



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA

SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

**DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA E
STORIA**

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Tesi di Laurea

**LA CADUTA DI COSTANTINOPOLI: LE REAZIONI DEGLI
EUROPEI DAGLI APPELLI ALLE CROCIATE AL
PARADIGMA DEL DIALOGO DI NICOLÒ CUSANO**

Relatore: Chiar.mo Prof. Roberto CELADA BALLANTI

Correlatore: Chiar.mo Prof. Paolo CALCAGNO

Candidato: Alessandro Garino

Anno Accademico 2021/2022

INDICE

Introduzione	3
1. Contesto storico	7
1.1. La caduta di Costantinopoli.....	7
1.2. La reazione degli europei: la paura dell'espansione ottomana.....	16
1.3. La Guerra di Otranto del 1480-'81.....	24
2. Diversità di prospettive	34
2.1. Premessa al capitolo.....	34
2.2. La pervasività del tema turco in Italia.....	35
2.3. La tolleranza degli ottomani nei confronti dei <i>dhimmi</i>	43
2.4. I movimenti delle diplomazie internazionali.....	53
2.5. Considerazioni finali.....	59
3. Una nuova prospettiva di dialogo	61
3.1. Premessa al capitolo.....	61
3.2. Nicolò Cusano e la genesi del <i>De pace fidei</i>	64
3.2.1. Sviluppo del pensiero di Cusano e approdo al <i>De pace fidei</i>	64
3.2.2. Temi e struttura dell'opera.....	67
3.2.3. Commento all'opera.....	73
3.3. Cusano precursore dei tempi.....	77
Conclusioni	80
Bibliografia	82
Sitografia	86

INTRODUZIONE

Correva l'anno 1450 e in Europa si stavano combattendo tre conflitti molto importanti. Quello che durava da più tempo era la Guerra dei cent'anni tra inglesi e francesi: nessun'altra guerra fino a quel momento era mai stata così tanto pericolosa per la Francia, il cui trono era ambito dalla casa reale inglese dei Plantageneti, alleati dei borgognoni. Gli altri due conflitti, invece, avevano una natura ben diversa. Si combattevano alle due opposte frontiere dell'Europa, ma il nemico era lo stesso: l'islam. Ad occidente, il Regno di Castiglia portava avanti la *reconquista* contro il Sultanato di Granada; ad oriente, l'Impero ottomano del sultano Murad II spingeva contro le frontiere d'Ungheria e colpiva sempre più duramente l'Impero bizantino, arrivando fin quasi alle porte di Costantinopoli. Questi due conflitti non erano molto diversi per intensità rispetto ad altri per i quali era dovuta passare l'Europa, né, almeno per il momento, erano stati eccezionalmente violenti; eppure, in molti era netta la sensazione di stare combattendo contro qualcosa di irriducibilmente altro da sé. Sebbene anche nella Guerra dei cent'anni l'elemento identitario francese, promosso molto abilmente da Carlo VII di Valois e da Giovanna d'Arco, avesse giocato un ruolo molto importante nella resistenza francese, il conflitto contro gli inglesi rimaneva una guerra tutta interna alla cristianità; pertanto, al di là delle velleità inglesi sul trono francese, quello scontro poteva risolversi nella reciproca accettazione (tanto che alla fine gli inglesi rinunciarono al trono francese).

Ma nei due conflitti contro gli islamici, questa strada non era facilmente praticabile. Cristiani e musulmani si consideravano vicendevolmente come degli infedeli e dei traviati: agli occhi di molti cristiani, questo conflitto non si poteva agevolmente risolvere nell'accettazione dei musulmani. Lo scarto tra le due culture spingeva buona parte delle élites politiche e culturali europee a cercare non un modo per dialogare con l'islam, ma per annientarlo. I cristiani avevano già avuto a che fare con la diversità religiosa in Europa in passato, ma avevano sempre cercato di ricondurre il conflitto ad unità con la conversione dell'altro; è il caso, per esempio, dello Scisma d'Oriente, formalmente sanato il 12 dicembre 1452 nella basilica di Santa Sofia a Costantinopoli ma vanificato dalla non convinta o del tutto mancante

adesione di gran parte del clero e dei fedeli ortodossi, oltre che ovviamente dalla caduta di Costantinopoli stessa e dalla trasformazione di Santa Sofia in moschea neanche sei mesi più tardi. Ma l'alterità nei confronti dei musulmani era percepita come troppo radicale per poter essere ricondotta ad unità, anche perché la genesi dell'islam era in gran parte indipendente dal cristianesimo (sebbene ci sia stato anche chi riteneva che l'islam, visto il ruolo che vi ricopriva Gesù, fosse una degenerazione del cristianesimo).

Le reazioni alla conquista di Costantinopoli rivelarono, tuttavia, la presenza di un altro atteggiamento serpeggiante in Europa: papa Niccolò V, che si era impegnato nel tentativo di coinvolgere le maggiori potenze occidentali in una guerra contro gli ottomani, non ebbe alcun successo, perché nessuna di queste aveva interesse a fare la guerra. Eppure, appena qualche secolo prima un appello del Papa ad una crociata avrebbe avuto molto più seguito: che cos'era cambiato? Era successo che, forse a causa della Peste Nera di un secolo prima, era iniziato un lento processo di secolarizzazione delle élites politiche ed intellettuali che le avrebbe portate ad un progressivo distacco da un atteggiamento che considera Dio "tutto in tutto", come dice san Paolo nella Prima lettera ai Corinzi¹, ad un altro atteggiamento che non nega la presenza di Dio, ma lo relega in una dimensione separata dalla propria esperienza quotidiana, sulla quale non incide; di conseguenza, una crociata non poteva più spingere all'azione come qualche secolo prima. Coerentemente con questo cambio d'atteggiamento, gli ottomani, come metterò in evidenza nel secondo capitolo, venivano ormai visti da molti regnanti cristiani come dei nemici comuni, senza che la fede islamica li rendesse diversi da un qualsiasi altro nemico. La caduta di Costantinopoli ad opera degli ottomani avrebbe probabilmente avuto conseguenze del tutto simili, se i conquistatori fossero stati altri cristiani.

Sebbene questo atteggiamento non fosse uniformemente diffuso in tutti gli Stati cristiani (ancora nel Seicento la diversità religiosa tra cattolici e protestanti era stata una delle cause della Guerra dei trent'anni), sicuramente fu determinante nel far fallire i progetti di crociata di papa Niccolò V. Sembrava, quindi, che l'unico modo per non andare alla guerra dovesse per forza di cose passare attraverso una rinuncia

¹ 1Cor 15,20

a qualche aspetto della propria identità di cristiani. Ma esisteva anche una terza via: quella del dialogo. Spettò all'allora vescovo di Bressanone, il cardinale Nicolò Cusano, dimostrare che esso non richiede alcuna rinuncia di quegli aspetti della propria identità che apparentemente risultano inconciliabili, ma anzi, per converso, proprio un approfondimento della propria identità. Cusano partì dalla constatazione che nessuna religione, in quanto struttura fondamentalmente umana, è in grado di dire tutto di Dio, ma può benissimo dirne qualcosa di vero. Se tutte le religioni compissero quest'atto di coscienza, cioè riconoscessero che il Divino a cui ciascuna di esse tende è lo stesso e che nessuna di esse può esaurirne l'essenza, allora potrebbero dialogare per scoprirsi fratelli. Ma -attenzione- Cusano non scade nel relativismo, non ritiene cioè che le religioni siano indifferenti l'una dall'altra e che siano solamente diversi riti della stessa religione: Cusano è fermamente convinto della verità della Rivelazione cristiana, di un Dio che ama così tanto l'uomo da farsi bambino e sacrificarsi per scontare tutti i suoi peccati, tanto da portare diversi argomenti a favore della natura trinitaria del Divino a cui tendono tutte le religioni. Non è quindi questo il senso della sua famosa espressione *religio una in rituum varietate*, come descriverò nel terzo capitolo.

Lo scopo del presente lavoro è di mettere in mostra le tre posizioni riportate: quella dell'annichilimento dell'altro, quella del relativismo figlio del secolarismo e quella del dialogo inteso in senso cusano. Per farlo, dovrò necessariamente trattare degli avvenimenti di Costantinopoli, per il passo di svolta più o meno cosciente che impressero al pensiero occidentale e per le reazioni che provocarono nelle diplomazie europee, di cui parlerò nel primo capitolo anche attraverso un'esposizione dei fatti della Guerra di Otranto del 1480-'81; nel secondo capitolo, invece, cercherò di confrontare le reazioni degli europei rimasti in Europa con quelle di coloro, principalmente veneziani, che invece vivevano in zone dominate dagli ottomani, per dimostrare come funzionasse una convivenza basata su una relativizzazione "di comodo" della propria religione. Nel terzo capitolo, infine, esporrò il pensiero di Cusano attraverso una delle sue maggiori opere, il *De pace fidei*, e tenterò di mettere in luce come il suo pensiero abbia in parte anticipato di cinque secoli le conclusioni del Concilio Vaticano II.

Non è mia intenzione riportare una narrazione puramente evenemenziale di quanto accadde; pertanto, non mi soffermerò eccessivamente sugli avvenimenti, *in primis* evitando di descrivere le varie fasi dell'assedio di Costantinopoli. Gli avvenimenti che riporterò sono esclusivamente funzionali alla comprensione del contesto.

Capitolo I

CONTESTO STORICO

1.1 - La caduta di Costantinopoli

Soffiava un vento strano nell'Europa della prima metà del XV secolo. Per certi versi era un vento già noto, al quale gli europei erano ormai abituati da svariati secoli e del quale non si sarebbero sbarazzati almeno per i successivi cinquecento anni: era un vento di guerra. Ma l'aria che si respirava in Europa non era la solita: le preoccupazioni di cui era carica e i cambiamenti di cui era gravida avrebbero cambiato il volto dell'Europa per molto tempo, non solo dal punto di vista geopolitico, ma anche da quello culturale. Eppure, solo gli ungheresi e i bizantini si accorsero con molta preoccupazione che c'era qualcosa di diverso dal solito. Il vicino Impero ottomano, uno Stato in grande espansione che stava spingendo sempre di più sulle loro frontiere, avrebbe fatto di loro le sue prime vittime europee.

Un evento che aveva ben poco di ordinario avrebbe forse potuto far aprire gli occhi a chi non stava vedendo, o non voleva vedere, che cosa stava succedendo alle porte dell'Europa. Giovanni VIII dell'Impero bizantino era così tanto allarmato dai movimenti del sultano ottomano Murad II da decidere, lui che era ortodosso, di recarsi al Concilio di Ferrara del 1438, indetto da papa Martino V, per chiedergli di unire le potenze cattoliche e di guidarle nella lotta contro l'espansionismo turco². In cambio, Giovanni VIII promise di riportare la Chiesa ortodossa all'obbedienza a Roma, a quasi quattro secoli dal Grande Scisma. Dietro alla proposta dell'imperatore non c'era ovviamente una sua autentica conversione al

² Giovanni Ricci riporta che il Vocabolario degli Accademici della Crusca, nell'edizione del 1691, col termine *turco* definiva colui «che è della setta maomettana», ammettendo così un uso esteso del termine, non riferibile esclusivamente a chi proviene dalla penisola anatolica (Giovanni Ricci, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2002; p. 8). Pertanto, al pari di Ricci, nel presente lavoro i termini *turco* ed *ottomano* verranno usati come sinonimi, tranne laddove esplicitamente indicato.

cattolicesimo, ma ciò non toglie nulla all'eccezionalità delle conseguenze che ne sarebbero derivate.

Il papa non aspettava altro e accolse subito la richiesta di aiuto di Giovanni VIII, chiedendo esplicitamente conferma della ricomposizione della frattura interna alla Chiesa. D'altro canto, il pontefice non poteva continuare ad osservare inerme l'impetuosa espansione dell'Impero ottomano a scapito di sempre più territori abitati da gente cristiana. Vero è che ai sudditi imperiali di fede cristiana veniva offerta la libertà di osservare i propri culti in cambio del pagamento della *jiziyā*, una piccola tassa che dovevano pagare anche i sudditi ebrei, ma i turchi si stavano espandendo *manu militari*, e una minaccia armata al centro della Cristianità era difficilmente tollerabile. Pertanto, nel 1443 il papa indisse quella che passò alla storia col nome di Crociata di Varna, nella quale si scontrarono Giovanni VIII, alla guida di un'eterogenea coalizione cristiana composta dal principe di Serbia Giorgio Branković, ortodosso come lui, e dai cattolici Ladislao III, re di Polonia e d'Ungheria, e Giovanni Hunyadi, condottiero ungherese, e Murad II, sultano ottomano. Lo scopo della crociata era di venire in soccorso non solo dei bizantini, ma anche di Ladislao III, che già da tempo doveva fare i conti con l'espansionismo turco. Dopo alcuni iniziali successi dei cristiani, che alimentarono la speranza di poter contenere i turchi, i coalizzati vennero pesantemente sconfitti nella battaglia di Varna del 10 novembre 1444, nel corso della quale cadde anche Ladislao III. La morte dello Jagellone causò la rottura del fronte cristiano, che non riuscì più a ricompattarsi. Giovanni VIII morì quattro anni più tardi, impotente di fronte alla gravità della situazione, e lasciò al figlio Costantino XII³ un impero privo di prospettive.

Le fonti rivelano che anche i costantinopolitani erano consapevoli da molto tempo della gravità della situazione: già Demetrio Cidone, che fu teologo di corte

³ La numerazione è dibattuta: buona parte degli storici riporta Costantino col numerale *XI* perché un suo predecessore col suo stesso nome, Costantino XI Lascaris, regnò per così poco tempo (neanche un anno, tra il 12 aprile 1204, quando venne acclamato imperatore nelle convulse fasi finali della Quarta crociata, e il 19 marzo 1205) da non riuscire nemmeno a battere moneta, ragione secondo loro sufficiente a non inserirlo nella successione. Tuttavia, Agostino Pertusi, nella sua raccolta in due volumi *La caduta di Costantinopoli*, tra le fonti del presente lavoro, usa il numerale *XII*. Per via dell'autorevolezza di Pertusi mi adeguerò alla sua scelta, usando anch'io il numerale *XII*.

nel XIV secolo, negli stessi anni in cui il *basileus* veniva costretto a dichiararsi vassallo degli ottomani sperava che l'Occidente cattolico si unisse ai bizantini nella difesa della città⁴. Questi, sotto la sapiente guida di Osman I, fondatore eponimo della dinastia, e poi del figlio Orcano, il primo a fregiarsi del titolo di sultano, stavano sottraendo sempre più territori ad un Impero bizantino indebolito dalle divisioni interne. A nulla servì la crociata di fine Trecento guidata dall'allora re d'Ungheria e di Croazia Sigismondo di Lussemburgo, una delle poche contro gli ottomani ad aver avuto un importante seguito fattuale alle semplici dichiarazioni d'intenti: il 25 settembre 1396 i crociati furono sconfitti nella battaglia di Nicopoli dai turchi guidati dal sultano Bayezid I, e lo stesso Sigismondo si salvò all'ultimo dalla prigionia.

Nei primi due decenni del Quattrocento l'Impero ottomano passò attraverso una fase di debolezza politica, comunque troppo breve per consentire ai bizantini di riorganizzarsi e di recuperare stabilmente i territori perduti. Anche i contemporanei non si fecero illusioni sulla momentanea battuta d'arresto ottomana: diverse fonti della prima metà del XV secolo, infatti, riportano la preoccupazione dei mercanti bizantini e di quelli occidentali, specialmente dei genovesi di Pera (l'odierna Galata) e dei veneziani, così come ci sono giunte numerose testimonianze di disperati appelli provenienti dal mondo della cultura, come quello del filosofo neoplatonico Giorgio di Trebisonda⁵.

A preoccupare, ora, era il figlio di Murad II, Maometto II, noto anche col nome turco di Mehmed⁶. Suo padre abdicò nel 1444, lasciandogli il potere a tredici anni; due anni più tardi, tuttavia, riprese il potere su richiesta di Chalil Pascià, gran visir ottomano (figura simile a quella di un *primo ministro* occidentale) e consigliere del giovane Mehmed, che lo avvertì dell'indole troppo bellicosa del figlio⁷. Secondo

⁴ Cfr. Agostino Pertusi (a cura di), *La caduta di Costantinopoli. Vol. 1: le testimonianze dei contemporanei*, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 3^a ed., Milano, 1997; p. IX dell'introduzione.

⁵ Cfr. *ivi*, pp. XI-XIV dell'introduzione.

⁶ D'ora in poi, nel presente lavoro, ci si riferirà al sultano col suo nome in turco.

⁷ È dibattuto se Mehmed, a questo punto della sua vita, avesse già iniziato a pensare alla conquista di Costantinopoli. Sebbene diverse fonti sembrino confermarlo, come per esempio Tommaso Eparchos e Giosuè Diplovatatzes, non si dispone di prove incontrovertibili che consentano di affermarlo con sicurezza, anche perché le fonti turche parlano dei progetti del sultano nel corso del biennio soltanto a posteriori, cioè dopo la morte di Murad e l'effettiva presa di potere da parte

alcune fonti, Mehmed non prese per nulla bene questa decisione e serbò rancore per diversi anni sia verso il padre che verso il Gran visir; fu probabilmente questo il motivo per cui, una volta conquistata Costantinopoli, decise di far giustiziare Chalil Pascià, che pure aveva fattivamente partecipato all'assedio e alla conquista della città⁸.

Alla morte del padre, avvenuta il 3 febbraio 1451, Mehmed assunse definitivamente il potere come sultano. Le sue prime mosse non furono bellicose: agli occhi degli osservatori dell'epoca, sembrava che Mehmed, dopo il travolgente espansionismo del padre, avesse deciso di perseguire una politica di distensione nei confronti delle potenze europee. Il sultano rinnovò subito i patti di amicizia e di non-aggressione con diversi Stati, tra i quali spiccava l'Impero bizantino, ma non convinse gli abitanti di Costantinopoli, che non si fidavano per nulla di lui e temevano che, dietro a questo atteggiamento apparentemente conciliatorio, Mehmed nascondesse l'intenzione di tranquillizzarli per far abbassare loro la guardia.

La storia ha insegnato che i costantinopolitani avevano ragione⁹. Nel corso dell'inverno del 1453, Mehmed II iniziò a radunare truppe e a spostarle verso la capitale bizantina. Le diplomazie occidentali furono immediatamente informate degli accadimenti e le élites bizantine si attivarono subito per cercare aiuti.

di Mehmed. Inoltre, come si vedrà più avanti nel corso del presente lavoro, i baili veneziani riferivano costantemente al governo della Serenissima che il nuovo sultano sembrava essere un giovane imbellè ed incapace di organizzare e condurre qualsiasi operazione militare (cfr. *infra*, II). D'altro canto, le successive vittorie di Mehmed spingono a non concludere troppo frettolosamente che fosse soltanto un incapace. Cfr. Pertusi, *cit.*, I, p. 234.

⁸ Alcune fonti riportano versioni diverse dei fatti: i già citati Tommaso Eparchos e Giosuè Diplovatatzes, per esempio, affermano che il Gran visir, prima dell'assedio, avrebbe esternato la propria scarsa fiducia nelle capacità del giovane sultano di conquistare Costantinopoli. Mehmed, irritato, gli chiese per sfida che cosa avrebbe dovuto fargli nel caso in cui la città fosse stata espugnata, e Chalil Pascià gli rispose di decapitarlo; così fece (cfr. *ivi*, p. 238). Questo episodio, tuttavia, non viene citato da nessuna fonte turca a noi nota. Altri autori affermano che il Gran visir sarebbe stato giustiziato perché politicamente troppo vicino ai greci; dopotutto, era stato lui il fautore dell'accordo di amicizia stretto tra i bizantini e i turchi all'epoca di Murad II. Lo storico turco Ibn Kemal, nella sua *Storia della dinastia di Osman*, scrisse che addirittura tra Chalil Pascià e Costantino XII ci sarebbe stato un rapporto di amicizia personale e di stima reciproca (cfr. *ivi*, p. 467). Ciascuna di queste ipotesi potrebbe essere almeno in parte vera, sebbene l'episodio riportato da Eparchos e Diplovatatzes sia quasi sicuramente romanzato. Ritengo che Mehmed potrebbe aver giustiziato Chalil Pascià perché politicamente e personalmente troppo lontano da lui.

⁹ Negli anni successivi Mehmed ricorse spesso a simili stratagemmi per ingannare il nemico.

Nonostante le pressanti richieste di aiuto provenienti dalle frontiere orientali della Cristianità, furono davvero pochi gli occidentali che reagirono concretamente: del tanto supporto promesso, alla fine arrivarono soltanto duecento soldati arruolati dal cardinale Isidoro di Kiev e circa quattrocento-settecento soldati arruolati dal podestà della genovese Caffa, Giovanni Giustiniani Longo¹⁰, che tra l'altro si era recato a Costantinopoli di sua spontanea iniziativa in quanto amico personale dell'imperatore Costantino XII. Non ci è pervenuto alcun dato ufficiale che riporti il totale dei soldati schierati da ambo le parti, ma grazie allo studio delle fonti possiamo farci un'idea di massima, se non dei soldati in campo, almeno dei rapporti di forza tra le due potenze.

I numeri dei soldati schierati, pur essendo riportati in misura anche di molto divergente tra loro, dipingono con chiarezza la sproporzione tra le forze in campo, sia per quantità di uomini e mezzi che per loro qualità (gli ottomani disponevano di truppe d'élite come i giannizzeri e bombarde di medie e, soprattutto, grandi dimensioni, mentre i bizantini principalmente di mercenari volubili). Martino Segono, vescovo a Dulcigno (nell'attuale Montenegro), ci informa che, alla vigilia dello sbarco, l'esercito di Maometto II era composto da più di centonovantaquattromila uomini, mentre Paolo Dotti afferma addirittura che, tra le truppe di terra e quelle di mare, gli ottomani sul campo di battaglia erano oltre quattrocentomila. I difensori di Costantinopoli, secondo le stesse fonti, erano tra gli ottomila e i diciassettemila¹¹. Molto probabilmente le due stime dei soldati turchi sono esagerate, specialmente quella del Dotti, ma la sproporzione tra le forze in campo resta comunque evidente: il vescovo Segono ha verosimilmente riportato un numero di attaccanti non di troppo più alto di quello reale, ed è ragionevole pensare che i difensori di Costantinopoli, tra greci e latini, fossero all'incirca tra i quattromila e gli ottomila. Alcune fonti ne riportano un numero più alto, ma gli studiosi le ritengono inaffidabili a causa della divergenza troppo ampia rispetto alle cifre riportate dalle altre.

¹⁰ *Ibidem*. Il numero di armati arruolati dal condottiero genovese varia a seconda delle fonti.

¹¹ Cfr. Paolo Dotti, *Missiva del signor Paolo Dotti da Candia, 11 giugno 1453*, in Agostino Pertusi (a cura di), *La caduta di Costantinopoli. Vol. 2: l'eco nel mondo*, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 3^a ed., Milano, 1997, pp. 12-17 (testo latino a fronte); p. 15.

Dopo alcuni mesi di preparativi, l'assedio della città cominciò nei primi giorni di aprile, al netto di qualche discordanza tra le fonti intorno al 6 del mese. Neanche due mesi più tardi, nella notte tra il 28 e il 29 maggio 1453, i turchi entrarono in città; dopo gli ultimi combattimenti corpo a corpo, Costantinopoli cadde definitivamente la mattina del 29 maggio. Ad Occidente arrivarono tantissimi resoconti dei fatti accaduti, spesso non coerenti tra loro; in tutti, però, si faceva menzione al grande coraggio dei difensori della città, fattore che contribuì ad amplificare l'impressione che, ad essere caduto, era quel centro culturale, politico ed economico di grandissimo spessore che rappresentava l'antica capitale di un grande impero che altro non era se non il glorioso Impero Romano, che tale veniva ancora considerato dai contemporanei. Nelle menti dei sovrani d'Europa balenò per un istante la consapevolezza che era caduto l'ultimo baluardo di civiltà a difesa della cristianità occidentale e che ora l'Europa era scoperta, perché al posto dell'impero bizantino se ne era insediato un altro, agguerritissimo, islamico e quindi alieno all'Europa cristiana, che puntava ad espandere il proprio dominio in Europa ben oltre Costantinopoli, inculcando timore nella Roma dei papi¹².

Ad accrescere ulteriormente i timori degli occidentali fu un altro particolare comune a tutte le descrizioni e le notizie che circolavano in Europa sulla caduta di Costantinopoli. In ciascuna di esse si faceva menzione dei massacri dei cristiani e dei sacrilegi ai danni dei luoghi di culto: Giacomo Campora, all'epoca vescovo della colonia genovese di Caffa che probabilmente era presente a Costantinopoli durante l'assedio, scrisse in una lettera indirizzata a papa Nicolò V che i turchi «irruperono nei luoghi sacri; quivi trassero fuori dalle tombe e dai reliquari i corpi dei santi [...] e le loro reliquie [...]; le ossa [...] alcuni le gettavano in mare, altri invece le spargevano per le piazze e per le strade, perché fossero calpestate coi piedi»¹³. Anche un non meglio precisato "Samuele, vescovo di Costantinopoli" scrisse di aver visto «cose così incredibili e inaudite» ai danni dei corpi e delle reliquie dei santi, «che solo a stento o mai potranno esser raccontate da bocca umana»¹⁴.

¹² Per le motivazioni ideologiche dietro all'espansionismo ottomano, cfr. *infra*, I, 2.

¹³ Giacomo Campora, *Lettera a Ladislao, re di Boemia*, in Pertusi, *cit.*, I, pp. 192-197 (testo latino a fronte); citazione alle pp. 193-195.

¹⁴ Vescovo Samuele, *Lettera al borgomastro di Hermannstadt*, *ivi*, pp. 228-231; citazione a p. 228.

