

INDICE

I PARTE: Articoli

- MARIA ADELAIDE LALA COMNENO, Architettura armena, perché? Qualche considerazione asistemica p. 5
- LORIS DINA NOCETTI, Le citazioni bibliche nella *Պատմություն Հայոց* (Storia degli Armeni) di Phawstos Buzand: una prima ricognizione p. 9
- MARIA CRISTINA RATTIGHIERI, Presenza armena nella Città vecchia di Gerusalemme: testimonianze, descrizioni e impressioni di viaggiatrici italiane fra 1850-1935 p. 27
- KHACHIK HARUTYUNYAN , L'attività del copista Mikhayēl di Thochath (Tokat), 1606-1658 p. 39
- CESARE SANTUS, La comunità armena di Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo: scontri e tentativi di accordi interconfessionali (XVIII sec.) p. 51

II PARTE: Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2015-autunno 2016)

- Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia p. 61
- Interventi e attività scientifica dei singoli studiosi e soci dell'Associazione p. 64

III PARTE: Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia p. 69

- Sistema di trascrizione dell'Associazione Padus-Araxes p. 75



ASSOCIAZIONE CULTURALE PADUS-ARAXES
ՊՈՒՐԱՔՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹԻՒՆ
PADUS-ARAXES CULTURAL ASSOCIATION

ISSN: 2280-4269

RASSEGNA DEGLI ARMENISTI ITALIANI

Volume XVII
(Anno 2016)

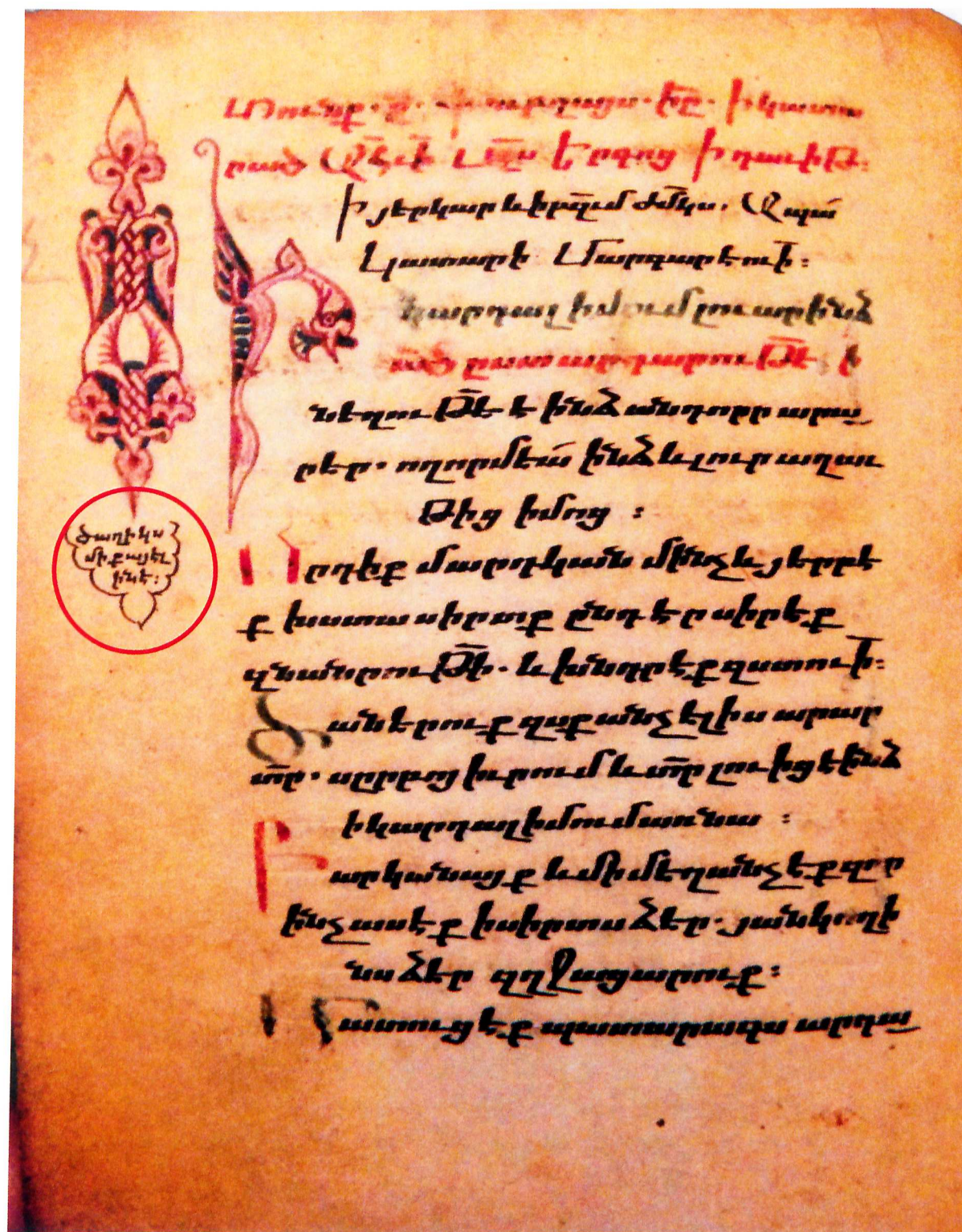


Fig. 3: sotto la miniatura marginale si legge «Dzaghiks Mikhayēlin ē» [Queste miniature sono di Mikhayēl], Vienna, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, ms. 685, f. 12v (la cerchiatura in rosso è nostra)

