

STUDI E SAGGI

- 136 -

Comitato Scientifico

Prof. Letterio Augliera

dott. Albert de Lange

prof. Cristian Luca (Università del Danubio Meridionale di Galați)

prof. Enrico Morini (Università di Bologna)

prof. Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari – Venezia)

dott. Viviana Nosilia (Università di Padova)

dott. Marco Prandoni (Università di Bologna)

dott. Vasileios Tsakiris (Università di Erfurt)

Trame controluce

Il patriarca 'protestante'

Cirillo Loukaris

Backlighting Plots

The 'Protestant' Patriarch

Cyril Loukaris

a cura di

VIVIANA NOSILIA

MARCO PRANDONI

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2015

Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris =
Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch / a cura di Viviana
Nosilia, Marco Prandoni. – Firenze : Firenze University Press,
2015.

(Studi e saggi ; 136)

<http://digital.casalini.it/9788866557821>

ISBN 978-88-6655-781-4 (print)

ISBN 978-88-6655-782-1 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-783-8 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari
dell'Università degli Studi di Padova e del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture
Moderne dell'Alma Mater Studiorum Università di Bologna

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili
il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel
catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una
descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul
catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V.
Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution 4.0
International (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>).

CC 2015 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

Firenze University Press

Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy

www.fupress.com

Printed in Italy

SOMMARIO

INTRODUZIONE	VII
PARTE I / PART I PATRIARCATO E POLITICA / PATRIARCHATE AND POLITICS	
«JE SUIS LE BON PASTEUR...» NOTES SUR LA PENSÉE POLITIQUE DE KYRILLOS LOUKARIS <i>Ovidiu Olar</i>	3
«EGO SUM BONUS PASTOR». UN SERMON PRONONCÉ AU CAIRE PAR KYRILLOS LOUKARIS LE 25 AVRIL 1610 <i>Édité par O. Olar</i>	19
A DIPLOMATIC CHESSBOARD. LOUKARIS AND THE WESTERN DIPLOMACIES IN CONSTANTINOPLE <i>Ettore Cafagna</i>	31
CYRIL LOUKARIS' GRAND ANTI-POLISH PLAN AND THE DUTCH-ENGLISH POLICY IN EASTERN EUROPE <i>Vasileios Tsakiris</i>	45
CIRILLO LOUKARIS E LA RUSSIA: SULL'ORIGINE DEL TESTO GRECO DEI DOCUMENTI DI GÁBOR BETHLEN INVIATI A COSTANTINOPOLI <i>Boris L. Fonkitch, Vasilij V. Kalugin</i>	67
IL PATRIARCA DI ALESSANDRIA CIRILLO III LOUKARIS NEI PRINCIPATI ROMENI <i>Cristian Luca</i>	97
CIRILLO LOUKARIS E LA TRANSILVANIA <i>Florina Ciure</i>	109

PARTE II / PART II	
AZIONE RIFORMATRICE, POLEMISTICA, EREDITÀ CONTESE / REFORMATION ACTION, POLEMICS, CONTENTIOUS HERITAGE	
IL RUOLO DEL PASTORE CALVINISTA ANTOINE LÉGER NELLA GENESI E REDAZIONE DELLA CONFESSIONE DI FEDE DEL PATRIARCA ORTODOSSO CIRILLO LOUKARIS (1629-1633)	119
<i>Albert de Lange</i>	
LE STRUTTURE DEL CREDIBILE. ELEMENTI TOPICI NELLE CONFESSIONI DI FEDE, IN PARTICOLARE IN QUELLA DI CIRILLO LOUKARIS	135
<i>Cristiano Rocchio</i>	
GRAECULUS O OPTIMUS VIR? QUEL CHE RESTA DI LOUKARIS NELLA REPUBBLICA DELLE LETTERE E NEL CALVINISMO: LA DISPUTA TEOLOGICA TRA UGO GROZIO E ANDRÉ RIVET (1642-1646)	151
<i>Marco Prandoni</i>	
CIRILLO LOUKARIS E MELECJUSZ SMOTRYCKI: L'UTILIZZO DEL LORO INCONTRO COME ARGOMENTO NELLA POLEMICA INTERCONFESSIONALE	167
<i>Viviana Nosilia</i>	
LA CANONIZZAZIONE DI CIRILLO LOUKARIS DA PARTE DEL PATRIARCATO DI ALESSANDRIA	183
<i>Enrico Morini</i>	
SURVEYS	199
THE AUTHORS	205

INTRODUZIONE

Vasileios Tsakiris

Già il semplice fatto che Cirillo Loukaris sia stato patriarca di Costantinopoli per più di un quindicennio complessivo, ricoprendo una carica che costituiva un fattore di primaria importanza nella vita politica dell'intera Europa orientale e sudorientale, con la sua popolazione prevalentemente ortodossa, nei territori sotto il controllo ottomano e oltre, è una ragione sufficiente per dedicargli un convegno. A maggior ragione poi se si pensa che ben pochi patriarchi di Costantinopoli di quel tempo furono in grado di mantenere la carica per più di quattro-cinque anni, a causa del suo peso politico e dell'estrema instabilità della politica ottomana. Inoltre, lo stesso Loukaris era stato in precedenza patriarca di Alessandria per circa diciott'anni, durante i quali aveva esercitato una notevole influenza, diretta o indiretta, sulla politica del patriarcato di Costantinopoli. Quindi, 35 anni di attività instancabile ai vertici della Chiesa ortodossa.

Eppure, anche tale *cursus honorum*, pur impressionante, non può in alcun modo bastare a giustificare l'ampiezza della risonanza di questo nome. Perché Loukaris fu, senza esagerazione, il patriarca greco-ortodosso più notevole e, ancor più, la personalità più celebre dell'Europa sudorientale del suo tempo, ampiamente conosciuta nell'intero continente. Riferimenti al suo nome compaiono nella corrispondenza della maggior parte di re e governanti, nonché di un numero considerevole di diplomatici, agenti e uomini di Chiesa dell'epoca, in quasi tutte le lingue europee. L'impressione è confermata da uno sguardo agli studi a lui dedicati: nessun altro individuo tra la popolazione cristiana dell'Europa sudorientale di età ottomana, dalla caduta di Costantinopoli alla Rivoluzione greca ha né tanto occupato le fonti storiche contemporanee, né attratto tanta attenzione, neppure lontanamente, da parte della comunità scientifica. Gli studi sulla sua persona, a partire dai primi biografi che lo conobbero personalmente, sono multilingui, come pure le fonti che lo riguardano, a conferma della dimensione internazionale dell'uomo e del suo operato – Loukaris stesso era poliglotta. In conseguenza della grande varietà delle sue attività e delle influenze da lui esercitate, gli studiosi che si sono occupati, e che si occupano, di lui provengono da molteplici discipline accademiche: teologia, storia, numerose filologie, slavistica e ottomanistica, sociologia ecc. A

partire dal suo tempo, fino al giorno d'oggi, la ricerca su Loukaris non si è mai arrestata, né ha perso slancio. Anche la continuità nell'interesse per Loukaris da parte degli studiosi è una rarità. Ecco alcuni degli elementi dell'attrazione esercitata dal nome di Cirillo Loukaris, che potrebbero essere illustrati con rilievi statistici sulla vasta bibliografia che lo riguarda.

Questi singolari primati suscitano numerosi interrogativi, dei quali due sono quasi ineludibili. In primo luogo: a cos'è dovuta tanta attenzione, tale da mettere del tutto in ombra non solo gli altri patriarchi di Costantinopoli – a cui sono dedicati, se va bene, un paio di articoli, in rari casi una monografia –, ma perfino gli eroi nazionali dei popoli ortodossi dell'Europa orientale? E, in secondo luogo, proprio in considerazione di tale discrepanza: aveva senso dedicare ancora un convegno a una figura già oggetto di tanta attenzione, invece di rivolgersi, ad esempio, a un altro patriarca del suo tempo, meno studiato? E quali nuove conoscenze si potrebbero ancora acquisire, dopo tanti studi, prodotti nel corso di quattro secoli in pressoché tutte le lingue europee?

Partiamo dalla seconda domanda. Non c'è dubbio che la vasta bibliografia su Loukaris conosca dei capolavori, a cominciare da *Patriarcato ecumenico e politica europea* di Gunnar Hering, opera che ha gettato luce su numerosi aspetti della sua attività. Eppure Loukaris rimane, paradossalmente, quasi sconosciuto in tutta una serie di aspetti sostanziali. Quando nacque? Da quale famiglia e classe sociale proveniva? Quando e per quanto tempo visse in Italia? Quali furono i suoi studi e cosa e chi li resero possibili? Quale fu l'esatta durata del suo soggiorno in Polonia? Come divenne patriarca di Alessandria? Come ascese al trono di Costantinopoli ed esattamente in quale data? Dove risiedeva durante le sue incombenze di patriarca di Alessandria? Le fonti mostrano che ad Alessandria viaggiava solo occasionalmente, mentre a Costantinopoli fu per un certo periodo *persona non grata*. Quest'ultima domanda è tanto più pressante, se si pensa che, come ricordato, Loukaris fu patriarca di Alessandria per un periodo molto lungo, in cui dispiegò un attivismo formidabile. Finché punti di tale fondamentale importanza rimangono oscuri, è evidente come il quadro della sua attività ecclesiastica e politica sia destinato a essere altrettanto indefinito.

Tale indeterminatezza nella vicenda di Loukaris riguarda questioni chiave, come la cerchia dei suoi sodali e il suo *network*. Cosa potevano volere da lui, patriarca di Costantinopoli, tutte le principali potenze europee? Che cosa lo rendeva tanto importante ai loro occhi? In realtà, sappiamo poco anche del suo presunto credo e delle sue presunte convinzioni calviniste, uno dei motivi principali per cui divenne noto in Europa occidentale: iniziò veramente un'unione ecclesiale con i Riformati? O era sua intenzione farlo? Qual era il fine della sua professione di fede calvinista? Più importante ancora: come si spiega che la maggior parte delle gerarchie ortodosse del suo tempo lo sostennero, sebbene tanto i cattolici (e gli ortodossi filocattolici) quanto i protestanti proclamassero il suo calvinismo? Un altro aspetto che impone chiarificazioni è il suo rapporto con il governo ottomano, poiché la sua posizione ufficiale non basta asso-

lutamente a giustificare l'ampiezza e il rilievo del suo ruolo pratico negli affari di stato ottomani.

Tali questioni rendono ulteriore ricerca su Loukaris auspicabile. E a queste se ne aggiunge, e in parte sovrappone, un'altra: che tipo di persona era, il patriarca? Quali pensieri, aspirazioni, intenzioni erano sottese alle sue attività politiche? Non ne abbiamo la benché minima idea.

Nato a Creta nel 1570 da una famiglia che, come disse lui stesso, non rientrava nel novero dei notabili, fu avviato alla carriera ecclesiastica e politica da un suo parente – la relazione di parentela non è nota – Meletios Pigas, il Patriarca di Alessandria, un personaggio che fu di importanza forse pari a quella di Cirillo. Pigas, che in origine era un semplice ieromonaco a Creta, era riuscito con le sue sole forze, grazie alle sue eccezionali doti politiche, a entrare nei circoli politici influenti, sia greci, sia internazionali, di Costantinopoli, e ciò senza il supporto di una famiglia potente e senza risorse economiche, ovvero senza quei fattori che erano quasi una *conditio sine qua non* per ottenere qualcosa nel contesto politico già ricordato. Nelle varie iniziative da lui intraprese, Pigas aveva bisogno di collaboratori nei quali potesse riporre piena fiducia, così pensò a questo suo giovane parente, Costantino, come si chiava Cirillo prima della consacrazione. Fu Pigas a mandare Loukaris a studiare a Padova, a finanziare i suoi studi. A Padova, il giovane Loukaris venne in contatto e/o iniziò uno scambio epistolare con personaggi importanti che erano amici o conoscenti di Pigas. Egli si trovava sotto l'ala protettrice del suo autorevole parente, dal quale dipendeva in tutto e per tutto.

A ogni modo, questo tranquillo periodo di impegno accademico non era destinato a durare a lungo. Con lo scoppio della Guerra dei Tredici anni d'Ungheria nel 1593 Pigas, che era intensamente coinvolto nella politica internazionale dell'Europa orientale, si trovò ad avvertire la pressante necessità di collaboratori affidabili: egli scrisse a Loukaris di interrompere il soggiorno a Padova e lo inviò immediatamente come suo rappresentante in Polonia, che era allora arena di conflitti politici sulla guerra, ovvero in un luogo di fortissime tensioni. L'esperimento statuale della Confederazione polacco-lituana era segnato da costanti conflitti tra i nobili cattolici sostenuti dall'Imperatore tedesco da un lato e altri nobili cattolici che si opponevano all'influenza di questa fazione, costituendone a loro volta un'altra, dall'altro (mentre altri nobili ortodossi e protestanti passavano da una fazione all'altra a seconda della convenienza del momento): il contatto con questa realtà fu per il giovane Loukaris, che veniva da un'infanzia tranquilla a Creta e dalla quiete degli anni di studio patavini, durante i quali aveva potuto corrispondere con i più eminenti dotti greci ed europei su questioni teologiche e filosofiche, ma anche su questioni sociali d'attualità, un vero e proprio balzo sulla linea del fuoco.

Da quel momento in poi egli sarebbe stato continuamente il bersaglio della diplomazia delle potenze cattoliche e dei gesuiti, circostanza che

avrebbe posto la sua vita in costante pericolo. Già la citata brutta esperienza in Polonia, dove fu attentato alla sua vita per la prima volta, certamente segnò la sua vita, come avrebbe segnato quella di chiunque.

Ciò che colpisce è che Loukaris non avesse scelto questa strada: si trovò invischiato in una simile carriera politica quasi senza essersi reso conto di come ciò fosse potuto accadere (benché in qualche modo avesse acconsentito agli sviluppi). Il suo illustre parente, Meletios Pigas, gli aveva offerto la possibilità di studiare in Italia; Loukaris, che non avrebbe avuto un futuro a Creta, non vide ragione per rifiutare. In seguito il suo mecenate lo mandò in Polonia, facendo di lui – indirettamente – un bersaglio politico. Loukaris mostrò obbedienza a Pigas, che rispettava e amava profondamente, prendendo così il largo nel mare della diplomazia europea senza passare attraverso il ‘normale’ *cursus honorum*. Pare quasi che egli vi fosse predestinato.

Solo pochi anni più tardi sarebbe diventato Patriarca di Alessandria, all’età di poco più di trent’anni, fatto solitamente non consentito dal diritto canonico ortodosso, per succedere a Meletios, che morì improvvisamente a circa cinquant’anni. Non sorprende che le forze che avevano sempre supportato Pigas si siano poi impegnate immediatamente per far ascendere Loukaris al soglio patriarcale di Alessandria. Anche quest’ascesa fu qualcosa che egli non aveva perseguito, né scelto per se stesso. D’ora in poi la sua situazione diverrà ancora più critica. Infatti, quando il giovane e inesperto Loukaris era stato scaraventato nella scena politica polacca, almeno era spalleggiato da Pigas, un ingegnoso diplomatico il cui nome – come nel caso di Loukaris – appare negli archivi di molti Stati dell’Europa occidentale, un uomo che certamente era in grado di garantire al suo protetto delle tutele; mentre ora Loukaris, ancora molto giovane e per di più con il gravoso titolo di Patriarca di Alessandria, fu costretto dalle circostanze a farsi carico in prima persona del fardello dei piani e delle azioni politiche. Tirarsi indietro non era possibile. Ecco come egli esordì al centro della scena della politica ecclesiastica. Di conseguenza, le informazioni sulle sue azioni diventano in seguito meno scarse, se comparate con quelle relative al primo periodo della sua vita.

Mentre era Patriarca di Alessandria, egli tentò almeno una volta di diventare Patriarca di Costantinopoli, ma i suoi sforzi (e quelli dei suoi sostenitori) furono frustrati dalla diplomazia francese e tedesca. Per tutto questo tempo sembra che egli abbia viaggiato molto fra Costantinopoli e la Valacchia, meno frequentemente ad Alessandria. In conclusione, alla fine del 1620, egli riuscì a ascendere al soglio patriarcale di Costantinopoli. Fu eletto *in absentia*, mentre soggiornava in Valacchia, grazie all’intervento della grande maggioranza dei metropolitani, di alcune potenti famiglie greche di Costantinopoli e dell’ambasciatore olandese Cornelis Haga. In tutti gli anni precedenti aveva viaggiato, correndo costantemente dei rischi, talora costretto a nascondersi per sfuggire ad attentati alla sua vita; l’obiettivo fondamentale di questo suo agire era arrestare l’espansione dell’influenza cattolica. Ora il suo ruolo in quest’impresa diventerà più

ufficiale, se non meno pericoloso; dopo il 1620 le sue azioni sono ampiamente documentate negli archivi di molti Paesi europei (sia dell'Europa occidentale, sia di quella orientale), come detto. Solo una minuscola parte di queste fonti è stata sinora utilizzata: già solo questo fatto dimostra la necessità di compiere ulteriori ricerche.

Passiamo ora al primo quesito sull'elemento o gli elementi specifici che rendono Loukaris così interessante per la ricerca scientifica. Una risposta 'facile' potrebbe essere costituita dalla costellazione politica: l'Oriente ortodosso divenne l'arena dell'antagonismo fra le potenze cattoliche e protestanti dell'Europa occidentale, e il Patriarcato di Costantinopoli era naturalmente l'epicentro del conflitto. Tuttavia, quest'antagonismo durò all'incirca per un secolo, perché era cominciato con i primi contatti fra i protestanti e il patriarca Geremia II e si protrasse fino alla morte di Loukaris (se consideriamo che tutti i conflitti dello stesso genere che seguirono nelle decadi successive furono gli ultimi echi degli eventi epocali dei tempi di Loukaris). Così, resta l'interrogativo: perché Loukaris e non qualcuno dei suoi predecessori? Un'altra risposta 'facile' sarebbe dire che ai tempi di Loukaris l'antagonismo fra cattolici e protestanti raggiunse il suo apice. Ma anche questa risposta appare insoddisfacente, se si considera l'intensità dell'interesse per questo personaggio da parte sia dei suoi contemporanei, sia dei ricercatori moderni. Probabilmente dobbiamo ammettere che, oltre al quadro politico, anche la sua personalità ha avuto un ruolo determinante: il suo è il carattere di un uomo che, senza averlo voluto, si è trovato nell'occhio del ciclone dell'antagonismo confessionale europeo, che si è ritrovato ad essere, dai suoi giorni fino ad oggi, un eroe per gli ortodossi, un eretico per i cattolici, per i protestanti, invece, un ecclesiastico eccezionale, nobile, illuminato, per altri – in una visione più neutra – un uomo politico di altissimo calibro.

Naturalmente, non tutti gli interrogativi che abbiamo sollevato possono trovare una risposta per il momento: sono necessarie allo scopo molte più ricerche. Il congresso tenutosi a Bologna e a Padova nell'aprile del 2013, il secondo dedicato al Patriarca Cirillo dopo quello organizzato ad Atene nel 1938 in occasione del quarto centenario della sua morte, ha voluto costituire un passo avanti per rispondere a questi interrogativi e per far luce su svariati aspetti e momenti diversi della sua attività, con un approccio contrassegnato dalla varietà dei punti di vista, dei tipi di ricerca, proprio come si conviene nel caso di una personalità dalle molte facce come il Patriarca stesso.

Viviana Nosilia, Marco Prandoni

Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris è un volume che scaturisce dalle giornate di studio tenutesi presso le Università di

Bologna e Padova nei giorni 11 e 12 aprile 2013. La ricerca che fa perno sul patriarca Cirillo Loukaris è oggi rilevante e a vocazione fortemente transdisciplinare e internazionale. Essa ruota attorno ad aspetti che riguardano l'evoluzione delle relazioni commerciali, politico-diplomatiche, culturali tra Impero Turco e il resto dell'Europa e agli incontri e confronti interconfessionali, interreligiosi e più latamente interculturali nel Levante e tra il Levante e l'Europa nel suo complesso della prima età moderna, veicolati da lettere, relazioni di diplomatici, racconti di viaggio, trattati, *pamphlet*, controversie teologiche, opere letterarie.

La figura di Loukaris è particolarmente difficile da inquadrare, poiché l'ampiezza della sua attività e la varietà di campi in cui essa si dispiegò richiedono, per essere comprese, l'apporto di studiosi di discipline contermini, ma con strumenti analitici e tradizioni di studio differenti. Proprio per questo risultano tanto più necessarie pubblicazioni che raccolgano il frutto delle riflessioni di specialisti che rappresentano vari approcci. Se è vero che volumi del genere non possono aspirare all'ampio respiro di studi monografici, è pur vero che possono favorire il concepimento di nuove e più vaste prospettive di ricerca. In un certo senso, tale formula permette di portare avanti, a distanza di secoli, la linea di condotta del controverso patriarca, che riuscì a intessere una rete di relazioni vastissima e di un'eterogeneità sorprendente. Era però una rete estremamente fragile, di cui Loukaris doveva sempre con pazienza e difficoltà riannodare le maglie, nel tentativo di intrecciare fili tra loro forse inconciliabili.

Ciò risulta particolarmente evidente negli studi sulla sua attività politica e diplomatica, attività che egli era costretto a svolgere in quanto responsabile dei cristiani (ortodossi) di fronte al Sultano, non solo come loro massima autorità religiosa, ma anche per quanto riguardava la loro condotta civile e la riscossione delle tasse a cui erano sottoposti: un ruolo politico di straordinaria importanza, che rendeva tuttavia la sua posizione quanto mai precaria, oggetto di pressioni e manipolazioni di ogni sorta. Loukaris lo sottolineò più volte ai suoi interlocutori protestanti, verso cui era attratto certo da una genuina curiosità teologica e intellettuale, ma anche dall'effettiva necessità di trovare un appoggio da parte di un potere statale cristiano (oltre a quello della Russia ortodossa, con cui infatti intratteneva proficui rapporti), che non fossero le potenze cattoliche. Il contributo di Ettore Cafagna delinea il quadro degli interessi delle diplomazie dell'Europa occidentale nei confronti della Sublime Porta e mette in evidenza come fossero particolarmente stretti i rapporti del patriarca con gli ambasciatori dell'Inghilterra, delle Province Unite e della Serenissima, queste due ultime repubbliche essendo unite in un'alleanza militare a partire dal 1619 e accomunate da interessi strategici.

In Olanda, per il quadricentenario delle Capitolazioni concesse dal Sultano alle Province Unite nel 1612, con cui la Repubblica otteneva il privilegio di intrattenere relazioni commerciali ufficiali con l'Impero, è stata dedicata nel 2012 una mostra alla Biblioteca Reale dell'Aja (*Il principe e il Pascià*). Numerose sono state le pubblicazioni, anche a carattere divulga-

tivo, in occasione dell'evento, la cui celebrazione diventava ancor più pregnante, vista la presenza di una nutrita minoranza turca nei Paesi Bassi multiculturali contemporanei. Queste pubblicazioni mettevano al centro la figura di Cornelis Haga, diplomatico artefice delle Capitolazioni e primo ambasciatore olandese alla Sublime Porta, per circa un trentennio. Quasi inevitabilmente, trattavano anche di un grande amico, alleato, sodale di Haga, in un'epoca, il Seicento, in cui la confessionalizzazione della diplomazia significava che gli ambasciatori spesso si facevano anche veicolo di istanze religiose: Cirillo Loukaris. Con l'ambasciatore, Loukaris collaborò con molta determinazione nel formare una coalizione anti-polacca nel 1621, riprendendo, come dimostra Vasileios Tsakiris sulla base di nuove ricerche negli archivi europei, progetti già concepiti un decennio prima e corrispondenti anche agli interessi politici inglesi.

Ad un nuovo progetto di coalizione anti-polacca del 1628 era legata anche la presenza a Costantinopoli degli ambasciatori moscoviti, che vedevano nel patriarca una figura di riferimento, degna di assoluta fiducia, se decisero di affidare a lui la traduzione di documenti diplomatici di estrema rilevanza, in particolare relativi al principe transilvano Bethlen Gábor, come si legge nel contributo di B.L. Fonkitch e V.V. Kalugin. Gli studiosi analizzano le dinamiche di traduzione, interlinguistica e interculturale, necessarie per questo tipo di ambascerie, che coinvolgevano numerosi dragomanni (interpreti) – competenti nella lingua parlata in cui gestivano relazioni complesse, non sempre invece in quella scritta – il cui ruolo di mediatori è oggi di notevole interesse nello studio della storia moderna.

Oltre a svolgere un'instancabile attività di negoziazione politico-diplomatica e a ricevere e spedire una fitta e spesso vivace corrispondenza, Loukaris mostrò nel corso della sua vita anche una grande mobilità personale. Per scelta o costrizione, viaggiò ampiamente nell'Europa meridionale e orientale del tempo. Tra i territori che visitò più spesso – di passaggio da o verso la Confederazione lituano-polacca o in soggiorni anche lunghi e pastoralmente significativi – vanno ricordati i Principati romeni, per cui fu un importante punto di riferimento. Ancor prima di diventare patriarca, sin dalla fine del XVI secolo, egli ben comprese il ruolo strategico di questi territori dalla storia e dalla situazione confessionale assai complesse. Una volta assiso sul trono patriarcale, dimostrò di orientarsi perfettamente nella delicatezza della situazione politica e religiosa di quei Principati, come dimostra una nota lettera al principe calvinista di Transilvania Bethlen Gábor. Benché Gábor fosse un interlocutore privilegiato degli alleati protestanti di Loukaris, come mostrano altri contributi nel presente volume, il patriarca non gli diede il proprio assenso alla conversione al calvinismo degli ortodossi transilvani, ritenendo che tale passo avrebbe significato una cesura irreversibile rispetto alle genti romene di Valacchia e Moldavia. I rapporti fra Loukaris e i Principati romeni sono esplorati da Cristian Luca e Florina Ciure, i cui saggi introducono già anche un'altra serie di delicate questioni, riguardanti i dibattiti sulle convinzioni religiose del patriarca.

Di tali convinzioni si fa summa soprattutto la Professione di fede composta da Loukaris, che non a caso è scritta nella versione originale in latino e della latinità scolastica riprende la razionalizzazione degli articoli di fede, ridotti a proposizioni. Analizzandone la topica argomentativa e mettendola in relazione a quella di altre confessioni della tradizione cristiana, in particolare protestante, Cristiano Rocchio mostra come Loukaris avesse aderito pienamente alla Riforma. La Professione di fede venne resa possibile dall'internazionale calvinista che lo supportava, a partire dal pastore valdese Antoine Léger, cappellano all'ambasciata olandese a Costantinopoli e attivo nel sostenere l'azione riformatrice del patriarca. Albert de Lange, ricapitolando il dibattito attorno a questo testo e analizzando la genesi delle differenti versioni latine, ribadisce tuttavia che esse sono senza dubbio da attribuire a Loukaris (che ne curò personalmente anche la traduzione greca) e non recano tracce di interventi diretti da parte di Léger, Haga o altri nel corpo del testo, ad eccezione forse dell'edizione latina del 1632, finora mai studiata, le cui modifiche in senso calvinista potrebbero essere dovute a Léger.

Le convinzioni religiose del patriarca sono state oggetto di dibattito sia nell'Europa occidentale, sia in quella orientale, divenendo un argomento, una vera e propria arma, sfruttata dalla letteratura polemica religiosa in contesti molto diversi. Loukaris divenne, già in vita e poi dopo la morte, topos controversistico tra i più abusati nelle dispute interconfessionali. Nella *rabies theologica* che caratterizza il calvinismo seicentesco, non pochi scontri coinvolgono, più o meno direttamente, anche il patriarca 'protestante' e i suoi sponsor, come Haga e rappresentanti di primo piano del calvinismo olandese – l'ala gomarista uscita vittoriosa dal Sinodo di Dodrecht e attiva nell'opera di proselitismo tra gli ortodossi nell'Oriente cristiano. Il contributo di Marco Prandoni analizza come la figura di Loukaris sia stata utilizzata nella disputa teologica tra il gomarista André Rivet e l'arminiano, poi sostenitore della causa irenica, Ugo Grozio, che considerava Loukaris manipolato da troppo zelanti calvinisti. Grozio mirava a un avvicinamento tra cattolici e ortodossi e per questo screditò il patriarca, con cui pure aveva corrisposto in passato. Simile era l'obiettivo di Meleczusz Smotrycki, polemista e uomo di cultura della Confederazione polacco-lituana, che aveva abbandonato la Chiesa ortodossa per aderire con convinzione a quella uniate, anche in seguito all'incontro con Cirillo Loukaris a Costantinopoli, di cui denunciò in modo più o meno velato l'eresia protestante. Viviana Nosilia esamina la presenza e il significato argomentativo della figura del patriarca nelle opere polemiche di Smotrycki, personaggio per molti versi complesso e al pari di Loukaris ambiguo.

Alcune dispute interconfessionali seicentesche hanno avuto un lungo strascico, influenzando tradizioni culturali che traevano ispirazione e legittimazione dall'operato del patriarca o dal rigetto nei suoi confronti e condizionandone a lungo lo studio. Martire per le comunità protestanti nell'Europa orientale e balcanica, figura tratteggiata a tinte fosche in certa storiografia cattolica e a tinte celebrative in molta storiografia riformata –

si veda il suo bel ritratto, sorridente, nel Museo della Riforma a Ginevra –, nelle Chiese ortodosse la figura del patriarca è stata oggetto di valutazioni contrastanti: nonostante le ripetute condanne sinodali del XVII secolo, di frequente si è preferito considerare gli elementi riformati nella dottrina del patriarca risultato di mistificazioni oppure del desiderio da parte di Loukaris di ottenere appoggio pratico nel campo protestante, necessario a contrastare la propaganda cattolica in Oriente. Ciò non avrebbe significato alcuna reale adesione alle idee della Riforma da parte del patriarca, che specialmente per la Chiesa greca è assunto a figura di grande rilievo come baluardo della grecità ortodossa postbizantina, *in captivity* durante la Turcocrazia e incalzata dalle mire egemoniche di Roma. Non sorprende quindi del tutto che proprio con argomentazioni simili si sia giunti alla sua canonizzazione da parte del Patriarcato di Alessandria nel 2009, evento che dimostra, una volta di più, la rilevanza e l'attualità di questa figura. Il processo e i documenti relativi alla canonizzazione, studiati e interpretati da Enrico Morini, mostrano come ancor oggi il patriarca possa venir utilizzato, in questo caso per contrastare politiche ecumeniche contemporanee.

Moltissimo si è scritto e molto si continua a scrivere su Loukaris. Si rende tuttavia urgente il ritorno *ad fontes*: quelle d'archivio provenienti da tutta Europa, recanti traccia delle 'trame' intessute dal patriarca, per lui o contro di lui, ma anche l'edizione dell'opera omiletica, delle lettere e di altri testi eterogenei e plurilingui di sua mano – è stata pubblicata recentemente addirittura la traduzione latina di brani del Corano, a lui attribuita –, avvenuta solo in minima parte. Ciò è possibile, ora che i sette volumi già conservati nella Biblioteca del Santo Metochio, per decenni misteriosamente 'scomparsi', sono riapparsi nella Biblioteca Nazionale di Atene, e necessario per consentire alla comunità scientifica un'indagine il più possibile vasta e fondata del patriarca, del suo operato e delle sue relazioni. Il ritorno alle fonti implica tuttavia anche un rinnovamento nell'approccio ai testi dal punto di vista metodologico, per andare oltre il paradigma filologico.

Siamo dunque felici di aprire il volume con l'edizione di un sermone pronunciato in italiano dal patriarca, allora alessandrino, nel giorno di San Marco del 1610, alla presenza del console veneziano al Cairo, da parte di Victor-Ovidiu Olar. Nel commento, Olar studia le tecniche retoriche dell'oratore, l'uso argomentativo delle fonti da lui citate – alcune sorprendenti – che rivelano una ricchezza di bagaglio culturale pressoché sconosciuta al clero greco-ortodosso dell'epoca, e le strategie di posizionamento discorsivo del patriarca rispetto all'uditorio. Si tratta infatti di un canovaccio, utile come base per l'effettiva realizzazione del sermone davanti a un pubblico. Del resto, anche i testi pubblicati dal patriarca, come la prefazione alla traduzione in greco demotico del Nuovo Testamento – atto di portata ideologica rivoluzionaria – mantengono spesso la freschezza e la naturalezza del parlato e rivelano una personalità determinata, ma anche cangiante, versatile e curiosa, lo studio delle cui multiformi 'performance identitarie' potrebbe dare notevoli soddisfazioni.

Ringraziamo Letterio Augliera, Albert de Lange, Cristian Luca, Enrico Morini, Aleksander Naumow e Vasileios Tsakiris per aver formato, insieme ai curatori, il comitato scientifico e Rosanna Benacchio, Dan Octavian Cepraga, Herman van der Heide e Cristian Luca per aver moderato le sessioni del convegno. Grazie agli *speaker*, tra cui vogliamo ricordare anche Bülent Ari, Mustafa Güleç e Otniel Vereş, e ai Dipartimenti di Lingue, Letterature e Culture Moderne dell'Università di Bologna e di Studi Linguistici e Letterari dell'Università di Padova che, insieme alla Nederlandse Taalunie, hanno reso possibile l'iniziativa.

Erfurt-Bologna-Padova, gennaio 2015

PARTE I

PATRIARCATO E POLITICA

PART I

PATRIARCHATE AND POLITICS

«JE SUIS LE BON PASTEUR...»
NOTES SUR LA PENSÉE POLITIQUE DE KYRILLOS LOUKARIS*

Ovidiu Olar

1. *Un personnage controversé mais peu connu*

Il y eut à son époque, qui pourtant ne manqua pas d'hommes mémorables, peu de gens dont l'œuvre eut un retentissement plus grand, une influence plus considérable, qui aient provoqué des luttes plus ardentes que Kyrillos Loukaris († 1638); peu de gens qui aient suscité une admiration aussi grande, une hostilité aussi implacable, que ce personnage déconcertant; peu d'œuvres sur lesquels nous soyons moins renseignés que la sienne¹. Qui est cet homme? se sont demandés les chercheurs. «Wer war dieser Man?» (Hering 1968: 14).

Les réponses se sont vite accumulées. Mais, malgré les efforts, Loukaris a échappé les tentatives taxonomiques. «He remains unpinned, or at least flutters still», remarquait amusé Hugh Trevor-Roper (Trevor-Roper 1978: 214, note 3 = Trevor-Roper 1992: 84, note †).

Outre les partis-pris qui caractérisent les approches confessionnels, l'une des raisons principales de cet échec est le faible intérêt montré aux sources. Par exemple, il est étonnant de voir que des ouvrages comme *Du feu purificateur* (Περὶ πυρὸς καθαρτηρίου), *De la primauté au sein de l'Église* (Περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς Ἐκκλησίας), *Fragments divers* (Μερικαὶ διαφοραὶ) ou *Témoignages contre les Juifs* (Μαρτυρίαι κατὰ Ἰουδαίων) demeurent inédites². Il est également surprenant de voir que les sept manus-

* Deux bourses octroyées en février 2009 et juin 2010 par l'École française d'Athènes m'ont offert la possibilité de consulter les riches fonds de la Bibliothèque Nationale de Grèce, y compris les manuscrits de Loukaris. J'en suis particulièrement reconnaissant à M. Dominique Mulliez et aux membres de l'École pour leur précieux appui. Je tiens également à remercier le personnel du Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de Grèce pour avoir facilité mes recherches.

¹ Toute ressemblance avec le début de l'étude dédiée par Alexandre Koyré à Paracelse n'est pas fortuite; voir Koyré 1955: 45. Pour Loukaris, voir Hering 1968 [à lire avec les commentaires de Pippidi 1970] (la traduction grecque a été amplement révisée par l'auteur: Hering 2003³); Todt 2002.

² *Hierosol. patr.* 91, ff. 372-419, 420-444, 476-503; *Hierosol. patr.* 381, ff. 309^v-315^r, 257-295^r, 296-309, 340^v-358^v. Papadopoulos-Kerameus 1891: 167, 512-515; Todt 2002: 632.

crits contenant des homélies, des notes de lecture, des lettres et d'autres textes conservés jadis dans la Bibliothèque du Métochion du Saint-Sépulcre (Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου) à Istanbul tardent à susciter la curiosité des spécialistes³. Mystérieusement disparus pendant un demi-siècle avec la collection entière⁴, ces manuscrits ont refait surface à Athènes, dans la Bibliothèque nationale de Grèce, sans éveiller pourtant qu'une très faible attention⁵.

Les exemples pourraient être multipliés et diversifiés. Toujours est-il qu'une étude approfondie de ces fonds s'impose. L'analyse de l'«écrit en vue de la prédication» tiré du manuscrit 439 de la collection dudit Métochion du Saint-Sépulcre que je propose dans les pages suivantes en pourrait représenter un premier pas⁶.

L'idée première m'a été donnée par une affirmation de Klaus-Peter Todt:

Un grand manque, mais qui rend relative toute la littérature secondaire publiée sur Loukaris, est le fait que l'œuvre homilétique des années 1598-1626 du patriarche n'ait pas encore été éditée, à l'exception de sa partie la plus petite, datée de 1598-1602. Ici traîne inusité *un immense matériel*, dont seule la valorisation permettrait la formulation de jugements définitifs sur les opinions théologiques de Loukaris. Voilà pourquoi il serait bien qu'on renonce, dans les années à venir, à toute autre littérature secondaire sur Loukaris, et qu'on mette au point une édition des homélies conservées dans les manuscrits appartenant jadis au Métochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, qui se trouvent aujourd'hui dans la Bibliothèque nationale d'Athènes [...]⁷.

³ Papadopoulos-Kerameus 1899: 59 [MITT 39], 235-237 [MITT 262], 237-243 [MITT 263], 364 [MITT 408], 406 [MITT 427], 408 [MITT 430], 415 [MITT 439]. Voir aussi Papadopoulos 1912.

⁴ Leur localisation est «officiellement un mystère», disait Père Marcel Richard dans son *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs* (Richard 1958²: 114 [n° 431]). Voir aussi Rozemond 1974: 17.

⁵ Parmi les exceptions notables, voir les excellentes études de Nikolaos V. Tomadakis (Tomadakis 1974a; Tomadakis 1974b; Tomadakis 1979).

⁶ La formule «écrits en vue de la prédication» a été proposée par Keetje Rozemond (Rozemond 1974: 5). L'écrit a été signalé par Georg Hofmann S. J. (Hofmann 1941: 252).

⁷ Todt 2002: 636-637: «*Ein großes Manko*, das eigentlich die gesamte bisher über Lukaris publizierte Sekundärliteratur relativiert, ist die Tatsache, dass das homiletische Werk des Patriarchen aus den Jahren 1598-1626 bislang nur zum allerkleinsten Teil, nämlich für die Jahre 1598-1602, ediert wurde, denn hier liegt *ein riesiges Material* weitgehend ungenutzt brach, dessen Auswertung es überhaupt erst gestatten würde, definitive Aussagen über Lukaris' theologische Ansichten zu formulieren. Es wäre deshalb angebracht, in den nächsten Jahren auf die Produktion von weiterer Sekundärliteratur über Lukaris gänzlich zu verzichten und erst einmal eine grünliche Ed. von Lukaris' unedierte Predigten aus den einschlägigen Hs. der ehemaligen Bibliothek des Metochion des Heiligen Grabes in K/pel, die sich heute in der Athener Nationalbibliothek befinden, zu erstellen...» (*c'est moi qui souligne*).

Rien de plus juste que cette prise de position. Par conséquent, mon étude essaiera de venir à l'encontre de ce desideratum.

2. Un sermon peu ordinaire

Le 25 avril 1610, le patriarche grec d'Alexandrie Kyrillos Loukaris prononça au Caire un sermon en italien sur le Bon Pasteur (*MIIT* 439, ff. 214^r-219^v, 14^r-15^v). A première vue, le fait n'avait rien d'exceptionnel. D'une part, célébrer la liturgie et la clôturer avec un discours explicitant à tous les participants le(s) passage(s) évangélique(s) lu(es) pendant la messe faisaient partie depuis longtemps des attributions de chaque prêtre (voir Cunningham 1990; Antonopoulou 1997: 95-115; Cunningham, Allen 1998; voir aussi Kienzle 2000). D'autre part, Loukaris – l'un des plus brillants représentants d'un «nouvel art oratoire» grec qui attribuait une importance particulière à la prédication, surtout en langue «vulgaire» (pour ce «nouvel art oratoire», voir Vitti 1989: 67-72) – parlait bien l'italien: natif de Crète, île qui se trouvait à l'époque sous contrôle vénitien, il s'était formé à Venise et à Padoue (Todt 2002). Pourtant, le choix de la langue et surtout celui du sujet incite à la curiosité. Pourquoi un patriarche grec s'exprima-t-il *en italien* au Caire? Et pourquoi choisit-il de commenter un fragment tiré du dixième chapitre de l'Évangile selon Jean, où est rappelé l'entretien que Jésus eut avec les pharisiens, dans lequel il leur déclara qu'il était le bon pasteur? C'était le deuxième dimanche après Pâques. Les Latins l'appelaient «dimanche du Bon Pasteur» et lisaient pendant la messe un passage provenant de l'Évangile selon Jean (*Jean* 10: 11-16), mais les Grecs l'appelaient «dimanche des Myrophores», car ils lisaient pendant la messe le passage provenant de l'Évangile selon Marc où est décrite la mise au tombeau de Jésus par Joseph d'Arimathée et la visitation du sépulcre du Christ par les femmes portant des aromates pour embaumer Son corps (*Marc* 15: 43 – 16: 8)⁸. Pourquoi donc Loukaris, *patriarche appartenant à la tradition liturgique de Constantinople*, suivit le calendrier romain et la liturgie romaine?

Le 1^{er} novembre 1605, en Chypre, «aux Salines» près de Larnaka, devant un public italoophone de rite romain, le patriarche d'Alexandrie avait prononcé «un petit sermon» sur la péricope du jour. Avant de commencer, Loukaris avait déclaré que la différence à propos des lectures bibliques entre l'Église orientale et celle occidentale n'était ni surprenante, ni fondamen-

Voir aussi Hofmann 1941: 251; Rozmond 1963: X. Malheureusement, le mémoire de maîtrise dédié en 1987 à *Eight Mariological Homelies by Kyrillos Loukaris From the Codex MPT 427* par Emmanuel I. Adamakis ne se trouve plus dans la bibliothèque du *Hellenic College and Holy Cross Greek Orthodox School of Theology* de Brookline, MA.

⁸ Pour plus des détails sur les péripocopes évangéliques, voir Renoux 1984; Gy 1967; Gy 1984; Getcha 2002.

tale. Dans un monde où coexistent des différentes formes de gouvernement – des formes qui fonctionnent très bien –, pourquoi une multiplicité fonctionnelle des traditions liturgiques nous étonnerait-elle ?⁹ Pourtant, malgré le caractère irénique de l'affirmation, le patriarche avait suivi la tradition de son Église. Pourquoi ne le fait-il pas au Caire, cinq ans plus tard ?

Une réponse à ces questions nous est suggérée par l'auteur lui-même: le sermon fut prononcé devant le consul vénitien au Caire, Lorenzo Morosini, le jour de Saint Marc. En effet, en 1610, le dimanche du Bon Pasteur coïncida avec la fête du saint évangéliste fondateur de l'Église d'Alexandrie et protecteur de la Sérénissime République; le consul se trouvait dans la ville¹⁰. Saisissant l'opportunité de ce synchronisme, Loukaris décida de rendre un hommage à Venise, «notre Empire». Il dédia à Morosini une méditation en italien sur les paroles de Jésus Christ «Je suis le bon berger: le bon berger se dessaisit de sa vie pour ses brebis [...]»¹¹.

Il est impossible de reconstituer cette méditation telle quelle; sa réalité nous échappe. Avant tout, parce que le sermon a un caractère oral: pour faire passer un message, on utilise des «paroles» (voir, par exemple, Bériou 1997). Le 25 avril 1610, Loukaris livre un discours. Or, pour un historien obligé à étudier des documents couchés par écrit, l'écart entre ce discours et la forme écrite dont on dispose n'est pas toujours facile à mesurer. Nous ne pouvons pas connaître ce qui a été effectivement dit au moment où le sermon a été prononcé. Puis, parce que tout comme un bon chanteur de jazz, un bon orateur joue beaucoup la carte de l'improvisation (Cunningham 1995; voir aussi Cardini 1983; Morrissey 1999; Kienzle 2002). Afin de convaincre son auditoire, il peut se servir de gestes, de regards, d'une inflexion de la voix: par conséquent, le sermon devient un événement. Or, cette partie improvisée reste au-delà de notre portée. Enfin, parce que le sermon est un pas de deux: le prêcheur a besoin d'un public (Hunt 2000; Hunt 2010). Pour être efficace, le discours doit être le résultat d'un dialogue continu et effectif entre l'orateur et son audience. Or, dans le cas de l'homélie de Caire, on ne sait rien sur la réaction des spectateurs.

⁹ MIIT 262, f. 428^r: «Ne vi dovete maravigliare se altro ordine serva la Chiesa orientale dal occidentale nella lettione degli evangelij, perche siben l'ordine è alquanto differente, ma ciò non ci apporta incomodo alcuno, puoiche si come nel mundo si sono diverssi stati – principati, republiche è regni – e tutte ben governati servano diversi ordini del governo, non si può argomentare che ne faccino error alcuno, non altrimenti della diversità dell'ordine nella Chiesa si può incorrer in inconveniente alcuno [...]». Pour les Salines de Chypre, voir Hocquet 1978-1979.

¹⁰ On connaît très peu de choses sur Lorenzo Morosini. Il semble avoir été nommé consul le 31 juin 1608; malheureusement, la lettre adressée au doge en 1609 par le *beylerbeyi* d'Égypte, lettre qui acceptait sa nomination, s'est perdue (voir Pedani 2010: 154, n° 628). Pour les consuls vénitiens en Égypte et Syrie, voir Pedani 2006. Je remercie Mme Pedani pour ces informations.

¹¹ Jean 10: 11 – «Ego sum pastor bonus, bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis / Ἐγὼ εἰμι ὁ ποιμὴν ὁ καλός; ὁ ποιμὴν ὁ καλός τὴν ψυχὴν αὐτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτων».

Toutefois, malgré les limites inhérentes, la version autographe conservée à Athènes, dans le manuscrit 439 de la collection du Métouchion du Saint Sépulcre, présente une valeur exceptionnelle (pour ce manuscrit, voir Papadopoulos-Kerameus 1899: 415). Analysée dans son contexte – date, auditoire, mobile (McCullough 2011; Van Eijnatten 2009) – elle nous permet de comprendre les stratégies rhétoriques de son auteur; par conséquent, elle nous permet de pénétrer les arcanes de la pensée *politique* de l'un des plus fascinants personnages de son époque. Et cela parce que le sermon dédié à Lorenzo Morosini n'est pas une homélie ordinaire sur «le bon pasteur»: le jour de Saint Marc de l'année 1610, au Caire, Loukaris offre au consul vénitien une réflexion intéressée mais raisonnée sur les origines des formes de gouvernement et des lois et sur le pouvoir pastoral¹².

3. *Le pouvoir pastoral*

La progression du texte est très nette et en accord avec les principes de la rhétorique classique: l'orateur se propose de convaincre et séduire le public selon un schéma breveté de l'art de persuader¹³. Premièrement, Loukaris énonce brièvement la problématique à traiter. Puis, il essaye d'attirer la bienveillance du destinataire de son discours: il couvre de louanges le consul Lorenzo Morosini. Ensuite, il développe le sujet et déploie ses arguments. Enfin, le patriarche clôt le sermon avec un éloge subtil de la Sérénissime République.

Le thème choisi était l'institution du pastorat chrétien¹⁴. Se fondant sur la typologie, Loukaris affirme que le passage du livre de la *Genèse* (47: 3) où les frères de Joseph déclarent au Pharaon qu'ils soient des bergers à l'instar de leurs pères représente une préfiguration du Christ le vrai et bon pasteur qui se sacrifie pour ses brebis. Dieu, estime le patriarche, avait depuis longtemps décidé (*haveva predestinato*) d'introduire le pastorat dans son Église, afin de remplacer la Synagogue, mais ce n'était que la venue du Christ qui avait accompli et éclairé ce dessein.

Ce choix s'explique par la présence dans le public du consul vénitien au Caire. C'est le jour de Saint Marc, le saint protecteur de la Sérénissime, et l'on peut facilement s'imaginer le faste et l'envergure des célébrations. Loukaris, sujet vénitien, y est présent. Concélébre-t-il la messe, une messe sans doute romaine? On l'ignore. Ce qui est clair c'est qu'il prend la parole et explique la lecture évangélique du jour.

¹² Pour ce type de 'discours voilé' et pour les enjeux 'politiques' du sermon, voir McCullough 1998; Ferrell 1998; Morrissey 2011; Killeen 2011; Morenzoni 2013.

¹³ Pour ce schéma, voir McCullough 2006. Pour la rhétorique grecque de 1453 à 1821, voir Conley 2000.

¹⁴ Pour des détails sur le pouvoir pastoral, voir Foucault 2004: 127 *sq.*

Avant de le faire, le patriarche cite une phrase tirée du second livre des *Maccabées* (3: 30) où l'on décrit la joie et l'allégresse qui remplit le Temple de Jérusalem après le châtement de l'impie Héliodore par les anges gardiens d'Israël (Stokholm 1968; Michalak 2012: 195-198). Puis, il couvre d'éloges Morosini et le remercie au nom du 'peuple grec' dont il était le représentant pour la protection octroyée par Venise. Enfin, il dédie à cet ange protecteur son exercice herméneutique.

Certes, il y a beaucoup de flatterie dans cette partie du sermon. On y trouve également le *topos* de la modestie de l'orateur. Néanmoins, la manière habile de construire cet intermezzo à partir d'une citation vétérotestamentaire et le jeu de mots entre 'votre empire vénitien' / 'notre empire vénitien' («ò pur imperio nostro») montre l'importance que revêtait la présence du consul aux yeux de l'orateur. Le choix de la langue et du discours est dicté par le moment et par l'auditoire.

Mais quel message veut Loukaris faire passer exactement? Pour trouver une réponse, voyons d'abord quels sont ses arguments et comment les arrange-t-il. Avant le Déluge, dit le patriarche en citant *Les six livres de la République* de Jean Bodin, le monde visible était comme une forêt sauvage et sans aucun ordre. Issus de la même racine, les hommes, ayant fondé des villages et des villes, des familles et des peuples, pratiquaient soit l'agriculture, soit l'élevage des animaux et se considéraient tous des égaux (Franklin 2009). Après le Déluge, l'humanité commença à s'organiser. Guidés par la nature, illuminés par la raison ou contraints par la force, les hommes trouvèrent des rois, des satrapes, des empereurs ou des capitaines et élaborèrent des codes de lois.

Selon le traité sur *Les lois* de Platon et selon le dialogue *Critias* du même, poursuit Loukaris, l'existence d'une législation est vitale tant pour la cité, que pour l'état. On ne peut que s'émerveiller, en lisant les auteurs antiques, devant l'ordre, la majesté et la prospérité des règnes, des empires ou des Républiques d'antan! Toutefois, tempère vite l'orateur son élan, aucune de ces formes de gouvernement n'a pas réussi à perdurer. Peut-être Dieu, 'le prince des princes et le roi des rois', a-t-il voulu nous montrer la fragilité de notre monde. Peut-être a-t-il voulu remplacer les organismes anciens par les états des princes chrétiens 'd'aujourd'hui', nettement supérieurs. Mais peut-être que la vraie raison réside dans le caractère du système. Les lois classiques avaient un caractère séculier; dictées, selon le dialogue *Hippias* de Platon, par la nécessité, elles avaient un caractère éphémère. Les lois de Moïse, par contre, avaient un caractère mixte, partie séculier, partie spirituel; 'infirmes', elles n'ont pas su résister devant la seule loi entièrement spirituelle, la loi du Christ. Les juives défendent à tort la divinité de leur loi, estime Loukaris en s'appuyant sur le *Mariale* du moine franciscain Bernardino Busti, une collection de sermons dédiés à la Mère de Dieu (1492-1493, voir Alecci 1972). Le Christ est le vrai créateur du monde, le vrai législateur, «le vrai Roi qui a régné et régnera pour toujours, et son règne n'aura pas de fin» (*Luc* 1: 33).

C'est Lui notre espoir de secouer l'insupportable joug de l'Empire ottoman («l'impura infidelta che tienne l'imperio nell'Oriente») et d'accomplir

la promesse selon laquelle «il y aura un seul troupeau et un seul berger» (*Jean* 10: 16), lance audacieusement Loukaris. Malgré Sa profonde humilité (*Philippiens* 2: 8), c'est Lui le Bon Pasteur des hommes (*Jean* 10: 11).

Nous voilà donc au cœur du sermon. Selon l'auteur, Christ est donc le pasteur par excellence, le seul digne de ce nom. «Observez qu'il dit *Je suis*», attire-t-il l'attention de son auditoire. Or, le verbe être est un verbe substantiel. Par conséquent, la formule «Je suis» n'est pas une métaphore: elle veut dire que Christ est *vraiment* le Bon Pasteur.

Il l'est à l'éternité et non temporellement, ajoute Loukaris. Un roi peut être roi, un prince peut être prince, un homme peut être homme mais seulement *temporalis*. Dieu n'avait-il pas averti Adam qu'il n'est que poussière et qu'à la poussière retournera-t-il? (*Genèse* 3: 19) Saint Paul n'avait-il pas évité l'usage du verbe être dans son épître à Timothée, préférant de dire qu'il avait été «établi héraut et apôtre»? Et n'avait-il pas déclaré aux Corinthiens qu'il n'était pas «digne d'être appelé apôtre»? (1 *Timothée* 2: 7; 1 *Corinthiens* 15: 9) D'ailleurs, continue le patriarche en invoquant le livre du prophète Ésaïe, le livre de l'Exode, les deux épîtres aux Corinthiens et la Règle pastorale du pape Grégoire le Grand, le Bon Pasteur doit être d'une vertu exemplaire, pur, miséricordieux et compassionné¹⁵. Seul à remplir toutes ces qualités d'une manière superlative, le Christ est donc le chef légitime de l'Église (*caput ecclesiae*) et le vrai Bon Pasteur.

Ce Bon Pasteur est prêt à donner son âme pour ses brebis, souligne Loukaris. Son âme immortelle, organe fondamental qui, selon Augustin – cité ici d'après Marsile Ficin! –, donne la vie au corps entier. Son âme et pas son corps. Nous aussi nous devons l'aimer 'de tout cœur', de tout notre être, de toute notre force (*Deutéronome* 6: 5). Quant à ceux qui remplissent une fonction pastorale, ils doivent être prêts à donner leur âme pour leurs brebis.

Mais si Christ seul est le Bon Pasteur, que reste-t-il de Saint Pierre ou de Saint Marc? Jésus avait confié au premier la tâche de paître «ses brebis» (*Jean* 21: 17); quant au second, il avait été élu pasteur de l'Égypte. Étaient-ils de bons pasteurs? En s'appuyant sur l'*Homélie 50 sur l'Évangile de Saint Jean* d'Augustin, Loukaris offre une réponse positive (Augustin d'Hippone 1989²). Pierre et Marc sont des bons pasteurs «sous Christ pasteur», parce que le Christ avait enseigné la doctrine pastorale à ses disciples et parce qu'ils sont les membres du même corps (1 *Corinthiens* 12: 12). En plus, et ici le patriarche poursuit sa propre ligne d'argumentation, Dieu avait confié à chacun une importante fonction terrestre: Pierre avait été 'prédestiné' seigneur du potentat romain, tandis que Marc était devenu le protecteur de Venise¹⁶.

¹⁵ Ésaïe 52: 11; *Exode* 28: 29-30; 2 *Corinthiens* 11: 29; 1 *Corinthiens* 9: 20; *Cura pastoralis* 2: 3. Pour les attributions d'un pasteur, voir Grégoire le Grand 1992.

¹⁶ Pour l'émergence de Marc en tant que protecteur de Venise et pour son culte, voir Tramontin 1970; Tramontin 1992; Tramontin 1996. Voir aussi Fedalto 1963.

Le ‘transfert’ des reliques du saint évangéliste d’Alexandrie à la cité des Doges représente aux yeux de Loukaris un signe indubitable de la grâce divine: la République a été destinée à la gloire et à la paix. Rappelant au public la tradition selon laquelle un ange aurait indiqué à Marc son futur lieu de repos avec les mots ‘Que la paix soit avec toi’ («Pax tibi Marce»), l’orateur place la Sérénissime sous le signe de cette paix christique. Venise l’invincible «vainc la guerre avec la paix» et ne déclarera jamais la guerre «que pour garder la paix».

C’est d’ailleurs sous les insignes de la paix que Loukaris décide de mettre fin à son discours. Attirant l’attention de l’auditoire sur l’existence des mauvais pasteurs, des pasteurs mercenaires, des pasteurs qui abandonnent leurs brebis devant le danger, le patriarche met son espoir en Christ et prie – toujours selon les principes de la rhétorique classique – ce Bon Pasteur de protéger ses fidèles.

4. L’ordre, la loi et la justice

Le père jésuite Georg Hofmann avertissait dès 1940 qu’un «jugement irrécusable» ne pourrait être porté sur Loukaris «qu’après l’édition de tous ses sermons, pour la plupart autographes» (Hofmann 1941: 251). On est encore très loin de ce moment. Pourtant, l’analyse de l’«écrit en vue de la prédication» dédié à Lorenzo Morosini nous permet d’avancer quelques réflexions et risquer quelques hypothèses interprétatives.

L’activité homilétique de Kyrillos Loukaris couvre une longue période: son premier sermon conservé date de 6 août 1598, tandis que le dernier doit précéder de peu son décès (27 juin/7 juillet 1638)¹⁷. Au cours de ces quatre décennies, son monde s’est confronté à des changements très importants; sa pensée a aussi beaucoup évolué. Par conséquent, pour saisir la complexité et les nuances du personnage et de son œuvre, on doit lire les textes dans leur *immédiat* (voir Odorico 2012).

Dans leur *immédiat* mais aussi dans leur *totalité*: chaque sermon représente un univers en miniature. Extraire des fragments peut s’avérer utile; néanmoins, cette pratique risque à oblitérer le vrai message du texte.

Appliqué à l’homélie de 25 avril 1610, ce type de lecture a donné des bons résultats. D’abord, nous avons pu souligner l’importance du contexte et du public dans la genèse d’un discours. Puis, nous avons pu voir comment des allusions à la situation politique et religieuse du temps peuvent glisser dans un sermon. Finalement, nous avons compris qu’un sermon

¹⁷ Pour les sermons de jeunesse de Loukaris, voir l’excellente édition de Rozemond 1974; toutefois, il me semble avoir reconnu dans le manuscrit BPG 122 de Leyde une *Cyrilli oratio coram principibus ostroviensibus habita festum Natalis* datant de 1596 (ff. 508-512r). Malheureusement, au moins pour le moment, des recueils pareils nous manquent pour la période 1627-1638.

peut traiter un sujet spécifique et au même temps viser des objectifs d'une tout autre nature.

La première chose qui étonne dans le cas de Loukaris est son envergure intellectuelle. Le patriarche maîtrise plusieurs langues, possède une bibliothèque remarquable et sait choisir ses références. Augustin, Bodin, Busti, Dandolo, Ficin, Grégoire le Grand, Jérôme, Platon: il est très difficile, voir impossible, de trouver ces noms dans l'homilétique grecque du XVII^e siècle.

Cette ouverture de l'esprit est doublée par un rare talent d'orateur. Loukaris sait comment calibrer un discours. Il réussit à la foi à flatter Lorenzo Morosini, à traiter le thème choisi et à faire passer un second message. Ce second message à pour destinataire le Sénat de Venise. Le patriarche d'Alexandrie parle de «notre empire vénitien», exprime son désir de voir anéanti le joug ottoman, fait un éloge de la «paix vénitienne» et parle de l'amitié entre le premier évêque de Rome et le futur saint protecteur de Venise.

En effet, des chroniques vénitiennes officielles comme la *Chronica extensa* du doge Andrea Dandolo parlaient de Marc *evangelista Dei electus et Petri apostoli baptismate filius atque in divino sermone discipulos*¹⁸. Citer ces chroniques et renvoyer au transfert d'Alexandrie à Venise des reliques de Saint Marc – mythe fondateur de la Sérénissime¹⁹ – représentait un geste très habile dans le contexte. Pourtant, parler de l'étroite amitié entre Saint Marc et Saint Pierre en avril 1610, à peine quelques années après la «querelle de l'Interdit» de 1606-1607 qui avait opposé la Sérénissime République et le Saint Siège, était quelque chose de délicat. Loukaris risqua pourtant de le faire, conscient peut-être du fait que sa démonstration que Christ est le seul Bon Pasteur et que Saint Pierre n'est qu'un des bons pasteurs 'sous Christ pasteur' convenait aux autorités vénitiennes. A une époque où beaucoup des théologiens proches de Rome parlaient du pape comme du Bon Pasteur sinon comme d'un *Vice-Deo* (voir, par exemple, Berga 1916: 276-286), le sermon du patriarche d'Alexandrie pouvait sembler subversif.

Loukaris cultivera jusqu'à la fin de ses jours l'amitié de Venise; cette attitude est une constante de sa pensée politique. Deux autres idées représentent aussi des leitmotifs. La première concerne le caractère ordonné du monde. Pour en citer le 'résumé' (*Summarium*) d'une homélie de 1610,

¹⁸ Des relations étroites entre Saint Marc et Saint Pierre parle déjà le *Prologum monarchianus ad Marcum* (Cross 1936-1937: 188 sq.; Regul 1969: 47-50). Pour la chronique de Dandolo, voir, par exemple, ms. BUP 408, ff. 11-12 (*De pontificatu sancti Marci*), http://www.cronachevenezianeravennati.it/episodi/episodio.jsp?ACTION=Carica&ID_TESTO=1283 (consulté le 13 juin 2014).

¹⁹ Pour la légende de Saint Marc et pour le 'transfert' de ses reliques, voir *Translatio sancti Marci Venetias* (BHL 5283-5284), in McCleary 1931-1933; Muir 1981: 78 sq.; Geary 1981: 88-94.

Nullum Regnum potest esse, neque ordinem potest habere, nisi habeat causam aliquam et principium, videlicet Regem et ordinatorem. Sic in mundi ordine et constitutione Deus est causa, et post Deum natura. Deus et natura duæ causæ sunt principales, una est prima, alia est secunda [...] (*MITT* 263, ff. 414^r).

La deuxième consiste dans le respect des lois et de la justice en tant que fondement de l'État et de la société. Pour en citer le préambule d'un document issu le 28 avril 1626, indiction 9^{ème},

Ceux qui sont habiles en affaires politiques témoignent sur la distinction entre ce qui est gouverner par le droit et gouverner par la force tyrannique: la tyrannie poursuivant l'intérêt propre de l'opresseur, et le gouvernement selon les lois recherchant le bénéfice des sujets et des gouvernés; tandis que parmi les gouvernés aucune aubaine n'est si grande que le maintien de la justice pour et envers les uns et les autres, qui git à la base de toute communauté politique [...] (*DANIC – Diplomatice* 1; *DRH – B – 21*: 96-98 (n° 55).

Sauf que, dans la tradition des ambiguïtés de Loukaris invoqués dès le début de cette étude, les beaux principes restèrent trop souvent confinés aux sermons et aux préambules, tandis que la réalité suivit d'autres normes, plus 'séculières' que 'spirituelles'.

Bibliographie

Sources inédites

Universiteitsbibliotheek Leiden – *Bibliotheca Publica Græca* (BPG Leyde) 122.
 Direcția Arhive Naționale Istorice Centrale București (*DANIC – Diplomatice* 1.
Hierosol. patr. 91; 381 (*non vidi*).
MITT 39; 262; 263; 408; 427; 430; 439.

Sources éditées et catalogues

Augustin d'Hippone 1989², *Homélie sur l'Évangile de saint Jean. Tractatus in Iohannis evangelium XLIV-LIV*, éd. Marie-François Berrouard, Bibliothèque Augustinienne, Paris.
 Cross F.L. 1936-1937, *The Priscillianist Prologues*, «*Expository Times*», 48: 188-189.
DRH – B – 21 1965, *Documenta Romaniae Historica B. Țara Românească 21* (1626-1627), EARSR, Bucarest.
 Grégoire le Grand 1992, *Règle pastorale I-II*, éd. Floribert Rommel OSB, Charles Morel SJ, Bruno Judic, Le Cerf, Paris.
 McCleary N. 1931-1933, *Note storiche ed archeologiche sul testo della Translatio sancti Marci*, «*Memorie Storiche Forogiuliesi*», 27-29/10-12: 223-264.

- Papadopoulos-Kerameus A. 1891, 1899, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη... II, IV, V. Kirschbaum, St. Petersburg.
- Regul J. 1969, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, Herder, Freiburg.
- Richard (Père) M. 1958², *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits grecs*, CNRS, Paris.
- Rozemond K. 1963, *Notes marginales de Cyrille Lucar dans un exemplaire du Grand Catéchisme de Bellarmin*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- 1974, *Cyrille Lucar. Sermons 1598-1602*, E.J. Brill, Leyde.

Études modernes

- Alecci A. 1972, *Bernardino Busti*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, 15, disponible à l'adresse [http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-busti_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/bernardino-busti_(Dizionario-Biografico)) (consulté le 1^{er} juin 2013).
- Antonopoulou T. 1997, *The Homilies of the Emperor Leo VI*, Brill, Leyde.
- Berga A. 1916, *Un prédicateur de la Cour de Pologne sous Sigismond III. Pierre Skarga (1536-1612). Étude sur la Pologne du XVI^e siècle et le protestantisme polonais*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris.
- Bériou N. 1997, *Conclusion: La Parole du prédicateur, objet d'histoire*, dans Rosa Maria Dessi, Michel Lauwers (éd.), *La parole du prédicateur. V^e-XV^e siècle*, Z, Nice: 479-488.
- Cardini F. 1983, *Aspetti ludici, scenici e spettacolari della predicazione francescana*, «Storia della città», 26-27: 53-64 [= Idem, *Minima Medievalia*, Arnaud, Florence: 187-210].
- Conley C. 2000, *Greek Rhetorics after the Fall of Constantinople: An Introduction*, «Rhetorica», 18/3: 265-294.
- Cunningham M.B. 1990, *Preaching and the Community*, dans Rosemary Morris (éd.), *Church and People in Byzantium*, University of Birmingham, Birmingham: 29-47.
- 1995, *Innovation or Mimesis in Byzantine Sermons?*, dans Antony R. Littlewood (éd.), *Originality in Byzantine Literature, Art and Music. A Collection of Essays*, Oxbow Books, Oxford: 67-80.
- Cunningham M.B., Allen P. (éd.) 1998, *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Brill, Leyde.
- Ferrell L.A. 1998, *Government by Polemic. James I, the King's Preachers, and the Rhetorics of Conformity, 1603-1625*, Stanford University Press, Stanford.
- Foucault M. 2004, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, éd. Michel Senellart, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, Gallimard/Seuil, Paris.
- Franklin J.H. 2009, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Geary P.J. 1981, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton.
- Getcha J. 2002, *Le système des lectures bibliques du rite byzantin*, dans Achille Maria Triacca, Alessandro Pistoia et al. (éd.), *La liturgie*,

- interprète de l'Écriture I. *Les lectures bibliques pour les dimanches et fêtes*, Conférences Saint-Serge, 48^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 25-28 juin 2001, Edizioni liturgiche, Rome: 25-56.
- Gy P.-M. 1967, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, dans *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro, arcivescovo di Bologna, presidente del «Consilium» per l'applicazione della costituzione sulla sacra liturgia II*, Desclée, Rome: 251-261.
- 1984, *La Bible dans la liturgie au Moyen Age*, dans Pierre Riché, Guy Lobrichon (éd.), *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris: 537-552.
- Hering G. 1968, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Franz Steiner, Wiesbaden.
- 2003², *Οικουμενικό Πατριαρχείο και ευρωπαϊκή πολιτική, 1620-1638*, trad. Dimosthenis Kourtovik, MIET, Athènes.
- Hocquet J.-C. 1978-1979, *Le sel et la fortune de Venise I. Production et monopole; II. Voiliers et commerce en Méditerranée (1200-1650)*, Presses Universitaires de Lille, Villeneuve-d'Ascq.
- Hofmann G. 1941, *Patriarch Kyrillos Lukaris. Einfluss abendländischer Schriften auf seine Predigten*, «Orientalia Christiana Periodica», 7: 250-265.
- Hunt A. 2000, *Tuning the Pulpits: The Religious Context of the Essex Revolt*, dans Lori Anne Ferrell, Peter McCullough (éd.), *The English Sermon Revised. Religion, Literature and history, 1600-1700*, Manchester University Press, Manchester: 86-114.
- 2010, *The Art of Hearing. English Preachers and Their Audiences, 1590-1640*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kienzle B.M. (éd.) 2000, *The Sermon*, Brepols, Turnhout.
- 2002, *Medieval Sermons and Their Performance: Theory and Record*, dans Carolyn Muessig (éd.), *Preacher, Sermon and Audience in the Middle Ages*, Brill, Leyde-Boston-Köln: 89-124.
- Killeen K. 2011, *Veiled Speech: Preaching, Politics and Scriptural Typology*, dans McCullough, Adlington, Rhatigan 2011: 387-403.
- Koyré A. 1955, *Mystiques, spirituels, alchimistes*. Schwenckfeld, Séb. Franck, Weigel, Paracelse, Association Marc Bloch, Paris.
- McCullough P.E. 1998, *Sermons at Court. Politics and Religion in Elizabethan and Jacobean Preaching*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006, *Donne as Preacher*, dans Acshah Guibbory (éd.), *The Cambridge Companion to John Donne*, Cambridge University Press, Cambridge: 167-181.
- 2011, *Preaching and Context: John Donne's Sermon at the Funerals of Sir William Cokayne*, dans McCullough, Adlington, Rhatigan 2011: 213-267.
- McCullough P., Adlington H., Rhatigan E. (éd.) 2011, *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford University Press, Oxford.
- Michalak A.M. 2012, *Angels as Warriors in Late Second Temple Jewish Literature*, Mohr Siebeck, Tübingen.

- Morenzoni F. (éd.) 2013, *Preaching and Political Society. From Late Antiquity to the End of the Middle Ages / Depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Brepols, Turnhout.
- Morrissey M. 1999, *Interdisciplinarity and the Study of Early Modern Sermons*, «Historical Journal», 42/4: 1111-1123.
- 2011, *Politics and the Paul's Cross Sermons 1558-1642*, Oxford University Press, Oxford.
- Muir E. 1981, *Civic Ritual in Renaissance Venice*, Princeton University Press, Princeton.
- Odorico P. (éd.) 2012, *La face cachée de la littérature byzantine: le texte en tant que message immédiat*, Actes du colloque international, Paris, 5-6-7 juin 2008 organisé par le Centre d'études byzantines de l'EHESS, EHESS, Paris.
- Papadopoulos H.A. 1912, Κυρίλλου Λουκάρεως πίναξ ὀμιλῶν καὶ ἔχθους ὀρθοδόξου πίστεως, «Εκκλησιαστικός Φάρος», 5: 483-497.
- Pedani M.P. 2006, *Venetian Consuls in Egypt and Syria in the Ottoman Age*, «Mediterranean World» (University Hitosubashi), 18: 7-21.
- 2010, *Inventary of the Lettere e Scritture Turchesche in the Venetian State Archives*, Brill, Leiden-Boston.
- Pippidi A. 1970, *En marge d'un livre récent sur Cyrille Lucaris*, «Revue des Études Sud-Est Européennes», 8/4: 715-721.
- Renoux C. 1984, *La lecture biblique dans la liturgie de Jérusalem*, dans Claude Mondésert (éd.), *Le monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, Paris: 399-420.
- Stokholm N. 1968, *Zur Überlieferung von Heliodor, Kuturnahhunte und anderen missglückten Tempelräubern*, «Studia Theologica», 22: 1-28.
- Todt K.-P. 2002, *Kyrillos Loukaris*, dans Carmelo Giuseppe Conticello, Vassa Conticello (éd.), *La théologie byzantine et sa tradition II*, Brepols, Turnhout: 617-658.
- Tomadakis N.V. 1974a, Λουκάρεια Α'. Νεόαντος Γ' Κρής οἰκουμηνικός πατριάρχης (1636-1637) ὁ ἀπὸ Ἡρακλείας (Φεβρουάριος 1622-Ἰούνιος 1636) φίλος καὶ ὁπαδὸς Κυρίλλου τοῦ Λοθκάρεως, ΕΕΒΣ, 41: 153-180.
- 1974b, Λουκάρεια Β'. Ἐξ ἀνέκδοτοι ἐπιστολαὶ Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως. Συμβολὴ εἰς τὰ περὶ Κρητῶν Καλλεργῶν καὶ ἱατρῶν, ΕΕΒΣ, 41: 181-192.
- 1979, Λουκάρεια. Νικόλαος (ιερεὺς) – Νικηφόρος (ιερομόναχος) Ρόδιος, Κρής καὶ ἡ πρὸς τὸν ἐν Ἐνετία Λουκαριν ἀλληλογραφία του, «Θεσαυρίσματα», 16: 278-293.
- Tramontin S. 1970, *Realtà e leggenda nei racconti marciani veneti*, «Studi Veneziani», 12: 35-80.
- 1992, *Culto e liturgia*, dans Lellia Cracco Ruggini, Massimiliano Pavan, Giorgio Cracco, Gherardo Ortalli (éd.), *Storia di Venezia. Dalle origini alla caduta della Serenissima I. Origini – Età ducale*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Rome: 893-921.
- 1996, *Culto e segni di San Marco nella terraferma veneta*, in Antonio Niero (éd.), *San Marco. Aspetti storici ed agiografici*, Atti del Convegno "San Marco, aspetti storici ed agiografici", Venezia, 25-29 aprile 1994, Venise: 19-32.

- Trevor-Roper H. 1978, *The Church of England and the Greek Church in the Time of Charles I*, dans Derek Baker (éd.), *Religious Motivations and Social Problems for the Church Historians*, Basil Blackwell, Oxford: 213-240 [= Trevor-Roper 1992: 83-111, 308-309].
- 1992, *From Counter-Reformation to Glorious Revolution*, University of Chicago Press, Chicago.
- Van Eijnatten J. 2009, *Getting the Message: Towards a Cultural History of the Sermon*, dans Id. (éd.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, Brill, Leyde: 343-388.
- Vitti M. 1989, *Histoire de la littérature grecque moderne*, trad. Renée-Paule Debaisieux, Hatier, Athènes.

1610. in Cairo. presbitero Episcopi. Loucas. Brevissim. Leonora. 214
 f. 1. verso. 1691. Evangelium. Mopon.

A alcuni pastori Antiqui

Qua notato bene, nella persona di molti delli Antiqui Patriar.
 chi ad adorata e figurata, ma puoro conoscerla la qualita
 della cura pastorale, che doppo tanti secoli. Dalto Pado nella
 sua S. Chiesa introdurre hanno precipitato, quando retro.
 tata la synagoga, per suo gregge persona cui si piacque chi
 amar legenti, che in uno e, che di cio dalla Lettera Svizzera
 senza certificar non si puotti, oue si legge che li figlioli
 di Giacobbe interrogati da Faracoe, quid habetis et speris.
 pronta^{te} risposero, pastores ovium sumus, servitui, et
 nos et patres, notis, tenebre cio dicendo puoro i nulla pena
 tras proteliam, a qual severo equal misero, loro, e i padri
 loro pastori, referendosi oue ma huote ^{altri} ^{et} ^{al} ^{ti} ^{af}
 pame in terra, fugate l'ombra, esplicare le figure, a ogni uno
 si era noto, che lui era il vero pastore, onde pensasi che ordur
 si doueva a pascoli d'eterna vita, onde hecrae in la conoscerano
 dal vero Faracoe inimico della salute nostra, mentre che i delli
 suoi facti e notis, ^{quell'ora e oggi} ^{quell'ora e oggi}
 fanni che omni pie nos sue case recorrele, e hane mentre si vive de
 cauro con ottima institutione ogni pastore che il suo off. eben
 piu uogli, come il suo oue pasciasse e ^{custodie} ^{alba} ^{perilite} in
 altra uoce dice, Ego sum pastor bonus, bonus pastor am sua det
 pro ouis suis, et, iare attenti

Kyrillos Loukaris, Cairo, 25 avril 1610 – MITT 439, f. 214r.

«EGO SUM BONUS PASTOR».
UN SERMON PRONONCÉ AU CAIRE PAR KYRILLOS LOUKARIS
LE 25 AVRIL 1610

Edité par O. Olar

MIIT 439

[214r] 1610. In Cairo. Presente l'illustrissimo signor Lorenzo Moresini. Il giorno di San Marco. Εἰς τὸν Εὐαγγελιστὴν Μάρκον.

Era molto bene, nella persona di alcuni padri antiqui¹, adombrata e figurata, ma puoco conosciuta, la qualità della cura pastorale, che dopo tanti secoli l'alto Iddio nella Sua santa Chiesa introdurre haveva predestinato, quando reprobata la synagoga, per suo gregge, per suo ovile gli piacque chiamar le genti, che niuno è, che di ciò dalla scrittura² sacra certificar non si puossi. Ove si legge che li figlioli di Giacobbo interrogati da Faraone, *Quid habetis operis?*, prontamente risposero: *Pastores ovium sumus servi tui, et nos et patres nostri*³. Benche ciò dicendo, puoco o nulla penetrar puotessero à qual secreto, à qual mistero l'esser loro e i padri loro pastori referirsi dovesse. Ma puoiche Christo Salvator Nostro apparve in terra, fuggate l'ombre, esplicate le figure, à ogn'uno si fece noto che lui era il vero pastore⁴ che condurli doveva à pascoli felici d'eterna vita. Onde per tale si fa conoscer anco dal vero Faraone inimico della salute nostra ch'è questo mondo, mentre che ò dalli suoi lacci e nodi⁵ noi sue care pecorelle svillupa e soglie, o pure mentre⁶ rende conto con ottima institutione ogni pastore che il suo officio adempir vogli, come il suo ovile guardare e custodire⁷ ditta. Per il che con alta voce dice hoggi : *Ego sum pastor bonus, bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis etc*⁸. State attenti.