Non andò meglio alle spoglie degli imperatori: sempre Campora riportò che, dopo aver profanato i sepolcri dei santi, i turchi «violarono in modo nefando la tomba fastosa di Costantino Magno Augusto» e «rapinarono da essa gli ornamenti imperiali che ancora vi si conservavano intatti e si divisero le spoglie»; lo stesso accadde ai corpi dei suoi successori, le cui ossa «le gettavano da rodere ai cani»¹⁵, e azioni molto simili vennero descritte anche da un tale Enrico di Soemmern, figura la cui identità è ignota ma che viene considerata dagli studiosi una fonte autorevole ed affidabile¹⁶.

Alla popolazione civile, rea di non aver accettato le offerte di resa di Mehmet e di aver fattivamente collaborato alla difesa della città, non fu accordata nessuna pietà: Leonardo di Chio, arcivescovo di Mitilene, in un'altra lettera indirizzata al Papa e scritta il 16 agosto afferma che venne concesso alle truppe di razziare la città per tre giorni, notizia confermata anche dalle fonti turche¹⁷, nel corso dei quali «tutti i cristiani, in numero di circa sessantamila, legati con funi, caddero prigionieri. [...] vennero violentate le donne, deflorate le fanciulle, oltraggiati turpemente i giovinetti, contaminate con atti di lussuria le monache e quelle che le servivano, [...] [sott. "gli ottomani"] gettarono a terra le sacre icone di Dio e dei santi e su di esse compirono non solo orge, ma anche atti di lussuria» e, come se non fosse abbastanza, «portarono in giro per gli accampamenti il Crocefisso [...] e lo crocifissero di nuovo durante la processione con sputi, con bestemmie, con offese, ponendo sul suo capo il berretto turco [...] e schernendolo gridavano: "Ecco, questo è il Dio dei cristiani"»¹⁸. Tommaso Eparchos e Giosuè Diplovatatzes, in una missiva

¹⁵ Giacomo Campora, *op. cit.*, p. 195.

¹⁶ Secondo una ricostruzione condivisa dal Pertusi, Enrico di Soemmern potrebbe aver lavorato alla cancelleria del Papa e, quindi, aver avuto modo di leggere le missive di tutti coloro che scrivevano a Roma; ciò ne farebbe una fonte attendibile.

¹⁷ Probabilmente Mehmed sospese l'assedio dopo un solo giorno, per non arrecare troppi danni alla città e non pregiudicare così i suoi progetti imperiali; cfr. *infra*, II, 2.

¹⁸ Leonardo di Chio, *Lettera a papa Nicolò V*, in Pertusi, *cit.*, I, pp. 124-171 (testo latino a fronte); citazione alle pp. 165-167. La cifra di sessantamila prigionieri cristiani, sebbene non troppo dissimile da quella fornita da altre fonti, appare inverosimile: lo stesso Pertusi, in una nota al testo di Leonardo di Chio (cfr. *ivi*, pp. 405-407), afferma che, nonostante sia estremamente difficile fare una stima delle vittime e dei prigionieri fatti durante e subito dopo l'assedio per via della grande divergenza tra le fonti, la popolazione di Costantinopoli prima dell'assedio si aggirasse sulle quaranta-sessantamila unità, cifra che renderebbe del tutto inverosimile il dato riportato da Leonardo di Chio perché non tiene conto dei caduti, dei fuggitivi e degli abitanti non cristiani (e che scrive testualmente « [...] tutti i cristiani [...] »).

nella quale si identificano rispettivamente come «un conte di Costantinopoli» e «Thutro di Costantinopoli»¹⁹ e il cui destinatario è sconosciuto, affermano che Mehmed avrebbe preso una delle figlie del megaduca bizantino Luca Notaras, l'avrebbe fatta distendere sull'altare maggiore della basilica di santa Sofia con un crocifisso sotto alla testa e lì l'avrebbe violentata sessualmente²⁰. Tutti quelli che si trovavano sulla strada dei soldati ottomani venivano passati a fil di spada: i morti dell'assedio furono migliaia²¹, e il sangue scorreva nelle strade come se fosse stato acqua piovana. Agli occhi di tutti gli osservatori dell'epoca, ciò che era successo a Costantinopoli era stata una vera e propria punizione divina.

Concluso il saccheggio, la città passò in mano al sultano Mehmed II. I membri della vecchia corte imperiale erano in parte morti, in parte fuggiti e in parte rimasti prigionieri dei turchi. Anche nei confronti di molti di loro il Sultano fu particolarmente crudele: sebbene non ci sia uniformità nelle fonti, pare che Mehmed, dopo aver riscattato il già citato megaduca dell'esercito bizantino Luca Notaras, forse affinché rimettesse in piedi l'amministrazione della città con la sua esperienza, avesse ordinato che gli venisse portato uno dei suoi figli, che si vociferava fosse particolarmente bello ed attraente, per poterne abusare sessualmente. Notaras, ovviamente, avrebbe cercato di opporsi al suo intento con tutte le proprie forze, perché non voleva far subire al figlio un'umiliazione e un abuso tanto orribili, ma Mehmed, indispettito dalla sua opposizione, avrebbe deciso di far decapitare prima il figlio, sotto agli occhi del padre, e poi il Notaras stesso. La stessa sorte sarebbe capitata a tanti altri adolescenti²².

¹⁹ Pertusi non specifica che cosa voglia dire “Thutro”, né si trovano chiarimenti sul significato di questo termine su altri testi e su internet. Ho quindi consultato la seconda edizione del *Vocabolario della lingua greca* del prof. Franco Montanari, che riporta la voce al nominativo θῦτήρ (“thutér”), fornendone il significato di “sacrificatore”. Questa informazione, complice forse anche il fatto che il *Vocabolario* tratta le parole del greco antico e non quelle del greco tardo-medievale, non dà una risposta al problema: qualora “Thutro” fosse effettivamente un accusativo di *thutér*, come la grammatica greca suggerirebbe, risulterebbe comunque oscuro il ruolo che avrebbe dovuto avere un “sacrificatore” nella Costantinopoli cristiana del 1453. Non aiuta il fatto che non si disponga di altre informazioni né sul Diplovatzes, né sull'Eparchos, che avrebbero potuto aiutare a chiarire la natura di questo ruolo.

²⁰ Questo episodio, inverosimile, ebbe in realtà un'eco grandissima in Europa ed è presente in molte altre fonti, tanto da aumentare la paura nei confronti dei turchi

²¹ Anche qui non è facile fare una stima delle vittime dell'assedio; ragionevolmente, considerando soltanto i greci e i loro alleati, tra civili e soldati vi furono all'incirca cinquemila morti.

²² Pertusi ritiene che uno dei figli, di dodici-quattordici anni, di Giorgio Sphrantzès, *gran logothetes* dell'esercito bizantino che partecipò alla difesa della città, abbia subito la stessa sorte per i

Tra le molte altre testimonianze vale decisamente la pena, per l'autorevolezza di chi l'ha scritta e per la chiarezza con cui viene descritto il modo in cui i greci guardavano a ciò che era avvenuto a Costantinopoli, riportare quella di Gennadio Scolario. Una volta conquistata la città, Mehmed ordinò al clero ortodosso superstite di eleggere il loro nuovo patriarca, visto che la carica era vacante da anni. Il clero ritenne che la persona più adatta a ricoprire tale ruolo fosse proprio il monaco Gennadio, prestigioso studioso di filosofia greca e latina contrario alla comunione della chiesa ortodossa con Roma e, per questo, caduto in disgrazia all'avvento al trono imperiale di Costantino XII. Gennadio accettò l'incarico molto malvolentieri, tanto che dopo un paio d'anni rassegnò le dimissioni; in quell'arco di tempo, tuttavia, ebbe rapporti molto fitti con Mehmed, con cui ebbe anche tre colloqui riguardanti la dottrina cristiana, uno dei quali tradotto in turco²³. Nella sua *Lettera pastorale sulla presa di Costantinopoli* dell'autunno 1454, Gennadio diede un'interpretazione di tutto quanto successo l'anno precedente nell'ottica di un «giusto giudizio» di Dio nei confronti dei greci. In essa viene affermato ciò che nel presente lavoro è già stato anticipato, cioè che tutti, anche negli anni precedenti l'assedio, erano convinti che prima o poi Costantinopoli sarebbe caduta nelle mani dei turchi, ma tra questi in pochi erano consapevoli dell'imminenza della catastrofe. Gennadio individuò come responsabili di questa "cecità" «coloro che si appoggiavano su speranze vane e per loro natura inammissibili e per di più impossibili, cioè che fosse concesso da Dio che si realizzassero»²⁴. Il riferimento qui è ai latini e agli unionisti, i quali sarebbero stati tanto presi dal cercare nuovamente la comunione tra le due Chiese, condizione, come si è visto, posta come necessaria per ottenere l'appoggio del papa, da non rendersi conto che il mondo intorno a loro stava mandando messaggi sempre più minacciosi e preoccupanti; se, invece, se ne erano accorti, erano degli illusi a pensare che l'unione avrebbe effettivamente portato con sé da parte degli occidentali un aiuto sufficiente ad

medesimi motivi; Sphrantzès affermava che la motivazione ufficiale per cui il figlio era stato condannato a morte era che avrebbe attentato alla vita del sultano, ma considerando che era ancora troppo giovane per poter rappresentare realmente una minaccia, questa affermazione potrebbe essere stata amaramente ironica. Cfr. Giorgio Sphrantzès, *Memorie*, *ivi*, pp. 216-225 (testo greco a fronte); citazione a p. 223, e rimando alla nota 16 a p. 424.

²³ Gennadio Scolario, *Lettera del patriarca Gennadio sulla presa della città*, *ivi*, pp. 242-253 (testo greco a fronte); pp. 240-241.

²⁴ *Ivi*, p. 247.

evitare il peggio. Quando se ne resero conto, era ormai troppo tardi. Secondo Scolario, quindi, i latini si affaticarono nel tentativo di evitare la capitolazione della città, ma ormai la sorte di Costantinopoli era segnata. «Fummo umiliati nostro malgrado sotto i piedi dei nemici, non avendo voluto umiliarci sotto le tue leggi»: la caduta di Costantinopoli, nella visione di Scolario, fu dettata soltanto dalla presunzione di alcuni greci, perché «Non fu la fiducia di Cristo che venne meno, ma noi che venimmo meno ad essa e che fummo distrutti, avendo calpestato Lui, che ritenevamo il sangue comune del Nuovo Testamento! [...] Non fu il tuo amore paterno verso di noi che si raffreddò, ma fu la caligine dei nostri peccati che ci aprì la fonte della Tua misericordia, e il piatto della bilancia della Tua giustizia tutto quanto su di noi [...]»²⁵.

1.2 - La reazione degli europei: la paura dell'espansione ottomana

La notizia della caduta di Costantinopoli arrivò in Occidente all'incirca un mese dopo i fatti, cioè il 29 giugno. I profughi greci e latini trovarono ospitalità principalmente nelle isole greche controllate dalle repubbliche marinare italiane, cioè nelle veneziane Candia e Negroponte (oggi rispettivamente Creta ed Eubea) e nella genovese Scio, l'attuale Chio. Da queste isole iniziarono ad essere inviate verso Occidente relazioni dettagliate su quanto avvenuto a Costantinopoli nelle settimane precedenti, nelle quali si può leggere tutto il dolore dei profughi per la caduta della città e dell'Impero bizantino.

All'arrivo delle notizie su Costantinopoli, tra le voci degli europei se ne alzarono molte in richiesta di una guerra immediata: la preoccupazione che Maometto II intendesse spingersi oltre a Costantinopoli, magari fino a Roma, agitò molti pensatori ed osservatori dell'epoca, che riempirono i loro scritti di questi presentimenti. D'altronde, l'aver a che fare con un sovrano che, a quanto riferiscono le fonti (sebbene successive di decenni), avrebbe ricordato che nel Corano c'è scritto che il migliore degli uomini è quel credente che prodiga la sua

²⁵ *Ivi*, p. 251.

vita e i suoi beni per «combattere la guerra di Dio», non poteva che destare preoccupazione²⁶.

Già pochi giorni dopo la notizia della caduta di Costantinopoli, il Senato veneziano implorava il papa, dal 1447 il sarzanese Niccolò V, di raccogliere le forze dei cristiani per combattere gli ottomani. Se non ci si fosse attivati subito, osservava lucidamente il Senato veneziano, sarebbe gravata «su tutta quanta la religione cristiana la minaccia di un totale annientamento»; poiché aveva già conquistato Costantinopoli, «[...] questo nemico potentissimo è da temere a fondo, dovunque, in terra e in mare»²⁷.

Tra le innumerevoli esortazioni alla guerra, degne di nota sono quelle dell'allora cardinale Enea Silvio Piccolomini, futuro papa Pio II, che, chiudendo una lettera inviata a Niccolò V, scrisse: «È vostro dovere ormai muovervi, scrivere ai re, inviare legati, ammonire, esortare i principi ed i comuni perché si riuniscano o inviino i loro rappresentanti in un luogo comune. Ora che la ferita è ancor fresca, si affrettino a venire in aiuto della comunità cristiana, in nome della fede facciano pace o tregua tra alleati e, unite le forze, muovano contro i nemici della croce salvifica [...]»²⁸, mentre al cardinal Cusano, figura di cui parleremo in modo approfondito più avanti²⁹, scrisse: «Si farà, credetemi, si farà la crociata con l'assenso di tutta quanta la cristianità [...]. Che se ora il popolo cristiano di buon animo [...], infiammato soltanto dall'amor di Dio, prenderà le armi per la salvezza dei fratelli, per la legge

²⁶ Cfr. Tadjî Beg-zâde Ga'fer Ćelebi, *Libro che celebra la conquista di Istanbul protetta da Dio*, in Pertusi, *cit.*, II, pp. 268-279; trad. di Mario Grignaschi. Ga'fer Ćelebi scrisse quest'opera una cinquantina di anni dopo la conquista della città; è quasi certo, pertanto, che molti dei dialoghi ivi contenuti siano immaginari. In questo brano del *Libro*, Ga'fer Ćelebi mette in bocca a Mehmet le parole di Abû Sa'id-al Hadrî, che era un *muhaddith*, termine col quale viene definito colui che conosce profondamente un *hadith* (una tradizione di carattere religioso o giuridico correlata alle parole e alle opere di Maometto; cfr. https://www.askislampedia.com/home/-/wiki/English_wiki/Muhaddith/ per ulteriori dettagli). Non ritengo che l'unica interpretazione possibile di questo brano sia che il migliore dei credenti è colui che uccide gli infedeli per la gloria di Allah -posizione condivisa, tra l'altro, anche da quei cristiani che pensavano di rendere un servizio a Dio uccidendo i musulmani-, ma che di sicuro essa si inseriva benissimo nella prospettiva con cui la quasi totalità dei cristiani guardava agli ottomani, cioè come a dei sanguinari servi del diavolo.

²⁷ Senato veneziano, *Lettera al Sommo Pontefice Nicolò V del 30 giugno 1453*, *ivi*, pp. 20-23 (testo latino a fronte); citazioni a p. 23.

²⁸ Enea Silvio Piccolomini, *Lettera a papa Nicolò V del 12 luglio 1453*, *ivi*, pp. 44-49 (testo latino a fronte); citazione a p. 49.

²⁹ Cfr. *infra*, III.

di Cristo, per l'accrescimento della fede cattolica, il Signore, non c'è dubbio, volgerà il suo sguardo dall'alto sul suo popolo e difenderà la sua eredità sui figli degli uomini [...]»³⁰.

Il cardinale Isidoro di Kiev, legato papale a Costantinopoli per sancire la riunione della Chiesa d'Oriente con Roma, era presente in città quando questa venne assediata e partecipò attivamente alla sua difesa, forse comandando addirittura una guarnigione di uomini nei pressi di una delle porte delle mura. Venne ferito nel corso dei combattimenti e fatto prigioniero, ma, nonostante ci fosse una taglia sulla sua testa, non venne riconosciuto dai soldati turchi e riuscì a fuggire, anche se era costretto a cambiare in continuazione nascondiglio nel tentativo di scappare dai turchi. Sebbene non avesse mai il tempo di fermarsi stabilmente in un posto, si impegnò a scrivere molte lettere indirizzate ai potenti occidentali per informarli di quanto era accaduto. Al di là dell'indubbio valore storico che hanno queste fonti, mi interessa focalizzare l'attenzione sui continui inviti di Isidoro a reagire; nella prima delle lettere inviate a papa Nicolò V, lo sprona così: «suscita la tua potenza [...] rivolgi la tua attenzione con tenacia a tutti quei possibili provvedimenti che possano arrecare la salvezza, esorta, comanda, prescrive, ordina al cristianissimo, illustrissimo ed invittissimo imperatore dei romani³¹ [...] e a tutti gli altri re e principi cristiani, che si preparino al più presto alla guerra con tutti gli apprestamenti necessari in terra e in mare [...]», concludendo che quella richiesta gli vien fatta dalla popolazione di quella stessa Candia in cui si stava rifugiando in quel momento e da quella delle isole circostanti³².

La necessità di una pronta reazione occidentale viene evidenziata in un'altra lettera scritta da Isidoro, questa volta all'amico e connazionale cardinal Bessarione, vescovo di Tebe, nella quale afferma che Mehmed «[...] pensa senza sosta di sottomettere al proprio potere tutto quanto l'orbe terrestre e di distruggere interamente il nome di Cristo.», citando anche numeri impressionanti circa le forze con le quali, a suo dire, si stava preparando ad attaccare l'Occidente e l'Italia in

³⁰ Enea Silvio Piccolomini, *Lettera al cardinal Cusano del 21 luglio 1453*, *ivi*, pp. 48-61 (testo latino a fronte); citazione a p. 59.

³¹ Il riferimento è all'imperatore del Sacro Romano Impero, Federico III.

³² Isidoro di Kiev, *Prima lettera al papa Nicolò V*, in Pertusi, *cit.*, I, pp. 58-65 (testo latino a fronte); citazione a p. 63.

particolare: «si presume che abbia approntato trecento triremi, tra piccole e grandi, e più di venti navi mercantili grossissime, ed anche un esercito di fanti e di cavalieri di un numero straordinario», per aggiungere subito dopo: «ritieni anche tu tale notizia del tutto veritiera, io non dubito che ciò avverrà [...]»³³. Nella lettera circolare denominata *Universis Christi fidelibus*, indirizzata, per l'appunto, a tutti i seguaci di Cristo nel mondo (e più precisamente ai loro governanti), oltre a parlare di una spedizione già in atto (anche se non ne scrive nessun altro) di centosettanta triremi nel mar Egeo, diretta contro le isole Cicladi, afferma che Mehmed stava preparando una spedizione in Ungheria per poter attaccare, nel giro di un paio di anni, anche l'Italia, precisando che, tra cavalieri e fanti, disponeva di trecentomila uomini. Le parole che forse più di tutte avrebbero dovuto mettere in allarme gli occidentali erano però queste: «Tutto ciò non solo predispone, ma già incomincia a farlo». Con queste parole, Isidoro stava invitando i governanti e tutti i cristiani a riappacificarsi tra loro e ad unirsi, a «bandire ogni meschinità e ogni sentimento di debolezza» e a prepararsi «ad essere coraggiosi, tenaci e generosi, per potersi gettare sui nemici ed infedeli con animo virile»³⁴. Lo stesso concetto venne ribadito nella seconda lettera a Nicolò V, nella lettera al doge di Venezia e nella lettera a Filippo III di Borgogna, nella quale parlava esplicitamente di «vendicare la comunità cristiana ora profondamente scossa»³⁵.

Anche il già citato “vescovo Samuele” scrisse che Mehmed si stava preparando ad attaccare gli Occidentali con lo scopo di sottomettere tutta la cristianità al proprio dominio. A suo dire, la prima vittima dell'avanzata dei soldati ottomani sarebbe stata l'attuale Serbia, la cui conquista sarebbe avvenuta facilmente grazie alla duttilità dell'artiglieria ottomana, che poteva rifornirsi di bombarde con estrema facilità perché «ciascuno di loro porta nel suo fardello una libbra o due di rame, e dove intendono dare l'assalto fanno fondere dai loro armaiuoli, negli stampi già pronti, in terra, le bombarde»; con queste premesse, invitò un tal Osvaldo,

³³ Isidoro di Kiev, *Lettera al cardinal Bessarione*, *ivi*, pp. 64-81 (testo latino a fronte); citazioni alle pp. 69 e 79.

³⁴ Isidoro di Kiev, *Lettera 'Universis Christi fidelibus'*, *ivi*, pp. 81-91 (testo latino a fronte); citazione alle pp. 87-89. Nel testo, il verbo “potere”, qui riportato in corsivo alla forma passiva dell'infinito, è scritto, nella forma riflessiva, alla seconda persona plurale del presente indicativo.

³⁵ Isidoro di Kiev, *Lettera a Filippo III, duca di Borgogna*, *ivi*, pp. 106-111 (testo latino a fronte); citazione a p. 111.

borgomastro di Sibiu (nell'attuale Romania), destinatario della missiva, a rinforzare le mura e a fare trincee intorno alla città, perché essa era ben nota agli ottomani e da essi considerata come un ostacolo da abbattere per poter proseguire sulla propria strada³⁶. Moltissime altre persone informarono gli occidentali degli apparenti preparativi di una spedizione; tra questi, il genovese Franco Giustiniani, nipote del doge Pietro di Campofregoso destinato a subentrare ad Angelo Giovanni Lomellino come podestà di Pera, al quale scrisse di sapere di una spedizione di «duecento tra fuste, triremi, biremi e uniremi; e si dice che sarà pronta tra un mese; per andare dove, non si sa»³⁷.

Jacopo Tedaldi, banchiere fiorentino, riferì che il sultano si stava informando sulla posizione di Roma e di Venezia e chiedeva informazioni ai suoi collaboratori anche su altri Stati italiani, come il Ducato di Milano. Tuttavia, a differenza degli osservatori contemporanei, il Tedaldi non credeva che l'assalto di Maometto II all'Italia fosse imminente; al contrario, egli riteneva che gli ottomani avrebbero prima dovuto riorganizzare le proprie forze, perché disponevano sì di circa duecentomila uomini, ma gli europei sarebbero stati in grado di raccoglierne ancora di più per fronteggiare i turchi. Inoltre, nelle file ottomane combattevano molti cristiani, che, a parer suo, sarebbero scappati dall'esercito turco se avessero avuto il sentore che avrebbero dovuto attaccare il loro stesso mondo occidentale³⁸.

In effetti il Tedaldi in questo non sbagliava: non stupisce che i cristiani che prestavano servizio per Mehmed avessero combattuto con scarsissimo impegno già durante l'assedio di Costantinopoli. Costantino di Ostrovica, giannizzero di origine serba, narra che gli fu ordinato di attaccare Costantinopoli assieme alle sue truppe; la pena per la diserzione sarebbe stata la condanna a morte. Costantino obbedì, ma l'adesione sua e dei suoi commilitoni cristiani alla causa turca fu solo formale: lo si legge tra le righe quando Costantino dice che, se fosse dipeso dal contributo da loro apportato all'assedio, Costantinopoli non sarebbe mai caduta³⁹. Verosimilmente,

³⁶ Vescovo Samuele, *op. cit.*, pp. 228-231; citazione alle pp. 230-231.

³⁷ Franco Giustiniani, *Lettera al doge di Genova, Pietro di Campofregoso*, in Pertusi, *cit.*, II, pp. 100-107 (testo latino a fronte); citazione a p. 105.

³⁸ Cfr. Jacopo Tedaldi, *Trattato sull'espugnazione della città di Costantinopoli*, in Pertusi, *cit.*, I, pp. 175-189; citazione a p. 187.

³⁹ Cfr. Costantino di Ostrovica, *Memorie di un giannizzero*, *ivi*, pp. 256-260.

quindi, i serbi, e più in generale i cristiani, si tennero prevalentemente in disparte durante i combattimenti. Dal canto loro, i turchi erano consapevoli che i cristiani si sarebbero impegnati poco per l'assedio di Costantinopoli, tanto che lo sceicco Aq Sems ed-Din scrisse, in una lettera a Mehmed sul fallimento di un'operazione navale tentata durante l'assedio contro la guarnigione greco-latina, che «la maggior parte dei soldati sono dei convertiti a forza. Il numero di coloro che sono pronti a sacrificare la loro vita per l'amore di Dio⁴⁰ è estremamente ridotto». Per ovviare a questo problema, lo sceicco suggerì questa soluzione: «D'altra parte, se essi intravedessero la possibilità di far bottino, sarebbero pronti a correre incontro ad una morte sicura»⁴¹. Considerando che alla fine venne effettivamente promesso ai soldati che, se avessero espugnato la città, avrebbero potuto razziarla per tre giorni, è plausibile che Mehmed abbia ascoltato lo sceicco.

Ritrovatosi nel bel mezzo di questa intricata situazione, papa Nicolò V, a dispetto della sua indole pacifica e studiosa, non rimase a guardare. Sebbene la sua condotta prima dell'assedio fosse stata abbastanza tentennante, sappiamo da diverse fonti, tra cui il suo *Testamento*⁴², che rimase profondamente scosso dagli avvenimenti di Costantinopoli, e che cercò di riappacificare tra loro gli Stati cristiani mandando delle ambascerie alle principali corti europee, specialmente a quelle italiane, per spingerle ad unirsi contro il comune nemico in nome della Cristianità⁴³. Come si è visto, era ormai una sensazione abbastanza diffusa in tutta Europa, anche a causa dei diversi dispacci giunti a Roma e nelle altre principali corti europee, che Mehmed puntasse a conquistare l'Italia, e da lì il resto d'Europa, facendo leva proprio sulla litigiosità degli Stati italiani; proprio per questo era importantissimo riappacificarsi,

⁴⁰ Ovviamente, si riferisce ad Allah.

⁴¹ Aq Sems ed-Din, *Lettera a Mehmed II*, *ivi*, pp. 301-303; citazione a p. 302.

⁴² Papa Nicola V, *Testamento*, in Pertusi, *cit.*, II, pp. 144-149 (testo latino a fronte).

