

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DELL'ANTICHITÀ
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

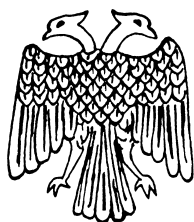
RIVISTA
DI
STUDI BIZANTINI
E NEOELLENICI

FONDATA DA S. G. MERCATI

DIRETTA DA A. LUZZI

N. s. 47 (2010)

con gli Atti della IX Giornata di Studi dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini,
in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale:
«ORTODOSSIA ED ERESIA A BISANZIO (IX-XII SECOLO)»
(Roma, 5-6 dicembre 2008)



ROMA 2011

CONSIGLIO DI DIREZIONE

A. ACCONCIA LONGO – F. BURGARELLA –
M. CAPALDO – G. CAVALLO – F. D’AIUTO –
V. VON FALKENHAUSEN – A. JACOB – S. LUCÀ –
E. V. MALTESE – J.-M. MARTIN – A. PROIOU –
M. D. SPADARO

COMITATO PER LA REVISIONE SCIENTIFICA

A. ACCONCIA LONGO – F. D’AIUTO – V. DÉROCHE –
S. EFTHYMIADIS – V. VON FALKENHAUSEN –
O. KRESTEN – S. LUCÀ – M. PERI – A. PROIOU –
N.P. ŠEVČENKO – N. VAGHENÀS

ISSN 0557-1367

Pubblicazione finanziata dall’Università di Roma «La Sapienza»

TEODORO DIACONO DELLA MADRE DI DIO DELLE BLACHERNE. LA CONDANNA (1094/1095) E LE DOTTRINE

I.

Secondo il prologo della *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno e l'*Alessiade* di Anna Comnena, durante il regno di Alessio I Comneno intere città e regioni dell'Impero erano affette da ogni sorta di eresie. Queste due opere, assieme all'apologia di Niceta di Eraclea a proposito dell'*affaire* di Eustrazio di Nicea, alle aggiunte al *Synodikon* dell'Ortodossia e ad alcune serie di anatemi forniscono un quadro abbastanza completo sulla situazione religiosa dell'epoca. Nel racconto di Anna e nella memoria di Niceta di Eraclea gli avvenimenti sono registrati nella loro successione cronologica: condanna di Giovanni Italos (11 aprile 1082), condanna di Nilo e dei suoi discepoli (1094/1095) e, nel corso dello stesso anno, condanna del diacono Teodoro della chiesa delle Blacherne, processo del bogomilo Basilio (verso il 1099), condanna di un certo Filippo per ragioni sconosciute. E, alla fine del regno di Alessio I, l'*affaire* di Eustrazio di Nicea (1117). Nell'*Alessiade*, Anna Comnena parla poi a più riprese dei Pauliciani: le informazioni più interessanti riguardano il racconto della spedizione dell'imperatore Alessio I a Philippoupolis in Tracia (1114)⁽¹⁾.

Oggetto del presente contributo è appunto la condanna del diacono Teodoro nel 1094/1095. Iniziamo con l'analisi delle fonti a noi pervenute. Anna Comnena, nell'*Alessiade*, ricorda in un breve paragrafo:

Dopo di lui [sc. Nilo di Calabria], o meglio assieme a lui, fu esposto al pubblico ludibrio anche il Blachernita che pensava cose empie ed estranee alla Chiesa, benché fosse membro del clero (ιερωμένος). Egli era infatti in relazione con gli Entusiasti (Ἐνθουσιασταί). Partecipando alla loro infe-

⁽¹⁾ Al riguardo cf. A. RIGO, *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène: les Pères de l'Église, l'empereur et les hérésies du présent*, in *Byzantine theologians. The systematization of their own doctrine and their perception of foreign doctrines*, ed. by A. RIGO – P. ERMILOV, Roma 2009 (Quaderni di Νέα Ῥώμη, 3), pp. 19-32: 25-26.

zione, ingannò molti, rovinò grandi casate della capitale e trasmise i dogmi dell'empietà. Poiché era stato mandato a chiamare molte volte ed era stato istruito dall'autocratore e tuttavia non si era affatto separato dalla sua malvagia dottrina, l'imperatore consegnò anche lui alla Chiesa. Anche quelli, dopo averlo sottoposto a un'inchiesta accurata, lo riconobbero come incorreggibile. Quindi sottomisero lui e i suoi dogmi all'anatema eterno⁽²⁾.

Niceta metropolita di Eraclea, in un breve *excursus*, ricordava l'esistenza degli atti sinodali di condanna (ἔχομεν δὲ καὶ πράξεις) di Giovanni Italo, di Nilo e, aggiungeva: «abbiamo quindi un terzo atto (ἔχομεν δὲ τρίτην), quello che riguarda Teodoro Blachernita il quale, per un solo termine, quello di entusiasmo (ἐνθουσιασμός), fu ammesso alla comunione soltanto alla fine e a stento e dopo molti anni. Però non si permise affatto che gli fosse restituita la dignità di diacono (τὸν κληρὸν τῆς διακονίας)»⁽³⁾.

Un'ultima fonte, più tarda, risale al XIV secolo. Nel 1341, Gregorio Palamas scriveva nel suo terzo trattato contro Barlaam, composto quale replica al *Contro i Messaliani* (Κατὰ Μασσαλιανῶν), che il suo avversario aveva evocato «un certo Teodoro di Trebisonda che dicesse le Blacherne (Τραπεζούντιόν τινα Θεόδωρον [...] ὃς προέστη μὲν τῶν Βλαχερνῶν) e che fu sorpreso essere affetto degli <errori> dei Messaliani (τὰ Μασσαλιανῶν)». Barlaam ricordava che Teodoro, «proprio mentre si difendeva (τοῦτον [...] ὑπὲρ ἑαυτοῦ δῆθεν ἀπολογούμενον), diceva chiaramente di non ritenere che il segreto sovraessenziale di Dio fosse ora visibile come in precedenza, ma la gloria»⁽⁴⁾.

Queste testimonianze, sia pur frammentarie, permettono una schematica ed essenziale ricostruzione delle vicende. Il processo e la condanna devono essere fatte risalire al 1094/1095, contemporanei o di poco successivi a quelli di Nilo di Calabria (come ci dicono Anna Comnena e Niceta di Eraclea)⁽⁵⁾. Teodoro, originario di Trebisonda, era

⁽²⁾ *Alessiade*, X, 1, 6: D. R. REINSCH – A. KAMBYLIS, *Annae Comnenae Alexias*, I, Berlin–New York 2001 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 40/1), pp. 282-283.

⁽³⁾ Λόγος ἀπολογητικὸς καὶ ἐλεγκτικὸς πῶς καὶ διὰ ποίαν αἰτίαν οὐ προσδέχεται τὸν Νικαίας: J. DARROUZÈS, *Documents inédits d'ecclésiologie byzantine*, Paris 1966 (Archives de l'Orient Chrétien, 10), p. 304.

⁽⁴⁾ *Triadi*, III, 1, 7: P. K. CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα*, I, Thessaloniki 1962, p. 621; cf. anche III, 2, 3: p. 657; III, 2, 4: pp. 658-659; III, 3, 4: p. 682; III, 1, 1: p. 615.

⁽⁵⁾ Cf. V. GRUMEL – J. DARROUZÈS, *Les registes des actes du patriarchat de Constantinople*, I/2-3: *Les registes de 715 à 1206*, Paris 1989, nr. 961.

diacono a Costantinopoli. Da Barlaam e Palamas sappiamo che egli esercitava la sua funzione nel santuario mariano delle Blacherne⁽⁶⁾. «Blachernita» (Βλαχερνίτης) – così è ricordato da tutte le fonti – non sarebbe in questo caso un cognome, peraltro ben attestato tra l'XI e il XIV secolo⁽⁷⁾, ma un appellativo che gli derivava dalla chiesa costantinopolitana. Lo svolgimento degli avvenimenti che si concludono con la sua condanna ripropone un copione ben collaudato in quegli anni (il caso del bogomilo Basilio ne è senza dubbio l'esempio più conosciuto): a un primo intervento dell'imperatore Alessio I Comneno, preoccupato per la diffusione dell'errore ereticale tra le «grandi famiglie» della capitale, segue quello della gerarchia ecclesiastica. Teodoro è così condannato dal sinodo, presieduto dall'allora patriarca Nicola III il Grammatico. Teodoro, dopo un certo numero di anni (in ogni caso prima del 1117), e con ogni probabilità dopo l'abiura degli errori condannati e dopo aver dato prova di resipiscenza, è riammesso nella Chiesa, ma non è reintegrato nella carica di diacono.

L'atto sinodale di condanna, evocato da Niceta di Eraclea e che ancora nel XIV secolo Barlaam aveva sotto gli occhi, dal momento che egli ci fornisce particolari inediti, come l'origine trapezuntina di Teodoro e l'apologia di Teodoro dinanzi al sinodo, sembra perduto. Alla condanna di Teodoro, sanzionata dal documento sinodale, era seguita, come sappiamo da Anna Comnena, la redazione di una serie di anatemi contro di lui e le sue dottrine.

Questi anatemi sono stati identificati da Jean Gouillard⁽⁸⁾ con gli

⁽⁶⁾ In merito cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*, 3: *Les églises et les monastères*, Paris 1969, pp. 161-171. Ricordiamo *en passant* il sigillo (XI-XII sec.) del *basilikòs klerikòs* Teodoro del *megas naòs* (delle Blacherne), cf. V. LAURENT, *Documents de sigillographie. La Collection C. Orghidan*, Paris 1952, nr. 43.

⁽⁷⁾ Cf. V. LAURENT, *Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine*, Athenai 1932, nrr. 654, 685, 714; ID., *Documents de sigillographie. La Collection C. Orghidan*, nr. 421 (Ioannes B., XI sec.); P. LEMERLE, A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, I, Paris 1970 (Archives de l'Athos, 5), nr. 67, l. 38 (Theophanes B., 1196); Teofilatto d'Achrida, *Epistulae*, 129, l. 12; P. GAUTIER, *Théophylacte d'Achrida, Lettres*, Thessaloniki 1986 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, 16/2), p. 583; P. LEMERLE – A. GUILLOU – N. SVORONOS – D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes de Lavra*, II, Paris 1977 (Archives de l'Athos, 8), nr. 70, l. 556 (Ioannes B., 1240); *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, ed. E. TRAPP (ET AL.), Wien 1976-1994, nrr. 2828-2830, 91522.