¹ Rayé: *di molti*; souligné: *delli Antiqui Patriarchi*.

² Rayé: *lettione*.

³ *Genèse 47: 3*.

⁴ Rayé: *onde per tale*.

⁵ Souligné: *fami sue impisce (?)*.

⁶ Rayé: *si*.

⁷ Rayé: *guar*.

⁸ *Jean 10: 11-16*.

[214v] Illustrissimo signor Console,

Mentre chi in questo giorno di così lieto semblante vestito, e per la memoria nuovamente celebrata della Resurrettione di Christo Salvator Nostro, e per causa della iustificazione nostra, e per la celebratione della festa del Benedetto San Marco Apostolo et Evangelista, questo tempio improvedutamente vede esser favorito dalla presentia di Vostra Signoria Illustrissima⁹, ripieno d'incomparabil allegrezza se n'accorge à se molto conformemente¹⁰ appartenire quelle parole della sacra scrittura 2 *Macha*. 3: *Gaudio et lætitia repletum est templum*¹¹. È pieno di lætitia et allegrezza, perche la pieta di Vostra Signoria Illustrissima non havendolo stimato indegno per l'humiltà sua, come¹² ultima reliquia delli tempj che li antiqui¹³ nel tempo dell'Imperio Christiano in gloria et laude del sommo Iddio havevano in questa città eretto¹⁴, honorar ha voluto e con la sua presentia più che ornare – e dico piu che ornare –, perche sicome questi parieti, quando di tapeti d'oro ò di veluto vestiti fossero, ornati si possano asserire, e piu che ornati quando di perle egroggie [*sic!*] in quelli pendenti si scoprissero, così¹⁵ si stimarebbe ornato¹⁶ questo tempio quando che di personaggi di nobilta, di dottrina, di prudenza e di divotione in quello concoressero, quali io hora gli occhi volgendo all'una e l'altra parte riconosco. Ma più che ornato [215r] quando da persone pari di Vostra Signoria Illustrissima che di gran lunga e nella vitta in omni alio genere virtutum gli altri supera et eccede, favorito fosse. Il che perche fare lei hoggi si ha dignato si è causa di tanta allegrezza a questa chiesa, à questo populo greco, che ben sapete quanto divoto vive all'Imperio vostro venetiano, ò pur Imperio nostro, perche commune si è et alli patroni et alli suditi, e quanto è bramoso sotto l'ombra, e sotto le felicissime l'insegne del mansuetissimo Leone vostro militare contro qual si voglia, senza risparmiio di sangue ò di vita. La venuta dunque di Vostra Signoria Illustrissima in questo tempio si è causa d'allegrezza et di sommo contento à questo populo, à nome del quale prima convien dunque a me ringratiarla, come che infinitamente la ringratio, di puoi ricreare con qualche attione spirituale la fatica che ha pigliato qui arrivando. E quantunque si potrebbero haver materie ample da spatiare, non di meno à me manca l'ardire, per il risguardo che n'hò alla bassezza dell'intelletto mio, quale più che alto dovria esser per dar saggio di

⁹ Rayé: *se n'accorge*.

¹⁰ Rayé: *conosce*.

¹¹ 2 *Maccabées* 3: 30.

¹² Rayé: *tempio*.

¹³ Rayé: *christiani*.

¹⁴ Rayé: *à noi rimaso*.

¹⁵ Rayé: *il*.

¹⁶ Rayé: *il*.

se a Vostra Signoria Illustrissima e à questi altri signori. Ma perche io tengo piu stima di satisfar à lei che à mè, anzi non satisfare che ciò da un debile sogetto qual son io difficilmente si potrebbe adempire, ma solo monstrandole con quale gratitudine e qual contento siamo disposti verso l'Illustrissima presenza sua, prontamente s'appigliaremo [215v] à quel che, per valor nostro¹⁷, arrivar non possiamo, ma bene per agiutto del Signore e per intercessione del Benedetto San Apostolo et Evangelista Marco, ogni altra materia postponendo, ma non lasciando passare quella ch'oggi habbate sentito nell'evangelica lettione del buon pastore ni una cosa estranea alle vostre orecchie, solo qualche habbate di nuovo ch'à [...]¹⁸ toccatola di seria tutta la nostra confidenza pongo¹⁹ nella benignita innata di Vostra Signoria Illustrissima, nella bonta di questi signori perche acciò ci habbino per iscusar per ogni mancamento di dottrina, d'elloquenza, di modo, di maniera e di quelle altre gratie è doni che dovria havere chi s'applica à simil imprese, delli quali si riconoscono di quelli che noi siamo privi²⁰, solo habbino risguardo al buon animo nostro che paratissimo fa quel che far puote. Etc.

Hor attendino che comincio etc.

Ego sum bonus pastor etc.

Questo visibil mondo, ch'Iddio ha fabricato per uso dell'huomo negli primi suoi incunabuli, era come una selva, senza ordine, e senza coltura alcuna per la confusione degli huomini, perche gli huomini, che tutti da una radice si vedevano pullulati, nelle medesime arte attendendo, com'era l'agricoltura e la pastoritia, che sono le più antiche arti che habbia havuto il mondo²¹, e che habbino sodentato città, ville e famiglie e popoli²². Questo dunque vedendo, si pensavano pari et equali, ne mai volevano l'uno all'altro ciedere per volontà, se non n'intrasse la forza e la [216r] violenza. Avviene doppo il diluvio che partito tra gli huomini il mondo nelle sue tre parti²³, cominciavano à unirsi in uno, a metter in ordine il modo che per viver in unione tra loro seguitar dovessero. Truovano, ò guidati dalla natura, ò illuminati²⁴ dalla ragione, ò vinti dalla forza, ch'era bisogno constituir un primo chi piu forte ò piu potente fosse. E cosi pian piano vanno truovando anco li titoli di Re, di Satrapi,

¹⁷ Rayé: *non*.

¹⁸ Illisible dans le manuscrit.

¹⁹ Entre des points: *locando* (?).

²⁰ Supra: *nulla participare*.

²¹ Rayé: *l'antiquità*.

²² «Refert Bodinus, lib^o. 3 *de Republica*, pag. 360».

²³ Rayé: *del mondo*.

²⁴ Souligné: *illuminati*.

d'Imperatori, di Signori, di Capitani, che sono li primi che habbia havuto l'antiquità come anco al presente. Li quali primari titoli puoi li hanno²⁵ muniti con li statuti, le leggi, e per maggior decoro, e per maggior sicurtà del loro governo, e per miglior ordine dell'associazione d'ipopuli. Perche che maggior decoro può esser à un Re, à un principe, come la sua potenza appoggiare sopra le leggi? Che maggior sicurtà d'un stato come esser governato secondo le leggi?²⁶ E che miglior ordine alli populi come esser guidati dalle leggi? Socrate apresso Platone nel *Critia* diceva: *Civitas sine legibus placere non potest*, perche la sapienza d'una città si è il buon consiglio, buon consiglio non puo esser senza osservation delle leggi etc., che quivi ogn'un comprende quanto sijno necessarie al mondo. Ecco apunto che nel'antiquità fabricate le leggi, informava ogn'uno come vivere e conversar dovesse, che debito havere verso il suo superiore, verso l'inferiore, verso il suo simile. Già piu il mondo non era inculto, già era ordinato, che noi in sin hora con molta meraviglia se ne stamo, quando leggendo li antiqui scrittori vediamo l'ordine e la maiestà delli Regni et imperij monarchie di Persia, di Midia, [216v] dell'imperio Greco e del Romano e di altri regni e tante antique Republiche, quali erano quella di Athene, quella di Lacedemonie, che si hanno conservato tanto tempo²⁷ per virtù del loro rodie delle loro leggi, delli loro statuti etc. in [...]²⁸ tanto fastigio e prosperita.

Benche non habbino potuto durare in sin' al presente per permissione d'Iddio, ch'è *princeps principum et Rex Regum*²⁹. Forse volendo dar à intendere a noi quanto sia instabile questo mondo, o pur volendo Iddio dar cognitione di se al mondo e cacciar le tenebre dagli animi humani che acciecati adoravano in luoco del Creatore la creatura e introdur la vera fede catholica nel mondo, ha voluto che³⁰ anco mutate il modo, le maniere del governo delli stati antiqui, introducesse queste ch'ora vediamo osservarsi dalli principi christiani che senza comparatione sono migliori e più perfetti etc. Ma perche una raggione è più valida d'un'altra e à qual si piglia ogn'uno, quella pensa esser più valida. Io quant'a me penso piu che l'antiquità non habbi durato in quello ha cominciato per questa raggione³¹, che è puoco discosta dalla superiore.

²⁵ Rayé: *il lume della ragione gli ha.*

²⁶ «Platone 3 de *Legibus*: *verum legum custodem primum omni studio eligere (rayé: debemus) nobis maxime necessarium est.*».

²⁷ Rayé: *con innumerabili.*

²⁸ Illisible dans le manuscrit.

²⁹ Saint Jérôme (Eusebius Sophronius Hieronymus), *Commentarij in Ieremiam* 4: 45, 3. Pour plus de détails, voir S. Eusebij Hieronymi Opera II/1 – In Hieremiam Prophetam libri sex (éd. Siegfried Reiter), F. Tempsky / G. Freytag, Vienne-Leipzig, 1913 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 59): 274.

³⁰ Rayé: *ogni.*

³¹ Supra: *causa.*

Perche la latione delle leggi ne ha triplice rispetto. L'uno al puro sæculare³², l'altro al puro spirituale³³, il secondo³⁴ e composto da tutti duoi³⁵. Il primo era delli Antiqui etc. L'altro di Christo etc. Il mezano di Mose.

Li antiqui condevano le leggi secondo l'occasioni, conforme la natura di populi, perche come sono differenti li climi del mondo, cosi si truovano populi anco differenti [f. 217r] nelle complexioni, nelli costumi, nelle conversazioni, e secondo le altre consuetudini, le quali un savio, puoiche³⁶ ha considerato è sicuramente conosciuto il bisogno, può conder una legge molto utile à quella città, à quel stato importante. Onde diceva Platone nel suo *Hippia*: *Sancit utilitatis gratia, aliquid verò et lædit, si lex malè sancita fuerit*. Ma l'utilità di tal legge solo quel stato l'intederà e non altrove etc. Simil legislatione ha puro rispetto al sæcolo presente etc.

Quella di Mose ha havuto il rispetto anco allo spirito, benchè il spirito fosse sotto la lettera è³⁷ cæca la Iudea non habbi potuto ò voluto cio discernere etc.

Quella di Christo e stata tutta spirituale, che punto non haveva che fare con questo secolo.

La prima e stata impotente assai etc., onde la seconda, seben infirma per non haver havuto la forza del spirito, à fatto l'ha batutto à terra³⁸. Onde publicata la legge di Mose, rægnificato il Regno della Iudea, apena piu se sentiva parlar d'altro. Ma puoi la terza, che fu quella di Christo, ha fraccassato tutti, anco quella di Mose. Ne mai piu ha potuto alcuno far resistentia³⁹, perche lui è stato il vero creatore del mondo, il vero ordinatore, il vero constitutore, il vero legislatore, il vero Re, che ha regnato e regnerà *in sæcula sæculorum, cuius regni non erit finis*⁴⁰, e che solo ha potuto mutare ogni cosa come disponeva l'immensa sua sapienza. À cui habbiamo le speranze nostre che anco l'impura infidelta che tiene l'imperio nell'Oriente, la mutara finalmente e tirara tutto sotto l'ecclesiastica, la fidelissima e catholicissima sua iurisdictione, perche il detto suo, che punto non puo fallare con universal⁴¹ utile et applauso della Christianità si adempi-

³² Supra: 1.

³³ Supra: 3.

³⁴ Supra: *mezano*.

³⁵ Supra: 2.

³⁶ Rayé: *che*.

³⁷ Rayé: *se bene*.

³⁸ Rayé: *le altre*.

³⁹ En marge: «Si oppongino li hebrei quanto voglino, per difesa della loro legge, affirmandoli [...] esser fatto perche sia legge d'Iddio, e non poteva destar valea perche non sano [...] per [...] nascit [...] dissolvi [...] L. I. C. [...] liceat ab empti et pervass. fin. inst. [...] obligatio. Vide *Bustum in Mariali*, par. j., serm. i. De conceptione; par. 3., vide pag. 16 in manu contra iudæorum».

⁴⁰ *Luc* 1: 33.

⁴¹ Rayé: *sommo*.

sca: *Erit unum ovile et unus pastor*⁴². [f. 217v] Quest'è quello che con tutto che tanta potenza habbia, nulla di meno humiliato, *quia humiliavit se met ipsum* etc.⁴³ fa tal professione hoggi, quale al mondo era incognita, mentre manifesta se stesso esser il vero pastor degli huomini: *Ego sum bonus pàstor* etc.⁴⁴ Antiquamente, li Re sæcolari si dicevano pastori e questo nome si era molto⁴⁵ stimato. Et Iddio istesso, prima⁴⁶ che Mose eleggesse per principe della synagoga, vuol che si esserciti 40 anni nel passer gli armenti, perche secretamente l'insegnasse quanto fosse degna l'arte di pascere, non gli armenti, ma gli huomini. Ma puoi cresciuta l'ambitione⁴⁷ e vanità nelli animi delli huomini, han voluto dispreggiare in sino le voci, che se bene cose alte significavano, ma nella prima apprehensione si offerivano humili e basse. Quindi vienne ch'anco si era assai puoco stimato il nome del pastore, e puoco inanzi la venuta di Christo Salvator Nostro non era nissuno delli grandi che pastor si volesse⁴⁸ chiamare. Ma ecco lui che li suoi grandi gli honora con il nome di pastore, *Pasce oves meas!*⁴⁹ Ma ecco lui che se stesso non puo negare quanto vogliano Ægyptis de sententiam *pastorem ovium*, ecco che non nega ma che dice *Ego sum bonnus pàstor!* Pastore per l'eminenza e perche a punto il carico del pastore il suo officio conveniva⁵⁰. Ma notate che dice *ego sum*, ch'è parola sustantiale, perche *sum* est verbum substanti: acciò non pensi ogn'uno che il nome del pastore gli conviene per metafora, come anco gli conviene, ma che sia distante dell'opera del pastore, non, non, *ego sum*. Non è huomo che puossi affirmar in se stesso [f. 218r] esser alcuna dignità ò altro di buono sicuramente per l'instabilità⁵¹ che n'ha il mondo. Onde se un Re vol dir *ego sum Rex*, un Principe *ego sum princeps* etc. s'ingana se non aggiunge, *temporalis*. E che altro potrebbe l'huomo più veramente di se stesso affirmare come dire *ego sum homo*? Niente di meno Dio gli dice *Memento homo quia pulvis es* etc.⁵², non ti vogli vantare che sei un homo, perche volendosi avantare, tu trovarai che non sei tale etc. Se dunque non possiamo senza qualche conditione avantarse esser quello che siamo, esser quello che appartiene alla sostanza nostra, come quello che è di fuori, ad extra? San Paolo⁵³, men-

⁴² *Jean* 10: 16.

⁴³ *Philippiens* 2: 8.

⁴⁴ *Jean* 10: 11.

⁴⁵ Rayé: *di gran*.

⁴⁶ Rayé: *mentre*.

⁴⁷ Souligné: *la superbia*.

⁴⁸ Supra: *degnasse*.

⁴⁹ *Jean* 21: 15-17.

⁵⁰ Rayé: *com'hora conoscerete ego sum pastor bonus*.

⁵¹ Supra: *mutabilità*.

⁵² *Genèse* 3: 19.

⁵³ Rayé: *Christo solo di*.

tre che del suo ministerio⁵⁴ parla dice 1 *Tim.* 2. 1: *In quo positus sum ego prædicator et Apostolus* etc. Nulla di meno⁵⁵ non afferma assolutamente esser apostolo, ma dice altrove 1 *Cor.* 15. 9: *Ego enim sum minimus Apostolorum qui non sum dignus vocari Apostolus* etc. Ò Paulo tu vai vacillando. Non, altro è, dice ch'io son posto, con questa conditione, che *id quod sum, gratia Dei sum*, altro dire et affirmare che *sum*, cioè che non puossi esser nisi, *sim, absit*, querte solo al Signore Nostro conviene che è stabilissimo, immutabilissimo e che dice di se *Ego sum pastor Bonus* etc. Ma più oltra attendiamo perche Buon Pastore. Primum, il buon pastore deve esser esemplare per molte virtù, e massime per la mondeza molto segnalata. Perche se lui non cerca altro che mondare le sorti delle anime, bisogna bene che lui sia mondo, più chiaro, più bianco, più netto che non è il ciælo, che non è il sole. Onde *Esai.* 52: *Mundamini qui fertis vasa Domini. Vasa Domini* sono le anime christiane che sono habitaculo del spirito santo, sopra le [f. 218v] quali ne piglia la cura il⁵⁶ pastore. Mundamini di pensieri e di opere. E così date esempio ale anime. Onde *Ex.* 28, quando commanda Iddio che nel petto d'Aarone sacerdote e pastore della synagoga s'imprima ben legato il rationale iudicij, gli da da intender che il suo cuore, puoiche il cuore si è recettaculo e radice del bene e del male, dovria esser custodito dalla raggione e dal iuditio, perche indi non pullulasse qualche disordine, che macchiar potesse il suo grado. Che ciò non gli tornarebbe à conto per il cattivo esempio, che dare havrebbe potuto à un populo, e così infirmo quanto era quello degli Hebræi. Onde San Gregorio: *Oportet ut vitæ viam subditis vivendo denunciet* etc.⁵⁷

Perche buono pastore, quel che è pronto compatir con il suo ovile, se alcuna cosa adversa alla salute gli acadesse⁵⁸. 2 *Cor.* 11: *Quis infirmat et ego non infirmor. Quis scandalizat et ego non uror?* E altrove 1 *Cor.* 9: *Factus sum cum iudæis tanquam iudæus* etc., per mostrar che compativa per le loro miserie. E se ne sono altre caggioni per le quali Christo si chiami *caput ecclesiæ*, come si è per la præminentia, per la superiorità et altre, si è anco questa, che per la compassione, che⁵⁹ sicome quando un huomo fosse calcato nel piede non potrebbe dir la testa «Io son calcata», perche è in loco alto et sicuro, ma per compassione dice «Io doglio etc.», così quando uno ò più membri de Christo che siamo noi, se alcuna cosa patissemo, Christo non è calcato, ma compatisse quando⁶⁰ dice, *Math.* 25: *Esurini et dedistis mihi manducare* [f. 219r] *sitini et dedistis mihi bibere hoper eram et collegistis me* etc. E a San Paolo, innanti la conversione sua, quando con quel-

⁵⁴ Rayé: *che di se.*

⁵⁵ Rayé: *quando puoi di.*

⁵⁶ Souligné: *ogni.*

⁵⁷ *Cura pastoralis* 2: 3 (PL 77, coll. 28).

⁵⁸ Supra: *vedesse.*

⁵⁹ Rayé: *per.*

⁶⁰ Rayé: *come.*

la rabbia si andava perseguitando la Chiesa, *Saule, quid me persequeris*⁶¹. Ò Signor mio, Tu sei in ciælo, tanto lontano dalla terra et distante, siedi nella destra del Tuo sacro et eterno Padre e sei in terra perseguitato! Si, si, *Quod uni ex minimis meis fecistis mihi fecistis* etc.⁶² Ecco dunque la compassione che n'hà molto convenientemente Christo buono pastor nostro.

Perche buono pastore. Io non me n'andavo dilatando enumerandovi molte altre qualità⁶³ necessarie che mostrino la bontà d'un pastore⁶⁴, perche havreste potuto conoscer⁶⁵ diverse disuazioni, evitazioni, di scandali e di ambition, diverse utilità che potessero raccomandarvi⁶⁶ una perfetta eccelentia nella persona d'un buon pastore qual si è Christo. Ma vengo a quella nota⁶⁷ con la cui forza molto⁶⁸ compediosamente esso Christo vi mostra il buon pastore quando dice: *Bonus pastor animam suam dat pro ovibus suis* etc. *Animam suam*, non *corpus* etc. *Aliquando animam pro corpore*. Perche ben sapete ch'Iddio, nella production delle creature, ha semato quelli gradi che all'altezza della sua sapienza han presso necessarij per l'admirabile e molto stupenda constitutione delli generi e delle specie. In superior grado ha creato li spiriti Angelici, che non sono le anime, piu inferiori che le anime sono li bruti, in mezo è l'anima del huomo, però conviene con li Angeli nell'immortalità, nell'intelligenza, nel desiderio della Beatitudine: *Amen dico vobis, quomodo videbitis cælum apertum et Angelos Dei ascendentes et descendentes*⁶⁹. Conviene nella contemplatione, che è piu nobil operation di quante puossi haver l'anima, puoiche per quella penetra insino i piu gran secreti che ivi siano. Conviene con li bruti nel senso, e nell'affeto del corpo. Vediate dunque ch'è una creattura l'anima quasi continente il mondo cæleste e terrestre, e perche Christo pastore altrove si chiama pietra angolare, che e *utraque fecit unum*⁷⁰, reconciliando cælestia terrestriæ nella persona⁷¹ assonta, e ben raggone [f. 219v] che per questo effetto, cioè per la riconciliatione, anco pastor chiamato si dica che *ponit animam suam* et non *corpus* (*fecit utraque unum*, ci ha reconciliato al Padre, ci ha aprito la via al Paradiso). L'anima da, che è la forma del corpo e quella che *dat esse corpori*, l'anima che è tota in toto e tota in parte del corpo. Che si bene⁷² le sue operationi non le puossi essercitare in una

⁶¹ *Actes* 22: 7.

⁶² *Matthieu* 25: 40.

⁶³ Rayé: molte.

⁶⁴ Rayé: *qual si è Christo*.

⁶⁵ Rayé: [...]; supra: *intender*.

⁶⁶ Supra: *farvi conoscer*.

⁶⁷ Supra: *quasi diffinitione*.

⁶⁸ Rayé: *vi fa*.

⁶⁹ *Jean* 1: 51. Voir aussi *Genèse* 28: 12.

⁷⁰ *Éphésiens* 2: 14.

⁷¹ Supra, rayé: [...].

⁷² Rayé: *la varietà delle sue potenze, et*.

parte, per non esser ogni parte disposta à riceverle tutte le sue operationi, nondimeno le dimostra ella in quelli membri che le sono dati per instrumenti a mostrare la varietà delle potenze sue. Ciò afferma San Agostino, com'è citato da Marsilio Ficino Platonico, dicendo che l'anima che da la vita a tutto il corpo, *per omnes particulas tota simul adest, nec minor in minoribus nec maior in maioribus sed in omnibus tota et in singulis tota est*⁷³. Onde sebene con la punta d'un ago si tocca un corpo, à pena ben si discerne il luoco toccato del corpo, ma tritta l'anima ne sente immediatamente. Quest'anima cosi per tutto difesa vuol dar il buon pastore per noi, perche non ci paia da straneo, quando c'insegna come dobbiamo amarlo, e ci dice *diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua, et ex omnibus viribus tuis* etc.⁷⁴ Et ciò perche noi non si dividiamo amando le cose del mondo o più, ò al par d'Iddio, che ci sarrebbe gran danno, ma si come lui da tutto se stesso per l'ovile, per noi, cosi anco noi, come devemo l'amiamo etc. Non ti scordar di questo tu che sei in obbligo ad amar Iddio. Dà tutto se stesso per te perche vuole tutto te stesso per se. Non vi dovete scordar voi che pascer doppò Christo dovevate il mondo, perche se buoni pastori dovete esser dar dovete l'anime vostre per il vostro ovile.

Verte ad paginam 14 in manu.

[f. 14r] Pendet à pagina 219, à tergo.

Era questa, signori, una dottrina di Christo, per la quale alli suoi⁷⁵ discepoli commandava⁷⁶ che anco loro tali dovessero esser verso li loro greggi⁷⁷, pigliando essemplio dal Buon pastore, e ch'è solo buon pastore. E dico che solo è buon pastore, sicome lui chiamato buono, maestro rispose: *Nemo bonus nisi solus Deus*,⁷⁸ cosi qui lui ch'è Dio vero et huomo gia che se stesso chiama buono pastore, e che buono solo sia Iddio, è raggione che se concluda che solo sia buon pastore e niun⁷⁹ altro.

Ma qui dubita san Agostino⁸⁰. Signore, io lo so e confesso che tu sei buon pastore, e solo buon pastore. Ma di gratia ditemi, *Quid Petrus?* Se

⁷³ «Lib. 1, c. 5, *De immortalitate animorum*». Ficin cite Augustin, *Epistola CLXVI*, II, 4. Pour des détails, voir Marsilio Ficino, *Platonic Theology II (Books V-VIII) [Theologia Platonica de Immortalitate Animorum]* (éd. James Hankins, William Bowen, Michael J.B. Allen, John Warden), Harvard University Press, Harvard, 2002: 228.

⁷⁴ Deutéronome 6: 5.

⁷⁵ Supra: *li*.

⁷⁶ Supra: *informava*.

⁷⁷ Rayé: *sudditi*.

⁷⁸ *Luc* 18: 19.

⁷⁹ Rayé: *ne*.

⁸⁰ «*Sermo 50 in evangelium Ioannis*, tomus 10».

è buon pastore, [...] ⁸¹ non sei solo, se non è, perche gli dicesti *Pasce oves meas?* Io puoi n'agiengo: *Quid Marcus?* Se è buon pastore, ecco n'hai piu compagni, se non è perche per inspiratione del tuo Spirito Santo fu eletto pastore di *Tota Aegypto?* etc. Et cosi degli altri. Sogliami questo nodo etc. Desoglilo Tu, dottor santo. Ecco che dice etc.: *Ego sum bonus pastor, quia omnes caeteri pastores boni membra mea sunt, unum caput, unum corpus, unum spiritus.* E sentite l'Apostolo, 1 Cor. 12: *Sicut enim corpus unum est et membra habet multa omnia autem membra corporis cum sint multa, unum est corpus, sic et Christus.* E, quasi replicando, san Agostino dice: *Ego sum pastor bonus, ego sum, unus sum, mecum in unitate omnes unum sunt.* Ecco come Christo solo è il buon pastore, ecco come san Pietro e buon pastore, ecco come san Marco e buon pastore. Tutti duoi pastori sotto Christo pastore, tutti ⁸² duoi hanno imparato da Christo, ma puoi se scrive nelle Historie che san Marco fu discepolo di Pietro, è [f. 14v] *et filius in baptisate* ⁸³. Tutti duoi sono stati unanimi e mi par che Pietro ad altro non habbi tanto creduto il Thesoro della prædicatione quanto à Marco ⁸⁴, perche nissuno non ha scritto *ex ore Petri*, che solo Marco. Onde per segno di gratitudine, in Alessandria, se dice che habbia fabricato un tempio à Pietro, quando che gia il seme del verbo divino da lui seminato cominciava à fruttificare. Non vi par, signori, che sia stata una buona amicitia quella di quelli duoi pastori? Sì, anzi io [...] ⁸⁵ con l'animo ⁸⁶ oltre, pensando ch'Iddio, havendo voluto ⁸⁷ essaltar il suo Pietro anco in questo mondo, lo prædestinò per signore ⁸⁸ del Potentato Romano, ma non ha lasciato ch'anco Marco, compagno e figliol di Pietro, non n'havesse in la sua gloria, onde prosperamente ogni cosa cedendo all'ordinatione divina, quando che gia cominciava l'Oriente à declinare e la mahumetana iniuria ingrassare, e che gia haveva queste parti d'Ægitto infetato, vuole Iddio che le sante reliquie del Benedetto san Marco si trasportino in Venetia, perche *per Ægyptum sibi dedicaret ortum, e per Venetiam tenet occasum* ⁸⁹. Ripiacce questo, ma è raggione universale et Iddio n'hà anco rispetto al particolare, perciò più

⁸¹ Illisible dans le manuscrit.

⁸² Rayé: *ma puoi sotto si bene Pietro ha.*

⁸³ De Marc «evangelista Dei electus et Petri apostoli baptisate filius atque in divino sermone discipulos» parle déjà le *Prologum monarchianus ad Marcum* (Cross 1936-1937: 188 sq.; Regul 1969: 47-50). Des chroniques vénitiennes, comme celle d'Andrea Dandolo, parlent aussi du lien entre Saint Pierre et Saint Marc; voir *supra*.

⁸⁴ Rayé: *Pietro.*

⁸⁵ Illisible dans le manuscrit.

⁸⁶ Rayé: *piu.*

⁸⁷ Rayé: *voluto.*

⁸⁸ Rayé: *custode e pastore.*

⁸⁹ Ces mots de Saint Pierre Damien sont cités par Andrea Dandolo dans sa *Chronica per extensum descripta: Rerum Italicarum scriptores XII/1* (éd. Ester Pastorello), N. Zanichelli, Bologne, 1938: 146.

conveniente mi par, perche vuole che quella christianissima⁹⁰ e religiosissima Republica appò quella di Christo, sotto l'insegne felicissime di san Marco sempre essaltata ne triomfasse à gloria del nome christiano e del Benedetto san Marco. Onde⁹¹ si come al suo evangelista Marco⁹², mentre incarcerato per la fede christiana militante, apparrendo Christo, in quella bella [f. 15r] forma lo salutò: *Pax tibi Marce evangelista meus*. Non gli disse gia che «tu tante iniurie patisci, ti devi resentire e far vendeta contra questi miei et voi inimici», ma che *Pax tibi Marce* etc., non pensar d'altro che della pace, overo quasi gli volesse dire⁹³ *In pace erit locus tuus*, non solo nelli ciæli, m'anco in questo mondo. «Perche Io ti collocaro in un luogo cosi alto, in una Republica cosi sublime, per patrono, per confaloniero, che sempre per Tue intercessioni sarà invicta, sarà formidabile all'inimici miei, in pace conservata». Così anco la Serenissima Republica Venetiana d'altro mai non piglia cura, che conservar la pace nelli suoi stati e nella christianità e con molto suo interesse, non ha risguardo d'interessi, di danni, la pace vuole, in pace vuol conservar⁹⁴ li suoi populi, in pace vuol sevir à Iddio. Con la pace vince la guera, ne per altro mai si movera far guerra che per la pace, ch'è fondamento d'ogni bene e che Christo principio e fine d'ogni ben nostro, innanti che morisse quasi per testamento lasciava al mondo, agli huomini, *Pacem meam relinquo vobis*⁹⁵, e resuscitato questa istessa ha presentato gli huomini puoi che disse, *Pax vobiscum, pax vobiscum*⁹⁶. Che come buon pastore che l'anime nostre pascer doveva⁹⁷, non puoteva in miglior pascoli condurle⁹⁸ che in quella della pace. Cosa che questo mondo mercenario mai non ci conciede, ci promette ben pace, ci promette pascoli il mondo, ma di scandali e roine, perche è troppo falace, non una volta, ma più volte ci ha agabbato, e ogn'un può haver prouovato di se le falacie del mondo verso sestesso. Che alla giornata inganando gli huomini li delude e come pala batte e ribatte dall'una e l'altra parte. Perciò molto accortamente il buon pastore nostro sotto nome di mercenario ci insegna li tradimenti suoi, e san Paolo, per scampare li lacci del mondo, [f. 15v] non vera che far altro che morir con lui. Come fece Sansone, pigliando vendeta delli suoi inimici si contento morir insieme con loro, così san Paolo con il mondo: *Mihi mundus crucifixus est et ego mundo*⁹⁹. Così noi

⁹⁰ Rayé: *felicissima; santissima*.

⁹¹ Rayé: *perche vuole*.

⁹² Rayé: *apparrendo Christo*.

⁹³ Répété: *quasi gli volesse dire*.

⁹⁴ Rayé: *viver*.

⁹⁵ Jean 14: 27.

⁹⁶ Cette formule liturgique a des origines scripturaires (*Luc 24: 36; Jean 20: 21; Jean 20: 26*).

⁹⁷ Rayé: *salvar voleva*.

⁹⁸ Supra: *li*.

⁹⁹ *Galates 6: 14*.

dobbiamo esser molto cauti à guardare¹⁰⁰, perche al fine non si troviamo intricati nelle¹⁰¹ sue ambage, è persequitor nostro il mondo e dobbiamo fuggirlo, e mercenario che ci conduce à pericoli, chi puoi ci abandona, ci fa mille promesse di condurci in pascoli, ma tutte falsse perche non ha pascoli che possino nutrir il spirito nostro. Il spirito ha bisogno di pascoli spirituali di quelli che ci propone il vero buon pastore, al quale credere sicuramente e confidarci dobbiamo¹⁰²: *Ego sum pastor bonus*. Signor mio Moise, percepiamo che tu sei il buon pastore, e sebene tu hai lasciato in questa chiesa militante molti pastori, Petro e Paulo e Marco e gli altri Apostoli, ma tu sei sopra tutti e sotto l'ombra della guardia tua, e gli pastori e le peccorelle tue, n'habbiamo speranza di salvarsi.

Illuminaci dunque Signore per tua gratia, per tua benignità e misericordia, perche possiamo intender quanto danno ci apporti il mercenario questo mondo, acciò lo fuggiamo, e quanto beneficio ci arrechi tu e la tua cura, acciò te seguitiamo. Fa, Signore, come tu ci conosci, cosi anco noi ti possiamo conoscere, e secondo la voce et il commandamento tuo, si governiamo et viviamo in questo sæcolo. Et finalmente soto te, buon pastore nostro, migrando di questa vita nelli tuoi foelici pascoli si reduchiamo *laudantes et glorificantes te una cum Padre et Spiritus Sanctus. In sæcula sæculorum*. Amen.

¹⁰⁰ Rayé: *fuggirlo*.

¹⁰¹ Souligné: *con lui*.

¹⁰² Rayé: *che ci guidara in questa vita*.

A DIPLOMATIC CHESSBOARD.
LOUKARIS AND THE WESTERN DIPLOMACIES IN
CONSTANTINOPLE

Ettore Cafagna

1. Introduction

This article's aim is to draw the general lines of the Western diplomatic presence in Constantinople at the time of Cyril Loukaris. The extremely active presence of the Greek Patriarch within the diplomatic scene at the Ottoman court is undeniable as well as the fact that Cyril's figure arose among the diplomats of the European states in Constantinople. Loukaris tried to take advantage of the particular interests of the Western countries in the Ottoman Empire who were pursuing the dream of a more independent and unified Greek community that, spread across all the Levantine area, was suffering from a long submission under the Ottomans and Venetians.

Therefore the idea behind this article is to try to combine the different diplomatic strategies implemented by the Western diplomatic forces on different levels. This was a real chess game in which each diplomatic embassy had its rank and specific set of moves. Loukaris could find his position between the different interests of the Western powers in which, according to the formula *do ut des*, he could foster his plan for an autonomous Greek community in the Levant (Augliera 1996: 24).

2. The English, the Dutch, the Venetian and the Ottoman court

In 1620 the Patriarch of Alexandria Cyril Loukaris from Crete, at the time a Venetian dominion, was elected Ecumenical Patriarch of the Orthodox Church in Constantinople¹. The election to the Patriarchate at the Ottoman capital was strongly connected with the diplomatic framework operating at the court of the Sultan. In 1627 at the court there were only four Christian resident ambassadors, namely the ambassadors of the kingdoms of France and England, and the emissaries of the republics of Venice and the United Provinces. All the other European countries could just send agents for a temporary diplomatic mission (Firpo 1984: 614).

¹ For a brief biography see Augliera 1996, Heeringa 1917 and Van der Sloot, Van der Vlis 2012.

Among the Ottoman government the Pope was feared for his influence over the Christian princes as the only one who could unify the Christian front in a new crusade against the Ottoman territories. There was no doubt that the Ottoman military power was stronger than any other singular European army, but the simultaneous attack from the Christendom in combination with the constant Persian threat on its Eastern borders and the dangerous internal instability of the Empire was one of the biggest concerns of the Ottoman ministers². Fortunately for the Turks, European Christianity was at that time irreparably divided and occupied in an internal ferocious war. It seems almost that the division among the European princes was guaranteeing of survival of the Ottoman Empire, which was experiencing one of the most difficult periods of its history³. At the same time, the domestic turmoil and brutal demotion of the warrior Sultan Osman II and the following sultanate of Mustafa, characterized by his bloodthirsty madness, had left the Empire without a Sultan⁴, a proper government, and an effective army, while the Cossacks were taking over the commercial trade in the Black Sea (Firpo 1984: 606).

In this scenario, it is certain that the Western diplomatic presence in the Ottoman court was not only for commercial reasons even if trade with the Sublime Porte were extremely important for all the powers involved⁵. On this matter the Venetian bailo Giustinian reports in his *Relazione*

² Since the naval defeat of Lepanto (1571), the Ottomans believed in the impending end of the Empire due to the coming of the *Hidjra*, the 1000th anniversary of the Islamic religion, that was foretold to happen between 1591 and 1592. The Ottomans were sure that the annihilation of the Empire could be brought by the simultaneous attack by the Persians and the Christians. Even if the prophecy of the *Hidjra* did not come true, a deep anti-Christian feeling was still present in the Ottoman minds in the early 17th century (cfr. *ivi*: 605; De Groot 1978: 23).

³ Between the pontificates of Clement VIII and Clement X, the State of the Church tried constantly to raise again a Catholic league against the Turks involving the Spanish King, the German Emperor and Venice. The attempt has been always turned down by the Venetian neutrality towards the Turks and the refusal of collaborating with the very same princes that were threatening Venetian independence (Petrocchi 1995: 87-88).

In the *relazione* of Giovanni Cappello (1634) it is stated that the Ottomans were convinced that without the support of the Serenissima the Christian princes could not be a real threat for the Sublime Porte (Barozzi, Berchet 1872: 62).

⁴ In 1623 a palace conspiracy brought to power the young Murad IV, who was at the time only eleven years old. He was the son of the former Sultan Ahmed I who died in 1617 (Firpo 1984: 606). For the greetings to the new Sultan the Venetians sent an extraordinary ambassador, Simon Contarini who arrived in Constantinople on the 4th of March 1625 (Barozzi, Berchet 1872: 324).

⁵ It is also important to notice the strategic diplomatic importance for the European states to send diplomatic missions to the Sublime Porte in order to have a direct contact with the Sultan and the Divan because, as a sign of superiority, the Ottoman Sultans refused to send a diplomatic agent to the European courts until the 18th century (Preto 1998: 123; Bulut 2008: 259-274).

about the collaboration of all the Western diplomacies in Constantinople in the effort to prevent a steady peace between the Sublime Porte and the Roman Empire. The Habsburg's diplomatic presence in the Ottoman court was totally devoted to the stabilization of the Balkan frontline that would have meant the discharge of the Spanish-Habsburg's troops from that area and made them to concentrate on other battlefields, namely in the Southern Netherlands and Italy⁶. Besides this issue, the ambassadors of France, England, Venice and the Dutch Republic were usually collaborating to put pressure on the Ottoman government whenever there was a commercial issue concerning the rise of taxation of European merchants⁷.

In regards to the English presence in the Levantine area, it was probably the most trade oriented among all the other countries. The English recent meddling in the Levantine trades as a commercial power, the distance from the area, as well as its relatively minor involvement in the East European conflicts seem to be some of its most certain characteristics. Nevertheless, the English kingdom, after the Divan's first skeptical response, gained greater and greater respect among the Ottoman ministers, especially for its naval power and its majestic fleet⁸. Even if the English King James I, a fervent Anglican, used to despise the Ottomans as infidels and sometimes even lapsed himself into the unrealistic appeal of a Christian crusade against them, the Divan knew that no aggression would ever come from that kingdom. The engagement of the English navy in a renewed crusade expedition would have meant the inevitable collaboration with the Spanish King and, even worse, with the Pope. A new crusade led by the English King was then considered highly unlikely. In the end the English, as the Dutch, would have rather preferred an alliance with the Turks than with the Pope⁹.

⁶ According to his own words, the bailo Giustinian had a major role in preventing this peace treaty to be signed. Even if he managed to involve all the other ambassadors, as he complained that the treaty between the two empires had been signed just after his departure from Constantinople. The Venetian ambassador seems to be very proud of his diplomatic activity at the Porte, managing to damage all the plans of the Habsburg's envoy without being noticed. Not without a certain grade of irony, Giustinian implies that all the propositions of the Roman Empire's envoys in Venice about the formation of a Catholic League against the 'Infidels' had the secret aim to put the Serenissima in disgrace in the Ottoman's eyes while the same Roman Empire was desperately in need for peace and was even asking for Venetian help to convinced the Divan of their good cause (Firpo 1984: 608-614).

⁷ It is the first time that all the ambassadors are working together since Haga's arrival to put pressure on the Divan and make the taxation proposition drop (De Groot 1978: 133).

⁸ Cfr. *ivi*, p. 103; Still in 1627 Giustinian will say about the English: «Il nome degl'Inglese saria per la lor distanza in poca considerazione de Turchi se non fosse l'occasione de traffici» which they were controlling more than any other nation in the area (Firpo 1984: 616).

⁹ The Dutch motto *Liever Turks dan Paaps* is present as a tradition belonging to the Dutch Sea Baggars (De Groot 1978: 85).

The same characteristics are more or less the main points of the Levantine policy of the Dutch Republic in its first diplomatic connection with the Ottoman Empire. This connection was essentially held by the Dutch ambassador Cornelis Haga, resident in Constantinople for nearly thirty years. Even if the Dutch diplomatic presence at the Sultan's court had many parallels with the English one experienced few years earlier, due to its peculiarity and the deep involvement of the Dutch Republic also in the East European scenario, it soon turned from a merely commercial oriented presence to a politically active one. At the very beginning of Haga's mission, the main objective was to sign a commercial treaty that could lead the Dutch commercial expansion in the Levantine¹⁰. Despite the fact that the State General of the Dutch Republic did not provide the ambassador at the Porte with any instruction besides ones concerning a commercial relationship, Haga had to embroil himself in the political arena. First of all, the only way to gain a hearing with the Divan was to have an internal supporter. The Dutch found this supporter in admiral Khalil Pasha who would become Haga's first protector and one of his closest collaborators¹¹. According to Alexander de Groot (1979: 141), Khalil Pasha's support of the Dutch was actually following the admiral's aim of attacking the Spanish costs of the Mediterranean Sea with a mighty fleet composed by Dutch and Moroccan vessels and maybe even some from the Serenissima. The State General of the United Provinces did not have the intention of getting involved in an attack on Spain during the time of the Twelve Years Truce (1609-1621), and the only command that Haga received from The Netherlands was to keep the commercial relationship with the Ottomans as good as possible. It is a fact that the commercial expansion of the Dutch in the Levantine area was a matter of high priority for the State General and the rapid increase of the number of consulates in the North African coast (Alger and Tunis) in addition to the already existing in the Near East (Aleppo and Smyrna) is nothing but proof of such interest¹². Nevertheless, Haga had to go beyond the State General's instructions in order to fit in the tough diplomatic world of Constantinople¹³. He had to find his way to get accepted within the restrictive group of European ambassadors, which at

¹⁰ For more details, see Bulut 2002: 197-230.

¹¹ For the relationship between Haga and Khalil Pasha see De Groot 1978: 106-181.

¹² For the Dutch commercial expansion in the East Mediterranean area, see *ivi*: 83-91.

¹³ The Venetian bailo Cappello in his *relazione* said about Haga: «Gli Stati delli Paesi Bassi, da pochi anni in qua, per l'accrescimento de' negozii hanno introdotto un Ambasciatore, il quale oltre all'assistenza alla nazione e al commercio, si mangia e introduce, con insinuazione nell'animo delli Ministri principali, concetti molto conferenti agli interessi de'suoi Signori, e poichè per lo spazio d'anni quattordici egli dimora in quelle parti ed è pratico della lingua del paese, non riesce infruttuoso» (Barozzi, Berchet 1872: 62).

first were indeed not enthusiastic about the meddling of a new commercial competitor¹⁴. After overcoming this initial complication and the signing of the commercial agreement with the Porte in 1612, Haga started a close collaboration also with the Venetian bailo¹⁵. Such a collaboration might be considered as an unforeseen preamble for the defensive alliance that the Serenissima and the Dutch Republic signed on the last day of December 1619, almost one year before the expiration of the Twelve Years Truce¹⁶. To a certain extent, the alliance between the two republics was meant to be a mutual guarantee of support in a time in which both the Serenissima and the Dutch Republic were internationally isolated in front of the always present Spanish threat. But if for the Dutch United Provinces this alliance was an important way to reinforce their acknowledgment as an independent state within the European context, for the Italian republic it seems to have been a move aimed to secure the Venetian domains in their entirety. The alliance with the State Generals then seems to have been an exception in the Venetian diplomatic tradition of joining only vast leagues. Looking at articles 3 and 4 of the Dutch-Venetian alliance, Venice could turn the monthly subsidy of 50.000 florins, expected to be received by the Dutch, into a military and naval equivalent support in case of open war and attack from another state. In this case it is clear that Venice wanted to protect its domains from what was considered a very likely military aggression from the State of Milan towards the Venetian mainland, and by the Duke of Osuna in the Adriatic Sea as well as the Uskoks raids off the Dalmatian shores. The article number 4 of the alliance speaks like this:

Et si tenerà per guerra aperta ogni hostilità che si attenderà et continuerà contro l'una parte, et l'altro per mar, o per terra (per invasion violenta con manarmata), per sorpresa, o assedio di piazza, o

¹⁴ Haga just before being introduced to the Divan had to deal with the weaving of ambassador of Venice, France and the Habsburg diplomatic agent to discredit him and the Dutch Republic in the eyes of the Ottoman Divan. In a letter intended to the Divan, Haga's detractors were describing the Dutch Republic as a small rebel country not even fully independent from the Spanish crown. Nevertheless, the Jewish merchants in Constantinople connected with Amsterdam and Antwerp, as well as Cyril Loukaris at the time of the Patriarch of Alexandria, were supporting Haga (De Groot 1979: 109).

¹⁵ The collaboration with the bailo Almorò Nani started around 1618 when Venice was fearing an imminent attack led by the Duke of Osuna in the Adriatic waters. Collaborating with the bailo meant primarily the possibility of learning the secret of the diplomatic action at the court of the Sultan by one of the most experienced diplomatic agents in Europe. Haga was the first ambassador of the Dutch Republic sent on a mission to the Ottoman court, he was not even recognized by the Divan and the State General itself as a proper ambassador but only as an 'orator' until at least his second hearing with the Divan in the 1613 (cfr. ivi: 158-159).

¹⁶ For the negotiations of the alliance and the articles see: ASV, *Senato, Dispacci ambasciatori residenti, Signori Stati*, b. 8.

devastazione di paese, intendendosi parimente invasa la Serenissima Repubblica, quando qualche galera, o altri vasselli da guerra entrassero nel Mare Adriatico, o Golfo di Venezia, senza comprendersi in questo le diffidenze, o gelosie, che potrebbero prendersi di levate, et di disegni di nemici se non sono accompagnate dalla pubblica rottura et invasione come è detto¹⁷.

While the actual use of troops from The Netherlands could be considered an unlikable option¹⁸, the naval supports is in my opinion the most interesting clause. Even if the threat of an attack by the Duke of Osuna in the Adriatic waters was a fact, the Venetian fleet was considered able to face the danger by itself. On the other hand, what the Venetian army could not confront by itself was a possible aggression from the Ottoman Empire. The well-known unpredictability of the Ottoman appetite for conquests was always considered a source of concern for the Serenissima¹⁹. The good relationship between the Sublime Porte and the Dutch Republic was indeed working for the Venetian safety, even if not by totally avoiding hostilities, at least making the Venetian side militarily and diplomatically stronger. As mentioned above, the Ottomans were not really interested in opening hostilities on the European side but Venice needed to keep up its guard. The Ottoman irritation for the shelter that the Mediterranean privateering, in particular the Florentine and Maltese pirates, could find in the Venetian Levantine islands, as well as for the Uskok issue, was indeed a dangerous sign of tension (Firpo 1984: 658). Venice had hardly ever been more isolated in the Mediterranean scenario. The Catholic powers could not have been less interested in helping the Serenissima in a possible conflict with the Turks, and the Protestants were either too far or not even in the position of giving any reliable help. In this scenario, the possibility of counting on the rising the Dutch naval presence in the Levantine trades was probably the most preferable option for the Serenissima. In any case, the diplomatic action of England, the Dutch Republic and Venice at the

¹⁷ The articles numbers 3 and 4 of the alliance regulate the modalities in which the alliance is considered to be valid. The article number 4 states what the Venetians considered to be open war and how they could ask for the naval support of the Dutch Republic: ASV, *Senato, Dispacci ambasciatori redisenti, Signori Stati*, b. 8, 7 January 1620, f. 166.

¹⁸ Already in 1616 the Serenissima hired a contingent of soldiers from the Dutch Republic under the leadership of Johan Ernst van Nassau to help the Venetians in the siege of the city of Gradisca on the border with the territories of the Archduke of Austria. The mission was a near disaster. The Dutch troops, were not used to fighting on the irregular Italian soil and suffering from delayed payments, proved themselves to be useless and extremely expensive. For more detail on this issue: ASV, *Senato, Dispacci ambasciatori residenti, Signori Stati*, b. 2, 3, 4.

¹⁹ Advises about the Ottomans intention of conquering the Venetian kingdom of Crete are already present in the *Relazione* of Sebastiano Velier in 1616 (Firpo 1984: 632-633).

Ottoman court was converging on the support given to the Palatinate and Bethlen Gabor, Prince of Transylvania, in addition to the shared interest in keeping the Roman Empire busy with the Ottomans in the Balkan area.

3. The French diplomacy: an ambivalent position

It can be noticed that French diplomacy was not part of this united front of the Western diplomacies in Constantinople. Generally all the ambassadors, including the French one, were willing to collaborate with each other once the common commercial privileges were at stake, but other than that French diplomacy seemed to have been following another path. Since the time of the alliance between the French King Francis I and the Sultan Suleiman (1536), the kingdom of France had been considered by the Turks as the most prominent kingdom in Europe, protector of the Christians in the Holy Land and Ottoman territories, and privileged partners in trades (De Groot 1978: 7; Firpo 1984: 614-617).

While in the continent, France was involved in the wars against the Habsburg axis supporting directly and indirectly the Protestant League, in the Levant, France took advantage of the absence of the Spanish authority and the weakness of the Holy Empire to empower the French King as the higher representative of the Catholic Church, the true defender of Christians living and visiting the Eastern Mediterranean region in a close collaboration with the Propaganda Fide and the religious orders (Pizzorusso 1998: 220).

The characteristics of the French diplomatic presence at the Sublime Port can also be described as a mix of public and private interests held by the French ambassadors. Philippe de Harlay, count of Césy, ambassador in Istanbul between 1619 and 1640, was in effect the cousin of the former French ambassador Achille Harlay de Sancy, a devoted Catholic, friend of Cardinal Richelieu, who once being back in France had been appointed as bishop of Saint-Malo by the same Richelieu. The count of Césy was then a pupil of Richelieu and close friend of the collaborator of the cardinal Ludovico Ludovisi prefect of the Propaganda Fide (1622-1630) that was founded by Gregory XV. The Pope was also a Ludovisi and he was the one who appointed Richelieu as cardinal. Nonetheless the Count of Césy was not successful in his embassy. He failed in the confirmation of the trade agreements signed with the Ottomans in 1604 with which it was guaranteed to France a prominent position in the commercial partnership with the Sublime Porte and the appointment of the French ambassador in Constantinople as protector of all the Christians living and traveling in the Ottoman Empire (Pizzorusso 1998: 222-225). More successful was the collaboration with the religious orders. In 1609 the French supported the settling of the first Jesuit mission in Constantinople which was marked with contempt and concern by the Venetian ambassador Simone Contarini (Pizzorusso 1998: 214-215). The collaboration of the French ambassador

with the Jesuits had always been fought by the Venetians and the Protestant ambassadors²⁰. There had been a disclosure of these dynamics when the French ambassador attempted, once again with the Jesuits, to make the Divan intervene for the closing down of the book printing house run by Nikodemos Metaxas and Cyril Loukaris after having failed in convincing them to join the Catholic side. This attempt directed against Loukaris and his protectors, the English ambassador Roe and also the Dutch ambassador Haga, failed also due to the strong intervention of the Venetian ambassador Sebastiano Venier as mediator with the Divan (Augliera 1996: 54-65).

It is basically in this context that Loukaris found his room for action. After the already mentioned bond between the two republics of the 17th century, there was the addition of the English diplomat. The English already had a deep bond with the Dutch since before the arrival of Haga's mission. England and France were battling over protecting the Dutch merchants in the Levantine area, and subsequently their trades. The mediation of the Venetian bailo promoted a settlement that in the end was favorable to the English. The merchants of the northern provinces of The Netherlands were put under the protection of the English ambassador and the Flemish merchants under the French. Even if many of the Dutch merchants were originally from Flanders, they were subject to the United Provinces because of their religion. With such a division of roles the English crown gained a primary position in the trade chain of Far East products.

4. Loukaris' position between foreign diplomacies

Why could Loukaris count on the support of this group of ambassadors in such a complicated conjuncture of time? The English ambassador, who was among the first protectors of the Patriarch in Constantinople, was truly interested in Loukaris' attempt to bridge the two Christian confessions. The well-known interests of King James in theological matters might have also been playing a big part in it. A similar religious passion can also be found in Haga's attitude under the influence of the second Calvinist priest assigned to the Dutch embassy²¹. Nevertheless the interest shown by the Dutch and English towards the Greek community was not only of a religious nature. The reports of the Venetian ambassadors bring to light how the English and especially the Dutch were accustomed to avoiding Venetian commercial duty in the traffic between the Levantine and Venice. As a matter of fact, the so-called *marinerie occidentali* were having direct commercial contact

²⁰ In the first half of the Seventeenth century the Jesuits were banned from Venice and its territories, see Sangalli 1999; Zanardi 1994.

²¹ It is the Piedmontese-Swiss Calvinist priest Antoine Léger, one of the most important interlocutor of Loukaris in his attempt to reform the Orthodox rite (De Groot 1979: 194).

with the Greek local merchants and venders taking advantage of the defective control of the Venetian authorities. Supporting the Greek Ecumenic Patriarch, leader of the Greek community in the Levant, did have its strategic commercial importance. Nevertheless, the Venetians also had their interests in keeping a good relationship with the Patriarch Loukaris who was also a Venetian subject due to his Cretan origins. It is clearly understandable, from the reports of the Venetian ambassadors, how the Calvinistic tendency of the Patriarch Loukaris was not well perceived by the Venetians. Loukaris' approach to Calvinism was seen more as an alarming deviation from the pure Christian tradition embodied by the Orthodox Church and a dangerous alteration of the system of control set up by the Venetians on the Greek community of their maritime domains²². Contarini tells us about the dangerous collaboration between the Greek Patriarch and the Dutch ambassador effecting the Greek community especially in the Greek islands:

Gran danno ha cagionato il ministro olandese predetto ai dogmi del rito greco, perché tolto in sua protezione il già patriarca Cirilli [*sic!*], estorse col mezzo di lui gran danaro da quei Greci non solo, ma li indusse a stampare certa nuova dottrina mescolando tra il rito greco dogmi di Calvino, con oggetto che questi accreditati dall'antichità dei Greci a più valido contrapposto poi del Cattolicesimo ridondassero (Barozzi, Berchet 1872: 388).

The Serenissima was extremely jealous and concerned about the supremacy in everything that was in connection with its Levantine territories and the Greek community in it²³. The Venetian magistrates appointed to the Greek islands under the Venetian domination had the official task of protecting the Orthodox Church from attempts of conversion of the Capucini and Jesuits which, supported by the French, were considered to be in all respects agents of the Spanish King and the Pope²⁴. Any alteration to patronage on the Venetian-Greek islands could have led to instability and even to riots of the Greek communities under the Venetian rule causing a destabilization of the trades with the Levantine lifeblood for the Venetian economic sustenance. Accordingly, the Venetians have never been supportive of the idea that the Greek Communities of their territories could find other protectors, nor the attempt of Loukaris and his entourage to establish a strong Greek cultural identity by spreading religious books in vernacular Greek. This kind of policy was actually more applicable to what concerned the management of the Greek islands under Venetian rule, but

²² For more information about the maritime domains of the Serenissima and the institutional organization of the Greek-Venetian islands see Viaggiano 1998.

²³ ASV, *Senato, Dispacci, Costantinopoli*, b. 99 f. 471, 3 March 1625.

²⁴ On this issue there is a very detailed report of the ambassador Contarini: ASV, *Senato, Dispacci, Costantinopoli*, b. 99, f. 479, 11 April 1625.

not in Constantinople. The case of the printing house of Metaxas and Loukaris can be regarded mostly as an internationally political case rather than actual support of the Greek cause²⁵. As a matter of fact in such event, the Venetian ambassador acted on his own, without waiting for the instructions from the Senate in Venice. He saw the opportunity to deal a blow to the French ambassador and the Jesuits in Constantinople, and without compromising himself and the Serenissima too much, played as mediator to the dispute vouching for the Patriarch, as a Venetian subject, and vouching for the English ambassador in front of the Divan²⁶.

The importance of having the collaboration of the Patriarch of Constantinople was very well-known in the diplomatic circle and it has since been affirmed by the Venetians on more occasions. The Patriarch Loukaris played an active role in finding troops of mercenaries in the Greek and Balkan areas especially among Orthodox communities when Venice was more in need of it. Lukaris' help was noticed by the ambassador Contarini and duly reported to the Venetian Senate: «Con l'occasione della visita di questo R.mo Patriarca de Greci a me Contarini, ho io Bailo passato seco l'ufficio della soddisfattione, ricevuta dalla serenità Vostra, della sua prontezza nel negotio delle levate [...]»²⁷. In the end it seems that the Venetians, like the other Western European governments, were aware of the advantages of having the patronage over the Greek Patriarch in Constantinople but this interest was merely directed towards the institutional figure of the Patriarch rather than Loukaris in particular as reported by Alvise Contarini at the end of his mission at the Sublime Porte:

[i Greci sono] tutti Simoniaci, tutti Scismatici tutti protervi e falsi; nondimeno quali essi si siano il Patriarca di Costantinopoli esercita su di loro molta autorità e cava molto denaro, tanto può nel petto umano la Religione, che, ancora conosciuta corrotta, pochi o nessuno ardisce d'abbandonarla; ed a nostro proposito sarà sempre buona massima il far capitale del Patriarca di Costantinopoli, l'aiutarlo dove si può senza gelosia de'Turchi: perché in tutti i tempi egli può molto sopra la sua nazione; ma se venisse poi qualche turbine, come le congiunture presenti persuadono, farebbe gran capitale di quelli che lo avessero per amico, perché li villani tutti dell'Imperio situato dentro l'Europa e tutto l'Arcipelago indifferentemente il rito greco professa (Barozzi, Berchet 1872: 399).

²⁵ «[...] pur nel tentativo di mantenere una posizione di equilibrio e di equidistanza tra le parti, tuttavia non riuscì a nascondere una certa propensione per lo schieramento protestante e soprattutto una dichiarata simpatia nei confronti di Lucaris» (Augliera 1996: 40).

²⁶ Accordingly with instruction arriving from Venice, Venier was defending openly the two Venetian subjects but not the printing house (Augliera 1996: 68-74; De Bernardin 1974: 460-461).

²⁷ ASV, *Senato, Dispacci, Costantinopoli*, b. 99, f. 486, 15 May 1625.

The already mentioned annoyance shown by the Venetians towards the Patriarch reformation projects and the support to the printing house of Metaxas is a clear sign of this Venetian ambiguity²⁸. At the time of Loukaris' death in 1638, the situation had changed in that the Patriarch was left without support except for the old Dutch ambassador Cornelis Haga (Augliera 1996: 82).

To conclude this article, it is important to mention among the causes that are responsible for Loukaris' downfall in his position in the Greek community itself. The Greeks had always been divided between who was favorable to the Serenissima's domination, namely the mid-upper Greek class, clanged to the social-economic opportunities represented by the Venetian trade network, and the Greek lower-class, was generally indifferent about political matters and too weak to undertake any political concrete and conscious action. It was the Greek political and institutional weakness, clutched between the Ottoman Empire and Venice, that could not allow Loukaris to proceed with his project for an autonomous and proud Greek nation once he had lost his major supporters because international politics were no longer in his favor (Papadia-Lala 1998: 185-196).

Bibliography

Primary Sources

Venice, Venice State Archive (ASV).

Senato, Dispacci Ambasciatori residenti, Signori Stati, b. 2, 3, 4.

Senato, Dispacci Costantinopoli, b. 99, 105.

Secondary Sources

Augliera L. 1996, *Libri, politica e religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'oriente ortodosso*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia.

Barozzi N., Berchet G. (eds.) 1872, *Le relazioni degli stati europei lette al Senato dagli ambasciatori veneziani nel secolo decimosettimo, Turchia*, vol. 1-2, Naratovich, Venezia.

Bulut M. 2002, *The role of the Ottomans and Dutch in the commercial integration between the Levant and Atlantic in the Seventeenth Century*, «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 45 (2): 197-230.

²⁸ The Senate was preoccupied, they wanted to confirm the support of Loukaris because it was good, but they were not happy with the idea of the printing. Venice was the printing center for books being sent to Greece and the Orthodox community. In order to try to make Loukaris desist from his printing operation it was opened in Padua a new College dedicated to Greek pupils called *Collegio Paleocapa* (Augliera 1996: 61-65, 96). For a general idea of the political Venetian thought in the early 17th century, see Cozzi 1979; Yates 1976; De Mas 1975; De Mas 1982.

- 2008, *The Ottoman Approach to the Western Europeans in the Levant during the Early Modern Period*, «Middle Eastern Studies», 44 (2): 259-274.
- Cozzi G. 1979, *Paolo Sarpi tra Venezia e L'Europa*, Einaudi, Torino.
- De Bernardin S. 1974, *La politica culturale della Repubblica di Venezia e l'Università di Padova nel XVII secolo*, «Studi Veneziani», 16: 443-502.
- De Groot A.H. 1978, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, Leiden/Istanbul.
- De Mas E. 1975, *Sovranità politica e unità cristiana nel Seicento anglo-veneto*, Longo, Ravenna.
- 1982, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625). Saggio di storia delle idee del secolo XVII*, Olschki, Firenze.
- Firpo L. (ed.) 1984, *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato. Tratte dalle migliori edizioni disponibili e ordinate cronologicamente*, v. 13, *Costantinopoli (1590-1793)*, Bottega d'Erasmus, Torino.
- Heeringa K. 1917, *De eerste Nederlandsche Gezant bij de Verheven Porte*, A. Oosthoek, Utrecht.
- Papadia-Lala A. 1998, *I Greci fra Venezia e i Turchi nell'arco della lunga durata*, in G. Motta (ed.) *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, FrancoAngeli Editore, Milano: 185-196.
- Pedani-Fabris M. P. (ed.) 1996, *Relazioni di Ambasciatori veneti al Senato*, v. 14, *Costantinopoli relazioni inedite (1512-1789)*, Bottega d'Erasmus, Padova: 525-633.
- Petrocchi M. 1995, *La politica della Santa sede di fronte all'invasione ottomana (1444-1718)*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli.
- Pizzorusso G. 1998, *Reti informative e strategie politiche tra Francia, Roma e missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo*, in G. Motta (ed.), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, FrancoAngeli Editore, Milano: 212-231.
- Preto P. 1979, *Relazioni dei baili veneziani a Costantinopoli*, «Rivista della civiltà italiana», 2-4, XXIII, p. 125-130.
- 1998, *Lo spionaggio turco a Venezia fra mito e realtà*, in G. Motta (ed.), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, FrancoAngeli Editore, Milano: 123-132.
- 2013, *Venezia e i Turchi*, Viella, Roma.
- Sanfilippo M. 1998, *La Congregazione de Propaganda Fide e la dominazione turca sul Mediterraneo centro-orientale nel XVII secolo*, in G. Motta (ed.), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, FrancoAngeli Editore, Milano: 197-211.
- Sangalli M. 1999, *Cultura, politica e religione nella Repubblica di Venezia tra Cinque e Seicento Gesuiti e Somaschi a Venezia*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia.
- Topoloski J. 1998, *Carattere delle relazioni polacco-turche dal XV al XVII secolo*, in G. Motta (ed.), *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, FrancoAngeli Editore, Milano: 232-241.

- Van der Sloot H., Van der Vlis I. 2012, *Cornelis Haga 1578-1654. Diplomaat en pionier in Istanbul*, Boom, Amsterdam.
- Viggiano A. 1998, *Lo specchio della Repubblica. Il governo veneziano delle Isole Ionie nel Settecento*, CIERRE, Verona.
- Yates F.A. 1976, *L'illuminismo dei Rosa-Croce. Uno stile di pensiero nell'Europa del Seicento*, Einaudi, Torino.
- Zanardi M. (ed.) 1994, *I gesuiti e Venezia: momenti e problemi di storia della Compagnia di Gesù: atti del Convegno di Studi, Venezia, 2-5 ottobre 1990*, Gregoriana, Padova.

CYRIL LOUKARIS' GRAND ANTI-POLISH PLAN AND THE DUTCH-ENGLISH POLICY IN EASTERN EUROPE*

Vasileios Tsakiris

1. The Plan

In Gunnar Hering's book *Ökumenisches Patriarchat und Europäische Politik 1620-1638*, which still remains, almost half a century after its publication, the most important work on the activities of the Patriarch of Constantinople Cyril Loukaris and his times, the fifth chapter bears the following remarkable title: *The Grand Plan. The Illusion: an Alliance of all Poland's Enemies*¹. It is about the ambitious plan of the Patriarch to forge, in the twenties of the 17th century, an allegiance between Russia and the Ottoman Empire for a common offensive against Poland. The Rumanian principalities and even Sweden would cooperate as well; all anti-Catholic powers, whether Orthodox (Russia, Rumanian principalities), Protestant (Sweden, the Protestant Polish Lords, Transylvania) or Muslim (Ottoman and Crimean Tatars), should form a coalition against their common Catholic enemy as represented by Poland, which was supported mainly by the German Emperor and Rome, represented by monastic orders and high-ranking churchmen.

This plan that would have changed, if accomplished, the map of Europe of its age, was one of the major reasons why Loukaris became a political persona of his times, and a household name in all European courts, appearing by name once at least in the correspondence of most European rulers².

* This paper is the first attempt to depict in a nutshell this broad geopolitical plan directly concerning Western European politics in Eastern and Southeastern Europe, a plan which was pursued, under changing shapes, over decades, and did not stop occupying the European political scene. All this shall be presented in detail, on the basis of comprehensive archival material, in a monograph in preparation.

¹ *Der Große Plan. Die Illusion: Ein Bündnis aller Feinde Polens* (Hering 1968: 206ff). For a brief outline of the plan see Kraft (1995: 62ff.)

² See for example the statement of the French king Louis XIII, demanding from his ambassador in Constantinople the immediate removal of Loukaris, published by Αρβαντιδης (1939: 94). About Loukaris' correspondence with the king of Sweden Gustav II Adolf see Ahnlund (1930: 77ff.) and Παπαδόπουλος (1934: 289-291); on his contacts with the English court see Patterson (2006: 39-55) and Μανούσκακας (1956: 533-543).

At the core of the plan was the envisaged alliance between the Ottoman Empire and Russia, that both had old scores to settle with Poland. Only if this basic alliance were first implemented would the other aforementioned sympathising powers, like the Crimean Tatars or minor princes of the region, join the coalition. Loukaris was to play the part of the mediator between the different countries and their satellites, or national and religious groups involved.

2. *The mission to Moscow 1621*

Almost immediately after it became final that Loukaris would be the new Patriarch of Constantinople (November of 1620), an embassy left to Moscow, headed by a Greek of the Kantakouzenos family, the foremost Greek noble family of Constantinople, named Thomas³. He was a close associate of the Patriarch and repeatedly led diplomatic missions to Moscow and to the Rumanian principalities⁴. Further members of this embassy were an unknown bishop⁵ and two Çavuş, Rezvan and Alaj Ağa. The mission arrived in Moscow at the end of August or the beginning of September

³ This was perhaps the most powerful Greek family of the Ottoman capital, and had developed close relationships with the Patriarchate of Constantinople. Its most famous member had been Michael, nicknamed Şeytanoglu. It appears that this family, in contradistinction to several other families bearing the same prestigious name, was indeed descendant of the imperial Byzantine Kantakouzenos family. This is testified also by the Venetian Bailo in Constantinople, who wrote in the year 1590 about Michael's son Andronikos: «noi publica fede, per il che havendo più testimoni giurati deposto nella Cancellaria nostra lui esser vero, et legitimo discendente da essa familia, habbiamo ordinato le presenti lettere nostre patenti che conforme alla comprobatione predetta attestano ad ogni, et qualunque persona in mano di chi pervenivano come il detto Magnifico Andronico è vero, et legitimo discendente della famiglia Catacusinò di Constantinopoli» (ASV, Bailo à Costantinopoli, 1590-1591: f. 52^v); about the origins of Thomas Kantakouzenos from this branch of the family see Florja (2004: 250) and Zaborovskij (1990: 144). After Michael's death, his brother, sons and nephews also played an important part. Especially his nephew Nikephoros Parasches was the leading figure in the backstage of the Patriarchate after 1579, during the incumbency of Ieremias II. Later, he exerted a deep-going influence on the young Loukaris, especially during their joint sojourn in Poland-Lithuania (1596-1597) when the latter was assisting Nikephoros in his actions against the Union of Brest, actions which led to Nikephoros' imprisonment, ending with his death. Loukaris' harsh experiences in Poland informed his anti-Polish – or better anti-Unionist, since the Patriarch appears never to have expressed any dislike towards the Polish people – feelings.

⁴ On a further important mission in the year 1627, see Novosel'skij (1948: 168); Smirnov (1946b: 21-25); Solov'ev (1961: 206); Staševskij (1913: XXXVII-XLII, no. 20)

⁵ This anonymous churchman could well be Joseph of Sebasteia, a bishop closely related to Loukaris, of whom we know that he escorted Thomas Kantakouzenos on another Ottoman embassy to Moscow in the year 1629 (Kapterev 1914: 147, 162ff.; Kripjakevič 1913: 85, 94).

1621 (Novosel'skij 1948: 104, fn. 29)⁶. In previous May, Sultan Osman II had set off with the Ottoman army on an expedition against Poland. On September 3rd, i.e. roughly simultaneously with the arrival of the aforementioned embassy at Moscow, the Sultan was waging war at the castle of Chotin, the defence of which had been fortified by an ordnance of Zaporozhian Cossacks⁷ and German mercenaries (Schütz 1968: 51, 61ff., *passim*)⁸.

The diplomatic mission to Moscow was a measure concomitant to the war operations of the Sublime Porte. The mission conveyed letters of the Sultan Osman and the Grand Vezir Hüseyin Paşa to the Czar Michael Romanov, according to which the mission's objective was to obtain from the Czar an assurance that Russia, which had previously concluded a peace treaty with Poland, would remain neutral (Hering 1968: 46ff). The Czar and his father Filaret, who had become the Patriarch of Russia in 1620 with Loukaris' involvement and support⁹ and was at the same time also the co-regent (even bearing the Czar's title «velikij gosudar») of his son, playing the predominant part in Russian politics, gave the Turkish officials accompanying Kantakouzenos a vague reassurance that they would keep a sort of neutrality in the ongoing war. This answer of Moscow to the Sultan's official request became widely known at the European courts¹⁰.

However, this mission had also an unofficial, 'hidden' agenda, besides securing Moscow's neutrality, which in fact could be taken for granted, since the Russian-Polish peace was but a diplomatic formality. The embassy also brought an unofficial proposal of the Sultan, which was conveyed by Thomas Kantakouzenos to Filaret and Michael by word of mouth¹¹. Be-

⁶ See also Smirnov (1946b: 9ff); Solov'ev (1961: 157); Chodyncki (1934: 514); Hering (1968: 45 n. 60).

⁷ See, among others, Hering (1968: 47f. fn. 77, 49 fn. 83 et *passim*) and Tocilescu, Odobescu (1886: 189-191) where the relevant relations of the French ambassador de Césy are published.

⁸ Also in the course of later discussions about the anti-Polish plan, the memories of the Ottoman defeat before Chotin would return; in such a context the Venetian Bailo in Constantinople speaks about «Cottino, luogo assai fuorte, e celebre, per haver potuto resistere alle forze Ottomane» (ASV, Senato, Dispacci Costantinopoli, filza 109: 369^{r-v}, 22.10.1629).

⁹ Filaret had been consecrated to Patriarch by the Patriarch of Jerusalem Theophanes, whose journey to Russia had been organized by Loukaris; the latter had assigned the Greek merchant, influential with the Porte, J. Skarlatos with this matter, see Παπαδόπουλος-Κεραμεύς (1891: 250f.).

¹⁰ For example, the English ambassador Thomas Roe related in his account to the king of England this official answer, although he must have been much better informed, as he collaborated closely with Loukaris and the Dutch ambassador Haga (Roe 1740: 25).

¹¹ It was common practice in such missions to convey the substantial – and eventually perilous – proposals only orally, for obvious reasons. But in the case of Thomas' later missions, we have also explicit evidence that this was actually happening (Haga 1867: 371; Smirnov 1946a: 47f). Similar cases, where the official

fore speaking to the Czar and his father about these proposals, Thomas gave them two letters by the Patriarch Loukaris, in addition to the letters of the Sultan and the Grand Vezir. In these despatches, Loukaris, in contrast to the restrained letters of the Ottoman government, exhorted the Russian rulers openly to attack Poland, and hold out to them the prospect of retaking Smolensk, the occupation of which by Poland was a matter of constant conflict. Indeed, an earlier Russian diplomatic mission to England, sent subsequently to the ascension of Michael Romanov (1613), had been instructed to give a lengthy account of the problems of the Russian government with the Polish occupation of Smolensk (Jansson, Rogozhin 1994: 79ff. 95, *passim*)¹².

Seeing that the Sultan's and the Grand Vezir's letters spoke about mere neutrality, while Loukaris' writings invited to an aggressive alliance, one could well think that the Patriarch was just expressing his personal, well-known anti-Polish – i.e. anti-Catholic – aspirations. This is not the case, though. For, before the departure of the embassy, Loukaris' letters had been translated into Turkish and read out to the Sultan Osman, who congratulated the patriarch on them (Florja 1990a: 13). They were thus an integral part of the Ottoman mission. The same applies to the oral communications of Thomas Kantakouzenos who, speaking as a representative of the Sultan, presented that same alliance proposal in full detail.

This so tempting offer incited the Muscovite government to go beyond the formal confirmation of neutrality¹³. Filaret let Kantakouzenos know that he was ready to break the peace with Poland. Indeed, within a few weeks, shortly after the 12th of October (Solov'ev 1961: 158ff.), he had a war-ultimatum to Poland approved by the land diet (*zemskij sobor*) and on the 8th of November instructions were sent in the name of the Czar calling the boyars of Nizhny Novgorod and other cities to recruit for an impending war against Poland (Vajnštejn 1947: 49).

The reasons why Filaret trusted the Greek envoy offhand, in a way rather unusual for Russian foreign politics, have to do with the latter's close connection to Cyril Loukaris and his circle. Filaret knew well that Loukaris had been promoting Russian interests long since, especially

letter of a diplomatic mission explicitly states that the substantial informations or proposals shall be conveyed orally by its bearer, are two missions despatched in the year 1644 by the Patriarch of Jerusalem Theophanes, and the Ecumenical Patriarch Parthenios II, who had both been close associates of Loukaris (Murav'ev: 1860: 220, 268ff.).

¹² Concerning this, see also – among others – Kapterev (1914: 307f, n. 2) and Leitsch (1960: 248 fn. 4); cf. de Césy's contemporary information about the uneasiness of Russia with the occupation of Smolensk (Tocilecsu, Odobescu 1886: 192). Later on, the problem of Smolensk would lead to the eponymous war, see Florja (1990b: 17-27).

¹³ About this cf. Darowski (1897: 206f.), Smirnov (1946b: 13), Solov'ev (1961: 158f.) and Novosel'skij (1948: 104).

the interests of his own house (and ecclesio-political party), for he had enjoyed the support of Loukaris and his circle at several turning points of his career (Παπαδόπουλος 1904: 336ff.). What is more, Filaret was by then already familiar with the Patriarch's anti-Polish plan, because, as we shall see, Loukaris had been engaged in the plan over the previous ten years. This mission, in which Loukaris was so critically involved, had been an overwhelming success. However, the plan itself failed, due to the extreme instability of the Ottoman government, the constant changes of persons on key positions and the subsequent changes of politics. The military operations at Chotin did not go well, and the Ottomans, instead of waiting for the Russian invasion, changed not only the newly installed Moldavian prince, the associate of the anti-Polish plan Alexander Iliaş, but also the leadership of the troops, replacing – amidst the ongoing war – the Grand Vezir Ohrili Hüseyin Paşa with Dilaver Paşa, i.e. the Vezir second-in-rank, who was inclined to close a peace agreement with Poland (Hering 1968: 51)¹⁴. This change of leadership was the effect of intensive underground political and diplomatic fermentations in Constantinople as well as on the spot before Chotin. These fermentations were at least partially triggered by the German Emperor's representatives in Constantinople and the French ambassador to the Porte, Philippe de Harlay, Comte de Césy¹⁵. As the well-informed Dutch ambassador in Constantinople Cornelis Haga was reporting shortly before the start of the Ottoman army, «the ambassadors of the Emperor and of France are working to induce the Vezir to peace and to a reasonable agreement with Poland»¹⁶.

A proper investigation of these backgrounds would require a separate, detailed research. It is sure, however, that the change in the Ottoman government brought with it the abrupt ending of the anti-Polish project: the Ottomans had closed peace with Poland already before Thomas Kantakouzenos could return from Moscow bringing the Czar's positive answer to the allegiance proposal.

Notwithstanding, the mission itself had been thoroughly successful, having demonstrated that the grand anti-Polish plan was indeed practicable. Also the unofficial agenda of the mission became known, at least partially, at some European courts; for example, the English ambassador at the Porte, and supporter of Loukaris, Sir Thomas Roe, wrote to the English king that «the Turks have also excited the duke of Muscovia to invade of the one side of Poland, and promised to divide the spoile» (Roe 1740:

¹⁴ Cf. the opposite opinion of J. von Hammer (1834: 792).