⁴³ Enrico di Soemmern, nella sua relazione sulla presa di Costantinopoli, scrisse: «Quando giunse a Roma la notizia di una tale catastrofe, il signore nostro santissimo [...] ordinò subito di inviare i suoi legati per metter pace in Italia. [...] essi han progredito a tal punto nella trattativa loro affidata, che il re d'Aragona e i fiorentini, i veneziani e il duca di Milano sono disposti a sottomettersi alla decisione del pontefice romano [...]». Il fatto che Enrico lavorasse nella cancelleria papale, come già sottolineato altrove in questo lavoro, fa di lui una fonte preziosissima ed affidabile. Sarebbe interessante approfondire il reale peso della mediazione papale nel raggiungimento della Pace di Lodi del 1454, di sicuro non trascurabile; tuttavia, questa ricerca esula dagli scopi del presente lavoro. Per la citazione in nota, v. Enrico di Soemmern, *Come la città di Costantinopoli fu assediata e conquistata dai turchi nell'anno 1453*, *ivi*, pp. 82-97 (testo latino a fronte); citazione alle pp. 95-97.

unirsi ed armarsi per andare alla crociata⁴⁴. Risale al 30 settembre 1453 la pubblicazione della bolla *Etsi ecclesia Christi*, con la quale il Papa invitava le potenze cristiane ad attaccare Mehmed; l'invito, invero, rimase inascoltato, e nessuno, a parte l'Ungheria che guerreggiava contro di loro da decenni, si premurò di attaccare gli ottomani, per evitare di inimicarsi il giovane sultano.

Nel frattempo, Mehmed si cullava nei suoi sogni di conquista dell'Occidente cristiano, alimentati da fantasticherie dal forte sapore simbolico. Il sultano era un avido lettore delle gesta dei grandi occidentali del passato, da Alessandro Magno a Caio Giulio Cesare, e ben presto nacque in lui il desiderio di imitarli. Col tempo, al semplice desiderio di emulazione subentrò l'autoidentificazione: Mehmed si rivedeva sempre di più in Cesare e più in generale negli antichi romani, dei quali si sentiva diretto prosecutore. Evidentemente, l'impero più potente e duraturo della storia occidentale, quello romano, esercitava tutto il suo enorme fascino anche sui non latini. Costantinopoli era stata vista fino all'ultimo come la capitale dell'Impero Romano d'Oriente e, quindi, quello bizantino⁴⁵ poteva considerarsi l'unico impero autorizzato a portare questo nome, rivendicando tutti i territori una volta occupati da Roma. I propositi dei bizantini si erano tuttavia sempre scontrati con la realtà dei fatti, e cioè che esistevano altri Stati che non potevano essere sottomessi alla loro autorità per la carenza delle forze e delle risorse a loro disposizione. Dopo la caduta della città nelle mani degli ottomani, avrebbe potuto ricreare stabilmente l'Impero soltanto quel re che si fosse imposto *manu militari* sugli altri che e avesse disposto

⁴⁴ È molto interessante, a tal proposito, la relazione scritta su mandato del Pontefice da Lampo Birago, funzionario della corte papale, che descrive con molti dettagli le dimensioni della forza turca, i suoi equipaggiamenti e il funzionamento dell'organizzazione militare ed amministrativa dei territori governati dal Mehmed, tutte informazioni molto probabilmente ottenute grazie ai profughi cristiani della Serbia e all'intensissima attività di spionaggio, presente già qualche tempo prima della caduta dell'Impero bizantino; cfr. Lampo Birago, *Strategicon adversum Turcos*, *ivi*, pp. 114-125 (testo latino a fronte).

⁴⁵ Osserva Geo Pistarino, rifacendosi a Georg Ostrogorsky: «[...] lo Stato bizantino non è nient'altro che una continuazione dell'antico Impero Romano. Il termine "bizantino" sorgerà solo molto più tardi e i veri "bizantini" non lo conoscevano. Essi continuavano a chiamarsi "Romani": gl'imperatori bizantini si consideravano imperatori romani, successori ed eredi dei Cesari dell'antica Roma. Essi restarono dominati dal prestigio del nome di Roma per tutto il tempo che visse il loro Impero: fino all'ultimo la tradizione dello Stato romano dominò il loro pensiero e la loro volontà politica. L'Impero, eterogeneo dal punto di vista etnico, fu tenuto unito dal concetto romano di Stato, e la sua posizione nel mondo fu determinata dall'idea romana di universalità». Cfr. Geo Pistarino, *Genova tra l'Europa cristiana e il mondo turco-islamico nel tempo di Maometto II il Conquistatore*, in *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, II6, 2005; pp. 835-850 (836).

delle risorse belliche, economiche e sociali per mantenere il proprio dominio nel tempo, e adesso che Mehmed dominava la Seconda Roma, sentiva quel ruolo su di sé. Addirittura, usando un calco della parola “cesare”, aveva iniziato a farsi chiamare *qaysar-i Rum*, cioè “Cesare dei Romani”, e il grido di battaglia degli ottomani era diventato “Rum! Rum!”, cioè “Roma! Roma!”⁴⁶. Nelle cancellerie europee non c’era più alcun dubbio: il sultano, proprio come si temeva, era pronto a prendersi quel posto che la Storia sembrava stargli offrendo.

Ma fra lui e le sue ambizioni si frapposero molti ostacoli. Lo spostamento della capitale da Andrinopoli (oggi Edirne, nella parte turca della Tracia) a Costantinopoli richiedeva investimenti importanti per la ricostruzione della città, il cui ritorno economico sarebbe arrivato soltanto col tempo; inoltre, il dominio turco sull’Anatolia necessitava di essere consolidato a scapito di tutte quelle piccole signorie che avevano approfittato di quel momento di debolezza dell’Impero risalente all’inizio del secolo per rendersi indipendenti dal potere centrale; infine, sulla strada terrestre per l’Italia, che attraversava necessariamente i Balcani, si incontravano molti antichi nemici, come i serbi di Giovanni Hunyadi e gli albanesi di Giorgio Castriota Scanderbeg, che avevano già combattuto contro Murad II, e una vecchia conoscenza personale del sultano diventato un nuovo nemico: Vlad III di Valacchia, popolarmente noto come Vlad l’Impalatore, consacrato davanti al grande pubblico dallo scrittore irlandese Bram Stoker che a lui si ispirò per il suo Conte Dracula. Il futuro voivoda di Valacchia era stato mandato ad Andrinopoli assieme al fratello più piccolo Radu come garanzia dell’alleanza tra valacchi e turchi, e lì crebbe insieme a Mehmed, di cui divenne stretto amico. Ma, quando Vlad ascese al trono, i due amici di un tempo si scontrarono duramente per il controllo dei Balcani, e il voivoda, che aveva avuto modo di conoscere approfonditamente il funzionamento dell’apparato turco, inflisse perdite enormi agli ottomani. Fu proprio in quell’occasione che si guadagnò l’appellativo di “impalatore”.

⁴⁶ Cfr. Vito Bianchi, *Otranto 1480. Il sultano, la strage, la conquista*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2016; p. 18. Anche dopo aver svolto alcune ricerche, non sono venuto a conoscenza di altri calchi simili dell’appellativo “cesare” al di fuori del contesto cristiano, all’interno del quale, invece, essi furono numerosi specialmente nei contesti non latini o bizantini: per esempio, nella lingua tedesca abbiamo “Kaiser” e in quella russa “Kzar”, termine quest’ultimo a sua volta passato attraverso la mediazione della lingua bulgara.

Sperimentata amaramente sulla propria pelle l'impossibilità di proseguire sulla strada terrestre, Mehmed cambiò strategia e iniziò ad elaborare un nuovo piano: arrivare in Italia via mare.

1.3 - La guerra di Otranto del 1480-'81

Il presente paragrafo è probabilmente quello con più contenuti evenemenziali del mio lavoro. Il mio intento non è quello di narrare dei fatti e basta, come la migliore *histoire événementielle* vorrebbe, ma è quello, per usare i termini di Fernand Braudel, di mettere in luce il modello per poter poi studiare i cambiamenti che sono intervenuti sulla struttura. Detto in altri termini, i fatti qui narrati sono propedeutici ad una riflessione sul pensiero nel contesto europeo a cavallo tra tardo medioevo e prima età moderna.

Il sospetto che l'attacco ottomano all'Occidente sarebbe passato per la Puglia venne all'allora cardinal Piccolomini subito dopo la caduta di Costantinopoli, come confidò al cardinal Cusano nella già citata lettera del 21 luglio 1453⁴⁷. Ma il futuro papa era una voce isolata in un coro di gente che era convinta che il sultano, nella cortina di mistero in cui si rifugiava, progettasse di seguire la via di terra. In effetti avevano ragione questi ultimi, perché, come si è già visto, l'invasione via mare fu solo una scelta di ripiego. In ogni caso, le difficoltà incontrate dagli ottomani nell'attraversamento dei Balcani facevano passare il tempo senza che nulla di sostanzialmente nuovo accadesse.

Si erano nel frattempo succeduti tra loro diversi papi: a Niccolò V, morto nel 1455, seguì Callisto III, dopo il quale salì al soglio papale il cardinal Piccolomini,

⁴⁷ Cfr. Enea Silvio Piccolomini, *Lettera al cardinal Cusano*, *cit.*; Piccolomini, come avrebbe ribadito in un'analoga lettera inviata al senese Leonardo Benvoglianti, era convinto che lo sbarco sarebbe avvenuto a Brindisi. Si sbagliò di poco: lo sbarco avvenne un po' più a sud, precisamente presso i laghi Alimini, nei dintorni di Otranto, come si vedrà più avanti. Sbagliò anche sulle tempistiche: Piccolomini, nel momento in cui scriveva, era convinto che lo sbarco fosse imminente e che sarebbe avvenuto già l'anno successivo, cioè nel 1454; in realtà avvenne ventisette anni più tardi, nel 1480, quando Piccolomini, che nel frattempo era stato eletto papa col nome di Pio II, era già morto da sedici anni.

che regnò col nome di Pio II fino al 1464. Dopo il successore Paolo II, che regnò fino al 1471, fu eletto papa un altro ligure: Francesco della Rovere, originario di Celle, nel savonese, che prese il nome di Sisto IV. Il nuovo papa non sembrava avvertire più di tanto la minaccia ottomana: gran parte della propria azione politica fu volta soprattutto a mutare, a vantaggio proprio e del nipote Girolamo Riario, i precari equilibri politici della penisola italiana, difficoltosamente raggiunti con la Pace di Lodi del 1454. L'invasione turca dell'Italia non era più un tema all'ordine del giorno, a maggior ragione per il fatto che le fonti diplomatiche veneziane riportavano che lo stato di salute di Mehmed non era buono.

In effetti, il sultano era costretto a letto da un brutto attacco di gotta. Non era un male inguaribile, ma comunque fortemente limitante; inoltre, se mal gestito, poteva portare all'amputazione del piede o addirittura di tutta la gamba. In tal caso, il sultano, che era solito guidare personalmente le truppe e preparare meticolosamente le spedizioni, spesso addirittura senza svelarne la destinazione nemmeno agli stessi soldati per non far trapelare le proprie intenzioni ad eventuali spie, non sarebbe più stato in grado di farlo, senza contare il rischio che morisse sotto ai ferri. Nonostante ciò, Mehmed non smetteva di pensare all'Italia, e decise di approfittare di un momento di pausa dalle altre guerre per dedicarsi alla sua invasione.

Debitato dalla malattia, fu costretto a delegare la spedizione a qualcun altro. Scegliere a chi affidarla era molto difficile, perché Mehmed non si fidava quasi di nessuno; tuttavia, un fedele servitore suggerì come possibile soluzione il nome dell'abilissimo Ahmed Pascià, soprannominato *Gedik* (cioè "sdentato")⁴⁸. Costui, dopo aver raggiunto l'apice della carriera politica dell'Impero ottomano diventandone gran visir⁴⁹, ed essere caduto in disgrazia ed imprigionato per aver criticato il sultano (o forse perché stava diventando troppo potente anche per Mehmed), venne scarcerato una volta tornato utile alla causa e nominato sangiacco prima di Salonicco e poi di Valona, in Albania. Il suo nuovo incarico era di sicuro molto meno prestigioso di quello di gran visir, ma era strategicamente molto utile

⁴⁸ Bianchi, *op. cit.*, pp. 72-80.

⁴⁹ Il ruolo del gran visir era simile a quello di un primo ministro occidentale, tenendo conto del fatto che il termine *ministro* significa "servitore" e, quindi, un primo ministro, al pari del gran visir, era il "primo servitore" del re o del sultano; lo spostamento del destinatario del "servizio" dal sovrano al popolo cominciò soltanto tre secoli più tardi, cioè a partire dalla Rivoluzione francese.

ai fini della prospettata invasione dell'Italia attraverso la Puglia, soprattutto per la sete di rivalsa del neo-sangiaco, che aveva tra le mani l'occasione di riabilitare la propria figura e di far ripartire la propria carriera.

Prima di trattare delle prime fasi della guerra, va fatto un piccolo inciso: nei secoli precedenti si era venuto a creare, in seno al Regno di Napoli, un feudo così potente da essere di fatto uno Stato nello Stato. Si trattava di un principato che aveva la propria capitale a Taranto, città da cui prendeva il nome, e che si estendeva su tutta l'attuale Puglia. A metà Quattrocento era governato da Giovanni Antonio Orsini del Balzo, che nel 1463 fu ucciso su commissione di Ferrante d'Aragona, re di Napoli, che riuscì così a ricondurre all'obbedienza Taranto smantellandone il feudo. L'importanza di questa premessa verrà messa in luce a breve.

Tornando a trattare delle vicende belliche, Mehmed, messo da parte il doloroso capitolo dell'assedio di Rodi, strenuamente difesa dai Cavalieri di San Giovanni che dall'isola successivamente mutarono il nome con cui diventeranno popolarmente noti, autorizzò l'attacco su Otranto. La mattina del 28 luglio 1480, guidati da Gedik, migliaia di ottomani⁵⁰ sbarcarono sulle coste pugliesi a nord di Otranto, sulla morbida spiaggia dei laghi Alimini, in quella che ancor oggi viene chiamata Baia dei Turchi. Il sangiaco di Valona usò come pretesto per giustificare l'azione militare il fatto che il suo sultano, sedendo sullo scranno che era stato degli imperatori bizantini, ne era il legittimo successore e, pertanto, poteva rivendicare i territori una volta appartenuti a Costantinopoli; tra questi, il Principato di Taranto, che nella prospettiva ottomana era stato unilateralmente annesso dagli aragonesi.

Gedik, una volta cinta d'assedio la città, secondo l'uso ottomano offrì alla scarna guarnigione idruntina un accordo che prevedeva l'integrità delle persone e dei beni presenti ad Otranto in cambio della resa della città⁵¹. Ferrante, ovviamente, era contrario a qualsiasi soluzione che prevedesse la cessione anche di un solo metro quadro del suo territorio: pertanto, pensando di potersi appoggiare sui propri alleati italici e di poter quindi rimpinguare le esigue difese della città con altri soldati e armi, ordinò ai capi della guarnigione di rifiutare la proposta. Gedik, che sapeva

⁵⁰ Circa diecimila, ai quali nelle ore successive se ne aggiunsero almeno altri cinquemila; cfr. *ivi*, pp. 113-114.

⁵¹ *Ivi*, p. 137.

benissimo che la resa sarebbe stata rifiutata, finse di rimanerne sorpreso e ordinò l'assalto: l'11 agosto, dopo circa due settimane di assedio, la città capitò. Il trattamento riservato ai superstiti idruntini non fu meno duro di quello attraverso il quale erano già passati i costantinopolitani ventisette anni prima: secondo quanto riporta il frate benedettino Ilarione da Verona, «i lattanti, strappati dal seno delle madri, sono stati in parte sgozzati, in parte trafitti. Le donne incinte, con il ventre strettamente legato, sono state costrette a partorire i feti immaturi, ancora palpitanti nel loro sangue. Le altre, con le vesti sollevate al di sopra delle natiche e del pube e legate alle reni fino all'orlo, dopo essere rimaste così, vergognosamente esposte alla libidine scatenata dei Turchi, [...] alla fine sono state quasi tutte uccise»⁵². I giovani e le giovani di bell'aspetto vennero fatti prigionieri e spediti in Turchia; alcuni facoltosi (pochissimi, in realtà) pagarono un riscatto e furono liberati⁵³.

Erano sopravvissuti all'assedio circa altri ottocento maschi adulti, in gran parte privi delle disponibilità economiche per pagarsi il riscatto. Costoro, la mattina del 12 agosto, vennero condotti al di fuori delle mura al cospetto di Gedik Ahmed Pascià, il quale, secondo alcune fonti (la cui veridicità è messa in discussione da alcuni studiosi), propose loro di convertirsi all'islam o di mantenere la propria fede in cambio del pagamento della *jizya*, la già citata tassa che i sudditi ottomani seguaci delle religioni del Libro -ebrei e cristiani- dovevano pagare in cambio della libertà di culto. Anche chi poteva permettersi di pagare il riscatto e la *jizya* rinunciò: pare che gli ottocento superstiti iniziarono ad incitarsi a vicenda a non sottrarsi all'esecuzione e ad accettarla in nome di Cristo. Successivamente, i loro resti vennero recuperati e divennero oggetto di culto: queste ottocento persone divennero note come “martiri di Otranto” e vennero canonizzate nel 2013⁵⁴.

⁵² *Ivi*, p. 129.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Il dibattito sulle effettive ragioni del martirio è sempre stato molto vivo, e lo è ancora oggi. Verificare dove si fermi lo sfruttamento a fini autocelebrativi della vicenda da parte degli aragonesi, che avevano un grande interesse a spacciarsi come difensori del cristianesimo per aver ricacciato gli ottomani in Albania, e dove inizi invece la consapevolezza degli ottocento “martiri” di stare sacrificandosi in nome di Cristo, è un compito penso impossibile: gran parte delle fonti coeve, infatti, si è persa nel corso dei secoli, e molte di quelle immediatamente successive non sembrano essere pienamente veritiere, come per esempio le testimonianze raccolte nel processo di beatificazione degli ottocento “martiri” intrapreso dall'arcidiocesi idruntina nel corso degli anni '30 del Cinquecento. Il fatto stesso che ci siano voluti 291 anni per arrivare alla beatificazione, e addirittura 533 per giungere alla canonizzazione ad opera di papa Francesco,

Ferrante, come scritto poco sopra, provò ad appellarsi agli altri Stati italiani, ma tutti, per un motivo o per l'altro, tentennarono. Da troppo poco tempo era finita la cosiddetta Guerra di Firenze, iniziata di fatto il 26 aprile 1478, domenica di Pasqua, quando Lorenzo de' Medici, signore della Firenze formalmente repubblicana, scampò a quella che è stata consegnata alla storia col nome di Congiura dei Pazzi, che avrebbe dovuto ucciderlo mentre prendeva parte alla Messa nella cattedrale di Santa Maria del Prato. Nella congiura era coinvolto anche papa Sisto IV, che avrebbe voluto eliminare fisicamente la signoria medicea a Firenze per non avere più ostacoli nelle sue politiche nepotiste nel centro Italia. Fallita la congiura, ebbe inizio una fase bellica che vide coinvolti contro Firenze, tra gli altri, lo Stato della Chiesa e il Regno di Aragona.

La guerra, dopo alcuni successi dei coalizzati, giunse ad una fase di stallo, per sbloccare il quale intervenne proprio Mehmed: il sultano, che nel 1479 era nel pieno dei preparativi per l'invasione, pensò bene di sfruttare la nota rivalità tra gli Stati italiani a proprio vantaggio. A maggio di quell'anno venne emanato dalla Sublime Porta un mandato d'arresto per Bernardo Bandini, uno dei personaggi più in vista della congiura dei Pazzi, che si era rifugiato a Costantinopoli⁵⁵. Si aprirono così per il Magnifico insperate prospettive di dialogo, che portarono Firenze ad avvicinarsi politicamente agli ottomani.

I fiorentini non erano gli unici ad essere finiti nel "grande abbraccio" turco: gli ottomani, infatti, grazie alla vittoria nella prima guerra turco-veneziana del 1463-1479 avevano legato a sé, loro malgrado, anche i veneziani. Oltre a dover rinunciare a molti territori della Terra da Mar venetica, con la pace imposta dalla Sublime Porta

indica che anche la Chiesa ha preferito muoversi coi piedi di piombo, nonostante la devozione popolare nei confronti delle reliquie dei "martiri" sia sempre stata molto viva. È difficile stabilire quanto in questa vicenda abbia influito la propaganda regia, tenendo anche presente che il ramo aragonese del Regno di Napoli si estinse di fatto con la firma del Trattato segreto di Granada del 1500; pertanto, potrebbe aver avuto un ruolo tutto sommato limitato nello sviluppo della devozione popolare dei martiri. Non mi dilungherò oltre su questa vicenda, non solo perché esula dalla mia ricerca, ma anche perché richiederebbe troppo spazio per essere approfondita nel modo opportuno.

⁵⁵ Non è errato chiamare la città col suo antico nome, sebbene ormai il dominio turco si fosse instaurato stabilmente. Essa veniva già da diversi secoli popolarmente chiamata Istanbul, termine che deriva dal greco *eis ten Polin*, cioè "verso la città", ma mantenne ufficialmente il nome Costantinopoli fino al 1930, quando, su decisione di Atatürk, il nome "popolare" divenne anche quello ufficiale.

la Serenissima era informalmente obbligata a non ostacolare i movimenti dell'Impero ottomano. Questa clausola era implicita nel "caloroso invito" fatto a Battista Gritti, bailo veneziano a Costantinopoli⁵⁶, di sottoporre all'attenzione del governo della Serenissima una bizzarra proposta di alleanza: l'invasione congiunta del Regno di Napoli. La situazione era delicatissima: accettare avrebbe significato attirarsi contro le ire di tutta la Cristianità occidentale, all'epoca ancora unita, e rifiutare sarebbe corrisposto ad una dichiarazione di guerra all'Impero. Con tutta la delicatezza richiesta dalla situazione, l'ambasciatore, su ordine del governo veneziano, rispose che ringraziava gli ottomani per l'offerta, ma che la Repubblica non aveva alcun motivo di astio per cui attaccare un altro Stato italiano⁵⁷. In molti, comunque, sospettarono che Venezia stesse segretamente supportando i turchi; ne tratterò maggiormente nel secondo capitolo.

Neutralizzati da Mehmed due dei maggiori attori politici italiani dell'epoca, Ferrante di fatto si ritrovò da solo contro gli ottomani. Una delle poche potenze rimaste ad essere interessate a riprendere Otranto, per il rischio che rappresentava la presenza ottomana sulla penisola italiana, era lo Stato della Chiesa di Sisto IV. Il promotore della Cappella Sistina, tuttavia, come già il suo predecessore Niccolò V quasi trent'anni prima, era troppo preso dal guardare ad altro, cioè a come prestare ascolto il meglio possibile al nipote Girolamo. Inoltre, l'improvvisa debolezza del Regno di Napoli, che formalmente ricadeva sotto l'alta giurisdizione romana, andava a tutto vantaggio dei suoi interessi, perché gli conveniva avere un feudatario grande ma al contempo ubbidiente. La posizione di difficoltà in cui si trovava Ferrante consentiva al papa di dettare le condizioni dell'aiuto, anche se, a onor del vero, va detto che la pressione esercitata dalla presenza di Gedik alle porte d'Italia

⁵⁶ Il *bailo* era un ambasciatore con specifiche funzioni giuridiche e diplomatiche, che verranno approfondite nel prossimo capitolo, che operava a Costantinopoli sia in età bizantina che in età ottomana.

⁵⁷ In realtà non era vero, perché nella Prima guerra turco-veneziana di qualche anno prima Venezia aveva perso molti territori siti nell'attuale Albania, fondamentali per il controllo efficace del mare Adriatico (che, infatti, veniva chiamato dai venetici "Golfo di Venezia", ad indicare il ruolo strategico che rivestiva per la Repubblica). La conquista di alcuni dei territori aragonesi avrebbe solo giovato alla Serenissima; tuttavia, era chiaro a tutti che il gioco non valeva la candela. Toccherò nuovamente questo tema più avanti, nel corso del secondo capitolo.

che ciclicamente minacciava di conquistare la Città Eterna non faceva stare il papa con le mani in mano⁵⁸.

La ricerca di aiuto non andò meglio nel resto d'Europa. Il fatto che nella letteratura popolare gli accenni all'occupazione di Otranto siano estremamente rari, come ha messo in luce Kristjan Toomaspoeg, indica chiaramente che la vicenda ebbe un risalto molto limitato al di fuori del contesto italiano⁵⁹. L'unico Stato nella cui letteratura la vicenda sia diffusamente citata è l'Ungheria, che stava già combattendo contro gli ottomani da decenni e che aveva mandato due corpi di spedizione in Puglia. Inoltre, leggendo le fonti citate da Toomaspoeg, si può osservare che tutti gli altri soldati non italiani che parteciparono al conflitto contro gli ottomani -prevalentemente spagnoli e svizzeri, ma anche alcuni tedeschi e inglesi, oltre ad altri che provenivano da altri posti ancora- erano o spinti da motivi dinastici, come molti condottieri spagnoli arrivati a sostenere il loro conterraneo Ferrante, o erano mercenari. A ben vedere, anche gli ungheresi del re Matteo Corvino venivano profumatamente pagati dalla corona aragonese, e quindi la loro presenza in terra idruntina potrebbe non essere stata per tutti dovuta interamente ad interessi di fede⁶⁰.

La vicenda turca avrebbe potuto prendere una piega molto complicata per la cristianità se non fosse accaduto un fatto inaspettato: il 3 maggio 1481, Maometto II, che sembrava essere guarito dalla gotta, morì, probabilmente avvelenato⁶¹,

⁵⁸ È fuor di dubbio, in ogni caso, che l'impegno del papa per la causa idruntina fosse direttamente proporzionale alle minacce di Gedik: quando questi sembrava pronto a riprendere la campagna militare, il papa si mobilitava per organizzare un esercito da schierare contro i turchi, ma quando i toni erano calmi e subentrava una fase di stallo, allora Sisto IV si dedicava ad altro. La sua solerzia nell'evitare che Taranto cadesse in mano turca era dettata non tanto dalla difesa dell'integrità di uno Stato cristiano, quanto alla minaccia potenziale rappresentata dagli ottomani per la sicurezza di Roma.