⁽⁸⁾ Dapprima segnalati in *L'hérésie dans l'empire byzantin des origines au XII^e siècle*, in *Travaux et mémoires* 1 (1965), pp. 299-324: 314-315, poi oggetto di uno

undici anatemi finali di una formula d'abiura composita, conservata in una raccolta eresiologica della seconda metà del XII secolo, pervenuta grazie a due copie della fine del secolo successivo (Torino, Biblioteca Nazionale Universitaria, B.IV.22 [τ] e Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Theol. gr. 306-307 [v]). Questa formula d'abiura è intitolata *Sulla blasfema eresia multiforme degli atei Messaliani, chiamati anche Fundaiti, Bogomili, Euchiti, Entusiasti, Encratiti e Marcionisti*⁽⁹⁾. L'eterogeneità del materiale qui utilizzato appare evidente, se, oltre al lungo titolo, passiamo all'esame del contenuto dei trenta anatemi. La serie **1.-3., 9., 11.-19.** consiste negli articoli antibogomili presenti in alcune recensioni del *Synodikon* dell'Ortodossia⁽¹⁰⁾. Seguono quattro articoli antimanichei (**4.-7.**), un anatema rivolto a Paolo di Samosata (**8.**) e uno antimessaliano (**10.**). Gli articoli **20.-30.** della formula, rivolti contro eretici evocati in forma anonima, sono appunto gli anatemi che condannano Teodoro e le sue dottrine. Quattro di questi figurano, in un ordine diverso (**30., 23., 24., 20.**), in una raccolta ascetica – Basilio di Cesarea, Isacco il Siro⁽¹¹⁾ e alcuni brevi *excerpta* – degli inizi del XIV secolo che costituisce la prima parte dell'attuale Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. gr. 2235 (c)⁽¹²⁾. Gli anatemi compaiono ai ff. 5r-6v, in margine alle *Epistole* di Basilio. C'è da chiedersi se i quattro articoli conservati in c dipendano dalla formula d'abiura di vt o piuttosto dall'anatematismo originario contro Teodoro del 1094/1095, come potrebbe far pensare il diverso ordine degli articoli in c. Un'analisi degli anatemi mostra in realtà che la successione di vt corrisponde a quella originaria. L'ultimo degli undici articoli presenta un'espressione (διὰ

studio specifico *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, in *Revue des études byzantines* 36 (1978), pp. 5-67: 19-28, 52-57.

⁽⁹⁾ v (Wien, Österr. Nationalb., Theol. gr. 306), ff. 32v-35v; τ (Torino, Bibl. Naz. Univ., B.IV.22), ff. 16r-19r: P. ELEUTERI – A. RIGO, *Eretici, dissidenti, Musulmani ed Ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologica del XII secolo*, Venezia 1993, pp. 136-150 (A. Rigo).

⁽¹⁰⁾ J. GOUILLARD, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire*, in *Travaux et mémoires* 2 (1967), pp. 1-316: 65-69 (ll. 302-380).

⁽¹¹⁾ Da segnalare la presenza al f. 1r del più antico ritratto conosciuto di Isacco il Siro, cf. S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco il Siro e la sua fortuna*, Firenze 2002 (Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi, 14), p. 309 e tav. I.

⁽¹²⁾ Cf. S. LILLA, *Codices Vaticani graeci. Codices 2162-2254 (Codices Columenses)*, Città del Vaticano 1985, pp. 343-348; la presenza degli anatemi segnalata da A. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina*, in *Orientalia Christiana Periodica* 56 (1990), pp. 53-82: 64 n. 54.

ταῦτα τὰ πάντα) che mostra come ci si trovi di fronte alla conclusione dell'anatematismo. Ma quest'argomento, da solo, non è probante perché l'anatema **30. (11.)** è anche l'ultimo della serie nella composita formula d'abiura e queste parole potrebbero essere state inserite dal redattore della formula stessa. Il legame tra gli articoli **23. (4.)** e **24. (5.)** è semmai un argomento più solido, come il fatto che nella formula d'abiura anche gli anatemi antibogomili (**1.-3., 9., 11.-19.**) mantengono in sostanza (con la sola inversione di **12.** e **13.**) la successione originaria.

Gli undici anatemi sono pertanto l'unica testimonianza diretta della condanna del 1094/1095, perché l'atto sinodale emesso in quell'occasione è andato perduto. Un'ultima osservazione: questi undici anatemi, analogamente a quelli emessi in occasione del primo processo di Giovanni Italos (1076/1077)⁽¹³⁾, condannano Teodoro in forma anonima, senza farne il nome.

II.

Una lettura degli anatemi fa emergere con sufficiente chiarezza alcune tematiche centrali. Gran parte degli articoli riguardano la visione «di Dio», «dello Spirito», «del Signore» e l'estasi (**1., 4., 6., 8.**). La visione comporta una trasformazione, una divinizzazione del mistico (**10.**). L'esperienza mistica significa la vera ed effettiva remissione dei peccati (**9.**). Soltanto grazie a questa esperienza è possibile leggere realmente le Scritture: in caso contrario «la santa e divina Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, non è che carta e inchiostro e non possiede nessuna utilità né guadagno per l'anima» (**7.**). I mistici, coloro che hanno avuto l'esperienza e la visione, si distinguono radicalmente dai comuni fedeli: «si definiscono illuminati e chiamano i credenti ottenebrati» (**11.**). A detta degli anatemi, Teodoro sottolineava con forza la coscienza e la percezione che il mistico ha della venuta e dell'illuminazione dello Spirito (**5.**).

Soltanto un'analisi puntuale e dettagliata dei singoli articoli permette però una comprensione effettiva delle dottrine in questione, delle loro origini e degli eventuali paralleli. Procediamo perciò a un commento dei singoli anatemi⁽¹⁴⁾.

⁽¹³⁾ Cf. GRUMEL – DARROUZÈS, *Les registes des actes du patriarcat de Constantinople*, I/2-3 cit., nr. 907.

⁽¹⁴⁾ Per comodità del lettore riproduciamo anche il testo greco sulla base della nostra edizione di **VT**, collazionata con **C**.

1. (20.) Τοῖς ἐνθουσιῶσι καὶ διὰ τινων τῷ δοκεῖν ἐκστάσεων τινὰς θεωρίας ὑποκρινομένοις ὁρᾶν καὶ διὰ τούτων ἀπατωμένοις καὶ τοὺς ἀφελεστέ-
ρους¹ ἐξαπατᾶν πειρωμένοις, ἀνάθεμα.

TVC

¹διὰ τούτων τοὺς ἀφελεστέρους ἀπατωμένοις C

A coloro che sono in preda all'entusiasmo e che, per mezzo di quelle che potrebbero sembrare estasi, fingono di avere delle contemplazioni con le quali si lasciano trarre in rovina, e tentano di rovinare i più semplici, anatema.

Lasciando da parte il tema dell'inganno dei «più semplici» (ἀφελέ-
στεροι, ἀπλούστεροι), corrente nei testi e nei documenti eresiologici, va
osservato che questo primo anatema presenta una sorta di fenomeno-
logia dei (presunti) eretici, individuando nell'«entusiasmo» (l'uso del
participio ἐνθουσιῶσι non è neutro, ma facilita l'assimilazione agli
«Entusiasti»), nell'«estasi» e nelle «contemplazioni/visioni» i tratti
salienti del loro insegnamento. Si veda, più in basso, l'anatema 6.

2. (21.) Τοῖς τὴν ἀκατάληπτον καὶ ἀνέκφραστον φύσιν ἀπρόσιτον καὶ
ἀνέφικτον καταληπτὴν καὶ <μεθεκτὴν> εἶναι καὶ λέγουσι καὶ διδάσκουσι, καὶ
τοὺς θεσπεσίους πατέρας καὶ διδασκάλους καὶ φωστῆρας τῆς ὀρθοδόξου ἡμῶν
ἐκκλησίας, οἵτινες ἀκατάληπτον εἶναι ταύτην ἐδίδαξαν, ἀτελεῖς εἶναι
φάσκουσι καὶ εἰς τελειότητα μὴ φθάσαντας εἰς ἣν αὐτοὶ φθάσαι μυθεύονται,
καταφλυαροῦσιν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che dicono e che insegnano che la natura incomprensibile e
inesprimibile, irraggiungibile e inaccessibile è comprensibile e partecipa-
bile e dichiarano che i meravigliosi Padri e luminari della nostra Chiesa
ortodossa, che hanno insegnato che essa è incomprensibile, sono imper-
fetti e cianciano che quelli non sono giunti alla perfezione, che essi raccon-
tano di aver raggiunto, anatema.

3. (22.) Τοῖς τὸ ῥήτὸν ὃ περὶ τῆς ἀνωτάτης θείας οὐσίας ὁ μέγας ἐν
θεολογίᾳ Γρηγόριος ἐν τῷ περὶ γενεθλίων τοῦ Χριστοῦ λόγῳ ἐνέγραψεν
παρεξηγουμένοις ἀνοήτως καὶ ἁμαθῶς τὸ φάσκον· **νῷ μόνῳ σκιαγραφούμενα,**
καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως οὐκ ἐκ τῶν κατ' αὐτόν, ἀλλ' ἐκ τῶν περὶ
αὐτόν, καὶ ἀλληνάλλως τὸ μὲν ἐκ τῶν κατ' αὐτόν ἐκ τῶν κτισμάτων νοοῦσι,
καὶ οὕτως βλασφημοῦσι καὶ κτίσμα τὸν Θεὸν λέγουσι, τὸ δὲ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν
ἐξ αὐτῆς τῆς θείας <οὐσίας> ὀρίζομένοις καὶ οὕτως ἐνάγουσι καταληπτὴν τὴν
ἀκατάληπτον καὶ ὑπερούσιον οὐσίαν, καὶ οὐ μᾶλλον ἀκατανόητον ταύτην
καλοῦσι καὶ ἀποφαινομένοις καὶ ἀπὸ μόνων γνωριζομένην τῶν ἐκτὸς καὶ περὶ
αὐτήν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che danno una falsa interpretazione, in modo ignorante e
sciocco, del passo che il grande teologo Gregorio ha scritto sulla suprema e

divina essenza nel discorso *Sul giorno della nascita di Cristo*: «<Dio> abbozzato dalla sola mente e ciò, in modo molto indistinto e parziale, non in base a quello che è in Lui, ma in base a quello che è intorno a Lui», ^a e, tutto al rovescio, intendono «in base a quello che è in Lui» le creature, e così bestemmiano perché chiamano Dio una creatura, e «quello che è intorno a Lui» l'essenza divina e così rendono comprensibile l'essenza incomprensibile e sovraessenziale, invece di chiamarla piuttosto inconcepibile e conoscibile soltanto in base a quello che è fuori e intorno a essa, anatema.

^a Gregorio di Nazianzo, *Orationes*, 38: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, ed. J.-P. MIGNE, Lutetiae Parisiorum 1857-1866 (d'ora in poi PG), 36, col. 317B.

