

ACCADEMIA ANGELICO COSTANTINIANA
DI LETTERE ARTI E SCIENZE
Associazione Angelo-Comneno onlus

COOPACAI PHOENIX SCARL

Studi sull'Oriente Cristiano

**Liturgie bizantine a confronto in una lettera
di Francesco Cavoti e nei Memoriales Libelli
per la Congregazione dei Greci del 1577**

Stefano Parenti

Estratto

22²
Roma 2018

LITURGIE BIZANTINE A CONFRONTO IN UNA LETTERA DI FRANCESCO CAVOTI DEL 1570 E NEI *MEMORIALES LIBELLI* PER LA CONGREGAZIONE DEI GRECI DEL 1577

STEFANO PARENTI

Con l'istituzione nel 1573 della "Congregazione per la riforma dei Greci" la Curia romana si dotò di un organismo per venire incontro alle numerose domande poste dall'episcopato di alcuni stati della penisola italiana dove la presenza di comunità cristiane orientali era numericamente significativa¹. Per la Curia romana "Greci" erano i cristiani di qualsiasi etnia e provenienza che seguivano il diritto ecclesiastico e il rito liturgico bizantino, il cosiddetto "rito greco". Sul territorio invece la situazione era più complessa perché i "Greci" non erano una realtà omogenea né per origine, né per osservanza liturgica e nemmeno per appartenenza ecclesiale, anche se Roma li considerava *de facto* tutti cattolici e sottoposti ai vescovi latini delle diocesi dove dimoravano². Il fatto stesso che la Congregazione sia stata istituita per riformare i "Greci" e non la "Chiesa greca" illustra molto bene il clima di subordinazione ecclesiologica che Vittorio Peri ha sintetizzato con l'efficace locuzione "Chiesa romana e rito greco"³.

I vescovi non erano gli unici interlocutori del dicastero. Sul tavolo del cardinale Giulio Antonio Santoro, al quale Gregorio XIII ne aveva affidata la direzione, arrivavano anche suppliche e memoriali inviati dagli stessi "Greci",

¹ V. PERI, *La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti*, in *Studia Gratiana post octava Decreti saecularia*, edd. I. Forchielli - A. M. Stickler (= Collectanea Stephan Kuttner 3), Bologna 1967, 131-256: 129-256, da ora in poi = PERI, *La Congregazione dei Greci*.

² C. KOROLEVSKIJ, *L'eparchia di Lungro nel 1921. Relazione e note di viaggio*. Studio introduttivo ed edizione con appendice di documenti editi e inediti a cura di Stefano Parenti (Albanologia16). Università della Calabria. Dipartimento di Linguistica / Sezione di Albanologia, Cosenza 2011, 38-45.

³ V. PERI, *Chiesa romana e «rito» greco*. G. A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1596) (Testi e ricerche di Scienze religiose 9), Brescia 1975.

in genere ecclesiastici, a volte per mettersi in mostra nella speranza di trarre qualche vantaggio materiale, ma anche per perorare gli interessi della propria gente⁴. Tra questi vi sono i *Memoriales Libelli* trasmessi nel 1577 da Francesco Cavoti, arcidiacono della Collegiata di Soletto († 1581)⁵ in difesa delle consuetudini liturgiche e canoniche delle superstiti comunità italo-greche dell'arcidiocesi di Otranto.

1. La lettera a Niccolò Maiorano del 1570

Il dossier del 1577 non è l'unico testimone di un qualche interesse di Francesco Cavoti per la liturgia bizantina e italo-bizantina. Nel 1922 Ermanno Aar, alias Giuseppe De Simone, pubblicava una lettera di Cavoti a Niccolò Maiorano vescovo di Molfetta sulle vesti liturgiche bizantine spedita da S. Pietro in Galatina il 19 settembre 1570⁶. De Simone rinvenne lo scritto nell'Archivio Capitolare di Viterbo tra le carte di Latino Latini (1513-1593)⁷ e ci arrivò attraverso la *Bibliotheca Graeca* di Fabricius che tra gli *Scriptores Graeci Varii* registra:

Soliti Archidiaconi Epistolam ad Majoranum Molphetae Episcopum, in qua de sacerdotalibus Graecorum Orientalum habitibus distincte agit, laudat Dominicus Macri in Hierolexico, voce epigonation. Sed Epistola illa Italice scriptae (sic) est. Ibidem nonnulla affert ex glossario Cabasilae⁸.

Lo *Hierolexicon* del maltese Domenico Magri (1604-1672) citato da Fabricius è la traduzione latina postuma a cura del fratello Carlo, pubblicata nel 1667⁹, dell'opera italiana stampata nel 1644 con il titolo *Notitia de' vocaboli ecclesiastici*. Il Magri era canonico della cattedrale di Viterbo e profondo ammiratore di Latino Latini del quale pubblicò vari scritti. Alla voce *Epigonation*, uno dei capi dell'abbigliamento liturgico greco, leggiamo:

L'Anno 1570 li Greci portauano il detto epigonatio nella forma medesima de' Latini, come ho letto in una lettera scritta dall'Arcidiacono di Solito à Monsi-

⁴ *Ibid.*, 88.

⁵ Per la biografia di Francesco Cavoti rimando al saggio di Francesco G. GIANNACHI, *Su un corso di greco nella scuola di Francesco Cavoti (1570) ed alcune lettere greche di Pietro Antonio Cavoti* in questi *Atti*.

⁶ E. AAR, *Gli studi storici in Terra d'Otranto*, Firenze 1888, 142-143, da ora in poi = AAR, *Gli studi storici*

⁷ M. BUONOCORE, *sub voce* «Latino Latini» in *Dizionario Biografico degli Italiani* 64, Roma 2005, 14-16.

⁸ J. A. FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca*, vol. X, Hamburgi 1721, 545.

⁹ *Dominici Macri Melitensis ... Hierolexicon sive Sacrum Dictionarium ... a Carolo Macro Authoris Fratris ... maxime locupletatum*, Venetiis 1712, 233.

gnor Majorano Vescouo di Molfetta, nella quale descrive minutamente gli habiti Sacerdotali de' Greci orientali ... Si conserua questa lettera nella copiosissima libreria di Latino Latinio posseduta dal nostro Capitolo¹⁰.

La lettera a Niccolò Maiorano l'ha materialmente estesa qualche collaboratore e Cavoti se ne scusa perché affetto da “mal <al> digito”¹¹ e, forse, così si spiegano i non pochi errori di greco. Nel settembre 2017 ho contattato la direzione della Biblioteca Capitolare di Viterbo, dove è confluito l'Archivio di Capitolare, per controllare l'originale della lettera che attorno al 1888 De Simone aveva consultato e trascritto di persona, ma sfortunatamente se n'è persa traccia¹².

La lettera a Niccolò Maiorano è in risposta ad una precedente missiva del 26 agosto del 1570 dove il presule chiedeva notizie sulle vesti liturgiche dei Greci. Si noti che prima di entrare in merito all'argomento il nostro mette le mani avanti: “Rispondo a lei” – scrive – “quello c'ho potuto sapere”¹³. Con tale premessa Cavoti dichiara la propria incompetenza in materia e quanto scrive ne è la conferma. Nella sua descrizione delle vesti liturgiche bizantine c'è una tale confusione da pensare che fino a quel giorno egli non avesse ancora avuto la possibilità di vedere come un prete e un diacono si vestono per la Divina Liturgia e le altre celebrazioni¹⁴. Eppure Francesco Cavoti era un sacerdote greco del Salento, quindi almeno in forza del proprio ufficio ci si attenderebbe da lui maggiore precisione, se non fosse che all'epoca nelle chiese greche della regione si celebrava sì in rito bizantino, ma indossando le vesti del rito romano. Francesco lo ammette senza complessi: “Quanto alli Greci nostri da qui non differiscono da li Latini in altro ... a così procedemo co' tunicelle, camisi, e pioviali”¹⁵.

L'assimilazione deve essere iniziata nel corso del XV secolo. Per esempio, nelle Visite pastorali compiute nella diocesi di Nardò l'unica chiesa greca a possedere nel 1460 “vestmentum unum sacerdotale munitum more grecorum”

¹⁰ *Notitia de' vocaboli ecclesiastici* ... raccolta da Domenico Magri Maltese, in Venezia 1703 (sesta ristampa), 182.

¹¹ AAR, *Gli studi storici*, 143.

¹² Sono molto grato per la collaborazione al dott. Luciano Osbat del Centro di Documentazione della diocesi di Viterbo.

¹³ AAR, *Gli studi storici*, 142.

¹⁴ N. C. SCHNABEL, *Die liturgischen Gewänder und Insignien des Diakons, Presbyters und Bischofs in den Kirchen des byzantinischen Ritus*, Würzburg 2008; W. T. WOODFIN, *The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium*, Oxford 2012.

¹⁵ AAR, *Gli studi storici*, 142.

era quella di S. Giorgio nella stessa Nardò¹⁶. Più o meno in quel periodo la miniatura che nell'euclologio *Borgia gr. 7*, proveniente da Soletto, illustra la preghiera di vestizione all'inizio della Liturgia di Crisostomo, ritrae l'Eterno Padre avvolto in quel che sembra un ampio phelonion bizantino¹⁷.

Cavoti ci fa anche sapere che i *Griki* non impiegano il termine phelonion ma ἀμπεχωνον (piuttosto ἀμπέχονον), ovvero "manto"¹⁸. Questa informazione non va d'accordo con i libri liturgici greco-salentini dell'ultimo quarto del Cinquecento, il *Corsini 41 E 29* (a. 1579) del prete e copista Natalios Marsos di Martignano e il *Corsini 41 E 31* vergato in quegli stessi anni a Soletto dal prete Stefano Ripa¹⁹. Nella Liturgia di Crisostomo di questi manoscritti, appena pubblicata da Elena Velkovska, troviamo sempre il termine phelonion²⁰. È possibile allora che ἀμπέχονον appartenesse al gergo del clero greco-salentino – "noi diciamo" – scrive Cavoti, ma colpisce che nella letteratura greca e bizantina il termine resti di esclusivo uso profano²¹. In mancanza di riscontri dobbiamo credere all'arcidiacono, ma non possiamo non notare che nella lettera a Nicolò Majorano affiora anche la locuzione aristofanea ἐν ταῖς Θεσμοφοριαζούσαις per indicare le celebrazioni cristiane²². La cultura del copista di manoscritti profani si faceva sentire²³.