⁵⁹ Cfr. Kristjan Toomaspoeg, *La partecipazione europea alla guerra di Otranto*, in *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, dir. Hubert Houben, I, Galatina, Congedo 2008 (Università del Salento. Dipartimenti dei Beni delle Arti e della Storia. Saggi e testi 41), pp. 283-290; p. 285.

⁶⁰ *Ivi*, p. 287.

⁶¹ Vito Bianchi sembra esserne sicuro, così come sembra sicuro che ad aver commissionato l'omicidio sia stato il figlio Bayezid (cfr. Bianchi, *op. cit.*, pp. 171-186; 234-236), che gli succedette al trono col nome di Bayezid II. I rapporti tra i due erano in effetti tesi da tempo, tanto che pare che in più di un'occasione il padre avesse provato ad uccidere il figlio, ma anche dopo le dovute ricerche non mi risulta che esistano prove certe che sia stato Bayezid ad uccidere il padre, sebbene il sospetto sia, a parer mio, più che legittimo.

mentre stava guidando l'esercito verso un'ignota destinazione asiatica. La notizia, una volta arrivata nel Salento, fu accolta con stati d'animo opposti: i cristiani gioirono e si lanciarono in teatrali gesti di scherno di fronte alle mura idruntine, mentre gli ottomani, pur confusi e privi della guida di Gedik, rientrato a Valona per sbrigare alcuni affari, resistevano pensando che si trattasse di una notizia falsa messa in circolazione per abbattere il loro morale, sebbene il dubbio li assillasse. Alla fine, avuta conferma dell'effettiva morte del sultano, accettarono la realtà dei fatti e, visto che si stavano ammassando molte truppe cristiane intorno alla città, specialmente ungheresi, e che era arrivata la flotta papale guidata dal cardinale Paolo Campofregoso, arcivescovo di Genova, pattuirono una dignitosa resa: la consegna della città, con tutte le armi ivi presenti, in cambio del rimpatrio delle truppe. Curiosamente, i turchi non se ne andarono via da soli: con loro vennero via anche diverse donne vestite *alla turchesca*, cioè con abiti orientali, molto probabilmente donne salentine convertitesì all'islam⁶². Avrò modo di approfondire il tema tra non molto.

Alla luce di quanto scritto sopra, si può dedurre che la vicenda di Otranto non abbia stimolato più di tanto i cattolici a prendere le armi contro l'*infedele* turco per difendere la cristianità minacciata, anzi: ormai i turchi venivano visti come un nemico come gli altri. Tutti i documenti di cui si è a disposizione sembrerebbero confermare che non ci sia stato alcun interesse fattuale dei cristiani – presi nel loro insieme – ad intraprendere una crociata in difesa della propria fede. La prospettiva con cui il conflitto è stato spesso dipinto, cioè quella di una guerra tra religioni all'interno della quale la celebrazione dei Martiri di Otranto si inserisce benissimo, parrebbe non reggere. A dirla tutta, neanche lo schieramento ottomano era pienamente interessato ad affrontare una guerra di religione, perché non era omogeneamente musulmano: è risaputo che tra le fila dei giannizzeri combattevano moltissimi soldati di origine cristiana, che non di rado avevano mantenuto il proprio culto. Nel corso della guerra furono diversi i casi di soldati turchi che decisero di disertare e consegnarsi ai cristiani, spesso convertendosi al cattolicesimo. La loro

⁶² Kristjan Toomaspoeg, *I Turchi nel Salento. Alcune riflessioni sulla guerra del 1480-81*, in *Tierra de Mezcla. Accoglienza ed integrazione nel Salento dal Medioevo all'Età Contemporanea* (atti del seminario di studio), a cura di Mario Spedicato, Lecce, 20-21 dicembre 2010, pp. 47-57 (55-56).

scelta potrebbe essere stata dettata dalla loro origine cristiana, anche se ortodossa, e per questo è plausibile che abbiano preferito tornare a professare la fede in Cristo piuttosto che continuare a fingere di seguire un credo che non sentivano proprio. Non è tuttavia da sottovalutare il caso dei circa duecento giannizzeri che, nel corso dell'evacuazione di Otranto, decisero di non rientrare in patria e di restare in Italia al servizio del Re di Napoli⁶³. Molti di questi soldati, che provenivano dalle aree balcaniche e greche occupate dall'Impero ottomano, probabilmente erano di origine cristiana, fede che in alcuni casi continuavano a confessare, ma tra essi ce n'erano alcuni⁶⁴ di origine propriamente turca, cioè anatolica, e quindi professavano la religione islamica. La differenza di religione, pur avendo un peso notevole in un'età che può ancora definirsi confessionale, risulterebbe non essere più stata un discrimine assoluto.

Ciò non significa che le differenze di religione non generassero attriti e scandali, ben esemplificati dal caso di quelle donne salentine, di cui ho scritto più sopra, che salirono sui bastimenti che riportarono i soldati ottomani in patria. Considerando che i soldati turchi che accompagnavano erano disarmati, ritengo che stessero salendo su quelle imbarcazioni, che le avrebbero portate lontano dalle loro case, di propria sponte: se, infatti, fossero state costrette a salirvi, avrebbero avuto la possibilità di scappare ed essere difese dai ben armati soldati cristiani che sorvegliavano le operazioni di evacuazione della città. È possibile che almeno alcune di esse si fossero sinceramente convertite all'islam, ma è ragionevole pensare che non sia stato così per tutte: molte di loro si erano unite carnalmente ai soldati di Gedik, anche se non credo in modo volontario, e da queste relazioni nacquero dei figli che, se fossero cresciuti nel Salento, avrebbero avuto vita difficile perché bastardi. Pertanto, le madri, desiderando garantire ai propri figli una vita meno difficile di quella che avrebbero avuto crescendo in Puglia, presumibilmente preferirono sacrificarsi e scappare assieme ai padri dei bambini.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 259-260, e Toomaspoeg, *I Turchi nel Salento, op. cit.*, pp. 51-53. Come osserva Toomaspoeg, l'unico a riferire di questi duecento giannizzeri fu il professor Pier Fausto Palumbo, che si basava su documenti che, tuttavia, sono andati persi.

⁶⁴ Palumbo riporta ventuno.

Da tutto ciò si evince ancor di più che non c'era stata, né da una parte né dall'altra, alcuna mobilitazione di massa in nome della fede, perché l'epoca delle crociate era ormai finita, anche se non era ancora stato compreso. La fede non era più un ostacolo insormontabile, anzi: col turco si poteva anche parlare e addirittura, in certi (limitati) casi, fare affari. È il caso, per esempio, dei veneziani, che, unici in Europa, mantennero contatti diplomatici continuativi coi turchi per consentire ai mercanti della Serenissima di continuare le proprie attività in Oriente. La convivenza in terra ottomana con i musulmani non era comunque per nulla semplice, visto che ogni loro mossa poteva diventare un pretesto per essere cacciati dalla Sublime Porta; per questo può essere interessante leggere e studiare alcune testimonianze in merito, in modo da poter avere un'impressione di com'era la vita di un cristiano in Oriente. Questo sarà lo scopo del prossimo capitolo.

Capitolo II

DIVERSITÀ DI PROSPETTIVE

2.1 Premessa al capitolo

Nel presente capitolo verrà approfondita la convivenza in Oriente tra gli occidentali, specialmente i veneziani, e gli ottomani. Si scoprirà che essa, pur essendo spesso complicata, non solo non era impossibile, ma spesso era anche conveniente, e verranno sfatati molti dei luoghi comuni relativi al trattamento riservato ai *dhimmi*, termine che significa “protetti” e che indicava i sudditi ottomani che professavano le “religioni del libro”⁶⁵. Questa convivenza, contrariamente a quanto comunemente si pensa, era molto più libera in Oriente di quanto non fosse in Europa. Non che in Occidente non si fosse mai sperimentata la pacifica convivenza tra fedeli di religioni diverse (si vedano gli esempi delle repubbliche di Lucca e di Venezia, o anche di alcuni Paesi protestanti come le Province Unite), ma indubbiamente gli spazi d’azione delle minoranze religiose erano molto spesso decisamente più limitati di quelli garantiti dal sultano ottomano. Non si possono peraltro tralasciare le guerre di religione che hanno scosso il continente europeo fino alla sanguinosissima Guerra dei trent’anni e la diffusa intolleranza nei confronti delle minoranze non solo degli altri culti cristiani, ma anche degli ebrei e dei musulmani, sia nei Paesi cattolici che in quelli protestanti.

Va fatto un altro appunto: inevitabilmente toccherò più volte il tema dell’ideologia imperiale ottomana, perché ha avuto una grande importanza nella definizione dei caratteri del nuovo impero e, di conseguenza, sul trattamento riservato alle minoranze, in particolare a quella greco-ortodossa. Molto si è già

⁶⁵ Per un approfondimento sull’evoluzione del trattamento giuridico dei *dhimmi* fino alla loro compiuta trasformazione in cittadini in possesso di tutti i diritti, cfr. Recep Senturk, *Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen*, in Shireen T. Hunter e Huma Malik (a cura di), *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*, Center for International and Strategic Studies (CSIS), Significant Issues Series, Washington, D.C., 2005; pp. 67-99.

scritto a proposito dei suoi fondamenti, della sua evoluzione nel corso del tempo, dei dibattiti tra favorevoli e contrari all'interno delle élites ottomane e dei suoi riflessi sull'arte, sull'architettura e sulla diplomazia, e molto altro c'è ancora da scrivere. Tuttavia, ritengo opportuno non approfondire eccessivamente il tema, perché esula dallo scopo del presente lavoro. Tutto ciò che ho scritto in proposito ha il solo scopo di essere propedeutico alla comprensione del contesto in cui si trovavano le minoranze nell'Impero ottomano⁶⁶.

2.2 La pervasività della minaccia turca in Italia

È impossibile trattare in modo sintetico della percezione dei turchi in Europa senza porre dei limiti cronologici. Considerando che la minaccia turca si fece sentire in Italia e in Europa dal 1453 alla fine del Seicento (un arco temporale di quasi 250 anni!), ritengo conveniente continuare ad approfondire il contesto di quel secolo che va all'incirca dalla metà del Quattrocento alla metà del Cinquecento, sebbene in taluni casi scriverò di avvenimenti posteriori di alcuni decenni. Inoltre, poiché la percezione del pericolo turco variava a seconda della distanza dalle frontiere ottomane, bisogna stabilire anche dei limiti geografici alla ricerca. Prediligerò il contesto italiano, anche se le sfumature presenti tra Stato e Stato (e spesso anche all'interno dei singoli Stati) non permettono di fare generalizzazioni troppo ampie su una presunta “prospettiva italiana”⁶⁷.

⁶⁶ Per un approfondimento su alcuni dei caratteri dell'ideologia imperiale ottomana, cfr. Noel Malcolm, *Utiles nemici. Islam e Impero ottomano nel pensiero politico occidentale, 1450-1750*, trad. Jadel Andreetto, Ulrico Hoepli, Milano, 2020; cap. III. Nel suddetto capitolo è presente anche un interessante accenno all'evoluzione dell'ideologia imperiale ottomana avvenuta nel corso del Cinquecento, che mi consente di fare qualche rapida osservazione: nel secolo successivo alla presa di Costantinopoli, gli ancora presenti richiami all'Impero romano e a quello di Alessandro Magno, per esempio nell'organizzazione delle truppe e nella loro disciplina, mi sembrano ormai essere più che altro funzionali ad una più generica volontà di espansione, evidenziata dal fatto che i sultani, a partire da Selim I, si autodefinirono “Conquistatori del mondo” e “Sultani di due continenti”. A parer mio, la rivendicazione della continuità imperiale aveva avuto significati diversi per i vari sultani: per Mehmed era un'azione *in primis* di carattere simbolico, mentre per i suoi successori era soltanto un modo per giustificare la propria espansione.

⁶⁷ Bisognerebbe qui aprire un lungo discorso su che cosa voglia dire “italiano” nell'Europa dell'età moderna; mi limiterò a dire che erano presenti alcuni elementi in comune tra i vari Stati italiani,

Ritengo che per rendere adeguatamente ragione del modo in cui veniva guardato Mehmed sia necessario fare cronologicamente qualche passo indietro. La minaccia turca non venne avvertita come un problema impellente almeno fino al regno di Murad II. Il nuovo sultano, salito al trono nel 1421, seppe far uscire lo Stato ottomano da quel periodo di crisi a cui ho già accennato in cui si trovava da una ventina d'anni. Il suo impegno nella ricostruzione dell'autorità sultanale portò frutto: già nel giro di un paio d'anni era in grado di stringere d'assedio Costantinopoli e Tessalonica e, negli anni Trenta, di dilagare con le sue truppe nei Balcani. Si è già scritto che la sua intraprendenza addirittura spinse i cattolici romani e gli ortodossi a riunirsi contro il comune nemico; pertanto, non stupisce che la sua morte improvvisa avesse fatto tirare un grande sospiro di sollievo a molti in Europa, soprattutto perché il suo erede, Mehmed II, non sembrava per nulla intenzionato a condurre guerre. Il nuovo sultano, si ricorderà, si era guadagnato la fama di giovane imbecille ed infantile, con una scarsa predisposizione alla guerra e un'alta predisposizione all'ozio; in molti, sia ad oriente che, soprattutto, ad occidente, abbassarono la guardia (col senno di poi diremmo: forse troppo) di fronte ai numerosi accordi di non-aggressione stipulati con diversi Stati, tra i quali proprio l'Impero bizantino⁶⁸. Già dopo pochi mesi di regno, gli osservatori contemporanei dovettero rivalutare il sultano: la costruzione della fortezza di *Bogaz-kesen*, situata proprio sulle coste del Bosforo, permetteva a Mehmed di controllare tutti i flussi di grano che provenivano dalla Russia meridionale, che era diventata la principale fonte di approvvigionamento di un Impero bizantino ridotto ormai ad un territorio troppo piccolo per poter avere terreni atti a coltivazioni estensive sufficienti a sfamare tutta la propria popolazione. Era un chiaro segnale: Mehmed aveva messo nel mirino Costantinopoli.

Dopo la conquista della città, gli osservatori europei conobbero il vero Mehmed. Il giovane sultano, ormai noto in patria con l'appellativo *Fatih*⁶⁹, era ben diverso da

come la religione cattolica e un insieme di lingue tra loro affini, ma soprattutto la condivisione dello stesso spazio geografico. Poiché in questo capitolo mi baserò principalmente sul libro *Ossessione turca* di Giovanni Ricci, mi riferirò più volte alla prospettiva spaziale da lui adottata: quella di Ferrara, prima capitale estense, poi provincia dello Stato della Chiesa.

⁶⁸ Pistarino, *op. cit.*, p. 842.

⁶⁹ Che significa "vittorioso".

com'era sembrato appena un paio d'anni prima. Anche le descrizioni che se ne facevano cambiarono tono: da giovane imbelle, adesso Mehmed veniva descritto come un uomo sanguinario, un violento, un folle che voleva richiamarsi al prestigio e all'*auctoritas* degli imperatori romani, ma gli unici romani di cui richiamava la memoria erano Nerone e Caligola, la cui memoria era già all'epoca molto più legata alla loro violenza che al loro prestigio. Isidoro di Kiev, nella *Universis Christi fidelibus*, di lui scrisse che provava un odio così grande nei confronti dei cristiani da sciacquarsi gli occhi ogni volta che ne vedeva uno, e che addirittura era il «precursore dell'Anticristo»⁷⁰. Non provava evidentemente molta simpatia per Mehmed neanche l'umanista bresciano Ubertino Pusculo, che nel suo poema in latino *Costantinopolis* non risparmiò aggettivi poco gentili, tra i quali «perfido, rozzo, spergiuro, ipocrita, rabbioso, focoso nell'ira, terribile», «nemico della giustizia», «nemico della pace», «ambiguo nelle promesse»; non un bel quadro del Fatih, insomma, che anzi secondo Pusculo era una persona «tale da compiacersi del sangue umano fin dall'infanzia e di pascersi soprattutto delle grandi stragi di uomini con volto lieto» e che «considerava nel suo cuore il nome di Cristo come il peggior nemico»⁷¹.

Col passare del tempo, tuttavia, le descrizioni del *Fatih* mutarono nuovamente, specialmente negli ambienti umanistici italiani, e si fecero sempre più frequenti i trattati che lo descrivevano come un grande combattente e un valoroso comandante. Tuttavia, come scrive Agostino Pertusi, questi non volevano essere ritratti realistici del sultano, bensì elogi volti ad ingraziarselo. Gli autori di queste descrizioni volevano ottenere benefici con una *captatio benevolentiae*, oppure li avevano già ottenuti e volevano ringraziarlo. Il motivo era uno solo: l'*opportunismo*, sostantivo che ricorrerà altre volte nel presente capitolo spesso affiancato dall'aggettivo *utilitaristico*. Un esempio di questo opportunismo è quello di Francesco Filelfo, umanista italiano che soggiornò per molti anni a Costantinopoli, la cui suocera era

⁷⁰ Isidoro di Kiev, *Lettera 'Universis Christi fidelibus'*, pp. 83-85; lo stesso aneddoto verrà ribadito nella *Seconda lettera a papa Nicolò V* del 15 luglio 1453 (Pertusi, *cit.*, I, p. 95) e da Enrico di Soemmern in *Come la città di Costantinopoli fu assediata e conquistata dai turchi nell'anno 1453* (Pertusi, *cit.*, II, p. 93)

⁷¹ Ubertino Pusculo, *Costantinopolis*, libro II, vv. 267-278 (testo latino a fronte), in Pertusi, *cit.*, I, pp. 200-213; citazione alle pp. 201-203.

stata fatta prigioniera dai turchi in occasione della conquista della città. Il Filelfo, preoccupato per lei, scrisse a Mehmed una lettera per chiedergli di liberarla. Fin qui nulla di strano; si è visto che non era raro che degli intellettuali scrivessero al sultano per chiedergli favori. Ma ciò che salta agli occhi nella lettera del Filelfo è l'ode posta all'inizio dell'epistola, intitolata *A Maometto, gran signore e gran emiro dei turchi*. Era nota a tutti l'opinione estremamente negativa che aveva il Filelfo del sultano; pertanto, l'unica spiegazione plausibile è che l'umanista fiorentino avesse scritto quest'ode con l'intento di ingraziarsi Mehmed. Perlomeno, il Filelfo riuscì nell'intento: Mehmed stesso intercedé personalmente per la liberazione della suocera⁷².

A fianco di queste epistole utilitaristiche ne esistevano altre più "politiche", nelle quali si possono scorgere alcune tendenze generali che possono essere affrontate grazie alla chiave di lettura proposta dalla professoressa Anna Calia. Partendo dal presupposto che nella tradizione bizantina si riteneva che l'Impero (che, come già scritto, era ancora considerato essere quello romano d'Oriente⁷³) fosse «unico, universale e perenne», la professoressa Calia, in base a quanto veniva accettato il nuovo potere ottomano su Costantinopoli e sui territori del defunto Impero bizantino dagli autori, ha suddiviso queste epistole in tre gruppi. Nel primo sono stati raccolti quegli scritti che rifiutavano recisamente di riconoscere la legittimità imperiale degli ottomani; nel secondo, quelle da cui trapela un atteggiamento conciliatorio nei confronti del nuovo regime, che veniva tutto sommato giustificato perché era interpretato come un presagio della fine del mondo; infine, negli scritti del terzo gruppo veniva lasciata aperta la possibilità che il sultano ricoprisse legittimamente il ruolo che fu degli imperatori bizantini e che ne avesse effettivamente ereditato il potere⁷⁴. Delle tre posizioni è interessante approfondire la terza, cioè quella di chi, avendo riconosciuto il cambiamento dei tempi, non vi si oppose richiamandosi ad un passato che non c'era più, ma lo accettò e provò a guardare ad un potenziale lato

⁷² *Ivi*, p. XXI dell'introduzione.

⁷³ Cfr. *infra*, I, 3.

⁷⁴ Anna Calia, *Costantino e Costantinopoli sotto Mehmed II. L'eredità costantiniana dopo la conquista ottomana di Costantinopoli*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313 - 2013*, Volume secondo, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2013; pp. 379-398 (382).

positivo della questione, come fece Laonico Chalkokondyles (italianizzato in Calcondila), che vide in quegli avvenimenti la possibilità di dimostrare tutta la superiorità della cultura greca su quella dei conquistatori, com'era già avvenuto con l'Impero Romano⁷⁵.

C'era, quindi, una corrente non strettamente avversa a Mehmed, che ne accettava il potere con atteggiamenti variabili tra il fatalismo e l'approvazione dettata da motivi politici. Quest'accettazione, tuttavia, era fin troppo pacifica per non essere intrisa di un certo *relativismo*, altro sostantivo che si incontrerà di nuovo nel presente capitolo, e che indica «l'idea che io non sono autorizzato a protestare contro le visioni morali di altri perché tutte hanno un valore solo relativo»⁷⁶; nella pratica di tutti i giorni, si tratta di un atteggiamento che rende possibile la convivenza solo perché gli attori in gioco decidono di abdicare alla ricerca della Verità, o anche solo al ben più interessato tentativo di mostrare la propria presunta superiorità; si potrebbe quasi dire che il concetto di fondo fosse un "vivi e lascia vivere".

Sia l'opportunismo che il relativismo, tuttavia, non erano neanche immaginabili nell'Europa "popolare", e anche in gran parte delle aristocrazie (ad eccezione di quella della Francia dell'*empia alleanza*⁷⁷). Quello del *turco* era un tema troppo pervasivo, un argomento di discussione troppo presente, un timore quotidiano e troppo pressante per poter essere superato con un comodo e poco impegnativo relativismo. Gli italiani, e in generale tutti i popoli che si affacciavano sulle sponde settentrionali del Mediterraneo che avevano a che fare coi corsari ottomani, sperimentavano sulla propria pelle che cosa volesse dire incontrare "l'altro" turco, che portava con sé furti, razzie, stupri, umiliazioni, povertà. Tutto questo, però, era anche sopportabile se raffrontato ai rapimenti e ai troncamenti improvvisi degli

⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 382-383.

⁷⁶ Roberto Mordacci, *L'etica e i limiti dell'oggettività: Bernard Williams e la praticità del pensiero morale*, in Giorgio Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007; pp. 46-66 (59). Il pensiero di Williams sul relativismo è molto più ampio di questa definizione e non è mia intenzione ridurlo ad essa, ma ai fini del presente lavoro ritengo che sia sufficiente.

⁷⁷ Venne così definita dai contemporanei l'alleanza stipulata in chiave antiasburgica nel 1536 tra Francesco I di Francia e Solimano il Magnifico. L'alleanza fu la più duratura tra tutte quelle stipulate all'epoca nel contesto euro-mediterraneo: resistette per 262 anni, fino alla napoleonica Campagna d'Egitto del 1798.

affetti. Erano tantissimi i giovani cristiani che venivano catturati durante le scorrerie dei corsari e poi ridotti in schiavitù. Questi sventurati, spesso ancora bambini o poco più, dopo aver sperimentato lo sradicamento dagli affetti e dalla comunità venivano messi di fronte ad un bivio: o l'apostasia e un trattamento accettabile, con la possibilità di arricchirsi, o la fedeltà al cristianesimo e un trattamento ben peggiore. Capitava anche che, per invogliare a scegliere la prima opzione, ai catturati venissero già offerti un buon trattamento e, in molti casi, anche carezze e gesti d'affetto (o vere e proprie profferte sessuali), tutto fatto passare per segni d'amore dei quali i giovani cristiani erano pressoché digiuni.

Non di rado, infatti, le comunità di provenienza erano povere, e i gesti d'affetto erano rari nella società europea preindustriale⁷⁸; per questi giovani ricevere così tante attenzioni poteva quasi non sembrare vero, tanto che, non a caso, erano in molti quelli che si convertivano, provocando un gran dolore nelle comunità d'origine. Era difficile che le donne tornassero a casa inviolate, per cui al dolore si sommava lo scandalo. Ma se già tutto ciò risulta difficilmente accettabile per un cristiano, le fonti rivelano un'altra cosa che, dalle perifrasi con cui veniva riportata, si desume che venisse recisamente rifiutata: la sodomia. I costumi ottomani (contrariamente, tra l'altro, a quanto prescritto dal Corano) tolleravano ampiamente i rapporti omosessuali, e molti schiavi maschi avevano il preciso ruolo di soddisfare le voglie dei padroni⁷⁹. I riscattati, pertanto, dopo aver subito i maltrattamenti del periodo di schiavitù, dovevano anche essere oggetto delle chiacchiere di chi riteneva, se non che avessero avuto rapporti omosessuali, quantomeno che fossero scesi a qualche compromesso per rendere meno dura la propria condizione. Era un incubo senza fine. Accanto a chi metteva in giro voci sul conto dei riscattati, comunque, il gran numero di confraternite sorte per liberare gli schiavi cristiani, chiamate per l'appunto Confraternite del Riscatto, sono una preziosa testimonianza di come le comunità d'origine si impegnassero concretamente per loro,

⁷⁸ Cfr. Arnaldo Bagnasco, Marzio Barbagli e Alessandro Cavalli, *Corso di sociologia*, 3^a ed., Il Mulino, Bologna 2013; cap. 16.

⁷⁹ Secondo il professor Giovanni Ricci, non è da escludere che molti rinnegati abbiano abiurato la fede cattolica perché in quella islamica potevano esprimere appieno la propria sessualità; cfr. Ricci, *Ossessione turca*, cit., cap. V.

raccogliendo elemosine per liberare quei cristiani che non potevano permettersi di pagarsi il riscatto né da soli, né con la mediazione di parenti ed amici.

