

**La comunità latino-cattolica di Istanbul nella prima età  
ottomana (1453-1696). Spazi sacri, luoghi di culto**  
di Mattia Ceracchi

La presente tesi è uno studio sui luoghi di culto della comunità latino-cattolica di Istanbul nel periodo compreso tra la conquista turco-ottomana della città e la fine del XVII secolo e si propone di ricostruire – a partire dall’analisi dei singoli edifici religiosi – i nodi fondamentali dell’esperienza storica di tale minoranza nell’arco temporale considerato. La denominazione “comunità latino-cattolica” si è ritenuta preferibile rispetto ad altre varianti poiché comprensiva di entrambi gli elementi costitutivi del gruppo sociale in oggetto. La cattolicità rimanda al dato giuridico-confessionale, ovverosia al legame che la comunità dei fedeli aveva col pontefice romano quale capo riconosciuto della cristianità. La latinità rende conto dell’elemento etnico-culturale, sia riguardo alla componente storico-linguistica – la provenienza occidentale del gruppo e le due lingue parlate dai membri (italiano e francese) – sia in riferimento al rito *latino*, inteso come patrimonio liturgico, teologico, spirituale e disciplinare della tradizione della chiesa cattolica romana<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> D. Sachalas, “Rito e riti”, in Edward G. Farrugia (a cura di), *Dizionario Enciclopedico dell’Oriente Cristiano* (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2000), 634-35. Ciononostante – con le necessarie avvertenze – le denominazioni alternative “comunità latina” e “comunità cattolica” possono essere ugualmente accettate e – per ragioni attinenti al periodo temporale e all’area geografica di riferimento del lavoro – saranno costantemente utilizzate. Ora, in linea generale: se è pacifico che tutti i cristiani *latini* sono e sono stati di per sé anche *cattolici*, non è vero il contrario, giacché non tutte le comunità cristiane che riconoscono il primato del vescovo di Roma adottano il rito latino (v. AA.VV., *Oriente Cattolico: Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano, 1974). E tuttavia nella città di Istanbul tra il 1453 e la fine del Seicento sostanzialmente tutti i cristiani *cattolici* in stato di libertà seguivano il rito latino e più in particolare tutti i luoghi di culto che si andranno

I termini cronologici dello studio corrispondono ai primi due secoli e mezzo di dominio turco della città e sono così delineati. Il 1453 è l'anno in cui Costantinopoli – principale centro del cristianesimo orientale – cadde in mano musulmana e segna pertanto l'inizio dell'epoca turco-islamica della città<sup>2</sup>. La fine del Seicento coincide – da un punto di vista storico complessivo – con la sconfitta ottomana nella grande guerra austro-turca (1683-1699), l'esito della quale determinò il primo significativo arretramento territoriale dell'impero dopo secoli di espansione<sup>3</sup>. Più nello specifico, l'ultimo decennio del XVII secolo si pone al termine di un periodo turbolento per la minoranza latino-cattolica – il 1696 è significativamente l'anno in cui il principale luogo cattolico di Istanbul (il convento di San Francesco in Galata) venne chiuso per essere destinato al culto musulmano – e costituisce oltretutto un limite temporale netto, oltre il quale la cattolicità istanbuliota avrebbe visto fortemente appannato il suo originario carattere latino, con la costituzione di comunità cattoliche di rito armeno numericamente sempre più significative<sup>4</sup>. In riferimento al dato cronologico, va tuttavia sottolineato che – poiché la fondazione o la consacrazione al culto cattolico di molti dei luoghi analizzati precedette la conquista turca – verranno diffusamente richiamati eventi rilevanti dell'epoca pre-ottomana, segnatamente

---

a studiare furono chiese cattoliche di rito latino: pertanto ragionare di comunità *cattolica* o comunità *latina* riguardo la Istanbul dei secoli XV-XVII significa riferirsi al medesimo gruppo sociale.

<sup>2</sup> Sulla conquista di Costantinopoli da parte dei turco-ottomani, la rilevanza simbolica e la portata storica dell'evento, resta fondamentale l'opera in due volumi curata da Agostino Pertusi, *La conquista di Costantinopoli*, I: *Le testimonianze dei contemporanei*, II: *L'eco nel mondo*, Milano: Arnoldo Mondadori, 1976.

<sup>3</sup> Gábor Ágoston, "Treaty of Karlowitz", in Gábor Ágoston e Bruce Masters (a cura di), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York: Infobase Publishing, 2009, pp. 309-10. Per una panoramica sulla condizione politica dell'impero ottomano nel tardo Seicento e oltre, v. Christoph K. Neumann, "Political and diplomatic developments", in Suraiya Faroqhi (a cura di), *The Cambridge History of Turkey*, III: *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 44-63.

<sup>4</sup> Alla base dell'ampliamento numerico della comunità *cattolica* istanbuliota – determinato dalle conversioni al cattolicesimo di cristiani di rito armeno – stava il più generale processo di riconciliazione promosso dalla Chiesa romana con parti della cristianità orientale, fenomeno che diede origine alle cosiddette chiese cattoliche di rito orientale o chiese *sui iuris*. Sulla conversione degli armeni al cattolicesimo a Istanbul e in altri territori dell'impero a partire dalla fine del XVII secolo v. Charles Frazee, *Catholics and sultans: the Church and the Ottoman empire: 1453-1923*, Londra: Cambridge University press, 1983, pp. 178-89 e Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830. Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, Roma: Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935, p. 20 e ss.

del periodo che seguì la spedizione franco-veneziana che nel 1204 fu all'origine dell'istituzione dell'impero latino d'oriente con Costantinopoli capitale<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sull'esperienza dell'impero latino d'oriente (1204-61) v. innanzitutto Jean Longnon, *L'Empire latin de Constantinople et le principauté de Morée*, Parigi: Payot, 1949. Informazioni più dettagliate e ulteriori riferimenti bibliografici saranno forniti nei capitoli centrali di questo lavoro (cfr. in particolare §II.1).

## I. Costantinopoli/Istanbul: una poliedrica sedimentazione

### 1. Lo spazio di Istanbul nella prima età ottomana

Spazio di confine tra territori europei ed asiatici e di passaggio tra mar Nero e mar Mediterraneo, la città di Istanbul<sup>6</sup> della prima età ottomana manteneva nella sua suddivisione urbana riflessi evidenti della particolare partizione naturale cittadina: la disposizione geografica del territorio urbano – ripartito in grandi agglomerati – era in altri termini conseguenza dei confini naturali della città<sup>7</sup>.

Il primo blocco che si profilava a un viaggiatore arrivato da occidente via mare era la *Stambul* propriamente detta: l'antica città greca cinta dalle mura teodosiane, delimitata ad ovest dal mar di Marmara e a nord dal Corno d'Oro<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> I termini turco-ottomani sono stati traslitterati utilizzando le norme grafiche della lingua turca moderna e pertanto l'alfabeto latino di cui essa si serve. Tutti i nomi propri sono stati scritti nella forma turca, eccetto i casi in cui di essi è fatto uso comune nella lingua italiana (Istanbul, in turco: İstanbul).

<sup>7</sup> Si farà qui riferimento a *Costantinopoli* per riferirsi alla capitale bizantina e a *Istanbul* per indicare la capitale ottomana: la prima denominazione designa la città precedente il 1453, la seconda quella successiva. Costantinopoli restò in occidente l'unico nome del nucleo urbano per tutta l'età moderna e *Kostantiniyye* rimase la denominazione ufficiale della città fino alla caduta dell'impero ottomano: ciononostante, in questa sede oggetto di studio è la comunità latino-cattolica, il cui carattere minoritario emerge anzitutto in contrapposizione alla città turco-islamica. L'appellativo İstanbul è la trascrizione turca di una perifrasi di origine greca ed è attestato già prima del 1453, nelle sue diverse varianti derivate da (*e*)is ten poli(n) ("verso la città"): divenne nome ufficiale della città solamente in epoca repubblicana (1930) (Klaus Kreiser, *Storia di Istanbul*, Bologna: Il Mulino, 2012, pp. 14-15. Ed. orig. *Geschichte Istanbul: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Monaco: Verlag C.H. Beck, 2010). Sulla topografia di Istanbul in età ottomana, lo studio definitivo – comprendente anche il periodo bizantino – è l'opera di Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbul: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, E. Wasmuth, 1977. Un ottimo riferimento di partenza sulla storia della città è Halil İnalçık, "Istanbul", in *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 224-48. Lo studio più completo – soprattutto sui secoli XVI e XVII – resta comunque Robert Mantran, *Istanbul Dans la Seconde Moitié du XVIIe Siecle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Parigi, Maisonneuve, 1962. Dello stesso autore v. anche *La vita a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico e dei suoi successori*, Milano, Rizzoli Editore, 1985, ed. orig. *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Parigi, Hachette, 1965. Per l'epoca ottomana v. anche il più recente Ebru Boyar e Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul*, New York, Cambridge University Press, 2010.

<sup>8</sup> La denominazione *Istanbul* è stata indifferentemente utilizzata – per così dire – sia in senso stretto che in senso lato (İnalçık, "Istanbul", 224). Nel primo caso, essa è andata ad indicare solamente l'area corrispondente all'antica Bisanzio. In senso lato, con Istanbul si è invece fatto riferimento all'intera area urbana, nucleo storico della metropoli moderna, comprendente – oltre al territorio dell'antica capitale greca – anche il quartiere di Eyüp, Galata e le zone a nord del Corno d'Oro, i sobborghi della sponda asiatica. In questa sede – anche per fini pratici – si utilizzerà Istanbul solamente nella seconda accezione (in senso esteso, dunque), mentre verrà

Principale agglomerato dello spazio urbano istanbuliota e zona di maggiore insediamento della componente turco-islamica, Stambul era la sede del sultanato e dell'amministrazione statale ottomana<sup>9</sup>. L'antico centro del cristianesimo orientale in epoca bizantina era divenuta la capitale politica della *umma* e il cuore islamico dell'impero turco attraverso un processo di trasformazione dello spazio urbano intrapreso da Maometto II e proseguito dai suoi immediati successori<sup>10</sup>. Un'azione di appropriazione territoriale che – sotto il profilo della geografia religiosa – si concretizzò in due strategie parallele. La prima consistente nell'edificazione in stile monumentale delle grandi moschee sultaniali e delle più importanti scuole religiose. Particolarmente simbolico e rappresentativo il caso del complesso eretto in onore di Maometto II, realizzato tra il 1463 e il 1478 nell'area occupata dalla celebre chiesa bizantina dei SS. Apostoli: eretta per volere di Giustiniano nel VI secolo, essa era ormai ridotta in stato fatiscente quando nel 1462 ne venne decisa la demolizione per far spazio al nuovo edificio<sup>11</sup>. L'altra politica portata avanti dai sovrani istanbuliotti

---

adoperato il toponimo *Stambul* in riferimento alla cosiddetta penisola storica. Bisanzio è infine da preferirsi a Costantinopoli nel caso s'intenda indicare la zona stambuliota in età bizantina.

<sup>9</sup> La prima residenza stambuliota di Maometto II – sita sulla terza collina presso un palazzo successivamente noto col nome di *Eski Saray* – funzionò solo come sede provvisoria. La corte iniziò ad essere trasferita – già a partire dagli anni sessanta del XV secolo – in un complesso di edifici ancora in costruzione situato sul promontorio orientale della penisola storica, nella zona occupata dall'antica acropoli bizantina. L'area è nota da allora col nome di *Sarayburnu* (punta del Serraglio); la nuova residenza sultaniale divenne celebre come Palazzo del *Topkapı*. Sul tema v. Bernard Lewis, *La sublime porta: Istanbul e la civiltà ottomana*, Torino, Lindau, 2007, pp. 81-108.

<sup>10</sup> Sul tema della trasformazione urbana di Istanbul nei primi decenni dell'età ottomana, v. İnalçık, "Istanbul", pp. 224-231 e Çiğdem Kafescioğlu, "La reconstruction de l'espace et de l'image de la capitale impériale: Constantinople/Istanbul dans la seconde moitié du XVe siècle", in *Les villes capitales au Moyen Age: 36. congrès de la SHMES (Istanbul, 1-6 juin 2005)*, Parigi, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 113-130.

<sup>11</sup> Sulle moschee e le scuole religiose istanbuliote v. innanzitutto Müller-Wiener, *Topographie Istanbul*, pp. 368-491 e 358-367. Una fonte indispensabile sui luoghi islamici di Istanbul nella prima età ottomana è lo *Hadikat'ul Cevami* di Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî – rassegna del secondo XVIII secolo: v. Howard Cane, *The garden of the mosques: Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî's guide to the Muslim monuments of Ottoman Istanbul*, Leiden, Brill, 2000. Per un elenco più immediato delle principali moschee istanbuliote, resta utile: Ernest Mamboury, *Istanbul touristique*, Istanbul, Cituri Biraderler Basimevi, 1951, pp. 379-424, con classificazione degli edifici sulla base dei differenti stili architettonici, ivi, pp. 386-89 e una lista ordinata cronologicamente seguendo l'anno di costruzione degli stessi, ivi, pp. 382-86. Con grandi moschee sultaniali si fa invece qui riferimento ai complessi religiosi edificati in onore dei primi quattro sultani che regnarono dopo la conquista della città: sul già citato complesso dedicato a Maometto II – Fatih Camii – v. Müller-Wiener, *Topographie Istanbul*, pp. 405-412. Sulle altre moschee: Beyazid Camii (1500-06); Sultan Selim Camii (1522) e Süleymaniye Camii (1550-57), si rinvia a sempre Müller-Wiener, ivi, pp. 385-90, 475-78 e 464-69. Sulla costruzione delle moschee sultaniali v. anche Kreise, *Storia di Istanbul*, pp. 52-60.

riguardò l'imponente processo di conversione in luoghi di culto musulmani dei più rilevanti edifici religiosi greco-ortodossi: l'esempio più noto e significativo – oltre che il primo in ordine cronologico – resta naturalmente la trasformazione in moschea della basilica di Santa Sofia – simbolo della cristianità ortodossa e massimo esempio dell'architettura bizantina – avvenuta il giorno stesso dell'entrata in città di Maometto II<sup>12</sup>. Oltre il nucleo cittadino stambuliota e la sua delimitazione muraria stavano altre due rilevanti concentrazioni urbane: una nei pressi del sobborgo *intra-muros* di Yediküle, sulle rive del mar di Marmara. L'altra – situata sulle sponde del Corno d'Oro – era il quartiere di Eyüp, uno specifico spazio extraurbano che si sviluppò e acquisì rilevanza attorno al mausoleo del compagno del Profeta Maometto Ayyub (turco: Eyüp) Al-Ansari<sup>13</sup>.

Sulla riva settentrionale del Corno d'Oro era la zona di Galata, stesa lungo il versante sud della collina e chiusa dalle antiche mura genovesi. L'area – colonia della Repubblica di Genova nell'ultimo periodo bizantino (1267-1453) – restò anche dopo la conquista turca la principale zona d'insediamento della minoranza cattolica e l'area in cui – come si avrà modo di dare conto – si conservò attiva e funzionante la grande maggioranza delle chiese di rito latino<sup>14</sup>. A nord di Galata – in cima al colle ed esternamente alle mura genovesi

---

<sup>12</sup> Tra le altre "conversioni" significative: Molla Zeyrek Camii, già chiesa del Cristo Pantocratore, anno di conversione: 1453 (Müller-Wiener, *Topographie Istanbul*, pp. 209-15); Küçük Aya Sofya Camii, già chiesa dei SS. Sergio e Bacco, 1502-05 (Ivi, pp. 177-83); Kariye Camii, già chiesa di San Salvatore in Chora; 1510-11 (Ivi, pp. 159-63); Fethiye Cami, già chiesa della Vergine Pammakaristos, 1586-88 (Ivi, pp. 132-135). Per un elenco parziale delle chiese bizantine trasformate in moschee, v. Mamboury, *Istanbul touristique*, pp. 282-333. Molti degli edifici religiosi greci andarono distrutti successivamente alla loro conversione. Sul tema è indispensabile Süleyman Kirimtayif, *Converted byzantine churches in Istanbul: their transformation into Mosques and Masjids*, Istanbul, Ege Yayınları, 2001.

<sup>13</sup> Il sobborgo di Yedikule prese il nome dalla fortezza delle Sette Torri (in turco: *Yedi Kule*) che Maometto II fece edificare nei pressi delle mura teodosiane nel 1457-58 (Müller-Wiener, *Topographie Istanbul*, pp. 338-41). Sempre per volere del Conquistatore venne eretto il mausoleo di Ayyub Al-Ansari, caduto – secondo la tradizione islamica – durante il primo assedio arabo di Costantinopoli (674-678) e seppellito nei pressi delle mura bizantine. La successiva costruzione della moschea dedicata al santo islamico contribuì a rendere l'area un'importante meta di pellegrinaggio (Mantran, *La vita quotidiana*, p. 36).

<sup>14</sup> La distinzione terminologica che qui si è deciso di adottare consiste nel riferirsi a Galata solo come alla zona compresa entro le mura genovesi trecentesche. Sebbene infatti le fonti di epoca genovese facciano più spesso riferimento a *Pera* come alla colonia *intra muros*, la distinzione che si consolidò fin dalla prima età ottomana finì per indicare con questa seconda denominazione una specifica zona fuori le mura (cfr. nota 15) e per mantenere l'appellativo di Galata in riferimento all'antica area coloniale. Sull'incerta origine del nome Galata v. Edhem Eldem, "Galata", in Gábor Ágoston e Bruce Masters (a cura di), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Infobase Publishing, 2009, pp. 226-28. Sulla topografia galatiota, v. su tutti Alfons Maria

– si stendeva la zona di Pera, area che divenne – dalla prima metà del Seicento in avanti – il quartiere residenziale preferito della minoranza cattolica istanbuliota e la zona di residenza delle principali ambascerie europee<sup>15</sup>. La zona di Galata – restando sulla sponda nord del Corno d’Oro – si prolungava a occidente con il grande porto mercantile europeo e il grosso arsenale marittimo di Kasımpaşa e ad est con l’arsenale dell’artiglieria di Tophane e poi – seguendo la riva europea del Bosforo – fino al villaggio di Beşiktaş, celebre soprattutto per i serragli e i giardini sultaniali e principale punto d’imbarco per Üsküdar. Sulla costa asiatica, di fronte a Stambul stava appunto Üsküdar – l’antica Crisopoli – punto di partenza delle arterie per la penisola anatolica. Esso era certamente il sobborgo meno sviluppato e popolato dei tre agglomerati che componevano Istanbul nel XVI-XVII secolo: si sarebbe urbanizzato solamente tempo dopo e nel primo periodo ottomano dipendeva in gran parte dalla vicina Kadıköy – la vecchia città greca di Calcedonia<sup>16</sup>.

Difficile – data la scarsità di documentazione ufficiale riguardante censimenti della popolazione di Istanbul nei secoli XVI e XVII – offrire una stima precisa del numero degli abitanti della capitale nella prima età moderna<sup>17</sup>. Ora, che i conquistatori avessero trovato – al momento dell’entrata a Costantinopoli – una città totalmente diversa dalla metropoli bizantina dei secoli passati è cosa nota. Ciò valeva a maggior ragione sotto il profilo demografico, dal momento che il mezzo milione di abitanti ipotizzato per l’epoca di Giustiniano o i 400 mila stimati agli inizi del XIII secolo si erano

---

Schneider, *Galata: topographisch-archaologischer Plan: mit erlauterndem*, Istanbul, Universum Matbaası, 1944 e Semavi Eyice, *Galata ve Kulesi*, Istanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1969. Sulla colonia di età genovese resta essenziale Ludovico Sauli, *Della colonia dei Genovesi in Galata: libri sei*, 2 voll., Torino, Giuseppe Bocca, 1831. Tra gli altri, v. anche Jean Sauvaget, *Notes sur la Colonie génoise de Péra*, in «Syria», 15/3, 1934, pp. 252-275. Sul quartiere nel primo secolo ottomano v. innanzitutto Halil İnalcık, “Ottoman Galata: 1453-1553”, in Halil İnalcık, *Essays in Ottoman History*, Istanbul, Muhinin Salih Eren, 1998, pp. 275-376. Per riferimenti bibliografici ulteriori e più ampie notizie sulle vicende della colonia genovese e del quartiere di epoca ottomana, si rimanda ai capitoli dedicati ai singoli luoghi sacri. Per una panoramica sulla geografia dei luoghi di culto latino-cattolici – in larghissima parte galatioti – cfr. innanzitutto il paragrafo §3 di questo capitolo.

<sup>15</sup> Pera dunque – nonostante la confusione dei toponimi che ancora oggi permane – designa qui l’espansione settentrionale della zona di Galata fuori le mura genovesi, lungo la strada che divenne nota soprattutto nel XIX secolo come *Grande Rue de Péra*: l’attuale *İstiklal Caddesi*.

<sup>16</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 81-83.

<sup>17</sup> Sulle difficoltà concernenti l’evoluzione demografica di Istanbul e più in generale dei territori ottomani, con particolare riguardo alle modalità di utilizzo delle fonti e al dibattito storiografico relativo, v. Suraiya N. Faroqhi, “Ottoman Population”, in Faroqhi e Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, II: *The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*, pp. 356-403.

ridotti a poche decine di migliaia alla vigilia della caduta di Bisanzio<sup>18</sup>. Il progetto di Maometto II di rendere la città appena occupata la capitale e il centro economico-culturale di un impero in espansione rese inevitabile – dato il numero esiguo di residenti rimasti – l’attuazione di una politica di ripopolamento. Tale strategia – che costituiva l’altro tassello indispensabile della turco-islamizzazione del panorama urbano insieme all’azione di modifica della geografia religiosa cittadina – contemplò da un lato il trasferimento a Istanbul di popolazione turche provenienti dall’Asia minore e dall’altro la deportazione in altre città imperiali del grosso della componente greca della capitale. L’azione del Conquistatore non si limitò tuttavia a favorire l’afflusso in città di popolazioni turco-islamiche, ma si spinse ad agevolare l’insediamento a Istanbul di gruppi etnicamente e culturalmente minoritari: nella capitale vennero installati greci provenienti dal Peloponneso, dalle isole dell’Egeo e dalla costa anatolica occidentale; ebrei dalla città di Salonicco; armeni dalle province dell’Asia minore<sup>19</sup>.

Le politiche di ripopolamento del Conquistatore – se non sortirono effetti immediati sul piano numerico – ebbero conseguenze evidenti sulla composizione etnico-religiosa: è quanto emerge dalla prima valutazione demografica successiva alla conquista – risalente proprio agli ultimi anni di regno di Maometto II – ricavabile dai registri catastali ottomani del 1478, i quali riportano per Stambul e Galata le cifre complessive di 9.486 nuclei familiari musulmani e 6.838 “infedeli”: essendo il totale delle abitazioni leggermente superiore a sedicimila e ipotizzando che ogni nucleo abitativo fosse composto in media da non meno di cinque componenti, si può arrivare a una stima approssimativa di circa 80 mila residenti e a una proporzione complessiva di 6 musulmani ogni 4 “infedeli”<sup>20</sup>. Sebbene sia questo uno dei pochissimi dati documentali in riferimento alla popolazione istanbuliota nel periodo compreso

---

<sup>18</sup> Kreiser, *Storia di Istanbul*, cit., pp. 67-69.

<sup>19</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 42-43; İnalçık, “Istanbul”, cit., p. 238. Sul tema delle politiche di ripopolamento del primo sultano istanbuliota si è soffermato Halil İnalçık, *The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City*, in «Dumbarton Oaks Papers», Vol. 23/24, 1969/70, pp. 229-49.

<sup>20</sup> Il documento è stato pubblicato – tra gli altri – da İnalçık, “Ottoman Galata...”, p. 358. Nel dettaglio, a Stambul furono registrati 8.591 nuclei musulmani, 3.151 greci, 1.647 ebrei, 267 cristiani caffarioti, 372 armeni, 384 armeni karamaniani, 31 zingari, per un totale di 14.803 case. A Galata si contavano 535 nuclei familiari islamici, 592 greci, 332 “europei”, 62 armeni, per un numero di case pari a 1.521. È senz’altro degno di nota che a Galata i musulmani possedevano poco più di un terzo delle case del quartiere, mentre essi già erano maggioranza consistente a Stambul. “Caffarioti” e “karamaniani” sono denominazioni indicanti la provenienza geografica (rispettivamente la città di Caffa e la zona anatolica sud-occidentale, attorno al nucleo urbano di Karaman) delle popolazioni insediate a Istanbul.

tra la conquista turca e la fine del Seicento, è possibile – sulla base delle stime dei contemporanei e delle valutazioni degli storici – far emergere specifiche linee di tendenza riguardo l'evoluzione e la composizione etnico-religiosa della popolazione della capitale ottomana.

I successori di Maometto II proseguirono sulla via tracciata dal predecessore, portando avanti politiche di accoglienza presso la capitale imperiale rivolte in particolare alle popolazioni recentemente conquistate<sup>21</sup>. Ai trasferimenti guidati dal governo ottomano venne però presto ad affiancarsi un significativo afflusso spontaneo: le popolazioni di religione musulmana ed ebraica scacciate dalla Spagna dalla fine del XV secolo in avanti, cristiani dai territori balcanici, musulmani provenienti da regioni arabe attirati dal crescente prestigio della capitale e dallo splendore del regno di Solimano. A questo proposito, va ricordato che fu soprattutto l'istituzione di scuole e fondazioni religiose – portata avanti dal Magnifico e dai suoi predecessori – ad incoraggiare l'arrivo in città di studiosi di fede islamica<sup>22</sup>. I dati testimoniano per il XVI secolo una vera e propria esplosione demografica, a cui seguì nel secolo successivo un incremento dal ritmo meno sostenuto: l'aumento della popolazione verificatosi nel Seicento fu dovuto principalmente alla migrazione di abitanti da zone interne della penisola anatolica, i quali – costretti a fuggire dalla loro terra a causa dell'instabilità politica ed economica che caratterizzava l'area – ricercarono condizioni migliori di vita stabilendosi nei grandi centri urbani dell'impero<sup>23</sup>.

Le politiche di popolamento governative e i flussi migratori di diverso genere e diversa origine contribuirono dunque a risollevarne il numero dei residenti istanbulioti – fermo a poche decine di migliaia nei decenni successivi la presa turca della città: un fortissimo aumento demografico pare essere avvenuto nei cinquant'anni a cavallo tra la fine del XV e i primi decenni del XVI secolo – periodo nel quale la popolazione di Istanbul passò da meno di 100 mila a 400 mila abitanti – e un regolare incremento sembra verificarsi nel secolo e mezzo successivo: mezzo milione di persone a metà del Cinquecento, che salirono a 600 mila tra l'inizio e la metà del Seicento, per attestarsi attorno alle 700 mila nella seconda parte del secolo<sup>24</sup>. Due documenti turchi di fine Seicento

---

<sup>21</sup> Bayezid II (1481-1512) installò nella capitale i valacchi che furono stanziati nelle vicinanze della porta di Silivri (*Silivrikapı*). Selim I (1512-20) trasferì a Istanbul popolazioni dai territori iraniani e caucasici e poi gruppi familiari arabi da Siria ed Egitto. Sotto Solimano (1520-66) vennero invece insediati nella capitale popolazione serbe, particolarmente in seguito alla conquista di Belgrado (1521). Cfr. Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 43-44.

<sup>22</sup> Faroqhi, *Ottoman Population*, cit., p. 379.

<sup>23</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 43-44.

<sup>24</sup> Mantran ritiene credibile che a Istanbul risiedessero circa 200 mila abitanti alla fine del Quattrocento (*La vita quotidiana*, 77). Sulla base di dati ricavati da censimenti effettuati su tutto il

(1690-91) riportati da Mantran confermano questa tendenza, poiché consentono di stimare la popolazione non musulmana della capitale fra le 250 mila e le 310 mila unità e – considerando le informazioni fornite “verso lo stesso periodo da un commerciante francese di Costantinopoli”, secondo cui la proporzione tra musulmani e gruppi minoritari doveva essere del 58 contro il 42 per cento – il numero complessivo degli abitanti oscillante tra i 600 e i 740 mila<sup>25</sup>.

Si sarà notato come dal documento del 1478 e da quelli del 1690-91 emergano dati simili in riferimento alla proporzione tra residenti musulmani e non: grosso modo 6 islamici – in larghissima parte turchi – ogni 4 «infedeli». Tali notizie – che necessitano in ogni caso di conferme più puntuali<sup>26</sup> – testimonierebbero un'impressionante continuità nella composizione religiosa della popolazione istanbuliota, che si sarebbe mantenuta pressoché identica nei due secoli compresi tra l'ultimo quarto del XV e la fine del XVII secolo, indifferente tra l'altro all'enorme incremento demografico che contraddistinse la città nella prima età ottomana.

---

territorio anatolico e risalenti agli anni 1520-35 – nel primo periodo del regno di Solimano – Barkan stima invece per la capitale ottomana dell'epoca una popolazione di circa 400 mila abitanti (Ömer Lutfi Barkan, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», Vol. 1 No. 1, 1957, p. 20). Il medico particolare del gran visir Sinan Paşa (1550-54) – lo spagnolo Cristobal de Villalon – riferì invece a metà del XVI secolo l'informazione secondo cui Istanbul contava 104 mila case, per una popolazione totale compresa tra le 400 mila e le 520 mila unità (Cristobal de Villalon, *Viaje de Turquía*, vol. II, Madrid-Barcellona, Calpe, 1919, p. 255). Se all'inizio del XVII secolo il poeta e politico britannico George Sandys valutava la popolazione della città in 700 mila abitanti (*Sandys Travels*, Londra, J. William Junior, 1673, p. 60), molto oltre si spinse il viaggiatore turco Evliya Çelebi, dai cui resoconti emerge una valutazione approssimativa sulla popolazione istanbuliota superiore al milione già a metà del Seicento (citato in Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., p. 47). Il bailo veneziano Alvise Contarini considerò la popolazione della capitale come eccedente il milione nel 1641 (Alvise Contarini, “Relazione di Costantinopoli del Bailo Alvise Contarini dall'anno 1636 al 1641”, in Luigi Firpo (a cura di), *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato: Costantinopoli*, Vol. XIII, Torino, Bottega d'Erasmus, 1984, p. 790), mentre secondo il suo successore Pietro Civrano essa non doveva andare oltre le 800 mila unità nel 1680 (Pietro Civrano, “Relazione da Costantinopoli del Bailo Pietro Civrano”, 1682 in Firpo, *Relazioni*, cit., p. 1054).

<sup>25</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., p. 47 (note 2 e 3). Il numero dei residenti non islamici è ricavato considerando la cifra di 62 mila “fuochi infedeli” sottoposti al versamento della *cizye*, l'imposta di testatico a cui era soggetto ogni maschio adulto non musulmano (cfr. *infra*).

<sup>26</sup> Conferme evidenti si hanno per la prima metà del XVI secolo: i dati riferiti da Barkan ipotizzano per Istanbul tra il 1520 e il 1535 una proporzione tra musulmani e minoranze molto vicina a quella del registro catastale del 1478: 58% di islamici, 42% di cristiani ed ebrei (Barkan, *Essai sur les données statistiques*, cit., p. 20). Così, ancora, le stime del de Villalon danno conto per la metà del Cinquecento di 60 mila case turche (dunque musulmane), 40 mila cristiane e 4 mila ebrei per una proporzione di circa sei islamici ogni quattro “infedeli” (Cristobal de Villalon, *Viaje de Turquía*, cit., vol. II, p. 255).

I dati relativi alla composizione etnico-religiosa della popolazione istanbuliota nella prima età moderna danno conto della prevalenza dell'elemento turco-islamico nell'ambito di un contesto complessivamente multiculturale. Val la pena in questa sede evidenziare particolarmente le modalità attraverso cui tale diversità era organizzata sotto il profilo della ripartizione territoriale urbana: le comunità di minoranza – se si escludono le rare eccezioni di piccoli gruppi minoritari abitanti zone quasi interamente turche – vivevano raggruppate territorialmente in zone specifiche della città (*mahalle*) secondo l'appartenenza etnico-religiosa. Ciascun gruppo aveva a disposizione un proprio spazio separato nel contesto urbano della capitale, un'area all'interno della quale organizzare autonomamente – entro certi limiti – lo svolgersi della vita quotidiana: la comunità andava generalmente ad aggregarsi attorno al luogo di culto di riferimento della zona, la chiesa o la sinagoga<sup>27</sup>. Dunque – come messo in evidenza da Mantran – la ripartizione degli edifici religiosi dei vari culti può essere già considerata di per sé un'indicazione probante della ripartizione etnica e religiosa della popolazione della capitale<sup>28</sup>. Tale separazione territoriale si caratterizzò in ultima analisi come la principale garanzia della continuità identitaria di ciascuna comunità di minoranza, delle tradizioni e delle pratiche religiose interne a ogni singolo gruppo etnico.

Tre erano le principali minoranze religiose stanziata a Istanbul nei secoli XV-XVII: la comunità greco-ortodossa, le comunità ebraiche e la comunità cristiano-armena, tutte chiaramente distinte dalla maggioranza turco-musulmana per appartenenza religiosa – certo – ma pure per origine etnica e

---

<sup>27</sup> İnalçık, "Istanbul", cit., p. 240. Questa divisione spaziale per etnia e per religione venne incoraggiata e favorita dal governo ottomano, propenso a vedervi diversi vantaggi non solo nella gestione del governo della città, ma pure per le stesse singole comunità e in definitiva una garanzia per la stabilità sociale istanbuliota. Innanzitutto, i gruppi di minoranza non si sentivano dispersi nella massa musulmana, potevano riunirsi e praticare il proprio culto e i propri riti. Non solo: i nuovi arrivati in città – quando non facenti parte della maggioranza turco-islamica – potevano aggregarsi più agevolmente alle popolazioni della stessa etnia e religione già residenti a Istanbul, cosicché l'adattamento dei nuovi venuti veniva favorito dal fatto che gli stessi erano inseriti in un contesto sociale e culturale del quale conoscevano abitudini e tradizioni. Per il governo ottomano il controllo delle minoranze risultava in questo modo più semplice, considerando pure che la giurisdizione sui sudditi non musulmani era prevalentemente esercitata dai vertici religiosi di ogni gruppo (cf. infra) e che era pertanto prima preoccupazione degli stessi capi spirituali delle comunità far sì che i fedeli non si disperdessero e sfuggissero alla propria autorità (Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 48-49).

<sup>28</sup> Mantran, *La vita quotidiana*, cit., p. 88.

radici culturali<sup>29</sup>. Ora, è noto che la religione islamica costituiva il fondamento dell'ordinamento giuridico ottomano e che l'appartenenza a una comunità nell'ambito del sistema imperiale era determinata dal credo religioso: membro di un gruppo minoritario era pertanto ogni suddito ottomano non musulmano<sup>30</sup>. Le tre principali minoranze godevano – nell'ambito dell'ordinamento imperiale – di una posizione privilegiata: ai loro membri – in quanto compresi nella definizione coranica di *ahl al-kitāb* (“gente del libro”) – era infatti riservata la protezione (*dhimma*, in turco: *zimma*) dell'autorità islamica<sup>31</sup>. Il governo della Porta garantiva in particolare ai sudditi greco-

---

<sup>29</sup> Sulle minoranze religiose nell'impero ottomano, il riferimento essenziale è Benjamin Braude e Bernard Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* 2 voll., New York, Holmes & Meier, 1982. Un saggio specifico su Istanbul all'interno della raccolta: Robert Matran, *Foreign Merchants and the Minorities in Istanbul during the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, pp. 127-38. Sull'evoluzione storica delle politiche del governo ottomano nei confronti delle minoranze v. Karen Barkey, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2008. Sullo stesso argomento v. Gilles Veinstein, “Religious Institutions, Policies and Lives”, in Faroqhi e Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, Vol. II, pp. 320-55. Sulla minoranza greco-ortodossa nei territori ottomani, v. innanzitutto Richard Clogg, “The Greek Millet in the Ottoman Empire”, in Braude e Lewis, *Christians and Jews*, Vol. I, cit., pp. 185-208. Sul patriarcato ortodosso di Istanbul: Steven Runciman, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968; Halil İnalçık, “The Status of the Greek Orthodox Patriarch under the Ottomans”, in Halil İnalçık, *Essays in Ottoman History*, cit., pp. 407-35. Sulle minoranze ebraiche nell'impero ottomano: Avigdor Levy, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, The Darwin press, 1994. Sulla vicenda storica delle comunità ebraiche istanbuliote: Abraham Galante *Histoire des juifs d'Istanbul*. 2 voll., Istanbul, Husnutabiat, 1941-42; Minna Rozen, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2010. Della stessa autrice v. anche il recentissimo *Studies in the History of Istanbul Jewry, 1453-1923*, Brepols, 2015. Sulla comunità armena v. in particolare: Kevork B. Bardakjan, “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople”, in Braude e Lewis, *Christians and Jews*, cit., Vol. I, pp. 89-100.

<sup>30</sup> Barkey, *Empire of Difference*, cit., p. 120. Va specificato che qui si fa riferimento a sudditi ottomani. Tra i non musulmani residenti stabilmente nell'impero – e segnatamente a Istanbul – figuravano infatti anche gli “stranieri”. Lo status giuridico delle nazioni straniere – costituite in larga parte da ceti mercantile e personale delle ambasciate – non era infatti definito dalla legge ottomana, bensì dal regime delle capitolazioni che – dalla seconda metà del XVI secolo in avanti – regolò i rapporti diplomatici tra il governo della Porta e le principali potenze europee.

<sup>31</sup> Nei territori ottomani – come in ogni stato islamico in cui è la legge religiosa a regolare la vita civile – si soleva distinguere la popolazione non musulmana in pagani e “gente del libro”. Tale distinzione, mentre obbligava i primi alla conversione all'Islam nel caso essi avessero desiderato rimanere entro i territori dell'impero, concedeva appunto alle minoranze monoteistiche lo status di *dhimmi-zimmi* (protetti). Sulle fonti giuridiche di tale classificazione, v. C.F. Bosworth, “The Concept of Dhimma in Early Islam”, in Braude e Lewis, *Christians and Jews*, Vol. I, cit., pp. 37-52. Sullo stesso tema v. anche Nicola Melis, “Lo statuto giuridico degli ebrei dell'impero

ortodossi, ebrei ed armeni la tutela dei beni personali e il libero esercizio del proprio credo religioso: e ciò in cambio del riconoscimento politico dell'autorità di comando del sultano, uno stato di soggezione che si esprimeva attraverso il pagamento della *cizye*, l'imposta di capitazione prelevata su ogni uomo adulto non musulmano, sposato o celibe che fosse<sup>32</sup>.

L'evoluzione storica del sistema delle comunità religiose (*millet*) dell'impero ottomano tra i secoli XV e XIX è stata oggetto di un significativo dibattito scientifico. A tal proposito, è utile mettere in evidenza come la storiografia corrente tenda a respingere la tesi secondo cui una coerente organizzazione delle *millet* – così come essa era definita nel primo XIX secolo, alla vigilia del vasto processo riformatore delle *Tanzimat* (1839-76) – esistesse ed operasse compiutamente fin dai decenni successivi la conquista ottomana di Costantinopoli. Resta tuttavia indubbio che alle minoranze religiose venne accordato un certo grado di autonomia fin dalla seconda metà del XV secolo: utile evidenziare ad esempio come la raccolta della *cizye* e il versamento della stessa nelle casse dell'amministrazione ottomana era – particolarmente nella capitale – pur sempre responsabilità del capo spirituale della singola minoranza: il patriarca ortodosso, il rabbino capo, il patriarca armeno-gregoriano<sup>33</sup>. I capi spirituali – sebbene selezionati all'interno della rispettiva comunità – vedevano derivata in ultima istanza la propria autorità formale da un'autorizzazione scritta (*berât*), rilasciata dal governo ottomano solitamente dietro pagamento di una somma di denaro. In generale – nonostante

---

ottomano<sup>2</sup>, in Martino Contu et alii (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze, Giuntina, 2003, pp. 139-56.

<sup>32</sup> Kemal Çiçek (a cura di), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation. Economy and Society*, Vol. II, Ankara, Yeni Türkiye, 2000, p. 382.

<sup>33</sup> L'idea dell'esistenza di un sistema delle *millet* fin dal secondo Quattrocento – generalmente accolta dalla storiografia sulla base delle fonti ufficiali ottomane del primo XIX secolo (secondo le quali la definizione dell'organizzazione delle comunità religiose allora vigente datava all'epoca di Maometto II) – è stata fortemente messa in discussione dalla già citata opera curata da Braude e Lewis, *Christians and Jews*, cit.. Si veda in particolare Benjamin Braude, "Foundation Myths of the Millet System", in *Christians and Jews*, Vol. I, cit., pp. 69-88. A venir contestata è stata in particolare l'esistenza di una politica unitaria del governo ottomano nei confronti delle minoranze fin dal XV secolo che – secondo un'interpretazione tradizionale – sarebbe stata orientata alla concessione di una discreta indipendenza politica e giuridica per le comunità minoritarie e al riconoscimento – da parte del governo della Porta – dei capi spirituali delle stesse come garanti di tale autonomia. In realtà, è la tesi di Braude, quelle del governo imperiale sul tema – almeno per quanto riguarda i secoli XV-XVI – furono decisioni prese di volta in volta, guardando ai casi specifici, dirette a concedere – questo sì – differenti gradi di autonomia a seconda delle occasioni, senza dare però vita a un vero e proprio "sistema". Sul tema l'autore è ritornato recentemente nell'introduzione alla nuova edizione dell'opera del 1982: Benjamin Braude, "Introduction", in Benjamin Braude (a cura di), *Christians and Jews in Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2014, pp. 1-49.

l'investitura sultaniale dotasse teoricamente tale carica di un ruolo di comando sulla totalità delle comunità minoritarie dei territori imperiali – è largamente probabile che l'esercizio effettivo dell'autorità patriarcale o rabbinica si limitasse alla sola Istanbul, o che perlomeno fosse nella capitale che si affermasse nella sua interezza<sup>34</sup>.