Non credo valga la pena di commentare la lettera. Come dicevo, Cavoti stesso ammette la propria incompetenza e, soprattutto, di non aver avuto occasione di incontrare i Greci di Levante, gli unici in grado di offrirgli informazioni puntuali.

¹⁶ G. CENTONZE, A. DE LORENZIS, N. CAPUTO, *Visite Pastorali in diocesi di Nardò (1452-1501)*, a cura di B. Vetere (Fonti medievali e moderne per la storia di Terra d'Otranto 1), Galatina 1988, 167.

¹⁷ E. ELBA, *Miniatura in Terra d'Otranto tra XIV e XV secolo: l'Euclologio Vat. Borg. Gr. 7*, in «*Il codice miniato in Europa: libri per la chiesa, per la città, per la corte*» II, edd. G. Mariani Canova, A. Perriccioli Saggese (Biblioteca di arte, 6), Padova 2014, 425-443.

¹⁸ AAR, *Gli studi storici*, 142.

¹⁹ *Repertorium der griechischen Kopisten 800-1600: 3. Handschriften aus Bibliotheken Roms mit dem Vatikan*. A. Verzeichnis der Kopisten, erstellt von E. Gamillscheg unter Mitarbeit von D. Harlfinger und P. Eleuteri, Wien 1997, nn° 476 e 579.

²⁰ E. VELKOVSKA, *Una Liturgia di S. Giovanni Crisostomo del tempo di Antonio Arcudi*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 21/2 (2017), 7-47: 19, da ora in poi = VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*.

²¹ In base alla ricerca nel *Thesaurus Linguae Graecae*.

²² AAR, *Gli studi storici*, 142; cfr. N. G. WILSON, *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen 1975, 54, v. 332a r. 5; F. DÜBNER, *Scholia Graeca in Aristophanem*, Paris 1877 (Hildesheim 1969), 266, vv. 298 e 299.

²³ Cfr. A. JACOB, *Un nouveau manuscrit des Hymnes Orphiques et son copiste François Cavoti de Soletto*, in *L'antiquité classique* 52 (1983), 246-254.

2. Il dossier sui disordini nell'arcidiocesi di Otranto nel 1577

Sette anni dopo la lettera a Niccolò Majorano, Francesco Cavoti fa pervenire alla Congregazione dei Greci un memoriale in difesa delle tradizioni liturgiche e canoniche delle comunità greche del Salento, contestate, come vedremo, dall'arcivescovo di Otranto Pietro Antonio Di Capua (1536-1579)²⁴. Il *dossier* è stato pubblicato con numerosi errori dal francescano Primaldo Coco nel 1918 e ristampato nel 1922²⁵, quindi una seconda volta da Vittorio Peri nel 1974²⁶. Il *dossier* occupa i ff. 205-208 del codice *Napoli Brancacci I. B. 6* e raccoglie la copia di tre documenti che non portano la data di stesura. Sul *recto* del f. 204 vi è l'annotazione del contenuto di mano del Santoro: *Memoriales libelli traditi nobis a R. Archidiacono Terrae Solitri Idruntinae [dioec]sis. 1577. Romae*²⁷. È importante chiarire subito che i *Memoriales* non sono stati compilati a seguito ad una richiesta di chiarimenti rivolta all'ordinario diocesano da parte della Congregazione dei Greci²⁸, ma rispondono ad una iniziativa locale, dal basso, che scavalca l'arcivescovo di Otranto.

Il primo documento [A]²⁹, anonimo, si rivolge ai membri della Congregazione ed è stato scritto a Roma³⁰ da una persona al corrente della situazione dei fedeli greci nell'arcidiocesi di Otranto. L'estensore scrive una presentazione molto positiva delle comunità italo-greche, rassicurando della loro piena ortodossia dottrinale. Apparentemente sembra non essere un Griko perché si esprime sempre in terza persona plurale, ma mostra una tale familiarità con dettagli del rito liturgico greco-salentino, così arcaico ed esotico, e con la trascuratezza dei suoi celebranti, che soltanto un addetto ai lavori poteva conoscere. Sono indizi che fanno pensare ad un prete salentino *Ghost-writer*. Il sospetto non è troppo infondato perché in un passaggio del documento A l'anonimo autore passa dalla terza alla seconda persona plurale proprio quando descrive il *mobbing* esercitato dall'arcivescovo Di Capua sulle comunità greche: “*semo sforsati*

²⁴ A. GARDI, *sub voce* «Di Capua, Pietro Antonio», in *Dizionario Biografico degli Italiani* 39, Roma 1991, 720-725.

²⁵ P. COCO, *Vestigi di Grecismo in Terra d'Otranto*, in *Roma e l'Oriente* 7/15 (1918), 110-136: 130-136, ristampato nel volume P. COCO, *Vestigi di grecismo in Terra d'Otranto*. Vol. I: *Archidiocesi di Otranto*, Grottaferrata 1922, *Vestigi di grecismo*, 139-142, da ora = COCO, *Vestigi di Grecismo*.

²⁶ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 239-242, ch li attribuisce erroneamente ad Antonio Arcudi. Segnalo anche una terza edizione a cura di G. L. DI MITRI, *Contributi per la biografia di Francesco Cavoti, arcidiacono di Soleto*, in *Bollettino storico di Terra d'Otranto* 3 (1993), 234-237, da ora = DI MITRI, *Contributi*.

²⁷ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 239.

²⁸ PERI, *Chiesa Romana e «rito» greco*, 88.

²⁹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 239-240.

³⁰ *Ibid.*, 240.

d'osservare le vigilie [sc. del calendario latino]"³¹. Trattandosi però di una copia, non sappiamo se "semo" è un *lapsus calami* per "sono", attirato dal precedente "non bene semo battizzati"³² – ma questa volta sono i Greci a parlare – oppure un *lapsus* dello scrittore che inavvertitamente svela la propria appartenenza.

Il profilo culturale del *Ghost-writer* aderisce a quello di Francesco Cavoti perché c'è un dettaglio che accomuna il documento A alla lettera di Cavoti a Maiorano e che rende l'identificazione molto probabile. Per distinguere i Greci del Salento dai Greci di Levante e dagli Albanesi "greci" per rito, l'autore li dice "αὐτόχθονες, come l'Atheniensi, cioè è nati lli originalmente, havendone origine da Minoe et Diomede re di Creta"³³. Quella che Vittorio Peri ha creduto essere soltanto una descrizione ad effetto³⁴, in realtà dipende dagli *Scholia in Aristophanem*³⁵ e abbiamo già visto che nella lettera del 1570 al vescovo di Molfetta Cavoti impiega la locuzione aristofanea ἐν ταῖς Θεσμοφοριαζούσαις. La discendenza dei Greci del Salento da Diomede è divulgata da storici dell'Antichità come Diodoro Siculo e Dione Cassio ed è ripresa da Zonaras, ma è presente anche nell'*Alessandra* di Licofrone, che Cavoti aveva trascritto nel codice oggi *P 11 sup.* della Biblioteca Ambrosiana³⁶.

Il documento B³⁷ è una supplica collettiva redatta in prima persona plurale (*Noi Italogreci ...*) dove si espongono alcune particolarità che caratterizzano la liturgia greco-salentina rispetto ai Greci immigrati. Agli estensori preme particolarmente assicurare i cardinali membri della Congregazione della loro piena adesione ad alcune disposizioni del Concilio provinciale di Otranto convocato dal Di Capua nel 1567³⁸. Come si vedrà più avanti, il documento B allude o quasi cita alcuni canoni sinodali sugli olii sacri, l'unzione dei malati e il matrimonio. Verso la fine si espongono invece i problemi causati dal Di Capua

³¹ *Ibid.*, 240.

³² *Ibid.*, 240.

³³ *Ibid.*, 239.

³⁴ *Ibid.*, 177.

³⁵ W. J. W. KOSTER, *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen 1974, 836: v. 984d β: ὅτι αὐτόχθονες ἦσαν οἱ Ἀθηναῖοι. D. M. JONES and N. G. WILSON, *Prolegomena de comoedia. Scholia in Acharnenses, Equites, Nubes*, Groningen 1969, 18: v. 42g r. 2: ὅτι πρόωτοι τε καὶ αὐτόχθονες οἱ Ἀθηναῖοι.

³⁶ E. SCHEER, *Lycophronis Alexandra* II, Berlin 1958, 206, rr. 8 e 11 (scholion 602); Sul manoscritto: JACOB, *Un nouveau manuscrit*, 253-254.

³⁷ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240-242.

³⁸ P. DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto (1567) dell'Arcivescovo Pietro Antonio di Capua* (Cultura e Storia, 35), Galatina 2010, 48-49 (obbligo di usare gli olii e il crisma consacrati dal vescovo); 50-51 (proibizione ai presbiteri di conferire la cresima), da ora = DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*. Sul Concilio si veda M. MIELE, *Die Provinzialkonzilien Südtaliens in der Neuzeit*, Paderborn - München - Wien - Zürich 1996, 118-124.

che obbligava le comunità parrocchiali greche ad adottare feste e digiuni del rito romano. Il documento C³⁹ è una lista di abusi liturgici e canonici imputati ai Greci d'Italia e di devianze dalle loro antiche consuetudini e tradizioni. In difetto degli originali non è possibile fare ipotesi sugli estensori dei documenti B e C, alla cui redazione hanno sicuramente concorso membri del clero locale.

Il dossier è giunto nelle mani del cardinale Santoro il 30 giugno 1577. Le due annotazioni all'inizio e alla fine parlano di documenti consegnati (*traditi nobis*) o ricevuti (*recepti*) dall'arcidiacono di Soletto e invitano a pensare che li abbia consegnati di persona e, del resto, il documento A è stato scritto a Roma. Avremmo così notizia di un soggiorno romano di Cavoti oltre quello – se non è lo stesso – come insegnante di greco del quale parla Alessandro Tommaso Arcudi⁴⁰. Con Pietro Antonio Di Capua il Cavoti aveva un vecchio conto in sospeso. Il 13 maggio 1572 l'arcivescovo, in visita pastorale a Galatina, lo fece arrestare con l'accusa di eresia per poi farlo rilasciare di lì a poco⁴¹. Non è un caso, allora, che il dossier recapitato da Cavoti alla Congregazione dei Greci sia stato messo insieme entro il primo semestre del 1577, appena qualche tempo dopo il ritorno definitivo di Di Capua ad Otranto nel 1576, dove restò fino alla morte avvenuta alla fine di dicembre 1578 o all'inizio del gennaio 1579⁴².