Ciononostante, le confraternite non erano in grado di raccogliere fondi sufficienti per liberare tutti gli schiavi, né lo erano ordini come quello dei Padri Trinitari, molto attivi nel riscattare i cristiani catturati. Era inevitabile che in molti rimanessero prigionieri lontano da casa, e non tutti facevano esperienza di una fede cristiana pienamente vissuta. Quelli che non avevano chiaro che cos'avessero incontrato nel cristianesimo, oppure quelli che concepivano astrattamente la propria fede, molto spesso preferivano convertirsi all'islam, un po' come successo ai giovani veneziani mandati alla scuola di lingua turca di cui scriverò più avanti⁸⁰. Ma non erano solo il miglior trattamento in sé o il valore dei "gesti d'affetto" a convincere molti schiavi ad abiurare, ma anche le prospettive di carriera. La rigida società di antico regime, divisa in stati com'era, prevedeva poca o nessuna mobilità sociale verticale, e per la verità anche orizzontale: chi nasceva in una famiglia di contadini poteva anche migliorare un po' la propria condizione andando a svolgere un'altra professione alle dipendenze di qualcuno, ma era impossibile che potesse scalare le gerarchie dell'esercito o della burocrazia, e a dirla tutta era quasi impossibile che potesse anche soltanto entrare a farne parte. Per la società ottomana era vero il contrario, tant'è vero che erano frequentissimi i casi di rinnegati che arrivavano alle massime cariche dell'Impero: Gedik Ahmed Pascià, il conquistatore di Otranto nel 1480, era con tutta probabilità un rinnegato albanese. Dopotutto, in una società in cui non veniva riconosciuto il diritto di eredità, era naturale che non si ereditasse neanche lo *status* sociale dei propri genitori e, conseguentemente, non esistessero gruppi sociali chiusi.

A volte le famiglie stesse accettavano il fatto che i propri figli si convertissero all'islam purché migliorassero la propria condizione sociale (e di riflesso anche quella della famiglia d'origine). Un esempio riportato da Giovanni Ricci è quello del "clan" di rinnegati ferraresi che operava ad Algeri all'inizio del Seicento. Costoro erano giovani cristiani provenienti da Ariano, un villaggio posto in una zona povera e paludosa del delta del Po, che furono catturati dagli ottomani durante

⁸⁰ Cfr. *infra*, II, 3.

una razzia corsara. Giunti in terra ottomana, rinnegarono il cristianesimo e si arricchirono fino ad occuparsi loro stessi del commercio di schiavi nel fiorentino mercato di Algeri. Mantengono, nonostante l'abiura, intensi rapporti epistolari con la propria famiglia di origine in Italia, ricevendo addirittura spesso in visita i parenti, che tornavano indietro carichi di doni⁸¹. Il fatto che la vicenda si riscontri nei documenti di Ariano, ma non in quelli della curia arcivescovile, fa supporre che la vicenda fosse ampiamente nota nella comunità locale, ma tenuta segreta: se la notizia fosse diventata di pubblico dominio, infatti, il governo pontificio avrebbe molto probabilmente forzato l'interruzione dei contatti tra quei rinnegati e le proprie famiglie, nel timore che si diffondessero usi e costumi musulmani proprio nel territorio dello Stato della Chiesa. Quello del "clan ferrarese" di Algeri, tuttavia, era più un'eccezione che la regola: in generale dominavano la paura dei turchi e l'apprensione per l'integrità fisica e morale degli schiavi cristiani, tanto più che l'esempio degli abitanti di Ariano sembra caratterizzato dall'opportunismo più che dal risultato di uno scambio tra fedi.

Prima di passare a trattare della convivenza tra cristiani ed ottomani in oriente, è opportuno parlare di quegli ottomani che si trovavano in occidente. Oltre a qualche diplomatico, generalmente di passaggio nelle capitali italiane più che stanziali, e ai mercanti nei principali porti quali Genova, Livorno, Palermo o Venezia, la grandissima maggioranza degli ottomani che si trovavano in Europa, ma specialmente in Italia, era composta di schiavi. Non erano solo i turchi a praticare la guerra di corsa: anche gli spagnoli, e in Italia i toscani, battevano molto attivamente le coste del Nordafrica⁸². Gli schiavi musulmani, rispetto ai propri equivalenti cristiani, non godevano di un trattamento migliore: quando venivano catturati subivano un processo di spersonalizzazione da parte dei nuovi padroni occidentali, che li trattavano come bestie⁸³. Generalmente non ci si faceva scrupolo di chi si aveva davanti: giovane o anziano, in salute o ammalato, lo schiavo turco era pur sempre un "non-umano", e quando qualcuno stava male era lecito ucciderlo,

⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 83-92.

⁸² *Ivi*, pp. 134-135.

⁸³ Non a caso, cristiani e musulmani si davano dei "cani" a vicenda, oltre ad usare molti altri paragoni animaleschi. Le ragioni filosofiche dietro a queste considerazioni antropologiche sono tantissime. Cfr. *ivi*, p. 21; p. 122.

in un'ottica di efficientamento delle risorse disponibili⁸⁴. Dato che non erano considerati umani, era ritenuto legittimo, dopo la loro morte, profanarne i corpi e sezionarli, a volte per fini scientifici, altre volte per ricavarne veri e propri *souvenir*⁸⁵.

Ma non tutti gli occidentali trattavano gli schiavi in modo uguale. Sono stati documentati dei casi in cui chi avrebbe potuto picchiarli ne ha invece avuto pietà. In uno di questi, sebbene si debba andare avanti addirittura fino al 1687, il responsabile del Bagno delle Galere di Livorno scrive così di alcuni prigionieri da poco giunti dopo un lungo viaggio per terra nel nord e nel centro Italia: «Poveracci, si vanno sollevando et ogni uno di loro si sono messi a travagliare, chi a portare acqua e chi fa il facchino; riescono buona gente. Continoverò a darli delle minestre tutta questa settimana, e poi ridurli alla solita razione che si costuma darli, essendocene qualcheduno deboLUccio e di male de cierasia, quali si mandano allo spedale e si fanno ben curare»⁸⁶. Il professor Ricci osserva che si trattava dell'affermazione di un uomo preoccupato per l'efficienza della propria merce (come conferma la seconda parte della citazione), e ha ragione. Ma credere che sia tutto qui è riduttivo, perché alcuni termini sottolineati dallo stesso Ricci, come «poveracci» e «buona gente», lasciano intravedere la sensibilità di una persona in grado di andare oltre ai pregiudizi dettati da una pur legittima paura. Con la dovuta cautela, oggi si direbbe che quel responsabile fosse una persona “umana”, con buona pace dei pregiudizi animaleschi.

2.3 La tolleranza degli ottomani nei confronti dei *dhimmi*

È opinione comune che i cristiani in Oriente, a prescindere da come venivano accolti gli schiavi, subissero lo stesso trattamento dei musulmani in Occidente, ma non è così. Tralasciando fin troppo facili generalizzazioni, infatti, non era

⁸⁴ Cfr. *ivi*, cap. VIII.

⁸⁵ È documentato che le teste degli schiavi venissero miniaturizzate fino a dimensioni di poco più grandi di quelle delle noci, secondo un procedimento usato da alcuni popoli sudamericani; cfr. *ivi*, pp 127-129.

⁸⁶ *Ivi*, p. 135.

infrequente che i musulmani accogliessero in patria fedeli di altre religioni. Alla radice di questo rispetto per i fedeli di religioni diverse dalla propria e dei relativi luoghi di culto stava la natura generalmente tollerante dell'islam. A Costantinopoli, per fare un esempio, dopo la conquista ottomana erano rimasti in piedi ben pochi edifici. I danni erano così tanto estesi che diverse fonti affermano che Mehmed, temendo che in città non sarebbe rimasto più nulla, ordinò alle truppe di interrompere il saccheggio dopo un solo giorno, a fronte dei tre inizialmente concessi; purtroppo, come già scritto nel capitolo precedente, a quel punto i soldati avevano già danneggiato moltissimi luoghi di culto e distrutto un gran numero di reliquie. Ma negli anni immediatamente successivi Mehmed attuò politiche ampiamente tolleranti nei confronti degli *Ahl al-Kitab* (espressione che si può tradurre con “la Gente del Libro”, cioè i cristiani e gli ebrei⁸⁷), i quali dovevano essere rispettati perché i loro testi sacri erano considerati di ispirazione divina, e i loro profeti (su tutti, rispettivamente, Mosè e Gesù) dei messi inviati da Allah per aprire la strada a Maometto. Fu proprio a partire da questo riconoscimento del valore della testimonianza dei profeti delle religioni del Libro che si poterono adottare politiche di tolleranza nei confronti degli *Ahl al-Kitab*. Ciò non toglie che i cristiani e gli ebrei si trovassero pur sempre “in errore”, perché non riconoscevano i segni che Dio aveva dato per giungere alla Verità dopo la comparsa dei propri profeti, dei quali non comprendevano il reale valore come preparatori della venuta di Maometto. I cristiani, addirittura, arrivarono a divinizzare Gesù facendolo uno col Padre. Fu anche per questi motivi che la politica di tolleranza di Mehmed non venne unanimemente apprezzata e approvata, ma fu anzi spesso osteggiata. Al netto di queste precisazioni, le minoranze che rifiutavano la conversione all'islam diventavano *dhimmi*, dovevano pagare la *jizya*, la tassa in cambio della quale veniva garantita la libertà di culto, e venivano raccolte in *millet*, comunità nelle quali godevano di diverse autonomie giuridiche ed amministrative.

Gli ottomani perseguirono la propria politica di tolleranza nei confronti delle ultime popolazioni del dissolto Impero bizantino fin dal giorno stesso della caduta

⁸⁷ Inizialmente erano considerati *Ahl al-Kitab* soltanto i fedeli delle religioni abramitiche; col passare del tempo anche altri gruppi religiosi (come gli zoroastriani e gli induisti) furono inseriti in tale categoria.

di Costantinopoli: Pera, la semi-indipendente colonia genovese posta sulle sponde settentrionali del Corno d'Oro, non venne saccheggiata dalle truppe di Mehmed, al contrario della capitale bizantina, perché si arrese subito al sultano per mano di una delegazione guidata dal podestà Angelo Giovanni Lomellino. Avendo visto che cosa stava succedendo sulla sponda opposta del Corno d'Oro la popolazione di Pera si era fatta prendere dal panico, e molti peroti, temendo di fare la stessa fine degli abitanti di Costantinopoli, erano scappati nelle ore immediatamente precedenti la resa, spesso morendo annegati nel tentativo di fuggire. Secondo alcune stime, al momento della consegna delle chiavi della città al sultano erano rimasti a Pera, su una popolazione totale di settemila persone, circa seicento uomini validi⁸⁸.

Ma Mehmed, che sapeva bene che la dinamicità e l'operosità dei peroti erano state alcune delle concause del declino economico di Costantinopoli, non aveva intenzioni bellicose nei loro confronti; semplicemente avrebbe voluto che i suoi abitanti prestassero servizio per lui, senza dover temere per la propria incolumità. Ai peroti in fuga, prima che la spedizione del Lomellino partisse, Mehmed inviò il suo "ministro" Saghanos Pascià, il quale, secondo lo storiografo bizantino Ducas, disse: «Non temete: voi siete amici del mio capo supremo e conserverete la vostra città senza ricevere oltraggio da parte di nessuno e otterrete da noi patti più vantaggiosi di quelli che avevate con l'imperatore»⁸⁹. Ormai la maggior parte della popolazione era già scappata, ma il sultano apprezzò comunque molto il gesto del Lomellino, in cambio del quale concesse la libertà di culto ai cattolici rimasti a Pera. Fu anche per questo motivo che la città ebbe sempre una certa autonomia di carattere amministrativo e giudiziario anche all'interno dell'Impero ottomano, così come l'aveva di fatto già avuta ai tempi dell'Impero bizantino.

Col tempo cambiò la provenienza geografica degli italiani di Pera: i veneziani, come si vedrà più avanti⁹⁰, avevano iniziato fin da subito a stipulare capitolazioni coi nuovi dominatori, prendendo gradualmente il posto dei genovesi, che nel Levante erano rimasti indietro rispetto alla Serenissima. La Dominante non ebbe

⁸⁸ Per una stima della popolazione perota nel 1453, cfr. Pistarino, *op. cit.*, p. 843; riguardo alla popolazione rimasta in città alla caduta della contigua Costantinopoli, cfr. *ivi*, p. 849.

⁸⁹ *Ivi*, p. 848.

⁹⁰ Cfr. *infra*, II, 2.

più contatti diplomatici ed economici ufficiali con la Sublime Porta fino alla capitolazione del 1665⁹¹. Oltre a quella veneziana, altre due comunità che è d'obbligo citare per la loro consistenza numerica, sebbene siano comparse sulla scena solo qualche decennio più tardi, sono quella fiorentina, che a partire dal 1480 in poi, come abbiamo visto, si avvicinò all'Impero ottomano, e quella ebraica, composta principalmente da ebrei sefarditi costretti ad andarsene dalla Spagna dopo l'editto di Granada del 1492⁹².

Non appena ebbe conquistato la città, Mehmed si rese conto che ci sarebbe voluto molto tempo prima che potesse tornare allo splendore di un tempo. Il sultano, pertanto, prese una decisione non condivisa da tutti: aprire ai greci ortodossi vinti e fare largo uso di personale amministrativo greco ereditato dal governo bizantino. Il *Fatih* scelse loro perché le risorse dell'amministrazione ottomana erano troppo scarse per procedere ad una rapida ricostruzione della città, mentre questo personale, oltre a rappresentare un ulteriore elemento simbolico di diretta continuità imperiale coi bizantini, era già in possesso delle necessarie esperienze e competenze per governare la città. Tutto ciò rivela che non era vero quello che riportavano Isidoro di Kiev ed Enrico di Soemern, cioè che Mehmed odiava così tanto i cristiani da «sciacquarsi gli occhi» come ne vedeva uno; anzi, era ben disposto nei loro confronti, pur non ritenendoli degni di godere di eguali diritti rispetto ai musulmani⁹³. Quest'operazione non fu molto apprezzata negli ambienti più

⁹¹ Il progetto, purtroppo, si arenò già nel 1682, quando l'ambasciatore genovese Francesco Maria Levanto fu costretto a scappare a causa di alcune speculazioni, che causarono non pochi danni all'economia ottomana. La Repubblica risolse il problema tornando alle strategie già utilizzate in precedenza: l'adozione di bandiere ombra e la naturalizzazione degli equipaggi delle imbarcazioni.

⁹² La loro accoglienza era indubbiamente dettata da una grande convenienza economica, perché i sefarditi erano molto ben inseriti nel tessuto economico spagnolo come mercanti, e ad Istanbul si intuì ben presto che la loro accoglienza avrebbe portato molto giovamento; tuttavia, il trattamento loro riservato fu ben diverso da quello concesso dalle signorie e dalle corti europee, specialmente italiane, che, a partire dal 1555, seguendo l'esempio di papa Paolo IV, istituirono i ghetti per rinchiudervi gli ebrei (anche se non vanno dimenticate le politiche ecclesiastiche di tutela nei loro confronti, come il divieto promulgato da papa Giulio III a metà Cinquecento di battezzare i bambini ebrei senza il previo permesso dei genitori).

⁹³ Ai *dhimmi* veniva concesso di salire i gradi della pubblica amministrazione fino al titolo di *visir*, ma non di seguire la carriera militare, a parte in alcuni casi eccezionali, e la carriera politica; inoltre, dovevano pagare la *jizya* (cfr. Recep Senturk, *op. cit.*). Sarebbe sbagliato applicare i parametri di tolleranza e di rispetto del XXI secolo a persone vissute alla metà del XV secolo, perché tra i due momenti storici ci sono troppi anni di evoluzione del pensiero morale sui concetti di *persona* e di *rispetto* che, chiaramente, i conquistatori di Costantinopoli non conoscevano;

conservatori dell'impero, che, oltre ad osteggiare lo spostamento della capitale da Andrinopoli a Costantinopoli e i richiami all'ideologia imperiale bizantina promossi da Mehmed⁹⁴, spesso non comprendevano le politiche di apertura nei confronti degli *Ahl al-Kitab*; ciononostante, il sultano proseguì nella ricostruzione della città, anche se per via delle numerose opposizioni e per la scarsità di risorse fu costretto a temporeggiare. Si dovette aspettare fino alla fine degli anni Cinquanta perché la ricostruzione della città avesse inizio: *in primis*, per ripopolarla vennero deportati in città greci, ebrei, armeni e musulmani provenienti dalle terre recentemente annesse dall'Impero; successivamente, vennero avviati i lavori di molte opere pubbliche, tra le quali anche molte moschee.

La ricostruzione della città, nel corso della quale il sultano fece uso, appropriandosene, di molti dei simboli dell'Impero bizantino, proseguì per diversi decenni. Dal censimento catastale del 1477 emerge che, grazie ai costanti flussi migratori, ormai spontanei più che forzati, la popolazione era già raddoppiata nell'arco di neanche venticinque anni. Questi intensi spostamenti di persone comportarono la nascita di numerose minoranze religiose, la più consistente delle quali era quella greco-ortodossa. Ad ulteriore riprova del fatto che non aveva in antipatia i cristiani, Mehmed entrò in ottimi rapporti col nuovo patriarca, il già citato monaco Gennadio Scolario. I rapporti tra i due furono molto buoni, perché Mehmed garantì ai greco-ortodossi di continuare a praticare il proprio credo quasi nelle forme e nei modi in uso durante il periodo bizantino, e promise che avrebbe rispettato e fatto rispettare i loro luoghi di culto, proteggendoli dai musulmani più violenti e dai latini⁹⁵; faceva ovviamente eccezione Santa Sofia, trasformata fin dal giorno stesso della conquista della città nella moschea di Ayasofia⁹⁶. Mehmed, un giorno, si recò addirittura a casa di Gennadio chiedendogli di esporre per iscritto la dottrina

pertanto, non bisogna vedere come un "di meno" il fatto che ci fosse una disparità di trattamento, ma, anzi, bisognerebbe apprezzare questo stesso riconoscimento, per nulla scontato.

⁹⁴ Per un approfondimento dei riflessi sulla letteratura ottomana del dibattito tra favorevoli e contrari all'ideologia imperiale di Mehmed, cfr. Calia, *op. cit.*, pp. 387-390.

⁹⁵ Imran Abdullah, *Mehmet II protettore dei cristiani. Il pluralismo religioso nella Istanbul ottomana* (articolo), <https://www.laluce.news/2020/07/27/mehmet-ii-protettore-dei-cristiani-il-pluralismo-religioso-nella-istanbul-ottomana/>

⁹⁶ Dal greco Ἁγία Σοφία, in caratteri latini *Hagia Sophia*. Per un approfondimento sulle leggende ottomane sorte intorno all'origine e alla costruzione della basilica di Santa Sofia, cfr. Calia, *op. cit.*

cristiana, in quello che poi divenne il trattato *Breve sintesi sulla fede cristiana*, molto apprezzato dal giovane sultano⁹⁷. A ciò si aggiunga che il patriarca, nelle processioni pubbliche, aveva la precedenza rispetto ai capi locali delle altre confessioni. Questo trattamento privilegiato nei confronti della popolazione greco-ortodossa fu quasi sicuramente uno dei motivi per cui essa rimase fedele al sultano nel corso dei secoli⁹⁸.

Anche nei confronti dei latini furono fatte diverse aperture e, tra le nazioni che ne seppero approfittare di più, trova indubbiamente il suo posto quella venetica. Il governo della Serenissima, come già scritto, fu prontissimo a stipulare capitolazioni con Mehmed, allo scopo di instaurare fin da subito buoni rapporti coi turchi e di prendere il posto dei genovesi come nazione preponderante nella ricchissima Pera. D'altronde, come si è già visto, gli spazi per farlo c'erano: da una parte, infatti, il sultano e buona parte dei suoi sudditi erano bendisposti nei confronti degli *Ahl al-Kitab*, anche perché molto spesso garantivano all'Impero ottomano ricchezza e floridità (e i veneziani anche preziosi vantaggi diplomatici e militari); dall'altra, i cittadini della Serenissima partivano da una posizione già ben robusta, risalente ai tempi dell'Impero bizantino.

Fin dal Trecento, infatti, la locale comunità venetica aveva stretto solidi rapporti con la corte del *basileus* grazie all'azione diplomatica dei *baili*, figure a metà tra un ambasciatore, cioè colui che rappresenta il proprio Stato e i relativi interessi presso un altro sovrano, e un amministratore di giustizia, la cui giurisdizione ricadeva su tutti i propri concittadini. Il bailo veniva scelto tra i ranghi del patriziato, che all'epoca era composto da mercanti⁹⁹; pertanto, grazie alla loro attività, quelli che venivano selezionati per il bailaggio arrivavano all'incarico che avevano già stretto solidi rapporti con le élites politiche ottomane, il che li avvantaggiava rispetto ai

⁹⁷ Lo riportano varie fonti, tra cui Abdullah, *op. cit.*

⁹⁸ Non mancarono comunque i momenti di tensione, specialmente quando alcuni sultani provarono a mettere le mani sulle chiese ortodosse, ma si trovò sempre il modo di risolvere la questione pacificamente. Cfr. *ivi*.

⁹⁹ Eric Dursteler, "Portare San Marco nel cuore". *Strategie di integrazione all'interno della nazione veneziana a Istanbul*, in *Il Commonwealth veneziano tra 1204 e la fine della repubblica: identità e peculiarità* (atti del convegno), a cura di Gherardo Ortalli, Oliver Jens Schmitt ed Ermanno Orlando, Istituto Veneto di Scienze ed Arti, Venezia, 2015, pp. 455-471 (457); trad. di Elena Montasio Ockey.

colleghi di altre nazioni europee. I bails avevano un importantissimo ruolo di congiunzione tra la Repubblica e l'Impero, i cui delicati rapporti di "neutralità armata" rischiavano di sfociare molto spesso in un conflitto. Il contesto geopolitico, tuttavia, non impediva ai singoli rappresentanti delle due potenze commerciali del Mediterraneo orientale, sospettosi ma al contempo curiosi gli uni degli altri, di stringere rapporti personali e professionali proficui, favoriti dai momenti di tregua che permisero alle élites di ciascuna parte in gioco di studiarsi a vicenda e, non di rado, di andare oltre ai propri pregiudizi.

Numerosi sono stati i vantaggi economici derivati dalla reciproca interazione, come gli scambi tra i prodotti alimentari venetici, per esempio i formaggi o il marzapane, e le pelli conciate e le spezie turche come lo zenzero. Molto spesso intensi furono anche i rapporti personali: esemplare è il caso di Andrea Gritti, il quale, andato giovanissimo ad Istanbul per imparare l'arte della mercatura, dopo essere rimasto vedovo della giovane sposa italiana si unì con una donna turca (il cui nome ci è rimasto ignoto), dalla quale ebbe quattro figli. Uno di questi, Alvise, facendo abilmente uso della sua duplice ascendenza italiana e turca, strinse una forte amicizia con Solimano il Magnifico e col suo gran visir, Ibrahim Pascià, pur mantenendo strettissimi rapporti con Venezia¹⁰⁰. Il padre Andrea, tornato in patria, continuò la sua brillante carriera politica fino all'elezione al dogato nel 1523, carica che mantenne fino alla morte avvenuta per cause naturali nel 1538; apparentemente, pertanto, la sua unione con una donna islamica non gli causò alcun problema.

Grazie anche alle numerose frequentazioni professionali, sia i turchi che i veneziani scoprirono che gli spazi per un reciproco avvicinamento erano ampi, e seppero approfittarne in modo discreto ma convinto. Anche ad una prima osservazione, tuttavia, si nota subito che questo avvicinamento aveva luogo soltanto tra le singole persone, ai cui gesti era difficile che seguissero analoghi passi tra le due potenze; al contrario, molto spesso queste azioni individuali erano motivo di tensione tra Venezia e la Sublime Porta. Un esempio eloquente è quello della scuola veneziana di lingua turca, a cui ho già fatto un rapidissimo accenno poco sopra¹⁰¹. I

¹⁰⁰ Cfr. Carla Coco, *La "comunità" veneziana a Istanbul*, s.l.n.d., pp. 645-666 (652) e Marie Viallon, *Venezia ottomana nel Cinquecento*, in *Epirotica chronica Ioannina*, 2008, pp. 41-60 (45).

¹⁰¹ Cfr. *infra*, II, 2.

veneziani che conoscevano il turco ad Istanbul erano davvero pochi, e quelli che non lo comprendevano erano obbligati, sia nei rapporti quotidiani che in quelli diplomatici, a fare ricorso alla mediazione linguistica dei *dragomanni* (dal turco *tercüman*, dal significato di “traduttore”, da cui anche il sinonimo italiano *turcomanno*). Ma i turcomanni erano considerati individui di dubbia affidabilità: spesso erano italiani che avevano rinnegato il cristianesimo, e trasmettere per loro tramite informazioni, che fossero facezie o segreti di Stato, era molto rischioso¹⁰². Per evitare fughe di notizie, si decise di creare, nel 1551, una scuola di lingua turca per giovani veneziani. Il progetto, nonostante le ingenti risorse investite, non ebbe tuttavia successo, e la Repubblica fu costretta a chiudere la scuola e a continuare a fare uso dei dragomanni, con tutti i relativi rischi. La causa del fallimento è presto spiegata: molti giovani veneziani, specialmente coloro che non avevano ricevuto un’educazione cattolica che andasse oltre a qualche astratto precetto, subirono il fascino del *viver turchesco* e iniziarono alcuni a adeguarsi ai costumi libertini concessi nell’impero ottomano, altri addirittura ad abiurare il cristianesimo. Non era raro, infatti, che questi giovani, che nel cristianesimo, per come era stato loro trasmesso, vedevano spesso soltanto una serie di precetti, decidessero di dare una svolta alla propria vita convertendosi all’islam, con un atteggiamento oscillante tra il reciso rifiuto di una cultura considerata ben più rigida ed artificiale di quella islamica e l’accettazione di una fede che sembrava dare alle loro vite molto più respiro di quanto gliene desse il cristianesimo per come era stato conosciuto e vissuto da loro¹⁰³.

¹⁰² Emrah Safa Gürkan, storico turco, ha evidenziato che anche i turchi non si fidavano di loro, perché, non di rado, passavano ai veneziani informazioni riservate, con grande fastidio degli ottomani. Cfr. Emrah Safa Gürkan, *I baili veneziani e la diplomazia d’informazione tra Venezia e Istanbul*, in *Thesaurismata*, 46, Venezia 2016; pp. 101-116 (108).