LA COMUNITÀ ARMENA DI COSTANTINOPOLI ALL'INIZIO DEL XVIII SECOLO: SCONTRI E TENTATIVI DI ACCORDI INTERCONFESSIONALI

Cesare Santus

Nella mia tesi di dottorato ho cercato di studiare la costruzione delle identità confessionali dei cristiani orientali in età moderna attraverso una chiave interpretativa particolare, analizzando cioè il fenomeno della *communicatio in sacris*¹. Questo è il termine con cui la Chiesa di Roma ha inteso definire e poi sempre più limitare o vietare qualunque genere di partecipazione di un cattolico alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di un culto non cattolico: si tratta di un fenomeno che raggiunse dimensioni particolarmente durature e significative nel Mediterraneo orientale, nell'Impero ottomano e nelle sue vicinanze, soprattutto a seguito dei successi missionari della Controriforma nella conversione delle comunità cristiane lì stanziate². Il tema è molto ampio e riguarda sia i rapporti tra Greci e Latini, sia quelli tra orientali cattolici e ortodossi: in questa sede mi concentrerò sulla situazione della comunità armena di Costantinopoli, in un momento storico particolarmente delicato e importante, cioè l'inizio del XVIII secolo. Dato il limitato spazio a disposizione, mi limiterò a presentare essenzialmente il contesto storico, gli attori coinvolti e le problematiche che essi si trovarono ad affrontare.

1. Nel corso del Seicento le missioni organizzate sotto l'egida dei vari ordini religiosi e poi della Congregazione di Propaganda Fide ottennero un discreto successo tra i cristiani del Levante, anche se per lungo tempo i missionari dovettero accettare una certa dose di ambiguità da parte dei novelli convertiti. In altre parole, si accontentavano di ricevere durante le confessioni una professione segreta ("privata") di fede cattolica, richiedendo spesso al penitente la semplice promessa di conformarsi alle opinioni degli antichi Padri della Chiesa o, nel caso armeno, di S. Gregorio Illuminatore – cosa che non poneva particolari difficoltà ed evitava gli ostacoli nati dalle successive divisioni dottrinali. Tale professione, del resto, non implicava in molti casi l'abbandono delle Chiese nazionali e la pratica della *communicatio in sacris* era sostanzialmente tollerata: la strategia di fondo era quella del "cavallo di Troia": convertire segretamente il maggior numero di individui, specialmente all'interno dell'alto clero orientale, senza necessariamente dividerli dalla Chiesa d'origine (anche perché questa era l'unica ufficialmente riconosciuta dalle autorità ottomane)³. L'idea era che, una volta sicuri di aver installato nei posti chiavi un numero sufficiente di prelati cattolici, l'unione delle Chiese orientali a Roma sarebbe venuta spontaneamente e senza traumi. Tale progetto era evidentemente utopistico, ma nella seconda metà del Seicento condusse ad alcuni momentanei successi, come nel caso dell'unione della Chiesa giacobita ad Aleppo, grazie

¹ C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, collaborazioni e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, tesi di dottorato discussa l'8 settembre 2015 in cotutela tra la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Questa relazione, letta il 7 novembre 2015 durante il XIX Seminario Armenistico Italiano, rappresenta una sintesi molto ridotta del capitolo 6. Per la trascrizione dall'armeno si segue il sistema Padus-Araxes, tranne in alcuni casi molto noti in italiano (es. Mechitar).

² W. DE VRIES, «*Communicatio in Sacris*». *An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, in «*Concilium*» 4 (1965), pp. 18-40.

³ L'immagine del "cavallo di Troia" è evocata da T.K. WARE nel saggio *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in D. BAKER (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, pp. 259-276 (p. 265). Essa appartiene in ogni caso al lessico dell'epoca, venendo ad esempio utilizzata per definire la funzione degli allievi del Collegio Greco: V. PERI, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in «*Aevum*» 44 (1970), pp. 1-71: pp. 53-55.

anche al ruolo cruciale giocato dal supporto della monarchia francese, protettrice del cattolicesimo nel Levante⁴.

Anche con gli Armeni si cercò dunque di procedere in questo modo, grazie anche all'opera prestata da alcuni religiosi armeni cattolici formati a Roma, come il *vardapet* Chatchatur Arakhelean. Quest'ultimo era particolarmente abile nel guadagnarsi la fiducia e la collaborazione della gerarchia armena apostolica, riuscendo progressivamente a portarla su posizioni cattoliche⁵. Tuttavia, questo approccio venne messo seriamente in questione proprio negli anni a cavallo tra Sei e Settecento, quando un numero sempre maggiore di missionari cominciò ad avvertire la problematicità della situazione e a scrivere a Roma per avere delucidazioni sulla *communicatio in sacris* e in particolare per ricevere una regola chiara in merito al permesso o no per i convertiti di continuare a frequentare le chiese armene. Il Sant'Uffizio si pronunciò in maniera definitiva e generale sulla questione solo nel 1729, ma già negli anni precedenti una serie di decreti proibitivi della *communicatio* vennero a complicare la vita degli Armeni cattolici. Non era più il tempo delle prime missioni, in cui un atteggiamento tollerante poteva essere giustificato come strumento apostolico: ora si trattava piuttosto di difendere le comunità cattoliche già esistenti dal rischio dell'indifferentismo dottrinale⁶.

