

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

Gabriel Roman

Înainte anulului 1204, contactele bizantinilor cu Occidentul, o sursă posibilă a renașterii, nu au avut decât foarte puține urmări culturale. Însușind toate punctele comune ale celor două civilizații, putem spune că Bizanțul a dat mult mai mult latinilor decât a primit de la aceștia, mai ales în domeniul artistic și filosofic. După războaiele deschise de cea de a patra cruciadă, respingerea Apusului a fost și mai fermă, fiind necesare cel puțin două secole pentru ca unii bizantini să se inițieze cu adevărat în cultura latină. Veacurile XIII-XIV au fost o epocă a rezistenței și chiar a împotrivirii, căci, atât în cultură, cât și în alte domenii, Bizanțul a încercat să se afirme printr-o nouă întoarcere spre originile sale antice și creștine. În contact cu Occidentul, societatea bizantină nu s-a modificat decât într-un fel cu totul superficial. Fără îndoială, apropierea celor două civilizații, consecință a cruciadelor, a introdus în Orient unele obiceiuri latine. Înaltele clase ale societății grecești, obișnuite de multă vreme cu ideile și moravurile cavalești, au adoptat cu plăcere unele mode și unele obiceiuri din Occident. Fondul a rămas însă neschimbat, bizantin. Și acest fapt e și mai adevărat dacă trecem din lumea curții și a nobleței, la acea parte a societății care reprezintă cu adevărat poporul. Acest popor, încurajat de clerul său, n-a avut decât neîncredere și dispreț pentru toate încercările destinate să-l apropie de Occident. Cu tot efortul împăraților, cu toate necesitățile politice, niciodată cele două lumi ostile nu s-au întrepătruns, nici nu s-au înțeles. Poate a fost nefast pentru Bizanț, în sensul că latinii, rău dispuși față de el, rămăseră indiferenți la încurcăturile și ruina lui. Dar, în schimb, aceasta a dat civilizației sale un aspect particular și original, care captivează azi atât de mult și reține atenția cercetătorilor¹.

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

Trăsătura fundamentală a spiritualității bizantine din vremea Paleologilor a fost așadar *conservatorismul*, caracterizat prin opoziția permanentă și constantă față de orice înnoire, prin fidelitatea față de tradiție (*paradosis*) și intransigența dogmatică în materie religioasă. Termenii *καινοτομία* și *νεοτερισμός*, care desemnează inovația, încercarea de înnoire sau de schimbare în sens înnoitor, au avut întotdeauna o accepțiune negativă. O atitudine dezaprobatoare îi însoțește în toate textele, cel mai adesea în bogata literatură teologică a perioadei.

oooo

La mijlocul deceniului al treilea din secolul al XIV-lea, deci cu mai bine de două veacuri și jumătate înainte de elaborarea calendarului gregorian în Europa apuseană, avea loc la Constantinopol o interesantă discuție privitoare la calculul pascal, pornită de la observația unei crescânde nepotriviri între datele astronomice și data anuală a Paștelui, stabilit, potrivit unei decizii a primului sinod ecumenic din 325, în prima duminică după luna plină de după echinocțiul de primăvară¹¹. Punându-și la contribuție cunoștințele matematico-astronomice și confruntându-le cu Ptolemeu, Gregoras arată că de mult timp situația rămăsese „fără îndreptare”, corectura calendarului impunându-se cu atât mai mult cu cât discrepanța față de datele astronomice sporea pe măsura trecerii timpului. Raționamentele și modalitățile de calcul prezentate de eruditul bizantin au fost atât de clare și convingătoare, încât și împăratul Andronic al II-lea a fost convins pe deplin de necesitatea unei reforme a calendarului:

„Dar pentru ca acest fapt să nu producă mai degrabă confuzie în mintea celor neștiutori și disensiuni în sânul bisericii, a trecut problema sub tăcere, lăsând-o neatinsă; căci – spunea el – n-ar fi deloc ușor să se ajungă în mod concomitent la toți cei de același neam câți se află pe uscat și în insule și ca aceștia să se lase totodată convinși spre a-și însuși corectura, căci s-ar împărți

unii care să cinstească o zi, iar alții altă sărbătoare, fapt care nu este deloc potrivit. Între cele două alternative, cea care i s-a părut mai simplă a fost de a lăsa problema în datele existente, rămânând așa cum rămăsese până la noi. Mie însă cealaltă alternativă mi se părea mai ușoară; căci dacă faptul de a-i convinge dintr-o dată pe toți cei de același neam ca să se conformeze corecturii nu ar fi simplu de realizat într-un singur an, în doi sau trei ani ar fi totuși simplu, după cum acest lucru s-a întâmplat în vechime de multe ori celor de dinaintea noastră și cum noi am spus-o cu acel prilej. Dar din motivul pe care l-am arătat, opinia împăratului a cântărit mai mult decât a noastră”ⁱⁱⁱ.

Situația a rămas deci ca și înainte și așa avea să rămână timp de mai multe sute de ani în țările de tradiție bizantină, care, după adoptarea calendarului gregorian în Europa apuseană, au așteptat secolul al XX-lea pentru a trece la noul calendar, unele biserici ortodoxe continuând și astăzi să mențină în uz calendarul liturgic iulian^{iv}.

Exemplul de mai sus este revelator pentru a susține tradiționalismul lumii bizantine, în sensul că nu accepta o schimbare a cărei necesitate era evidentă. Gregoras însuși, care și din alte unghiuri de vedere reprezintă un caz interesant de acceptare, cel puțin ca idee, a unor elemente înnoitoare pentru societatea bizantină^v, susține necesitatea reformei calendarului nu prin teoretizarea unei înnoiri, ci tot printr-un argument de tradiție, anume exemplul înaintașilor „din vechime”, atunci când aceștia s-au aflat în fața unor situații similare. De altfel, ceea ce propune el nu era o inovație, ci numai o „corectură” (diorthosia) a calendarului, neacceptată însă de cler, cu toate că textul său vorbește numai de împărat, care ar fi fost de acord în principiu, dar nu și cu punerea în aplicare, poziție pe care a motivat-o prin elemente pragmatice. La mijloc era însă vorba de un artificiu diplomatic, căci motivul real pentru respingerea corecturii calendarului era ostilitatea bisericii, de care Andronic al II-lea, lăudat de atâtea izvoare și vieți de sfinți ca protector al Ortodoxiei

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

și clerului monahal, nu putea să nu țină seama. Cu toate că Gregoras nu spune nimic de opoziția clerului față de propunerea sa, este evident că el ar fi trebuit să se asigure în prealabil de o atitudine favorabilă a unor reprezentanți ai bisericii pentru a avea șanse de reușită în acest sens.

Evident că procedând astfel, Andronic al II-lea făcea dovada unei calități admise și chiar lăudate în gândirea politică bizantină, aceea de *oikonomia*^{vi}, care desemna adaptarea cât mai potrivită la situația și împrejurările concrete existente la un moment dat. Ia ea făcuse altminteri referire și tatăl său, Mihail al VIII-lea, atunci când se izbise de opoziția virulentă a clerului și a unei mari părți a supușilor săi față de Unirea religioasă de la Lyon (1274), pe care el o acceptase numai din considerente politice, anume îndepărtarea primejdiei angevine prin concesii făcute papalității. Tot Gregoras descrie încercarea lui Mihail al VIII-lea de aplanare a conflictului cu supușii săi, pe care a căutat inițial să le explice atitudinea sa cu vorbe dulci și cu diverse promisiuni și explicații date celor mai sedicioși, afirmând că acceptarea unirii de către delegația sa reprezenta numai o adaptare la situația de fapt, o *oikonomia*, nicidecum o inovație (*kainotomia*) în dogma religioasă^{vii}, păcat de care erau atât de des acuzați apusenii de către bizantini.

Cu aproape un veac mai târziu a avut loc expediția „contelui verde”, Amadeo de Savoia, pentru deblocarea Strâmtoării Gallipoli de sub presiunea turcească și pentru ajutorarea vărului său, Ioan al V-lea, care, lăsând ca ostatic la curtea ungară pe fiul său Manuel, părăsise Buda la începutul lui septembrie^{viii} și, în drumul spre casă, i s-a refuzat trecerea prin Bulgaria. La întoarcerea din Ungaria, prin Banat, basileul s-a oprit la Vidin – cetatea bulgară cucerită de trupele regelui Ludovic I – pentru că țarul de Târnovo, Șișman, dușman atât al regelui, cât și al basileului, îi refuzase trecerea către Constantinopol. Nu a fost vorba de vreo prindere/arestare a împăratului, ci de un *impedimentum*^{ix}, potrivit cuvântului folosit în relatările expediției lui Amadeo VI^x. Reușita acțiunii acestuia a readus în atenție

problema unirii bisericilor, bizantinii sperând prin aceasta obținerea ajutorului necesar pentru alungarea turcilor din Europa, iar papalitatea recunoașterea supremației sale asupra bisericii bizantine. De fapt toate tratativele pentru unire religioasă din veacurile al XIII-lea – al XV-lea au eșuat până la urmă întrucât ambele părți porneau de la premise fundamental diferite, apusenii cerând acceptarea de către bizantini a unirii ca o condiție a ajutorului, iar bizantinii solicitând mai întâi ajutorul și pe urmă unirea. Întrucât în cazul de față un sprijin venit din apus dăduse deja rezultate concrete, autoritățile de la Constantinopol au fost din nou de acord cu începerea unor noi tratative pentru unire, fiecare parte înțelegând însă unirea în felul său. O scrisoare, adresată de Philotheos Kokkinos arhiepiscopului de Ohrida, în iunie 1367, ne lămurește asupra modului în care biserica bizantină înțelegea unirea . prelatul de Ohrida era invitat ca în termen de doi ani să vină împreună cu episcopii din subordinea sa la Constantinopol, unde se aflau deja în acel moment patriarhii de Alexandria și de Ierusalim, care trimiteau scrisori prelaților din eparhiile lor în vederea proiectatului sinod, pe care biserica bizantină îl considera ecumenic, „după cele șapte care au avut loc mai înainte”^{xi}. Formula citată aici nu este deloc întâmplătoare, ea reflectând doctrina bizantină care recunoștea șapte sinoade ecumenice, nu opt cum admiteau catolicii. Patriarhul ținea deci și prin această precizare să-l convingă pe arhiepiscopul de Ohrida că acceptarea propunerii făcute de reprezentanții papei^{xii} nu însemna nici un fel de cedare de la poziția intransigentă a ortodoxiei bizantine:

„Iar sfinția ta bine să știe că în acest mod păstrăm noi sănătoasă și intactă credința și evlavia noastră împreună cu învățăturile ei și că pe aceeași poziție ne aflăm, biserica și împărăția deopotrivă, așa cum ne-am aflat și înainte; să nu dai deci crezare onora care afirmă și lucruri contrare în ce ne privește, căci pe această poziție ne-am situat noi în privința dreptelor și adevăratelor dogme ale lui Dumnezeu și tot așa ne situăm și astăzi, cum am fost și mai înainte, întrucât așa ne-am

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

înțeles și cu trimișii papei, ca în cazul în care dogma noastră [scoasă] din Sfintele Scripturi va părea sinodului mai bună decât a latinilor, să vină ei de partea noastră și să facă mărturisire de credință întocmai ca și noi”^{xiii}.

Nu este luată în considerație și cealaltă eventualitate, aceea că doctrina apuseană să se dovedească în unele puncte mai bună, ceea ce excludea și situația intermediară a unui compromis. Specifică acestei situații monolite, atitudinea de intransigență dogmatică este ușor observabilă în cadrul disputei isihaste. Aceeași mentalitate de a nu concepe situații de compromis avea să se manifeste și cu ocazia sinodului de la Ferrara-Florența (1438-1439). Printre numeroasele preliminarii ale acestui sinod, Syropoulos pune în gura împăratului Ioan al VIII-lea un discurs prin care se exprima speranța „că se va realiza unirea ... căci dacă se va realiza, noi vom îndrepta în multe privințe biserica latinilor”^{xiv}. Basileul mai afirma cu acel prilej că însuși Sigismund de Luxemburg, pe care-l vizitase în perioada noiembrie 1423-octombrie 1424, îl sfătuisese să se preocupe serios de realizarea unirii religioase, căci pe această cale „*tu vei reforma și biserica aceasta, întrucât ai noștri [apusenii] au depășit în multe puncte preceptele, în vreme ce adepții bisericii răsăritene au o rânduială mai bună. De vei face deci unirea, îi vei corecta și pe ai noștri*”^{xv}. Iată cum viziunea bizantină monolită înțelegea să invoce criticile formulate la adresa societăților apusene chiar de către reprezentanții de frunte ai acestor societăți ce admiteau ele însele asemenea critici, pentru a arăta că perfecțiunea și adevărul se află pe partea ortodoxiei bizantine, care nu avea deci nevoie de nici un fel de reformă, mișcare declanșată și aflată în plină dezvoltare la data respectivă în Occident, unde flăcările rugului îl mistuiseră deja pe Huss.

În 1367, ideea unui sinod ecumenic părea să aibă susținere unanimă și din partea reprezentanților bisericii bizantine, dar fără nici un fel de entuziasm. Determinante în această privință fusese considerentele de ordin laic, reușita acțiunii contelui de Savoia, ca și luarea spectaculoasă a Alexandriei în 1365, prin expediția

condusă de regele Ciprului, Pierre de Lusignan, expediție la care luaseră parte Piewrre de Thomas, fost legat pontifical și patriarh latin de Constantinopol la momentul respectiv, precum și discipolul său Philippe de Mézières^{xvi}. De remarcat că ultimii doi avuseseră o întâlnire cu Amedeo de Savoia încă din perioada revoltei cretane din 1363-mai 1364, când răscoalei coloniștilor venețieni contra metropolei i se raliase și populația greacă ortodoxă a insulei. Intoleranța religioasă a lui Pierre de Thomas nu a făcut însă decât să-și atragă mai mult ostilitatea bisericii bizantine, mai cu seamă că acesta reușise să convertească la catolicism persoane de vază la Constantinopol, ca I. Laskaris Kalopheros, rolul său în atragerea lui Dimitrios Kydones pe pozițiile teologiei tomiste fiind de asemenea foarte probabil^{xvii}. Mai mult decât atât, tot în 1357, data primei sale misiuni la Constantinopol, personajul exercitase o puternică influență și asupra lui Ioan al V-lea, a cărui mamă era catolică din naștere. Sigur că nu acest fapt era atât de important, întrucât tânărul împărat crescuse în mediul ortodox din capitala bizantină. Mai multă greutate pare să fi avut în acel moment rivalitatea cumnatului său Matei Cantacuzino, încoronat ca împărat în 1353 de către tatăl său, Ioan al VI-lea, care avea să abdice la sfârșitul anului 1354. gestul acesta n-a fost însă urmat și de Matei, care i-a făcut în continuare opoziție cumnatului său, mai ales în primii doi ani imediat următori. Întrucât Matei se afla în foarte bune raporturi cu patriarhia ecumenică, ca de altfel și tatăl său – care în perioada cât fusese împărat „se mândrea mai mult cu ortodoxia și cu dogmele apostolice și strămoșești decât cu purpura și cu coroana imperială”^{xviii} – Ioan al V-lea avea toate motivele să se teamă și să ia măsuri de contracarare a acestei influențe, mai ales că socrul său contribuise substanțial ca triumful isihasmului palamit, asigurându-și deplinul sprijin al clerului ortodox. Într-o atare situație, era firesc ca Ioan al V-lea să caute la rândul său sprijin în vest, unde era privit mult mai favorabil decât Cantacuzinii. Încă din 1355 el avusese inițiative concrete în acest sens, inițiative aflate la baza repetatelor tratative ce au avut loc cu papalitatea în deceniul ce a urmat, soldate cu vizitele sale la Buda (1365) și Roma (1369-1371)^{xix}.

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

Misiunile lui Pierre de Thomas și ale succesorului său în scaunul nominal de patriarh latin de Constantinopol, Paul, fac parte din voluminosul dosar al acestor tratative, față de care biserica bizantină s-a ținut destul de departe, în numele aceluiași respect față de propria tradiție.

Un alt element de care trebuie să ținem seama este însemnatul rol politic jucat de Ioan Cantacuzino după abdicare^{xx}. Deși călugărit și având o predilecție aparte pentru Mănăstirea Vatoped de la Muntele Athos, monahul Ioasaf Cantacuzino, fostul împărat, nu e atestat de nici un izvor la Athos în cei aproape 30 de ani cât i-a mai trăit până în 1383, fiind în schimb prezent în repetate rânduri la Mistra – unde în aceeași perioadă au domnit succesiv cei doi fii ai săi, Manuel (+ 1380) și Matei (+ 1383) – ca și la Constantinopol.

Mulți istorici văd în titlul de „basileu” pe care Ioan Cantacuzino l-a purtat în continuare, deși era monah, tocmai o expresie a acestui rol politic important. Prezența fostului împărat în viața politică bizantină pare să justifice opinia lui Jean Meyendorff conform căreia se poate vorbi chiar de o înțelegere tacită între el și ginerele său pentru o politică paralelă dusă în sensuri opuse, corespunzătoare situației concrete a Bizanțului între turci și occidentali. În vreme ce Cantacuzino ar fi fost pentru alianța cu turcii sau pentru cruciada popoarelor ortodoxe din Balcani^{xxi}, Ioan al V-lea își punea speranțele în cruciada occidentală^{xxii}. Ioan Cantacuzino, acum monahul Ioasaf, se bucura de o imensă autoritate în lumea bizantină, fapt ce e confirmat și de scrisoarea pe care i-o adresa papa Urban al V-lea la 6 noiembrie 1367, în care se afirma deschis că fostul împărat poate contribui la unirea bisericilor mai mult decât orice alt bizantin, chiar și decât Ioan al V –lea^{xxiii}. Elocvent pentru susținerea acestui fapt este episodul întrevederii ce avusese loc la începutul aceluiași an la Sozopol, între Ioan al V-lea și Paul, patriarhul latin de Constantinopol, succesorul lui Pierre de Thomas, mort în ianuarie 1366. Moderatorul discuțiilor a fost contele Amadeo de Savoia, vărul lui Ioan al V-lea. Acesta din urmă a cerut continuarea convorbirilor la Constantinopol, afirmând

că pentru așa ceva nu poate lua decizii de unul singur, ci împreună cu ceilalți. Această situație a condus la o întvedere între Paul și Cantacuzino și Constantinopol, în cadrul căreia Paul^{xxiv} a fost convins de necesitatea convocării unui sinod ecumenic. Cu acest prilej au avut loc și alte discuții pe teme ale teologiei palamite, devenită între timp un nou punct de despărțire între cele două confesiuni.