¹⁰³ Cfr. Coco, *op. cit.*, pp. 651-652. Sono d’accordo con Carla Coco sul ritenere che questi giovani si siano convertiti per un rifiuto della propria cultura di origine, e che quindi i loro sentimenti fossero genuini e non dettati (o almeno, non per tutti) esclusivamente dalle tentazioni dell’*harem*, ma secondo me il tema non è stato sviluppato in modo adeguato. Un rifiuto come questo, penso, può essere dettato soltanto dalla scoperta di qualcosa (in questo caso, la fede islamica) che, ai loro occhi, appariva come molto più concreta di quello che potevano essere delle semplici dottrine. Facendo queste affermazioni non intendo esprimere alcun giudizio sul cristianesimo o sulla Chiesa cattolica: il fatto che la fede cristiana fosse vissuta da questi giovani veneziani in modo astratto indica, semplicemente, che per loro l’annuncio evangelico era rimasto sul piano della dottrina, e per questo non vi avevano visto alcuna convenienza per le proprie vite. In sostanza, ai loro occhi non si era trattato di una fede vissuta e scoperta quotidianamente, che

Va detto che lo stile di vita ottomano, quantomeno per alcuni dei suoi usi e costumi, affascinava i venetici e gli altri occidentali indifferentemente dalla loro età e dalla loro estrazione sociale, come in parte si è già visto a proposito dei rinnegati cristiani¹⁰⁴. Si andava dai più “innocui” modo di vestire *alla turchesca*, che destava scandalo in quei venetici che rimanevano attaccati alle proprie tradizioni, e dalla partecipazione alle festività pubbliche, fino alla ben più scandalosa unione carnale con le donne ottomane, vero e proprio oggetto di desiderio di gran parte degli uomini occidentali per la sensualità e la lascivia con cui li colpivano, non comuni nelle donne europee. Se a questo si aggiunge che l’islam ammette la poligamia, non stupisce che gli harem del sultano, dei pascià e dei visir stuzzicassero la fantasia dei venetici, spingendoli, specialmente se il loro soggiorno ad Istanbul era occasionale e se erano scapoli o avevano lasciato la famiglia in Italia, a adottare anche quel costume.

Esisteva, quindi, un modello di integrazione che andava oltre agli stereotipi culturali, ma bisogna fare alcune precisazioni. Anche se può sembrare scontato sottolinearlo, quello dell’assimilazione in toto dello stile di vita *turchesco* non era per nulla un fenomeno di massa: erano in tantissimi, la grande maggioranza, a rimanere saldamente fedeli al cattolicesimo, un po’ meno quelli che rimasero saldamente fedeli a Venezia. È necessario, poi, distinguere quali costumi venivano adottati e quali no (l’adozione del modo di vivere *alla turchesca* non comportava necessariamente la conversione all’islam), e in quali aree dell’Impero ottomano erano più frequenti alcuni usi rispetto ad altri. Risponde bene a questi interrogativi una cronaca di Ibn Iyâs, storico circasso vissuto a cavallo tra il XV e il XVI secolo. Descrivendo le minoranze che vivevano ad Aleppo pochi anni dopo la sua conquista ad opera del sultano Selim I, avvenuta nel 1516, Ibn Iyâs tratta la comunità veneziana separatamente rispetto a quelle degli altri *franchi*, perché, a differenza di queste ultime, i venetici parlavano arabo¹⁰⁵ (mentre si è visto che nella capitale ciò

rispondesse ai propri bisogni personali, ma di una serie di lontani precetti da applicare forzatamente.

¹⁰⁴ Cfr. *infra*, II, 2.

¹⁰⁵ Cfr. Nora Lafi, *I mercanti veneziani ad Aleppo nel Cinquecento: degli ottomani come gli altri? in Venezia e il suo Stato da Mar* (atti del VI convegno internazionale), Società Dalmata di Storia Patria, Roma 2019; pp. 107-120 (115).

avveniva molto di rado con la lingua turca). I veneziani erano trattati come dei *dhimmi*, e pertanto venivano considerati parte integrante della società ottomana in quanto sudditi del sultano; tuttavia, mantenevano pur sempre una propria identità nazionale¹⁰⁶, che non veniva abbandonata in favore di quella ottomana se non da alcuni individui isolati. Pertanto, la cosiddetta “integrazione veneziana” era, più propriamente, l’integrazione della *comunità veneziana*, com’era tra l’altro consuetudine nell’antico regime; di questa comunità si faceva parte -e ci si sentiva parte- a prescindere dalle generazioni intercorse dal primo antenato trasferitosi in loco. I veneziani, al pari delle altre minoranze, venivano sempre presi nel loro insieme identitario, e come tale godevano di diritti propri; per esempio, come Aleppo era governata dai notabili islamici (cioè mercanti), così la locale comunità veneziana veniva governata dai notabili veneziani (sempre mercanti), che si occupavano anche di mantenere l’ordine pubblico nelle strade abitate dai connazionali e di amministrarvi la giustizia¹⁰⁷. Similmente, i baili, coadiuvati da alcuni notabili (si tratta anche in questo caso di mercanti), nella capitale ottomana si occupavano di amministrare la giustizia, specialmente nei delicati casi in cui ad essere coinvolti erano degli immigrati “clandestini”, cioè coloro che, pur avendo questo aggettivo un significato diverso da quello assunto oggi, non avevano il permesso di stare ad Istanbul, e che per vari motivi avrebbero potuto esser causa di attriti con la Sublime Porta¹⁰⁸. Questi immigrati finirono più volte nel mirino delle autorità ottomane, che avrebbero voluto naturalizzarli per acquisirne definitivamente le prestazioni professionali e sottoporli all’*haraç*, la tassa sulla terra pagata dai *dhimmi*, ma furono sempre costrette a desistere per via delle pressioni diplomatiche dei baili.

¹⁰⁶ Il significato dietro all’espressione “identità nazionale” è diverso da quello che le viene comunemente attribuito oggi, che si è invece sviluppato a partire dalle rivoluzioni di fine Settecento; per approfondire l’argomento, cfr. *ivi*.

¹⁰⁷ *Ivi*, pp. 115-116.

¹⁰⁸ Eric Dursteler, nel suo interessante articolo “*Portare San Marco nel cuore*”. *Strategie di integrazione all’interno della nazione veneziana a Istanbul*, cita tre tipi di immigrati “clandestini” ad Istanbul: i banditi, gli schiavi e i greci delle isole veneziane. Ciascuna di queste categorie rappresentava un potenziale motivo di attrito con le autorità ottomane: i banditi perché potevano convertirsi all’islam di propria sponte, con gran disappunto di Venezia; gli schiavi perché dovevano essere ricondotti in patria con trattative spesso non semplici; i greci delle isole perché spesso, come tra l’altro anche molti banditi, emigravano portando con sé un bagaglio di conoscenze tecniche di cui la Serenissima era molto gelosa e che non voleva che fossero acquisite da altri popoli, in special modo dagli ottomani. Cfr. Dursteler, *op. cit.*

Da tutto ciò che è stato scritto finora, emerge che i rapporti tra le due potenze sono da trattare separatamente rispetto ai rapporti tra i rispettivi cittadini, ma anche che l'attività diplomatica dei bails, accompagnata da quella dei notabili locali nelle altre città mercantili dell'Impero ottomano come Aleppo, fu in ogni caso sempre orientata al mantenimento o all'espansione dei diritti dei venetici, che per la gran parte erano stati concessi prima dell'arrivo degli ottomani ma da questi confermati e ampliati. Nora Lafi, storica francese specializzata nello studio della società ottomana del Nord Africa e del Medio Oriente, ha osservato che, dopo la conquista ottomana di Aleppo ai danni dei Mamelucchi, non solo furono confermati alla locale comunità veneziana i privilegi precedentemente loro accordati, ma venne addirittura garantito loro il diritto di negoziare i propri diritti davanti alle autorità locali al pari di qualsiasi altra comunità di *dhimmi*, e non come una comunità di stranieri qualsiasi insidiatasi in territorio ottomano¹⁰⁹.

Si è dimostrato che la convivenza tra musulmani e cristiani era possibile e che, contrariamente a quanto comunemente si ritiene, gli ottomani accettavano che le minoranze la pensassero in modo diverso rispetto a loro. Ma ancora non è stato chiarito quali fossero le ragioni dietro a questo atteggiamento di apertura. Col prossimo capitolo si disporrà di qualche elemento in più per rispondere a questo quesito.

2.4 I movimenti delle diplomazie internazionali

A partire dalla caduta di Costantinopoli, quello della crociata contro gli ottomani fu un tema toccato molte volte dalle diplomazie occidentali, ma come si è visto nel precedente capitolo alle intenzioni non erano seguiti mai i fatti¹¹⁰. Se si voleva dar prestigio ad un trattato, oppure dare una giustificazione ad alcune azioni militari, la strada privilegiata era quella dell'appello strumentale all'allestimento di una crociata contro gli ottomani. È l'esempio della Lega italiana, alleanza militare tra la

¹⁰⁹ Lafi, *op. cit.*, pp. 118-119.

¹¹⁰ Cfr. *infra*, I.

Repubblica di Venezia, il Ducato di Milano, la Repubblica di Firenze, lo Stato della Chiesa e il Regno aragonese di Napoli: un certo peso nel raggiungimento della pace devono averlo avuto la mediazione di Niccolò V e la conquista di Costantinopoli dell'anno precedente, perché tra le clausole dell'accordo venne inserita la preparazione di una crociata contro gli ottomani, ma nella realtà la Lega italica ebbe sempre come scopo esclusivo quello di stabilizzare gli equilibri della politica italiana fungendo da deterrente per qualsiasi aggressione ad uno di questi Stati. La crociata, ovviamente, non fu mai neanche imbastita. Lo stesso fece Carlo VIII di Francia, che per coprire le proprie pretese dinastiche sul regno di Napoli quando lo invase nel 1494 addusse la motivazione di voler usare la Puglia come base di partenza per le crociate.

Sebbene fosse consapevole dello scarso entusiasmo che ormai suscitavano le crociate presso le corti europee, Nicolò V, convinto di non poter restare a guardare senza fare nulla davanti all'espansionismo ottomano, decise di indire una crociata contro Mehmed pubblicando la bolla *Etsi ecclesia Christi* del 30 settembre 1453. Com'era facilmente prevedibile, nessuna delle potenze italiane sembrò propensa ad intraprendere una crociata contro il temibile turco: tutte, bene o male, avevano altro a cui pensare, che fossero lotte intestine per il potere, come avveniva nel Ducato di Milano, gravi problemi di instabilità governativa, come succedeva nella Repubblica di Genova (la cui classe dirigente si sarebbe dedicata di lì a poco proprio a Milano), equilibri politici con gli altri Stati italiani da mantenere o, infine, interessi da difendere.

La Serenissima rientrava nelle ultime due categorie a causa della guerra contro Milano per il controllo di Bergamo e Brescia. Sebbene la caduta di Costantinopoli avesse accelerato la stipula della pace con Ludovico il Moro, le missive del Senato veneziano mettono in luce come i patrizi di Venezia fossero molto in dubbio sul da farsi: se, da un lato, nella già citata lettera a Nicolò V del 30 giugno 1453¹¹¹, il papa veniva esortato a raccogliere le forze dei cristiani per evitare che i turchi, una volta conquistata Costantinopoli, si rafforzassero ulteriormente e potessero attaccare l'Europa, e il 5 luglio a Giovanni Moro, ambasciatore presso il re d'Aragona, venne

¹¹¹ Cfr. *infra*, I, 1.

ordinato di far pressione sul re Alfonso V affinché mettesse a disposizione le sue armate contro i turchi¹¹², dall'altro il Senato, lo stesso 5 luglio, ordinò a Jacopo Loredan, capitano generale del mare, di adoperarsi per ottenere un salvacondotto per l'ambasciatore veneziano a Negroponte, Bartolomeo Marcello, e di mantenere buoni rapporti coi turchi¹¹³. Non è difficile immaginare che dietro a questa condotta ambigua ci fosse molto opportunismo: Venezia era in buoni rapporti con lo Stato della Chiesa (erano ancora lontani i tempi della crisi dovuta alla battaglia di Agnadello a cui accennerò a breve), e una crociata avrebbe fornito l'opportunità di rientrare in possesso di molte delle isole perdute a vantaggio dell'Impero ottomano e di ridimensionarne il ruolo nei commerci col Levante, ma vi si sarebbe implicata soltanto se avesse avuto la certezza di essere adeguatamente supportata da altre potenze, come l'Aragona. La mancanza di garanzie deve aver spinto il governo veneziano a temporeggiare e a cercare nel frattempo un compromesso con l'Impero.

Anche al di fuori dello spazio geografico italiano l'appello alla crociata non ebbe successo, perché nessun regnante aveva per il momento intenzione di impegnarsi veramente in un conflitto armato contro il turco. In effetti, anche costoro avevano altro a cui pensare: la Castiglia stava portando avanti la *reconquista*, la Francia si stava riprendendo dalla Guerra dei cent'anni e si accingeva a fronteggiare il Ducato di Borgogna, e l'Inghilterra stava sperimentando una fase di grande debolezza politica dovuta alla sconfitta contro la Francia, che di lì a poco sarebbe sfociata nella Guerra delle due rose. Così fu anche le volte successive: nessuno degli Stati europei aderì convintamente alle crociate contro i turchi, tanto che molti anni dopo, nel 1515, papa Leone X arrivò a scrivere con amara ironia a Manuele I, re del Portogallo, che la guerra contro i turchi veniva combattuta più con la penna che con i fatti¹¹⁴. Oltre a Leone X furono pochi i papi che credettero realmente nelle crociate, e la frustrazione di vedere i propri sforzi vanificati dall'inerzia dei potenti europei veniva sfogata nei modi più disparati. Quello di sicuro più degno di nota fu

¹¹² Cfr. Senato veneziano, *Lettera a Giovanni Moro del 5 luglio 1453*, in Pertusi, *cit.*, II, pp. 24-27 (testo latino a fronte).

¹¹³ Cfr. Senato veneziano, *Lettera a Jacopo Loredan del 5 luglio 1453*, *ivi*, pp. 26-29 (testo latino a fronte).

¹¹⁴ Giovanni Ricci, *I superstiti di Otranto e l'ombra dell'Islam*, in *Franciscan Studies*, Volume 71, 2013, pp. 183-196; p.184.

l'ammirevole esempio della "crociata di Pio II", chiamata così perché il Piccolomini, disgustato dalle scuse accampate da tutti i regnanti europei per non guidare la spedizione contro i turchi, decise, lui che era un umanista e non un soldato, di mettersi alla guida. Il nobilissimo gesto del papa si interruppe già sulle spiagge di Ancona, ancor prima di partire: Pio II contrasse la peste e, già debole di salute, morì nella notte tra il 14 e il 15 agosto 1464, amareggiato nel vedere che le potenze europee avevano mandato molte meno truppe e imbarcazioni di quelle promesse.

L'esempio dell'intraprendenza e della convinzione di Pio II rimase comunque isolato. L'interesse papale per il problema turco era direttamente proporzionale al pericolo rappresentato per Roma, e dalla Riforma protestante del 1517 in poi i papi furono impegnati a pensare anche a come recuperare la perduta unità della Chiesa nell'Europa occidentale. Gli appelli alla crociata termineranno con l'esaurirsi della pressione ottomana e con la contestuale rimonta austriaca della fine del Seicento. Dopotutto, i giuristi erano molto cauti nell'indicare quali motivazioni fossero valide per giustificare un'aggressione ad un Paese non cristiano. Persino l'insigne giurista Alberico Gentili, che era molto ostile all'Impero ottomano, scrisse nel suo trattato *De iure belli* del 1598 che una guerra contro l'Impero ottomano fosse giustificabile solo nell'ottica di una difesa preventiva. La sua posizione fece scuola e venne ripresa da molti pensatori e uomini di Stato nei secoli a venire, ma lasciava molti dubbi su quali fossero i giusti requisiti per una guerra *preventiva*. Assodato che a dover essere prevenuta era l'espansione ottomana, su quali presupposti questo timore poteva giustificare un'azione militare? In base a che cosa, cioè, si poteva considerare che ci fossero elementi sufficienti per attaccare *preventivamente*? Sono domande che anche i teologi, che si chiedevano in che misura fosse giusto attaccare una potenza straniera in nome di Dio, avevano ben chiare, e per questo approcciarono il problema con molta cautela: secondo loro, ogni Stato non belligerante, senza distinzioni di religione, doveva essere trattato come pacifico, a meno che non stesse indiscutibilmente preparando un attacco a qualcuno.

In un contesto del genere, in cui quasi nessuno riteneva opportuno attaccare l'Impero ottomano, appare evidente che una crociata non potesse interessare a

nessuno. Era rimasta forse qualche traccia di quel “noi” cristiani contrapposto al “loro” musulmani persino dopo la Riforma protestante – traccia visibile anche in Gentili, che eppure era emigrato in Inghilterra per sfuggire all’Inquisizione romana – ma la strada della guerra non era più quella preferibile. Da un lato il pensiero politico stava evolvendo, e anche la Chiesa cattolica, passata per la Controriforma, aveva adottato i criteri del pensiero umanistico per stabilire che cosa fosse giusto e che cosa no nel pensiero internazionale; dall’altra coi “nemici” ormai si conviveva da lungo tempo, e non c’era alcun motivo per interrompere questo rapporto di utile convivenza¹¹⁵.

Ma in taluni casi l’opportunità delle potenze cattoliche non si manifestò soltanto con l’inerzia. Nel primo capitolo ho già accennato al fatto che in molti accusarono la Repubblica di Venezia di essere connivente con Mehmed e di supportare segretamente Gedik nell’assedio di Otranto¹¹⁶. Nessuna fonte è in grado, ad oggi, di confermare la fondatezza di questi sospetti, ma non si può di certo negare che Venezia avrebbe avuto tutto l’interesse nel vedere Gedik conquistare il Principato di Taranto. Si sarebbe di certo trattato di un importante rafforzamento degli ottomani nel cosiddetto “golfo di Venezia”, e soprattutto di una pesante entrata in scena ottomana in Italia, ma almeno nel medio periodo tutto ciò non importava: Alfonso d’Aragona sarebbe stato messo in grande difficoltà e non avrebbe più turbato gli equilibri geopolitici italiani. Anche se non ne avremo mai la conferma, è improbabile che i governanti della Serenissima non abbiano almeno pensato a questi fattori; in ogni caso, anche nei secoli successivi Venezia e gli ottomani intrattennero proficui rapporti, nonostante i rapporti sempre delicati ma anche attraverso gli scontri bellici.

Non va dimenticato che i rapporti tra le due potenze furono facilitati anche dal fatto che Venezia adottava politiche di tolleranza nei confronti delle minoranze decisamente più permissive di quelle della stragrande maggioranza degli Stati

¹¹⁵ Il tema della “giusta guerra” è tanto interessante quanto ampio, perché va a toccare discipline come la teoria politica, la filosofia morale, le relazioni internazionali e il diritto internazionale. Per brevità – e perché non dispongo delle conoscenze adatte per sviluppare adeguatamente il tema – sono costretto a non citare molti contributi preziosi, come quello di Thomas Hobbes riportato in Malcolm, *op. cit.*, pp. 204-205.

¹¹⁶ Cfr. *infra*, I, 3.

dell'epoca. La tolleranza religiosa della Serenissima era allo stesso tempo causa ed effetto dei difficili rapporti tra la Repubblica e lo Stato della Chiesa, e tra la Serenissima e l'istituzione ecclesiastica in sé, in un circolo vizioso che ebbe inizio con la Battaglia di Agnadello del 1509 e che esaurì i propri effetti soltanto a cavallo tra il Sei e il Settecento. Nel contesto delle Guerre d'Italia, Venezia perse la battaglia di Agnadello contro le truppe della Lega di Cambrai; lo Stato della Chiesa, guidato dall'albisolese Giulio II, non partecipò direttamente allo scontro, ma non fece nulla per evitare la sconfitta veneziana, il cui espansionismo sulla terraferma preoccupava il papa. Da quel momento in poi le attività ecclesiastiche sul suolo venetico vennero apertamente ostacolate e il governo assunse persino iniziative volutamente provocatorie nei confronti della Chiesa, come l'accoglimento di pensatori riformati all'Università di Padova e l'incoraggiamento della circolazione clandestina della cosiddetta letteratura turchesca, messa all'Indice dal Sant'Uffizio perché considerata pericolosa per l'integrità della fede cattolica. Nel 1537-'38, addirittura, a Venezia venne stampata e pubblicata la prima edizione in arabo del Corano¹¹⁷.

I veneziani non furono gli unici, comunque, a rimanere implicati in accordi sospetti con gli ottomani. Anche la Firenze di Lorenzo de' Medici, come già scritto in precedenza¹¹⁸, si era molto avvicinata a Mehmed, secondo una precisa strategia di quest'ultimo. Dopo aver consegnato Bernardo Bandini alle autorità fiorentine, Mehmed fece un altro favore al Magnifico attaccando Otranto, circostanza che obbligò il figlio di Alfonso, duca di Calabria, ad abbandonare Siena e le altre piazzeforti toscane rimaste ancora in mano aragonese, nonostante la pace dell'anno precedente¹¹⁹. Negli anni successivi, Lorenzo e Mehmed si scambiarono spesso attestazioni di stima e di rispetto non meramente formali, tanto che da più parti si

¹¹⁷ Viallon, *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁸ Cfr. *infra*, I, 3.

¹¹⁹ Si ricordi che, dopo il fallimento della Congiura dei Pazzi del 1478, papa Sisto IV promosse una guerra contro Firenze, alla quale partecipò anche il Regno di Napoli, al fine di estirparvi la signoria medicea, che si poneva come ostacolo ai disegni nepotisti del papa (cfr. *infra*, I). Sul "favore" di Mehmed al Magnifico, cfr. Lorenzo Tanzini, *Il Magnifico e il Turco. Elementi politici, economici e culturali nelle relazioni tra Firenze e Impero Ottomano al tempo di Lorenzo de' Medici*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 4, giugno 2010; pp. 271-289 (277-279).

sollevarono sospetti di complicità tra i due potenti, mai comunque del tutto confermati.

2.5 – Considerazioni finali

Ritengo che si possiedano abbastanza elementi per mettere a fuoco un atteggiamento di fondo presente nei rapporti tra Stati cristiani e Impero ottomano. Si pongono ora due possibili interpretazioni da seguire. La prima prevede due elementi di base, ai quali ho già accennato in più occasioni. Uno di questi è il *relativismo religioso*, che però, da solo, non rende pienamente giustizia della natura delle relazioni tra gli Stati cristiani e l'Impero ottomano. Questo relativismo si sviluppa appieno se affiancato all'altro elemento, anche questo non a caso citato già più volte: l'*opportunismo*. Le diplomazie e le classi mercantili dei due blocchi, in base a questa teoria, non si fecero intimidire più di tanto dalle differenze di religione, e seguirono fin da subito un (forse implicito) relativismo utilitaristico al fine di sfruttare le opportunità di profitto che si vennero a creare; in tal modo, le differenze, più che essere superate, erano state ignorate ed accantonate.

La seconda interpretazione prevede invece come elemento di base la *capacità di apertura all'altro*. È un'ipotesi molto diversificata al proprio interno, perché quest'apertura può essere motivata da molti fattori; in ogni caso, l'apertura era possibile perché l'altro non veniva respinto a prescindere, ma ci si poneva in un atteggiamento di dialogo, il quale, per essere possibile, deve per forza di cose prevedere che gli attori in gioco abbiano chiare la propria storia e la propria identità, senza assolutizzarle. Per varie circostanze solo parzialmente riportate nel presente lavoro, molti Stati cristiani e l'Impero ottomano ebbero modo di saggiarsi a vicenda e di andare oltre alle numerose differenze in una più o meno costante apertura al dialogo.

Lo scopo del prossimo capitolo sarà proprio quello di indagare su quale delle due soluzioni ebbe maggior fortuna; nel caso della seconda, si approfondiranno le basi sulle quali era fondata quest'apertura e chi se ne faceva portavoce. Per concludere

il capitolo, intendo mettere a fuoco il fatto che c'era già stato un cambiamento di fondo nella mentalità europea: è molto probabile che le crociate non abbiano avuto successo anche perché i turchi, ormai, non erano più visti come nemici della religione, ma come nemici "ordinari", il cui pericolo era costituito principalmente dalla loro natura espansionistica (fattore che va a suffragare il primo paradigma proposto). Non era una novità: in passato era già avvenuto che un nemico venisse accettato nonostante le differenze anche grandi di religione. Il punto è comprendere quanto, in passato, venissero accolti *con* le loro differenze.

Capitolo III

UNA NUOVA PROSPETTIVA DI DIALOGO

3.1 – Premessa al capitolo

Negli anni immediatamente successivi alla presa di Costantinopoli, l'immagine che gli occidentali si erano fatti dell'Impero ottomano e dei relativi usi e costumi, costruita su fonti molto scarse e spesso tendenziose come le fuorvianti traduzioni del Corano piene di aggiunte e di omissioni del tutto arbitrarie, era come si è visto molto negativa, e c'era tutto l'interesse a promuoverla: mantenendo alta la paura nei confronti dei turchi, infatti, si cercava di guadagnare il più alto numero possibile di nobili ed intellettuali alla causa della crociata. Al netto di alcune eccezioni anche importanti, sia i cattolici che i protestanti ritenevano che i musulmani fossero i «servitori del Diavolo», stima che resistette anche all'arrivo in occidente di fonti non artefatte. Martin Lutero, per esempio, sosteneva che i turchi fossero il «flagello» mandato da Dio per punire i cristiani dei propri peccati e che, pertanto, fosse sbagliato opporvisi in Suo nome¹²⁰; col passare del tempo arrivò a definire il sultano «servo del Diavolo» ispirato dallo «spirito di menzogna»¹²¹, e, più tardi, addirittura «Diavolo incarnato».