Non tutti i missionari la pensavano però allo stesso modo e ben presto emerse un aperto conflitto tra chi continuava a difendere l'utilità apostolica delle conversioni segrete e delle buone relazioni con gli «scismatici» e quanti argomentavano invece per la necessità di una separazione netta dei neofiti dalle comunità d'origine. Nel caso della Costantinopoli d'inizio Settecento i cappuccini erano piuttosto elastici, mentre i gesuiti furono tra i primi a richiedere rigidamente ai convertiti armeni di smettere di frequentare le chiese della loro nazione e di ricorrere soltanto a quelle latine di Galata, dove non correano rischi di contaminazione ereticale⁷. In questo modo, però, sostanzialmente imposero ai cattolici armeni una latinizzazione di fatto, che si esprimeva nella frequentazione delle chiese latine, nella ricezione dei sacramenti da parte di sacerdoti latini e nell'osservanza di calendari e digiuni occidentali. Anche tra i religiosi armeni cattolici, vi erano approcci molto differenti: gli alunni di Propaganda Fide, educati a Roma nel Collegio Urbano, si preoccupavano innanzitutto dell'ortodossia dottrinale e ritenevano eretica la Chiesa armena apostolica, predicando come necessaria una chiara separazione; al contrario, i primi discepoli dell'abate Mechitar pensavano innanzitutto a preservare il patrimonio liturgico e culturale specifico del cristianesimo armeno, cercando di mostrarne la sostanziale cattolicità e continuando a credere nel dialogo con la gerarchia armena esistente⁸. Considerata la confusione e la gravità del problema,

⁴ J. JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany 1983; B. HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique*, Roma 1994, pp. 261-262.

⁵ G. HOFMANN, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli, 1453-1830*, Roma 1935, pp. 78-83; F. TOURNEBIZE, s.v. *Araqelian Khatchatur*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris 1912, coll. 1436-1438; in generale, cfr. M. ABAGIAN, *La questione della communicatio in sacris nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in «Bazmavep» 139 (1981), pp. 129-182; 141 (1983), pp. 215-232; 146 (1988), pp. 155-172; 147 (1989), pp. 244-258; 148 (1990), pp. 146-161, 413-418; 149 (1991), pp. 461-476; 150 (1992), pp. 202-214.

⁶ Mi permetto di rinviare a C. SANTUS, *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines» 126-2 (2014), pp. 325-340; 330-332.

⁷ Bisogna precisare che il comportamento più o meno rigorista in merito alla *communicatio in sacris* prescindeva dalla semplice appartenenza ad un ordine religioso, ma variava secondo le personalità singole e i contesti diversi: in Egitto, per esempio, i gesuiti erano favorevoli alla tolleranza.

⁸ Sul carisma dell'ordine mekhitarista, cfr. B.L. ZEKIYAN «Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate: The challenge of Mechitarian ecumenism and

si capisce perché il primo decennio del Settecento corrisponda al momento in cui «esplose» il problema della *communicatio*: è infatti allora che arrivò a Roma il maggior numero di segnalazioni da parte dei missionari di questo problema, costringendo i teologi del Sant'Uffizio a promulgare negli anni seguenti diverse istruzioni e decreti in materia.

2. Prendendo più da vicino in esame la comunità armena di Costantinopoli, all'inizio del secolo XVIII si aggirava probabilmente sulle 40.000 unità, di cui, secondo alcune stime, circa un quinto erano i cattolici. Le conversioni erano però in notevole aumento se vent'anni dopo il vicario patriarcale affermava che i cattolici armeni erano già 20.000⁹. Bisogna prendere questi numeri con molta cautela, perché gli stessi religiosi europei che li riferiscono, oltre probabilmente ad esagerarli, premettono subito che i cattolici non erano tutti uguali, ma di tre tipi differenti: quelli che frequentavano solo le chiese latine, quelli che frequentavano le chiese nazionali ma senza prendervi l'eucarestia e confessandosi invece segretamente dai missionari, e quelli infine che praticavano una completa *communicatio in sacris* con la Chiesa apostolica (i cosiddetti cattolici «occulti»). Questo genere di divisione dei cattolici in «classi» è un *topos* estremamente ricorrente durante tutta la prima parte del secolo e dà la misura di quanto confusi fossero i confini confessionali e quanto ambigua potesse essere allora l'identità religiosa¹⁰. Insomma, la diversità di opinioni tra i missionari in merito alla *communicatio* provocava divisioni anche tra i fedeli a loro affidati, dato che i seguaci della separazione cominciarono ad accusare di eresia i cattolici che frequentavano le chiese armene e questi risposero a loro volta chiamandoli «Franchi», utilizzando cioè il nome allora impiegato per definire i cattolici di rito latino, Europei o loro discendenti, come a sancirne il tradimento rispetto alla comunità d'origine. Non era solo una questione puramente religiosa: abbandonando le chiese nazionali, infatti, i cattolici provocavano una minore entrata economica per il clero armeno che le officiava e dimostravano disubbidienza alle autorità religiose della comunità¹¹.