Al di là delle garanzie riguardanti la tutela dei beni personali e l'esercizio del credo religioso, va sottolineato che i membri delle minoranze erano soggetti a restrizioni specifiche: tra quelle di carattere religioso meritano di essere particolarmente ricordati il divieto di praticare il proprio culto in modalità che avrebbero potuto offendere la sensibilità degli aderenti all'Islam – veniva ad esempio di norma impedita la celebrazione di cerimonie pubbliche – e soprattutto l'impossibilità di edificare *ex-novo* un proprio luogo di culto o di apportare riparazioni o restauri a un complesso danneggiato, se non in seguito al pagamento di forti somme di denaro alle autorità ottomane e all'ottenimento della necessaria autorizzazione<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> İnalçık, "Istanbul", cit., p. 241. Di un capo spirituale ortodosso a Istanbul è attestata la presenza fin dagli anni immediatamente successivi alla conquista. La decisione di mantenere in città la sede del patriarcato ecumenico ortodosso fu anzi una delle più rilevanti tra quelle assunte da Maometto II in materia religiosa: il primo patriarca greco sotto il dominio turco fu Giorgio Scolario – eletto col nome di Gennadio II il 6 gennaio del 1454 – significativamente la personalità più autorevole tra quelle che – negli anni immediatamente precedenti la caduta di Costantinopoli – si erano opposte all'unione con Roma (İnalçık, *The Status of the Greek Orthodox Patriarch*, cit., p. 407). La presenza di un rabbino capo (*haham başı*) per Istanbul è invece accertata fino al primo XVI secolo (1526) (il primo – Moses Capsali – fu nominato sempre da Maometto): è lecito ipotizzare che il venir meno di una effettiva e riconosciuta rappresentanza unitaria per gli ebrei istanbulioti possa essersi verificato in seguito ai contrasti intra-comunitari che ebbero luogo dal XVI secolo in avanti. Sta di fatto che la figura del rabbino capo riemerse con forza solamente nel XIX secolo (1835), alla vigilia del periodo riformatore delle *Tanzimat* (Veinstein, *Religious Institutions*, cit., p. 322). Allo stesso modo, pare probabile che un patriarca armeno-gregoriano sia stato realmente eletto ancora dietro ordine del Conquistatore nel 1461 e che lo stesso abbia stabilito la propria sede presso la chiesa di San Giorgio a Samatya (*Surp Kevork*). È certo invece che tale figura – un "capo spirituale" degli armeni istanbulioti con diritti e prerogative simili al patriarca ortodosso e al gran rabbino – fu presente a Istanbul dalla prima metà del XVI secolo in avanti: le fonti riferiscono esplicitamente dell'esistenza di un patriarca degli armeni tra il 1526 e il 1543. La sede del patriarcato armeno venne trasferita a Kumkapı nel 1641, presso la chiesa di *Surp Asduaazadzin* (İnalçık, "Istanbul", cit., p. 241; Veinstein, *Religious Institutions*, cit., p. 322; Bardakjan, *The Rise of the Armenian Patriarchate*, cit., pp. 89-100).

<sup>35</sup> Tra le altre limitazioni formali a cui i sudditi non musulmani erano soggetti, figuravano: l'impossibilità di detenere una posizione che contemplasse l'esercizio di un'autorità nei confronti di un musulmano, cosa che nei fatti comportava il sostanziale divieto di accedere a cariche amministrative; la proibizione di acquistare terre o di possedere un'abitazione che superasse in altezza quelle degli aderenti all'Islam; il divieto di cavalcare, di portare con sé una spada, di vestire indumenti che rendessero impossibile l'identificazione come non islamici (ad esempio indossando capi bianchi o verdi, colori che erano riservati agli aderenti all'Islam). Sul

Le principali aree istanbulite di stanziamento delle tre comunità di minoranza nei secoli XV-XVII erano generalmente le zone periferiche dei principali agglomerati urbani. I gruppi greco-ortodossi erano concentrati sulla sponda stambuliota del Corno d'Oro – tra i quartieri Edirnekapı e di Balat – nello specifico attorno alla chiesa della Vergine Pammacaristos, sede del patriarcato tra il 1456 e il 1586<sup>36</sup>. Popolazioni elleniche stavano pure – restando a Stambul – lungo le rive del Corno d'Oro (Fener) e del mar di Marmara (Kumkapı; Samatya), nei pressi delle mura (Topkapı) e – sulla sponda settentrionale – a Galata (in particolare a Mumhane e Tophane; e poi ancora a Kasımpaşa e Hasköy)<sup>37</sup>. Non molto diverse erano le zone di stanziamento delle comunità ebraiche: Galanté riferisce di un atto di donazione (*vakfiye*) risalente all'epoca di Maometto II (1451-81) secondo cui esistevano diciassette agglomerati ebraici nella capitale, per lo più collocati lungo le zone costiere stambuliote del Corno d'Oro (Bahçekapı, Balıkpazarı, Unkapanı, Balat). Nel XVII secolo popolazioni ebraiche erano stanziate anche sulla sponda opposta, a Galata, Muhmane, Kasımpaşa e Hasköy<sup>38</sup>. Sovrapponibili a quelle delle altre comunità minoritarie erano le zone di stanziamento dei gruppi armeni, concentrati lungo le aree costiere del mar di Marmara e particolarmente attorno alle zone che – in periodi diversi – furono sede del patriarcato (Samatya e – dal 1641 – Kumkapı). Popolazioni armene erano poi presso le mura (Topkapı), a Balat e ancora ad Hasköy, Kasımpaşa e nelle zone centrali di Galata<sup>39</sup>.

---

tema cf. Rozen, *History of the Jewish Community*, cit., pp. 16-17. Per ciò che concerne in particolare le prescrizioni riguardanti l'abbigliamento, va sottolineato quanto queste fossero in genere poco rispettate, stante la volontà dei non musulmani di vestire alla turca per ragioni di prestigio politico o sociale (cfr. İnalçık, "Istanbul", cit., p. 240).

<sup>36</sup> Dopo la precaria sistemazione – nei primissimi anni successivi alla conquista (1454-56) – presso la basilica dei Santi Apostoli, il patriarcato ortodosso si trasferì nella chiesa della Vergine Pammacaristos, e qui rimase fino 1586, anno in cui l'edificio venne sottratto ai greci e convertito nella *Fethiye Camii*. Il patriarca fu pertanto costretto a spostarsi ancora, prima a San Demetrio e poi, nel 1601, nella chiesa di San Giorgio a Fener, dove ha sede tuttora (Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., pp. 53-54).

<sup>37</sup> *Ibidem*. La ricostruzione fornita da Mantran riguardo le zone di stanziamento delle tre principali comunità minoritarie sono ricavate principalmente dai resoconti istanbuliti del viaggiatore armeno seicentesco Eremya Çelebi Kömürcüyan (1637-95), la cui opera è stata tradotta in turco e annotata da Hrand Der Andreasyan, *Istanbul Tarihi, XVII. asırda İstanbul*, İstanbul, 1952.

<sup>38</sup> Galante, *Histoire des juifs*, vol. I, cit., pp. 49-51; Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., p. 59. Riguardo la differenziazione interna della comunità ebraica istanbuliota – romanioti, caraiti, sefarditi, askenaziti – e la sua evoluzione – ogni fazione era distinta dall'altra per provenienza geografica e vicenda storica, sia per i tempi e le modalità del suo arrivo nella capitale – si rimanda agli studi specialistici di Galante e Rozen già citati.

<sup>39</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., p. 51.

È stato accennato in precedenza come la collocazione degli edifici religiosi seguisse naturalmente le zone d'insediamento delle rispettive comunità minoritarie. Allo stato attuale della ricerca, non risultano studi specialistici riguardo i luoghi di culto greco-ortodossi, ebraici ed armeni: è pertanto difficile quantificare puntualmente e posizionare geograficamente i diversi edifici religiosi. Le chiese ortodosse di rito greco esistenti a Istanbul nei secoli XV-XVII furono certamente oltre venti. Mantran riferisce per il XVI-XVII secolo la presenza di 24-25 chiese: di cui sei o sette a Samatya, tre a Kumkapı, quattro da Cabali a Balat lungo la sponda stambuliota del Corno d'Oro, tre a Galata, tre a Yeniköy sul Bosforo<sup>40</sup>. İnalçık dà invece conto dell'esistenza a Istanbul di oltre quaranta sinagoghe verso la metà del XVI secolo: l'elevato numero può essere spiegato tenendo conto della differenziazione interna alla comunità ebraica istambuliota, organizzata in unità spirituali ognuna delle quali aveva generalmente a disposizione il proprio particolare luogo di culto<sup>41</sup>. Poche certezze si hanno pure sul numero degli edifici religiosi nelle disponibilità della minoranza armena: stando a quanto riferito da Mantran, gli armeni erano dotati tra l'inizio e la fine del Seicento di almeno nove chiese, di cui quattro a Stambul – due a Samatya, una a Balat e Kumkapı – e cinque nelle altre località: una ciascuna nelle zone di Galata, Beşiktaş, Ortaköy, Kuruçeşme e Üsküdar<sup>42</sup>.

## *2. Origini e formazione della latinità costantinopolitana*

Non è il caso di rifare in questa sede la storia della latinità costantinopolitana precedente al 1204: pare tuttavia necessario richiamare brevemente quella serie di eventi che – a partire dall'ultimo scorcio del primo millennio – furono alla base della formazione di comunità latino-cattoliche sul Bosforo, sia per fornire informazioni necessarie riguardo i primi sviluppi del gruppo sociale in oggetto, sia per dare notizie circa l'esistenza di quegli edifici sacri latini che scomparvero precedentemente alla conquista turca – poco o molto tempo prima di essa – e che quindi non rientrano tra quelli che sono stati dettagliatamente analizzati in questo lavoro.

Alle origini della comunità latino-cattolica costantinopolitana furono ragioni prevalentemente economiche e commerciali: i primi insediamenti latini nella capitale bizantina rimontano alla metà del X secolo e coincisero con lo stanziamento a Bisanzio dei mercanti delle principali città portuali italiane. La fondazione di chiese di rito latino a Costantinopoli fu pertanto una

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 54-55.

<sup>41</sup> İnalçık, "Istanbul", cit., p. 241. Per informazioni più dettagliate sulle sinagoghe della capitale, v. sempre Galante, *Histoire des juifs*, vol. I e II, dal cui studio sulla denominazione degli edifici religiosi ebraici emerge tra l'altro chiaramente la provenienza geografica della comunità che li aveva a disposizione (*Ahrida, Chéron, Salonique, Sicilia, Poulia, Alaman, Catalan, Aragon...*).

<sup>42</sup> Mantran, *Istanbul dans la seconde*, cit., p. 51.

conseguenza naturale della creazione degli scali mercantili: sebbene sia accertato che ogni comunità latina abbia avuto a disposizione propri edifici religiosi, di estrema difficoltà pare ancora una ricostruzione puntuale della geografia ecclesiastica latino-cattolica nell'ultimo periodo bizantino. I due aspetti risultano d'altra parte strettamente legati, poiché molto spesso le più chiare testimonianze riguardo la presenza dei primi insediamenti occidentali sul Bosforo sono proprio le attestazioni dell'esistenza di edifici sacri latini all'interno dello spazio urbano di Bisanzio. Tale constatazione trova un puntuale riscontro scorrendo rapidamente la letteratura scientifica che dalla metà del XIX secolo si è interessata più o meno direttamente all'argomento: se si prendono in considerazione i più significativi e rilevanti lavori storiografici sulla latinità costantinopolitana delle origini si noterà che la ricerca storica sul gruppo latino-cattolico sia in gran parte debitrice allo studio dello spazio urbano e della geografia ecclesiastica di Costantinopoli<sup>43</sup>.

La prima presenza stabile latina ad essere attestata in città – già nella prima metà del X secolo (944) – è quella dei mercanti amalfitani, i quali ottennero dal governo di Bisanzio concessioni per il possesso e l'utilizzo di uno scalo commerciale sulla sponda meridionale del Corno d'Oro – area che dovrebbe grosso modo corrispondere alla zona in cui è attualmente esistente la *Yeni Cami*. Gli amalfitani furono in possesso di almeno due edifici consacrati a Costantinopoli: un monastero intitolato al San Salvatore e una chiesa nota come Santa Maria degli Amalfitani *de Latina*. Il primo esisteva certamente già nel 1110, anno in cui il complesso compare per la prima volta in una lista degli arcivescovi di Amalfi. Il secondo edificio – di cui s'ignora l'origine e la vicenda

---

<sup>43</sup> Sugli anni formativi della comunità latina di Costantinopoli, il riferimento fondamentale – sebbene datato – resta Francois Alphonse Belin, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Parigi, Alphonse Picard et Fils Editeurs, 1894, pp. 15-43. Si veda anche – con riferimento specifico alle dinamiche ecclesiastiche – Giorgio Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, vol. I, Verona, Mazziana, 1981, pp. 219-36. Uno studio essenziale sugli insediamenti commerciali latini è ancora Guglielmo Heyd, *Le colonie commerciali degli italiani in Oriente nel Medio Evo*, Venezia-Torino, G. Antonelli e L. Basadonna, 1866, pp. 1-92. Dello stesso autore v. anche *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, Lipsia, Harrassowitz, 1886. Sui luoghi di culto latini fondati a Bisanzio in epoca preottomana – nessuno dei quali pare essere sopravvissuto alla conquista turca – si veda innanzitutto lo studio sugli edifici sacri di Costantinopoli in età bizantina di Raymond Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I: *Le Siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Parigi, Institut français d'études byzantines, 1953, pp. 582-92. Sempre di Janin v. anche *Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople*, in «Revue des études byzantines», 4, 1946, pp. 163-177. La nomenclatura della chiese latine di Bisanzio è pure in Eugène Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité de Constantinople: Nomenclature des églises latines de Constantinople (Stamboul) sous les empereurs byzantins*, in «Échos d'Orient», 23/136, 1924, pp. 448-460. Per le fonti storiche sui singoli edifici che verranno menzionati si rimanda innanzitutto a questi studi.

storica – è attestato nella lettera che il 26 maggio 1256 il pontefice Alessandro IV indirizzò all'abate e alla sua comunità comunicando l'intenzione di prendere la struttura sotto la propria protezione<sup>44</sup>.

È alla fine del primo millennio (992) che risale il primo stabile insediamento a Bisanzio dei veneziani, ai quali l'imperatore Basile II (976-1025) concesse un trattamento fiscale di favore e la possibilità di stanziamento nei pressi dell'area costiera occupata dagli amalfitani. Venezia vide rafforzata considerevolmente la propria presenza a Costantinopoli con l'ascesa al potere della dinastia dei Comneni: è del 1082 la decisione di Alessio I (1081-1118) di assegnare ai mercanti della Serenissima – in cambio dell'aiuto militare veneziano nell'assedio di Durazzo – sostanziali privilegi commerciali, estesi a tutti i territori dell'impero con l'eccezione dell'area del Mar Nero. Tali privilegi – rinnovati da Bisanzio negli anni seguenti – prevedevano un'esenzione pressoché totale dai tributi e consentirono a Venezia l'esercizio di un vero e proprio monopolio nelle relazioni commerciali con Costantinopoli<sup>45</sup>. Quattro furono i santuari adibiti al culto latino sicuramente in possesso dei veneziani nel periodo compreso tra il loro approdo nella capitale bizantina e la conquista turca della città: la fondazione di tutti e quattro gli edifici è precedente all'istituzione dell'impero latino d'oriente (1204). Una chiesa dedicata a Sant'Acindino è menzionata per la prima volta nella concessione del 1082 – i bizantini fecero dono di un forno in favore dell'edificio veneziano – e si ritrova periodicamente nelle fonti storiche fino alla metà del XIII secolo (1250), circostanza che fa ritenere probabile la perdita della struttura da parte dei veneziani in seguito alla riconquista greca della città (1261). Della presenza di una costruzione consacrata a San Nicola di pertinenza veneziana sono fatte invece solo sporadiche menzioni nel periodo 1090-1207. Di rilevanza certamente maggiore deve essere stata la chiesa intitolata a San Marco: dell'edificio si ha la prima notizia nel 1150 e l'ultima nel dicembre 1452: fu in questa sede che il

---

<sup>44</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., pp. 5-10; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 582-83; Id., *Les sanctuaires des colonies latines*, cit., pp. 164-66; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 449-50; Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. I, cit., p. 223. Di entrambi gli edifici sacri di pertinenza amalfitana s'ignora l'esatta posizione geografica, sebbene sia ipotizzabile la loro collocazione all'interno della zona d'insediamento dei mercanti della città tirrenica, lungo le zone costiere stambulite del Corno d'Oro.

<sup>45</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., pp. 13-17; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 16; Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. I, cit., p. 224. Sulle relazioni politico-economiche e culturali di Venezia con Bisanzio dal X secolo fino alla caduta della capitale greca si veda tra gli altri Donald M. Nicol, *Byzantium and Venice: a study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge, Cambridge University press, 1992. Sulla politica veneziana nei territori dell'impero bizantino nei secoli XII-XV v. Freddy Thiriet, *La Romanie vénitienne au Moyen Age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe siècle)*, Paris, De Boccard, 1975.

Gran Consiglio Veneziano di Costantinopoli – su richiesta dell'imperatore greco – prese la decisione di mantenere in città la flotta delle galere, in previsione dell'imminente assedio turco. Un'ulteriore struttura sicuramente veneziana – dedicato a Santa Maria – sopravvisse a Bisanzio fino ai giorni precedenti la caduta della città: del santuario – la cui prima menzione risale al 1199 – è testimoniata la presenza nel corso dei secoli XIII-XV fino all'aprile-maggio 1453, giorni in cui il gran consiglio si riunì qui in diverse sedute nel tentativo di predisporre le estreme difese contro l'assedio ottomano<sup>46</sup>.

Il monopolio veneziano instaurato nel 1082 si protrasse per un trentennio, fino alla concessione da parte del governo bizantino di un privilegio commerciale ai mercanti pisani (1112), i quali vennero autorizzati a dotarsi di un proprio pontile d'approdo ad est degli scali veneziani ed amalfitani<sup>47</sup>. Anche i pisani disposero di propri luoghi di culto nella capitale bizantina: si è a conoscenza di una chiesa dedicata a San Nicola (da non confondersi con l'omonimo spazio veneziano) – la cui prima attestazione risale proprio al diploma del 1112 con cui l'imperatore Alessio Comneno aveva acconsentito all'insediamento pisano. Un altro edificio sacro di pertinenza pisana fu la chiesa consacrata ai SS. Pietro e Paolo – esistente dal secondo XII secolo (1160) – e presumibilmente sopravvissuto fino alla caduta di Costantinopoli, dato che compare per l'ultima volta in una lettera del pontefice Nicola V del luglio 1449. La chiesa era però in quegli ultimi anni di dominio bizantino non più nella disponibilità dei pisani: l'edificio intitolato ai due apostoli venne infatti coinvolto nel generale declino di Pisa che – in seguito alla caduta della città sotto l'orbita di Firenze (1406) – portò i mercanti di quest'ultima a soppiantare i pisani nei traffici con l'Oriente. Nel 1439 Bisanzio accordò ai fiorentini il trasferimento di tutti i privilegi e diritti detenuti da Pisa fino ad allora: Firenze ereditò così – insieme alle garanzie di carattere commerciale – la chiesa di SS. Pietro e Paolo di antica origine pisana<sup>48</sup>.

Gli ultimi tra i mercanti delle città italiane ad arrivare nella capitale bizantina prima del 1204 erano stati i genovesi: installatisi a Costantinopoli nel 1155 in seguito all'ottenimento di privilegi commerciali simili a quelli che avevano permesso la fondazione delle precedenti colonie, i mercanti della Repubblica di San Giorgio dovettero fare i conti almeno inizialmente con il

---

<sup>46</sup> Cf. Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., p. 17; Janin, *Les sanctuaries des colonies latines*, cit., pp. 166-71; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 450-52; Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. I, cit., p. 226.

<sup>47</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., pp. 23-24.

<sup>48</sup> Cf. Janin, *Les sanctuaries des colonies latines*, cit., pp. 171-173 e 177; Joseph Müller, *Documenti sulle Relazioni delle città toscane coll'Oriente e coi Turchi fino all'anno 1531*, Firenze, Cellini, 1879, p. 174 ss.

predominio veneziano e pisano<sup>49</sup>. Almeno una chiesa – di cui s'ignora la titolazione – fu in possesso dei genovesi dopo l'installazione a Bisanzio (1155-1202): con tutta probabilità l'edificio venne sottratto a Genova dopo l'occupazione franco-veneziana della capitale bizantina (1204)<sup>50</sup>.

Le crescenti tensioni tra mercanti latini, governo bizantino e popolazione locale segnarono l'ultima fase del XII secolo: l'insofferenza per il ruolo egemonico che le colonie latine avevano acquisito in ambito commerciale fu all'origine dell'ondata di risentimento popolare culminata nel 1182, anno dei massacri indiscriminati compiuti dalla popolazione greca ai danni dei latini con il sostanziale avallo dell'ultimo degli imperatori Comneni, Andronico I (1182-1185)<sup>51</sup>. Se il conseguente allontanamento dalla capitale dei mercanti latini fu solo temporaneo – sia Venezia che Genova riuscirono infatti a ristabilire sotto la dinastia degli Angeli (1185-1204) rapporti abbastanza pacifici o comunque tali da consentire il rinnovo per le rispettive colonie degli antichi accordi e privilegi<sup>52</sup> – occasionali tensioni si verificarono costantemente fino al 1204, anno in cui la spedizione dei crociati a guida franco-veneziana fece di Costantinopoli – sotto il profilo istituzionale – una città cattolica, inaugurando una nuova era per la presenza latina sul Bosforo.

La rilevanza degli insediamenti mercantili italiani nell'origine e nel consolidamento di comunità latine sul Bosforo fin dal X secolo ha mantenuto sullo sfondo la nota differenziazione tra oriente ed occidente cristiano, la quale riveste un'importanza decisiva nella formazione di un'identità latino-cattolica innanzitutto costantinopolitana. Non è questa la sede per una ricostruzione dettagliata delle ragioni e dell'evoluzione storica della diversificazione tra cristianesimo orientale ed occidentale. Com'è noto, tale divergenza – il cui carattere culturale precede il dato politico – rimonta ai primi secoli cristiani e si sostanziò – soprattutto in seguito alla progressiva preminenza assunta dal patriarcato costantinopolitano nell'ambito del cristianesimo orientale – nella separazione tra la Chiesa di Roma e quella di Costantinopoli<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., pp. 33-34; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 31-32.

<sup>50</sup> Janin, *Les sanctuaries des colonies latines*, cit., pp. 173-75; Fedalto, *La Chiesa latina in Oriente*, vol. I, cit., p. 233.

<sup>51</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., p. 62 ss; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 35-36.

<sup>52</sup> Venezia riuscì a ristabilire la pace con Bisanzio nel 1189, ottenendo la conferma del trattato del 1082. Genova riuscì a stipulare un nuovo accordo con Costantinopoli nel 1198, rinnovato a sua volta nel 1202. Cfr. Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 36 ss.; Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., pp. 67-91.

<sup>53</sup> La superiorità della chiesa di Costantinopoli nell'ambito del cristianesimo orientale si definì compiutamente nel VII secolo, in seguito alla caduta in mani arabo-islamiche delle altre tre antiche sedi patriarcali d'oriente: Antiochia, Alessandria e Gerusalemme. La letteratura scientifica sulle tematiche accennate è ovviamente molto vasta e rinvia ai primi secoli di

Le antiche divergenze culturali di carattere dogmatico-liturgico tra oriente ed occidente cristiano – la dottrina occidentale della duplice processione dello Spirito santo, il digiuno romano del sabato e il divieto del matrimonio dei preti, l'uso del pane lievitato o di quello azzimo – portarono dunque proprio negli ultimi secoli dell'impero bizantino alla frattura definitiva tra cattolicità occidentale e cristianesimo orientale. Il cosiddetto Grande Scisma del 1054 – che non venne percepito dai contemporanei come risolutivo e a cui tuttavia la storiografia ha assegnato un ruolo decisivo – si consumò con la bolla di scomunica consegnata al patriarca di Costantinopoli Michele Cerulario dalla legazione romana inviata dal pontefice Leone IX e guidata dal cardinale Umbero di Silvacandida. Il conseguente rifiuto di sottomissione all'autorità romana da parte di Cerulario e la convocazione di un concilio dei vertici del cristianesimo orientale fecero il resto, andando a definire la divisione politica tra cattolicità latina e ortodossia bizantina<sup>54</sup>.

Non v'è dubbio che l'epoca delle crociate – inaugurata dai pontefici romani sul finire dell'XI secolo – contribuì all'accentuazione delle differenze: da un lato vi erano i sospetti degli occidentali circa possibili connivenze tra greci e musulmani, dall'altro stava il timore di Bisanzio riguardo il pericolo che il furore crociato potesse rivolgersi contro i possedimenti dell'impero. La fondatezza delle paure bizantine venne appunto dimostrata dagli eventi di inizio XIII secolo: nel 1204 la spedizione franco-veneziana deviò a Costantinopoli portando all'insediamento di un sovrano occidentale nella capitale del cristianesimo orientale e dissolse nel medio termine ogni residua possibilità di conciliazione tra occidente cattolico e oriente ortodosso. L'esperienza dell'impero latino d'oriente si protrasse per poco più di mezzo secolo (1204-61): tanto bastò per segnare profondamente la popolazione greca di Costantinopoli, la quale – già mossa da risentimento secolare nei confronti dei

---

diffusione del cristianesimo e al processo di istituzionalizzazione della nuova religione. Sull'oriente cristiano e la sua complessità interna l'opera fondamentale è Giorgio Fedalto, *Le chiese d'Oriente*, 3 voll., Milano, Jaca book, 2010-12. Si veda in particolare per i secoli VI-XV il primo volume del lavoro: *Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*. Per un'ampia introduzione agli stessi temi, v. Mario Gallina, "Ortodossia ed eterodossia", in Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo. Il medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2005, pp. 109-219. Sulle radici culturali e l'evoluzione della differenziazione tra cristianità orientale ed occidentale, v. Henry Chadwick, *East and West: the making of a rift in the Church: from apostolic times until the Council of Florence*, Oxford, Oxford University press, 2003. Sulla chiesa bizantina e i suoi rapporti con l'occidente cristiano, v. Donald M. Nicol, *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world*, Londra, Variorum Reprints, 1972.

<sup>54</sup> Sugli eventi del 1054 e più in generale sui rapporti tra occidente ed oriente cristiano nei secoli XI e XII, v. Steven Runciman, *The Eastern Schism: a study of the papacy and the Eastern churches during the 11. and 12. Centuries*, Londra, Panther, 1970.

latini per le menzionate questioni di carattere economico-commerciale – finì col nutrire verso i cristiani d'occidente «un irriducibile ed esasperato sospetto»: cosicché, “pur restando viva l'idea di un'unità della chiesa, malgrado i reiterati tentativi di ricomposizione compiuti nei secoli seguenti, non fu più possibile superare quel consolidato senso di totale alterità tra greci e latini”<sup>55</sup>.

Fu così soprattutto l'ostilità popolare dei greci costantinopolitani – condivisa dalla gran parte della gerarchia ecclesiastica ortodossa – a impedire ai sovrani bizantini di arrivare ad un accordo con Roma. La riconciliazione apparve al governo di Bisanzio tanto più necessaria dalla seconda metà del XIV secolo in avanti, quando fu evidente che le poche speranze di salvare la capitale dell'impero dall'imponente avanzata turca reggevano su un indispensabile aiuto militare dell'occidente cristiano. L'unione delle chiese proclamata al concilio di Firenze nel 1439 si rivelò insieme inefficace – come lo era stata quella sancita a Lione nel 1274 – e tardiva: la ricomposizione della cristianità non servì a salvare Costantinopoli dall'esercito ottomano e neanche conseguì lo scopo fondamentale di riunificare oriente ed occidente cristiano. Fortissima fu l'opposizione che l'unione fiorentina incontrò a Bisanzio: il concilio del 1439 rimase per i cristiani bizantini il simbolo di ciò che non si doveva fare per sanare lo scisma. Dopo la breve esperienza di due patriarcati unionisti, il 12 dicembre 1452 l'imperatore Costantino XI (1448-53) – nel disperato tentativo di salvare la capitale e l'impero dall'imminente assedio turco – consentì che il legato pontificio Isidoro di Kiev proclamasse solennemente l'unione ecclesiastica nella basilica di Santa Sofia. Pochi mesi dopo l'esercito di Maometto II entrava nella capitale greca ponendo fine all'esperienza millenaria di Bisanzio e si apprestava a fare della capitale politica del cristianesimo orientale una città islamica. Il tentativo di riunificare il fronte cristiano falliva così miseramente: uno dei primi atti del Conquistatore fu la scelta di Giorgio Scolario come nuovo patriarca ortodosso: significativamente la personalità più autorevole tra quelle si erano opposte all'unione con Roma<sup>56</sup>.

### *3. Lo spazio dei luoghi sacri, il tempo della storia*

Sono ventuno i luoghi di culto dei latino-cattolici istanbulioti di cui – sulla base dello studio effettuato – si è ritenuta accertata l'esistenza nel periodo preso in esame (1453-1696). Gli edifici religiosi sono stati trattati seguendo l'ordine cronologico di consacrazione al cattolicesimo, che spesso – ma non sempre – è

---

<sup>55</sup> Gallina, “Ortodossia ed eterodossia”, cit., p. 205.

<sup>56</sup> Sulle relazioni di Roma con l'oriente cristiano dalla quarta crociata al 1453, v. Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, I: *The thirteenth and fourteenth centuries*, Philadelphia, The American philosophical society, 1976. Sul concilio del 1439 e l'estremo tentativo di riunificazione delle chiese è fondamentale Joseph Gill, *Il concilio di Firenze*, Firenze, Sansoni 1967. Ed. orig.: *The Council of Florence*, Cambridge: University Press, 1959.

coinciso con l'edificazione della medesima costruzione. I luoghi sono stati quindi raggruppati in due categorie: nella prima sono compresi quelli la cui destinazione al culto latino risale a un periodo anteriore la presa ottomana di Costantinopoli (§II). Nel secondo gruppo rientrano invece le strutture fondate o consacrate al cattolicesimo successivamente a questa data (§III). Del primo gruppo fanno parte dodici spazi, del secondo nove.

La disposizione geografica dei luoghi sacri analizzati e la successione storica della loro edificazione mette chiaramente in luce il processo di «territorializzazione» di cui la comunità latino-cattolica istanbuliota si rese protagonista nel corso della sua esperienza storica. Emerge a questo proposito chiaramente la differenza sostanziale tra la zona di Stambul e l'area di Galata. All'interno dell'antica Bisanzio la minoranza latina non fu in grado – dopo la conquista turca – di mantenere quei luoghi attorno a cui aveva formato la propria esperienza religiosa in epoca bizantina, poiché furono i nuovi padroni della città ad appropriarsi dell'ambiente urbano e a costruire il proprio «territorio», inteso come spazio codificato e controllato secondo un sistema preciso di segni, simboli e linguaggi<sup>57</sup>. A Galata – significativamente la porzione urbana entro cui vennero fondati tredici dei venti edifici sacri esaminati, dodici dei quali in epoca pre-ottomana – la comunità latino-cattolica riuscì al contrario a preservare la propria autonomia territoriale: quel reticolo di edifici sacri – realizzati e prosperati in epoca genovese (1267-1453) e stretti dentro le mura coloniali – venne largamente conservato sotto la dominazione ottomana. L'alterità etnico-religiosa – da pericolo potenziale e capace di mettere in discussione la stessa sopravvivenza della latinità sul Bosforo – divenne l'elemento distintivo del gruppo sociale: un'identità radicata storicamente e che trovava negli spazi consacrati la rappresentazione visiva e il presidio a difesa della sua stessa esistenza.

I dodici edifici fondati o consacrati prima del 1453 sorgevano dunque tutti nella zona di Galata: nessuna tra le chiese cattoliche esistenti a Stambul in epoca bizantina sopravvisse alla caduta della capitale greca in mano turca. Due furono i luoghi consacrati al cattolicesimo durante il periodo dell'impero latino d'oriente (1204-1261) che si ritrovano dopo il 1453. Sono le fondazioni degli ordini mendicanti – arrivati sul Bosforo negli anni immediatamente successivi la loro costituzione: il convento e la chiesa di San Francesco (§1) – eretti dai frati

---

<sup>57</sup> Per una prima definizione di territorializzazione, v. "Territorializzazione", in *Lessico del XXI Secolo* (2013) – treccani.it. Il concetto è stato definito ed elaborato – tra i primi – da Angelo Turco, *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli, 1988 ed è venuto ad assumere un ruolo centrale nella scienza del territorio moderna, trovando ampia diffusione nelle scienze umane. Tra i lavori storiografici più significativi, v. Stefania Nanni, *Roma religiosa nel Settecento*, Roma, Carocci, 2000, in particolare pp. 137-173.

minori negli anni venti del XIII secolo (1219-1230) – e la chiesa dei SS. Paolo e Domenico (§2) – fondata dai predicatori in quei medesimi anni (1225-1233). Le origini degli altri dieci luoghi vanno pertanto collocate al periodo in cui l'area di Galata fu colonia della repubblica genovese (1267-1453). La chiesa di San Michele (§3) – cattedrale della colonia galatiota – venne fondata intorno al 1270, negli anni seguenti la restaurazione bizantina di Costantinopoli (1261) e la concessione coloniale dei Paleologi ai genovesi (1267). Risale invece alla fine del XIII secolo (1299 ca.) la fondazione del monastero femminile domenicano di Santa Caterina (§2.2). La territorializzazione di Galata da parte dei cattolici proseguì nel secolo e mezzo successivo, di pari passo con il declino dell'impero bizantino e l'inizio dell'avanzata turca in Europa orientale. I genovesi ereditarono dai greci a metà del Trecento (1352 ca.) la chiesa di San Giorgio (§4) e presumibilmente nella seconda metà del secolo contribuirono all'edificazione delle chiese – con annesso ospedale – di San Giovanni Battista (§5 – 1370 ca.) e Sant'Antonio dei poveri (§6 – 1390 ca.). Molto denso – sotto il profilo della fondazione di edifici sacri cattolici – fu il mezzo secolo che precedette l'entrata in città di Maometto II. Alla prima metà del Quattrocento risalgono: la fondazione privata della cappella di SS. Pietro e Paolo (§7 – 1414 ca.); l'edificazione della chiesa di Santa Chiara, quasi certamente residenza delle monache francescane (§8 – 1420 ca.); l'installazione a Galata dei monaci benedettini con la costruzione della chiesa e del monastero di San Benedetto e Santa Maria della Misericordia (§9 – 1427); la fondazione – presso il complesso minoritico di San Francesco – delle chiese di Sant'Anna (§10) e San Sebastiano (§11).

Se mutò nell'immediato solo in minima parte la geografica ecclesiastica latino-cattolica di Galata, la caduta della città in mano musulmana (1453) fu – tra le altre cose – all'origine di un'importante distinzione giuridica interna alla comunità latina. Il privilegio accordato da Maometto II ai coloni genovesi di Galata nei giorni seguenti la conquista della città costituì nei secoli successivi la base legale dell'esistenza dei cattolici nativi. Questi scelsero di assoggettarsi ai vincitori divenendo sudditi della Porta, si organizzarono in un'istituzione autonoma (la *Magnifica Comunità di Pera*) e andarono a costituire la comunità dei latino-cattolici *ottomani*. La loro condizione giuridica – simile a quella dei membri delle comunità ortodossa, ebraica ed armena – si sarebbe andata col tempo a differenziare dalla posizione degli agenti commerciali occidentali stalmente residenti nella capitale e del personale delle ambasciate europee: questi vennero infatti a formare la comunità dei latino-cattolici *stranieri*, il cui status sarebbe stato definito dalle capitolazioni stipulate dal governo ottomano con le potenze cristiane.

È utile – sulla scorta della distinzione sopra enunciata – accennare all'evoluzione demografica della comunità latino-cattolica nel periodo interessato. Per il primo secolo successivo alla conquista è da fare affidamento sulle fonti ottomane: i dati sono ricavati dal versamento della *cizye* e registrano pertanto la presenza solamente dei membri della comunità assoggettati al governo ottomano. Se il registro catastale del 1478 già menzionato assegna ai latini 332 nuclei abitativi a Galata e ai *caffarioti* 267 a Stambul<sup>58</sup>, due documenti ulteriori di metà Cinquecento (1540 e 1545) rilevano il netto calo della popolazione di fede cattolica, attestando la presenza stabile a Galata rispettivamente di 70 e 74 abitazioni per un totale di latino-cattolici ottomani galatioti compreso tra le 350 e le 400 unità<sup>59</sup>. I dati della metà del XVI secolo – sebbene non forniscano informazioni circa la comunità latino-cattolica straniera – sono di estremo interesse, poiché sostanzialmente in linea con le cifre ricavabili dalle fonti occidentali dei decenni successivi<sup>60</sup>. Il visitatore apostolico Pietro Cedulini stimava infatti nel 1580-81 la comunità latino-cattolica complessivamente intesa in circa 3800 unità: 575 sudditi ottomani (500 a Galata – discendenti dei coloni genovesi – e 75 a Stambul); 600 residenti temporanei per scopi commerciali e un centinaio facenti parte del personale delle ambasciate europee, per un totale di 700 stranieri; 500 schiavi liberati e altri 2 mila ancora in stato di schiavitù<sup>61</sup>. Mezzo secolo dopo (1631) il vicario patriarcale latino Giovanni Mauri della Fratta forniva della popolazione latino-cattolica d'Istanbul il seguente quadro: 550 sudditi ottomani (quasi tutti residenti a Galata); circa 500 tra mercanti e personale delle ambasciate; 500 schiavi liberati; un numero imprecisato di uomini ancora prigionieri<sup>62</sup>. Se considerazioni puntuali di carattere quantitativo – vista la difficile attendibilità specifica delle fonti a disposizione – non sembrano poter avere valenza scientifica, dalla valutazione generale dei dati enunciati – alla luce delle stime sulla popolazione complessiva di Istanbul nei secoli XV-XVII e sulla composizione etnico-religiosa della stessa – emerge con nettezza la condizione

---

<sup>58</sup> Con *caffarioti* vennero indicate le popolazioni espulse dalla colonia genovese di Caffa nel 1475 in seguito alla conquista ottomana della città – fatte trasferire a Stambul ed installate nel quartiere successivamente noto col nome di *Kefe Mahallesi* (cf. §12). Con tutta probabilità la maggioranza di essi era di origine latina e professava il cattolicesimo. La componente latino-cattolica stambuliota – stando ai dati disponibili – subì un crollo repentino nel secolo successivo: i cattolici rimasti a Stambul si attestavano nel 1580-81 ad appena 75 unità (cf. *infra*).

<sup>59</sup> İnalçık, "Ottoman Galata...", cit., pp. 356-65.

<sup>60</sup> Si fa riferimento ovviamente agli unici dati confrontabili, ossia quelli riguardanti i membri latini sudditi ottomani.

<sup>61</sup> Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 17.

<sup>62</sup> Eugène Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato della cristianità di Pera e Costantinopoli obediante al Sommo Pontefice Romano*, Costantinopoli, Edizioni Rizzo, 1925, pp. 21-34.

doppiamente minoritaria della comunità latino-cattolica nel periodo considerato: diversificati per etnia e religione dal gruppo maggioritario turco-islamico, i latino-cattolici d'Istanbul si trovarono in una condizione di notevole inferiorità numerica anche nell'ambito del differenziato fronte "minoritario" – all'interno del quale le componenti ortodossa, ebrea ed armena rivestivano – almeno sul piano quantitativo – un ruolo decisamente più rilevante.

La conquista turca dunque mutò nell'immediato solo in minima parte – proprio in ragione dell'apertura politica in materia di cose religiose mostrata da Maometto II – la geografia ecclesiastica cattolica sul Bosforo. I latini persero presumibilmente nei primi anni di dominio ottomano la chiesa di Santa Caterina – in seguito all'abbandono della struttura da parte delle monache domenicane – e la chiesa e l'ospedale di Sant'Antonio Abbate, a causa probabilmente del calo della popolazione latina galatiota e del venir meno delle esigenze assistenziali. Nel 1475 Stambul vide l'insediamento di una comunità cattolica espulsa dalla città di Caffa in seguito alla conquista ottomana dell'antica colonia genovese sul mar Nero: la ricomparsa di una seppur minima presenza latina nell'antico nucleo urbano bizantino si accompagnò alla consacrazione al cattolicesimo di tre edifici, due dei quali precedentemente adibiti al culto greco: le chiese domenicane di Santa Maria (§12) e di San Nicola (§13) – questo secondo edificio sacro funzionò come luogo di culto condiviso tra latino-cattolici ed armeni gregoriani – e la chiesetta di San Francesco (§14), officiata dai minori. Sull'altra sponda del Corno d'Oro i predicatori venivano invece in quello stesso anno (1475) espulsi dalla residenza di SS. Paolo e Domenico – divenuto luogo islamico con il titolo di *Arap Cami* (Moschea degli Arabi) – e finirono per riparare nella cappella dei SS. Pietro e Paolo, che sarebbe diventata nei secoli successivi uno dei principali luoghi di riferimento della presenza domenicana in oriente.

Per avere notizia di un mutamento della geografia latino-cattolica di Istanbul occorre attendere il sultanato di Solimano (1520-66): intorno alla metà del secolo (1544-50) i cattolici perdettero l'antica chiesa genovese di San Michele, la cui struttura venne destinata a scopi commerciali. Nel medesimo periodo veniva fondata – presso la prigione dell'arsenale di Kasımpaşa – una cappella adibita al culto cattolico ad uso dei prigionieri là rinchiusi (§16). Alla seconda metà del Cinquecento risalgono l'installazione dei francescani osservanti presso la cappella privata di Santa Maria Draperis (§15 – 1583 ca.) – di cui è incerta la data di edificazione – e la fondazione di una cappella dedicata a San Rocco presso la prigione di Beşiktaş (§17 – 1587 ca.).

Tre furono gli eventi rilevanti che – a partire dal secondo XVI secolo – segnarono profondamente la storia della comunità latina e dei suoi luoghi di culto: la volontà della Chiesa di Roma di farsi carico più direttamente delle sorti

della propria comunità di fedeli sul Bosforo; la ripresa di un'attività missionaria cattolica; la crescita progressiva e determinante del ruolo della Francia nelle vicende dei latini istanbulioti. E così val la pena citare a titolo esemplificativo che la protezione diplomatica francese sulla chiesa di San Benedetto, attiva fin dalla stipulazione delle prime capitolazioni (1536), ne impedì la probabile conversione in moschea e favorì l'insediamento nei pressi del complesso – abbandonato dai benedettini – dei padri gesuiti, una prima volta nel 1583 e poi – in maniera definitiva – nel 1609. Ancora alla decisiva mediazione diplomatica francese è da attribuirsi lo stanziamento sul Bosforo dei frati cappuccini – già comparsi a Istanbul nel 1551 e nel 1587 – i quali presero possesso della chiesa di San Giorgio nel 1626.

Il Seicento – secolo dell'egemonia francese in oriente e dell'accentramento in capo a Roma dell'attività missionaria – fu anche il periodo dei primi e sempre più evidenti segnali di declino della struttura statale ottomana. Nel giro di vent'anni – coincidenti in gran parte con il turbolento sultanato di Murad IV (1623-40) – i francesi riuscirono sì a insediare i cappuccini presso i locali della loro ambasciata a Pera e a fondare qui – tra non poche difficoltà – la cappella di San Luigi (§19 – 1640 ca.), ma i cattolici si videro nel loro complesso confiscate dalle autorità turche ben quattro chiese. L'isolamento dei latini sulla riva meridionale del Corno d'Oro – ormai ridotti a poche decine – fu la ragione principale della perdita dei tre edifici religiosi stambulioti: se della chiesetta di San Francesco si persero le tracce nel 1622, fu probabilmente una sollevazione popolare a porre fine all'esperienza di San Nicola, chiusa al culto cristiano e trasformata in luogo islamico col nome di *Kefeli Cami* (1625-29). Stessa sorte toccò di lì a poco alla vicina chiesa di Santa Maria, divenuta luogo di culto islamico sotto la denominazione di *Odalar Camii* (1636-40). Nei medesimi anni (1636-42) veniva sigillata a Galata la chiesa di Sant'Antonio – nome col quale era diventata nota la struttura dedicata a Santa Chiara in epoca genovese: trasformata anch'essa in moschea, prese il nome del gran visir che la volle spazio musulmano e divenne la *Kemankeş Kara Mustafa Paşa Camii*.