Ma grazie al continuo e pervicace lavoro delle diplomazie europee (su tutte quelle francese e veneziana), alla forte presenza mercantile veneziana nell'Impero ottomano e alle testimonianze dei riscattati, gli osservatori occidentali poterono entrare in contatto anche con fonti più oggettive che rappresentavano in modo più veritiero la vita quotidiana nell'Impero ottomano. Raramente, infatti, i mercanti scrivevano con l'intenzione di denigrare l'Islam (il loro pragmatismo non gliene dava ragione), e gli ex schiavi, al netto di chi ometteva per presa posizione di

¹²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 63-64. Lutero intendeva affermare che, visto che l'espansione turca era una «punizione divina» per i peccati dei cristiani, fosse del tutto inutile combatterla militarmente se prima non si fosse provveduto a fare un esame di coscienza all'interno della cristianità tutta.

¹²¹ *Ivi*, p. 68.

riportare le esperienze non eccessivamente negative del proprio imprigionamento, in generale riportavano soltanto quello che avevano visto nei prolungati periodi di prigionia, non ampie e infondate dissertazioni sulla società ottomana.

Fu grazie a queste testimonianze che si scoprirono gradualmente che le “virtù” degli ottomani, come la rigidissima disciplina militare, la grande attenzione nei confronti dei più poveri, il rispetto dell’ordine pubblico e la cura dell’igiene personale, erano prescritte proprio dal Corano. Aveva indubbiamente ragione chi riteneva che dietro a questi comportamenti apparentemente virtuosi si celasse anche il timore delle terribili punizioni riservate a chi non seguiva questi precetti, forse un po’ meno chi supponeva che la loro promozione da parte delle autorità politiche e religiose fosse funzionale all’addestramento dei soldati alla guerra contro gli “odiati” cristiani, ma in molti notarono che all’origine di queste pratiche poteva esserci semplicemente l’obbedienza al Corano. Tra chi lo ipotizzò c’era anche l’umanista e vescovo italiano Paolo Giovio, vissuto tra la fine del Quattrocento e la metà del Cinquecento, che riteneva che non ci fosse alcun male nella forma di religiosità ottomana che, anzi, presentava diverse caratteristiche condivise anche dal cristianesimo¹²².

Un approfondimento particolare merita la figura del filosofo di origine bizantina Giorgio da Trebisonda (detto anche “Trapezunzio”), di quasi un secolo precedente a Giovio. A differenza della quasi totalità dei suoi contemporanei, il Trapezunzio riteneva possibile far convivere pacificamente due religioni nello stesso posto senza arrivare allo scontro: quello che le due religioni devono fare è riconoscersi a vicenda. Giorgio lo scrisse persino in una lettera indirizzata a Mehmed, in cui affermava che l’astio tra i cristiani e i musulmani deriva dalla scarsa conoscenza reciproca dei rispettivi fedeli, che spingeva i primi a dare degli “ignoranti” ai secondi e questi ultimi a rispondere dando degli “idolatri” ai primi. Tuttavia, continuava, chi conosce le due religioni sa bene che non solo i due epiteti non colgono nel segno, ma anche che, a prescindere da alcune differenze dottrinali, il messaggio dei Vangeli e quello del Corano sono del tutto compatibili. Il compito dell’emiro avrebbe dovuto essere quello di studiare più approfonditamente il

¹²² Cfr. Malcolm, *op. cit.*, p. 119.

cristianesimo, metterlo dialogicamente in contrapposizione con l'islam e giungere alla Verità unendo le due religioni in una sola. Il fatto che Dio avesse concesso a Mehmed di conquistare Costantinopoli era, secondo il Trapezunzio, un chiaro segno della sua predestinazione a governare su tutto il mondo conosciuto e a riunirlo sotto un unico Dio¹²³.

A differenza dei due consueti atteggiamenti, cioè il non coinvolgimento indifferente o l'annichilimento, il Trapezunzio con la sua proposta si poneva in una via "terza", che affrontava propositivamente il problema della convivenza tra cristiani e musulmani riuscendo, al contempo, ad evitare spargimenti di sangue. Tuttavia, a ben vedere, quella descritta da Giorgio sembra più che altro una proposta politica: avendo visto cadere nel vuoto uno dopo l'altro tutti gli appelli alla crociata che aveva fatto nel corso del tempo, iniziò probabilmente a temere, dopo la presa di Costantinopoli, che il cristianesimo potesse soccombere di fronte all'avanzata turca. In questa fosca prospettiva, il Trapezunzio si era sforzato di escogitare un metodo che lasciasse in vita almeno qualcuna delle verità del cristianesimo, sebbene inserita in un contesto islamico. La sua proposta, più che su un dialogo tra due religioni diverse, sembra fondata sull'eliminazione delle rispettive differenze attraverso il loro "svuotamento"; per poter convivere pacificamente, cristiani e musulmani avrebbero dovuto rinunciare a se stessi e alla propria fede per aderire ad una "nuova" religione. La proposta non convinse neanche i suoi contemporanei: non è mancato chi - forse neanche troppo malignamente - ha ritenuto che quella di Giorgio fosse soltanto un'ennesima *captatio benevolentiae* verso il sultano. Era noto a tutti che i suoi frequenti scatti d'ira l'avevano fatto cacciare da diverse corti italiane e, per un certo periodo, chiese ed ottenne proprio la protezione di Mehmed, che forse l'aveva preso in simpatia per l'invito che gli aveva fatto a conquistare il mondo.

La diplomazia del Sacro Romano Impero e dello Stato della Chiesa, a prescindere da qualche isolata voce contraria alla guerra, continuò coi suoi tentativi di guadagnare le maggiori potenze europee alla causa della crociata contro gli ottomani. Qualche decennio dopo l'appassionata epistola di Giorgio al sultano, si

¹²³ Cfr. Giorgio da Trebisonda, *Sulla verità della fede cristiana. All'emiro Mehmed nel tempo in cui si impossessò della città di Costantino*, in Pertusi, *cit.*, II, pp. 72-79 (testo greco a fronte).

sviluppò, in Europa, quel vivace dibattito sulla giustificabilità di un attacco militare a cui ho già accennato nel capitolo precedente¹²⁴. I contenuti della discussione non erano nuovi: quando Alberico Gentili scriveva che una spedizione militare è giustificabile solo se previene una minaccia, stava ribadendo un concetto ampiamente condiviso già nei secoli precedenti. Gentili si era tutto sommato inserito nello stesso filone di Tommaso d'Aquino, che, nella *Summa theologiae*, mostrò di concordare con Agostino d'Ipbona che una guerra può essere definita “giusta” solo se va a sanare un’ingiustizia¹²⁵. Fu proprio per trovare un solido *casus belli* che spingesse le potenze europee ad impegnarsi in un conflitto contro i turchi che la Dieta imperiale, su suggerimento del cardinal Piccolomini, decise di coinvolgere anche Nicolò Cusano. Contrariamente a quanto l'imperatore Federico III si aspettava, Cusano, anziché formulare una giustificazione per l'aggressione militare, scrisse un trattato che si poneva l'obiettivo di superare in modo del tutto originale il paradigma dello scontro come soluzione ad un'alterità apparentemente insanabile. Questo trattato, che riassume gran parte del pensiero di Cusano, prese il nome di *De pace fidei*.

3.2 – Nicolò Cusano e la genesi del *De pace fidei*

3.2.1. – Sviluppo del pensiero di Cusano e approdo al *De pace fidei*

Per comprendere il significato del *De pace fidei*, è utile fare qualche rapido accenno alla vita di Cusano; come avrò modo di ribadire più volte nel corso di questo capitolo, infatti, la sua storia personale ebbe un ruolo fondamentale nello sviluppo del suo pensiero.

Nikolaus von Krebs nacque a Kues (in italiano Cusa), oggi in Germania, nel 1401. Iniziò i suoi studi presso i Fratelli della vita comune, una comunità religiosa

¹²⁴ Cfr. *infra*, II, 4.

¹²⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 40, a. 1.

che si ispirava alla *devotio moderna*. Si spostò spesso per motivi di studio soggiornando anche a Padova per cinque anni, nel corso dei quali frequentò ambienti umanistici nei quali ebbe modo di confrontarsi per la prima volta con alcuni testi di Averroè. Ordinato sacerdote nel 1432, nel 1433 venne invitato ai lavori del Concilio di Basilea e nel 1437 fu tra i mediatori della riunificazione della Chiesa ortodossa con quella cattolica; fu anche grazie a lui se Giovanni VIII decise di recarsi l'anno successivo a Ferrara, città nella quale nel frattempo era stato spostato il Concilio della Chiesa in atto¹²⁶. Dopo la creazione a cardinale, nel 1448 venne inviato da papa Niccolò V a predicare nella Germania meridionale e in Boemia, esperienza grazie alla quale poté conoscere di persona quell'hussitismo che era stato chiamato ad eradicare da quelle terre. Nel 1453 fu testimone indiretto della violenta caduta di Costantinopoli, in seguito alla quale, come approfondirò a breve, affinò la propria teoria come può esser letta nel *De pace fidei*. Morì l'11 agosto del 1464 a Todi, mentre stava contribuendo all'organizzazione della "crociata di Pio II", proprio tre giorni prima della morte del papa.

La riflessione di Cusano partiva sempre dalle grandi provocazioni e dalle conseguenti grandissime domande personali che la vita gli poneva davanti. Il suo interesse per un dialogo interreligioso autentico nacque proprio nei primi anni del Concilio, quando si recò prima a Basilea nel 1433 per discutere dell'hussitismo, poi a Costantinopoli nel 1437. I tentativi di dialogo con gli hussiti prima, e con gli ortodossi poi, gli fecero comprendere che gli uomini ritengono di possedere la Saggezza anche se sono dotati di una ragione costitutivamente limitata, tralasciando il fatto che essa, che è infinita, non può essere ricompresa all'interno della finita intelligenza umana. Di conseguenza, le varie rappresentazioni che l'uomo si fa della Saggezza -e quindi di Dio-, essendo opposte tra loro, risultano almeno in apparenza inconciliabili. Inoltre, una religione che ritenga di possedere interamente la Verità non può non essere generatrice di violenza e diventare esclusivista: se un'altra religione affermasse di possedere la Verità, infatti, o ripeterebbe qualcosa che ha già detto l'altra, e allora non avrebbe senso di esistere separatamente da quella,

¹²⁶ Gli storici parlano più propriamente di "Concilio di Basilea, Ferrara e Firenze", che durò dal 1431 al 1445 e che prende il nome dalle tre città in cui si svolse. Fu convocato principalmente con l'obiettivo di riunificare la Chiesa e di eliminare l'hussitismo; pertanto, la missione a Costantinopoli si poneva in continuità con quella di quattro anni prima a Basilea.

oppure mentirebbe, e allora andrebbe combattuta. Con queste premesse, una pacifica convivenza tra fedeli di religione diverse sembrerebbe o utopica o figlia di un atteggiamento di reciproco disinteresse.

Cusano si rese quindi conto che il punto d'unione delle varie religioni dovesse essere trovato al di sopra di ciò che è raggiungibile dall'intelletto umano, e pertanto dalle singole religioni come congetture umane, cioè come tentativi dell'uomo di cogliere quanto più possibile del Divino; solo in questo modo è possibile una *coincidentia oppositorum*, cioè una "coincidenza degli opposti", corrispondente ad un punto *anipotetico* (cioè assolutamente certo) e *apofatico* (di cui cioè la parola non è in grado di rendere testimonianza). In quest'ottica, gli opposti altro non sarebbero che diverse rappresentazioni di questo punto anipotetico e apofatico che è la Saggezza, diverse per fenomenologia ma unite dalla stessa tensione.

Questa tesi, che era stata sviluppata nel *De concordantia catholica* del 1433, trattato ispirato dall'esperienza di Basilea, venne ulteriormente approfondita sette anni più tardi nel *De docta ignorantia*¹²⁷. In quest'ultima opera, Cusano si soffermò sulla natura di questo polo anipotetico e apofatico: poiché Dio si è fatto carne per salvare tutti gli uomini, a prescindere dalla loro storia e dalla loro provenienza geografica, il *trait d'union* tra Dio e gli uomini è immediatamente riscontrabile in Cristo, descritto come *maximum absolutum*, cioè l'assoluto massimo che è Dio, e *maximum concretum*, cioè il mondo. Nella sua essenza, Gesù sopprime ogni opposizione e costituisce la concordia tra le differenze -attenzione- pur senza annullarle, a differenza di quanto proponeva Giorgio da Trebisonda.

Tredici anni più tardi, nel 1453, la caduta di Costantinopoli riacuì in Cusano l'esigenza di trovare urgentemente un rimedio pratico alla mancanza di dialogo tra gli esponenti delle principali religioni dell'epoca. La prospettiva che ad uno spargimento di sangue si rispondesse con altro sangue -quello di una nuova crociata- lo inorridiva. Per questo, quando Piccolomini lo chiamò in causa di fronte alla Dieta imperiale, Cusano rispose con un'opera che, riprendendo quanto già scritto nel *De*

¹²⁷ Il nome del trattato deriva proprio dalla natura apofatica di Dio, a causa della quale la miglior posizione che può assumere il limitato intelletto umano per avvicinarsi alla Sua conoscenza è quella della consapevolezza di non sapere (per l'appunto *ignorantia*, ma *docta* perché data dalla presa di coscienza del proprio limite).

docta ignorantia e nel *De concordantia catholica*, si poneva esplicitamente l'obiettivo di prevenire gli episodi di violenza dettati da intolleranza religiosa, suggerendo una soluzione radicalmente diversa al conflitto tra musulmani e cristiani.

3.2.2. – Temi e struttura dell'opera

Che l'opera sia stata scritta con l'intenzione di evitare ulteriori spargimenti di sangue è evidente fin dall'incipit:

Le terribili atrocità che si raccontavano compiute dal re dei turchi presso Costantinopoli infiammarono di tale zelo verso Dio un uomo che un tempo aveva visitato quelle regioni, da indurlo a pregare, gemendo senza sosta, il creatore di tutto ciò che esiste, di por fine, nella sua misericordia, alla persecuzione che imperversava a causa della diversità dei riti religiosi.¹²⁸

Forse proprio a causa del suo zelo, a quell'uomo apparve in visione un "concilio in Cielo", presieduto dall'Onnipotente e partecipato dal Verbo, dai santi Pietro e Paolo e da un angelo in rappresentanza di ciascuna delle maggiori religioni e nazionalità allora conosciute. Il primo a parlare è proprio uno degli angeli, che si rivolge all'Onnipotente anche a nome di tutti gli altri. L'angelo riferisce dei numerosi spargimenti di sangue causati in terra dalle guerre religiose, e invoca l'Onnipotente di manifestarsi per porre un freno alle violenze:

Soccorrici, dunque, tu che solo lo puoi. È a causa tua che è sorta questa rivalità: è te che venerano, qualsiasi forma assuma la loro venerazione. Infatti, nessuno desidera, in tutto ciò che desidera, nient'altro che il bene che tu sei, né alcuno con ogni ragionamento intellettuale cerca altro che la verità che tu sei. Cosa chiede il

¹²⁸ Nicola Cusano, *De pace fidei* (trad. italiana *La pace della fede*, a cura di Monica Arrigoni), Jaca Book, Milano 1991; p. 39. In questo brano e in quelli che seguiranno ho riportato la punteggiatura e le iniziali dei pronomi riferiti a Dio per come sono scritti nel testo, per quanto non sia d'accordo con le scelte della traduttrice

vivente se non di vivere? che cosa l'esistente se non di esistere? Tu, dunque, che sei il datore della vita e dell'esistenza, sei quello che tutti ricercano, in modi diversi e con diversi riti e che chiamano in modi differenti, perché quello che tu sei in realtà resta ignoto ed ineffabile per tutti.¹²⁹

Il punto d'incontro tra le religioni (o, come le chiama Cusano, *riti*) è dato dalla venerazione della stessa Divinità: ogni religione tende al Divino raffigurandoselo e venerandolo ciascuna a modo proprio, ma ciò a cui tendono è proprio la stessa Divinità, per il momento non ancora rivestita da Cusano di alcuna caratterizzazione. In tal modo, questo punto d'incontro non può essere interno ad una sola religione, ma trascendendole è in tutte, si pone in un punto non interamente attingibile da nessuna di esse. Da ciò discende anche che se la Divinità, intesa come proprietà naturale dei vari dèi (paragonabile a quella di "bianchezza" insita negli oggetti bianchi)¹³⁰, trascende ogni rito, allora ciascuno di essi contiene in sé parti della Verità. La conseguenza di questa "scoperta" cusaniiana è che una pace religiosa non può darsi dall'appiattimento di una o di tutte le religioni alle posizioni di una sola; questo sarebbe possibile soltanto se questo punto d'unione vi si situasse all'interno. Tuttavia, poiché è impossibile che una struttura fondamentalmente umana come la religione, in quanto congettura, contenga l'Infinito, l'unica pace possibile può essere data dal reciproco riconoscimento che esse sono diversi *riti* dell'unica religione divina¹³¹. È questo quello che vuol dire Cusano quando al Greco, il primo dei sapienti ad intervenire, che chiede come sarà possibile convincere gli uomini ad abbandonare le proprie fedi per abbracciarne una nuova, il Verbo risponde che non è questo ciò che viene loro chiesto, ma di «presupporre in esse l'esistenza di una stessa ed unica religione», al pari di come loro, che sono detti "amanti della saggezza", amano tutti la stessa Saggezza che si riflette in ciascuno di loro,

¹²⁹ *Ivi*, p. 42.

¹³⁰ L'esempio della *bianchezza* è tratto da Cusano stesso; cfr. *ivi*, p. 56.

¹³¹ «[...] cesserà la guerra, il livore dell'odio e del male e tutti conosceranno che non vi è che *una sola religione, pur nella diversità dei riti*»; il corsivo, che è mio, è la traduzione della famosa locuzione latina *religio una in rituum varietate*. Per la citazione in nota, v. *ivi*, p. 42.

trascendendoli.¹³² In questo modo, l'obiezione principale al dialogo, quella della "violenza insita nei monoteismi", viene superata¹³³.

Lo stesso concetto viene ribadito poco più avanti anche all'Arabo, che chiede come sia possibile applicare questo principio anche tra i politeisti. A questa domanda, il Verbo risponde che non sarà un problema, perché anch'essi, nell'adorare più dèi, adorano la Divinità unica, altrimenti adorerebbero più principi primi ed eterni, uno per ciascun dio. È più interessante, però, la risposta che fornisce all'Arabo su come eliminare il culto degli dèi dalle religioni politeistiche, operazione che ritiene difficile perché il popolo è certo di ottenerne favori e salvezza:

Se il popolo fosse informato sulla sua salvezza [...], la cercherebbe in chi gli ha dato la vita, nel Salvatore e nella salvezza infinita [...]. Se il popolo, tuttavia, continuasse a rivolgersi a quegli dèi che sono ritenuti santi per comune consenso, perché vissero in maniera conforme a Dio [...] o se continuasse a tributare loro un culto di *dulia* [...], non contraddirebbe all'unica religione, purché riservasse all'unico Dio tutto il culto di *latría*; in questo modo raggiungerebbe facilmente la pace.¹³⁴

Ma chi è questo Dio a cui si riferisce il Verbo? È vero che, come dice lo stesso Cusano nel *De docta ignorantia*, è apofatico, ma questo termine significa soltanto che nessuna parola umana potrà mai renderne pienamente giustizia, non che non se ne possa conoscere né dire nulla attraverso l'indagine filosofica e l'osservazione¹³⁵. È proprio facendo uso di questo strumento che dal dialogo con l'Italiano emerge che la Sapienza e il Verbo coincidono; da ciò discende che, poiché è attraverso di essa che tutto è stato creato, allora anche la Sapienza è eterna, e, dato che non possono esistere due eternità distinte, l'eternità del Verbo coincide con quella di

¹³² *Ivi*, p. 49.

¹³³ Il tema della presunta violenza dei monoteismi è così ampio e dibattuto che non può (purtroppo!) essere affrontato in maniera adeguata in questa sede. Meriterebbe, credo, un intero lavoro a sé. Quanto scritto in questo lavoro è esclusivamente funzionale ad una maggior comprensione del pensiero di Cusano.

¹³⁴ *Ivi*, p. 57.

¹³⁵ «Tutti gli appellativi che attribuiamo a Dio li desumiamo dalle sue creature; egli, infatti, è ineffabile e al di sopra di ogni definizione»; cfr. *ivi*, p. 61.

Dio. Egli e il Verbo, pertanto, coincidono, pur essendo distinti. Il Divino delineato da questo quadro corrisponde al Dio uno e trino predicato dal cristianesimo.

Quello del riconoscimento della natura trinitaria di Dio da parte dei non cristiani è uno dei temi che terrà più banco; ad introdurlo è l'Indù, che chiede come sia possibile trovare un accordo su di essa tra le varie religioni¹³⁶. Quando il Verbo gli fa notare che basterebbe far ragionare i sapienti dei popoli politeisti sul fatto che la molteplicità dei propri dèi deriva dall'unità, convince anche il Caldeo e il Giudeo. Proprio replicando al Giudeo, che osservava come la trinità, a questo punto, fosse molto più accettabile per il suo popolo se intesa come la «semplicissima fecondità» e non come pluralità, il Verbo esplicita chiaramente quali sono i caratteri propri della Trinità:

Gli Arabi potranno capire più facilmente la verità, in quanto essi attribuiscono a Dio un'essenza e un'anima, cioè un Verbo e uno Spirito. Se infatti si dice che Dio ha un'anima, questa non può essere intesa se non come intelligenza, cioè come il Verbo che è Dio; l'intelligenza, infatti, non è nient'altro che il Verbo. E che cos'è lo Spirito Santo di Dio se non l'amore che è Dio?¹³⁷

Dopo molte altre domande dei saggi terrestri, rivolte questa volta a san Pietro che nel frattempo ha preso il posto del Verbo come loro interlocutore, il Tedesco chiede come sia possibile conciliare la promessa di compimento dei cristiani, secondo i quali in Paradiso si godrà di beni eterni, e quella per esempio dell'islam, che invece nell'aldilà promette beni materiali; Dio, infatti, non può promettere ad alcune persone determinati beni e ad altre beni diversi. San Pietro concorda col Tedesco, ma dimostra che anche questa incoerenza è in realtà risolvibile: nell'aldilà bisogna promettere un bene che si desidera già sulla terra, perché un bene non desiderato non fungerà mai da stimolo a adottare una retta condotta morale. È questo il motivo per cui ai musulmani viene promesso che nell'aldilà godranno di beni materiali ed effimeri¹³⁸.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ivi*, p. 70.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 97-100.

È a questo punto, dopo il dialogo col Tedesco, che ha inizio quello intensissimo col Tartaro; sarà proprio da questo che prenderò il maggior numero di spunti. Il Tartaro esordisce constatando la numerosità e multiformità dei riti, alcuni dei quali talvolta risultano assurdi agli occhi degli osservatori esterni (come i cristiani, che, fra tutti i popoli, hanno nell'Eucarestia «il rito più abominevole, poiché divorano colui che venerano»¹³⁹); pertanto, sarà molto difficile trovare un accordo su un rito unitario. La risposta di san Paolo, che nel frattempo su invito del Verbo è subentrato a san Pietro, è molto interessante per il mio lavoro:

«Bisogna dimostrare che la salvezza dell'anima non proviene dalle opere, ma dalla fede. Infatti, Abramo, padre nella fede di tutti i credenti, sia Cristiani sia Arabi e Giudei, credette in Dio e questo gli fu imputato a giustizia: l'anima del giusto erediterà la vita eterna. Ammesso questo, la varietà dei riti non sarà più un ostacolo; essi furono istituiti ed accettati come segni tangibili della verità della fede. I segni possono subire dei cambiamenti, *non però ciò che indicano*»¹⁴⁰.

In poche righe, Cusano ribadisce che la salvezza non è una possibilità riservata solo ad alcuni, ma è aperta a tutti, che siano o no cristiani. E con quale strumento i non cristiani possono salvarsi? Attraverso la *giustificazione per fede*. Non sono tanto i riti a salvare l'uomo, scrive Cusano, quanto ciò a cui essi rimandano: basta che i fedeli riconoscano che i propri riti sono soltanto congetture umane, tentativi di creature finite di rendere conto dell'Infinito, del quale pertanto colgono soltanto una parte (che però, dando Cusano per assodato che dietro ad ogni divinità si celi il Divino, è pur sempre una parte del tutto).

Tuttavia, Cusano, attraverso le parole di san Paolo, vincola la giustificazione per fede al riconoscimento e all'accoglimento del Dio trinitario indagato fino a quel momento nel dialogo. Come osserva san Paolo, infatti, se Dio promette qualcosa è solo per la sua generosità e la sua grazia; pertanto, la giustificazione non può passare attraverso le opere, perché, come riconosce il Tartaro, in tal caso non sarebbe

¹³⁹ *Ivi*, p. 102.

¹⁴⁰ *Ibidem*; corsivo mio.

giustificazione, ma debito. L'uomo, allora, viene giustificato perché crede nella promessa fattagli da Dio. Al Tartaro a questo punto la domanda nasce forse immediata: in che cosa consiste la promessa di Dio? Cusano lo spiega nel seguente dialogo:

PAOLO: «Dio promise ad Abramo che gli avrebbe dato in Isacco una discendenza nella quale fossero benedette tutte le nazioni [...]. In seguito, Dio mise alla prova Abramo chiedendogli di offrire in sacrificio suo figlio, proprio quel figlio nel quale era stata fatta la promessa di discendenza. E Abramo obbedì a Dio [...]. Da ciò Dio vide in Abramo una fede grandissima e lo giustificò; la promessa fu adempiuta nell'unica discendenza che, attraverso Isacco, derivò da Abramo.»

Il TARTARO: «Qual è questa discendenza?»