Questa peraltro non era l'unica fonte di tensione. Per rendersene conto, basta guardare ad un dato eclatante, quello relativo agli avvicendamenti al patriarcato armeno di Costantinopoli tra Sei e Settecento: nel solo primo decennio del secolo XVIII passarono sul trono ben undici patriarchi, per una durata media dell'incarico inferiore all'anno e sempre terminata con una deposizione; cinque di loro, tra l'altro, avevano già ricoperto la carica in precedenza¹². La spiegazione risiede nell'elevata conflittualità che dilaniava allora la comunità armena, divisa non soltanto dalla spaccatura

Latin-Roman loyalty», in: «Het Christelijk Oosten», 52 (2000), 3-4, pp. 251-267; ID., «La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una 'Weltanschauung' tra teologia e umanesimo», in: B.L. ZEKIYAN – A. FERRARI (ed.), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia 2004, pp. 177-200.

⁹ HOFMANN, *Il vicariato apostolico...*, cit., pp. 78-83 (3 agosto 1700, relazione del visitatore David di S. Carlo), pp. 95-102 (relazione del vicario Mauri, 28 marzo 1721).

¹⁰ Archivio della Congregazione per Dottrina della Fede (ACDF), *Stanza Storica*, M 3 a, cc. 232r-233v, cc. 270r-271v.

¹¹ La documentazione principale riguardo ai conflitti riguardanti gli Armeni di Costantinopoli si trova nell'Archivio della Congregazione di Propaganda Fide (APF, SC, Armeni, vol. 4 e sgg.; Romania, vol. 4 e sgg.), nella corrispondenza dell'ambasciatore francese a Costantinopoli (Archives Nationales, Affaires Étrangères, B/I, voll. 383-388), nelle Archives Provinciales des Capucins de Paris (APCP, fonds Constantinople - St. Louis de Pera, série E), oltre che nel manoscritto 1261 conservato presso la biblioteca di quest'archivio e in parte pubblicato da R.H. KÉVORKIAN, *Documents d'archives français sur le Patriarcat arménien de Constantinople (1701-1714)*, in «Revue des études arméniennes» 19 (1985), pp. 333-371. Una sintesi molto utile dei problemi incontrati dalla comunità armeno cattolica è fornita da CH.A. FRAZEE, *The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire*, in «Eastern Churches Review» 7 (1975), pp. 149-163.

¹² Le statistiche si basano sulla lista edita da François TOURNEBIZE nella voce «Arménie» del *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*: vol. 4, Paris 1912, coll. 376-377. È possibile che nel 1706 si conteggi un patriarca in più (Matt'eos Sari, probabilmente patriarca di Gerusalemme).

confessionale provocata dall'apostolato cattolico, ma anche da una serie di lotte intestine tra gruppi di potere per il controllo dell'istituzione patriarcale, regolata ormai da logiche sempre più economico-politiche. La rivalità tra i vari gruppi di *sarraf* (cioè prestatori-banchieri) finiva peraltro per arricchire le tasche degli ufficiali ottomani e lo stesso tesoro imperiale, dato che, nel tentativo di farsi eleggere, i candidati continuavano a promettere donativi e ricavi fiscali sempre maggiori, adattandosi in questo alle necessità crescenti dello Stato ottomano. All'indebitamento cronico del Patriarcato si sommava la ricorrente instabilità del suo vertice, esposto ormai all'avidità dei ministri della Sublime Porta, sempre pronti a prendere in considerazione la sostituzione di un patriarca con un rivale disposto a offrire di più.

3. Veniamo dunque alle autorità ottomane: in precedenza non avevano mostrato una particolare preoccupazione per il crescente numero di conversioni di sudditi cristiani alla fede di Roma, nonostante fosse evidente che l'attività dei missionari andava ben al di là di quello che era stabilito nelle Capitolazioni, secondo le quali essi si sarebbero dovuti dedicare essenzialmente alla cura pastorale degli Europei là residenti. Nei decenni a cavallo tra il Sei e Settecento la situazione cambiò però radicalmente. L'atteggiamento sempre più aggressivo ed intransigente di alcuni missionari e i loro successi provocarono disordini sociali nelle comunità cristiane dell'impero, spingendo le gerarchie ortodosse e apostoliche a rivolgersi alle autorità ottomane per difendere le proprie prerogative. Tali rivendicazioni trovarono pieno appoggio da parte della Sublime Porta a causa di due fattori congiunti: da una parte, l'importanza sempre maggiore assunta all'interno dell'amministrazione ottomana dai patriarchi orientali, ai quali venivano affidati compiti fiscali e disciplinari indispensabili, tra cui il compito di mantenere l'ordine tra le minoranze cristiane; dall'altra, le difficoltà militari e politiche dell'Impero nella lunga guerra con Austriaci e Veneziani, da cui uscirà alla fine sconfitto nel 1699¹³. In questo contesto, si verificarono due eventi che peggiorarono ulteriormente la situazione: nel 1694 i Veneziani occuparono brevemente l'isola di Chio, vicinissima alle coste turche, grazie anche al sostegno offerto dalla popolazione cattolica locale¹⁴. L'evento fece scalpore e contribuì, insieme ad altri rovesci, alla deposizione del Sultano allora regnante e all'avvento di un nuovo sovrano, Mustafa II; insieme a lui giunse a corte anche il suo precettore, Feyzullah Efendi, nominato *seyhülislam*, la massima carica religiosa dell'impero. Feyzullah era un avversario giurato dei missionari cattolici, essendosi scontrato con loro quando era ancora cadì di Erzurum: in questa città era presente un'importante comunità armena e il giudice islamico aveva potuto assistere negli anni precedenti ai disordini che l'apostolato dei gesuiti aveva prodotto, senza però poter intervenire veramente in quanto questi ultimi erano stati protetti dall'ambasciatore francese¹⁵. Una volta raggiunto il vertice del potere, però, approfittando degli eventi di Chio, Feyzullah convinse il nuovo sultano che i convertiti cattolici erano una quinta colonna degli Europei nel seno dell'Impero e che perciò la propaganda dei missionari andava fermata. A partire dal 1695 furono così promulgati una serie di *hatt-ı şerif* (decreti imperiali) che