¹⁵ See Vajnštejn (1947: 44), cf. the objections of Hering (1968: 51 fn. 92).

¹⁶ «De ambassadeurs vanden Keijser & Vranckrijck arbijden om den Visier tot de vrede ende eenich reasonable accommodament met Polen te disponeren», Haga to the States General (NA, Staten-Generaal, 6895: no folio numbers), 21 November 1621.

25). Also the French ambassador de Césy gave a short account of this to Paris, including the positive reaction of the Russian side (Tocilecsu, Odo-bescu 1886: 192).

From then on, the Patriarch Loukaris, together with several Greek collaborators, as well as certain European and Ottoman diplomats associated with him, would repeatedly be called to undertake new enterprises in order to carry out the plan. Further missions between Constantinople and Moscow would follow¹⁷. This diplomatic mobility around the plan was – at least – a major negotiating card in the hands of the powers fostering it, and as such it played a visible role in European diplomacy. Loukaris would be considered henceforth as its initiator¹⁸.

3. The establishment of the first Dutch embassy in Constantinople (1612) and the making of the anti-Polish plan

It is rather obvious that Loukaris and his circle, however important their potential in the field of diplomatic mediations, did not possess on their own the real political power required to set up, let alone put into practice, a strategic plan of this scope – a plan that would put an end, if it had succeeded, to the influence of the Roman-Catholic orders and even of the Catholic powers themselves in Eastern Europe, and this at a historical moment when important steps had been made for the expansion of Catholicism in that area.

Indeed, the driving force behind all these actions of Loukaris and his men was the Dutch ambassador Cornelis Haga. This is documented, in a discrete but unambiguous fashion, in a summary account concerning the outcome of the mission to Moscow of 1621, addressed by the French ambassador de Césy to his king:

In the previous year [...], the Greek patriarch of Constantinople, on a suggestion of the ambassador of Holland concerted together with certain Vezirs of the Port, had sent a bishop and a nobleman from Pera (sc. Thomas Kantakouzenos) on a diplomatic mission to the Muscovites, to incite them to enter an alliance with the Sultan Osman against the Polish, and to attack them from one side, while the Turk would make his effort from the other. But, since the journey of the envoys lasted

¹⁷ See n. 5.

¹⁸ This is clearly testified by the Venetian Bailo in Constantinople, who reports a discussion of his with Loukaris on all affairs connected with the plan, and closes: «mi ha ditto il Patriarca» – as the plan's 'manager' – «in conclusione, che non solo egli raccomanda questi soggetti alli Ambasciatori che se ne ritornano in Moscovia, mà che è risoluto di mandar (sc. to Moscow) un da lui depedente, et pratico» (ASV, Senato, Dispacci Costantinopoli, filza 108: 214', 12.5.1629 – in chiffre; *ibid.*: 136ff., 28.4.1629 – in chiffre).

longer than presumed, the decision of the Muscovites was taken so late, that the Grand Seigneur had already retired his army from before Chotin, and had taken his way to Constantinople¹⁹.

The phrase «concerté avec quelques grandz de la Porte» indicates how divided in itself the Ottoman government was: an enterprise of highest import, such as this, was only supported by certain Vezirs, which means, of course, that some other Vezirs were opposing it. Under such circumstances, any diplomatic or military endeavour could easily be thwarted from within, by the inner opposition, as it did happen in the case of the anti-Polish enterprise in 1621.

What interests us here, however, is Césy's straightforward statement that the entire plan and the Moscow mission in question was realised «à la suggestion» of C. Haga, whereas Loukaris is presented as the one who 'carried through' the despatch of Kantakouzenos («un gentilhomme de Pera») and the anonymous bishop. That Haga was the person who influenced from the backstage the negotiations for the anti-Polish plan is further corroborated by the representative of the German Emperor (kaiserlicher Resident) Sebastian Lustrier von Liebenstein, who relates in December of 1623 that within the next days a certain noble Greek (sc. Kantakouzenos) would travel to Moscow, once again to promote the anti-Polish plan, on initiative of Loukaris and of the Dutch ambassador («Hollandesi pottschafters») Haga²⁰. But also

¹⁹ «[...] le patriarche grec de Constantinople, a la suggestion de l'ambassadeur de Hollande concerté avec quelques grandz de la Porte, avoit envoyé un archevesque et un gentilhomme de Pera en ambassade vers le Moscovite pour l'induire a entrer en ligue avec Sultan Osman contre les Polonnois et les attaquer d'un costé, tandisque le Turk feroit son effort de l'autre; mais comme le voyage de ces ambassadeurs fust plus long qu'on ne s'estoit promi, la resolution des Moscovistes fust prise si tard que le Grand Signeur avoit desta retiré son armee de devant Cottin et pris le chemyn de Constantinople» (Tocilecsu, Odobescu 1886: 192). The mission had returned to Constantinople in April 1622, according to Césy's relation.

²⁰ «Es solle auch inner wenige tag auf anleüttung des Griechischen patriarchen und Hollendesi pottschafters ein fürnember Griech in die Moschau abraißten und selbigen könig zum khrieg wider könig aus Poln 100 000 Tarttarn zu seinen diens-ten offeriern, welches zweifels ohne auch in diversion der Cosaggen eingesehen» (HHStA, Turcica 109, 1623: 161^r), partially published by Hering (1968: 58f.). This same mission plans are testified also by de Césy, writing to the French king «Sire le gentilhomme grec [sc. Thomas Kantakouzenos] que le Patriarche avoit mis en avant pour envoyer en Russye est parti avec un homme d'Eglise pour proposer contre les Polonnois ce que j'ay fait entendre a V.M.té par mes precedentes depesches. L' Amb.r de l'Empereur a faict depuis deux jours un tres grand present au Visir pour l'yer ici sa negociation, mais on le remet toujours aux frontieres» see BN (Ms. Français, 16150: 240^r, 4 February 1624); the same mission plans are implied perhaps, though without any concrete information whatsoever, by the Venetian Bailo of Constantinople, in a report to the Senat (see Πλουμίδης 2011: 114). It appears though, that these mission plans were not implemented, but Thomas Kantakouzenos stayed instead in Constantinople and, promoting the anti-Polish plan from there, arranged a mission of his collaborator Ahmet Ağa as an official envoy of the Sultan to Moscow:

Haga himself, although relating in his letters to his government on the entire endeavour against Poland like an uninvolved observer²¹, asked on behalf of the Grand Vezir for the States General's support in this endeavour²².

However, this anti-Polish plan that became associated with Cyril Loukaris' name after the mission of 1621, whereby the movens of the plan was the Netherlands as represented by its ambassador to Constantinople C. Haga, was not appearing for the first time in 1621. Indeed, it seems to have been connected with the activities of the Dutch embassy from the very first moment of its presence in Constantinople (1612), or even somewhat earlier. That first establishment of a Dutch embassy in Constantinople with C. Haga is also the context, in which Haga first became closely associated with C. Loukaris²³, then Patriarch of Alexandria, with whom he had become acquainted already in 1602 in Constantinople, while on a journey in the Ottoman Empire²⁴. In 1612 Loukaris had put his and his circle's connections, most importantly his Constantinopolitan information network, at Haga's disposal from the beginning, providing him with precious intelligence about the moves of the French diplomacy, which was then reacting by all means against the establishment of the Dutch embassy (Heeringa 1910: 216, 234). Thus began the long, close collaboration between the two men, that would last until Loukaris' death (1638).

Shortly before Haga's arrival in Constantinople, an anti-Polish plan had already made its appearance in the diplomatic backstage of the Sublime Porte. The prince of Transylvania Báthory Gábor had made known to the Porte in the spring of 1611 that

[...] it is to be hoped that, when the Muscovites learn that the Polish are being attacked from this (sc. the Ottoman) side, they will set out [for war] again – that is, [it is to be hoped] that the king of Poland will have enough to do against them (sc. the Muscovites), and will be not able to defend Moldavia²⁵.

at the same time that the mission was in preparation, Thomas Kantakouzenos was in direct contact with the Russian government, writing from Constantinople to Filaret, «δία τουτο εσιδρομίσαμεν και ανακασαμεν να ελθη ελτζής του σουλτανου μουσταφα ο φρονηματος και καλής γνωμης ανθρωπος αρχοντας αχματ αγας ολος δι ολου να υδι τής υποθεσις» (Fonkič 1991: 14f.)

²¹ See Haga's account to the States General (NA, Staten-Generaal, 6895: no folio numbers), 20 April 1621 (in chiffre).

²² «Den oppersten visier heeft mij versocht sulcx den [...] mee te adviseren ende te bidden dat eenige goede offitien door [...] te doen» (*ibidem*).

²³ See K. Heeringa (1910: 216, *passim*), Ernstberger (1956: 17) and De Groot (1978: 108).

²⁴ Concerning this, see a letter of Loukaris to Johannes Wtenbogaert from 1612, published by Aymon (1708: 126); cf. Heeringa (1910: 157; Id. 1917: 119).

²⁵ «auch zu hoffen were, so die Moscawitter erfahren, daß die Pollägghen auf diser seitten angriffen werden, sich wider aufmachen, daß also der khönig auß Polen mit denselben genueg zu thuen haben, die Moldaw zu verthädigen, niht mäch-

And by the summer of the same year, according to the German Emperor's agent in Constantinople Michael Starzer, the Transylvanian prince had made considerable progress in persuading the Porte. He

has advanced with his suite to the point that, as I understand, one wants to despatch a Çavuş from here to Moscow, in order to exhort them (sc. the Russians) not to give up so easily, for the Polish would be soon attacked from another side²⁶.

It is striking that this plan is almost identical to the one that was launched, as seen, in 1621 by Loukaris and Haga²⁷. Furthermore, also in this case the person officially appearing as the main advocate of the plan, prince Báthory, does not have the political weight to launch on his own accord a plan of this geopolitical momentousness, let alone to convince the Porte to take action in that direction.

Furthermore, Báthory's suggestion to send a Çavuş to Moscow implied in fact the participation of Constantinopolitan clergymen in the mission: it was a usage of Ottoman diplomacy, at least since 1584, to have any Çavuş travelling to Moscow for Ottoman state affairs accompanied by Greek clerics of the Patriarchate of Constantinople (on a mission concerning ecclesiastical affairs between the Ecumenical Patriarchate and Moscow),²⁸ since these clergymen were the most apt mediators in the 'difficult' diplomatic communication between the Turkish and the Russian side. That means that Báthory's successful proposal in effect involved the Patriarch in the planned mission: indeed, a contemporary relation about this «business of Báthory» («negotio von Bathori»), clearly states that this affair involved directly, beside the Khan of the Crimean Tartars and Moscow, also «the Patriarch, and other eminent Greeks»²⁹, all against Poland («wider Poln»).

Subsequently, a first mission must have taken place in the same year (1611), headed by Thomas Kantakouzenos (Florja 1990a: 13), possibly with

«tig sein» (Leitsch 1956: 251); report by Michael Starzer to Johann von Mollart (19 March 1611).

²⁶ «auch die sachen so weit gebracht, das ich verstehen, man wölle ainen zausch in die Moschkaw von hinnen abfertigen, dieselben, das sy sich nicht so leichtlich ergeben, zu ermahnen, den die Polen baldt auf einer andern seiten sollten angefochten werden» (ibid.); report by Starzer to Mollart (July 1611).

²⁷ It seems, further, that Báthory despatched in the same time a mission to Moscow, aiming to promote also there his plans for an Ottoman-Russian front against Poland (Iorga 1911: 416).

²⁸ See for example the evidence concerning the embassy of Boris Blagov, who travelled from Constantinople to Moscow in 1585 accompanied by a certain Turkish dignitary named İbrahim and by clergymen of the Ecumenical Patriarchate (Smirnov 1946a: 149ff; Uspenskij 1898: LVIIIff.; İnalçık 1946-1947: 94).

²⁹ «den Patriarch, und andere fürnehme Griechen» (HHStA, Turcica 93: 165^v) see also Iorga (1911: 426).

the participation – or at least this was the plan³⁰ – of the Patriarch Theophanes of Jerusalem, one of Loukaris' closest collaborators. Already at that time, Haga (and the Dutch diplomacy in general) must have been participating in these fermentations, all the more so since the establishment of the embassy was originally planned for the year 1611³¹ – the Venetian Bailo considered the embassy as a *fait accompli* already before Haga's arrival (Barozzi, Berchet 1871: 274) – and was postponed to the next year for other reasons. Haga himself was by then already involved in the Dutch-Russian diplomatic contacts, having concluded in the previous year (1610), then as envoy of the Netherlands sent to Sweden, certain agreements with Russia advantageous to Dutch interests³². When Haga finally reached Constantinople in March 1612, a Russian diplomatic mission – probably the 'answer' to the Ottoman mission of the previous year – was there; Haga reported to the States General about this mission, the scope of which was the prospective of an Ottoman-Russian coalition against Poland (Heeringa 1910: 253). Báthory's ambassador too came to Constantinople in the same period of time, probably to participate in the negotiations, and paid a visit to Haga, although the Dutch embassy had not been officially established yet (*ibid.*: 219, 229). In August of 1612, a second mission of Kantakouzenos to Moscow was planned³³. This coincidence of fervent diplomatic mobility around the 'anti-Polish' plan on the one hand and of the arrival of Haga – the movens behind the mission of 1621 – at Constantinople and his association with Loukaris on the other hand is not fortuitous.

³⁰ «Per hosce dies [...] salutavimus patriarcham Ierusal. huc transeuntem in Moscoviam, qui nos benigne sane excepit» (the head of the Jesuit mission in Constantinople de Canillac to the Superior General C. Aquaviva, 18.5.1611), ARSI, Gallia 101, 260^r, published by Hofmann 1932: 256 (quoted as 107^r, according to the old numeration); also in his final report on the year 1611, de Canillac did not omit to mention this passage of Theophanes from Constantinople: «Le Patriarche Grec de Jerusalem en passant par Icy en (sc. about the Jesuits' school) ouit si bien parler qu'il fut venir expres son frere âgé de 18 a 19 ans pour ester instruit de notre main», ARSI, Gallia 101, 111^r; it is characteristic that in this annual report to France, which was much more of a public document than the internal reports to the Superior General, the curious destination of Theophanes' journey, Moscow, remains unmentioned.

³¹ About this earlier plan see Brown (1905: 125); Heeringa (1910: 185ff., 434); Van Meteren (1763: 467ff.).

³² See about this Scheltema (1817: 404); Vreede (1841: 26ff.); Van Meteren (1763: 348ff.).

³³ The source informing us of this does not mention Kantakouzenos by name, but relates that the envoy was a Greek prince («Fürst von Ihnen [sc. of the Greeks]»). This Greek however must be Thomas Kantakouzenos, since his family was, together with the Palaiologoi, the only Constantinopolitan family noble enough for this title, and among these two families the only one to support Loukaris. Moreover, Thomas lead all other Russian missions concerning Loukaris' plan for an allegiance with the Ottomans, see the report of M. Starzer to J. von Mollart (11th Aug. 1612) published by W. Leitsch (1956: 252).

4. The 'English connection' and the preparation of the plan

Indeed, a closer look at these activities related to the anti-Polish plan shows that they do have something in common: they are all in one way or another connected with the English foreign policy in Eastern Europe. Indeed, in the years preceding Báthory's proposal of 1611 and the first mission of Kantakouzenos in the same year, the English diplomacy had been working in very much the same direction. In September 1609, the Venetian ambassador to France Antonio Foscarini was relating that in the same year the Polish Marshal Zygmunt Myszkowski on a visit to England «had complained that the English ambassador in Constantinople (sc. Thomas Glover) was urging the Grand Vezir (sc. Kuyucu Murat Paşa) to attack the king of Poland» (Brown 1904: 300).

Shortly before, the Polish king Zygmunt III. Waza had started claiming with much energy a dominant role in Russian affairs (Fedorowicz 1980: 139), and in the same year 1609 he led a military expedition against Russia, something that was very disagreeable to London. Sir James Sandiland was sent to put the Polish king, whom he eventually met in Vilna, under pressure. His exact instructions remain unknown; however, king Zygmunt himself thought that Sandiland was there to bring 2.000 English mercenaries to the Lithuanian Protestant prince Janusz Radziwiłł, to be used against him (*ibidem*)³⁴. This shows how keen English policy was on stemming Polish eastward expansion and how far it was ready to go for this purpose.

But also in 1611, when Báthory advocated the anti-Polish enterprise, the English diplomacy, foremost the ambassador to the Porte Thomas Glover, was intensifying efforts to promote to the throne of Moldavia Ștefan Bogdan, a pretender who had been put forward by England as its favourite for the Moldavian throne at least since 1601 (Coulter 1990: 79-100, Demény, Cernovodeanu 1974: 45f.), and was ever after consequently protected by England, even by Queen Elisabeth and later by king James personally. However, that peak of English efforts to promote Bogdan in 1611 makes visible how Báthory's enterprise against Poland and the parallel engagement in this of Loukaris, Thomas Kantakouzenos and their circles were mutually connected by English diplomacy³⁵. In the same year as Glover was culminating his efforts to enforce Bogdan's candidacy, Báthory sent an envoy to the Sublime Porte to support Bogdan, who would dislodge, in case of success, the pro-Polish Moldavian prince Constantin Movilă (Coulter 1993: 371). That is, in the year of the appearance of the anti-Polish plan, the throne of Moldavia, a land of utmost strategic impor-

³⁴ The prospect of expansion of Polish control over Russia was indeed so undesired to England, that the possibility of establishing an English protectorate in North Russia was seriously considered by king James, see Dunning (1989b: 206-210; Id. 1989a: 94-95).

³⁵ On Báthory's connections with England see Demény, Cernovodeanu (1974: 74f.).

tance – as the gate for an Ottoman invasion into Poland – for the success of the Turkish-Russian alliance plan, is claimed by a man clearly standing for English diplomacy, and at the same time energetically supported by Báthory. When Glover failed in having Bogdan appointed, something that became connected with the end of the ambassador's career, Bogdan, unable to stay in the Danubian principalities any longer, even considered for a short time to take refuge near Báthory in Transylvania (*ibid.* 373).

Moreover, Bogdan, having become identified with England's politics in Moldavia, was intensively fostered, due to this fact, not just by Báthory³⁶, but also by the circle of Loukaris and Thomas Kantakouzenos. Sometime before his second journey to England (1607) for contacts concerning, among others, his candidacy, Bogdan had been forced again to flee adventurously from Constantinople, where he was even imprisoned³⁷, and had found refuge at the court of the Wallachian prince Radu Șerban. His escape provoked the Porte's wrath, with the Grand Vezir demanding Bogdan's immediate arrest and threatening with the death penalty anyone who would give him coverage. The English embassy distanced then itself officially from Bogdan, ensuring that he had not found refuge in its house. Thus, when it became known to the Porte that Bogdan was in Wallachia, Radu Șerban, a vassal of the Ottomans, had to cover himself by a complicated – and likely to turn dangerous – diplomatic manoeuvre: he had Bogdan escorted to the Ruthenian prince and palatine of Kiev, Vasil' Kostjantin Ostroz'kij, for protection, and at the same time he staged a (new) break-out of Bogdan, having the walls of his room pulled down; in addition, he placed a huge reward for Bogdan's arrest imposing capital punishment on anyone hiding him³⁸. The fact that the Wallachian prince Radu Șerban, a minor political factor, ran thus risk of gravely displeasing the Porte, from which he was directly dependent, in order to cover a protégé of England, shows just how intense English influence was. The link between Șerban and the English diplomacy is to be sought for, at least at that time, in the dominant presence of the Kantakouzenos family at his court: three Kantakouzenoi – who as associates of Loukaris had such relationships – were members of his government; among them, with the title of a Megas Spatharios, also Thomas Kantakouzenos, the future negotiator of the anti-Polish plan (*Δελικάνης* 1905: 280).

But also other members of the Kantakouzenos family had been active in the same affair, and first of all Iannakis Kantakouzenos Şeytanoğlu³⁹

³⁶ Furthermore, see the relation of the Venetian Bailo Simon Contarini mentioning Báthory's cooperation with the English in promoting the pretention of Bogdan, «questo favorito dal Re d'Inghilterra et dal Transilvano» (*Èsarcu* 1884: 312).

³⁷ About this and his spectacular break-out, see Coulter (1993: 289).

³⁸ Letter of Thomas Glover to the Earl of Salisbury dated 2 May 1607 (*ivi*, 293).

³⁹ He was the third and youngest son of Michael Kantakouzenos (see Gerlach 1674: 466; cf. fn. 4)

(Corfus 1983: 52); Iannakis had been, from his then position of a *kapi kehaya* (representative) of the Moldavian prince in Constantinople (Iorga 1897: 255), a major supporter of Ștefan Bogdan's pretention ever since the official start of English promotion for the latter, with Queen Elisabeth declaring him under her protection back in 1601. Iannakis, always in close connection with English diplomacy, would continue to back Bogdan also later on, now in his capacity as a boyar in Moldavia, working for the replacement of C. Movilă with England's favourite.

This puzzling network of connections between almost all people involved in the major English plans gives strong circumstantial evidence that also Báthory's anti-Polish initiative, and the – quite unexpected – immediate involvement in it of Loukaris and his clerical circle as well as of influential Greeks like Thomas Kantakouzenos, were all interconnected by one link, namely the English diplomacy⁴⁰.

The later cross-over from English to Dutch backstage leadership⁴¹, with C. Haga undertaking the pivotal role, becomes visible in the career of Loukaris himself. The English connections of both Loukaris and the Dutch embassy were very close and firm: Loukaris was intimately associated with the English diplomacy already from the very beginning of his career, having 'inherited' these relations from his mentor and relative Meletios Pegas, Patriarch of Alexandria and (for ca. one year and a half) *locum tenens* Patriarch of Constantinople,⁴² whereas the successful establishment of Haga's first Dutch embassy in Constantinople, against all German and French reactions, appears to have been a common Dutch-English enterprise. The just resigned ambassador of England Thomas Glover, still residing in Constantinople when Haga arrived, was already personally acquainted with Haga since the latter's journey to Constantinople of 1602 (i.e. ten years before the first Dutch embassy), when he had met Glover together with Loukaris⁴³. Glover, with his successor Paul Pindar, were Haga's main supporters in the

⁴⁰ On Báthory's connections with England, see Demény, Cernovodeanu (1974: 74f.).

⁴¹ This critical transition in the development of the anti-Polish plan shall be illuminated on the basis of new material in the aforementioned monograph in preparation (see n. 1).

⁴² Meletios Pegas had a close relationship to two previous English ambassadors to the Porte, Edward Barton and his successor (since 1598) Henry Lello (Biddulph 1609: 41); the later ambassadors Thomas Glover and Paul Pindar, who both played a critical part in the developments around the establishment of the first Dutch embassy and the forging of the anti-Polish project, had been both clerks of the English embassy already under Edward Barton and Henry Lello; on Pegas' relationship with Barton, see Foster (1931: 26), Coulter (1993: 15f.). After Pegas' death, Lello, Glover and Pindar firmly promoted Loukaris in the ecclesiastical affairs of the Ecumenical throne. A longstanding cooperation would connect Loukaris with Paul Pindar (Roe 1740: 172).

⁴³ About this encounter see Heeringa (1910: 157), cf. also Van der Sloot, Van der Vlis (2012: 41) and Haas (1953: 70, n. 12).

negotiations to establish the Dutch embassy at the Porte (Heeringa 1910: 216, 222; De Groot 1978: 111). Also the instant begin of a close cooperation between Loukaris and Haga right after the latter's arrival to Constantinople seems to be due to their common English connections.

It appears then that the anti-Polish plan had been prepared by the English diplomacy before it made its appearance in the diplomatic world of Constantinople, and was then undertaken by Loukaris and Haga, the latter representing the actual political power behind it. In reality, this plan had a much longer, for the most part unexplored history, going back to the nineties of the previous century. In this place it is not possible, however, to present its intricate story⁴⁴.

When Haga arrived in Constantinople, he took up the anti-Polish plan right away, and Loukaris, until then connected with English diplomacy, became now instantly a close associate of the Dutch ambassador, in order to assist him with this plan. From then on, the two men would work together on the anti-Polish plan for a long time after 1620, when they were given their best opportunity to try to put it into action, continuously promoting it until the end of their careers in Constantinople, namely up to Loukaris' death in 1638 – caused by his involvement in this plan – and, finally, Haga's return to Holland in the following year.

5. Real politics and personal convictions

To sum up: the actions of Loukaris and his circle, as well as of the other Eastern European political actors involved in the anti-Polish plan, were interwoven with a large-scale effort of English, and later Dutch, diplomacy to restrict Polish expansion towards Russia and the Danubian principalities. Part of this effort was also a Russian-Ottoman military alliance plan against Poland. In the 'difficult' multilateral negotiations necessary to prepare such an alliance, Loukaris, who had a record of activities against the expansion of Roman-Catholic influence in Eastern Europe that was then in some way synonymous with Poland's growth, and the Greek clergymen and laymen of his circle, were to play an indispensable mediating role. This anti-Polish plan that became widely known in 1621, when it almost touched success, and henceforth would be the core political project of the Patriarch until his death, had been promoted by Cornelis Haga, in a less visible manner though, already since 1612.

However, since 1621 it was presented in the European political stage as a plan of the Patriarch and the Greeks that was emerging from their anti-Unionist struggle. Was this only a pretext? Given the governing role of the English and the Dutch diplomacy, one could presume that Loukaris and his circle acted as agents of the aforementioned powers. On the other hand,

⁴⁴ See fn. 1.

Loukaris himself and Thomas Kantakouzenos, the plan's main negotiator, both paid this involvement with their lives: the patriarch found a cruel death (1638), charged by his opponents with the false accusation of having conspired with the Don Cossacks against the Porte in order to help them conquer the Azov⁴⁵, and Thomas – the other way round – was arrested by the same Cossacks, while travelling to Moscow, and was executed by them on the accusation of inciting an Ottoman expedition to retake Azov (Smirnov 1946b: 45ff; Florja 2004: 286). The fact that such unfounded calumniation was enough to promptly cause their death, even after more than twenty years of well-known diplomatic activity, shows that Loukaris and Kantakouzenos had no real coverage either from the Ottoman or the Russian side (although both powers were profiting from their work) – and this is something that they certainly did not ignore. On the contrary, they were in the position to know better than anyone the rules of the game; this is, after all, the reason why they had been chosen by the English and the Dutch diplomacy. Having no political entity of their own behind them, they were well aware of that precariousness of their position⁴⁶. Their decision to nevertheless pursue this enterprise with life-long dedication, must have to do then – beside their personal political ambitions that could find no other way of expression in the Ottoman Empire – with their conviction that the anti-Polish plan and all their actions connected with it would help the Greeks (and the other Orthodox peoples) safeguard from advancing Unionism their Orthodox faith, which was for Loukaris, as well as for Kantakouzenos, one and the same with their Greek identity. This is possibly the reason why Loukaris' notorious efforts for safekeeping Orthodoxy were enveloped in the collective historical memory of the Eastern Orthodox world, starting

⁴⁵ See the account of C. Haga: the patriarch's enemies had offered a big sum of money to the Grand Vezir and his men and «den goeden man (sc. Loukaris) beschuldicht, dat intelligentie hadde met de Moscovitische Chosacken, die Asach hebben ingenomen, waerdoor den oppersten visyr, alhoewel hij beter wist, de saecke secretelijck soo heeft weeten aen den Turckschen keyser voor te dragen ende te beleyden, datter een ordre gesonden is geweest om den patriarch onversiens te doen apprehenderen ende in de casteelen van de Swarte see gevangen, ende sijn vervolger ende viant, die hier onder de Jesuyten het fenijn, dat hij in sijn harte draecht, ingesoopen heeft, op den stoel [te] setten» (Heeringa 1910: 401); cf. Hering (1968: 312); Ἀρβανιτίδης (1939: 139ff.).

⁴⁶ Their activities were closely watched; concerning the Patriarch Loukaris, this is well known, but it applies also for Thomas Kantakouzenos. In Vienna, e.g., one was well briefed about the preparations of a mission of Thomas to Moscow; a relation informs that «wolle die Porta den Tomaso Graeco in Moskaw abfertigen, ietzo sole der selbige fort, darauß ich nicht viel gutes vermüte» (HHStA, Turcica 112: 196'), and after some time (30.8.1632): «Tomaso Greco, welchen [...] die Porta nach Moskaw senden woollen, ist noch hir, sein Reiß ist weiß nicht warumb aufgeschoben» (ivi, 210'); finally (13.9.1632), the mission did take place: «der Tomaso Graeco ist von der Porta abgefertiget worden, und vor acht tagen nach der Moskaw fortgereist, nimbt seinen weg durch Tartariam» (ivi, 217').

already with the first generations after his death, with a heroic aura⁴⁷ – and were acknowledged even by his ecclesio-political opponents⁴⁸. It is perhaps for this same reason that he continuously attracts the interest of contemporary scholarship, incomparably more than any other churchman after the fall of Byzantium. The ways in which Loukaris and his circle interacted with the development of the anti-Polish plan, which was not only the most important project of his career but also the major issue of European politics in Eastern Europe of his age, the interplay between sincerity of motives and the necessities of political action, would be an attractive topic touching on the Patriarch's personality and also the religious and political mentalities of his age, inviting to further research.

Bibliography

Archival Sources

ARSI, Rome (*Archivium Romanum Societatis Iesu*)

Gallia 101

ASV, Venice (*Archivio di Stato di Venezia*)

Bailo à Costantinopoli, Atti e sentenze, Protocolli, busta 267 (1590-1591)

Senato, Dispacci Costantinopoli, filza 108 (1629), filza 109 (1629)

⁴⁷ See for example the attempts of his contemporaries for his immediate canonisation, Σ. Λάμπρος (1907: 49). Also the Metropolitan of Kiev P. Movilă, although having decisively undermined Loukaris and the traditionalist Orthodox, had spoken of him in a letter to his anti-canonical successor (and archenemy) Cyril Kontares as of a martyr («tristissimus ad septentrionem nostrum de obitu Sanctissimi Antecessoris tui Divini illius Cyrilli Patriarchae pervenisset nuncius equidem tantum virum immarcescibili martyrum corona decoratum suspicimus, eiusque luculentam curae pastoralis per sanguinem testificationem praedicamus», Šmurlo 1928: 151). Yet Loukaris' canonisation was to be implemented only in the year 2009 by the Patriarchate of Alexandria, see K. Κογεράκης (2010); about the history of the attempts for Loukaris' canonisation by his contemporaries, a research is prepared by the author.

⁴⁸ Dositheos of Jerusalem countered with full and life-long engagement the influence of Patriarch Loukaris and his descendants in the Greek Church. Furthermore, he participated in the production and promotion of a series of forged synodical documents meant to create the impression that Loukaris had been condemned by the Orthodox Church, which had never happened; on this, see V. Tsakiris, *La véritable confession de foi de toute l'Église Orientale? The Unofficial Version about the 'So-Called Orthodox Confession'*, in M.H. Blanchet, F. Gabriel (eds.), *L'Union à l'épreuve du formulaire. Professions de foi entre Églises de l'Orient et d'Occident (XIIIe-XVIIIe s.)* (in print). Withal his opposition, though, Loukaris' influence was such that even he was obliged to acknowledge that Loukaris had «benefited the Catholic (sc. Orthodox) church in various places; and foremost in Russia [...] he made many and great deeds for the sake of the right faith» («ώφέλησε τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς διαφόρους τόπους καὶ μάλιστα εἰς τὴν Ῥωσίαν [...] πολλὰ καὶ μεγάλα ἐνήργησεν ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας», Παπαδόπουλος-Κεραμεύς 1891: 278).

BN, Paris (*Bibliothèque Nationale de France, Paris*)

MS. Français, 16150: (1624)

HHStA, Vienna (*Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien*)

Turcica, Karton 93 (1611); Karton 109 (1623-1624); Karton 112 (1629-1633)

NA, The Hague (*Nationaal Archief, Den Haag*)

Staten-Generaal, Liassen Italiën, Savoën, Constantinopelen, Zalée ende Barbariën, 6895 (1621)

Published Sources (list in Greek alphabet)

Δελικάνης Κ. 1905, *Πατριαρχικῶν ἐγγράφων τρίτος τόμος ἦτοι τὰ ἐν τοῖς κώδιξι τοῦ πατριαρχικοῦ ἀρχαιοφυλακείου σωζόμενα ἐπίσημα ἐκκλησιαστικὰ ἔγγραφα, τὰ ἀφορῶντα εἰς τὰς σχέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου πρὸς τὰς ἐκκλησίας Ρωσσίας, Βλαχίας καὶ Μολδαβίας, Σερβίας, Ἀχριδῶν καὶ Πεκίου (1564-1863)*, ἐκ τοῦ Πατριαρχικοῦ Τυπογραφείου, Constantinople.

Λάμπρος Σ. 1907, *Βίος τοῦ ἐν μακαρίᾳ τῇ λήξει γενομένου σοφωτάτου τέ και λογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις Εὐγενίου Ἰωαννουλίου... παρὰ Ἀναστασίου Γορδίου*, «Νέος Ἑλληνομνήμων», 4: 33-82.

Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Ἀ. 1891, *Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας*, vol. 1, V.F. Kirschbaum, St. Peterburg.

Πλουμίδης Γ. 2011, *Βάϊλος, ἕτερος Βυζαντινός*, «Εγνατία», 15: 109-115.

Published Sources (list in Latin alphabet)

Aymon J. 1708, *Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des Chrétiens orientaux*, Charles Delo, Den Haag.

Barozzi N., Berchet G. (eds.) 1871, *Relazioni degli stati Europei lette al Senato. Ambasciatori Veneti nel secolo decimosettimo* (5): *Turchia*, vol. 1(1), Naratovich, Venezia.

Biddulph W. (ed.) 1609, *Travels (of certaine Englishmen) into Africa, Asia (Troy, Bythinia, Thracia,) and to the Blacke Sea*, Th. Hauland, London.

Brown H.F. (ed.) 1904, *Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice: 1607-1610*, vol. 11, HMSO, London.

— (ed.) 1905, *Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice: 1610-1613*, vol. 12, HMSO, London.

Corfus I. (ed.) 1983, *Documente privitoare la istoria României culese din arhivele polone: Secolul XVII-lea*, vol. 2, Acad. RSR, București.

Costin M. 1980, *Grausame Zeiten in Moldau: Die Moldauische Chronik des Miron Costin 1593-1661*, trans. by A. Armbruster, Styria, Graz.

Esarcu, C. (ed.) 1884, *Documente privitoare la istoria Românilor, colecția Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. 4 (2) (1600-1650), Academia Română, București.

Foster W. 1931 (ed.), *The Travels of John Sanderson in the Levant 1584-1602*, Hakluyt Society, London.

- Gerlach St. 1674, *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tagebuch*, J.D. Zunner, Frankfurt am Main.
- Haga C. 1867, *Brieven van Cornelis Haga aan de Staten Generaal uit het archief van Hilten*, «Kronijk van het Historisch Genootschap», 23: 370-455.
- Heeringa K. 1910, *Bronnen tot de Geschiedenis van den Levantschen Handel*, vol. 1, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Hofmann G. 1932, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, vol. 2 (5), Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II, Timotheos II, Pont. Inst. Orientalium Studiorum, Roma.
- Iorga N. (ed.) 1911, *Studii și documente cu privire la istoria Romînilor*, vol. 20, București.
- Jansson M., Rogozhin N. (eds.) 1994, *England and the North: The Russian Embassy of 1613-1614*, trans. by P. Bushkovitch, American Philosophical Society, Philadelphia.
- Legrand É. 1896, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, vol. 4, Alphonse Picard et fils, Paris.
- Murav'ev A. 1860, *Snošenija Rossii s Vostokom po delam cerkovnym*, vol. 2, Tip. 3. Otdelenija Sobst. E.J.V. Kanceljarii, St. Peterburg.
- Roe Sir Th. 1740, *The negotiations of Sir Thomas Roe, in his embassy to the Ottoman Porte, from the year 1621-1628*, printed by S. Richardson, Soc. for the Encouragement of Learning, London.
- Smirnov N. 1946a-b, *Rossija i Turcija v XVI-XVII vv.*, vol. 1-2, Izdanie MGU, Moskva.
- Šmurlo E.F. 1928, *Kurie a pravoslavný Východ v letech 1600-1654*, Editions Orbis, Praha.
- Tocilecsu G., Odobescu A. (eds.) 1886, *Documente privitoare la istoria Românilor, colecția Eudoxiu de Hurmuzaki*, vol. 1, suppl. 1 (1518-1780), Academia Română, București.
- Van Meteren E. 1763, *Historie van de oorlogen en geschiedenissen der Nederlanderen*, vol. 10, Nikolaas Goetzee, Gorinchem.

Secondary Literature (list in Greek alphabet)

- Αρβαντιτίδης Γ. 1939, *Κύριλλος ὁ Λούκαρις. Τὰ κατὰ τὸν θάνατον καὶ ταφήν τοῦ ἀειμνήστου Πατριάρχου, καὶ τινὰ τῶν πρὸ αὐτῶν γεγονότα*, in *Κύριλλος ὁ Λούκαρις (1572-1638). Τόμος ἐκδιδόμενος ἐπὶ τῇ τριακοσιετηρίδι τοῦ θανάτου αὐτοῦ (1638-1938)*, ἐπιμελεῖα τῆς Ἑταιρείας Κρητικῶν Σπουδῶν καὶ Συλλόγου Μεσαιωνικῶν Γραμμάτων, Athens: 85-205.
- Εὐαγγέλου Γ. 2005, *Ὅταν Πατριαρχικὲς ὑπογραφεὶς ἀναζητοῦν ταυτότητα*, «Ὁ Ἑρανιστὴς», 25: 61-86.
- Κογεράκης Κ. [Metropolitan of Rhodes] 2010, *Ἅγιος Κύριλλος ὁ Λούκαρις. Ἀκολουθία καὶ βίος*, Ἐκδόσεις Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Athens.
- Μανούσακας Μ. 1956, *Ἡ ἀνέκδοτος μυστικὴ ἀλληλογραφία τοῦ Κυρίλλου Λουκάρεως πρὸς τὸν Ἄγγλο πρεσβευτὴ ἐν Κωνσταντινουπόλει Sir*

- Thomas Rowe (1625-1626)*, in Στ. Κυριακίδης, Ά. Ευγγόπουλος, Π. Ζέπος (eds.), *Πεπραγμένα του Θ' Διεθνούς Βυζαντινολογικού Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη 12-19 Απριλίου 1953*, vol. 2 [Έλληνικά Παράρτημα 9], Έταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Athens: 533-543.
- Παπαδόπουλος Χρ. 1904, *Η ἐν Ρωσσίᾳ ὑπὲρ τῆς Ὀρθοδοξίας ἐνέργεια τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Θεοφάνους*, «Νέα Σιών», 1: 322-351.
- 1934, *Σχέσεις Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως πρὸς Γουσταῦν Ἀδόλφον Β' τῆς Σουηδίας*, «Θεολογία», 12: 289-291.

Secondary Literature (list in Latin alphabet)

- Ahnlund N. 1930, *Kring Gustav Adolf*, Geber, Stockholm.
- Ammann A. 1950, *Abriss der ostslawischen Kirchengeschichte*, Herder, Wien.
- Batmaz E.Ş. 2003, *Rusya Devleti Eski Antlaşmalar Arşivi'ndeki Türkiye ile İlgili Belgeler (II)*, «Kebikeç», 15: 199-223.
- Chodyncki K. 1934, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska – zarys historyczny 1370-1632*, Skład gł. Kasa im. Mianowskiego, Warszawa.
- Coulter, L. 1990, *The Involvement of Stefan Bogdan, a pretender to the Moldavian Throne, with Henry Lello the English Ambassador to Constantinople between 1601 and 1606*, «Revue Roumaine d'Histoire», 29: 79-100.
- 1993, *The Involvement of the English Crown and its Embassy in Constantinople with Pretenders to the Throne of the Principality of Moldavia between the Years 1583 and 1620, with particular Reference to the Pretender Stefan Bogdan between 1590 and 1612*, Unpublished thesis, University of London.
- Darowski A. 1897, *Szkice historyczne*, vol. 3, Grendyszyński, St. Peterburg 1897.
- Demény L., Cernovodeanu P. 1974, *Relațiile politice ale Angliei cu Moldova, Țara Românească și Transilvania în secolele XVI-XVIII*, Ed. Acad., București.
- Dunning C. 1989a, *A Letter to James I Concerning the English Plan for Military Intervention in Russia*, «The Slavonic and East European Review», 67: 94-108.
- 1989b, *James I, the Russia Company, and the Plan to Establish a Protectorate over North Russia*, «Albion», 21: 206-226.
- Ernstberger A. 1956, *Europas Widerstand gegen Hollands erste Gesandtschaft bei der Pforte (1612)*, Bayerische Akad. d. Wissenschaften, München.
- Fedorowicz J.K. 1980, *England's Baltic Trade in the Early Seventeenth Century: a Study in Anglo-Polish Commercial Diplomacy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Florja B.N. 1990a, *K istorii ustanovlenija političeskich svjazej meždju russkim pravitel'stvom i vysiim grečeskim duhovenstvom*, in Id. (ed.), *Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova*, Nauka, Moskva: 8-49.
- 1990b, *Russko-osmanskie otnošenija i diplomatičeskaja podgotovka Smolenskoj vojny*, «Sovetskoe Slavjanovedenie» 25(1): 17-27.

- 2004, *Foma Kantakuzin i ego rol' v razvitii russko-osmanskich otnošenij v 20-30gg. XVII v.*, in B.L. Fonkič, D.A. Jalamas (eds.), *Rossija i Christianskij Vostok 2-3*, Indrik, Moskva: 248-287.
- Fonkič B.L. 1991, *Graeco-Russian Contacts from the Middle of the XVI Century up to the Beginning of the XVII Century*, USSR Academy of Science, Moscow.
- Groot A.H. De 1978, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations 1610-1630*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden/Istanbul.
- Haas L. 1953, *Der schwedische Ministerresident Carl Marin ein Parteifreund von Antistes Breitingen*, «Schweizerische Zeitschrift für Geschichte», 3: 60-86.
- Hammer J. von 1834, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, vol. 2 (1520-1623), C.A. Hartleben's Verlag, Pest.
- Heeringa K. 1917, *De Eerste Nederlandsche Gezant bij de Verheven Porte*, A. Oosthoek, Utrecht.
- Hering G. 1968, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Steiner, Wiesbaden.
- İnalçık H. 1946-47, *Origin of the Ottoman-Russian rivalry and the Don-Volga Canal*, «Ankara Üniversitesi Yıllığı», 1: 47-106.
- Iorga N. 1897, *Pretendenți Domnești în Secolele al XVI-lea*, «Memoriile Academie României», 16: 229-234, 251-259, 269-270.
- Kapterev N. 1914, *Charakter otnošenij Rossij k pravoslavnomu vostoku v XVI i XVII stoletijach* [Repr. Mouton, Den Haag 1968], Izdanie kn. magazina M.S. Elova, Sergiev Posad.
- Keul I. 2009, *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526-1691)*, Brill, Leiden.
- Kortepeter C. 1973, *Ottoman Imperialism during the Reformation: Europe and the Caucasus*, Univ. of London Press, London.
- Kraft E. 1995, *Moskaus griechisches Jahrhundert*, Steiner, Stuttgart.
- Kryp"jakevyč I. 1913, *Kozaččyna v polityčnych kombinacijach 1620-1630 rr.*, «Zapysky Naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka»: 65-114.
- Leitsch W. 1956, *Sultan Ahmed I. und Michael Romanov im Jahre 1614. Der Beginn einer neuen Epoche in den russisch-türkischen Beziehungen*, «Jahrbücher für Geschichte Osteuropas», 4: 246-261.
- 1960, *Moskau und die Politik des Kaiserhofes im XVII. Jh.*, vol. 1: 1604-1645, Böhlau, Graz.
- Novosel'skij A. 1948, *Bor'ba Moskovskogo gosudarstva s tatarami v pervoj polovine XVII veka*, Akademija Nauk SSSR, Moskva.
- Patterson W.B. 2006, *Cyril Loukaris, George Abbot, James VI and I, and the Beginning of the Orthodox-Anglican Relations*, in P.M. Doll (ed.), *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the "Greek College" in Oxford*, Lang, Oxford: 39-55.
- Scheltema E. 1817, *Rusland en de Nederlanden*, vol. 1, Hendrik Gartman, Amsterdam.

- Schütz E. 1968, *An Armeno-Kipchak Chronicle on the Polish-Turkish Wars in 1620-1621*, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Van der Sloot H., Van der Vlis I. 2012, *Cornelis Haga 1578-1654: diplomaat & pionier in Istanbul*, Boom, Amsterdam.
- Solov'ev S. 1961, *Istorija Rossii s drevnejšich vremen*, book 5, vol. 9, Mysl', Moskva.
- Staševskij E. 1913, *Očerki po istorii carstvovanija Michaila Fedoroviča*, vol. 1 [Repr. Mouton, Den Haag 1969], Tipografija 2-j Arteli, Kiev.
- Uspenskij K.A. [Archimandrit Porfirij] 1898, *Aleksandrijskaja Patriarchija. Sbornik materialov, izsledovanij i zapisok odnosjaščichsja do istorii aleksandrijskoj patriarchii*, vol. 1, Imperatorskaja Akademija Nauk, St. Peterburg.
- Vajnštejn O. 1947, *Rossija i Tridcatiletnjaja vojna 1618-1648 gg.*, Ogiz Gospolizdat, Leningrad.
- Vreede G.W. 1841, *Nederland en Zweden in staatkundige betrekking*, N. Van der Monde, Utrecht.
- Zaborovskij L.V. 1990, *Ėkonomičeskie svjazi Rossii a Balkanami v pervoj polovine XVII v.*, in B.N. Florja (ed.), *Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova*, Nauka, Moskva: 138-193.

CIRILLO LOUKARIS E LA RUSSIA: SULL'ORIGINE DEL TESTO GRECO DEI DOCUMENTI DI GÁBOR BETHLEN INVIATI A COSTANTINOPOLI

Boris L. Fonkitch, Vasilij V. Kalugin

Nella primavera del 1628 fu inviata da Mosca a Costantinopoli una missione diplomatica con a capo gli ambasciatori S. Jakovlev e P. Evdokimov. Essa si prefiggeva lo scopo di ottenere la ratifica da parte del sultano del patto di alleanza russo-ottomano, il cui progetto era stato precedentemente concordato a Mosca nel dicembre del 1627, durante la permanenza nella capitale russa dell'ambasciatore turco Tommaso Cantacuzeno¹.

Soggiornando a Costantinopoli per diversi mesi, gli ambasciatori russi furono coinvolti nel piano di creazione di una coalizione contro la *Rzeczpospolita*, di cui si discuteva in Europa a partire dal 1627 e che mirava ad un'alleanza tra l'Impero Ottomano, la Transilvania, la Svezia e la Russia. Uno dei lati di questo complesso intreccio politico consisteva nell'aspirazione del principe di Transilvania Gábor Bethlen a occupare il trono polacco; per realizzare questo progetto egli necessitava di allearsi con la Turchia e la Russia (cfr. Florja 1990: 15-19; Florja 2004: 256-259; Hering 1992: 252-255).

Dal punto di vista degli intenti di Bethlen, la prolungata permanenza a Costantinopoli di S. Jakovlev e di P. Evdokimov fu fondamentale per i contatti diretti con i rappresentanti ufficiali della Russia. Il sovrano transilvano aveva dato disposizione al proprio ambasciatore presso la Sublime Porta, Mihály Toldalagi (istruzione del 21 ottobre 1628), di incontrarsi con i diplomatici moscoviti e di consegnare loro sia i documenti epistolari da lui inviati, sia una missiva dell'ambasciatore svedese P. Strassburg, il quale dall'estate del 1628 si trovava presso la corte di Bethlen (cfr. Florja 1990: 19; Šušarin 1990: 50-54).

Le direttive del principe ungherese furono eseguite: tra gli atti conservatisi fino ad oggi, si annoverano sia la missiva di G. Bethlen, indirizzata all'ambasciatore russo a Costantinopoli S. Jakovlev del 24 ottobre 1628, sia la lettera diplomatica, sempre a costui inviata, dell'ambasciatore svedese presso la corte transilvana P. Strassburg del 23 ottobre 1628². A dire il vero, entrambi i documenti non ci sono giunti nel loro aspetto originale, cioè nella versione

¹ Sull'ambasciata di S. Jakovlev e di P. Evdokimov v.: *Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv drevnich aktov* (=RGADA), Fondo 89: *Relazioni della Russia con la Turchia*, Op. 1, anno 1628, n. 3; Smirnov 1946: 25. Su Tommaso Cantacuzeno cfr. Florja 1990; Florja 2004.

² RGADA, F. 40: *Relazioni della Russia con l'Ungheria*, anno 1630, n. 1a, ff. 4-7v (testo della traduzione greca delle missive latine), 8-12 (traduzione russa del testo greco).

in lingua *latina*, come nel caso di altre due epistole inviate poco tempo dopo dalla Transilvania a Costantinopoli, nel marzo del 1629³, bensì sotto forma di testi *greco* che rappresentano traduzioni delle missive latine andate perdute.

Dallo studio paleografico del materiale si evince che la traduzione greca di entrambi gli atti, sia quello di Gábor Bethlen che quello di P. Strassburg, fu messa per iscritto dal copista Nicola, il quale almeno a partire dal 1653 ricopriva la carica di *logoteta della Grande Chiesa* e che fu in servizio presso la cancelleria patriarcale, dagli anni Venti fino alla fine degli anni Sessanta del XVII secolo. In più di un'occasione, egli fu coinvolto nella stesura di diversi documenti dal patriarca Cirillo Loukaris, da Teofane di Gerusalemme, dai patriarchi di Costantinopoli Partenio I, Partenio II, Ioannikios II, Paisios I e Metodio (Fonkič 2002: 287-290). L'analisi paleografica conferma la testimonianza offerta da due iscrizioni russe, conservatesi sui documenti stessi e vergate il 23 novembre 1628, o poco dopo, da uno dei funzionari dell'ambasciata russa: (fol. 5v) «Перевод з грамоты, какову прислал вингерской король во Царьгород к послом, переводил Кирил патриарх царегородцкой ноября в 23 день» [= *Traduzione dell'epistola che il re ungherese inviò a Costantinopoli agli ambasciatori; tradusse Cirillo patriarca di Costantinopoli il giorno 23 novembre*]; (fol. 7v) «137 ноября в 23 день сей лист свийского посла перевел Кирил патриарх цареградцкой» [= *137 novembre, giorno 23, questo foglio dell'ambasciatore di Svezia (lo) tradusse Cirillo patriarca di Costantinopoli*].

I documenti di Jakovlev e di Evdokimov indicano che gli ambasciatori russi, non avendo la possibilità di leggere il testo latino delle missive di G. Bethlen e di P. Strassburg, si rivolsero a Cirillo Loukaris, con il quale avevano instaurato un intenso rapporto di collaborazione durante la loro permanenza a Costantinopoli⁴, con la richiesta di volgere in greco queste lettere, affinché il loro traduttore diplomatico potesse farne a sua volta la versione russa⁵. La richiesta degli ambasciatori fu accolta.

La lista dei dispacci dell'ambasciata di Jakovlev e di Evdokimov sfortunatamente presenta considerevoli lacune all'inizio⁶; è pertanto impossibile ricavare da questa fonte informazioni relative all'identità del traduttore, cui toccò il

³ Ivi, ff. 21-22, 31-32.

⁴ Ne sono testimonianza, ad esempio: (a) le iscrizioni autografe di Cirillo Loukaris che riempiono un intero fascicolo riguardante la consegna da parte di S. Jakovlev e P. Evdokimov di un'elargizione imperiale e patriarcale portata da Mosca (F. 52: *Relazioni della Russia con la Grecia*, Op. 1, anno 1629, n. 21) e che erano rivolte agli ambasciatori russi e che rappresentavano la conferma dei nomi e dell'origine dei greci richiedenti l'elargizione; (b) le sottoscrizioni autografe di Cirillo sui documenti dei postulanti (ad esempio: fol. 1, 17); (c) i timbri del patriarca di Costantinopoli conservati nella custodia (fol. 1); (d) l'elenco delle chiese e dei monasteri di Costantinopoli (f. 25-25v), stilato dallo stesso copista Nicola che mise per iscritto la traduzione greca (ff. 4-6).

⁵ Cfr.: RGADA, F. 89, Op. 1, anno 1628, n. 2, fol. 334; n. 3, fol. 144-145; cfr. inoltre: Florja 1990: 19, nota 46.

⁶ Cfr.: RGADA, F. 89, Op. 1, anno 1628, n. 3.

compito di rendere in russo il testo greco di Cirillo Loukaris. La circostanza si chiarifica grazie al «Дело по челобитной Посольскаго приказа переводчика греческаго языка Анастасия Селунскаго, посланнаго в Царьград с послами Семеном Яковлевым да с дьяком Петром Евдокимовым...»⁷ [= *Fascicolo sulla lettera di petizione della Cancelleria degli Esteri del traduttore dalla lingua greca Anastasio di Tessalonica, inviato a Costantinopoli con gli ambasciatori Semen Jakovlev e d'jak Petr Evdokimov*], da cui si ricava che nell'ambasciata russa fu incluso, in qualità di traduttore dalla lingua greca, «il forestiero» (il greco) Anastasio di Tessalonica, il quale prestava servizio presso la Cancelleria degli Esteri⁸. Questi, nella sua lettera di petizione allo zar e al patriarca Filaret, narra di sé di aver lasciato la Turchia a servizio dello zar nel 1615 insieme gli ambasciatori moscoviti, Solovo-Protasëv e d'jak Michail Danilov, inviati a Istanbul con la comunicazione dell'elezione al trono russo di Michail Fedorovič (Bantyš-Kamenskij 2001: 41-42), e di essere stato preso alle dipendenze dell'ufficio russo; in alcuni anni, a quanto pare, egli riuscì a padroneggiare la lingua russa a tal punto che nel 1627 «fu assunto [...] dalla Cancelleria degli Esteri come interprete dal greco»⁹; in tale qualità, egli fu inviato nel 1628 a Costantinopoli insieme a Jakovlev e a Evdokimov.

Dopo aver esaminato il contenuto della missiva di G. Bethlen, gli ambasciatori si accorsero che il titolo dello zar di Mosca in essa era espresso «non secondo la sovrana dignità»¹⁰; essi pertanto rispedirono indietro il documento al principe transilvano¹¹. Esso fu recapitato a G. Bethlen da Liveris, fratello del diplomatico turco Tommaso Cantacuzeno, che aveva lasciato Costantinopoli il 16 gennaio 1629 (Florja 2004: 259), assieme ad una lettera dei due diplomatici russi. Il messo fece ritorno da questo viaggio il 24 marzo 1629, accompagnato dagli ambasciatori del principe transilvano, Charles de Talleyrand e Jacques Roussel, i quali, una volta unitisi alla missione russa in Turchia, si sarebbero dovuti poi dirigere a Mosca al suo seguito.

Jakovlev e Evdokimov ricevettero le due missive latine, indirizzate loro da G. Bethlen e autenticate con le sue firme e con i timbri; come anche nel primo caso, risalente alla fine di novembre del 1628, essi dovettero ricorrere all'aiuto del patriarca di Costantinopoli per la traduzione dei documenti in lingua greca. Questa volta, tuttavia, la traduzione fu messa per iscritto da Cirillo Lucaris di proprio pugno¹².

⁷ Ivi, n. 8.

⁸ Ivi, fol. 1.

⁹ Cfr. sopra, nota 8.

¹⁰ Cfr. RGADA, F. 89, *Op.* 1, anno 1628, n. 1, fol. 334; cfr.: Šušarin 1990: 56.

¹¹ Per quanto riguarda l'originale latino della lettera di P. Strassburg, ad esso, a quanto pare, toccò un destino diverso: siccome le fonti non fanno menzione di questo documento in relazione alla restituzione della prima lettera di Bethlen agli ambasciatori russi, è possibile supporre che la missiva latina di Strassburg fosse stata recapitata da Jakovlev ed Evdokimov a Mosca e che fosse conservata presso la Cancelleria degli Esteri, ma che, tuttavia, per un qualche motivo essa non sia giunta fino a noi.

¹² Cfr.: RGADA. F. 40, anno 1630, n. 1a, fol. 24-27, 33-34.

Pubblichiamo di seguito i due gruppi di documenti: (I) la traduzione greca delle missive di G. Bethlen e di Paul Strassburg all'ambasciatore Jakovlev dell'ottobre 1628, realizzata dal patriarca Cirillo e scritta dal copista della cancelleria patriarcale Nicola; in aggiunta, la versione russa di questo testo greco, fatta da Anastasio di Tessalonica, traduttore dell'ambasciata russa a Istanbul; (II) le due lettere latine di G. Bethlen del marzo 1629, indirizzate agli ambasciatori russi a Istanbul, la loro traduzione in greco, fatta da Cirillo Loukaris, e quella russa, realizzata da Anastasio di Tessalonica dall'autografo del patriarca di Costantinopoli. Nell'edizione dei documenti greci, latini e russi si preserva l'ortografia originale.

I.

I. Missiva del sovrano di Transilvania Gábor Bethlen all'ambasciatore russo a Istanbul Semen Jakovlev (traduzione greca del patriarca di Costantinopoli Cirillo I Loukaris)

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 4-5v.
24 ottobre 1628, Castello di Făgăraș

- a) Carta, 2 fogli (ff. 4-5v; ff. 5-5: senza testo), 412x155; fol. 4: 31 righe; fol. 4v: 8 righe. Inchiostri: marroni scuri.
- b) Copista del testo e indirizzi (fol. 5v): Nicola, copista della cancelleria patriarcale di Costantinopoli, negli anni '50 del XVII secolo – logoteta della Grande Chiesa.
- c) Timbro mancante.
- d) Traduzione russa della fine del novembre 1628, vedi infra, documento I, 3, fol. 5, spazio inferiore: nota di Anastasio di Tessalonica: «Переведена грамота венгерскаго краля» [= *Traduzione dello dell'epistola del re ungherese*]. Fol. 5v: iscrizione della fine del 1628 sulla traduzione in lingua greca della missiva regia «Перевод з грамоты, какову прислал вингерской король во Царьгород к послом, переводил Кирил патриарх царегородцкой, ноябрь в 23 день» [= *Traduzione dell'epistola che il re ungherese spedì a Costantinopoli agli ambasciatori; tradusse Cirillo patriarca di Costantinopoli il giorno 23 novembre*].

(**Fol. 4**) ¹ Γαβριήλ χάριτι θεοῦ τῆς βασιλείας τῆς Ῥώμης, καὶ τῆς Τρανσουλ||²βανίας ἄρχων, κύριος τῆς Οὐγκαρίας, τῶν σικελῶν κόμης, καὶ τῆς ||³ ὠπολίας καὶ ῥαντιπορίας δούξ.||

⁴ Εὐγενῆ καὶ μεγαλοπρεπεῖ ἠγαπημένε μας (spazio libero lasciato per una parola – *B.F.*) γράμματα||⁵ ἐλάβαμεν ἀπὸ τὸν χρησιμώτατον Βλάσιον Ληράτον, ὅπου||⁶ εὕρισκεται ἡμέτερος ἐλτζῆς εἰς τὴν μεγάλην Πόρταν τοῦ ὀτμάνου,||⁷ ἀπὸ τὰ ὁποῖα γράμματα ἐκατάλαβαμεν τὸν ἐρχομὸν ||⁸ σας, καὶ γράφει μας ὁ ἐλτζῆς μας, καὶ μᾶς δίδει νὰ γνω||⁹ρίσωμεν, ὅτι ἐσυντύχετε μαζῆ του διὰ κάποιαις ὑπό||¹⁰θεσεσ πολλὰ χρειαζόμεναις, ταῖς ὁποῖαις ὄλαις μᾶς||¹¹ ταῖς ἔγραψε καὶ πολλὰ μᾶς ἐκαλοφάνη νὰ ἀκούσωμεν||¹² καὶ νὰ

γνωρίσωμεν τὸ καλὸν θέλημα τοῦ γαληνοτάτου¹³ μεγάλου κνέζη πρὸς τοῦ λόγου μας, τὸ ὁποῖον ἐπιθυ¹⁴ μούσαμεν ἀπὸ τὴν ἀρχὴν ὅπου ἠξιώθηκε τὴν ἀξίαν.¹⁵ Καὶ ἡμεῖς ἀπὸ τὸ ἄλλον μέρος με τὴν ἰδίαν ὄρεξιν εὐρι¹⁶ σκόμεθα. Διὰ τοῦτο κατὰ τὸ παρὸν πέμποντες αὐτοῦ εἰς¹⁷ τὴν Πόρταν τοῦ μεγάλου βασιλέως τοῦ ὀτμάνου ἐλτζήν¹⁸ πιστὸν ἡμέτερον, τὸν εὐγενῆ Μιχαὴλ τὸν γλαί, τὸν βασι¹⁹ λικὸν κριτὴν τῶν σικουλῶν, μετὰ συνιθησμένα κανίσκια τὰ²⁰ ἐτήσια, τοῦ ἐπαραγγέλαμεν καὶ τὸν ἐπροστάξαμεν²¹ νὰ ἔλθῃ νὰ σᾶς χαιρετήσῃ, καὶ νὰ λαλήσῃ μαζῆ σας²² διὰ τὰ πάντα, ὅσα μοῦ ἔγραψεν ὁ ἄνωθεν ἐλτζής.²³ Διὰ τοῦτο οἱ αὐθεντία σας θέλετε τοῦ πιστεύσῃ εἰς ὅτι²⁴ θέλει σᾶς εἰπῆ καὶ εἰς ὅσα σᾶς θέλει ὑποσχεθεῖ, καὶ ²⁵ ὡσὰν τελειώσετε οἱ αὐθεντία σας τὸ ἐλτζηλήκη σας,²⁶ καὶ θελήσετε νὰ γυρήσετε εἰς τὸν τόπον σας πρὸς τὸν ²⁷ γαληνότατον μέγα κνέζη, τὸ ὁποῖον ὁ θεὸς νὰ σᾶς τὸ ²⁸ χαρίσῃ, μὲ καλὸν ριζικόν, θέλω ἀπὸ τὴν αὐθεντία ²⁹ σας, πρῶτον νὰ μᾶς χαιρετήσετε τὸν γαληνότατον μέγα³⁰ κνέζη, καὶ νὰ συγχαρῆτε μαζῆ του διὰ τὴν ὑγίαν του,³¹ καὶ νὰ τοῦ δίδῃ ὁ θεὸς πάντοτε νὰ εὐτυχᾷ, καὶ νὰ ³² (Fol. 4v) ¹ τὸν βεβαιώσετε πρὸς τὴν καλὴν σπουδὴν καὶ ὄρεξιν ὅπου² ἔχομεν εἰς τὴν γαληνότητά του. Ταῦτα πάντα νὰ ἀνα³ φέρετε ἐπιμελῶς, καὶ νὰ δώσετε τὸ ἐσφραγισμένον μου⁴ γράμμα ὅπου σᾶς στέλνω. Του λοιποῦ μένομεν πάντοτε⁵ φίλοι σας καὶ ἀγαπημένοι σας. Ἐδόθη εἰς τὸ κάστρον⁶ μας τὸ Γαράς, εἰκοστῆ τετάρτη μηνὸς ὀκτωβρίου⁷ ἐν ἔτει τοῦ κυρίου χίλιοι ἑξακόσιοι εἰκοσιοκτώ.⁸ Γαβριήλ.

(Fol. 5v) *Indirizzo*: ¹ † Τῷ εὐγενεῖ καὶ μεγαλοπρεπεῖ ... (spazio libero, segnato da tre puntini, lasciato dal copista – B.F.) ² ἐλτζῆ τοῦ γαληνοτάτου αὐτοκράτορος μεγάλου ³ κνέζη Μοσχοβίας εἰς τὴν λαμπρὰν Πόρταν ⁴ τοῦ ὀτμάνου, φίλω εὐμενεῖ.

2. Epistola di Paul Strassburg, ambasciatore svedese presso la corte di Gábor Bethlen, all'ambasciatore russo a Istanbul Semen Jakovlev (traduzione greca del patriarca di Costantinopoli Cirillo I Loukaris)

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 6-7v.

23 ottobre 1628, Alba Iulia

- Carta, 2 ff. (ff. 6-7v; ff. 6 v-7v: privi di testo), 420 x 154, 30 righe. Inchiostri: marroni scuri.
- Copista del testo e del indirizzo (fol. 7v): Nicola (v. sopra, *Documento 1*).
- Timbro mancante.
- Traduzione russa della fine di novembre del 1628; v. sotto, *Documento I*, 4; fol. 6v (bordo inferiore): iscrizione autografa di Anastasio di Tessalonica «Переведена грамота свицково посла» [= *Traduzione dell'epistola dell'ambasciatore svedese*]; fol. 7v: iscrizione della fine del 1628: «137 ноября в 23 день сей лист свийского посла перевел Кирил патриарх цареградцкой» [= *137, novembre, giorno 23, questo foglio dell'ambasciatore svedese (lo) tradusse Cirillo patriarca di Costantinopoli*].

(Fol. 6) ¹ Λαμπρὲ καὶ μεγαλοπρεπεὶ αὐθέντη, χαϊρετήματα||² καὶ ὑγίαν σου ἀναγγέλω.||

³Ἔστοντας καὶ νὰ μὲ στείλῃ ἐλτζῆ ὁ γαληνότατος ρίγας τῆς ||⁴ Σφέντζιας, ὁ ἀγαθώτατός μου αὐθέντης, πρὸς τὸν γα||⁵ληνότατον ἄρχοντα τῆς Τρᾶνσουλβανίας, ἀπὸ τὴν γαληνό||⁶τητά του ἤκουσα καὶ ἐκατάλαβα μὲ μεγάλην μου||⁷ χαρᾶν, πῶς ἦλθετε εἰς τὴν πόλιν σταλμένοι ἀπὸ τὸν ||⁸ αὐτοκράτορα μέγα κνέζη τῆς Μοσχοβίας εἰς τὴν μεγάλην||⁹ Πόρταν τοῦ ὀτμάνου, καὶ ἐφθάσετε τὸν περασμένον||¹⁰ μῆνα ἰούλλιον καλὰ καὶ γεροί. Διὰ τοῦτο ἠθέλησα||¹¹ νὰ συγχαρῶ μαζῆ σας, ἐνθυμούμενος τὴν καλὴν γειτονίαν||¹² καὶ τὴν ἀνὰ μεταξὺ καλὴν διάθεσιν, καὶ τὴν σφικτήν||¹³ ἀγάπην ὅπου ἔχει ὁ γαληνότατος ρίγας ὁ αὐθέντης μου||¹⁴ μὲ τὸν αὐτοκράτορα μέγα κνέζην τῆς Μοσχοβίας, καὶ||¹⁵ διατὶ ἐκατάλαβα ἐκ μέρους ταῖς ὑπόθεσες, ὅπου ||¹⁶ οἱ αὐθεντία σας ἔχετε παραγγελίαν νὰ κατορθώσε||¹⁷τε, ἐξ ὅλης καρδίας παρακαλῶ καὶ δέομαι τὸν θεὸν νὰ||¹⁸ τὰ τελειώσετε εὐτυχῶς καὶ μὲ τέλος ἀγαθόν, καὶ ||¹⁹ εἶμαι βέβαιος ὅτι διὰ τοὺς καιροὺς καὶ τὴν παροῦσαν||²⁰ κατάστασιν θέλετε ἔχει ἀπόκρισιν χαϊράμενοι καὶ||²¹ ἀπόφασιν καθὼς ἀγαπάτε. Ὁ μεγαλοδύναμος θεὸς νὰ ||²² κάμῃ ἐκεῖνο ποῦ ἐπιθυμᾶτε νὰ κατορθώσετε καὶ ||²³ νὰ γυρήσετε μὲ ὑγίαν, διὰ νὰ γίνῃ τὸ ἐλτζηλήκη σας ||²⁴ κοινὴ βοήθεια εἰς ὅλους καὶ παρηγορία. Ἐδόθη εἰς ||²⁵ τὴν Ἀλβαγιούλια, εἰκοστῆ τρίτῃ ὀκτωβρίου ||²⁶ ἔτει τοῦ σωτήρος χιλίους ἑξακοσίους εἰκοσιοκτώ.||²⁷ Τῆς λαμπρᾶς καὶ μεγαλοπρεποῦς αὐθεντία σου||²⁸ προθυμότατος||²⁹ Παῦλος Στραμπούργου τοῦ ρίγατου||³⁰ τῆς Σφέντζιας σύμβουλος ἰδία χειρὶ.

(Fol. 7 v) *Indirizzo*: ¹ † Τῷ εὐγενεστάτῳ καὶ μεγαλοπρεπῇ κυρίῳ ||² ἐλτζῆ τοῦ γαληνοτάτου αὐτοκράτορος μεγάλου ||³ κνέζη τῆς Μοσχοβίας εἰς τὴν λαμπρὰν Πόρταν ||⁴ τοῦ ὀτμάνου, κυρίῳ μου προσφιλεστάτῳ.

3. Traduzione russa della missiva di Gábor Bethlen all'ambasciatore Semen Jakovlev, realizzata da Anastasio di Tessalonica dal testo greco del patriarca Cirillo I Loukaris

RGADA, F. 40, anno 1630. N°1a, ff. 9-10.
1628, fine di novembre, Costantinopoli

(Fol. 9) ^απερ^βε^δ ἢ ^γγρα^μα^τε ^τчто ^πρί^λά ^βε^ρε^ςκο^ι¹³ ^καρ^ο ^βε^κλέ ^α ^γγρα^μα^τε ^πι^στ^ε ^να^βε^χ ^γα^βρ^ή ^μι^λο^ςτ^υ ^βζ^ήμ^ε ^βε^λι^κη^ς ^κρ^ῶβ^ςτ^υ ^ρη^σκο^υ¹⁴ ^η ^τρ^ας^δβ^νή^ςκ^η ^βο^ρα^ρη ^η ^νσ^ερ^α ^βε^ρε^ςκ^η ^η ^σι^γή^ςκ^η¹⁵ ^η ^από^ςκ^η ^ρα^δν^{ια} ^πό^κη¹⁶ ^καρ^ο ^α ^πο^νι^ζε ^πι^στ^ε ^πρ^ηρο^ζη^ν ^βε^μη ^πρ^ηγο^ζε ^βδ^λι^δε^νη^ς ^μο^ε ^γρ^αμ^ατ^υ ^πρ^ην^ελ^ε ^ω ^πρ^ελ^ανα^γο ^βλα^σα^λη^ρά^κκο^υ ^τчто ^πρ^εβ^υβ^ια^ε ^μο^ν¹⁷ ^πο^ς ^κ

¹³ La η soprilineare è scritta su di una λ.

¹⁴ La prima ο è corretta da una α.

¹⁵ Erroneamente con una μ sovrascritta.

¹⁶ Le parole ραδνια πόκη (con l'omissione di una σ davanti alla κ) sono aggiunte sopra la riga.

¹⁷ La η finale è quasi del tutto lacerata insieme al margine della colonna.

великѣи варотѣ ѿмаскѣи нже и¹⁸ те граматѣ дагадалесѣ пришетво
 вашо и пише к на посѣ на и дае на зна что вѣвнѣе вѣместе с нѣи
 про некаторыѣ ѹстѣленне многи надѣоны нже все к на писѣ и вѣми
 на за честь се видѣса¹⁹ что ѹлыше и шпѣна дѣрое²¹ млѣосты
 тихомѣ великомѣ князю к себе его жадали и пѣва что достѣонни
 са достѣонство и мы и дрѣгѣю стѣоронѣ истыны а хотѣ нали порѣ и
 сего ради посылаѣ те к вароте к²³ великово црю ѿмана пола вѣного
 своего прирѣженѣ²⁴ михѣи дѣла с посѣдлеными дарамы²⁵ платѣеными
 и приказали емѣ и велели емѣ прити вѣ челѣ ѹдарѣи и да поговѣри с
 вамими²⁶ ово се скѣоко писѣ ко не прѣнои посѣ сего ради и вы станѣте
 емѣ (Fol. 10) || в чѣ стане вѣ говорѣи и в чѣ вѣ стане сказывѣа и кѣ вы
 гѣпѣтѣво вѣ совѣшите посѣство свое²⁷ и вѣхотѣте вѣврати²⁸ свою²⁹
 зѣло ко тихомѣ великомѣ князю егоже гѣспѣ бы вѣ подарѣи з дѣрѣю
 частѣю и хочю ѿ гѣспѣства вашѣго пѣво да подарѣте челѣбѣи³⁰
 великого и тихѣго князѣа и да вѣрадѣитѣся с нѣи за ево здѣрое и да
 дасты емѣ бо всягда да повѣди и свидѣтѣствѣитѣ емѣ к дѣоромѣ
 вѣхотѣенне иже и мѣ к тихѣости его и те все вѣпоменѣте трѣвѣюши и
 да подадѣте емѣ знаменовѣное моего³¹ граматѣ что к вѣ посылаю
 и се метѣ³² до вѣка прѣятѣли и вѣлюѣдени вашѣи ѣми
 а нѣи пише дѣся в гѣроѣ на в гѣраѣ мѣсеца ѡтѣряѣ .к.д. лѣта ѿ
 гѣпода ѡтѣки³³

а понѣже пише гѣвѣри

а пописѣ на граматѣ прѣятѣля и вѣми прѣгоже пола тихѣго
 самѣдежѣца великаѣго князѣа москѣскаѣго к вели³⁴ варѣ ѿмаскаѣго

¹⁸ La lettera sopra il rigo risulta illeggibile: probabilmente si tratta di una correzione di un'originaria **т**.

¹⁹ Sopra la **и** è erroneamente scritta una lettera sopralineare.

²⁰ Le lettere **чт** sono tracciate su di una cancellatura.

²¹ La seconda **о** è corretta da una **е**.

²² Le lettere **до** sono scritte sopra una cancellatura.

²³ La **к** omessa è scritta sulla **в**.

²⁴ Questa parola è aggiunta sopra il rigo.

²⁵ Di seguito è cancellata la **с** maiuscola.

²⁶ Erronea ripetizione di **ми** dopo la divisione a capo.

²⁷ Sic!

²⁸ La riga termina con le parole **вѣхотѣте вѣ**. Dopo la divisione a capo il copista ha ripetuto **хотѣте вѣ**, ma dopo essersi accorto dell'errore l'ha cancellato.

²⁹ Erroneamente invece di **в** **свою**.

³⁰ La lettera **в** è corretta da una **п**.

³¹ La prima **о** è corretta da una **е**.

³² Dopo la divisione a capo **та** было è prima omesso e poi aggiunto nel margine sinistro.

³³ Erroneamente anno 1728. Di seguito in maniera corretta: **ѡтѣки** (fol. 11).

³⁴ La **в** triangolare è inserita dentro il semicerchio di una **Ѡ** erroneamente scritta.

4. Traduzione russa della missiva di Paul Strassburg all'ambasciatore Semen Jakovlev, realizzata da Anastasio di Tessalonica dal testo greco del patriarca Cirillo I Loukaris

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 11-12.
1628, fine di novembre, Costantinopoli

(Fol. 11) **п**еревѣ что пишѣ свицкоꙗ поꙗ и верѣскѣю зѣлю а граматѣ пишѣ слѣчение³⁵ бысть и полѣ мена³⁶ в полѣ тихон³⁷ карѣ свицкоꙗ благоданон мон гдрѣ к благоданомѣ бояринѣ ѳрасѣвѣасково и ѿ тихости его слышѣ и дагадѣса и вѣрадовѣса велию мою радости что приѣхали есте во црѣгрѣ поланы ѿ³⁸ самодежца³⁹ и великаго князя москѣского к велики варѣ к ѿмаскѣ⁴⁰ и попели пролово месеца июля дѣре и здоровы сего ради вѣхотѣ я вѣрадовѣса⁴¹ вместе с вами вѣопня дѣрѣю сѣсѣства и неиреченѣю дѣрѣю дѣхѣною твѣдѣю лѣво что имѣе тихон карѣ гдрѣ мон со самодежца великаго князя⁴² москѣского что дагадѣса и стѣро ѣсталення что вы имѣете приказанне иправи что⁴³ всево сѣца и молюся и жѣтвѣю бога да совѣшите и с привѣю и совѣшенне благи и полѣно занѣ⁴⁴ времена и нынѣные чаи иправленне бѣдѣте имѣти ѿветѣ радости ѣказѣ ка вѣ лѣва велии силѣ бѣ да ѣчини дѣро яко вы жадаете и да иправите и да вѣвратитѣся со здарѣ занѣ да бѣдѣ посѣство⁴⁵ вашѣ начало и поꙗ во все навѣще

а ннзѣ пишѣ дѣса ѣвагѣлия ѿтѣря кѣ⁴⁶ лета ѿ рожѣства хриѣтова ѣхки (Fol. 12) || свѣлѣсти и величѣства господнѣствѣти

а пониже пишѣ скорон павѣ стравѣритѣ⁴⁶ кролиѣ свицково дѣмон писѣ своѣю⁴⁷ рѣкою

а пописи пишѣ прироженомѣ⁴⁸ и вѣми пригѣ господине поꙗ тихаго самодежца великаго князя москѣского во свѣлы варѣ ѿмаски и к на в приѣнѣство⁴⁹.

³⁵ La lettera ч è corretta da una в cancellata.

³⁶ Con una а al posto di una я.

³⁷ La lettera х è corretta da un'altra lettera.

³⁸ Per errore invece di ѿ.

³⁹ Le lettere са sono corrette da ма.

⁴⁰ La legatura ѣ è scritta su di una и (o su di una к?).

⁴¹ Prima della р è omessa una з (cfr. sopra: вѣрадовѣса).

⁴² Con una а invece di una я.

⁴³ Omega è scritta su di una cancellatura.

⁴⁴ La lettera ѣ è corretta da una е. Cfr. infra su questo stesso foglio: занѣ.

⁴⁵ La lettera finale è illegibile: forse si tratta di una ѣ corretta da una а.

⁴⁶ Sulla prima ѣ è cancellata una т.

⁴⁷ La lettera ѣ è corretta da una е.

⁴⁸ La и è corretta da una е.