In primo luogo gli anatemi **2** e **3** ribadiscono, anche se in forma più articolata, una delle proposizioni centrali del Messalianismo secondo gli eresiologi: la pretesa di vedere l'essenza divina⁽¹⁵⁾. Teodoro è così accusato di aver affermato la possibilità della visione dell'essenza di Dio. Questa indicazione mal si concilia, almeno a prima vista, con i passi della disputa tra Gregorio Palamas e Barlaam riguardanti le dottrine di Teodoro. Gregorio scrive innanzitutto che Barlaam sosteneva che Teodoro, «mentre si difendeva, diceva chiaramente di non ritenere che il segreto sovraessenziale di Dio fosse ora visibile come in precedenza, ma la gloria (μη τὴν ὑπερούσιον κρυφίότητα νῦν καθάπερ πρότερον ὁρατὴν δοξάζειν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὴν δόξαν). Diceva che la gloria di Dio è una luce enipostatica, increata, denominata divinità e tearchia (δόξαν [...] Θεοῦ φῶς ἐνυπόστατον καὶ ἀγέννητον καὶ θεότητα καὶ θεαρχίαν ὀνομαζόμενον) e in breve con tutti gli appellativi che i santi hanno scritto sulla gloria deificante dello Spirito (περὶ τῆς θεοποιουῦ δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος)»⁽¹⁶⁾. Sempre Barlaam, aggiunge Palamas, «attribuisce a questo Blachernita la pretesa di vedere la gloria eterna di Dio (τὴν αἰῶδιον δόξαν τοῦ Θεοῦ ὁρᾶν). Ma non avevano scoperto che costui considerava visibile l'essenza di Dio (τὴν οὐσίαν ὁρατὴν λέγων τοῦ Θεοῦ) e non la gloria eterna? Se infatti avesse detto questo, ritornando alla pietà, l'avremmo

⁽¹⁵⁾ Per la visione della Trinità con gli occhi del corpo si veda Teodoreto di Cirro, *Historia ecclesiastica*, IV, 11: L. PARMENTIER – F. SCHEIDWEILER, *Theodoret. Kirchengeschichte*, Berlin 1954² (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 44), p. 231 = M. Kmosko, *Liber graduum*, in *Patrologia Syriaca*, I/3, Paris 1926, col. cxcvi; Timoteo di Costantinopoli, *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, coll. 48C-49A (nr. 5) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. ccxxv.

⁽¹⁶⁾ *Triadi*, III, 1, 7: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., I, p. 621.

prosciolto da ogni imputazione»⁽¹⁷⁾. Abbiamo infine la citazione di un frammento del perduto trattato *Contro i Messaliani* di Barlaam, che suona così: «Tali sono, come in compendio, i discorsi del Blachernita. Accade loro di essere in contraddizione con quasi tutti i dogmi più evidenti della Chiesa. Innanzitutto, mentre noi confessiamo con sicurezza e diciamo che una sola realtà non ha inizio né fine, l'essenza di Dio, creatore dell'universo, e che tutto quello che è oltre a questa è di natura creata e che non esiste nessuna altra entità tra l'essenza di Dio e quella delle creature, costui osò porre qualcosa in mezzo»⁽¹⁸⁾. Come si può ben vedere, Barlaam e Palamas fanno considerazioni diverse sulla dottrina di Teodoro. Gregorio affermava che egli aveva sostenuto la possibilità della visione dell'essenza divina (e per questo motivo era stato condannato per Messalianismo), mentre Barlaam diceva che Teodoro aveva parlato della visione della «gloria eterna di Dio». Questa gloria era – aggiungeva Barlaam – «una luce enipostatica, increata, denominata divinità e tearchia», qualcosa di «intermedio» tra l'essenza di Dio e le creature. I termini impiegati e la dottrina evocata ci mostrano che qui Barlaam attribuisce a Teodoro quanto scriveva Gregorio sulle energie increate⁽¹⁹⁾. Sotto la penna di Barlaam, il «Blachernita» è in realtà Palamas.

Il passo di Gregorio di Nazianzo, oggetto, secondo l'anatema 3., della falsa interpretazione di Teodoro era stato significativamente utilizzato, soltanto qualche decennio prima, da Michele Psello in un capitolo intitolato *Chi è Dio* ⁽²⁰⁾.

Per il giudizio sui dottori della Chiesa stigmatizzato nell'anatema 2., si veda il commento all'anatema 8.

4. (23.) Τοῖς αἰσθητῶς τὸ πανάγιον Πνεῦμα μυθευομένοις ὁρᾶν, καὶ διὰ τοῦτο τερατευομένοις εἰς τὴν θεῖαν φύσιν ἑαυτοῦς ἀμειφθῆναι καὶ ἀντιφθεγγομένοις τῇ θεῖᾳ γραφῇ λεγούσῃ· **Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, ἀνάθεμα.**

TVC

A coloro che raccontano di vedere sensibilmente il santissimo Spirito e per questo motivo millantano di essere trasformati nella natura divina,

⁽¹⁷⁾ *Triadi*, III, 2, 3: *ibid.*, p. 657.

⁽¹⁸⁾ *Triadi*, III, 2, 4: *ibid.*, pp. 658-659.

⁽¹⁹⁾ Anche l'espressione ὑπερούσιος κρυφιότης, basata sullo pseudo-Dionigi l'Areopagita, *Nomi divini*, ritornava a più riprese negli scritti di Gregorio (*Triadi*, III, 1, 23; III, 2, 11; III, 2, 19; III, 2, 23) e, più tardi, in quelli dei suoi sostenitori.

⁽²⁰⁾ *De omnifaria doctrina*, 15: L. G. WESTERINK, *Michael Psellus. De omnifaria doctrina*, Nijmegen 1948, pp. 23-24.

contraddicendo la divina Scrittura che dice: «Dio nessuno l'ha mai visto» (Gv. 1, 18), anatema.

Nell'anatema possiamo distinguere due articoli diversi: visione sensibile del santo Spirito e trasformazione nella natura divina. Entrambi si ritrovano nel *dossier* eresiologico antimessaliano. Iniziamo con il primo. Secondo Teodoreto di Cirro i Messaliani parlavano della venuta dello Spirito che mostrava questa sua comparsa in modo sensibile e visibile (ἐπιφοιτᾶν λοιπὸν τὸ πανάγιον Πνεῦμα αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς τὴν οἰκείαν παρουσίαν σημαῖνον)⁽²¹⁾. Essi sostenevano «di vedere il Padre, il Figlio e il santissimo Spirito con gli occhi del corpo e di percepire con il senso la venuta dello Spirito»⁽²²⁾. E nello stesso senso avevano scritto Timoteo di Costantinopoli⁽²³⁾ e Giovanni il Damasceno⁽²⁴⁾. Il secondo articolo (che ricompare nell'anatema 10.) aveva quale precedente una proposizione di Timoteo di Costantinopoli: «Dicono che l'anima dei loro uomini spirituali, dopo la loro così definita impassibilità, è trasformata nella divina ed eterna natura» (λέγουσι ὅτι ἡ ψυχὴ τοῦ παρ' αὐτοῖς πνευματικοῦ ἀνθρώπου μετὰ τὴν λεγομένην παρ' ἐκείνων ἀπάθειαν μεταβάλλεται εἰς τὴν θεϊὰν καὶ ἀκήρατον φύσιν)⁽²⁵⁾. Resta da aggiungere che Gv. 1, 18 è citato in un contesto simile nel titolo contro i Messaliani di Eutimio Zigabeno⁽²⁶⁾.

5. (24.) Τοῖς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦτο αἰσθητῶς ὑποδέχεσθαι δογματίζουσιν, ὡς καὶ ὄγκον ἐν τούτῳ πάσχειν ἐπίσης ταῖς ὠδινούσαις καὶ ἐγκύμοσι γυναιξὶ καὶ τὸ προφητικὸν ῥητὸν παραφθείρουσι τὸ φάσκον· **Διὰ τὸν φόβον σου¹ ἐν γαστρὶ ἐλάβομεν καὶ ὠδινήσαμεν καὶ ἐτέκομεν πνεῦμα σωτηρίας ὃ ἐκυήσαμεν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ πρὸς τὴν ἑαυτῶν δόξαν τὴν ἐρμηνείαν μετὰγούσιν, ἀνάθεμα.**

TVC

¹ Κύριε add. **C**

⁽²¹⁾ *Historia ecclesiastica*, IV, 11: PARMENTIER, SCHEIDWEILER, *Theodoret. Kirchengeschichte*, p. 231 = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. cxcv.

⁽²²⁾ *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 11: PG 83, coll. 429D-432A = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. cxcix.

⁽²³⁾ *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, col. 48BC (nr. 3) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. ccxxii.

⁽²⁴⁾ *De haeresibus*, 80: B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, IV, Berlin 1981 (Patristische Texte und Studien, 22), pp. 43, 44 = Kmosko, *Liber graduum* cit., coll. ccxxxvii, ccxxxv (nr. 17).

⁽²⁵⁾ *De iis qui ad Ecclesiam accedunt*: PG 86/I, col. 49C (nr. 11) = Kmosko, *Liber graduum* cit., col. ccxxvi; e cf. PG 86, col. 49A (nr. 6) = col. ccxxv.

⁽²⁶⁾ *Panoplia dogmatica*, XXVI: PG 130, col. 1284C.

A coloro che sostengono di ricevere sensibilmente nel ventre questo <Spirito> e di percepire, in quell'occasione, un ingrossamento simile a quello delle donne incinte in travaglio e alterano il passo del profeta: «Per il tuo timore abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza che abbiamo fatto nascere sulla terra» (Is. 26, 17-18), volgendone l'interpretazione alla loro dottrina, anatema.

In una prospettiva più generale è evocato il tema della nascita divina nell'anima, centrale nella mistica cristiana dalla Patristica a Meister Eckhart alla filosofia contemporanea⁽²⁷⁾. Il passo di Isaia qui citato (Is. 26, 17-18)⁽²⁸⁾ ne è uno dei testi-chiave (assieme a Sal. 44, 2; 109, 3 e, soprattutto, Gal. 4, 19). Un riesame della lettura dei versetti del profeta nella letteratura spirituale bizantina permette di intendere appieno la dottrina soltanto accennata nell'anatema. In una lettera dello pseudo-Macario l'Egiziano della III Collezione (di dubbia paternità perché attribuita anche a Isaia di Scete) troviamo queste righe: «La vergine saggia riconosca dunque che deve avere dentro di sé Cristo come Maria. Come Ella lo portava nel suo ventre, tu lo devi portare nel tuo cuore e allora potrai salmodiare con intelligenza e dire: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18). Così ha detto anche l'Ecclesiaste: "Come si forma l'embrione nella donna incinta, così la via dello Spirito" (Qo. 11, 5)»⁽²⁹⁾. L'utilizzo dei versetti di Isaia per il parallelismo tra anima dell'uomo e Madre di Dio e la nascita mistica di Cristo ritorna in un

⁽²⁷⁾ Al riguardo (senza menzionare i numerosi studi sulle opere di Meister Eckhart) K. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 59 (1935), pp. 333-418 [rist. in ID., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, pp. 11-87]; P. MIQUEL, *La naissance de Dieu dans l'âme*, in *Revue des sciences religieuses* 35 (1961), pp. 378-406; A. SOLIGNAC, *Naissance divine (mystique de la)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XI, Paris 1982, coll. 24-34; si veda poi l'articolo dell'archimandrita MAXIMOS LAVRIOTIS, *Giving birth to God: Meister Eckhart and Symeon the New Theologian on spiritual maternity*, in *Eckhart Review*, Oxford 1995, pp. 36-51.