¹³ Sul ruolo dei patriarchi orientali nell'amministrazione ottomana, cfr. E. BAYRAKTAR TELLAN, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesi di dottorato sostenuta alla Bilkent University nel 2011; T. PAPADEMETRIOU, *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015.

¹⁴ Ph.P. ARGENTI, *The Occupation of Chios by the Venetians (1694)*, London 1935.

¹⁵ Sui fatti di Erzurum, cfr. il racconto del missionario J. VILLOTTE, *Voyage d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arabie et en Barbarie*, Paris 1730, pp. 210-320. Sulla figura di Feyzullah, cfr. M. NIZRI, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household*, in Y. KÖSE – R. ELGER (ed.), *Ego-Documents: Arabic, Persian, Turkish (14th- 20th Century)*, Wiesbaden 2010, pp. 29-38.

limitavano fortemente le attività dei religiosi europei e che soprattutto imponevano ai convertiti orientali di tornare alle loro Chiese d'origine¹⁶. Alcuni Armeni cattolici riuscivano ad incontrare segretamente i missionari europei per ricevere l'eucarestia o confessarsi, ma non potevano comunque evitare di ricorrere al clero apostolico per il battesimo, il matrimonio e i funerali: tali atti religiosi avevano infatti un valore "civile" e pubblico e come tali, secondo il quadro giuridico ottomano, potevano essere amministrati solo dalle autorità religiose ufficialmente riconosciute, vale a dire le gerarchie ecclesiastiche nominate dal Sultano. Chi si fosse rifiutato di obbedire al proprio legittimo patriarca sarebbe stato considerato un ribelle e un sovvertitore dell'ordine pubblico.

Abbiamo visto dunque come gli Armeni cattolici si trovassero prigionieri di continue conflittualità e di imposizioni contrastanti: da una parte alcuni missionari e più tardi la stessa Roma vietavano la *communicatio in sacris*, dall'altra le autorità ottomane e le gerarchie apostoliche la imponevano. Come si poteva risolvere una situazione così complessa? Nella tesi discuto tre tentativi diversi: ciascuno di essi dovrebbe in realtà essere trattato nel dettaglio, ma in questa sede mi limiterò a mostrarne i caratteri essenziali e soprattutto le ragioni del loro fallimento.

4. Il primo tentativo si ebbe nel 1701: sotto l'influenza di Feyzullah venne deposto l'allora patriarca Melkhisedek Suphi, accusato di essere troppo conciliante verso i missionari, e al suo posto fu eletto Ephrem di Ghaphan, avversario dei «Franchi», che si affrettò a far arrestare i principali Armeni cattolici della capitale. Quattro dei religiosi più conosciuti si rifugiarono allora nel convento dei cappuccini di Galata, sotto la protezione dell'ambasciata di Francia: tra di loro il già citato Chatchatur e anche il giovane Mechitar¹⁷. Di fronte allo scoppiare della persecuzione il custode locale del convento, padre Hyacinthe-François di Parigi, ritenne che l'unica via possibile fosse quella della diplomazia e del compromesso. Era necessario ricompattare la comunità armena ed eliminare le cause che avevano prodotto l'ostilità di una parte di essa contro i Cattolici: ovvero la latinizzazione e il comportamento imprudente di quei convertiti che apostrofavano apertamente come eretici i propri connazionali. La soluzione era dunque quella di far tornare i Cattolici nelle chiese armene senza però che questo li costringesse a rinnegare la loro fede o a compiere atti contrari ad essa. Dopo una mediazione con alcuni rappresentanti della comunità, il 22 ottobre 1701 si arrivò alla stesura di un documento approvato dalle due parti¹⁸.

L'accordo, provvisoriamente in lingua francese, si componeva di una serie di «articoli» concordati «tra gli Armeni che vanno alle chiese latine e gli Armeni che vanno alle chiese armene», evitando dunque sin dal principio qualificazioni di tipo confessionale o giudizi di valore: i primi dovevano tornare a frequentare le chiese nazionali e a seguire interamente il rito armeno nel calendario e nei digiuni; i secondi non avrebbero preteso da loro nessuna professione di fede e avrebbero eliminato dalla liturgia gli aspetti più visibilmente anticattolici, come l'anatema contro papa Leone e il Concilio di Calcedonia. Chatchatur Ařakhelean tradusse in armeno e in latino il

¹⁶ Il primo comando è datato il 15 della luna di *Rebi-ul-evvel* 1107: una traduzione inglese d'epoca è pubblicata da A. de la MOTRAYE, *Travels through Europe, Asia, and into parts of Africa*, London 1723, vol. I, pp. 393-394. Per un successivo (1725) *hatt-ı şerif* dello stesso tenore, cfr. Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN), *Constantinople, Ambassade, série A (fonds Saint-Priest)*, vol. 261, pièces 7-8.