I cattolici d'Istanbul dovettero fare i conti non solo con i provvedimenti restrittivi delle autorità turche, ma anche con grosse calamità naturali. Il grande incendio di Galata del 1660 – il più disastroso tra i diversi che colpirono la capitale ottomana tra XVII e XVIII secolo – ridusse in macerie o danneggiò gravemente tutte le chiese latine, con l'eccezione di San Benedetto. Non tutti gli edifici vennero riparati e recuperati: San Giovanni Battista e San Sebastiano andarono definitivamente perduti, insieme alla chiesa minoritica di Santa Maria Draperis, che tuttavia gli osservanti riuscirono a ristabilire a fine secolo (1678-91) a qualche centinaio di metri di distanza. Le altre – riscattate dai cattolici dopo alterne vicissitudini e con il decisivo contributo delle potenze cristiane

(Francia e Venezia in primo luogo) – proseguirono l'esistenza in modo precario. Non è certamente indice di buona salute della comunità cattolica la comparsa negli anni sessanta del secolo di due nuovi luoghi di culto: una seconda cappella presso il carcere dell'arsenale di Kasımpaşa consacrata a Sant'Antonio da Padova (§16) e una cappella presso l'importante prigione di Yedikule (§18): di entrambe le costruzioni è incerta la data di fondazione.

Il grande incendio che colpì Galata nel 1696 fu un nuovo duro colpo per i latini istanbulioti: i turchi confiscarono il convento di San Francesco – la struttura del complesso era rimasta in piedi, ma i minori avevano perduto la gran parte delle costruzioni dalle quali traevano i propri ricavi – e la vicina chiesa di Sant'Anna e utilizzarono quei locali per la fondazione della *Valide Cami*. Alla fine del XVII secolo la geografia ecclesiastica latino-cattolica di Istanbul comprendeva: le tre chiese che beneficiavano più o meno direttamente della protezione francese – San Giorgio e San Luigi sotto i cappuccini e San Benedetto sotto i padri gesuiti; la chiesa domenicana dei SS. Pietro e Paolo; la nuova chiesa minoritica di Santa Maria Draperis. Questi cinque sono gli unici edifici sacri latino-cattolici esistenti nei secoli XV-XVII ad essere sopravvissuti nella metropoli contemporanea<sup>63</sup>. Completavano la geografia dei luoghi di culto di fine Seicento le due cappelle presso la prigione dell'arsenale di Kasımpaşa – conservate dai cattolici fino al periodo a cavallo tra i secoli XVIII e XIX – mentre di incerta datazione resta la fine dell'esperienza storica degli altri due spazi sacri carcerari: la cappella di Yedikule e quella di San Rocco a Beşiktaş.

## II. Luoghi consacrati al culto cattolico prima della conquista turca

### 1. La chiesa e il convento di San Francesco

Principale residenza costantinopolitana prima e istanbuliota poi dei frati minori per oltre quattro secoli e mezzo – e unica sede dei conventuali per duecentocinquant'anni – San Francesco in Galata fu senza dubbio il più importante e significativo, oltre che il più esteticamente valido, tra i luoghi di culto di cui i cattolici di Istanbul furono in possesso nella prima età moderna<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Tra questi solo San Benedetto ha mantenuto nella sua struttura odierna tracce dell'edificio di allora: il campanile – almeno parte di esso – è quattrocentesco, mentre gran parte della costruzione attuale risale al primo Settecento (1731-32). La struttura di San Giorgio è di fine XVII secolo (1676), con successivi profondi ampliamenti e rimaneggiamenti. Le altre chiese sono – nelle loro versioni attuali – di epoca più tarda: Santa Maria Draperis è del secondo Settecento (1767-9), mentre alla metà del secolo successivo risalgono SS. Pietro e Paolo (1843) e San Luigi (1846).

<sup>64</sup> Il complesso francescano – tra i luoghi di culto presi in esame in questo lavoro – è fra i pochi a poter vantare una propria autonoma bibliografia. Il punto di partenza per lo studio di San Francesco è certamente costituito dall'ampia e documentata monografia di Gualberto Matteucci,

Il complesso sorgeva sul pendio meridionale della collina galatiota, prossimo ad altri due importanti edifici religiosi appartenenti alla comunità latina: le chiese di Sant'Anna (§10) e di San Sebastiano (§11). È possibile – nello specifico – localizzarne l'esatta posizione nei pressi del *Perşembepazarı*, nel luogo dove è attualmente attivo il cosiddetto mercato dei rottami di ferro (*Hırdavatçılar Çarşısı*)<sup>65</sup>.

Diverse e parzialmente discordanti sono le versioni riguardo la data e le modalità di costruzione dell'edificio: è tuttavia possibile collocare – con ragionevole certezza – la fondazione della chiesa e del convento al tempo dell'impero latino d'oriente (1204-1261)<sup>66</sup>. Belin attribuisce l'edificazione del complesso francescano all'opera del frate Benedetto Sinigardi d'Arezzo, inviato nel 1219 dal santo d'Assisi a Costantinopoli con la missione di diffondere

---

*Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230–1697* (Firenze: Biblioteca di Studi Francescani, 1967). D'altra parte, ogni autore moderno che ha rivolto l'attenzione alla tematica della latinità istanbuliota ha dedicato alla chiesa e al convento di San Francesco uno spazio apposito. Si vedano, tra gli altri: Belin, *Histoire de la Latinité*, 187-212; Eugène Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire de la latinité de Constantinople II. Nomenclature des églises latines de Galata*, in «Échos d'Orient», 25/141, 1926, pp. 21-41, in particolare pp. 28-30; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 595-96; Rinaldo Marmara, *La communauté levantine de Constantinople. De l'Empire Byzantin à la République turque*, Istanbul, ISIS, 2012, pp. 57-59; Sezim Sezer Darnault, *Latin Catholic Buildings in Istanbul. A Historical Perspective (1839-1923)*, Istanbul, The Isis Press, 2004, pp. 61-64.

<sup>65</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 61.

<sup>66</sup> L'istituzione dell'impero latino d'oriente fu il principale effetto politico della crociata del 1202-04 e della conseguente occupazione franco-veneziana di Costantinopoli. Non è certo questa la sede per dare conto nel dettaglio dell'insieme delle ragioni che portarono i crociati ad occupare Costantinopoli né tantomeno per esporre la serie di eventi che precedette e seguì la presa della capitale bizantina. Qui basterà ricordare che fu soprattutto la pressione di Venezia – determinata a spezzare la concorrenza genovese nel Mediterraneo orientale – a far convergere la spedizione su Bisanzio. Va anche sottolineato che la crociata – bandita da Innocenzo III e inizialmente diretta contro l'Egitto – poté risultare nell'occupazione della città da parte dei latini solo in ragione dell'estrema fragilità dell'impero greco, il cui vertice politico era indebolito dai conflitti interni alla dinastia bizantina degli Angeli. Costantinopoli – da mesi assediata e teatro di scontri continui tra la popolazione greca e i soldati latini – venne occupata dai crociati il 13 aprile 1204. Il periodo dell'impero latino – entità politica dal significato storico relativamente limitato, la cui esperienza si sarebbe esaurita in poco più di mezzo secolo – costituì comunque uno snodo importante per la vicenda storica della presenza cattolica nella città. Per un ampio sguardo sui temi in questione, v. il già citato Setton, *The Papacy and the Levant*, vol. I, pp. 1-84. Sulla crociata del 1204, v. – fra gli altri – *La caduta di Costantinopoli, 1204: fonti bizantine e occidentali sulla Quarta crociata. Testi presentati in occasione del Convegno "Venezia, la Quarta crociata, l'impero latino d'Oriente"*, Venezia 4 maggio 2004, Venezia, Dipartimento di studi storici, Università Cà Foscari, 2004. Sulla vicenda dell'impero latino, v. anche il già citato Longnon, *L'Empire latin de Constantinople et le principauté de Morée*.

ulteriormente in oriente la famiglia dei minori<sup>67</sup>. Lo storico francese data perciò le origini della chiesa ai primi anni venti del XIII secolo – in coincidenza con il primo soggiorno costantinopolitano del Sinigardi (1220-1227): la fondazione dell'edificio andrebbe pertanto collocata – è l'ipotesi di Belin – in un momento precedente, se non alla morte, certamente alla canonizzazione di Francesco, avvenuta nel luglio del 1228 per opera di papa Gregorio IX (1227-1241)<sup>68</sup>. È dunque ovvio che – considerando quest'ultimo dato cronologico – l'edificio non poté essere consacrato al santo immediatamente dopo la sua fondazione: è lo stesso storico francese a riferire che la chiesa dovette essere in un primo tempo dedicata alla Santa Vergine e intitolata a San Francesco probabilmente intorno al 1230, in seguito alla canonizzazione<sup>69</sup>. Matteucci – pur ritenendo valida nei suoi tratti essenziali la versione di Belin – aggiunge due particolari significativi che lo inducono a posticipare di una manciata di anni le origini dello spazio. In primo luogo, viene ritenuto poco probabile il cambiamento di titolo, ragion per cui la consacrazione del complesso dovette verificarsi dopo il 1228, in un momento successivo alla santificazione del fondatore dell'ordine minoritico. Matteucci ritiene inoltre che la costruzione dell'edificio possa essere attribuita all'opera decisiva di Giovanni di Brienne, l'imperatore latino (1229-1237) che

---

<sup>67</sup> È al tempo dell'impero latino che va fatto risalire l'insediamento dei frati minori a Costantinopoli. Come accennato, tra i primi a diffondere il messaggio di Francesco nella capitale imperiale fu – nel 1220 – Benedetto Sinigardi (+ 1280): al frate aretino va fatto risalire lo sviluppo della provincia d'oriente o di Romania, la cui fondazione è generalmente attribuita ad Elia da Cortona e datata al 1217. Ministro provinciale d'oriente 1221 al 1237, frate Benedetto rimase in città fino al 1227, diffondendo successivamente l'ordine francescano in Grecia, Egitto, Siria e Palestina. Tornato a Costantinopoli negli anni trenta, fece rientro in patria in seguito alla caduta dell'impero latino e alla riconquista greca della città (1261). Morì nel 1280, in tarda età, ad Arezzo, sua città natale (Marcellino da Civezza, *Storia universale delle Missioni francescane*, vol. I (Roma: Tipografia Tiberina, 1857), 125-126). Sulla presenza francescana a Costantinopoli – dalle origini agli inizi del XVIII secolo – il riferimento fondamentale è la monografia in due volumi di Gualberto Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, I: *La sua antica origine e primi secoli di storia (1217-1585)*, II: *Il suo riorganizzarsi e fecondo apostolato sotto i turchi (1585-1704)*, Firenze, Edizioni studi francescani, 1971-75. Più in generale, sui primi tempi dell'attività dei minori in oriente resta essenziale l'opera di Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese: 1215-1300*, vol. I, Firenze, Quaracchi, 1906. Sull'intricatissima questione della fondazione della provincia d'oriente e delle sue denominazioni, v. in particolare Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, vol. I, cit., pp. 1-62.

<sup>68</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 188. Tale versione è accolta da Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 57.

<sup>69</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 188; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., p. 28. Per la vita di san Francesco d'Assisi (1181-1226), si rinvia alla letteratura in tema. Se la titolazione al santo è ovviamente spiegabile con la fondazione del complesso ad opera dei minori, quella – presunta – alla Vergine può essere ricondotta all'altissima considerazione e devozione che i francescani mostrarono – fin dai primi tempi – per la figura di Maria.

decise di chiudere i suoi giorni proprio da frate minore<sup>70</sup>. Quest'ultima considerazione – unita alla precedente – consentono all'autore di ipotizzare come data di fondazione della chiesa un anno successivo al 1230<sup>71</sup>.

Il complesso di San Francesco si affermò – fin dal periodo dell'impero latino – come la principale chiesa cattolica sulla sponda settentrionale del Corno d'Oro. Il tempio rafforzò la sua preminenza fra le chiese latine di Galata e Stambul in seguito alla riconquista bizantina di Costantinopoli (1261): è probabile che proprio in questa fase si originò per la struttura l'appellativo di *Cattedrale dei Latini*. Tale denominazione venne in ogni caso a consolidarsi definitivamente solo in seguito alla conquista turca della città e rimandava al fatto che il convento era divenuto la residenza abituale del vicario patriarcale latino di Costantinopoli<sup>72</sup>. Significativo per la storia della costruzione minoritica

---

70 Giovanni di Brienne (1158 circa – 1237) divenne nel 1229 – con il favore di papa Gregorio IX – imperatore latino reggente per il giovane Baldovino II. Salvò l'impero di Costantinopoli dagli attacchi congiunti dei bulgari e dei greci di Nicea. Morì nella capitale imperiale il 23 marzo del 1237. Cfr. Benedetto Vetere, "Giovanni di Brienne, Re di Gerusalemme e Imperatore Latino di Costantinopoli", in *Federiciana*, 2005 – treccani.it

71 Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 50-53. Unitamente alle considerazioni esposte nel testo, vi è da evidenziare come Matteucci escluda per San Francesco una fondazione posteriore al 1267, anno in cui l'area di Galata venne data in concessione ai genovesi dal governo di Bisanzio (cf. §3). La chiesa non venne infatti coinvolta nella distruzione subita nel 1296 dalla colonia genovese ad opera della flotta veneziana, poiché – deduce Matteucci – essa doveva sorgere esternamente al territorio colonizzato dai genovesi. Se però la fondazione del complesso fosse avvenuta successivamente al 1267, esso sarebbe stato senz'altro incluso all'interno della colonia galatiota. Tale punto fermo – la collocazione dell'origine del complesso al tempo dell'impero latino – consente di sgombrare il campo da una seconda versione, secondo la quale l'edificazione di San Francesco daterebbe al 1272 e sarebbe stata commissionata da Girolamo d'Ascoli, allora vicario patriarcale di papa Gregorio X (1271-1276). Anche l'interpretazione secondo cui la chiesa sarebbe stata costruita per volere dello stesso Francesco è totalmente priva di riscontri. Entrambe le versioni sono riferite – tra gli altri – da Celal Esad Arseven, *Eski Galata ve Binaları*, Istanbul, Çelik Gülersoy Vakfı Kutüphanesi Yayınları, 1989, pp. 42-43.

72 La presa della città da parte dei crociati (1204) era stata all'origine dell'allontanamento del patriarca ortodosso da Costantinopoli e della sua sostituzione con un patriarca latino. Fu Tommaso Morosini – esponente di una delle più antiche famiglie dell'aristocrazia veneziana – a rivestire per primo la carica patriarcale. L'istituzione del patriarcato latino doveva essere – nelle intenzioni della Chiesa di Roma – un tassello fondamentale del progetto di riunificazione con Costantinopoli e parte del tentativo consisteva ovviamente nel porre le popolazioni cristiane del Mediterraneo orientale sotto l'autorità di un nuovo patriarca soggetto in maniera diretta alle indicazioni del pontefice romano. Era questo però un risultato che avrebbe dovuto essere ottenuto attraverso l'eliminazione o quantomeno l'assorbimento della chiesa ortodossa: il progetto di Roma – che nella fase dell'impero latino si caratterizzò per il consolidamento del clero cattolico a Costantinopoli e per l'azione di confisca delle chiese greche – non ebbe in ogni caso alcun seguito e dovette essere archiviato in conseguenza della riconquista della città da parte dei greci (cf. §3). Nell'arco di tempo coincidente con l'esperienza dell'impero latino (1204-61), si ebbero – oltre a Morosini, che occupò la carica patriarcale fino alla sua morte, nel 1211 – almeno altri sei patriarchi residenziali, escludendo i periodi in cui la sede fu vacante (1211-15, 1232-34, 1251-53): il toscano Gervasio (1215-21); Mattia, vescovo di Iesolo (1221-26); Giovanni

fu quanto accadde a metà del XV secolo, quando – nell’ambito della sostanziale separazione dell’ordine francescano decretata da papa Eugenio IV (1446) – agli osservanti venne assegnata l’amministrazione della Provincia di Terrasanta (comprendente Costantinopoli) e fu pertanto deciso di attribuire ai medesimi tutti gli edifici francescani della città: l’eccezione fu costituita proprio dal convento di San Francesco, che rimase nella disponibilità dei conventuali<sup>73</sup>.

---

Halgrin da Abbeville, arcivescovo di Besançon (1226-27); Simone, arcivescovo di Tiro (1227-32); Nicola di Castro Arquato, arcivescovo di Spoleto (1235-51) e Pantaleone Giustiniani (1253-61). Cfr. Giorgio Fedalto, *La chiesa latina in Oriente, II: Hierarchia Latina Orientis*, Verona, Mazziana, 2006, pp. 100-101. La restaurazione bizantina – e il conseguente ristabilimento a Costantinopoli della residenza del patriarcato ortodosso – costrinse alla fuga l’ultimo patriarca, Pantaleone Giustinian (1253-1261): la sede patriarcale rimase occupata da un vicario, designato dallo stesso Gustinian, il francescano Antonio, la cui nomina venne ratificata dal pontefice il 31 ottobre 1263 (Laura Gaffuri, “Giustinian, Pantaleone”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57, 2001 – treccani.it). Pertanto – da questo momento in poi – il patriarcato latino di Costantinopoli continuò ad esistere solamente come sede titolare: i patriarchi – che inizialmente risiedettero a Venezia, poi generalmente a Roma – iniziarono così ad esercitare la propria autorità per mezzo dei loro vicari costantinopolitani. Per il periodo 1261-1453 – anche in ragione della particolarità della colonia di Galata (cf. §3) – i rappresentanti ufficiali del patriarcato latino non sembrano aver svolto un ruolo rilevante: una lista incompleta dei vicari patriarcali (1261-1453) è in Giorgio Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, vol. I, 474. Quel che è certo è che comunque – dalla conquista turca in poi – i vicari patriarcali vennero quasi sempre individuati tra i vertici istanbulioti degli ordini mendicanti: dal 1453 al 1652 a rivestire la carica furono solo esponenti degli ordini francescano e domenicano (Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 37). Sul patriarcato latino di Costantinopoli – limitatamente alla fase in cui esso esistette come sede residenziale (1204-61) – v. innanzitutto il più volte citato Fedalto, *La chiesa latina in Oriente*, vol. I, cit., pp. 235-283. Sulle chiese bizantine e la loro temporanea conversione al cattolicesimo v. su tutti Raymond Janin, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, in «Études byzantines», 2, 1944, pp. 134-184.

<sup>73</sup> Francesco Antonio Benoffi, *Compendio di storia minoritica: opera postuma del padre maestro Francesco Antonio Benoffi di Pesaro*, Pesaro, Annesio Nobili, 1829, p. 130; Aurelio Palmieri, “Dagli Archivi dei Conventuali di Costantinopoli”, in *Bessarione: Pubblicazione periodica di Studi Orientali*, VIII, 1900-1901, pp. 492-520, in particolare p. 501; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 189. Le note differenziazioni interne che contraddistinsero l’ordine francescano fin dall’avvio della sua vicenda storica non ebbero – almeno in un primo tempo – conseguenze visibili sulla presenza minoritica in oriente. Le cose mutarono significativamente con le decisioni assunte dal pontefice Eugenio IV (1431-1447): la bolla *Ut sacra Ordinis Minorum religio* del 1446 concesse infatti agli osservanti una sostanziale autonomia, rendendo permanente la carica di vicario generale. Proprio in riferimento ai primi segnali di tale divaricazione, resta utile ricordare che Bernardino da Siena – primo vicario generale degli osservanti (1438-41) – aveva inviato nella capitale bizantina già nel 1441 due frati, Gaspare e Giovanni da Urbino, con il compito di sovrintendere ai lavori per la costruzione di una nuova residenza francescana, sulla sponda meridionale del Corno d’Oro. La struttura – terminata nel 1451 e consacrata con il titolo di Sant’Antonio dei Cipressi – fu demolita nei giorni che seguirono l’entrata in città dell’esercito di Maometto II (Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 589-590). Sulle chiese latine fondate a

La caduta della capitale greca e della colonia genovese di Galata in mano turca non mutò la condizione formale del convento: sebbene sia facile immaginare gli effetti innanzitutto emotivi che un simile evento suscitò sui minori, San Francesco – unitamente alle altre chiese cattoliche di Galata – restò attivo e nelle disponibilità dei frati, in ragione del privilegio concesso da Maometto II ai coloni genovesi nelle giornate immediatamente successive l'entrata in città del Conquistatore (29 maggio 1453). La concessione del primo sultano di Istanbul determinò i tratti fondamentali della condizione giuridica dei cattolici nativi sotto il dominio turco – costituì sotto diversi aspetti un precedente rilevante delle capitolazioni franco-ottomane dei secoli successivi (§9) – e riveste pertanto un'importanza decisiva nella vicenda storica della comunità latina della città. Il privilegio assicurò essenzialmente ai latini la possibilità di mantenere la gran parte degli usi, delle consuetudini e dei vantaggi concessi loro da Bisanzio nei due secoli precedenti<sup>74</sup>. I cattolici videro conservata la maggior parte dei diritti civili, fu loro consentito di mantenere il possesso di tutte le proprietà, venne preservata l'incolumità delle famiglie: essi tuttavia – come accennato in sede introduttiva – scelsero di assoggettarsi ai nuovi dominatori, divennero sudditi del sultano e andarono a costituire la comunità dei latino-cattolici *ottomani*. Continuarono a beneficiare dell'esenzione – per ciò che riguardava gli affari interni – dalla giurisdizione dei giudici e magistrati turchi: fu loro infatti consentito di poter eleggere un anziano come arbitro e giudice nelle controversie e contestazioni<sup>75</sup>. Proseguirono inoltre a usufruire della facoltà di esercitare liberamente sostanziali diritti commerciali in tutti i territori imperiali. Quanto alla religione, ai latini veniva garantita la possibilità di poter professare il proprio credo, veniva lasciato loro il possesso delle chiese già esistenti e la facoltà di celebrare all'interno delle stesse le funzioni sacre, con due importanti limitazioni: la proibizione dell'usodelle campane e l'impossibilità di costruire nuove chiese oltre a quelle già presenti<sup>76</sup>.

---

Bisanzio in epoca pre-ottomana – nessuna delle quali sopravvisse alla caduta della città in mano turca – cf. §1.2.

<sup>74</sup> Sulle concessioni bizantine ai genovesi e sulla colonia di Galata, cf. §3.

<sup>75</sup> Fu in ragione di questa concessione che i latini galatioti poterono costituirsi nella *Magnifica Comunità di Pera* (§10).

<sup>76</sup> L'accordo tra Maometto II e i coloni genovesi del 1453 venne rinnovato quattro volte nel XVII secolo (1613; 1617; 1652). Il testo del trattato del 1453 – in lingua greca nella versione originale – è stato pubblicato per la prima volta da Joseph Hammer (*Storia dell'Impero Ottomano*, parte II, vol. II, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1829, pp. 70-73), la cui edizione si rifà – come le successive risalenti sempre al XIX secolo – a una copia che fu in possesso del barone Antonio Testa di Costantinopoli. Il testo a cui qui si è fatto riferimento è quello edito – in lingua greca e in traduzione italiana – da Luigi Tommaso Belgrano, "Prima serie di documenti riguardanti la colonia di Pera adunati dal socio L.T. Belgrano", in *Atti della Società ligure di Storia Patria* XIII,

Tornando alla vicenda del convento di San Francesco – e sempre a proposito dei fatti del 1453 – è significativo l’episodio riferito da Babinger, secondo cui il Conquistatore avrebbe trascorso la sua prima notte da padrone d’Istanbul proprio nel complesso francescano, assistendo financo il giorno successivo alla celebrazione della santa messa<sup>77</sup>. Poche e per lo più frammentarie sono le notizie che si hanno sullo stato della chiesa e del convento nei cinquant’anni successivi alla presa ottomana della città: in linea generale, è possibile sostenere che – dopo un periodo di difficoltà, coincidente con i primi decenni successivi alla caduta della capitale greca – il convento francescano recuperò la propria piena efficienza sul finire del XV secolo<sup>78</sup>. Per la prima metà e oltre del secolo seguente, è possibile fare affidamento sulle testimonianze dei viaggiatori europei, le quali – sebbene non forniscano particolari notizie riguardo al convento – sembrano tuttavia confermare l’avvenuta ripresa delle attività del medesimo<sup>79</sup>.

---

1877, pp. 97-336, in particolare pp. 226-29 (Testo greco da Franz Miklosich e Joseph Müller, *Acta et diplomata graeca res graecas italiasque illustrantia e tabulariis Anconitano, Florentino, Melitensi, Neapolitano, Veneto, Vindobonensi sumptibus praebente Caesarea scientiarum academia ediderunt*, Vindobonae, Carolus Gerold, 1865, pp. 287-88; traduzione italiana del prof. Angiolo Sanguineti). Una copia ulteriore in lingua greca – conservata al British Museum di Londra e recante la data del 1° giugno 1453 – venne pubblicata da Nicola Iorga (*Le privilège de Mohammed II pour la ville de Pera (1<sup>er</sup> juin 1453)*, in «Bulletin de la section historique de l’Académie roumaine», 2/1, 1914, pp. 11-32) unitamente all’antica versione italiana dell’accordo, che Iorga trasse dal cronista quattrocentesco Giorgio Zorzi Delfin e che – sempre secondo lo storico romeno – dipendeva da un originale andato perduto e recante come data il 29 maggio 1453. Le molte versioni italiane del XVII secolo forniscono il testo della conferma dell’accordo del 1453 avvenuta – come accennato – nel 1613: si veda – tra gli altri – quella riferita da Giovanni Mauri della Fratta nella sua *Relazione* (1631), che il vicario patriarcale latino ricavò dagli archivi della *Magnifica Comunità* e che è stata pubblicata da Dalleggio D’Alessio, *Relatione dello stato della cristianità di Pera e Costantinopoli obediante al Sommo Pontefice Romano. Manoscritto della prima metà del XVII secolo annotato e pubblicato da E. Dalleggio D’Alessio*, Costantinopoli, Edizioni Rizzo, 1925, pp. 17-18. Per una ricostruzione storico-critica delle differenti versioni dell’accordo di Galata e ulteriori informazioni in merito v. Eugène Dalleggio D’Alessio, *Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453) (Versions et commentaires)*, in «Échos d’Orient», 39/197-198, 1940, pp. 161-175.

<sup>77</sup> Franz Babinger, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Torino, Einaudi, 1957, p. 156. Su entrambi gli episodi e la rispettiva attendibilità, v. Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 81-91.

<sup>78</sup> Ivi, p. 98.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 101-105. Fra tutte le testimonianze, val la pena menzionare quella dell’italiano Marcantonio Pigafetta da Vicenza, che vide Istanbul nel 1567. Pigafetta – da non confondersi con l’omonimo compagno di viaggio di Magellano – riferisce dell’esistenza del convento francescano e di quello domenicano dei SS. Pietro e Paolo (§7): “In Pera ci sono due conventi di frati, l’uno S. Francesco et l’altro di S. Domenico, i quali osservano gli istituti propri come fossero in Italia”. (Marc’Antonio Pigafetta, *Itinerario da Vienna a Costantinopoli di Marc’Antonio Pigafetta gentil’homo vicentino*, Zagabria, Matkovic, 1890, p.114).

Di tutt'altro spessore e importanza è la testimonianza di Pietro Cedulini – visitatore apostolico a Costantinopoli per conto di papa Gregorio XIII dal novembre 1580 all'aprile dell'anno successivo – il quale restò ospite dei frati in San Francesco per tutto il tempo del suo soggiorno istanbuliota<sup>80</sup>. È senz'altro necessario – prima di riprendere la narrazione delle vicende storiche del convento francescano – soffermarsi con attenzione sulla missione del Cedulini, primo vescovo incaricato di svolgere una visita canonica alle comunità cattoliche superstiti nei territori dell'impero ottomano. La spedizione – sollecitata dalla comunità latina galatiota, inizialmente finanziata dalla camera apostolica con trecento scudi d'oro e programmata per svolgersi in incognito e in segreto – era la prima in territorio istanbuliota dai tempi del concilio di Firenze (1439)<sup>81</sup>. La visita aveva essenzialmente – accanto a scopi prettamente pastorali – l'obiettivo di riferire direttamente alla Santa Sede sulle condizioni della comunità latina e si proponeva inoltre di prendere contatti con il patriarca ortodosso Geremia II Tranòs: scopo di questa seconda iniziativa era valutare la disponibilità di Geremia ad assumere un atteggiamento comune con Roma nei confronti della propaganda luterana tra i fedeli ortodossi e – soprattutto – ad organizzare un fronte comune contro i Turchi<sup>82</sup>.

Il Cedulini offrì un resoconto fondamentale riguardo la composizione della popolazione cattolica nella capitale ottomana, una testimonianza che – per la minuziosità del suo contenuto – rappresenta una fonte unica in riferimento al XVI secolo. Stando a quanto riportato dal visitatore apostolico, a Galata i cattolici nativi – ovverosia i discendenti dei coloni genovesi del secolo precedente – erano solamente cinquecento. Accanto a essi stavano: cinquecento schiavi liberati e altri duemila ancora in stato di schiavitù; seicento cattolici stranieri, provenienti dalla Spagna, dalla Sicilia e da Venezia, residenti

---

<sup>80</sup> Nato a Zara da un'antica famiglia patrizia, cittadino della Repubblica di Venezia, Pietro Cedulini (1544-1634) fu eletto vescovo di Nona nel 1577. Fu visitatore apostolico a Istanbul per conto della Santa Sede dal novembre del 1580 all'aprile del 1581. Tornato a vivere nella città natale, era stato intanto trasferito alla sede episcopale di Lesina (Hvar). Scrisse nel 1594 *Per la difesa contro il turco*, edito da K.P. Horvat (*Prilozi za hrvatsku povijest iz archiva rimskih* (Contributi per la storia croata dagli archivi romani), in «Starine», XXXIV, 1913, pp. 555-59). Continuò a dirigere la diocesi fino alla morte, sopraggiunta nel 1634 all'età di novant'anni (Vittorio Peri, "Cedulini, Pietro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 23, 1979 – treccani.it).

<sup>81</sup> Il viaggio istanbuliota del Cedulini avvenne meno di dieci anni dopo la battaglia di Lepanto (7 ottobre 1571), in una fase politicamente delicata, che si andava caratterizzando per la volontà delle potenze cristiane di ristabilire relazioni diplomatiche minime con la Porta. Tutto ciò è da tenere in considerazione per comprendere il carattere segreto della visita canonica e il mancato sostegno degli ambasciatori europei alla stessa. Solo il rappresentante diplomatico francese – Jacques de Germigny – ottenne per il Cedulini, dal luogotenente del visir, un salvacondotto per la temporanea residenza nella capitale (*Ibidem*).

<sup>82</sup> *Ibidem*.

temporaneamente a Galata, presumibilmente per scopi commerciali; cento persone facenti parte del personale delle ambasciate europee. Insignificante – ma solo nei numeri – era la componente latina sulla riva opposta del Corno d’Oro: a Stambul essa contava appena di 75 unità<sup>83</sup>.

Le proposte che il Cedulini avanzò a Gregorio XIII con lo scopo di fare fronte allo stato spirituale dei cattolici sotto il dominio ottomano furono notevoli e circostanziate. Il visitatore apostolico consigliò innanzitutto di sostituire i religiosi latini residenti a Galata con una dozzina di confratelli d’origine greca o slava, di buona cultura e moralità, con rotazione triennale dei superiori, e di stabilire a Istanbul e stipendiare un vescovo suffraganeo di lingua greca, religiosamente degno e politicamente idoneo<sup>84</sup>. Il Cedulini propose inoltre di inviare una missione di gesuiti a Pera, per un apostolato culturale in greco – suggerimento accolto nel giro pochi anni (§9) – e di curare il restauro delle nove chiese cattoliche galatiote e delle tre ancora aperte a Stambul. Fatto interessante e degno di nota – poiché sintomo dei contrasti che a più riprese contraddistinsero le relazioni fra i diversi esponenti della gerarchia cattolica istanbuliota – è la quadruplice denuncia sporta davanti ai turchi (anche se poi ritirata) contro il missionario pontificio, con l’accusa di spionaggio politico e atti illegali, dal vicario patriarcale latino Agostino Ghisolfo<sup>85</sup>.

Il Cedulini visitò il complesso di San Francesco per la prima volta il 21 novembre 1580: sua è la prima descrizione del convento di cui si ha notizia e che merita pertanto di essere riportata per intero:

Il tempio di San Francesco di Pera per la sua grandezza e bellezza, supera tutti gli altri sia latini che armeni e greci. Ricoperto di piombo è il suo tetto, ed all’interno le sue pareti, un tempo tutte dipinte di pietre preziose (mosaici), recano l’ornamento di diverse sepolture di liguri,

---

<sup>83</sup> Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 17.

<sup>84</sup> Così Cedulini nella *Visita*: “La prima et principale provisione che sarebbe da fare per lo bisogno della Religione cattolica in Costantinopoli è che di tre anni si mandasse in Pera un Ministro di convento di Santo Francesco, non qualche imprudente, avaro o con puoco timor di Dio, ma dotto, savio, pieno di carità et provato in altri carichi, con dodeci altri frati di età matura, non meno di quarant’anni, di lingua Greca et Illirica più che se può et di Natione meno odiosa et men sospetta a’ Turchi che sia possibile (...)” (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 119-120).

<sup>85</sup> Vittorio Peri, “Cedolini, Pietro”, cit. La relazione della visita apostolica del Cedulini è conservata – in copia quasi coeva – nell’Archivio Segreto Vaticano. Un’ulteriore copia è presente nella Biblioteca di Ancona (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 105). La *Visita* è stata segnalata ed utilizzata – e parzialmente pubblicata – per primo da Adolf Gottlob, *Die latinischen Kirchengemeinden in der Tiirkei und ihre Visitation durch Petrus Cedulini, Bischof von Nona, 1580-81*, in «Historisches Jahrbuch der Gorresgesellschaft», VI, 1885, pp. 42-72. Ampi stralci della *Visita* si trovano in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 105-121: qui è riportata inoltre la descrizione del complesso francescano – in latino nel testo originale, sebbene la *Visita* sia quasi interamente scritta in lingua vernacolare – tradotta in italiano dall’autore.

specialmente delle famiglie Lomellini, Spinola e Grimaldi; delle quali pareti purtroppo, l'angolo destro vicino al campanile, minaccia rovina. Una sola è la navata del tempio, e tuttavia divisa in quattro parti, la prima delle quali, dopo l'ingresso principale, è riservata alle donne; la seconda ad essa vicina, per gli uomini secolari; la terza, per il coro dei religiosi cantori, e l'ultima più in alto e che appellano capo o vertice della chiesa, occupata dall'altare maggiore. Prossimo all'edificio sacro è il Sacratio o Sagrestia, fornita di vesti liturgiche e di tutti gli altri oggetti necessari al culto divino; e v'è la torre o campanile, privo tuttavia di campane, il solo del luogo e ben in vista, ma che ha bisogno peraltro di riparazioni, affinché non piombi a terra. Il monastero, insigne nel suo circuito ed estensione, con mura frattanto pericolanti, ha due chiostri, otto celle, un dormitorio, il refettorio ed altre indispensabili officine...<sup>86</sup>

La preminenza di San Francesco tra i luoghi di culto cattolici di Istanbul venne – come si è avuto modo di leggere – notevolmente enfatizzata dal Cedulini, il quale concluse la descrizione del convento evidenziando come esso rappresentava all'epoca "l'unico svago e rifugio" sia per la comunità cattolica locale sia per quanti – tra i cattolici – si trovavano più o meno occasionalmente e per diverse ragioni a transitare nella capitale del dominio turco, ovverosia "pellegrini, schiavi e prigionieri"<sup>87</sup>.

Nel 1586 le autorità ottomane disposero la chiusura della chiesa: alle origini del provvedimento – e dell'irritazione turca – fu una contesa tra i rappresentanti diplomatici delle potenze europee circa il posto d'onore che agli stessi era consuetudine riservare durante particolari celebrazioni solenni in San Francesco<sup>88</sup>. Il complesso, tuttavia, tornò funzionante pochi anni dopo, nel 1590-91: per la riapertura fu decisiva la mediazione di François Savary de Brèves – ambasciatore presso la Porta del re di Francia Enrico IV – il quale ottenne dal sultano Murad III la riapertura della chiesa e del convento: in cambio, ai Turchi fu accordata – oltre al versamento di una somma di denaro nelle casse dell'amministrazione centrale – la liberazione di trenta prigionieri che erano trattenuti presso l'ordine cavalleresco di San Giovanni in Gerusalemme<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Cedulini, "Visita apostolica di Costantinopoli", in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 105-06.

<sup>87</sup> Ivi, p. 106.

<sup>88</sup> Nello specifico, l'ambasciatore francese presso la Porta, Jacques Savary de Lancosme (1585-89), vistosi privato del legittimo privilegio dal rappresentante diplomatico imperiale, occupò ugualmente il posto d'onore, minacciando con le armi la propria controparte. L'episodio è riferito da Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 196. Sul punto v. anche Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 123. Sulle relazioni diplomatiche tra Francia e Impero Ottomano e le capitolazioni che la regolarono cf. §4 – La chiesa di San Giorgio e §9 – La chiesa di San Benedetto.

<sup>89</sup> I fatti sono ricavati da un breve apostolico inviato il 2 marzo 1591 dal pontefice Gregorio XIV e indirizzato al gran maestro dell'ordine di San Giovanni in Gerusalemme, il Cardinale Ugo di Santa Maria in Portico. Dalla lettera si evince infatti che De Brèves "dopo aver egli stesso corrisposto una certa somma di denaro, aveva ottenuto dal turco Tiranno che si aprisse la chiesa e che in essa fossero celebrati gli uffici divini; ma a tale condizione, che cioè entro otto mesi

La chiesa venne visitata il 4 novembre 1622 da Pietro De Marchis, inviato apostolico a Istanbul per conto di papa Gregorio XV<sup>90</sup>. Il De Marchis fornisce innanzitutto una breve descrizione del luogo, specificandone le dimensioni (quarantatré passi in lunghezza e diciassette in larghezza) e passando in rassegna gli elementi più significativi, in parte già messi in evidenza nella *Visita del Cedulini*: la copertura in piombo; le finestre a vetri recanti l'immagine di diversi santi; la presenza dei mosaici all'interno; l'altare maggiore dedicato "alle Stimate di S. Francesco"; il coro dove erano soliti stare gli ambasciatori in occasioni solenni; le cappelli laterali, a destra quelle intitolate alla Pietà e Sant'Antonio da Padova, a sinistra la cappella dei Santi Rocco e Sebastiano; l'altare di San Carlo a destra, quelli dedicati alla Concezione e al Salvatore a sinistra. E poi ancora, sempre all'interno della chiesa: lo spazio riservato alle donne "secondo la consuetudine del paese"<sup>91</sup> e il pulpito marmoreo "intagliato e in(dorato) con la sua cupola per cantare il *passio*". Il visitatore apostolico passa poi a descrivere la sagrestia, "grande e comoda come ogniuna dell'Italia", fornendo un inventario degli oggetti presenti, e successivamente il convento, anch'esso "con due inclaustri come ogni convento d'Italia". Se nel "primo" chiostro era la sala capitolare dedicata alla Madonna di Loreto, due altari intitolati a San Giuseppe e a Sant'Ambrogio e una cappella di Santa Maria Maddalena, il secondo era invece destinato alle stanze dei frati. Lungo i corridoi dei chiostri – riferiva ancora il De Marchis – si svolgeva, ogni terza domenica del mese, la processione del Santissimo Sacramento<sup>92</sup>.

A meno di dieci anni di distanza dalla visita del De Marchis, il complesso francescano venne osservato dal vicario patriarcale Giovanni Mauri della Fratta

---

fosse data libertà a trentaquattro cittadini turchi prigionieri o schiavi presso i cristiani". Per tale motivo il pontefice richiedeva agli ospitalieri la liberazione di trenta prigionieri trattenuti presso di loro (citato in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 125-126). Sul punto v. Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 58; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 196-97. Sull'ordine di San Giovanni in Gerusalemme, cf. §5 – La chiesa e l'ospedale di San Giovanni Battista.

<sup>90</sup> Originario di Scio e frate dell'ordine dei predicatori, Pietro De Marchis (+1645) venne nominato vescovo di Santorini sotto Paolo V. Visitatore apostolico a Costantinopoli, nelle isole dell'Arcipelago e in Tartaria per conto di papa Gregorio XV nel 1622, fu nominato arcivescovo di Smirne da Urbano VIII verso il 1640. Morì nella città sull'Egeo nel 1645 ("Repertorio dei religiosi e delle religiose d'origine levantina ed altri di Izmir", in *Levantine Heritage* – levantineheritage.com).

<sup>91</sup> Il riferimento deve essere sicuramente alla legislazione religiosa islamica, a cui la legge ottomana si rifaceva. Essa come noto prevede – all'interno della moschea – la presenza di spazi separati per uomini e donne. Significativo resta comunque che anche gli edifici sacri non musulmani dovevano sottostare a tale disposizione.

<sup>92</sup> La "Visita Apostolica a Costantinopoli" del De Marchis è conservata nell'archivio di Propaganda Fide ed è stata pubblicata da Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., pp. 42-66. Sulla chiesa e il convento di San Francesco si vedano in particolare le pagine 49-53.

(1629-1631)<sup>93</sup>. Anch'egli – come il visitatore apostolico nel 1622 – ha lasciato la descrizione della “principale” e “più conspicua” chiesa della latinità istanbuliota, situata “nel più bello, e frequentato luoco di Pera”. Senza dare qui conto nel dettaglio del resoconto del Mauri della Fratta – che segue nelle sue linee fondamentali la descrizione del De Marchis – è bene ricordare che il vicario patriarcale non mancò di evidenziare i tratti tipici della chiesa, gli elementi che la distinguevano ed elevavano dagli altri luoghi di culto galatioti, dalle ragguardevoli misure alla tripla entrata, dal doppio chiostro alle tre “cappellette” laterali, dalla grande sagrestia al fatiscante campanile, ancora privo delle campane<sup>94</sup>.