⁽²⁸⁾ Sul quale R. GRYSO, «*Enfanter un esprit de salut*». *Histoire du texte de Isaïe 26, 17, 18*, in *Revue théologique de Louvain* 27 (1996), pp. 25-46 (cf. pp. 38-39 per la lezione ἐκύήσαμεν: ἐποίησαμεν); cf. anche ID., «*Enfanter un esprit de salut*». *L'interprétation de Isaïe 26, 17, 18 chez les Pères grecs*, in *Revue théologique de Louvain* 32 (2001), pp. 189-217.

⁽²⁹⁾ 28, 2: V. DESPREZ, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles, I. Homélies propres à la Collection III*, Paris 1980 (Sources chrétiennes, 275), p. 334; il passo parallelo in Isaia, *Discorsi*, 19: AUGOUSTINOS, Ἀββᾶ Ἡσαΐου Λόγοι κθ', Jerusalem 1911, p. 121.

sermone dello pseudo-Macario per il Natale⁽³⁰⁾. Ma la dottrina evocata nell'anatema contro Teodoro, pur basandosi su Is. 26, 17-18, sembra insistere (anche in termini molto crudi e realistici: l'«ingrossamento», ὄγκος) sul concepimento dello Spirito e sullo stato del mistico, simile a quello della donna incinta, più che sul concepimento e la nascita di Cristo e sul parallelismo con Maria. Proprio in questo senso aveva già scritto nel VII secolo Anastasio il Sinaita in una delle sue *Domande e risposte*⁽³¹⁾: «Da cosa l'uomo sa se Cristo abita in lui? Risposta: Questa domanda è simile all'interrogativo posto alla donna incinta: "Da cosa sai se hai concepito nel tuo ventre?". Come quella non ha bisogno di saperlo da un altro, ma da sé e in sé sa di aver concepito, dall'interruzione del mestruo, dai sobbalzi all'interno del bimbo e inoltre dall'astensione da molti cibi, così anche l'anima non ha bisogno di apprendere da un altro quando Cristo abita in lei grazie allo Spirito santo. Subito anch'essa vede arrestarsi il flusso impuro di sangue delle passioni a lei abituale, interrompersi l'appetito per i molti cibi del peccato e soprattutto l'odiata prima di ogni altra cosa dolcezza del piacere. La dolcezza del miele è infatti odiosa per ogni donna incinta. Quando dunque l'anima del cristiano vedrà in sé questi e simili indizi e segni, allora, diventata anch'essa portatrice di Spirito come il profeta, dirà a Dio: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito, siamo stati nel dolore del parto e abbiamo generato lo Spirito di salvezza, cosa che abbiamo fatto sulla terra" (Is. 26, 17-18). Poiché questo è il segno del vero cristiano,

⁽³⁰⁾ «L'anima, se non si unisce a Cristo, non può produrre i frutti dello Spirito. Il Verbo, che è sceso nella Madre di Dio, getta il seme divino in tutte le anime fedeli che così generano con la nascita spirituale della salvezza, come è scritto: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito e dato alla luce nel dolore lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18) e così l'anima dà i frutti in Dio. È detto infatti che la donna, quando è nelle doglie, prova dolore. Quando genera, si rallegra perché un uomo è nato al mondo. E l'anima che concepisce il seme divino, sino a quando non partorisce, è afflitta, perché è sottoposta a svariate tentazioni. Quando genera, cioè è resa perfetta, si rallegra continuamente di una gioia inesprimibile, perché è nato un uomo sovraceleste e nuovo nel mondo superiore», Coll. HA 52, 3: G. L. MARRIOTT, *Macarii anecdota*, Cambridge Mass. 1918 (Harvard Theological Studies, 5), pp. 25-26; cf. anche Coll. I, 18, 6, 12: H. BERTHOLD, *Makarios/Symeon, Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, I, Berlin 1973, p. 206, 27, 1, 7: ivi, p. 251. Si veda anche Massimo il Confessore, *Expositio orationis dominicae*: P. VAN DEUN, *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo*, Turnhout-Leuven 1991 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 23), p. 50 (ll. 397-400).

⁽³¹⁾ Cf. anche *Apoftegmi* (coll. alfabetica), Longino 5: PG 65, col. 257B.

ascolta Paolo l'apostolo che dice: "Non sapete che Gesù Cristo abita in voi? A meno che la prova non sia contro di voi" (2 Cor. 13, 5)⁽³²⁾. Un testo successivo ad Anastasio il Sinaita ma anteriore all'XI secolo è l'opuscolo di un certo Girolamo, intitolato *Fatiche utili per ogni cristiano* (Τοῦ μακαρίου Ἱερωνύμου φιλοπονίαί παντὶ χριστιανῷ ὠφέλουσαι)⁽³³⁾. In queste pagine, di seguito alla domanda «Ti prego, vorrei sapere su che base tu sai senza alcun dubbio di essere cristiano», leggiamo la risposta: «Dall'operazione (ἐκ τῆς ἐνεργείας). Dice Isaia: "Per il tuo timore, Signore, abbiamo concepito, siamo stati nel dolore del parto e abbiamo generato lo Spirito di salvezza" (Is. 26, 17-18), mostrando che noi, illuminati con il battesimo, abbiamo concepito lo Spirito santo. Tramite il profeta, Dio dice di nuovo circa i battezzati: "Abiterò e camminerò in loro" (2 Cor. 6, 16), e "Effonderò il mio Spirito sopra ogni carne" (Gl. 3, 1). Quelli dunque che hanno concepito nel loro ventre lo Spirito santo con il santo battesimo, all'interno, dentro il loro cuore, dai sobbalzi, dalle punture, dall'esultanze, dalle operazioni e, per così dire, dai trasalimenti della grazia dello Spirito hanno la piena certezza nel loro cuore di essere stati battezzati. Su questa terra nessun uomo non-battezzato abbonda di una tale grazia e operazione, né l'ha mai sentita, anche se compie tutti i comandamenti e tutte le giuste azioni dinanzi a Dio, se

(32) *Quaestiones et responsiones*, 2: M. RICHARD – J. A. MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones et responsiones*, Turnhout–Leuven 2006 (Corpus Christianorum. Series Graeca, 59), pp. 6-7; e si veda un testo connesso come le *Quaestiones ad Antiochum ducem*, 2: PG 28, coll. 600C-601A dello pseudo-Atanasio d'Alessandria.

(33) M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1974-1998 (d'ora in poi CPG), 7817: G.-M. DE DURAND, *Marc le moine, Traités*, II, Paris 2000 (Sources Chrétiennes, 455), pp. 338-348; cf. P. BATTIFOL, *Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit*, in *Revue des questions historiques* 39 (1896), pp. 242-255; K. RAHNER, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe* in *Zeitschrift für katholische Theologie* 61 (1937), pp. 258-271; J. DARROUZÈS, *Jérôme le grec (ou de Jérusalem?)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, VIII, Paris 1974, col. 919; ID., *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, II, Paris 1967 (Sources Chrétiennes, 129), p. 322. I due manoscritti più antichi conosciuti sono l'Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, 221 in scrin., frammento del codice Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. soppr. 39 (an. 1095 o 1105), ascrivibile alla scuola niliana (cf. M. MOLIN PRADEL, *Katalog der griechischen Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*, Wiesbaden 2002 [Serta Graeca, 14], pp. 54-57) e un altro codice italogreco dell'XI secolo, il Paris, Bibl. Nat., gr. 1111. Anche in Vat. gr. 1269, f. 28r.

non quelli che, rigenerati con l'acqua e con lo Spirito, hanno concepito nel ventre la grazia del santo Spirito e la custodiscono pura e immacolata. Come infatti la donna incinta sente i sobbalzi del bambino dentro di sé, così anche quelli sanno, dalla gioia, dalla letizia e dall'esultanza che sopraggiungono nel loro cuore, che in loro abita lo Spirito di Dio da loro accolto nel battesimo. Di questa grazia dello Spirito santo Cristo ha detto: "Il regno dei cieli è dentro di voi" (Lc. 17, 21) e "Sono venuto ad appiccare fuoco sulla terra e come vorrei che fosse già acceso!" (Lc. 12, 49)». Se passiamo all'XI secolo, in Simeone il Nuovo Teologo è riconoscibile il sedimentarsi della tradizione. Simeone riecheggia evidentemente lo pseudo-Macario in un paragrafo del I *Trattato etico*, intitolato così: «Tutti i santi concepiscono dentro di sé il Verbo di Dio in modo simile alla Madre di Dio e lo generano ed Egli nasce in loro ed essi sono generati da Lui e diventano come suoi figli, fratelli e madri»⁽³⁴⁾. Pur rimanendo fedele a questa prospettiva, egli sembra in qualche modo riecheggiare in un altro trattato quanto avevano detto Anastasio il Sinaita e Girolamo: «"Figli miei, provo ancora i dolori del parto sino a quando Cristo non sia formato in voi" (Gal. 4, 19). (...) D'altra parte, come la donna sa chiaramente, quando è incinta, che il bimbo sobbalza nel suo ventre (cf. Lc. 1, 44) ed ella non potrà ignorare che lo porta in sé, così colui che ha Cristo formato in lui conosce i suoi movimenti, cioè le sue illuminazioni, e non ignora affatto i suoi sobbalzi, cioè i suoi splendori e vede che prende forma in lui (...). Beato colui che ha visto formarsi in sé la luce del mondo perché, avendo in sé Cristo come un embrione ne sarà considerato Madre»⁽³⁵⁾. Va infine ricordato che Is. 26, 17-18 sarà ancora ripreso dagli autori spirituali più tardi (Gregorio il Sinaita, Gregorio Palamas)⁽³⁶⁾.

⁽³⁴⁾ *Trattati etici*, I, 10: J. DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, I, Paris 1966 (Sources Chrétiennes, 122), p. 252 e il seguito del paragrafo.

⁽³⁵⁾ *Trattati etici*, X: ID., *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques*, II, Paris 1969 (Sources chrétiennes, 129), pp. 322, 320.