¹⁷ Cfr. R.H. KEVORKIAN, *L'imprimerie Surb Ėjmiacin et Surb Sargis Zōravar et le conflit entre Arméniens et catholiques à Constantinople (1695-1718)*, in «Revue des études arméniennes» 15 (1981), pp. 401-416, che fa riferimento al diario inedito di Xač'atur, secondo il quale i tre furono accolti dai cappuccini il 17 luglio 1701.

¹⁸ APCP, Constantinople (Saint-Louis), série E, doc. 13; Ms. 1261, pp. 1-5; C. DE CRAON, *Le projet d'union de 1701 entre les Arméniens catholiques et les Arméniens dissidents d'après la correspondance Hyacinthe-François, capucin supérieur de Saint-Louis de Péra*, in «Bazmavep» (1949), pp. 47-67: 54-55.

testo di questo compromesso, che fu accettato anche dal vicario patriarcale Gasparini e da tutti i superiori degli ordini religiosi della capitale, ad eccezione dei gesuiti, che cercarono anzi in ogni modo di boicottare l'accordo. Perché l'accordo entrasse in vigore, però, era ovviamente necessario che fosse ratificato dalle autorità religiose delle due parti e da qui vennero le maggiori difficoltà: il patriarca Ephrem si mostrava infatti restio a sottoscrivere qualunque compromesso con i Cattolici, temendo l'ira di Feyzullah, mentre da parte di Roma vi erano seri dubbi sull'ammissibilità dottrinale di un accordo di questo genere. Alla fine, nell'agosto del 1703 il Sant'Uffizio decretò che le condizioni poste ai cattolici erano inaccettabili nella misura in cui prevedevano una esplicita *communicatio in sacris* e che quindi gli articoli andavano rigettati¹⁹.

5. A quella data, comunque, il progetto era già naufragato e la comunità era in pieno subbuglio a causa di un ennesimo cambio di vertice in seno al patriarcato. Nel marzo 1702, infatti, Feyzullah aveva fatto eleggere patriarca un proprio fedelissimo, il vescovo di Erzincan Avetikh, con il quale aveva collaborato ai tempi della sua permanenza ad Erzurum nella lotta contro i missionari europei. La nomina di Avetikh esasperò ulteriormente le tensioni: i Cattolici temevano un ulteriore inasprimento delle violenze a loro danno, mentre anche gli Apostolici non erano felici di vedersi imposto un patriarca nominato dall'alto e che per giunta, grazie all'appoggio del *Şeyhülislam* e all'esborso di molto denaro, era riuscito ad ottenere anche il titolo di patriarca di Gerusalemme, cumulando così le due cariche²⁰. Per cercare di superare le ostilità trasversali, Avetikh finse un atteggiamento conciliante e propose di incontrare i religiosi armeni cattolici rifugiati nel convento dei cappuccini per una mediazione: in realtà era una trappola, a cui solo Mechitar riuscì a fuggire, imbarcandosi segretamente per la Morea veneziana²¹. Questo e altri eventi convinsero l'ambasciatore francese dell'epoca, Charles de Ferriol, che l'unica soluzione possibile passava per la deposizione di Avetikh. Ma neanche questa misura era sufficiente: nel 1703, infatti, una rivolta militare ottomana portò all'uccisione di Feyzullah e ad un cambio di sultano, mentre il Patriarca veniva fatto arrestare e inviare in esilio dagli stessi rivoltosi²². Dopo neanche un anno, però, Avetikh riusciva a tornare sul trono promettendo di versare una cifra spropositata, 100.000 *akçe*. L'ambasciatore si decise allora per un colpo di mano che risolvesse definitivamente la questione: nell'aprile 1706, approfittando dell'assenza di appoggi politici del Patriarca e di una sua momentanea caduta in disgrazia, lo fece rapire e segretamente condurre in Francia, dove fu rinchiuso dapprima nell'abbazia di Mont Saint-Michel e poi alla Bastiglia²³.

La sua permanenza lì in assoluto segreto fu all'origine di una serie di fantasiose interpretazioni ottocentesche che volevano identificare in lui il misterioso prigioniero dalla "maschera di ferro"²⁴. A questa storia, già di per sé romanzesca, si deve aggiungere un particolare importante: durante la prigionia francese Avetikh scrisse un memoriale autobiografico in armeno, in cui cercò di

¹⁹ APCP, Ms. 1261, lettera di Hyacinthe-François del 13 febbraio 1702; APF, *Acta*, 1702, cc. 94v-97r (9 maggio 1702, § 16); ACDF, *St. St.*, QQ 2 f, c. 255r e 259v, UV 19, cc. 126r-145v.

²⁰ AN, AE, B/I, vol. 384, cc. 93v-94r (Blondel a Pontchartrain, 1° ottobre 1702); [Mik'ayēl Č'AMČ'EAN], *History of Armenia by father Michael Chamich... translated by Johannes Avdall*, Calcutta 1827, p. 443.

²¹ M. NURIKHAN, *Il servo di Dio abate Mechitar*, Roma-Venezia 1914, pp. 114-119.

²² R.A. ABOU EL-HAJ, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Istanbul-Leiden 1984.