Il XVII fu l'ultimo secolo di esistenza del complesso francescano di Galata e al tempo stesso – per diverse ragioni – il secolo più turbolento per i conventuali istanbuliotti. La chiesa fu innanzitutto oggetto di un'ulteriore serrata nel febbraio 1634, quando – per ordine diretto del sultano Murad IV – tutti gli spazi sacri latini di Galata vennero chiusi al culto<sup>95</sup>. La serrata ebbe tuttavia una brevissima durata: le chiese furono riaperte pochi giorni dopo, dietro pagamento di una somma di denaro, per la raccolta della quale pare si sia distinto in modo particolare il dragomanno veneziano Giovan Battista Salvago, a quel tempo priore della *Magnifica Comunità di Pera*<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Frate minore conventuale, provinciale d'oriente, Giovanni Mauri della Fratta fu vicario patriarcale a Istanbul dal 1629 al 1631, il primo nominato da Propaganda Fide (§10). Pubblicò le nuove costituzioni dei frati minori conventuali prima di abbandonare l'incarico di vicario (Leonardo Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis Mediante S. Congregatione De Propaganda Fide Instituta* (1622-1922), in «Orientalia Christiana», 1/5, 1923, pp. 225-295, in particolare pp. 271-73; Ludwik Biskupski, *L'origine et l'histoire de la représentation officielle du Saint-Siège en Turquie* (1204-1967), Istanbul, Ümit Basımevi, 1968, p. 55).

<sup>94</sup> La “Relazione dello Stato presente della cristianità di Pera e Costantinopoli obediante al Santissimo Pontefice Romano” del Mauri della Fratta è conservata – in copia – nella Biblioteca Apostolica Vaticana, nel Codice Vaticano Latino e nel Codice Ferrajoli. Nel Vaticano Latino è presente anche l'anno preciso della redazione: 1631 (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 30). La relazione del Mauri della Fratta venne pubblicata per la prima volta da Jean Reihnard, (*Constantinople, Péra et le catholicisme au XVIIe siècle*, Angers, Siraudeau, 1913), il quale la ricavò da un codice anonimo della Biblioteca Nazionale di Parigi e fu edita una seconda volta da Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato della cristianità di Pera e Costantinopoli...*, cit.. Dalleggio – evidentemente non a conoscenza delle copie conservate nella Biblioteca Vaticana – attribuì correttamente la *Relazione* al vicario patriarcale, determinandone pure in linea approssimativa il periodo di redazione (1629-31). Il resoconto del Mauri della Fratta è stato recentemente ripubblicato da Laura Simoni Varanini, *Erudizione barocca: codici seicenteschi nella Biblioteca capitolare di Pescia*, Pisa, ETS, 2013. In questa tesi si è fatto uso dell'edizione di Dalleggio. Sulla chiesa e il convento di San Francesco, v. in particolare le pagine 45-54.

<sup>95</sup> Sulle ragioni della serrata delle chiese galatiote del 1634, cf. §19 – La chiesa di San Luigi.

<sup>96</sup> Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 147-48. Sulla *Magnifica Comunità*, cf. §10 – La chiesa di Sant'Anna.

Il 18 marzo del 1639 il convento fu coinvolto dal primo dei tre incendi che – nel giro di sessant’anni – lo avrebbe condotto alla rovina definitiva<sup>97</sup>. Al fuoco del 1639 – che distrusse quasi completamente la struttura elevata oltre quattro secoli prima – i minori reagirono ricostruendo – dopo le iniziali e provvisorie riparazioni – una nuova struttura sulle rovine dell’antica, in una versione più modesta<sup>98</sup>. Vani furono gli sforzi compiuti dalla comunità latina nel tentativo di operare una rifondazione che potesse restituire al complesso la sua immagine originaria: le buone intenzioni si scontrarono infatti non solo con la carenza di disponibilità economiche, ma anche – e in modo particolare – con l’orientamento ostile del governo ottomano, determinato a non concedere una riedificazione completa della chiesa<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 152-58. Dell’incendio che colpì il complesso francescano è pervenuta la toccante testimonianza – datata 29 marzo 1639 – del vicario patriarcale Angelo Petricca da Sonnino, che riferì “con le lacrime agl’occhi” a *Propaganda Fide* del “caso strano et inaspettato che è avvenuto alla nostra chiesa”. Petricca riferisce appunto della completa distruzione della chiesa e del campanile, “di maniera che appena vi sono rimaste in piedi le mura principali” e di come ciò avesse “apportato dolore eccessivo a tutti gli nostri cristiani”. Il vicario patriarcale dà poi conto dei saccheggi di cui il convento fu protagonista immediatamente dopo l’incendio e di come “essendosi abbruciata buona parte della città (di Galata) si sono anco abbruciati molte case del convento che si davano a pigione, di modo che havemo perso la chiesa e l’entrate, et è restato solo il convento saccheggiato et ignudo” (Angelo Petricca da Sonnino, “Fra Angelo da Sonnino Min. Conv. Vicario Patriarcale riferisce alla Congregazione di Propaganda sopra l’incendio che distrusse la chiesa di San Francesco”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., pp. 66-68). Su Petricca da Sonnino – vicario patriarcale latino a Istanbul dal 1638 al 1640 – v. Stefania Nanni, “Petricca, Angelo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 82, 2015 - treccani.it

<sup>98</sup> È di estremo interesse in proposito quanto riferito da Paolo Zaim da Aleppo – figlio del patriarca ortodosso di Antiochia Macario III – che accompagnò il padre nelle sue missioni in Europa orientale e fu a Istanbul negli anni ’50 del XVI secolo. È indubbio che egli faccia riferimento a San Francesco nel descrivere le rovine di una chiesa latina di Galata che eguagliava – per altezza, dimensioni, forma e struttura – niente meno che l’antica basilica di Santa Sofia: “Then we viewed the Church of the Franks, which has been burnt; which equalled Saint Sophia, in height and size, and form and structure: and was adorned, inside and out, with mosaic paintings and gildings of the Dominical Feasts. Over the door, on the wall, is a painting, in mosaic, of the Assumption of Our Lady. All the inscriptions are in the Frank language. Within it and with its materials, how many a small church might be built!” (Paul of Aleppo, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, written by his attendant Archdeacon Paul of Aleppo in Arabic*, trad. inglese di F.C. Belfour, vol. I, Londra, Oriental Translation Committee, 1829, p. 28)

<sup>99</sup> Alla difficoltà di riedificare il complesso nella sua versione originaria certamente contribuì il complessivo deterioramento delle relazioni diplomatiche della Porta con le potenze cristiane – e nello specifico con Venezia: peggioramento dei rapporti che fu all’origine della dichiarazione di guerra ottomana che diede inizio alla guerra di Candia (1645-1669). Per ulteriori e più particolareggiate informazioni su questa fase del convento francescano si rinvia a Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 158-180. Si veda anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 199-203.

Tornata attiva solamente nel 1656, la struttura fu colpita e distrutta quasi totalmente una seconda volta nel 1660, dal grande incendio che rase al suolo buona parte delle abitazioni della zona di Galata e tutte le chiese dei latini, con l'eccezione di San Benedetto (§9). Di questo fuoco è rimasta la testimonianza del vicario apostolico Bonaventura Theoli, il quale – riferendo a *Propaganda Fide* della disgrazia che aveva colpito la comunità cattolica – indirizzò il proprio particolare rammarico verso la perdita dell'appena riedificata chiesa francescana, della quale erano rimaste in piedi solamente le mura: «Mi dispiace per la perdita di tutte le chiese, ma particolarmente di S. Francesco, non dico per essere della mia religione, ma perché la matrice di tutte le altre, et in essa si facevano tutte le funzioni cathedrali...»<sup>100</sup>. A seguito di tali eventi, i frati decisero – in attesa di recuperare e rendere abitabile il convento galatiota – un trasferimento temporaneo alle *Vigne di Pera*, nelle vicinanze del Palazzo di Francia, presso un'abitazione che era da tempo nelle disponibilità dell'ordine<sup>101</sup>.

La vicenda storica di San Francesco non era tuttavia ancora giunta al termine: il terreno su cui fino al 1660 era edificato il complesso rimase a disposizione del clero francescano grazie alla protezione esercitata su di esso dalla Repubblica di Venezia. In un primo momento – nel 1666 – la diplomazia della Serenissima riuscì ad ottenere dal governo ottomano l'autorizzazione a riedificare sul posto un semplice oratorio, e fu solo successivamente – in seguito alla resa di Candia (6 settembre 1669) – che il bailo veneziano Alvise Molino riuscì a negoziare il permesso per la ricostruzione della chiesa<sup>102</sup>. I lavori

---

Sulle problematiche della riedificazione e dei restauri delle chiese andate distrutte a causa di incendi e sulla legislazione ottomana in merito, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>100</sup> Citato in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 181-83. Per considerazioni più generali sull'incendio del 1660 e le sue conseguenze, per la testimonianza dello stesso vicario apostolico Bonaventura Theoli riguardo quegli avvenimenti, cf. sempre §4 – La chiesa di San Giorgio. Originario di Velletri, minore conventuale, Bonaventura Theoli fu vicario apostolico e vescovo suffraganeo d'Istanbul dal 1653 al 1662. Risolse la controversia tra la *Comunità* e la famiglia Draperis riguardo la nomina dei procuratori per la chiesa dei SS. Pietro e Paolo (§7) (Biskupski, *L'origine et l'historique*, cit., p. 59).

<sup>101</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 203.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 203-204. Le negoziazioni di Molino con le autorità ottomane avvennero tra marzo e agosto del 1670: il 30 agosto il rappresentante della Serenissima diede notizia di aver ottenuto la concessione a riedificare il complesso. L'intervento veneziano a protezione del sito francescano aveva ovviamente precise finalità politiche, mirando a contenere la crescente influenza francese riguardo la protezione delle comunità cattoliche in oriente. Sul tema v. Dores Levi-Weis, *Le relazioni fra Venezia e la Turchia dal 1670 al 1684 e la formazione della Santa Lega*, in «Archivio Veneto Tridentino», VII, 1925, pp. 1-46 e VIII, 1925, pp. 41-100. Ulteriori informazioni al riguardo sono in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 234-44. Su Alvise Molino, v. Maria Teresa Pasqualini Canato, "Molin, Alvise" in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 75, 2011 – treccani.it.

vennero effettuati nell'autunno dell'anno successivo, la prima messa venne celebrata la notte di Natale: il complesso venne benedetto il 19 marzo 1671 dal vicario apostolico Andrea Ridolfi, alla presenza del rappresentante di Venezia<sup>103</sup>.

San Francesco sopravvisse in questa sua ultima versione per altri venticinque anni. Nel 1696 un ulteriore incendio colpì Galata, radendo al suolo migliaia di abitazioni: la struttura della chiesa fu risparmiata dalle fiamme, ma i conventuali rimasero privi della quasi totalità degli immobili dai quali erano soliti ricavare le proprie rendite. Gli avvenimenti sono così raccontati dal ministro provinciale dei conventuali Antonio Olivieri, che il 12 giugno indirizzò una lettera al prefetto di Propaganda Fide Paulizio Altieri:

Con gran cordoglio porto a V.E. la notizia come alli 5 di Maggio prossimo passato seguì il lagrimevole incendio di tutta la Galata composta di dodicimila case incirca, dove habitavano tutte le sorti di Nationi, e particolarmente quelle che la rendevano florida e dovittiosa, come popoli fedeli e mercanti catholici d'ogni nostra Natione, il di cui principale sostegno, altro non era, che il nostro antichissimo convento di S. Francesco, residenza e cathedrale de' Nostri Vescovi, decoro di tutto il catholichismo e consolatione dell'infelici schiavi; hora il tutto è ridotto in cenere, e per conseguenza involtato ogni nostro bene: la sola chiesa, con grande sudore, per non dire, miracolosamente, è rimasta intatta, per essere fabbricata con studiosa arte a resistere in simili occasioni. Ma ciò che non ha fatto la disgratia del fuoco, ha prodotto, per rendersi più afflitti, la malignità e vania de' Turchi, quali, volendola Moschea per esser edificata sotto Capitulationi Venetiane, ci hanno costretto – per redimerla – a trovare tremila piastre a ragione del dieci per cento; e se le diligenze e spirito singolare del Signor Ambasciatore di Francia non s'opponessa, a quest'ora sarebbe stato adempito il desiderio della plebe musulmana, ch'altro non gridava: Moschea, Moschea!<sup>104</sup>

Dunque i frati riuscirono – grazie all'intervento della diplomazia francese – ad evitare una conversione immediata dell'edificio al culto islamico. San Francesco era però divenuta – con la riedificazione del 1670 – un luogo posto sotto la protezione della Repubblica di Venezia. Fu certamente questa particolare condizione in cui il convento si venne a trovare che ne segnò in modo decisivo la sorte: altri luoghi cattolici danneggiati dall'incendio del 1696 – ma direttamente garantiti dalla protezione francese – vennero infatti mantenuti al culto cristiano e proseguirono la propria esperienza<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 59; Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 244-254. Su Andrea Ridolfi, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>104</sup> Citato in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 287.

<sup>105</sup> Fu il caso della chiesa di San Giorgio – amministrata dai cappuccini – (§4) e di quella di San Benedetto, dove stavano i gesuiti (§9). A sfavore di San Francesco – più in particolare – giocò infatti lo specifico momento storico in cui accadde l'incendio: nel corso della guerra austro-turca (1683-1699). Tra le forze cristiane anti-ottomane – riunite nella Lega Santa – figurava infatti Venezia, ma non la Francia, che preferì mantenersi neutrale, conservando buone relazioni diplomatiche con la Porta.

San Francesco fu definitivamente chiuso il 6 marzo del 1697: la chiesa venne confiscata dal governo ottomano, al pari del convento e di tutti i beni contenuti all'interno del complesso<sup>106</sup>. Il 4 ottobre l'edificio subì una parziale demolizione: ciò che ne rimase venne consacrato al culto islamico, con ogni probabilità in seguito ad alcuni lavori di riparazione della struttura. La moschea fu dedicata alla madre del sultano, Emetullah Rabia Gülnuş, e divenne nota con l'appellativo di *Yeni Cami* (Moschea nuova) o *Valide Cami*<sup>107</sup>.

## 2. La chiesa dei SS. Paolo e Domenico

La chiesa domenicana di SS. Paolo e Domenico è – tra i luoghi di culto latino-cattolici istanbulioti compresi in questa rassegna – uno dei pochi di cui è possibile ancora oggi ammirare, sebbene parzialmente, la struttura risalente all'epoca cristiana dell'edificio: il complesso che fu dei frati predicatori corrisponde infatti all'attuale *Arap Cami* (Moschea degli Arabi), situata ai piedi del versante sud-occidentale della collina di Galata, nell'odierno quartiere di Karaköy<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 208; Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 59. I religiosi trovarono invece rifugio nella stessa abitazione alle Vigne di Pera in cui erano riparati dopo l'incendio del 1660. Qui sarebbero rimasti nei decenni successivi, fino al 1721, anno in cui – con la mediazione della diplomazia francese – fu concesso loro dal governo ottomano un firmano che permetteva l'edificazione di una chiesa in legno nei pressi della loro residenza. La chiesa fu dedicata a Sant'Antonio da Padova e consacrata nel 1724 (Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 211).

<sup>107</sup> Palmieri, *Dagli Archivi dei Conventuali*, cit., pp. 516-17; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 208-09; Semavi Eyice, *Galata ve Kulesi*, Istanbul, Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1969, p. 54. Non è in realtà completamente chiaro se i locali di quello che era stato il complesso francescano siano stati – almeno parzialmente – adibiti al nuovo culto o se al contrario esso fu demolito per intero e la moschea edificata ex-novo. Pare verosimile che i turchi fecero in un primo tempo uso della vecchia struttura, per poi apportare alla stessa – nei decenni seguenti – modifiche radicali. A questo proposito, si può ricordare l'edificazione di una scuola religiosa di fianco alla nuova moschea, avvenuta nel 1705 per volere del Visir Mehmet Paşa (Ernest Mamboury, *The Tourists' Istanbul*, trad. inglese di Malcolm Burr, Istanbul, Citori Biraderler Basımevi, 1953, pp. 318-19). Quanto alla moschea, essa fu colpita a più riprese dagli incendi dei secoli successivi: le sue rovine furono definitivamente demolite nel 1936. (Eyice, *Galata ve Kulesi*, cit., p. 53).

<sup>108</sup> Anche la chiesa dei SS. Paolo e Domenico possiede – al pari di San Francesco – una significativa bibliografia. Tra i lavori monografici, si vedano innanzitutto Eugène Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali di Arab Giamì (antica chiesa di S. Paolo a Galata)*, Genova, R. Deputazione di Storia Patria Per La Liguria, 1942 e Benedetto Palazzo, *L'Arap Djami ou église Saint-Paul à Galata*, Istanbul, Hachette, 1946. Informazioni decisive sulla vicenda del complesso domenicano si trovano in Raymond Joseph Loenertz, *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*, in «Échos d'Orient», 34/179, 1935, pp. 332-349, in particolare pp. 333-339 e nella risposta che all'articolo appena citato diede Eugène Dalleggio D'Alessio, *L'établissement dominicain de Péra (Galata)*, in «Échos d'Orient», 35/181, 1936, pp. 83-86. Tra gli altri lavori – già menzionati a proposito di San Francesco – v. Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 213-17;

Il problema delle origini del complesso galatiota dei predicatori è direttamente connesso alla questione degli inizi dell'esperienza domenicana sul Bosforo: i due temi vanno pertanto esaminati parallelamente, confrontando le differenti versioni a riguardo<sup>109</sup>. Dalleggio D'Alessio ritiene la chiesa e il convento dei SS. Paolo e Domenico la prima fondazione costantinopolitana dei predicatori, colloca pertanto l'istituzione del complesso al tempo dell'impero latino (tra il 1225 e il 1228) e l'attribuisce all'opera di Giacomo Huronius da Milano, fondatore della missione domenicana di Grecia<sup>110</sup>. Ora – quanto alla data di fondazione dell'edificio – vi è da dire che la presenza di un convento dei predicatori a Costantinopoli è accertata già nel 1233<sup>111</sup>. E tuttavia Dalleggio è portato a ritenere che questa prima sede domenicana fosse già stata fondata nel 1228, dato che a quell'anno rimonta la costituzione giuridica della missione di Grecia, avvenuta in occasione del capitolo generale di Parigi<sup>112</sup>. Due sono gli

---

Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 25-27; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 598-600; Marmara, *La communauté Levantine*, cit., pp. 47-49; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 64-65.

<sup>109</sup> Non si è preso nemmeno in considerazione – tra le differenti versioni plausibili riguardo la fondazione della chiesa dei SS. Paolo e Domenico – la tesi che vuole le origini del luogo direttamente collegate all'attuale denominazione (*Arap Cami*: Moschea degli Arabi). Secondo tale tradizione – riferita e fatta propria prevalentemente da autori orientali, e tuttavia non anteriore al XIX secolo – la struttura sarebbe stata in origine una moschea e l'edificazione del complesso sarebbe avvenuta durante l'assedio di Costantinopoli da parte degli Arabi, nell'anno 97 dell'Egira (717), per opera dell'emiro Maslama ibn Abd al-Malik, generale del califfo omayyade Omar II ibn 'Abdal-'Aziz (Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., pp. 12-34; Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 7-8).

<sup>110</sup> Ivi, pp. 8-9. Sul problema della doppia titolazione e sulla figura di Giacomo Huronius si rimanda alle note successive. La tradizione interna all'ordine secondo la quale la fondazione della missione di Grecia – e dunque delle residenze costantinopolitane – sarebbe da ascrivere all'opera del discepolo di Domenico Giacinto Odrovaz (1183-1257) non trova conferma nelle fonti storiche, come efficacemente dimostrato da Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., pp. 56-59.

<sup>111</sup> L'informazione è riferita dal racconto di Pierre de Sézanne (Gerard de Frachet, *Vitæ Fratrum Ordinis Prædicatorum*, Lovanio, Charpentier & Schoonjans, 1896, p. 28; citato in Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 334). Dalleggio riferisce che Pierre de Sézanne giunse in città nel 1234 (*Le pietre sepolcrali*, 9), Loenertz ritiene invece che il racconto del frate vada datato al 1233 (*Les établissements dominicains*, 334). La differenza in ogni caso non pare rilevante.

<sup>112</sup> B.M. Reichert (a cura di), *Acta capitulorum generalium ordinis prædicatorum*, I: *Ab anno 1220 usque ad annum 1303*, Roma-Stoccarda, Typ. Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1898, p. 2. D'altronde, Giacomo Huronius da Milano – fondatore della missione e primo domenicano di cui è attestata la presenza a Costantinopoli – era partito per l'oriente già nel 1219, accompagnato dal frate Angelo de Basilica Petri. Giacomo è inoltre indicato come antico priore del convento domenicano nell'atto del 1235 in cui compare – insieme a Pierre de Sézanne – come delegato dell'imperatore latino, segno evidente che la fondazione del convento doveva risalire a diversi anni prima del 1235. Huronius terminò i suoi giorni nell'isola di Candia nel 1244 (Dalleggio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 8-9).

elementi che hanno portato lo storico levantino a identificare questa prima residenza dei predicatori nella chiesa galatiota dei SS. Paolo e Domenico. Il primo è il racconto di Pierre de Sézanne – giunto in città nel 1234 e rimasto a soggiornare presso il convento domenicano – secondo il quale entro i confini della proprietà dei predicatori si trovava un’antica chiesa greca abbandonata. Ora, nel recinto di SS. Paolo e Domenico era una chiesa bizantina del II secolo, quella di Santa Irene – riedificata da Giustiniano e consacrata nel 552. I locali di Santa Irene – il cui pozzo è menzionato pure nell’atto di delimitazione della colonia genovese di Galata del 1303<sup>113</sup> – vennero con tutta probabilità incorporati più tardi dal complesso domenicano<sup>114</sup>. Il secondo elemento che Dalleggio riporta in favore della sua ipotesi è un’iscrizione lapidaria – rinvenuta nel medesimo sito – che rimonta al 13 novembre 1260: lo studioso della latinità istanbuliota ha tuttavia ipotizzato che iscrizioni più antiche possano essere andate perdute in seguito alle successive ricostruzioni subite dal complesso<sup>115</sup>.

La versione di Loenertz differisce in maniera sostanziale da quella di Dalleggio: secondo lo storico lussemburghese, SS. Paolo e Domenico non fu la prima fondazione dei predicatori sul Bosforo e la sua istituzione va collocata nel periodo genovese di Galata (1299). La chiesa fu infatti eretta – stando a questa versione – grazie all’azione di frate Guillaume Bernard de Gaillac, giunto a Costantinopoli per stabilirvi una nuova missione dei predicatori: fu Guillaume a fondare – insieme al frate Franco da Perugia – la Società dei Frati Pellegrinanti per il Cristo, un’organizzazione domenicana consacrata all’attività missionaria che nacque e si sviluppò proprio attorno al convento galatiota<sup>116</sup>. Stando a

---

<sup>113</sup> Sauli, *Della colonia dei Genovesi*, vol. II, cit., pp. 209-10.

<sup>114</sup> Dalleggio D’Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 8-9. Si noti che Dalleggio sostiene la tesi di una nuova costruzione domenicana e pertanto esclude che i predicatori potessero essersi insediati nella già esistente struttura bizantina consacrata a Santa Irene.

<sup>115</sup> Ivi, p. 10. Le pietre sepolcrali analizzate da Dalleggio D’Alessio furono rinvenute in occasione dei restauri a cui l’Arap Cami fu sottoposta all’inizio del XX secolo (1913-18).

<sup>116</sup> Loenertz basa la sua versione riguardo le origini di SS. Paolo e Domenico sulla testimonianza contemporanea del celebre inquisitore e domenicano francese Bernard Gui (1261-1331), edita in C. Douais, *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIIIe et au XIVe siècle*, Parigi, Champion, 1885, pp. 414-15. Guillaume Bernard – originario di Gaillac, domenicano dal 1289, priore del convento d’Albi nel 1292-92, insegnante di teologia a Tolosa nel 1297 – giunse a Costantinopoli nel 1299, città in cui stabilì tre comunità domenicane: a Stambul una residenza di religiosi, a Galata un convento di frati (quello dei SS. Paolo e Domenico, la cui fondazione è retrodatata da Dalleggio al 1228) e un monastero di monache (cf. qui, oltre). Prese parte a inizio XIV secolo – con Franco da Perugia – alla fondazione della *Società dei Frati Pellegrinanti per il Cristo*. La data di morte è sconosciuta, ma deve essere collocata prima del 1330 (M. Laurent, “Bernard, Guillaume”, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastiques*, vol. VIII, coll. 667-668). Sorta nei primissimi anni del XIV secolo, la Società dei Frati Pellegrinanti si costituì ufficialmente nel 1312, grazie all’intervento del maestro generale Berengario di Landorra (1312-1317). Su questa istituzione

Loenertz, la prima residenza domenicana – di cui per primo riferì Pierre de Sézanne nel 1233 e che è stata identificata da Dalleggio nella chiesa dei SS. Paolo e Domenico – non sorgeva a Galata, bensì a Stambul<sup>117</sup>.

Dalleggio – la cui versione, come appena evidenziato, presuppone l'esistenza del complesso per larga parte del XIII secolo – è del parere che la chiesa sopravvisse alla riconquista bizantina del 1261; o che comunque, se anche una chiusura ne venne disposta, essa non si protrasse per più di una manciata di anni, fino al definitivo stanziamento dei coloni genovesi a Galata (1267) (§3). Secondo l'interpretazione di Dalleggio, frate Guillaume non sarebbe pertanto stato il fondatore del complesso – come sostenuto da Loenertz – ma soltanto colui che vi riparò nel 1307, in seguito all'espulsione dei predicatori dall'area stambuliota di Costantinopoli<sup>118</sup>. La tesi di Loenertz è stata sostanzialmente accolta anche da Palazzo, il quale tuttavia ritiene che quella fatta edificare da Guillaume Bernard a fine XIII secolo fu solamente una costruzione provvisoria – eretta per le necessità immediate della nuova missione domenicana – un luogo che il frate di Gaillac avrebbe intitolato a San Paolo<sup>119</sup>. La struttura definitiva della chiesa dei predicatori – e pertanto la sua consacrazione a San Domenico – sarebbe avvenuta, secondo Palazzo, successivamente, in un periodo compreso tra il 1323 e il 1337<sup>120</sup>.

---

domenicana, v. innanzitutto P. Raffin, "Fratelli Pellegrinanti – I. Domenicani", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. IV, coll. 912-15. Sulla Società dei Pellegrinanti e più in generale sui primi tempi dell'esperienza dei domenicani sul Bosforo – v. Raymond Joseph Loenertz, *La société des Freres peregrinants: Etude sur l'Orient dominicain*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1937.

<sup>117</sup> Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 334. Il convento stambuliota dei predicatori – di cui Loenertz non è in grado di identificare con esattezza la collocazione geografica – è attestato per l'ultima volta nel 1252: tale circostanza fa ritenere probabile allo storico lussemburghese che esso sia stato chiuso in seguito alla restaurazione bizantina del 1261.

<sup>118</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 11-13. Al suo arrivo a Costantinopoli nel 1299, Guillaume Bernard aveva ottenuto dall'imperatore bizantino Andronico II l'autorizzazione alla costruzione di una residenza dei religiosi a Stambul. E tuttavia poco tempo dopo (1307), i predicatori – su pressione del patriarca ortodosso Atanasio – furono espulsi, insieme ai francescani, dalla città greca (il monastero appena fondato venne fatto demolire). Fu così che i domenicani vennero costretti a trasferirsi a Galata, nel territorio colonizzato dai genovesi, riparando nella chiesa e nel convento dei SS. Paolo e Domenico. Un edificio fondato da poco (1299) da Padre Guillaume, è il parere di Loenertz; un complesso costruito dai predicatori ottant'anni prima (1228), secondo Dalleggio D'Alessio. Sui predicatori a Costantinopoli all'inizio del XIV secolo v. anche Marie-Hélène Congourdeau, *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle*, in «Revue des études byzantines», 45, 1987, pp. 175-81.

<sup>119</sup> Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., p. 68.

<sup>120</sup> Ivi, p. 49 e 62. Palazzo colloca tra queste due date la costruzione definitiva – almeno nelle sue linee essenziali – della chiesa di San Domenico e basa la sua supposizione su due lastre funerarie. La prima – datata al 1323 – si trovava sul portale del campanile; la seconda – risalente

Altra questione aperta è proprio quella relativa alla denominazione del luogo. Dalleggio ha sostenuto che la chiesa fu in un primo tempo consacrata a San Paolo e solo in seguito a questo primo nome venne ad affiancarsi quello di San Domenico, logicamente dopo la canonizzazione del fondatore dell'ordine dei predicatori (1234)<sup>121</sup>. I due appellativi – prosegue Dalleggio – presero a coesistere nei decenni seguenti, anche se a partire dal XVI secolo – quando però la struttura non era più nelle disponibilità dei domenicani – si riprese a riferirsi all'antica chiesa con l'unica denominazione di San Paolo<sup>122</sup>. Tale interpretazione – insieme a una sua variante, riferita dal Belin, per cui la denominazione «popolare» di San Domenico si sovrappose a quella «liturgica» di San Paolo<sup>123</sup> – è stata duramente contestata dal Loenertz, secondo il quale San Domenico fu l'unico nome del complesso, dalla fondazione (1299) alla chiusura come chiesa latina (1475)<sup>124</sup>. La tradizione che vuole la chiesa dedicata (anche) a San Paolo, sostiene lo storico lussemburghese, sarebbe stata elaborata a posteriori ad opera

---

al 1337 – era posizionata dell'arco di una porta laterale della moschea. Per entrambe le iscrizioni v. Eugène Dalleggio D'Alessio, *Les inscriptions latines funéraires de Constantinople au moyen âge*, in «Échos d'Orient», 31/166, 1932, pp. 188-206, in particolare p. 194 e 196

<sup>121</sup> L'ipotesi di Dalleggio – secondo cui la fondazione del complesso rimonta alla seconda metà degli anni venti – deve contemplare necessariamente che lo spazio venne in un primo tempo consacrato solamente a san Paolo e che il titolo di San Domenico fu aggiunto in seguito alla canonizzazione del fondatore dell'ordine (1170 ca. – 1221), avvenuta nel luglio 1234 ad opera di papa Gregorio IX. Le ragioni della titolazione a san Domenico sono evidenti, considerata la costruzione dell'edificio ad opera dell'ordine da lui fondato. Sebbene invece una motivazione precisa per cui i predicatori avrebbero dedicato inizialmente la loro chiesa a san Paolo apostolo resta difficile da stabilire, va tuttavia evidenziato come si sia di fronte a una delle principali figure della cristianità, che tra i suoi attributi aveva – tra le altre cose – quello di patrono dei missionari (“San Domenico”, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi - santiebeati.it*; Antonio Borrelli, “San Paolo Apostolo”, *ivi*).

<sup>122</sup> Dalleggio D'Alessio, *L'établissement dominicain*, cit., pp. 83-84 e Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., p. 8.

<sup>123</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 216.

<sup>124</sup> Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 336-39. A sostegno della sua tesi, Loenertz riporta il fatto che tutti i documenti ufficiali attestanti la presenza della chiesa nel periodo in cui essa fu esistente (1299-1475) – a cominciare dai registri di Pera del 1390 (Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., p. 153; Cornelio Desimoni, *I Genovesi ed I loro quartieri in Costantinopoli nel secolo XIII*, in «Giornale ligustico di archeologia, storia e belle arti», 1876, pp. 217-274, in particolare p. 269. Sul documento cf. §4 – La chiesa di San Giorgio) – riportano la denominazione San Domenico: sarebbe dunque ben strano – argomenta Loenertz – che una denominazione di origine popolare abbia saputo imporsi su quella ufficiale al punto tale da far scomparire ogni traccia di quest'ultima in tutte le documentazioni di rilevanza legale. La tesi di Loenertz pare però smentita dal fatto che già nel 1403 l'ambasciatore castigliano Ruy Gonzalez de Clavijo si riferì al complesso menzionando il titolo di San Paolo (Ruy Gonzalez de Clavijo, *Historia del gran Tamerlan e itinerario frati enarracion del viage*, Madrid, 1782, p. 71). Sul punto v. Dalleggio D'Alessio, *L'établissement dominicain*, cit., pp. 83-84.

di quella comunità domenicana residente – dalla prima metà del XVI secolo – nella chiesa galatiota dei SS. Pietro e Paolo (§7). I predicatori – ricordando l'antica residenza nel celebre e bellissimo complesso divenuto moschea ai piedi della collina di Galata – cominciarono pertanto a riferirsi allo spazio passato con il nome di quello presente, abbreviando per comodità in San Paolo quello che ritenevano essere il titolo ufficiale<sup>125</sup>.

Se tuttora aperte paiono le questioni relative all'origine e alla denominazione del complesso domenicano, maggiori certezze dal primo quarto del XIV secolo in avanti: innanzitutto, essa fu – per tutta l'epoca genovese – la principale residenza domenicana a Costantinopoli e uno dei luoghi di culto cattolici più rilevanti della colonia di Galata, circostanza testimoniata pure dal fatto che il quartiere prese la denominazione della struttura domenicana<sup>126</sup>. Il convento galatiota dei predicatori divenne nel corso dei secoli XIV e XV un importante centro di studi, uno dei luoghi attraverso cui la teologia scolastica e l'opera di Tommaso d'Aquino entrarono in Grecia: tale ruolo culturale dello spazio domenicano all'interno del mondo greco venne promosso e favorito dall'attività di Demetrio Cidone, segretario dell'imperatore bizantino Giovanni VI Cantacuzeno (1347-1354)<sup>127</sup>.

La conquista ottomana non mutò la condizione formale delle chiese galatiote, cosicché anche i domenicani di SS. Paolo e Domenico continuarono ad abitare il convento e ad officiare la chiesa. L'esperienza del complesso dei predicatori si interruppe tuttavia bruscamente nel 1475, anno in cui – regnante ancora Maometto II – ne venne decisa la trasformazione in moschea. L'individuazione dell'anno di conversione si basa su due documenti

---

<sup>125</sup> Loenertz (*Les établissements dominicains*, cit., p. 338) riporta la testimonianza di Antonino Guiducci – vicario generale dei predicatori per la congregazione d'oriente – che nel 1691 si riferì all'antica chiesa domenicana con la denominazione SS. Pietro e Paolo: “La Religione aveva qui in Galata un'altra Chiesa, ora convertita in Moschea (...) SS. Pietro e Paolo, loro si elessero questa, e così la Religione ha perso sì grande ed antica chiesa”. Pertanto – osserva lo storico lussemburghese – doveva esistere da tempo una tradizione orale secondo la quale le denominazioni della vecchia e della nuova residenza coincidevano.

<sup>126</sup> Un documento del 1405 – pubblicato da Belgrano – fa chiaramente riferimento a un quartiere San Domenico a Galata (Luigi Tommaso Belgrano, “Seconda serie di documenti riguardanti la colonia di Pera adunati dal socio L.T. Belgrano”, in *Atti della Società ligure di Storia Patria*, XIII, 1877, pp. 931-1003, in particolare p. 968).

<sup>127</sup> Palazzo, *L'Arax Djami*, cit., pp. 79-84. Profondo conoscitore della lingua latina e traduttore in greco delle opere di Tommaso d'Aquino, Demetrio Cidone (1315 o 1325-1399) fu tra i più celebri personaggi del tempo dei Paleologi. Tra i primi a diffondere in Italia la cultura greca, si convertì al cattolicesimo e sostenne l'unione di Costantinopoli con Roma (Giuseppe Cammelli, “Cidone, Demetrio”, in *Enciclopedia Italiana*, 1931 – treccani.it). Per tutte le attestazioni del convento domenicano nei secoli XIV e XV, si rimanda a Palazzo (*L'Arax Djami*, cit., pp. 69-75), il quale fornisce anche una rassegna delle personalità più significative ad esso legate (ivi, pp. 75-87).

fondamentali: il primo – e più diretto – è un *vakfiye* o carta di fondazione risalente agli ultimi anni del sultanato di Maometto II (1479-81), un atto che attesta l'ormai avvenuta trasformazione in moschea di una chiesa intitolata a San Domenico – la quale non poteva essere altro che il luogo di cui si sta trattando<sup>128</sup>. L'altro documento – precedente al *vakfiye* – risale all'8 luglio del 1476, ed è una lettera con la quale il maestro generale dell'ordine dei predicatori Leonardo De Mansueti da Perugia (1474-80) autorizzava i frati del convento di San Pietro a ritirare dal Banco di Venezia una somma di denaro che essi avevano là depositato: segno evidente che i domenicani a quella data erano già stanziati nella nuova residenza e pertanto dovevano già aver perduto l'antica<sup>129</sup>. In riferimento alle motivazioni della trasformazione della chiesa in moschea, per quanto sia ignota l'esistenza di uno specifico fatto all'origine di tale provvedimento, è tuttavia possibile sostenere che la crescita della presenza musulmana nella zona di Galata – e in particolare l'insediamento nell'area di SS. Paolo e Domenico di popolazioni arabe che all'epoca fuggivano dai regni cattolici della penisola iberica – non sia stata estranea alla confisca della struttura. La presenza araba nel quartiere – consolidatasi sensibilmente tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI – è da considerarsi inoltre all'origine della denominazione che l'edificio tuttora conserva.

Determinare quale aspetto avesse la chiesa al momento della sua trasformazione in moschea – mancando descrizioni che ne riferiscano almeno le principali caratteristiche – non può prescindere da una considerazione banale: l'edificio venne più volte restaurato dopo la sua conversione al culto islamico. Dalleggio ritiene credibile che le prime modifiche alla chiesa – sebbene di esse non sia rimasta attestazione – siano state apportate immediatamente dopo la sua conversione in moschea<sup>130</sup>. Certamente, l'edificio venne rinnovato negli ultimi anni del XVI secolo, sotto il sultanato di Mehmet III (1595-1603): la ristrutturazione preservò la preesistente struttura del complesso<sup>131</sup>. La moschea fu poi ammodernata e ingrandita nel 1734-35, per volere della sultana Salilia,

---

<sup>128</sup> La carta di fondazione della moschea è edita in Tahsin Oz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II Fatih*, in «Istanbulur Mitteilungen vom archäologischen Institut des Deutschen Reiches», 4, 1935, p. IX.

<sup>129</sup> Il documento – presente negli archivi romani dei predicatori – è stato pubblicato da Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 332-333. Sulle ulteriori attestazioni della presenza domenicana nella nuova chiesa di SS. Pietro e Paolo, cf. §7.

<sup>130</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 23.

<sup>131</sup> Il botanico francese Joseph Tournefort (1656-1708) – che fu a Istanbul e visitò la moschea verso il 1700 – riferisce che i musulmani non avevano apportato alcuna modifica all'edificio rispetto alla sua struttura originaria e che era possibile ancora vedere le antiche iscrizioni sulle porte (Joseph Pitton De Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant*, vol. II, Amsterdam, 1715, p. 7; citato in Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 65).

madre di Mahmut I, in seguito ad un violento incendio che nel 1731 aveva distrutto tutto il quartiere circostante. Un altro fuoco colpì l'*Arap Cami* il 14 luglio 1807: stavolta si dovette attendere l'intervento della sultana Adilé, figlia di Mahmut II, la quale si attivò per riparare l'edificio (1854-55). Un successivo e significativo rinnovamento venne compiuto nel 1913-18: fu in questa occasione che vennero rinvenute le pietre sepolcrali studiate da Dalleggio D'Alessio<sup>132</sup>.

Un tentativo di ricostruzione delle sembianze originarie della chiesa domenicana – basato sulla successione storica dei numerosi restauri e sull'osservazione diretta della struttura esistente – fu compiuto dall'architetto italiano Edoardo De Nari a metà del secolo scorso (1946)<sup>133</sup>. De Nari – dal cui studio è emerso che dell'antica struttura «rimangono quasi intatte le tre navate dell'abside [...] ed il muro di perimetro della facciata sud» – è stato in grado di dimostrare che «la chiesa costruita dai Padri Domenicani era in stile gotico primitivo [...]. Gli archi in sesto acuto erano decorati con costoloni [...] mezzo tonde riposanti su capitelli di forma embrionale sostenuti da colonnette»<sup>134</sup>. Quanto al campanile della chiesa, adibito a minareto nell'attuale moschea, esso era – riferisce Dalleggio D'Alessio – «di stile italiano, aveva la sua sommità traforata da arcate sostenute da piccole colonne in marmo oggi murate»<sup>135</sup>. È ancora De Nari, infine, sulla base delle misurazioni effettuate «sulle opere ancora esistenti ed autenticamente antiche» a esser capace di dedurre che la chiesa dei SS. Paolo e Domenico era «nelle proporzioni perfette della chiesa Gotica tipo a tre navate»<sup>136</sup>.

2.2. Sebbene non rientri a pieno titolo nella categoria dei luoghi di culto latino-cattolici di Istanbul nella prima età ottomana – non è infatti completamente certa la sopravvivenza del complesso dopo la conquista turca – il monastero domenicano di Santa Caterina a Galata è rilevante in ragione di alcune ulteriori notizie che la sua frammentaria vicenda storica porta in dote alla ricostruzione dell'esperienza istanbuliota dell'ordine di San Domenico e – pertanto – a quella più generale della comunità latina della città<sup>137</sup>. Tramite un

---

<sup>132</sup> Per ulteriori e più specifiche informazioni sui restauri v. Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., pp. 1-8 e Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., pp. 23-24.

<sup>133</sup> Lo studio di De Nari venne richiesto proprio dalla storico dei predicatori Benedetto Palazzo ed è stato pubblicato all'interno della sua monografia sul luogo: Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., pp. 8-11.

<sup>134</sup> Ivi, pp. 8-9.

<sup>135</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., p. 20.

<sup>136</sup> Palazzo, *L'Arap Djami*, cit., p. 9.

<sup>137</sup> Le notizie sul complesso di Santa Caterina fanno in larga parte riferimento al dattiloscritto di Benedetto Palazzo, *I Frati Predicatori a Costantinopoli*, Istanbul, Archivio dei domenicani), così come esso è stato citato da Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 56-57. Dalleggio D'Alessio

riferimento indiretto che al monastero fa Pietro Cedulini nella sua *Visita*, Palazzo ha ritenuto possibile collocare Santa Caterina in una costruzione contigua alla chiesa di San Giorgio, e pertanto sul versante meridionale della collina galatiota, qualche decina di metri più in alto del convento di San Francesco<sup>138</sup>.

Santa Canterina fu il primo monastero femminile domenicano in territorio greco: la fondazione dell'edificio è attribuita all'attività del frate Guillaume Bernard de Gaillac – come poc'anzi ricordato, egli giunse Costantinopoli nel 1299 per ristabilirvi una missione domenicana – ed è pertanto a questa data che la costruzione del complesso va fatta risalire<sup>139</sup>. La santa a cui la struttura sacra venne intitolata non poteva ovviamente essere Caterina da Siena (1347-1380) – la cui canonizzazione è del 1461 e che non era neppure nata all'epoca della fondazione del monastero: la patrona dello spazio va identificata con Caterina d'Alessandria, figura a cui i predicatori erano ugualmente devoti<sup>140</sup>.