⁴⁹ Al fol. 11v troviamo un'iscrizione, vergata da un'altra mano in una scrittura corsiva illegibile: Тѣ перевѣни ѣ тѣ грамѣты...

II.

1. Epistola di Gábor Bethlen agli ambasciatori russi a Istanbul Semen Jakovlev e Petr Evdokimov

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 21-22.

1629, 8 marzo, Castello di Fägäraş

- a) Carta, 2 ff. (ff. 21-22; f. 22-22v: privi di testo), 298 x 200; f. 21: 30 righe; f. 21v: 18 righe. Inchiostri: marroni.
- b) Testo (f. 21-21v) e indirizzo (fol. 22v) scritti dalla medesima mano; fol. 21v, riga 18: sottoscrizione di G. Bethlen.
- c) Fol. 22v: timbro di cera rossa di G. Bethlen in custodia (diametro: 56 mm).
- d) Traduzione greca, realizzata alla fine di marzo 1629 da Cirillo Loukaris (v. infra, *Documento II, 2*).

(**Fol. 21**) ¹ Gabriel Dei gratia Sacri Romani Imperii et Tran(silva)niae^{||2} Princeps, partium Regni Hungariae Dominus, Siculorum ^{||3} Comes ac Opulitiae Ratiboriaeque Dux etc. ^{||}

⁴ Illustres et Magnifici nobis beneuoli et grate dilecti

Literas ad nos Cons^{||5}tantinopoli hisce diebus scriptas, per Nobilem Lyuerum Catacuzenum ab eis huc ^{||6}transmissum accepimus, quibus perlectis, contenta earum benigne intellexi^{||7}mus, Cum autem Legatum nostrum mandatis nostris satisfecisse, atque^{||8} cum iis de negotiis in rem praesentem necessariis egisse tam ex relatione eius^{||9}dem quam etiam ex literis Earum intelligamus. Eum recte atque ordine ea^{||10}fecisse benigne agnoscimus. Cum enim ab initio nihil antiquius habuerimus,^{||11} quam ut Orbis Christiani Principum uoluntates amicitiamque nobis concilia^{||12}remus neque in postremis Potentissimi Magni Ducis Moscouiae auctorita^{||13}tem famamque cum insigni laude coniunctam semper suspexerimus, commo^{||14}dum sane arbitrati sumus, ut Celsitudinis etiam ipsius beneuolentiam ar^{||15}ctiorisque alicuius amicitiae coniunctiones acquireremus, eaque de causa^{||16} cum legato nostro mandata conueniendi Eas dedissemus; quia eo esse animo^{||17}tam Potentissimum Principem Earum quam etiam Eas ex literis ad nos^{||18} scriptis intelligimus ut ab amicitia mutuaque coniunctione nostra haud equi^{||19}dem alieni uideantur, praetermittendum minime putauimus, quin ulterius^{||20} etiam uoluntati Earum hac in re satisfaceremus.

Et quoniam^{||21} longe commodius factu putauimus ut certos ex nostris ad potentissimum ^{||22}Earum Principem ablegaremus, qui coram etiam expositis propensae uolun^{||23}tatis nostrae studiis praesentes de omnibus cum sua celsitudine agerent^{||24}ea de causa munus hocce Illustrissimo nobis sincere dilecto Carolo ^{||25}Tarerando Marchioni Ysideo et Generoso Jacobo Rousselio benigne^{||26} committendum illucque posthabitis tanti itineris difficultatibus eos profi^{||27}cisci uoluimus quos animi nostri sensa sedulo exposituros munusque sibi^{||28} commissum diligenter exequenturos haud dubitamus. Qui cum plena^{||29} etiam a nobis mandata arctioris alicuius faederis uingendi habeant^{||30} certiores postea de omnibus tam a Serenissimo

Earum Principe quam etiam|| (Fol. 21v) ¹ a nostris redditi deque conditionibus edocti quas transmitti ad nos a Celsi||²tudine ipsius cum prius necessarium sit nos quoque non intermitteremus, ||³ quin certum ex praecipuis Aulae nostrae eo dimittamus, rataque ea per nostros||⁴ conclusa, solemnibus Diplomatibus habeamus. De quibus licet ipsi etiam literas||⁵ tam ad Potentissimum Principem, quam Venerabilem et dignissimum Ea||⁶rum Patriarcham dederimus; aequum est tamen, ut eae etiam pro sua auc||⁷toritate tam propensae uoluntatis nostrae affectum in patriam reduces. ||⁸ Celsitudini Ipsius exponant; cum quibus quia praedicet legati nostri iter||⁹ etiam una habituri sunt curae Earum beneuolentiaeque quam diligentis||¹⁰sime eos commendatos uolumus benigneque hortamur et requirimus, ut eo||¹¹ pacto studium suum hac in parte nobis declaratum uelint, quo incolumes||¹² ad Potentissimum Earum Principem ii peruenire munusque sibi commis||¹³sum ex uoluntate nostra exequi ualeant.

Facturae nobis rem gratissimam ||¹⁴ munerique suo consentaneam. Quibus cum benigni fauoris nostri stu||¹⁵dia propensissime delata esse cupiamus omnem etiam incolumitatem||¹⁶ comprecamur. Datum in Arce nostra Fogaras die 8. Martii.||¹⁷ Anno Domini 1629. ||

¹⁸ Gabriel.

(Fol. 22) *Indirizzo*: ¹ Illustribus et Magnificis Petro Odokimou||² et Kszemeni Vementevicze Serenissimi Mag||³ni Moschorum Ducis ad Potentissimum Im||⁴peratorem Ottomannum hoc tempore expedi||⁵tis Legatis etc. Nobis beneuolis et grate di||⁶lectis.

2. Epistola di Gábor Bethlen agli ambasciatori russi a Istanbul Semen Jakovlev e Petr Evdokimov (traduzione greca del patriarca di Costantinopoli Cirillo I Loukaris)

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 23-27.

1629, 8 marzo, Castello di Făgăraș

- a) Carta, 5 ff. (ff. 23-27). Fol. 24: 282 x 204; fol. 25: 279 x 208; fol. 26: 281 x 202; fol. 27: 275 x 212; fol. 24: 17 righe; ff. 25 e 26: 15 righe; f. 27: 9 righe. Inchiostri: marroni.
- b) Testo della traduzione (ff. 24-27): autografo di Cirillo Loukaris; iscrizione concernente la traduzione in greco (fol. 23) apposta, a quanto pare, alla fine di marzo 1629.
- c) Timbro mancante.
- d) Traduzione dal greco in russo, prodotta alla fine di marzo del 1629 (v. infra: *Documento* II, 3). Fol. 23: iscrizione vergata verosimilmente alla fine di marzo del 1629: «Перевод з Бекленовой грамоты, какову прислал к послу к Семену Дементьевичю Яковлеву да к дьяку к Петру Овдокимову с послы своими з бояры с Королосом да Яковом, переводил царегородцкой патриарх Кирил своєю рукою» [= *Traduzione dell'epistola di Bethlen, che (egli) inviò agli ambasciatori Semen Dement'evič Jakovlev e diak Petr Evdokimov con i propri ambasciato-*

а грамате пише навеху гарн милостью бою нерориски евески
и бояри страны вегески⁵⁰ и гдрь сиколокоски и опсски ради
поско⁵¹ каро

а полд пише свельи ввеличаны друзи влюбены вприняли
граматы что на прине и костетиннопо прилапо прироженои ливе что
вы прнлали к на и опонали яко и посд на мовн на про те радостни
стай и вемн на влюбилоса аще же и мы любяще имети цалавание
снрве любд со гдрм вселески а сви (Fol. 29a, 29) || ше всего хотимо со
дежаному (Fol. 29) || великому князю москоскому и сего ради дали
есми всяково приказание пола нашего что бы с вами придвиже
любовию и советом коли вы к на писали впонали яко и дежанои црв
ва имет такова смилу и яко влюбилоса на добре⁵² и полан своего
пола к дежаному црю яко да опонае ѿ нево мнение нашего и
любд на посылае дв боя пресвелаго⁵³ каролота лерадо⁵⁴ макияна
сидея и прироженово⁵⁵ иякова росела иже приказале перетепети
всяково нжж дароно⁵⁶ додеже поспею к дежавы црство вашего и
да иповедаю⁵⁷ любд нашего и мнение нашего и лже сил наши полы
имею приказание говорити и свезати цалавание и любд нашево со
тихомнаго цря и что ни и (Fol. 30) || делаю проме на и да буде полено
отвезена за те добры иже и мы писали граматы к тихомному
црю и светеншем пареаху да ешо и вы гоподины имете сказати
великю радение а прены пола наши показали любд⁵⁸ с собою и⁵⁹
нынѣ⁶⁰ еми надены поленои яко будете имети к к ни любд же додеже
попе и к дежавы црство вашего и да икоча и и да сказию⁶¹ то
что и приказали мы и свего⁶² доудете что вы⁶³ покажете к и⁶⁴

⁵⁰ La prima *ε* è corretta da una *и*.

⁵¹ La seconda *о* è corretta da una *и*.

⁵² Nella *ρ* l'occhiello è rivolto non a destra ma a sinistra: si tratta di una correzione da un'altra lettera.

⁵³ La prima *ε* è corretta da una *и*?

⁵⁴ La lettera *ρ* è corretta da una *л*.

⁵⁵ Di seguito è cancellata la **И** maiuscola.

⁵⁶ La *а* è corretta da un'altra lettera.

⁵⁷ La lettera *а* è corretta da una *я*, sulla quale è cancellata una *т* sopralineare.

⁵⁸ Nel margine della colonna, la **ю** regolare è corretta nella variante grafica rappresentante il segno di iotizzazione allungato verticalmente.

⁵⁹ In **сокою** и le lettere **оѵ** sono corrette, mentre le seguenti **ю** и sono scritte su di una cancellatura: si leggono una **м** e poi forse una **и**.

⁶⁰ Parola aggiunta sopra il rigo.

⁶¹ Il copista ha iniziato la parola con una **к** e poi l'ha corretta in una **Г** maiuscola.

⁶² Sic! Erroneamente invece di **всего**, in greco ὅλην.

⁶³ La **в** è corretta da un'altra lettera; sulla **в** è cancellata la lettera sopralineare.

⁶⁴ Le parole **к и** sono aggiunte sopra il rigo.

и ѿде³ла^{тѣ}тѣ же и мы бѣ^{дѣ}моу ѿп^днати и не бѣ^{дѣ}моу заб^вена вековая
 мн^ен^ен^е и люб^вь м^е на и по с^емоли бога да с^ор^ани ва
 а пониже тово пиш^ет^ся да^ся в гра^{дѣ} на гар^омат^а и д^емоу⁶⁵ лета ѿ
 ро^же^ст^ва⁶⁷ х^ри^ст^ова а.х.к.ѿ.
 да тѣ же⁶⁸ пиш^ет^ся гав^ри^лѣ

4. Epistola di Gábor Bethlen agli ambasciatori russi a Istanbul Semen Jakovlev e Petr Evdokimov

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 31-32.

1629, 15 marzo, Castello di Făgăraș

- Carta, 2 ff. (ff. 31-32), 298x205; fol. 31: 24 righe; fol. 31v: 4 righe. Inchiostri: marroni.
- Testo (f. 31-31v) e indirizzo (fol. 32v) scritti dalla medesima mano; f. 31v, riga 4: sottoscrizione di G. Bethlen.
- Fol. 32v: timbro di cera rossa di G. Bethlen (diametro: 55 mm; timbro andato distrutto; resti di cera; la custodia è conservata separatamente: f. 32v - a).
- Traduzione greca, realizzata alla fine di marzo 1629 da Cirillo Loukaris, v. sotto, *Documento II*, 5. Fol. 31, spazio inferiore: nota vergata alla fine di marzo del 1629: «Перевод Бекленовы грамоты, переводил патриарх Кирил своею рукою» [= *Traduzione dell'epistola di Bethlen; tradusse di propria mano il patriarca Cirillo*].

(**Fol. 31**)¹ Gabriel Dei gratia Sacri Romani Imperii et ||² Transylvaniae Princeps, partium regni Hunga||³riae Dominus, Sicularum Comes ac Opulidae||⁴ Ratiboriaeque Dux||

⁵ Illustres et Magnifici Domini Legati, Nobis syncere et grate ||⁶ dilecti. Cum praesentium exhibitores per illustris Dominus ||⁷ Carolus Tarerandus, Marchio Ysideus et generosus Dominus ||⁸ Jacobus Roussellus, Nobis grate dilecti, non ita pridem||⁹ Septentrionalium regnorum et prouinciarum statum, ac||¹⁰ imprimis, quae Serenissimi Principis Vestri commodum ||¹¹ et utilitatem spectant, nobis communicare intimeque a||¹² perire uoluerint, necessarium esse iudicauimus, ut pro no||¹³ stro in bonum publicum affectu, et imprimis studio et bene||¹⁴ uolentia, qua erga Serenissimum Principem Vestrum ducimur, Con||¹⁵ stantinopolim ac inde in Moschouiam eos able-garemus, ||¹⁶ quo ibidem ipsorum interuentu et opera amicitia nostra||¹⁷ declaretur, praecipue autem ea uobis consilia innotescant, ||¹⁸ per quae regno uestro non exigua felicitas conciliari potest.||¹⁹ Quapropter uigore praesen-

⁶⁵ Una parte della parola дѣ è posizionata sopra il rigo.

⁶⁶ Scritta sopra il rigo.

⁶⁷ Per errore con una doppia с.

⁶⁸ La particella же è posizionata sopra il rigo.

tium Domines Vestras benigne requi||²⁰rimus, ut Serenissimi Principis sui nostrumque habita ratione||²¹ et condigno respectu, Eosdem commendatos habere, iterque ||²² ipsorum, quam celerime et tutissime promouere uelint, rem||²³ facturae gratissimam, summeque necessariam et Nos ui||²⁴cissim oblata occasione erga Easdem, propensionem ac bene||(F. 31v)¹uolentiam testari non intermitterem. Dabantur in arce||² nostra Fogaras, Calendi Martii. Anno Domini Millesimo ||³ Sexcentesimo Vigesimo nono. ||⁴ Gabriel.

(Fol. 32) *Indirizzo*: ¹ Illustribus et Magnificis Petro Odo||²kimou et Kszemeni Vementenicze ||³ Serenissimi Magni Moschorum Ducis ad ||⁴ potentissimum Imperatorem Ottoman||⁵num hoc tempore expeditis Legatis etc.||⁶ Nobis beneuolis et grate dilectis.

5. Epistola di Gábor Bethlen agli ambasciatori russi a Istanbul Semen Jakovlev e Petr Evdokimov (traduzione greca del patriarca di Costantinopoli Cirillo I Lucaris)

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 33-34.
1629, 15 marzo, Castello di Fägáras

- Carta, 2 ff. (ff. 33-34); fol. 33: 398 x 149; fol. 34: 410 x 150; fol. 33: 26 righe; fol. 34: 20 righe. Inchiostri: marroni.
- Testo della traduzione e indirizzo (fol. 34v): autografo di Cirillo Lucaris.
- Timbro mancante.
- Traduzione dal greco in russo realizzata alla fine di marzo del 1629, cf. infra, *Documento II*, 6. Fol. 34, bordo inferiore: iscrizione vergata alla fine di marzo del 1629: «137 апреля в 26 день таков перевод прислал цареградцкой патриарх Кирил, а переводил сам своею рукою» [= 137, aprile, giorno 26, questa traduzione la inviò il patriarca di Costantinopoli Cirillo e la tradusse lui stesso di propria mano].

(Fol. 33) ¹ † Γαβριήλ χάριτι θεοῦ, τῆς ἱερᾶς τοῦ ῥωμαῖ||²κοῦ ἱμπέριου τάξεως, καὶ τῆς τρανσιλ||³βανίας, ἤτοι ἐρδελίας ἀφέντης, καὶ ||⁴ κύριος τῶν μερῶν τῆς Οὐγγαρίας, καὶ ||⁵ κόμης τῶν Σικελῶν, καὶ ἄρχων ||⁶ τῆς Ὀπουλίας καὶ Ρατιμπορίας.||⁷

Ἔκλαμπροι καὶ μεγαλοπρεπεῖς ἐλτζί||⁸δες κατὰ πάντα ἡγαπημένοι. ||⁹ Ἔστοντας καὶ οἱ παρόντες ὅπου φέρουν||¹⁰ τὰ γράμματα, ὁ λαμπρὸς ἄρχων ||¹¹ Καρόλλος Ταρηράνδος, μαρκέζες ||¹² Ἰσιδίας, καὶ ὁ εὐγενὴς ἄρχων||¹³ ὁ Ἰάκωβος ὁ Ρωβσέλλος, ὡς ἀγα||¹⁴πημένοι μας, νὰ μᾶς διηγηθοῦν ||¹⁵ τὴν κατάστασιν τὸν καιρὸν τοῦτον||¹⁶ τῶν ριγάτων καὶ τῶν ἐπαρχιῶν ||¹⁷ ὅπου εἶναι εἰς τὰ βόρεια μέρη, ||¹⁸ καὶ περισσότερον ἐκεῖνα ὅπου εἶναι ||¹⁹ ὠφέλιμα εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ γα||²⁰ληνοτάτου βασιλέως ὑμῶν, καὶ χρει||²¹αζόμενα, καὶ νὰ μᾶς τὰ κοινω||²²νήσουσιν, ἐκρίναμεν διὰ τὴν ἀγά||²³πην ὅπου ἔχομεν εἰς τὴν χριστιανω||²⁴σύνην, καὶ εἰς τὴν καλωσύνην τοῦ ||²⁵ βασιλέως ὑμῶν, νὰ τοὺς στείλω αὐτοῦ ||²⁶ εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν, καὶ ἀπ' αὐτοῦ || (Fol. 34) ¹ εἰς τὴν Μοσχοβίαν, νὰ σημαδεύσουν||² τοῦ βασιλέως τοῦ γαληνοτάτου τὴν ||³ φιλίαν ὅπου ἔχομεν πρὸς αὐτὸν, ζῆπειτα||⁴ νὰ τοῦ φανερώσουνε τὰς βουλάς

τὰς ||⁵ ἀγαθὰς, αἱ ὁποῖαις θέλουν προξενή||⁶σει τῆς βασιλείας σας εὐτυχίαν παντοτινήν. ||⁷ Διατοῦτο θέλομεν ἀπὸ τὴν ἀφεντίαν σας ||⁸ διὰ τὴν ἀγάπην μας καὶ διὰ τὴν ||⁹ ἀγάπην τοῦ γαληνοτάτου βασιλέως ||¹⁰ σας, τούτους τοὺς ἀνθρώπους νὰ τοὺς ||¹¹ ἔχετε ῥακουμαντάδους, καὶ νὰ τοὺς ||¹² καλοῖδητε, καὶ νὰ κάμετε τὸ ||¹³ γλιγορώτερον καὶ σιγουρώτερον ||¹⁴ νὰ κάμετε νὰ περάσουν, θέλετε μας ||¹⁵ κάμη μεγάλην χάριν. Καὶ πάλιν ||¹⁶ ἡμεῖς εἰς ὅτι καιρὸν θελήσετε θέ||¹⁷λομεν εἶσται πάντοτε ἔτοιμοι. Ἐδό||¹⁸θησαν εἰς τὸ κάστρο μας Τογάρας ||¹⁹ μαρτίου 15 ἔτει τοῦ κυρίου ἀχικη' (*sic!* Nell'originale latino – cfr. fol. 31v – è invece indicato l'anno 1629 – B.F. ||²⁰ ὁ Γαβριήλ Βεθλέμ.

(Fol. 34v) *Indirizzo* (di pugno di Lucaris): ¹ Τοῖς λαμπροῖς καὶ μεγαλοπρηστάτοις (*sic!* – B.F.) ||² Πέτρῳ Εὐδοκίμῳ καὶ Συμεῶν ||³ δομητιέβιτς τοῦ γαληνοτάτου ||⁴ μεγάλου Κνέζη τῆς Μοσχοβίας ||⁵ πρὸς τὸν ἰσχυρώτατον ἱμπεραδῶρο ||⁶ τῶν ὀτομάνων ἑλτζίδες, ἡμίιν ||⁷ εὐνουστάτοις καὶ ἀγαπητοῖς.

6. Traduzione russa della missiva di Gábor Bethlen agli ambasciatori Semen Jakovlev e Petr Evdokimov, realizzata da Anastasio di Tessalonica dal testo greco del patriarca Cirillo I Loukaris

RGADA, F. 40, anno 1630, n. 1a, ff. 35-38.

1629, fine di marzo, Costantinopoli

(Fol. 35⁶⁹) ^а ^г ^р ^а ^м ^а ^т ^ы ^ч ^т ^о ^п ^о ^л ^я ^в ^е ^г ^е ^р ^с ^к ^о ^л ^я ^в ^о ^ц ^р ^ь ^г ^р ^а ^к ^с ^е ^м ^е ^н ^у ^д ^е ^м ^е ^т ^ь ^в ^и ^ч ^ю ^и ^п ^е ^р ^ь ^р ^у ^д ^о ^к ^и ^м ^о ^в ^и ^ч ^ю ^с ^п ^о ^л ^я ^к ^а ^т ^о ^р ^ы ^е ^х ^а ^к ^м ^о ^с ^к ^в ^е ^с ^н ^е ^м ^е ^к ^и
^а ^г ^р ^а ^м ^а ^т ^е ⁷¹ ^п ^и ^ш ^е ^г ^а ^р ^и ^д ^а ^р ^а ^в ^а ^н ^н ^в ^о ^д ^е ^с ^т ^р ^а ^н ^ы ⁷² ^р ^и ^с ^к ^н ^и ^е ^и ^л ^ь ^в ^е ^с ^к ^н ^и ^е ^и ^т ^р ^а ^с ^с ^в ^н ^и ^с ^к ^н ^и ^е ^и ^е ^д ^е ^с ^к ^н ^и ^е ⁷³ ^г ^д ^р ^ь ^и ^с ^т ^р ^а ^н ^ы ⁷⁴ ^в ^е ^г ^е ^с ^к ^н ^и ^е ^и ^к ^о ^м ^е ^н ^с ^к ^н ^и ^с ^и ^г ^е ^с ^к ^н ^и ^е ^и ^в ^о ^я ^р ^и ^н ^о ^п ^д ^е ^с ^к ^н ^и ⁷⁵ ^р ^а ^д ^н ^я ^п ^о ^с ^к ^н ^и
^а ^п ^и ^ш ^е ^п ^р ^е ^с ^в ^е ^л ^ы ^и ^в ^з ^в ^е ^л ^и ^ч ^а ^н ^ы ⁷⁶ ^п ^о ^л ^ы ^и ^п ^о ^д ^е ^н ^ы ^в ^д ^л ^ю ^д ^е ^н ^ы ^с ^е ^н ^п ^р ^и ^н ^е ^с ^я ^с ^н ^е ^г ^р ^а ^м ^а ^т ^ы ^п ^р ^е ^с ^в ^е ^л ^о ^и ^в ^о ^я ^р ^и ^н ^к ^а ^р ^о ^л ^о ^т ^а ^к ^а ^д ^о ^м ^а ^к ^е ^з ^о ⁷⁷ ^с ^и ^д ^н ^я

⁶⁹ I fogli 35 e 36 sono numerati come **а**, **в**. Al fol. 37 in basso si vede un frammento della numerazione **г**.

⁷⁰ Inizialmente, alla lettera **ю**, maldestramente tracciata con l'aspetto di uno **ь** allungato, era stata aggiunta la coda, scritta con un inchiostro più chiaro (una **ю** con il segno iotizzazione alzato in verticale). In seguito, con lo stesso inchiostro, la medesima mano ha corretto in una **ь** anche la lettera **и** dopo la **в**; poi sono state cancellate **чю**. In altri passaggi, si riscontra l'uso di diverse varianti del patronimico: **пeр'ь рудокимовичю** (fol. 28) и **пeр'ь рудоким'ь** (fol. 37).

⁷¹ La seconda **а** è corretta da una **е**.

⁷² Per errore invece di **с'тpаны** (cfr. *infra*).

⁷³ La **е** finale è scritta attaccata alla **и**. La forma tradisce le incertezze del copista nella scelta delle desinenze.

⁷⁴ Per errore invece di **с'тpаны** (cfr. sopra).

⁷⁵ Di seguito è cancellata la **д**.

⁷⁶ Per errore con una **м** sopra il rigo.

⁷⁷ La lettera **е** si legge con difficoltà.

и прироженѡ вояри ияко рѡвлелѡ яко вѡлюбѣны наши и поведалѡ на сего превывание нынѣнне времена и во || (Fol. 36) властѣ сивѣскіе страни⁷⁸ и множества ради то что естъ потрено тихомінаго црѣя нашего и надѡно естъ да иповѣда⁷⁹ на и советовале вѡлюбленіе ради что имѣѡ во христѣяство и дородетѣ црѣя нашего яко да полни⁸⁰ тѣ во костѣти⁸¹ гра^а а ѡтѣли и к москве и да знаменѣ⁸² црѣя тихомінаго дрѡбѣ что имѣѡ к ни и да ѡвя^т и и тани^х дѡ наши благи тѣ каторы ѡвя^тяса црѣство вашѡ въ великои дѡроты⁸³ и⁸⁴ вековечная сего ради хотимо ѡ господство вашего для ради нашего любѡ и для ради любѡ тихомінаго црѣя вашего сей⁸⁵ людеи да именѣте и совенико и да прирѣте и и да иде|| (Fol. 37) лате поскорел и потвѣже что⁸⁶ и проехѡ и чаѣ что да чините на великую дараванне а паки и мы на каторое время⁸⁶ да вѡхочете и мы бѣдемѡ всѣда готовы а пониже пишѣ⁸⁷ далися граматы в гра^а на гарѡ ма^та пятои^наце чила в лета ѡ рожества христова а^хки а пониже пишѣ гаври^а веле а пописи⁸⁸ пишѣ в грамате пресвельи и вѡвеличаюши перѡ едокимѡ || (Fol. 38) да семенѡ дѣметѣевичю тихомінаго великаго нкязя⁸⁹ московскаго крекаго нашего феѡдоровича⁹⁰ а пониже пишѣ ѡмаскі полѡ и⁹¹ наши вѡлюбѣны любвы⁹²

Lo studio delle traduzioni russe dei testi greci del patriarca Cirillo permette di formulare le seguenti osservazioni riguardo al traduttore dell'ambasciata di S. Jakovlev e di P. Evdokimov. Nell'arco dei tredici anni trascorsi in Russia (1615-1628), Anastasio di Tessalonica non ebbe successo né nello

⁷⁸ Per errore invece di страны (cfr. sopra).

⁷⁹ La ѣ è corretta da una а.

⁸⁰ Sopra la и è stata cancellata una ѣ.

⁸¹ Inizialmente era erroneamente scritto костѣни, poi le lettere ни sono state corrette da una ѣ a tre gambe.

⁸² Di seguito è cancellata la ѡ.

⁸³ La в soprilineare è scritta su di una ѣ cancellata.

⁸⁴ Inizialmente omessa e in seguito inserita nella parte superiore del rigo.

⁸⁵ Sic!

⁸⁶ La lettera я è corretta da una а.

⁸⁷ Sic!

⁸⁸ Dopo пи è cancellata la ш.

⁸⁹ Anastasio di Tessalonica ha ommesso la к e ha scritto нязя. Dopo essersi accorto dell'errore, egli ha tracciato la к sulla prima я, ma per disattenzione non ha poi corretto l'intera parola.

⁹⁰ Il nome dello zar Michail è ommesso, come avviene in molti documenti greci dell'epoca, sia originali che tradotti.

⁹¹ La parte iniziale della м è cancellata.

⁹² Sic!

studio della lingua russa, né tanto meno in quello della grammatica slava ecclesiastica. Egli studiò il russo nei limiti di un uso colloquiale. Prima di prendere servizio nella Cancelleria degli Esteri, a lui bastava chiaramente esprimersi in un russo storpiato, comprendere ed essere compreso nella vita quotidiana. È evidente che egli non aspirava alla perfezione e che non si poneva lo scopo di diventare un traduttore diplomatico; ne assunse la funzione, verosimilmente, solo in seguito a condizioni favorevoli e alle relazioni personali di cui disponeva a Mosca e (probabilmente) anche a Costantinopoli. Senza di queste, sembra infatti veramente poco probabile che Anastasio di Tessalonica, con una così limitata padronanza della lingua, possa essere stato assunto dalla Cancelleria degli Esteri in qualità di traduttore dal greco.

In Anastasio di Tessalonica la scarsa padronanza della lingua è in contrasto con la sua buona grafia corsiva. Verosimilmente, ancor prima del suo incarico diplomatico, egli assimilò la pratica della scrittura documentaria; nella sua attività di copista, egli otteneva buoni risultati, anche se spesso commetteva errori di scrittura. Il gran numero di refusi e di cancellature, riscontrabili nelle traduzioni, non permette di ipotizzare che la trascrizione non sia da imputare ad Anastasio stesso, ma ad un altro copista di origine russa. Non è infatti possibile immaginare che un *pod'jačij* russo possa aver ciecamente copiato tutti i più incredibili errori commessi dal greco e che addirittura possa aver tralasciato l'omissione del nome dello zar Michail: **САВОЮ** [=В СВОЮ] **ЗѢЛЮ** (fol. 10), **ВЕЛИКАГО НКЯЗЯ МОСКОВСКАГО КРЕКАГО НАШЕГО ФЕОДОРОВИЧА** (fol. 38). Anastasio di Tessalonica omise la **к** e scrisse **НЯЗЯ**. Dopo essersi accorto dell'errore, egli scrisse la **к** sulla prima **я**, ma per disattenzione non corresse l'intera parola. Nella data della missiva, al foglio 10, egli indicò l'anno **ѦѦѦѦ** (1728) invece del 1628 (**ѦѦѦѦ**, come al foglio 11), scambiando **Ѧ** = 700 con **Ѧ** = 600, sebbene anche in greco **χ'** = 600 e **ψ'** = 700.

Grazie ad alcuni errori risulta evidente che le copie conservatesi delle traduzioni erano precedute da bozze che non sono giunte fino a noi. Più volte Anastasio, prima ancora di aver completato una parola, con gli occhi saltava a quella seguente che era riportata nell'originale e incominciava a scriverla; poi, dopo essersi accorto dell'omissione, si corregeva. Rappresentativi sono esempi quali: **СЛУЧЕНИЕ БЫСТЬ** (fol. 11) dove la **ч** è corretta da una **в** cancellata; **Ѧ ПОПИСИ ПИШЕ** (fol. 37): nel sostantivo, dopo **пи** è cancellata la **ш** che era stata trasferita dal verbo; **и НАШИ** (fol. 37): dopo la congiunzione **и** è cancellato l'inizio della **м** alla fine del pronome. Tutto ciò è indice non solo della disattenzione e dell'inesperienza del copista, ma anche della fretta nel lavoro.

Nelle traduzioni di Anastasio di Tessalonica troviamo numerosi errori grammaticali. Egli di frequente sbaglia nella scelta dei casi. Sostantivi della prima declinazione, gen. sing.: **къ ДѢЖАВЫ ЦРЬСТВО ВАШЕГО** (fol. 29, 30), **Ѧ ГОСПОСТВО ВАШЕГО** (fol. 36); gen. pl: **и сѣ мѣтѦ** (fol. 10). Sostantivi della seconda declinazione, gen. sing.: **Ѧ грамате** (fol. 9), **Ѧ граматѦ** (fol. 35), **Ѧ ВЕГЕСКЮ ЗѢЛЮ** (fol. 11), dat.: **къ ДѢЖАВЫ** (fol. 29, 30), prep.: **въ великон**

дѢРОТЫ (fol. 36), а граматѣ пишѣ (fol. 11), cfr.: а гдрѣвѣ граматѣ пишѣ (fol. 8); gen. pl.: и тѣ граматѣ (fol. 9). Sostantivi della terza declinazione, gen. sing.: для ради нашего любѣ и для ради любѣ (fol. 36), str.: върадѣаса велию моею радостѣ (fol. 11), erroneamente милостѣ бжѣе nel documento del 24 ottobre 1628 (fol. 9), ma in seguito dato nella forma corretta милостѣю бѣю nell'atto dell'8 marzo 1629 (fol. 28).

Altrettanto frequenti sono gli errori nella concordanza degli attributi. Nom.: посѣство вашѣ (fol. 11), acc.: опѣнаѣ ѿ нево мненѣе нашего (fol. 29), иповѣдаѣт любѣе нашего и мненѣе нашего (fol. 29), сказати великѣю радѣенѣе (fol. 30), чинѣте нѣ великѣю дараванѣе (fol. 37), gen.: для ради нашего любѣе (fol. 36), dat.: к великово цѣрю (fol. 9), prep.: а гдрѣвѣ граматѣ пишѣ (fol. 8), ecc.

Le traduzioni di Anastasio di Tessalonica riflettono la varietà dell'ambiente linguistico di Mosca della seconda metà degli anni dieci e degli anni venti del secolo XVII. Essi costituiscono una preziosa fonte linguistica.

Nel campo del vocalismo la caratteristica più importante è rappresentata dai numerosi casi di *akanè*: варѣта (fol. 9), к варѣте (fol. 9), здарѣе (fol. 11), посѣ=пѣсовѣ (fol. 11), каторѣе (fol. 37), некаторѣе (fol. 9) e simili. Nella forma рѣсково (fol. 9) la prima о è corretta da una а. Con la а al posto della о è di regola scritta la parola карѣ (per due volte rispettivamente ai ff. 9, 11, 28). In un'occorrenza, ricorre un polonismo tipico dell'ambito diplomatico: крола, gen. sing. (fol. 12), cfr. il polacco *król*.

Alla maggior parte dei dialetti che presentano l'*akanè* è proprio lo *ja-kanè*, che anche Anastasio di Tessalonica mostra di aver appreso. Nel secolo XVII la parlata popolare moscovita era vivamente colorata dalle caratteristiche del vocalismo russo-meridionale. Anastasio di Tessalonica di frequente adotta idioma ibrido: да дастѣ емѣ бѣ всѣгда (fol. 10), мы бѣдемо всѣгда готовѣ (fol. 37), свише всего хотѣмо (ff. 28-29 a, 29), ecc.

Bisogna anche segnalare la mutazione per posizione di [a] in [e], essenzialmente dopo consonante molle: принѣле=нѣли (fol. 9), въпомѣните (fol. 10), месѣца (fol. 10, 11), ѣлыше (fol. 9), слыше (fol. 11), пятѣоцѣ (fol. 37).

Anastasio di Tessalonica non distingueva la [ě] (ѣ) dalla [e]: egli non utilizza la lettera ѣ e, al suo posto, scrive sistematicamente la е. Nelle sue traduzioni la ѣ si incontra solo due volte, in entrambi i casi in maniera corretta, ma solo nelle correzioni del testo principale. Al fol. 30, sopra il rigo, è aggiunto l'avverbio нынѣ, al fol. 36 nella parola иповѣдаѣт la ѣ è corretta da una а. La ѣ è tracciata ogni volta in maniera diversa: con l'asta verticale bassa e con quella orizzontale posizionata alla sua estremità al fol. 30 e con l'aspetto di una ѣ alta al fol. 36. Forse, entrambe le correzioni (o, almeno, la prima) non furono inserite da Anastasio di Tessalonica.

In linea di principio non è possibile escludere una certa conoscenza da parte di Anastasio di Tessalonica della lingua serba o dei dialetti bulgari occidentali (macedoni) prima del suo trasferimento a Mosca. Tra gli slavi meridionali, la [ě] (ѣ) coincideva con la [e] nel dialetto ekavo della lingua serba e in anche macedone. In area slava orientale, il passaggio da [ě] a [e]

è una caratteristica delle lingue russa e bielorusa. Nel dialetto moscovita della seconda metà degli anni dieci e degli anni venti del XVII secolo, [ě] ed [e] si differenziavano come dittongo [ie] (ѣ) e monotongo [e] (е) in posizione forte: erano accentati dinanzi a consonante forte, mentre nelle sillabe atone le differenze tra di loro già sfumavano. Se Anastasio di Tessalonica imparò la pronuncia di [ě] come [e] a Mosca, allora ciò fu possibile solo in un ambiente popolare: nell'idioma colto le differenze tra di esse erano ancora preservate.

In conformità alla pronuncia viva, Anastasio di Tessalonica scrive **в** al posto di **г** nella desinenza del gen. sing. maschile e neutro dei pronomi e degli aggettivi: **за ево** (fol. 10), **ѡ нево** (fol. 29), **тово** (fol. 30), **што всево** (fol. 11), **всяково** (fol. 29, дважды), **великово** (fol. 9), **прѡлово** (fol. 11), **прирождѡво** (fol. 29) e altri.

Anastasio di Tessalonica pronunciava il suono indicato con la lettera **щ** come una [š] e non come una [šč]: **трѣвѣющій** (fol. 10), **вѣвеличающій** (fol. 37), **ешо** (fol. 30). Egli inoltre faceva confusione nell'indicare le lettere che rappresentavano le vocali che seguivano delle consonanti molli: **мена**=-ня (fol. 11), **княза** (fol. 11), **время** (fol. 37), dove la **я** è corretta da una **а**, e confondeva **и** con **ы**: **смѣлѣ** (fol. 29), **прѣны** (fol. 30). In area slava orientale, tipica della lingua ucraina è la confluenza di [i] e [y] in un unico suono, che implica la confusione nella scrittura tra le lettere **и** e **ы**. A questo riguardo è particolarmente indicativo l'esempio **свише всего хотимо** (fol. 28-29a, 29) dove troviamo **и** al posto di **ы** e la forma ucraina del verbo. Non si tratta tuttavia di un caso isolato. La forma della prima persona plurale con la desinenza **-мо** occorre due volte al presente: **хотимо** (fol. 29a e 29, 36) e una volta nel futuro semplice: **будемо** (fol. 37). Una simile desinenza è propria della lingua ucraina e dei dialetti meridionali della lingua bielorusa. Anastasio di Tessalonica poté udire queste forme dai cosacchi del bacino del Dnepr al servizio russo e imbattersi in esse anche nei documenti 'lituani' della Cancelleria degli Esteri. Un'influenza serba sembra meno probabile: *хѡћемо, бѣдѣмо*.

Anastasio di Tessalonica per venti volte completa la parola **пише** scrivendo la **т** sopra il rigo: solo in un caso egli la omette (**пише**, fol. 37). Ulteriori esempi simili non si trovano nelle sue traduzioni. Se effettivamente non si tratta di un errore, allora la forma **пише** riflette la pronuncia viva. La lingua ucraina e i dialetti bielorusi sud-occidentali avevano perso il fonema consonantico finale nei verbi non riflessivi della prima declinazione alla terza persona singolare del presente e del futuro semplice. La consonante finale può essere omessa anche nei dialetti russi settentrionali e meridionali. Il participio passato attivo in **-л**, accanto alla desinenza in **-и**, spesso presenta la forma in **-е** al plurale al duale maschile: **принеле** (fol. 9), **дагадалеса** (fol. 9), **приказале** (fol. 29), **поведале** (fol. 35), **советовале** (fol. 36) e altri. Bisogna segnalare anche il postfisso duro [-sa] nei verbi riflessivi: **видѣса** (fol. 9), **дагадѣса и вѣрадовѣса** (fol. 11) ecc.

L'aggiunta sopra il rigo di **к ѡ** (fol. 30) distingue la perdita della **и** iniziale nel pronome di terza persona retto da una preposizione. Questo feno-

meno è caratteristico di una serie di dialetti russi e della lingua bielorrussa.

Le forme colte sono utilizzate raramente, come è caratteristico nella lingua di cancelleria. Anastasio di Tessalonica inaspettatamente mostra di conoscere l'imperfetto slavo ecclesiastico, ma lo forma dal tema perfetto: **ВѢХОУТЕ Я ВРАДОВАСА [= ВѢР-] ВМЕСТЕ С ВАМИ ВѢПОНЯ... ТВѢДЮ ЛЮБѢ** (fol. 11).

Un letterato moscovita qui non avrebbe utilizzato **ВѢПОНЯ** (prima persona singolare), bensì l'imperfetto **ВОСПОМИНАХЪ** oppure, più probabilmente, l'aoristo **ВОСПОМАНУХЪ**, in quanto esso è più adatto alla struttura sintattica della proposizione. Due volte si incontra il perfetto con la copula: **ПРИЕХАЛИ ЕСТЕ**, seconda persona plurale (fol. 11) e **ДАЛИ ЕСМИ**, prima persona plurale (fol. 29). In Anastasio di Tessalonica la forma **ЕСМИ**, originariamente indicante la prima persona singolare presente del verbo **БЫТИ**, indica la prima persona plurale e sostituisce **ЕСМЪ** oppure **ЕСМЫ: ПРИЯТЕЛИ И ВЪЛЮБЛЕНИ ВАШИ ЕСМИ** (fol. 10), **ЕСМИ НАДѢНЫ** (fol. 30). Un simile utilizzo è tipico della scrittura documentaria del XVII secolo. Con l'alternanza delle consonanti deboli, con il passaggio di [g'] a [z'], è costruita la forma del nominativo-vocativo **ДРЪЗИ** (fol. 28).

Anastasio di Tessalonica fu un dragomanno (un interprete primariamente dal parlato al parlato) e uno scriba copista. Egli si esprimeva in un russo storpiato e commetteva di continuo errori di scrittura, anche se aveva una padronanza abbastanza soddisfacente della scrittura corsiva. Solamente le sue relazioni personali a Mosca e la penuria di personale interno fecero sì che la direzione della Cancelleria degli Esteri si rivolgesse ad uno specialista di un livello simile, lo assumesse in qualità di traduttore dal greco e lo includesse in una missione diplomatica così importante.

Bibliografia

Fonti

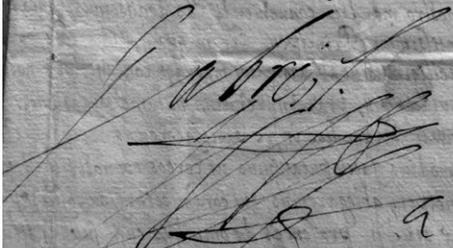
- RGADA, F. 40: *Relazioni della Russia con l'Ungheria*, anno 1630, n. 1a.
 RGADA, F. 52: *Relazioni della Russia con la Grecia*, Op. 1, anno 1629, n. 21.
 RGADA, F. 89: *Relazioni della Russia con la Turchia*, Op. 1, anno 1628, n. 1.
 RGADA, F. 89: *Relazioni della Russia con la Turchia*, Op. 1, anno 1628, n. 2.
 RGADA, F. 89: *Relazioni della Russia con la Turchia*, Op. 1, anno 1628, n. 3.
 RGADA, F. 89: *Relazioni della Russia con la Turchia*, Op. 1, anno 1628, n. 8.

Studi

- Bantyš-Kamenskij N.N. 2001, *Reestry grečeskim delam Moskovskogo archiva Kollegii inostrannyh del. Rossijskij gosudarstvennyj archiv drevnich aktov. Fond 52. Opis' 1*, Indrik, Moskva.
 Florja B.N. 1990, *K istorii ustanovlenija političeskich svjazej meždu russkim pravitel'stvom i vyšim grečeskim duhovenstvom (na primere Konstantinopol'skoj patriarchii)*, in *Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluoostrova. Pervaja polovina XVII v.*, Nauka, Moskva: 8-42.

- 2004, *Foma Kantakuzin i ego rol' v razvitii russko-osmanskich otnošenij v 20-30-ch gg. XVII v.*, in *Rossija i Christianskij Vostok*, vyp. II-III, Indrik, Moskva: 248-287.
- Fonkič [Fonkitch] B.L. 2002, *Paleografija grečeskich gramot L'novskogo bratstva*, «Palaeoslavica», 10 (2): 282-292.
- Hering G. 1992, *Οικουμενικό πατριαρχείο και Εὐρωπαϊκή πολιτική 1620-1638*, Ἐκδόσεις ΜΙΕΤ, Ἀθήνα.
- Smirnov N.A. 1946, *Rossija i Turcija v XVI-XVII vv.*, II, Izdatel'stvo MGU, Moskva.
- Šušarin V.P. 1990, *Russkoe gosudarstvo i Transil'vanskoe knjažestvo v pervoj polovine XVII v.*, in *Svjazi Rossii s narodami Balkanskogo poluostrova. Pervaja polovina XVII v.*, Nauka, Moskva: 43-67.

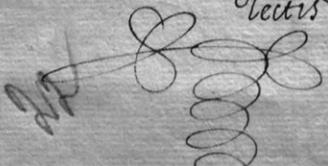
coritate tam propensa uoluntatis nostra affectum in pacem reduces.
 Celsitudini Ipsius exponant; cum quibus quia praedicti legati nostri uer
 etiam una habituri sunt cura eorum benedolentiaq; quam diligentis
 sine eos commendatos uolumus benigniq; hortamur et exequimur, ut eo
 pacto studium suum hac in parte nobis declaratum uelint, quo incolumes
 ad Potentissimum eorum Principem y peruenire minusq; sibi commis
 sum ex uoluntate nostra exequi ualeant. Factura nobis rem gratissimam
 muneriq; suo consentaneam. Quibus cum benigni honoris nostri stu
 dia propensissime delata esse cupiamus, omnem etiam incolumitatem
 comprecamur. Datum in Arce nostra Fogares die 8. Martij.
 Anno Domini 1629.



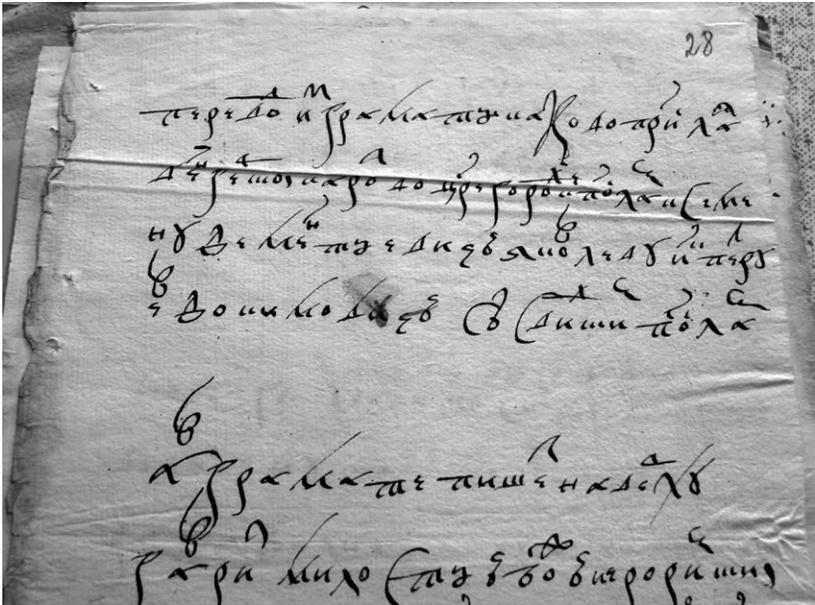
Tav. 4 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 21v, parte inferiore.



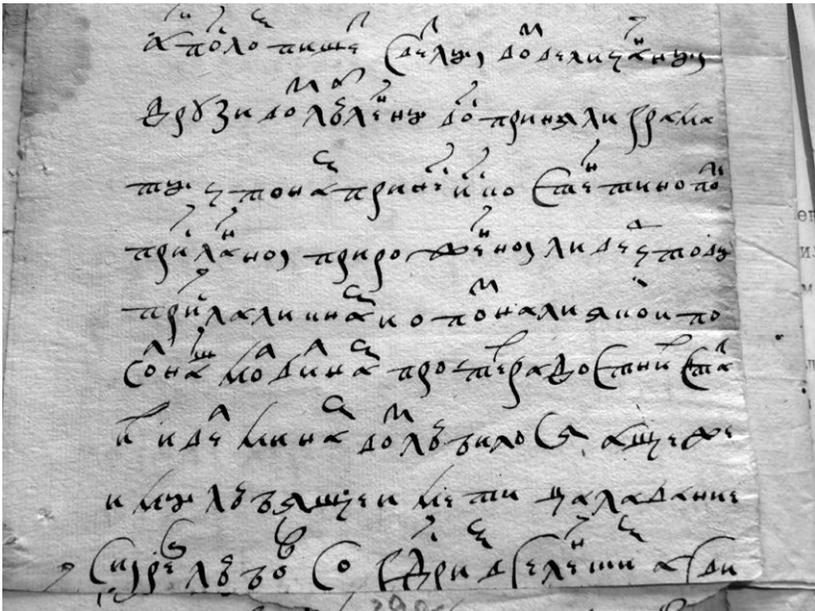
 Illustribus et Magnificis Petro Odokimoui
 et Kszemeni Wementeuicze Sereniss. Mag
 ni Moschorum Ducis ad Potentissimum Im
 peratorem Otomannum hoc tempore expedi
 tis Legatis ꝛc. Nobis beneuolis et grates di
 lectis.



Tav. 5 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 22.



Tav. 10 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 28, parte superiore.



Tav. 11 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 28, parte inferiore.

31

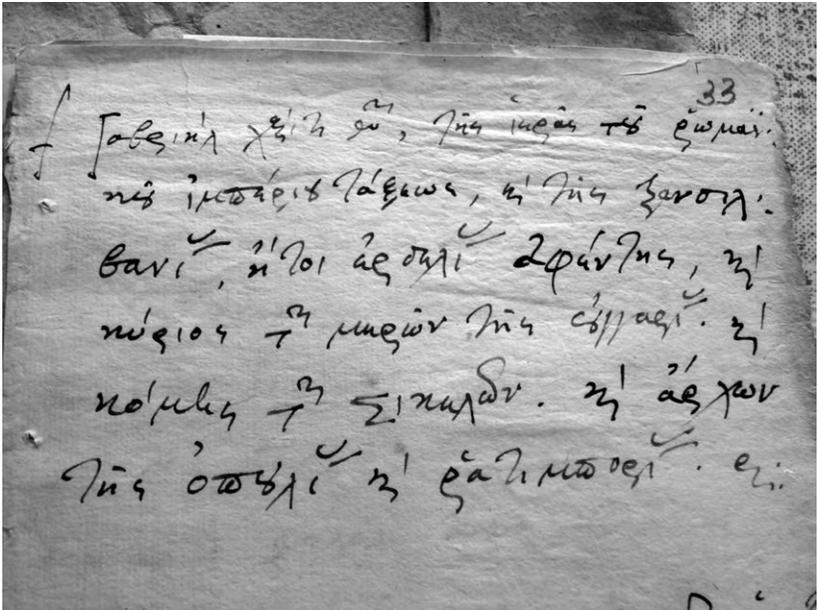
Gabriel Dⁿⁱ gratia Sacri Romani Imperij et
 Transylvaniæ Princeps, partium regni Hunga-
 riæ Dominus, Siculorum Comes ac Oppidum
 Latibori. epx Dⁿⁱ V^o x.

Miseris et Magnifici Dⁿⁱ Legati, Nobis syncri et grati,
 dilecti. Cum presentium exhibitores perillustres Dⁿⁱs
 Carolus Taverandus, Marchio Isideus et generosus D.
 Jacobus Loufsellus, Nobis grati dilecti, non ita pridem
 Septentrionalium regnorum et prouinciarum statum, ac
 imprimis, qua Serenissimi Principis V^{ri} commodum
 et utilitatem spectant, nobis communicare minimeq^{ue} a-
 perire uoluerint, necessarium esse iudicauimus, ut pro no-
 stro in bonum publicum affectu, et imprimis studio et bene-
 uolentia, qua erga Seren^{issim} Principem V^{rum} ducimur, Con=

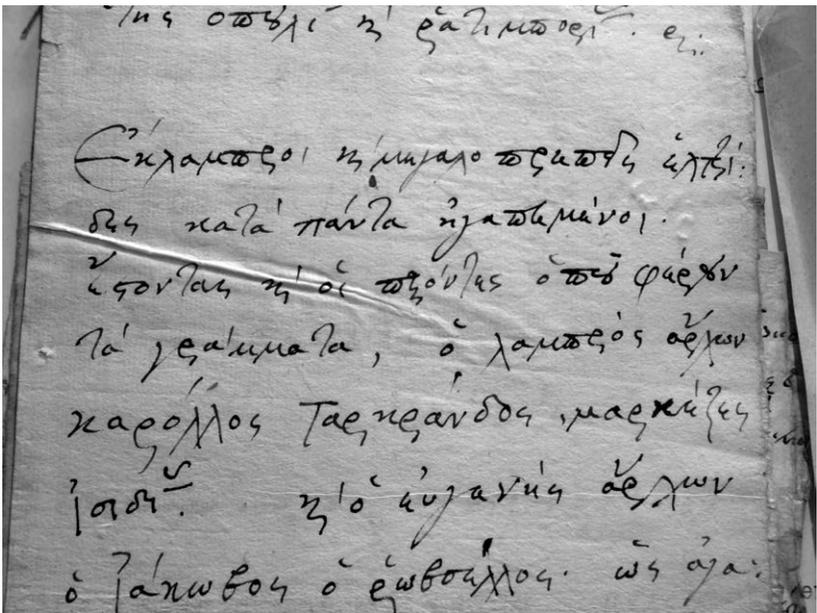
Tav. 12 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 31, parte superiore.

et utilitatem spectant, nobis communicare minimeq^{ue} a-
 perire uoluerint, necessarium esse iudicauimus, ut pro no-
 stro in bonum publicum affectu, et imprimis studio et bene-
 uolentia, qua erga Seren^{issim} Principem V^{rum} ducimur, Con-
 stantinopolim ac inde in Moschouiam eos ablegarem^{us},
 quo ibidem ipsorum interuentu et opera amicitia nostra
 declaretur, præcipue autem ea uobis consilia innocescant,
 per quæ regno uestro non exigua felicitas conciliari potest.
 Quapropter uigore presentium Dⁿⁱs V^{ras} benigne requi-
 rimus, ut Seren^{issim} Principis sui nostrumq^{ue} habita ratione
 et condigno respectu, eosdem commendatos habere, icterq^{ue}
 ipsorum, quam celerime et tutissime promouere uelit rem-
 facturae gratissimam, summeq^{ue} necessariam et Nos ui-
 cissim oblata occasione erga Easdem, propensionem ac bene-
 uolentiam

Tav. 13 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 31, parte inferiore.



Tav. 14 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 33, parte superiore.



Tav. 15 RGADA, F. 40, anno 1630. № 1a, f. 33, parte media.

IL PATRIARCA DI ALESSANDRIA CIRILLO III LOUKARIS NEI PRINCIPATI ROMENI

Cristian Luca

Nell'aprile-maggio 1594, all'età di appena ventiquattro anni, Cirillo Loukaris raggiunse per la prima volta le terre romene, in un viaggio che lo avrebbe portato alla volta della Volinia, in terra polacca, e che aveva per meta la residenza del principe Costantino Basilio Ostrogski (Iorga 1908: 254; Popescu 1946: 427; Păcurariu 2006: 225; Ică Jr. 2007-2008: 48). Loukaris, già laureato presso l'Università di Padova, era all'epoca agli inizi della sua carriera ecclesiastica (Siecienski 2011: 173-174). Meletios Pigas (Kitromilides 2006: 193), patriarca di Alessandria, gli affidò infatti il compito di consegnare, in qualità di *protosyngellos* del Patriarcato, una lettera al principe ruteno e magnate polacco-lituano, per indurlo, anche durante colloqui diretti, a ostacolare i tentativi che i cattolici o i protestanti attuavano per attirare in seno alle loro Chiese i greco-ortodossi di Polonia (Iorga 1908: 254; Popescu 1946: 427; Păcurariu 2006: 225; Ică Jr. 2007-2008: 48). Molto probabilmente, l'itinerario seguito da Loukaris per raggiungere Ostroh tagliò la Moldavia, da sud a nord, lungo la via che collegava le foci del Danubio al mercato polacco di Leopoli. Apprezzato per la sapienza e per le doti di religioso assai impegnato, Cirillo Loukaris si trattene in Polonia come rettore e docente dell'Accademia slavo-greco-latina di Ostroh (Iorga 1908: 254-255; Popescu 1946: 428; Podskalsky 1988: 164; Ică Jr. 2007-2008: 48), un'istituzione di livello superiore che ambiva a migliorare l'educazione del clero e dei fedeli ortodossi, controbilanciando così l'attivismo controriformistico dei gesuiti e limitando il proselitismo cattolico in aree che erano abitate prevalentemente da popolazioni di rito ortodosso (Myc'ko 1990).

Cirillo Loukaris e Niceforo Cantacuzeno, quest'ultimo esarca del Patriarcato ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, non riuscirono a impedire che l'alto clero ortodosso della Rutenia abbracciasse l'unione con la Chiesa Cattolica: nell'ottobre 1596 il sinodo di Brest decise di riconoscere nel pontefice romano il *Vicario di Cristo*, capo della Cristianità. Mentre Niceforo veniva imprigionato (Croitoru 2012: 544, n. 111), Loukaris trovò rifugio presso il vescovo greco-ortodosso di Leopoli, il quale affidò al religioso cretese il compito di avviare la scuola della locale Confraternita ortodossa della Dormizione di Maria, dotandola di una tipografia per i libri liturgici e per le altre opere appartenenti al filone religioso-polemista o militante ortodosso (Iorga 1908: 255; Popescu 1946: 429; Kitromilides

2006: 193; Ică Jr. 2007-2008: 48; Croitoru 2012: 553; alcuni studiosi ritengono che da Ostroh Loukaris si trasferì a Vilna [Vilnius], assumendo la carica di Rettore dell'Accademia della locale Confraternita ortodossa dello Spirito Santo; si veda Smith 1707: 10; Podskalsky 1988: 164; Kitromilides 2006: 193; Croitoru 2012: 553). Era ormai diffusa la convinzione che l'istruzione sui dogmi della fede, con un approccio ispirato alla teologia positiva, anziché a quella apofatica fosse una delle vie maestre per contrastare sia le idee seducenti della Riforma, sia le forti contromisure messe in atto dalla Controriforma.

Nel 1598, Cirillo Loukaris passò nuovamente per la Moldavia, forse con l'intenzione di raggiungere un porto situato alle foci del Danubio, da cui imbarcarsi alla volta di Costantinopoli, oppure ritenne di proseguire via terra, attraverso la Dobrugia e la Tracia, fino alle porte della capitale ottomana. Nell'agosto 1598, Loukaris si trovava a Gallipoli, mentre alla vigilia di Natale dello stesso anno è documentata la sua presenza nella nativa Creta (Popescu 1946: 429, nota 2). Sull'isola non si trattene a lungo, e molto probabilmente tornò a Costantinopoli l'anno successivo (1599). Qui, nella primavera del 1600, gli venne affidata una nuova ambasceria, questa volta in qualità di esarca del Patriarcato ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, il quale, per tramite di Loukaris, inoltre per iscritto al re di Polonia Sigismondo III Vasa e al Seim della Confederazione polacco-lituana la richiesta di garantire la protezione degli ortodossi, ostacolando il proselitismo cattolico e la propaganda protestante (Popescu 1946: 429, nota 2). Per arrivare in Polonia, Loukaris seguì le strade che da Costantinopoli, transitando per la Bulgaria, proseguivano per la Valacchia e la Moldavia, oppure si imbarcò su un mercantile che, passando per il Bosforo, navigò nelle acque del Mar Nero fino a un porto del Danubio, procedendo poi attraverso la cosiddetta 'via moldava' fino in territorio polacco. Nel luglio 1600, Loukaris era nuovamente ospite del principe ruteno Costantino Basilio Ostrogski, il quale chiedeva al re di Polonia un salvacondotto per il religioso cretese (Iorga 1908: 256; Popescu 1946: 429).

Concluso il compito di ambasciatore del Patriarcato ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli e di quello di Alessandria, Loukaris lasciò la Polonia in pieno inverno, nel febbraio 1601, pare su richiesta del patriarca Meletios Pigas, il quale lo voleva presso di sé nella sede patriarcale alessandrina (Popescu 1946: 429; Ică Jr. 2007-2008: 48). Giungendo nella capitale della Moldavia, a Iași, Cirillo Loukaris fu accolto con ogni riguardo dal principe Geremia Movilă e qui, in occasione delle solenni messe domenicali, recitò alcune omelie, tra le quali si sono conservate quelle dei giorni 1 marzo, 15 marzo e 18 aprile 1601 (Popescu 1946: 429-430; Rozemond 1974). Il soggiorno di Cirillo Loukaris in Moldavia fu abbastanza lungo, visto che soltanto l'11 settembre 1601 egli risulta sbarcato ad Alessandria, giusto in tempo per ritrovare lo zio ancora in vita (Popescu 1946: 429-430). Infatti, Meletios Pigas morì il 13 settembre, e il suo decesso aprì a Cirillo Loukaris la strada per l'elezione a una fra le sedi patriarcali ritenute più

prestigiose (Podskalsky 1988: 164). Ad Alessandria Loukaris risiedette per alcuni anni prima del 1612, anno in cui poi per meno di un mese occupò il seggio di patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli (Popescu 1946: 430). Tuttavia, anche nel primo decennio della sua permanenza ad Alessandria, il patriarca Loukaris ebbe occasione di compiere alcuni viaggi, trattenendosi presso varie sedi patriarcali o vescovili: nel 1602 era nell'isola di Paro, dove incontrò Cornelis Haga (Romein 1937: 317; Pallis 1964: 70; Podskalsky 1988: 164-165), futuro ambasciatore delle Province Unite presso la Porta; nel 1605-1606 lo troviamo a Cipro, con la missione di riportare la pace nelle gerarchie ortodosse locali; nel 1608 fu prima a Damasco e poi a Gerusalemme, dove creò patriarca Teofane III (Ică Jr. 2007-2008: 48).

Nel 1612, Loukaris si trovava a Costantinopoli, dove manifestò la sua politica anticattolica nel modo più virulento; qui egli maturò una particolare avversione per i gesuiti, che lo portò a ritenere le idee della Riforma più adatte alle esigenze di rinnovamento della Chiesa greco-ortodossa. A causa del duro colpo ricevuto quando i ruteni, nel 1596, si erano uniti alla Chiesa romana, Loukaris riteneva auspicabile un'alleanza tra ortodossi e protestanti in chiave anticattolica, e quindi anche una simbiosi tra le due confessioni cristiane. La fondazione della Congregazione 'De Propaganda Fide' e l'avvio delle prime missioni in Europa Orientale contribuirono, probabilmente, a rafforzare in Loukaris la convinzione che ormai fosse inevitabile l'avvicinamento tra ortodossi e protestanti per far fronte all'ondata della Controriforma (Pippidi 2012: 365-366). Osteggiato dal nuovo patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, Timoteo II, Cirillo Loukaris si trasferì nel giugno 1612 presso la corte del principe di Valacchia Radu Mihnea (Smith 1707: 19-20; Popescu 1946: 430; Ică Jr. 2007-2008: 49; Croitoru 2012: 162).

La particolare accoglienza riservata da Radu Mihnea al patriarca Cirillo Loukaris rientrava nelle linee di strategia politico-religiosa perseguita dai principi romeni, che intendevano presentarsi a quel tempo come *Defensores Fidei*, ossia come benefattori e protettori della Chiesa greco-ortodossa, ovunque essa si trovasse, ma soprattutto nei territori dell'Impero Ottomano. Non è fondato, a nostro avviso, il tentativo di motivare l'accoglienza riservata in Valacchia a Loukaris ricorrendo a un presunto incontro tra il religioso cretese e Radu Mihnea, avvenuto a Venezia o a Padova durante gli anni in cui il futuro patriarca studiò presso l'Ateneo patavino (Ștefan 2002: 221-222; Ică Jr. 2007-2008: 49; Croitoru 2012: 162, nota 65). Loukaris studiò a Padova tra il 1589 e il 1592, quindi tra i diciannove e i ventidue anni di età, mentre Radu Mihnea soggiornò a Venezia (Papiu Ilarian 1862: 336; Iorga 1895-1896: 99-108; Iorga 1898-1899: 22; Iorga 1932: 103-105; Popescu 1963: 89; Căndea 1970: 689; Iorga 1972: 154-155; Pippidi 2001: 280) tra il 1591 e il 1594, ossia tra i cinque e gli otto anni, il che esclude che i due personaggi abbiano potuto entrare in contatto in Italia in quel periodo (Pippidi 2001: 280, nota 246: 281, Luca 2007: 63). È più plausibile che l'incontro tra Loukaris e Radu Mihnea sia avvenuto a

Costantinopoli, dove il principe valacco visse per gran parte dell'infanzia e dell'adolescenza (Luca 2007: 64).

Durante il soggiorno in Valacchia, a partire dall'estate del 1612, Loukaris corrispose con personaggi di spicco, sia ortodossi che protestanti. Il 4 e l'8 giugno, appena rientrato a Bucarest dal Monte Athos, dove aveva svolto il ruolo di mediatore in una contesa tra i monasteri di Iviron e Hilandar (Ică Jr. 2007-2008: 49), scrisse al patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, Timoteo II, esprimendo il suo aperto dissenso per un'elezione che riteneva inadeguata (Popescu 1946: 431; Ică Jr. 2007-2008: 57). Il 9 e il 22 settembre 1613 spedì dalla Valacchia al ministro olandese Johannes Wtenbogaert, capo degli Arminiani, due lettere, la seconda delle quali, più corposa, costituisce un trattatello sui dogmi e sull'organizzazione della Chiesa greco-ortodossa, di cui si sottolineano le peculiarità rispetto alle altre Chiese cristiane (*Lettres anecdotes* 1718: 130-164; Popescu 1946: 431; Podskalsky 1988: 165; Ică Jr. 2007-2008: 57; per la lettera del 30 maggio 1612 di Cirillo Loukaris a Johannes Wtenbogaert si veda la raccolta *Lettres anecdotes* 1718: 127-131; inoltre, per il carteggio Loukaris-Wtenbogaert si veda *Lettres anecdotes* 1718, *passim* e Smith 1707: 20).

Verso la fine del 1613, forse su invito del principe di Moldavia Stefano Tomşa II, Loukaris lasciò la Valacchia per la Moldavia, dove raggiunse la corte di Iaşi. Nella capitale del principato, recitò probabilmente varie omelie durante le messe domenicali, tra le quali ci sono note un'omelia del 28 novembre 1613 e un'altra recitata durante la messa domenicale del 14 marzo 1614 (Popescu 1946: 431; Păcurariu 2006: 225; Ică Jr. 2007-2008: 57).

Dopo questa data, Loukaris tornò nel vicino principato di Valacchia, dove probabilmente fu ospite nella residenza del metropolita di Târgovişte, dal momento che spesso, durante le maggiori festività religiose e in alcune domeniche, lo troviamo a celebrare la santa messa nella chiesa metropolitana dedicata all'Ascensione di Gesù Cristo. Metropolita di Valacchia era all'epoca il greco Luca (Dinu 2012: 471-480), originario dell'isola di Cipro, il che fa ritenere che tra i due esistesse una sincera sintonia e che il primate del principato accogliesse nel modo più ospitale Loukaris (Ionaşcu *et al.* 1951, doc. 341, 393). Sono note quattro delle omelie recitate da Loukaris a Târgovişte, una delle quali durante la messa solenne del Natale del 1614 (Popescu 1946: 434; Păcurariu 2006: 225). Non è da escludere che Loukaris, in quanto patriarca di Alessandria, avesse ricevuto gli omaggi dell'intero clero della Valacchia e che, più in particolare, fosse stato invitato a compiere una visita pastorale presso la comunità monastica di Dealu, vicino Târgovişte, a circa sei chilometri dall'antica città della Valacchia. Abate del monastero era all'epoca l'erudito epirota Matteo (Camariano-Cioran 1984: 163-168; Vincent 1998: 282-285; Panou 2006: 75-76), metropolita onorario di Myra, in Licia, oltre che cronachista e miniaturista, che aveva fatto del convento di Dealu un fiorente centro di produzione di manoscritti ecclesiastici in greco e in romeno, quest'ultimo scritto in alfabeto cirillico.

Il principe Radu Mihnea, riconoscendo in Loukaris il membro più eminente nella gerarchia ortodossa della Valacchia, gli chiese di celebrare la

messa di consacrazione della chiesa principesca a Bucarest, dedicata alla Santissima Trinità e completamente riedificata a quasi vent'anni dalle devastazioni subite durante la guerra valacco-ottomana del 1595. La chiesa della Santissima Trinità fu consacrata solennemente dopo il 1 settembre 1614 (Popescu 1946: 432; Păcurariu 2006: 225; Ică Jr. 2007-2008: 49); in quest'occasione, alla presenza del patriarca, una nutrita schiera di prelati recitò messa, mentre lo stesso Loukaris pronunciò l'omelia, alla presenza del principe Radu Mihnea, dei suoi familiari, dei grandi dignitari del principato e di una folla di fedeli ortodossi della città. Nello stesso anno 1614, o nella prima metà del 1615, Loukaris si recò, in compagnia del principe Radu Mihnea, presso il monastero valacco di Bistrița a venerare le reliquie di S. Gregorio Decapolita (Popescu 1946: 432-433; Ștefan 2002: 223). Il patriarca alessandrino sottoscrisse allora un provvedimento messo in atto dal principe valacco, che concedeva ampia autonomia al monastero di Dealu in materia fiscale, esentando le proprietà del monastero dalle tasse dovute all'erario pubblico (Ștefan 2002: 223).

Per la maggior parte del 1615, Cirillo Loukaris continuò a soggiornare in Valacchia, celebrando le messe domenicali nella chiesa metropolitana, oppure nella chiesa principesca di Târgoviște, e recitandovi omelie (Popescu 1946: 432; Ică Jr. 2007-2008: 57). Fu in una di queste due chiese che celebrò messa e recitò i sermoni in occasione della celebrazione di S. Giorgio Megalomartire, il 23 aprile, e dei SS. Pietro e Paolo, il 29 giugno (Popescu 1946: 432; Ică Jr. 2007-2008: 57). Il 16 maggio 1615, il Patriarcato di Alessandria ricevette in dono dai Buzescu, una facoltosa famiglia di boiari valacchi, il monastero di Stănești, nella provincia di Vâlcea, con annessi villaggi, servi della gleba, bestiame, vestiario e paramenti liturgici per la chiesa del convento (Ionașcu *et al.* 1951: doc. 341, 392-393).

Dal principe Radu Mihnea, il patriarca ebbe un ulteriore dono: il villaggio di Segarcea, nella provincia di Dolj, con tutte le terre e i servi, compreso il privilegio di esenzione dalle tasse e l'assegnazione della piena giurisdizione in materia civile e penale (Iorga 1908: 256-257). Sottoponendo quest'ultimo villaggio alla giurisdizione del monastero di Stănești che, come abbiamo detto, dipendeva direttamente dal Patriarcato di Alessandria, Loukaris usufruiva di una discreta fonte di sostentamento, se a ciò si aggiungono le elemosine offerte dal principe e dalla nobiltà locale, cui si cumulavano i doni elargiti dal metropolita e dai due vescovi del Principato.

Prima di lasciare la Valacchia per la sede patriarcale di Alessandria, Cirillo Loukaris stilò a Târgoviște due documenti di chiara impostazione anticattolica. Il primo fu un'enciclica indirizzata ai fedeli della città, in cui si volevano riaffermare i dogmi che distinguono il rito ortodosso da quello cattolico, al fine di fornire ai fedeli una *ratio brevis* per contrastare il controriformismo cattolico (Erbiceanu 1885: 257-262; Popescu 1946: 433-434; Ică Jr. 2007-2008: 60-63). Nel caso del secondo documento redatto dal patriarca alessandrino, si tratta di un'epistola parenetica indirizzata al principe Radu Mihnea, che polemizza apertamente con i cattolici sostenendo l'uso del pane lievitato nell'eucaristia al posto del pane azzi-

mo, ossia dell'ostia consacrata, ritenuta dal Loukaris un ingiustificato re-taggio giudaico e quindi da contrastare fortemente (Popescu 1946: 434; Ică Jr. 2007-2008: 63-69). Le doti di teologo profuse in questi documenti da Loukaris passano dunque in secondo piano rispetto alla virulenza che in essi è dimostrata. Le implicazioni connesse all'unione di Brest – evento che, molto probabilmente, aveva colpito nel 1596 il giovane Loukaris – gettavano un'ombra minacciosa anche sul maturo e ormai quarantacinquenne patriarca di Alessandria. Convinto dunque della correttezza del suo operato, Loukaris lasciò la Valacchia e il suo protettore Radu Mihnea per partire alla volta della sede patriarcale; il 22 ottobre 1615 viene menzionato il suo arrivo a destinazione (Ică Jr. 2007-2008: 57).

La permanenza di Cirillo Loukaris ad Alessandria si protrasse per alcuni anni, ma nel 1620 egli era di ritorno in Valacchia (Croitoru 2012: 554), dopo essersi probabilmente aggregato a Costantinopoli al seguito di Radu Mihnea, nuovamente nominato principe di Valacchia dal sultano. Sappiamo che, nel settembre dello stesso anno, Loukaris forniva informazioni a Cornelis Haga circa il fallimento della sollevazione antiottomana messa in opera dal defunto principe di Moldavia Gaspere Graziani (Iorga 1905: doc. XXXII, 178-183). Radu Mihnea si riconferma, in questa occasione, sostenitore e benefattore del patriarca Loukaris, cui dona l'intero gettito ricavato dalla dogana valacca di Ocele Mari (Popescu 1946: 435). L'elezione a patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, il 4 novembre 1620, colse Cirillo Loukaris mentre era ancora ospite gradito in Valacchia (Iorga 1905: 182, nota 1), presso la corte del principe o presso la sede del metropolita. Divenendo guida spirituale della Chiesa ortodossa in un momento per nulla favorevole alla Riforma, Loukaris portava con sé i saldi rapporti intrattenuti con eruditi, pastori e diplomatici protestanti (*Lettres anecdotes* 1718, *passim*; Kitromilides 2006: 194-195); dalla ricca e impressionante corrispondenza con questi personaggi si ricavano le complesse implicazioni del pensiero di Loukaris, che portarono alla pubblicazione di un'opera come la *Professione di fede* (Loukaris 1629), che affonda le sue radici nel Protestantesimo, e al conseguente scalpore provocato nel mondo cattolico e greco-ortodosso (Hofmann 1929; Pallis 1964: 80; Podskalsky 1988: 171-173; Kitromilides 2006: 198; Croitoru 2012: 555-558).

Al momento della sua elezione a patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli, Cirillo Loukaris si trovava dunque in Valacchia. Il principe Radu Mihnea, greco-ortodosso come la maggioranza della popolazione del principato, aveva vissuto nell'infanzia e nell'adolescenza in ambienti cattolici, a Venezia, Capodistria e Costantinopoli; pare, stando a fonti coeve, che si fosse segretamente convertito al Cattolicesimo (Holban *et al.* 1973: 8, 26), tanto che in punto di morte, nel gennaio 1626, trovandosi nella residenza di Hârlău, nella Moldavia meridionale, avrebbe chiesto addirittura l'estrema unzione secondo il rito romano. È ovvio che Radu Mihnea, sia che fosse ancora un fedele ortodosso, sia che avesse abbracciato segretamente il Cattolicesimo, in nessun caso avrebbe potuto condividere le simpatie protestanti di Cirillo Loukaris. Il patriarca di

Alessandria, durante i successivi soggiorni in Valacchia, non aveva mai manifestato pubblicamente il suo apprezzamento per la dottrina protestante, ma nei sermoni non aveva risparmiato critiche, a volte virulente, alla Chiesa cattolica (Pop 2000: 19-28).

L'elezione a patriarca ecumenico greco-ortodosso di Costantinopoli consentì a Cirillo Loukaris di mettere in atto alcune delle sue idee riguardanti il rinnovamento della Chiesa greco-ortodossa e di avviare l'avvicinamento dottrinario al calvinismo e alla Chiesa anglicana. Già nel 1617, Loukaris aveva mandato un suo protetto in Inghilterra, a studiare presso il Balliol College dell'Università di Oxford (Patterson 2006: 47-48; Davey 2006: 57-78): si trattava del macedone Metrofane Kritopulos (Podskalsky 1988: 166; Kretschmar 1999: 231; Patterson 2000: 205; Mandelbrote 2006: 78), che aveva preso i voti in giovanissima età in un monastero del Monte Athos. Elevato al soglio patriarcale, Cirillo Loukaris commissionò al monaco Massimo da Gallipoli la traduzione in greco moderno della Bibbia e fondò, nel 1627, la prima tipografia in greco nel territorio ottomano, impiegando la perizia tecnica di Nicodemo Metaxas, futuro arcivescovo di Cefalonia (Smith 1707: 35, 37-40; Augliera 1996; Zorzi 2012: 179). Tutte iniziative, queste, che dimostrano in che misura Cirillo Loukaris subisse l'influsso del Protestantismo e, nello stesso tempo, quanto egli percepisse la necessità di modernizzare la Chiesa greco-ortodossa (Kitromilides 2006: 194-195) perché affrontasse il dinamismo e l'efficienza delle avanguardie della Controriforma, cioè dei gesuiti e della Congregazione 'De Propaganda Fide'. Osteggiato dai gesuiti e dai francescani, sostenuti dai rappresentanti diplomatici francese e asburgico a Costantinopoli, Loukaris non riuscì a compiere la sua opera rinnovatrice: la Bibbia in greco moderno fu data alle stampe dopo la sua scomparsa e in una scarsa tiratura; la tipografia da lui fondata fu chiusa assai presto dagli Ottomani (Smith 1707: 39-40; Croitoru 2012: 500), mentre Metrofane Kritopulos voltava le spalle alla memoria del suo defunto benefattore, prendendo parte, il 24 settembre 1638, al grande sinodo svoltosi a Costantinopoli sotto la guida del patriarca Cirillo II Kontares, sinodo in cui fu condannata all'unanimità la *Confessio fidei* loukariana (Kitromilides 2006: 199).