⁽³⁶⁾ Gregorio il Sinaita, *Notizia esatta sulla hesychia e la preghiera*, 4: Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, IV, Athenai 1961³, p. 68, *Capitoli sulla preghiera*, 1: ivi, p. 80; Gregorio Palamas, *Triadi*, I, 2, 1: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., I, p. 394, *Omèlie*: S. K. ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, *Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίας KB'*, Athenai 1861, MB', 9, p. 15, *Epistola a Menas*: A. RIGO, *L'Epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti dell'orazione*, in *Cristianesimo nella Storia* 9 (1988), p. 58. Cf. anche quanto scrive Filagato da Cerami, *Omèlie*, 21, 7: G. ROSSI TAIBBI, *Filagato da*

Un passaggio del titolo sui Bogomili della *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno, composta un decennio dopo la condanna di Teodoro, è significativo perché riecheggia in un certo modo tali dottrine e, in particolare, la lettura d'origine macariana⁽³⁷⁾: «I Bogomili dicono che i loro fedeli, nei quali inabita il santo Spirito, sono tutti e sono chiamati Madri di Dio (Θεοτόκοι), perché anche loro hanno portato dentro di sé il Verbo di Dio e lo hanno generato insegnando agli altri e che la prima Madre di Dio non ha nulla in più rispetto a loro»⁽³⁸⁾. Non è chiaro se i Bogomili sostenessero tali idee, mutate dal *background* religioso comune, o se invece qui, come altrove, Eutimio introduca appositamente (oseremmo quasi dire programmaticamente) alcuni elementi caratteristici del Messalianismo degli eresiologi e altri materiali⁽³⁹⁾.

6. (25) Τοῖς ἔκστασιν καὶ ἐνθουσιασμὸν παρεισάγουσι, καὶ τὴν μὲν ἔκστασιν ἀποφαινομένοις ἐνεργεῖσθαι παρὰ Χριστοῦ διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, τὸν δὲ ἐνθουσιασμὸν παρὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος διὰ τοῦ Χριστοῦ, καὶ διαιροῦσιν ἀσεβῶς τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Πνεύματος, καὶ ἄλλην μὲν ἐνέργειαν τῷ Χριστῷ διδοῦσιν, ἐτέραν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ οὐ μίαν δύναμιν ἢ ἐξουσίαν τῇ μιᾷ θεότητι προσαρμόζουσιν, ἀλλὰ διαφορὰν ἐνεργειῶν, κὰν ταύταις φρενοβλαβῶς παραληροῦσιν ὡς θάτερον ὑπὸ θατέρου συνεργεῖσθαί τε καὶ βοηθεῖσθαι εἰς τὴν οἰκεῖαν ἐνέργειαν καὶ καινὰς ιδιότητας παρὰ τὰς ὑπὸ τῶν θεοσόφων πατέρων ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ἐκπεφωνημένας δοξάζουσιν, ὡς ἀσεβῶς καὶ νοοῦσι καὶ λέγουσι καὶ βλασφημίας κατὰ Θεοῦ ἐρευγομένοις, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che introducono l'estasi e l'entusiasmo e proclamano che l'estasi è operata da Cristo tramite il santo Spirito, l'entusiasmo dal santo Spirito tramite Cristo e separano empicamente Cristo dallo Spirito e attribuiscono un'operazione a Cristo, un'altra al santo Spirito e non applicano una potenza o una autorità alla divinità unica, ma una diversità di operazioni e che, a proposito di queste, delirano come dei pazzi che l'uno è assistito e aiutato dall'altro nella sua propria operazione e professano nuove proprietà, invece di quelle che sono state proclamate dai Padri dotati di sapienza divina sulla santa Trinità, perché pensano e parlano in modo empio e vomitano bestemmie contro Dio, anatema.

Cerami, *Omellerie per i Vangeli domenicali e le feste di tutto l'anno*, Palermo 1969 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini. Testi e monumenti, 11), p. 140.

⁽³⁷⁾ Pseudo-Macario, che i Bogomili costantinopolitani (o perlomeno Basilio) conoscevano e utilizzavano: cf. A. RIGO, *I Vangeli dei Bogomili*, in *Apocrypha* 16 (2005), pp. 163-198: 186.

⁽³⁸⁾ *Panoplia dogmatica*, XXVII: PG 130, col. 1317B.

⁽³⁹⁾ Cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo* cit., pp. 66-68; ID., *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène* cit., pp. 28-31.

L'anatema riguarda l'estasi e l'entusiasmo, elementi centrali dell'insegnamento di Teodoro secondo gli inquisitori (v. anche anatema 1.). Sembra di capire che l'estasi fosse connessa a Cristo (probabile riferimento all'apparizione di Gesù al mistico adombrata anche nell'anatema 9. e alla quale accennano diversi testi spirituali bizantini)⁽⁴⁰⁾ e l'entusiasmo allo Spirito Santo. Le considerazioni sui rapporti intratrinitari sono proprie degli inquisitori, che evidentemente seguono, in modo più o meno inconsapevole, la strada seguita diversi decenni prima da Stefano metropolita di Nicomedia nelle sue contestazioni a Simeone il Nuovo Teologo in merito ai rapporti tra Padre e Spirito Santo⁽⁴¹⁾. Il termine «operazione» (ἐνέργεια) sembra rimandare più alle discussioni di carattere cristologico che al suo uso nel contesto della letteratura spirituale⁽⁴²⁾.

7. (26.) Τοῖς τὴν θεῖαν καὶ ἱερὰν γραφὴν τὴν τε παλαιὰν καὶ τὴν νέαν ἐν χάριτι καὶ μέλανι μόνον τὸ εἶναι ἔχειν λέγουσι, καὶ μηδὲν τι ὠφέλιμον ἢ πρὸς ψυχὴν τι κέρδος κεκτηθῆσαι, μόνα δὲ τὰ παρ' αὐτῶν διδασκόμενα καὶ παραδιδόμενα ὀνησιφόρα τυγχάνειν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che dicono che la divina e sacra Scrittura, Antico e Nuovo Testamento, non è altro che carta e inchiostro (cf. 2 Gv. 12) e non possiede nessuna utilità o guadagno per l'anima e che solo quanto è insegnato e trasmesso da loro è proficuo, anatema.

La dottrina incriminata non implica tanto un rigetto della Scrittura, e in particolare del Pentateuco e di altri libri della Bibbia, ispirato da un sistema dualistico, come nel caso dei Bogomili contemporanei, ma quanto l'idea che la Scrittura «è priva di utilità» per l'anima, perché soltanto «carta e inchiostro». Al di là della malevolenza e della evidente

⁽⁴⁰⁾ Senza ricorrere a Simeone il Nuovo Teologo, basti un solo rimando all'estasi nella luce culminante nella visione di Cristo a cui accenna Giovanni Climaco, *Scala paradisi*, gr. 26: PG 88, col. 1065A.

⁽⁴¹⁾ Cf. Niceta Stethatos, *Vita di Simeone il Nuovo Teologo*: I. HAUSHERR – G. HORN, *Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022) par Nicéas Stéthatos*, Texte grec inédit et traduction française avec introduction, notes critiques et index, Roma 1928 (Orientalia Christiana, 12), pp. 74-80, Simeone il Nuovo Teologo, *Inni*, XXI: J. KODER – L. NEYRAND, *Syméon le Nouveau Théologien, Hymnes*, II, Paris 1971 (Sources Chrétiennes, 174), pp. 130-168.

⁽⁴²⁾ Al riguardo una comoda panoramica introduttiva in D. WENDEBOURG, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, pp. 129-165.

distorsione effettuata dagli inquisitori, è chiaro che secondo tale dottrina la lettura della Scrittura di per sé non è proficua. Le righe di questo anatema acquistano significato alla luce di alcuni passi di autori dell'XI secolo, in primo luogo di quanto scrive Simeone il Nuovo Teologo sulla Scrittura⁽⁴³⁾: «Perché le cose divine (...) sono registrate per iscritto e sono lette da tutti, ma sono manifestate soltanto a coloro che si sono ardentemente pentiti e che per mezzo di un sincero pentimento si sono bene purificati (...). A loro sono rivelate le profondità dello Spirito e da loro sgorga la parola della sapienza e della conoscenza di Dio (...). Ma per gli altri è sconosciuta e nascosta: è loro svelata soltanto da Colui che apre la mente del fedele alla comprensione delle Scritture. Essi non comprendono niente, perché non possono avere coscienza di quello che leggono»⁽⁴⁴⁾. E di nuovo: «Quando Dio abita e cammina in noi (cf. 2 Cor. 6, 16) ed Egli stesso si manifesta sensibilmente a noi, allora noi contempliamo coscientemente quello che la cassetta, cioè la divina Scrittura, contiene di divini misteri nascosti. Altrimenti è impossibile – che nessuno s'inganni – di vedere aprirsi la cassetta della conoscenza e di godere dei beni che racchiude o di giungere a parteciparvi e a contemplarli»⁽⁴⁵⁾. Da un'altra prospettiva, le stesse idee sono ribadite dal discepolo di Simeone, Niceta Stethatos nei suoi *Capitoli*: «La divina Scrittura deve essere interpretata in modo spirituale e agli spirituali sono rivelati, per mezzo dello Spirito santo, i tesori che vi si trovano. L'uomo psichico non può ricevere la loro rivelazione (cf. 1 Cor. 2, 14), perché egli segue i suoi ragionamenti e non è in grado di comprendere o di ascoltare quello che dicono gli altri. Non ha dentro di sé lo Spirito di Dio che investiga le profondità di Dio (cf. 1 Cor. 2, 10) e che conosce le cose di Dio, ma lo spirito materiale del mondo, pieno di gelosia e di invidia, di contesa e di divisione (cf. Rm. 1, 29). Per questo motivo ricercare il senso e scoprire l'intelligenza della lettera è ai suoi occhi follia. Non può sapere che tutte le cose della divina Scrittura, riguardanti le faccende divine e umane, devono essere interpretate in modo spirituale (cf. 1 Cor. 2, 14) e perciò deride quelli che le interpretano in modo spiri-

⁽⁴³⁾ Per Simeone il Nuovo Teologo e la Scrittura cf. H. ALFEYEV, *Saint Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition*, Oxford–New York 2000, pp. 43-72.

⁽⁴⁴⁾ *Trattati teologici*, I, 313-324: DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* cit., I, p. 120.

⁽⁴⁵⁾ *Catechesi*, XXIV, 63-69: B. KRIVOCHÉINE, *Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses*, III, Paris 1965 (Sources Chrésiennes, 113), p. 38.

tuale. Non li chiama spirituali, né uomini guidati dal divino Spirito, ma 'anagogici', e, per quanto gli è possibile, stravolge e distoglie, come quel Dema (cf. 2 Tm. 4, 10), le loro parole e i pensieri divini. Non così lo spirituale: egli giudica tutto, mosso dal divino Spirito, non può essere giudicato da nessuno (cf. 1 Cor. 2, 15) perché in lui c'è l'intelligenza di Cristo che nessuno potrà istruire»⁽⁴⁶⁾. L'«inutilità» della Scrittura affermata da Teodoro significa perciò in positivo la necessità dell'illuminazione dello Spirito per poter «realmente» leggere la Scrittura e goderne appieno. Ciò è proprio, come ribadisce Niceta Stethatos, degli «spirituali» che sono in grado di percepire i segreti riposti al di là della lettera.