Acest curs al evenimentelor ilustrează pregnant că, acceptând ideea unui sinod ecumenic și fiind obligată la mai multă flexibilitate în exterior, patriarhia de la Constantinopol compensa această atitudine prin adoptarea unei poziții dure în interior, marcate de sporirea intransigenței dogmatice. De aceasta se leagă ultima răfuială cu adversarii palamismului, iar sanctificarea lui Grigorie Palama reprezenta tocmai stindardul pe care dorea să-l arboreze la eventualul sinod de unire religioasă, stindard care reprezenta teologia bizantină în deosebirea ei cea mai tranșantă față de spiritul scolastic al teologiei apusene și marcată de considerabilul aport ascetico-mistic al isihasmului palamit. În scrisoarea de care am amintit, cea din iunie 1367, patriarhul Philotheos, gardianul neobosit al purității ortodoxiei bizantine, îl asigură pe deținătorul scaunului de Ohrida că la proiectatul sinod ortodoxii se sprijină „ pe dumnezeieștile scrieri evanghelice și apostolice și pe tradițiile și învățăturile patristicii, căci nu vrem să fie trecut cu vederea nici un cuvânt sau măcar un accent din dogmele în vigoare^{xxv}. Sinodul din 1368 avea să dovedească pe deplin acest lucru, dar ar fi total greșit să credem că scopul său se oprea aici. Rosturile și semnificația acestui sinod au depășit cu mult un astfel de considerent. Ele țin de întreaga dezvoltare a evenimentelor ce au premers călătoria lui Ioan al V-lea la Roma și actul său personal de convertire la catolicism. În aceste împrejurări, s-au reactivat spiritele în Bizanț, ca și lupta dintre palamiți și antipalamiți.

Un fapt remarcabil prin caracterul său excepțional de la tradiția bizantină privește atitudinea lui Ioan al V-lea față de acest sinod. Este primul sinod neconvocat de împărat, nu știm dacă Ioan

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

al V-lea a participat la lucrările lui, dar oricum nu l-a semnat, ceea ce spune multe^{xxvi}. De cealaltă parte a baricadei, Ioan Cantacuzino a scris un antirhetic (scriere de respingere) împotriva lui Prochoros Kydones pe care k-a pus în vedere aceluiași sinod, precum și alte scrieri proisihaste pe care le-a făcut apoi să circule din Egipt până în Crimeea^{xxvii}.

Primul sinod al disputei isihaste fusese convocat de Andronic al III-lea în iunie 1341 și prezidat de el împreună cu patriarhul Ioan Kallekas^{xxviii}. Gregoras are cuvinte de laudă pentru rolul jucat de Andronic al III-lea la acest sinod, după modelul împăraților sinodali, „ca și teologii de odinioară, când plini de inspirație dumnezeiască dădea glas Duhului care sălășluia în ei”^{xxix}. Întrucât Andronic al III-lea a murit la câteva zile după aceea, la 15 iunie 1341^{xxx}, iar sinodul nu adoptase o hotărâre scrisă, un nou sinod a fost convocat în august același an, dominat de omul puternic al momentului, Ioan Cantacuzino. A fost elaborat un tom sinodal ce dădea câștig de cauză palamiților, fiind expusă pe larg teza lui Palama privitoare la lumina „necreată” din episodul Schimbării la Față, bazată pe distincția dintre ființa (*ousia*) și atributele (*energeiai*) divinității, „necreate” ca și ființa. Faptul a reaprins mai tare discuțiile, în loc să le curme, iar scindarea pe plan teologic între palamiți și antipalamiți a făcut corp comun cu războiul civil dintre adepții lui Cantacuzino și adversarii săi. Ioan Cantacuzino s-a proclamat împărat la Didymoteichon, la 26 octombrie 1341, Ioan al V-lea fiind la rândul său încoronat la 19 noiembrie 1341 de către patriarhul Kallekas^{xxxi}, cu toate că nu împlinise nici măcar vârsta de 10 ani.

În anii ce au urmat, episoadele certei isihaste^{xxxii} – memorabila dispută a cărei semnificație primordială rezidă în lupta dintre orientarea mistică a teologiei bizantine și orientarea scolastică a teologiei apusene – s-au împletit strâns cu războiul civil și cu toate tulburările interne ale structurilor bizantine. Exemplul cel mai convingător în acest sens îl constituie cazul patriarhului Kallekas (1334-1347), adversar atât al lui Cantacuzino în războiul civil, cât și al palamiților pe plan religios, susținuți însă de

Cantacuzino. Când acesta din urmă a pătruns în Constantinopol, în februarie 1347, un nou sinod l-a depus din demnitate pe Kallekas^{xxxiii}, în locul său fiind ales Isidor al Monembasiei (1347-1350), adept al lui Palama, care la rândul său era promovat mitropolit de Tesalonic, iar Philotheos Kokkinos mitropolit de Heraclea Thraciei. Întrucât Valaam de Calabria părăsise teritoriul bizantin încă după sinodul din iunie 1341, fiind răsplătit de către papă cu un episcopat în sudul Italiei, conducerea antipalamiților a fost preluată de Akindynos, iar la moartea acestuia de către Nikephor Gregoras, ultimul fiind combătut la sinodul din 1351, când era reînnoită condamnarea lui Valaam și Akindynos.

Ca și în 1341, rolul împăratului la sinodul din 1351, de această dată Ioan VI Cantacuzino, a fost de primă importanță, în convocarea, cât și în desfășurarea lucrărilor sinodului^{xxxiv}. Ioan al V-lea, ale cărui raporturi cu socrul său se anunțau deja încordate, s-a aflat în tot acest timp la Tesalonic, de unde s-a întors cel mai devreme la sfârșitul lunii august 1351, la insistențele mamei sale, care îndată după încheierea sinodului a plecat din capitală la Tesalonic, tocmai cu scopul de a-l convinge să revină la Constantinopol. Dar în martie 1352 Ioan al V-lea a părăsit din nou „regina orașelor” cu destinația Didymoteichon, de unde a deschis ostilitățile contra socrului. Întrucât perioada septembrie 1351-martie 1352 a reprezentat ultimul răstimp când cei doi s-au aflat în bune relații, acesta trebuie să fie și intervalul în care Ioan al V-lea a semnat tomul elaborat de către sinodul la care nu participase^{xxxv}. A urmat proclamarea ca împărat a lui Matei Cantacuzino alături de tatăl său în aprilie 1353 și încoronarea acestuia de către noul împărat Philotheos Kokkinos în februarie 1354. După data menționată, și acesta a semnat tomul din 1351^{xxxvi}, pentru a-i conferi toată autoritatea posibilă.

Nikephor Gregoras și-a sfârșit viața într-o stare de semi-libertate pe la 1360, cam în aceeași vreme cu adversarul său Palama, rămânând însă un bun bizantin până la capăt, adică ostil apusenilor și bisericii lor. Traducerea făcută între timp de către Dimitrios Kydones la „Summa” lui Toma d Aquino^{xxxvii} a facilitat

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

pătrunderea tomismului în Bizanț și asimilarea lui de către antipalamiți. În opoziția față de doctrina palamită a luminii „necreate”, aceștia găseau un punct de sprijin în tomism, care susținea, ca și ei, că lumina taborică din episodul Schimbării la Față este „creată”, adică materială sau obișnuită^{xxxviii}.

O dată cu sinodul din 1368, cearta isihastă lua sfârșit în mod oficial. Ea avea să înregistreze însă și un deznodământ neoficial, ale cărui prelungiri au pătruns până la începutul veacului următor. Acest epilog este marcat de coloratura tomistă^{xxxix} pe care a căpătat-o în această perioadă disputa dintre palamiți și antipalamiți. Respinși și anatematizați de către biserica bizantină, cei din urmă au găsit adeseori soluția trecerii la catolicism^{xl}. Numărul acestora, proveniți mai cu seamă din cercurile înalte ale societății bizantine, a fost însă redus, iar biserica ortodoxă a trecut cu bine de momentul critic.

Sinoadele din 1341, 1351 și 1368 au adus isihasmului palamit o victorie deplină, în calitate de mișcare cu tentă ascetică și mistică, proprie lumii monastice. Spre deosebire de ceea ce se petrecea în Occident, teologia bizantină va deveni, începând de acum, preponderent mistică. Acest fenomen va marca eșecul total al tentativelor făcute mai înainte în Bizanț de a forța o teologie demonstrativă. Faptul că teologia bizantină și-a menținut cu tărie distanțele față de o anume reflectare filosofică trebuie interpretat în sensul refuzului de a acorda filosofiei un teren de manifestare independent, diferit de cel al teologiei. De aceea, o bună parte din întreaga evoluție spirituală a lumii post-bizantine s-a aflat, vreme de câteva veacuri, sub semnul indistinției dintre teologie și filosofie^{xli}.

Relatând dezbaterile sinodului constantinopolitan din anul 1285, care s-a soldat printr-o condamnare a Unirii de la Lyon (1274) și a tezelor patriarhului latinofron Ioan Bekkos, istoricul Pachymeres îl acuză pe patriarh de a fi avut îndrăzneala de a încerca să rezolve chestiuni teologice, folosindu-se de rațiune: „Căci lucrurile lui Dumnezeu trebuie cinstite și mai degrabă păstrate în liniște, decât aranjate și arătate prin cuvinte”. În privința

lui Bekkos, el nu numai că se arătase de acord cu adăugarea lui Filioque la simbolul de credință, ci își asumase riscul în căutări „dincolo de natura și de gândirea umană”, luându-și elan „pentru a măsura marea infinită a teologiei cu o mică ambarcațiune – cugetarea umană”^{xlii}. Pachymeres expune în acest paragraf opinia tradițională a bizantinilor în materie de religiozitate, opinie imuabilă în timpul întregii istorii a Bizanțului. Disputa isihastă privea, pe bună dreptate, această continuitate a spiritualității bizantine care, deși pusă sub semnul întrebării la un moment dat, avea să triumfe definitiv în cele din urmă.