²³ AN, AE, B/I, vol. 384, cc. 192r, 202v, 265rv; vol. 385, c. 39r; F. RAVAISSON, *Archives de la Bastille sous le règne de Louis XIV 1702-1710*, vol. XI, Paris 1880, pp. 477-545; C. MITTELETTE, *L'affaire Avedick, 1706-1711. Diplomatie et religion au temps de Louis XIV*, thèse de maîtrise, Université de Paris-Sorbonne-Paris IV, 2002-2003.

²⁴ P. de TAULES, *L'Homme au masque de fer, mémoire historique...où l'on démontre que ce prisonnier fut une victime des Jésuites*, Paris 1825; l'ipotesi fu confutata già da M. TOPIN, *L'Homme au masque de fer*, Paris 1870 (cap. XIII).

dimostrare di esser sempre stato amico dei Cattolici, mostrando addirittura di credere che la propria deposizione e rapimento fossero stati dovuti a manovre di mercanti stranieri, i quali volevano il pagamento dei debiti del Patriarcato, e al tradimento di un suo vicario, che avrebbe rivelato il fatto che egli mescolava di nascosto l'acqua nel calice, come i Cattolici. Viene spontaneo interpretare questa versione come l'estremo tentativo di ingraziarsi i propri carcerieri, ma si tratta in realtà di un testo più complesso e che merita di essere analizzato seriamente: dall'esame incrociato delle fonti si ricava infatti l'impressione che la maggior parte dei conflitti interni alla comunità armena non fossero dovuti veramente a motivazioni settarie, quanto piuttosto a rivalità politiche e necessità economiche, ammantate solo successivamente di parvenze confessionali²⁵. Sta di fatto che nel 1710 Avetikh fece formalmente professione di fede cattolica, un anno prima di morire ed essere interrato nella chiesa di Saint-Sulpice a Parigi²⁶.

6. Tornando a Costantinopoli, il rapimento di Avetikh ebbe conseguenze del tutto opposte a quelle sperate da Ferriol: le autorità ottomane e la gerarchia apostolica intuirono subito le responsabilità dell'ambasciatore e scatenarono rappresaglie contro il clero armeno cattolico. A peggiorare la situazione ci si mise anche la contemporanea elezione di un *kathoghikos* decisamente ostile a Roma, Alekhsandr I Djughayetsi, che per corroborare la propria politica anticattolica appoggiò fortemente la nomina a patriarca di Costantinopoli di un ex vicario di Avetikh che condivideva i suoi stessi sentimenti, Giovanni di Smirne (Yovhannēs Izmirtsi). Il risultato fu che nel 1707 dieci Armeni cattolici, già imprigionati nel Bagno, furono condannati a morte. Nove di essi scamparono al boia convertendosi all'Islam, e soltanto uno non volle rinnegare la propria fede: un prete sposato, già collaboratore di Mechitar, chiamato «Der Gomidas» (Tēr Komitas) e fratello del letterato Eremia Khēōmiwrtchean. La sua morte fece all'epoca molta impressione e gli guadagnò in seguito un posto d'onore nel pantheon dei neomartiri²⁷.

È in questo contesto che prende forma l'ultimo tentativo che analizziamo, promosso non come gli altri da religiosi o diplomatici europei, ma direttamente da un religioso armeno, il vescovo di Mardin Melkhon Tasbas (o Thaspasean). Quest'ultimo ipotizzò nel 1714 l'idea di domandare alle autorità ottomane l'utilizzo di una chiesa separata per i convertiti, officiata in rito armeno da sacerdoti nazionali cattolici; in tal modo si sarebbe proceduto di fatto ad una loro separazione liturgica, senza però prestare il fianco alle accuse di esser divenuti «Franchi» o di dipendere dai missionari europei, rendendo così inoffensiva l'arma con cui si erano in passato giustificate le misure violente contro i convertiti. La maggiore opposizione non venne allora dalla gerarchia

²⁵ Il testo originale armeno (conservato in Archives du Ministère des Affaires Etrangères [AMAE], *Correspondance Politique, Turquie – Supplement*, vol. 8, cc. 4r-33v) fu tradotto all'epoca da Pétis de La Croix: Bibliothèque Nationale de France, NAF-7490, cc. 250r-270v («Histoire de la vie d'Avédik vartapet docteur prédicateur natif de Tocate, déposé du Patriarcat de Constantinople et du Prieuré de Jérusalem. Ecrite de sa main en arménien et traduite en français»). Il grande studioso di lingua armena e georgiana M.-F. BROSSET pubblicò in seguito una nuova traduzione francese corredata di note: *Le prétendu Masque de fer arménien, ou Autobiographie d'Avédik, patriarche de Constantinople, avec pièces justificatives officielles*, in «Bulletin scientifique de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg» 19 (1874), coll. 186-197 (introduzione); *Le prétendu masque de fer arménien, ou Autobiographie du vartapet Avédik.... ibid.*, 20 (1875), coll. 1-100 (traduzione e documenti). Discuto l'interpretazione dell'autobiografia alle pp. 332-343 della mia tesi.

²⁶ AMAE, *Correspondance politique, Turquie-Supplément*, vol. 8, cc. 79r, 93r-95r.