8. (27.) Τοῖς καταψευδομένοις τῶν θεοσόφων ἀποστόλων ὡς μὴ ἐκ Πνεύματος ἁγίου, ἀλλ' ἐκ κοιλίας κηρυζάντων τὸ εὐαγγέλιον, ἑαυτοὺς δὲ φάσκουσιν ἐκ τινος θειοτέρας ὁψεως μυεῖσθαι τὰ ἀπόρρητα ἅτινα ὁ θεσπέσιος Παῦλος ἤκουσεν ἃ οὐκ ἐξὸν λαλῆσαι ἀνθρώπῳ, αὐτοὺς ταῦτα εἶδέναι καὶ λέγειν, καὶ τοὺς παρ' αὐτῶν μυουμένους διδάσκειν, καὶ τὰς οἰκείας ἐμβροντησίας καὶ παραπληξίας μείζοντας τῶν θεοκηρύκων ἀποστόλων λογιζομένοις, καὶ κατὰ τοῦτο ἐκείνων ἑαυτοὺς ὑπερτιθεῖσιν ὡς καὶ μόνους σωζομένους, τοῦ παντὸς κόσμου ἀπολλυμένου, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che calunniano gli Apostoli dotati di sapienza divina perché non avrebbero predicato il Vangelo su ispirazione dello Spirito santo, ma dal proprio ventre; che affermano di essere stati iniziati da una visione più che divina alle cose ineffabili che il meraviglioso Paolo «udì e che non è lecito all'uomo di pronunziare» (2 Cor. 12, 4) e che essi le conoscono, le dicono e le insegnano a quanti sono da loro iniziati, e che considerano le loro stupidità e demenze superiori agli Apostoli annunziatori di Dio e, di conseguenza, ritengono se stessi gli unici salvati, mentre l'intero mondo è destinato alla perdizione, anatema.

L'accusa dell'anatema di calunniare gli Apostoli perché non ispirati dallo Spirito santo e di ritenersi a questi superiori (che va collegata a quella analoga dell'anatema 2. sull'«imperfezione» dei Padri) deve essere logicamente ridimensionata perché deforma polemicamente le posizioni di Teodoro. Le dottrine in questione possono essere comprese con facilità a partire dal versetto paolino qui evocato. Questo passo della II Epistola ai Corinti, uno dei più celebri testi-chiave della mistica cristiana⁽⁴⁷⁾, è citato di rado nella letteratura spirituale bizantina ante-

⁽⁴⁶⁾ Capitoli, III, 78: *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*, III, Athenai 1960³, p. 348.

⁽⁴⁷⁾ Sul quale cf. M. E. THRALL, *Seconda Lettera ai Corinti*, II: *Commento ai*

riore all'XI secolo. Questi versetti invece sono citati ripetutamente da Niceta Stethatos (*Capitoli*, III, 38, III, 44) e soprattutto da Simeone il Nuovo Teologo (*Capitoli*, III, 25, 71; *Inni*, XL, XLIX, LI, ecc.) in riferimento alle esperienze spirituali più elevate. Un passo del III *Trattato etico* di Simeone merita qui di essere ripreso. «Segui con fede la divina Scrittura e fa' tutto quello che ti dice e senza dubbio troverai tutto come è scritto e anche molto di più di quello che è detto nelle divine Scritture. Cosa? "Quello che occhio non ha visto, quello che orecchio non ha udito, quello che non è mai giunto nel cuore dell'uomo", i beni "che Dio ha preparato per coloro che lo amano" (1 Cor. 2, 9). Questi beni, se credi fermamente (...), anche tu li vedrai senza alcun dubbio, come Paolo. Non solo, ma udrai anche parole ineffabili, dopo essere stato rapito in paradiso»⁽⁴⁸⁾. Qui come altrove Simeone afferma la possibilità che il mistico abbia nel presente le stesse esperienze degli Apostoli Paolo e Stefano (cf. *Inni*, XI). Alla luce di tutto ciò, la dottrina imputata a Teodoro emerge con chiarezza: egli sosteneva (come Simeone, come Niceta...) che il mistico giungeva a una esperienza spirituale simile a quelle degli Apostoli.

9. (28.) Τοῖς λέγουσιν ὡς εἰ μὴ τις ἐξ αὐτοῦ τοῦ Κυρίου αἰσθητῶς ὀπτα-
νομένου τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἀκούσῃ τό· Ἀφέωνται σοι αἱ ἁμαρτίαι, οὐκ ἄλλως
ἐστὶ δυνατόν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν, ἀνάθεμα.

TV

A coloro che dicono che se qualcuno non sente dallo stesso Signore visto sensibilmente dai peccatori le parole: «I tuoi peccati ti sono rimessi» (Mt. 9, 2; Lc. 5, 20), non può ricevere in altro modo la remissione dei peccati, anatema.

Il problema che fa da sfondo a queste righe è quello, spesso evocato, di sapere, di avere la certezza (πληροφορία) dell'avvenuto raggiungimento del perdono dei peccati. Dagli Apoftegmi al XIII-XIV secolo le testimonianze a questo proposito non mancano⁽⁴⁹⁾. All'interno

capp. 8-13., Brescia 2009, pp. 801-827; cf. anche H. SAAKE, *Paulus als Ekstater. Pneumatologische Beobachtungen zu 2 Kor. 12, 1-10*, in *Biblica* 53 (1972), pp. 406-410; M. E. THRALL, *Paul's Journey to Paradise: Some Exegetical Issues in 2 Cor 12,2-4*, in *The Corinthian Correspondence*, ed. R. BIERINGER, Leuven 1996 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 125), pp. 347-363.

⁽⁴⁸⁾ III, 399-408: DARROUZÈS, *Syméon le Nouveau Théologien, Traités théologiques et éthiques* cit., I, pp. 418-420.

⁽⁴⁹⁾ Cf. *Apoftegmi* (coll. alfabetica), *Apollo* 2: PG 65, col. 136; Niceforo l'Atho-

di questo orizzonte, ritroviamo le parole di Gesù al paralitico in una scena impressionante della *Scala* di Giovanni Climaco, nella quale i monaci si accalcano attorno al morente e gli chiedono: «Come va, fratello e compagno di condanna? Cosa dici? Cosa speri? Cosa ti aspetti? Hai ottenuto ciò che cercavi con le tue fatiche o non ci sei riuscito? Hai raggiunto il tuo scopo oppure no? Hai ricevuto la certezza (πληροφορία) o hai ancora una speranza incerta? Hai raggiunto la libertà o il tuo pensiero è ancora sconvolto e assediato dai dubbi? Hai percepito una qualche illuminazione nel tuo cuore, o è ancora in preda alla tenebra e all'umiliazione? Hai sentito dentro di te una voce dirti: "Ecco sei guarito" (Gv. 5, 14) o "I tuoi peccati ti sono rimessi" (Mt. 9, 2; Lc. 5, 20), o "La tua fede ti ha salvato" (cf. Mt. 9, 22)?»⁽⁵⁰⁾. L'ascolto delle parole di Gesù al paralitico, accompagnate da un evento prodigioso, segnano il perdono avvenuto e la guarigione nei racconti agiografici di Paolo di Monembasia (seconda metà del X secolo)⁽⁵¹⁾. Il problema della coscienza del perdono dei peccati è logicamente posto nella letteratura delle *Domande e risposte*. Una *quaestio* della collezione di Anastasio il Sinaita (VII secolo) è dedicata per l'appunto all'argomento: «Come un uomo sa che Dio gli ha perdonato i peccati e che egli ha trovato completa misericordia nel giorno del giudizio?». La risposta esordisce così: «Dalla sua coscienza e dalla familiarità che l'anima ha con Dio durante la preghiera». Anastasio delinea quindi i diversi gradi nei quali ci si trova durante la preghiera: condannato, debitore, salariato, amico con l'amico, sposa con lo sposo, figlio con il padre. In quest'ultima condizione «non c'è più timore, né bisogno, né qualsiasi pensiero del castigo, ma amore pieno, gioia incessante e familiarità senza fine, felicità dell'anima e sobbalzi ed esultanza senza fine, come ci raccontano coloro che, per grazia di Cristo, sono giunti a tale misura»⁽⁵²⁾. Un'amplificazione di queste righe, con

nita, *Trattato sulla custodia del cuore: Φιλοκαλία*, IV, p. 26; Gregorio Palamas, *Omélie: ΟΙΚΟΝΟΜΟΣ, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ Ὁμιλίαι ΚΒ'* cit., ΞΑ', 5, p. 263.

⁽⁵⁰⁾ *Scala paradisi*, gr. 5: PG 88, col. 772.

⁽⁵¹⁾ *Narrationes*, 4, 4: J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris 1987, pp. 49-51.

⁽⁵²⁾ *Quaestiones et responsiones*, 50: RICHARD – MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. 103-104. Il tema riaffiora poi nelle *Quaestiones ad Antiochum ducent*, 78: PG 28, col. 645CD, e 122: col. 676B dello pseudo-Atanasio di Alessandria, testo correlato con la raccolta di Anastasio il Sinaita (cf. RICHARD – MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. LII-LV).

l'aggiunta di elementi che ritroviamo nell'anatema rivolto a Teodoro, come la visione di Cristo che garantisce l'avvenuto perdono dei peccati, si ritrova quale risposta alla stessa domanda in un passo della collezione **b** delle *Quaestiones et responsiones* di Atanasio (più tarda, risalente forse al IX secolo), che è poi citato da Nicola di Kataskepe nella *Vita* di Cirillo da Filea⁽⁵³⁾: «Nella nostra preghiera, quando da soli in disparte e nessuno ci vede o ci ascolta stiamo dinanzi a Dio, allora l'anima conosce come Dio è disposto verso di lei ed essa verso Dio. Ci sono infatti sette modi e differenze della preghiera. Di questi tre sono sottoposti al timore e al castigo, mentre gli altri quattro sono dei salvati e di chi ha parte al regno dei cieli. (...) Il sesto modo è superiore a questo, quando come un figlio è in familiarità con Dio: "Io ho detto: Voi siete dèi, tutti siete figli dell'Altissimo" (Sal. 81, 6). Settimo modo e avanzamento superiore a tutti è il diventare fratello di Dio che diventa primogenito di molti fratelli fedeli (cf. Rm. 8, 29) nell'essere eredi di Cristo, come Paolo grida (Rm. 8, 17). Se uno dunque come condannato, debitore o servo scosso dal tremore conversa con Dio mentre prega, non diventa libero dai suoi peccati, ma dove giunge lo Spirito santo là c'è libertà dei peccati. Così infatti anche lo stesso Signore lo ha ordinato: "Chi mi ama custodirà i miei comandamenti e io lo amerò e mi manifesterò a lui" (Gv. 14, 21). Di conseguenza questo è il vero segno del perdono dei peccati per il cristiano: il verificarsi della manifestazione del Signore nell'anima, infatti "Beati – è scritto – i puri di cuore perché vedranno Dio" (Mt. 5, 8)»⁽⁵⁴⁾. Restando sempre nella «galassia anastasia», ricordiamo infine un testo, già presente in manoscritti dell'XI secolo, attribuito o ad Anastasio o a «Giovanni e Atanasio»⁽⁵⁵⁾, *Sui diversi modi della salvezza e sul pentimento*⁽⁵⁶⁾. Qui si parla della liberazione dal Malvagio ottenuta con la supplica, la confessione e la fede in Dio, «come altre alle quali Cristo ha detto: "Va', sono rimessi i tuoi peccati, la tua fede ti ha salvato" (Lc. 7, 48-50); e di

⁽⁵³⁾ 9, 2: E. SARGOLOGOS, *La Vie de saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110)*, Bruxelles 1964 (Subsidia hagiographica, 39), pp. 73-74.