Triumful palamismului a oprit net mișcarea de secularizare cu care Occidentul făcea cunoștință din plin. În timp ce în lumea apuseană era elogiată lumina care vine din raționalismul uman, reducționist și sărăcitor, palamismul pune în evidență lumina care vine din rugăciune. Isihasmul a avut ca opozanți tocmai pe acei teologi care raționalizau misterul și neglijau experiența mistică, însă, reluând înțelepciunea Părinților din veacurile primare, care au spus: “dacă ești teolog, roagă-te și dacă te rogi ești teolog”, aduce un corectiv teologiei scolastice raționalizante prin aceea că nu este suficient să vorbești despre Dumnezeu, ci trebuie să vorbești cu Dumnezeu^{xliii}. Palamismul s-a dovedit un fel de contrareformă orientală^{xliv} care, efectuată la timp, a evitat o eventuală criza internă în Biserica ortodoxă.

Faptul că disputa isihastă și doctrina palamită au apărut cu numai un secol înainte de a se prăbuși ultimul rest al Imperiului Bizantin, devenit statul grec al Paleologilor, este parcă un semn al Providenței care voia să tragă granița precisă între cele două lumi spirituale, pentru ca nu cumva marea ascensiune politică și culturală a Occidentului să dezgărdineze structura interioară a Ortodoxiei, folosindu-se de confuzii^{xlv}. Isihasmul reprezintă așadar definirea sintezei bizantine în raport cu sinteza occidentală

Avatarurile documentelor sinodale din 1341 și 1351 sunt tipice pentru tradiția bizantină. Realizând puterea acestei tradiții, suntem în măsură să intuim și semnificația pe care o are absența lui Ioan al V-lea la sinodul din 1368.

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

În aceeași scrisoare din iunie 1367, Philotheos arăta arhiepiscopului de Ohrida că trimisese invitații patriarhului Antiohiei și prelaților din subordinea acestuia pentru a veni la Constantinopol, semn că patriarhul Antiohiei nu se afla pe atunci în capitala bizantină, așa cum se aflau Niphon al Alexandriei și Lazăr de Ierusalim. Această situație nu se datorează unei simple întâmplări, cum e firesc să ne imaginăm, ci raporturilor uneori tensionate dintre scaunul de la Constantinopol și cel de la Antiohia, raporturi ilustrate de unele acte ale patriarhiei ecumenice. Un detaliu semnificativ este cel al atitudinii antipalamite a patriarhului Ignatios al Antiohiei (1341/42 – 1363), prezent la Constantinopol în primii săi ani de păstorire, când luase partea lui Ioan Kallekas, semnând și tomul sinodal din noiembrie 1344, prin care Palama fusese excomunicat, iar tovarășul său de idei, Isidor al Monembasiei, viitor patriarh în perioada 1347-1350, depus din funcție. Revenit în Orient în 1345, Ignatios a rămas antipalimit în convingeri, numindu-l ca reprezentant al său la Constantinopol pe mitropolitul de Tyr, Arsenios^{xlvi}. Antipalimit ca și Ignatios, acesta a luat poziție la sinodul din 1351, atrăgându-și laudele lui Gregoras^{xlvii} și reproșurile severe ale patriarhului bizantin mai târziu, care l-a acuzat că după moartea mitropolitului Matei de Ephes și a celui de Gannos, prelați depuși de sinodul din 1351, a continuat linia antipalimită, refuzând comuniunea cu biserica bizantină^{xlviii}. Scrisoarea destinată arhierilor din dioceza Antiohiei – între care mitropolitul de Tyr deținea primul loc (protothronos)^{lix} – , trimisă în jurul anului 1360, foarte probabil de către patriarhul Kallistos, se alătură altor scrisori din care suntem informați că a luat poziție împotriva palamismului și un arhieru bizantin, mitropolitul Kyrillos de Side^l, care nu întâmplător se afla în insula Cipru, stăpânită de Lusignan-ii catolici, unde și patriarhul Ignatios și-a găsit adăpost în ultimii ani de păstorire^{li}. Zonă de ciocnire între ortodoxie și catolicism, Ciprul a fost și patria unor antipalamiți precum Hyakinthos, mitropolit de Tesalonic înainte de promovarea lui Palama^{lii} în scaunul respectiv.

Succesorul lui Ignatios a fost Pachomios, care a îmbunătățit raporturile cu patriarhia ecumenică, sinodul său chemându-l pe mitropolitul de Tyr să se disculpe de acuzațiile ce i se aduceau și combătând vehement, într-o scrisoare adresată sinodului de la Constantinopol, zvonul răspândit acolo de acest prelat, potrivit căruia la Antiohia fusese ales nu unul, ci trei patriarhi deodată. Acest zvon era tratat drept „nou”, adică detestabil, în același spirit al tradiției bizantine^{liii}.

Conservatorismul societății bizantine era atât de puternic, încât și palamiții, dar și adversarii lor, se acuzau unii pe alții că operează cu „înnoiri” în materie de dogmă religioasă. Nici una din părțile aflate în conflict în cadrul disputei isihaste nu și-a arborat niciodată stindardul înnoitor, ci, dimpotrivă, pe cel conservator al tradiției, acuzația de înnoire fiind adusă totdeauna adversarilor. Gregoras vorbește de „dogmele cele fără evlavie și pline de opinii noi (kainophoniai)”^{liiv} ale lui Palama, iar de cealaltă parte patriarhul Philotheos atribuie oricărui eretic sau inovator în materie de credință epitetul încărcat de reproșuri de „teolog nou”^{liv}.

Legătura care a existat în Bizanț între instituția statală și cea ecleziastică s-a perpetuat și în timpul Paleologilor. Această fuziune dintre elementul politic și cel religios, specifică societăților bazate pe structuri teocratice, a avut în Bizanț mai multe forme de manifestare. Dintre acestea, menționăm atribuțiile concrete ale împăratului în interiorul instituțiilor ecleziastice, care mergeau de la stabilirea diocezelor, a granițelor dintre patriarhate și chiar episcopate, schimbarea statutului episcopatelor, avansarea sau coborârea în rang a acestora, transferul scaunelor episcopale ori a deținătorilor acestora, până la dreptul de numire a persoanelor în funcții ecleziastice, începând cu patriarhul – ales de pe lista de trei persoane prezentată de sinodul întrunit în capitală la declararea vacanței scaunului patriarhal – și terminând cu unii egumeni de mănăstiri^{lvi}. Se adaugă acestora exprimarea prin calități sacrale, chiar în actele sinodale sau patriarhale, a titlului imperial – „prea puternicul și sfântul stăpân autocrat” – , basileul fiind considerat

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

autoritate supremă și infailibilă în materie de credință, având ultimul cuvânt în dispute asupra unor complicate probleme de dogmă religioasă.

Din marea variabilitate de situații în ce privește intervenția împăraților Paleologi în cadrul instituțiilor eclesiastice, se constată totuși un demers general tinzând spre trecerea autorității basileilor pe planul al doilea, cu impresia că raporturile tradiționale dintre stat și biserică ar fi cunoscut schimbări de esență în această perioadă. Impresia este doar una de aparență, explicabilă prin slăbirea puterii Imperiului bizantin și de necesitatea rezolvării cât mai grabnice a problemelor statului, care îi împiedicau pe împărați să-și exercite integral atribuțiile și în domeniul eclesiastic, ci în proporții variabile, de la o situație la alta. Aceasta explică de ce împăratul este absent de la tratativele dintre biserica bizantină și cea sârbă, reprezentată de Uglješa, sau de ce a stat deoparte și în conflictul cu Moldova, pe tema episcopilor Iosif și Meletie, conflict care va fi al unei țări cu patriarhia ecumenică, nu cu statul bizantin^{lvii}.

Se constată, pentru perioada Paleologilor, că intervenția imperială își păstra teoretic prerogativele tradiționale, dar cu o aplicare practică sensibil estompată de către activitatea sinodului patriarhal. Izvoarele vremii prezintă situații în care împărații iau inițiativa, sau își dau acordul în probleme care privesc în mod direct situația administrativă a Marii Biserici, cum ar fi numiri de mitropoliți, transferuri de scaune, etc.

Astfel, întrucât regiunea Naupaktos căzuse în mâinile „lăudăroșilor, îngâmfăților și abuzivilor italieni” – fe fapt a angevinilor din Italia de Sud – împăratul Andronic al II-lea hotărâ ca episcopia de Iannina, până atunci dependentă de mitropolia de Naupaktos, să fie promovată în mitropolie, având în subordine toate episcopatele dependente până atunci de Naupaktos, astfel încât să nu mai fie nevoie de modificări în ordinea scaunelor subordonate patriarhiei de la Constantinopol^{lviii}. În 1365, sinodul din capitala bizantină nimea în această funcție un nou prelat, documentul elaborat cu acest prilej menționând expres acordul imperial pentru acel prelat, Sebasteianos de Iannina^{lix}.

Un consimțământ similar fusese acordat de către Ioan al V-lea și pentru strămutarea lui Hyakinthos de la Vicina în Țara Românească^{lx}, a cărei mitropolie fusese creată în 1359.

Un act din 1342 precizează că „străbunicul” (*propappos*) lui Ioan al V-lea, adică Mihail VIII Paleologul, acordase scaunului de Pyrgion calitate mitropolitană^{lxi}.

De asemenea, în 1416, împăratul Manuel al II-lea l-a ales pe episcopul de Poleanina ca succesor al lui Iosif pe tronul mitropolitan al Moldovei și l-a înălțat la rangul de mitropolit^{lxii}, lucru ce-i era îngăduit prin Concordatul din 1381.