3. Una premessa necessaria: perché due riti bizantini

Rispetto alla lettera a Maiorano i *Libelli A* e *B* sono precisi e dimostrano che Cavoti e gli altri estensori avevano una conoscenza solida di quanto andava esponendo. Nell'impianto difensivo l'alterità etnica e confessionale costituiva la chiave di volta per dimostrare la lealtà dei *Griki* nei confronti della Chiesa di Roma. Per questo il documento A inizia con una premessa ecclesiologica: i Greci del Salento sono ἀτόχθονες, si trovano in quella che è sempre stata casa loro, né più né meno dei Greci in Grecia, non sono immigrati (“gente accogliettina”), dei Balcani (Schiavoni) o dell'Albania (Albanesi, Chimarroti) e non sono “schismatici”, essendo “ubedientissimi e conformi alla Santa Chiesa Cattolica Romana nella processione del Spirito Santo”⁴³. I preti greci del Salento ricevono le ordinazioni dai vescovi latini, dai quali prendono il crisma e gli oli sacri, e hanno facoltà di essere ordinati dopo aver contratto matrimonio⁴⁴.

³⁹ *Ibid.*, 242.

⁴⁰ A. T. ARCUDI, *Galatina letterata*, Genova 1709, 63-64.

⁴¹ G. L. DI MITRI, *Contributi*, 230-232 e nota 29.

⁴² GARDI, *Di Capua*, 724.

⁴³ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240.

⁴⁴ *Ibid.*, 240.

In poche righe si descrive con efficacia la complessa situazione etnico-religiosa delle comunità orientali in Puglia dove è evidente il riferimento alla cosiddetta “Albania tarantina” con cenni, più avanti, alle controversie sulla giurisdizione che il Patriarcato ecumenico rivendicava sui propri fedeli immigrati in Italia dopo il *diktat* di Pio IV del 1564 che aboliva le precedenti disposizioni pontificie⁴⁵. Così il confronto tra due modalità di essere “Greci” era essenziale per allontanare eventuali sospetti e la liturgia era l’espressione pubblica dell’alterità, tanto più che gli immigrati albanesi erano “Greci” soltanto a motivo della lingua che impiegavano nel culto.

In pieno XVI secolo, pur tra immancabili cedimenti alla spiritualità e alla teologia latina tardomedievale, i *Griki* del Salento conservano una recensione propria del rito bizantino. L’anno liturgico, quindi il calendario, il grado delle feste e la liturgia delle ore erano regolate anche nelle chiese secolari dal *typikòn* del monastero di S. Nicola di Casole⁴⁶. Il rito dei Greci di Levante, che è più o meno lo stesso anche oggi in vigore nelle Chiese ortodosse, era regolato invece dal *typikòn* detto di S. Saba e per la Divina Liturgia dalla *diataxis* attribuita al patriarca di Costantinopoli Filotheos Kokkinos⁴⁷. I Greci immigrati disimpegnavano il culto con i libri liturgici stampati a Venezia tra la prima e la seconda metà del Cinquecento⁴⁸, libri che per la differenza di rito i *Griki* potevano usare con difficoltà e infatti affidavano la conservazione delle proprie tradizioni ai manoscritti.

4. Le prassi liturgiche descritte nei Memoriales Libelli

Non è possibile seguire i *Libelli* nell’ordine in cui la materia viene esposta perché spesso nella stessa frase si passa da un tema all’altro, così procederò per argomento, anche tornando, dove necessario, alla lettera del 1570 a Niccolò Maiorano.

4.1. Divina Liturgia

Nella tradizione bizantina, in continuità con la tradizione comune del primo Millennio, la Divina Liturgia, la messa, è una celebrazione comunitaria

⁴⁵ Ed. *Bullarium Pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide* I, Roma 1839, 8-10.

⁴⁶ Sui manoscritti del *typikon* salentino rimando a S. PARENTI, *Tipologie dei libri liturgici greci del Salento*, in *Rudiae. Ricerche sul mondo classico*, nuova serie 3 (1917), 48-51, da ora in poi = PARENTI, *Tipologie*.

⁴⁷ R. F. TAFT, *Il rito bizantino. Una breve storia*, Roma 2012, 118-127.

⁴⁸ E. LAYTON, *The Sixteenth Century Greek Book in Italy. Printers and Publishers for the Greek World* (Library of the Hellenic Institute of Byzantine and Post-Byzantine Studies 16), Venice 1994.

presieduta da un presbitero per una comunità e non qualcosa da disimpegnare in privato per esercitare quotidianamente il ministero⁴⁹. La Liturgia si può celebrare ogni giorno, e così è ancora oggi in molti monasteri, come lo era anche a S. Nicola di Casole⁵⁰, il cui *typikon*, come è stato detto, è diventato normativo per tutte le chiese greche del Salento. Nella biblioteca di El Escorial si conserva un manoscritto dell'Apostolos del XII secolo, segnato *III. 9*, con letture per tutti i giorni dell'anno⁵¹.

La situazione descritta nei *Libelli* è però diversa: mentre presso i Greci orientali si celebra una sola Liturgia e soltanto nei giorni festivi, tra i *Griki* ogni giorno ciascun prete celebra la messa, anche privatamente, con una moltiplicazione di celebrazioni che ha portato alla semplificazione delle rubriche⁵². Dietro questo incremento eucaristico ci sono ragioni di indole economica. Ciascun sacerdote era titolare di un beneficio annesso ad una chiesa, una cappella o un determinato altare, che comportava l'obbligo di assicurare la celebrazione, pena la perdita delle rendite. Durante la Liturgia, alla *prothesis* e nei dittici, il sacerdote commemorava per nome defunti e vivi, ma con il *Borgia gr. 7*, copiato a Soletto nella prima metà del XV secolo, compare alla *prothesis* una formula che il sacerdote impiegava quando non conosceva il nome dell'offerente e il destinatario dell'intenzione⁵³ e che ritroviamo nei due manoscritti della Corsiniana di Roma⁵⁴. La formula potrebbe essere la spia eucologica

⁴⁹ R. F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Volume VI: *The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites* (Orientalia Christiana Analecta 281), Roma 2008, 343-378.

⁵⁰ Cfr. il cap. X "L'ingresso nel refettorio" dove è prescritta la Divina Liturgia anche nei giorni feriali: A. APOSTOLIDIS, *Il Typikon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C III 17*. Introduzione, testo critico, indici. Tesi di dottorato. Pontificia Università S. Tommaso D'Aquino in Roma – Facoltà di Teologia – Sezione ecumenico-patristica greco-bizantina "S. Nicola", Bari 1983, 6: <<http://thesis.ekt.gr/thesisBookReader/id/4368#page/1/mode/2up>>.

⁵¹ PARENTI, *Tipologie* 43-150, 64.

⁵² PERL, *La Congregazione dei Greci*, 239: "Noi diciamo la Messa di san Grisostomo ogni giorno, et più Messe, et la celebra ciascun prete. Gli Orientali solo una Messa le feste et al raro ... la nostra messa è conventuale et abbreviata quanto alle rubriche". Nel rito della pesatura del Corsini 41 E 31 degli anni Settanta del XVI secolo troviamo proprio l'espressione "dopo che si dice" – *cioè si recita* – "la Divina Liturgia" (μετὰ τὸ λέγεσθαι τὴν θείαν λειτουργίαν). Il testo è pubblicato da A. JACOB, *Le rite du χαμπανισμός dans les euchologes italo-grecs*, in *Mélanges liturgiques offerts au R. P. Dom Bernard Botte OSB de l'Abbaye de Mont César*, Louvain 1972, 223-244: 239.

⁵³ *Borgia gr. 7*, f. 2^o: Εἰ δὲ οὐκ ἐπίστασαι τὸ ὄνομα τοῦ προσενέγκαντος, εἰπέ οὕτως. Προσφέρομέν σοι, Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὴν θυσίαν ταύτην διὰ πρεσβειῶν καὶ ἰκεσιῶν τῆς παναχράντου σου μητρὸς-μνήσθητι τῶν προσενεγκάντων καὶ δι' οὗς προσήγαγον, ὑπὲρ ὑγείας καὶ σωτηρίας καὶ ὑπὲρ ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.

⁵⁴ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 20 § 2.4.

dell'adeguamento ad un sistema che comportava rendite non riconducibili al fondatore di un beneficio⁵⁵.

L'affermazione sulla celebrazione quotidiana da parte di tutti i preti solleva però un problema canonico abbastanza serio. Nel documento A si legge che i preti greci del Salento "non son disformi da Latini dopo il matrimonio, il quale non tutti lo pigliano, ma molti restano in celibato honestissimamente et son conformi et obedienti alla Chiesa Catholica Romana"⁵⁶. Chi scriveva sapeva bene che il clero uxurato era per la Curia romana un argomento caldo per via di alcuni abusi che si erano verificati⁵⁷, ma mentiva sapendo di mentire. Le *matriculae clericorum* ci dicono, infatti, che i preti e i chierici sposati (o vedovi) erano in assoluto la maggioranza⁵⁸. Cosa c'entra tutto questo con la celebrazione quotidiana?

Nel diritto canonico bizantino, osservato ancora oggi nelle Chiese ortodosse, per celebrare al mattino la Liturgia il sacerdote deve essere digiuno, non solo dai cibi ma anche dalle relazioni coniugali⁵⁹. Per questo nelle parrocchie vige il sistema ebdomadario dove i preti si alterano nel servizio con turni di una settimana ciascuno. Allora, se davvero tutti i preti, non soltanto i celibi, per i quali il problema non si poneva, celebravano tutti i giorni, vuol dire che la regola dell'astinenza non era più osservata.

Per terminare una annotazione cronologica. Nel documento B si afferma: "Noi diciamo la Messa di San Grisostomo ... et la nostra Messa è stata usata da 300 anni in qua et più, et s'offerisce di mandarne copia autentica"⁶⁰. Questa volta siamo nel vero. Verso la fine del XVI secolo il testo della recensione salentina della Liturgia crisostomiana era sostanzialmente lo stesso dei manoscritti del XIII secolo, ma non lo era la *performace*, come vedremo tra poco. Nel 1577 le chiese del Salento conservano ancora un grande numero di manoscritti liturgici, anche più antichi di trecento anni, ma è possibile che, datando così la tradizione manoscritta l'autore intendesse far capire ai suoi interlocutori

⁵⁵ Cfr. DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 59, 101-102.