⁽⁵⁴⁾ *Quaestiones et responsiones*, append. 14: RICHARD – MUNITIZ, *Anastasii Sinaitae quaestiones* cit., pp. 189-190.

⁽⁵⁵⁾ Cf. A. RIGO, *Un autore spirituale sconosciuto del X secolo: Luca Adialeptos*, in *Byzantion* 79 (2009), p. 325.

⁽⁵⁶⁾ N. SUVOROV, *K istorii npravstvennago učenija v vostočnoj cerkvi*, in *Vizantijskij Vremennik* 10 (1903), pp. 31-62: 55-61.

nuovo ha detto a un'altra: "Donna, grande è la tua fede, sia come tu vuoi" (Mt. 15, 28)».

10. (29.) Τοῖς ληροῦσι τοὺς κατ' αὐτοὺς ζῶντας πρῶτα μὲν ἐξ ἀνθρώπων εἰς ἀγγέλων μεταμείβεσθαι φύσιν, εἴθ' οὕτως εἰς ἀρχαγγέλων καὶ μετέπειτα κατὰ προκοπὴν ἢ μετὰ βασιν ἀφ' ἐτέρων εἰς ἕτερα, Χερουβὶμ καὶ Σεραφεῖμ γίνεσθαι, καὶ τελευταῖον θεοῦς, ὃ τῆς ἀνοίας καὶ ἀπονοίας, καὶ καταχρωμένοις τῷ θείῳ ῥήτῃ λέγοντι· **Ἐγὼ εἶπα· θεοὶ ἐστε καὶ υἱοὶ Ὑψίστου πάντες, κάντεῦθεν πολυθεῖαν εἰσάγουσιν, ἀνάθεμα.**

TV

A coloro che cianciano che quanti vivono secondo i loro dettami sono prima trasformati da uomini nella natura degli angeli, poi in quella di Arcangeli e quindi, per progressione e mutamento dagli uni agli altri, diventano Cherubini e Serafini e, infine, dèi – quale demenza e quale orgoglio! – e abusano della parola divina: «Io ho detto: Voi siete dèi, siete tutti figli dell'Altissimo» (Sal. 81, 6), introducendo così il politeismo, anatema.

L'anatema presenta il processo di divinizzazione del mistico propugnato da Teodoro alla luce, in ultima analisi, della proposizione antimesaliana di Timoteo di Costantinopoli sulla trasformazione dello spirituale nella natura divina (v. il commento all'anatema 4.). La conseguenza dell'affermazione di Teodoro è, per gli inquisitori, il politeismo. Tesi quest'ultima ripresa da Eutimio Zigabeno in un passo del capitolo sui Messaliani, che sembra riecheggiare proprio questo anatema⁽⁵⁷⁾. Sgombrato il campo dalla rilettura eresiologica, va osservato innanzitutto che Sal. 81, 6 è spesso citato nella letteratura spirituale (Barsanufio di Gaza, Simeone il Nuovo Teologo, la *quaestio* della collezione **b** di Anastasio il Sinaita citata nel commento all'anatema 9). Il processo di divinizzazione secondo Teodoro implica una serie di gradi successivi che corrispondono all'articolazione delle gerarchie angeliche. Ciò fa logicamente pensare al *corpus* dionisiano – e in particolar modo all'opera *Gerarchia celeste* – che proprio nell'XI secolo è riscoperto nel mondo spirituale bizantino⁽⁵⁸⁾. Una lettura dell'Areopagita che vede nel progresso spirituale del mistico un'ascesa progressiva nelle gerarchie angeliche era stata proposta

⁽⁵⁷⁾ *Panoplia dogmatica*, XXVI: PG 130, col. 1285D, cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo* cit., p. 66 n. 71 e, soprattutto, *id.*, *La «Panoplie dogmatique» d'Euthyme Zigabène* cit., p. 31.

⁽⁵⁸⁾ Cf. A. RIGO, *La spiritualità monastica bizantina e lo Pseudo-Dionigi l'Areopagita*, in *Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del Simposio «Testi e temi nella tradizione del monachesimo cristiano»*, a cura di M. BIELAWSKI – D. HOMBERGEN, Roma 2004, pp. 351-392: 383-399, 416-417.

qualche decennio prima della condanna di Teodoro da Niceta Stethatos con il suo trattato *Sulla gerarchia* ⁽⁵⁹⁾, e sarà poi riformulata ancora una volta nel XIV secolo da Gregorio il Sinaita ⁽⁶⁰⁾.

11. (30.) Τοῖς διὰ ταῦτα τὰ πάντα ἑαυτοὺς μὲν πεφωτισμένους καλοῦσι¹, τοὺς δὲ πιστοὺς ἐσκοτισμένους κατονομάζουσιν, ὅτι μὴ τὰ αὐτῶν ἐμυήθησαν καὶ δόγματα καὶ διδάγματα, ἀνάθεμα.

TVC

¹ Τοῖς λέγουσιν ἑαυτοὺς μὲν πεφωτισμένους καλοῦσι **C**

A coloro che, a causa di tutto ciò chiamano se stessi illuminati e definiscono i fedeli ottenebrati, perché non sono iniziati ai loro dogmi e insegnamenti, anatema.

La radicale diversità tra gli illuminati, coloro che nell'esperienza mistica hanno ricevuto l'illuminazione, e i «fedeli», meglio coloro che sono rimasti alla semplice fede, ricorda evidentemente le pagine di Simeone il Nuovo Teologo e di Niceta Stethatos sulla differenza che intercorre tra lo «spirituale» e chi spirituale non è. Il termine «illuminati» (πεφωτισμένοι), tutto sommato raro, riemerge nella polemica tra Barlaam e Palamas (e non è un caso, dal momento che essi conoscevano l'*affaire* di Teodoro). In particolare, il calabrese definisce ironicamente Gregorio e i monaci «voi illuminati», per rimarcare la loro pretesa di possedere una conoscenza superiore perché derivata dall'esperienza spirituale ⁽⁶¹⁾.

III.

Una rilettura degli anatemi rivolti contro Teodoro diacono delle Blacherne permette innanzitutto di vedere come in occasione del processo e della condanna egli fosse accusato di Messalianismo, imputa-

⁽⁵⁹⁾ J. DARROUZÈS, *Nicéas Stéthatos, Opuscles et lettres*, Paris 1961 (Sources Chrétiennes, 81), pp. 292-364.

⁽⁶⁰⁾ Cf. A. RIGO, *Il monaco, la Chiesa e la liturgia. I Capitoli sulle gerarchie di Gregorio il Sinaita*, Firenze 2005 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 4), in particolare pp. XXXVII-LX.

⁽⁶¹⁾ Barlaam, *Epistole a Gregorio Palamas*, I, 417: A. FYRIGOS, *Dalla controversia palamitica alla polemica esicastica (con un'edizione critica delle Epistole greche di Barlaam)*, Roma 2005 (Medioevo, 11), p. 228, cf. III, 153: p. 310; III, 263-264: p. 320; III, 317: p. 324; si veda anche Gregorio Palamas, *II Lettera a Gregorio Acindino*, 5, 11: CHRESTOU (ET AL.), *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ συγγράμματα* cit., I, p. 223; I *Lettera a Barlaam*, 22, 5: p. 237; 39, 3: p. 247; 47, 5: p. 252; 48, 3-4: p. 253; 55, 5: p. 257; II *Lettera a Barlaam*, 53, 13: p. 291.

zione evidente, anche se non dichiarata, in ben tre anatemi (2., 3., 4.). La ripresa del *dossier* sull'antico Messalianismo può sembrare, a prima vista, sorprendente dal momento che Giovanni Damasceno (nell'VIII secolo) collocava i Messaliani tra gli eretici del passato⁽⁶²⁾ e che siamo ancora in un'epoca che precede, sia pur di poco, la «rinascita» eresiologica del Messalianismo, posteriore a Eutimio Zigabeno⁽⁶³⁾. Nel periodo immediatamente antecedente, c'erano stati in verità alcuni casi di ripresa dell'antico *dossier*. Così, durante il patriarcato di Alessio lo Studita (1025-1043), nel preambolo del documento di condanna di Eleuterio di Paflagonia, dopo una lista di eretici (Simon Mago, Marcione, Valentino, Ebione), ci si dilungava sui Messaliani, basandosi sul capitolo del *De haeresibus* di Giovanni il Damasceno⁽⁶⁴⁾. Soltanto un decennio prima della condanna di Teodoro, il patriarca Eustrazio redigeva, al momento della sua abdicazione (1084), una professione di fede nella quale anatematizzava le eresie, in particolare quella dei Messaliani⁽⁶⁵⁾.

La condanna di Teodoro s'inseriva pertanto in questa ripresa a Bisanzio della letteratura eresiologica antimessaliana ed era dovuta alla sua insistenza sull'«estasi» e sull'«entusiasmo» (e poi sulla visione) come momenti centrali dell'esperienza mistica. Il termine «entusiasmo» poteva apparire sospetto a Bisanzio perché evocava appunto i Messaliani, anche conosciuti, da Teodoreto di Cirro in poi, con il nome di «Entusiasti» (Ἐνθουσιασταί). Sia Anna Comnena che Niceta di Eraclea riconoscono in un qualche modo che la motivazione ultima della condanna e il tipo di accusa riposassero proprio su questo punto. Entrambi non sembrano, in ultima analisi, dare molto credito all'accusa: secondo la prima, Teodoro «era in relazione con gli Entusiasti (Ἐνθουσιασταῖς ὁμιλήσας)», secondo Niceta era stato condannato per aver usato «un solo termine, quello di entusiasmo (διὰ μίαν φωνήν, τὴν τοῦ ἐνθουσιασμοῦ)». Accusa abusiva quella di Messalianismo⁽⁶⁶⁾, che

(62) Sul dossier eresiologico antimessaliano cf. K. FITSCHEN, *Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzer-geschichte*, Göttingen 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 71).