Printre prerogativele imperiale se număra și acordarea unor titluri metropolitane, cum ar fi cel de „hypertimos”. În 1324, arhiepiscopul Brysis din Tracia era avansată la rang de mitropolie de către Andronic al II-lea, chrysobulul împărătesc precizând totodată locul noii mitropolii în ierarhia generală a scaunelor (*taxis kathedras*) ca fiind imediat după cel de Ainos^{lxiii}, precum și faptul că titularul său este inclus între „hypertimoi”^{lxiv}. Originile titlului „*hypertimos*” urcă în secolul al XI-lea, primul deținător al titlului fiind însă un laic, cărturarul Mihail Psellos. Alexios Comnenul l-a conferit ulterior unei fețe bisericești, patriarhului Veneției^{lxv}. În veacurile ce au urmat, doar unii mitropoliți bizantini erau distinși cu acest titlu, pentru ca în secolul al XIV-lea el să fie purtat de oricare mitropolit. Mihail al VIII-lea îl acordase și căpeteniei comunităților mănăstirești de la Muntele Sinai^{lxvi}.

În secolul al XIV-lea unica deosebire dintre mitropoliți constă în adăugarea, în cazul unora, a calității de exarh pe lângă cea de „hypertimos”, bine precizată în titulatura scaunelor respective, situate mai cu seamă în regiuni limitrofe altor confesiuni. În această categorie îl putem include și pe mitropolitul Țării Românești cu reședința la Curtea de Argeș^{lxvii}.

Sublinierea, pentru unii mitropoliți, a calității de exarhi ai unor regiuni istorice deja imprecis delimitate la data respectivă – mai cu seamă în cazul denumirilor „antichizante”^{lxviii} de provincii ale Asiei Mici – oglindește adaptarea ortodoxiei bizantine la noua situație în care teritoriile respective nu se mai aflau sub stăpânirea

împăratului de la Constantinopol. Autoritatea pierdută de basileu în urma înstrăinării teritoriului asiatic al Imperiului era însă însușită în mod compensator de către biserica bizantină. Calitatea de exarhi o aveau și unii preoții, cărora patriarhul Kallistos le dădea misiunea de a inspecta bisericile din zona capitalei pentru a verifica modul de respectare a disciplinei eclesiastice^{lxix}.

Fidelitatea față de tradiție însemna și păstrarea neștirbită a rolului deținut de împărat în biserică, cel puțin teoretic. Un text canonic al lui Neilos Kabasilas, unchi al lui Nikolaos Kabasilas și mitropolit de Tesalonic în perioada 1360-1363, îl contrazice pe Th. Balsamon, renumit canonist din secolul al XII-lea, care, invocând canoanele unor sinoade locale – 12 Antiohia și 104 Cartagina – susține o clauză restrictivă a autorității imperiale în materie eclesiastică, deși acorda împăratului o poziție superioară față de legislația canonică^{lxx}. Canoanele menționate precizau că prelații depuși de sinod pot solicita împăratului redeschiderea cazului lor într-un nou sinod, fără să încerce însă a fi reintegrați în funcție prin simpla intervenție directă a autorității supreme. Balsamon nega însă împăratului calitatea de a cere revizuirea deciziei patriarhale în astfel de situații, opinie care nu s-a impus în practica bizantină. Între 1356 și 1361, Neilos Kabasilas alcătuiește un opuscul prin care respinge această opinie a lui Balsamon, dând ca exemplu situația mitropolitului de Alania, depus din funcție în iulie 1356 de către patriarhul Kallistos, dar reintegrat în urma apelului făcut la Ioan al V-lea. Cu toate reticențele sale, patriarhul a trebuit să accepte reexaminarea cazului într-un nou sinod desfășurat la mănăstirea Prodromos de la Petra, situată în capitală. Împăratul și patriarhul au prezidat sinodul, alături de împărat aflându-se și membri ai senatului. Decizia finală a fost repunerea în demnitate a mitropolitului de Alania.

Creându-se un precedent, Kabasilas găsește în a sa „Antilogia” că evenimentul sus menționat îi conferă argumentarea necesară pentru a-l combate pe Balsamon sau, indirect, pentru a-l ridiculiza pe patriarhul Kallistos, din dorința de a lua partea lui Philotheos, intrat într-un con de umbră în perioada respectivă.

În concluzie, se poate afirma că în ciuda tuturor avatarurilor pe care Bizanțul le-a avut de înfruntat și care deseori au afectat modalitățile de punere concretă în practică a autorității imperiale, teoria a rămas cantonată la datele imuabilității tradiționale. În schimb, practica a rămas mai puțin riguroasă. Ioan al V-lea s-a ținut la distanță față de sinodul palamit din 1368, deși altminteri l-am văzut prezidând sinodul de mai puțină importanță prin care mitropolitul de Alania fusese reabilitat în funcție.

Și mai semnificativă fusese însă atitudinea lui Ioan al VI-lea Cantacuzino în privința raporturilor față de autoritatea sinodală. Apărător consecvent al tradiției, el se conformează întru totul datelor acesteia, după cum a reiese și din relatările sinodului palamit din 1351. Cu acest prilej s-au văzut roadele sprijinului reciproc pe care Cantacuzino și palamiții și l-au acordat. Relevantă este și poziția de compromis pe care Cantacuzino o adoptase în tratativele inițiale pentru Unire în 1348, când împăratul a trimis o solie la curtea papală de la Avignon. Din motive care țineau de „oikonomia”, adică de tact diplomatic, Cantacuzino renunța, în cursul acestor tratative, la unele prerogative asumate înainte de împărații bizantini, printre care și preeminența (*pleonektēma*) lor față de suveranii apuseni^{lxxi}. Solii bizantini trimiși în 1348 la papa Clement al VI-lea au reînnoit propunerea de convocare a unui sinod ecumenic. Un detaliu important care era avansat în același context s-a referit la conducerea sinodului propus. În calitate de împărat bizantin, Cantacuzino renunța de la început să prezideze un asemenea sinod, menționând că deși o asemenea misiune îi revenea de drept, el nu mai era în măsură să-și asume sarcina dificilă a convocării și conducerii lui, căci „imperiuul nu mai este în situația de odinioară”^{lxxii}.

Rolul împăratului în materie religioasă constituie deci o constantă bine instituționalizată în Bizanț, confirmată de o îndelungată tradiție, dar și serios zdruncinată de vicisitudinile politice ale perioadei Paleologilor. Aceste vicisitudini dau naștere la situații ce reprezintă abateri de la tradiție, în spatele cărora rolul împăratului apare șters, marcat de refuz tacit, chiar de stări de

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

tensiune între puterea imperială și autoritatea ecleziastică uneori, stări care transpar și din textul unor acte patriarhale. Politica Patriarhiei ecumenice poartă însă același drapel tradițional al unității dintre stat și biserică, păstrând aceeași fidelitate față de „împăratul cel mare, domn și stăpân universal”, chiar dacă „neamurile i-au cuprins și înconjurat țara”, așa cum scrie patriarhul ecumenic cneazului moscovit în ultimul deceniu al secolului al XIV-lea. Este încă o dovadă că forțele tradiției, cărora le-a și aparținut victoria finală, au favorizat absolutismul imperial și mobilitatea socială, reușind să perpetueze imaginea ideală a statului bizantin tocmai într-un moment când această imagine era cel mai mult contrazisă de realitate. Instituția ecleziastică s-a detașat atunci drept cel mai autentic purtător de cuvânt al forțelor tradiționaliste. Față de atitudinea nedecisă a statului aflat la momente de răscruce, reacția instituțiilor ecleziastice a fost clară și hotărâtă. Este remarcabilă stăruința cu care patriarhia ecumenică – a cărei politică de centralizare s-a făcut atunci simțită pe mai multe planuri – a impus elementele de tradiție, înclinând definitiv balanța de partea universalismului medieval. Întorcând spatele particularismelor de factură modernă, separației dintre sacru și profan, consolidându-și poziția și datorită slăbiciunii puterii imperiale care o jena în mai mică măsură, instituția ecleziastică a reacționat la aceste tendințe de a ieși din imobilismul tradițional printr-un spor de rigurozitate dogmatică, combătând cu sporită înverșunare situațiile ce reprezentau abateri de la dogma consfințită în tradiția milenară^{lxxiii}. Ea privește deci în trecut și caută să reînvie stilul de viață tradițional, cu toate fațetele lui, căci aici sunt cuprinse nu numai laturile spirituale, ci în egală măsură, și cele sociale sau economice. Întrucât structurile apusene prezente în Bizanț constituiau un ferment activ de diversificare și autonomizare a diferitelor domenii de viață, faptul explică ostilitatea mediului ecleziastic bizantin față de „latini” și de biserica lor. În ochii bizantinilor, instituția ecleziastică trecea drept apărătoarea cea mai consecventă a propriei identități. Lupta pentru ortodoxie era pentru orice supus al ei condiția de a rămâne bizantin în continuare^{lxxiv}.

Promovând o atitudine conservatoare, Biserica a reușit să perpetueze formele de viață bizantine vreme de multe veacuri după instaurarea stăpânirii turcești. Legată de statul bizantin și acceptându-i tutela, ba chiar teoretizând-o în repetate rânduri, Biserica nu i-a urmat calea spre prăbușire, ci, dimpotrivă, i-a preluat atribuțiile și i-a prelungit dimensiunile dincolo de limitele temporale și spațiale ale existenței acestuia. Secretul reușitei ei constă în faptul că nu a admis nici o schimbare, adaptându-se doar împrejurărilor. Folosindu-se de Imperiul otoman, ale cărui structuri centraliste se apropiau de acelea ale Bizanțului de odinioară, patriarhatul ecumenic s-a substituit, în noile condiții, imperiului dispărut.