L'edificio sacro venne ufficialmente posto sotto la giurisdizione dell'ordine dei predicatori per volere di papa Giovanni XXII nel gennaio 1330<sup>141</sup>. Santa Caterina figura inoltre nel 1358 come l'unico spazio a disposizione di monache domenicane all'interno del territorio della Società dei Frati

---

– pur ritenendo certa l'esistenza della chiesa – le ha dedicato poche righe in *Recherches sur l'Histoire*, II, cit., p. 36. Sull'edificio v. anche Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 594.

<sup>138</sup> Queste le parole del Cedulini riferite da Palazzo: "La chiesa di Santo Giorgio, membro di Santo Pietro dell'Ordine dei Pred.ri... ha alcune piccole stanze attaccate dove dicono esserci stato monisterio di Monache". Ora, dato che l'unico possibile altro monastero di monache (quello francescano presso la chiesa di Santa Chiara, cf. §8) era collocato in tutt'altra zona, si può ritenere valida l'identificazione di Santa Caterina con il monastero a cui il Cedulini fa riferimento (Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 57).

<sup>139</sup> Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 336 (nota 3); Tommaso M. Violante, *La Provincia domenicana di Grecia: presenza e attività dei frati predicatori in Grecia in particolare nel XIII secolo*, Roma, Istituto storico domenicano, 1999, p. 155.

<sup>140</sup> Violante, *La provincia domenicana di Grecia*, cit., p. 164. Scarse sono le notizie sulla vita di Caterina d'Alessandria (+ 305 ca.). La tradizione la vuole condannata al martirio della ruota per volere dell'imperatore Massimino intorno all'anno 305: salvata miracolosamente, venne poi decapitata. È venerata come santa sia in oriente che in occidente (ricorrenza 25 novembre). Una delle più antiche raffigurazioni della santa – risalente all'VIII secolo – si trova nella basilica romana di San Lorenzo. La titolazione a Caterina d'Alessandria del monastero domenicano può essere spiegata considerando la particolare devozione dell'ordine nei confronti della santa (Domenico Agasso, "Santa Caterina d'Alessandria Martire", in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it). Del parere che la struttura fosse dedicata a Caterina d'Alessandria era pure Padre Cambiaso – superiore del convento dei SS. Pietro e Paolo (§7) nella seconda metà del XIX secolo – la cui opinione è riferita da Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 218).

<sup>141</sup> G. Mollat e G. De Lesquien (a cura di), *Jean XXII. Lettres communes*, Parigi, 1905, n. 47932.

Pellegrinanti per il Cristo<sup>142</sup>. Le ultime notizie relative al monastero risalgono al termine del XIV secolo. Il maestro generale dell'ordine Raimondo da Capua indirizzò due lettere (datate rispettivamente 5 marzo 1387 e 11 aprile 1390) alle religiose di Santa Caterina residenti a Galata: dalle missive si apprende come vicario del monastero fosse nel 1387 frate Guglielmo Moterii e che il 26 marzo 1390 la medesima carica iniziò ad essere rivestita da frate Andrea da Caffa – inquisitore in oriente – a cui venne affidato l'incarico di dirimere una questione pendente fra frate Gerardo di Caffa e suor Caterina de Castro, del monastero medesimo<sup>143</sup>. Ultima menzione della residenza delle religiose domenicane è quella fornita dai registri di Pera del 1390-91: si ha infatti notizia – similmente a quanto detto per SS. Paolo e Domenico e per San Michele – del versamento di un'elemosina in favore dell'istituto domenicano per il Natale 1390<sup>144</sup>.

Sebbene non si abbia alcuna attestazione del monastero dopo il 1390, è ipotizzabile che esso sia sopravvissuto almeno fino al tempo della presa ottomana della città. Difficile stabilire ciò che accadde in seguito: se è probabile che le monache si siano aggiunte a quanti fuggirono da Costantinopoli nei giorni precedenti e successivi l'assedio del 1453, è invece certo che il monastero di Santa Caterina era già da tempo scomparso al momento della visita del Cedulini (1580): è lo stesso visitatore apostolico infatti a riferire – come si è già avuto modo di vedere – dell'antica presenza a Galata di un "monisterio di Monache"<sup>145</sup>. Interessante è la tradizione secondo la quale lo spazio consacrato alla santa alessandrina e abitato dalle monache domenicane andrebbe identificato con la chiesa dei SS. Pietro e Paolo (§7), che i predicatori occuparono successivamente alla loro espulsione dal convento di SS. Paolo e Domenico<sup>146</sup>. Palazzo giudica l'ipotesi priva di fondamento – ritiene la tradizione un'invenzione seicentesca della *Magnifica Comunità*, che intendeva rivendicare a sé l'amministrazione della chiesa di SS. Pietro e Paolo – e le sue argomentazioni paiono convincenti<sup>147</sup>. Oltre alle notizie fornite dal Cedulini – il quale collocava altrove il monastero domenicano – stanno considerazioni lineari

---

<sup>142</sup> Angelo Maria Waltz, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma, Herder, 1930, p. 248; Palazzo, *I Frati Predicatori*, cit., pp. 106-110.

<sup>143</sup> Violante, *La provincia domenicana di Grecia*, cit., p. 157; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 219; Palazzo, *I Frati Predicatori*, cit., pp. 106-110.

<sup>144</sup> Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54.

<sup>145</sup> Cf. nota 138.

<sup>146</sup> È una lettera della *Magnifica Comunità* – riportata da Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 219) e datata 22 dicembre 1621 – a riferire che i domenicani di SS. Pietro e Paolo erano subentrati alle religiose. Si veda anche Eugène Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent des Saints-Pierre-et-Paul à Galata: un texte decisive*, in «Échos d'Orient», 29/160, 1930, pp. 459-474.

<sup>147</sup> Benedetto Palazzo, *La chiesa di S. Pietro in Galata: note storiche illustrative in occasione del 1° centenario della consacrazione*, Istanbul, Harti ve Ski Basmevi, 1943, p. 4.

relative alla denominazione del luogo: non si spiegherebbe la ragione di un cambio di nome (da Santa Caterina a SS. Pietro e Paolo) per il complesso domenicano, dato che la legislazione ottomana vietava l'apertura al culto di un qualsiasi edificio religioso non musulmano che non fosse stato riconosciuta dal governo come anteriore al 1453 (§1) e i predicatori avrebbero pertanto avuto tutto l'interesse a conservare alla chiesa il nome antico<sup>148</sup>.

### 3. La chiesa di San Michele

Luogo di culto di riferimento della comunità genovese istanbuliota prima e dopo la presa turca della città, la chiesa galatiota intitolata a san Michele Arcangelo fu in epoca pre-ottomana la cattedrale della colonia genovese di Galata, residenza del vicario dell'arcivescovo di Genova<sup>149</sup>. La collocazione della chiesa doveva essere prossima alla riva del Corno d'Oro, cento metri o poco più in linea d'aria a ovest del convento di San Francesco<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> Palazzo, *I Frati Predicatori*, cit., pp. 108-109, citato in Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 56. Un altro elemento che rende scarsamente plausibile l'identificazione di Santa Caterina con SS. Pietro e Paolo è il fatto che quest'ultima era di proprietà di una famiglia particolare – quella dei Zaccaria – al momento dello stanziamento dei predicatori. Insomma, “se i Domenicani fossero realmente sottentrati alle suore – si chiede Palazzo – come spiegare la loro dipendenza (...) a una famiglia privata, mentre la chiesa di S. Caterina era di appartenenza dell'Ordine?” (citato in *ibidem*.).

<sup>149</sup> Notizie sulla chiesa di San Michele sono in Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 321-24; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 31-32; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 597-98; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 67. La figura dell'Arcangelo Michele compare cinque volte nella sacra scrittura col titolo di “capo dell'esercito celeste”. Il culto di san Michele – vincitore del demonio (Ap. 12, 7-8), capo degli angeli e angelo-guerriero di Dio, venerato sia in oriente che in occidente (ricorrenza 29 settembre) – è antichissimo. In oriente ebbe diffusione enorme: nel secolo IX si contavano – solo a Costantinopoli – ben quindici fra santuari e monasteri dedicati all'Arcangelo. Considerazioni analoghe possono essere svolte a proposito dell'Europa occidentale: in Italia il santo è oggetto di particolare devozione nell'area del Gargano. È il difensore della Chiesa per eccellenza, custode del popolo cristiano, protettore dei pellegrini, patrono degli spadaccini e dei maestri d'armi. È rappresentato ovunque in oriente e in occidente, raffigurato quasi sempre armato nell'atto di combattere il demonio. È pertanto in ragione di tutti gli attributi elencanti che va spiegato il riferimento a san Michele negli *Annales Ianuenses* di Giorgio Stella, ove l'Arcangelo è riportato come protettore e patrono della colonia genovese di Galata (Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 132-33). Sulla figura del santo, v. Antonio Borrelli, “San Michele Arcangelo”, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.

<sup>150</sup> Pierre Gilles riferisce che la chiesa era posta “in planicie vicina portui” (*Petri Gyllii De topographia Constantinopoleos, et de illius antiquitatibus libri quatuor*, Lugduni, apud Gulielmum Rouillium, sub scuto Veneto, 1561, p. 228). Su Pierre Gilles – naturalista francese del XVI secolo – cfr. nota 162. Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 321) ritiene possibile collocare San Michele nei pressi della scala di Karaköy. Secondo Desimoni (*I Genovesi e i loro quartieri*, cit., p. 268), la chiesa era posizionata all'inizio della via Yüsek-Kaldırım. E tuttavia – se si accoglie quest'ultima ipotesi – si deve concludere che la chiesa non sorgeva nel medesimo sito in cui oggi è esistente

Le origini della chiesa di San Michele risalgono alla fase iniziale della colonizzazione genovese di Galata: la zona venne assegnata ai genovesi dall'imperatore bizantino Michele Paleologo (1261-82) nel 1267, poco tempo dopo la riconquista greca di Costantinopoli<sup>151</sup>. La colonia era amministrata – per quanto concerneva la sfera civile – da un podestà, nominato annualmente dalla repubblica: i coloni galatioti sentirono inoltre il bisogno di dotarsi di una serie di leggi per regolare l'amministrazione della colonia: tali atti – elaborati e redatti nella seconda metà del Duecento – vennero raccolti in *Statuti* e

---

la struttura del caravanserraglio di Rüstem Paşa, collocato meno di duecento metri ad ovest dell'appena menzionata via Yüksek-Kaldırım.

<sup>151</sup> La riconquista greca della capitale – che pose fine alla breve esperienza dell'impero latino d'oriente (1204-1261) – avvenne nell'estate del 1261 ad opera dell'Imperatore di Nicea – e futuro sovrano di Costantinopoli – Michele Paleologo. Fondato da Teodoro I Lascaris dopo la conquista di Costantinopoli da parte dei crociati, l'impero di Nicea – il cui limitato territorio si estendeva dalla Lidia alla Frigia fino a Efeso – era divenuto sede legittima dell'impero bizantino in esilio in contrapposizione con l'impero dei latini (Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., pp. 68-105; "Michèle VIII Paleologo imperatore d'Oriente", in *Enciclopedia Treccani online* – treccani.it; "Nicea, Impero di", in *Dizionario di Storia Antica e Medievale* – pmbstoria.it). Si può ben dire che i genovesi furono i principali beneficiari della restaurazione bizantina. Alla base del nuovo stato di cose fu il trattato di Ninfea (12 marzo 1261), l'accordo con il quale Genova si era stretta a Bisanzio e impegnata ad aiutare militarmente il Paleologo nella sua impresa di riconquista della città, ottenendo in cambio l'opportunità per i suoi mercanti di riprendere possesso della zona sulla sponda stambuliota del Corno d'Oro, dove essi erano stanziati prima del 1204. La politica di equilibrio nei confronti delle colonie mercantili italiane a cui parve improntata fin da subito la nuova dinastia imperiale e il tentativo di ristabilire una situazione relativamente pacifica in città suggerì tuttavia al governo bizantino di autorizzare – già negli anni '60 – il ritorno nella capitale di veneziani e pisani, decidendo al contempo di concedere ai genovesi l'opportunità di trasferire la propria colonia nella zona di Galata (1267). Diverse furono le motivazioni che sono state individuate all'origine di tale decisione: è probabile che i lavori di fortificazione intrapresi da Michele VIII nei pressi del quartiere genovese costantinopolitano abbiano costretto il nuovo imperatore a decidere l'allontanamento dei coloni; così come pare possibile che la scelta del Basileo sia dipesa dalla crescente intolleranza che andava animando la popolazione greca a causa della presenza entro le mura cittadine di una colonia – quella genovese – sempre più numerosa e sempre meno pacifica. Certamente, però, nell'insediare i genovesi a Galata vi era soprattutto il tentativo da parte del governo bizantino di separare territorialmente la colonia genovese da quella veneziana, e di rendere pertanto più difficile un contatto quotidiano tra colonie rivali, la cui divergenza di interessi era costantemente causa di scontri militari. Sulla colonia genovese di Galata – anche per la mole di documentazione pubblicata – resta essenziale il già citato Sauli, *Della colonia dei Genovesi in Galata*, 2 voll. Altrettanto fondamentali sono le ugualmente menzionate rassegne degli atti edite da Luigi Tommaso Belgrano: *Prima e Seconda serie di documenti...*, in *Atti della Società ligure di Storia Patria* XIII, 1877, pp. 97-336 e 931-1003. Sugli accadimenti degli anni 1261-67 poc'anzi richiamati, v. fra gli altri Desimoni, *I Genovesi e i loro quartieri*, cit., pp. 232-238.

completati nei primi due decenni del secolo successivo<sup>152</sup>. Riguardo poi l'esercizio della religione, le concessioni bizantine avevano previsto la possibilità per i genovesi di erigere proprie chiese, consacrarle al cattolicesimo, officiarle secondo il rito romano e con un proprio clero<sup>153</sup>. Belgrano ritiene San Michele la più antica fra tutti gli edifici sacri eretti a Galata dai genovesi ed evidenzia che la carica di superiore della chiesa venne a coincidere con quella di vicario generale dell'arcivescovo di Genova nella colonia<sup>154</sup>. È pertanto necessariamente al primo periodo genovese – a cavallo tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni settanta del Duecento – che va fatta risalire la fondazione del tempio.

San Michele subì pesanti danni nel 1296, in seguito all'attacco navale scagliato dalla flotta veneziana all'insediamento genovese di Galata: superiore della chiesa era all'epoca il prete Pagano da Caranza, nominato tre anni prima dall'arcivescovo Jacopo da Varazze<sup>155</sup>. La chiesa venne immediatamente ricostruita dai genovesi e subito nuovamente sottoposta alla giurisdizione dell'arcidiocesi: l'arcivescovo incaricò dell'amministrazione del complesso per dieci anni il prete Aldebrando di Corvara (1297), con l'obbligo di un censo variabile da 50 a 30 lire. Aldebrando non restò superiore della chiesa per tutto il tempo concordato, dato che nel 1303 – anno in cui venne stabilita la delimitazione territoriale della colonia galatiota – come preposto di San Michele figurava il prete Gualtiero da Vezzano<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> La lista completa dei podestà di Galata (titolo ufficiale: *Potestas ianuensis in imperio Romaniae*) è stata pubblicata da Eugène Dalleggio D'Alessio, *Listes des podestats de la colonie génoise de Péra (Galata), des prieurs et sous-prieurs de la Magnifica Communita*, in «Revue des études byzantines», 27, 1969, pp. 151-157. Dalleggio ricavò l'elenco da documenti contenuti nel fondo Testa, presso l'Istituto francese di Studi Bizantini di Parigi. Gli statuti della colonia sono stati invece editi da Vincenzo Promis (*Gli Statuti della colonia genovese di Pera*, Torino, Stamperia Reale, 1870), che li ha tratti da un manoscritto all'epoca presente nella biblioteca reale di Torino e risalente al 1316, un esemplare "unico nel suo genere poiché nessun altro si conosce che comprenda tutte le leggi fatte per l'amministrazione di una colonia nel medio evo" (Ivi, p. VII).

<sup>153</sup> Le notizie riguardo i primi tempi della chiesa di San Michele sono ricavate principalmente dallo studio del *Registro della Curia Arcivescovile di Genova* effettuato da Luigi Tommaso Belgrano (Luigi Tommaso Belgrano, "Illustrazione del Registro Arcivescovile", in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, II/1, 1873, pp. 245-600, in particolare pp. 354-357).

<sup>154</sup> Ivi, p. 354.

<sup>155</sup> Ivi, p. 355. All'origine della spedizione veneziana stava l'exasperazione dei mercanti della Serenissima per il trattamento di favore che Genova riceveva dal governo di Bisanzio – condizione iniziata sotto Michele Paleologo e proseguita sotto il suo figlio e successore Andronico II (1282-1328). In seguito all'attacco, i genovesi si rifugiarono a Costantinopoli, sull'altra sponda del Corno d'Oro, ma l'ammiraglio veneziano Ruggero Morosini devastò ampiamente i possedimenti e gli edifici della colonia genovese.

<sup>156</sup> Belgrano, *Illustrazione del Registro*, cit., pp. 355-57. La chiesa – come si è visto – venne pertanto riedificata immediatamente dopo la sua parziale distruzione e non nel 1303, come invece

Le successive testimonianze di cui la chiesa è fatta oggetto consentono di stabilire che essa esistette in maniera continuativa per tutto il XIV secolo. L'esistenza di San Michele torna ad essere documentata già nel 1326: negli *Annales Minorum* Luke Wadding – sotto questa data – riferisce di una lite con i minori di San Francesco, menzionando il “Rector Ecclesiae Sancti Michaelis de Peyra”<sup>157</sup>. È Heyd inoltre – riferendo della già menzionata dipendenza “in riguardo religioso” della colonia galatiota dall'arcidiocesi di Genova – a confermare che nel 1335 la carica di vicario dell'arcivescovo era ancora rivestita dal superiore di San Michele<sup>158</sup>. La permanenza del complesso a fine secolo è inoltre attestata nei registri della masseria di Galata del 1390-91: San Michele figura infatti tra gli istituti in favore dei quali la colonia genovese fece versamento di un'offerta in occasione del Natale del 1390<sup>159</sup>. È invece Dalleggio a riferire che nel secolo XIV la chiesa – unitamente a quella di Sant'Antonio dei poveri (§6) – era officiata dal clero domenicano di SS. Paolo e Domenico<sup>160</sup>.

L'assenza di specifiche notizie in proposito non deve far dubitare che – soprattutto in forza della concessione accordata da Maometto II proprio ai coloni genovesi (§1) – la chiesa sopravvisse alla conquista ottomana della città e rimase il principale luogo di culto di riferimento per la comunità genovese istanbuliota. La struttura del tempio era ancora esistente al tempo dell'arrivo a Istanbul di Pierre Gilles (1544): è tuttavia proprio il naturalista francese a riferire dell'avvenuta trasformazione dell'edificio e della realizzazione sulle sue fondamenta di un ospizio o *xenodochium*<sup>161</sup>. Ora, dato che il Gilles soggiornò a Istanbul una prima volta dal 1544 al 1547 e vi fece successivamente ritorno per un breve periodo nel 1550, è possibile collocare la data in cui San Michele cessò la sua attività come luogo liturgico nella seconda metà degli anni '40 del

---

sembrerebbe ipotizzare Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 233. Sulla delimitazione territoriale del 1303 – e più in generale – sulle vicende della colonia di Galata successive a questa data cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>157</sup> Luke Wadding, *Annales Minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. VII: 1323-1346, Firenze, Barbera, 1932.

<sup>158</sup> Heyd, *Le colonie degli italiani*, cit., p. 357.

<sup>159</sup> I registri – conservati nell'archivio di San Giorgio a Genova sotto il titolo *Cartolari della Masseria di Pera* – documentano le uscite dell'amministrazione della colonia di Galata e sono stati pubblicati per la prima volta da Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., p. 150 ss. I registri superstiti della masseria galatiota – riferisce Belgrano – sono solamente tre: due fanno riferimento al 1390, uno al 1391. Sul punto v. anche Desimoni, *I Genovesi ed I loro quartieri*, cit., p. 253 e 269.

<sup>160</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., p. 13.

<sup>161</sup> Pierre Gilles, *De Topographia*, cit., p. 228. Sul punto v. anche Desimoni, *I Genovesi e i loro quartieri*, cit., p. 268.

Cinquecento (1544-50)<sup>162</sup>. A conferma di quanto appena detto, Eyice riferisce che la chiesa venne fatta demolire per iniziativa di Rüstem Paşa Opuković, gran visir di Solimano il Magnifico (1544-1553; 1555-1561): al suo posto – stando a quanto viene riportato – venne realizzato un caravanserraglio, intitolato allo stesso gran visir e progettato dal grande architetto imperiale Mimar Sinan: doveva con ogni evidenza trattarsi della struttura adibita a xenodochio osservata dal Gilles nel suo soggiorno istanbuliota<sup>163</sup>.

#### 4. La chiesa di San Giorgio

La chiesa di San Giorgio – situata sul versante meridionale della collina galatiota, poco più in alto del convento francescano, nell'attuale strada denominata Kart Çınar Sokak – è il più antico luogo di culto latino-cattolico istanbuliota ancora esistente, nonostante – dell'edificio risalente alla prima età ottomana – l'attuale versione della chiesa abbia conservato solo la denominazione e non anche la struttura<sup>164</sup>.

Due sono i documenti fondamentali che consentono di accennare una ricostruzione storica dei primi tempi dello spazio intitolato a San Giorgio<sup>165</sup>.

---

<sup>162</sup> Studioso di ictologia in gioventù, Pierre Gilles (1490-1555) visitò i territori dell'impero ottomano per conto del Re di Francia Francesco I negli anni '40 del XVI secolo. Soggiornò a Istanbul dal 1544 al 1547, e poi ancora nel 1550 per un breve periodo. Tornato in Francia nel 1553 accompagnato dall'ambasciatore Gabriel d'Aramon, morì a Roma due anni dopo. La sua opera principale – la già citata *De Topographia Constantinopoleos*, resoconto del soggiorno istanbuliota – uscì postuma nel 1561. Il lavoro è stato pubblicato in lingua inglese, basato sulla traduzione di John Ball (1818-1889): *The antiquities of Constantinople*, New York, Italica, 1988; Peter G. Bietenholz (a cura di), *Contemporaries of Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation*, 3 voll. A-Z, Toronto, University of Toronto press, 2003, p. 98. Sull'opera di Pierre Gilles, v. anche Suraiya Faroqhi, *Approaching Ottoman history: an introduction to the sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 122-25.

<sup>163</sup> Eyice, *Galata ve kulesi*, cit., p. 53. Così anche: John Freely, *A History of Ottoman Architecture*, Southampton, WIT Press, 2010 e Philip Mansel, *Constantinople: City of the World Desire*, Londra, J. Murray, 2006, p. 51.

<sup>164</sup> Per notizie sulla chiesa di San Giorgio, si vedano – tra i lavori già citati – Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 285-302; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 30-31; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 596; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 65-68; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 155-159. Informazioni sulla chiesa sono presenti anche in Joseph Ract, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, Istanbul, ISIS, 2006, pp. 143-53. Dello stesso autore, si veda anche quanto scritto in *Eglise Saint Georges de Galata (1)*, in «Présence», 10/1996, pp. 2-3 e *Eglise Saint Georges de Galata (2)*, in «Présence», 11/1996, pp. 4-5. Le indicazioni fornite dal Mauri della Fratta sono – tra le altre – una conferma della collocazione geografica del luogo: “Ultimo convento abitato da Religiosi in Pera è quello di San Giorgio, che è pure antichissimo posto non molto lontano da quello di San Francesco verso il Colle” (Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., p. 65).

<sup>165</sup> Il culto di San Giorgio (+ 303 ca.) è uno dei più diffusi e popolari della cristianità. Il santo – venerato sia in oriente che in occidente (ricorrenza 23 aprile) – è presente anche nell'agiografia

L'esistenza della chiesa è attestata per la prima volta nel 1303, anno in cui di essa è menzionata nella crisobolla dell'imperatore bizantino Andronico II (1282-1328), un provvedimento che mirava a fissare le delimitazioni della colonia di Galata – ampliando il territorio concesso ai genovesi nel 1267 (§3): la chiesa era all'epoca situata poco al di là dei nuovi confini della colonia genovese ed è da ritenersi che fosse un luogo consacrato al culto greco<sup>166</sup>. Il secondo documento è l'atto – datato 6 maggio 1352 – con cui l'imperatore bizantino Giovanni V Paleologo (1341-76; 1379-91) ampliò – estendendola verso nord – l'area a disposizione dei genovesi, che venne ad includere – fra le altre cose – anche l'edificio consacrato a San Giorgio<sup>167</sup>. È di conseguenza altamente probabile che l'ampliamento del territorio coloniale abbia coinciso con la cessione a Genova dell'edificio sacro e pertanto – se si accoglie tale ricostruzione – è da far risalire

---

islamica, con il titolo di profeta. Fu probabilmente un soldato dell'esercito romano, martire in Palestina durante la persecuzione di Diocleziano, prima della presa del potere di Costantino (303). Il culto si sviluppò dalla metà del V secolo: dalla chiesa orientale ricevette il titolo di "grande martire" e l'esercito di Bisanzio lo invocò come proprio protettore. La tradizione che lo vuole difensore della fanciulla e uccisore del drago – presente ovunque nei testi letterari e nelle raffigurazioni artistiche fin dall'epoca medioevale – non è precedente all'XI secolo e fu consacrata dalla *Legenda aurea* (1260 ca.). Probabile che all'XI secolo rimonti pure l'origine del celebre simbolo del santo: la croce rossa in campo d'argento. Esso era già vessillo dei genovesi all'epoca in cui i crociati lo utilizzarono per la prima volta (1096) e al tempo san Giorgio era certamente già divenuto patrono protettore della repubblica genovese. Fatto sta che le crociate del XII secolo definirono la trasformazione del martire in un santo guerriero: con Riccardo Cuor di Leone (1157-1199) san Giorgio venne invocato come protettore di tutti i combattenti e il suo simbolo divenne anche bandiera d'Inghilterra. Quanto detto – a proposito della rilevanza assunta fin dall'antichità dal culto di san Giorgio in oriente e riguardo al ruolo primario del santo come patrono della repubblica genovese – spiega pienamente sia l'esistenza di una chiesa bizantina intitolata al santo guerriero sia il motivo per cui i coloni di Galata scelsero di conservare l'antica denominazione all'edificio sacro (sul punto cf. infra). Su san Giorgio v. "S. Giorgio", in Alban Butler, *Il primo grande dizionario dei Santi secondo il calendario*, Casale Monferrato, Piemme, 2001, pp. 427-28 e la relativa bibliografia a corredo della voce; Antonio Borrelli, "San Giorgio Martire di Lydda", in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi - santiebeati.it*.

<sup>166</sup> "...divini ac reverendi templi sancti et magni martiris Beati Georgii...". Il documento fissante i confini della colonia è stato pubblicato da Sauli, *Della colonia dei Genovesi*, cit., vol. II, pp. 209-10 con il titolo "Delimitazione del borgo di Galata – maggio 1303 – Dal Regio Archivio di Corte". Il trattato tra l'imperatore bizantino e il comune di Genova che autorizzò le fortificazioni è del marzo successivo: pubblicato anch'esso da Sauli con il titolo "Convenzione tra l'Imperatore Andronico e il Comune di Genova – marzo 1304 – Dal Regio Archivio di Corte" (Ivi, pp. 211-216).

<sup>167</sup> L'accordo tra Bisanzio e Genova che stabiliva l'allargamento della concessione territoriale è edito in Sauli, con il titolo: "Trattato tra l'Imperatore Cantacuzeno e i Genovesi – 6 maggio 1352 – Dall'Archivio privato del Marchese Massimiliano Spinola" (Ivi, pp. 216-222).

a questa data la consacrazione del luogo al culto latino<sup>168</sup>. Quanto alla costruzione della chiesa – stabilito che essa fu nella prima fase della sua esistenza uno spazio consacrato al culto greco-ortodosso – per quanto l'ipotesi più plausibile sia datarla precedentemente all'esperienza dell'impero latino (1204), non si ritiene qui di escludere a priori che l'edificazione della struttura possa essere avvenuta nell'arco di tempo compreso tra la restaurazione bizantina e la prima certa attestazione dell'esistenza del luogo (1261-1303), dato che San Giorgio sorgeva all'epoca in un'area esterna alla zona di colonizzazione genovese e pertanto una consacrazione all'ortodossia si sarebbe presentata come naturale<sup>169</sup>.

La chiesa – di cui è attestata la presenza nei registri di Pera del 1390-91 tra gli istituti a cui veniva donata un'offerta in occasione del Natale<sup>170</sup> – iniziò ad essere officiata dal clero domenicano presumibilmente non molto tempo prima della conquista ottomana e venne mantenuta dai predicatori fino al 1618<sup>171</sup>. Pare dunque da escludersi che il servizio di San Giorgio venisse svolto in modo saltuario e irregolare da religiosi appartenenti a ordini diversi individuati dalla *Magnifica Comunità* secondo le disponibilità del momento, come invece

---

<sup>168</sup> La cessione della chiesa ai genovesi nel 1352 e la sua consacrazione al cattolicesimo è ritenuta certa da Ract, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, cit., p. 144, ma è da presumere – mancando fonti precise a riguardo – che egli la ricavi dallo stesso ragionamento che si è svolto nel testo.

<sup>169</sup> L'ipotesi di Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 286) – secondo la quale la fondazione originaria risalirebbe ai primi secoli della presenza cristiana a Costantinopoli – non può essere dimostrata, poiché basata sull'errata identificazione di San Giorgio con la chiesa di Santa Irene. In realtà, come dimostrato tra gli altri da Dalleggio D'Alessio (*Le pietre sepolcrali*, cit., p. 10), trattasi di due edifici differenti. Ciò che dunque viene ipotizzato riguardo San Giorgio, deve essere ritenuto valido solo per Santa Irene. Nello specifico, pare che nei pressi del sito su cui sorgeva questa chiesa bizantina del II secolo (fatta riedificare e consacrare da Giustiniano nel 552) stava – nei primi secoli della nostra era – una fonte sacra, originariamente dedicata a una divinità pagana. La tradizione popolare vuole che tale sito sia stato il luogo del martirio e della decapitazione di Santa Irene, la cui testa sarebbe stata poi gettata nella fonte sacra precedentemente menzionata. Il culto dell'antica divinità pagana avrebbe pertanto lasciato spazio a quello di Santa Irene, patrona di Costantinopoli, nell'ambito del consueto processo di sostituzione delle vecchie divinità del paganesimo con i nuovi santi cristiani (Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 65; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 286). Come si è avuto modo di accennare in precedenza (§2), la struttura della chiesa di Santa Irene fu probabilmente incorporata dal complesso domenicano dei SS Paolo e Domenico nel XIV secolo.

<sup>170</sup> Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54.

<sup>171</sup> Raymond J. Loenertz, *L'Ordine di San Domenico e la chiesa di S. Giorgio a Pera in Costantinopoli. Estratto dalla Rivista Memorie Domenicane*, Firenze, Convento S. Maria Novella, 1940, pp. 3-9; Palazzo, *I Frati Predicatori*, cit., p. 129, citato in Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 65. È probabile che i domenicani abbiano iniziato a svolgere il servizio della chiesa per la carenza di chierici secolari: l'attività doveva rimanere agevole ai predicatori galatioti, le cui residenze principali – SS. Paolo e Domenico (§2) e poi, dopo il 1475, SS. Pietro e Paolo (§7) – erano entrambe poco distanti da San Giorgio.

avveniva per altre chiese cattoliche di Galata. Ciononostante – non essendo il complesso in libero possesso dei frati predicatori – poteva accadere che membri di altri ordini religiosi mirassero a farsi attribuire il servizio della chiesa e l’uso della dimora adiacente ad essa<sup>172</sup>. Una circostanza simile dovette verificarsi in concomitanza della visita del Cedulini (1580-81), dato che dal resoconto dell’inviato papale emerge che il tempio era all’epoca servito da un frate dei minori osservanti, il quale abitava alcune piccole stanze adiacenti all’edificio sacro: il visitatore apostolico informa inoltre che la chiesa era fornita di un bell’altare e di tutto il necessario al culto divino<sup>173</sup>. E tuttavia – pur mancando conferma nelle fonti storiche – è probabile che i domenicani abbiano ripreso quasi subito la custodia dello spazio e in ogni caso è certo che essi lo detenevano nei primi anni del Seicento<sup>174</sup>. Che l’edificio fosse di pertinenza dell’ordine non era però un fatto pacifico: lo dimostra l’apertura della controversia intorno al servizio di San Giorgio alla fine degli anni dieci del XVII secolo, una contesa che venne sorprendentemente risolta a sfavore dei domenicani: il 21 ottobre 1618 la *Comunità galatiota* richiese l’intervento del vicario patriarcale – all’epoca Giuseppe Bruni – il quale sei giorni dopo affidò la custodia della chiesa ai minori osservanti<sup>175</sup>.

È la *Visita* del De Marchis a dare conferma del passaggio della chiesa sotto l’amministrazione del clero francescano<sup>176</sup>. La chiesa – che l’inviato pontificio visitò di persona il 9 ottobre 1622 – era di “mediocre” larghezza e lunga sedici passi, con l’altare maggiore intitolato a San Giorgio ed altri quattro altari – tre dedicati al Salvatore, alla Vergine e a Santa Irene e un quarto di cui era ignota la dedicazione. Il De Marchis riferisce poi dell’esistenza di una “compagnia di S. Giorgio”, specificando però che essa non era solita organizzare processioni, “solo nella sua festa spartiscono figure alli fedeli per devotione”<sup>177</sup>.

---

<sup>172</sup> Loenertz, *L’Ordine di San Domenico e la chiesa di S. Giorgio*, cit., p. 4.

<sup>173</sup> Pietro Cedulini, “Atti della Visita Apostolica nel Levante di Monsignor Pietro Cedulini”, citato in Biskupski, *L’origine et l’historique*, cit., pp. 44-45. La versione della *Visita* utilizzata da Biskupski è – stando a quanto riferisce lo stesso autore (*L’origine et l’historique*, cit., pp. 39-40) – una copia dattilografata fatta trascrivere per volere dell’allora delegato apostolico in Turchia Angelo Roncalli da un resoconto ritrovato durante la seconda guerra mondiale tra i manoscritti degli archivi vaticani.

<sup>174</sup> Negli anni 1605-1610 una contesa intorno al possesso della chiesa oppose le pretese dei domenicani alle ambizioni della *Magnifica Comunità*. Sul punto v. Loenertz, *L’Ordine di San Domenico e la chiesa di S. Giorgio*, cit., pp. 4-7.

<sup>175</sup> Questo quanto emerge dalla ricostruzione fornita da Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 288-89. Si veda anche Loenertz, *L’Ordine di San Domenico e la chiesa di S. Giorgio*, cit., p. 9.

<sup>176</sup> “In questa chiesa vi sta il Padre Fra Domenico Marengo Minore Osservante et per hora Vicevicario Patriarcale, et habita in una casa della chiesa...” (De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 59).

<sup>177</sup> Ivi, pp. 58-59.

L'esperienza degli osservanti in San Giorgio non si protrasse per molto tempo: nel 1626 nella chiesa s'installarono i frati cappuccini francesi, giunti a Istanbul grazie alla mediazione dell'ambasciatore Philippe de Harlay conte di Césy<sup>178</sup>. La missione istanbuliota dei cappuccini francesi fu organizzata dal superiore delle missioni dell'ordine Giuseppe da Parigi: era guidata dal frate Archange des Fossés e partecipata da Léonard de la Tour e Raphael de la Neuville-Roy<sup>179</sup>. I frati ottennero quasi subito un locale di fianco alla chiesa, lo adattarono ai loro bisogni e allo svolgimento delle proprie attività e vi aprirono una piccola scuola<sup>180</sup>. L'arrivo dei cappuccini in città e le opere iniziali della

---

<sup>178</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 290; Aloys Bailly, *Les Capucins français a Saint Louis*, Brochure, 11 pp., qui p. 2. Philippe de Harlay conte de Césy (1582-1652) era stato nominato ambasciatore francese presso la Porta nel 1620, in sostituzione del cugino Achille de Harlay. Rivestì la carica fino al 1631, ma rimase nella capitale ottomana ed esercitò le funzioni diplomatiche senza alcun titolo dal 1634 al 1640, anno in cui fece rientro in Francia. Sui rapporti diplomatici franco-ottomani nel primo Seicento e sull'ambasceria di Césy, v. in particolare Gérard Tongas, *Les relations de la France avec l'empire ottoman durant la première moitié du 17. siècle et l'ambassade a Constantinople de Philippe de Harlay, comte de Césy (1619-1640). D'après des documents manuscrits inédits*, Toulouse, F. Boisseau, 1942.

<sup>179</sup> Giuseppe da Parigi – al secolo François Leclerc du Tremblay (1577-1638) – entrò nell'ordine dei cappuccini nel 1599 dopo aver tentato la carriera militare. Confidente e consigliere del cardinal Richelieu, nel 1625 venne nominato commissario apostolico per tutte le missioni estere dei cappuccini. Durissimo oppositore di ogni tendenza riformata, propose una crociata per liberare l'Europa orientale dal dominio turco. Su Giuseppe da Parigi e la sua attività, v. Pierre Benoist, *Le père Joseph, l'Empire Ottoman et la Méditerranée au début du XVIIe siècle*, in «Cahiers de la Méditerranée», 71, 2005, pp. 185-202. I cappuccini diretti a Istanbul lasciarono Parigi il 5 febbraio 1626 e giunsero sul Bosforo il 7 luglio, prendendo possesso di San Giorgio il 19 dello stesso mese (Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, vol. III, Roma, Tipografia Barbera, 1873, pp. 63-64; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 290-91). La missione di frate Archange e dei suoi compagni può essere considerata la prima dei cappuccini francesi nella capitale ottomana. Era stata preceduta – quattro anni prima – dal viaggio esplorativo del cappuccino Pacifico di Provins (1588-1648), inviato a Istanbul allo scopo di vagliare le condizioni per stabilire un apostolato permanente dei cappuccini francesi presso i turchi. Pacifico partì da Marsiglia il 22 gennaio 1622 e giunse a Istanbul il 2 marzo. Restò qui due mesi e tornò quindi in patria, non prima di aver riferito al pontefice Gregorio XV e all'appena fondata Congregazione di Propaganda Fide sullo stato della comunità cattolica istanbuliota e sull'opportunità e la fattibilità di una missione dei frati nel cuore del dominio turco (Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, vol. III, cit., pp. 60-62). Pacifico fondò successivamente una missione cappuccina a Isfahan: v. Pacifique de Provins, *Relation du voyage de Perse, fait par le R.P. Pacifique de Prouins predicateur Capucin*, Lille, Imprimerie de Pierre de Rache, 1632. Sulle due precedenti missioni dei cappuccini a Istanbul, a cui presero parte frati italiani nel XVI secolo (1551; 1587-89), cf. §9 – La chiesa di San Benedetto.

<sup>180</sup> Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini: sunto storico*, II: *Europa*, Roma, Tipografia Pontificia, 1914, pp. 50-51. I locali di San Giorgio erano già stati brevemente utilizzati come aule per l'insegnamento del catechismo al tempo della prima missione gesuita a Istanbul (cf. §9 – La chiesa di San Benedetto). La fondazione della scuola dei cappuccini – che seguiva lo

missione vennero efficacemente descritti dallo stesso frate Archange, in una lettera indirizzata a Parigi in data 15 aprile 1627: il cappuccino ebbe modo di soffermarsi in particolare sull'attività di raccolta delle elemosine e sulle differenti reazioni che essa aveva generato nella locale popolazione musulmana:

Come prima potemmo avere una casetta per ritirarci ed una chiesa per predicarvi ed amministrarvi i sacramenti [San Giorgio], io mi resi il questuante della nostra piccola famiglia ed andai a domandare l'elemosina per la città. Ciò non poteva farsi senza incontrare tutti i giorni grande quantità di Turchi, i quali come mi trovavano assai stranamente vestito, così mi trattavano diversamente; alcuni arrestandomi e baciandomi il lembo del mantello, la punta della barba; altri mi sputavano sul viso, mi davano qualche colpo in passando o mi tiravano il cappuccio. Questo durò finché un giorno ebbi un incontro un po' più spiacevole, di un giovane turco, il quale dopo avermi fatto qualche piccola importunità e passato innanzi, venne di nuovo verso me, e trovata una pietra sulla via, la prese e me la gettò: mi colpì gravemente sul capo. Io credeva esser molto più ferito che non era, e [...] passò un turco di qualità, il quale fece arrestare il giovane e gli fece dare dalla gente che lo seguiva trenta colpi di bastone...<sup>181</sup>

---

stabilimento di un insegnamento gesuita in San Benedetto – era finalizzata in primo luogo alle necessità educative della comunità latina istanbuliota, ma iniziò ad essere frequentata anche da giovani armeni (Eric Dursteler, *Education and identity in Constantinople's Latin Rite community, c. 1600*, in «Renaissance Studies», 18/2, 2004, pp. 287-303, in particolare pp. 302-303). Si vedano anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 292; Bailly, *Les Capucins français a Saint Louis*, cit., p. 2; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 159.

<sup>181</sup> Per la lettera del frate cappuccino, v. P. Archange des Fosse, *Lettre des Peres Capucins nouvellement establish en la ville de Constantinople. Envoyée à une grande dame de la cour par le Père Archange des Fosse capucin. Escrite de Constantinople le 15 d'avril 1627*, Parigi, Ducarroy, 1627. Qui si è riportata la traduzione italiana, edita in Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, vol. III, 65-67. Interessante è inoltre la testimonianza di Archange sul cambio di atteggiamento della popolazione locale nei confronti della comunità di frati e su come tale mutamento di disposizione fosse avvenuto in seguito alle informazioni che i musulmani avevano raccolto dai cristiani convertiti all'Islam: "In principio tutti i Turchi ci mostravano sì grande odio, che mandavano i loro fanciulli, i quali potevano appena caminar soli, con coltelli in mano e li spingevano verso noi: per me li prendeva, dava loro un nome di Gesù e li riportava alle madri che erano sulle loro porte. Ora si sono informati di noi per mezzo di rinnegati e ci fanno carezze, vengono a mangiar con noi, vogliono che osserviamo innanzi a loro tutte le nostre costumanze, come di far silenzio, di legger mangiando, e sono discreti quanto si può dire. Ascoltano i nostri vespri nel coro, ove cantiamo, e ne dicono che ci amano assai e se arrivasse qualche movimento contro i Cristiani, noi non avremmo ombra di male; essendo, come aggiungono, uomini veramente consacrati a Dio, e se ne accorgono da questo segno infallibile, che nell'abbandonare il mondo, non ci siamo riservato l'uso del danaro con cui può aversi tutto quel che si vuole. Ecco come parlano di noi". Riguardo poi le altre minoranze, "non ci ha nazione che più intimamente ci odia, quanto i greci, gente ignorante, viziosa e superba: noi non possiamo accostarci ad essi. Gli Ebrei dicono esser gran disgrazia che noi cappuccini siamo ingannati, non trovando infingimento nella nostra vita" (*ibidem*).