Della professione di fede data alle stampe a Ginevra nel 1629 in latino (Smith 1707: 43) e nel 1633 in greco (Smith 1707: 44), Cirillo Loukaris ammise di essere l'autore, come si evince dalla sua corrispondenza privata e dai colloqui riservati che egli ebbe con alcuni suoi oppositori. Nella lunga epistola spedita nell'aprile 1632 al pastore Giovanni Diodati, professore presso l'Accademia calvinista di Ginevra, Loukaris riferisce di aver ammesso la paternità della *Confessio fidei* ginevrina nei colloqui tenuti con l'ambasciatore francese presso la Porta, Henry de Gournay, conte di Marcheville, e poi con il superiore dei cappuccini di Costantinopoli, il frate Archange des Fossés (*Lettres anecdotes* 1718: 27-36; Olar 2009: 215). Diodati si congratulò con Loukaris, replicando nel settembre dello stesso anno con entusiasmo e soddisfazione alle notizie riferite per iscritto dal patriarca (Olar 2009: 220-222). In una lettera inviata ad Antoine Léger

da Tenedo (Smith 1707: 55-56; *Lettres anecdotes* 1718: 56-57), il 25 marzo 1634, Loukaris ribadì di aver abbracciato «la dottrina del Dottor meritissimo Giovanni Calvino e di tutti quelli che sentono con lui» (Olar 2010: 191). Così Loukaris esprimeva senza mezzi termini non solo la sua simpatia per la dottrina protestante, e più precisamente per il calvinismo, ma anche la convinzione che essa fosse in grado di contribuire al rinnovamento della Chiesa greco-ortodossa.

Il progresso segnato dalla Riforma nell'educazione, nell'economia, nell'assetto statale delle Province Unite, dell'Inghilterra e dei cantoni a maggioranza protestante nella Confederazione elvetica aveva attirato l'attenzione di Cirillo Loukaris e lo aveva spinto a valutare non solo la parte dottrinale delle confessioni protestanti, ma anche l'incidenza immediata sul progresso della società. Per far fronte all'offensiva cattolica avviata nell'ambito della Controriforma, Loukaris vide nella possibilità di un compromesso con i calvinisti, stanti gli interessi che secondo lui accomunavano greco-ortodossi e protestanti, la via da percorrere non solo per il rinnovamento della Chiesa, ma anche in vista di un futuro migliore da offrire ai fedeli. Per Loukaris, l'istruzione nella lingua parlata (Podskalsky 1988: 178; Olar 2007-2008: 179) era una necessità che riteneva sempre più pressante, poiché a suo parere i fedeli istruiti e quindi consapevoli del loro ruolo nella comunità divenivano un sostegno forte per la Chiesa, nonché un fattore stimolante dello sviluppo economico e del progresso sociale. Gli aspetti dottrinali e religiosi non furono quindi l'unica ragione dell'attenzione rivolta da Loukaris al Protestantesimo, che allora si radicava in alcuni degli Stati più avanzati economicamente a livello europeo e mondiale (Israel 1989; De Vries, Van der Woude 1997; Wallerstein 2011). Guardando alla semplicità del Cristianesimo primitivo, anche a seguito delle sue simpatie calviniste, Loukaris incontrò l'opposizione delle gerarchie più fortemente conservatrici, e quindi più lontane dalle aperture al dialogo interconfessionale e dalle soluzioni condivise al di là dei vincoli dottrinali.

Bibliografia

- Augliera L. 1996, *Libri, politica, religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas, primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia.
- Camariano-Cioran A. 1984, *L'Épire et les Pays roumains. Contribution à l'histoire des relations greco-roumaines*, Editions de l'Association d'études épirotes, Ioannina.
- Cândeia V. 1970, *Letopisețul Țării Românești (1292-1664) în versiunea arabă a lui Macarie Zaim*, «Studii. Revistă de istorie», 23 (4): 673-692.
- Croitoru I.I. 2012, *Ortodoxia și Apusul în tradiția spirituală a românilor. Unitatea Ortodoxiei și apărarea credinței ortodoxe în fața propagandei protestante din secolul al XVII-lea*, vol. I-II, Cetatea de Scaun, Târgoviște.

- Davey C. 2006, *Metrophanes Kritopoulos and his Studies at Balliol College from 1617 to 1622*, in P.M. Doll (a cura di), *Anglicanism and Orthodoxy 300 years After the 'Greek College' in Oxford*, Peter Lang, Oxford-Berna-Berlino-Bruxelles-Francoforte sul Meno-New York-Vienna: 57-78.
- De Vries J., Van der Woude A. 1997, *The first modern economy: success, failure, and perseverance of the Dutch economy, 1500-1815*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne.
- Dinu T. 2012, *Η πολιτικο-διπλωματική δραστηριότητα του Λουκά του Κυπρίου, μητροπολίτη της Ουγγροβλαχίας (1603-1629)*, in E. Antoniou (a cura di), *Proceedings of the IVth International Cyprological Conference*, Society of Cypriot Studies, Nicosia: 471-480.
- Erbiceanu C. 1885, *Două enciclici ale patriarhilor de Alexandria Meletie către Radu cel Mare și Chiril Lukaris către târgovișteni*, «Revista Teologică», 3 (33): 257-262.
- Hofmann G. 1929, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und texte*, II/1: *Patriarch Kyrillos Lukaris und die Römische Kirche*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma.
- Holban M., Alexandrescu-Dersca Bulgaru M.M., Cernovodeanu P. 1973 (a cura di), *Călători străini despre Țările Române*, vol. V, Editura Științifică, București.
- Ică Jr. I.I. 2007-2008, *Un tomos antilatin și un tratat euharistic scris de patriarhul Alexandriei Chiril Lukaris în Târgoviștea anulului 1615*, «Anuarul Facultății de Teologie "Andrei Șaguna" din Sibiu», 8 (33): 47-69.
- Ionașcu I. et al. 1951, *Documente privind istoria României, veacul XVII. B. Țara Românească*, vol. II, (1611-1613), Editura Academiei Române, București.
- Iorga N. 1895-1896, *Contribuțiuni la istoria Munteniei în a doua jumătate a secolului al XVI-lea*, «Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice», 2^a serie, 18: 1-112.
- 1898-1899, *Manuscripte din biblioteci străine relative la istoria românilor*, «Analele Academiei Române. Memoriile Secțiunii Istorice», 2^a serie, 21: 1-108.
- 1905, *Studii și documente cu privire la istoria românilor*, vol. IV, *Legăturile Principatelor Române cu Ardealul de la 1601 la 1699. Povestiri și izvoare*, Editura Ministerului de Instrucție, București.
- 1908, *Istoria Bisericii românești și a vieții religioase a românilor*, vol. I, Tipografia Neamul Românesc, Vălenii de Munte.
- 1932, *Ospiti romeni in Venezia (1570-1610). Una storia ch'è un romanzo ed un romanzo ch'è una storia*, Imprimeria Națională, București.
- 1972, *Bizanț după Bizanț*, trad. dal francese a cura di L. Iorga-Pippidi, Editura Enciclopedică Română, București.
- Israel J.I. 1989, *Dutch primacy in World Trade, 1585-1740*, Clarendon, Oxford.
- Kitromilides P.M. 2006, *Orthodoxy and the West. Reformation to Enlightenment*, in M. Angold (a cura di), *Cambridge History of*

- Christianity*, vol. V, *Eastern Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge: 187-209.
- Kretschmar G. 1999, *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, edizione a cura di D. Wendenbourg, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga.
- Lettres anecdotes 1718, Lettres anecdotes de Cyrille Loucar, Patriarche de Constantinople, et sa confession de foi, avec des remarques, Concile de Jérusalem tenu contre lui, avec un examen de sa doctrine, attestations et pièces diverses touchant la créance des Grecs modernes examinées selon les règles de la théologie et du droit*, L'Honoré et Chatelain, Amsterdam.
- Loukaris C. 1629, *Confessio fidei Reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani, scripta Constantinopoli*, [Ginevra].
- Luca C. 2007, *Țările Române și Veneția în secolul al XVII-lea. Din relațiile politico-diplomatice, comerciale și culturale ale Țării Românești și ale Moldovei cu Serenissima*, Editura Enciclopedică, Bucurest.
- Mandelbrote S. 2006, *English Scholarship and the Greek text of the Old Testament, 1670-1720: the Impact of Codex Alexandrinus*, in A. Hessayon, N. Keene (a cura di), *Scripture and Scholarship in Early Modern England*, Ashgate, Aldershot-Burlington: 74-93.
- Мус'ко І.З. 1990, *Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636)*, Naukova Dumka, Kiev.
- Olar O.V. 2007-2008, *Orthodoxie et politique. I. Le synode de Târgoviște (Janvier 1659)*, «Archaeus», 11-12: 177-204.
- 2009, *Kyryllos Loukaris (1570-1638). Notes de lecture. I. Aix-en-Provence, Bibliothèque Méjanes, ms. 204 (1022)*, pp. 49 (33)-55 (39), 20 (6)-22 (8), «Archaeus», 13: 199-226.
- 2010, *Paroles de pierre. Kyryllos Loukaris et les débats religieux du XVII siècle*, «Archaeus», 14: 165-196.
- Pallis A. A. 1964, *Cyril Lukaris Patriarch of Constantinople (1620-1638): An Early Chapter in the Relations between the Orthodox and Reformed Churches*, in A. A. Pallis, *Greek miscellany. A collection of essays on mediaeval and modern Greece*, Pallis, Atene: 66-83.
- Panou N. 2006, *Greek-Romanian symbiotic patterns in the Early Modern Period: history, mentalities, institutions (I)*, «The Historical Review/La Revue Historique», 3: 71-110.
- Papiu Ilarian A. 1862, *Tesauru de monumente istorice pentru România, atâtu din vechiu tipărite, câtu și manuscripte, cea mai mare parte străine, adunate, publicate cu prefațiuni și note illustrate de ~*, vol. I, Tipografia Națională a lui Ștefan Rasidescu, Bucurest.
- Patterson W.B. 2000, *King James VI and I and the reunion of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- 2006, *Cyril Lukaris, George Abbot, James VI and I, and the Beginning of Orthodox-Anglican Relations*, in P.M. Doll (a cura di), *Anglicanism and Orthodoxy 300 years After the 'Greek College' in Oxford*, Peter Lang, Oxford-Berna-Berlino-Bruxelles-Francoforte sul Meno-New York-Vienna: 39-56.

- Păcurariu M. 2006, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, 3^a edizione, vol. II, Trinitas, Iași.
- Pippidi A. 2001, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII*, 2^a edizione, Corint, Bucurest.
- 2012, *Diplomație și ortodoxie: Moldova în proiectele propagandei calvine (1630)*, in O. Cristea, P. Zahariuc, Gh. Lazăr (a cura di), *Viam inveniam aut faciam. In honorem Ștefan Andreescu*, Editura Universității «Al. I. Cuza», Iași: 349-366.
- Podskalsky G. 1988, *Griechische Theologie in der zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, C.H. Beck, Monaco di Baviera.
- Pop I.-A. 2000, *Il patriarca Kiril Lukaris sull'unità etno-confessionale dei romeni*, in F. Guida (a cura di), *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, Lithos, Roma: 19-28.
- Popescu N.M. 1946, *Chiril Lukaris și ortodoxia română ardeleană*, «Biserica Ortodoxă Română», 64 (7-9): 425-446.
- Popescu R. 1963, *Istoriile domnilor Țării Românești*, introduzione ed edizione critica a cura di C. Grecescu, Editura Academiei Române, Bucurest.
- Romein J. 1937, *Haga, Mr. Cornelis*, in P.C. Molhuysen, P.J. Blok *et al.* (a cura di), *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, vol. X, A.W. Sijthoff, Leiden: 316-320.
- Rozemond K. 1974, *Cyrille Lukar. Sermons, 1598-1602*, Brill, Leiden.
- Siecienski A.E. 2011, *Cyril Lukaris, Patriarch of Constantinople (1572-1638)*, in J.A. McGuckin (a cura di), *The Encyclopaedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford-Chichester: 173-174.
- Smith T. 1707, *Collectanea de Cyrillo Lucario, patriarcha Constantinopolitano, quorum syllabum aversa pagina exhibet. Quibus accessere de veteris graecae Ecclesiae hymnis commentationes duae, et theologica de causis remediisque dissidiorum quae orbem Christianum hodie affligunt exercitatio*, Typis Gul. Bowyer & impensis Galfridi Wale, Londra.
- Ștefan C. 2002, *Legăturile patriarhilor Chiril Lukaris și Dositei al Ierusalimului cu Țările Române*, «Ortodoxia Maramureșeană», 7: 221-228.
- Vincent A. 1998, *Byzantium regained? The 'History', 'Advice' and 'Lament' by Matthew of Myra*, «Θησαυρισματα/Thesaurismata», 28: 275-347.
- Wallerstein I. 2011, *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. With a New Prologue, University of California Press, Berkeley.
- Zorzi M. 2012, *Il libro greco dopo la caduta di Costantinopoli*, in C. Casetti Brach (a cura di), *Scrittura e libro nel mondo greco-bizantino*, Centro Universitario Europeo per i Beni Culturali, Ravello: 167-180.

CIRILLO LOUKARIS E LA TRANSILVANIA

Florina Ciure

Alla vigilia della Riforma, gli abitanti della Transilvania dal punto di vista religioso erano divisi in due gruppi: i romeni erano ortodossi, mentre gli ungheresi, i sassoni e i siculi erano cattolici. Il Paese era retto dalle tre 'entità nazioni', cioè dalla nobiltà magiara, sassone e sicula, mentre la religione dominante ufficiale in Transilvania, come in tutto il Regno d'Ungheria era quella cattolica. I romeni della Transilvania non erano riconosciuti come Stato o nazione, come non veniva ufficialmente riconosciuta neanche la loro Chiesa 'scismatica'. Nei secoli XIV-XV, quando la Transilvania era parte integrante del Regno d'Ungheria, furono compiuti diversi tentativi per attirare i romeni al Cattolicesimo, tentativi che nella stragrande maggioranza dei casi non ebbero successo. Dopo la Riforma, la maggior parte delle etnie privilegiate di Transilvania, dal 1541 principato autonomo sotto la giurisdizione della Porta, abbracciò le nuove correnti religiose: i sassoni e gli ungheresi divennero luterani, calvinisti o unitariani, mentre i romeni rimasero fedeli alla loro religione ortodossa. I luterani, i calvinisti, gli unitariani e i cattolici costituivano le religioni riconosciute, *receptae*, mentre gli ortodossi erano solo una confessione 'tollerata' (Pop 2003: 19). Dopo il passaggio alla Riforma dei ceti privilegiati della società transilvana si sono verificati altri tentativi di attrarre i romeni alle nuove confessioni. I principi della famiglia Báthory promossero la Controriforma, in particolare Stefano Báthory [Báthory István], che dimostrò un grande spirito di tolleranza verso gli ortodossi. I romeni godettero poi di una situazione favorevole durante la breve signoria di Michele il Bravo (Mihai Viteazul, 1599-1601, con intervalli) il quale intendeva promuovere la religione cristiana ortodossa a religione 'accettata' con l'aiuto dell'imperatore asburgico. L'inizio del Seicento segnò la salita sul trono del principato transilvano di una serie di principi calvinisti, tra i quali spicca Gabriele Bethlen [Bethlen Gabor] (1613-1629).

Dotato di molta abilità politica e di grandi qualità militari, Gabriele Bethlen era riuscito a conferire al principato della Transilvania un prestigio superiore al suo potere reale. Gabriele Bethlen promosse lo sviluppo delle lettere, fondando, nel 1622, un'Accademia a Alba Iulia, inviando studenti nelle università protestanti dell'Inghilterra, della Germania e delle Province Unite, vietando ai nobili di privare i figli dei servi della gleba del diritto di studiare, se essi si dimostravano capaci. Bethlen costituì una buona amministrazione, organizzò un forte esercito, con il quale combatté nella

Guerra dei Trent'anni accanto ai protestanti; tramite la sua politica economica mercantilista sviluppò il commercio e permise alla Transilvania di godere di una certa prosperità. Il principe calvinista si impegnò a serbare l'equilibrio tra le religioni 'accettate' e a concedere migliori condizioni per il culto cristiano ortodosso. Bethlen confermò Teofil ed Eftimie quali vescovi di Vad, e Teoctist, Dosoftei e Ghenadie nella carica di metropoliti di Transilvania e del Partium, con sede a Bălgrad (Alba Iulia, Gyulafehérvár, Karlsburg, Weißenburg, Apulum). Ai sacerdoti romeni furono restituiti nel 1615 i beni confiscati, e nel 1624 essi furono esentati dal pagare la decima sul grano e sul bestiame. L'atteggiamento di reale tolleranza verso l'Ortodossia deve essere collegato alle concezioni più moderne del principe sulle questioni confessionali, all'appoggio della Porta Ottomana alle fedi non cattoliche, all'intenzione dei Principati romeni vicini di proteggere la Chiesa di rito orientale di Transilvania (Pop 2003: 20). Tuttavia, verso la fine della sua signoria, Bethlen, che in realtà aveva incoraggiato il proselitismo fin dall'inizio (Georgiță 2011: 40-49), assunse posizioni più radicali nella sfera religiosa. In quanto calvinista, aveva favorito la Chiesa di cui faceva parte, concedendo, nel 1629, titoli nobiliari a tutti i pastori e ai loro discendenti. Egli tentò anche di unire la Chiesa calvinista con la Chiesa ortodossa romana della Transilvania, e, a tal fine, si rivolse al Patriarca di Costantinopoli, Cirillo Loukaris (Runciman 1985: 259-288; Nouzille 1998: 187, 188).

Benché, a quanto risulta, non avesse mai messo piede in Transilvania, il patriarca Loukaris dimostrò di conoscere benissimo la situazione dei fedeli ortodossi del Paese, che in quel periodo costituiva un principato autonomo sotto la giurisdizione della Porta, così come di quelli della Moldavia e della Valacchia. Nel 1601 Loukaris, a quel tempo Sincello del Patriarcato ecumenico, venne inviato dal Patriarca di Alessandria Meletios Pigas in Polonia. Durante il viaggio di ritorno verso Costantinopoli sostò a Iași, dove tenne alcune omelie. Si ritiene che abbia incontrato in Moldova anche Michele il Bravo, che aveva l'intenzione di promuovere l'Ortodossia alla pari delle altre confessioni nella Transilvania (Rămureanu 1993: 307). Tra il 1601 e il 1620 ricoprì la carica di Patriarca di Alessandria; durante questo periodo avrebbe visitato più volte i Paesi Romeni. Negli anni 1612-1615 dimorò a Târgoviște, alla corte di Radu Mihnea, ma anche a Bucarest e a Iași. Nell'autunno del 1614 partecipò nella capitale valacca alla benedizione del monastero di Radu Vodă, ricostruito da Radu Mihnea, il che spinse gli eredi della famiglia Buzescu a porre il monastero di Stănești, in provincia di Vâlcea, nella giurisdizione del Patriarcato di Alessandria. Dal 1620, momento in cui divenne Patriarca di Costantinopoli, s'intensificarono i legami con il mondo romeno. Nel 1623 egli confermò il diritto di possesso del 'postelnic'¹ Pătrașcu, il figlio del principe valacco

¹ Il *postelnic* era un gran boiario, un segretario particolare, che oltre a occuparsi degli appartamenti del principe, era incaricato di introdurre tutti quelli che venivano a chiedere udienza.

Pietro Orecchino (Petru Cercel, 1583-1585) sul villaggio di Isvorul Alb, nel 1628 riconfermò la subordinazione al Santo Sepolcro del Monastero di Iași fondato dal principe moldavo Miron Barnovschi (1626-1629, 1633), confermando due anni più tardi l'esenzione dai dazi per gli abitanti del villaggio di Poieni, donato al Santo Sepolcro dal principe della Valacchia Leon Vodă Tomșa (1629-1632) (Pop 2003: 22).

D'altro canto, il patriarca si era trovato già in gioventù, sin dai suoi studi a Padova, in stretti rapporti con il mondo protestante. Ne è testimonianza lo scambio di lettere con gli studiosi protestanti David Höschel e Friedrich Sylberg (Schlier 1927: 11, *apud* Jivi 1999: 101). In una lettera inviata il 6 settembre 1618 a Marc'Antonio de Dominis, ex arcivescovo di Spalato che era passato alla Chiesa anglicana, Loukaris menzionava un transilvano, Marcus Fuchs, nato a Brașov (Brassò, Kronstadt) nel 1557 e figlio di un pastore luterano. Questi, compiuti gli studi universitari in Germania, nel 1582 ritornò nella sua città natia come professore e, quattro anni più tardi, divenne pastore nella stessa città. Nel 1590 succedette al padre a Härman (Szászhermány, Honigberg) (Jivi 1999: 106-107). Nel 1602 passò a Râșnov (Barcarozsnyó, Rosenau) e vi rimase fino al 1605 quando, al seguito di Simon Massa, ebbe la prestigiosa carica di pastore della città di Brașov. Marcus Fuchs e Simon Massa compilarono una cronaca dal titolo *Marci Fuchsi Chronica*: la prima parte, che copre il periodo 990-1586, è solamente della mano di Simon Massa; la maggior parte della cronaca, che riguarda gli anni 1586-1608, è dello stesso Massa con alcune aggiunte di Fuchs, mentre l'ultima parte, che descrive gli anni 1605-1618, è scritta integralmente da Fuchs. Varie copie della cronaca circolarono in manoscritto, mentre le parti riguardanti gli anni dopo il 1586 vennero pubblicate a Brașov con il titolo *Notatio historica rerum gestarum in Hungaria et Transsilvania etc. ab anno Christi 1586 usque ad haec nostra tempora (1618)* (Trausch 1868: 386-387; Gross 1903: XXXXIX, *apud* Jivi 1999: 108). Nella lettera indirizzata a Marc'Antonio de Dominis, Loukaris non ha precisato la data del suo colloquio con il pastore transilvano. Alcuni studiosi, tra i quali Richard Schlier (Schlier 1927: 11, *apud* Jivi 1999: 108) e Gunnar Hering, ritengono che i due si siano incontrati nel 1601, mentre Teodor Bodogae non considera plausibile la tesi secondo cui sarebbe dimostrato il pagamento di 500 talleri da parte dei protestanti per una visita del futuro patriarca in Transilvania in quell'anno con lo scopo di sostenere una polemica contro i cattolici (Bodogae 1943: 39 *apud* Jivi 1999: 109). Keetje Rozemond, invece, suggerisce l'anno 1613 come data dell'incontro, basandosi sull'informazione che Fuchs avrebbe conosciuto Loukaris tramite i suoi connazionali, Forgáts Mihály e Benkner János (Rozemond 1974: 15-16, *apud* Jivi 1999: 109). Questi ultimi furono in missione a Costantinopoli tra il 19 ottobre 1612 e il 13 gennaio 1613; contemporaneamente, nel mese di ottobre, si trovava nella capitale ottomana anche Cirillo Loukaris. La visita dei due inviati ai principi di Valacchia e Moldavia nel 1613, anno in cui Loukaris si era recato alla corte di Radu Mihnea in Târgoviște, sembrerebbe indicare che il loro incontro fosse avvenuto in quel periodo

e non prima di quell'anno. Tuttavia, nella sua cronaca, il pastore transilvano non menziona l'incontro con Loukaris e il loro colloquio (Jivi 1999: 109). Secondo la lettera inviata all'Arcivescovo di Spalato, Loukaris avrebbe presentato in due lavori la visione ortodossa sulle preghiere ai santi, ma il documento citato non offre dettagli precisi (Jivi 1999: 110).

Un altro momento dei rapporti tra il patriarca Loukaris e i protestanti di Transilvania è la corrispondenza con il principe calvinista Gabriele Bethlen. Purtroppo la lettera del principe è andata perduta, però abbiamo la risposta di Loukaris alle richieste del principe. Bethlen avrebbe chiesto al patriarca di consentire il passaggio al Calvinismo dei romeni ortodossi della Transilvania. Per realizzare questa conversione avrebbe avuto bisogno dell'appoggio diretto del patriarca, e più precisamente di un qualche incoraggiamento rivolto «al vescovo di quelle parti», Ghenadie. Bethlen, che temeva di essere contrastato da lui, desiderava che il patriarca gli consigliasse di «tacere e poi agire», ovvero di non intraprendere reazioni alla politica del principe, che, in questo modo, avrebbe potuto guadagnare tempo. Loukaris avrebbe dovuto chiudere «gli occhi e le orecchie» davanti alle pressioni a favore della conversione, astenendosi dal contrastare l'opera di calvinizzazione. Gabriele Bethlen gli scrive che questo cambiamento non scontenterebbe il sultano e che «era meglio per i romeni cambiare l'ignoranza della loro fede greca con la legge riformata, che doveva portare loro dei vantaggi in ciò che riguarda la civilizzazione». Siccome Cirillo aveva strette relazioni con i poteri calvinisti dell'Europa Centrale e Occidentale, il principe della Transilvania non dimentica di sottolineare l'approvazione con la quale un tale atto sarebbe stato accolto di sicuro in Svezia, alla Corte dell'Elettore di Brandeburgo e in altre regioni della Germania (Iorga 1940: 264-265). Il principe promette allo sfortunato popolo romeno e ai suoi sacerdoti, la cui sorte è degna di essere compianta, la sua ampia benevolenza e protezione; la condizione o il prezzo di questa benevolenza era il loro passaggio alla religione calvinista (Pop 2003: 21; 2008: 36). Egli inoltre considera che sarebbe meglio se i romeni abbracciassero il Calvinismo piuttosto che il Cattolicesimo, dato che la fede romana è piena di errori e che sono più felici i Paesi nei quali ci sono meno diversità religiose. A queste idee e intenti di Gabriele Bethlen replicava il Patriarca di Costantinopoli Cirillo Loukaris, sotto la cui giurisdizione si trovavano anche le Chiese dei romeni. Il patriarca gli risponde, il 2 settembre 1629, che una religione falsa non è religione e che il benessere sulla terra non si deve comprare con la perdita dell'anima, che il dovere del patriarca è di non approvare ciò che è contro i fondamenti della sua religione. Il patriarca aggiunge:

affinché questo cambiamento possa realizzarsi tranquillamente, prima di tutto dovrebbero essere distrutti i legami di sangue e d'amore che, pur segreti, legano comunque nel modo più stretto i romeni della Transilvania da quelli della Valacchia e della Moldavia. Un cambiamento religioso per i primi non sarebbe mai accettato dai dominatori

dei due principati vicini, bensì al contrario, è sicuro che questi cercheranno di impedirlo, se non con le armi, almeno tramite incitazioni occulte (Pop 2003: 26).

Egli apprezza «la grazia e la protezione» del principe verso «questo popolo degno di pietà», i romeni, ma il prezzo, e cioè il passaggio alla fede calvinista, non può essere capito ed approvato dal capo della Chiesa orientale. Inoltre, la conversione dei romeni non si potrebbe realizzare per l'opposizione dei romeni stessi, che non potrebbero essere indotti ad abbracciare volontariamente il Calvinismo, ma anche per l'evidente pregiudizio provocato alle altre confessioni (Cattolicesimo, Luteranesimo, Unitarismo) che godono pari diritti in Transilvania, il che provocherebbe irritazione negli animi nel Paese (Pop 2003: 22-23). La fede di Bethlen e dei suoi uomini non è pagana, ma cristiana, però questa è molto più differente dall'Ortodossia che dalla stessa fede cattolica, e avere una religione errata è simile a non averne alcuna. Il povero popolo romeno passerebbe al Calvinismo soltanto costretto dalla forza o per ignoranza, ma se il principe applicasse la sua politica di calvinizzazione dei romeni, il patriarca non si potrebbe efficacemente opporre, data la distanza troppo grande e la mancanza di forze. D'altra parte, la Chiesa non dovrebbe combattere se non con le parole, perché diversamente commetterebbe un grave peccato. È ovvio che l'obiettivo dei principi è di avere nei loro Paesi meno differenze di fedi, ma la Chiesa ortodossa non può adottare mai un simile precetto perché «non ci viene perdonato di rinunciare alla nostra fede per amore delle ragioni politiche». Il patriarca ribadisce nuovamente che non è suo mestiere lottare con le armi umane contro l'attentato alla confessione dei romeni, ma che pregherà Dio di far discendere lo Spirito Santo sul povero popolo romeno (Pop 2003: 23).

Questa lettera verteva su un argomento concreto, cioè il progetto di convertire i romeni transilvani al Calvinismo, ma toccava anche una serie di giudizi di valore più generali, relativi alle concezioni religiose e politiche diffuse nell'epoca. Entrambi i protagonisti dello scambio epistolare esprimevano idee e principi di governo, specialmente politici da parte del principe transilvano, e anche religiosi per quanto concerneva il patriarca ecumenico. L'opposizione tra i due prescindeva dall'argomento centrale della loro corrispondenza: il principe desiderava attirare i romeni ortodossi al Calvinismo, mentre il patriarca non approvava questo intento. Egli approvava la *benevolentia* di Bethlen verso i romeni, ma non accettava che egli condizionasse tale benevolenza al loro passaggio al Calvinismo; perciò il patriarca non intendeva intervenire presso il vescovo Ghenadie. L'alto prelato riteneva la Chiesa romana più vicina all'Ortodossia che al Calvinismo, ritenuto «una fede errata», e disapprovava l'eventuale uso della forza contro i romeni, come pure eventuali manifestazioni di forza per difendere l'Ortodossia, che doveva essere difesa soltanto con la parola (Pop 2003: 24).

La lettera del patriarca faceva riferimento alla questione nazionale in generale e a quella romena in particolare. Egli conosceva la complessità etnica della Transilvania, ma non poteva accettare la politica di livella-

mento confessionale promossa da Bethlen, in quanto essa agiva contro l'Ortodossia. Egli sapeva inoltre che i romeni non erano riconosciuti tra i gruppi etnici privilegiati della Transilvania: la loro condizione di inferiorità era spiegata da Bethlen con lo stato di decadenza dei loro sacerdoti, la corruzione della legge cristiana e la mancata comprensione dei Vangeli. Loukaris, invece, non era d'accordo nel considerare l'Ortodossia la causa della triste situazione dei romeni, proprio perché negli ultimi anni questi avevano potuto disporre di libri nella loro lingua che circolavano nelle loro parrocchie. Inoltre, la pressione calvinista e persino la calvinizzazione della loro gerarchia non erano di data recente, ma affondavano le radici sin nella seconda metà del XVI secolo. Il patriarca sapeva che i romeni transilvani erano strettamente legati per origine e sentimenti ai romeni di Valacchia e di Moldavia, perciò la loro conversione al Calvinismo non si sarebbe potuta realizzare senza la rottura della loro unità nazionale e senza piegare l'opposizione dei principi romeni. E questi due atti secondo Loukaris travalicavano i poteri del principe Bethlen (Pop 2003: 24).

Poco dopo la disputa con il Patriarca di Costantinopoli, nel mese di novembre, il principe Gabriele Bethlen passò a miglior vita. Gli successe per un breve periodo di tempo sul trono transilvano la moglie Caterina di Brandeburgo, e dal 1 dicembre 1630 Giorgio Rakoczy (Rákóczy György), che continuò la politica di calvinizzazione dei romeni. Il patriarca, dal canto suo, non godeva più di grande apprezzamento tra i suoi, se il bailo veneziano a Costantinopoli informava il 12 novembre del 1633 le autorità della Serenissima:

Il Patriarca Cyrillo vecchio è stato fuori di carico dalli 16 fino li 22 del mese passato per gran fortuna fattagli dall'Arcivescovo di Casafferia, et Pera è in priggione secreta, havendo il Patriarca havuto assistere potenti de suoi amici e di tutti quasi li Prelati del suo rito (ASV: 110).

Loukaris riottenne la sua carica, ma non per molto, dato che lo stesso rappresentante veneziano annunciava il 29 marzo 1634: «È stato deposto il Patriarca de Greci Cyrillo, et in suo luoco eletto Mons.r Atthanasio da Rettino, l'Arcivescovo di Salonichi» (ASV: 110). In questo periodo in Transilvania continuavano le azioni intraprese dal principe calvinista, che si era dimostrato molto intollerante rispetto ai cattolici e agli ortodossi. Per esempio, il pastore calvinista di Lugoj, Ștefan Fogarasi, aveva tradotto in romeno il *Catechismo calvinista* di Alstedius per le scuole dei romeni di Lugoj e Caransebeș, usando però l'ortografia magiara. István Katona Geleji, un altro esponente dei calvinisti, in un momento in cui il vescovo ortodosso romeno Ghenadie era ammalato, incaricò il sacerdote Dobre di stampare clandestinamente un catechismo calvinista, che doveva essere diffuso dappertutto (Iorga 1940: 272-273; Nouzille 1998: 195). Il patriarca Loukaris non avrebbe più potuto difendere i suoi sudditi, e comunque non venne nemmeno a conoscenza di tutto quello che avrebbero dovuto subire i suoi fedeli ortodossi, giacché fu assassinato nel 1638.

Benché considerato filocalvinista, dalla risposta inviata alla richiesta del principe Gabriele Bethlen risulta che il patriarca era un fervido difensore della sua fede e della sua Chiesa e che conosceva bene le realtà della zona, sapeva che i romeni del principato transilvano avevano la stessa origine, lingua e confessione di quelli della Valacchia e della Moldavia. Resta tuttavia l'interrogativo sul motivo per cui il principe avesse chiesto il permesso al patriarca se non fosse stato effettivamente convinto dell'atteggiamento filocalvinista di Loukaris. D'altronde, è vero che questi aveva promosso il dialogo con le altre confessioni, cercando di adattarsi alle nuove realtà politiche e confessionali del tempo.

Bibliografia

- ASV: b. 110, Archivio di Stato di Venezia, *Bailo a Costantinopoli. Lettere*.
 Bodogae T. 1943, *Din istoria Bisericii Ortodoxe de acum 300 de ani. Considerațiuni istorice în legătură cu Sinodul de la Iași*, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu.
- Georgiță M. 2011, *La chiesa romana di Bihor nei tempi di Gabriele Bethlen*, «Studia historica, adriatica ac danubiana», anno IV, 1/2: 40-49.
- Gross J. 1903, *Simon Massa und Markus Fuchs*, in *Quellen zur Geschichte der Stadt Brasso*, IV, Heinr. Zeidner, Braşov: XXXIX.
- Iorga N. 1940, *Histoire de Roumains de Transylvanie et de Hongrie*, I, Bucarest.
- Jivi A. 1999, *Orthodox, Catholics and Protestants. Studies in Romanian Ecclesiastical Relations*, Cluj University Press, Cluj-Napoca.
- Nouzille J. 1998, *Transilvania. Zona di contatti e conflitti*, C. Colombo, Roma.
- Pop I.-A. 2003, *Il patriarca Kiril Lukaris sull'unità etno-confessionale dei romeni*, in F. Guida (a cura di), *Etnia e confessione in Transilvania (secoli XVI-XX)*, Lithos, Roma: 19-28.
- 2008, *La frontiera dintre ortodoxie, catolicism și protestantism: biserica românilor din Transilvania și Patriarhia ecumenică (secolele XIV-XVII)*, in Şipoş S. et al. (a cura di), *Frontierele spațiului românesc în context european*, Editura Universității din Oradea, Oradea-Chişinău: 35-44.
- Rămureanu I. et al. 1993, *Istoria bisericească universală pentru Institutele teologice*, II (1054-1982), Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest.
- Rozemond K. 1974, *Cyrille Lucar: Sermons 1598-1602*, Brill, Leiden.
- Runciman S. 1985, *The Great Church in captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schlier R. 1927, *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel. Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*, Marburgo.
- Trausch J. 1868, *Schriftsteller-Lexicon oder biographisch-literarische Denkblätter den Siebenbürgen Deutsche*, J. Gött & Sohn Heinrich, Kronstadt.

PARTE II

AZIONE RIFORMATRICE, POLEMISTICA,
EREDITÀ CONTESE

PART II

REFORMATION ACTION, POLEMICS,
CONTENTIOUS HERITAGE

IL RUOLO DEL PASTORE CALVINISTA ANTOINE LÉGER NELLA GENESI E REDAZIONE DELLA CONFESIONE DI FEDE DEL PATRIARCA ORTODOSSO CIRILLO LOUKARIS (1629-1633)

Albert de Lange

1. Introduzione

La vita di Cirillo Loukaris si svolse in un periodo in cui l'Europa era dilaniata da conflitti confessionali tra cattolici ed evangelici, che raggiunsero il culmine nella Guerra dei Trent'Anni (1618-1648) che devastò la Germania. Questi conflitti raggiunsero anche l'Impero Ottomano e i cristiani ortodossi dell'impero, sottoposti al patriarcato ecumenico di Costantinopoli (Tsakiris 2009: 1) – come allora nell'Europa occidentale veniva chiamata Istanbul, capitale dell'Impero. Loukaris, diventato patriarca di Costantinopoli nel 1620, fu uno dei protagonisti delle battaglie confessionali e alla fine ne divenne una delle vittime. Il 27 giugno-7 luglio 1638 fu strangolato per ordine dal sultano Mehmet, in seguito a intrighi politici dei suoi avversari ortodossi e cattolici.

Loukaris, nato nel 1570 nell'isola di Creta, allora sotto dominio veneziano, aveva avuto come maestri Maximos Margounios a Venezia e Cesare Cremonini a Padova¹, ricevendo così una formazione di carattere umanistico. Divenne un avversario del cattolicesimo da quando, nel 1596, fallì nel tentativo d'impedire un patto di unione tra la Chiesa ortodossa ucraina e la Chiesa cattolica in Polonia. Loukaris si rese conto che la sopravvivenza della Chiesa ortodossa era minacciata dal cattolicesimo, da un lato a causa di tali patti di unione, dall'altro a causa dell'opera di proselitismo che ordinarono come i gesuiti e i cappuccini svolgevano tra i greci ortodossi.

Per respingere l'offensiva cattolica nella diaspora ortodossa nell'Impero Ottomano – offensiva che dal 1622 fu guidata dalla *Congregatio de Propaganda Fide* in accordo con il diplomatico francese Philippe de Harlay, Comte de Césy – Loukaris cercò sostegno politico presso i poteri protestanti dell'Europa occidentale. In quanto patriarca di Costantinopoli, collaborò con l'oratore olandese Cornelis Haga², che aveva già

¹ Loukaris non menziona mai i suoi professori patavini, mentre rimane invece in contatto con Margounios. Cfr. Augliera 1996: 21 ss.

² Su Haga (1578-1654) si veda la nuova biografia: Van der Sloot, Van der Vlis 2012; per le sue relazioni con Loukaris: 196-200. 'Oratore' era il titolo per un ambasciatore straordinario designato per una missione speciale di tempo limitato.

conosciuto 1602 ad Alessandria, e l'ambasciatore inglese nella capitale ottomana, Thomas Roe.

Loukaris si rese conto tuttavia che i successi del cattolicesimo erano dovuti anche all'ignoranza dottrinale e all'incapacità pastorale del clero ortodosso. Mentre la Chiesa ortodossa era tradizionalista, quella cattolica usava strumenti nuovi, puntando in particolare sulla modernizzazione della penitenza. La popolazione ortodossa greca stimava infatti i padri cattolici in particolare come confessori. La *Congregatio de propaganda fide* fece stampare libri penitenziali in neogreco, in cui per la prima volta si prestava ascolto anche alle richieste dei laici confessanti, distribuendoli gratuitamente³.

Da parte sua, Loukaris cercava di riformare la Chiesa ortodossa e di migliorare il livello teologico e spirituale del clero, orientandosi verso il mondo protestante occidentale. Durante il suo patriarcato ad Alessandria (1601-1620), si rivolse ai teologi calvinisti nella Repubblica delle Sette Province Unite e agli anglicani nell'Inghilterra (Patterson 1997: 196-219). In quei Paesi inviò dei giovani clerici perché si istruissero. Loukaris stesso studiò dapprima l'*Institutio* di Giovanni Calvino e poi, nel 1627, anche la *Confessio belgica* (confessione di fede 'calvinista' della Chiesa riformata dei Paesi Bassi del 1561) (Hering 1968: 187; Tsakiris 2009: 91) e nel 1628 il Catechismo di Heidelberg del 1563 (Tsakiris 2009: 91). Questi due ultimi, nel 1619 riconosciuti come confessioni di fede per le Chiese riformate dal sinodo di Dordrecht, furono tradotti e stampati in greco classico nel 1623 (ivi: 80, 89-95).

Certamente Loukaris aderì in alcuni punti essenziali alla dottrina riformata(-calvinista), senza tuttavia considerare tale scelta in contraddizione con il suo essere 'ortodosso'. Era giunto piuttosto alla convinzione che la Chiesa calvinista fosse tornata alle fonti del cristianesimo e fosse sostanzialmente conforme alla Chiesa ortodossa nella sua forma pura originaria. Scopo di Loukaris erano il rinnovamento e il rilancio della Chiesa greca ortodossa, seguendo il programma dell' 'umanesimo religioso' (cfr. Augliera 1996: 24-27), dunque la purificazione e nello stesso tempo la modernizzazione della Chiesa. A tal fine dovevano servire la stampa e distribuzione di un catechismo, di una confessione e di una traduzione della Bibbia in neogreco e la creazione di scuole – progetti che tuttavia poterono essere realizzati solo in parte e con ritardo. Loukaris non intendeva dunque 'calvinizzare'⁴ la sua Chiesa, ma purificarla, prendendo a riferimento la critica riformata agli 'abusi' di Roma e la dottrina riformata⁵ e modernizzarla riprendendo alcuni strumenti fondamentali della Riforma come la traduzione della Bibbia in lingua volgare.

³ Cfr. Tsakiris 2009: capp. 1 e 2 (pp. 1-122), per il ruolo dei *Beichtbücher* (libri penitenziali) nella strategia degli ortodossi unionisti e dei missionari cattolici.

⁴ Cfr. la diagnosi di Tsakiris 2009: 88, n. 211.

⁵ Cfr. Tsakiris 2009: 89, che sottolinea l'importanza del Catechismo di Heidelberg per i sostenitori di Loukaris.

Fino al giorno d'oggi la figura di Cirillo Loukaris è controversa, in particolare nel mondo ortodosso. Ciò è dovuto soprattutto al contenuto 'calvinista' della sua *Confessio* (*Homologia*⁶) pubblicata nel 1629 in versione latina, nel 1633 in versione greca. Durante la sua vita, nessun ortodosso dubitò che la confessione di fede fosse stata scritta dal patriarca in persona. Il sinodo di Costantinopoli del 1638, tenutosi alcuni mesi dopo la morte di Loukaris, lo condannò per questo come eretico e ingannatore, confutando il testo della confessione articolo per articolo (Schlier 1927: 36; Podskalsky 1988: 179). Dal Sinodo di Costantinopoli (1642) in poi, invece, la chiesa greca ortodossa negò ufficialmente che Loukaris fosse l'autore della *Confessio* (Schlier 1927: 36 ss.; Podskalsky 1988, 169 n. 697; Olar 2010, 171-173). Ancora nel Novecento teologi ortodossi cercarono di dimostrare che si trattava di una falsificazione calvinista (Schlier 1927: 37-44; Hering 1968: 191, 196, 198): l'arcivescovo Chrysostomos Papadopoulos (1868-1938) la attribuì ad esempio a Nathanael Konopios, il *protosynkellos* di Loukaris (Schlier 1927: 37 ss., n. 139; Hering 1968: 191, n. 71, 351; cfr. Podskalsky 1988: 170 ss., n. 703), amico di Antoine Léger, dal 1628 fino al 1636 pastore dell'ambasciata dei Paesi Bassi nella capitale ottomana. Alcuni autori sostengono perfino che Léger fosse il 'vero autore' della *Confessio*⁷.

Nel mondo del cattolicesimo romano non ci furono mai seri dubbi sul fatto che Lukaris fosse l'autore della *Confessio*. Lo storico tedesco cattolico Gerhard Podskalsky, invece, pur non negando l'autenticità della *Confessio* nell'edizione latina, sostenne che Léger avesse «rielaborato»⁸ il testo greco, appellandosi a uno studio dello storico cattolico spagnolo Manuel Candal che nel 1960 aveva esaminato la genesi delle edizioni del 1629 e del 1633⁹ sulla base di fonti pubblicate da Émile Legrand (Legrand 1894, 1896).

Oggi ormai tutti gli storici – anche storici ortodossi come Tsakiris (Tsakiris 2009: 60 ss., 71 ss., 82) – sono convinti che la confessione del 1629 e in sostanza anche quella del 1633 siano autentiche, dunque da attribuire a Cirillo Loukaris¹⁰. In particolare Gunnar Hering nel suo libro classico *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638* del 1968 ne ha fornito prove convincenti (Hering 1968: 192-198)¹¹. Nel presente con-

⁶ Tsakiris 2009: 50, n. 29, 60, 71 ecc. chiama la confessione di Lukaris «Homologia» (parola greca per *confessio*).

⁷ Hering 1968, 193: «den eigentlichen Verfasser». Hering non menziona quali autori sostengono questa tesi. Uno di questi autori viene menzionato da Schlier 1927: 40, n. 141.

⁸ Podskalsky 1988: 225: la *Confessio*, «die in ihrer griechischen Fassung von dem Calvinisten A. Léger überarbeitet war»; cfr. 170, n. 701. Cfr. Rozemond 1970b: 16.

⁹ Candal 1960: 249, n. 15, parla del «funesto» Antoine Léger.

¹⁰ Cfr. tuttavia Archbishop Chrysostomos of Etna, *The Myth of the «Calvinist Patriarch»*, http://orthodoxinfo.com/inquirers/ca4_loukaris.aspx [11.05.2015].

¹¹ Nel 1992 apparve ad Atene la traduzione greca aggiornata di questo libro che contiene anche i risultati delle ricerche dell'autore negli archivi di Stato di Venezia e della Congregatio de Propaganda fide di Roma. Cfr. Tsakiris 2009: 45, n. 15.

tributo vorrei chiarire la relazione del patriarca con Antoine Léger sulla base della loro corrispondenza, e studiare il ruolo di Léger nella genesi e redazione della *Confessio*¹².

2. Un pastore calvinista a Constantinopoli: Antoine Léger

Nel giugno 1627 Pieter Cornelisz. Brederode, ambasciatore della Repubblica delle Sette Province Unite a Francoforte, chiese alla *Compagnie des pasteurs* di Ginevra¹³ un pastore adatto per ricoprire il posto di cappellano presso l'ambasciata della Repubblica a Constantinopoli. Haga cercava un nuovo pastore che conoscesse l'italiano¹⁴ che avrebbe dovuto non solo fungere da cappellano dell'ambasciata, ma soprattutto collaborare con Cirillo Loukaris e occuparsi della diffusione delle idee calviniste in ambito greco-ortodosso. Haga si vantava che grazie a lui il patriarca avesse potuto gustare la «dolcezza dell'antica pura dottrina apostolica»¹⁵. Per Haga non esistevano dubbi che la dottrina della Chiesa riformata fosse identica a quella apostolica.

La *Compagnie* scelse il pastore valdese Antoine Léger, che non era solo un buon grecista, ma parlava anche l'italiano come madrelingua. Léger era nato infatti nel 1596 in Val S. Martino (oggi Val Germanasca), una delle valli valdesi del Piemonte, dove a partire dal 1555 si era formata una Chiesa riformata di carattere calvinista. Dal 1615 Léger studiò lettere, poi dal 1621 teologia all'Accademia di Calvino¹⁶, i cui professori Giovanni Diodati, Bénédicte Turretini e Théodore Tronchin erano di stretta osservanza calvinista. Si attennero alle decisioni del sinodo di Dordrecht del 1618/1619¹⁷, che aveva posto termine al dibattito tra Gomaro e Arminio sulla predestinazione, seguendo il punto di vista di Gomaro secondo cui Dio ha deciso prima del peccato originale dell'umanità chi riceverà la grazia e chi no. Nel 1624 Léger s'iscrisse alla facoltà di teologia di Leida nei Paesi Bassi, dove fece la conoscenza di André Rivet, teologo di ori-

¹² Rielaboro e aggiorno qui una parte del mio articolo De Lange 1997, di cui è apparsa una versione tedesca aggiornata: De Lange 2001.

¹³ La *Compagnie des Pasteurs* era un organo della Chiesa riformata ('calvinista') di Ginevra che raccoglieva i pastori e i professori di teologia.

¹⁴ Hering 1968: 181 sottolinea invece che Léger conosceva molto bene il greco classico, ma questo non mi sembra essere stato un fattore decisivo. L'italiano era la lingua franca anche nel mondo dei greci ortodossi. Anche se la madrelingua di Loukaris era il neogreco, egli parlava correntemente l'italiano. Léger stesso imparò a Constantinopoli anche la lingua neogreca, ma – come confessa in una lettera a Loukaris del 6-16 dicembre 1631 – «in essa sono barbaro» (Legrand 1896: 398).

¹⁵ Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 151: «soetichey van de suyvere ouwe apostolysche leere sowel gesmaect ende gesoogen».

¹⁶ Per i seguenti dati vedi Stelling-Michaud 1975: 304 ss. (n. 2266).

¹⁷ Due professori di Léger, Diodati e Tronchin, avevano partecipato al sinodo.

gine ugonotta, chiamato appositamente all'Università di Leida nel 1620 dallo *statholder* Maurizio d'Orange per far eseguire i principi del sinodo di Dordrecht¹⁸. Rivet insegnava esegesi veterotestamentaria. Nell'agosto del 1624 Léger proseguì per l'Inghilterra, per poi tornare a Ginevra, passando per la Francia.

Il 7 gennaio 1625 la *Compagnie des Pasteurs* di Ginevra, avendo ascoltato il suo sermone di prova, giudicò Léger adatto «pour le soulagement de MM. nos frères des champs» (Stelling-Michaud 1975: 305), cioè dei Paesi attorno alla città. Nel gennaio 1627 Léger tornò alle valli e diventò pastore a Villasecca, il suo luogo natale, dove lo raggiunse la richiesta da parte della *Compagnie*. Accettò di stare due anni a Constantinopoli, partendo nell'agosto del 1628 da Livorno e arrivando a novembre. Sarebbe rimasto invece per quasi otto anni nella capitale ottomana, dove risiedette nel palazzo dell'ambasciata olandese (*Palais de Hollande*) a Pera (Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 106 ss.).

Nel novembre 1628, Léger si presentò a Loukaris, che abitava nello stesso quartiere (Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 107). Inizialmente Léger fu deluso dal comportamento di Loukaris, a suo parere troppo timoroso nel presentare il programma di riforma della Chiesa ortodossa¹⁹. Tuttavia ben presto capi perché Loukaris agisse con tanta prudenza e tra i due si svilupparono buoni rapporti²⁰. Insieme a Léger e Haga (e anche all'ambasciatore inglese Thomas Roe) il patriarca prese alcune iniziative per trovare sostegno politico nel mondo protestante europeo e rafforzare la sua Chiesa contro la pressione cattolica. A questo serviva anche la pubblicazione della *Confessio* di Loukaris 1629 in lingua latina.

3. La confessione del 1629

Già nel gennaio 1628 Nicodemo Metaxas avrebbe voluto stampare una confessione di fede di Loukaris nella sua tipografia a Constantinopoli. Probabilmente la tipografia venne confiscata dalle autorità ottomane durante il processo di stampa²¹. Non conosciamo il testo di questa confessione

¹⁸ Per Rivet (1572-1651) vedi *Biografisch Lexikon* 1983, 375-378; Olar 2010: 167, 176 ss., 180.

¹⁹ «Excessivement scrupuleuse circonspection». Lettera di Léger del 7/17.2.1629 a Bénédic Turretini, in: Hering 1968: 181.

²⁰ Baud-Bovy 1942: 203 ss. Per un'analisi complessiva della relazione tra Léger e il patriarca vedi Hering 1968: 181-206. Cfr. Rozemond 1970b: 16 ss.

²¹ Augliera 1996: 71, 74, 87 n. 5. Cfr. Hering 1968: 187 ss.; Rozemond 1970b: 16. Nella 'vita' di Loukaris, pubblicata nell'edizione della *Confessio* 1632 (cfr. *infra* paragrafo 3) leggiamo su Loukaris: «autem pia tantum opuscula edere animus erat. Igitur tum immisi sunt Turcae ad disturbendam typographiam, & captivandos operas. Cyrilli ipsius expositio in Symbolum Apostolicum prisca Hellenismi idiomate conscripta concinnabatur».

scritta in «prisci Hellenismi idiomate» e intesa per uso interno alla chiesa greca (cfr. Rozemond 1970a: 202).

Fu probabilmente nei primi mesi del 1629 che Loukaris stese una nuova confessione, questa volta in latino²². Non era identica alla confessione greca precedente, perché Antoine Léger, che conosceva con ogni probabilità anche la versione greca, il 31 marzo 1629 scrisse a Bénédicte Turretini: «La Confession en quelques points parle un peu autre langage que ne fait l'expos[ition] Gr[ecque] du symbole»²³. Loukaris la compose su richiesta di Cornelis Haga (Rozemond 1970a: 199-201), perché venisse trasmessa a Gideon van Boetzelaer van Asperen, heer van Langerak, ambasciatore della Repubblica a Parigi.

Dopo aver ricevuto il testo autografo di Loukaris, Haga ne fece realizzare diverse copie manoscritte e le spedì al patriarca per un'autenticazione autografa. Loukaris, che era troppo occupato, le diede ad Antoine Léger per un controllo. Fu probabilmente in quell'occasione che Léger tentò di convincere il patriarca a introdurre alcune aggiunte e correzioni. Sebbene il patriarca avesse riconosciuto una svista e la necessità di qualche precisazione, non accolse alcuna delle proposte di Léger²⁴. Le copie furono dunque riconsegnate a Haga così com'erano, e fu l'ambasciatore a fornire la dichiarazione di autenticità: «Descripta fuit hæc copia ex autographo, quod propria Reuerendissimi Domini Patriarchæ Cyrilli manu, quam optime cognosco, scriptum penes me manet, & per me facta collatione, eam cum hoc ipso de verbo ad verbum conuenire, attestor, Cornelius Haga [...]» (*Confessio fidei* 1629: 8; Legrand 1894: 267, n. 189).

Il 21/31 marzo 1629, Cornelis Haga inviava una di queste due copie agli Stati Generali dell'Aia e un'altra a Gideon van Boetzelaer van Asperen, heer van Langerak. Il 4/14 aprile, Antoine Léger inviò una terza copia, questa volta senza l'autenticazione di Haga, a Bénédicte Turretini di Ginevra²⁵, una quarta al suo amico Johann Rudolf Hottinger²⁶ e una quinta in una

²² Rozemond 1970a: 201 ss. La studiosa cita una lettera di Léger a Bénédicte Turretini del 21/31 marzo 1629: «Vous aures, Dieu aidant, par les premieres qui suivront une copie de la Confession que le P. Theofile [=Loukaris] a escrite lui memes de sa main en Latin».

²³ Rozemond 1970a: 202. Che si tratti di una nuova confessione risulta anche dalla postfazione di Loukaris alla traduzione greca, *Cyrilli* 1633: pp. 79-80 (si veda la trascrizione *infra* nota 56).

²⁴ Ciò risulta dal confronto del testo stampato della *Confessio* latina, 1630, con una lettera non datata di Loukaris a Léger, pubblicata da Legrand 1896: 473 ss. (n. 184), che con ogni probabilità era la sua risposta alle proposte di Léger. Legrand la data nel 1634; mi sembra più probabile l'anno 1629. Cfr. Rozemond 1970a: 204; Rozemond 1970b: 17. Una parte di questa lettera fu pubblicata da Hottinger 1652: p. 550, che l'aveva ricevuta in copia da Léger.

²⁵ Baud-Bovy 1942: 204. Una riproduzione si trova in Perret 1981: 1052.

²⁶ Lettera di Léger a Johann Rudolph Hottinger del 4/14.4.1629. Per Hottinger (1600-1670) si veda Dejung/ Wuhrmann 1953, *sub voce*. Le lettere di Léger a suo amico si trovano in copia in: Thesaurus Hottingerianus, F. 44, f. 91-96.

nelle valli valdesi (Gilles 1881, vol. II: 387). Una sesta copia fu spedita in Inghilterra (Rozemond 1970a: 203 ss.).

Nel giugno 1629 la copia parigina latina fu pubblicata a Parigi²⁷. Nello stesso mese – forse alcuni giorni prima – apparve la prima traduzione francese, senza nome dell'editore. Si trattava dell'editore protestante Jean Jacques Turenne di Sedan (Rozemond 1970a: 207ss.; Legrand 1894: 270 ss., nn. 191 e 192). In calce al testo fu stampata la dichiarazione di Haga, come anche nelle altre tre edizioni francesi dello stesso anno (Legrand 1894: 269-272, nn. 189, 193, 194). Solo nel 1630 sarebbe stata pubblicata la versione latina a Ginevra²⁸. È tuttavia da escludere che sia stata pubblicata solo nel 1632²⁹. Nel 1629 la confessione di Loukaris venne pubblicata anche in traduzione inglese³⁰ e tedesca³¹.

La pubblicazione della confessione di fede di Loukaris destò gran clamore in tutta Europa a causa della chiara impronta calvinista. Il contenuto è in primo luogo influenzato dall'*Istitutio christianae religionis* di Calvino, con elementi della *Confessio belgica* del 1561. La *confessio* consta di 18 articoli, che in questa sede non possono essere analizzati approfonditamente³². È chiaro che essa nega in alcuni articoli implicitamente la dottrina ortodossa (per esempio nell'art. 8 il ruolo dei santi – Tsakiris 2009: 85; art. 15: solo due sacramenti – ivi: 60), tace di dottrine ortodosse fondamentali (per esempio la confessione auricolare, la penitenza e la venerazione delle icone³³) e introduce in altri articoli dottrine generali della

²⁷ Dunque la prima versione latina non apparve nel marzo 1629 a Ginevra, come sostiene Legrand 1894, 267 ss. (n. 189); Hering 1968: 188. Seguò l'argomentazione convincente di Rozemond 1970a, 199, 207. Cfr. Podskalsky 1988: 169 n. 696.

²⁸ *Confessio* 1630. Probabilmente l'edizione menzionata da Legrand 1894: 270 (n. 190). Seguò Rozemond 1970a: 203 e Rozemond 1970b: 14 ss. Un esemplare di questa edizione si trova nella BPU di Ginevra. Per una riproduzione della prima pagina e l'autenticazione da Haga cfr. Hofmann 1929: a fronte di p. 7.

²⁹ Vedi *infra* nota 41.

³⁰ *The confession of faith, of the most reverend father in God Cyrill, Patriarch of Constantinople. Written at Constantinople, 1629 [...]*, London (printed for Nicolas Bourne) 1629. Alla traduzione inglese segue il testo latino. Cfr. Legrand 1894: 271 ss. (n. 195).

³¹ La prima edizione, col titolo: *Glaubens Bekandnusz Cyrilli deß Patriarchen zu Constantinopel [...]*, s.l. 1629, si trova nella Stadt- und Uni-Bibliothek Frankfurt (Hering 1968: 188 e 346, n. 13). Una seconda edizione si trova nella biblioteca universitaria di Zürich: *Glaubens-bekantnuss des hochwürdigsten Herren Cyrilli, Patriarchen zu Constantinopel. [...]*, [s.l.] 1629. - 1630 apparve una terza edizione s.l.: *Confessio Fidei, Oder GlaubensBekentniß Cyrilli Des Jetzigen Patriarchen zu Constantinopel. [...]*. Nelle tre edizioni tedesche manca il testo latino.

³² Per un'analisi del contenuto si veda Schlier 1927; Podskalsky 1988: 175-178; Carbonnier 1990; Calian 1992. Cfr. Tsakiris 2009: 82, n. 166. Si vedono in oltre le numerose confutazioni da parte ortodossa (cfr. Hering 1968: 199-201).

³³ Per il motivo da parte di Loukaris vedi la sua lettera a Léger: Legrand 1896: 473 ss. (n. 184); cfr. Tsakiris 2009: 60.

Riforma protestante (art. 9 e 13: giustificazione per fede solo in Gesù Cristo) o più specifiche dottrine calviniste.

L'influenza di Giovanni Calvino si manifesta chiaramente nell'articolo 3, con la dottrina supralapsarista della gemina predestinazione:

Credimus Deum Opt. Max. ante mundi originem suos *electos* ad gloriam *prædestinasse* sine respectu ad illorum opera, nullámque causam impulsuam ad istam electionem aliam esse, nisi beneplacitum & Divinam misericordiam, similiter ante constitutionem huius seculi, *reprobasse* quos reprobavit, cuius reprobationis, si respexeris absolutum Ius Dei, voluntatem Dei esse causam, si autem Ius ordinatum respexeris, Iustitiam Dei esse causam: misericors enim est Dominus, & Iustus (*Confessio* 1630: 2).

Non meraviglia che il primo a reagire pubblicamente contro questa confessione fosse un arminiano: Daniel Tilenus³⁴ (1563-1633), teologo francese di origine tedesca, che fino al 1619 era stato professore dell'Accademia riformata di Sedan. A causa delle opinioni arminiane fu licenziato e si trasferì a Parigi. Per gli arminiani, condannati nel 1619 dal Sinodo di Dordrecht per la loro difesa del 'sinergismo', era incomprensibile che il patriarca ortodosso di Costantinopoli potesse aderire alla dottrina della predestinazione di Calvino. In una lettera anonima pubblicata il 27 giugno 1629 (Tilenus 1629a; Legrand 1894: 268 ss., cfr. Tilenus 1629b). Tilenus sostenne che non sarebbe stato Cirillo Loukaris a scrivere la confessione, ma «quelque Grec affamé» (Tilenus 1629a: 10). Cornelis Haga, «qui est du sentiment des Contre-remonstrants» (gli avversari degli arminiani), avrebbe tirato le fila (Tilenus 1629a: 9). Si trattava dunque, a parere di Tilenus, di una falsificazione calvinista.

Ciò non rispondeva assolutamente al vero. In una lettera del 15/25 marzo 1634 (di cui purtroppo manca l'originale) Loukaris, appena mandato in esilio a Tenedos³⁵, scrisse a Léger:

Perciò hò voluto scriver a V[ostra] R[everen]tia e protestarvi che mi siate Testimonio se io moro, come moro Catholico Ortodoxo nella fede del N[ostro] S[ignore] J[esu] C[risto] nella dottrina evangelica, conforme la confessione Belgica, la confessione mia, et le altre delle Chiese Evangeliche, che sono tutte conformi [;] abhorisco li errori delli Papisti, e le superstitioni delli Greci [;] provo et abbraccio la dottrina del Dottor meritissimo Giovanni Calvino, e di tutti quelli che sentono con lui. In questo voglio che mi siate Sig[no]r Legero Testimonio perche con sincera coscienza, cossi tengo, cossi professo e confesso, come anco la mia confessione mostra (Olar 2010: 191).

³⁴ Hering 1968: 188 ss. attribuisce l'opera a Père Joseph. Seguo l'attribuzione tradizionale a Tilenus, Cfr. Rozemond 1970a: 205 ss.

³⁵ Thesaurus Hottingerianus, F. 51, f. 625 [524]r-v. Una trascrizione esatta da Olar 2010: 190-192.

4. L'edizione del 1632

Nel 1632 apparve una nuova edizione della *Confessio* di Loukaris di 7 ff. in 2-°, intitolata: *Confessio fidei a Reverendissimo Patre Cyrillo Patriarcha Constantinopolitano, omnium graeci ritus ecclesiarum orientalium nomine, edita. Et conscripta Constantinopoli anno Domini M.DC.XXIX. Eiusdem Cyrilli Patriarchae Oecumenici Vita compendiose concepta et formata ex propria eiusdem narratione*. Quest'edizione finora non è stata presa in considerazione dagli studiosi. Non vengono indicati né il nome dell'editore né il luogo di edizione. Finora sono noti solo due esemplari: uno nella Biblioteca di Leida, appartenente all'eredità di Prosper Marchand, ugonotto francese rifugiatosi nei Paesi Bassi nel 1711³⁶, l'altro nella Herzog-August-Bibliothek di Wolfenbüttel.

Come indicato nel titolo, l'opuscolo contiene due documenti. In primo luogo la *Confessio* latina di Loukaris, datata tuttavia «mensis Juny XIII. A.D. 1629» (13 giugno 1629), dunque circa due mesi dopo la prima versione. Manca la dichiarazione d'autenticità di Haga. L'edizione mostra alcune differenze rispetto a quella del marzo 1629, in gran parte formali, ma ci sono due correzioni particolarmente rilevanti.

La prima riguarda l'articolo due sulla Sacra Scrittura. Nel marzo 1629, Loukaris scrisse che essa fosse θεοδίδακτον, adesso si legge θεόπνευσον; Dio dunque non ha solo 'insegnato' la Bibbia, ma l'ha 'ispirata' – un cambiamento in senso calvinista che tuttavia è in armonia con il seguito dell'articolo della mano di Loukaris. Completamente riformulato in senso calvinista è invece l'articolo 14 sul «liberum arbitrium». Nel marzo 1629 Loukaris scrisse:

Credimus *liberum arbitrium* in non renatis esse mortuum, qui nil boni possunt facere, quidquid faciunt esse peccatum, in renatis vero esse per gratiam Spiritus sancti arbitrium excitatum, & operatur quidem, sed non sine gratiae auxilio. Ergo vt homo faciat bonum, praeuenit gratia arbitrium, quoad sine gratia inuenitur esse vulneratum, vt à latronibus ille qui descendebat ab Hierusalem, ita vt nihil ex se vel possit, vel faciat (*Confessio* 1629: 5).

Nell'edizione del 1632 il testo è diventato:

Credimus liberum arbitrium cum in renatis, tum in non renatis esse extinctum & mortuum, ita ut hi nihil boni possint facere, & quicquid faciunt peccatum sit. Illi vero etiam Natura filii sint irae & abominabiles, sed Divinae gratiae remedio sanati & regenerati improprie, & quali arbitrio reddantur. Ergo ut renatus faciat bonum, deprehenditur ope-

³⁶ Per Prosper Marchand (1678-1756) si veda Berkvens-Stevelinck 1988. In questo catalogo il nostro volume non viene menzionato.

rari gratia unica absq[ue]; arbitrio, quod in omnibus mortalibus stirpitus eradicatum, vel si mavis lethaliter vulneratum est, ut a latronibus ille qui descendebat ab Hierusalem, ita ut nihil vel possit vel exquatur. Etenim natura servituti Peccati mancipati sunt ipsimet Fideles.

Nella versione greca della confessione, pubblicata nel 1633, si ritrova di nuovo la versione originale del marzo 1629. Prima di rispondere alla domanda su chi possa aver cambiato il testo della *Confessio*, vediamo però il secondo documento: *Reverendissimi patris Cyrilli patriarchae Constantinopolitani vita*, datato anch'esso 13 giugno 1629 (con l'aggiunta che si tratta del vecchio stile = 23 giugno, nuovo stile).

Questa vita era nota finora solo dall'opera *Collectanea de Cyrillo Lucario* pubblicata nel 1707 dallo storico inglese Thomas Smith³⁷ con il titolo: *Fragmentum vitae Cyrilli Lucarii per Antonium Legerum*³⁸. Importante è che Smith – che dice di aver ricevuto questo *fragmentum* nel 1687 da Pierre Allix³⁹ – la attribuisca ad Antoine Léger (Smith 1707: X). Nell'edizione del 1632 manca invece il nome dell'autore.

Dato che questi due testi sono stati pubblicati insieme e con la stessa data, sembra probabile che essi siano il frutto di un incontro del loro autore con il patriarca il 13/23 giugno 1629. L'autore potrebbe essere Léger. In favore di questa attribuzione è il fatto che Smith lo chiami «l'autore». Sappiamo inoltre che il pastore cercò ripetutamente di convincere Loukaris a correggere il testo in senso calvinista. Fa difficoltà però il fatto che nella corrispondenza di Léger non si trovino riferimenti a un incontro con Loukaris il 13/23 giugno e nemmeno alla pubblicazione del 1632⁴⁰. Inoltre, sapendo delle discussioni attorno all'autenticità della *Confessio*, non sarebbe stato assai imprudente da parte di Léger pubblicare una versione ancor più calvinista, anche se con il permesso di Loukaris? Infine, al mo-

³⁷ Su Smith (1638-1710) vedi *Dictionary* 1898: 131-133. Dal 1668 al 1671 fu capellano presso l'ambasciatore inglese di Costantinopoli.

³⁸ *Fragmentum vitae Cyrilli Lucarii per Antonium Legerum*, in: Smith 1707: 77-83. Si tratta chiaramente dello stesso testo anche se vi sono delle differenze tra il testo del 1632 e quello di Smith. Anche la versione di Smith porta la data 13 giugno 1629, antico stile. Cfr. Legrand 1896: 167 ss.

³⁹ Smith 1707: XI. Non è noto come Pierre Allix (1641-1717) sia entrato in possesso del manoscritto, che oggi è conservato nella Bodleian Library, Oxford, nr. 15684 (Mp. Smith 78). Per Allix vedi Haag 1877: 147-153 e Benedetti 2006, 91-103. Fu pastore a Charenton e nel 1685 si rifugiò in Inghilterra con tutte le sue carte. Nel 1690 pubblicò a Londra un'opera contro Bossuet, dal titolo *Some Remarks upon the Ecclesiastical History of the Ancient Churches of Piedmont*. Cfr. Olar 2010: 179, n. 51.

⁴⁰ Anche nella biografia di Loukaris che Léger mandò il 7/ottobre 1645 a Johann Heinrich Hottinger, manca ogni riferimento al *Fragmentum* del 1632. Inoltre non sono uniformi. Il manoscritto della biografia del 1645 che si trova in *Thesaurus Hottingerianus*, F. 51, ff. 619 [518]r-624 [523]v, è recentemente edita da Olar 2010: 184-190, cfr. 179 ss. e 183.

mento della pubblicazione Léger aveva già ricevuto la versione greca, che corrispondeva alla versione latina del 1629. Dunque, concludendo: anche se non è da escludere che sia stato Léger a comporre questa versione della *Confessio*, non possiamo essere sicuri che sia opera sua.

Non sappiamo nemmeno dove sia stata pubblicata quest'edizione del 1632. In ogni caso non a Ginevra, perché nella prefazione dell'edizione greco-latina della *Confessio*, apparsa nel 1633, di cui parleremo nel prossimo paragrafo, si dice esplicitamente che la prima versione latina ginevrina era apparsa tre anni prima, dunque nel 1630, non nel 1632⁴¹.

5. Il testo greco del 1631 e la sua pubblicazione nel 1633

Nell'agosto 1631 – dunque un anno prima che uscisse l'opuscolo del 1632 – Loukaris inviava tramite Léger una copia autografa⁴² della sua confessione a Ginevra, questa volta in greco. Léger – come anche altri⁴³ – gli avevano chiesto una traduzione greca del testo latino a fine maggio 1629⁴⁴, ma senza esito. Loukaris fece la traduzione solo nel gennaio 1631. Il 21/31 gennaio 1631 Léger scrisse a Hottinger. «que Monsieur le P.C. [Patriarche Cyrille] a enfin traduit en Gr[ec] la conf[ession] et a commencé de la manifester en ma p[rese]nce a q[ue]lq[ue]s uns des siens et promis d'y adjouster quelq[ue]s articles dont je l'ai prié»⁴⁵. Con questi articoli non s'intendono i cambiamenti dell'edizione del 1632, ma le risposte di Loukaris a quattro domande, datate ugualmente gennaio 1631 (vedi *infra*).

Nel 1631 Loukaris compose la versione greca non tanto per mostrare che la sua confessione fosse autentica – ciò allora non era più in dubbio⁴⁶ – quanto piuttosto per tentare di conferire autorità alla sua confessione nel mondo ortodosso (cfr. Hering 1968: 189 ss.). In tal modo voleva anche contrastare l'idea che la *Confessio* in lingua latina fosse soltanto un'opinione sua personale (opportunistica), quindi non valida per la dottrina della chiesa ortodossa – idea che più tardi venne sostenuta per esempio dall'arminiano Ugo Grozio⁴⁷.

⁴¹ Citata da Legrand 1894: 316: «Tertius hic annus [...]».

⁴² Riproduzione (parziale) in Legrand 1894: 319 (n. 225); Perret 1981: 1047, cfr. 1036 e 1050 ss.

⁴³ Per l'esempio l'inviato Jacques Roussel della Transilvania. Hering 1968: 189, n. 65.

⁴⁴ Baud-Bovy 1942: 209. Léger desiderava, «si on enseignoit en Grec franchement, cà qu'on escri secretement en latin» (lettera di Léger a J.R. Hottinger del 4/14.8.1629, in *Thesaurus Hottingerianus*, F. 44, f. 91-96).

⁴⁵ *Thesaurus Hottingerianus*, F. 44, f. 91-96.

⁴⁶ Lettera di Loukaris al professore ginevrino Diodati del 15/25 aprile 1632. Legrand 1896: 403 ss. (n. 143). Cfr. Baud-Bovy 1942: 205 n. 45; Hofmann 1929: 39 ss.

⁴⁷ Rozemond 1970a: 205 ss. Grozio sostenne quest'opinione contro André Rivet. Per questo Grozio nel 1645 (Grotius 1645) non pubblicò solo la *Confessio* di Loukaris in greco e latino, ma anche le condanne di questa confessione dai sinodi

Di questa versione greca circolarono inizialmente solo copie manoscritte. Léger mandò il 23 dicembre 1631/2 gennaio 1632 una copia ad André Rivet⁴⁸. Soltanto nell'aprile 1633 essa fu stampata a Ginevra da Jean de Tournes col titolo: Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίστ[τ]εως; *Confessio Christianae fidei* indicando il *Patriarcha Cyrillos* come autore⁴⁹.

Loukaris, Haga e Léger avevano atteso tanto tempo prima di dare il permesso alla stampa, perché avrebbero voluto aggiungervi le firme di altri vescovi e patriarchi ortodossi⁵⁰, tuttavia tutti i tentativi di spingerli apertamente sulla linea filocalvinista di Loukaris fallirono (Baud-Bovy 1942: 209-213.; Hering 1968: 185-187). Il libro uscì con il nome del solo Loukaris⁵¹. Grazie all'impegno di Léger, l'edizione del 1633 venne distribuita anche in Oriente (Perret 1981: 1038; Gaullieur 1853: 15 ss.).

In quest'edizione ginevrina del 1633 si trovano: (a) la prefazione latina anonima del aprile 1633 (di Diodati e David Le Clerc⁵²) (pp. I-V); (b) la confessione il fede (pp. 1-79). Manca tuttavia in questo caso la datazione alla fine del marzo 1629. Al testo greco di ogni articolo segue la versione latina. Vengono poi citati⁵³ numerosi versetti biblici in greco in esteso⁵⁴, aggiunti a ogni articolo come «prova» della sua verità⁵⁵; (c) (al posto della dichiarazione di Haga) una postfazione non datata, stampata in greco e latino, in cui Loukaris dichiara l'autenticità della confessione (pp. 79-80)⁵⁶; (d) infine le risposte di Lukaris a quattro domande, di

ortodossi del 1638 e 1642. Cfr.: Grotius 1993, XXI, 23, 465, 791 e Grotius 1996: XXX, 7. Si veda inoltre Olar 2010: 168-170, 173-176.

⁴⁸ Biblioteca Universitaria di Leida, Corrispondenza Rivet.

⁴⁹ [3] ff., 103 p. In -8°. Manca il τ nell'ultima parola greca del titolo. Esemplare nella Biblioteca universitaria di Friburgo (online). Cfr. Legrand 1894: 317. Cfr. Perret 1981: 1036.

⁵⁰ Vedi le lettere di Léger a Rivet del 23.12.1631/2.1.1632 e del 15/25.3.1632. Cfr. la lettera di Loukaris a Diodati del 14/24.4.1632 in Legrand 1896: 403 ss.

⁵¹ Dunque non firmarono i patriarchi di Alessandria e Gerusalemme, come sostiene Tsakiris 2009: 95, 118.

⁵² Legrand 1894: 317. David le Clercq fu professor di ebraico e pastore di Ginevra.

⁵³ Quest'ipotesi è stata avanzata per la prima volta (basandosi sui fonti pubblicati da Legrand) da Candal 1960, 256-262. Vedi inoltre la lettera di Haga del 17/27.1.1632 agli Stati Generali, citata da Sepp 1883: 202 ss.

⁵⁴ In latino è indicato soltanto il luogo di ritrovamento (talvolta con errori).

⁵⁵ Meyer 1984 ha notato che nelle edizioni posteriori della *Confessio* greco-latina vengono indicati solo i luoghi dei versetti biblici, sempre con molti errori. Meyer attribuisce la scelta dei versetti a Loukaris, che avrebbe corretto tutti questi errori sulla base dell'edizione del 1633.

⁵⁶ Il testo latino è il seguente: «Superiorem confessionem à nobis Latinè primò conscriptam, nunc quidem nostra lingua de verbo ad verbum expressimus, vt in Latino habetur exçplari & archetypo, in quo quum rem in compendium contraxerimus, amplum adeò, & vt tempus ac necessitas postulassent, tractatum non exhibuimus, verum hæc in futurum reieciemus, breui enim diuino fauente numine,

cui tre riguardanti la Bibbia, nuovamente con numerosi versetti biblici in greco stampati in esteso (pp. 81-103). Questa quarta parte del libro è datata gennaio 1631 (p. 99)⁵⁷.

Le 'prove' bibliche sono certamente opera di Léger. Loukaris stesso, nella lettera al professor ginevrino Diodati del 15/25 aprile 1632, diede il permesso alla stampa non solo della *Confessio* in versione greca, ma anche dei riferimenti biblici di Léger: «in nomine Domini diasi in luce con alcune scritturali testimonianze di quelle che ha raccolto il S^r d. Legero, se così vi pare» (Legrand 1896: 404). Léger aveva raccolte come prove anche delle testimonianze attinte agli scritti dei padri della chiesa («consensus patrum»), che però non vennero inserite nell'edizione del 1633, ma nel 1652 furono pubblicate da Hottinger nella sua *Analecta* insieme al testo greco e latino della *Confessio* di Loukaris del 1633 e alle «testimonia Scripturae» di Léger del 1633⁵⁸.

Dal confronto tra il testo latino del 1633 e la versione del 1629 risulta che il testo latino del 1629 è stato ripreso senza cambiamenti di contenuto⁵⁹. È stata inserita solo una spiegazione (Art. 2: θεοδιδακτον (i. à Deo traditam) e tolto un «vel»⁶⁰. Anche i corsivi vengono quasi sempre rispettati. La presentazione è tuttavia diversa: la *Orientalis Confessio Christianæ fidei* (come viene chiamata ora la confessione) è stata divisa in 18 articoli. Per il resto si trovano solo piccole differenze formali e tipografiche: i redattori hanno talvolta aggiunto o tolto degli accenti, sostituito «cum» da «quum», cambiato una virgola o un punto, sostituito maiuscole con minuscole e viceversa.