Perioada Paleologilor nu cunoaște, sub *aspect legislativ*, noi codificări. Lucrările lui Harmenopoulos și Blastares nu sunt decât niște compendii, diferit înțelese și sistematizate de acești autori, asupra legislației tradiționale. Diversitatea de situații și permanentul provizorat explică lipsa codificărilor juridice în vremea Paleologilor, un nou text juridic riscând a fi contrazis de o nouă realitate, apărută imediat după elaborarea lui. Absența unor noi codificări poate fi socotită, în mod justificat, expresie a aceluiași tradiționalism, dacă nu chiar a unei anchilozări a societății bizantine, mai cu seamă dacă ne gândim că în această perioadă se întâlnesc fenomene sociale relativ noi, care necesitau o codificare. Textele legislative puteau fi interpretate și utilizate în mod foarte diferențiat, realitatea impunând pe de o parte amendarea lor, iar pe de altă parte făcând caducă orice încercare de aducere la zi a legislației. Refugiul cel mai sigur era reprezentat atunci de legislația perioadei clasice a Bizanțului. Repusă în drepturile ei în împrejurări care cereau schimbări radicale, această legislație canonică și imperială a întărit tradiția și conservatorismul pe planul vieții materiale, mania arhaizantă și retorismul în cadrul vieții spirituale^{lxxxv}.

Conservatorism denotă și *păstrarea nealterată a ceremonialului de curte*. Se păstra obiceiul de a se arunca mulțimii, cu ocazia încoronării imperiale, așa numitele *epikombia*^{lxxxvi}, adică

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

săculețe sau pungulițe conținând fiecare câte trei nomisme de aur, tot atâtea monede de argint și de cupru. Originile acestui obicei sunt de căutat în perioada antichității târzii, chiar de dinainte de Constantin cel Mare, când împărații romani și-au însușit, încetul cu încetul, funcția consulilor ordinari, precum și atribuțiile acestora. Printre atribuțiile consulilor se afla și obligația ce le revenea în organizarea de spectacole la hipodrom, precum și în distribuirea unor liberalități mulțimii cu prilejul procesiunilor consulare cunoscute sub numele „*hypateiai*”, pe parcursul cărora ei aruncau bani mulțimii. Componenta romană a sintezei bizantine se îmbogățește astfel cu un nou element al Romei politice, păstrat până la sfârșitul Bizanțului, cu toate avaturile și vicisitudinile survenite vreme de un întreg mileniu. Ceremonialul este relatat în amănunțime, inclusiv cu episodul la care ne referim, atât de către „Istoria” lui Ioan Cantacuzino, cât și de către „Tratatul despre funcții” al lui Pseudo-Kodinos. Episodul mai este confirmat și de alte izvoare, între care și descrierea încoronării lui Manuel II Paleologul, eveniment care a avut loc după 15 febr. 1391. Detaliile narațiunii sunt concordante în toate relatările sau se completează reciproc acolo unde relatarea este mai sumară. Vom încerca, în consecință, să reconstituim acest episodul.

După cum e bine știut, până în anul 1204, basileul era încoronat de către patriarh, la Constantinopol. După cruciada a patra, puterea Imperiului de la Niceea a constat, printre altele, în faptul că avea un patriarh, în persoana lui Mihail IV Autoreianos, din mâinile căruia Teodor I Laskaris a primit coroana^{lxxvii}. Baza religioasă a legitimității s-a clarificat în aceeași măsură, traducându-se mai limpede în ritual: fără intervenția Bisericii nu exista un împărat autentic, încoronarea transformându-se, de la sfârșitul secolului al XIII-lea, într-un ceremonial în care basileul era uns asemenea episcopilor, trebuind să-și acopere capul cu acel *koukoulion*, glugă specifică monahilor. Abia după aceea, patriarhul îi așeza pe frunte coroana. O dovadă grăitoare este înfățișată de pelerinul rus Ignațiu din Smolensk, martor ocular al ungerii lui Manuel II, în anul 1391, care arată în ce măsură biserica devenise

deținătoarea surselor puterii imperiale: „Încoronarea a încântat privirea – scrie Ignațiu. În ajun, slujba de la Sfânta Sofia a durat noaptea întreagă ... Împăratul a petrecut această noapte în amvon și, la prima oră a dimineții, a coborât și a intrat în sfânta biserică pe poarta cea mare, numită poarta împărătească ... Suita imperială avansa atât de încet încât i-au trebuit trei ore pentru a parcurge drumul dintre poarta cea mare și tron ... Atunci a început Sfânta Liturghie ... Înaintea micii ieșiri, doi arhidiaconi s-au apropiat de împărat și s-au înclinat în fața acestuia, nu foarte adânc. Ridicându-se, împăratul s-a îndreptat spre altar ... Pășind în strană, stegarii și cei care purtau armele s-au așezat înaintea altarului, de o parte și de alta a sfintei uși. Împăratul a mers la ușa cea mică, având în mână o lumânare și, după trecerea întregului cortegiu, patriarhul a urcat în amvon, alături de împărat. Pe o tepsie au fost aduse coroanele, atât cea a împăratului, cât și a împărătesei, amândouă fiind acoperite. Patriarhul a pus o cruce la gâtul împăratului, dându-i și o cruce în mână. Suveranul a coborât și a așezat coroana pe capul împărătesei. Când s-a intonat cântarea heruvimilor, arhidiaconii s-au apropiat din nou de împărat și l-au salutat ca și întâia oară. Împăratul s-a ridicat și a intrat în strană, unde a îmbrăcat *koukoulion*-ul. Împăratul împreună cu clerul, a primit împărtașania din mâinile patriarhului, pe altarul lui Hristos, suveranul ieșind apoi din biserică”^{lxxviii}. Ritualul de penitență, primirea puterii din mâinile patriarhului și, în fine, introducerea împăratului în rândurile clericilor, toate acestea dovedeau un ascendent al bisericii, periculos din mai multe motive: nu doar pentru că era în măsură să se împotrivescă exercitării puterii legitime a oricărui suveran care nu-i era pe plac, ci mai ales pentru că putea să legitimizeze încercările tinerilor prinți nerăbdători să pună mâna pe putere, unși, din veacul al XIII, asemenea împăraților, pentru a-i descuraja pe eventualii uzurpatori. În secolele XIV-XV, Bizanțul a cunoscut, din aceste motive, trista experiență a revoltelor și a războaielor civile.

Revenind la ideea principală a capitolului de față, trebuie să precizăm că nu doar împăratul se supunea unui ceremonial care se păstra cu sfințenie, ci și în cazul patriarhului exista un tipic la fel

TRADIȚIE ȘI ÎNNOIRE ÎN BIZANȚUL PALEOLOGILOR

de imuabil. În timpul împăraților bizantini, unui patriarh nou ales i se înmâna de către basileu o cârjă de aur, împodobită cu pietre scumpe, dăruindu-i-se și un cal împărătesc. Împăratul, împreună cu tot senatul, se ducea la reședința patriarhală, se oficia o scurtă slujbă religioasă de către marele protoiereu al palatului, apoi cel ales, având de o parte și de alta pe mitropolitul Cezareei și pe cel al Heracleei, se apropia de împăratul care ședea pe tron și acesta îi înmâna cârja, spunându-i: „Sfânta Treime care mi-a dăruit domnia, pe tine te înaltă la demnitatea de patriarh al Romei celei noi”^{lxxxix}. Apoi patriarhul cobora scările și găsea calul împărătesc pregătit pentru el. Acest obicei al confirmării patriarhului de către împărat avea să se mențină și după căderea Constantinopolului, dovadă stând atitudinea similară avută de Mahomed al II-lea față de primul patriarh ecumenic aflat sub stăpânire turcească, Ghenadie II Scholarios^{lxxx}.

oooo

Privind retrospectiv în istorie, constatăm că acest conservatorism din vremea Paleologilor s-a dovedit providențial pentru perpetuarea spiritului bizantin după cucerirea turcească. În acest fel, s-a trasat o graniță precisă între Răsărit și Apus – două lumi spirituale – , pentru ca nu cumva marea ascensiune politică și culturală a Occidentului să dizolve structura lăuntrică a Ortodoxiei. Jugul turcesc a venit ca o amară pedeapsă, dar totodată și ca un aspru acoperământ ce va proteja Ortodoxia de ambițiile acaparante ale papalității. Bizantinii au fost cu adevărați inspirați când au ales turbanul turcesc în locul pălăriei de cardinal. Ei au ales între o întârziere de patru secole și o decădere temporară în dezvoltarea sufletului și istoriei ortodoxe și între desființarea acestui suflet cu toate virtualitățile sale. Desigur, turcii au însemnat stagnare, suferință, deformări, dar totodată și un nesperat imbold spre desăvârșire, căci creștinismul, dacă nu e persecutat, lăncezește și moare. Latini însă, după spusa lui St. Runciman^{lxxxii}, însemnau moarte, sugrumare a Ortodoxiei, secarea Duhului care vivifica

această lume sud-est europeană și înlocuirea lui cu hibridul steril al uniației, care nicăieri nu a reușit să creeze ceva organic. Căderea Europei sud-estice sub turci, în loc săucidă viața care însuflețea Biserica Ortodoxă, a supus-o unei verificări din care ea a ieșit mai bogată și mai tare.

„În cursul grelelor peripeții ale istoriei sale, Biserica greacă a făcut dovada vitalității sale. Ea păstră cu credință bunurile sale vechi și totuși primi în moravurile ei trăsături venind din mentalitatea poporului; într-un anumit sens, ea este cea care a rămas cea mai apropiată de creștinismul oriental primar”.

Latinii și turcii ar fi pedepsit oricum Ortodoxia, cu diferența fundamentală că primii ar fi dizolvat-o, iar ceilalți ar fi (și au) conservat-o.

NOTE

ⁱ Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, vol. II, Ed. pt literatură, 1969, p. 352.

ⁱⁱ *Nicephori Gregoras Byzantina Historia*, ed. Im. Bekker, vol. I, Bonn, 1829, p. 365, 14.

ⁱⁱⁱ *Ibidem*, p. 372-373

^{iv} I. Ionașcu în „Documente privind istoria României”, Introducere, vol. I, București, 1956, p. 444 și urm.