Il passaggio di amministrazione di San Giorgio ai cappuccini è riferito anche dal Mauri della Fratta, le cui indicazioni – sebbene non prodighe di particolari descrittivi – permettono di confermare la collocazione geografica del complesso e l'esistenza al suo interno dell'altare già notato dal Cedulini. Il Mauri della Fratta riferisce inoltre delle ridotte dimensioni del luogo e informa di come i frati avessero avuto modo di edificare delle piccole abitazioni nei pressi di essa<sup>182</sup>.

I cappuccini dimorarono nelle abitazioni contigue alla chiesa fino all'incendio del 16 aprile 1660: San Giorgio venne ridotta in cenere, insieme a gran parte delle costruzioni galatiote<sup>183</sup>. I tragici avvenimenti del 1660 furono riferiti dal vicario apostolico Bonaventura Theoli in una lettera a Propaganda Fide del 26 aprile successivo:

Giovedì 16 del cadente, tre ore di notte seguente si accese il foco fuori delle mura di Galata vicino alli vascelli in mare nel luogo detto Calafagì, dove si sogliono calafattare le navi, o fosse l'accensione di pece o per tabacco, non si sa; le fiamme furono tanto impetuose, che fecero apertura nella muraglia quasi can(no)ne, e serpeggiando per le case e botteghe, che quasi tutte erano composte di legno, in poche ore hanno distrutto la città tutta, aiutate dal vento, dalli nemici e da impedimenti di christiano rimedio e soccorso.

Riguardo poi la situazione della chiese cattoliche «una sola e malconcia da mani rapaci e perfide, ve n'è restata<sup>184</sup>. [...] Non vi è morto niuno del nostro Rito latino gratia a Dio; è stata però la perdita grande, perché le tre chiese parrocchiali sono a terra, in questa di S. Francesco sono restate in piedi le mura, come anco in quella di S. Pietro»<sup>185</sup>.

Quanto a San Giorgio, la sua vicenda dopo gli accadimenti del 1660 è particolarmente significativa per osservare e dare conto degli effetti sulla proprietà delle chiese che una disgrazia simile poteva provocare. Belin riferisce che il medesimo anno al posto del complesso dei cappuccini venne eretto un edificio e che – per non destare sospetti nelle autorità turche – i frati adibirono in un primo tempo lo stabile a magazzino. Le leggi ottomane facevano infatti divieto di ricostruire o restaurare una chiesa distrutta o parzialmente danneggiata per cause naturali, se l'area in cui essa era situata non fosse stata prima riscattata<sup>186</sup>. Più nello specifico – ricorda Matteucci – l'incendio veniva a togliere ogni autorizzazione di culto, poiché riconduceva l'edificio danneggiato e il suolo su cui esso sorgeva alla proprietà pubblica ottomana. Il governo della

---

<sup>182</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello Stato presente della cristianità...", in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., pp. 65-66.

<sup>183</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 295. Marmara, *La communauté levantine*, 66.

<sup>184</sup> Trattasi della chiesa di San Benedetto, posseduta dai gesuiti (§9).

<sup>185</sup> Citato in Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 182.

<sup>186</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 295.

Porta di norma metteva dunque in vendita all'asta la proprietà e pertanto – al fine di veder recuperata la chiesa o ciò che ne restava – era necessario che i religiosi pagassero un immediato riscatto. La riapertura al culto cristiano era in tal modo condizionata al pagamento di una forte somma di denaro e all'ottenimento dell'autorizzazione da parte delle autorità turche, che – specialmente in fasi di relazioni diplomatiche complicate tra la Porta e le potenze europee – era difficile da aversi<sup>187</sup>. Nel caso di San Giorgio l'allestimento a magazzino non bastò a persuadere l'amministrazione istanbuliota: la proprietà venne confiscata ai cappuccini ed incamerata nei beni di una fondazione religiosa musulmana (*vakif*)<sup>188</sup>. I fatti che seguirono l'incendio del 1660 sono confermati dal viaggiatore francese Michele Febvre, che così li riassume: “La chiesa di S. Giorgio de' Padri Cappuccini di Costantinopoli, essendosi abbruciata, con alcune altre, e molti edifici, fu venduta da' Maomettani a' Giudei, e da questi a' medesimi Padri per fabbricarla di nuovo, con licenza del Gran Signore”<sup>189</sup>.

La riacquisizione della proprietà da parte dei cappuccini non fu comunque cosa immediata. Il riscatto dei beni e la ricostruzione della chiesa furono uno dei principali obiettivi dell'ambasceria guidata da Charles-François Olier marchese de Nointel<sup>190</sup>. Giunto a Istanbul nel 1670, il nuovo rappresentante diplomatico francese presso la Porta riuscì ad ottenere – nell'ambito delle negoziazioni per il rinnovo delle capitolazioni – l'autorizzazione a rifondare e riconsegnare ai cappuccini la chiesa andata distrutta nell'incendio del 1660<sup>191</sup>. I

---

<sup>187</sup> Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 181. Così a riguardo si esprimeva il viaggiatore francese Michele Febvre, che fu a Istanbul nella seconda metà del Seicento: “Se una chiesa viene per caso ad essere abbruciata, s'impossessano del fondo, cioè del sito, sopra il quale era fabbricata, e i proprii Padroni non hanno più pretensione veruna sopra quello spazio di terra, che occupava, né lo possono convertire (...) in un Giardino, o farne un Cortile, che prima non lo comperino da' Turchi (...). Non permettono di far alcune riparazioni alle chiese, né di imbiancarle con la calce, se prima non sono loro offerte quantità di danari”. (Michele Febvre, *Del Teatro della Turchia*, Milano, Heredi di Antonio Malatesta, 1681, p. 272.

<sup>188</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., 295. Dalleggio riferisce che la proprietà fu in seguito ceduta ad un cittadino turco, compensato dal governo ottomano per una casa che egli era stato costretto a cedere in precedenza. È riferito che la confisca di tale abitazione era avvenuta per consentire la costruzione di una moschea a Stambul (Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 31).

<sup>189</sup> Febvre, *Del Teatro della Turchia*, cit., p. 272.

<sup>190</sup> Charles-Marie-François Olier marquis de Nointel (1635-1685) – già consigliere del Parlamento di Parigi – fu ambasciatore francese presso il governo ottomano dal 1670 al 1679, inviato a Istanbul con lo scopo di ottenere il rinnovo delle capitolazioni con la Porta.

<sup>191</sup> La clausola relativa alla ricostruzione delle chiese fu inserita nell'ambito delle nuove disposizioni – gli articoli che costituivano un semplice richiamo delle precedenti capitolazioni – all'articolo 3: “Nous voulons que les PP. Jésuites et Capucins qui sont in Galata, jouissent toujours de leurs Eglises: et celle des Capucins ayant est brulée, Nous donnons permission

frati riuscirono a riacquistare – il 10 giugno del 1673 – la proprietà che era stata loro precedentemente confiscata e iniziarono la ricostruzione della chiesa sul medesimo sito<sup>192</sup>. I lavori di edificazione – che partirono il 3 ottobre 1675 – subirono sostanziali rallentamenti, essenzialmente dovuti al pessimo stato nel quale si trovava l'edificio preesistente: il completamento dell'opera necessitò così di un'ulteriore autorizzazione, al solito mediata dalla diplomazia francese<sup>193</sup>. La chiesa venne finalmente riaperta nel 1677: la consacrazione avvenne il 6 gennaio ad opera del vicario apostolico Andrea Ridolfi<sup>194</sup>, alla presenza del de Nointel e del bailo veneziano Giovanni Morosini<sup>195</sup>.

È ovviamente necessario – anche se gli accadimenti successivi non riguardano direttamente il periodo storico che interessa questo lavoro – dare brevemente conto di quanto accadde a San Giorgio dal termine del Seicento in avanti. La chiesa fu ancora parzialmente coinvolta negli ulteriori incendi che segnarono Galata tra la fine del XVII e la prima metà del XVIII secolo: nel 1696 e poi nel 1731 furono però il convento e la sagrestia a subire i danni maggiori,

---

qu'elle soit rebastie" (Gabriel Noradoughian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman: traités, conventions, arrangements, déclarations, protocoles, proces-verbaux, firmans, bérats, lettres patentes et autres documents relatifs au droit public extérieur de la Turquie, I: 1300-1789*, Paris, Cotillon-Plochon, 1897, p. 144). Sulla genesi delle relazioni diplomatiche tra Francia e Impero e sulle precedenti capitolazioni franco-ottomane, si rinvia a §9 – La chiesa di San Benedetto.

<sup>192</sup> Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire* II, cit., p. 31.

<sup>193</sup> Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, vol. III, cit., pp. 157-58.

<sup>194</sup> Originario di Urbino, dell'ordine dei frati minori conventuali, già vescovo di Calamina, Andrea Ridolfi della Fratta fu per Istanbul vicario patriarcale nel 1641-42 e vicario apostolico dal 1663 al 1675. Trovò la comunità cattolica – al suo ritorno nella capitale ottomana (1663) – in condizioni estremamente difficili, conseguenza del più volte citato incendio del 1660. Si scontrò con la *Magnifica Comunità* circa l'attribuzione degli antichi privilegi sulle chiese (§10) e dovette regolare i frequenti conflitti tra i diversi ambasciatori europei riguardo i posti d'onore nelle più importanti cerimonie religiose. Abbandonò la carica di vicario apostolico nel 1675 – in sua sostituzione venne nominato Vito Piluzzi – ma rimase a Istanbul in attesa dell'arrivo del suo successore, continuando ad esercitare le proprie funzioni. Morì nella capitale ottomana il 15 aprile 1677 (Biskupski, *L'origine et l'histoire*, cit., pp. 56; 59-60).

<sup>195</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 297. L'avvenuta ricostruzione della chiesa è testimoniata dall'iscrizione tutt'oggi presente sopra l'ingresso principale, iscrizione che rimanda anche all'azione svolta dalla diplomazia francese: "Reparate Salutis 1676, Templum Hoc Jampridem D. Giorgio Martyri Dicitum Incendii Generalis Ex Parte Superstes Excitavit Inclytum Nomen Ludovici XIV Semper Augusti; Devastatos Falmmarum VI Parietes Regis Christianissimi Suprema Majestas; Pristinæ Structurae Novum Decus Addidit Ingenita Pietas Regis Ecclesiae Primogeniti; Die Vocationi Gentium Sacro, Ob Regis Regum Adorationem A Regibus Expurgarunt Manus Pontificiae Anno 1667. Regio Patrocinio Regis Expurgarunt Manus Pontificiae Anno 1677. Regio Patrocinio Regis A Deodati Suffulsit Et Corroboravit Oculata Prudentia Excellentissimi Caroli Francisci Olier, Marchionis De Nointel, Regii Oratoris, Innovatione Initi Foederis Capitulum, Jam Inde A 55 Annis Interrupta, Egregium Pignus Pletatis Reglae Nec Non Et Religionis".

mentre la struttura della chiesa venne sostanzialmente risparmiata<sup>196</sup>. Nel 1769 all'interno del complesso di San Giorgio venne fondato un ospedale ad uso della marina francese<sup>197</sup>. La chiesa venne amministrata dai cappuccini francesi fino al 1783, anno in cui fu ceduta al vicariato apostolico – retto allora da Francesco Antonio Fracchia – per conto di *Propaganda Fide*<sup>198</sup>. In seguito a tale vendita, San Giorgio divenne sede del vicariato medesimo e tale restò fino al 1853, data in cui passò nuovamente di proprietà: acquistato dai frati minori osservanti di Bosnia – che vi stabilirono un ospedale – il complesso passò dopo la partenza dei minori sotto la diretta tutela austriaca. Nel 1882 la chiesa e il convento furono infine occupati dai lazzaristi austriaci, che tuttora li possiedono e vi dimorano: la scuola e l'ospedale – entrambi esistenti ed operanti – furono realizzati dai religiosi della Congregazione della Missione negli anni '90 del XIX secolo<sup>199</sup>. L'edificio venne ampiamente rinnovato nel 1908 e raggiunse il suo stato attuale nel 1963<sup>200</sup>.

##### 5. La chiesa e l'ospedale di San Giovanni Battista

La chiesa e l'ospedale di San Giovanni Battista erano collocati nella zona di Tophane, ai piedi del versante sud-orientale della collina di Galata, presumibilmente lungo la strada attualmente conosciuta come Kemeralti Caddesi<sup>201</sup>.

Le origini del complesso consacrato al Battista rimontano all'epoca genovese di Galata<sup>202</sup>. Belin sembra ammettere l'ipotesi che l'edificio religioso

---

<sup>196</sup> Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 67.

<sup>197</sup> Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 31.

<sup>198</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 300.

<sup>199</sup> Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 67; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 156.

<sup>200</sup> Biskupski, *L'Origine et L'Historique*, cit., p. 45.

<sup>201</sup> I riferimenti bibliografici sul complesso di San Giovanni Battista sono decisamente scarsi. Si vedano, tra i lavori già citati, Belin, *Histoire de la Latinité*, 324-26; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 35; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 597; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 68. La mappa di Galata disegnata da John Covel posiziona San Giovanni Battista vicino alla Porta di Tophane (F.W. Hasluck, *Dr. Covel's Notes on Galata*, in «The Annual of the British School at Athens», 11, 1904/1905, p. 60). Indicazioni simili in tale direzione sono fornite anche dal Mauri della Fratta: «San Gio. Battista è posto dalla parto d'Oriente nella principale strada, che va alla Topana non molto lungi dal mare» (Mauri della Fratta, «Relazione dello Stato presente della cristianità...», in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., p. 67). Dalleggio (*Recherchessur l'histoire II*, cit., p. 35) indentifica tale strada con la via attualmente attraversata dalla principale linea tramviaria di Istanbul: essa dovrebbe pertanto corrispondere all'odierna Kemeralti Caddesi.

<sup>202</sup> Il culto di san Giovanni Battista (I sec.) – venerato sia in oriente che in occidente (ricorrenza della natività, 24 giugno; ricorrenza del martirio, 29 agosto) – si rifà ovviamente in primo luogo a quanto del «precursore» di Cristo è detto nelle scritture neo-testamentarie. Morto decapitato per ordine di Erode, nelle raffigurazioni artistiche il santo compare spesso con in braccio

funzionasse inizialmente da riparo per i Cavalieri Ospitalieri di San Giovanni di Gerusalemme: gli ospedalieri – ai quali venne concesso uno spazio a Bisanzio dall'imperatore Manuele Comneno (1143-81) che essi adibirono a rifugio per i pellegrini – si sarebbero trasferiti a Galata dopo la restaurazione bizantina (1261). Sebbene tale ipotesi mostri una sua plausibilità – d'altro canto proprio il Battista era il patrono dell'ordine degli ospitalieri – non si è a conoscenza di un luogo di culto galatiota intitolato a San Giovanni prima della seconda metà del XIV secolo<sup>203</sup>. L'esistenza del complesso è infatti attestata per la prima volta in un'iscrizione del 1372 annotata da John Covel nelle sue *Notes on Galata* (1669-1677)<sup>204</sup>. L'ospedale intitolato al Battista figura inoltre nei registri di Pera del 1390-91: anch'esso era pertanto tra gli istituti galatioti a cui la masseria donava un'offerta in occasione del Natale<sup>205</sup>. Una terza menzione dell'ospedale risalente all'epoca genovese è del 1418<sup>206</sup>.

Il tempio è attestato in epoca ottomana sotto il nome di San Giovanni di Pera – o nella sua variante locale *San Zouane*<sup>207</sup>. Il viaggiatore tedesco del XVI secolo Martin Crusius riporta il complesso all'ottavo posto nella sua

---

l'agnello, suo simbolo. La ricorrenza del martirio fu – fin dall'epoca medioevale – un giorno propizio per invocare guarigioni. Proprio a questa tradizione potrebbe essere ricondotta la scelta del santo come loro patrono da parte degli ospedalieri di Gerusalemme. In ogni caso – anche a non voler riferire la titolazione dell'edificio direttamente all'azione dell'ordine degli ospedalieri – è alla luce della fama di guaritore del Battista che va giustificata la denominazione del complesso. Su san Giovanni Battista, v. "Martirio di S. Giovanni Battista", in Butler, *Dizionario dei Santi*, cit., pp. 871-73; Piero Bargellini, "Martirio di San Giovanni Battista", in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.

<sup>203</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 324. La fondazione dell'Ospedale di San Giovanni Battista di Gerusalemme rimonta alla seconda metà del XI secolo e fu opera dei monaci benedettini di Santa Maria Latina: il complesso era inizialmente destinato ad accogliere e curare i pellegrini. La struttura crebbe enormemente con la conquista cristiana di Gerusalemme (1099) e l'ordine andò a svilupparsi nel XII secolo, diffondendosi rapidamente anche nell'Europa occidentale e meridionale. Nonostante la progressiva militarizzazione, esso mantenne la sua vocazione assistenziale: per tale ragione la fondazione di un ospedale a Galata – pur non trovando conferma nelle fonti – mantiene una sua plausibilità. Nel frattempo, dopo la perdita dei territori santi (1187), i Cavalieri si erano rifugiati a San Giovanni d'Acri; ripararono quindi a Cipro (1291) e poi a Rodi (1310). Qui restarono per due secoli, fino alla conquista ottomana dell'isola (1522), dopo la quale l'ordine si trasferì a Malta (1530), dove restò fino all'epoca napoleonica (Kristjan Toomaspoeg, "Ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme", in *Federiciana*, 2005 – treccani.it; Ettore Rossi, "Malta, Ordine di", in *Enciclopedia italiana*, 1934 – treccani.it)

<sup>204</sup> John Covel fu cappellano dell'ambasciata britannica a Istanbul dal 1669 al 1677. Le sue annotazioni manoscritte sono state parzialmente pubblicate da Hasluck, *Dr. Covel's Notes*, cit., pp. 50-62.

<sup>205</sup> Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54.

<sup>206</sup> "The hospital of S. John Baptist, des Pestiferes, mentioned in a document of 1418..." (Hasluck, *Dr. Covel's Notes*, cit., p. 60); Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire* II, cit., p. 35.

<sup>207</sup> Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire* II, cit., p. 35.

enumerazione delle chiese galatiote<sup>208</sup>. Il De Marchis non ebbe modo di vedere personalmente la chiesa nel corso della sua visita apostolica (1622), e pertanto riferisce la descrizione di San Giovanni basandosi sulle testimonianze dei cappellani che erano soliti frequentarla. La chiesa – riferisce il visitatore apostolico – misurava ventidue passi in lunghezza e cinque e mezzo in larghezza ed era totalmente dipinta «ma di pitture vecchie di Santi». L'edificio possedeva tre altari al suo interno: l'altare maggiore conteneva la rappresentazione del battesimo del Cristo ad opera di San Giovanni e raffigurazioni di San Rocco e dell'apostolo Tommaso; sull'altare posto a destra erano invece rappresentati i santi Martino e Nicola, mentre su quello a sinistra erano ritratti i santi Antonio Abate, Geronimo, Basilio e ancora del Cristo con san Pietro. Il visitatore apostolico riferisce ancora delle ridottissime dimensioni dell'ospedale (nove passi in lunghezza e quattro in larghezza) e riporta la presenza di «certi poveri impotenti et vecchi che viengono per vivere in esso», ricevendo «due baiochi di pane il giorno, la minestra sera e matina et un baiochi di vino». L'ospedale – evidenzia infine il De Marchis – ospitava “tutti li amalati di qualsivoglia nazione siano, fuor che delli Greci di questo paese”<sup>209</sup>.

L'esistenza di San Giovanni Battista è riportata anche nella *Relazione* del Mauri della Fratta: dopo averne ricordato la grandezza – seconda solamente al convento di San Francesco<sup>210</sup> – il vicario patriarcale fa anch'egli riferimento all'esistenza di “un Hospitale per li poveri quale consiste in alcune stanze con un cortile”. Il Mauri della Fratta dà poi conto del fatto la chiesa – il cui servizio “per molta serie d'anni è stato [...] eseguito dalli Padri conventuali” – traeva le sue entrate principalmente dalle elemosine dei proprietari delle imbarcazioni dei latini che erano solite sostare nella capitale ottomana presso il porto galatiota<sup>211</sup>. L'appena citato resoconto del Mauri della Fratta informa che il

---

<sup>208</sup> Martin Crusius, *Turco-Graecia*, Basilea, 1584, p. 205, citato in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 17, nota 1. Si veda anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 324. Umanista ed ellenista tedesco, Martin Crusius (1526-1607) fu a Istanbul negli anni 70 del XVI secolo: l'elenco delle chiese gli fu riferito nel 1576 dal cappellano dell'ambasciatore imperiale, Stephan Gerlach.

<sup>209</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., pp. 61-62. Tale descrizione concorda sostanzialmente con quella riportata da Darnault, il quale la ricava da autori turchi (Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 68): al riferimento alla chiesa e all'ospedale è però qui aggiunta l'esistenza di un giardino, largo quattro piedi (*ayak*) e lungo nove (Celal Esad Arseven, *Eski Galata ve Binaları*, Istanbul, Çelik Gülersoy Vakfiistanbul Kutüphanesi Yayınları, 1989, p. 43; Hasluck, *Dr. Covels Notes*, cit., p. 60).

<sup>210</sup> “(...) et è maggiore di tutte l'altre Chiese, eccetto quella di San Francesco” (Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., p. 67).

<sup>211</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., pp. 67-68.

servizio della chiesa era al tempo svolto dai minori del convento di San Francesco: ora, è Belin a riferire di una lettera della *Magnifica Comunità* del 1618 da cui si evince che San Giovanni Battista era all'epoca servita invece dal clero domenicano, che qui – stando sempre a Belin – si sarebbe mantenuto fino al 1642<sup>212</sup>. Sembra lecito perciò ipotizzare che l'edificio sacro venisse servito tanto dal clero francescano quanto da quello domenicano, in modo irregolare e saltuario, e pertanto è da ritenersi improbabile la stabile presenza dei frati predicatori in San Giovanni asserita da Belin riguardo parte del primo Seicento (1618-42).

L'esperienza di San Giovanni si concluse a causa delle fiamme: il complesso – sia la chiesa che l'ospedale – venne completamente distrutto in seguito al grande incendio che colpì Galata nel 1660: le rovine dell'edificio furono confiscate dalle autorità ottomane nel 1664<sup>213</sup>. Informazioni aggiuntive circa la sorte dell'ospedale sono fornite dal visitatore apostolico David di San Carlo, che fu a Istanbul nel 1704-06. Stando a quanto riferito dall'inviato pontificio, il complesso ospedaliero venne successivamente rifabbricato sul medesimo sito: a questa struttura fu affiancato “dieci anni dopo” un altro ospedale, eretto per volere della “nazione francese”. Ma entrambi questi edifici d'assistenza per i cattolici istanbulioti furono confiscati dalle autorità ottomane nel 1705 poiché sorgevano nelle vicinanze di una moschea, cosicché – faceva notare il di San Carlo – “adesso tutta la comunità de Perotti, come li Francesi sono senza ospedale”<sup>214</sup>.

#### 6. La chiesa e l'ospedale dei poveri di Sant'Antonio Abate

La data di origine della chiesa e dell'ospedale di Sant'Antonio – al pari della collocazione geografica del complesso – è ignota: è tuttavia evidente che la fondazione dell'edificio vada collocata all'epoca genovese di Galata (1267-1453) e la sua posizione pertanto compresa all'interno del territorio della colonia<sup>215</sup>. L'edificio – che doveva funzionare sia da rifugio d'assistenza per i

---

<sup>212</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 325.

<sup>213</sup> Così Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 326. D'altronde – riferisce l'autore francese – che la chiesa e l'ospedale di San Giovanni Battista fossero stati vittima delle fiamme lo si apprende dalla richiesta pervenuta a Propaganda Fide dai minori osservanti il 31 luglio del 1666, con la quale i frati – che nel grande fuoco di Galata avevano perduto la chiesa Santa Maria Draperis (§15) – sollecitavano alla congregazione l'autorizzazione per poter costruire un nuovo convento sulle rovine dell'incendiata chiesa di San Giovanni (ivi). Sul punto v. anche Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 35. Sull'incendio del 1660, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>214</sup> David di San Carlo, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 85.

<sup>215</sup> L'identificazione della chiesa e dell'ospedale dei poveri di Sant'Antonio con l'omonimo luogo sacro descritto dal De Marchis nel 1622 e dal Mauri della Fratta nel 1631 è da considerarsi errata. Si tratta – come si andrà a dimostrare – di due edifici distinti, il secondo dei quali va

poveri galatioti, sia come luogo di riparo per stranieri e pellegrini – è attestato per la prima volta ancora nel registro spese della masseria di Pera dell'anno 1390-91, come istituto in favore del quale era versata un'offerta in occasione del Natale, in maniera simile a quanto accadeva per altri edifici cattolici a Galata<sup>216</sup>.

L'esistenza dell'ospedale Sant'Antonio è testimoniata nel primo Quattrocento, epoca in cui – in ragione della carenza di preti secolari all'interno della colonia galatiota – la direzione spirituale e il servizio della chiesa venivano affidati a seconda delle disponibilità a francescani o domenicani<sup>217</sup>. È significativo in proposito riportare un particolare episodio avvenuto nei primissimi anni del XV secolo. Il 22 novembre 1400 papa Bonifacio IX nominò come cappellano della chiesa – per sostituire Piero da Bassignana, recentemente deceduto – il domenicano Luigi da Tabriz, presumibilmente di origini armene. Successivamente – per motivi ignoti – il pontefice tornò sulla sua decisione e scelse per la suddetta funzione il tedesco Nicola Laupurg. Tuttavia, in seguito alle lamentele della comunità – i fedeli ritennero il nuovo cappellano inadeguato all'incarico a causa della sua non sufficiente conoscenza della lingue locali – e all'esposto delle autorità genovesi Bonifacio IX fu indotto a ristabilire

---

invece fatto coincidere con la chiesa di Santa Chiara (§8) – costruzione fondata nella prima metà del XV secolo per iniziativa della nobildonna Marieta Pagana e a cui il titolo di Sant'Antonio Abate venne aggiunto successivamente. Notizie sul complesso ospedaliero di Sant'Antonio dei poveri sono in Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 33-35; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 592-93 e Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 55-56, sebbene tutti e tre gli autori citati facciano coincidere questo luogo con la chiesa di Sant'Antonio Abate descritta dai religiosi del primo Seicento. È agevole qui ritenere che tali autori siano stati indotti in errore dalle evidenti somiglianze che la chiesa di Sant'Antonio Abate aveva con il complesso ospedaliero di cui si tratta in questo paragrafo, similitudini che emergeranno chiaramente nel corso della trattazione (cfr. ovviamente anche §8). Sebbene la denominazione della struttura non risulti specificata, è da ritenersi che patrono del luogo sia stato sant'Antonio Abate (251ca. – 356), primo monaco e primo eremita. Fondamentale per lo sviluppo del monachesimo e la diffusione del culto del santo – venerato in oriente e occidente (ricorrenza 17 gennaio) – resta la biografia che scrisse – dopo averlo incontrato un anno prima della morte – Atanasio di Alessandria. La fama di guaritore (in particolare dall'ergotismo, malattia nota pure come fuoco di sant'Antonio) venne attribuita al santo non prima del XII secolo, quando due nobili – che sostenevano di essere stati guariti dal morbo in conseguenza dell'intercessione dell'eremita – fondarono per gratitudine i Fratelli Ospedalieri di Sant'Antonio. La diffusione delle epidemie di ergotismo – a partire dal XII-XIII secolo – fu all'origine di un grosso movimento di fondazione di ospedali, ed è certamente a questo fenomeno che va ricondotta l'intitolazione al santo dello spazio galatiota. Le raffigurazioni artistiche del santo si rifanno principalmente a questo movimento: il bastone a forma di tau – ad esempio – rimanda al simbolo che gli Ospedalieri recavano sul mantello nero ("S. Antonio", in Butler, *Dizionario dei Santi*, cit., pp. 78-80; Antonio Borrelli, "Sant' Antonio Abate", in *Santi, beati e testimoni*, cit.).

<sup>216</sup> Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54.

<sup>217</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 233.

frate Luigi al suo posto, con bolla del 9 agosto 1403)<sup>218</sup>. Luigi rimase cappellano di Sant'Antonio fino al 28 dicembre 1417, data in cui venne destituito da papa Martino V su richiesta del patriarca latino di Costantinopoli, il quale rivendicava per sé la chiesa e l'ospedale<sup>219</sup>.

L'esistenza di Sant'Antonio è accertata pure negli anni immediatamente precedenti la conquista turca di Costantinopoli: il complesso è menzionato nei registri dei conti della Camera Apostolica, che alla data 14 luglio 1437 segnalano il versamento annuale corrisposto da Cristoforo da Campocurso – probabile amministratore della struttura – in favore della chiesa e dell'ospedale di Sant'Antonio<sup>220</sup>. Nel 1448 invece cappellano e direttore del complesso – incaricato anche del servizio della chiesa di San Michele (§3) – era il frate domenicano Baldassarre Vezio, andato a sostituire il vicario generale dei predicatori Tomaso da Gubbio<sup>221</sup>.

Quest'attestazione – di pochissimi anni precedente l'entrata in città dell'esercito di Maometto II – è l'ultimo ricordo che si possiede della chiesa e dell'ospedale di Sant'Antonio: Matteucci ritiene che lo spazio andò chiuso qualche tempo dopo la presa di Costantinopoli e giustifica tale affermazione tenendo conto sia della sensibile diminuzione della popolazione della colonia galatiota sia dell'arrestarsi dell'afflusso di pellegrini e viaggiatori diretti in Terra Santa<sup>222</sup>.

### 7. La chiesa dei SS. Pietro e Paolo

Principale residenza istanbuliota dell'ordine dei predicatori dalla fine del XV secolo in avanti, la chiesa dei SS. Pietro e Paolo – erede naturale del complesso domenicano di SS. Paolo e Domenico (§2) – sorgeva sul pendio meridionale della collina galatiota, poco distante dalla cima: e presso il medesimo sito la

---

<sup>218</sup> Konrad Eubel (a cura di), *Bullarium franciscanum*, vol. VII, Roma, Typis Vaticanis, 1904, p. 171, nr. 472; Girolamo Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese: Dal 1346 al 1400*, vol. V, Firenze, Quaracchi, 1927, p. 338. Si vedano anche Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 233 e Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 592-93.

<sup>219</sup> Così riferisce Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 233. Come è già stato detto, il patriarca latino – all'epoca il veneziano Giovanni Contarini (1409-1422) – non risiedeva in città: si ritiene dunque probabile che la richiesta del medesimo fosse stata avanzata presumibilmente per affidare il complesso alle cure del vicario patriarcale.

<sup>220</sup> Nicola Iorga, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au 15. Siècle, troisième série, publiées par N. Iorga*, Parigi, E. Leroux, 1902, p. 4/10.

<sup>221</sup> La notizia è attestata in un documento pubblicato da Belgrano con il titolo "Istruzioni circa il governo delle chiese dei santi Domenico, Michele ed Antonio, onde venne testé commessa la cura a frate Baldassarre Vegio" (*Prima serie di documenti*, cit., p. 215). Sul punto v. anche Dalleggio D'Alessio, *Le pietre sepolcrali*, cit., p. 14.

<sup>222</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 233.

chiesa è tuttora in piedi, sotto il medesimo titolo, nella versione risalente al 1841-43<sup>223</sup>. L'edificio è dunque – insieme alle chiese di San Giorgio (§4) e San Benedetto (§9) – uno dei tre luoghi consacrati al cattolicesimo prima della conquista turca di Costantinopoli che sia tuttora esistente con la stessa denominazione e la medesima funzione liturgico-religiosa.

L'anno e le modalità di fondazione della chiesa sono noti: essa venne eretta nei primi anni del XV secolo per opera di un cittadino galatiota, tale Giannotto da Bisticcia. L'avvenuta fondazione del complesso è attestata in una bolla dell'antipapa Giovanni XXIII del 19 gennaio 1414, nella quale il pontefice accordava la concessione di cento giorni d'indulgenza ai fedeli che si fossero recati in visita presso la struttura in occasioni di particolari festività<sup>224</sup>. La bolla

---

<sup>223</sup> La bibliografia essenziale su questo luogo si compone innanzitutto delle due monografie di Eugène Dalleggio D'Alessio, *Le couvent et l'église des Saint-Pierre-et-Paul a Galata: precis historiques*, Istanbul, Milli Nesriyat Yurdu, 1935 e di Benedetto Palazzo, la già citata *La chiesa di S. Pietro in Galata*: entrambi gli studi – in particolar modo quello di Palazzo – dedicano comunque molto più spazio alle vicende recenti della chiesa rispetto agli accadimenti che interessano più da vicino questo lavoro. Informazioni di assoluta rilevanza su questioni specifiche attinenti al complesso si trovano nei già menzionati Loenertz, *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*, cit., pp. 339-49 e Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent des Saints-Pierre-et-Paul*, cit., pp. 459-474. Tra i già citati, si vedano pure Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 218-31; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., pp. 38-39; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 100-101; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 134-145. La collocazione geografica della chiesa è così delineata dal Mauri della Fratta: "la Chiesa di S. Pietro posta non molto lontano di S. Francesco dalla parte di Tramontana, in luoco assai elevato, verso la sommita del Colle, confinando la porta della Chiesa, e del Convento verso la strada del Bazarro, et il rimanente con una muraglia della Città, e Case diverse" (Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., pp. 55-56).

<sup>224</sup> "Licet is, etc. Cupientes igitur ut capella quam dilectus filius Iannotus de Bisticia et burgensis Terre Peyre Constantinopolitane diocesis in honorem et sub vocabulo beatorum Pétri et Pauli Apostolorum in eadem terra de bonis sibi a Deo collatis canonicè fundari fecit et dotavit...". L'importanza del provvedimento pontificio – già edito in Eubel, *Bullarium franciscanum*, cit., vol. VII, p. 478, n. 4 – nello stabilire il periodo di fondazione della chiesa è stata messa in luce per la prima volta da Loenertz, che ha nuovamente pubblicato il documento, con il titolo "Le Pape Jean XXIII concède 100 jours d'indulgence aux fidèles qui visiteront en certaines fêtes la chapelle nouvellement fondée en l'honneur des saints apôtres Pierre et Paul à Péra" (Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 348-49). Le fonti storiche non forniscono riscontri sull'identità di Iannotus de Bisticia – fondatore della cappella di SS. Pietro e Paolo a Galata – e risulta pertanto difficile identificare le ragioni del provvedimento papale. È utile tuttavia fare cenno a quanto avvenne solo pochi mesi dopo: il 10 maggio 1414 l'allora pontefice Giovanni XXIII beneficiava di una simile decisione – la concessione delle indulgenze ai fedeli visitatori – un altro edificio costantinopolitano, anch'esso consacrato ai due apostoli: la chiesa dei SS. Pietro e Paolo dei Pisani – situata a Stambul, nell'allora città bizantina (§I.2) (Eubel, *Bullarium franciscanum*, cit., vol. VII, p. 478; Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica*, cit., vol. V, pp. 338-39). E il giorno successivo il pontefice affidò proprio ai domenicani galatioti – nella persona di frate

del 1414 – dando informazioni certe riguardo il periodo di fondazione della chiesa – fa definitivamente giustizia della tradizione secondo cui SS. Pietro e Paolo sarebbe stata in origine la chiesa del monastero domenicano di Santa Caterina (§2). Si è già sottolineato come tale tradizione – che si ritrova negli scritti e memorie lasciati dai domenicani galatioti a partire dalla seconda metà del XVII secolo e che Palazzo ritiene essere un’invenzione della *Magnifica Comunità* finalizzata a rivendicare a sé l’amministrazione della chiesa – fosse priva di riscontri<sup>225</sup>. Da un lato, vi è infatti il resoconto del Cedulini (1580-81), il quale – in tempi per così dire non sospetti – dava conto dell’antica esistenza del monastero domenicano, ma posizionava il medesimo nei pressi della chiesa di San Giorgio (§4). Dall’altro, stanno le considerazioni intorno alla denominazione e alla proprietà dell’edificio già esposte (§2): sarebbe difficile da giustificare il cambio di nome (da Santa Caterina a SS. Pietro e Paolo) per il complesso domenicano, dato che la legislazione ottomana vietava l’apertura di un qualsiasi spazio religioso non musulmano che non fosse stato riconosciuta dal governo come anteriore al 1453 (§1) e i predicatori avrebbero pertanto avuto tutto l’interesse a conservare alla chiesa il nome antico. E ancora – in caso si accetti la tesi del subentro dei frati alle monache – risulterebbe altrettanto ardua da spiegare l’appartenenza della chiesa di SS. Pietro e Paolo a una famiglia particolare al momento dello stanziamento dei predicatori, dal momento che il complesso di Santa Caterina era invece di proprietà dell’ordine.

La chiesa fondata dai Bisticcia passò successivamente alla famiglia genovese degli Zaccaria: non si è a conoscenza delle motivazioni – è probabile che lo spazio venne ereditato, piuttosto che acquistato – né della data del trasferimento, ma quest’ultima è certamente precedente al 1475, anno in cui il clero domenicano – espulso da SS. Paolo e Domenico in seguito alla trasformazione del complesso in moschea (§2) – prese possesso della nuova residenza, detenuta all’epoca da Antonio Zaccaria. È bene fin d’ora dare conto

---

Giacomo da Imola – la cura “in spiritualibus et temporalibus” del luogo sacro di pertinenza pisana (Antonino Bremond (a cura di), *Bullarium ordinis ff. praedicatorum*, II: *ab anno 1281 ad 1430*, Roma, Typographia Hieronymi Mainardi, 1730, p. 521; Palazzo, *L’Arap Djami*, cit., p. 74). La curiosa circostanza – due chiese col medesimo titolo interessate da provvedimenti identici dello stesso pontefice a pochi mesi di distanza – non deve trarre in inganno: l’edificio sacro fondato da Giannotto fa Bisticcia a Galata non può essere in alcun caso identificato con la chiesa dei SS. Pietro e Paolo appartenente alla comunità pisana, che sorgeva a Stambul. Su quest’ultimo tempio – che passò ai fiorentini dopo il concilio del 1439, per scomparire nelle fonti storiche in seguito alla conquista turca – cf. §I.2 e v. Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 586; Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 452-53.

<sup>225</sup> Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 4. La tesi secondo cui i frati avrebbero preso possesso della chiesa e della residenza delle suore domenicane si ritrova anche in autori moderni, tra cui Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur l’histoire II*, cit., pp. 38-39.

del contenuto dell'accordo tra i predicatori e la famiglia Zaccaria: esso è infatti noto dalla convenzione stipulata nel 1535 dai frati con il patrono della chiesa – a quell'anno Angelo Zaccaria – la quale tuttavia altro non è che un rinnovo di patti precedenti<sup>226</sup>. E dunque l'antica famiglia genovese cedette la chiesa ai domenicani e permise ai frati di trovare riparo presso di essa, sottoponendo però tale donazione a una serie di condizioni, rinnovabili ogni dodici anni. Queste riguardavano innanzitutto la proprietà del luogo: il giuspatronato della chiesa rimaneva infatti agli Zaccaria, e i predicatori ne diventavano i soli beneficiari. Ai patroni era quindi riconosciuta la facoltà di amministrare – in qualità di procuratori – i beni dei frati, di sottoporre i conti a revisione, di allontanare – con il consenso del superiore del convento – i religiosi che si fossero resi protagonisti di comportamenti poco opportuni. I frati – oltre a dover caricarsi di eventuali spese di riparazione – erano tenuti – in segno di riconoscenza nei confronti dei loro benefattori – all'offerta di un cero benedetto in occasione della festa della Candelora e alla celebrazione di una messa per i defunti del patrono Angelo Zaccaria<sup>227</sup>.

---

<sup>226</sup> La donazione del 1535 venne pubblicata per la prima volta da Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent*, cit., pp. 462-64. Dalleggio rinvenne la copia del testo dell'accordo tra le carte donate dagli archivi Testa e all'epoca conservate presso l'Istituto di Studi Bizantini degli Agostiniani dell'Assunzione di Kadıköy, a Istanbul: la copia stava a corredo di una dichiarazione del 1626, redatta da Gregorio di Tino – allora superiore del convento di SS. Pietro e Paolo – per rivendicare il pieno possesso del convento da parte dei predicatori. Che la convenzione del 1535 non fosse altro che un rinnovo dei patti precedenti e che la chiesa fosse stata ceduta ai domenicani molto prima di quella data lo si evince in modo inequivocabile dall'incipit del testo dell'accordo: "In nomine Domini Amen. Anno eiusdem Domini 1535 die XX. Aprilis. Misser Angelo Zacharia, quondam Domini Petri Antonij, come procuratore e patrone della chiesa e capella di S. Pietro, habbiando iurepatronatus convenente et patto con li frati del Ordine di S. Domenico di rinovare gli patti e conventioni che hanno insieme di tempo in tempo, et siando passato il termina di anni dodici, come appare per lo ultimo instrumento fatto per il Signor D. Domenico della Xane notario, infrascritti saranna posti et annotati li patti et conventioni loro". (Ivi, pp. 462-63).

<sup>227</sup> "In primo detto Misser Angelo Zacharia come Patrone (di) detta chiesa et di detto loco di S. Pietro et Paulo, vuole et concede alli detti Frati di S. Domenico conventuali, che possino stare et abitare in dicto loco et officiare li divini officii e celebrare le loro messe e fare tutte le loro cérémonie solite et consuete a l'ordine loro. Unde per incenso e memoria de iurepatronatus vuole detti frati annuatim al tempo della candelora debbiano dare a lui uno dopiere, o' vero bendone, come hanno oservato sino al présente: Ancora debbiano celebrare una messa di morti ogni settimana per l'anima de suoi passati secondo il Stile che fin hora hanno tenuto (...) ancora li frati volendo fabricare alcuna casa per loro comodo debbiano dirlo al detto misser Angelo; e' far di lui mentione come patron di loro; e bisognando detta chiesa, o' detto luogo qualche fabbrica e riparatione sieno detti frati a' fabricar' obligati, e riparare con l'habitatione alli loro bisogni (...) Ancora troyandosi in detto monasterio alcuno frate dissoluto o scandaloso e inobediente, misser Angelo con lo présidente delli frati possa expellerlo e fare mandarlo come

Dalleggio – basandosi sulla clausola di rinnovo duodecennale dell'accordo fino al 1535 – ha fatto risalire l'insediamento dei predicatori al 1511<sup>228</sup>. Loenertz è stato però in grado di dimostrare come l'evento vada sensibilmente retrodatato: lo storico dell'ordine domenicano fa infatti menzione di una serie di documenti da cui si evince come i frati fossero già presenti in SS. Pietro e Paolo negli ultimi decenni del XV secolo. Il più antico di tali atti – come già si è avuto modo di mettere in luce (§2) – risale all'8 luglio del 1476: una lettera con la quale il maestro generale dell'ordine Leonardo De Mansueti da Perugia (1474-80) autorizzava i frati del convento di San Pietro a ritirare dal Banco di Venezia una somma di denaro che essi avevano là depositato<sup>229</sup>. E una conferma indiretta dell'anno di trasferimento dei domenicani dalla loro antica residenza divenuta luogo islamico alla nuova giunge dalla già citata *vakfiye* o carta di fondazione risalente agli ultimi anni del sultanato di Maometto II (1479-81), documento recante l'ormai avvenuta trasformazione in *Arap Cami* della chiesa dei SS. Paolo e Domenico<sup>230</sup>. Ancora, ben tre ulteriori attestazioni dell'esistenza del complesso domenicano sussistono nell'ultimo decennio del XV secolo: la conferma di Giovanni Zanetto da Pesaro come priore del convento nel 1492; la comunicazione del 1497 da parte del maestro generale dell'ordine Gioacchino Torriani affinché lo stesso priore provvedesse a sue spese alla riparazione della struttura precedentemente incendiata; la dichiarazione rinvenuta negli atti del capitolo generale domenicano tenuto a Ferrara nel 1498 attestante l'avvenuto passaggio all'ordine della chiesa di San Pietro, oltre a quella di San Nicola (§14)<sup>231</sup>.