⁵⁶ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240.

⁵⁷ Alcuni chierici latini apprendevano un po' di greco e ottenevano l'ordinazione al presbiterato per le parrocchie bizantine, aggirando così la legge del celibato, cfr. AAR, *Gli studi storici*, 144, cfr. anche P. PALMA, *Sacerdoti more graecorum e sacerdoti more latinorum nell'evoluzione di una minoranza etnica salentina*, in *Atti del Seminario su La popolazione dei religiosi in Italia nel Seicento (e dintorni)*, Assisi, 7-8 dicembre 1995 = *Bollettino di demografia storica* 22 (1995), 115-127.

⁵⁸ Per esempio AAR, *Gli studi storici*, 167-169 (arcidiocesi di Otranto, a. 1606).

⁵⁹ P. VISCUSO, *Sexual Intercourse and the Priesthood: Late Byzantine Views on Marriage and Ordination*, in *Byzantine Studies Conference, Abstracts of Papers* 23, 1997, 67.

⁶⁰ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

curiali che il rito greco-salentino scampava dalla mannaia post-tridentina che era calata su tutti i riti dei quali non era possibile documentare l'esistenza da almeno due secoli⁶¹.

4.1.1. *Le vesti liturgiche*

Il testo B conferma quanto Cavoti aveva scritto nel 1570 al vescovo di Molfetta circa le vesti liturgiche latine, aggiungendo che a differenza degli Orientali i sacerdoti *Griki* usano la cotta, l'amitto e il manipolo⁶². Sorprende però, che nella lettera Cavoti possa affermare come “non nostra” la “dizione” *μανικια* e *φελώνιον* quando negli eucologi salentini questi termini sono presenti senza soluzione di continuità dalla fine del XIII fino a tutto il XVI secolo⁶³.

4.1.2. *Il rito della Prothesis*

Nel rito bizantino e in altre tradizioni orientali prima dell'inizio della Divina Liturgia ha luogo la preparazione rituale del pane e del vino, la cosiddetta *Prothesis* o rito della presentazione⁶⁴. Questo si svolge in un ambiente distinto dal santuario/presbiterio vero e proprio o almeno sopra una mensa nello stesso santuario a sinistra guardando l'altare. Il documento B ci tiene a sottolineare

⁶¹ Con la Bolla *Quo primum tempore* di Pio V del 14 luglio 1570: *Missale Romanum. Editio Princeps (1570)*. Edizione anastatica e Appendice a cura di M. Sodi - A. M. Triacca (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, 2), Città del Vaticano 1998, 3.

⁶² PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240-241. Durante la Visita pastorale a Galatina nel dicembre 1538, l'Arcivescovo Di Capua richiamava l'obbligo del clero di indossare nei giorni festivi in coro la mozzetta di ermellino: P. PALMA, *Le antiche registrazioni degli atti di battesimo della Parrocchia dei ss. Pietro e Paolo in Galatina nella problematica della ricostruzione dei caratteri originari della popolazione della Grecia salentina*, in *Bollettino storico di Terra d'Otranto* 3 (1993), 145-160: 152.

⁶³ AAR, *Gli studi storici*, 143. Le formule di vestizione iniziano nell'*Ambrosiana E 20 sup.* della fine del XIII secolo, ff. 1^v-2^v, fino ai ms. della Corsiniana del XVI secolo: VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 19-20, § 1-3. Sulle formule impiegate si veda V. LARIN, *The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskimitarij*. Text, Translation, and Analysis of the Entrance Rites (Orientalia Christiana Analecta 286), Roma 2010 e la recensione di Nina Glibetic al volume di Woodfin (cfr. sopra nota 14) nel *Bollettino della Badia Greca di Grottaferata* III s. 9 (2012), 287-290. Su alcuni fogli aggiunti nel XVI secolo all'eucologio *Duke 90* (già *Molfetta 10*) troviamo una benedizione delle vesti liturgiche ispirata al rito romano: A. JACOB, *Heurs et malheurs d'un eucologe salentin* (Melphictensis 10), in *Manuscripta Graeca et Orientalia. Mélanges monastiques et patristiques en l'honneur de Paul Géhin*, édités par A. Binggeli, Anne Boud'hors et M. Cassin (Orientalia Lovaniensia Analecta 243 / Bibliothèque de Byzantion 12), Leuven - Paris - Bristol, CT 2016, 445-467: 461.

⁶⁴ Sul rito si veda ora G. A. KESELOPOULOS, *Η Πρόθεση. Μελέτη λειτουργική, ιστορική - θεολογική 8ος - 15ος αιώνας* (in stampa).

che i *Griki* se ne servono proprio come i Greci orientali, sebbene nell'elenco degli abusi [C] si auspichi “che l'altare dell'oblazione sia separato da quello che si sacrifica, atteso non si ponno far le cerimonie, et osservar le rubriche de Santi Padri”⁶⁵. Una nicchia per la prothesis a sinistra dell'altare è ancora visibile nella chiesa di S. Stefano a Soletto del XIV secolo⁶⁶. Nella lettera a Niccolò Maiorano troviamo qualche dettaglio in più circa la dotazione per la prothesis. Il celebrante salentino impiegava, come gli Orientali, un asterisco – di rame nel nostro caso⁶⁷ – e tre veli, uno per il pane, uno per il calice e uno per coprire ambedue che Cavoti descrive come “due velaminj et un piumazzello co un'altro velo sottile”⁶⁸. Tra i *paraphernalia* necessari manca però il coltello liturgico o “lancia”, nonostante sia ben conosciuto alle rubriche degli eucologi, e il cucchiaino per la comunione, che gli eucologi non menzionano, ma che con l'asterisco troviamo in alcune chiese ancora nel XV secolo⁶⁹.

Quanto si dice del pane per l'eucaristia e della sua preparazione è estremamente importante perché dimostra come verso la fine del XVI secolo nelle chiese greche del Salento fosse in pieno vigore, sebbene adattata, la normativa in materia inviata al neo-eletto Paolo vescovo di Gallipoli da un patriarca di Costantinopoli nell'XI o nel XII secolo⁷⁰. La lettera patriarcale prescrive di tagliare il pane eucaristico in forma quadrata quando ci sono pochi concelebrenti e in forma rotonda quando sono molti⁷¹. Nel documento A non si parla dei concelebrenti ma di una Liturgia presieduta da un solo ministro che impiega il pane “rotundo ... quando ci è popolo, et quando son soli quadrato”⁷².

I Greci di Levante invece, non conoscevano tale distinzione e lo tagliavano sempre in forma quadrata secondo i dettami della *diataxis* di Filotheos

⁶⁵ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 242.

⁶⁶ M. BERGER - A. JACOB, *La chiesa di S. Stefano a Soletto. Tradizioni bizantine e cultura tardogotica*, Lecce 2007, 30-32.

⁶⁷ AAR, *Gli studi storici*, 142.

⁶⁸ AAR, *Gli studi storici*, 142.

⁶⁹ CENTONZE, DE LORENZIS, CAPUTO, *Visite Pastorali in diocesi di Nardò*, 67; “Item asteriscum unum et coclearem unum de argento” (Copertino, chiesa di S. Basilio, a. 1452), 140; “cocliar unum parvum argenteum ... asteriscum unum argenteum” (Aradeo, chiesa maggiore, a. 1452).

⁷⁰ A. JACOB, *La lettre patriarcale du typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neellenici*, n.s. 34 (1987), 143-163; V. POLIDORI, *La lettera patriarcale a Paolo di Gallipoli*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, III s. 9, 2012, 191-220; S. DELLE DONNE, *Un nuovo testimone e una nuova redazione dell'Epistola a Paolo vescovo di Gallipoli: il codice greco Corpus Christi College nr. 486*, in A. CAPONE (ed.) con la collaborazione di F. G. GIANNACHI e S. J. VOICU, *Circolazione di testi e scambi culturali in Terra d'Otranto tra Tardoantico e Medioevo*, Città del Vaticano 2015, 169-198.

⁷¹ POLIDORI, *La lettera patriarcale*, 191-220.

⁷² PERI, *La Congregazione dei Greci*, 239.

Kokkinos⁷³. Francesco Cavoti ammette però che, nonostante le prescrizioni dei libri liturgici, le rubriche non si osservano, lasciando intendere che la porzione necessaria ormai era sempre “alzata”, cioè estratta dal pane rituale in forma rotonda. Alla fine l’abuso prevalse diventando una nuova regola: nel *Corsini 41 E 29* (Martignano, a. 1579) ogni rubrica sulla possibilità di impiegare un pane quadrato è ormai cassata, mentre nel contemporaneo *Corsini 41 E 31* copiato a Soletto la distinzione permane⁷⁴, nonostante che i due centri distino tra loro pochi chilometri. Non bisogna dimenticare che prima dell’introduzione dei libri stampati l’uniformità liturgica non era la regola ma l’eccezione, come ne avremo adesso ulteriore conferma.

4.1.3. La crociata fallita per le ostie di Pedro de Corderos

Scrivendo che gli Orientali “fanno la figura dell’hostia quadra e corpulenta”⁷⁵, gli estensori del documento B fanno intuire che il pane liturgico dei *Griki*, benché fermentato, fosse più basso. Certamente non era sottile come le ostie del rito romano perché le rubriche degli eucologi, che dipendono anche in questo caso dalla lettera patriarcale a Paolo di Gallipoli, parlano di “mollicca” (*σαρκῶδες*)⁷⁶. Ma il clero, lo abbiamo visto, poteva disattendere le rubriche, allora a chi dare credito? Il 1° marzo 1580 il successore di Di Capua, l’arcivescovo Pietro de Corderos scriveva alla Congregazione dei Greci chiedendo se anche nella sua diocesi

... si possa usare quel che si usa in altre diocesi, che i Greci conservano il S.S. Sacramento fermentato all’usanza antica in forma di Ostia nel modo latino il che fanno havendosi a conservare per molti giorni per il bisogno degli infermi⁷⁷.

Nella risposta procrastinata fino all’8 settembre, il cardinale Santoro si mostra scettico sui cambiamenti proposti⁷⁸, costringendo de Corderos ad accusare il colpo e a cambiare registro. Per sminuire la gaffe commessa e uscire dall’imbarazzo, nella lettera del successivo 10 dicembre l’arcivescovo otrantino arrivava ad attribuire agli stessi preti greci l’iniziativa di passare all’ostia latina nella quale però sarebbe stato aggiunto del lievito durante la preparazione per

⁷³ P. N. TREMPERAS, *Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας* (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 15), Atene 1935, 2 (col. destra).