²⁷ APCP, ms. 1261, lettera del 7 novembre 1707 (pp. 87-95). Cfr. H. RIONDEL, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr (1656-1707)*, Paris 1929. Sulla politica anticattolica di Aghekhsandr, cfr. V.S. GHOUASSIAN, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta 1988, pp. 149-156.

apostolica ma dai religiosi europei: in particolare, i gesuiti insorsero contro questa proposta, affermando che senza la loro guida gli Armeni cattolici sarebbero ricaduti nell'eresia: ma era chiaro a tutti che ciò che li preoccupava veramente era il danno economico derivante dalla perdita delle offerte ed elemosine²⁸. In tale occasione si sollevò anche per la prima volta il problema più generale della dipendenza degli Armeni cattolici dagli organi della Chiesa latina di Costantinopoli: gli sforzi della comunità per raggiungere un certo grado di autonomia furono lungamente ostacolati e solo nel 1759 si arrivò all'istituzione di un Vicariato per gli Armeni, in ogni caso ancora subordinato al vicario patriarcale latino, rappresentante locale di Roma con funzioni di vescovo²⁹.

Nei decenni seguenti gli sforzi continuarono in questa direzione, ma i Cattolici armeni riuscirono ad ottenere l'utilizzo esclusivo di alcune chiese solo nelle regioni più distanti (come a Mardin) o in situazioni particolari e contingenti (ad esempio quando erano la maggioranza in un villaggio) e comunque sempre in modo irregolare ed episodico. Nella maggioranza dei casi, i sacerdoti armeni cattolici celebravano nelle case private o nelle chiese dei missionari latini che li accoglievano. Nel 1745 la Congregazione di Propaganda e il Vicario regolarono in modo ufficiale questa situazione, imponendo ai rettori delle chiese latine dei giorni ed orari appositamente riservati alla liturgia e al catechismo dei fedeli armeni³⁰.

7. Tra gli ultimi anni del XVIII secolo e i primi del XIX, il dibattito sulla *communicatio in sacris* tra gli Armeni oltrepassò l'ambito delle missioni e le stanze della Curia romana per raggiungere il grande pubblico, grazie soprattutto alle pubblicazioni legate all'ordine mechtarista e finanziate dal banchiere veneto di origine armena Giovanni de Serpos. Sotto il suo nome comparvero allora una serie di pamphlet e di opere storico-liturgiche miranti a dimostrare la liceità di alcune forme di *communicatio*, così come la sostanziale cattolicità della tradizione armena: ne seguirono repliche e controrepliche da parte di teologi e polemisti, fino a sfociare in un esame inquisitoriale dei testi³¹. Nonostante la rinnovata attenzione dell'opinione pubblica sulla questione, tuttavia, tale dibattito intellettuale non ebbe reali ripercussioni. Da un lato, la costruzione d'identità confessionali ormai chiare e distinte e la scelta definitiva per l'uniatismo richiedevano una soluzione che non poteva più passare per la tolleranza del compromesso o della collaborazione tra le comunità, ma soltanto dalla separazione; dall'altro, la discussione teorica non arrivava in nessun caso a modificare realmente la condizione dei sudditi cattolici della Sublime Porta.

Per risolvere veramente la questione era necessario un profondo mutamento della società ottomana, che si verificò soltanto nell'epoca immediatamente precedente alle *Tanzimat*. In seguito alle crescenti pressioni delle potenze europee e alla sconfitta ottomana nella guerra con la Russia,

²⁸ APCP, ms. 1261, pp. 108-117 (lettere del 18 ottobre e 14 novembre 1714).

²⁹ N.M. SETIAN, *Gli Armeni cattolici nell'Impero Ottomano. Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma 1992, pp. 42-45.

³⁰ APF, SC, Armeni, vol. 11, cc. 369r-371r: *Decreta Congregationis Particularis de Propaganda Fide habitae coram SS.mo D.no N.ro Benedicto Divina Providentia Papa XIV. super rebus Armenorum Patriarchatus Constantinopolitani die 20 Julii 1745* (§§1, 5-7).

³¹ Giovanni DE SERPOS [e Giuseppe MARINOVICH], *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano, presentata alla S. C. di Propaganda dal marchese Giovanni de Serpos*, Venezia 1783; ID., *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena...*, 3 voll., Venezia 1786; [Paolo Marcello DEL MARE], *Voto dell'eccellentissimo collegio della sacra facoltà teologica della regia Università di Siena in risposta a due dubbj riguardanti la comunicazione in divinis degli Armeni cattolici di Costantinopoli con gli scismatici...*, Firenze 1785; etc. Sull'esame inquisitoriale, cfr. ACDF, *Stanza Storica*, QQ 3 f, QQ 3 g e QQ 3 h.

nel 1831 fu approvata la costituzione di un *millet* cattolico: al primate armeno che lo presiedeva furono riconosciuti i poteri civili sui propri fedeli, così come sui Cattolici siriani e caldei. I Cattolici sudditi dell'Impero erano finalmente emancipati dal controllo delle gerarchie orientali: soltanto allora vennero meno le condizioni che fino a quel momento avevano reso inevitabile la *communicatio in sacris*, anche se questo non risolse tutti i problemi e anzi, in un certo senso, ne creò di nuovi³².

³² Ch. FRAZEE, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*, London-New York 1983, pp. 256-261; P. MAGGIOLINI, *Bringing together Eastern Churches under a Common Civil Head. The Agreements between the Syriac and Chaldean Patriarchs and the Civil Head of the Armenian Catholic Church in Constantinople (1833-1871)*, in «Journal of Eastern Christian Studies» 64, 3-4 (2012), pp. 253-285.