Loukaris sostiene che egli avrebbe tradotto la versione latina in greco «de verbo ad verbum» (*supra* nota 57). Dal confronto tra il testo greco col testo latino risulta invece che la traduzione è in alcuni punti piuttosto libera. Tuttavia non si trovano mai differenze significative di contenuto (cfr.

curabimus vt omnes fidem nostram, illam ipsam esse agnoscant quam Dominus noster Iesus Christus tradidit, Apostoli prædicarunt & Orthodoxa docuit Ecclesia, Quapropter quum Orthodoxi quidam quid de particularibus quibusdam articulis sentiamus nos impræsentarium interrogarint, nostramque super hac re sententiam expetierint, ea quæ sequuntur, superioribus, vti vedites annectimus).

⁵⁷ Probabilmente Loukaris ha voluto aggiungerle in vista del suo progetto della traduzione del Nuovo Testamento in neogreco. I versetti del Antico Testamento vengono tuttavia citati secondo la Septuaginta, quelli del Nuovo Testamento secondo il testo bizantino.

⁵⁸ Hottinger 1652: 398-549. Sulle pp. 568-570: Index Patrum et Scripturum omnium. Cfr. Legrand 1896: 390, 398; Olar 2010: 182.

⁵⁹ Nel dicembre 1631 il professore Diodati, dopo aver ricevuto il testo greco della *Confessio* da parte di Léger, propose di tradurlo in latino e in francese (Legrand 1894: 317; Perret 1981: 1035, 1037). In realtà nel 1633 venne ripreso il testo latino del 1629. Probabilmente solo le risposte di Lukaris a quattro domande vennero tradotte dal greco in latino.

⁶⁰ Nel 1633 è tolto il primo «vel» dell'articolo 18, dove nel 1629 è scritto: «illicò vel ad Christum, vel in infernum migrare».

Meyer 1984: 135). Non vi sono dunque indicazioni che Antoine Léger abbia 'rielaborato' il testo greco della confessione, come sostenuto invece da Podskalsky (Podskalsky 1988: 225). Léger propose senza dubbio qualche cambiamento o aggiunta, ma Loukaris nel 1633 fece riprodurre il testo latino del 1629, anche nella traduzione greca.

Bibliografia

- Augliera L. 1996, *Libri politica religione nel Levante del Seicento. La tipografia di Nicodemo Metaxas primo editore di testi greci nell'Oriente ortodosso*, Memorie Classe di scienze morali, lettere ed arti, vol. 62, Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia.
- Baud-Bovy S. 1942, *Antoine Léger, pasteur aux vallées vaudoises du Piémont et son séjour à Constantinople. D'après une correspondance inédite 1622-1631*, «Zeitschrift für schweizerische Geschichte/Revue d'histoire Suisse», 24: 193-219.
- Benedetti M. 2006, *Il "santo bottino". Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*, Claudiana, Torino (Collana della Società di Studi Valdesi 26).
- Berkvens-Stevellinck C. 1988, *Catalogue des manuscrits de la Collection Prosper Marchand*, Leiden (Codices Manuscripti 26).
- Biografisch Lexikon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme* 1983, vol. 2, Kok, Kampen.
- Calian C.S. 1992, *Theology without boundaries. Encounters of Eastern Orthodoxy and Western tradition*, Westminster Knox Louisville, Ky.
- Candal M. 1960, *La "Confesión de fe" calvinista de Cirilo Lúcaris*, «Miscelánea Comillas», 34/35 (Collectánea teológica al R.S. Joaquín Salaverri S.J., Comillas): 243-272.
- Carbonnier M. 1990, *Une liaison gréco-réformée au XVIe siècle*, «Foi et vie», 89: 68-77.
- Confessio fidei reverendissimi domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani scripta Constantinopoli, anno 1629, s.l., s.a.* [Ginevra, 1630].
- Confessio fidei a Reverendissimo Patre Cyrillo Patriarcha Constantinopolitano, omnium graeci ritus ecclesiarum orientalium nomine, edita. Et conscripta Constantinopoli anno Domini M.DC.XXIX. Eiusdem Cyrilli Patriarchae Oecumenici Vita compendiose concepta et formata ex propria eiusdem narratione, s.l. 1632.*
- Dejung E., Wuhrmann W. 1953, *Züricher Pfarrerbuch*, Zurigo.
- Dictionary of National Biography* 1898, vol. 53, Londra.
- Gaullieur E.-H. 1853, *Histoire et description de la Bibliothèque Publique de Genève*, Wolfrath, Neuchâtel.
- Gilles P. 1881, *Histoire ecclesiastique des églises réformées [...]*, 2 voll., Chiantore e Mascarelli, Pinerolo (ed. orig. Ginevra 1644).
- [Grotius H., a cura di] 1645, *Cyrilli Lucaris Patriarchae Constantinopolitani Confessio Christianae fidei. Cui adjuncta est gemina ejusdem*

- Confessionis Censura Synodalis; Una, à Cyrillo Berrhoeensi, altera, à Parthenio (...) promulgata. Omnia Graece et Latine* (s.l. [Amsterdam].
- Grotius H. 1993, *Briefwisseling Hugo Grotius XIV (1643)*, Den Haag (Rijks Geschiedkundige Publicatiën, vol. 222).
- 1996, *Briefwisseling Hugo Grotius XIV (1644)*, Den Haag (Rijks Geschiedkundige Publicatiën, vol. 238).
- Haag E. e E. 1877, *La France protestante*, vol. 1, 2^a ed., Sandoz et Fischbacher, Parigi (ed. orig. 1846).
- Hering G. 1968, *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik 1620-1638*, Steiner, Wiesbaden (Veröffentlichungen des Instituts für europäischen Geschichte Mainz Bd. 45 Abteilung Universalgeschichte).
- Hofmann G. 1929, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchung und Texte II/1: Patriarch Kyrillos Lukaris und die römische Kirche*, Roma (Orientalia Christiana XV/1, Nr. 52).
- Hottinger J.H. 1652, *Analecta historico-theologica sequentibus octo dissertationibus proposita*, J.J. Bodmer, [Tigurinum].
- Κυρίλλου Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς πίσ[τ]εως; *Cyrylli patriarchae Constantinopolitani Confessio christianaefidei* 1633, Jean de Tournes, Ginevra.
- Lange A. de 1997, *Antoine Léger (1596-1661), un "internazionalista" calvinista del Seicento*, in S. Peyronel Rambaldi (a cura di), *Circolazione di uomini e d'idee tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma*, Società di Studi Valdesi, Torre Pellice («Bollettino della Società di Studi Valdesi», 181): 203-232.
- 2001, *Antoine Léger (1596-1661). Das Leben eines Waldenserpfarrers zwischen Konstantinopel und Genf*, in A. Flick, A. de Lange (a cura di), *Von Berlin bis Konstantinopel. Eine Aufsatzsammlung zur Geschichte der Hugenotten und Waldenser*, Bad Karlshafen (Geschichtsblätter der Deutschen Hugenotten-Gesellschaft e.V., vol. 35): 119-167.
- Legrand E. 1894, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, vol. 1, Alphonse Picard et fils, Parigi.
- 1896, *Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, vol. 4, Alphonse Picard et fils, Parigi.
- Meyer J.A. 1984, *De oosterse confessie van Cyrillus Lukaris*, in *Beziëld verband. Opstellen aangeboden aan prof. J. Kamphuis bij gelegenheid van zijn vijftiëntig-jarig ambtsjubileum als hoogleraar aan de Theologische Hogeschool van de Gereformeerde Kerken in Nederland te Kampen op 9 april 1984*, Kok, Kampen, 134-151, 415-419.
- Olar O.V. 2010, *Paroles de Pierre. Kyrillos Loukaris et les débats religieux du XVIIe siècle*, «Archævs. Études d'Histoire des Religions/Studies in the History of Religion», 14: 165-196.
- Patterson W.B. 1997, *King James VI and I and the Reunion of Christendom*, «Cambridge studies in early modern British history», Cambridge: 196-219.

- Perret E. 1981, *Metrophanes Kritopoulos, Kyrilos Loukaris et Genève (1627-1640)*, «Ekklesia kai Theologia. An Ecclesiastical and Theological Review of the Archbishopric of Thyateira and Great Britain», 2: 1033-1041.
- Podskalsky G. 1988, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Beck, Monaco di Baviera.
- Rozemond K. 1970a, *De eerste uitgave van de belijdenis van Cyrillus Lukaris*, «Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis», 51: 199-208.
- 1970b, *Patriarch Kyrill Lukaris und seine Begegnung mit dem Protestantismus des 17. Jahrhunderts*, «Kirche im Osten»: 9-17.
- Schlier R. 1927, *Der Patriarch Kyrill Lukaris von Konstantinopel. Sein Leben und sein Glaubensbekenntnis*, Bauer, Marburgo.
- Sepp C. 1883, *Het Nieuw-Grieksche Testament van 1638*, in Id., *Bibliographische mededeelingen*, Brill, Leiden: 188-256.
- Smith Th. 1707, *Collectanea de Cvrillo Lucario [...]*, Typis Gul. Bowyer, Londra.
- Stelling-Michaud S. 1975, *Le livre du Recteur de l'Académie de Genève*, vol. 4, Droz, Ginevra.
- [Tilenus D.] 1629a, *Lettres a un ami. Touchant la nouvelle Confession de Cyrille soy disant Patriarche de Constantinople. Nouvellement publiée tant en Latin qu'en François*, [Parigi].
- 1629b, *L'imposture de la pretendue Confession de Foy de Cyrille, patriarche de Constantinople*, Parigi.
- Tsakiris V. 2009, *Die gedruckten griechischen Beichtbücher zur Zeit der Türkenherrschaft. Ihr kirchenpolitischer Entstehungszusammenhang und ihre Quellen*, W. de Gruyter, Berlino-New York (Arbeiten zur Kirchengeschichte, vol. 111).
- Van der Sloot H., Van der Vlis, I. 2012, *Cornelis Haga 1587-1654. Diplomaat & pionier in Istanbul*, Boom, Amsterdam.

LE STRUTTURE DEL CREDIBILE. ELEMENTI TOPICI NELLE CONFESSIONI DI FEDE, IN PARTICOLARE IN QUELLA DI CIRILLO LOUKARIS

Cristiano Rocchio

1. Introduzione

Con la confessione di fede il credente, desideroso di essere ammesso in una comunità religiosa, aderisce ai principi che questa ritiene fondamentali. Anche Cirillo Loukaris si adeguò a tale pratica, riconoscendo i principi di una tradizione religiosa diversa dalla sua.

Il nostro punto di vista per analizzare le confessioni di fede riformata è l'*inventio* oratoria e la teoria dell'argomentazione; il metodo l'analisi di alcune confessioni dal punto di vista della topica retorica e dialettica. Poiché tale approccio presuppone un testo letterario, abbiamo considerato delle confessioni di fede soprattutto l'efficacia comunicativa e come la ragione in esse agisce, per esprimere una visione intellettuale. Attraverso l'uso analogico delle parole viene descritto ciò che non può essere percepito: per esempio alla prima persona viene attribuito in modo analogico il predicato 'padre', per indicare la sua relazione con la seconda persona, anche se la prima persona generò la seconda in modo diverso da come un padre genera il figlio. I concetti presenti nelle diverse confessioni acquisiscono e ampliano il loro significato anche in base al senso in cui sono stati impiegati in altri contesti.

Nel Rinascimento l'oratoria era ancora legata per la sua tecnica compositiva alla dialettica, alla teoria degli *status quaestionis* e alla topica: dialettica e retorica richiedevano per la loro struttura e funzione due opinioni contrapposte, ciascuna delle quali doveva comprendere l'altra, per avere una visione completa della questione, conoscere i propri punti deboli e accettare la reciproca complementarietà. A questo scopo venivano utilizzati i luoghi argomentativi e la dottrina degli *status quaestionis*, che furono anche un'importante tecnica letteraria: essi si basavano su uno schema interpretativo condiviso dai parlanti e sulle categorie che codificano l'esperienza.

Secondo la tesi di Ernst Robert Curtius la retorica fu utilizzata dall'antichità fino al Rinascimento come teoria della letteratura, con cui comporre le orazioni e le opere letterarie e poetiche (Curtius 1992). L'*inventio*, il più importante tra i cinque momenti della tecnica oratoria, stabiliva i punti di partenza del discorso e delle argomentazioni, le prove argomentative ed i termini con cui esprimerle. Con gli *status quaestionis* il retore metteva in dubbio innanzitutto l'esistenza, e poi la definizione e le caratteristiche

del soggetto; con i luoghi rispondeva argomentativamente alla domanda di ciascuno *status*, scegliendo secondo la sua opinione le risposte topiche persuasive per ciascun uditorio¹.

In questa ricerca applichiamo alle confessioni di fede il nostro schema interpretativo basato sugli *status* e sulla topica, e qui stabiliamo i sei diversi significati del termine luogo. Innanzitutto luogo argomentativo, le voci della topica dialettica e retorica. In questo senso i luoghi sono gli strumenti dell'invenzione retorica e sono utili nella determinazione della questione, nella composizione del discorso e delle prove argomentative, nell'escogitare i punti di partenza per il discorso e per le dimostrazioni.

Il secondo significato è mezzo per la trattazione della questione da due punti di vista contrapposti: l'antica dottrina oratoria e giurisprudenziale stabiliva che il discorso sullo stesso soggetto poteva essere in lode o in biasimo, in favore o contro. Nel momento della riflessione, prima di scrivere il discorso, i luoghi permettono di analizzare correttamente tutti i fatti e i problemi, senza considerarli univocamente e ammettendo anche altri punti di vista, perché viene esaminata la probabile opinione dell'avversario su tutti i lemmi della topica, per prepararsi a ribattere le possibili obiezioni e rendere il proprio discorso inattaccabile.

Il terzo senso di luogo e topica è strumento creativo dal punto di vista dello scrittore e interpretativo dal punto di vista del lettore. La topica rende comunicabile l'esperienza (Bornscheuer 1976, Viehweg 1962) e offre gli strumenti per interpretare le rappresentazioni inverificabili.

Il quarto significato di luogo connota un passo famoso di un'opera letteraria oppure, nel caso presente, religiosa. Nel *De copia* Erasmo consiglia ai suoi lettori di comporre una propria topica, ottenendo un mezzo utile allo studio attivo delle opere, in modo da assimilarle bene e disporre di citazioni (Erasmo da Rotterdam 2012).

Il quinto significato, affine al precedente, è luogo come *éndoxon*, le conoscenze generalmente acquisite; in queste comprendiamo le credenze, le opinioni e le esperienze condivise (intellettuali, scientifiche o di altro genere), che rendono possibile la comunicazione e la comprensione reciproca (a nostro parere la funzione principale della topica). A questo significato riconduciamo i predicati attribuiti successivamente alle persone divine nelle diverse confessioni e le dottrine filosofiche e politiche utilizzate per chiarire il rapporto tra la divinità e l'uomo.

Il sesto significato di luogo è genere letterario con caratteristiche ben determinate come stile, lingua, scenari, passioni, sentimenti, valori, ideologie, personaggi e caratterizzazioni. In base a tali presupposti, nella presente ricerca le confessioni di fede sono considerate come un genere letterario e non in prospettiva teologica o storica. Innanzitutto le più antiche: il *Credo degli Apostoli* (II secolo), il *Credo del Concilio di Nicea-Costantinopoli* (381), il *Credo di Calcedonia* (451) e il *Simbolo Atanasiano* (VI secolo).

¹ Sugli *status quaestionis* e sulla relazione tra topica e *status*, cfr. Rocchio 2011.

Analizziamo poi i luoghi presenti nelle prime confessioni protestanti² e in alcune opere di carattere religioso: *Confessio Augustana* (1530), *Gallicana* (1557), *Belgica* (1561), nel *Catechismo di Heidelberg* (1563), nel dialogo erasmiano *l'Inquisizione* (1524) e nei *Canoni di Dordrecht* (1619); infine la *Confessione* di Cirillo Loukaris (1629).

2. Le più antiche confessioni cristiane

Il *Credo degli Apostoli* (II secolo) è la prima professione di fede e stabilisce i predicati divini: Dio è Padre onnipotente e Gesù è il suo unico Figlio, che è Signore degli uomini; nacque dallo Spirito Santo e da Maria Vergine, fu crocifisso sotto Ponzio Pilato, fu sepolto, dopo tre giorni risuscitò dai morti e salì al cielo, dove siede alla destra del Padre e da dove verrà di nuovo sulla terra a giudicare i vivi e i morti. Il Credo prosegue dichiarando oggetto di fede anche lo Spirito Santo, la santa Chiesa, la remissione dei peccati, la resurrezione della carne, la vita eterna.

Il *Credo di Nicea-Costantinopoli* (381), contro l'arianesimo e l'apollinarismo, amplia questa prima versione e stabilisce che Dio è unico, creatore del cielo e della terra, di tutte le cose visibili e invisibili. Anche le caratteristiche di Cristo aumentano: è unico Signore, figlio unigenito di Dio, generato dal Padre prima di tutti i secoli, vero Dio da vero Dio, della stessa sostanza del Padre, strumento della creazione. Cristo divenne uomo, discese dal cielo per la salvezza degli uomini ed il Suo regno sarà eterno. Queste le caratteristiche dello Spirito Santo: è Signore e dà la vita, procede dal Padre e dal Figlio, con essi deve essere adorato e glorificato, ha parlato per mezzo dei profeti. Gli attributi della Chiesa sono: una, santa, cattolica e apostolica; la remissione dei peccati avviene attraverso il battesimo. In queste professioni di fede troviamo i luoghi del quinto gruppo, perché i singoli predicati attribuiti a Dio dall'elaborazione dei Concili fungono come concetti condivisi dagli interlocutori, per caratterizzare l'essenza divina; tali termini sono poi mantenuti nelle successive professioni. In un nostro testo (Rocchio 2011) li abbiamo raggruppati nei luoghi assunti dall'esterno e qui li chiamiamo luoghi dell'autorità: si tratta di argomentazioni estranee alla tecnica retorica, perché producono credito in base a elementi esterni al discorso (le testimonianze o l'autorità del testimone).

Il *Credo di Calcedonia* (451), contro i monofisiti, nella conclusione dichiara apertamente questo procedimento tradizionale, menzionando l'insegnamento di Cristo, dei profeti e delle professioni precedenti. Cristo viene ulteriormente determinato: è un solo e medesimo Figlio, perfetto nella divinità e perfetto nell'umanità, vero Dio e vero uomo allo stesso tempo, composto di anima razionale e di corpo; possiede la stessa sostanza

² Disponibili sul sito internet <https://federiformata.wordpress.com/confessioni> [09.05.2015].

del Padre in quanto Dio, la stessa sostanza dell'uomo in quanto uomo, in tutto simile all'uomo fuorché nel peccato; Cristo deve essere riconosciuto in due nature senza confusione, immutabili, indivise, inseparabili, unite e con proprietà diverse, salvaguardate proprio dalla loro unione, in modo da formare una sola persona e ipostasi³. Cristo non è diviso in due persone, ma è unico e medesimo Figlio, unigenito, Dio, Verbo e Signore. Oltre che sui luoghi dell'autorità, tutto il *Credo* è basato sul luogo che chiamiamo dell'ineffabilità divina, in contrasto al principio di non contraddizione: di uno stesso soggetto e dallo stesso punto di vista vengono affermate qualità opposte esistenti contemporaneamente. Questo precetto vale per l'espressione verbale, affinché sia comprensibile per l'intelletto umano; poiché Dio supera infinitamente la comprensione umana e conseguentemente l'intelletto non ha una intelligenza completa dell'infinità divina, la ragione non può con un discorso ininterrotto descrivere esaurientemente la sostanza divina; deve perciò accontentarsi di riferirle ciò che nel corso della storia si è manifestato e i predicati che l'intelletto percepisce come a essa riferiti. Se questi risultano in contrasto con il principio di non contraddizione, deve essere attribuito alla limitatezza dell'intelletto e della ragione umani.

Il *Credo Atanasiano* (VI secolo) sviluppa quest'ultimo aspetto: la fede cattolica venera un unico Dio nella Trinità e la Trinità nell'unità, senza confusione delle persone e senza separare la sostanza divina, perché il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono ciascuno una persona distinta, ma hanno una sola divinità, eguale gloria ed eterna maestà. Essi condividono gli attributi di immenso, eterno, onnipotente, Dio, Signore. La differenza tra loro è che il Padre non fu né creato, né generato; il Figlio deriva dal Padre per generazione, non per creazione; lo Spirito Santo deriva dal Padre e dal Figlio, procedendo da loro. Nella Trinità nulla è prima o dopo, nulla maggiore o minore, le persone sono tutte eterne ed eguali. È poi necessario credere che Gesù Cristo si è incarnato e perciò è Dio e uomo: Dio perché generato dalla sostanza del Padre, uomo perché nato nel tempo dalla sostanza della madre, quindi perfetto Dio e perfetto uomo, con anima razionale e carne, unico per l'unità della persona e per l'assunzione dell'umanità in Dio. Troviamo qui i luoghi dell'ineffabilità divina, il luogo del maggiore e minore, e quello del simile, tutti basati sui simboli precedenti. Notiamo anche il luogo che chiamiamo della promozione umana: in Cristo Dio assume l'umanità e la redime dal peccato originale, manifestando la sua misericordia e insieme la sua potenza; questo luogo fornisce la ragione della salvezza umana.

Questi sono i concetti fondamentali che vengono rielaborati dalle confessioni di fede riformate. Le prendiamo in considerazione, identificando in esse i luoghi specifici loro peculiari (luogo come *éndoxon*, il quinto significato della nostra griglia interpretativa): sono dieci concetti, e pre-

³ Ipostasi: nelle *Enneadi* di Plotino sono le tre sostanze principali del mondo intelligibile: l'Uno, l'Intelletto che procede dall'Uno e l'Anima che procede dall'Intelletto.

cisamente i predicati divini e la Trinità, la manifestazione di Dio agli uomini, il peccato originale, il Figlio di Dio, la giustificazione degli uomini, la provvidenza, le opere, la Chiesa, i sacramenti, la *Sacra Scrittura*.

3. I predicati divini e la Trinità

Le confessioni sviluppano le caratteristiche di Dio enunciate dalle prime confessioni: eterno, incorporeo, indivisibile, di immensa potenza, sapienza, bontà, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, con una sola e semplice essenza spirituale, eterna, indivisibile, ineffabile, sommamente potente, pienamente sapiente, buona, giusta e misericordiosa. L'essenza divina è unica e suddivisa in tre persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Il Padre è causa, principio e origine di tutte le cose, il Figlio è la sua Parola e Sapienza eterna, lo Spirito Santo la sua virtù, forza ed efficacia. Il Figlio eternamente generato dal Padre, lo Spirito Santo procedente da entrambi; le tre persone non sono confuse o separate, ma distinte: hanno una stessa essenza, eternità, potenza e uguaglianza.

Erasmo si sofferma sulla definizione di Dio come mente eterna priva di inizio e di fine, il *Catechismo di Heidelberg* (1563) descrive Dio come padre degli uomini per i meriti di Gesù Cristo; Dio è onnipotente e benevolo per la sua provvidenza, che fornisce all'uomo le cose buone e cattive, per la bontà e la prontezza al perdono e per la giustizia e rettitudine del suo governo e della sua azione paterna verso gli uomini; entrambi i testi concordano sulla difficoltà e finitezza della fede umana, che per esplicitarsi ha bisogno dell'intervento divino e richiede che l'uomo si sottometta a Dio. Secondo il *Catechismo* lo Spirito Santo ha la funzione di comunicare al vero credente i benefici di Cristo, l'*Inquisizione* (1524) sottolinea la sua attività di ispirare le Sacre Scritture.

Tutte le confessioni si richiamano alle Sacre Scritture e alla descrizione di Dio in queste contenuta, luogo dell'autorità; l'uso del termine 'persona' in riferimento alla Trinità viene illustrato nella *Confessio Augustana* (1530) attraverso i concetti filosofici di sostanza ed accidente, per indicare non una parte o una qualità inerente a un altro essere (ciò che in filosofia si chiama accidente), ma ciò che esiste di per sé (il luogo filosofico della sostanza). Il luogo dell'ineffabilità divina per la descrizione delle persone divine è ampiamente praticato da tutti i testi.

3.1 La manifestazione di Dio agli uomini

Secondo le confessioni *Gallicana* (1557) e *Belgica* (1561) Dio viene conosciuto dagli uomini attraverso due vie: la creazione, preservazione e governo dell'universo, e la Parola divina. Il creato dimostra all'uomo per esperienza la potenza e la divinità del creatore (luogo dell'indizio) e altrettanto, più chiaramente, la Parola. La testimonianza di Paolo assicura che la parola di Dio non fu pronunciata per volontà umana, ma per l'in-

tervento dello Spirito Santo, e fu poi scritta dai profeti e dagli apostoli (luogo dell'autorità).

3.2 *Il peccato originale*

Le confessioni affermano che Dio creò l'uomo a sua immagine e perciò buono, giusto, santo, capace di volere in tutte le circostanze conformemente alla volontà di Dio; per sua colpa però decadde dalla grazia ricevuta e corruppe completamente la propria natura; la sua volontà divenne prigioniera del peccato. La *Confessio Augustana* ammette per l'uomo una parziale libertà di scegliere il bene nelle faccende civili e di operare secondo ragione, proprio in quanto è guidato dalla ragione; nega però la capacità di attuare la giustizia divina e spirituale senza l'aiuto dello Spirito di Dio. La corruzione del peccato originale è ereditaria e si trasmette da genitore a figlio, perché il dono di Dio ad Adamo era per tutta la sua discendenza. Le sue caratteristiche sono l'assenza di timore e di fiducia verso Dio, la presenza di inclinazioni e desideri malvagi e la morte eterna di coloro che non sono rigenerati dal battesimo e dallo Spirito Santo. Solo imparando da Cristo l'uomo può conformare la propria volontà e capacità di comprensione alla volontà e all'intelligenza divine.

Abbiamo qui il luogo della corruzione umana insieme ai suoi antidoti, il battesimo e lo Spirito Santo, che permettono una rinascita a nuova vita (anche questo è un luogo, la rigenerazione nella fede) ed il luogo dell'esempio, che indica nel comportamento di Cristo il modello da imitare per la salvezza dell'uomo.

3.3 *Il Figlio di Dio*

Le prime confessioni caratterizzano il Figlio di Dio, chiamato Verbo e sapienza⁴. Le confessioni successive si concentrano sull'assunzione della natura umana inseparabilmente congiunta a quella divina e sul sacrificio della vittima innocente, per redimere il peccato originale e tutti i peccati attuali degli uomini. Poiché nel peccato originale erano stati perduti sia l'anima e sia il corpo, era necessario che Cristo li assumesse entrambi, per riscattarli. Sacrificando suo Figlio, Dio ha voluto dimostrare il suo amore e la sua inestimabile bontà: attraverso l'unico sacrificio di Cristo gli uomini sono riconciliati con Dio, perché vengono perdonate le loro colpe. Attraverso Cristo mediatore gli uomini hanno la libertà e il privilegio di invocare Dio con piena fiducia che egli si dimostrerà loro Padre (luogo dell'adozione). Gli uomini sono partecipi di questa giustizia per la sola fede. Con la resurrezione Gesù Cristo conferì l'immortalità al suo corpo,

⁴ Anche Atena era figlia di Zeus e rappresentava la sapienza o ragione pratica: possiamo perciò identificare un altro luogo, la filiazione divina della sapienza e la sua ipostatizzazione in una persona divina separata.

senza tuttavia eliminarne la natura: abbiamo chiamato questo luogo promozione della natura umana in Cristo. Infine Cristo va considerato nella sua natura divina in modo da non spogliarlo della sua umanità.

Sono qui presenti i luoghi della giustizia intesa in senso umano come punizione per una colpa; il luogo della sostituzione, perché Cristo si fa uomo per scontare una volta per tutte la punizione per le colpe altrui⁵; il luogo dell'ineffabilità divina a proposito della natura umana e divina di Cristo. Anche nella motivazione della giustizia divina opera il luogo dell'ineffabilità divina: Dio manifesta contro suo Figlio la sua giustizia, lo condanna ad una morte atroce per le colpe altrui ed in questo esibisce la sua misericordia. Il *Catechismo di Heidelberg* (1563) aggiunge che la morte di Cristo è l'unica soddisfazione dei peccati, infinitamente preziosa e sufficiente a espiare i peccati di tutto il genere umano, perché il Figlio di Dio non è solo uomo vero e perfettamente santo, ma anche l'unigenito Figlio di Dio, della sua stessa essenza eterna e infinita. Troviamo qui i luoghi dell'incommensurabile per ciò che riguarda la giustizia divina, il luogo dell'analogia e della sostituzione: Cristo può espiare la colpa dell'uomo perché simile a lui e altrettanto la colpa dell'uomo fu talmente grande, che fu necessario che la scontasse una persona divina. Ciò spiega anche la ferocia e la maledizione connesse a tale morte.

3.4. La giustificazione degli uomini

La giustificazione degli uomini non avviene in virtù delle loro forze o azioni e dei loro meriti, ma gratuitamente per opera di Cristo attraverso la fede, credendo di essere accolti nella grazia e confidando che i propri peccati sono perdonati per mezzo di Cristo, che ne diede soddisfazione con la sua morte. Secondo il suo eterno e immutabile consiglio e per la sua bontà e misericordia Dio elegge gli uomini destinati a salvarsi nella fede in Cristo, senza alcuna considerazione per le loro opere, e d'altra parte sceglie quelli condannati alla corruzione, per mostrare su di essi la sua giustizia. Gli eletti non sono migliori degli altri, prima della decisione divina stabilita dall'eternità, e nessuno potrebbe farne parte per effetto delle sue forze. La consapevolezza che Cristo ha ottenuto la salvezza per gli uomini è completamente sufficiente per la redenzione, tanto che niente più è necessario e non bisogna cercare altro. Cristo stesso affermò: «io sono la via, la verità e la vita: nessun uomo viene al Padre se non per me». Nell'*Inquisizione* (1524) e nel *Catechismo* (1563) abbiamo l'impiego della similitudine tra Cristo e l'uomo, per spiegare l'opera salvifica di Cristo: poiché si è fatto uomo e ha patito come uomo la passione, senza ribellarsi, Cristo ha redento la natura umana compromessa dalla disobbedienza originaria e può intercedere per gli uomini nel giudizio finale, perché come uomo li ha riscattati. I due testi concordano

⁵ Questo luogo è presente anche nella *Città del Sole* di Campanella.

nella resurrezione del corpo mortale, che viene unito di nuovo all'anima, perché sia glorificato tutto l'uomo per i meriti di Cristo: è il luogo della promozione umana in Cristo. I *Canoni di Dordrecht* (1619) giustificano l'elezione divina con i luoghi dell'autorità, della volontà divina – collegata al luogo dell'imperscrutabile e perciò a quello della sovranità. Il luogo dell'irrevocabile infine suggella l'immutabilità della decisione divina in base ai predicati eccellenti di Dio: sapientissimo, immutabile, onnisciente, onnipotente.

3.5 *La provvidenza divina*

La provvidenza divina governa e dirige il creato, disponendo e ordinando secondo la sua volontà sovrana tutto ciò che avviene nel mondo, in modo che anche ciò che di male viene architettato sia volto in bene. Dio non potrebbe essere incolpato del male, perché la sua volontà è la regola sovrana e infallibile di ogni rettitudine ed equità. Secondo la *Confessio Belgica* (1561) Dio ancora interviene nel creato con il suo governo e sostegno, con cura paterna, l'eterna provvidenza e l'infinita potenza per il servizio dell'umanità. Abbiamo qui il luogo del contrario: mentre Dio è sovrano e governatore dell'universo, tuttavia è al servizio della sua creazione.

I concetti attribuiti a Dio per descriverne il rapporto con il mondo sono derivati dalla teoria politica: la sovranità come potenza somma della volontà indipendente dalle leggi (anche da quelle della giustizia, perché Dio è la regola infallibile della giustizia), operante per un fine che l'uomo considera buono e perciò trasferisce a essa tale qualità. L'uomo può solo essere grato a Dio per la sua premurosa e paterna direzione del mondo, senza indagare sull'operato divino e pretendere di superare il limite della sua capacità umana – ripetendo la colpa originaria.

3.6 *Le opere*

L'azione dello Spirito Santo fa nascere negli uomini la fede, che non può non produrre buoni frutti; bisogna compiere le buone opere comandate da Dio, perché così egli vuole, non per ottenere con esse la remissione dei peccati e la giustificazione. Poiché la fede è un dono gratuito ed arbitrario di Dio, l'uomo non deve gloriarsene, perché la salvezza è interamente opera di Dio; anche i *Canoni di Dordrecht* (1619) affermano che Dio compie nell'uomo sia il voler credere e sia il credere stesso, nessun merito della salvezza resta all'uomo che si converte. Tutti i mezzi usati dagli uomini per trovare grazia di fronte a Dio sono considerati offese al sacrificio di Cristo, alla sua passione e morte, come anche le prescrizioni devozionali, il purgatorio e le forme di penitenza.

Chiamiamo questo il luogo delle buone opere, che vengono compiute spontaneamente e necessariamente dal fedele rigenerato nella fede, la loro causa.

3.7 *La Chiesa*

Le confessioni definiscono la Chiesa come l'assemblea dei santi, dei fedeli che sono concordi nel seguire la Parola e la religione che ne deriva, confermandosi nel timor di Dio e rinnovando la richiesta di perdonare i propri peccati; in essa viene insegnato il Vangelo nella sua purezza e vengono amministrati correttamente i sacramenti. Nella *Confessio Augustana* (1530) troviamo un principio che più sopra abbiamo definito tipico, ciò che rende possibile la comunicazione e la contrapposizione delle opinioni: per l'unità della Chiesa è sufficiente l'accordo sull'insegnamento del Vangelo e sull'amministrazione dei sacramenti, non è necessaria l'uniformità dei riti e delle cerimonie, che sono tradizioni istituite dagli uomini.

Con il luogo della nota caratteristica si nega che le assemblee del papato siano Chiesa, perché in esse la verità di Dio è bandita, i sacramenti sono corrotti e trionfano superstizioni e idolatrie. La vera Chiesa deve essere governata secondo la disciplina stabilita da Cristo e fuori da essa non esiste salvezza: l'opera dei pastori, sovrintendenti e diaconi è necessaria, per preservare la purezza della dottrina, per correggere e reprimere i vizi, soccorrere i poveri e gli afflitti. I pastori hanno tutti la stessa autorità e lo stesso potere sotto lo stesso capo, sovrano e vescovo universale, Cristo.

3.8 *I sacramenti*

I sacramenti ammessi dalle confessioni riformate sono il battesimo per il perdono dei peccati e la santa cena; la loro funzione è confermare ciò che la Parola di Dio esprime; la loro verità si trova in Gesù Cristo, di cui hanno bisogno per avere efficacia. Per mezzo del battesimo gli uomini sono innestati nel corpo di Cristo, purificati dal suo sangue, e per l'intervento dello Spirito Santo rigenerati nella purezza della vita. La santa cena nutre e sostiene l'uomo rigenerato e lo introduce nella famiglia di Cristo, la Chiesa. Nella cena Cristo rappresenta il pane celeste e spirituale; i fedeli prendono parte al corpo e sangue di Cristo, ma non con la bocca, bensì con lo spirito attraverso la fede. Il luogo dell'incommensurabile fornisce la ragione: il nutrimento e sostegno fornito dal corpo di Cristo avviene spiritualmente, perché questo mistero supera la capacità intellettuale naturale degli uomini e deve perciò essere accettato per fede.

3.9 *La Sacra Scrittura*

La *Confessio Belgica* (1561) enumera i libri canonici della *Sacra Scrittura*, come le confessioni *Gallicana* (1557) e *Augustana* (1530), e ne stabilisce l'autorità non nell'approvazione della Chiesa, ma nella testimonianza della loro origine divina da parte dello Spirito Santo nei cuori dei fedeli. La *Confessio Belgica* afferma poi che le *Sacre Scritture* contengono pienamente la volontà di Dio: tutto ciò che bisogna credere per la salvezza è insegnato in esse e non è ammissibile aggiungerci o toglierci alcunché. Né

sono a esse paragonabili gli scritti degli uomini, per quanto santi: tutto ciò che non concorda con esse, deve essere rigettato. Potremmo chiamare questo il luogo della perfezione scritturale, basato ancora sull'autorità.

Allestito il contesto concettuale di riferimento, passiamo ora ad analizzare la confessione di Cirillo Loukaris.

4. *Tracce di Calvinismo nella confessione di Loukaris*

La *Confessione di fede* (1629)⁶ a differenza delle precedenti esordisce con il segno della croce, dichiarando come scopo il beneficio di coloro che indagano sulla fede e sulla religione dei Greci e della Chiesa Orientale e la testimonianza di fronte a Dio e agli uomini con coscienza sincera e senza dissimulazione.

Il primo capitolo esprime la fede nell'unico Dio onnipotente e in tre persone: Padre, Figlio e Spirito Santo. Di queste vengono enunciate le rispettive caratteristiche: il Padre ingenerato, il Figlio generato dal Padre prima del mondo, della stessa sostanza del Padre (consustanziale); lo Spirito Santo procedente dal Padre e per mezzo del Figlio, della loro stessa essenza. Queste tre persone in una sola essenza sono chiamate Santa Trinità, che deve essere sempre benedetta, glorificata e adorata da ogni creatura. Abbiamo subito in apertura il luogo che abbiamo chiamato dell'ineffabilità divina, che supera la comprensione umana, perché riferisce caratteristiche diverse allo stesso soggetto contemporaneamente e dallo stesso punto di vista.

Il capitolo secondo riguarda la *Sacra Scrittura* e ne stabilisce la provenienza divina attraverso l'autore, lo Spirito Santo. Il luogo dell'autorità afferma a questo riguardo che quest'origine deve essere creduta, perché è scritta; quindi l'autorità della *Sacra Scrittura* è maggiore dell'autorità ecclesiastica, perché essere istruiti dallo Spirito Santo è molto diverso che ricevere l'insegnamento da un uomo, che può sbagliare per ignoranza, ingannare ed essere ingannato, mentre la Parola di Dio non inganna, né viene ingannata, è infallibile e ha autorità eterna. Oltre al luogo dell'autorità viene qui utilizzato a scopo argomentativo il luogo del maggiore e minore, conseguenza dell'incommensurabile essenza divina confrontata alla miseria e fallibilità umane.

Il terzo capitolo riguarda la predestinazione degli eletti: il Dio massimamente misericordioso ha scelto prima che il mondo fosse creato i suoi eletti alla gloria senza alcun riguardo alle loro opere e soltanto per il suo buon arbitrio e per la sua misericordia. La stessa causa, la sua volontà, spiega il decreto divino di riprovazione, con cui prima della creazione egli respinse chi volle. Considerando invece le leggi e i principi del buon ordine, che la provvidenza di Dio utilizza per il governo del mondo, la causa

⁶ Disponibile alla pagina internet: <http://www.crivoice.org/creedcyril.html> (05/2015)

è la sua giustizia, perché Dio è misericordioso e giusto. In questo passo la predestinazione ha come causa le qualità divine, e perciò la definizione di Dio: la giustizia, misericordia e perfetta volontà, che tuttavia rimane incomprendibile agli uomini. Notiamo anche un dispositivo prettamente topico, che cambiando il punto di vista dà modo di considerare altre caratteristiche dello stesso tema (Bornscheuer 1976, Viehweg 1962), nell'affermazione che Dio interviene nel creato attraverso le leggi e i principi del buon ordine, derivati da lui e strumenti della provvidenza.

Il capitolo quarto considera il predicato divino Creatore: la Trinità ha creato tutte le cose visibili, come i cieli e tutto ciò che vi sta sotto, e invisibili, come gli angeli. Poiché Dio è buono per essenza, ha creato tutte le cose buone e non può commettere alcunché di cattivo; se c'è qualcosa di perverso, questo deriva dal diavolo o dall'uomo; dovrebbe essere una regola per i cristiani, che Dio non è l'autore del male e il peccato non può essergli imputato. Il luogo filosofico della causa ci aiuta a capire: poiché l'effetto si differenzia dalla causa precisamente in ciò che da essa riceve, il Dio sommamente buono ha creato tutte le cose buone e non è l'autore del peccato.

Il quinto capitolo considera il governo del mondo da parte della provvidenza divina e ne ricava il precetto di adorarla, invece che ricercarne le ragioni, perché essa è al di là delle capacità umane ed è impossibile comprenderla dalle cose in cui opera; perciò è meglio stare in umile silenzio, piuttosto che dire molte cose poco edificanti. Viene utilizzato qui il luogo dell'imperscrutabile a proposito della provvidenza divina, basato anch'esso sul predicato divino dell'incommensurabile. Dal punto di vista della tecnica retorica, notiamo un argomento correlativo basato sul maggiore e minore, per incoraggiare l'uomo all'umiltà nelle questioni che superano le sue capacità.

Il capitolo sesto tratta del peccato originale, causato dalla disobbedienza di Adamo al comandamento divino; con il luogo dell'origine tale peccato viene proiettato sulla sua discendenza: nessun uomo nato secondo la carne ne è immune e non ne porta i frutti nella sua vita.

Il capitolo settimo riguarda l'assunzione della natura umana da parte di Cristo nella sua sostanza divina; il Signore Gesù Cristo svuotò se stesso, assunse la natura umana, fu concepito dallo Spirito Santo nel grembo della sempre vergine Maria, nacque, subì la morte, fu sepolto, risorse nella gloria. Egli può portare la salvezza e la gloria a tutti i credenti, che lo aspettano per il giudizio finale. Sono evidenti qui i luoghi peculiari delle professioni di fede riformate, in particolare la passione di Cristo, l'assunzione della natura umana nella sostanza divina (luogo dell'ineffabilità divina) e il giudizio finale.

I capitoli ottavo, nono, decimo e undicesimo riguardano la Chiesa: Cristo siede alla destra del Padre e svolge la funzione di intercessione per gli uomini, come avvocato, e di governo sulla Chiesa. La vera fede viene definita nel capitolo nono «ciò che giustifica in Cristo Gesù, ciò che la vita e morte del Signore Gesù Cristo procurò, il Vangelo rese pubblico e senza di cui nessun uomo può compiacere Dio». La Chiesa viene descritta co-

me la raccolta di tutti i veri credenti in Cristo, vivi e morti: il capo della Chiesa è Cristo, perché nessun uomo mortale può in alcun modo svolgere tale funzione; le Chiese particolari e visibili hanno ciascuna il proprio capo, che però ne è soltanto il membro principale; i membri della Chiesa cattolica sono santi, scelti per la vita eterna.

Il capitolo dodicesimo illustra la funzione dello Spirito Santo in seno alla Chiesa: è il consolatore mandato da Cristo e dal Padre, per insegnare la verità e per scacciare l'oscurità dalla comprensione dei fedeli. La Chiesa sulla terra può sbagliare e scegliere la menzogna invece della verità: solo la luce e la dottrina dello Spirito Santo libera gli uomini dall'errore, anche con l'aiuto dei ministri fedeli. Questo luogo, la fallibilità della Chiesa umana, è presente anche nell'*Inquisizione* erasmiana.

Il capitolo tredicesimo enuncia il principio della giustificazione per fede e non per le opere, un luogo specifico delle confessioni di fede riformata. Per fede si intende l'oggetto della fede, la giustizia di Cristo, che viene compresa e applicata nei credenti dalla fede per la loro salvezza. Ciò non compromette le buone opere, perché la verità stessa insegna che le opere non devono essere trascurate, sono anzi mezzi necessari per testimoniare la fede e per confermare la chiamata dei credenti. La fragilità umana tuttavia impedisce che le opere da loro stesse conferiscano la salvezza di fronte al tribunale di Cristo: solo la giustizia di Cristo applicata ai penitenti giustifica e salva i fedeli. Troviamo qui il luogo della giustificazione per fede per i meriti di Gesù Cristo: ciò che salva il fedele è credere che Cristo ha scontato con la sua passione e morte la punizione del genere umano per il peccato di disobbedienza commesso da Adamo. A sua volta, questo luogo si basa sul luogo della miseria e insufficienza umana e nega il luogo del soggetto o della responsabilità: Adamo ha peccato in origine e perciò tutta l'umanità ha peccato in lui; tale peccato è troppo grande per essere scontato da un uomo, quindi Dio sommamente misericordioso subisce nella persona del Figlio la punizione e con ciò ristabilisce l'integrità della natura umana nell'anima e nel corpo; in particolare emenda la volontà umana, incapace di comprendere e di scegliere ciò che davvero è benefico per l'uomo, l'obbedienza e l'adeguamento al volere divino.

Il capitolo quattordicesimo parla proprio del libero arbitrio, che nei non rigenerati è morto, perché qualsiasi azione compiano è peccato; nei rigenerati dalla grazia dello Spirito Santo la volontà è invece sollecitata ed opera nelle azioni: la grazia divina è necessaria, affinché l'uomo rinasca e agisca bene. Il luogo della rigenerazione per mezzo della grazia è strettamente legato all'intervento divino attraverso lo Spirito Santo, che opera la terapia della volontà e suscita le buone azioni⁷.

⁷ Nel corso del Rinascimento la volontà viene collocata nell'anima razionale e in particolare nell'intelletto come sua disposizione e appetito: riguarda il fine dell'azione e può avere come oggetto le passioni. Queste caratteristiche erano in Aristotele proprie del desiderio, che però aveva sede nell'anima priva di ragione.

I capitoli quindici, sedici e diciassette trattano i sacramenti. Per l'autorità dello stesso Cristo, che li istituì, soltanto due sono ammessi: il battesimo e la santa cena, che consistono nella Parola e nell'Elemento concreto, sono i sigilli delle promesse divine, conferiscono grazia e per agire hanno bisogno della vera fede. Il battesimo ha efficacia a causa della morte, sepoltura e gloriosa resurrezione di Cristo e permette di entrare in comunione con lui. A chi viene battezzato nel modo prescritto da Cristo nel Vangelo sono perdonati tutti i peccati, quello originale e quelli attuali, egli viene rigenerato, lavato e giustificato. Ancora il luogo dell'autorità, la parola e l'esempio di Cristo, giustifica la pratica dell'altro sacramento, l'eucaristia, e il suo significato: nella santa cena la presenza vera e certa di Cristo è quella che la fede offre, non quella spiegata dalla dottrina della transustanziazione. I fedeli si cibano con il corpo di Cristo nella cena del Signore, non masticandolo fisicamente con i denti, ma cogliendolo con il senso e il sentimento dell'anima, dal momento che il corpo di Cristo non è quello visibile nel Sacramento, ma quello che la fede spiritualmente apprende e presenta al credente; lo stesso avviene bevendo il sangue dalla coppa. Quando l'uomo ha preso parte degnamente al corpo e al sangue di Cristo e si è interamente messo in comunicazione, riconosce di essersi riconciliato e unito al capo dello stesso corpo, ed è certo di essere erede del Regno a venire. Ravvisiamo qui il luogo della presenza attuale di Cristo nell'eucaristia, luogo specifico della tradizione religiosa cristiana.

Il capitolo diciotto tratta della vita dopo la morte e con il luogo dell'irreparabile stabilisce che chi muore viene giudicato in base a come si è comportato nella sua vita e premiato in Cristo o dannato, senza alcuna possibilità di ravvedimento o espiazione: chi è stato giustificato nella vita sulla terra, non subirà alcuna punizione; chi invece muore senza essersi convertito, subirà una punizione eterna: il purgatorio è una semplice invenzione ed è necessario pentirsi in questa vita, per ottenere la remissione dei peccati grazie ai meriti del Signore Gesù Cristo.

La confessione di Loukaris comprende tutti i dieci concetti che abbiamo indicato come luoghi specifici delle confessioni di fede ed è perciò in linea con la tradizione protestante; si accosta più specificamente alla tradizione calvinista, quando menziona l'intervento di Dio nel creato attraverso le leggi e i principi del buon ordine, considerati strumenti della provvidenza divina⁸.

Per gli intellettuali rinascimentali l'intelletto rivestiva tutte le funzioni assegnate da Aristotele alla ragione pratica ed a quella intellettuale. La razionalizzazione del desiderio, rendendo lo scopo dell'azione il risultato di un ragionamento, permette di stimarlo giusto o sbagliato, se corrispondente o meno a un criterio stabilito. Su questi temi vedi tra gli altri anche Rocchio 2013.

⁸ Sull'affinità dei concetti e dei ragionamenti nelle diverse confessioni religiose, che tutte si riferivano a uno stesso gruppo di testi rivelati, vedi anche *L'inquisizione* di Erasmo da Rotterdam in Erasmo da Rotterdam 2014.

5. Conclusione

Riprendiamo infine dall'inizio la nostra griglia interpretativa. Il primo significato è luogo argomentativo, le voci della topica dialettica e retorica. Troviamo nelle confessioni l'uso frequente dei luoghi che abbiamo chiamato dell'autorità, argomentazioni non escogitate attraverso l'*inventio* oratoria (prove non tecniche). Per quanto riguarda i luoghi argomentativi, abbiamo il simile, il contrario, la causa, l'origine, la contraddizione; ci sono anche i luoghi dell'incommensurabile, la definizione delle proprietà, l'irrevocabile e l'irreparabile.

Il terzo significato è strumento creativo dal punto di vista dello scrittore e interpretativo dal punto di vista del lettore. I luoghi della causa, del peccato originale, della fallibilità umana, del simile, del contrario rendono accettabile l'interpretazione della salvezza a opera di Cristo, perché si riferiscono a qualità ed esperienza umane, su cui nessuno dubita.

Il quarto significato, passo famoso di un'opera letteraria: sono i luoghi dell'autorità, i passi delle *Sacre Scritture*, cui le confessioni si richiamano, per giustificare la correttezza delle loro interpretazioni ed anche per togliere credito a quelle in contrasto con le proprie; notiamo che nel riferimento diretto ai passi della *Scrittura* viene presupposta la loro comprensibilità e autoevidenza, che vorremmo chiamare accesso diretto alla conoscenza (sono infatti assenti gli *status* dell'interpretazione).

Il quinto significato è luogo come *éndoxon*, le conoscenze generalmente acquisite, le opinioni e le esperienze condivise. Le prime confessioni stabiliscono le caratteristiche di Dio, che le successive confermano e arricchiscono, utilizzando concetti filosofici e appartenenti alla teoria politica: ipostasi, sostanza, accidente, sovranità, libero arbitrio, giustizia. Anche i concetti che fanno riferimento ai rapporti e ai sentimenti familiari appartengono a questo gruppo: padre buono, figlio unigenito. Con il luogo che abbiamo chiamato dell'ineffabilità divina le caratteristiche divine vengono totalmente separate dalla capacità di comprensione umana, con il luogo del simile vengono attribuiti a Dio caratteri analoghi a quelli umani, corretti con il luogo del contrario in modo che risultino inviciniabili dall'uomo – si pensi alla misericordia di Dio, che condanna a una morte efferata l'unigenito e incolpevole Figlio.

Considerando le confessioni come se fossero un genere letterario, notiamo la loro struttura costante: innanzitutto la definizione di Dio, poi la considerazione della miseria umana e della caduta nel peccato, la redenzione completa della natura umana da parte di Dio attraverso suo Figlio, la passione, morte e resurrezione di Cristo vero Dio e vero uomo, la definizione della vera Chiesa e la pratica dei sacramenti. Luoghi peculiari delle professioni di fede sono la promozione della natura umana in Cristo, la sostituzione di Cristo nell'espiazione della colpa, la giustificazione per fede e il luogo dell'adozione e dell'elezione.

I precedenti confermano il significato di luogo come mezzo per la trattazione di una questione secondo due punti di vista contrapposti: le con-

fessioni respingono l'opinione contraria in base ai passi della *Scrittura*, consolidano la propria interpretazione con i luoghi che abbiamo chiamato argomentativi e la rendono condivisibile, in qualche modo avvicinandola all'esperienza umana con il luogo del simile o del contrario.

Nella confessione di Cirillo Loukaris i luoghi sono i concetti condivisi dalla comunità protestante: dichiarandoli nella sua professione di fede, Loukaris riconosce che fa parte di tale comunità.

Bibliografia

- Bornscheuer L. 1976, *Topik, Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno.
- Confessioni di fede, <https://federiformata.wordpress.com/confessioni>; www.crivoice.org/creedcyril.html (05/2015).
- Curtius E.R. 1992, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, traduzione di A. Luzzatto, M. Candela, C. Bologna, a cura e con introduzione di R. Antonelli, La Nuova Italia, Firenze.
- Erasmus da Rotterdam 2012, *Sulla facondia delle parole e dei ragionamenti*, introduzione, traduzione e note di C. Rocchio, con prefazioni di A. Olivieri, A. Cattani, E. Selmi, Aracne, Roma.
- 2015, *L'inquisizione*, traduzione e introduzione di C. Rocchio, in Achille Olivieri (a cura di), *La mano e l'inquisitore*, Cleup, Padova: 81-121 (introduzione: 81-86; traduzione, con testo a fronte: 87-121).
- Rocchio C. 2011, *I binari della persuasione. Elementi di inventio*, con prefazione di A. Olivieri e premessa di G. Baldassarri, Aracne, Roma.
- 2012, *Le trasformazioni del desiderio: il farmaco aristotelico delle passioni, la fisiologia fracastoriana degli affetti e l'eccellenza cortigiana di Torquato Tasso*, in E. Selmi, L. Piantoni, M. Rinaldi, con la collaborazione di A. Olivieri, C. Rocchio, S. Giazzon (a cura di), *Il fiore delle passioni. Animo e virtù nel sistema dei saperi tra Cinque e Seicento*, Cleup, Padova: 92-113.
- Viehweg Th. 1962, *Topica e giurisprudenza*, a cura di G. Crifò, Milano, Giuffrè (ed. orig. *Topik und Jurisprudenz*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Monaco di Baviera 1953).

GRAECULUS O OPTIMUS VIR? QUEL CHE RESTA DI LOUKARIS
NELLA REPUBBLICA DELLE LETTERE E NEL CALVINISMO:
LA DISPUTA TEOLOGICA TRA UGO GROZIO E ANDRÉ RIVET
(1642-1646)*

Marco Prandoni

1. *Il patriarca Loukaris e i dibattiti in seno al Calvinismo olandese*

Sul dorso di una lettera ricevuta dall'Olanda dall'anziano predicatore Johannes Uytenbogaert, del 21 maggio 1629, Ugo Grozio a Parigi appunta, in modo oggi appena leggibile, le parole «Synode (?) in... Cyrillus» (Lettera di Uytenbogaert a Grozio, 21/5/1629, BW IV: 62, n. 1402). La sua lettera al predicatore del 6 luglio è andata in gran parte perduta. Abbiamo invece la risposta del 20 dello stesso mese di Uytenbogaert che riprende la discussione dei *faits divers* toccati dal suo corrispondente:

Viviamo tempi strani. A proposito della confessione del patriarca, che dire? Delle due, l'una: o le chiese greche hanno mutato la propria antica dottrina, oppure costui ha dovuto comporre la confessione come ringraziamento per benefici ricevuti. Vostra Eccellenza dice bene: non senza denaro. Cirillo, quand'era patriarca alessandrino, mi scrisse una volta da Costantinopoli: «la violenza turca – queste le sue parole – conferma generalmente alla carica, senza elezione precedente, il candidato che ha pagato di più»¹.

In effetti, nel 1612 Cornelis Haga aveva messo in contatto il teologo arminiano Uytenbogaert e il patriarca di Alessandria Loukaris, che si erano

* Una versione più dettagliata del contributo, a cui rinvio per maggiori approfondimenti, è apparsa in «Archaeus. Studies in the History of Religions», 17 (2013). Ringrazio il direttore Eugen Ciurtin per il permesso di ristamparlo.

¹ «Wij beleven eenen vremden tijdt. Aengaende de confessie van den patriarch, wat sal ick daervan seggen? Een van beyden: off dat de Griekscke kercken hare oude leere verandert hebben, off dat dese wat heeft moeten stellen ad gratiam, als in hun gehouden om d'ontfangen weldaet. UE. seyd seer wel: niet sonder gelt. Cyrillus, patriarcha Alexandrinus, schreef eens aen mij de Constantinopolitano: quod vis Turcica – dit waren sijne woorden – ὡς ἐπὶ τὸ πλείστον sine praehabita electione illum confirmat, qui plus dederit» (Lettera di Uytenbogaert a Grozio, 20/7/1629, BW IV: 76, n. 1402). Per la citazione della lettera di Loukaris in questione (dalla Valacchia, 22/9/1613), cfr. Legrand IV: 304.

scambiati un paio di lettere (cfr. *infra*)². Uytenbogaert prosegue con tono quasi sarcastico: che ne è stato delle differenze dottrinali irriducibili tra Ortodossia e Riforma? Ricorda la corrispondenza tra il patriarca Geremia II e i professori di Tubinga. Conclude quindi, in modo sprezzante: «Quella gente è povera, bisognosa. Non c'è da stupirsi che si pieghi un tantino alle opinioni di coloro da cui si attende qualcosa. *Graeculus esuriens*»³. La conclusione riprende il classico stereotipo del *Graeculus* opportunista (Makrides 2005). Insomma, il patriarca Loukaris non sarebbe altro che un misero questuante greco. Grozio risponde a giro di posta, sulla stessa linea: cita il trattato del greco-cattolico uniate Petrus Arcudius (stampato a Parigi nel 1626) sulla concordia delle Chiese orientali e occidentali, pieno di veleno contro Loukaris. Conferma la grande discrepanza tra la teologia ortodossa e quella delle chiese protestanti, specie sul libero arbitrio e sul valore meritorio delle opere. Farà spedire a Uytenbogaert il *pamphlet* dell'arminiano di Sedan Daniel Tilen(i)us (Tilenius 1629), loro comune amico, che accusa Loukaris di essersi lasciato comprare da troppo solleciti calvinisti olandesi (Lettera di Grozio a Uytenbogaert, 6/8/1629, BW IV: 83-86, n. 1416, *passim*).

Siamo nella primavera-estate del 1629: è stata pubblicata da poco la confessione di fede calvinisteggiante di Loukaris, che ha prodotto un'eco vastissima. Dalle parole del predicatore calvinista e del suo antico discepolo traspare una *vis polemica* che è da interpretare non solo e non tanto come rivolta al povero *Graeculus*, ma primariamente a quegli sponsor interessati, a cui costui dovrebbe tutto. Non è un caso isolato. Si sa che le dispute sulla Chiesa ortodossa sono spesso strumentali a dibattiti tra Cattolici e Protestanti o, come in questo caso, interni al Protestantismo stesso e, più nello specifico, a diverse anime del Calvinismo.

Per capire tali posizioni, è necessario fare un passo indietro. Con la Tregua con la Spagna del 1609, le Province Unite erano infine riuscite a ottenere un riconoscimento internazionale *de facto*. In seguito però la giovane repubblica era stata lacerata da conflitti, generati da dibattiti interni alla facoltà teologica di Leida, dipendente dagli Stati d'Olanda. La disputa tra i professori Arminio e Gomaro (Gomar) verteva innanzi tutto sulla dottrina della predestinazione: assoluta, supralapsaria per Gomaro, infralapsaria per Arminio, con un margine di accettazione umana della grazia. Il conflitto subì un'*escalation*, finché nel 1610 i sostenitori di Arminio, detti perciò Arminiani, sottoposero una Rimostranza agli Stati d'Olanda. Arminio nel frattempo era morto, ma la battaglia venne portata avanti da Uytenbogaert. I Gomaristi risposero con una Controrimostranza e furo-

² Lettere di Loukaris a Uytenbogaert del 9 e 22/9/1613: cfr. Legrand IV: 291-313, nn. 96-97, a cui è da aggiungere una lettera di Loukaris del 30/5/1612: BW IV: 85, n. 3.

³ «Die luyden sijn in noodt ende arm. T'en ware gheen wonder, dat sijn haer wat boogen nae de opinie van dese ende die, daervan sijn wat verwachten. *Graeculus esuriens*» (BW IV: 77).

no perciò detti da allora Controrimostranti. Oggetto del contendere non era ovviamente solo la dottrina della predestinazione: in gioco era in primo luogo la posizione da attribuire alla chiesa calvinista neerlandese nella compagine del nuovo stato, di architettura istituzionale ancora incerta. Il dibattito rimase vivace nei decenni successivi, in particolare nella provincia d'Olanda, dominata dalla nuova *élite* mercantile di commercianti-reggenti che non sentivano alcuna necessità di un'ortodossia rigidamente stabilita e meno che mai di uno stato tendenzialmente teocratico come quello ginevrino (Rabbie 1996: 195 ss.).

Gli Arminiani erano ostili alla convocazione di un nuovo sinodo nazionale, che stabilisse l'ortodossia nei punti contestati ed epurasse i dissidenti, dalla chiesa come dallo stato, due comunità ai loro occhi idealmente coincidenti. Paladino della causa arminiana divenne l'anziano pensionario generale della provincia d'Olanda, Oldenbarneveldt (ivi: 15). Il problema sorse quando lo *stadholder* Maurizio d'Orange, favorevole a uno stato più centralizzato, con una Chiesa di stato altrettanto centralizzata, e al proseguimento della guerra contro i cattolici spagnoli, prese posizione a favore dei Controrimostranti, con l'appoggio dei ceti popolari. Con un colpo di mano, Maurizio epurò i reggenti delle città olandesi della fazione opposta, fece incarcerare e poi condannare a morte Oldenbarneveldt accusandolo di alto tradimento con il nemico – cattolico – francese⁴. Nel 1618 veniva convocato il Sinodo nazionale di Dordrecht, i cui Decreti sancivano la verità degli assunti gomaristi, con la confutazione degli errori e abusi arminiani e la deposizione di decine di predicatori.

2. Ugo Grozio

Ugo Grozio aveva cercato in un primo tempo di mantenersi lontano dalle polemiche, ma nel 1613 aveva gettato la maschera al momento di redigere la *Ordinum Pietas* per gli Stati d'Olanda, di cui era avvocato, in cui sosteneva che il magistrato debba poter intervenire anche su questioni dottrinarie, qualora sorgano dibattiti rischiosi per la stabilità della compagine sociale⁵. Da allora era stato considerato il braccio destro di Uytenbogaert (Nellen 1996). Nel 1618 Grozio venne incarcerato nel castello di Loevestein, da cui sarebbe fuggito in modo rocambolesco a Parigi. Non sarebbe più rientrato⁶, nemmeno dopo che, alla morte di Maurizio nel 1625, il clima per gli Arminiani si rasserenò e molti, come Uytenbogaert, tornarono a casa e alle proprie mansioni.

⁴ È con questo episodio che si conclude, significativamente, la *Storia Ecclesiastica* di Uytenbogaert (Uytenbogaert 1646: 1214).

⁵ Queste posizioni verranno definite in modo più netto e articolato nel *De imperio [...] circa sacra*, pubblicato postumo nel 1647: cfr. Posthumus Meyies 1984: 51-53.

⁶ Se non per un breve soggiorno nel gennaio del 1632.

Nel corso degli anni parigini, Grozio, *lumière de Hollande*, otterrà fama mondiale come letterato e filosofo del diritto con trattati come il *De iure belli ac pacis*. Nel Seicento Grozio era almeno altrettanto noto come teologo, anche se lui rifiutava l'etichetta di 'teologo professionista' (Posthumus Meyies 1984: 46; Heering 2004: 71), con opere di impianto razionalistico come *De veritate religionis Christianae*. Come il *De iure* pone la basi, nel diritto naturale, per la pacifica convivenza tra le nazioni, così l'opera teologica intende operare per una ritrovata concordia tra cristiani. L'anelito irenico, concepito durante gli studi universitari, innerva sempre più il pensiero di Grozio. Nel 1634 accetta l'incarico di ambasciatore a Parigi del cancelliere svedese Oxenstierna, giudicandolo un dono di Dio, per la possibilità che gli offre di operare per la pace tra stati cristiani. Da quel momento, rinunciando alla cittadinanza delle Province Unite (Knight 1925: 224), Grozio si considera cittadino del mondo. Di fatto, è un apolide.

Accanto alle fatiche di ambasciatore, nei secondi anni Trenta opera segretamente per una possibile riunione delle chiese luterane scandinave con quella anglicana, un sogno del suo amico epistolare degli anni di gioventù, Isaac Casaubon. Come Casaubon, anche Grozio si rifiuta tuttavia di escludere la chiesa cattolica dalla comunità cristiana (Nellen 1996: 176) o di negarle il nome di Chiesa, per quanto degenerata (Heering 2004: 58). Intorno al 1640, l'inizio di una vera e propria offensiva tesa a realizzare un 'piano irenico' (ivi: 215, Nellen 2007: 107-109), lavora anzi febbrilmente al *De Antichristo*⁷, che a suo parere eliminerà uno degli ostacoli principali alla tanto agognata riunione di Cattolici e Protestanti. Vi dimostra infatti, sulla base di esegesi scritturale, che l'Anticristo non può essere identificato con il papa e che il primato spirituale del papato è necessario all'unità dei cristiani. Frattanto fa circolare in una cerchia ristretta di amici parigini di tutte le confessioni (e in particolare del circolo libertino Dupuy⁸) delle *Annotazioni (Annotata)* a un'opera dell'irenista Cassander del 1564, intesa a superare il solco dottrinario tra cattolicesimo romano e riforma protestante, che poi pubblica anonime ad Amsterdam nell'autunno del 1641.

Nel 1642, rincarà la dose con la *Via ad pacem ecclesasticam*, in cui ripubblica queste opere – però non più anonime, a Parigi, abbandonando ogni cautela – e aggiunge un elenco di autori, cattolici e protestanti, i cui testi andrebbero nella direzione della pace tra cristiani. L'accoglienza parigina è abbastanza positiva, mentre in Olanda le opere suscitano una valanga di refutazioni, talora selvagge, da parte di teologi calvinisti, specie

⁷ Pubblicato anonimo da I. e C. Blaeu ad Amsterdam: *Commentatio ad loca quaedam N. Testamenti quae de Antichristo agunt, aut agere putantur expendenda eruditius*, 1640.

⁸ Sui rapporti di Grozio con il circolo Dupuy, cfr. Heering 2004: 27-28.

francesi⁹. Tra questi, André Rivet. Nello stesso 1642, Rivet risponde punto per punto alle annotazioni di Grozio nelle *Necessariae Animadversiones*.

3. André Rivet (e Cornelis Haga)

Chi è André Rivet, oggi ricordato quasi soltanto per la sua amicizia con la *docta puella* Anna Maria van Schurman e per la loro discussione sull'opportunità o meno che le donne studino (Van Schurman 1996)? Nato nel Péguy nell'anno della notte di San Bartolomeo, come lui stesso spesso sottolinea (Bots 1994: 145), predicatore ugonotto a Thouars dal 1595, cappellano e consigliere di una famiglia riformata, nel 1620 viene chiamato a Leida come docente di esegesi veterotestamentaria dopo le epurazioni di professori arminiani, per ridare prestigio alla tanto dilaniata università e sottolinearne il carattere internazionale. Nel 1632 diventa predicatore di corte a L'Aja e precettore del principino Guglielmo. Negli ultimi anni è curatore della nuova Scuola Illustre di Breda, dove morirà, defilato, nel 1651. Interessantissimi epistolari testimoniano del suo ruolo all'interno della *Res Publica Litterarum* internazionale. Dalla posizione privilegiata della capitale può interessere relazioni diplomatiche speciali con gli Stati Generali, fungere da intermediario tra la corte parigina a quella olandese, specie dopo l'alleanza militare franco-olandese del 1635, e difendere a L'Aja la causa tormentata dei suoi correligionari ugonotti (Bots, Leroy, 1978 I: ix). In quanto predicatore di corte a L'Aja, è fuori di dubbio che Rivet giochi un ruolo di primaria importanza nei rapporti con l'ambasciatore a Istanbul Cornelis Haga, per quel che riguarda questioni di natura politico-religiosa, due aspetti per lui inscindibili (Honders 1930: 28).

L'oratore Haga, probabilmente di simpatie rimostranti¹⁰ e agli inizi del suo mandato vicino a Oldenbarnevelt e Uytenbogaert, nel 1612 aveva messo in contatto proprio Uytenbogaert e Loukaris, a seguito del generoso invio al patriarca di Alessandria di una cassa di libri da parte degli Stati Generali. Lo stesso Uytenbogaert, allora predicatore di corte a L'Aja, aveva fatto spedire doni, tra cui le *Disputationes* di Arminio¹¹. Sarà

⁹ Particolarmente violenti gli attacchi di Maresius, professore a Groningen, e Desmarets, della chiesa vallona di Den Bosch: cfr. Rogge 1904: 3-11 e Heering 2004: 216-218.

¹⁰ La moglie Aletta Brasser era di famiglia vicina a Uytenbogaert e Grozio, lo zio Lambrecht faceva parte di un consiglio cittadino epurato da Maurits: cfr. Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 139, 152. I biografi sostengono che Haga tenne per sé le proprie idee sulla questione, per convenienza politica (ivi: 137-139).

¹¹ Opere di Rainoldus, Vorstius, Arminio, forse Grozio, di cui Loukaris discute nelle lettere, furono a mio parere spedite da Uytenbogaert (e non dagli Stati Generali, come invece sostiene Van Schelven 1944: 142; si veda l'elenco delle opere spedite in Heeringa 1910: II, 276).

probabilmente l'ultimo contatto diretto tra i due¹². Negli anni a venire, Loukaris verrà infatti assorbito nel campo degli accerrimi rivali di Uytenbogaert e Grozio, a partire dalla sua amicizia con il commerciante-orientalista David 'Le Leu' de Wilhem, fervente controrimostrante, che discute con Loukaris ad Alessandria e per corrispondenza di Gomaro (Lettera di Loukaris a De Wilhem, 6/9/1618, Legrand IV: 317, n. 100) e delle dispute tra Gomaristi e Arminiani¹³.

Anche Haga, da buon diplomatico, dopo la crisi del 1618-1619 si avvicina alla fazione controrimostrante e a Maurizio di cui sostiene la politica anticattolica e antiassburgica che porterà alla fine della Tregua dei Dodici Anni nel 1621 (Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 139). Tilenius, sodale arminiano di Grozio e decisivo nell'influenzarne l'opinione su Loukaris, non ha dubbi infatti nel definire Haga «du sentiment des Contra-remonstrants» (Tilenius 1629: 8), certo per via delle sue amicizie. L'ambasciatore Haga corrobora tali interpretazioni con l'appoggio incondizionato al patriarca 'protestante' Loukaris. Con lo zelo di proselitismo e l'entusiasmo con cui riferisce dell'ormai imminente avvicinamento dell'intera Chiesa ortodossa alla 'vera religione', grazie all'opera sua e del patriarca¹⁴, fa breccia nei cuori di molti ministri del culto, di orientalisti dell'Università di Leida e di intellettuali calvinisti ortodossi del calibro di Heinsius o Huygens.

L'internazionale calvinista si attiva allora per trovare cappellani all'ambasciata olandese, per venire incontro alle improvvise preoccupazioni religiose dell'ambasciatore Haga – fino ad allora noto per la sua mondanità e dissolutezza (Heeringa 1910: 160, Heeringa 1917: 76, Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 151-158) – ma in realtà soprattutto come testa di ponte per la diffusione del Calvinismo nell'Oriente cristiano, parte di una complessiva strategia anticattolica delle Province, specie a partire dal 1618-20 (De Groot 1978: 163, 180). Il grande teologo e poeta Jacobus Revius si lascia convincere a far tradurre in greco dai suoi allievi e distribuire in Oriente a spese degli Stati Generali la *Confessio Belgica* (Posthumus Meyjes 1895: 136-141, De Bruin 2012: 192-195 e soprattutto Tsakiris 2012). Il triangolo

¹² In un'altra occasione, Haga fa spedire a Uytenbogaert un manoscritto in cui Loukaris espone il progetto d'inserire la propria confessione di fede all'interno del servizio religioso ortodosso, ma il predicatore risponde – significativamente – in modo scettico. Cfr. Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 198.

¹³ Anche in questo caso, Loukaris preferisce non sbilanciarsi in un giudizio – che evidentemente gli è stato richiesto del suo interlocutore – troppo netto. In modo salomonico, si augura che «possit inveniri modus et facilitas qua possint [sc. Remonstrantes et Contraremonstrantes] convenire» (Lettera di Loukaris a De Wilhem, s.d. [1618], cfr. Legrand IV: 314-315, n. 98).

¹⁴ «Alle de geleerde Grieken [...] inclineren tot de leere van de Gereformeerde kercke», 'tutti i Greci colti [...] propendono per la chiesa riformata' (Heeringa 1910: 368, n. 174, relazione del 13/11/1627). Nella stessa relazione, sottolinea «desen mjnen ijver tot de voortplantinge van de waere Christelijcke religie», 'questo mio zelo per la diffusione della vera religione cristiana' (*ibidem*).

L'Aja-Ginevra-Istanbul opera per far pubblicare, a Sedan e poi Ginevra, la Confessione di Fede protestante del patriarca e la traduzione demotica del Nuovo Testamento, realizzata presso l'ambasciata olandese a Istanbul e stampata a Ginevra, per conto degli Stati Generali (Sepp 1883, Hering 1992: 220-222 e in particolare Papoulidis 2004).

Chi si adopera forse più di tutti è però André Rivet. Come dichiara lui stesso¹⁵, era stato il vecchio amico degli anni francesi David 'le Leu' de Wilhem a metterlo in contatto epistolare con il patriarca. Negli anni Trenta, Rivet compone un'appendice ai *Mysteria Patrum Iesuitarum* dello stesso De Wilhem¹⁶, in cui *magna pars* hanno gli intrighi dei Gesuiti nel 1627-1628 contro la luce evangelica di Loukaris, sulla base di un racconto di un testimone autoptico (αυτόπτης), quasi certamente lo stesso Haga. Dopo il ritorno da Istanbul dell'ambasciatore, Rivet lo frequenta e consulta, spronandolo a più riprese a mettere per iscritto i suoi ricordi del patriarca. Tuttavia, visto che Haga non è intenzionato a mantenere la promessa, né la maggior parte dei metropoliti greci gli pare all'altezza del compito¹⁷, Rivet s'impegna in prima persona a mantenere vivo il nome di Loukaris e a difenderne l'operato dai tanti calunniatori.

4. *La disputa teologica, prima parte (1642)*

Nonostante la rigida ortodossia, quella della scolastica riformata sancita dal sinodo di Dordrecht, nelle numerose dispute a cui partecipa, va detto che André Rivet si distingue per un tono mai eccessivamente aggressivo, quasi moderato. È anche per questo che Grozio sceglie di ribattere alla sua confutazione, tra le tante ricevute. Nel solo 1642 i due si scambiano tre botte e risposte, rintuzzando le critiche e le osservazioni l'uno dell'altro¹⁸: l'anziano pastore entusiasta di scendere nell'arena a difesa dell'ortodossia calvinista, Grozio quasi *obtorto collo*, ma sempre più deciso a mettere in

¹⁵ Nella prefazione al commento del Decalogo (Honders 1930: 78, n. 2): Rivet 1651-1660, I: 1223.

¹⁶ Prima edizione francese del 1625. Traduzione latina, insieme a Rivet, del 1631 (1633²). Cfr. Honders 1930: 75 e Olar 2010: 167.

¹⁷ «Ces Mess. promettent tout, et ne font rien» (Lettera di Rivet a Sarrau, Bots, Leroy 1978: 426, CCXCI). Cfr. Olar 2010: 177.

¹⁸ *In consultationem G. Cassandri Annotata* (ripubblicato in Hugonis GROTH *Via ad pacem ecclesiasticam*, I. Blaeu, Amsterdam 1642 [primavera]); *Hugonis Grotii in consultationem G. Cassandri Annotata, cum necessariis Animadversionibus Andreae Riveti*, Elsevieriana, Leida [maggio]; *Hugonis GROTH Animadversiones in Animadversiones Andreae Riveti*, s.n. [I. Blaeu], Lutetiae Parisiorum [in realtà, Amsterdam] [maggio]; *Andreae RIVETI Examen animadversionum Hogonis Grotii*, Elsevieriana, Leida [giugno/luglio]; *Hugonis GROTH Votum pro pace ecclesiastica*, J. Blaeu, Amsterdam [ottobre]; *Andreae RIVETI Apologeticus, pro suo de verae et sincerae pacis ecclesiae proposito*, Elsevieriana, Leida [novembre].

chiaro quanto gli sta a cuore, costi quel che costi alla sua reputazione. Le possibilità di intesa tra queste due «*lumières opposées*» (Bots 1994) sono di fatto nulle, in una discussione che nasce su presupposti che la condannano in partenza al fallimento: Grozio sostiene infatti che la verità debba essere sempre subordinata alla *pietas* – meglio ancora, alla *praxis pietatis* (Heering 2004: 68-69) – e alla pace (Posthumus Meyjes 1984: 48); Rivet pone la Verità come baluardo irrinunciabile, a prezzo di qualsiasi divisione.

Grozio percorre la sua strettissima *via media* sui punti dottrinari controversi. Ove sia impossibile dire qualcosa di certo, preferisce tacere o esprimersi dubitosamente, giudicando lo scetticismo migliore delle certezze dogmatiche. Come norma generale e stella polare indica la Chiesa delle origini, la *vetus Ecclesia* dei primi tre secoli e i Concili Ecumenici dell'antichità. Rivet, in tono a volte divertito a volte indignato, risponde con dovizia di circostanziate citazioni e un'argomentazione serrata. Della posizione teologica mediana di Grozio evidenzia impietosamente le contraddizioni, a cui contrappone le proprie granitiche certezze. Nel complesso, Grozio risulta un irenista fuori tempo massimo, pur se blandamente sostenuto dalla politica del cardinal Richelieu che, negli ultimi anni, mira al patriarcato di Francia e a una Chiesa gallicana francese in cui assorbire anche quel che resta degli Ugonotti (Van Opstal 1937: 102; Bots, Leroy 1977) e nonostante la vicinanza di intellettuali irenisti parigini¹⁹ come De La Milletière²⁰, già amico e poi acerrimo rivale di André Rivet. L'irenismo ha avuto il suo apogeo nel pieno Cinquecento, ma trova uno spazio sempre più angusto nell'Europa del Seicento, ormai completamente confessionalizzata.