⁷⁴ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 19 § 2.2 e nota 4.

⁷⁵ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

⁷⁶ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 19 § 2.2.

⁷⁷ COCO, *Vestigi di Grecismo*, 142.

⁷⁸ *Ibid.*, 147.

stare in regola con le norme rituali bizantine che prescrivono l'impiego di pane lievitato:

Non domandai a V. S. Illustrissima licenza o permissione che li preti greci di questa Diocesi possano consecrare la forma sottile simile alla Latina, ancor che fermentata, per l'inconveniente solo nel conservare il sacramento per gl'infermi, ma per esserne stato non poco richiesto et importunato da i medesimi Greci, che ne supplicasse V. S. Illustrissima e qusta sacra Congregazione; perché essendo essi mischiati con i Latini, i quali comunicano nella forma sottile, dicono, che saria più devoto e più sicuro consecrare la forma, ancor che fermentata, all'usanza latina, ciò è sottile, e non di pane grosso cotto nel forno, potendosi fare con l'Hostia sottile le medesime cerimonie loro del Prothesj che si fanno col pane grosso; tagliando il sottile col cortello intorno e lasciando le particole per il popolo, e tanto più essi lo desiderano quanto che vedono usarsi in Ruffiano, Diocesi di Ugento, che non è più di che dieci miglia distante dai luoghi loro, e congiunta con questa Diocesi, e del medesimo modo intendono che si usa in Sicilia e in Calabria⁷⁹; e da questo modo si levariano grandissimi scrupoli ai semplici e persone idiote; intanto che alcuni latini in devotione havendosi comunicati col sagramento greco perché non ve n'era latino, venendo poi la commodità del sagramento latino, hanno avuto pensiero di tornar a comunicarsi col sagramento latino, non restando sodisfatti d'essersi comunicati col Greco ...⁸⁰.

Dunque il pane eucaristico non era “corpulento” come presso i Greci di Levante, ma almeno era “grosso” e “cotto nel forno” e non tra i ferri arroventati come le ostie. Interessante poi l'informazione sull'impiego delle ostie a Ruffiano in diocesi d'Ugento, che accentua ulteriormente il carattere locale del rito greco-salentino⁸¹.

Le manovre dell'arcivescovo de Corderos non approdaron a nulla. In visita pastorale a Soletto nel novembre 1607 l'arcivescovo Lucio de Morra trovava nel tabernacolo una pisside con il “sacramentum fermentatum, more Graecorum, in forma magna” e in un calice “similiter fermentatum more Graecorum

⁷⁹ L'impiego delle ostie è attestato nel monastero lucano dei Ss. Elia e Anastasio di Carbone negli anni Settanta del XIV secolo: PARENTI, *Tipologie*, 77 (con bibliografia anteriore).

⁸⁰ G. LISI, *Per la storia del rito greco in Terra d'Otranto. Una lettera inedita dell'arcivescovo di Otranto del 1580*, in *Brundisii Res* 13 (1981), 167-175: 171, da ora in poi = LISI, *Per la storia del rito greco in Terra d'Otranto*.

⁸¹ Provvedimento assunto per la diocesi di Alessano dal sinodo celebrato nel 1585 dal vescovo Ercole Lamia: M. CIARDO, *La Controriforma nel Salento Meridionale (Nuovi documenti)*, Lecce 2014, 149, d'ora in poi = CIARDO, *La Controriforma nel Salento Meridionale*. Sulla persistenza di tali ostie a Salignano, anche dopo l'abrogazione del rito bizantino, cfr. A. CALORO - A. JACOB, *Luoghi, chiese e chierici del Salento meridionale in età moderna. La visita apostolica della città e della diocesi di Alessano nel 1628* (Società e religione 18), Galatina 1999, XXV, 35.

in formis parvis pro infirmis comunicandis”. Purtroppo nel coperchio della pisside il presule trovò anche un verme vivo e punì severamente il responsabile di tanta negligenza⁸².

4.1.4. L'elevazione, lo zèon e la comunione

Non era intenzione degli autori illustrare alla Congregazione dei Greci ogni momento della Divina Liturgia ma soltanto sottolineare le differenze che potevano (o volevano) cogliere rispetto al rito eucaristico degli Orientali per impressionare favorevolmente i destinatari. L'elevazione del pane eucaristico prima della comunione era un esempio eccellente: “Noi eleviamo il santissimo Corpo e il calice visibili al popolo, il che gli Orientali non fanno, ma l'alzano in secreto”⁸³. L'autore sapeva quanto i sinodi locali avessero insistito sull'elevazione dell'ostia durante la messa e lo sapevano anche i cardinali della Congregazione, così su questo punto il rito greco-salentino era al sicuro. Dai manoscritti della Corsiniana risulta che al momento dell'elevazione la gente si metteva in ginocchio⁸⁴, rubrica che non troviamo, per esempio nel *Borgia gr.* 7, così abbiamo la prova che si tratta di una innovazione latineggiante di fine XVI secolo, infatti il Concilio provinciale di Otranto del 1567 inculca la genuflessione all'elevazione⁸⁵. Non penso, però, che i preti salentini elevassero anche il calice, come il documento B ci vuol far credere. Quanto poi all'elevazione che gli Orientali fanno in “in secreto”, va precisato che questa si compie dopo che è stata tirata la cortina dietro le porte centrali dell'iconostasi⁸⁶.

Altro rito sul quale il documento B si sofferma è quello dell'infusione dell'acqua calda nel calice prima della comunione: “Gli Orientali pongono dentro il calice il vino, che cape dentro una cocchiaretta, riscaldato all'incensiero, che il chiamano ζεβόν (*sic*) il che noi non facciamo”⁸⁷. La descrizione è imprecisa: non è il vino ad essere riscaldato ma l'acqua. Come scrive Elena Velko-

⁸² AAR, *Gli studi storici*, 186. Sulle modalità di conservazione dell'eucaristia nelle chiese del Salento nel XVI secolo si veda anche V. BOCCADAMO, *Terra d'Otranto nel Cinquecento. La Visita Pastorale dell'Archidiocesi di Otranto nel 1522*, Galatina 1990, 40-44.

⁸³ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

⁸⁴ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 41 § 34.1. Nella chiesa dell'Annunciazione a Martino in diocesi di Nardò già nel 1452 erano in uso “campanellas duas areas pro elevacione corporis Christi”: *Visite Pastorali in diocesi di Nardò*, 137.

⁸⁵ DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 96: “in elevatione sanctissimi Corporis Christi, omnes utrunque genuflectat”.

⁸⁶ R. F. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*. Volume V: *The Precommunion Rites* (Orientalia Christiana Analecta 261), Roma 2000, 199-200.

⁸⁷ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

vska, con la soppressione dello zèon siamo al “triste epilogo” di una tradizione che proprio in un eucologio del Salento, l'*Ottoboni gr. 344* del 1177, vanta uno dei primi testimoni⁸⁸.

Veniamo ora alla comunione. La gente si confessava e comunicava – cioè si comunicava in massa – nelle “quattro quadragesime” [A]⁸⁹, probabilmente più spesso di quanto facessero al tempo i fedeli latini. Le “quaresime” sono i periodi penitenziali in preparazione alle feste di Natale, degli apostoli Pietro e Paolo, della Dormizione della Theotokos in agosto e, naturalmente, la grande quaresima pre-pasquale⁹⁰. Questi periodi di digiuno offrivano il quadro ideale per una preparazione riuscita alla comunione. L'autore però, non ci dice nulla su come la comunione venisse distribuita. Gli eucologi non dicono niente perché la comunione non era abituale, ma quelli della Corsiniana continuano a prescrivere di versare nel calice le restanti particole di pane consacrato, supponendo che la comunione venisse distribuita per intinzione con un cucchiaino⁹¹, ma dalla lettera di de Corderos sappiamo che il popolo riceveva soltanto il pane consacrato. Come abbiamo visto, dei cucchiaini, in dotazione in alcune chiese ancora nel XV secolo, i *Libelli* ormai non ne parlano.

5. *L'iniziazione cristiana*

Nel rito bizantino battesimo, crismazione (cresima) e eucaristia vengono conferiti uno di seguito all'altro dal presbitero nel corso della stessa celebrazione⁹². Il ministro benedice di volta per volta l'olio per l'unzione pre-battesimale e per la crismazione si serve del crisma, o meglio del *myron*, consacrato dal vescovo. Questa era la prassi anche nel Salento medievale documentata da tutti gli eucologi copiati nella regione dal XII al XV secolo. Il rito romano aveva riservato al vescovo anche la benedizione dell'olio e il Concilio di Trento lo aveva definito ministro “ordinario” della cresima, anche se, per una sana teologia il vescovo è ministro ordinario di *tutti* i sacramenti. I sinodi locali delle diocesi italo-meridionali imporranno dunque ai preti greci che vivono nella loro giurisdizione di prendere gli oli e il crisma benedetti dal vescovo in cate-

⁸⁸ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 16-17; TAFT, *History of the Liturgy of St. John Chrysostom* V, 454.

⁸⁹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240

⁹⁰ Sulle quattro “quaresime” si veda K. HOLL, *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1923,5, Berlin 1924.

⁹¹ VELKOVSKA, *Una Liturgia di Crisostomo*, 44 § 38.1

⁹² S. PARENTI, *Tradizioni orientali: da dove si comincia?*, in *Rivista Liturgica* 103/4 (2016), 63-80.

drale il giovedì santo e di astenersi dal conferire la crismazione. Così ordinano, per esempio, le Costituzioni del Sinodo provinciale di Otranto del 1567⁹³ e gli Statuti del Sinodo di Alessano del 1585⁹⁴.

Quanto esposto nei documenti A e B combacia perfettamente con i desideri dei Sinodi locali⁹⁵, ma l'applicazione dei canoni sinodali aveva di fatto portato ad una doppia crismazione. Abbiamo una prima unzione crismale compiuta dal presbitero dopo il battesimo sulle tempie ad imitazione dell'unzione post-battesimale non sacramentale latina, quindi una seconda crismazione in mezzo alla fronte riservata al vescovo che, ovviamente, la conferiva in rito latino in occasione delle visite pastorali, come, per esempio, a Galatina nel 1572⁹⁶. È possibile però che il doppio rito abbia incontrato qualche resistenza se ancora nel 1580 l'arcivescovo di Otranto Pedro de Cordero doveva insistere presso i preti greci sulla non liceità di cresimare i neo-battezzati, come ricorda l'arciprete di Soleto Antonio Arcudi in lettera al cardinale Santoro del 1589⁹⁷.