(63) Cf. RIGO, *Messalianismo = Bogomilismo. Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina* cit.

(64) GOUILLARD, *Quatre procès* cit., pp. 44-46 (ll. 13-35).

(65) J. SAKKÉLION, *Documents inédits tirés de la bibliothèque de Patmos, I. Décret d'Alexis Comnène portant déposition de Léon, métropolitain de Chalcédoine*, in *Bulletin de correspondance hellénique* 2 (1878), pp. 102-128: 116; cf. GRUMEL – DARROUZÈS, *Régestes* cit., nr. 937.

(66) Ripresa negli studi moderni da D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A Study in*

a nostro avviso non può certo essere sostituita da una categoria storiografica ambigua come quella di «neo-Messalianismo»⁽⁶⁷⁾, utilizzata nel caso di Teodoro e di altri contemporanei quali esempi di «spiritualità deviante»⁽⁶⁸⁾.

Un riesame degli anatemi di condanna di Teodoro mostra come molte tematiche si ritrovino in testi spirituali allora diffusi a Bisanzio, in particolare certa letteratura *middlebrow*, le *quaestiones et responsiones* o opuscoli come quello di Girolamo. Altri temi sembrano caratteristici del periodo: in questo senso parla la divinizzazione del mistico riletta alla luce dello pseudo-Dionigi, autore che proprio in quell'epoca manifesta il suo potente influsso nel mondo spirituale bizantino e sempre in questo senso parlano le consonanze con Simeone il Nuovo

Balkan Neo-Manichaeism, Cambridge 1948, p. 202 «mystic trends of Messalian origin»; S. RUNCIMAN, *The End of Anna Dalassena*, in *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves* 9 (1949), pp. 517-525: 523-524; D. ANGELOV, *Il Bogomilismo. Un'eresia medievale bulgara*, Roma 1979, pp. 379-380.

(⁶⁷) Di «neo-Messalianismo» aveva parlato Jean Gouillard nel suo importante contributo sulla storia dell'eresia a Bisanzio. Seguiamo le sue argomentazioni. «Les théologiens officiels de l'époque se montrent préoccupés par une renaissance du messalianisme (...). Les épisodes du "néo-messalianisme" du Xe-XII^e siècle, comme il est prudent de l'appeler, sortent obscurcis des sources officielles» (GOUILLARD, *L'hérésie* cit., p. 319). Dopo aver parlato di diverse «tendances au sein du néo-messalianisme» (p. 320), proseguiva: «Quoi qu'il soit des frontières de l'abus et de la forme tolérée, le courant dans lequel s'inscrit le néo-messalianisme resurgissait à point nommé au sortir d'une longue torpeur mystique» (p. 321). Egli sosteneva quindi che «Le néo-messalianisme dut trouver un foyer propice dans certains milieux monastiques plutôt que dans d'autres» (p. 322), «on ne saurait, dans un aperçu sur le néo-messalianisme, faire abstraction de la personnalité et du rayonnement de Syméon le Nouveau Théologien (...) Le néo-messalianisme s'est propagé dans un milieu monastique particulier» (p. 323). Come si può vedere, lo studioso è all'inizio titubante nell'utilizzare la categoria di «neo-Messalianismo» e nelle pagine che seguono sembra oscillare di continuo tra un uso tipologico/morfologico della nozione e uno di tipo storico, ovvero il «neo-Messalianismo» come rinascita o ripresa dell'antico Messalianismo, che sarebbe sopravvissuto, sia pur in forma latente, in certe zone. J. Gouillard era all'epoca più propenso a questa seconda possibilità. In uno studio più tardo egli poi abbandonò completamente la nozione di «neo-Messalianismo», osservando: «Cette conception qui nous avait séduit naguère doit être abandonnée» (GOUILLARD, *Quatre procès* cit., p. 19 n. 61).

(⁶⁸) Così G. DAGRON, *Le christianisme byzantin (VII^e-milieu XII^e s.)*, in *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, IV, Paris 1993, pp. 327-329.

Teologo. Ma Teodoro non è un discepolo o un seguace di Simeone⁽⁶⁹⁾. Teodoro non è Costantino Crisomallo (condannato mezzo secolo dopo nel 1140)⁽⁷⁰⁾, le cui opere (conservate e rimaneggiate dai discepoli!) sembrano riprendere coscientemente e concretamente gli insegnamenti del Nuovo Teologo. E, allo stesso tempo, Simeone non rappresenta l'insieme del mondo spirituale bizantino dell'XI secolo... Teodoro appare così come uno dei risultati possibili della grande rinascita spirituale dell'XI secolo bizantino che segnava non soltanto gli ambienti monastici, ma anche il clero secolare (Teodoro era un diacono) e i laici. A fianco degli echi di Simeone possiamo cogliere altri influssi e presenze. Alcune idee-chiave non sono proprie soltanto di Simeone e Teodoro, ma conoscevano all'epoca un'ampia diffusione negli ambienti spirituali. Il modello proposto da Teodoro sembra essere stato in ultima analisi quello del mistico «illuminato», grazie a un'esperienza estatica e alla visione, contrapposto alla gerarchia e ai semplici fedeli «ottenebrati». Certi aspetti della dottrina spirituale di Teodoro (visione, esperienza dello Spirito, lettura spirituale delle Scritture, ecc.) presentano evidentemente le stesse tendenze carismatiche di Simeone il Nuovo Teologo. Ma l'estremismo di alcuni passaggi è dovuto alla rilettura degli inquisitori o allo stesso Teodoro che, partendo da assunti per certi versi simili a quelli di Simeone, ne trasse le loro estreme conseguenze,

⁽⁶⁹⁾ GOUILLARD, *Quatre procès* cit., pp. 28, 43-44 (tra l'altro: «Théodore des Blachernes et Constantin Chrysomallos [...] pourraient se réclamer légitimement du grand absent de la série, Syméon le Nouveau Théologien»); M. LOOS, *Courant mystique et courant hérétique dans la société byzantine*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 32/2 (1982), pp. 237-246: 237 («inspiration syméonienne»); M. ANGOLD, *Church and Society in Byzantium under the Comneni 1081-1261*, Cambridge 1995, p. 478 («his ideas were derived directly from the writings of Symeon the New Theologian»). Sostanzialmente a lato del problema resta l'articolo di H. J. M. TURNER, *St Symeon the New Theologian and Dualist Heresies. Comparisons and Contrasts*, in *St Vladimir's Theological Quarterly* 32 (1988), pp. 359-366.

⁽⁷⁰⁾ Sul quale cf. J. GOUILLARD, *Constantin Chrysomallos sous le masque de Syméon le Nouveau Théologien*, in *Travaux et mémoires* 5 (1973), pp. 313-327; ID., *Quatre procès* cit., pp. 29-39, 56-67 e di recente R. M. PARRINELLO, *Santità, eresia e politica a Bisanzio nel XII secolo. Costantino Crisomallo, il falso bogomilo*, Brescia 2008. Su Crisomallo ritorneremo altrove. – L'importante scoperta di Gouillard delle opere di Costantino sotto il nome di Simeone lo ha condotto, a nostro avviso, a «schiacciare», più o meno consapevolmente, Teodoro su Crisomallo e quindi su Simeone.

rompendo definitivamente l'equilibrio tra esperienza mistica e tradizione?

A Bisanzio, la prima effettiva ripresa del *dossier* sull'antico Messalianismo è perciò finalizzata alla condanna delle pratiche e dottrine mistiche di Teodoro. L'accusa di Messalianismo riemergerà anche in seguito per tacciare concezioni di tipo mistico, basti pensare alle vicende della metà del XIV secolo. E di tutto questo c'era già stato un precedente, senz'altro sconosciuto a Costantinopoli, la condanna (abusiva) per Messalianismo dei tre grandi spirituali Giovanni di Dalyatha, Giovanni di Apamea e Giuseppe Hazzaya in ambiente siro-orientale con il sinodo del 786/787.

Università Ca' Foscari di Venezia

Antonio Rigo

INDICE

Premessa	3
Mario D'AMBROSI, Giorgio Pisida, Epigr. XCVI Sternbach (= 11 Tartaglia): nota metrico-testuale	5
Luisa ANDRIOLLO, Il <i>De Creta Capta</i> di Teodosio Diacono fra <i>epos</i> storico ed encomio imperiale	31
Angela PRINZI, La promozione del culto di Bartolomeo di Grotta- ferrata voluta dal preposito Pancrazio e attuata da Giovanni Rossanese	57

ORTODOSSIA ED ERESIA A BISANZIO (IX-XII SECOLO)

*IX Giornata di Studi dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (A.I.S.B.),
in collaborazione con il Pontificio Istituto Orientale
(Roma, Pontificio Istituto Orientale, 5-6 dicembre 2008).
Atti a cura di Filippo Burgarella, Francesco D'Aiuto, Vincenzo Ruggieri*

Premessa dei curatori	83
Danilo CECCARELLI MOROLLI, Brevi note giuridiche su «orto- dossia» ed «eresia» nell'Impero Romano d'Oriente	85
Andrea PARIBENI, L'immagine dell'eretico nell'arte mediobizan- tina	97
Fabrizio CONCA, Giorgio Monaco, tra ortodossia e cronaca	119
Chiara FARAGGIANA DI SARZANA, Fra teologia, cronografia e diritto: una singolare compilazione eresiologicala dei primi decenni del secolo XI, con un inedito di Fozio	141
Gioacchino STRANO, Forme e significati dei riferimenti alle eresie nell'epistolario di Fozio	177
Bernadette MARTIN-HISARD, Le discours des Géorgiens sur leur orthodoxie: les hérétiques arméniens et Pierre le Foulon (VII ^e -XII ^e s.)	195

Barbara CROSTINI, Riflessi del contrasto con l'Occidente nei manoscritti studiati miniati del dopo-scisma (1054)	265
Frederick LAURITZEN, L'ortodossia neoplatonica di Psello	285
Antonio RIGO, Teodoro diacono della Madre di Dio delle Blacherne. La condanna (1094/1095) e le dottrine	293
Oksana LUKA, Problematiche relative alla chiesa della Santa Sofia a Kyiv. L'immagine di Cristo Sacerdote	319
Luca PIERALLI, L'editto conciliare emesso nel 1166 da Manuele I Comneno per dirimere la controversia del <i>Pater Maior</i>	331
Alessandra BUCOSSÌ, Andronico Camatero e la zizzania: sulla politica ecclesiastica bizantina in età comnena	357
Norman TANNER, Eastern influences upon the West: canonical evidence from ecumenical and general councils, and some other sources, during the Middle Ages	373
<i>Lettera aperta alla Ministra dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca</i>	383
Pubblicazioni ricevute (a cura di Laura ZADRA)	385

Finito di stampare
nel mese di dicembre 2011
dalla
Scuola Tipografica S. Pio X
Via degli Etruschi, 7
00185 Roma