E Loukaris? Non c'erano dubbi che il patriarca venisse tirato in ballo come *topos* argomentativo. Lo cita per la prima volta Rivet, per rispondere a Grozio che nell'articolo tredicesimo (*De usu et numero Sacramentorum*) menziona l'accordo delle Chiese cattolica e greco-ortodossa sui sacramenti. Secondo Rivet, il patriarca Loukaris ha riformato le superstizioni dell'Ortodossia, riducendo il numero dei sacramenti a due. La replica di Grozio è durissima: «Quel famoso patriarca Cirillo avrebbe fatto molto meglio a non aggiungere alle gravi calamità dei Greci un'altra, con un nuovo scisma, causato con un'improvvisa mutazione e senza consenso del sinodo»²¹. Tocca qui i punti su cui tornerà nelle repliche successive: Cirillo ha intro-

¹⁹ Negli anni dell'offensiva enotica del cardinale (e del principe di Condé Enrico II di Borbone), si moltiplicano i trattati irenici in Francia, che diventano una vera e propria moda (cfr. Van de Schoor 1993: 153).

²⁰ Soprattutto dopo la pubblicazione del *Moyen de la paix chrestienne en la réunion des catholiques et des évangéliques* del 1637 (nel 1636, già *Christianae concordiae inter catholicos et evangelicos in omnibus controversiis instituendae consilium*, s.l., ivi: 97-100).

²¹ «Cyrillus ille, cujus meminit D. Rivetus, rectius fecisset si Graecis ad magnas calamitates non addidisset aliam ex novo schismate, cui quantum in ipso fuit causam dedit improvida mutatione sine Synodico consensu» (Grotius 1642b, ad art. XIII).

dotto delle novità, agendo per di più senza il consenso sinodale e in spirito scismatico, da autentico calvinista... Frontale è infatti l'attacco a Calvino e Beza e a tutti quei riformatori che, invece di arrestarsi alla riforma della Chiesa dalle stratificazioni superstiziose e scolastiche medievali, hanno voluto condurre la riforma troppo oltre, di fatto snaturando quella Chiesa delle origini che intendevano ripristinare, producendo continue divisioni e «*novae particulae*» (Grotius 1642c: 8). Di Calvino in particolare non accetta l'intolleranza verso la dissidenza, in nome di un'ortodossia a suo parere pericolosa per la società²² e oltre tutto chimerica, senza sicuro fondamento scritturale, o nella Chiesa delle origini. Contro i suoi epigoni ugonotti in terra olandese, come l'avversario André Rivet, il tono è altrettanto tagliente: da loro non ci si può attendere nulla di buono (ivi: 10). Questi predicatori ugonotti hanno a suo parere snaturato la Riforma dei Paesi Bassi, introducendovi elementi alloctoni, di marca ginevrino-francese, i cui frutti avvelenati sarebbero arrivati con i fatti del 1618-1619 e la proclamazione dei *decreta* di Dordrecht, «*ex pacis odio et dominandi cupidine nata*» (Grotius 1642b, prefazione).

Rivet gli risponde, sostenendo a spada tratta Beza e Calvino, nonché la politica religiosa degli Stati Generali delle Province Unite, a cui sa di dovere tutto. Evidenzia errori, forzature e contraddizioni nell'uso spregiudicato che Grozio fa della patristica come anche della moderna teologia cattolica e protestante, di cui cita solo ciò che fa comodo alla sua causa enotica, in modo abusivamente selettivo. Dice anche che Grozio tende alla pace con un'intransigenza che non può che produrre ulteriori incomprensioni. Su Loukaris, commenta: non c'è da stupirsi dell'ostilità di Grozio verso il patriarca, «*optimus ille vir*», visto che a Grozio nessuno è più invisibile di Calvino (Rivet 1642b: 14)!

Nella replica successiva, quella del *Votum pro pace ecclesiastica*, Grozio dice di conoscere Loukaris, che a sua volta lo aveva conosciuto: «*Cyryllum illud Constantinopolitanum novi pridem, & ille me*» (Grotius 1642c, 44, ad art. XIII). Pare infatti che Uytenbogaert avesse fatto spedire a Loukaris, negli anni alessandrini, anche un'opera di Grozio²³ e i due avevano intrattenuto una (breve) corrispondenza (come segnalato da Olar 2010, 169: lettera di Grozio a Lukaris, 16/2/1638, BW IX, 94, n. 3459). Gli dispiace constatare che Loukaris ha agito per motivazioni politiche, non teologiche, indotto «*consiliis externis*». Poi aggiunge, sarcastico: se avesse fatto il Papa una cosa del genere, le pareti di tutte le scuole e basiliche risuonerebbero dell'accusa di voler comandare il clero²⁴! Si rifiuta quindi di prenderlo sul

²² «*Hostis non sum, nisi eorum dogmatum, quae credo noxia, aut pietati, aut societati humanae*» (1642c: 115).

²³ La *Actio* (forse, *Resolutie tot den vrede der kercken*, Van Schelven 1944: 142).

²⁴ «*Doleo illum consiliis externis, politicis sane, non Theologicis, ad ea abductum, quae si fecisset Papa, jam illum aperte κατακυριεύειν των κλήρων omnes Scholarum, omnes Basilicarum parietes resonarent*» (Grotius 1642c: 44, ad art. XIII).

serio e gli dedica solo poche righe, molto nette. Rivet ribatte: la memoria di Loukaris è venerata tra i metropolitani greci. Quanto ai consigli politici esterni, se davvero il patriarca ne avesse fatto un uso spregiudicato, avrebbe potuto salvarsi la vita. Sono piuttosto i consigli degli empi Gesuiti ad averlo ucciso²⁵. Insomma, muro contro muro.

5. *La disputa teologica, seconda parte (1645-1646): «sine fine tale certamen»²⁶*

Per un paio d'anni la disputa si placa. Morto Richelieu nel dicembre del 1642, il temuto programma irenico del cardinale cade nel dimenticatoio e anche Grozio viene percepito come meno minaccioso dall'internazionale calvinista. Rivet e i suoi sodali constatano con compiacimento che Grozio deve aver seppellito l'ascia di guerra. Sono quindi grandi la sorpresa e il disappunto, quando tre anni dopo vengono a sapere che l'ambasciatore, di passaggio ad Amsterdam nel suo viaggio per la Svezia, per la prima volta dopo tanti anni di esilio, ha lasciato in città due libri da stampare²⁷: un nuovo *sequel* alla disputa con Rivet e le due condanne sinodali contro l'eresia di Loukaris, quelle di Cirillo di Veria e di Partenio.

In realtà, scorrendo la corrispondenza di Grozio negli anni 1643-1645, ci rendiamo conto che Grozio ha tutt'altro che abbandonato la sua personale battaglia per ristabilire l'unità dei cristiani, per lui divenuta anzi una vera e propria ossessione²⁸, il pensiero dominante. La morte di Richelieu è per Grozio, mai convinto dell'appoggio reale del cardinale²⁹, di importanza del tutto marginale. Il suo impegno inizia anzi a trascendere l'attualità e a proiettarsi nel futuro, una missione rivolta a una lontana posterità per cui intende preparare la strada. La parola *posteritas* ricorre continuamente nell'epistolario, come anche una nuova angosciosa sensazione della propria mortalità (Nellen 1994: 135; Bots, Leroy 1983: 453).

Per quel che riguarda la disputa teologica con Rivet, spera in un primo tempo che qualcuno ad Amsterdam possa sollevarlo dall'incarico. Ciò di cui Grozio non si è però reso completamente conto è il progressivo estraniamento degli ambienti arminiani di Amsterdam di fronte a una deriva irenica che va molto oltre le loro intenzioni e la loro stessa capacità di com-

²⁵ «*Cyrillus Constantinopolitanus* si vivisset, non amplius nosset eum quem videret ab illo mutatum qui fuit. Si *consiliis externis et politicis* usus fuisset, non potius adductus conscientiae sensu, potuisset vitam proprogare quam ei abstulerunt consilia impiorum. [...] Quid ille fecit cur dici debuisset κατακυριεύειν...? Ejus memoria etiamnum apud Graeciae metropolitae et Episcopos benedicta est, et erit in futurum» (Rivet 1642c: 110).

²⁶ Lettera al fratello Willem del 31/1/1643 (BW XIV: 58, n. 6063).

²⁷ Come segnala Rivet a Sarrau il 19/9/1645 (Bots, Leroy 1978, III, CCCLXIX).

²⁸ Knight 1925: 277: «As time passed the problem became an obsession».

²⁹ Ivi: 274; Nellen 1994: 124. Gli era più congeniale lo spirito del Principe di Condé (ivi: 125, n. 21).

preensione (Knight 1925: 281; Nellen 1996: 174; Heering 2004: 216). Vossius e il cognato cercano di opporsi alla pubblicazione del *De Antichristo*, letto in bozze. Negli ambienti della Chiesa calvinista olandese si vocifera insistentemente che Grozio, ben avviato sulla via di Roma, attenda soltanto la berretta cardinalizia. Lo dice a chiare lettere il pastore di Amsterdam Laurentius nel suo *Hugo Grotius Papizans*, in cui largo spazio è dedicato all'ostilità di Grozio verso il santo patriarca Loukaris («vir eruditissimus atque integerrimus», Laurentius 1642: [9]), come prova del filogesuitismo dell'ambasciatore.

Grozio capisce quindi di dover prendere in mano da sé, di nuovo, la penna contro Rivet. Ne risulterà un'opera, pubblicata postuma nel 1645: la *Discussio* (Grotius 1645)³⁰. L'autore, quasi a voler mantenere la giusta distanza da quanto scrive, parla di sé in terza persona. Verso i Calvinisti ha parole di straordinaria durezza: «Calvinistarum ingenia ferme omnium ab omni pace sunt alienissima». Torna anche su Loukaris,³¹ ma inserendolo questa volta in un contesto più vasto, a cui si è sempre più appassionato negli ultimi due anni, il dibattito sull'unità delle chiese cattolica e ortodossa, a cui dedica una sezione a sé stante:

Che non sia difficile riconciliare la chiesa greca e latina lo dimostrano in parte gli atti del Sinodo di Firenze, sebbene non siano stati accolti da molti Greci, in parte ciò che vediamo accadere in Russia, Polonia e Lituania. Ma non bisogna prendere la chiesa greca inventata di sana pianta da Cirillo per denaro, bensì quella autentica, mostrata dagli scritti di Geremia e dai decreti recenti sotto la presidenza sinodale del patriarca Partenio³².

Grozio recepisce la propaganda uniate dei Gesuiti, i quali erano stati molto sollecitati a ristampare a Parigi nel 1643 (presso l'editore di Grozio, Sébastien Cramoisy) i decreti con cui il sinodo convocato dal Patriarca Partenio (pubblicati in Moldavia nel dicembre del 1642) aveva colpito con anatema le eresie di Loukaris. Grozio si mostra interessatissimo ai documenti antilukariani, funzionali al suo 'sistema', e ne stimola la pub-

³⁰ L'opera risulta stampata a Irenopoli, certamente Amsterdam, nel 1645, *apud Hesychium Candidum*: forse Blaeu, forse Janssonius (Bots, Leroy 1978, III: 597, n. 1).

³¹ «Cyrillus ille, de quo hic agit D. Rivetus, absque Synodo, absque Patriarcharum, absque Metropolitanarum suorum consensu fidem ritusque Graecos mutare voluit ad Calvinisticam formam. Nonne in eo sibi arrogavit, quod erat plurimum? Itaque factum ipsius, non modo Graecam fidem adulterantis, sed & sibi usurpantis quod erat commune, merito damnavit insecuta Synodus» (Grotius 1645: 87).

³² «Quam non difficile sit reconciliare Graecos cum Latina Ecclesia, ostendunt partim acta Synodi Florentinae, quanquam ea apud multos Graecorum effectu caruit, partim ea quae in Russia, Polonia, & Lithuania, reipsa conspiciuntur. Sed sumenda est Ecclesia Graeca, non qualem ex suo capite Cyrillus nuper inductus pretio confixerat, sed qualis est revera, qualem nobis exhibent scripta Ieremiae, & decreta nuper facta, Patriarcha Parthenio coetui praesidente» (Grotius 1645: 10).

blicazione. Nelle lettere al fratello del 1643-45 leggiamo anzi che uno degli argomenti che maggiormente gli stanno a cuore, verso cui mostra un «*intérêt prononcé*» (Olar)³³, è quello dei *Cyrilliana*. Vorrebbe che qualcuno ad Amsterdam pubblicasse i due decreti, di Cirillo di Veria e poi di Partenio, contro Loukaris, spedisce e riceve testi di cui valuta l'opportunità della stampa. Li avrebbe stampati lui stesso, ma ha un testo latino della prima condanna che non lo soddisfa e vorrebbe l'originale greco a fronte (lettera a Willem, 14/2/1643, BW XIV: 89, n. 6086). Chiede al fratello e a Isaac Vossius di aiutarlo³⁴. Infine, nel 1645, poco prima della partenza per la Svezia, ha in mano tutti i testi pronti per la stampa³⁵.

Chi cercasse nella pur monumentale bibliografia dell'opera di Grozio (Ter Meulen, Diermanse 1961) non vi troverebbe menzione di quest'opera pianificata, che invece risulta stampata anonima, quasi certamente ad Amsterdam, nel 1645 (*Censura synodalis* 1645). Non deve stupire: l'interesse di Grozio per le Chiese orientali ha ottenuto infatti scarsissima attenzione critica, almeno fino a un recente studio di Victor-Ovidiu Olar (Olar 2010). Nell'altrettanto monumentale biografia di Grozio di Henk Nellen, Loukaris viene citato una sola volta. Loukaris riveste invece un ruolo argomentativo di un certo rilievo nell'opera di polemica teologica di Grozio, un rilievo crescente, mano a mano che l'autore approfondisce le similitudini dottrinarie ed ecclesiologiche tra Chiesa cattolica romana e greco-ortodossa, come prima necessaria base per il ritorno a quella chiesa primigenia tanto agognata, e alla sua presunta pace. «*Inveni in Oriente eadem esse dogmata, quae essent in Occidente Concilii Universalibus definita*», dice in una sorta di *excursus* autobiografico con cui inizia il *Votum* (Grotius 1642c: 6). Loukaris diventa pedina tanto più importante di questa strategia, quanto più Grozio crede di comprendere dalla propaganda gesuitica che il patriarca sia stato solo una scheggia impazzita. Il prelado avrebbe abbandonato la luce della Chiesa originaria, o quei barlumi che in Oriente ancora ne rilucono, lasciandosi corrompere da zelanti e spregiudicati Calvinisti, ansiosi di autolegittimarsi e di esportare la vera religione nell'Oriente cristiano; pronti, nel loro accecamento, a credere a quanto riferiva l'ambasciatore a Istanbul sull'imminente – e a ben vedere del tutto improbabile – unione tra Chiesa greco-ortodossa e Chiesa

³³ Soprattutto nel 1643. Nel 1644-1645 la guerra tra Danimarca e Svezia assorbe gran parte delle sua attenzione. Tutti i passi in cui Grozio si sofferma sulla questione sono riportati in Olar 2010: 172-173, n. 28, a cui rinvio.

³⁴ Lettera a Willem, 21-22/2/1643, BW XIV: 103, n. 6096); lettera a Willem, 11/4/1643, ivi: 200, n. 6166. Aveva quindi coinvolto anche l'editore J. Blaeu, nelle cui cerchie operava I. Vossius.

³⁵ A Isaac Vossius (che già aveva ringraziato il 18/2/1645 per avergli spedito la vita di Loukaris, poi pubblicata da Allazio nel 1648, BW XVI: 461, n. 2, n. 7318), scrive il 15/4/1645: «*Gratias habeo pro Actis primis contra Cyrillum Lucarem*» (ivi: 638, n. 7415).

calviniste. Grozio apprezza di Haga le doti di diplomatico³⁶. Tuttavia, in lettere private al fratello – che gli spedisce il documento di un amico con la prova della corruzione di Loukaris da parte dell'ambasciatore³⁷, che lui però non se la sente di pubblicare a proprio nome – biasima l'uso spudorato di armi improprie per influenzare la povera, e manipolabile, Chiesa orientale, per i propri fini (lettera a Willem, 8/8/1643, BW XIV: 449, n. 6351). Per questo giudica utile, anzi necessario, ripubblicare le condanne sinodali del patriarca (lettera a Willem, 31/1/1643, BW XIV: 59, n. 6063).

L'operetta con la *gemina* condanna sinodale alla confessione di Loukaris viene citata da Emile Legrand, che però si limita a congetturare che l'opera sia stata stampata in Olanda (Legrand II, 14; cfr. Olar 2010: 176). Nell'epistolario di Rivet leggiamo che Grozio ad Amsterdam avrebbe lasciato non uno, ma *due* manoscritti da stampare: la nuova disputa con Rivet e un'edizione delle due condanne sinodali di Loukaris, con «une preface virulente de son style»³⁸. Rivet non ha dunque dubbi che Grozio ne sia l'autore. In realtà, se anche l'introduzione non dovesse essere attribuibile direttamente a Grozio, l'iniziativa di pubblicare l'opera trae origine da lui, che aveva raccolto tutti i materiali per l'edizione insieme ai suoi contatti a Roma, Parigi e Amsterdam³⁹.

Ad Amsterdam opera tra l'altro il sacerdote Leonardus Marius (Polman 1976; Ter Meulen, Diermanse 1961: 597, n. 1195; Bots, Leroy 1978, III: 129, n. 9) che, insieme al neoconvertito al Cattolicesimo, principe dei poeti neerlandesi, Joost van den Vondel, è tra gli artefici del risveglio cattolico nell'Amsterdam degli anni Quaranta. Non per nulla, Vondel pubblicherà una versione neerlandese abbreviata dell'ultima opera di Grozio contro Rivet, intitolandola: il *Testamento di Grozio* (*Grotius' Testament*⁴⁰), con una selezione di brani tale da far intendere che l'ambasciatore si fosse infine convertito al Cattolicesimo romano, o quasi⁴¹. La *Discussio* può ben

³⁶ Nelle lettere, esprime più volte il parere che l'esperienza dell'ambasciatore debba essere messa a frutto, ora che è tornato da Istanbul (cfr. Van der Sloot, Van der Vlis 2012: 206). Probabilmente si adopera per ottenergli la nomina a presidente della Hoge Raad van Holland en Zeeland, nel 1645 (ivi: 213).

³⁷ Appendice alla lettera di Willem al fratello del 19/1/1643, in cui si dice che Haga comprò la nomina al soglio ecumenico nel 1620 e poi continuò a sostenerlo con pratiche illecite (BW XIV: 38, n. 6045). Cfr. Olar 2010: 170.

³⁸ Nella già citata lettera, in cui prosegue: «Il laissa aussi contre moi *Rivetani Apologetici pro Schismate discussionem* qui me fut apporté le landemain, et ne me surprit pas». Si dice certo che «Cologne [Irenopoli] seroit Amsterdam, et Herichius Candidus, Jean Blaeuw» (Bots, Leroy 1978, III: 218, CCCLXIX). Cfr. BW XVI: 666, n. 3 e Olar 2010: 178).

³⁹ Secondo Isaac Vossius (il 1 maggio?), i materiali sarebbero stati trasmessi da Allazio, che aveva ad Amsterdam il contatto di Bartholdus Nihusius: BW XVI: 666, n. 4.

⁴⁰ *Grotius Testament of Hoofpunten getrocken wt zijn jongste antwoord aen D. Rivet*, Vredestad [Rotterdam]: Gerusthart de Wit [Joannes Naeranus], 1645.

⁴¹ Polman 1976: 143, 156, n. 33.

essere considerata un testamento spirituale di Grozio, ma non marca in alcun modo la sua conversione. Per lui l'avvicinamento al Cattolicesimo è necessario all'unico superiore scopo dell'unità tra cristiani.

Quando Ugo Grozio, stanco e deluso, muore a Rostock nella stessa estate del 1645, sulla via del ritorno dalla Svezia, solo, dopo una tempesta in mare che ha mandato alla deriva la sua nave sulla costa della Pomerania e una lunga cavalcata in condizioni avverse (Knight 1925: 288), l'Europa intera è scossa dalla notizia. Rivet, moderatamente compiaciuto per la morte di uno spirito tanto accanito contro la vera religione (Lettera di Rivet a Sarrau, 30/10/1645, Bots, Leroy 1978, III: 251, CCCLXXVIII), è certo che Grozio fosse ormai una marionetta in mano ai Gesuiti, proprio come gli 'pseudopatriarchi' che avevano condannato Loukaris⁴², e come loro agisse per ambizione e fama di cariche ecclesiastiche e potere. Così scrive nella *Διάλυσις* del 1646 (Rivet 1646), la sua resa dei conti con Grozio e tutti i *subdoles mediatores*. A lui spetta dunque l'ultima parola.

Bibliografia

Abbreviazioni

BW = *Briefwisseling van Hugo Grotius*, 1928-2001, 17 voll., Martinus Nijhoff, Den Haag.

Legrand = Legrand É. 1894-1903, *Bibliographie hellénique, ou Description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, 5 voll., A. Picard et fils, Parigi.

Bots H. 1994, *Hugo Grotius et André Rivet: deux lumières opposées, deux vocations contradictoires*, in H.J.M. Nellen, E. Rabbie (a cura di), *Hugo Grotius Theologian. Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, Brill, Leiden: 145-155.

Bots H., Leroy P. 1977, *La mort de Richelieu*, «LIAS», 4: 85-98.

— (a cura di) 1978, *Correspondance intégrale d'André Rivet et de Claude Sarrau*, APA-Holland University Press, Amsterdam.

— 1983, *Hugo Grotius et la réunion des Chrétiens: entre le savoir et l'inquiétude*, «XVIIe siècle», 55: 451-469.

Censura synodalis 1645 – Cyrilli Lucaris patriarchæ Constantinopolitani Confessio christianæ fidei: cui adjuncta est gemina ejusdem confessionis censura synodalis, una, a Cyrillo Berrhoeensi, altera, a Parthenio (...) promulgata: omnia Græce & Latine, s.l.

⁴² In molte lettere, Rivet giudica le condanne sinodali false, in quanto recanti le sottoscrizioni di metropolitani che Haga gli confermava essere stati favorevoli a Loukaris (così ad esempio nella lettera a Sarrau del 27/7/1643, Bots, Leroy 1978, II, CLXIII, o in quella del 10/8/1643, a proposito del *Decretum Synodale* pubblicato a Parigi nel 1643, giudicato «une piece Jesuitique», lettera di Rivet a Sarrau, 10/8/1643, ivi, II: 71, CLXVIII).

- De Bruin E. 2012, *Eerst de waarheid, dan de vrede. Jacobus Revius 1586-1658*, Boekencentrum, Zoetermeer.
- De Groot A. 1978, *The Ottoman Empire and the Dutch Republic. A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, Leiden.
- Germanos S. 1951, *Kyrrillos Loukaris, 1572-1638. A Struggle for Preponderance between Catholic and Protestant Powers in the Orthodox East*, S.P.C.K., Londra.
- Grotius H. 1642a, *In consultationem G. Cassandri Annotata*, in Id., *Via ad pacem ecclesiasticam*, I. Blaeu, Amsterdam.
- 1642b, *Animadversiones in Animadversiones Andreae Riveti*, s.n. [I. Blaeu], Lutetiae Parisiorum [in realtà, Amsterdam].
- 1642c, *Votum pro pace ecclesiastica*, J. Blaeu, Amsterdam.
- 1645, *Rivetiani apologetici, pro schismate contra votum pacis facti, discussio*, Apud Hesygium Candidum, Irenopoli.
- Hering G. 1992, *Οικουμενικό Πατριαρχείο και Ευρωπαϊκή πολιτική, 1620-1638*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Atene 1992 (trad. di Dimosthenis Kourtovik di una versione rivista dall'autore di *Ökumenisches Patriarchat und europäische Politik, 1620-1638*, F. Steiner, Wiesbaden).
- Heering J.-P. 2004, *Hugo Grotius as Apologist for the Christian Religion. A Study of His Work De veritate religionis Christianae, 1640*, Brill, Leiden-Boston.
- Heeringa K. 1910, *Bronnen tot de geschiedenis van den Levantschen handel*, Nijhoff's Gravenhage.
- 1917, *De eerste Nederlandsche gezant bij de Verheven Porte*, A. Oosthoek, Utrecht.
- Honders H.J. 1930, *Andreas Rivetus als invloedrijk gereformeerd theoloog in Holland's bloeitijd*, Nijhoff, 's Gravenhage.
- Knight W.S.M. 1925, *The Life and Works of Hugo Grotius*, Sweet and Maxwell, Londra.
- Laurentius J. 1642, *Hugo Grotius Papizans (...)*, Ravesteyn, Amsterdam.
- Makrides V.N. 2005, *Greek Orthodox Compensatory Strategies Towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century*, in P.M. Doll (a cura di), *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the Greek College in Oxford*, Peter Lang, Oxford: 249-287.
- Nellen H.J.M. 1994, *Disputando inlarescet veritas. Grotius as a Publicist in France (1621-1645)*, in Nellen H.J.M., Rabbie E. (a cura di), *Hugo Grotius Theologian. Essays in Honour of G.H.M. Posthumus Meyjes*, Brill, Leiden: 121-144.
- 1996, *Een tweespan voor de arminiaanse wagen*, in H.J.M. Nellen, J. Trapman, *De Hollandse jaren van Hugo de Groot (1583-1621)*, Verloren, Hilversum: 161-177.
- 2007, *Hugo de Groot. Een leven in strijd om de vrede, 1583-1645*, Balans, Amsterdam.
- Olar V.-O. 2010, *Paroles de pierre. Kyrrillos Loukaris et les débats religieux du XVII^e siècle*, «Archaeus», 14: 165-196.

- Papoulidis K. 2004, *Problèmes de traduction et d'interprétation du Nouveau Testament en grec moderne: le cas de Maxime de Gallipoli (1638)*, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Thessaloniki.
- Polman P., O.F.M. 1976, *Hugo de Groot in dienst van de verdediging der Moederkerk*, «*Studia Catholica*», 29 (1954): 141-161, ristampato in Bots J.A.H. et al. (a cura di), *Adversaria Pontiani. Verspreide geschriften van P. Pontianus Polman*, APA-Holland University Press, Amsterdam.
- Posthumus Meyjes E.J.W. 1895, *Jacobus Revius, zijn leven en werken*, Ten Brink & De Vries, Amsterdam.
- Posthumus Meyjes G.H.M. 1984, *Hugo Grotius as an Irenicist*, in *The World of Hugo Grotius (1583-1645)*, APA-Holland University Press, Amsterdam-Maarssen: 43-63.
- Rabbie E. 1996, *Grotius' denken over kerk en staat*, in H.J.M. Nellen, J. Trapman (a cura di), *De Hollandse jaren van Hugo de Groot (1583-1621)*, Verloren, Hilversum: 193-205.
- Rivet A. 1642a – *Hugonis Grotii in consultationem G. Cassandri Annotata, cum necessariis Animadversionibus Andreae RIVETI*, Elsevieriana, Leida.
- 1642b, *Examen animadversionum Hugonis Grotii*, Elsevieriana, Leida.
- 1642c, *Apologeticus, pro suo de verae et sincerae pacis ecclesiae proposito*, Elsevieriana, Leida.
- 1646, *Grotianae discussionis DIALYSIS. Sive vindiciae Apologetici sui, pro vera pace ecclesiae, contra subdoles mediatores*, Ex officina Arnoldi Leers, Roterodami.
- 1651-1660, *Opera Theologica*, A. Leers, Roterodami.
- Rogge H.C. 1904, *Hugo de Groot's denkbeelden over de hereeniging der kerken*, «*Teyler's Theologisch Tijdschrift*», 2: 1-52.
- Sepp Ch. 1883, *Het Nieuw-Grieksche Testament van 1638*, in Id., *Bibliographische Mededeelingen*, Brill, Leiden: 188-256.
- Ter Meulen J., Diermanse P.J.J. 1961, *Bibliographie des écrits sur Hugo Grotius imprimés au XVIIe siècle*, Martinus Nijhoff, La Haye.
- Tilenius D. 1629, *Lettres a un amy touchant la nouvelle Confession de Cyrille, soy disant patriarche de Constantinople*, Parigi.
- Tsakiris V. 2012, *The Ecclesiarum Belgicarum Confessio and the attempted 'Calvinisation' of the Orthodox Church under Patriarch Cyril Loukaris*, «*The Journal of Ecclesiastical History*», 63: 475-487.
- Uytendogaert J. 1646, *Kerckelicke Historie*, s.n., s.l.
- Van der Sloot H., Van der Vlis I. 2012, *Cornelis Haga 1578-1654. Diplomaat en pionier in Istanbul*, Boom, Amsterdam.
- Van Schelven A.A. 1944, *Cyrrillus Lukaris' poging tot Calvinisering der Oostersche Kerk*, in Id., *Uit den strijd der geesten*, Amsterdam: 137-160.
- Van Opstal A.G. 1937, *André Rivet, een invloedrijk Hugenoot aan het hof van Frederik Hendrik*, Flevo, Harderwijk.
- Van de Schoor R. 1993, *De irenische theologie van Théophile Brachet de la Milletière (1588-1665)*, s.n., Nijmegen.
- Van Schurman A.M. 1996, *Verhandeling over de aanleg der vrouwen voor wetenschap*, a cura di A.C.M. Roothaan, Xeno, Groningen.

CIRILLO LOUKARIS E MELECJUSZ SMOTRYCKI: L'UTILIZZO DEL LORO INCONTRO COME ARGOMENTO NELLA POLEMICA INTERCONFESSIONALE

Viviana Nosilia

Melecjusz Smotrycki¹ era quasi coetaneo di Cirillo Loukaris. Egli era nato attorno al 1577, non si sa di preciso dove, certamente nelle terre orientali della Confederazione polacco-lituana. Suo padre Herasym fu uno dei collaboratori che portarono alla pubblicazione della prima Bibbia completa stampata in slavo ecclesiastico, che fu stampata a Ostroh² nel 1581 (Frick 1995: 21-23). Anche sulla sua formazione i dubbi sono molti. È probabile che egli abbia ricevuto un'istruzione iniziale dal padre a Ostroh³. Smotrycki si fa notare quando nel 1610 a Vilna⁴ pubblica con lo pseudonimo Theophil Ortholog la sua prima opera polemica: *Thrēnos albo Lament...* (*Thrēnos ovvero Lamento...*, Wilno 1610). Il re di Polonia ordinò la distruzione del libro e l'incarcerazione dell'autore e degli stampatori, mentre gli ortodossi la apprezzarono moltissimo. Nel giro di pochissimo tempo i cattolici pubblicarono ben due refutazioni, una a opera dell'autorevole gesuita Piotr Skarga (*Na Threny y Lament...*, Kraków 1610)⁵ e l'altra scritta da Heliasz

¹ Quando si tratta di personaggi e località delle terre rutene si pone sempre il problema di stabilire quale variante del nome adottare, a causa dei numerosi cambiamenti di frontiere verificatisi nel corso della storia in quei territori, che hanno ridefinito variamente l'appartenenza dei diversi luoghi (e di chi da essi proveniva) e quindi dei loro nomi. Inoltre, i personaggi storici e gli scrittori di quelle terre erano spesso poliglotti e si firmavano in lingue diverse. Qui per i nomi dei personaggio storici utilizzerò come variante principale quella polacca, visto che si trattava di sudditi della *Respublica* polacco-lituana, indicando in nota le altre varianti. Per quanto riguarda le città, mi atterro invece alla loro appartenenza geografica attuale, tranne nel caso di città per cui in italiano si sia imposta una versione, come denominazione geografica comune o accettata dalla storiografia (come nel caso della città di Brest, visto che nella storia ecclesiastica si parla appunto di 'unione di Brest'). Nelle indicazioni dei luoghi di edizione delle stampe dell'epoca, ho mantenuto la versione presente nel frontespizio. Il nome del protagonista di questo saggio è Meletij Smotryc'kyj in ucraino, Meletij Smotryckij in russo, Mjaljecij Smatrycki in bielorusso.

² Pol.: Ostróg; rus.: Ostrog; ucr. anche Ostrih.

³ Per la biografia e le opere di Melecjusz Smotrycki si veda la fondamentale monografia di D.A. Frick (1995).

⁴ Lit.: Vilnius; pol.: Wilno; rus.: Vil'na; bielor.: Vil'nja; yiddish: Vilne.

⁵ La lettera è stampata anche nell'edizione Piotr Skarga, *Kazania przygodne...* (Omelia d'occasione, Kraków 1610): 378-381.

Morochoowski (*Paregoria albo utulenie...*, Kraków 1612) (Frick 1987: XIII-XIV). Quando il patriarca di Gerusalemme Teofane, di ritorno da Mosca, consacrò una nuova gerarchia ortodossa, non riconosciuta dalle autorità temporali polacche, Smotrycki fu nominato Arcivescovo di Polack⁶, Vescovo di Mscislaŭ⁷ e Vicjbsk⁸ (Frick 1995: 76) e poco dopo egli divenne anche archimandrita del Monastero dello Spirito Santo di Vilna, acquisendo così un prestigio secondo solo a quello del metropolita. Le condizioni in cui egli si trovò a lavorare non erano facili: dopo l'Unione di Brest del 1596 l'unica gerarchia della Chiesa di rito bizantino-slavo riconosciuta legalmente in Polonia era quella unita con Roma. Dopo le consacrazioni effettuate nel 1620 dal patriarca di Gerusalemme Teofane, si trovarono a fronteggiarsi due gerarchie: quella uniate e quella ortodossa. Così, Smotrycki non poteva godere dei suoi titoli pacificamente, perché doveva confrontarsi con Jozafat Kuncewicz⁹, arcivescovo di Polack unito a Roma, e Leon Kreuza¹⁰, archimandrita del Monastero di Vilna unito a Roma. La tensione era recepita anche dai fedeli. Gli abitanti di Vicjbsk nel novembre 1623 uccisero Jozafat Kuncewicz, che divenne il primo martire della Chiesa uniate. La responsabilità dell'evento fu attribuita a Smotrycki, la cui partenza per l'Oriente fu interpretata come una fuga. Frick con argomenti convincenti colloca la partenza di Smotrycki per Costantinopoli e la Terra Santa già prima dei misfatti di Polack (Frick 1995: 86, 89-95).

Fra il 1623 e il 1626 Smotrycki compì un viaggio che lo portò ad incontrare il patriarca di Costantinopoli Cirillo Loukaris e a visitare i luoghi sacri della cristianità. A questo viaggio e all'incontro con Loukaris è attribuita un'importanza sostanziale per le sorti future dell'intellettuale ruteno. Ad esso è fatta risalire la sua decisione definitiva di passare alla Chiesa uniate.

Infatti, Smotrycki il 6 luglio 1627 si rivolse alla Chiesa di Roma, prestando atto di sottomissione: egli chiese di poter evitare di rivelare la sua 'conversione' ancora per un po' di tempo. Egli riuscì a mantenere l'evento segreto per un anno circa (Frick 1995: 119-120). Tra la fine del 1628 e l'inizio del 1629, però, la verità era emersa (Frick 1995: 146). In effetti, dal 1629 nel frontespizio delle opere Smotrycki premette ai titoli conferitegli dalla Chiesa ortodossa la dicitura *nuncupatus*, ovvero, 'cosiddetto', come impostogli da Roma (Frick 1995: 123). Roma gli aveva attribuito il titolo di 'archimandrita di Derman' e, nel 1631, anche quello di vescovo di Hierapolis, *in partibus infidelium* (Frick 1995: 147), titolo che egli mantenne fino alla sua morte, avvenuta nel 1633.

La figura di Loukaris ricorre più volte nella biografia e nelle opere di Meleczusz Smotrycki.

⁶ Pol.: Połock; rus.: Polock.

⁷ Pol.: Mścisław; rus.: Mstislavl'.

⁸ Pol.: Witebsk; rus.: Vitebsk.

⁹ Ucr.: Josafat Kuncevyč.

¹⁰ Bielor.: Leŭ Kreuza; rus.: Lev Krevza.

Come Smotrycki, Loukaris ha svolto un ruolo importante per le vicende religiose della Confederazione polacco-lituana tra XVI e XVII secolo. Non per niente, egli è stato proclamato santo anche dalla Chiesa ortodossa autocefala polacca il 1 dicembre 2009 (Kempa 2011: 104), dopo la canonizzazione da parte del patriarca di Alessandria nel giugno 2009 (la memoria è stata fissata per il 27 giugno). Tomasz Kempa ha ricostruito accuratamente le vicende di Loukaris in Polonia in un compendioso articolo del 2011. Riprendo da questo lavoro alcuni momenti essenziali.

Il primo soggiorno di Loukaris nella Confederazione polacco-lituana iniziò attorno alla metà del 1594: egli fu inviato dal patriarca di Alessandria Melezio Pigas come suo esarca dal principe Konstanty Ostrogski¹¹, un magnate ortodosso potentissimo, un mecenate che aveva fondato nella città di Ostroh un collegio, spesso definito accademia, a fianco del quale era attivo un circolo di dotti. Loukaris insegnò greco in questo collegio; può essere che per un certo tempo abbia anche ricoperto la carica di rettore. Attorno alla metà del 1595 egli andò a insegnare nella scuola della confraternita ortodossa di Vilna, divenendone rettore, impegnandosi anche in dispute teologiche e programmi editoriali (Kempa 2011: 106-109). Smotrycki afferma di essere stato suo discepolo, ma non si è riusciti a ricostruire dove e per quanto tempo. Frick ritiene che l'unico dato che si possa considerare certo è che Loukaris e Smotrycki siano stati in contatto diretto quando quest'ultimo aveva circa vent'anni, ma che Loukaris non sia stato necessariamente un insegnante di Smotrycki in senso stretto, bensì una sua guida scientifica e spirituale (Frick 1995: 36). Nell'autunno del 1596, il principe Ostrogski, accompagnato da Loukaris e dall'esarca Niceforo¹², inviato del patriarca di Costantinopoli Geremia II, si recò a Brest, dove era stato convocato dai gerarchi che avevano sottoscritto l'atto di Unione con Roma un sinodo per la ratifica di quella decisione. Gli ortodossi che erano in disaccordo convocarono a loro volta un sinodo. Appunto lì si recò Ostrogski coi due greci. Loukaris non svolse un ruolo di primo piano in quel sinodo, a differenza di Niceforo. Loukaris tenne un discorso in cui chiedeva la scomunica per i gerarchi che avevano aderito all'Unione; egli figura accanto a Niceforo tra i firmatari dell'atto di scomunica degli avversari, anche se pare che egli avesse manifestato un atteggiamento meno rigido di Niceforo, che fosse pronto a valutare possibilità di unione 'universale', ovvero di un'unione fra le Chiese decisa in base all'accordo di tutti i patriarchi. Mentre Niceforo fu coinvolto in un processo, Cirillo dopo il Sinodo riprese la sua attività di insegnamento spostandosi tra Vilna e Ostroh. Nell'inverno 1597-1598 ripartì per Costantinopoli (Kempa 2011: 110-115). All'inizio della primavera del 1600 egli tornò nella Confederazione polacco-lituana per prendere parte a tentativi di alleanza fra

¹¹ Ucr.: Vasyľ Kostjantyn Ostroz'kyj; rus.: Vasilij-Konstantin Ostrožskij.

¹² Νικηφόρος Παράσχος ο Καντακουζηνός. Per un breve riepilogo della vicenda si veda almeno Byliński, Długosz 1995: 13-22 e la letteratura ivi menzionata.

ortodossi e protestanti, in funzione naturalmente anticattolica. Le trattative fallirono e Cirillo Loukaris fu dichiarato *persona non grata* in Polonia; egli ebbe il tempo di avere alcuni colloqui con personalità di spicco cattoliche, come l'arcivescovo latino di Leopoli, Jan Dymitr Solikowski, e il palatino di Trakai¹³ Mikołaj Krzysztof Radziwiłł Sierotka¹⁴, protettore dell'Unione (Kempa 2011: 115-125).

A questo secondo soggiorno di Loukaris in Polonia, conclusosi verso la fine di gennaio del 1601, è legato un episodio che contribuirà molto a formare la sua immagine: si tratta della lettera che egli scrisse a Jan Dymitr Solikowski, datata 24 gennaio 1601, nella quale egli si diceva contrario alle dottrine protestanti e favorevole invece all'idea dell'unione tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa. La lettera fu pubblicata per la prima volta dal gesuita Piotr Skarga nel trattato polemico volto a confutare proprio la principale opera polemica dello Smotrycki ortodosso, *Threnos*, del 1610. Essa occupa infatti la parte finale dell'opera *Na Threny y Lament Theophila Orthologa...* (Skarga 1610: versione in latino: 108-110; traduzione polacca: 110-113; commento di Skarga: 114-115). Proprio la pubblicazione della lettera in tale sede fece sì che ne fosse messa in dubbio l'autenticità, tuttavia la presenza di documenti che attestano reazioni antecedenti rispetto alla data di pubblicazione ne comprova l'autenticità. Del resto, nel 1608 Cirillo Loukaris scrisse a papa Paolo V una lettera in cui riconosceva una certa supremazia al vescovo di Roma, e che fu interpretata – erroneamente – come un atto di sottomissione (Kempa 2011: 125-128). Nell'opera di Skarga la lettera di Loukaris costituisce il capitolo conclusivo: occupa dunque una posizione chiave, viene considerata come argomento definitivo. Essa è preceduta dal seguente titolo: *List, iako Testament y wyznanie wiary wschodnych Patryarchow, Carogradzkiego y Alexandrijskiego, przez posta ich Cyrilla Lukarę* (Lettera, [valevole] come Testamento e professione di fede dei Patriarchi di Costantinopoli e Alessandria, attraverso il loro inviato Cirillo Loukaris, Skarga 1610: 107). Loukaris era allora *delegatus* (così si definisce) del patriarca Mattia di Costantinopoli e Melezio di Alessandria. Inoltre, Skarga definisce la sua lettera una professione di fede. È strano di per sé parlare di una professione di fede per interposta persona; in ogni caso, Skarga individua elementi della topica delle professioni di fede, come l'elenco degli articoli di fede fondamentali. Certo, lo scopo dell'autore della missiva era quello di sottolineare gli elementi comuni tra Chiesa latina e Chiesa greca e di prendere il più possibile le distanze dai rappresentanti della Riforma, il che si rendeva necessario dopo il nuovo tentativo di un abbozzamento avvenuto nel 1599 (cfr. Kempa 1997: 49). Occorreva allontanare da sé ogni sospetto di avere contribuito a turbare la vita sociale e politica polacca. Nella lettera l'unione fra le due

¹³ Pol.: Troki.

¹⁴ Ucr.: Mykolaj Kšyštof Radzyvill; lit.: Mikalojus Kristupas Radvila; bielor.: Mikalaj Kryštof Radzivil; rus.: Nikolaj Christofor Radzivil.

Chiese viene considerata auspicabile, ma non realizzabile per il momento per cause contingenti: la dominazione ottomana a Costantinopoli e le discordie interne nella Confederazione polacco-lituana. Viene ribadito che le differenze tra la Chiesa latina e quella greca non toccano questioni di sostanza, bensì di forma, e viene manifestata venerazione per la Chiesa di Roma, chiamata madre. In realtà, si trattava semplicemente del consueto riconoscimento del primato meramente onorifico alla Chiesa di Roma da parte delle Chiese orientali, ma nel commento di Skarga queste affermazioni vengono enfatizzate molto. L'impressione che si ricava – e che doveva ricavare il lettore contemporaneo – dalle spiegazioni che accompagnavano la lettera era quella di un'affermazione della inferiorità delle Chiese orientali rispetto a quella romana, della disponibilità a pervenire all'unione. Skarga, peraltro, per corroborare queste sue parole, traccia un profilo assolutamente lusinghiero di Cirillo Loukaris, mettendo piuttosto in cattiva luce Niceforo¹⁵, attribuendo così a quest'ultimo la responsabilità di ogni male (su questa tendenza cfr. Kempa 2011: 113). Il fatto curioso è che Skarga nella sua prefazione alla lettera afferma semplicemente che Loukaris aveva partecipato al Sinodo di Brest «nel quale avvenne l'unione», durante il quale Skarga, nell'anno 1596, lo aveva conosciuto (Skarga 1610: 108). Il dettaglio non proprio insignificante che Skarga sottace è che a Brest si svolsero simultaneamente due sinodi, uno per la ratifica dell'unione con Roma, l'altro per avversare tale provvedimento. A quale dei due aveva preso parte Loukaris? Dalle parole di Skarga si è indotti a credere che egli avesse partecipato al Sinodo di chi desiderava l'unione con Roma...

Per quanto riguarda le reali opinioni di Loukaris su una possibile unione, ritengo che si debba concordare con Tomasz Kempa, quando egli afferma che un atteggiamento più aperto da parte del giovane Loukaris nei confronti della Chiesa occidentale – cattolica o protestante – non fosse affatto da escludere, a causa, fra l'altro, dei suoi studi in Italia (Kempa 2011: 114). Simili idee sono manifestate da Loukaris anche nella famosa lettera del 28 ottobre/7 novembre 1608 a papa Paolo V. Loukaris scrive già in qualità di patriarca di Alessandria. È molto probabile che egli necessitasse allora di aiuto per la Chiesa orientale. La lettera risale infatti al periodo precedente all'arrivo dell'ambasciatore olandese, che sarebbe poi stato il suo sostegno a Costantinopoli.

Smotrycki durante il secondo soggiorno di Cirillo Loukaris in Polonia doveva essere stato a Vilna o doveva già ricoprire la carica di precettore presso la famiglia Sołomerecki¹⁶, forse già in procinto di partire per le Università di Lipsia e Wittemberg col suo pupillo (Frick 1995: 31-37, 57).

Nei rapporti fra i ruteni e il patriarca Loukaris un momento al quale è attribuita grandissima importanza è quello dell'incontro di Melecjusz

¹⁵ Niceforo è stato canonizzato dalla Chiesa bielorusa nel gennaio 2002 ed è celebrato la terza domenica dopo Pentecoste.

¹⁶ Ucr.: Solomereč'kyj.

Smotrycki con lui fra il 1623 e il 1626. In realtà, si trattò piuttosto di un incontro piuttosto deludente, tanto esso fu fuggevole in confronto con quanto avrebbe desiderato Smotrycki. In effetti, esso è considerato rilevante prevalentemente negli studi russi su Loukaris oppure, ovviamente, negli studi dedicati a Melecjusz Smotrycki. La storiografia, in realtà, riflette la diversa visione dei due protagonisti sullo stesso fatto.

Il grado di motivazione dei due partecipanti all'incontro era ben diverso. Smotrycki si aspettava di ricevere chiarimenti che riteneva decisivi per la sua vita, mentre per il Patriarca, che si trovava in difficoltà, poiché aveva appena riconquistato il soglio patriarcale (Frick 1995: 98-99), la visita di un arcivescovo di una Chiesa locale, benché a lui cara come quella rutena, non rappresentava affatto un evento di portata eccezionale. La Chiesa ortodossa rutena aveva da poco riacquisito una propria gerarchia, che però non era riconosciuta legalmente, era in seria difficoltà: quale aiuto avrebbe potuto recare al patriarca, già in una situazione difficile?

Chi desidera analizzare l'evento dal punto di vista di Smotrycki, si volge senza indugio all'opera da lui pubblicata nel 1628, dall'indicativo titolo *Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnych* (Apologia del pellegrinaggio nei Paesi Orientali). In realtà, di quanto accaduto a Costantinopoli si apprende davvero poco.

Già nel titolo Smotrycki, che ancora si presenta con la titolatura ecclesiastica che rispecchiava le cariche conferitegli nella Chiesa ortodossa, afferma di voler replicare ad accuse mossegli da parte di altri ortodossi a proposito del suo viaggio in Oriente, calunnie delle quali, però, non si è finora trovata traccia scritta (Frick 1995: 72; 90). Il viaggio viene collocato dall'autore negli anni 1623-1624, ma Frick, che ne ricostruisce accuratamente la cronologia, smentendo le ipotesi precedenti, suppone che egli sia partito per Costantinopoli attorno alla metà del 1623 e che sia tornato in patria tra la fine del 1625 e l'inizio del 1626 (Frick 1995: 91-93).

Su un totale di 204 pagine stampate con un carattere molto fitto, alla narrazione del viaggio ne è dedicata una decina scarsa, in cui peraltro abbondano le riflessioni. I nudi fatti si possono riassumere in poche righe: Smotrycki era andato dal patriarca di Costantinopoli per porgli domande sulla fede, per domandare se essa era ancora come quella degli avi; gli aveva reso omaggio anche a nome dei ruteni, aveva svolto alcune delle sue incombenze, rimandandone altre a tempi più tranquilli; Smotrycki si era recato là con un suo catechismo, approntato fra il 1621 e il 1623¹⁷, per poterlo confrontare con i quattro volumi scritti dal patriarca di Alessandria

¹⁷ Il catechismo composto da Smotrycki è definito da Margarita Korzo «il primo catechismo uniate». Purtroppo l'opera non è giunta fino a noi, ma esistono testimonianze attendibili della sua esistenza. Il motivo per cui la studiosa considera questo catechismo uniate è che la versione finale, che Smotrycki intendeva dare alle stampe, era stata sottoposta all'approvazione del metropolita uniate Józef Welamin Rutski ed era stata elaborata dopo che egli era divenuto fedele della Chiesa uniate (Kopzo 2007: 407-409).

Melezio Pigas; una volta appreso che lo stesso Pigas aveva ordinato di far bruciare i volumi prima della sua morte, Smotrycki aveva deciso di far recensire il suo catechismo al patriarca di Costantinopoli, il quale gli aveva invece dato da leggere un'opera analoga di sua composizione; dopo averlo letto, Smotrycki aveva rinunciato ad insistere per sottoporre al patriarca Loukaris il proprio catechismo, temendo che esso venisse modificato in modo tale da renderlo più simile al catechismo pubblicato da Zaccaria Gergano, diffuso sia in Grecia, sia presso i ruteni. Anzi, egli aveva sentito predicare dal pulpito idee protestanti, come la inutilità delle preghiere per i defunti, da parte di uno ieromonaco di nome Benedetto, che aveva appunto studiato a Wittemberg con Gergano. Quindi Smotrycki era partito per la Terra Santa; lì egli era stato in tutti i luoghi significativi della vita di Gesù e Maria e dappertutto aveva pregato per i ruteni divisi, chiedendo l'unità; aveva celebrato la Liturgia nei luoghi sacri; sul Golgota aveva celebrato la Liturgia in slavo ecclesiastico, operando questa scelta coscientemente, preferendo questa lingua al greco. Con ciò si esaurisce il racconto dei fatti (Smotryc'kyj 1628: 3-9/524-527; 106/576; 120-121/583-584).

In realtà, il punto focale di quest'ampia opera, destinata a suscitare ampie polemiche, è piuttosto il motivo che aveva spinto Smotrycki ad intraprendere il viaggio: la consapevolezza di non sapere più in che cosa credeva e la necessità di tornare alle origini, al luogo da cui si era irradiata la vera fede nella Rus', da cui gli avi avevano ricevuto la fede in forma pura, per poter poi svolgere la sua attività di pastore più degnamente, insegnando al suo gregge la vera dottrina (Smotryc'kyj 1628: 4, 10/525, 528). A tale scopo sarebbe servito il catechismo che egli intendeva sottoporre alla censura del patriarca (Frick 1995: 98).

Questo punto sarà oggetto di contestazione da parte dei polemisti ortodossi, che cercheranno di mettere in dubbio la buona fede di Smotrycki, argomentando che egli non era partito con la benedizione dei ruteni, che egli non poteva affermare di non conoscere la sua fede, visto che era pronto a discuterne col Patriarca, che egli si aspettava solo di circuire il Patriarca di Costantinopoli per ottenere che gli fossero concessi più ampi poteri, per essere nominato esarca e poter così frenare il potere delle confraternite laiche. Naturalmente era negata ogni influenza protestante sulla dottrina ortodossa (Frick 1995: 99-100).

L'*Apologia* è un'opera che appartiene al periodo in cui Smotrycki è un cripto-uniate e che è scritta tenendo conto di destinatari multipli: gli ortodossi da una parte, ma anche la gerarchia uniate e romano-cattolica, alla quale egli voleva presentarsi sotto una veste nuova (Frick 1995: 72). Partendo da questo presupposto possiamo coglierne la complessità, le molteplici stratificazioni di significato.

Il viaggio in Oriente è utilizzato come pretesto: Smotrycki afferma di voler verificare se la dottrina ortodossa diffusa nella Rus' sia ancora quella delle origini. Il dubbio che viene insinuato nel lettore è: perché non dovrebbe essere così? Che cosa è cambiato rispetto al passato? I ruteni hanno prestato fede ai nuovi eretici: questo è un *Leitmotiv* che percorre

tutta l'opera, cominciando dalla prefazione rivolta al «benevolo lettore». Smotrycki denuncia i «nuovi teologi» (ovvero i teologi polacchi e ruteni di orientamento protestante), che avrebbero introdotto nella dottrina ortodossa elementi tratti dalla teologia luterana e calvinista. Egli passa dunque a confutare minuziosamente le opere dei nuovi teologi. Dapprima vengono confutati tutti gli elementi che si richiamano alle dottrine protestanti, poi gli elementi che costituiscono differenze tra la Chiesa greca e quella latina. Un'ampia sezione, che occupa all'incirca 70 delle oltre 200 pagine del libro, mira a dimostrare come tali differenze non ostino alla riconciliazione tra le Chiese e alla realizzazione dell'unione come previsto dal Concilio di Firenze. Il trattato, scritto non a caso in polacco, si presta a più livelli di ricezione: il destinatario ufficiale è il *naród ruski*, ovvero i nobili ruteni, in particolare, come si evince dal testo, i detrattori dell'Unione di Brest. Smotrycki, fingendosi ancora ortodosso, proponeva una critica della Chiesa ortodossa dal suo interno, indicando così un percorso spirituale ed intellettuale da imitare, nel quale identificarsi. L'obiettivo dell'*Apologia* non era però più solo quello di denunciare errori, bensì anche quello di proporre una via, quella dell'unione con Roma, presentata come unica scelta salvifica. Il ragionamento di fondo è molto semplice: la Chiesa ortodossa si è lasciata infettare dalle 'eresie' protestanti e si è discostata dalla sua dottrina delle origini, che non era in contrasto con quella della Chiesa di Roma; l'unione con quest'ultima non rappresenta un'innovazione, bensì un ritorno nell'alveo della dottrina salvifica. Nello stesso tempo, Smotrycki offre un esempio di trattato polemico antiprotestante. Il lettore uniate veniva corroborato nella sua scelta. Naturalmente le gerarchie uniate e cattolico-romane scorgevano nell'opera una dichiarazione di fedeltà, una prova della sincerità dell'adesione di Smotrycki alla causa dell'Unione.

Un altro motivo ricorrente – se non il più ricorrente – dell'*Apologia*, che costituisce un filo rosso che percorre tutta la produzione polemica di Smotrycki e che manifesta la sua preoccupazione fondamentale, è il monito all'unità della nazione rutena, l'esortazione a porre fine alla divisione che la tormenta e la indebolisce.

Qual è dunque il senso del viaggio nell'economia di quest'opera? E – interrogativo strettamente legato al precedente – qual è il ruolo che Smotrycki attribuisce a Loukaris?

Certamente, il viaggio è il punto di partenza, il pretesto; soprattutto le motivazioni del viaggio danno l'abbrivio a tutte le amplissime riflessioni dottrinali che seguono. A ben guardare, se il pellegrinaggio fosse terminato a Costantinopoli, secondo il racconto che ne è fatto nell'*Apologia*, si sarebbe concluso di fatto con un totale insuccesso; ma Smotrycki è poi partito per la Terra Santa. La descrizione del viaggio in Terra Santa è intercalata dalle insistenti preghiere di Smotrycki per l'unità, unità che è sottolineata anche dal ripetersi delle parole «UNUM» e del corrispondente polacco «IEDNO» in caratteri maiuscoli (Smotryc'kyj 1628: 4-9/525-527). Il viaggio in Terra Santa serve a Smotrycki come fonte di legittimazione: il concetto di unità è astutamente collegato alla visita nei luoghi d'origine

del cristianesimo, per creare nel lettore un'associazione indissolubile fra il concetto di unità delle Chiese e quello di ritorno alle origini, antichità.

La permanenza a Costantinopoli non sarebbe stata però del tutto inutile, perché avrebbe permesso di attribuire a Smotrycki la credibilità del testimone oculare di quella decadenza della Chiesa greca che era in realtà un *topos* estremamente diffuso.

Come è visto, in questo contesto, il patriarca di Costantinopoli? In quest'opera Smotrycki non si schiera direttamente contro il patriarca, anzi: si esprime su di lui con parole di stima, rassicura i ruteni sul fatto che non intende sottrarli alla cura di tale pastore, il quale, anzi, sarà salvato anche lui dall'eresia grazie a Roma (Smotryc'kyj 1628: 186/616). L'aspetto di Loukaris che Smotrycki sceglie consapevolmente di presentare è l'immagine che ne deriva dalla lettera che egli scrisse il 24 gennaio 1601 e che lasciò all'arcivescovo di Leopoli Jan Dymitr Solikowski. Smotrycki riassume il contenuto della lettera, evidenziando come il patriarca considerasse in realtà molto vicine tra loro la Chiesa occidentale e quella orientale (Smotryc'kyj 1628: 186-188/616-617). È questo il volto di Loukaris che si adatta meglio alle finalità dell'opera. Un attacco frontale al patriarca di Costantinopoli da parte di Smotrycki, che si fingeva ancora ortodosso, sarebbe stato del tutto controproducente. La *Professione* di Loukaris non era ancora stata pubblicata all'epoca, ma Smotrycki aveva già avuto modo di rendersi conto delle simpatie protestanti del patriarca durante il suo viaggio. Il suo silenzio su questo punto fa parte di una precisa strategia. Tuttavia, egli non può – né vuole – tacere del tutto. Smotrycki sfrutta sapientemente l'episodio della presentazione del suo catechismo al patriarca. Questi, come già detto, anziché valutare il catechismo scritto da Smotrycki gliene sottopone uno scritto da lui. Il ruteno si limita ad affermare che vi ha letto cose che non si sarebbe aspettato, tali da indurlo a desistere dal sottoporre la sua opera al patriarca. Successivamente menziona il discusso catechismo riconosciuto come protestante di Zaccaria Gergano ed esprime il timore che la 'correzione' da parte del patriarca potesse consistere in una uniformazione a quest'opera. *Ergo*: il patriarca avrebbe contaminato con idee protestanti l'opera su cui Smotrycki aveva lavorato a lungo proprio con l'obiettivo di diffondere la sana dottrina (Smotryc'kyj 1628: 106/576). Il catechismo di Gergano, pubblicato nel 1622 a Wittenberg, era ben noto a Costantinopoli e non solo. Quest'opera viene menzionata anche in occasione del citato episodio relativo alla predicazione dello ieromonaco Benedetto (Smotryc'kyj 1628: 120-121/583-584). Il punto è che questo predicatore viene tollerato, non è zittito. Anche questo 'peccato di omissione' è da addebitare sul conto del patriarca, come pure la confusione creatasi nella Chiesa di Antiochia dalla presenza di due patriarchi (Ignazio e Cirillo), consacrati ciascuno da un patriarca di Costantinopoli diverso (Ignazio da Timoteo e Cirillo da Loukaris), per non parlare della decadenza della cultura e della cacciata dei gesuiti da parte di Loukaris nel 1627 col sostegno dei suoi sostenitori, tra i quali figuravano l'ambasciatore inglese e quello olandese (Smotryc'kyj 1628: 181-182/613-614; cfr. Hofmann 1929: 22).

L'*Apologia* di Smotrycki suscitò reazioni indignate fra i ruteni ortodossi. L'opera, in una versione manoscritta in lingua rutena (*Аполлея АПОЛОГИИ*: 306), fu condannata duramente durante il Sinodo locale di Kiev del 1628 (la versione di Smotrycki su questo Sinodo è data da lui nel suo *pamphlet Protestatia...*, Lwów 1628). In quell'occasione essa fu fulminata da anatema da parte dei gerarchi riuniti della Chiesa ortodossa. Non si trattava però ancora di una risposta polemica all'*Apologia*.

Le repliche non tardarono ad arrivare: già nel 1629 Andrzej Mużyłowski¹⁸ scrisse in polacco il trattato *Antidotum*. Una risposta ben più consistente per volume all'*Apologia* fu *Antapologia* di Gelazjusz Diplic (pseud. di Ostafi Kysiel¹⁹, Raków 1632), un corposo trattato di oltre 600 pagine. Purtroppo non abbiamo potuto consultare direttamente queste opere.

L'*Antidotum* di Andrzej Mużyłowski era diretto principalmente contro l'*Apologia*, ma teneva conto anche di un'altra opera pubblicata nel frattempo da Smotrycki, *Paraenesis abo Napomnienie* (*Esortazione ovvero Monito*, Kraków 1629). Questo nuovo trattato di Smotrycki riprendeva più brevemente le idee dell'*Apologia* e le esponeva in forma di lettera aperta alla Confraternita ortodossa di Vilna. Quest'opera, che non è tra le maggiori di Smotrycki, è molto significativa invece per quanto riguarda i rapporti col patriarca Cirillo Loukaris, perché qui l'autore si esprime più apertamente su di lui e in appendice riproduce in traduzione polacca la lettera che gli aveva scritto nel 1627 e che gli aveva spedito il 23 agosto/2 settembre attraverso un mercante di Leopoli, lettera alla quale Loukaris non aveva mai risposto. Smotrycki caldeggia l'idea, sulla quale si stava discutendo in Polonia, di costituire un patriarcato autonomo per i ruteni, così come era accaduto per Mosca nel 1589. Ciò avrebbe consentito, fra l'altro, di sottrarsi alla sudditanza verso patriarchi simoniaci o 'eretici', parola con cui si designavano all'epoca i protestanti; Smotrycki fa esplicito riferimento a Loukaris, aggiungendo che «di lui si parla non solo a Costantinopoli, ma dappertutto» (Smotryc'kyj 1629a: 34/662). In quest'opera Cirillo è definito apertamente 'eretico' in più occasioni. Smotrycki cerca di convincere i membri della Confraternita e gli ortodossi tutti che la Chiesa di Roma non pretende da loro nessun cambiamento sostanziale nei riti. Una delle differenze è che il metropolita uniate commemora durante la Liturgia papa Urbano, che è cattolico, ovvero pastore della Chiesa universale, mentre il metropolita non unito a Roma commemora «Cirillo, patriarca eretico» (Smotryc'kyj 1629a: 48/669). Il fatto – dato da Smotrycki per certo – che Cirillo Loukaris sia 'eretico' fornirebbe anche un'ottima giustificazione per il trasferimento della sede patriarcale di Costantinopoli nelle terre rutene (Smotryc'kyj 1629a: 51-52/670-671).

In questa lettera (Smotryc'kyj 1629a: 63/676-95/692; versione latina in Welykyj 1972: 130-145) Smotrycki si rammarica di non essere riusci-

¹⁸ Ucr.: Andrij Mużyłovs'kyj.

¹⁹ Ucr.: Ostafij Kysil'.

to a concludere il discorso durante la visita a Costantinopoli e di volerlo dunque riprendere almeno per iscritto, non potendosi recare di nuovo dal patriarca di persona. Egli cita ampi passaggi della lettera di Loukaris a Solikowski del 1601. In sostanza, Smotrycki chiede conto a Loukaris delle sue stesse parole, ricordando le sue affermazioni negative sui protestanti e quelle a favore dell'unità fra le Chiese. Smotrycki afferma poi di avere ricevuto, durante la sua permanenza a Costantinopoli, il catechismo scritto da Loukaris, una esposizione in forma di dialogo del Simbolo di Nicea. Smotrycki manifesta il suo sconcerto per avere trovato in esso idee totalmente discordanti rispetto a quelle espresse nella lettera, idee chiaramente protestanti: il riconoscimento di due soli Sacramenti, la critica alla dottrina sul Purgatorio ecc. Smotrycki si riferisce poi a un'altra lettera, in cui erano poste delle domande suscitate dalla lettura di *Lament*: le risposte del patriarca in quell'occasione condannavano come luterana la dottrina della salvezza per effetto solo della grazia. Infine, Smotrycki fa riferimento a quanto udito da lui dal patriarca durante il loro incontro. Il polemista fa notare al patriarca le incongruenze tra le sue affermazioni: egli si dice confuso e chiede al patriarca a quali idee deve attenersi, a che cosa deve credere, presentandosi come un fedele ortodosso disorientato che attende dalla massima autorità della sua Chiesa lumi. Smotrycki si presenta come autore di un catechismo in crisi nella composizione della sua opera: per ciò che riguarda gli articoli di fede su cui le Chiese sono maggiormente discordanti egli deve scrivere che gli ortodossi sono d'accordo con la Chiesa romana, con gli evangelici o che si attengono ad una terza via? Egli chiede al patriarca di dissipare ogni dubbio e di inviare il suo catechismo. Naturalmente, si tratta di una trappola tesa al patriarca, poiché Smotrycki sapeva bene che tale opera avrebbe resa manifesta al mondo la deviazione del patriarca dall'ortodossia.

L'autore conclude la lettera incitando il Patriarca di Costantinopoli a fornire risposte precise, prospettandogli eventi funesti in caso contrario: egli ricorda il distacco di Mosca da Costantinopoli, con l'inaugurazione di un patriarcato autonomo. Smotrycki paventa la possibilità di un'iniziativa analoga da parte del re polacco, tanto più che egli era in contrasto con l'Impero ottomano, sotto la cui dominazione si trova Costantinopoli. L'autore prospetta a Cirillo Loukaris la possibilità concreta di perdere i ruteni. Loukaris viene esortato ad ammaestrare i ruteni ortodossi, che, a detta di Smotrycki, vedono in lui il punto di riferimento e ritengono di essere nel giusto nel non unirsi alla Chiesa latina. Smotrycki infine invita Loukaris a guidare i ruteni all'unione con Roma, elencando tutti i benefici che da essa scaturiranno.

Dopo la lettera è riportata una nota dell'autore, nella quale, in tono sarcastico, si informa il lettore che nessuna risposta è mai pervenuta da parte del patriarca, né che è il caso di aspettarne una (Smotrycki 1629a: 96/693).

Non è questa l'unica occasione in cui Smotrycki si rivolge a Loukaris con una lettera destinata alla pubblicazione. Egli viene infatti identificato come l'autore della lettera dei ruteni a Cirillo Loukaris del 30 ot-

tobre 1629 (Frick 1995: 155). In questa lettera (Hofmann 1929: 75-87), che ricalca in buona parte quella pubblicata nella *Paraenesis*, i ruteni si rivolgono al patriarca esortandolo a fornire spiegazioni circa la fede, a dissipare i dubbi.

Loukaris non rispose nemmeno a questa lettera. In una sua missiva indirizzata alla gerarchia ecclesiastica ortodossa rutena, datata da Hofmann attorno al 1633 (Hofmann 1929: 93-96), egli afferma di non aver voluto raccogliere la provocazione di un simulatore. Loukaris decise di lasciare confuso il «traditore» (così lo definisce) col silenzio. In seguito, non gli parve più così urgente rispondere, visto che al suo posto lo aveva fatto già con efficacia tale «Andrea[s] Mohiloviu[s]». In realtà, ritengo che si debba intendere Andrzej Mużyłowski, autore del trattato *Antidotum*, a cui Smotryckij aveva replicato con quello che sarebbe stato il suo ultimo scritto polemico (*Exēthesis abo Expostulatia...*, Lwów 1629).

Purtroppo non abbiamo potuto consultare *de visu* il trattato *Antidotum, Przeważnemu Narodowi Ruskiemu. Albo Warunek Przeciw Apologię Iadem Napełnionej...* (Wilno 1629), ma nella replica di Smotrycki ad esso sono sempre riassunte, secondo l'uso dell'epoca, le affermazioni dell'oppositore. In *Exēthesis abo Expostulatia, to iest, Rosprawa Między Apologią y Antidotem... uczyniona* (Lwów 1629) i riferimenti a Cirillo Loukaris come argomento polemico sono più numerosi rispetto alle opere precedenti. Già nella dedica al principe Aleksander Ostrogski-Zasławski²⁰ Smotrycki riferisce di avere trascorso più di dieci settimane presso il patriarca di Costantinopoli, di avere conversato con lui spesso, di avere letto le sue opere e di avere compreso che egli era «eretico» e che stava introducendo le idee di Lutero e Calvino nella Chiesa orientale (Smotryc'kyj 1629b: 3r-v/703-704). Naturalmente la figura di Loukaris è ricordata nel capitolo destinato a confutare le accuse di Mużyłowski sul viaggio in Oriente. Smotrycki riferisce nuovi dettagli sul viaggio, come l'episodio in cui Loukaris avrebbe cacciato due religiosi che avevano condannato il diffondersi di cattive usanze nella Chiesa orientale. Fra l'altro, i due lamentavano l'assenza di persone dotte in Grecia: Smotrycki dà fede a queste parole e ne conclude che proprio per la diffusa ignoranza nessuno si era accorto di avere per patriarca «un eretico calvinista» (Smotryc'kyj 1629b: 8v-9r/709). Smotrycki vede in Cirillo Loukaris anche un ostacolo per la realizzazione di progetti di unione tra i fedeli di rito orientale, giacché lo considera diposto più volentieri a concludere un'unione coi protestanti, in quanto è «jawny heretyk» («notorio eretico», Smotryc'kyj 1629b: 11r/711). Successivamente, in un capitolo dedicato alla confutazione degli «errori» dei «nuovi teologi» Smotrycki accusa la Chiesa orientale di avere come madre il «maledictum Schisma» (Smotryc'kyj 1629b: 20r/720).

Una lunga confutazione di Cirillo Loukaris si trova in risposta al capitolo in cui Mużyłowski nega che la Chiesa ortodossa si sia mai fondata su

²⁰ Ucr.: Oleksandr Zaslavs'kyj-Ostroz'kyj.

scritti eretici. Smotrycki prende come esempio il dogma della transustanziazione e cita un passaggio tratto dall'opera di Cirillo Loukaris contro gli ebrei *Σύντομος πραγματεία κατὰ Ἰουδαίων*, pubblicata nella stamperia di Costantinopoli di Metaxas nel 1627. Si tratta di un brano riguardante la dottrina sulla transustanziazione, nel quale si afferma che il pane ed il vino sono «segni visibili». Smotrycki confronta le parole di Loukaris con quelle di Giovanni Crisostomo, veneratissimo nella Chiesa orientale, e conclude che quelle di Loukaris concordano con quelle di Calvino. Smotrycki fa riferimento anche ad un presunto catechismo scritto da Loukaris, e vede in esso e negli altri scritti del patriarca tentativi di diffondere proditoriamente la fede calvinista nella Chiesa orientale (Smotryc'kyj 1629b: 48v-50v/749-751). La figura del Patriarca eretico ricorre in più punti (Smotryc'kyj 1629b: 69r-v/769-770, 92r/795, 94r/796). L'immagine di Loukaris appare sdoppiata: da una parte il Loukaris favorevole all'unione ecclesiastica della lettera a Solikowski del 1601, dall'altra quella del patriarca eretico, che infetta tutta la sua Chiesa.

A proposito di quest'ultima opera di Smotrycki, si pone un interrogativo: Loukaris ricorre sempre più frequentemente come argomento contro gli ortodossi, ma la sua *Professione di fede*, pubblicata nel 1629, viene considerata? È una questione aperta. La sua *Professione di fede* fu pubblicata nel marzo del 1629. L'opera di Smotrycki reca come data di conclusione il 10 aprile 1629. L'opera, prima di essere stampata, fu sottoposta alla censura di un vescovo uniate, che dà il suo *imprimatur* il 10 giugno. Forse Smotrycki avrebbe potuto apportare nel frattempo alcune modifiche. Egli tratta le idee calviniste di Loukaris come un fatto risaputo. Tuttavia, egli cita il trattato contro gli ebrei del 1627 dall'originale greco, fornendo poi la traduzione in polacco. Successivamente, egli cita genericamente il «catechismo» di Loukaris, ma solo in polacco. Confrontando le idee che Smotrycki attribuisce al patriarca con quanto esposto da quest'ultimo nella *Professione di fede*, si individuano elementi che non figurano in questa, come il riferimento alle reliquie. È difficile che Smotrycki si sia volutamente lasciato sfuggire l'occasione di sfruttare un testo compromettente come la *Professione*, mentre era intento a sferrare un attacco frontale contro il patriarca. È probabile che Smotrycki qui citi a memoria dal catechismo che Loukaris gli aveva sottoposto durante il suo soggiorno a Costantinopoli. L'uso di un carattere diverso pare più un modo per evidenziare le parole. C'è però un altro dubbio da risolvere: perché non chiedere conto di quella *Professione di fede* nella lettera rivolta al patriarca alla fine di ottobre del 1629? Quella sarebbe stata un'occasione eccellente per chiedergli di prendere posizione. Di fatto, Smotrycki non cita mai esplicitamente quell'opera. Possibile che non la conoscesse? È ben più probabile che abbia solo finto di ignorarla. Ma per quale motivo avrebbe dovuto farlo? Probabilmente riteneva inopportuno alimentare il conflitto col suo destinatario, che voleva convincere a unirsi alla Chiesa di Roma.

La figura di Loukaris appare collegata direttamente a Smotrycki anche nella narrazione dei miracoli avvenuti dopo la morte dell'archimandrita

ruteno. Secondo il racconto di Jakub Susza²¹, uniate, suo primo biografo, Smotrycki aveva chiesto che nella sua mano destra, dopo la sua morte, fosse posto il Breve di Urbano VIII che gli conferiva il titolo di Arcivescovo di Hierapoli. I pii monaci, sgomenti per la sua morte, si ricordarono di ciò solo alcuni giorni dopo la sua morte, quando il corpo era già rigido. Quando cercarono di porgli nella mano il documento desiderato, essa si disciuse mirabilmente, come se Smotrycki fosse ancora vivo; quando invece cercarono di porgli nella mano una lettera del patriarca, essa fece un cenno di rigetto (Susza 1666: 138-139).

La versione offerta dal metropolita uniate Józef Welamin Rutski²² è un po' diversa, come osserva Frick (1995: 164-165). Al posto della lettera di Cirillo Loukaris, Rutski riferisce alla *Propaganda Fide* che nella mano sinistra di Smotrycki i pii confratelli tentarono di inserire la lettera di ordinazione da parte del patriarca di Gerusalemme Teofane, ma non vi riuscirono, perché il defunto la lasciava cadere, come se rifiutasse di prenderla (Frick 1995: 164, 332).

L'episodio delle due lettere nelle mani del defunto fu ripreso anche dall'anonimo autore dello scritto polemico ortodosso *Indicium, to iest, pokazanie Cerkwie prawdziwey*, Winnica 1638. L'anonimo autore accusa Smotrycki di avere inventato delle lettere da parte di Loukaris che gli avrebbero conferito particolari poteri, e, una volta smascherato, di essersi rifugiato a Derman²³, sotto la protezione della Chiesa di Roma. Egli sarebbe morto stringendo sia una lettera del papa, sia una del patriarca di Costantinopoli (*Indicium: 16r-v/794-795*). In questo modo Smotrycki viene presentato come un opportunista, e viene riproposto il *topos* degli uniati come 'ermafroditi'.

Le sorti dei due personaggi qui presentati sono quindi legate fino alla fine. Essi sono tristemente accomunati anche dalla generale incomprendimento nei confronti del loro operato e della loro intima dedizione alla causa che avevano abbracciato. Non resta che auspicare oggi una più meditata valutazione del percorso di vita di queste figure entrambe eccezionali.

Bibliografia

Fonti

Indicium, to iest, pokazanie Cerkwie prawdziwey, in Архив Юго-Западной России, ч. 1, т. VIII, Kiev, 1914: 762-798.

Skarga P. 1610, *Na Threny i Lament Theophila Orthologa...*, Cracovia.

Smotryc'kyj M. 1628, *Apologia peregrinathey do Kraiow Wschodnich*, Lwów (ristampato in *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj, Texts*, vol.

²¹ Ucr.: Jakiv Suša; biel.: Jakub Suša.

²² Ucr.: Josyf Veljamyn Ruts'kyj; biel.: Iosif Vjel'jamin Rucki.

²³ Pol.: Dermań.

- I, Ukrainian Research Institute of Harvard University, Cambridge, Massachusetts: 514-626).
- 1629a, *Paraenesis abo Napomnienie...*, Kraków (ristampato in *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj, Texts*, vol. I, Ukrainian Research Institute of Harvard University, Cambridge, Massachusetts: 643-694).
 - 1629b, *Exęthesis abo Expostulatia...*, Lwów (ristampato in *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj, Texts*, vol. I, Ukrainian Research Institute of Harvard University, Cambridge, Massachusetts: 695-805).
- Susza I. 1666, *Saulus et Paulus Ruthenae Unioni...*, Romae.
- Welykyj A.G. (a cura di) 1972, *Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantes*, vol. I, Romae.
- Аполлея Апологии... // Голубев С., *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники*, Т. I, Киев 1883, Приложения: 302-316.

Studi

Alfabeto latino

- Byliński J., Długosz J. 1995, *Wstęp*, in M. Broniewski, *Ekthesis...*, a cura di J. Byliński, J. Długosz, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław: 5-27.
- Frick D.A. 1987, *Introduction*, in *Collected Works of Meletij Smotryc'kyj, Texts*, vol. I, Ukrainian Research Institute of Harvard University, Cambridge (Massachusetts): xi-xxxiv.
- 1995, *Meletij Smotryc'kyj*, Harvard Ukrainian Research Institute, Cambridge (Massachusetts).
- Hofmann G. 1929, *Griechische Patriarchen und Römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II, 1, *Patriarch Kyrillos Loukaris und die Römische Kirche*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma (*Orientalia Christiana*, XV/1, n. 52).
- Kempa T. 1997, *Prawosławni a synod protestancki w Toruniu w 1595 roku. U początku współpracy dyzynitów z dysydentami*, «Zapiski Historyczne», LXII, 1: 39-52.
- 2011, *Kyrillos Loukaris and the Confessional Problems in the Polish-Lithuanian Commonwealth at the Turn of the Seventeenth Century*, «Acta Poloniae Historica», 104: 103-128.