Nel rito bizantino l'acqua per il battesimo viene benedetta ogni volta che si amministra il sacramento, proprio come nei *Libelli*. Il rito è per così dire "personalizzato": ciascuno viene battezzato nella propria acqua. Nel rito romano l'acqua veniva benedetta soltanto nella Veglie di Pasqua e di Pentecoste e serviva per i battesimi di tutto l'anno a meno che non si fosse corrotta. Evidentemente qualcuno cercava di imporre ai Greci questa pratica latina provocando la loro indignata reazione riportata nel documento A:

Solo son differenti de l'acqua battismale, che le rubriche di detti Greci, nello loro antiquissimo et da immemorabil tempo Battismale, comandano che l'acqua battismale con l'orationi congrue di loro Santi Padri si faccia in nome di quello che si bazzarà. Talché, fandosi altrimenti, saria sovertere detto loro libro Baptismale, oltre il scandalo, ch'è accascato et accasca ogn'hora di molti, che dicono: "Dunque noi et li nostri predecessori non bene semo bazzizzati"; et questo perché non sanno più⁹⁸.

⁹³ DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 48-49 (obbligo di usare gli olii e il crisma consacrati dal vescovo); 50-51 (si proibisce ai presbiteri di conferire la cresima).

⁹⁴ CIARDO, *La Controriforma nel Salento Meridionale*, 149; cfr. anche S. PALESE, *Vescovi di Terra d'Otranto prima e dopo il Concilio di Trento. La vicenda dei vescovi della famiglia Acquaviva di Nardò*, in *Rivista di Scienze Religiose* 1 (1987), 78-117: 112.

⁹⁵ Si confronti, per esempio l'espressione "ma li preti orientali li fanno [= gli olii santi] essi stessi del testo B (PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241) con il canone IX sul battesimo del Concilio del 1567: "... nonnulli sacerdotes secundum ritum Ecclesiae graecorum praesertim orientalium viventes, ... utuntur eo olio sancto, quod ab ipsimet presbyteris benedicuntur ..." (DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 48).

⁹⁶ Cfr. DI MITRI, *Contributi*, 230-232 e nota 29.

⁹⁷ Archivio Storico di Propaganda Fide, *Miscellanea Diverse (ex Misc. Com 17)*, ff. 184^r-185^v.

⁹⁸ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240.

Il documento B fa intendere che il battesimo per immersione era ancora in onore: “et tre volte si sommerge dentro la fonte in nome della santissima Trinità”⁹⁹. Successivamente pare sia stata adottata la modalità romana per infusione come risulta, per esempio, dalla descrizione del fonte battesimale nella chiesa collegiata di Soletto durante la visita pastorale del 1607¹⁰⁰. Del tutto infondata, invece, è l’idea che “gli Orientali con il battesimo danno ancho la prima tonsura”¹⁰¹, cioè la tonsura clericale. Il taglio dei capelli era in origine un rito iniziatico che segnava l’ingresso nell’infanzia, come il taglio della barba l’ingresso nell’adolescenza¹⁰². Nella seconda metà del XVI secolo, come del resto ancora oggi, il rito era già stato accorpato al battesimo.

6. Il matrimonio

I *Libelli* dicono ben poco dei riti nuziali greco-salentini che comprendono, come nel rito volgato, il fidanzamento e l’incoronazione, cioè il matrimonio propriamente detto¹⁰³. Rispetto al rito volgato dei libri veneziani, il matrimonio greco-salentino presentava una struttura più arcaica e aveva un proprio codice simbolico¹⁰⁴, poco gradito, per esempio, al vescovo di Alessano Ercole Lamia per via di qualche degenerazione folkloristica¹⁰⁵. Così nel documento B: Quanto al matrimonio, da tutti Greci indifferentemente si fa al modo della Santa Chiesa Romana, con le proclamazioni in chiesa e con la beneditione, precedente la confessione et comunione de contrahenti¹⁰⁶.

Si noti come gli estensori riprendano quasi alla lettera i decreti sinodali del 1567:

Proclamationes ante matrimonium ter tribus diebus festiuis in Ecclesia Parochi non omittant ... & hortetur contrahentes, ut antequam contrahant, uel ante

⁹⁹ *Ibid.*, 241.

¹⁰⁰ AAR, *Gli studi storici*, 187.

¹⁰¹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

¹⁰² Sull’origine e la finalità di questi riti si veda M. ARRANZ, *Les Sacrements de l’ancien Eucologe constantinopolitain (9). IV^e partie: l’«illumination» de la nuit de Pâques. Chapitre VI: ablution et tonsure des neophytes*, in *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), 33-62.

¹⁰³ S. PARENTI, *Matrimonio in Oriente*, in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia IV: Sacramenti e Sacramentali*, ed. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, 267-285.

¹⁰⁴ M. PETTA, *Ufficiatura del fidanzamento e del matrimonio in alcuni eucologi otrantini*, in «Familiare ‘82. Studi offerti per le nozze d’argento a R. Jurlano e N. Ditunno», Brindisi 1982, 95-104; F. QUARANTA, *In difesa dei matrimoni greci e del mattutino pasquale: un testo pugliese inedito del XIII secolo*, in *Studi sull’Oriente cristiano* 5/2 (2001), 91-117.

¹⁰⁵ CIARDO, *La Controriforma nel Salento Meridionale*, 206-207.

¹⁰⁶ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

consummationem matrimonii peccata sua confiteantur, & ad sanctissimum Eucharistiae Sacramentum pie accedant¹⁰⁷.

Ancora prima del sinodo, il 26 marzo 1567 Pietro Antonio Di Capua minacciava di scomunica “tutte quelle persone che contrairanno matrimonio e faranno contra la forma de i decreti del sacro concilio tridentino, et sia i preti come notari ed altri persone o testimoni ecclesiastiche, et quelli che vi interueniranno”¹⁰⁸. Tra gli abusi da correggere si segnalava invece la tendenza dei Greci a seguire il diritto latino, molto più permissivo nel computare il grado di consanguineità tra i nubendi e aggirare le norme bizantine, più severe, sui tempi in cui era proibito contrarre matrimonio [C]¹⁰⁹. Queste licenze i Greci le prendevano di loro iniziativa, ma sarebbe stato molto difficile senza l’avallo del prete celebrante. È possibile, allora, che per aggirare gli ostacoli giuridici, alcuni Greci scegliessero di sposarsi in rito romano. Nessuno dei documenti del dossier ovviamente ne parla, ma la legislazione latina sul computo dei gradi di consanguineità consentiva rispetto a quella bizantina alleanze matrimoniali all’interno della stessa famiglia con conseguenze sociali ed economiche non disprezzabili.

7. L’“estrema unzione”

Il documento B dedica poche righe al sacramento dell’unzione dei malati, poche ma sufficienti per rendersi conto del completo assorbimento della teologia e della disciplina occidentale. Nel rito bizantino, fino ad oggi, non esiste la nozione di “estrema unzione” propria della Scolastica¹¹⁰. Il sacramento dell’unzione è destinato ai malati e non ai moribondi, malati nel corpo o nello spirito, da chi ha subito un incidente a chi è caduto nella depressione¹¹¹. L’osservazione “gli Orientali non la danno [*sc.* l’unzione] se non a chi la dimanda”¹¹² ricalca il

¹⁰⁷ DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 70 (cap. III) e 71 (cap. VII).

¹⁰⁸ M. SABATO, *Excommunication and Conscience Control in Modern Italy*, in *European Scientific Journal*, February 2015, 274-284: 276; osservazioni sulle diverse forme di registrazione dei matrimoni nei registri parrocchiali presso P. PALMA, *Istituzioni e società nella Grecia Salentina, Civiltà della Magna Grecia. Problematica dei Paesi ellenofoni*, in «Atti del Convegno internazionale di studi, Ischia-Napoli-Lecce», 24 - 27 settembre 1992, a cura dell’Accademia Tiberina - sezione di Napoli, Napoli 1993, 125-139.

¹⁰⁹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 242.

¹¹⁰ S. PARENTI, *Cura e unzione degli Infermi: in Oriente*, in *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, IV: *Sacramenti e Sacramentali*, ed. A. J. Chupungco, Casale Monferrato 1998, 181-188.

¹¹¹ Cfr. B. GROEN, *L’unzione degli infermi nella Chiesa greco-ortodossa*, in *Concilium* 27 (1991), 73-83.

¹¹² PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

testo sinodale del 1567¹¹³ e conferma il legame del sacramento con la malattia e non con la morte. È il sacramento per eccellenza della collegialità presbiterale, nella cui celebrazione intervengono, se possibile, più sacerdoti. Il documento B invece, afferma che “Noi Italiani usiamo l'estrema unzione al modo dei Latini” e aggiunge “e non la diamo alli morti”¹¹⁴. Qui si allude ad un rito di unzione dei defunti con finalità espiatorie e di suffragio sorto nella giurisdizione del Patriarcato ecumenico verso il XIV secolo e poi proibito perché riconosciuto non ortodosso¹¹⁵.

8. Il regime penitenziale e convivenza sociale

Con la descrizione dei problemi inerenti i giorni e i tempi penitenziali arriviamo finalmente a focalizzare le circostanze che sono all'origine stessa dei *Memoriales Libelli*.

Nella tradizione bizantina ogni settimana dell'anno ha conservato il digiuno del mercoledì e venerdì attestato dalla *Didachè* (ca. 50/70), in apparente polemica con i digiuni ebraici del lunedì e giovedì (VIII.1) e che il canone XV sulla Pasqua di Pietro d'Alessandria († 311) motiverà ulteriormente con la memoria del tradimento di Giuda (mercoledì) e della passione e morte del Signore (venerdì)¹¹⁶. Il digiuno comporta l'esclusione di tutti i prodotti di origine animale: carne, uova, latticini e pesce, compresi i condimenti come lo strutto. Non conoscendo l'Oriente cristiano la distinzione tra digiuno e astinenza, tutti i giorni di digiuno sono anche giorni di astinenza, nei quali vige un regime strettamente vegetariano per almeno cento giorni l'anno. Con l'introduzione all'inizio del IV secolo del digiuno pre-pasquale di quaranta giorni, la Quaresima, che tende ad imporsi ovunque dopo il Concilio di Nicea (a. 318), la dieta del mercoledì e venerdì viene estesa a tutti i giorni quaresimali, e così i giorni vegetariani ormai venivano a sfiorare quota 150. In seguito vennero stabiliti periodi di digiuno in preparazione alle feste del Natale, degli apostoli Pietro e Paolo (periodo variabile) e della Dormizione della Madre di Dio il 15 agosto (due settimane)¹¹⁷. Alla fine i giorni vegetariani sono almeno 210

¹¹³ DORIA, *Il Concilio Provinciale di Otranto*, 65: “... nonnullos presbyteros secundum ritum Ecclesiae graecorum praecipue orientalium uiuentes, qui extremae unctionis sacramentum non ministrant infirmis, nisi ipsi penitentibus...”.