Si sarà avuto modo di osservare – in riferimento alla titolazione della struttura – come la chiesa compaia con il titolo di SS. Pietro e Paolo nella bolla

---

membra putrido e scandaloso e perche la inquiete non paria alli religiosi...". (Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent*, cit., p. 463).

<sup>228</sup> Ivi, p. 467.

<sup>229</sup> "Frater Iacobus de Nouaria habuit licentiam ut tanquam syndicus et procurator conventus sancti Pétri apostoli de Pera provincie Grecie et ut commissarius Reuerendissimi Magistri possit recipere pecunias que sunt in imprestitis Venetiarum...". Il documento – presente negli archivi romani dei predicatori – è menzionato in Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 332-333.

<sup>230</sup> La carta di fondazione della moschea è edita nel già citato Oz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II Fatih*, cit., p. IX.

<sup>231</sup> Tutti e tre i documenti sono segnalati in Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 343. Li si riporta qui in successione: "Fraier Iohannes de Pexauro confirmatur in priorem conventus Pere et absolvitur omnis alius presidens dicti conventus. — Die 16 maii 1492, Venetiis"; "Qmnia bona fratris Zaaeti de Pesauro conyentus Pere applicantur fabrice dicti conventus si sic est quod fuerit causa combustionis dicti conventus ut scriptum est, etc. — Die 28 martii 1497, Rome"; "In primis acceptamiis locum sancti Pétri de Pera et locum sancti Nicolai de Capha in Constantinopoli (...) pro conventibus ordinis".

pontificia del 1414, prima menzione storica dell'edificio sacro. Nelle attestazioni successive – ed è questa una tendenza costante dall'insediamento dei domenicani in poi – la si ritrova sotto la sola denominazione di San Pietro, fino al 1535, anno in cui – nell'ambito del rinnovo degli accordi tra i domenicani e gli Zaccaria – essa ricompare con il suo doppio titolo originario<sup>232</sup>. Ed è proprio questo documento – suggerisce Loenertz – a non lasciare dubbi circa il fatto che la chiesa era stata consacrata a entrambi gli apostoli cristiani, e che quella di San Pietro non era altro che una denominazione abbreviata, originatasi nei documenti prodotti dall'ordine e consolidatasi in seguito<sup>233</sup>.

Per ciò che attiene invece la questione del patronato dello spazio, vi è da dire che – dopo il rinnovo del 1535 – la convenzione tra i proprietari di SS. Pietro e Paolo e i frati venne prorogata ancora, nel 1561 – patrono all'epoca era Pietro Maruffo, nipote di Angelo Zaccaria per parte di madre<sup>234</sup>. Dopodiché – riferisce Palazzo – dell'antico diritto di giuspatronato si perse traccia. Si deve attendere il secolo successivo per aver notizia di una rivendicazione riguardo le vecchie prerogative: nel 1609 Lanzerotto Draperis – erede di Pietro Maruffo – tentò di ripristinare il patronato, ma l'azione non ebbe l'esito sperato<sup>235</sup>. La comunità domenicana nel 1626 ribadì il dovere di sottostare solamente ai propri obblighi di omaggio e riconoscenza<sup>236</sup>. Intorno al diritto di patronato la contesa

---

<sup>232</sup> La chiesa compare – negli ultimi decenni del XV secolo – sotto il solo titolo di San Pietro in tutti gli atti ufficiali prodotti dai predicatori, e specificamente: nella lettera del Maestro Generale dell'ordine del 1476; nelle comunicazioni del 1492 e del 1497; negli atti del capitolo generale di Ferrara del 1498. E anche nell'atto di rinnovo del 1535, prima dell'indicazione del titolo completo, viene fatto riferimento alla chiesa con il solo appellativo di San Pietro.

<sup>233</sup> Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 339-342. Anche la tesi – che si ritrova ad esempio in Darnault (*Latin Catholic Buildings*, cit., p. 134) – secondo cui la chiesa sarebbe stata in origine consacrata solamente a San Pietro e avrebbe assunto il doppio titolo in seguito all'installazione dei predicatori – in ricordo della precedente residenza domenicana dedicata a SS. Paolo e Domenico – è da respingere, dato che l'edificio compare con la duplice dedica già nel 1414, ben prima che i frati prendessero possesso della chiesa.

<sup>234</sup> L'estratto del documento notarile del 1561 è stato pubblicato da Benedetto Palazzo, che l'ha tratto dall'archivio del convento di SS. Pietro e Paolo, dove era al tempo conservato in copia autentica: «Si dice essere cosa certa come sotto di 20 del mese di Aprile dell'anno 1535, il Sig. Angelo Zaccaria, figliuolo del quondam Pietro Antonio di Pera, come padrone e procuratore ancora in quel tempo della Chiesa e Cappella delli Santi Pietro e Paulo di Pera (...) ha dato e concesso per se et successori et posterì suoi et della sua famiglia in perpetuo con titolo et causa di relocatione, ovver renovatione la predetta chiesa et cappella dei Santi Pietro e Paulo, poste nella città di Pera...". (Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 9).

<sup>235</sup> Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent*, cit., p. 472.

<sup>236</sup> Ne dà conto la già citata nota redatta dal superiore del convento Gregorio di Tino in calce al testo della donazione del 1535: "Li Frati di S. Domenico abitanti in S. Pietro di Pera sono liberi possessori del detto convento et chieza senza alcuna dependenza per conto dell' antico ius patronato; solo restano obligati di dare nella candelora alla casa dell'Magnifico Signor

proseguì nei decenni successivi – opponendo le aspirazioni dei Draperis alle pretese di controllo della *Magnifica Comunità*<sup>237</sup> – finché il decreto di Propaganda del 7 ottobre 1682 – che escludeva definitivamente l’istituzione dei cattolici galatioti dall’amministrazione dei beni ecclesiastici – pose fine una volta per tutte alla controversia (§10).

La prima e unica descrizione della chiesa di SS. Pietro e Paolo precedente il totale rifacimento del 1603 è quella offerta dal Cedulini nel 1580-81<sup>238</sup>. Sfortunatamente l’inviato papale non fornisce informazioni dettagliate sul complesso: è possibile riferire comunque che la chiesa – di dimensioni ridotte – era suddivisa in tre parti: la prima, presso la porta d’ingresso, era riservata alle donne; la seconda, nell’area centrale della chiesa, agli uomini; la terza, in fondo, al coro e all’altare maggiore<sup>239</sup>. Non si è a conoscenza delle precise motivazioni dei rifacimenti del 1603 – l’edificio presumibilmente non versava in buone condizioni – ma essi furono possibili grazie all’intervento dell’ambasciatore francese in terra ottomana Savary de Brèves (1589-1607), a cui la comunità domenicana – al tempo rappresentata dal superiore del convento Andrea Carga – si era a tal fine rivolta<sup>240</sup>. L’anno seguente – in seguito alla richiesta di de Brèves – la chiesa venne dichiarata dal sultano Ahmet I, tramite firmano imperiale, luogo di preghiera degli ambasciatori francesi: essa doveva

---

Lazzarotto Drapperis successore di quelli che havevano la chiesa per ius patronato una candela di mezz'ocha et l'obbligo délla messa che si dice nella retrofania resta in vigore tanto ho saputo io infrascritto dall'Illustrissimo et Reverendissimo Visitatore Apostolico Monsignor Vescovo di Tino et in memoria di cio ho scritto questo 8 Righe questo di 9 d'aprile 1626 nel detto S. Pietro. Io Fra Gregorio di Tino humile Viçario Generale et servo dell'Ordine di S. Domenico per il Levante affermo quanto di sopra manu propria". (Ivi, p. 462).

<sup>237</sup> Sulla contesa tra la famiglia Draperis e la *Comunità* intorno all’amministrazione e al controllo della chiesa di SS. Pietro e Paolo e di Santa Maria Draperis (1647-53) cf. §15. La contesa intorno a SS. Pietro e Paolo proseguì per qualche tempo: il vicario patriarcale Bonaventura Teoli – con un decreto del 1657 – stabilì che l’amministrazione del complesso doveva essere affidata a due procuratori, di cui uno nominato dai Draperis e l’altro dall’istituzione dei cattolici galatioti (Dalleggio D’Alessio, *Le couvent et l’église des Saint-Pierre-et-Paul*, cit., p. 12; Id., *Les origines dominicaines du couvent*, cit., p. 471).

<sup>238</sup> La notizia del rifacimento del 1603 è attestata in un vecchio libro dei conti presente nell’archivio del convento: i lavori iniziarono ai primi di maggio del 1603 e alla fine di giugno dello stesso anno la nuova chiesa era – nelle sue linee essenziali – terminata (Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 13; Belin, *Histoire de la Lainté*, cit., p. 222).

<sup>239</sup> Cedulini, “Atti della Visita Apostolica nel Levante”, in Palazzo, *La chiesa di San Pietro*, cit., p. 13 e Biskupski, *L’origine et L’historique*, cit., pp. 43-44.

<sup>240</sup> Così sia Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 13-14 sia Dalleggio D’Alessio, *Le couvent et l’église des Saint-Pierre-et-Paul*, cit., p. 16.

evidentemente risultare più consona allo scopo rispetto alla chiesa di San Benedetto, poiché più prossima alla residenza diplomatica francese<sup>241</sup>.

Due descrizioni abbastanza dettagliate della struttura risalente al 1603 sono offerte dal De Marchis (1622) e dal Mauri della Fratta (1629-31). La chiesa – riferisce l’inviato papale – misurava ventidue passi in lunghezza e dodici in larghezza, era dotata di una copertura in piombo e dipinta internamente con figure di santi, da poco realizzate. L’altare maggiore era invece sormontato da un quadro della Vergine col bambino, affiancata dalle immagini degli apostoli Pietro e Paolo. Ben cinque erano poi gli altari minori: lungo il lato destra della chiesa stavano quelli dedicati a San Francesco e San Domenico, al Santissimo Nome di Dio, al Santissimo Rosario; a sinistra erano invece gli altari consacrati a San Vincenzo confessore e a San Giacinto. La porzione dello spazio riservata alle donne era al solito a ridosso dell’entrata: la suddivisione di genere era applicata anche in riferimento agli ingressi: “...vi è la porta per entrare li homini et per entrare le donne, et in ciascuna porta vi è il vaso di marmo per l’acqua benedetta”. SS. Pietro e Paolo era – riporta il De Marchis – una delle tre chiese parrocchiali di Istanbul, insieme con San Francesco (§1) e Santa Maria Draperis, quest’ultima da poco istituita (§15): e anzi di questa terza parrocchia – è l’opinione riferita dall’inviato canonico – non si vedeva necessità, in quanto la popolazione cattolica della città si componeva in tutto di “anime cinquecento novanta, anumerando anco le corti delli signor Ambasciatori cattolici et mercanti così francesi come veneziani”. La sagrestia e il battistero della chiesa erano dotati delle cose necessarie, tra cui le croci d’argento utilizzate per le processioni: in SS. Pietro e Paolo se ne organizzavano due, entrambe internamente, lungo i corridoi del convento, essendo di norma proibito lo svolgimento delle stesse in spazi aperti: la processione del Santissimo Rosario si celebrava la prima domenica del mese, quella del Santissimo Nome di Dio la settimana successiva<sup>242</sup>.

Il Mauri della Fratta non fornisce particolari informazioni aggiuntive rispetto alla descrizione del De Marchis. Egli dà però più diffusamente conto

---

<sup>241</sup> Il testo del firmano imperiale è stato pubblicato da Palazzo: “L’Ambasciatore di Francia mi ha fatto sapere per mezzo di una richiesta a riguardo dell’antica chiesa situata a Galata, notoriamente conosciuta sotto il nome di San Pietro: Che la chiesa dei gesuiti situata a Galata (*San Benedetto*) era stata destinata agli Ambasciatori di Francia, ma poiché essa si trova lungi dalla residenza dove egli abita, mentre vicino a questa vi è la chiesa di San Pietro, luogo di preghiera dei Notabili e degli Ambasciatori di Francia, ho ordinato che la sopradetta chiesa di S. Pietro sia destinata, com’era per l’innanzi, agli Ambasciatori di Francia; ch’essi possano andare e venire per fare le loro cerimonie e le loro preghiere...”. (Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 14).

<sup>242</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., pp. 53-56.

della struttura del convento: priva del chiostro e di dimensioni modeste, la residenza risultava tuttavia idonea per la comunità domenicana, poiché dotata di stanze su entrambi i piani e di un doppio cortile scoperto<sup>243</sup>. Proprio negli anni immediatamente successivi alla visita del vicario patriarcale venne traslata in SS. Pietro e Paolo una celeberrima effigie della Vergine, nota tra i cattolici istanbulioti con il titolo di Madonna di Costantinopoli: l'icona venne qui trasferita dalla chiesa domenicana di Santa Maria a Stambul nella quale era conservata, in seguito alla perdita da parte della comunità cattolica del tempio stambuliota (§12)<sup>244</sup>.

La più volte menzionata *Relazione* del Mauri della Fratta (1631) – oltre a fornire informazioni dettagliate sui singoli edifici sacri istanbulioti – costituisce un documento d'importanza decisiva a proposito dello stato e della composizione della popolazione cattolica della capitale ottomana, una fonte unica in riferimento al XVII secolo. Non mancando di ricordare quanto detto poc'anzi – ovverosia che all'inizio del decennio precedente il De Marchis poteva contare a Galata, comprendendo il personale delle ambasciate ma probabilmente escludendo i mercanti stranieri, 590 cattolici<sup>245</sup> – va specificato che il resoconto con cui confrontare le notizie fornite dal Mauri della Fratta è certamente la *Visita* del Cedulini, che fu a Istanbul esattamente mezzo secolo prima (§1). E dunque il vicario patriarcale poteva constatare la presenza di 41 famiglie cattoliche a Galata e solamente 2 a Stambul per un totale – “se ad una per l'altra volemo assegnare dieci anime in circa, tra padroni e servi dell'uno e dell'altro sesso” – di 550 anime, sostanzialmente in linea con i 575 latini stimati dal Cedulini cinquant'anni prima: erano questi i cattolici nativi di Istanbul, discendenti dei coloni genovesi di Galata, tutti di origine e lingua italiana, auto-organizzatisi nella *Magnifica Comunità*, sudditi del sultano, cittadini dell'impero e giuridicamente sottoposti alle leggi ottomane (§10). Accanto a questi stavano: circa 500 tra mercanti e personale delle ambasciate – il cui status giuridico era

---

<sup>243</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello stato presente della cristianità...”, in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., pp. 55-56.

<sup>244</sup> Dello spostamento dell'immagine nella chiesa dà conto la lettera del 14 ottobre 1654 di Giacinto Subiano, già vescovo suffraganeo per Istanbul e poi vicario apostolico (1644-52), la quale inoltre informa della venerazione di cui l'icona era fatta oggetto anche presso la sua nuova sede: “E per essere stata la chiesa tolta dai Turchi ai Cristiani venticinque anni fa, per distorre il concorso dei fedeli, è stata similmente trasportata (...) nella chiesa di S. Pietro dell'Ordine stesso di S. Domenico (...) la quale viene frequentata non solo dai greci e dai latini che ci abitano, ma da forestieri che vi capitano da diverse parti del mondo, e però è tenuta in grande considerazione”. (Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 40-41). Sull'effigie della Vergine, le origini e la storia precedente al trasferimento in SS. Pietro e Paolo, e sulla questione della data del suddetto spostamento cf. §12 – La chiesa di Santa Maria di Costantinopoli.

<sup>245</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., p. 48.

definitivo dalle capitolazioni tra l'impero e le potenze cristiane – in calo rispetto ai 700 valutati dal Cedulini; 500 schiavi liberati – una cifra identica era stata fornita dall'inviato di Gregorio XIII; un numero imprecisato di prigionieri (§16), un gruppo che il Cedulini aveva stimato in circa duemila unità<sup>246</sup>.

Tornando alla trattazione del luogo dedicato a SS. Pietro e Paolo, vi è da dire che la chiesa descritta dai religiosi del primo Seicento non sopravvisse a lungo. Il grande incendio che colpì Galata nel 1660 la devastò totalmente: d'altra parte, la residenza dei religiosi venne danneggiata solo in parte, il refettorio rimase intatto e i frati riuscirono a trarre in salvo la preziosa icona della Vergine<sup>247</sup>. La proprietà – con ciò che rimaneva della struttura – finì dunque, al solito, nelle mani del fisco ottomano: i frati furono però in grado – con il supporto finanziario del patrono Giorgio Draperis – di riscattarla, nell'aprile del 1661<sup>248</sup>. Nel frattempo – non potendo ovviamente utilizzare la chiesa distrutta per le celebrazioni – i religiosi riuscirono ad improvvisare una piccola cappella presso il refettorio, collocando qui un estemporaneo altare ed esponendo l'immagine mariana<sup>249</sup>. Palazzo riferisce che la struttura della chiesa – incendiata e in rovina – venne in un primo tempo sistemata, prima di essere nuovamente confiscata dalle autorità turche, col pretesto che era stata adibita all'uso liturgico prima di ottenere le licenze. L'edificio venne poi riacquistato una seconda volta grazie all'aiuto finanziario della diplomazia veneziana: i domenicani inizialmente lo adibirono a magazzino e poi ne fecero la loro abitazione. I frati pertanto proseguirono a celebrare messa nell'improvvisata cappella di cui s'è poc'anzi detto: il frate cappuccino Carlo Maio da San Marino menziona la struttura nella sua enumerazione dei luoghi di culto istanbulioti del 1665, senza tuttavia fornirne una descrizione<sup>250</sup>. Lavori d'ingrandimento di questo piccolo spazio vennero effettuati negli anni seguenti, al tempo in cui

---

<sup>246</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", in Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato*, cit., pp. 21-34.

<sup>247</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le couvent et l'église des Saint-Pierre-et-Paul*, cit., p. 22; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 224-25. Il quadro fu in seguito parzialmente rivestito d'argento: i motivi sono spiegati dal superiore del convento Antonino Guiducci, che nel 1700 – facendo riferimento all'incendio di quarant'anni prima – annotava: "Dal gran calore un asse di mezzo si spaccò e la fenditura, che naturalmente doveva rovinare e spaccare in mezzo il volto della Madonna, arrivata fino al collo, prese altra strada e lasciò intatto il volto della Vergine" (Citato in Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 41).

<sup>248</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, p. 405.

<sup>249</sup> Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 17.

<sup>250</sup> La brevissima relazione di Carlo Maio da San Marino – risalente al 1665 – è conservata nell'archivio di Propaganda ed è edita in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, 71: "Relazione data alla S. Congregazione di Propaganda da Fra Carlo Maio da San Marino Min. Capp. Tornato dalla Missione di Georgia".

superiore del convento era Giuseppe Giustiniani (1667-70)<sup>251</sup>. Delle pessime condizioni di questa struttura dà conto la relazione inviata da David di San Carlo a Propaganda Fide nel 1706: la chiesa – riferisce il visitatore apostolico – era la “più piccola e debole di tutte le altre, benché sia la più frequentata dell’altre”, mentre il convento risultava essere – a parere dell’inviato pontificio – “molto angusto e vecchio, per non dire rovinoso”<sup>252</sup>.

La chiesa sopravvisse in questa versione fino al 1731, anno in cui le fiamme la incenerirono nuovamente: venne quindi – dopo l’autorizzazione del governo ottomano, ottenuta grazie all’intervento dell’ambasciatore francese Louis-Sauveur marchese de Villeuneuve (1728-41) – ricostruita ancora tra l’ottobre di quell’anno e il marzo successivo, metà in pietra metà in legno, e consacrata il 14 marzo 1732. La chiesa del 1731-32 restò in piedi centodieci anni: nel 1841 i domenicani – considerando lo stato di deterioramento in cui versava – decisero per la sua demolizione. I frati ottennero dalla Santa Sede il permesso di contrarre un prestito e riuscirono ad avere, tramite la mediazione della diplomazia francese – ambasciatore all’epoca era Edouard conte di Pontois (1839-41) – il permesso ottomano per l’edificazione della nuova struttura: il tempio venne dunque totalmente ricostruito – su progetto dell’architetto italiano Gaspare Fossati – nella sua attuale versione e fu aperto finalmente al pubblico il 19 febbraio 1843, consacrato ufficialmente ai santi apostoli Pietro e Paolo<sup>253</sup>.

#### 8. La chiesa di Santa Chiara e Sant’Antonio Abate

La chiesa di Santa Chiara – nota con il titolo di Sant’Antonio Abate nel primo Seicento – sorgeva nella zona di Mumhane, estremità meridionale di Galata, a meno di cento metri dalla costa, nei pressi del sito in cui è attualmente la moschea di Kemankeş Kara Mustafa paşa<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 16-17.

<sup>252</sup> David di S. Carlo, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., pp. 87-88.

<sup>253</sup> Dalleggio, *Le couvent et l’église des Saint-Pierre-et-Paul*, cit., pp. 25-28; Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 19-25; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 136-37; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 100-101.

<sup>254</sup> Le ragioni per ritenere il titolo di Sant’Antonio Abate una denominazione ulteriore della chiesa di Santa Chiara – aggiunta a quella originaria a cavallo tra XVI e XVII secolo – verranno spiegate più avanti nel testo. Notizie sono fornite – tra gli autori che hanno correttamente inteso Santa Chiara e Sant’Antonio Abate come due differenti denominazioni di un unico tempio – da Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, pp. 228-236; Biskupski, *L’Origine et L’Historique*, cit., p. 48; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 68-69. Coloro che invece hanno identificato il Sant’Antonio dei poveri (§6) con la chiesa di Sant’Antonio Abate, hanno parimenti distinto quest’ultima dal luogo intitolato a Santa Chiara. Tra questi: Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur l’Histoire II*, cit., pp. 33-35 e 36-37; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 593 e 594-95; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 55-56 e 57. Anche Belin distingue le due

La chiesa di Santa Chiara venne fondata – sotto questa unica denominazione<sup>255</sup> – per opera della nobildonna genovese Marietta di Pagana, certamente prima del 1422, anno in cui essa compare per la prima volta nella mappa del geografo fiorentino Cristoforo Buondelmonti<sup>256</sup>. La notizia della fondazione si apprende dall'atto di donazione – datato 17 gennaio 1456, notaio Fogliazzo di Oberto Foglietta Juniore – che la stessa Marietta fece in favore dei frati del convento di San Domenico a Genova: ai domenicani la donna concesse

---

costruzioni, identificando però – in modo errato – la chiesa di Sant'Antonio Abate con la cappella di Sant'Antonio da Padova presso il bagno di Kasımpaşa (§17) (*Histoire de la Latinité*, cit., pp. 330-31; 338-39). La determinazione della collocazione geografica del complesso pare utile anche per dare conferma ulteriore dell'identificazione della chiesa di Santa Chiara con quella di Sant'Antonio Abate. Riguardo la struttura sacra recensita sotto quest'ultimo titolo, essa era situata – così riferisce il Mauri della Fratta nel 1631 – “nella bocca del Porto alla Marina unita con le muraglie della Città”. Ora, la prima attestazione della posizione del luogo sotto la denominazione Santa Chiara è fornita nel 1422 dal geografo fiorentino Cristoforo Buondelmonti che – tra gli edifici sacri costantinopolitani – ne disegna uno indicandolo con le iniziali S.C. (Santa Chiara), nei pressi di una porta che sorgeva per l'appunto nella zona di Mumhane, non molto distante dal mare (Su Buondelmonti cfr. nota 256. La mappa è in G. Gerola, *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti*, in «Studi Bizantini e Neoellenici», 1931, pp. 264-265)). Il viaggiatore francese Pierre Gilles vide la chiesa negli anni quaranta del XVI secolo e riferì – dando indicazioni non del tutto coincidenti con quelle del Buondelmonti – che lo spazio consacrato alla santa era posto “fuori delle mura a levante e presso Top-Hana” (*De Topographia*, cit., p. 84). E tuttavia l'orientalista tedesco Andreas Davis Mordtmann – pubblicando una pianta di Istanbul risalente agli anni 1566-75 e nella quale era rappresentata al nr. 48 una Porta intitolata a Santa Chiara – dedusse che tale passaggio doveva necessariamente fare riferimento alla chiesa omonima menzionata dal Gilles (A.D. Mordtmann, *Ancien plan de Constantinople imprimé entre 1566 et 1574 avec notes explicatives par Caedesius*, Costantinopoli, Lorenz et Keil, 1899, nr. 48). Il Buondelmonti (1422), il Gilles (1544-50) e il Mauri della Fratta (1631) si riferirono dunque al medesimo edificio sacro: esso sorgeva poco lontano dal mare e attaccato alle mura galatiote, esattamente dove oggi sta la moschea di Kemankeş Kara Mustafa Paşa, il gran visir che trasformò in luogo di culto islamico l'antica chiesa latina. Per ulteriori informazioni sulla questione, v. Desimoni, *I Genovesi e i loro quartieri*, cit., p. 269; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 36; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 595; Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., p. 232.

<sup>255</sup> Per la vita di Santa Chiara d'Assisi (1193-1253), si rimanda alla vasta letteratura (v. innanzitutto “S. Chiara d'Assisi”, in Butler, *Dizionario dei Santi*, cit., pp. 787-90 e l'ampia nota bibliografica in coda alla voce). Chiara venne canonizzata ad Anagni dal pontefice Alessandro IV nel 1255, appena due anni dopo la sua morte. La santa è venerata solo dalla chiesa cattolica. L'intitolazione a Santa Chiara dell'edificio sacro è un forte indizio a conferma dell'esistenza di un monastero di clarisse a Costantinopoli nel XV secolo (cfr. *infra*).

<sup>256</sup> La rappresentazione di Buondelmonti è conservata nella Biblioteca Nazionale di Parigi, cod. 2363, ed è edita nel già citato Gerola, *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti*, cit., pp. 264-65. La mappa in oggetto è la più antica raffigurazione esistente di Costantinopoli, nonché l'unica antecedente alla conquista turca della città. Sull'autore v. Robert Weiss, “Buondelmonti, Cristoforo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 15, 1972 - treccani.it.

gli arredi sacri della chiesa di Santa Chiara, una costruzione eretta a sue spese in quel di Galata<sup>257</sup>. Il tempio è ricordato inoltre in un documento notarile poco successivo – datato 2 marzo 1456 – segno evidente che il trasferimento di arredi disposto dalla fondatrice della chiesa non era motivato dall'avvenuta chiusura dello spazio al culto cristiano<sup>258</sup>.

Matteucci – rifacendosi a quanto riportato dal cronista fiorentino contemporaneo Benedetto Dei – ritiene sostanzialmente certo che almeno nella prima fase di vita della chiesa esistesse nei pressi della stessa un monastero di clarisse e che le monache abbiano abbandonato l'edificio in seguito alla conquista turca della città<sup>259</sup>. L'indicazione pare trovare conferma considerando quanto riferito dalle visite del Cedulini (1580-81) e del Mauri della Fratta (1631), i quali riportano che il servizio della chiesa era svolto all'epoca da frati francescani. Di Santa Chiara fa menzione il viaggiatore francese Pierre Gylles, che fu a Istanbul negli anni quaranta del XVI secolo<sup>260</sup>. Ben più ampie e significative sono le informazioni fornite dal Cedulini (1580-81). Dopo aver riferito delle piccole dimensioni della chiesa e del fatto che il servizio della stessa era svolto al tempo da un frate francescano, il visitatore apostolico di Gregorio XIII informava che genti di differente origine etnica e credo religioso erano soliti recarsi presso Santa Chiara, poiché essa ospitava internamente – in corrispondenza del secondo altare (quello maggiore era intitolato ovviamente alla santa d'Assisi) – un piccolo ritratto di Sant'Antonio Abate, la cui immagine

---

<sup>257</sup> Il documento è stato pubblicato da Belgrano con il titolo "1426, 17 gennaio. Marietta di Pagana dona alla chiesa di san Domenico in Genova parecchi arredi e paramenti de' quali in addietro avea fatto omaggio a santa Chiara di Pera" (Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 272-73). Tuttavia – come fatto notare da Matteucci (*La missione francescana di Costantinopoli*, cit., p. 228) – vi è nel titolo un errore tipografico e l'atto va pertanto datato al 1456: tra l'altro, lo si comprende bene sfogliando la rassegna di Belgrano e prestando attenzione alle date dei documenti che precedono e seguono l'atto di donazione menzionato.

<sup>258</sup> L'atto del 22 marzo 1456 – redatto presso il notaio Tommaso de Recco – ricorda l'assalto di una nave appartenuta a Ambrogio de Benedictis, avvenuto presso la chiesa di Santa Chiara. Il documento è stato pubblicato da Philip Argenti, *The Occupation of Chios by the Genoese and Their Administration of the Island*, vol. III, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, p. 743.

<sup>259</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 236. Benedetto Dei (1418-1492) riporta che – dopo la conquista della città – Maometto II "fé disfare el Monastero di S. Chiara e le monache dié per femmine ai suoi soldati e disse che lo stare sterile e non moltiplicare, era chontro al chomandamento de Dio; e chosì non vuole Munisteri in sua Signoria". (Francesco Pagnini, *Della decima e delle altre gravezze imposte dal comune di Firenze. Della moneta e della mercatura de' Fiorentini fino al secolo XVI*, vol. II, parte III, Lisbona-Lucca, Bouchard, 1765, p. 247; citato in Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 236).

<sup>260</sup> Pierre Gilles, *De Topographia*, cit., p. 84.

sbiadita era fatta oggetto di venerazione perché considerata dotata di poteri guaritivi<sup>261</sup>.

Matteucci è del parere che proprio la grande devozione verso il santo eremita – sviluppatasi attorno alla venerazione dell'immagine sacra – fu all'origine del cambio di denominazione<sup>262</sup>. La chiesa – com'è stato accennato in precedenza – venne infatti recensita dal De Marchis e dal Mauri della Fratta sotto la denominazione di Sant'Antonio. Le notizie fornite dai due religiosi chiariscono che essi descrissero lo stesso luogo visitato dal Cedulini il secolo precedente. Il De Marchis visitò Sant'Antonio il 9 novembre 1622 e dalla sua *Visita* è possibile innanzitutto apprendere le esatte misure della chiesa: diciotto passi in lunghezza e otto in larghezza. Due erano gli altari dedicati al santo della Tebaide – anche l'altare maggiore aveva pertanto mutato titolazione – e dipinti che ne raffiguravano la vita e i miracoli decoravano gli interni dell'edificio. È ancora il De Marchis a riferire un particolare rilevante: l'esistenza all'interno del complesso di Sant'Antonio di un «bagno» presso il quale gli ammalati che soggiornavano nell'ospizio erano soliti accorrere nel tentativo di ottenere una guarigione dai propri malanni<sup>263</sup>. All'interno della chiesa l'inviato papale notò la presenza di due reliquie: un braccio di Sant'Antonio e una testa di un santo ignoto. In particolare – spiega il visitatore apostolico – l'arto del santo eremita veniva utilizzato per benedire ulteriormente e contenere l'acqua da destinare agli infermi<sup>264</sup>.

Indicazioni del medesimo interesse si riscontrano nella *Relazione* del Mauri della Fratta (1631), che così introduce l'edificio anticamente consacrato a Santa Chiara, mettendo subito in evidenza come esso fosse luogo di incontro e condivisione interreligiosa:

---

<sup>261</sup> Sopra quest'altare di Sant'Antonio Abate era "l'Immagine dipinta sopra una piccola tavola apposticcia, la quale Immagine, per la sua vecchiezza a pena hormai si discerne; ma è havuta in molta veneratione, non solamente dai chrstiani del Rito latino, ma dai Greci et anco da Turchi, per essersi veduti sanare molti cos' Latini, come Greci et Turchi oppressi da gravissimi et stravaganti infirmità, per la devotione ch'hanno havuta a detta Immagine, con offervi qualche limosina dimorando in detta chiesa, et facendo fare oratione dal sacerdote che la custodisce, dal quale non sono ammessi i turchi se non li portano la licentia *in scriptis* dal Caddì...". (Cedulini, "Visita apostolica di Costantinopoli", citato in Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., pp. 229-230).

<sup>262</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., p. 230. Su sant'Antonio Abate, cf. §6 – La chiesa e l'ospedale dei poveri di Sant'Antonio.

<sup>263</sup> "Vi è un bagno nel quale l'infermi che stanno dormendo in chiesa, quali adesso sono 26 rihavutisi vanno lavando in esso così tutti indifferentemente et meglio si sanano" (De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., pp. 59-60).

<sup>264</sup> Ivi, pp. 59-60.

Si vede anco situata nella bocca del Porto alla Marina unita con le muraglie della Città un'altra, ma picciola, et antichissima Chiesa di Sant'Antonio Abate così prodigiosa per il concorso universale, et indistinto de Popoli, che vi corrono per le gratie, che à chi non la vede è quasi impossibile il crederlo Latini, Greci, Armeni, e li medesimi Turchi vi vanno, e Sant'Antonio à tutti fa gratie. E Fatto questo luogo à modo di Hospitale, e vi va un Cappellano, che al présente è delli Padri conventuali...<sup>265</sup>

Il vicario patriarcale passa poi a descrivere dettagliatamente le modalità con cui gli ammalati erano benedetti e quel che accadeva dopo tale benedizione:

Il maggior concorso delle genti in questa chiesa è il sabbato sera, venendovi ogni sorte d'infermi, huomini e donne, alle quali il cappellano legge sopra il capo l'Evangelio con l'oratione di Sant'Antonio, ungendosi l'infermo con bambace intinto nell'olio della lampada, che arde avanti l'altare di questo santo. La notte non si partono dalla chiesa, venendo spesse volte da lontano, ma entro di essa in terra sopra una stora dormono; e quando vi è gran moltitudine, che tutta non vi cape, dormono in altri contigui luoghi fatti a posta di legno, malamente coperti, con grandissima scomodità e dissagio. Non fanno distintione d'infermità, ma per tutte indistintamente vengono, se bene specialmente li pazzi sono quivi portati, contentandosi li parenti che siano legati e posti nelli ceppi, e se fa bisogno, anco percossi. Et è gran stupore, che in otto o dieci giorni non è alcuno che non riesca sano e salvo.<sup>266</sup>

Il Mauri della Fratta si sofferma poi sulle ragioni per cui la popolazione musulmana era solita recarsi in Sant'Antonio Abate e riferisce della presenza della fonte le cui proprietà taumaturgiche erano già state menzionate dal De Marchis.

Li Turchi pigliano occasione di venirvi per esservi un pozzo d'acqua sorgente et lavarsi conferme al loro costume, stimando simili acque, acque sante, e le portano molta reverenza e la bevono ancora. E io son rimasto stupito che anco d'inverno lavino con quell'acqua l'infermo così ghiaccia, che senza miracolo non so come non le dia la morte, e pur all'incontro si risanano.

<sup>267</sup>

---

<sup>265</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., p. 68.

<sup>266</sup> Ivi, pp. 68-69.

<sup>267</sup> Ivi, p. 69. Aggiunge ancora il vicario patriarcale, esplicitando i motivi per cui i turchi non ritenevano di andar contro le regole della religione islamica comportandosi in tal modo: "Et se ben ricevono ancor essi sopra il capo l'orationi sudette, non stimano per questo far cosa contro la lor falsa credenza, perché, oltre che credono nell'Evangelio, mi hanno detto di più – mentre con alcuni di loro di questi miracoli ragionavo – che questo Santo gli esaudiva, perché egli era stato musulmano, cioè turco et haveva creduto in Mehmet; sebene queste opinioni sono del volgo e non de' loro savi; quali all'incontro o fingono di non sapere questi miracoli o cercano occasioni per ritrovare insidie. Là onde, quello che vi è di molesto in questa chiesa si è che si come ogni sorte di natione vi concorre, così ogni sorte di calunnia e vania ad altrui arbitrio s'inventa e sta sempre ad esse soggetta; onde molte volte è stato bisogno, fino a con l'entrate dell'altrui chiese, oltre le proprie, sostentarla e difenderla". *Ibidem*.

E proprio il controverso ruolo svolto da questa fonte fu all'origine della fine dell'esperienza del luogo cattolico. La chiesa di Sant'Antonio Abate – già spazio intitolato a Santa Chiara – venne chiusa al culto cristiano nei primi mesi del 1636 e definitivamente trasformata in moschea sei anni dopo, per volere di Kemankeş Kara Mustafa Paşa (1638-1644), il gran visir a cui venne intitolato il nuovo complesso<sup>268</sup>. Del primo fatto dà conoscenza una lettera della *Magnifica Comunità* a Propaganda Fide – datata 26 luglio 1636 – la quale informa che alla struttura erano stati posti i sigilli cinque mesi prima<sup>269</sup>. All'origine di questa prima serrata stava – secondo quanto riferì sempre a Propaganda l'ambasciatore imperiale Johann Rudolf Schmidt il 24 agosto 1642 – l'irritazione turca per la natura eccessivamente promiscua del luogo e per il timore che i poteri guaritivi della fonte generassero un flusso di conversioni al cristianesimo. È la stessa missiva di Schmidt a riferire poi dell'episodio che causò la definitiva consacrazione dello spazio al culto islamico: l'azione di una nobildonna turca, la quale si sciacquò presso la fonte sacra violando i sigilli posti anni prima dalle autorità ottomane. Il fatto scatenò le ire del gran visir Mustafa Paşa e il risentimento della locale popolazione islamica, che impose la definitiva trasformazione della chiesa in moschea. Così chiosa l'ambasciatore imperiale:

Lunedì prossimo passato [accorsero] alla volta di S. Antonio quantità di Turchi, c'hanno subito gettato a terra il tetto, abbattute l'Immagine, rotto gli Altari, et hora di chiesa ch'era la fanno Moschea [...]. La perdita della chiesa di S. Antonio [...] porta gran mestitia fra quelli cattolici [...]. Qui non possiamo fare altro, sì non sopportare con pacienza le furie de' Barbari, pregar Dio che ci guardi di peggio et ch'inesti alla pace, all'unione et alla nostra vendetta i potentati christiani. Se a questo punto non si risolveranno, sarà in avvenire per i cattolici un mal vivere in queste parti.<sup>270</sup>

### 9. La chiesa e il monastero di San Benedetto e Santa Maria della Misericordia

Il complesso di San Benedetto – originariamente intitolato anche a Santa Maria della Misericordia e situato sul versante sud-orientale della collina galatiota, attualmente in Kemeraltı Caddesi 11 – è il terzo luogo consacrato al culto

---

<sup>268</sup> Joseph von Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, vol. XII, Parigi, Bellizard, 1838, p. 112. Sul punto v. anche Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., p. 34; Janin, *La géographie ecclesiastique*, cit., p. 593. È Belin inoltre a riferire – facendo riferimento a documenti della *Comunità* – che la chiesa aveva già rischiato la definitiva chiusura dieci anni prima e che era stata riaperta in seguito al versamento di una somma di denaro: l'autore francese attribuisce queste notizie alla cappella di Sant'Antonio del bagno (§16), ma esse vanno con tutta evidenza riportate al luogo di culto di cui si sta trattando. (Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 339-40).

<sup>269</sup> Citato in Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., p. 234. L'avvenuta chiusura della chiesa nel 1636 è confermata da Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 340).

<sup>270</sup> Citato in Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., pp. 234-235.

cattolico prima della conquista turca – dopo gli edifici dedicati a San Giorgio (§4) e a SS. Pietro e Paolo (§7) – che sia tuttora esistente con la stessa denominazione e la medesima funzione liturgico-religiosa. A differenza delle altre due, la chiesa conserva sia pur in minima parte la struttura del periodo originario e della prima epoca ottomana<sup>271</sup>.

La fondazione del complesso risale all'epoca genovese di Galata: essa va con ogni evidenza datata al 1427 e attribuita – come ampiamente dimostrato da Dalleggio D'Alessio – all'opera del monaco benedettino Nicolas Maineti<sup>272</sup>. Lo spazio venne – in quello stesso anno – consacrato congiuntamente alla Vergine e a San Benedetto<sup>273</sup>. La conferma dell'anno di fondazione e della doppia

---

<sup>271</sup> Sulla chiesa di San Benedetto e Santa Maria della Misericordia – con specifico riguardo al primo periodo benedettino del complesso (1427-1583) – il riferimento principale è Eugène Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie de la Miséricorde de la Citerne de Péraou de Saint-Benoît. Des origines à l'occupation du monastère par les Jésuites (12 mai 1427-18 novembre 1583)*, in «Échos d'Orient», 33/173, 1934, pp. 59-94. Dello stesso autore v. anche *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 32-33. Ulteriori e preziose informazioni sono presenti in Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 232-270. Tra gli altri lavori già citati, si vedano in particolare Ract, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, cit., pp. 153-156; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., pp. 593-94; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 60-65; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 159-157. Per la vita di Benedetto da Norcia (480-547) – fondatore del monachesimo occidentale – si rimanda all'amplessima bibliografia: la fonte più importante sulla vita è il secondo libro dei Dialoghi di Gregorio Magno. Il santo è venerato sia in oriente che in occidente e la ricorrenza cade il 21 marzo. Due secoli dopo la morte del santo, si contavano più di mille monasteri guidati dalla regola benedettina. Sono pertanto evidenti le ragioni della titolazione al santo del complesso galatiota. Su san Benedetto v. Domenico Agasso, "San Benedetto da Norcia Abate, patrono d'Europa", in *Santi, beati e testimoni*, cit. e si consideri la bibliografia presente in fondo alla pagina.