Alfabeto cirillico

- Корзо М. 2007, *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований*, Канон+, Москва.

LA CANONIZZAZIONE DI CIRILLO LOUKARIS DA PARTE DEL PATRIARCATO DI ALESSANDRIA

Enrico Morini

Πρό-μαχος ο προ-δότης, cioè difensore o traditore, dell'Ortodossia? In quest'alternativa, nella quale è racchiuso il giudizio storico-religioso su Cirillo Loukaris, prima papa di Alessandria e poi patriarca ecumenico, la stessa Chiesa ortodossa ha optato ufficialmente per la prima affermazione. Infatti questa grande e controversa personalità ecclesiastica del XVII secolo è stata ascritta all'elenco dei santi dal patriarcato di Alessandria, in un momento in cui questa Chiesa, quasi a rinverdire le memorie sacre del lungo e doloroso periodo della turcocrazia, ha recentemente canonizzato alcuni papi di quel periodo. Nel 2002, ancora sotto il patriarca Pietro VII Papapetrou, si era avuta la santificazione di Gioacchino I Pany (1487-1567), il primo patriarca sotto i Turchi¹, di Melezio I Pigas (1590-1601)², lo zio e predecessore di Loukaris, e di Gerasimo II Palladas (1688-1710), anch'egli – come Loukaris – cretese e studente a Venezia, ma poi, dopo il patriarcato, monaco a Vatopedi sull'Atos³. Il 6 ottobre 2009, sotto l'attuale papato di Teodoro II, si è poi proceduto alla canonizzazione di Cirillo III Loukaris (1602-1620), con una decisione che non può non suscitare sorpresa ed anche perplessità⁴. Si tratta infatti di un vescovo a suo tempo oggetto di formali condanne sinodali al suo pensiero e, di riflesso, alla sua persona, da parte del *pleroma* della Chiesa ortodossa. Nel settembre 1638

¹ Κύριλλος Κογεράκης 2009a; Papadopoulos 2009: 589-612.

² Κύριλλος Κογεράκης 2009b; Gregoras 1858; Ninolakis 1903; Hofmann 1932: 249 [29]-276 [56]; Papadopoulos 2009: 612-668; Foropoulos 1966; Runciman 1968: 214, 235, 261-266; Paraskevaïdis 1971; Podskalsky 1988: 128-135.

³ Mazarakis 1931; Hofmann 1928a: 85 [9]-86 [10], 99 [23]-103 [27]; Papadopoulos 2009: 722-737; Foropoulos 1964; Podskalsky 1988: 299-300; Μωσής Ἀγιορείτης 2007: 237-243.

⁴ Il 12 ottobre il papa Teodoro II e la sua Sinodo scrissero al patriarca ecumenico Bartolomeo per informarlo della canonizzazione alessandrina di questo papa, che era stato anche patriarca di Costantinopoli. Il patriarca ecumenico e la sua Sinodo risposero, in data 4 maggio 2010, con una lettera nella quale, nell'esprimere compiacimento e gioia per questo evento, ci si limitava ad osservare che la Chiesa di Alessandria potrà in tal modo fruire anche dell'intercessione e della protezione del nuovo santo, senza alcuna allusione al suo martirio né soprattutto al fatto che egli lo aveva subito proprio mentre era patriarca di Costantinopoli.

contro di lui e contro le sue dottrine fu pronunciato un anatema da un concilio costantinopolitano, sotto il patriarca Cirillo II Kontaris⁵, e una successiva sinodo, convocata a Costantinopoli dal patriarca Partenio I⁶ nel maggio 1642, rinnovò la condanna di parecchi articoli della sua professione di fede, condanna rinnovata poi a Iași⁷, in Moldavia, nel settembre dello stesso anno⁸. Bisogna infatti considerare che la presenza degli altri patriarchi orientali conferisce a questi ‘grandi e santi concili’ della Chiesa ortodossa un’autorevolezza vincolante: al concilio del 1638 erano infatti presenti anche Metrofane Kritopoulos di Alessandria⁹, già allievo di Loukaris, e Teofane III di Gerusalemme¹⁰, già suo amico, e a quello di Iași – presieduto a nome del patriarca ecumenico da Melezio Syrigos¹¹ – erano presenti anche i legati del metropolita di Kiev, s. Pietro Mohyla¹². Il problema pertanto sussiste e la constatazione di una forte spinta emotiva

⁵ Su questo patriarca ‘unionista’, cfr. Hofmann 1928b; De Vries 1963: 75-76, 312, 345, 350, 366; Ware 1964: 26; Runciman 1968: 283-286; Podskalsky 1988: 171-179, 184-185.

⁶ Hofmann 1928b, Anhang: *Patriarch Parthenios I. und Rom*, 73-78; Runciman 1968: 256-257, 341-342; Hering 1968: 262-264, 282-286, 299-301, 310-312, 318-320; Podskalsky 1988: 209-210, 232.

⁷ I decreti di questi tre concili si leggono ancora nell’edizione secentesca di Leone Allacci (L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae 1648, III, XI, 1, coll. 1061-1065 [testo latino: 1065-1069]; 5, coll. 1083-1086 [testo latino: 1086-1090]); ulteriori edizioni sono state quelle del patriarca Dositeo di Gerusalemme a Bucarest nel 1690, di Louis Petit nel volume XXXIVB del Mansi e di Ioannis N. Karmiris (*Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Εκκλησίας* [I monumenti dogmatici e simbolici della Chiesa Ortodossa Cattolica], II, Graz 1968 [ed. orig. Ἀθήναι 1953]). È in corso di stampa – presso Brepols (Turnhout), nella collana *Corpus Christianorum* – una loro edizione critica a cura rispettivamente di Niki Papaïliaki e di Simeon Paschalidis, nel IV volume dei *Conciliorum Oecumenicorum et Generalium Decreta* dedicato ai concili dell’oriente ortodosso, curato da Frederick Lauritzen.

⁸ Sulla sinodo di Iași, cfr. Palmieri 1910b.

⁹ Su questo patriarca, cfr. Tsirpanlis 1989; Perret 1981; Mazarakis 1884; Dyobouniotis 1915; Marshall 1925; Marshall 1926; Hofmann 1934: 73 [5]-86 [18]; Grumel 1929; Papadopoulos 2009: 679-693; Karmiris 1937: 136-176; Karmiris 1966a; Hemmerschmidt 1963; De Vries 1963: 290, 345; Ware 1964: 7 n. 3, 10 n. 3; Davey 1967; Davey 1980-1984; Runciman 1968: 257-258, 269, 294-295; Hering 1968: 178-181; Stiernon 1980; Podskalsky 1988: 166-167, 219-229.

¹⁰ Su questo patriarca, cfr. Hofmann 1933; Papadopoulos 1904; Papadopoulos 1933; Papadopoulos 1970: 536-547; De Vries 1963: 105, 290; Runciman 1968: 333-334; Hering 1968: 31-33, 272-274; Podskalsky 1988: 231.

¹¹ Su questa personalità, cfr. Podskalsky 1988: 207-213; Pargoire 1908-1909; Dyobouniotis 1914; Galetakis 1925; Jugie 1941; Nikolopoulos 1967; Runciman 1968: 341-346; Tsirpanlis 1971.

¹² Su questa personalità, cfr. Podskalsky 1988: 229-236; Palmieri 1911b: 537 sgg.; Malvy, Viller 1927: 1927; Jugie 1929b; Jugie 1929a; Bârlea 1948; Graham 1955; Karmiris 1966b; Ševčenko 1984; Meyendorff 1985: 101-114; Florovskij 1987: 44-51; Thomson 1993; Basin 1999.

dell'attuale papa e patriarca di Alessandria e di tutta l'Africa, Teodoro II (al secolo Nicola Choreftakis), a promuovere la canonizzazione di Loukaris non è sufficiente a risolverlo. Teodoro II non solo è cretese come Loukaris, ma, come monaco e archimandrita, fu aggregato al monastero cretese della Dormizione della Madre di Dio di Agkarathou, dove lo sfortunato patriarca aveva fatto la sua professione monastica e dove ancor oggi si custodiscono sue reliquie.

Per verificare come la Chiesa alessandrina abbia risolto questo problema mi sono rivolto a cinque testi, che hanno visto la luce in occasione di questa sorprendente santificazione: innanzitutto all'Atto (*Πράξις*) patriarcale e sinodale di canonizzazione, sottoscritto dal papa e dai metropolitani il 6 ottobre 2009¹³, poi alla *Relazione* (*Εισήγησις*), in ordine alla richiesta di santificazione, presentata alla Sinodo patriarcale, nella riunione del medesimo giorno, dal metropolita Macario del Kenya (al secolo il cipriota Andrea Tillyridis) (*Εισήγησις τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Κέννας...*)¹⁴, a due fonti che rappresentano il dovuto corredo ad ogni atto di canonizzazione, cioè la *Vita* (*Βίος*)¹⁵ del nuovo santo e l'*Ufficiatura*¹⁶ (cioè l'*Ἀκολουθία* completa del giorno della festa, della vigilia e del giorno successivo alla festa, i *Χαιρετισμοί*, il canone paracletico ed i *Μακαριστάρια*; cfr. *Ἀκολουθία*) per la sua commemorazione liturgica –, fissata al 27 giugno, giorno della sua morte –, composte entrambe dal metropolita Cirillo di Rodi, del Patriarcato ecumenico (al secolo Costantino Kogerakis, anch'egli cretese e lui pure entrato come monaco al monastero di Agkarathou). Abbiamo infine fatto riferimento ad un articolo del metropolita Giuseppe del Priconneso, del Patriarcato ecumenico (al secolo Emmanuele Charkiolakis, anch'egli cretese) (Ιωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου 2010) apparso, per l'occasione, sul periodico della metropoli greca del Pireo. Sia Cirillo di Rodi che Macario del Kenya menzionano un'ἀκολουθία composta per il Loukaris, subito dopo la sua morte, da S. Eugenio Etolico – uno degli apostoli della nazione ellenica –, che già lo venerava come santo e che per questo fu oggetto di sanzioni da parte del patriarca Cirillo II Kontaris (*Βίος*: 156).

¹³ Πατριαρχική καὶ Συνοδική Πράξις Ἁγιοκαταστάσεως τοῦ Ἁγίου Ἐνδόξου Νέου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως [*Atto patriarcale e sinodale di canonizzazione del santo glorioso nuovo ieromartire Cirillo Loukaris*], in Κογεράκης 2010: 15-17 (da qui in poi: Πράξις).

¹⁴ Εισήγησις τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Κέννας Κ.Κ. Μακαρίου πρὸς τὴν Ἁγία καὶ Ἱερὰ Σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας [*Relazione dell'Eminentissimo Metropolita del Kenya Signor Macario alla Santa e Sacra Sinodo del Patriarcato di Alessandria*], in Κογεράκης 2010: 161-170 (da qui in avanti: Εισήγησις).

¹⁵ Βίος τοῦ Ἁγίου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως [*Vita del santo ieromartire Cirillo Loukaris*], in Κογεράκης 2010: 129-157 (da qui in avanti: Βίος).

¹⁶ Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Ἐνδόξου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως [*Ufficiatura del santo glorioso ieromartire Cirillo Loukaris*], in Κογεράκης 2010: 19-128 (da qui in poi: Ἀκολουθία).

Il nostro approccio a questi testi ci ha consentito di identificare almeno quattro requisiti sui quali si è fondata la proclamazione della santità di Loukaris. Li enumera innanzitutto – com'è naturale – l'Atto ufficiale di canonizzazione: si tratta di una vita cristianamente irreprensibile (il testo dice – secondo l'espressione classica del linguaggio agiografico greco – θεάρεστος, cioè 'gradita a Dio'), dello zelo pastorale a servizio del trono 'evangelico', cioè di Alessandria, e di tutta l'Ortodossia, della lotta a favore dell'Ortodossia (specificatamente, come vedremo, contro il Cattolicesimo romano e l'Uniatismo) e infine la morte violenta, assimilata al martirio (Πράξις: 16) (è stato il primo patriarca di Costantinopoli ucciso durante la turcocrazia). Infatti la formula ufficiale di canonizzazione afferma di annoverarlo nel coro dei gerarchi, cioè dei santi vescovi, e dei martiri (Πράξις: 17): Loukaris è entrato pertanto a far parte della categoria degli 'iero-martiri', cioè dei membri del clero martirizzati. Si può legittimamente postulare una sua afferenza anche ad altre due categorie della santità martiriale ortodossa: quella dei 'neo-martiri', in quanto ucciso, in odio alla fede, dopo la fine dell'epoca delle persecuzioni, e quella degli 'etno-martiri', cioè dei martiri dell'ἔθνος, cioè della nazione ellenica, come i suoi due lontani successori sul trono patriarcale costantinopolitano, Cirillo VI Serpentzopoulos (Runciman 1968: 400) e Gregorio V Aggelopoulos (Paschalidis 1999: 135-136, al quale si rimanda per l'ampia bibliografia in lingua greca; Runciman 1968: 294-296, 405-406), uccisi dai Turchi al momento dell'insurrezione greca del 1821. In tale prospettiva, essendo anch'egli un ministro ordinato, gli spetta il titolo di 'iero-etno-martire'. Infatti la *Relazione* del metropolita Macario menziona esplicitamente la lotta di Loukaris per la rinascita spirituale non solo dell'Ortodossia, ma anche dell'Ellenismo, nella chiara prospettiva della loro inscindibilità (Εισήγησις: 161).

Lo zelo pastorale rappresenta, nel testo del metropolita Macario, il primo requisito per l'inserzione di Loukaris nella categoria dei santi gerarchi e viene agevolmente documentato con un appropriato riferimento all'impegno del patriarca per la riforma dei costumi ecclesiastici e l'elevazione del livello culturale e spirituale del clero (Εισήγησις: 166), problemi che, com'è noto, rappresentavano una vera emergenza durante la cattività – per usare la felice espressione di Steven Runciman – della Grande Chiesa¹⁷. Assai più delicata, in quanto storiograficamente controversa, è indubbiamente l'identificazione del suo ruolo di difensore dell'Ortodossia. Qui la *Relazione* alla Sinodo del metropolita Macario assume una configurazione apologetica, passando dall'impianto asseverativo, relativo al punto precedente, ad una strategia difensiva, che interpreta la sua discutibile ortodossia come una lotta contro l'eterodossia. Infatti l'eterodossia, che egli ha il merito di avere combattuto, è – come una costante della sua carriera ecclesiastica – quella cattolica-romana. Iniziata precocemente con la

¹⁷ Cfr. nota 1.

sua lotta all'«Unia» nelle aree polacco-litane della metropoli ortodossa di Kiev durante i suoi mandati di esarco patriarcale di Alessandria (1593) e di Costantinopoli (1599) (*Bíos*: 133-134; *Eισήγησις*: 165)¹⁸, questa attività verrà continuata contrastando nella nativa Creta ed a Chios la propaganda dei gesuiti e rafforzando nelle terre romene l'Ortodossia (1601) (*Bíos*: 134). Essa segnò anche i primi anni del suo patriarcato alessandrino, con una sinodo da lui convocata al Cairo contro i Latini (1601) (*Bíos*: 134) e con la stesura di un'enciclica, mentre era in Valacchia (1615), per mettere in guardia – come fa notare la *Vita* di Cirillo di Rodi – dagli ecclesiastici ortodossi ex-allievi del Pontificio Collegio Greco di Roma (*Bíos*: 136), e fu intensificata durante i due anni in cui Loukaris fu *epitereta* del trono ecumenico (1612-1614), per poi pervenire allo stadio più intenso nel corso della sua presenza sul trono patriarcale costantinopolitano, che iniziò proprio con un'enciclica nella quale proibiva agli ortodossi di mandare i figli nelle scuole dei gesuiti (*Bíos*: 137). A questo proposito, nella ricostruzione storica del metropolita Macario, essenzialmente due sono le componenti del cattolicesimo, che fu sua cura contrastare: l'ordine religioso dei gesuiti, contro il quale avrebbe combattuto in Valacchia e nella capitale, e l'istituto del cosiddetto «Uniatismo», un metodo unionistico sperimentato proprio al suo tempo in Ucraina dal papato, determinato ad adottare la strategia delle unioni parziali una volta verificata l'impossibilità di realizzare un'unione globale con l'Ortodossia.

A riprova della genuinità e dell'autenticità della fede ortodossa di Cirillo, il metropolita Macario, dopo avere perentoriamente affermato che non esistono testimonianze di una sua deviazione dall'ortodossia dogmatica, inserisce nella *Relazione* un ampio stralcio di una lettera indirizzata al patriarca da un teologo olandese il 30 maggio 1612 (quando dunque era ancora papa di Alessandria) (*Eισήγησις*: 162). A questo proposito il metropolita del Kenya deve offrire una credibile giustificazione degli stretti rapporti, inequivocabilmente documentati, di Loukaris con i Protestanti. Dopo avere insinuato che il patriarca sia stato implicitamente favorito, in questa sua simpatia, dai sentimenti amichevoli che questi ultimi – a differenza dei Cattolici – gli avrebbero sempre dimostrato, egli arriva ad affermare che la scelta di Loukaris di così strette relazioni con il cristianesimo della Riforma sarebbe stata determinata non dall'esigenza di compiacere i Protestanti, bensì dal desiderio di mostrare loro la verità dell'Ortodossia, per condurli in tal modo nel seno della vera Chiesa (*Eισήγησις*: 163). In una sorta di perverso rapporto triangolare, Cirillo – nella ricostruzione di Macario – avrebbe cercato l'alleanza dei Protestanti unicamente per contrastare il proselitismo dei gesuiti e, a loro volta, i Cattolici avrebbero astutamente approfittato di ciò per accusarlo indebitamente di filoprotostantesimo (*Eισήγησις*: 166).

¹⁸ Secondo Macario questa attività gli avrebbe procurato «l'odio inestinguibile» del Latini (*Eισήγησις*: 165).

La medesima linea apologetica è seguita dal metropolita Cirillo. Il vescovo di Rodi, dopo avere riconosciuto che il calvinista ginevrino Antoine Léger¹⁹ e l'ambasciatore olandese Cornelis Haga approfittarono effettivamente dell'amicizia del patriarca per diffondere idee protestanti in Oriente (*Bíos*: 146), asserisce che Loukaris vedeva nei Protestanti esclusivamente dei naturali compagni di lotta contro il Cattolicesimo. Egli non manca di sottolineare come le opere a stampa uscite dalla tipografia da lui aperta a Costantinopoli nel 1627²⁰ – con macchinari venuti dall'Inghilterra e alloggiata nei pressi dell'ambasciata inglese presso la Sublime Porta – doveva contrastare la diffusione di libri cattolici, e la prima impressione fu infatti riservata ad un trattato antipapista (142-145). Siamo del resto in un momento di intensa propaganda latina e nel contesto di una sistematica apertura di scuole, da parte dei gesuiti, in tutto l'Oriente (137). Cirillo di Rodi cita, a questo proposito, l'enciclica contro i Latini di Teofane III di Gerusalemme, dove il patriarca della Città Santa giustificava l'amicizia del confratello costantinopolitano verso i Protestanti con le difficili circostanze del momento (*Bíos*: 146; cfr. Papadopoulos 1917), e conclude la sua analisi considerando una calunnia divulgata dalla Congregazione romana *de Propaganda Fide* l'accusa a Loukaris di essere calvinista e di avere intossicato la Chiesa con dogmi eretici (*Bíos*: 139). Significativa – anche se relativa all'ambito lessicale, ma con evidenti risvolti storico-religiosi – è la ripresa, da parte del metropolita di Rodi, di un termine, come quello di 'latinofroni', peculiare delle controversie unionistiche del tardo-medioevo (136, 139, 142). A sua volta il metropolita Giuseppe precisa come, nella prima fase del suo papato alessandrino, Loukaris avrebbe chiesto l'aiuto degli Inglesi per contrastare la propaganda dei gesuiti nell'Egitto cristiano (Ἰωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου 2010: 173) e come, sempre in vista di una lotta infaticabile contro il «proselitismo papista», Cirillo volle entrare in relazione con l'arcivescovo anglicano di Canterbury, George Abbot (Papadopoulos 1906; Themelis 1909), e con i sovrani Carlo I Stuart d'Inghilterra e Gustavo Adolfo II di Svezia (Ἰωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου 2010: 174)²¹.

Una questione cruciale, che andava chiarita per poter procedere alla canonizzazione di Cirillo – e soprattutto per poterne avvalorare il culto come testimone dell'Ortodossia – era rappresentata dalla confessione di fede a lui attribuita, pubblicata a Ginevra nel 1629 (in latino)²² e nel 1633

¹⁹ Su questo personaggio, cfr. Baud-Bovy 1944.

²⁰ Si trattava della prima tipografia greca in Oriente (*Εισήγησις*: 166). Cfr. anche Roberts 1967: 13-43.

²¹ Cfr. anche Papadopoulos 1934.

²² *Confessio fidei reverendissimi Domini Cyrilli Patriarchae Constantinopolitani nomine et consensu Patriarcharum Alexandrini et Hierosolymitani, aliorumque Ecclesiarum Orientalium antistitum scripta*, Genevae 1629.

(in greco)²³, discutibile proprio dal punto di vista ortodosso e, come si è detto, ripetutamente condannata sinodalmente. La soluzione adottata dalla Chiesa alessandrina è quella già avanzata da Giovanni Karmiris²⁴, che cioè questo testo fosse stato proditoriamente fabbricato per poter procedere alla sua deposizione (*Εισήγησις*: 163). Macario impegna direttamente, nella sua *Relazione* ufficiale, la sua autorità di studioso – facendo riferimento ad una quarantennale attività di ricerca –, anche se in subordine ammette che il patriarca possa essere stato costretto a sottoscrivere questo testo compromettente, senza dividerne il contenuto (*Εισήγησις*: 164). Il metropolita del Kenya cita al riguardo l'esempio delle professioni di fede cattolica, sottoscritte ed inviate direttamente al papa, o alla Congregazione *de Propaganda Fide*, da patriarchi ortodossi (164) altrettanto benemeriti quanto Cirillo – aggiungiamo noi – nella promozione dell'Ortodossia (penso che il metropolita avesse in mente le figure dei patriarchi di Antiochia Gioacchino V ibn Daou [1580-92]²⁵ e soprattutto Macario III al-Za'im [1647-72]²⁶).

Il metropolita Cirillo, nella sua biografia ufficiale del Loukaris, dopo avere affermato che la pubblicazione della professione di fede sarebbe stata un'iniziativa dei Calvinisti di Ginevra (*Βίος*: 146), si sofferma a spiegare perché egli non l'abbia mai sconsigliata 'ufficialmente', portando più di una testimonianza in merito ad una sua sconsigliata 'ufficiosa' di questo testo. Dopo esserne partito dall'affermazione, contenuta negli atti della sinodo detta di Betlemme, tenutasi nella città santa sotto Dositeo II di Gerusalemme nel 1672 (Robertson 1899; Palmieri 1910a; Themelis 1924)²⁷, che Loukaris l'aveva smentita con giuramento (147), egli acclude fonti dirette. La prima è l'aperto rigetto del Calvinismo contenuto in una lettera alla Confraternita di Leopoli e ai fedeli ortodossi della Rus' sud-occidentale (149); la seconda è la posizione, ancora più esplicita, espressa nella lettera al voivoda di Transilvania, Gabrol Bethlen, che voleva introdurre in modo silente il Protestantismo tra i Valacchi (147-148). Cirillo di Rodi sottolinea come in essa il patriarca avesse scritto che il Protestantismo differisce nella sostanza dalla fede che professa la Chiesa orientale e soprattutto avesse dichiarato preferibile per i Valacchi restare 'senza religione' piuttosto che diventare protestanti (148). Sulla base di quanto scrive il metropolita di

²³ *Ἀνατολική Ὁμολογία τῆς Χριστιανικῆς Πίστεως* [*Confessione orientale della fede cristiana*], Ginevra 1633. Cfr. Legrand 1894: n. 372, p. 14 (nell'edizione parigina censita dal Legrand, del 1645, oltre alla professione di fede di Loukaris, ripresa dall'edizione ginevrina del 1633, c'era anche la condanna sinodale del 1638 – sotto Cirillo II Kontaris –, inviata da Leone Allacci, e quella della sinodo del 1642 – sotto Partenio I –, ripresa dall'edizione parigina, presso Sébastien Cramoisy, del 1643).

²⁴ Cfr. note 7 e 9.

²⁵ Gudziak 1998: 157-164; Nasrallah 1956-1957; Papadopoulos 2010: 994-1001.

²⁶ Raheb 1981: 101-132; Grumel 1928; Papadopoulos 2010: 1010-1030.

²⁷ Su questo patriarca, cfr. Todt 2002; Papadopoulos 1907; Palmieri 1907-1908; Palmieri 1909; Palmieri 1911a; Jugie 1952; Grumel 1960; Karmiris 1964; Podskalsky 1988: 282-294.

Rodi si può dire che la Chiesa ortodossa si attiene ufficialmente a quanto stabilito dalla sinodo di Gerusalemme del 1672 che, mentre rinnovava la condanna della professione di fede di Loukaris, la dichiarava 'pseudoepigrafa' e affermava solennemente che la Chiesa non aveva mai conosciuto un patriarca Cirillo 'calvinofrono' (147).

Nella stessa linea si muove, nel suo articolo, il metropolita Giuseppe: la professione di fede di Loukaris è una macchinazione uscita dalle «tenebrose stanze» di *Propaganda Fide*, che il patriarca non avrebbe mai riconosciuto né avallato (Γωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου 2010: 177). Il metropolita del Priconneso si lascia poi andare ad una calda perorazione: conoscendo il rifiuto protestante del culto della Madre di Dio e dei santi, come avrebbe potuto sottoscrivere una professione di fede calvinista il patriarca Cirillo, proprio lui che aveva scelto di imprimere nel suo sigillo patriarcale un'invocazione alla «*mia* più che santa *Theotokos*» e che aveva canonizzato nel 1622 l'asceta dell'isola di Cefalonia, Gerasimo (Notaras) (177)?²⁸ Queste circostanze non sono taciute neppure dal metropolita di Rodi (*Bíos*: 147), che aggiunge ad esse anche la testimonianza del patriarca di Gerusalemme Teofane, secondo la quale Cirillo aveva arricchito di icone la sede patriarcale costantinopolitana (*Bíos*: 147).

L'articolo del metropolita Giuseppe si connota, rispetto ai testi contenuti nel *dossier* per la canonizzazione di Loukaris, per una virulenta accentuazione della polemica anticattolica: si potrebbe dire che l'autore, avendo percepito lo spirito alla base di questo procedimento, non ha remore ad abbandonare i toni più misurati dei testi ufficiali per assumere uno stile quasi libellistico. Questo fatto potrebbe risultare sorprendente, se si considera che il metropolita del Priconneso è un gerarca del Trono ecumenico, una Chiesa ortodossa notoriamente animata, nei suoi vertici, da una palese apertura ecumenica verso la Chiesa di Roma, ma diventa più comprensibile per il fatto che l'articolo è stato scritto per il periodico dell'eparchia del Pireo, retta da un vescovo, il metropolita Seraphim, attualmente in prima fila, nella gerarchia greco-ortodossa, nella lotta all'ecumenismo in generale e nella polemica anti-cattolica in particolare. I bersagli del metropolita Giuseppe sono principalmente tre: la sede romana – indicata più volte con il termine assolutamente anacronistico di Vaticano –, l'ordine dei gesuiti – a proposito dei quali già Macario del Kenia riprendeva il consueto stereotipo della doppiezza (*Εισήγησις*: 165)²⁹ – e il cosiddetto Uniatismo. A proposito della sede romana – per offrire un campione delle espressioni usate da questo autore – il metropolita Giuseppe scrive di «fanatismo latino», di «tranelli sotterranei del Vaticano» (Γωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου

²⁸ Su questa canonizzazione, cfr. Schlier 1927: 29-30; Tsourkas 1967: 52-53. Su questo santo, cfr. Kralidis 1998, al quale si rimanda per la bibliografia in lingua greca.

²⁹ Macario del Kenya scrive infatti che mentre Cirillo era *epitereta* del Trono Ecumenico, i gesuiti, già presenti a Costantinopoli, coprivano le loro macchinazioni sotto l'apparenza di rapporti amichevoli.

2010: 172), di «gentilezza da volpacchiotti dei cattolici romani» (176), per arrivare a citare un'affermazione di Loukaris, per la quale il papa sarebbe non l'Anticristo, ma almeno il precursore dell'Anticristo (173). A proposito dei gesuiti, apertamente identificati come «organo di propaganda del Vaticano e agenti della diplomazia francese» (175), nonché come «truppe d'assalto» del Cattolicesimo (174), si parla nell'articolo dell'«Idra di Lerna dell'oscurantismo gesuitico» (173). Al cosiddetto Uniatismo si riservano gli epiteti di «mostro ecclesiastico» e di «truppe mimetiche» del Cattolicesimo (174) e l'unione rutena di Brest del 1596 viene qualificata come una «tenebrosa pseudo-unione» (172). Del resto anche Cirillo di Rodi non evita, nella biografia ufficiale del santo, toni ugualmente esasperati, scrivendo dei «metodi satanici» dei gesuiti (*Bíos*: 136), ai quali, tra l'altro attribuisce la responsabilità di avere procurato, con le loro calunnie, la distruzione della tipografia costantinopolitana da parte dei giannizzeri nel 1628 (*Bíos*: 145).

L'ufficiatura del neo-santo, composta da Cirillo di Rodi, riflette comprensibilmente le medesime motivazioni, anche se verbalmente attenuate a motivo del contesto liturgico. Emergono infatti di continuo le qualifiche di buon pastore e di martire – quali espressioni della sua santità –, l'esaltazione della sua ortodossia, nonché una costante polemica anti-cattolica. Specularmente all'epiteto di *pastore* (*Ἀκολουθία*: 94, 95), *maestro* (76, 84, 103) *luminare* (102), *patrono* (72, 84, 90, 120) e *colonna* (40, 82, 116) degli Ortodossi e di *difensore* (*πρόμαχος*³⁰, *προασπιστής*³¹) e *araldo* (104) dell'Ortodossia, gli viene conferito quello di *confutatore* (45, 106, 120), *accusatore* (108) e *vituperatore* (103) dei Latini; questi ultimi sono poi definiti «azimiti» (59) – con un termine ripreso dalla polemica medievale –, nonché «falsi fratelli» (48, 59)³² e si afferma che per loro invidia il santo patriarca fu consegnato agli Agareni, cioè ai Musulmani.

Nella teoria e nella prassi della Chiesa ortodossa, complementi obbligati dell'Atto di canonizzazione di un santo è anche, insieme alla stesura di una *Vita* e dell'*Ufficiatura* liturgica, la venerazione delle sue reliquie e della sua icona. Le spoglie di Cirillo Loukaris, ripescate nella Propontide, furono dapprima sepolte di nascosto nel monastero di S. Andrea nell'omonima isola del Mar di Marmara. Tre anni dopo il patriarca Partenio I le fece trasferire nell'isola di Chalki, nel monastero della Madre di Dio Kamariotissa. Vi si trovavano ancora nel 1848, come attesta il grande erudito Bartolomeo Koutloumousianos di Imbros, già rettore della chiesa greca di Venezia ed ivi docente al Collegio Flanginis dal 1827 al 1834: le sue reliquie erano – egli scrive – nel santuario della chiesa, a destra dell'altare, in una cassetta priva di iscrizione. In seguito sarebbero poi state portate a Costantinopoli nell'ossario patriarcale (*Bíos*: 153; *Εισήγησις*: 170). Dal 1975

³⁰ *Ἀκολουθία*: 45, 46, 85.

³¹ *Ἀκολουθία*: 96.

³² Più probabilmente si tratta però dei Greci favorevoli a una unione incondizionata con Roma.

la maggior parte di esse, compreso il cranio, si trova nel monastero cretese di Agkarathou, quello della sua professione monastica (*Bíos*: 153-155; *Eισήγησις*: 170; Ἰωσήφ μητροπολίτης Πρωικοννήσου 2010: 178). Un'altra reliquia del nuovo santo si trova nella residenza papale di Alessandria, nella cappella dei SS. Teodori, ivi consacrata in onore del patriarca Teodoro II. Per quanto riguarda le icone del santo, una si trova nella predetta cappella ed è opera dell'artista Costantino Xenopoulos (Κύριλλος Κογεράκης 2010: 5)³³, al quale si devono anche gli affreschi del medesimo oratorio, nei quali è raffigurato pure Cirillo Loukaris (Κύριλλος Κογεράκης 2010: 20)³⁴. Anche nell'episcopio di Rodi, residenza del metropolita Cirillo, si trovano due icone di Loukaris: una è di Nicola Kalafatis³⁵ e l'altra di Basilio Syrimis³⁶. La figura del santo è affrescata, sempre nell'isola di Rodi, anche nella chiesa del monastero della Madre di Dio Faneromeni ad Ixia, per mano di Giorgio Ktistakis³⁷. Come si percepisce da questa sintetica agio-geografia il recente culto di Cirillo Loukaris è concentrato soprattutto in tre luoghi: a Creta, nel cenobio di Agkarathou, il monastero della sua *μετάνοια*, cioè della sua professione religiosa, ad Alessandria, sede del suo primo ministero episcopale, e nell'isola greca di Rodi – dov'egli fu esiliato tra il 1635 ed il 1636 –, principalmente per la devozione personale del metropolita Cirillo, che ne porta il nome. Tale culto si connota infatti, a nostro giudizio, come il frutto di un'istanza di ordine intellettuale ed ecclesiale più che come l'esito di una travolgente venerazione popolare. Come ho iniziato con un interrogativo, sempre con un interrogativo vorrei finire. La canonizzazione alessandrina di Loukaris non è forse stata una forma di esorcizzazione dell'ecumenismo, attraverso la paradossale glorificazione del più 'ecumenico' – anche se in senso assolutamente unilaterale – dei patriarchi ortodossi?

Bibliografia

Abbreviazioni (alfabeto greco)

Ἀκολουθία = *Ἀκολουθία τοῦ Ἁγίου Ἐνδόξου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως* [Ufficiatura del santo glorioso ieromartire Cirillo Loukaris], in Κύριλλος Κογεράκης 2010: 19-128.

Βίος = *Βίος τοῦ Ἁγίου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως* [Vita del santo ieromartire Cirillo Loukaris], in Κύριλλος Κογεράκης 2010: 129-157.

³³ L'icona è del 2009.

³⁴ Anche gli affreschi sono del 2009.

³⁵ Κύριλλος Κογεράκης 2010: 88. L'icona è del 2010.

³⁶ Κύριλλος Κογεράκης 2010: 100. Anche questa icona è del 2010. Sempre nell'episcopio di Rodi, il patriarca è effigiato in un'altra icona, dedicata alla Sinassi dei santi dell'isola e dipinta, sempre nel 2010, dal monaco Paisios Kareotis (Κύριλλος Κογεράκης 2010: 180).

³⁷ Κύριλλος Κογεράκης 2010: 112. Anche questi affreschi sono del 2010.

Εισήγησις = *Εισήγησις τοῦ Σεβασμιωτάτου Μητροπολίτου Κένυας Κ.Κ. Μακαρίου πρὸς τὴν Ἁγία καὶ Ἱερὰ Σύνοδο τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας* [Relazione dell'Eminentissimo Metropolita del Kenya Signor Macario alla Santa e Sacra Sinodo del Patriarcato di Alessandria], in Κύριλλος Κογεράκης 2010: 161-170.

Πράξις = *Πατριαρχική καὶ Συνοδική Πράξις Ἁγιοκαταστάσεως τοῦ Ἁγίου Ἐνδόξου Νέου Ἱερομάρτυρος Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως* [Atto patriarcale e sinodale di canonizzazione del santo glorioso nuovo ieromartire Cirillo Loukaris], in Κογεράκης 2010: 15-17.

Riferimenti bibliografici (alfabeto greco)

Θρησκευτική καὶ ἠθική ἐγκυκλοπαίδεια [Enciclopedia Religiosa e Morale], Εκδότης Αθ. Μαρτίνος, Ἀθῆναι, 12 τ., 1962-1968.

Ἰωσήφ μητροπολίτης Προικοννήσου, *Κύριλλος ὁ Λούκαρις, ὁ Περίδοξος καὶ Πολύτλας* [Giuseppe, metropolita del Priconneso, *Cirillo Loukaris, il gloriosissimo e paziente*], in Κύριλλος Κογεράκης 2010: 171-178.

Κύριλλος Κογεράκης, Μητροπολίτης Ῥόδου 2009a, *Ἅγιος Ἰωακείμ ὁ Πάνυ, Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας. Ἀκολουθία καὶ Βίος* [Cirillo Kogerakis, metropolita di Rodi, *San Gioacchino Pany, patriarca di Alessandria. Ufficiature e Vita*], Εκδοσις Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Ἀλεξάνδρεια.

Κύριλλος Κογεράκης, Μητροπολίτης Ῥόδου 2009b, *Ἅγιος Μελέτιος ὁ Πηγᾶς, Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας. Ἀκολουθία καὶ Βίος* [Cirillo Kogerakis, metropolita di Rodi, *San Melezio Pigas, patriarca di Alessandria. Ufficiature e Vita*], Εκδοσις Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Ἀλεξάνδρεια.

Κύριλλος Κογεράκης, Μητροπολίτης Ῥόδου 2010, *Ἅγιος Κύριλλος ὁ Λούκαρις. Ἀκολουθία καὶ Βίος* [Cirillo Kogerakis, metropolita di Rodi, *San Cirillo Loukaris. Ufficiature e Vita*], Εκδοσις Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας, Ἀθῆναι.

Μωυσῆς Ἁγιορείτης, Μοναχός 2007, *Βατοπαιδινὸ Συναξάρι* [Mon. Mosè Agiorita, *Sinassario di Vatopedi*], Ἱερὰ Μεγίστη Μονὴ Βατοπαιδίου, Ἅγιον Ὅρος (Ἄθως).

Abbreviazioni (alfabeto latino)

DTC = *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, sous la dir. de A. Vacant, continué sous celle de E. Mangenot, Letouzey et Ané, Paris, 35 voll., 1899-1968.

ES = *Enciclopedia dei santi. Le Chiese orientali (Bibliotheca Sanctorum Orientalium)*, Città Nuova, Roma, 2 voll., 1998-1999.

Riferimenti bibliografici (ordine secondo l'alfabeto latino)

Bârlea O. 1948, *De Confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Francoforte sul Meno.

Basin I. 1999, *Pietro Mogila, metropolita di Kiev*, in ES, II: coll. 813-815.

- Baud-Bovy S. 1944, *Antoine Léger, pasteur aux vallées vaudoises du Piémont et son séjour à Constantinople. D'après une correspondance inédite 1621-1631*, «Revue d'Histoire Suisse», 24: 193-219.
- Davey C. 1967, *Metrophanes Kritopoulos. Pioneer for Unity*, «Θεολογία», 38: 459-486.
- 1980-1984, *Metrophanes Kritopoulos (1589-1639) and Relations between the Orthodox, Roman Catholic and Reformed Churches*, «Church and Theology», 1, 1980, pp. 212-286; 2, 1981, pp. 545-581; 3, 1982, pp. 141-175; 4, 1983, pp. 375-480; 5, 1984, pp. 303-363.
- De Vries W. 1963, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, K. Alber, Friburgo.
- Dyobouniotis K.I. 1914, *Μελέτιος Συρίγος [Melezio Syrigos]*, Ἀθήναι.
- 1915, *Μητροφάνης Κριτόπουλος [Metrofane Kritopoulos]*, Ἀθήναι.
- Florovskij G.V. 1987, *Vie della teologia russa*, ed. it. a cura di P.C. Bori (Dabar. Saggi teologici, 14), Marietti, Genova.
- Foropoulos N.L. 1964, *Γεράσιμος ὁ Β΄. Ὁ Παλλαδάς [Gerasimo II Palladas]*, in *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Δ': coll. 335-338.
- 1966, *Μελέτιος Α΄ ὁ Πηγᾶς [Melezio I Pigas]*, in *Θρησκευτική καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Η': coll. 950-956.
- Galetakis G. 1925, *Βιογραφικὸν σχέδιον περὶ τοῦ Μελετίου Συρίγου [Tracciato biografico su Melezio Syrigos]*, «Ἐκκλησιαστικὸς Φᾶρος», 24: 5-132.
- Graham H.F. 1955, *Peter Mogila Metropolitan of Kiev*, «Russian Review», 14: 345-356.
- Gregoras G. 1858, *Μελέτιος ὁ Πηγᾶς [Melezio Pigas]*, «Πανδώρα», 9, 1858: 254-261.
- Grumel V. 1928, *Macaire, patriarche grec d'Antioche (1647-1672)*, «Échos d'Orient», 27: 68-77.
- 1929, *Métrophanes Critopoulos*, in *DTC*, X: coll. 1622-1626.
- 1960, *Dosithée II, patriarche de Jerusalem (1669-1707)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XIV, Parigi: coll. 699-700.
- Gudziak B.A. 1998, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Ukrainian Research Institute, Cambridge (USA).
- Hemmerschmidt E. 1963, *Die Kirche in der Bekenntnisschrift des Metrophanes Kritopoulos*, «Kirche im Osten», 6: 9-15.
- Hering G. 1968, *Ökumenisches Patriarchat und europäischen Politik, 1620-1638*, Franz Steiner, Wiesbaden.
- Hofmann G. 1928a, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, I: *Samuel Kapasoules, Patriarch von Alexandrien, und Papst Klemens XI.*, (*Orientalia Christiana*, vol. XIII-2, n° 47), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- 1928b, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II/3: *Patriarch Kyrillos Kontaris von Berröa* (*Orientalia Christiana*, vol. XX-1, n. 64), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- 1932, *Griechische Patriarchen und römische Päpste. Untersuchungen und Texte*, II/5: *Die Patriarchen Meletios Pegas, Neophytos II., Timotheos*

- II (*Orientalia Christiana*, vol. XXV-2, n. 76), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- 1933, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, III/1: *Theophanes III. Patriarch von Jerusalem und Papst Urban VIII* (*Orientalia Christiana*, vol. XXX-1, n. 84), Roma.
 - 1934, *Griechische Patriarchen und römische Päpste*, III/2: *Metrophanes Kritopoulos* (*Orientalia Christiana*, vol. XXXVI-2, n. 97), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- Jugie M. 1929a, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. A propos d'une publication récente*, «*Échos d'Orient*», 28: 414-430.
- 1929b, *Moghila Pierre*, in *DTC*, X: coll. 2063-2081.
 - 1941, *Syrigos Mélétiος*, in *DTC*, XIV/2: coll. 3162-3169.
 - 1952, *Dosithée*, in *Catholicisme*, III, Parigi: coll. 1041-1042.
- Karmiris I.N. 1937, *Ὁρθοδοξία καὶ Προτεσταντισμός*, Α' [*Ortodossia e Protestantismo*, I] Ἀθήναι.
- 1964, *Δοσίθεος* [*Dositeo*], in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Ε': coll. 191-197.
 - 1966a, *Μητροφάνης (ὁ Κριτόπουλος)* [*Metrofane Kritopoulos*], in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Η': coll. 1136-1139.
 - 1966b, *Μογίλας Πέτρος* [*Mogilas Petros*], in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, Η': coll. 1239-1242.
- Kralidis A.F. 1998, *Gerasimo il Giovane, asceta*, in *ES*, I: coll. 992-993.
- Legrand E. 1894, *Bibliographie Hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, II, A. Picard et Fils, Parigi.
- Malvy A., Viller M. 1927, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila, métropolitaine de Kiev, 1633-1646* (*Orientalia Christiana*, vol. X-39), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.
- Marshall F.H. 1925, *An Eastern Patriarch in England and Germany*, Londra.
- 1926, *An Eastern Patriarch's Education in England*, «*The Journal of Hellenic Studies*», 46: 185-202.
- Mazarakis G. 1884, *Μητροφάνης Κριτόπουλος πατριάρχης Ἀλεξανδρείας* [*Metrofane Kritopoulos patriarcha di Alessandria*], Κάϊρο.
- 1931, *Γεράσιμος Β' ὁ ἀπο Καστοριάς, ὁ Παλλαδάς, Κρής, 1688-1710* [*Gerasimo II da Kastoria, Palladas, cretese, 1688-1710*], «*Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*», 30: 411-454.
- Meyendorff P. 1985, *The Liturgical Reforms of Peter Mohila: a New Look*, «*St. Vladimir's Theological Quarterly*», 29: 101-114.
- Nasrallah J. 1956-1957, *Chronologie des Patriarches melchites d'Antioche de 1550 à 1634*, I: *Les Sources*, «*Proche-Orient Chrétien*», 6, 1956, pp. 293-311; II: *La Chronologie*, 7, 1957, pp. 26-43, 207-217, 291-304; 7, 1957, pp. 215-217.
- Nikolopoulos P.G. 1967, *Συρίγος Μελέτιος* [*Syrigos Melezio*], in *Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, ΙΑ': coll. 594-596.
- Ninolakakis A. 1903, *Μελέτιος ὁ Πηγᾶς, ὁ Κρής, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας καὶ ἐπιτηρητὴς τοῦ Οἰκουμενικοῦ Θρόνου* [*Melezio Pigas, cretese, patriarcha di Alessandria e luogotenente del Trono Ecumenico*], Χανιά.

- Palmieri A. 1907-1908, *Dositeo patriarca di Gerusalemme. Nel secondo centenario della sua morte*, «Bessarione», 12, Ser. 3-3, 1907: 104-128; 13, Ser. 3-5, 1908: 63-106.
- 1909, *Dositeo, patriarca greco di Gerusalemme. Contributo alla storia della teologia greco-ortodossa nel secolo XVII*, Firenze.
- 1910a, *De synodis orthodoxis Iassiensis (1642) atque Hierosolymitana (1672) earumque valore symbolico*, «Slavorum Litterae Theologicae», 6: 30-59.
- 1910b, *La storia, la data e il valore simbolico del sinodo di Iassy (1642)*, «Bessarione», 15, Ser. 3-8: 16-33.
- 1911a, *Dosithée*, in *DTC*, IV/1: coll. 1788-1800.
- 1911b, *Theologia dogmatica orthodoxa (Ecclesiae Graeco-Russicae) ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, I, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- Papadopoulos Ch. 1904, *Ἡ ἐν Ῥωσσίᾳ ὑπὲρ τῆς Ὀρθοδοξίας ἐνέργεια τοῦ Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Θεοφάνους [L'attività in Russia a favore dell'Ortodossia del patriarca di Gerusalemme Teofane]*, «Νέα Σιών», 1: 322-351.
- 1906, *Ἐπιστολή Κυρίλλου τοῦ Λουκάρεως πρὸς τὸν Ἀρχιεπίσκοπον Ἄββοτ [Lettera di Cirillo Loukaris all'arcivescovo Abbot]*, «Νέα Σιών», 3: 3-6.
- 1907, *Δοσίθεος πατριάρχης Ἱεροσολύμων (1641-1707) [Dositeo patriarca di Gerusalemme, 1641-1707]*, «Νέα Σιών», 5-6: 97-168.
- 1917, *Θεοφάνους Ἱεροσολύμων ἐγκύκλιος κατὰ Λατίνων ἐπιστολή*, «Ἱερὸς Σύδεσμος», 12: 282-298.
- 1933, *Ὁ Πατριάρχης Ἱεροσολύμων Θεοφάνης ἐν ταῖς σχέσεσιν αὐτοῦ πρὸς τοὺς δυτικούς [Il patriarca di Gerusalemme Teofane nei suoi rapporti con gli occidentali]*, «Νέα Σιών», 28: 321-329, 385-393.
- 1934, *Σχέσεις Κυρίλλου Λουκάρεως πρὸς Γουσταῦον Ἀδόλφον Β΄ τῆς Σουδίας [Rapporti di Cirillo Loukaris con Gustavo Adolfo II di Svezia]*, «Θεολογία», 12: 289-292.
- 1970, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων*, Ἀθῆναι 1970 (edd. origg. Ἱεροσόλυμα, Ἀλεξάνδρεια 1910).
- 2009, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 62-1934 [Storia della Chiesa di Alessandria, 62-1943]*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη (ed. orig. Ἀλεξάνδρεια 1935).
- 2010, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας*, Πουρναράς, Θεσσαλονίκη (ed. orig. Ἀλεξάνδρεια 1951).
- Paraskevaïdis Ch.K. 1971, *Μελέτιος ὁ Πηγᾶς [Melezio Pigas]*, Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθῆναι (Ἐκκλησιαστικὴ Ἐκδόσις Ἐθνικῆς Ἐκατοπεντηκονταετηρίδος, 6).
- Pargoire J. 1908-1909, *Mélétiος Syrigos. Sa vie et ses oeuvres*, «Échos d'Orient», 11, 1908: 264-280, 331-340; 12, 1909: 17-27, 167-175, 281-286, 336-342.
- Paschalidis S. 1999, *Gregorio V, patriarca di Costantinopoli*, in *ES*, II: coll. 135-136.

- Perret E. 1981, *Metrophanes Kritopoulos, Kyrillos Loukaris et Genève (1627-1640)*, «Church and Theology», 2: 1033-1041.
- Podskalsky G. 1988, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft, 1453-1821*, C.H. Beck, Monaco.
- Raheb A. 1981, *Conception de l'union dans le Patriarchat orthodoxe d'Antioche (1622-1672)*, Pontificia Universitas Gregoriana, Beyrouth.
- Roberts R.J. 1967, *The Greek Press at Constantinople in 1627 and its Antecedents*, «Transactions of the Bibliographic Society», 22: 13-43.
- Robertson J.N.W.B. 1899, *The Acts and Decrees of the Synod of Jerusalem, Sometimes Called the Council of Bethleem, Holden under Dositheus, Patriarch of Jerusalem, in 1672*, Londra.
- Runciman S. 1968, *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schlier R. 1927, *Der Patriarch Kyrillos Lukaris von Konstantinopel*, Marburgo.
- Ševčenko I. 1984, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, «Harvard Ukrainian Studies», 8: 9-44.
- Stiernon D. 1980, *Métrophanes Kritopoulos*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, X, Parigi: coll. 1125-1126.
- Themelis T.P. 1909, *Επιστολή τοῦ Λουκάρειος πρὸς τὸν Ἄββου*, «Νέα Σιών», 8/9: 29-34.
- 1924, *Αἱ σύνοδοι τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων. Ἡ σύνοδος τοῦ πατριάρχου Δοσιθέου [Le sinodi della Chiesa di Gerusalemme. La sinodo del patriarca Dositeo]*, «Νέα Σιών», 19: 499-520.
- Thomson F.T. 1993, *Peter Mogila's Ecclesiastical Reform and the Ukrainian Contribution to Russian Culture. A Critique of Georges Florovsky's Theory of the Pseudomorphosis of Orthodoxy*, «Slavica Gandensia», 20: 67-119.
- Todt Kl.P. 2002, *Dositheos II. von Jerusalem*, in C.G. Conticello, V. Conticello (a cura di), *La théologie byzantine et sa tradition*, Brepols, Turnhout: 658-720.
- Tsirpanlis Z.N. 1971, *Μελέτιος Συρίγος (1586-1664) [Melezio Syrigos (1586-1664)]*, «Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς», 54: 156-171.
- 1989, *Ὁ Μητροφάνης Κριτόπουλος καὶ ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία [Metrofane Kritopoulos e la Chiesa cattolica]*, «Δωδώνη», 18: 360-402.
- Tsourkas C. 1967, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)* (Εταιρεία Μακεδονικῶν Σπουδῶν, 95) Θεσσαλονίκη.
- Ware T. 1964, *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Clarendon Press, Oxford.

SURVEYS

Ovidiu Olar

«*Je suis le bon pasteur...*». *Notes sur la pensée politique de Kyrillos Loukaris*

The aim of the present paper is to edit and to place in its broad cultural, religious and political context a sermon delivered in Cairo, on April 25, 1610, by the Greek patriarch of Alexandria Kyrillos Loukaris (ΜΠΤ 439, ff. 214^r-219^v, 14^r-15^v). Why was this sermon delivered in Italian? Why did its author choose to speak about ‘the Good Shepherd’? What message did he try to convey by means of a homily? The main reason, it is argued, was that the composition was dedicated to Lorenzo Morosini, the Venetian diplomatic representative in Cairo, on the occasion of the feast of St Marc. Seizing the opportunity, Loukaris speaks of the pastoral power and praises ‘our Venetian empire’. Thus, far from being a customary sermon, the text under attention here presents us with a rare occasion to grasp some of the main lines of the political thought of a leading 17th Century Greek ecclesiastic: the respect for order, law, and justice, as well as an unabated and undeterred allegiance towards Venice.

Ettore Cafagna

A Diplomatic Chessboard. Loukaris and the Western Diplomacies in Constantinople

The problematic position of Cyril Loukaris during his time as Ecumenical Patriarch of Istanbul was directly connected with the dynamics that characterized the diplomatic scene at the Ottoman court. As the spiritual leader of the Greek Orthodox community, Loukaris was willing to give new freedom and autonomy to the Orthodox Greeks that for long time have been under the Ottoman and the Venetian rule. In order to do so, Loukaris created a network of friends, supporters and collaborators in all Europe and in Istanbul that were willing to help him and the Greek community to get free from this long time subjugation. In this network Loukaris finds his most prominent allies in the foreign ambassadors of the Dutch Republic and the Kingdom of England. The French ambassador was an opponent to this Orthodox-Protestant collaboration, while the Venetians keep as substantial neutrality in this matter if not to intervene when the Venetian interests were at stake.

The situation in Istanbul was characterized by a number of close connected issues. All the foreign diplomacies were interested in the commercial trades with the Ottomans, and with the Greek communities that were populating the many islands in the East Mediterranean Sea. The competitiveness of the foreign diplomacies was also colored by a religious with a strong religious tonality. A new Irenic spirit was overhitting the Catholics and the Protestants. They both wanted to tighten the Orthodox Church to improve their legitimation in the religious battle in the European continent. In this scenario, Loukaris saw in the approximation of the Orthodox Church to the Protestant word, and especially to the Calvinistic doctrine, a more suitable path for the final autonomy of the Greek community.

In this article are drawn the general dynamic that were characterizing the foreign diplomatic asset in Istanbul at the time of the Patriarchate of Loukaris. The aim of this article is to understand better what was the room of action of the Ecumenic Patriarch in the diplomatic scene in order to fulfill his purpose, how it has been effective and why in the end it revealed to be a blind alley.

Vasileios Tsakiris

Cyril Loukaris' Grand Anti-Polish Plan and the Dutch-English Policy in Eastern Europe

In 1621 a plan connected with the name of the Patriarch Cyril Loukaris for an offensive Russian-Ottoman allegiance against Poland, which was supported by the German Emperor and Rome, became known in European diplomatic circles. Seeing that Loukaris' milieu clearly lacked the real political power required to attempt a strategic plan of this scope, an investigation of the plan's backgrounds leads first to the Dutch ambassador in Constantinople Cornelis Haga. The establishment by Haga of the first Dutch embassy at the Porte (1611-1612) is shown to be concomitant with an effort for a Russian-Ottoman allegiance plan against Poland, identical to the one of 1621. Both efforts of 1611-1612 and 1621 reveal themselves as interwoven with a large-scale enterprise of English diplomacy, delegated to the Dutch, aiming to restrict Polish expansion towards Russia and the Danubian principalities. In the 'difficult' multilateral negotiations which were necessary to prepare such an alliance, Loukaris, who had a record of activities against the expansion of Roman-Catholic influence in Eastern Europe, was to play an indispensable mediating role.

Boris L. Fonkitch, Vasilij V. Kalugin

Cyril Lucaris and Russia (About the Origin of Greek Text of Gabriel Bethlen's Documents Sent to Constantinople)

The paper presents the edition of texts and research of charters (letters), written by the ruler of Transylvania Gabriel Bethlen to the Russian ambas-

sadors in Constantinople S. Jakovlev and P. Evdokimov 1628-1629. These charters had a goal to involve Russia to an estimated alliance of Sweden, Turkey, and Transylvania against Poland. Letters, written in Latin, to the Russian ambassadors were translated for them into Greek by Patriarch of Constantinople Cyril Lucaris, and then from Greek into Russian by ambassadorial interpreter Anastas of Salonica.

Cristian Luca

Patriarch of Alexandria Cyril III Loukaris in the Romanian Principalities

Cyril Loukaris (1570-† 1638) was one of the theologians who deeply influenced the spiritual life of Eastern Europe (and of Europe in general) through his approach to Protestant Reformation. His position became evident during the period when he led the Greek-Orthodox Church as ecumenical patriarch at Constantinople, generating controversy and the vehement opposition of the hierarchy of the Orthodox Churches. Loukaris had crossed Moldavia in the last decade of the sixteenth century, when he was at the beginnings of his ecclesiastic career, but his presence in the Romanian Principalities was more prominent in the following century. He was in Jassy in 1601 at Ieremia Movilă's court, where he was condescendingly received, and his sermons were held on Sundays in the presence of the prince, his family, Moldavia's grand dignitaries and the local boyars. During the period 1612-1615 Loukaris resided in Bucharest and Târgoviște as guest of prince Radu Mihnea and also of Wallachia's metropolitan. In Jassy, Loukaris was invited by prince Stephen Tomșa II and resided in the Moldavian capital during the period November 1613-March 1614, a good moment to present his Sunday sermons at the church of the princely court. The time the patriarch of Alexandria spent in the Romanian Principalities is here analysed on the basis of contemporary sources in order to show that Cyril Loukaris' interest in having protectors able to secure his individual safety coincided with the desire of the Wallachian and Moldavian princes to be legitimised in front of the privileged social categories with an important role in the domestic political life, by using the religious influence of the high and erudite Orthodox hierarchy.

Florina Ciure

Cyril Loukaris and Transylvania

The article analyzes the relationship of Cyril Loukaris with Transylvania. Already in his youth, ever since his studies in Padua, the future patriarch found himself in close contact with the Protestant world. In a letter sent on 6 September 1618 to Marcantonio de Dominis, former archbishop of Split which was passed on to the Anglican Church, Loukaris mentioned

his colloquy with the Transylvanian Marcus Fuchs, a Lutheran pastor in Härman, Râşnov, and later in Braşov.

Loukaris entertained a correspondence with the Calvinist prince of Transylvania, Gabriel Bethlen. The response of the Patriarch to the request of the Prince to obtain permission to convert the Orthodox from Transylvania to Calvinism, dated 2 September 1629. The response shows that the patriarch was a fervent defender of his faith and of his Church, and that he knew the reality of the area, i.e. the Romanians from Transylvania had the same origin, language, and confessions as those of Wallachia and Moldavia.

Albert De Lange

The Role of the Calvinist Pastor Antoine Léger in the Genesis and Redaction of the Confession of Faith of the Orthodox Patriarch Cyrillus Loukaris (1629-1633)

The Waldensian pastor Antoine Léger (1596-1661) worked from 1628 till 1636 in Constantinople as chaplain at the Dutch Embassy. There he encourages the Patriarch Cyrillus Loukaris in his project to reform the Orthodox Church. Léger's correspondence may be considered one of the most important sources for studying the life and work of the Patriarch. This article shows that Loukaris himself wrote the famous Confession of 1629 published in Latin and that he also translated it in Greek. Léger was only responsible for the biblical quotations in the Greek-Latin edition of the Confession of 1633, non for the content of any of the 18 articles of the confession.

Cristiano Rocchio

Topical Elements in Confessions of Faith, in Particular Cyril Loukaris'

By analysing the early Christian and some protestant confessions of faith – including Cyril Loukaris' – I identify in them the invariant fundamental concepts, which are the source of the different interpretations and give evidence to what assimilates and connects them to their common Christian origin.

Marco Prandoni

Graeculus or optimus vir? The Remains of Loukaris in the Republic of Letters and in the Reformation: the Theological Disputation Between Hugo Grotius and André Rivet (1642-1646)

In the last years considerable research had been carried out on Loukaris' international networks. Thanks to the first Dutch ambassador to the

Ottoman Empire, Cornelis Haga, the patriarch became more and more connected to the Dutch foreign policy and to the Gomarist wing of the Dutch reformed Church, which operated to spread Calvinism among the Greek Orthodox. As a result of this, Arminians like Uytenbogaert or Grotius – whose interest in Eastern Christianity during his last years, when he devoted himself to the irenicist struggle, has been underestimated – became growingly estranged from him. In this article I will discuss the way in which the patriarch was used as argumentative weapon by André Rivet and Hugo Grotius in their theological disputations between 1642 and 1646.

Viviana Nosilia

Cyrillus Loukaris and Melecjusz Smotrycki: how their encounter was used as an argument in interconfessionale polemics

The paper presents the way Cyrillus Loukaris was depicted in the polemic works of Melecjusz Smotrycki, a prominent Ruthenian intellectual, who was first an Orthodox archbishop and then a Uniate one. Their first encounter took place during Smotrycki's years of education, in Ostroh or in Vilnius around 1595: Cyrillus Loukaris was then a guide for the young Ruthenian student. The second connection between the two is linked to a letter written by Loukaris to the Roman Catholic Archbishop of Leopold (Lviv) Jan Dymitr Solikowski in 1601. This letter was exploited by the Jesuit Piotr Skarga as an *argumento* in his polemic response to the renowned treatise of Smotrycki *Thrēnos albo Lament...* (1610). The crucial event in the relations between the two prelates was their encounter during Smotrycki's journey to Constantinople and the Holy Land in the mid 1620s. Smotrycki was deeply disappointed not only by the fact that he had not had his catechism approved, but even more so due to the recognition of Protestant leanings in the Patriarch. The article examines the use of the encounter with the Patriarch as an argument in Smotrycki's work *Apologia peregrinathey...* (1628) and in his later works, written after his passage to the Uniate Church.

Enrico Morini

The canonization of the patriarch Cyril III Loukaris by the Greek-Orthodox Patriarchy of Alexandria

The canonization of the patriarch Cyril III Loukaris (then Cyril of Constantinople) by the Greek-Orthodox Patriarchy, in 2009, could appear surprising, not only for the fact that this 17th century bishop was considered a follower of Calvinism, but, above all, because his doctrines and beliefs were condemned by three pan-Orthodox synods organized in Constantinople (1638, 1642) and in Iași (Moldavia, 1642). This paper aims to analyze the requisites on which Loukaris' sanctification was based on, in the

light of official documents (patriarchal and synodal *Act* of canonization, *Report* of the Metropolitan bishop Macario of Kenya at the patriarchal Synod, *Life* of the new saint and liturgical *Officiation*). Those requisites are: his pastoral zeal (expressed through the commitment for the reform of morality and for the intellectual and spiritual growth of the clergy), his defense of Orthodoxy and his violent death at the hands of the Turkish, assimilated to martyrdom.

Concerning the main point of the debated patriarch's *Confession of Faith* (of Calvinist type), Greek-Orthodox scholars who supported the possibility of Loukaris' canonization proposed two solutions. For some of them, it was a falsification, made by Loukaris' enemies in order to depose him; according to others, it would have been an autonomous initiative of the Calvinists from Geneva, which would have been disowned by the patriarch only informally and not officially.

Nevertheless, the title of Orthodoxy protector is bestowed on him because of his tireless fight against the aggressiveness of Catholic missions in the Orient, and, above all, against the so called phenomenon of the Uniate, which was arising exactly in that period in the Polish-Lithuanian Rus'.

THE AUTHORS

Ovidiu Olar is a researcher of the “N. Iorga” Institute of History of the Romanian Academy (Bucharest). His PhD thesis, to be defended at the Parisian École des hautes études en sciences sociales (Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes), is entitled *La boutique de Théophile. Les relations de Kyrillos Loukaris (1570/2-1638) avec la Réforme*. Apart from Loukaris, the (in)famous Greek ‘Calvinist Patriarch’ of Constantinople, he is interested in the religious reforms and in the confessional ‘Cold War’ of the 17th century, as well as in the history of political ideas. His latest publications include: *Răzbunare împotriva tiranilor. Teoria politică a protestantismului francez* [Vindiciae contra Tyrannos. The Political Theory of the French Protestantism], Nemira, Bucharest, 2007; *Orthodoxie et politique. Le Synode de Târgoviște (Janvier 1659)*, *New Europe College Yearbook 2007-2008*, Bucharest, 2011; *Vlad Boțulescu de Mălăiești. Scrieri I. Viața lui Scanderbeg tradusă din italiană de Vlad Boțulescu de Mălăiești în 1763*, Univers Enciclopedic Gold, Bucharest, 2013 (with Emanuela Timotin). He is a member of the Romanian Association for the History of Religions, and a member in the advisory board of JEMS («Journal of Early Modern Studies»).

Ettore Cafagna (1985) graduated in History at the University of Padua in 2008 with a thesis on the rise of the new Venetian bourgeois class between the fall of the Republic of Venice 1798 and the bourgeois revolution of 1848. Subsequently he took a Research Master in Early Modern and Modern History at the University of Padua presenting a thesis in compared history of the Dutch Republic and the Republic of Venice between the 16th and the 17th centuries. A case study of this thesis is a comparison of the religious policy towards the Jewish communities in Amsterdam and Venice. Currently Ettore Cafagna is enrolled as PhD student in Early Modern History at the University of Verona with a project on the use of the Republican myth in the diplomatic contact between the Dutch Republic and Venice in the early 17th century (1610-1643).

Vasileios Tsakiris, PhD (2008), Humboldt University of Berlin, presently at the University of Erfurt, has published studies and editions on history of South-East Europe and the Ottoman Empire, and Early Modern history.

Boris L. Fonkitch, Professor, Doctor of Historical Sciences, Chief Researcher of the Centre “Paleography, Codicology, Diplomatic”, Institute of World History of the Russian Academy of Sciences, Corresponding Member of the Athenian Academy.

Vasilij V. Kalugin, Doctor of Philology, Professor of the Department of Russian Language Faculty of Philology in Lomonosov Moscow State University (MSU).

Cristian Luca attended the University of Bucharest, where he took a B.A. in Mediaeval History in 1999, an M.A. in Eastern European Mediaeval and Early Modern History in 2001 and a Ph.D. degree *magna cum laude* in Early Modern European History in 2006. He teaches Late Mediaeval and Early Modern history of Eastern Europe and the Romanian Principalities at the Lower Danube University of Galați (Romania), where he is currently tenured Associate Professor. Since April 2014 is Deputy Director at the Romanian Institute of Culture and Humanities Research in Venice (Italy).

Florina Ciure (1977) works at the “Țării Crișurilor” Museum of Oradea (Romania), where she directs the History Section. She received scholarships in Venice, presenting the results of her research at conferences held in Italy and Romania. She has published several articles on relationships between Venice and Transylvania during the XVI-XVIII centuries.

Albert de Lange (Zwolle, The Netherlands, 1952) did his studies at the Faculty of Reformed theology in Kampen. Between 1986 and 1990 he worked at the Waldensian Studies Society of Torre Pellice to prepare for the events of the tercentenary of the Glorious Return. Since 1990 he has lived in Germany, now in Karlsruhe, where he works as a freelance historian of Christianity. For his bibliography and activities see the web page www.albert-de-lange.de.

Cristiano Rocchio's research focuses on rhetorical creativity and argumentation theory. He published *I binari della persuasione. Elementi di inventio* (*The Tracks to Persuasion. Elements of inventio*) and *La ribellione umanista* (*The Humanists' Rebellion*), in which he considered the classical and Renaissance rhetorical inventio. By using the tools of topical analysis, he studied the Renaissance Utopias, the religious Confessions and the Avant-Gardes' Manifestos of the 20th century. He published translations of Erasmus' *De copia verborum ac rerum*, *Encomium Medicinae*, the dialogues *Inquisitio* and *Explanatio Symboli Apostolorum* and the letter *Beato Rhenano*.

Marco Prandoni (1978) lectures in Dutch language and culture at the University of Bologna. He holds a degree in the Humanities (Padua, 2002) and a ph.d. in Dutch Literature (Utrecht, 2007). His main fields of inter-

est include interconfessional and intercultural dynamics in early-modern theatre and contemporary literature.

Viviana Nosilia obtained her degree in Slavic Philology at The University of Padova. She then received her PhD in 2008 from the University of Ca' Foscari Venice. Her thesis was on the interfaith controversy between Catholics of the Latin church, Orthodox and Uniates in the eastern lands Polish-Lithuanian Commonwealth from 1577 to 1647. In 2011 she won the position of researcher (lecturer) in Slavonic studies at the university of Padova. She is currently working on interfaith controversy in the Eastern borderlands of the Polish-Lithuanian Commonwealth in the 16th-17th centuries and contemporary Polish literature of Eastern and Western borderlands.

Enrico Morini (Bologna, 1947, June 6th) is Associate Professor of History of Christianity and of Churches and teaches History and Institutions of the Orthodox Church in the School of Arts, Humanities, and Cultural Heritage of the University of Bologna – *Alma Mater Studiorum* to undergraduates of the courses of Anthropological Sciences, Religions, Oriental Civilizations and History, and to graduates of the courses of Historical and Oriental sciences, and also Religious History of the Christian East to graduates of Anthropology and Ethnology and Historical and Oriental Sciences. He works in the Department of History and Cultures (section of Anthropological, Oriental and Religious Studies). He is an active member of the scientific committee of the review «Bizantinistica», published by the *Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo in Spoleto*, and he is a member of the *Associazione per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia* (AISSCA) and of the *Consulta Universitaria per la Storia del Cristianesimo e delle Chiese*.

He published the volumes *La Chiesa ortodossa. Storia, disciplina, culto*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1996, and *Gli ortodossi*, Bologna. Il Mulino, 2002 (Collana "Farsi un'idea", 77). Among the lectures read at several national and international congresses, in Italy and abroad (Greece and Russia), can be pointed out the ones presented on the occasion of two congresses organized by the *Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto 2001 and 2013 and Todi, 2007), the presentation at the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'-Ukraine, sponsored in Ravenna in 1998 by the University of Bologna and by the University of Harvard in Cambridge in Massachusetts (USA), and the historical presentation introductive to the *Incontro di Studio dei Vescovi Orientali Cattolici d'Europa*, sponsored in 1997 at Niyregyhaza (Hungary) by the *Congregazione per le Chiese Orientali* about the theme: *L'identità delle Chiese Orientali Cattoliche*.

STUDI E SAGGI
Titoli Pubblicati

ARCHITETTURA, STORIA DELL'ARTE E ARCHEOLOGIA

- Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*
Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*
Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*
Bologna A., *Pier Luigi Nervi negli Stati Uniti 1952-1979. Master Builder of the Modern Age*
Fрати M., "De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo
Gregotti V., *Una lezione di architettura. Rappresentazione, globalizzazione, interdisciplinarietà*
Gulli R., *Figure. Ars e ratio nel progetto di architettura*
Maggiora G., *Sulla retorica dell'architettura*
Mantese E. (a cura di), *House and Site. Rudofsky, Lewerentz, Zanuso, Sert, Rainer*
Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*
Mazzoni S. (a cura di), *Studi di Archeologia del Vicino Oriente. Scritti degli allievi fiorentini per Paolo Emilio Pecorella*
Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*
Pireddu A., *In abstracto. Sull'architettura di Giuseppe Terragni*
Tonelli M.C., *Industrial design: latitudine e longitudine*

CULTURAL STUDIES

- Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartrhari*
Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*
Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*
Pedone V., *A Journey to the West. Observations on the Chinese Migration to Italy*
Pedone V., *Perspectives on East Asia*
Rigopoulos A., *The Mahānubhāva*
Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*
Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

- Allegretti U., *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*
Cingari F. (a cura di), *Corruzione: strategie di contrasto (legge 190/2012)*
Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*
Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*
Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni su Islam e diritto*
Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*
Fossum J.E., Menéndez A.J., *La peculiare costituzione dell'Unione Europea*
Gregorio M., *Le dottrine costituzionali del partito politico. L'Italia liberale*
Palazzo F., Bartoli R. (a cura di), *La mediazione penale nel diritto italiano e internazionale*
Ragno F., *Il rispetto del principio di pari opportunità. L'annullamento della composizione delle giunte regionali e degli enti locali*

- Sorace D. (a cura di), *Discipline processuali differenziate nei diritti amministrativi europei*
 Trocker N., De Luca A. (a cura di), *La mediazione civile alla luce della direttiva 2008/52/CE*
 Urso E., *La mediazione familiare. Modelli, principi, obiettivi*
 Urso E., *Le ragioni degli altri. Mediazione e famiglia tra conflitto e dialogo. Una prospettiva comparatistica e interdisciplinare*

ECONOMIA

- Bardazzi R. (edited by), *Economic multisectoral modelling between past and future. A tribute to Maurizio Grassini and a selection of his writings*
 Bardazzi R., Ghezzi L. (edited by), *Macroeconomic modelling for policy analysis*
 Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*
 Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*
 Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
 Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
 Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
 Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
 Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
 Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
 Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
 Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
 Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

FILOSOFIA

- Baldi M., Desideri F. (a cura di), *Paul Celan. La poesia come frontiera filosofica*
 Barale A., *La malinconia dell'immagine. Rappresentazione e significato in Walter Benjamin e Aby Warburg*
 Berni S., Fadini U., *Linee di fuga. Nietzsche, Foucault, Deleuze*
 Borsari A., *Schopenhauer educatore? Storia e crisi di un'idea tra filosofia morale, estetica e antropologia*
 Brunkhorst H., *Habermas*
 Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
 Cambi F., Mari G. (a cura di), *Giulio Preti: intellettuale critico e filosofo attuale*
 Casalini B., Cini L., *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*
 Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
 Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
 Di Stasio M., *Alvin Plantinga: conoscenza religiosa e naturalizzazione epistemologica*
 Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
 Honneth A., *Capitalismo e riconoscimento*
 Mindus P., *Cittadini e no: Forme e funzioni dell'inclusione e dell'esclusione*
 Sandrini M.G., *La filosofia di R. Carnap tra empirismo e trascendentalismo. (In appendice: R. Carnap Sugli enunciati protocollari, Traduzione e commento di E. Palombi)*
 Solinas M., *Psiche: Platone e Freud. Desiderio, sogno, mania, eros*
 Trentin B., *La Città del lavoro. Sinistra e crisi del fordismo*, a cura di Iginio Ariemma
 Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Bastianini G., Lapini W., Tulli M., *Harmonia. Scritti di filologia classica in onore di Angelo Casanova*
- Bresciani Califano M., *Piccole zone di simmetria. Scrittori del Novecento*
- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Ferrara M.E., *Il realismo teatrale nella narrativa del Novecento: Vittorini, Pasolini, Calvino*
- Filipa L.V., *Altri orientalisti. L'India a Firenze 1860-1900*
- Francesca J., *Leonardo Sciascia e la funzione sociale degli intellettuali*
- Francesca J., *Vincenzo Consolo: gli anni de «l'Unità» (1992-2012), ovvero la poetica della colpa-espiazione*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Frau O., Gagnani C., *Sottoboschi letterari. Sei case studies fra Otto e Novecento. Mara Antelling, Emma Boghen Conigliani, Evelyn, Anna Franchi, Jolanda, Flavia Steno*
- Galigani G., *Salomè, mostruosa fanciulla*
- Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Keidan A., Alfieri L. (a cura di), *Deissi, riferimento, metafora*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Masciandaro F., *The Stranger as Friend: The Poetics of Friendship in Homer, Dante, and Boccaccio*
- Nosilia V., Prandoni M. (a cura di), *Trame controluce. Il patriarca 'protestante' Cirillo Loukaris / Backlighting Plots. The 'Protestant' Patriarch Cyril Loukaris*
- Pestelli C., *Carlo Antici e l'ideologia della Restaurazione in Italia*
- Rosengarten F., *Through Partisan Eyes.. My Friendships, Literary Education, and Political Encounters in Italy (1956-2013). With Sidelights on My Experiences in the United States, France, and the Soviet Union*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

PEDAGOGIA

- Mariani A. (a cura di), *L'orientamento e la formazione degli insegnanti del futuro*

POLITICA

- Caruso S., *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*
- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*
- De Boni C., *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte prima: da inizio secolo alla seconda guerra mondiale*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. Il Novecento. Parte seconda: dal dopoguerra a oggi*
- Gramolati A., Mari G. (a cura di), *Bruno Trentin. Lavoro, libertà, conoscenza*
- Ricciuti R., Renda F., *Tra economia e politica: l'internazionalizzazione di Finmeccanica, Eni ed Enel*
- Spini D., Fontanella M. (a cura di), *Sognare la politica da Roosevelt a Obama. Il futuro dell'America nella comunicazione politica dei democrats*
- Tonini A., Simoni M. (a cura di), *Realtà e memoria di una disfatta. Il Medio Oriente dopo la guerra dei Sei Giorni*
- Zolo D., *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*

PSICOLOGIA

- Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
- Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*
- Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SOCIOLOGIA

- Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
- Battiston S., Mascitelli B., *Il voto italiano all'estero. Riflessioni, esperienze e risultati di un'indagine in Australia*
- Becucci S., Garosi E., *Corpi globali. La prostituzione in Italia*
- Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*
- Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*
- Bettin Lattes G., Turi P. (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*
- Burroni L., Piselli F., Ramella F., Trigilia C., *Città metropolitane e politiche urbane*
- Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
- Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*
- Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
- Nuvolati G., *L'interpretazione dei luoghi. Flânerie come esperienza di vita*
- Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
- Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

- Angotti F., Pelosi G., Soldani S. (a cura di), *Alle radici della moderna ingegneria. Competenze e opportunità nella Firenze dell'Ottocento*
- Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaisons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
- Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
- Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
- Massai V., *Angelo Gatti (1724-1798)*
- Meurig T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*
- Schettino V., *Scienza e arte. Chimica, arti figurative e letteratura*

STUDI DI BIOETICA

- Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Nascere e morire: quando decido io? Italia ed Europa a confronto*
- Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*
- Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*
- Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*
- Galletti M., Zullo S. (a cura di), *La vita prima della fine. Lo stato vegetativo tra etica, religione e diritto*
- Mannaioni P.F., Mannaioni G., Masini E. (a cura di), *Club drugs. Cosa sono e cosa fanno*

PALEONTOLOGIA, SCIENZE NATURALI

- Sánchez-Villagra Marcelo R., *Embrioni nel tempo profondo. Il registro paleontologico dell'evoluzione biologica*