¹¹⁴ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

¹¹⁵ D. TZERPOS, *Ἡ Ακολουθία τοῦ Νεκρωσίου Εὐχέλαιου κατὰ τὰ χειρόγραφα Εὐχολόγια τοῦ ἰδ'-ιστ' αἰ.* (Λατρευολογήματα 1), Atene 2000.

¹¹⁶ P. F. BRADSHAW e M. E. JOHNSON, *The origins of Feasts, Fasts and Seasons in Early Christianity*, (Alcuin Club Collections 86), London 2011, 29-36.

¹¹⁷ Cfr. sopra la nota 90.

su 365. Non sappiamo se tra i greco-salentini il regime fosse più leggero, ma il documento B conferma che giorni e tempi penitenziali erano esattamente gli stessi: mercoledì, venerdì, quattro quaresime annuali e una dieta più permissiva nella settimana che alla latina è chiamata “quinguagesima”, più esattamente “del formaggio”¹¹⁸.

Sebbene, forse, non osservato da tutti, questo regime sostanzialmente teneva e, come abbiamo visto, era ordinato a regolare l'accesso quadriennale alla comunione. Accade però che l'arcivescovo di Otranto Antonio Di Capua “sforza” i fedeli greci ad osservare i digiuni occidentali delle Vigile, delle Quattro Tempora e di tutti i sabati dell'anno. Questa iniziativa improvida faceva saltare l'intero sistema penitenziale e anche pastorale caricando i Greci di ulteriori 60 giorni di digiuno. L'unica via di uscita era quella di abbandonare il regime penitenziale bizantino, oppure di osservare di volta in volta quello che più faceva comodo. Il libello è molto preciso nel denunciare le conseguenze: “talchè procede scandalo ad i buoni et licentia agli arribaldi” ... “dal che risulta grandissimo scandalo, scisma et licentia”¹¹⁹.

9. Il calendario e le feste

Negli ordinamenti giuridici tardo-medievali e pre-moderni la mancata astensione dal lavoro nei giorni festivi era passibile di pene pecuniarie o detentive. In Italia meridionale, dove convivevano comunità che facevano riferimento a osservanze diverse, con l'incalzare della latinizzazione si avvertì il bisogno da parte di chi seguiva il rito bizantino di avere sotto mano un calendario, sebbene in greco, con le vigilie, le *Tempora* e le festività latine. Esempi ne sono il calendario copiato sugli ultimi fogli dell'eucologio *Grottaferrata Γ.β. III*, realizzato a Tropea dopo il 1354, e il calendario in dialetto siciliano inserito nel *Messina gr. 107* attorno al 1463¹²⁰.

I documenti A e B fanno notare che le comunità greche dell'arcidiocesi di Otranto, dove la maggior parte o la totalità della popolazione afferiva al rito italo-bizantino, seguiva “ab immemorabili” un proprio calendario dove

¹¹⁸ S. PARENTI, *Il formaggio nella liturgia e nelle consuetudini monastiche bizantine*, in «De lacte et caseo. Il bianco colore delle terre di Lombardia», Atti dell'Incontro Nazionale di studio» (Brescia 29-30 maggio 2008), a cura di G. Archetti e A. Baronio, Brescia 2010, 119-134.

¹¹⁹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240, 241.

¹²⁰ S. PARENTI, *Per la datazione dell'eucologio Γ.β. III di Grottaferrata*, in *Segno e Testo* 7 (2009)[2010], 239-243; *Il “Messale” Messina gr. 107 e il “Calendario siciliano in caratteri greci”*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 12 (2008), 93-113; *La chiesa ddi lu faro nel ‘calendario’ del Messina gr. 107*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 19/1 (2015), 27-32.

le festività non sempre coincidono con quello romano¹²¹. L'iniziativa assunta dall'arcivescovo Pietro Antonio Di Capua ("il nostro Monsignore") di imporre l'osservanza delle festività latine aveva creato disordine e anarchia:

et così nelle festività latine sopradette non veneno alla chiesa et alle greche fatigano con grandissimo scandalo del popolo. Talchè è una confusione et scandalo, ch'a modo di dire non s'observano né l'une né l'altre¹²².

Secondo il documento B – ed ecco il secondo capo di accusa – Di Capua agiva contro una consuetudine legittima approvata dalla Chiesa di Roma¹²³. In realtà erano anni che l'arcivescovo cercava con vari mezzi di inculcare l'osservanza del calendario romano post-tridentino. Con un editto del 20 gennaio 1572 egli ribadiva precedenti disposizioni dell'8 gennaio 1569, ordinando

alli arcipreti e curati ... tanto alli lochi dove si vive alla latina come nelli lochi dove si vive alla greca debbiano sotto le pene in detto ordine contente guardare le feste latine de la santa madre ecclesia romana comandate, e che di consuetudine hanno osservato non togliendo à greci di poter osservare anchora le greci insieme per lor devotione¹²⁴.

Il decreto conferma quanto esposto nei *Libelli*. L'imposizione delle feste a data latina e la possibilità per chi vuole di celebrarle anche secondo il calendario bizantino, portò nelle comunità divisione e relativismo creando le condizioni ideali per imporre definitivamente il rito romano.

10. *Il Corpus Domini e le litanie*

Poche righe prima di esporre i soprusi dell'arcivescovo Di Capua il documento B offre un esempio delle differenze nella preghiera delle ore e nel calendario tra i Greci "autoctoni" e i Greci di Levante:

Nell'ufficio et nel calendario noi Italogreci non discrepamo dagli Orientali in altro, salvo che nelle letanie ordinarie, le quali noi abbiamo in ogni compieta, con l'orationi per il Sommo Pontefice, prelati et Re et tutti ortodoxi, et habbiamo l'Ufficio del Santissimo con l'ottava, fatto da nostri antecessori, con grandissima divotione¹²⁵.

¹²¹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 240.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*, 241.

¹²⁴ PALMA, *Le antiche registrazioni*, 157 nota 28.

¹²⁵ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 241.

Iniziamo dall'“Ufficio del Santissimo”, cioè dalla solennità del Corpo e Sangue di Cristo, detta anche *Corpus Domini*. Come è noto, le Chiese orientali non hanno sviluppato forme di culto eucaristico e dunque si tratta di un influsso del rito romano. Nell'Italia meridionale post-bizantina la festa entra subito dopo l'istituzione tra la prima e la seconda metà del Trecento, in Basilicata, in Sicilia, quindi in Calabria e, naturalmente, a Grottaferrata¹²⁶. Per il Salento, invece, non ho trovato nessun manoscritto anteriore al XVI secolo. L'ufficio pubblicato nel 1598 dall'arciprete di Soletto Antonio Arcudi dipende da manoscritti copiati in Calabria nel XV secolo¹²⁷, quindi gli “antecessori” non erano della Terra d'Otranto. Gli unici manoscritti salentini superstiti che riportano un *proprium* per la Divina Liturgia della festa sono i due codici Corsiniani¹²⁸.

I testi saranno pure espressione di “grandissima divotione” ma non hanno nulla di originale. Per la Divina Liturgia della festa il tropario appartiene al genere che i musicologi chiamano *contrafacta*¹²⁹ e gli altri elementi innografici e scritturistici sono riciclati da feste diverse¹³⁰. Questi dati inducono a dubitare che tra i *Griki* il *Corpus Domini* fosse una latinizzazione di più antica data della quale alla fine del XVI secolo non si rendevano più conto. Dopo il Concilio di Trento e le polemiche con i Riformati, il culto eucaristico era una patente di cattolicità necessaria alla sopravvivenza e i greco-salentini si sono adeguati. Del

¹²⁶ S. PARENTI, *Una Diataxis italo-greca inedita del XIV secolo per la solennità del «Corpus Domini»*, in *Ephemerides Liturgicae* 108 (1994), 440-455; ristampato con lo stesso titolo in S. PARENTI - E. VELKOVSKA, «Mille anni di “rito greco” alle porte di Roma. Raccolta di saggi sulla tradizione liturgica del Monastero italo-bizantino di Grottaferrata» (*Ανάλεκτα Κρυπτοφέρρης* 4), Grottaferrata 2004, 149-170.

¹²⁷ S. PARENTI, *Il Νέον Ανθολόγιον di Antonio Arcudi di Soletto “une conséquence de la réforme tridentine”*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 21/2 (2017), 49-75.

¹²⁸ Cfr. M. L. AGATI, *Catalogo dei manoscritti greci della Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana*, Roma 2007, 67 e 79. Una preghiera dell'ambone per la festa è aggiunta nel corso del XVI secolo nell'eucologio *Ambrosiana C7 sup.*, cfr. A. JACOB, *Les prières de l'ambon du Leningr. gr. 226*, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 42 (1972), 109-139: 135-136; *Les annales d'une famille sacerdotale grecque de Galatina dans l'Ambrosianus C 7 Sup. et la peste en Terre d'Otrante à la fin du Moyen Âge*, in *Bollettino storico di Terra d'Otranto* 1 (1991), 23-51: 28.

¹²⁹ *Corsini 41 E 29* (a. 1579), f. 141^v: *inc.* Ἡ ἀνάμνησις σου Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ ... è un rimaneggiamento del tropario di Natale Ἡ γέννησις σου Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν, ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ ...

¹³⁰ Il kontakion Τὸν ἄρτον λαβὼν εἰς χεῖρας ὁ προδότης ... e l'epistola (1Cor 11, 23-32) sono del Giovedì Santo, il Vangelo (Gv 6, 48-54) è del venerdì della terza settimana dopo Pasqua, il *koinonikòn* è lo stesso di Pasqua: *Corsini 41 E 29* (a. 1579), ff. 141^v-143^r. La preghiera dell'ambone (ff. 143^v-144^r) è quella che i codici del XII secolo assegnano al Giovedì Santo, cfr. A. JACOB, *Nouveaux documents italo-grecs pour servir à l'histoire du texte des prières de l'ambon*, in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 38 (1967), 109-144: 139.

resto i Sinodi locali ne avevano inculcata la celebrazione anche agli Italo-albanesi che, sprovvisti dei testi necessari, li attinsero dall'Anthologion di Antonio Arcudi¹³¹.