PAOLO: «Il Cristo. In lui, infatti, tutti i popoli ricevono la benedizione divina.»¹⁴¹

Per poter godere di questa benedizione divina, che altro non è se non «l'estremo desiderio, cioè la felicità, chiamata anche vita eterna»¹⁴², vale a dire il centuplo quaggiù e la vita nell'aldilà¹⁴³, basta riconoscere ed accettare, anche per la «gente semplice» come i Tartari, che essa passa necessariamente attraverso Cristo. Per quel che riguarda le differenze nei riti, osserva poi san Paolo, non sarebbe male se alcuni di quelli che non conducono in sé alla salvezza, come la circoncisione, venissero adottati anche dagli altri «per rafforzare la pace tramite mutue concessioni», ma siccome questa soluzione è difficilmente praticabile, è «sufficiente rafforzare la pace nella fede e nella legge dell'amore, tollerando vicendevolmente i diversi riti»¹⁴⁴. Discorso leggermente diverso per quel che riguarda i sacramenti cristiani, come l'eucarestia, perché essi sono stati istituiti da Cristo in persona¹⁴⁵. A porre la

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 103-104. Si noti l'evidente analogia con quanto già scritto del *De docta ignorantia*.

¹⁴² *Ivi*, p. 104.

¹⁴³ «Chiunque avrà lasciato case, o fratelli, o sorelle, o padre, o madre, o figli, o campi per il mio nome, riceverà cento volte tanto e avrà in eredità la vita eterna». Cfr. Mt 19, 29 (trad. C.E.I.); corsivo mio.

¹⁴⁴ Cusano, *op. cit.*, pp. 106-107.

¹⁴⁵ Non ho citato volutamente il battesimo, di cui pure Cusano tratta nel dialogo tra san Paolo e l'Armeno, perché, pur essendo per i cristiani un sacramento indispensabile per conseguire la salvezza, non è stato istituito da Cristo.

domanda sul sacrificio del Corpo e del Sangue di Cristo è, non a caso, il Boemo, proveniente da quella stessa terra in cui Jan Hus aveva posto l'accento sull'utraquismo, mentre a proposito degli altri sacramenti (il matrimonio, gli ordini sacri, la cresima e l'estrema unzione) a porre la domanda è l'Inglese. Posto che l'eucarestia è «il cibo della vita eterna»¹⁴⁶, chi riconosce di poter ottenere in Cristo il nutrimento della vita spirituale potrà adeguarvisi senza problemi; tuttavia, chi non vi cogliesse il valore della transustanziazione, può non accostarvisi «per umiltà», a patto che sia tenuta viva la fede¹⁴⁷. Relativamente alla domanda dell'inglese, invece, san Paolo risponde che non sarà difficile riscontrare alcune analogie tra i sacramenti cristiani e i costumi di altre religioni; mantenendo fisso lo sguardo sulla fede nell'unico Dio, bisognerà accettarne la diversità là dove non si possa raggiungere l'uniformità nei riti, anche perché «Forse, lasciando una certa diversità, crescerà anche la devozione»¹⁴⁸.

L'opera termina con la lettura da parte dei sapienti di alcuni libri significativi per le religioni del presente e del passato, grazie allo studio dei quali si scopre che tutte le divergenze riguardano i riti, piuttosto che il culto dell'unico Dio. Il Re conclude quindi il “concilio in Cielo” rimandando i sapienti, ora istruiti, presso i rispettivi popoli, perché li conducano all'unità del vero culto. Fatto ciò, sarà compito dei sapienti andare «con pieni poteri, a Gerusalemme», e fondare sull'unica fede una pace perpetua, «affinché il Creatore dell'universo, benedetto nei secoli, sia eternamente glorificato nella pace»¹⁴⁹.

3.2.3 – Commento all'opera

Ciò che spingeva Cusano a scrivere, come ho già osservato, erano le provocazioni che la vita gli poneva davanti: così era successo dopo i confronti con gli hussiti e con gli ortodossi, dai quali nacquero rispettivamente il *De concordantia*

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 111.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 113-114.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 116.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 117; il verbo *essere*, riportato qui in corsivo alla terza persona singolare del congiuntivo presente, nel testo è scritto al tempo imperfetto.

catholica e il *De docta ignorantia*, e altrettanto accadde di fronte alla tragica conquista di Costantinopoli, che aveva provocato tanto spargimento di sangue da far inorridire tutti coloro a cui era giunta la notizia. Non stupisce, dunque, che il *De pace fidei* sia un'opera interamente incentrata sulla ricerca di una soluzione pacifica ai confronti tra religioni, com'è ben riconoscibile in diversi passaggi che ho provveduto a richiamare nel paragrafo precedente. Il trattato si pone pertanto fluidamente in continuità con i già citati *De docta ignorantia* e *De concordantia catholica*: di fronte all'apparente dicotomia tra scontro d'identità religiose e indifferenza, Cusano propose un'alternativa che salvaguardava l'identità senza generare violenza. Quello che i fedeli di ogni religione devono fare non è rinunciare alla propria fede, bensì andarvi più a fondo e riconoscere che una religione in quanto tale non può comprendere interamente Dio perché è soltanto una congettura. Le congetture, tuttavia, non sono meramente opera dell'uomo, cioè un tentativo umano di raggiungere il Divino e basta: quando l'angelo, all'inizio del trattato, dice, rivolgendosi a Dio: «Inviasti alle diverse nazioni diversi profeti e maestri, alcuni in un'epoca, altri in un'altra»¹⁵⁰, intende dire che, poiché Dio mendica il cuore di tutti gli uomini, nella Sua infinita bontà si è manifestato a tutti i popoli, che pertanto hanno avuto modo di conoscerLo e di trovare in Lui il compimento del proprio bisogno costitutivo di esseri umani, sebbene ciascuno di essi se lo sia raffigurato a modo proprio. Come scrive Cusano nel dialogo tra san Paolo e il Tartaro:

Il TARTARO replicò: «È giusto osservare i comandamenti di Dio. Ma i Giudei affermano di averli ricevuti da Mosè, gli Arabi da Maometto, i Cristiani da Gesù e forse altre nazioni venerano i loro profeti affermando di aver ricevuto dalle loro mani i precetti di Dio. Come, dunque, potremo arrivare alla pace?»

PAOLO: «I comandamenti di Dio sono pochi, noti a tutti e comuni a tutte le nazioni. Anzi, la luce che ce li rivela è innata nell'anima razionale. Dio, infatti, parla in noi chiedendoci di adorarlo e di riconoscerlo come padre della vita, ordinandoci di non fare a un altro ciò che non vorremmo fosse fatto a noi. L'amore è il compimento della legge divina e a questa tutte le altre leggi sono riconducibili.»¹⁵¹

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 41.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 106; corsivo mio.

Dio parla a tutti gli uomini, senza fare distinzioni tra uno e l'altro, perché tutti gli uomini sono suoi figli ed egli li ama tutti indiscriminatamente di un amore eterno, che soddisfa la loro costitutiva sete di esseri umani. Il mancato riconoscimento di ciò porta inevitabilmente all'intolleranza, come ho già scritto più sopra, e infatti il discorso dell'angelo sopra riportato prosegue così: «L'uomo ha [...] la caratteristica di difendere come verità una lunga consuetudine che si ritiene diventata parte della natura stessa. Così sorgono non pochi dissensi quando una comunità antepone la sua religione a quella di un'altra»¹⁵².

La strada da seguire, quindi, è quella del mutuo riconoscimento delle religioni come culti dell'unico Dio. La cosa più importante da notare, tuttavia, è che il Dio di cui parla Cusano, come indagato nel dialogo, ha proprio la natura trinitaria del cristianesimo. Il fatto che sotteso a tutti i culti vi sia il Dio trinitario non si traduce però in un'asimmetria tra il cristianesimo e tutti gli altri culti, perché anch'esso, in fondo, è una congettura: né la Chiesa cattolica, né quella ortodossa, né qualsiasi altra Chiesa cristiana potrà mai farsi interamente interprete del messaggio evangelico. Il cristianesimo che ha in mente Cusano va ben al di là delle strutture della Chiesa, che, dopotutto, altro non è se non la "comunità dei credenti" (dal greco *ecclesia*, "assemblea, comunità"); la stessa Chiesa cattolica, di cui Cusano era cardinale, riconosce che Dio è infinito e non può essere compreso dalla limitatezza umana. La Chiesa cattolica ha il compito fondamentale di condurre tutti gli uomini alla salvezza, e l'unica salvezza possibile è in Cristo («Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me»¹⁵³; «Io sono la porta»¹⁵⁴ e così via); il metodo per giungere allo scopo non può essere quello delle armi, perché la violenza non può portare a nulla se non ad altra violenza. La Chiesa, pertanto, deve essere missionaria ed aprirsi all'esterno, porsi in dialogo con i non cattolici, cioè sia con le altre religioni che con i relativi credenti, e riconoscere che anche loro sono tesi a Dio.

¹⁵² *Ivi*, p. 41.

¹⁵³ Gv 14,6.

¹⁵⁴ Gv 10,7.

Cusano si rese conto, comunque, che il cammino verso questa *ecumene* cristiana sarebbe stato lungo e, probabilmente, travagliato; è per questo che nel *De pace fidei* si limita a proporre ai membri della Dieta imperiale uno sforzo di apertura, un tentativo di riconoscimento del fatto che dietro ad ogni divinità c'è lo stesso Dio che venerano i cristiani. Al contempo, Cusano riconobbe che anche i capi e i fedeli delle altre religioni avrebbero dovuto fare lo stesso lavoro, e, con molto realismo, nella sua opera accettò la sussistenza della *varietas rituum*. La chiave per superarla e giungere alla salvezza è la *giustificazione per fede*, che non va tuttavia intesa propriamente come avrebbe fatto Lutero circa sessant'anni più tardi. Cusano, a differenza di Lutero, non solo riconosce a tutti i sacramenti cattolici il proprio significato anche nel contesto della *religio una*, come si è visto nel *De pace fidei* nei dialoghi di san Paolo col Boemo prima e con l'Inglese poi, ma riserva alle opere un ruolo che Lutero non accoglie per nulla. Quest'ultimo, notoriamente, riteneva che le opere non siano necessarie per essere giustificati da Dio, ma che per ottenere la salvezza basti avere fiducia in Lui. Cusano, invece, non poteva non vedere nelle opere l'impegno dell'uomo per la sua salvezza, una salvezza che non è mai del tutto passiva ma richiede l'adesione dell'uomo tramite una sua decisione attiva:

Il TARTARO: «[...] mi rendo conto che questa fede è assolutamente necessaria alla salvezza. Ma mi chiedo ancora se essa sia da sola sufficiente all'acquisto della salvezza.»

PAOLO rispose: «Senza fede è impossibile piacere a Dio; ma è necessario che la fede sia formata, perché senza le opere è morta.»

Il TARTARO domandò: «Quali sono le opere?»

E PAOLO: «Se credi in Dio, osservi i suoi comandamenti. Come, infatti, potresti credere in lui se non ti preoccupassi di adempiere ai suoi comandi?»¹⁵⁵

¹⁵⁵ Cusano, *op. cit.*, p. 105.

3.3 – Cusano precursore dei tempi

Cusano si fece interprete di quelle esigenze di cambiamento all'interno della Chiesa che nel Cinquecento sfociarono nella Riforma protestante e nella Controriforma. La sua vicinanza ai Fratelli della vita comune e alle posizioni della *devotio moderna* lo spinse ad approcciare la fede in modo molto personale e ad aprirsi al mondo esterno alla Chiesa strettamente ecclesiastica, motivo per cui si interessò non solo al dialogo interreligioso, ma anche al mondo laico, visto, oltre che come gregge che deve farsi docilmente guidare dai pastori, come strumento attivo nella diffusione della Chiesa.

Circa ottant'anni dopo la redazione del *De pace fidei*, la Chiesa cattolica, che stava fronteggiando una fase di profonda debolezza causata dalla Riforma protestante, affrontò alcune delle istanze di rinnovamento auspiccate da buona parte delle élites. La Chiesa uscita dal Concilio di Trento si mantenne inalterata per più di quattrocento anni senza particolari scossoni, ma il processo di industrializzazione che interessò l'Europa del tardo Settecento svelò molti dei suoi punti deboli che la rendevano inadeguata alle nuove sfide della sua epoca. Volendo metter mano a questo problema e definire più chiaramente il ruolo della Chiesa nel nuovo contesto mondiale, papa Pio IX, nella seconda metà dell'Ottocento, convocò quello che sarebbe passato alla storia col nome di Concilio Vaticano I. Ma l'ambizioso progetto di riforma si infranse contro il processo di unificazione italiano: il 20 settembre 1870, i bersaglieri, entrando a Roma, tolsero al Papa il millenario potere temporale in nome del giovanissimo Regno d'Italia. La Chiesa cattolica, che si considerava prigioniera dello Stato italiano, proseguì sulla sua strada per altri novant'anni, fino a quando, nel 1959, papa Giovanni XXIII indisse il Concilio Vaticano II, con lo scopo di riformare la Chiesa per renderla rispondente al mutato contesto mondiale. Dal nuovo concilio, durato dal 1962 al 1965, la Chiesa uscì con una nuova coscienza di se stessa, che riconosceva la necessità di un dialogo col mondo ad essa esterno che passasse attraverso un cambiamento di alcune forme (Cusano avrebbe detto "segni") in piena continuità con la tradizione e col *depositum fidei*.

Tra i vari documenti approvati in sede di concilio, la dichiarazione *Nostra aetate* del 1965 presenta una sorprendente affinità con quanto auspicato da Cusano nel *De pace fidei*. Nella *Nostra aetate*, i Padri conciliari vollero affermare esplicitamente che alle religioni non cristiane va riconosciuta piena dignità di esistenza proprio in base a quel principio di comune figliolanza al Dio uno e trino strenuamente difeso da Cusano: «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente *riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini.*»¹⁵⁶. In questa posizione, tuttavia, non vi fu alcuno svilimento del *depositum fidei* cristiano, anzi: come ebbe a ricordare l'allora cardinal Ratzinger nel 2000, al centro del Concilio vi fu sì una riflessione complessiva sulla Chiesa, ma sempre in subordine ad una riflessione su Dio e sul ruolo di Cristo quale viatico offerto agli uomini per la loro salvezza¹⁵⁷, e nella stessa *Nostra aetate*, subito dopo il brano citato poco sopra, è scritto che la Chiesa «[...] annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è “via, verità e vita” (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose», a ribadire il fatto che il dialogo promosso dalla Chiesa avviene non *nonostante* la propria identità, ma proprio *per suo mezzo*. Nell'aprirsi al mondo, la Chiesa ha scelto di andare maggiormente a fondo di se stessa rimanendo saldamente fedele alla propria identità, approfondendo la quale è stata investita da una nuova vitalità.

• ¹⁵⁶ PAOLO VI e PADRI CONCILIARI, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas NOSTRA AETATE*, approvata il 28 ottobre 1965, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html (trad. italiana *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane NOSTRA AETATE*, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html); corsivo mio.

• ¹⁵⁷ JOSEPH RATZINGER, *Intervento del cardinale Joseph Ratzinger sull'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium al convegno internazionale sull'attuazione del Concilio ecumenico Vaticano II promosso dal comitato del grande giubileo dell'anno 2000*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html

Con ciò non voglio affermare che il Concilio Vaticano II sia stato “figlio intellettuale” di Cusano, anche se sarebbe molto interessante approfondire quanti, tra i Padri conciliari, fossero effettivamente in parte debitori del pensiero di Cusano. A parer mio, è molto più probabile che tra Cusano e chi partecipò al Concilio ci fosse soltanto una concordanza di pensiero che li ha portati a giungere a condividere le medesime cose, anche perché qualche differenza tra le conclusioni del Concilio e il pensiero di Cusano, sebbene non l’abbia evidenziata perché esula dal mio lavoro, c’è. Ciò, tuttavia, testimonia comunque la straordinaria modernità di un uomo che, in un contesto di enorme violenza, ha saputo tracciare la strada di un dialogo che passasse attraverso la piena realizzazione del Cristianesimo.

CONCLUSIONI

L'appello al dialogo di Cusano rimase, com'è noto, inascoltato: le “guerre di religione” si protrassero ancora per diversi secoli e si attenuarono soltanto quando, con l'avanzare del processo di secolarizzazione, la fede smise di rappresentare una valida ragione per il ricorso alle armi. Tuttavia, la sua prospettiva di dialogo, che prevede che l'unità tra le religioni sia data da un punto comune posto più in alto rispetto a loro, e non da un compromesso che presupponga una rinuncia a qualche aspetto della propria identità, ha in parte precorso le conclusioni a cui, cinque secoli più tardi, sarebbero giunti anche i lavori del Concilio Vaticano II.

È avventato presupporre che il Concilio sia stato debitore del pensiero cusariano, ma, indubbiamente, si ravvisano diverse somiglianze tra i documenti approvati in quella sede e le opere di Cusano. Di fronte alle sfide del mondo del secondo Novecento, alla vigilia di una rivoluzione culturale, come quella del Sessantotto, che si apprestava a rendere evidente come la frequentazione delle chiese da parte delle masse fosse ormai in gran parte soltanto un atto di adesione ad una forma, la Chiesa cattolica decise di aprirsi al mondo non rinunciando qualche aspetto della propria identità, ma andandovi, per converso, più a fondo.

Nel farlo, la Chiesa, secondo una delle possibili interpretazioni dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II (che prende il nome di *ermeneutica della continuità*), fu ben attenta a non cadere nell'*inclusivismo*, termine adottato dall'allora cardinale Joseph Ratzinger per descrivere quell'atteggiamento che suppone che Dio si sia manifestato agli uomini attraverso tutte le religioni, che, pertanto, svolgono un ruolo nel raggiungimento della salvezza a prescindere dalla loro accettazione di Gesù come *via, veritas et vita*. La Chiesa, in continuità col *depositum fidei* cristiano, ha continuato a ritenere Cristo non *un* mezzo qualunque usato da Dio per farsi vicino agli uomini, bensì *il* mezzo, l'unico da lui adottato. Dandola per valida, si può riscontrare una certa somiglianza tra l'ermeneutica della continuità e il *De pace fidei*, nel quale Cusano ribadisce più volte come il Divino dietro a tutte le religioni sia proprio quel Dio trinitario predicato dal cristianesimo.

La Chiesa, oggi, si comporta secondo quello che scrisse san Luca negli Atti degli apostoli: «In quei giorni, Pietro prese la parola e disse: “In verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenze di persone, ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga. Questa è la parola che Egli ha inviato ai figli d’Israele, annunciando la pace per mezzo di Gesù Cristo: questi è il Signore di tutti”»¹⁵⁸; Cusano non si allontanò molto da queste parole quando ipotizzò che la strada del dialogo fosse proprio l’accettazione di Gesù Cristo. Tutte le religioni tendono costantemente a quel polo anipotetico e apofatico che è Dio, ma è solo facendo il cammino di conoscenza suggerito da Cusano che possono riconoscere che anche Dio tende costantemente all’uomo, donandovisi proprio attraverso suo Figlio.

¹⁵⁸ Cfr. At 10, 34-36.

BIBLIOGRAFIA

- ARNALDO BAGNASCO, MARZIO BARBAGLI e ALESSANDRO CAVALLI, *Corso di sociologia*, 3^a ed., Il Mulino, Bologna 2013; cap. 16.
- ENRICO BIANCHI, *La Maona di Chio, Genova e l'Impero Ottomano: relazioni commerciali e intrecci diplomatici fra Tardo Medioevo e prima Età moderna*, in *Relazioni economiche tra Europa e mondo islamico. Secoli XIII-XVIII* (atti del convegno), a cura di Simonetta Cavaciocchi, Le Monnier, Firenze 2007; 315-324.
- VITO BIANCHI, *Otranto 1480. Il sultano, la strage, la conquista*, Gius. Laterza & Figli, Bari, 2016.
- ANNA CALIA, *Costantino e Costantinopoli sotto Mehmed II. L'eredità costantiniana dopo la conquista ottomana di Costantinopoli*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano. 313 - 2013*, Volume secondo, Istituto della Enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2013; pp. 379-398.
- GIOVANNA CARNEVALE, *La Cribratio Alchorani di Nicolò Cusano: origine e compimento di una diatriba religiosa*, in "Mediaeval sophia". *Studi e ricerche sui saperi medievali*, E-Review semestrale dell'Officina di Studi Medievali, 6 (luglio-dicembre 2009); pp. 30-70.
- ROBERTO CELADA BALLANTI, *Filosofia del dialogo interreligioso*, Morcelliana, Brescia 2020.
- CARLA COCO, *La "comunità" veneziana a Istanbul*, s.l.n.d.
- NICOLÒ CUSANO, *De pace fidei* (trad. italiana *La pace della fede*, a cura di Monica Arrigoni), Jaca Book, Milano 1991.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 11, trad. a cura della Redazione della casa editrice, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996

- ERIC DURSTELER, “*Portare San Marco nel cuore*”. *Strategie di integrazione all’interno della nazione veneziana a Istanbul*, in *Il Commonwealth veneziano tra 1204 e la fine della repubblica: identità e peculiarità* (atti del convegno), a cura di Gherardo Ortalli, Oliver Jens Schmitt ed Ermanno Orlando, Istituto Veneto di Scienze ed Arti, Venezia, 2015 pp. 455-471; trad. di Elena Montasio Ockey.
- AHMAD GULIYEV, *Venice’s Knowledge of the Qizilbash – The Importance of the Role of the Venetian Baili in Intelligence-Gathering on the Safavids*, in *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, 75; pp. 79-97.
- EMRAH SAFA GÜRKAN, *I baili veneziani e la diplomazia d’informazione tra Venezia e Istanbul*, in *Thesaurismata*, 46, Venezia 2016; pp. 101-116.
- ÖZLEM KUMRULAR, *Alvise Gritti. Un veneziano alla Sublime Porta*, in *Annali dell’Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”*, Sezione romanza, L’Orientale editrice, Napoli 2008; pp. 71-105.
- NORA LAFI, *I mercanti veneziani ad Aleppo nel Cinquecento: degli ottomani come gli altri?* in *Venezia e il suo Stato da Mar* (atti del VI convegno internazionale), Società Dalmata di Storia Patria, Roma 2019; pp. 107-120.
- NOEL MALCOLM, *Utiles nemici. Islam e Impero ottomano nel pensiero politico occidentale, 1450-1750*, trad. Jadel Andreetto, Ulrico Hoepli, Milano, 2020
- DAVIDE MONACO, *Cusano e la pace della fede*, Città Nuova editrice, Roma 2013.
- ROBERTO MORDACCI, *L’etica e i limiti dell’oggettività: Bernard Williams e la praticità del pensiero morale*, in Giorgio Bongiovanni (a cura di), *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Bruno Mondadori, Milano 2007; pp. 46-66

- AGOSTINO PERTUSI (a cura di), *La caduta di Costantinopoli. Vol. 1: le testimonianze dei contemporanei; Vol. 2: l'eco nel mondo*, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, 3^a ed., Milano, 1997.¹⁵⁹
- GIULIANO PINTO, *Cultura mercantile ed espansione economica di Firenze. Secoli XIII-XVI*, in *Vespucchi, Firenze e le Americhe* (atti del convegno), a cura di Giuliano Pinto, Leonardo Rombai e Claudia Tripodi, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2014; pp. 3-18.
- GEO PISTARINO, *Genova tra l'Europa cristiana e il mondo turco-islamico nel tempo di Maometto II il Conquistatore*, in *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, II6 (2005); pp. 835-850.
- GIOVANNI RICCI:
 - *I superstiti di Otranto e l'ombra dell'Islam*, in *Franciscan Studies*, Volume 71, 2013; pp. 183-196.
 - *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.
- RECEP SENTURK, *Minority Rights in Islam: From Dhimmi to Citizen*, in Shireen T. Hunter e Huma Malik (a cura di), *Islam and Human Rights: Advancing a US-Muslim Dialogue*, Center for International and Strategic Studies (CSIS), Washington, D.C., Significant Issues Series, 2005; pp. 67-99.
- LORENZO TANZINI, *Il Magnifico e il Turco. Elementi politici, economici e culturali nelle relazioni tra Firenze e Impero Ottomano al tempo di Lorenzo de' Medici*, in *Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 4, giugno 2010; pp. 271-289
- KRISTJAN TOOMASPOEG:
 - *La partecipazione europea alla guerra di Otranto*, in *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, dir. Hubert Houben, I,

¹⁵⁹ Le traduzioni dalla lingua originale all'italiano, laddove non diversamente indicato, sono opera dell'autore della raccolta.

- Galatina, Congedo 2008 (Università del Salento. Dipartimenti dei Beni delle Arti e della Storia. Saggi e testi 41), pp. 283-290.
- *I Turchi nel Salento. Alcune riflessioni sulla guerra del 1480-81*, in *Tierra de Mezcla. Accoglienza ed integrazione nel Salento dal Medioevo all'Età Contemporanea* (atti del seminario di studio), a cura di Mario Spedicato, Lecce, 20-21 dicembre 2010, pp. 47-57.
 - GIANCARLO VALLONE, *Mito e verità di Stefano Agricoli, arcivescovo e martire di Otranto (1480)*, in *Archivum Historiae Pontificae*, II9, 1991; pp. 281-310.
 - MARIE VIALLO. *Venezia ottomana nel Cinquecento*, in *Epirotica chronica Ioannina*, 2008; pp. 41-60.

• SITOGRAFIA

- ASKISLAMPEDIA, *Muhaddith*, in https://www.askislampedia.com/home/-/wiki/English_wiki/Muhaddith/
- IMRAN ABDULLAH, *Mehmet II protettore dei cristiani. Il pluralismo religioso nella Istanbul ottomana*, in <https://www.laluce.news/2020/07/27/mehmet-ii-protettore-dei-cristiani-il-pluralismo-religioso-nella-istanbul-ottomana/>
- JOSEPH RATZINGER, *Intervento del cardinale Joseph Ratzinger sull'ecclesiologia della costituzione Lumen Gentium al convegno internazionale sull'attuazione del Concilio ecumenico Vaticano II promosso dal comitato del grande giubileo dell'anno 2000*, in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000227_ratzinger-lumen-gentium_it.html
- PAOLO VI e PADRI CONCILIARI, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas NOSTRA AETATE*, approvata il 28 ottobre 1965, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/s_vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html (trad. italiana *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane NOSTRA AETATE*, in https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/s_vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html).