^v Bizantin prin cunoștințele sale de factură enciclopedică, așa cum au remarcat numeroasele studii scrise după monografia lui R. Gullard, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926. Gregoras este mai puțin bizantin prin mentalitatea sa, mai cu seamă dacă-l comparăm cu Ioan Cantacuzino, o figură tipică Bizanțului târziu, așa cum reiese și din monografia lui Weiss, *Kantakuzenos*, Wiesbaden, 1969.

^{vi} H.-G. Beck, *Nomos, Kanon und Staatsraison in Byzanz*, „Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos-hist. Klasse, Sitzungsberichte”, 384. Band, Viena, 1981, p. 40; H. Ahrweiler, *Idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975, p. 129 sqq; D. Simon, *Rechtsfindung am byzantinischen Reichsgericht*, Frankfurt a.M., 1973, p. 21 sqq.

^{vii} *Nicephori Gregoras Byzantina Historia*, ed. Im. Bekker, vol. I, p. 126, 17-18.

^{viii} După ce au sosit la Constantinopol veștile despre situația dificilă a lui Ioan V, Amadeo a trimis o ambasadă la țarul bulgar și a așteptat un răspuns înaintea periplului spre nord. Împărăteasa bizantină Elena i-a dat 12 000 de florini *mense septembris* pentru cheltuielile expediției din Bulgaria. Cf. F. Bollati, *Illustrazione della spedizione in Oriente di Amadeo VI*. Torino, 1900, pp. 3-4, apud J. Gill, *John V. Palaeologus at the Court of Louis I of Hungary (1366)*, în „Byzantinoslavica”, 38 (1977), 1, p. 32.

^{ix} P. Datta, *Spedizione in Oriente di Amadeo VI conte di Savoia provata con inediti documenti*, Turin, 1826, p. 114, 179-180, apud Fr. Pall, *Encore une fois sur le voyage diplomatique de Jean V Paléologue en 1365/66*, în RESEE, IX (1971), 3, p. 536.

^x Fr. Pall, *op. cit.*, p. 536.

^{xi} Franz Miklosich – Jos. Müller, *Acta et diplomata Graeca medii aevii*, vol I, Viena, 1860, p. 491. Sinodul din anul 869-870, marcat de condamnarea patriarhului Photios și recunoscut ca al optulea de către apuseni, nu era admis de bizantini (G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, p. 47).

^{xii} Dintre aceștia, documentul menționează nominal numai pe Paul, patriarh latin de Constantinopol, funcție pe care biserica bizantină nu o recunoștea, drept urmare și textul actului îi spune lui Paul numai „arhiereu apusean” (*Ibidem*)

^{xiii} Miklosich – Müller, p. 492.

^{xiv} V. Laurent, *Les „Mémoires” du Grand Ecclésiarque de l’ Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence*, Paris, 1971, p. 150.

^{xv} *Ibidem*.

^{xvi} Ansamblul acestor evenimente se află relatat cu multe detalii și cu aprecieri care pe alocuri diferă de la un autor la altul, în lucrări precum: N. Iorga, *Philippe de Mézières (1327-1405) et la croisade au XIVe siècle*, Paris, 1896 (= Variorum Reprints, Londra, 1973); O. Halecki, *Un empereur de Byzance à Rome*, Varșovia, 1930 (= Variorum Reprints, Londra, 1972); Fr. Boehlke, *Pierre de Thomas, Scholar, Diplomat and Crusader*, Philadelphia, 1966.

^{xvii} Boehlke, *op. cit.*, p. 145 sqq. Aceste reușite datau din 1357, când P. de Thomas sosise la Constantinopol într-o misiune de răspuns la scrisoarea adresată papei Inocențiu al VI-lea de către Ioan al V-lea în

decembrie 1355, scrisoare dusă la Avignon de către Paul, episcop de Smirna, viitor patriarh latin de Constantinopol, și de către Nicolaos Sigeros. Întârzierea cu care P. de Thomas a sosit la Constantinopol se datorează faptului că acesta a avut de mediat între timp și negocierile pentru încetarea conflictului dintre Ungaria și Veneția. Prin tratatul de la Zara (18 febr. 1358), Veneția pierdea o serie de cetăți de pe coasta dalmată, între care și Ragusa, iar dogele renunța la titlul de „*dux Dalmatiae et Croatiae*”. Ungaria ceda în schimb cuceririle din zona de uscat Istria – Trevisa (Boehlke, *op. cit.*, pp. 126-127)

^{xviii} Apreciere făcută de către Philotheos Kokkinos (cf. G.M. Prohorov, *Publicistika Ioanna Kantakuzina*, 1367-1371 gg, în „*Vizantijskij Vremennik*”, Petersburg, XXIX/ 1968, p. 322.

^{xix} G. Moravcsik, în „*Acta Antiqua Acad. Scient. Hungaricae*”, VIII/ 1961, pp. 239-256; P. Wirth, în *Bizantinische Zeitschrift*, LVI/ 1963, pp. 271-272.

^{xx} L. Maksimović, în „*Zbornik radova Vizantološkog Instituta*”, Belgrad, IX/ 1966, p. 121-193.

^{xxi} În explicarea poziției lui Cantacuzino, cruciada ortodoxă contrazice alianța cu turcii pe care fostul împărat o urmărise constant în anii săi de domnie și putem afirma că un motiv de seamă al abdicării sale a fost intuirea de către el a proporțiilor reale pe care le prezenta primejdia turcească, inclusiv conștiința unei oarecare vinovății pentru aducerea turcilor în Europa. Întrucât și noțiunea de cruciadă ortodoxă este discutabilă, formula opoziției ortodoxe ni se pare cea mai potrivită.

^{xxii} J. Meyendorff, *Projets de Concile Oecuménique en 1367: un dialogue inédit entre Jean Cantacuzène et le légat Paul*, în „*Dumbarton Oaks Papers*”, XIV (1960), pp. 151-152.

^{xxiii} *Ibidem*, p. 152.

^{xxiv} Aceste discuții au avut loc în iunie 1367 (cf. Mercati, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone Manuele Calecae Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo XIV*, Cetatea Vaticanului, 1931, p. 42, n. 2). Întrucât ele au decis convocarea unui nou sinod, scrisoarea lui Philotheos către arhiepiscopul de Ohrida datează tot din iunie 1367, fiind cu siguranță ulterioară acestor discuții.

^{xxv} Miklosich – Müller, I, p. 491-492.

^{xxvi} *Patrologia Graeca*, 151, col. 715-716.

^{xxvii} Scrisoarea pe care. În acele împrejurări, i-o adresa D. Kydones (Demetrios Kydones, *Briefe*, übersetzt und erläutert von F. Tinnefeld, I, 2, Stuttgart, 1982, p. 501), menționează Ionia Asiei Mici, Ciprul, Creta, Palestina, Egiptul, Trapezunt și Cherson (Mercati, *Notizie*, p. 340, cf. Prohorov, *Publicistica*, VV XIX/ 1968, p. 322). Preocuparea de difuzare a scrierilor în această situație reiese și din scrisoarea adresată în 1371 de Ioan Cantacuzino episcopului Ioan de Karpassia, publicată de J. Darrouzès în REB, XVII/ 1959. detalii privind împrejurările în care Cantacuzino a scris contra lui Prochoros Kydones, vezi la M. Candal în „Orientalia Christiana Periodica”, Roma, XX/ 1954, p. 252 sqq; E. Voordeckers, în „Revue des Etudes Sud-Est Européennes”, tome IX, 1971, p. 607 sqq.

^{xxviii} *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV*, ed. L. Schopen, vol. I, Bonn, 1828, p. 551.

^{xxix} *Nicephori Gregoras Byzantina Historia*, ed. Im. Bekker, vol. I, Bonn, 1829, p. 565, 4-6.

^{xxx} Pe atunci adversar al lui Valaam, iar mai târziu lui Palama, Gregoras adaugă că dacă nu ar fi survenit decesul împăratului, s-ar fi rezolvat lucrurile și cu „erezia palamită” (*Ibidem*, I, p. 558)

^{xxxi} Conducerea era asigurată de o regență în cadrul căreia poziția centrală o avea Anna de Savoia, care până în 1347 figurează pe monede alături de fiul ei (cf. T. Gerasimov, în „Byzantino-bulgarica”, II/1966, pp. 329-335). Ioan Kalekas a ținut și un discurs cu ocazia încoronării lui Ioan al V-lea, publicat de P. Ioannou în „Orientalia Christiana Periodica”, XXVII/ 1961, pp. 38-45.

^{xxxii} Despre isihasm, vezi Sf. Grigore Palama, *Despre rugăciune. Despre Sf. Lumină. Tomul Aghioritic*, în „Filocalia”, vol. VII, Ed. Humanitas, 2001; Konstantin Boris, *Gregorios Palamas, ultimul din marii teologi bizantini (1296-1359)*, în „Theologia”, L, 1979, nr. 1, p. 7-21; D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sf. Grigorie Palama*, Sibiu, 1938; G. Florovsky, *Grégoire Palamas et la Patristique*, în „Istina”, VIII, 1961, p. 115-125; Grégoire Palamas *Défense des Saints Hétychastes*, introduction, textes critiques et notes de J. Meyendorff, Louvain, 1959, 2 vol.

^{xxxiii} Un anonim care a dorit să păstreze intactă memoria lui Kalekas a șters pasajul referitor la condamnarea sa din registrul actelor patriarhale păstrat la Viena, lăsând să figureze în text numai

condamnarea lui Valaam și a lui Akindynos.. cu această lacună a fost reprodus tomul sinodal respectiv și în ed. Miklosich – Müller I, p. 243 sqq.