Ad un influsso latino credo vadano ricondotte anche le litanie da recitare a Compieta per le autorità religiose e civili. A tali litanie viene fatto riferimento anche nei punti 6 e 7 del documento C con la lista degli abusi da correggere:

6. Che non si lascia certa legatione et rogationi alla Madonna (?), che si suol dire tutte le domeniche della Quaresima per il Pontefice, per li Re Christianissimi, per li frutti della terra et temperie dell'aria.

7. Che nelli giorni solenni, nella compieta si dichino li letanie per li sopradetti sollemnemente¹³².

Credo di aver visionato la Compieta – in greco ἀπόδειπνον – in tutti i libri d'ore salentini che si conoscono ma non ho trovato altro che le solite litanie dei santi, soltanto molto più prolisse rispetto al rito volgato¹³³. Nessuna rogazione o litania per le autorità civili e religiose neanche nel più recente horologion salentino il *Palatino gr. 265*, copiato a Soleto nel 1476¹³⁴. L'indagine però non finisce qui, anzi si complica perché alla fine della Compieta secondo il rito volgato ancora oggi in vigore, effettivamente c'è una litania con intenzioni di preghiera per le autorità religiose e civili, per l'abbondanza dei frutti della terra e per la salubrità del clima¹³⁵. Cosa pensare? Un influsso dei libri veneziani sul rito bizantino del Salento? Visto l'attaccamento alle proprie tradizioni sembra più improbabile che possibile.

Una preghiera con le stesse finalità, ma senza indicazione di quando debba essere recitata, è stata aggiunta tra il 22 marzo 1536 e il 25 agosto 1541 agli ultimi fogli di un eucologio del XIV secolo già conservato a Molfetta¹³⁶, identificato da chi scrive con il codice greco 90 della Duke University nel Nord Carolina¹³⁷. Ancora un testimone è tradito dal *Corsini 41. E. 29* (a. 1579)¹³⁸.

¹³¹ KOROLEVSKIJ, *L'eparchia di Lungro nel 1921*, 102-109; S. PARENTI, *Qualche osservazione sui codici greci del Collegio di S. Adriano trasferiti a Grottaferrata*, in «Eparchia di Lungro, Storia, Religione e Società tra Oriente e Occidente (secoli IX-XIX)», Raccolta di saggi con studio introduttivo a cura di A. Vaccaro, Lecce 2013, 103-112.

¹³² PERI, *La Congregazione dei Greci*, 242.

¹³³ PARENTI, *Tipologie*, 72-79.

¹³⁴ Il manoscritto è consultabile on-line: <https://digi.vatlib.it/view/MSS_Pal.gr.265>.

¹³⁵ 'Ορολόγιον τὸ μέγα περιέχον τὴν ἅπασαν αὐτῶ ἀκολουθίαν, Atene 2005', 225, 231.

¹³⁶ JACOB, *Heurs et malheurs d'un euchologe salentin*, 460.

¹³⁷ S. PARENTI, *Per la storia dell'eucologio sottratto e ritrovato di Molfetta*, in *Studi sull'Oriente Cristiano* 20/2 (2016), 237-245.

¹³⁸ Cf. AGATI, *Catalogo Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana*, 63.

Allora, qualunque siano state le origini, nel rito greco-salentino la rogazione è entrata molto tardi.

11. Un presunto abuso non in elenco

Il documento B termina con una annotazione della stessa mano che lo ha trascritto nel *Brancacci I. B. 6* ma che si riferisce al documento C: “Quanto agli abusi de Greci italiani sono in potere di monsignor di Sitia”¹³⁹, cioè di Gaspare Viviani vescovo di Anagni e buon conoscitore dell’Oriente bizantino¹⁴⁰. Sono abusi molto diversi da quelli che solitamente i Sinodi locali rilevavano tra le comunità greche, italiane, albanesi o levantine presenti sul territorio. Non sono comportamenti e prassi giudicati devianti rispetto alle consuetudini post-tridentine, ma irregolarità disciplinari riscontrate in comunità locali che soltanto un sacerdote greco-salentino poteva mettere insieme.

In una lettera del 18 marzo 1581 dell’arcivescovo Pedro de Corderos al cardinale Santoro, il successore di Di Capua segnala un abuso che non troviamo nel documento C:

Saprà non meno V(ostra) S(ignoria) I(llustrissima) che non meno difetto ho trovato nel messale greco, di quel che nel dir l’ufficio divino si trova tra loro poichè in essa [?] non dicono il simbolo¹⁴¹.

Alcuni autori hanno pensato si tratti del Simbolo di Nicea-Costantinopoli nella Divina Liturgia, ma l’ipotesi non è sostenibile perché il Credo lo troviamo segnalato con l’incipit oppure trascritto integralmente in tutti gli esemplari finora pervenuti della Divina Liturgia e anche dei libri d’ore. È probabile, invece, che de Corderos lamentasse l’assenza del cosiddetto *Quicumque* il simbolo attribuito a S. Atanasio [CPG 2295] che nel rito romano post-tridentino si recitava durante l’Ora Prima¹⁴². Nella controversia cattolico-ortodossa la processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio esposta nel Simbolo pseudo-atanasiano assumeva una forza argomentativa molto efficace. Forse per de Corderos la presenza di quel simbolo in un libro liturgico greco era data per scontata¹⁴³.

¹³⁹ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 242.

¹⁴⁰ V. PERI, *Gaspare Viviani: un vescovo filhelleno nella Creta del XVI secolo*, in *Πεπραγμένα του Γ’ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου* II, Atene 1974, 253-265.

¹⁴¹ COCO, *Vestigi di Grecismo*, 131.

¹⁴² *Breviarium Romanum. Editio princeps (1568)*. Edizione anastatica, Introduzione e Appendice a cura di M. Sodi - A. M. Triacca (Monumenta Liturgica Concilii Tridentini, 3), Città del Vaticano 1999, 22 [20]-22 = 50-52.

¹⁴³ Sulla traduzione greca del *Quicumque* nei Salteri italo-greci e di Terra d’Otranto cfr. PARENTI, *Tipologie*, 70-71.

12. Conclusioni

I *Memoriales Libelli* consegnati nel giugno 1577 al cardinale Santoro sono un esempio di comunicazione per così dire “diretta” tra le comunità locali italo-greche e la Congregazione dei Greci non mediate dall’ordinario diocesano. Le citazioni erudite da Aristofane nel documento A che troviamo anche nella lettera inviata nel 1570 da Francesco Cavoti al vescovo Niccolò Maiorano, dimostrano il coinvolgimento attivo dell’arcidiacono di Soletto che, dunque, non si limitava, come è stato creduto, a recapitare un *dossier* messo insieme da altri. All’origine dei *Libelli* vi sono le pressioni che l’arcivescovo di Otranto Pietro Antonio De Capua, ritornato definitivamente in Otranto nel 1576, esercitava sulla popolazione di rito bizantino per costringerla ad osservare *feasts and fasts* – feste e digiuni – propri della Chiesa latina. Cavoti è ben consapevole del pericolo che incombe perché il *diktat* del presule otrantino facilita il processo di disgregazione socio-religiosa innescato dai sinodi locali post-tridentini ed accelera il lento passaggio al rito romano. Tuttavia, è ben possibile che Cavoti abbia approfittato della situazione che si era venuta a creare anche per togliersi qualche sassolino dalle scarpe, visto che nel 1572 Di Capua lo aveva fatto arrestare a Galatina in pubblica piazza.

L’apparato difensivo dei *Memoriales Libelli* si basa su tre argomenti: 1) i Greci del Salento non vanno confusi con la diaspora greca ed albanese e sono parte della Chiesa di Roma; 2) la loro prassi liturgica ha recepito le limitazioni imposte dai sinodi locali in materia di teologia e prassi sacramentaria; 3) il loro calendario, con feste e astinenze proprie, si considera approvato *ab immemorabili* dalla Chiesa di Roma e dunque irrimediabile da parte dell’arcivescovo di Otranto. La descrizione di vari momenti significativi della vita liturgica e sociale delle comunità evidenzia l’attaccamento alle proprie tradizioni e gli elementi ancora in comune con i Greci di Levante, ma anche una serie di compromessi con la liturgia e la spiritualità occidentale. È probabile che la descrizione di Cavoti rifletta le usanze di Soletto, di Galatina e dell’arcidiocesi di Otranto perché dal confronto dei *Libelli* con altre fonti documentarie di Nardò e di Alessano in quelle diocesi la latinizzazione appare più profonda.

Il documento B si conclude con una richiesta ben precisa:

Onde supplichiamo le Signorie Vostre Illustrissime a confermare li nostri riti et consuetudini, approbate dalla Santa Romana Chiesa et per sentenza sostenuti, et se vi sarà alcun abuso, si riceverà carissima ogni correptione et riforma¹⁴⁴.

¹⁴⁴ PERI, *La Congregazione dei Greci*, 239-240.

Dalla documentazione conservata non risulta una successiva corrispondenza epistolare della Congregazione dei Greci riferibile ai *Libelli* di Cavoti o una discussione in adunanza plenaria. Probabilmente Santoro decise di insabbiare il *dossier*, ma non è escluso che Di Capua ne sia venuto a conoscenza. La *querelle* sui giorni e tempi di digiuno latini si riaccese nel 1580, sollevata dal successore, l'arcivescovo Pedro de Corderos¹⁴⁵, al quale però la Congregazione non diede ragione sostenendo la liceità della disciplina greca¹⁴⁶. Dalla lettera di de Corderos si apprende che Di Capua era arrivato a comminare la scomunica a quanti si rifiutavano di digiunare di sabato¹⁴⁷, un inasprimento di cui i *Memoriali* del 1577 non fanno parola e che suona come una rappresaglia all'azione intentata contro di lui presso la Congregazione dei Greci.

¹⁴⁵ LISI, *Per la storia del rito greco in Terra d'Otranto*, 171-173.

¹⁴⁶ COCO, *Vestigi di Grecismo*, 145-148.

¹⁴⁷ LISI, *Per la storia del rito greco in Terra d'Otranto*, 171.