^{xxxiv} *Nicephori Gregoras Byzantina Historia*, ed. Im. Bekker, vol. II, p. 879, relatează incidentul produs cu acest prilej de omiterea numelui lui Andronic al III-lea și al patriarhului Isidor, decedat spre sfârșitul anului anterior, din lista synodikonului citit din amvon, conform obiceiului, de către un demnitar patriarhal, precum și modul în care Cantacuzino a dispus să fie reparată respectiva omisiune în duminica următoare.

^{xxxv} Ioan al V-lea l-a însoțit pe Ioan al VI-lea cu ocazia luptei ce a avut loc la 13 febr. 1352 între genevezi și venețienii aliați cu aragonezii și bizantinii, iar textul lui Gregoras adaugă că după o lună a plecat din Constantinopol la Didymoteichon (cf. R.-J. Loenertz, în „Byzantinische Zeitschrift”, XLVII/ 1954, p. 116).

^{xxxvi} *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, erstellt von E. Trapp, unter Mitarbeit von R. Walther und H.-Veit Beyer, 5. Faszikel, Viena, 1981, p. 97.

^{xxxvii} Traducerea la „Summa contra Gentiles” a fost încheiată la 24 dec. 1354, iar la „Summa Theologiae” cel târziu în 1363 (cf. Tinnefeld, *Kydones*, vol. I, 1, Stuttgart, 1981, p. 70-71; F. Kianka, în „Byzantion”, LII/ 1982, pp. 269 sqq.

^{xxxviii} D. Stiernon, în „Revue des Etudes Byzantines”, XXX/ 1972, p. 295.

^{xxxix} Situație inexistentă în cazul protagoniștilor disputei isihaste, decedați până în 1360 – Palama, Valaam, Akindynos și Gregoras – , despre care nu avem nici o dovadă că ar fi fost la curent cu mișcările de idei din Europa apuseană și ar fi luat față de acestea o atitudine în cunoștință de cauză, cu toate că în literatura de specialitate se întâlnește adesea apropierea disputei isihaste de cearta „universalilor” din Europa apuseană, la data respectivă deja depășită, Palama fiind considerat ca reprezentant al realiștilor, iar Valaam al nominaliștilor.

^{xl} B.L. Dentakis a susținut existența unei ultime perioade a certei isihaste după 1368, când șefia antipalamiștilor ar fi deținut-o I. Kyparissiotos. Lucrarea lui S.G. Papadopoulos, Atena, 1967, privitoare la thomiști și antithomiști în Bizanț, menționează că scrierea, cunoscută altminteri, prin care Kallistos Angelikoudes a

respins „Summa contra Gentiles”, se află și într-un manuscris de la Mănăstirea Iviron. Alt opuscul antilatin redactat în aceeași perioadă de către cretanul Ioseph Philagres (Philagrios) denotă preocuparea pentru evitarea trecerii la catolicism a unor bizantini – aluzia la D. Kydones este evidentă – care căutau să-i determine și pe alții în a le urma exemplul. Cf. „Actes du XIVe Congrès International d’Etudes Byzantines”, II, București, 1975, p. 278.

^{xli} T. Teoteoi, *Instituțiile bizantine în vremea lui Ioan V Paleologul, 1341-1391* – Rezumatul tezei de doctorat, București, 1987, p. 20.

^{xlii} G. Pachymeres, *Historia*, vol. I, Bonn, 1835, p. 27-28, apud Tudor Teoteoi, *Empire et sacerdoce à Byzance au temps des Paléologues*, în *Rev. Etudes Sud-Est Europ.*, XXXIII, 1995, nr. 1-2, p. 126.

^{xliii} IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Vocație și destin filocalic la români*, în „Români în reinnoirea isihastă”, Trinitas, Iași, 1997, p. 13.

^{xliv} Pr. Vasile Muntean, *Organizarea mănăstirilor românești în comparație cu cele bizantine (până la 1600)*, în „Studii Teologice”, an XXXV (1984), nr. 3-4, p. 201.

^{xlv} Dan Zamfirescu, *Ortodoxie și romano-catolicism în specificul existenței lor istorice*, Ed. Roza Vînturilor, București, 1992, p. 285.

^{xlvi} Mercati, *Notizie*, pp. 197-218.

^{xlvii} *Ibidem*, p. 214.

^{xlviii} Miklosich – Müller, I, p. 407-408.

^{xlix} *Ibidem*, p. 465.

^l *Ibidem*, p. 399 sqq.

^{li} *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit*, fasc. 4, Viena, 1980, p. 104.

^{lii} K. Kyrris, în *Κυπριακαὶ Σπουδαί*, XXV/ 1961, p. 89-122, unde sunt expuse și alte informații referitoare la legăturile acestuia cu patriarhii Kalekas de la Constantinopol și Ignatios al Antiohiei.

^{liii} Miklosich – Müller, I, p. 464.

^{liv} *Nicephori Gregoras Byzantina Historia*, II, p. 881, 21.

^{lv} P. Wirth, în „Oriens Christianus”, XLV/ 1961, pp. 127-128 (cf. *Byzantinoslavica* XXIX/ 1968, p. 182)

^{lvi} A. Michel, *Die Kaisermacht in der Ostkirche*, Darmstadt, 1956, p. 37 și 53-125.

- ^{lvii} N. Iorga, în Academia Română. Memoriile Secției Istorice, II, tom. XXXV/ 1913, mem. 14; C. Marinescu, în ARMSI, III, tom. II/ 1924, mem. 6; V. Laurent, în REB, V/ 1947, p. 158-170.
- ^{lviii} Miklosich – Müller, I, p. 469.
- ^{lix} *Ibidem*, p. 468-472.
- ^{lx} *Ibidem*, p. 385.
- ^{lxi} Miklosich – Müller, I, p. 235.
- ^{lxii} *Les „Mémoires” du Grand Ecclésiarque de l Eglise de Constantinople Silvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, publ. par Vitalien Laurent. Paris, 1971, II, 1 (p. 100)
- ^{lxiii} G. Parthey, *Hieroclis Synecdemus et Notitiae Graecae episcopatum*, Amsterdam, 1967, p. 231.
- ^{lxiv} Miklosich – Müller, I, pp. 131-132:
- ^{lxv} Anne Comnène, *Alexiade*, ed. B. Leib, II, Paris, 1945, p. 54.
- ^{lxvi} Miklosich – Müller, V, Viena, 1887, p. 239-240 (anul 1271).
- ^{lxvii} Parthey, *op. cit.*, p. 137; Darrouzès, *Ekthesis Nea: Manuel des pittakia du XIVE siècle*, REB, XXVII/ 1969, p. 46.
- ^{lxviii} Beck, *Kirche*, p. 69.
- ^{lxix} Miklosich – Müller, I, pp. 306-308, 318-319 și 368-369; Beck, *op. cit.*, pp. 116-117.
- ^{lxx} Failler, în REB, XXXII/ 1974, p. 212.
- ^{lxxi} *Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV*, vol. III, Bonn, 1832, p. 54.
- ^{lxxii} „*Cum Imperium non sit in statu pristino, non posset Imperator honera tocius synodi portare*”. Cf. R.J. Loenertz, în „*Orientalia Christiana Periodica*”, Roma, XIX, 1953, p. 182.
- ^{lxxiii} Teodor Metochites vorbește în al său *Ethicos* despre denunțatori – pe care îi compară cu lipitorile – care ar fi pândit pe intelectuali pentru a demasca abaterile lor de la ortodoxie. Cf. Herbert Hunger, *Umanismul bizantin*, în „*Literatura Bizanțului*” (coord. Ș. Tanașoca), Ed. Univers, p. 127.
- ^{lxxiv} Vezi scrisoarea lui Manuel al II-lea către C. Asanes, ed. G.T. Dennis, *The Letters of Manuel II Palaeologus*, Dumbarton Oaks, 1977, scris. nr. 30, p. 77, 16-18.
- ^{lxxv} Tudor Teoteoi, *op. cit.*, p. 13.
- ^{lxxvi} Pachymeres se referă la „*epikombia*” prin noțiunea „*apodesmoi*”, echivalență pe care o întâlnim și la Ioan Cantacuzino. Cf. T. Teoteoi, *op. cit.*, p. 16.

^{lxxvii} În timpul asediului latin, patriarhul Ioan X Camateros (1198-1206) s-a refugiat la Demotika, pe teritoriul bulgar. Teodor I Lascaris s-a străduit în zadar să-l convingă să vină la Niceea, unde îi era locul și unde prezența sa era necesară pentru a da prestigiu Imperiului în exil și încoronării noului împărat. Patriarhul a refuzat, însă Lascaris, având tactul necesar și înțelepciunea omului de stat, la care se adăuga o evlavie sinceră, o viață virtuoaasă și respect pentru Biserică, a avut răbdare să aștepte demisia, în februarie și moartea, puțin după aceea, în mai 1206, a patriarhului Ioan X Camateros. Nici atunci nu s-a grăbit, ci a mai așteptat încă doi ani momentul potrivit, până când, în martie 1208 a fost ales Mihail IV Autoreianos (1208-1214), care în ziua de Pași a aceluiași an a încoronat și uns pe Teodor Lascaris împărat, conferindu-i o semnificație bizantină universală.

^{lxxviii} Alain Ducellier, *Bizantinii, istorie și cultură*, Teora, 1997, p. 88-89.

^{lxxix} *Cronica* mitropolitului Melissenos, apărută în colecția *Scryptores Byzantini* împreună cu *Memoriile lui Sphrantzes*, ediție îngrijită de V. Grecu, Editura Academiei, 1966, p. 449.

^{lxxx} Drd. Constantin Bradea, *Situația Bisericii bizantine oglindită în opera lui Georgios Sphrantzes (1401-1477)*, în „Mitropolia Ardealului”, 1967, nr. 6-7, p. 497.

^{lxxxii} St. Runciman, *La civilisation byzantine*, Paris, 1934, p. 133.