<sup>272</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., p. 63. La ricostruzione di Dalleggio D'Alessio circa le origini e i primi tempi del complesso benedettino si basa in gran parte sul manoscritto V/1533 da egli rinvenuto nel monastero di San Girolamo della Cervara e classificato come *Scritture del monastero di S. Maria della Cisterna vicino Costantinopoli in Pera, ora scuderia del gran Signore, unito alla Congregazione di S. Giustina di Padova, e da questo al monastero nostro (1449-1582)*. E dunque dalla documentazione studiata da Dalleggio si apprende che Nicolas Maineti fu primo abate – e pertanto fondatore – del monastero: il suo nome compare nell'atto che sancì l'affiliazione del complesso alla congregazione cassinese. Una conferma rilevante riguardo la data di fondazione dell'edificio e la volontà dei benedettini di stabilire un proprio monastero sul Bosforo è data da una lettera – indirizzata dalla Repubblica di Venezia al Podestà di Galata e datata 9 gennaio 1426 – nella quale si informava quest'ultimo che il religioso benedettino Gregorio da Corsanego intendeva stabilirsi con i suoi confratelli nell'area galatiota, in una chiesa già esistente o in una da costruire. Il documento è stato pubblicato da Belgrano, *Prima serie di documenti riguardanti la colonia di Pera*, cit., p. 189.

<sup>273</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., pp. 62-64; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 233. Belin ipotizza tuttavia – sulla base delle informazioni documentali ricevute da padre Romano, rettore gesuita del collegio istanbuliota di Santa Pulcheria nella seconda metà del XIX secolo – che la struttura originaria sia stata eretta per volere dei genovesi sotto il pontificato di

titolazione arriva dall'eloquente iscrizione anticamente presente all'entrata e che – secondo quando riferito dal Mauri della Fratta – recitava: “Ad Honorem Dei Et Sanctissimae Visitationis Mariae Et Beatissimi Patris Nostri Benedicti Hoc Monasterium Fundatum Fuit M. CCCC XX VII Die 12 Maii Tempore Beatissimi Nostri Papa M V”<sup>274</sup>. A proposito dell'intitolazione alla Vergine, è da evidenziare come essa sia declinata – particolarmente nei documenti ufficiali – sotto il titolo *Santa Maria della Misericordia*: è il caso della prima attestazione certa dell'edificio, datata 14 agosto 1437<sup>275</sup>. In altri casi è invece riferita la denominazione *Santa Maria della Cisterna*, che doveva far riferimento alla presenza nei pressi del sito di una struttura destinata al raccoglimento dell'acqua piovana<sup>276</sup>.

Il complesso benedettino – il “monastero di Santa Maria della Misericordia della Cisterna di Pera o di San Benedetto” – venne affiliato nel 1449 alla Congregazione di Santa Giustina da Padova, meglio conosciuta come congregazione cassinese<sup>277</sup>. È poi ancora Dalleggio a ritenere che la comunità

---

Urbano V (1362-1370) e che la doppia intitolazione sia avvenuta solo successivamente, appunto nel 1427. Tra la documentazione fornita da Romano figurava infatti la nota di Paul Taffner – gesuita e cappellano dell'ambasciata imperiale presso la Porta – che fu a Istanbul negli anni '60 del Seicento. La nota di Taffner riferita da Belin – riportando la notizia dell'incendio del 1660 e dando notizia di come San Benedetto fosse risultato l'unico luogo di culto cattolico risparmiato dalle fiamme – si riferisce così al complesso: “... excepto sacello Patrum Societatis Jesu, sumptibus reipublicae Januensis erecto, sedente Urbano V, et honori divae Virginis Matris et S. Benedicti consecrato, anno 1427, ac denique sacri Benedictorum familiae quondam commisso”. L'ipotesi di Belin – sostanzialmente fatta propria da Biskupski, *L'Origine et L'Historique*, 45-46 e Marmara, *La communauté levantine*, 60 – non trovando conferma in nessun'altra fonte, deve essere accantonata: è pertanto da ritenersi confermato il 1427 come anno di fondazione del complesso, che Dalleggio ritiene edificato sulle rovine di una costruzione bizantina risalente ai primissimi anni del XIV secolo (Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., p. 64).

<sup>274</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, cit., p. 61. L'iscrizione è riportata per intero anche da Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 159.

<sup>275</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., p. 62.

<sup>276</sup> Ivi, pp. 64-65. Il riferimento alla cisterna compare – come si è visto – nel titolo del manoscritto da cui Dalleggio ha tratto la documentazione. La presenza di un'antica struttura destinata al raccoglimento delle acque nei pressi del sito di San Benedetto è riferita dal viaggiatore francese Pierre Gilles, che fu a Istanbul negli anni '40 del XVI secolo (*De Topographia*, cit., p. 228). Il fatto che comunque Gilles non faccia riferimento alla doppia titolazione indica che essa era già andata a scomparire nella prima metà del secolo, epoca in cui la denominazione San Benedetto cominciò probabilmente a imporsi fino ad confinare nell'oblio il riferimento alla Vergine.

<sup>277</sup> Per la documentazione riguardante l'atto di unione si rinvia a Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., pp. 64-70; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 234-35. La Congregazione di Santa Giustina da Padova – fondata nel 1408 a Padova grazie all'azione riformatrice di Ludovico Barbo per il monastero padovano di Santa Giustina – arrivò in breve tempo a comprendere quasi tutti i monasteri benedettini d'Italia. Nel 1504, con l'annessione dell'Abbazia di Montecassino, mutò il suo nome in Congregazione Cassinese, denominazione

dei frati benedettini abbia continuato la propria permanenza nel monastero anche in seguito alla presa della città da parte dell'esercito di Maometto II e che il complesso di San Benedetto abbia mantenuto l'originario legame con l'ordine omonimo e in particolare con la Congregazione Cassinese fino all'arrivo della prima missione istanbuliota dei gesuiti (1583)<sup>278</sup>. In ogni caso pare evidente che dal 1486 in avanti la presenza benedettina nel complesso non sia stata più stabile, dato che l'amministrazione del monastero iniziò ad essere affidata a vicari che molto spesso non appartenevano all'ordine: è utile in proposito citare quanto avvenne nel 1557, quando la congregazione si rivolse al vicario patriarcale a Istanbul facendo presente che il domenicano Stefano Galatusio – il frate a cui era stata affidata l'amministrazione del monastero – non aveva adempiuto ai propri obblighi, consistenti essenzialmente nella raccolta delle entrate e nel loro trasferimento a Montecassino<sup>279</sup>. Belin ritiene probabile che i benedettini abbiano abbandonato il complesso subito dopo la conquista turca di Costantinopoli e avanza l'ipotesi – non confermata – che in San Benedetto possano essersi insediati i minori osservanti, i quali – fuggiti da Stambul in seguito all'ingresso degli ottomani in città e alla perdita del convento di Sant'Antonio dei Cipressi – sarebbero rimasti nel complesso fondato dai benedettini fino al 1583, anno in cui gli stessi minori ottennero la chiesa di Santa Maria Draperis (§15)<sup>280</sup>.

Un fatto nuovo – decisivo per la storia dell'edificio benedettino e con effetti più generali sulla condizione dei cattolici a Istanbul – si era già verificato nella prima metà del XVI secolo: le capitolazioni concluse nel 1536 tra Francesco I – sovrano di Francia – e Solimano il Magnifico segnarono l'avvio ufficiale delle relazioni diplomatiche franco-ottomane, rendendo permanente l'ambasceria francese nella capitale turca<sup>281</sup>. Conviene specificare che questo primo trattato

---

che tuttora mantiene (A. Pantoni, "Congregazione Benedettina Cassinese", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. II, coll. 1478-1485). Relativamente ai fatti del 1449, Belin pubblica una nota – a lui consegnata dal bibliotecario dell'Abbazia di Montecassino Giuseppe Quandel – da cui parrebbe che San Benedetto e Santa Maria della Misericordia fossero due monasteri distinti esistenti nel medesimo sito. Per tutto quello che s'è detto finora, risulta chiaro come tale ipotesi vada respinta.

<sup>278</sup> Dalleggio D'Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., pp. 70-80.

<sup>279</sup> Ivi, pp. 87-88; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 235.

<sup>280</sup> Ivi, pp. 235-36. La notizia dell'insediamento degli osservanti in San Benedetto – pervenuta a Belin tramite una memoria manoscritta risalente al 1817 di tale "Padre Barbieri" – non trova conferme definitive.

<sup>281</sup> L'intesa franco-ottomana scaturiva ovviamente da esigenze politico-militari e mirava – soprattutto da parte francese – a contrastare l'egemonia asburgica in Europa. L'accordo fu negoziato – per conto della Francia – da Jean de La Forêt (+ 1537): arrivato a Istanbul nel maggio del 1534, egli divenne il primo ambasciatore ufficiale francese nell'Impero ottomano. Il patto di alleanza tra Francesco I e Solimano fu tenuto inizialmente segreto: è per tale ragione che il

diplomatico franco-ottomano aveva natura prettamente commerciale e non conteneva riferimenti diretti alla sfera religiosa, fatta eccezione per l'interessamento francese nei confronti dei Luoghi Santi<sup>282</sup>. Più in particolare l'accordo del 1536 concedeva ai mercanti francesi la facoltà di commerciare liberamente nei territori imperiali e – fatto d'estremo interesse – stabili che essi non dovevano essere soggetti alle leggi ottomane, ma rifarsi a quelle del proprio paese: in altri termini, i mercanti provenienti dalla Francia e residenti stabilmente a Istanbul e in altri territori dell'impero non diventavano sudditi del sultano, ma restavano sottoposti all'autorità dell'ambasciatore. A quest'ultimo veniva pertanto concesso il diritto di dirimere le controversie civili e penali sorte tra sudditi francesi nei domini del sultano, senza interferenze da parte delle autorità ottomane. Le contese che coinvolgevano i sudditi ottomani continuavano ad essere regolate dalle leggi locali e risolte nelle corti giudiziarie turche, sebbene ai francesi era consentito di essere assistiti da rappresentanti diplomatici<sup>283</sup>. La condizione degli agenti commerciali e del personale diplomatico francese si differenziava così da quella dei membri delle tre grandi minoranze riconosciute ufficialmente dalla Porta (greco-ortodossi, armeni ed ebrei), ma anche dallo status dei latino-cattolici discendenti dei coloni genovesi di Galata. Questi ultimi infatti – in forza dei privilegi concessi da Maometto II (§1) – pur potendo contare su una serie di autonomie e garanzie in materia civile e religiosa, erano divenuti sudditi ottomani e dovevano pertanto sottostare alle leggi dell'Impero<sup>284</sup>.

---

primo trattato ufficiale è generalmente considerato quello stipulato nel 1569 tra Carlo IX e Selim II (Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., pp. 24-28; 67-69). Sulla natura del patto tra il Re Cristianissimo e il più celebre sultano ottomano e il contesto nel quale ebbe origine l'intesa v. Édith Garnier, *L'Alliance impie. François I<sup>er</sup> et Soliman le Magnifique contre Charles V*, Paris, Éditions du Félin, 2008.

<sup>282</sup> Sul punto v. Elisabetta Borromeo, "Le clergé latin et son autorité dans l'Empire ottoman (XVe-XVIIe siècles): protégé des puissances de l'Europe catholique?", in Nathalie Clayer et alii (a cura di), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam. Approches historiques et anthropologiques*, Parigi, Brill, 2013, pp. 87-105, in particolare pp. 94-95.

<sup>283</sup> Stanford Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, I: The Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 97-98. Il testo dell'accordo del 1536 è edito in Noradoughian, *Recueil d'actes internationaux*, cit., pp. 83-87. Il rinnovo del primo accordo fu siglato nel 1569 tra Carlo IX e Selim II (Ivi, pp. 88-93). Le capitolazioni furono rinnovate una terza volta nel 1604, con l'intesa siglata tra Enrico IV e Ahmet I e negoziata – per conto della Francia – da François Savary de Brèves (1589-1607) (Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 79; Noradoughian, *Recueil d'actes internationaux*, cit., pp. 93-102). Sulla prima intesa e sui trattati successivi v. anche Francois Alphonse Belin, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Parigi, Chez Challamel Aine, 1870, pp. 57-118. Sul quarto rinnovo degli accordi del 1673, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>284</sup> Sull'organizzazione interna dei latino-cattolici "ottomani", cfr. quanto si dirà a proposito della *Magnifica Comunità* in §10.

In riferimento a San Benedetto, quel che pare accertato è la significativa protezione che – dalla stipulazione delle capitolazioni del 1536 in avanti – la diplomazia di Francia esercitò sul complesso. La tutela francese – che si concretizzò nella concessione da parte di Solimano il Magnifico all’uso della chiesa come cappella dell’ambasciatore di Francia – consentì la sopravvivenza del tempio come luogo cattolico, evitandone la trasformazione in moschea che sarebbe stata pressoché certa senza un protettorato esterno<sup>285</sup>. È opportuno riferire quanto riportato in proposito dal Cedulini che – visitando la chiesa nel 1580-81 – ne descrisse le buone condizioni generali, ma rilevò pure l’estrema esiguità della comunità di fedeli, dovuta soprattutto al fatto che il complesso si trovava in una zona abitata prevalentemente da greci: una condizione che aumentava ulteriormente il rischio di una perdita del complesso da parte della comunità latina<sup>286</sup>.

Una svolta decisiva nella vicenda storica di San Benedetto si verificò nel 1583, anno in cui la prima missione istanbuliota della Compagnia del Gesù si stabilì nel complesso che era stato dei benedettini. L’apostolato gesuita – sollecitato alla Santa Sede dal visitatore apostolico Pietro Cedulini (§1) e autorizzato dallo stesso Gregorio XIII e dal preposito generale della compagnia Claudio Acquaviva – venne guidato da Giulio Mancinelli e partecipato da Honoré Caze, Maurizio Timpanizza e dai frati Martino e Francesco: i religiosi arrivarono a Istanbul l’8 novembre e presero possesso di San Benedetto il 18 dello stesso mese<sup>287</sup>. Il viaggio del Mancinelli e dei suoi compagni aveva ovviamente lo scopo di fondare una missione gesuita in terra ottomana, ma la spedizione si proponeva anche la fondazione di un nuovo centro educativo direttamente finalizzato alle necessità della comunità latina locale<sup>288</sup>. I religiosi

---

<sup>285</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 236; Dalleggio D’Alessio, *Le monastère de Sainte-Marie*, cit., p. 92. I successivi firmani del 1609, 1617, 1619, 1628 confermarono la concessione sultanale nei confronti della Francia: come si vedrà in seguito, il complesso era all’epoca già stato occupato dalla missione dei gesuiti, giunti in San Benedetto proprio grazie alla mediazione della diplomazia francese.

<sup>286</sup> Biskupski, *L’Origine et L’Historique*, cit., pp. 45-46 e Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 161.

<sup>287</sup> Originario di Macerata, Gesuita dal 1558, Giulio Mancinelli (1537-1618) iniziò negli anni settanta l’apostolato missionario in Italia – nelle “Indie di quaggiù” – per poi indirizzare la propria attività all’estero: a Istanbul (1583-86) e poi ad Algeri, dove venne inviato nel 1592 su richiesta del governo di Napoli alla Compagnia, allo scopo di riscattare schiavi cristiani. Morì a Napoli nel 1618 (Anna Rita Capoccia, “Mancinelli, Giulio”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 68, 2007 – treccani.it).

<sup>288</sup> Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., pp. 73-74. Prima del 1583, le uniche scuole a disposizione dei Latini erano un centro francescano interno alla chiesa di Sant’Anna (§10) e uno spazio domenicano poco distante dalla chiesa di San Giorgio (§4). L’esigenza di una scuola gesuita fu fatta presente direttamente al pontefice dal dragomanno veneziano Pasquale Navon in una

gesuiti agirono nelle campagne e nelle zone montuose intorno a Istanbul: lo stesso Mancinelli riferisce che i padri ottennero diverse conversioni tra i greco-ortodossi e i turco-musulmani – un popolo che il missionario maceratese descrive come poverissimo e virtuoso – e fornirono assistenza spirituale ai prigionieri cristiani del bagno di Kasımpaşa (§16). Accanto agli scopi missionari e alle esigenze educative, stava però un obiettivo più ambizioso: l'unione della Chiesa di Roma con quella di Costantinopoli, retta allora dal patriarca Geremia II Tranos. Il Mancinelli in particolare intrattenne rapporti stretti con i patriarchi, i prelati, i monaci ortodossi residenti a Istanbul, ma il tentativo unionista ebbe esito negativo<sup>289</sup>. La prima missione gesuita nella capitale ottomana si esaurì per il sopravvenuto decesso della quasi totalità dei missionari causa epidemia di peste del 1586: solo Mancinelli – che l'anno precedente aveva lasciato Istanbul per Cracovia – restò in vita<sup>290</sup>.

La fine della missione gesuita lasciò la chiesa di San Benedetto deserta: il complesso venne occupato poco tempo dopo (1587) da un gruppo di frati cappuccini – inviati su richiesta dell'ambasciatore francese Jacques Savary de Lancosme<sup>291</sup>. Sebbene la presenza dei cappuccini in San Benedetto si protrasse

---

lettera del 12 maggio 1583. Nonostante la brevità dell'esperienza istanbuliota, i gesuiti riuscirono a dare il via a delle sessioni giornaliere di catechismo nella chiesa di San Giorgio. Sul punto v. Eric Dursteler, *Education and identity in Constantinople's Latin Rite community, c. 1600*, in «Renaissance Studies», 18/2, 2004, pp. 287-303, in particolare pp. 294-96.

<sup>289</sup> Capoccia, "Mancinelli, Giulio", in *Dizionario Biografico...* cit.. Si vedano pure Auguste Carayon, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*, Parigi, Douniol, 1864, p. 4; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 237. Il memoriale di Mancinelli, "De Missione Patrum Societatis Iesu Constantinopolim a Gregorio XIII anno 1583 usque ad annum 1586" – da lui dettato in lingua latina nel 1686-87 – è conservato nell'archivio generale della Compagnia del Gesù a Roma ed è stato parzialmente pubblicato da P. Pirri, "Lo stato della Chiesa Ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria di P. Giulio Mancinelli S. I.", in *Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, pp. 79-103. Stralci del resoconto – relativi alla descrizione della città – sono stati pubblicati da Vincenzo Ruggieri, *Costantinopoli vista da P. Giulio Mancinelli S. J. (1583-1585)*, in «Revue des études byzantines», 60, 2002, pp. 113-131.

<sup>290</sup> Pirri, *Lo stato della Chiesa Ortodossa*, cit., pp. 80-81; Ruggieri, *Costantinopoli vista da...* cit., p. 114. Della morte dei religiosi gesuiti informa una lettera – datata 23 maggio 1586 – dell'ambasciatore francese Jacques Savary de Lancosme: fu egli stesso inoltre a sollecitare l'invio a Istanbul dei frati cappuccini (Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 240).

<sup>291</sup> Sulla richiesta del de Lancosme cfr. nota precedente. La missione partita nel 1587 non fu in assoluto la prima esperienza istanbuliota dell'ordine dei cappuccini. Essa era stata preceduta – a metà del secolo – dal viaggio dei frati Giovanni Zuaze da Medina e Giovanni da Troja: non si ritiene di sbagliare considerando proprio quella dei due Giovanni la prima missione in assoluto di religiosi europei nella capitale dell'Impero turco. Stando a quanto riferisce Cesinale, i due decisero spontaneamente di intraprendere la missione e solo in un secondo momento furono autorizzati a partire dal vicario generale Bernardino d'Asti, ottenendo quindi il mandato della Santa Sede. I due frati arrivarono a Istanbul nel 1551, iniziarono a predicare liberamente in città

per non più di due anni (1587-89) – fu ancora una volta la peste a provocare la morte di quasi tutti i frati – essa merita di essere ricordata per l’esperienza unica di cui fu protagonista il suo più celebre partecipante, nonché unico superstite della menzionata epidemia: Giuseppe da Leonessa<sup>292</sup>. Tra le ragioni della missione cappuccina, era l’assistenza dei quattromila cristiani prigionieri nel Bagno penale di Kasımpaşa (§16): Giuseppe in particolare si segnalò per l’assiduità con cui si occupava dei detenuti, nonostante il continuo pericolo di epidemie<sup>293</sup>. In un’occasione, essendosi trattenuto troppo con i prigionieri, egli non riuscì a rientrare a Galata prima della chiusura delle porte. Venne arrestato e in seguito liberato su cauzione dal bailo veneziano Giovanni Francesco

---

e vennero pertanto arrestati dalle autorità ottomane: imprigionati alle Sette Torri, furono liberati dietro pagamento di un riscatto ed espulsi (Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, vol. I, 49-55).

<sup>292</sup> La missione del 1587 – guidata da Pietro della Croce e partecipata da Dionigi da Roma e Giuseppe da Leonessa – si rivolgeva in primo luogo proprio alla superstite comunità cattolica istanbuliota, il cui stato rovinoso era stato descritto e riferito meno di un decennio prima dal Cedulini (§1). Scopo principale della missione – riferisce Cesinale – era quello di “tenere in piedi i fedeli fra gli infedeli, di fare che il loro esempio non servisse di ostacolo alle altrui conversioni, di camparli dallo sdrucchiolo dell’apostasia”. (Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, cit., vol. I, p. 62). Sulla missione del 1587-89 v. G. Chiaretti e Mariano D’Alatri (a cura di), *La Missione cappuccina a Costantinopoli e il martirio di San Giuseppe da Leonessa, IV centenario 1587-1987. Atti dell’incontro di studi: Leonessa, 2-3 agosto 1987*, Leonessa, Leonessa e il suo santo, 1987. Originario di Leonessa nel Reatino, Eufrazio Desideri (1556-1612) entrò nel 1572 nel convento cappuccino delle Carceri, ad Assisi. A Istanbul dal 1587 al 1589, morì ad Amatrice nel 1612. Beatificato da Clemente XII nel 1737, fu infine canonizzato da Benedetto XIV nel 1746. Dario Busolini, “Giuseppe da Leonessa, santo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57, 2001 – treccani.it.

<sup>293</sup> Così Massini nelle *Vite de’ Santi* riguardo l’attività del da Leonessa nelle carceri ottomane: “Nell’entrar che fece Giuseppe in questo luogo, rimase trafitto dal dolore in vedendo le gravissime miserie di quei meschini cristiani, che stavano incatenati ed erano, per così dire, immersi nelle sordidezze e per la maggior parte coperti di piaghe, senza ristoro né sollievo alcuno; e privi di soccorsi spirituali, in pericolo evidente di rinnegar la fede per liberarsi da quello stato. Si applicò pertanto con tutto l’affetto a consolarli e ad animarli a soffrire con pazienza i loro mali sulla speranza della ricompensa che Iddio teneva loro preparata; offrendosi pronto d’impiegar tutta l’opera sua, per dar loro tutti i soccorsi spirituali e temporali che avesse potuto. A questo fine vi si portava ogni mattina e vi si tratteneva fino alla sera, qualche volta delle intere settimane senza partirsene giammai, amministrando loro i santi sacramenti e nutrendoli della parola di Dio, che tanto più riusciva efficace e fruttuosa, quanto con grande affezione s’interessava di tutti i loro bisogni, medicandone le piaglie, assistendoli nelle loro infermità e procurando loro tutti quei sollievi che gli erano permessi. Onde in breve tempo bandì da quell’ergastolo le parole oscene, gli spergiuri, le bestemmie, gli odii e le disperazioni; e da un ridotto d’iniquità lo cambiò quasi in un monastero di religiosi”. Carlo Massini, *Seconda raccolta di Vite de’ Santi*, vol. II, Milano, Tipografia Pogliani, 1838, pp. 34-35)

Morosini e dall'ambasciatore francese Savary de Lancosme<sup>294</sup>. Rimasto solo – nel 1589 – dopo la morte del superiore della missione Pietro della Croce e del compagno Dionigi da Roma, da Leonessa tentò di penetrare segretamente nel palazzo del sultano “convinto che se fosse riuscito a raggiungerlo avrebbe potuto persuaderlo, se non a cambiare fede, almeno a concedere la libertà di culto nell'Impero”. Venne invece fermato dalle guardie e condannato al supplizio del gancio. Resistette tre giorni, dopo i quali la pena fu commutata con l'espulsione dalla capitale<sup>295</sup>.

Con la fine della missione cappuccina, San Benedetto rimase sotto la protezione diplomatica francese. Nel 1604 arrivò il rinnovo delle capitazioni: l'intesa tra Enrico IV e Ahmet I venne negoziata e siglata – per conto della Francia – da François Savary de Brèves (1589-1607)<sup>296</sup>. I gesuiti ripresero possesso del complesso solamente nel 1610, con l'arrivo di una nuova missione proveniente dalla Francia. L'apostolato – guidato da François de Canillac (1574–1629) e partecipato dai religiosi Charles Gobin, Guillaume Levesque e Claude Colomb – era partito da Parigi il 21 gennaio 1609: i gesuiti – arrivati a Istanbul il 20 settembre – presero temporaneamente dimora nella chiesa di San Sebastiano (§11), prima di sistemarsi in maniera definitiva nell'edificio fondato dai benedettini, il 15 febbraio 1610<sup>297</sup>. Anche San Benedetto venne considerata in un primo tempo una residenza temporanea, dato che il convento si trovava in una zona dove scarsa era la presenza cattolica e frequenti invece le epidemie di

---

<sup>294</sup> Dario Busolini, «Giuseppe da Leonessa, santo», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 57 (2001) – treccani.it

<sup>295</sup> Busolini, “Giuseppe da Leonessa, santo”, cit.; Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, cit., vol. I, pp. 64-69. Il tentativo del da Leonessa è così riferito da Massini, il quale descrive nei dettagli anche il supplizio a cui il frate venne condannato: “La difficoltà quasi insuperabile era di avere l'accesso al Principe, e diverse volte che lo tentò, ne fu ributtato sempre con villanie, con oltraggi e con percosse. Tuttavia non si perdé d'animo, ma tanto s'adoperò che una mattina di buon'ora gli riuscì di penetrare senza essere osservato da veruno, fino alla terza anticamera dell'appartamento del gran Signore: ma scoperto dalle guardie, fu subito arrestato: e riconosciuto per cristiano, fu immediatamente come un traditore ed assassino che avesse voluto attentare alla vita del Principe, condannato ad un crudele supplizio, detto *del granchio*. Consiste questo in una gran trave piantata in terra, in cima della quale si stende un altro pezzo di trave, ed a esso pendono due catene che terminano in due uncini bene aguzzi, ai quali si attacca il paziente per una mano e per un piede, restando il corpo sospeso in aria”. (Massini, *Seconda raccolta*, cit., pp. 36-37).

<sup>296</sup> Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., p. 79. Il testo del trattato è edito in Noradoughian, *Recueil d'actes internationaux*, cit., pp. 93-102.

<sup>297</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 243-44. L'insediamento della missione gesuita del 1609 a Istanbul è descritto dal superiore dell'apostolato del de Canillac in una lunga lettera del 30 ottobre 1610: il documento è stato pubblicato da Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., pp. 1-57. Sul de Canillac, v. anche Turbet-Delof, *Un jésuite à Constantinople (1609–1612): le père François de Canillac*, in «Dix-septième siècle», 157, 1987, pp. 427–430.

peste. Al tempo stesso, il complesso deteneva l'indubbio vantaggio di trovarsi nell'area galatiota in cui era maggiormente insediata la componente greca – un fatto che già il Cedulini aveva avuto modo di notare – e tale circostanza garantiva l'afflusso di studenti greco-ortodossi all'appena rifondata scuola gesuita<sup>298</sup>. San Benedetto divenne pertanto – da questo momento in poi – la sede istanbuliota della Compagnia del Gesù, principale centro della missione gesuita sul Bosforo<sup>299</sup>.

Nel 1611-12 la chiesa subì alcuni rinnovamenti e la scuola venne ampliata: i locali che durante il periodo benedettino erano stati adibiti a monastero furono acquisiti dalla Compagnia e in parte utilizzati come aule per l'insegnamento<sup>300</sup>. Il riferimento ai restauri è contenuto anche nella *Visita* del De Marchis, che ebbe modo di osservare per la prima volta San Benedetto il 27 ottobre del 1622<sup>301</sup>. Il visitatore pontificio rilevò innanzitutto le piccole dimensioni e l'antichità della chiesa, notando in particolare “la mosaica che copre et adorna tutte le mura intorno delli sacri misterii della vita et passione di Giesù Cristo”. Il vescovo di Santorini diede poi conto degli altari: quello maggiore – in cui “riposa il Venerabile et Santissimo Sacramento dentro con tabernacolo indorato et assai vago” – e altri due ulteriori altari, uno dedicato a San Giovanni Crisostomo, l'altro ai Santi Ignazio e Francesco Saverio. Poi, sempre all'interno della chiesa, i “confessionarii et appartamenti separati per le donne secondo il (cost)ume del paese». Il complesso ospitava una piccola cappella dedicata alla Vergine, dove si svolgevano riunioni a cui erano soliti partecipare l'ambasciatore francese e altre importanti personalità della comunità latina. Dopo aver avuto modo di soffermarsi sull'esiguità delle entrate della chiesa e sull'esigenza della comunità gesuita – composta in tutto da sette religiosi – di fare affidamento sull'elemosina annuale della Santa Sede<sup>302</sup>, il De Marchis diede conto dei

---

<sup>298</sup> Adina Ruiu, *Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628*, in «Journal of Jesuit Studies», 1, 2014, pp. 260-280, in particolare p. 265. Uno dei principali obiettivi della missione del de Canillac era ovviamente il ristabilimento di un centro educativo che assecondasse le esigenze della comunità latina istanbuliota. La scuola prese avvio con l'arrivo dei gesuiti in San Benedetto: stando a quanto riferito dallo stesso superiore della missione, essa era frequentata da cinquanta studenti, di cui solo una parte cattolica: vi si recavano – oltre a diversi giovani greco-ortodossi – anche ebrei ed armeni (Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., pp. 44-45 e 53). Si veda anche Dursteler, *Education and identity*, cit., pp. 297-98.

<sup>299</sup> Per maggiori dettagli su questa fase di San Benedetto, v. Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 243-57. Sulla missione gesuita, si veda Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., pp. 1-94 e il già citato articolo di Ruiu, *Conflicting Visions of the Jesuit Missions*, cit., pp. 260-280.

<sup>300</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 161.

<sup>301</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., p. 43.

<sup>302</sup> L'entrata ordinaria della chiesa – ricavata in gran parte da affitti di abitazioni – era di scarsa entità e veniva gestita, come di consueto, dalla *Magnifica Comunità*. Da qui l'esigenza dei padri di sostentarsi con denari ulteriori, che in ogni caso – faceva notare il De Marchis – non erano

principali obiettivi della missione dei padri, evidenziando soprattutto le finalità educative dell'apostolato: all'insegnamento era affidato il duplice scopo di rinsaldare la fede dei cattolici di rito latino e tentare di rendere praticabili conversioni al cattolicesimo di fedeli greco-ortodossi<sup>303</sup>.

San Benedetto fu oggetto anche della visita del Mauri della Fratta. Dopo aver fornito dettagliate informazioni riguardo la posizione del complesso<sup>304</sup>, il vicario patriarcale riferisce della presenza di un "picciolo Cortile" – era assente il chiostro – da cui si accedeva alla scala che portava alla chiesa. Quanto a questa, essa "non è molto grande, ma però assai bella, essendo tutta incrostata di mosaico con figure della Vita de Nro Signore", immagini che erano state di recente restaurate dai gesuiti. Il Mauri della Fratta passa poi a descrivere il monastero, al quale era possibile accedere tramite una porta esterna alla chiesa: esso misurava 150 cubiti in lunghezza e 25 in larghezza, "si distende con due muraglie per il lungo della Chiesa restando essa Chiesa quasi nel mezzo". Contiguo alla porta interna del monastero gesuita era poi il campanile "ben compartito à guisa di torre alla Monastica, non è molto alto, et al pari della Chiesa una Capella con una Cuppola maestrevolmente lavorata»<sup>305</sup>.

Di San Benedetto resta anche la *Visita* redatta nel 1648 da Giacinto Subiano, arcivescovo di Edessa e vescovo suffraganeo per Istanbul<sup>306</sup>. La descrizione del Subiano ricalca nella sostanza quella scritta due decadi e mezzo

---

ancora sufficienti a un completo mantenimento della comunità: "Detti Padri poi si mantengono con una elemosina che il Rev.mo Padre lor Generale [al tempo, Muzio Vitelleschi (1615-1645)] gli procura ogni anno da Sua Santità, la quale non arriva a quattrocento cechini...". (Ivi, p. 44).

<sup>303</sup> Ivi, pp. 42-45. Notevoli restano le informazioni apprese dal De Marchis a proposito del già ricordato sensibile afflusso di studenti greco-ortodossi presso la scuola gesuita: "Si occupano detti Padri chi in far scuola dove vi concorrono non solo Latini, ma anco de Greci (...). Onde habbiamo appreso che se havessero più soggetti et fosse il modo di mantenere in seminario alcuni figli, si farebbe un frutto molto notabile, sì per mantenere quelli del rito latino nel fervore della vera fede sì anche per ritirare tuttavia i Greci dal schisma et errore nel che gran parte d'essi si ritrovano, perché in questa maniera più facilmente si stillerebbe nella mente della recente gioventù la verità della nostra santa religione". (Ivi., p. 44).

<sup>304</sup> "Questo [il monastero] è situato verso oriente vicino alle muraglie della Città, e confina da una parte con la strada publica, et dall'altra con un giardino pur della Chiesa adhérente à dette muraglie» (Mauri della Fratta, "Relazione dello Stato presente della cristianità...", cit., p. 62).

<sup>305</sup> Ivi, pp. 61-63.

<sup>306</sup> Frate predicatore, già arcivescovo di Edessa (attuale Şanlıurfa), Giacinto Subiano fu il primo vescovo suffraganeo per Istanbul a mettere piede nella capitale ottomana: fu nominato da Propaganda Fide nel 1644, per meglio sopperire alla necessità della comunità cattolica della città. Restò vescovo suffraganeo fino al 1652, anno dell'istituzione del vicariato apostolico: fu proprio Subiano il primo ad occupare l'ufficio (1652-53). Ritiratosi a Smirne, lasciò a Istanbul in sua sostituzione il frate Tommaso, dell'ordine dei cappuccini (Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, cit., pp. 271-73; Biskupski, *L'origine et l'histoire*, cit., p. 59). Per l'evoluzione e i mutamenti della gerarchia cattolica istanbuliota, cf. §10.

prima dal suo predecessore De Marchis. L'arcivescovo di Edessa ebbe modo di soffermarsi brevemente sulla peculiarità della missione gesuita, evidenziando come gli studenti della scuola fossero prevalentemente del «rito greco» e sottolineando che l'attività di predicazione – come pure la confessione – avveniva prevalentemente in lingua greca (le altre lingue erano naturalmente l'italiano e il francese)<sup>307</sup>.

Unica tra le chiese cattoliche di Galata ad essere risparmiata dal grande incendio del 1660, San Benedetto bruciò accidentalmente nel 1686<sup>308</sup>. La chiesa venne restaurata l'anno successivo grazie alla personale conoscenza che "Padre Bernier", superiore della missione gesuita, aveva con il Gran Muftì di Istanbul<sup>309</sup> e alla mediazione dell'ambasciatore francese Pierre de Girardin, decisiva per assicurarsi dalla Porta il firmano necessario. In particolare, pare che il rapporto personale che legava Padre Bernier al più alto funzionario religioso della città sia stato determinante nell'ottenere il permesso di dotare la chiesa di una volta e di rivestirla in piombo, un privilegio generalmente riservato solo alle moschee<sup>310</sup>. Al contrario di quanto accaduto nel 1660, San Benedetto non venne

---

<sup>307</sup> Il Subiano evidenziò inoltre la partecipazione alle celebrazioni in San Benedetto della comunità greca che abitava la zona: "Li sacerdoti s'occupano di fare scuola dove li figliuoli sono quasi tutti del rito greco, in far nella chiesa la dottrina christiana ogni Domenica in greco volgare dove si ritrovano non solamente li figliuoli della scuola, ma vi tengono ancora molti altri Greci, in predicare ne' suoi tempi in greco volgare, in italiano, et in francese, in confessare nelle medesime lingue il che fanno con tanta soddisfazione che molti dell'uno e dell'altro rito si confessano da loro, in visitare gli ammalati, pacificare le discordie, et in altre buone opere". (Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 70). La "Visita Apostolica della chiesa e della residenza dei Gesuiti San Benedetto, fatta dall'Arcivescovo Fra Giacinto Subiano il 22 aprile 1648" è conservata in copia nell'archivio di Propaganda Fide ed è stata pubblicata da Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., pp. 69-71.

<sup>308</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 257-58. Sull'evoluzione dell'apostolato gesuita di San Benedetto in questo periodo, si vedano le relazioni del superiore della missione Robert Saulger del 1663-64, pubblicate da Carayon, *Relationes inédites des missions*, cit., pp. 95-108.

<sup>309</sup> L'istituzione del muftì come funzionario governativo fu un'innovazione dell'impero ottomano – nella tradizione islamica classica era il giureconsulto autorizzato ad emettere pareri in materia dottrinale. Il muftì supremo istituito ad Istanbul dal governo della Porta rivestiva la più importante carica giuridico-religiosa dell'impero.

<sup>310</sup> I fatti sono così riferiti da Belin, che li apprende dagli annali della residenza (*Histoire de la Latinité*, cit., pp. 261-62). Pierre Girardin, Seigneur de Vauvray, fu ambasciatore francese presso la Porta dal 1685 alla sua morte, avvenuta il 14 gennaio 1689. La ricostruzione del 1687 è attestata da due iscrizioni, tuttora osservabili. La prima è situata al di sopra della porta d'ingresso: "Ad Maiorem Dei Gloriam. S. Benedicti Patroni Gloriosi Pristinum Decus Atque Immortalem Honorem Templum Hoc Restauratum Fuit Anno Dni 1687". La seconda è invece scolpita nel marmo su una delle colonne della chiesa e mette in luce il ruolo svolto dall'ambasciatore francese: "Petrus Girardinus, Ludovici Magni Ad Portam Ottomanam Supremus Orator, Gallico Nomini Non Impar, Ne Quis Esset in Posterum Vel Ab Igne Metus, Dexteritate Innata, Infractoque Animo, Expresso Ab Osmanis Edicto Regio, Instauratum,

risparmiata dall'altro grande incendio che colpì Galata e pertanto bruciò nuovamente nel 1696, a neanche dieci anni di distanza dal precedente rifacimento. La chiesa fu ricostruita ancora l'anno seguente, sempre in seguito all'ottenimento del necessario firmano da parte delle autorità ottomane e grazie ai fondi della Camera di Commercio di Marsiglia<sup>311</sup>.

Anche per quanto riguarda San Benedetto, è bene dare conto degli accadimenti successivi alla fine del XVII secolo, sebbene essi non rientrino a pieno titolo nel periodo di riferimento della tesi. La chiesa venne nuovamente danneggiata dal fuoco (1731) e ricostruita una terza volta, nella sua attuale versione<sup>312</sup>. I gesuiti rimasero in San Benedetto fino al 1773, anno in cui Clemente XIV decise – con il breve *Dominus ac Redemptor* – la soppressione ufficiale della Compagnia. La chiesa – che restò officiata dal clero secolare per qualche tempo dopo lo scioglimento della missione gesuita – passò alla Congregazione della Missione nel 1783, in seguito alla decisione presa dal Consiglio di Stato del Regno di Francia (23 dicembre 1780): i lazzaristi – guidati da Pierre-Francois Viguier – giunsero a Istanbul il 19 luglio 1783 ed entrarono in possesso del monastero accolti ancora dall'ambasciatore francese<sup>313</sup>. L'esperienza della congregazione lazzarista in San Benedetto è proseguita fino ai giorni nostri, con l'eccezione dell'interruzione avvenuta durante gli anni rivoluzionari (1793-1802)<sup>314</sup>. La chiesa venne ampiamente restaurata nel 1871, per porre rimedio ai danneggiamenti seguiti all'incendio del 1865<sup>315</sup>.

Mamboury ha ritenuto possibile – dall'analisi della struttura della chiesa così come essa si conservava a metà del secolo scorso – individuare i lavori di tre epoche differenti. Gran parte della struttura esterna attualmente visibile data

---

Arcuato Opere Templum Hoc Sti Benedict, Regia Lodovici Magni Auctoritate Ac Munificentia Aeternitati Consecravit. Anno Dni MDCLXXXVII, Legationis II". (Ivi, pp. 261-62 e Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 159).

<sup>311</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 262-63. Questa seconda ricostruzione è anch'essa richiamata da un'iscrizione presente a sinistra dell'ingresso della chiesa: "Ad Perpetuam Rei Memoriam Ludovici Magni Nomine Rem Catholicam Octavum Jam Annum Apud Othomanos Procurante Petro Antonio a Castagnere Barone a Chateaneuf Parisiensis Curiae Senatore Templum Hoc Immani Vastatum Incendio Quo Tota Prope Urbs Galat III Non. Mai. MDCXCVI Conflagravit Massiliensium Mercatorum Munificentia Anno Proxime Sequenti Instauratum Est Ad Maj. Dei Gloriam". (Ivi, p. 262 e Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 160).

<sup>312</sup> Anche questa terza e definitiva ricostruzione è ricordata da un'iscrizione, visibile a destra dell'ingresso principale della chiesa: "D.O.M Regnante Feliciter Lud. XV Strenue Adnitente Excell. DD. March. De Villeneuve Extr. Ejus Legato Hoc Sacellum In Nupera Conflagratione Galate Penitus Combustum Simul Et Reliqua Hujus Religiosae Domus Aedificia Eadem IV° Collapsa Totius et Laxius Restitua Sunt MDCCXXXII". (Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 268).

<sup>313</sup> Ivi, p. 270 e Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 64.

<sup>314</sup> Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 64-65.

<sup>315</sup> Mamboury, *The Tourist Istanbul*, cit., p. 315.

ai lavori di ricostruzione del 1731-32, che si resero necessari per il fuoco dell'anno precedente. Solamente la parte superiore del campanile – secondo la ricostruzione di Mamboury – risalirebbe al XV secolo, ovvero alla struttura originaria di San Benedetto<sup>316</sup>. Darnault evidenzia tuttavia che al secolo di fondazione della chiesa andrebbe datato anche l'antico portale d'ingresso in stile gotico, oggi non più visibile<sup>317</sup>. Quanto agli interni, la navata laterale destra è risalente ai lavori di ricostruzione del 1732, mentre il corridoio sinistro data al grossolano rinnovamento della fine del XIX secolo, che – evidenzia Mamboury – eliminò l'atrio distruggendo diverse importanti iscrizioni<sup>318</sup>.

#### 10. La chiesa di Sant'Anna

La chiesa di Sant'Anna – sede ufficiale della *Magnifica Comunità di Pera* – era situata all'interno del cortile del convento di San Francesco in Galata e pertanto la sua vicenda storica riflette in larga misura gli accadimenti che segnarono l'esperienza del complesso dei conventuali<sup>319</sup>.

---

<sup>316</sup> *Ibidem*.

<sup>317</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 164. Il portale d'ingresso venne demolito nel 1958 (Eyice, *Galata ve kulesi*, cit., p. 16).

<sup>318</sup> Mamboury, *The Tourist Istanbul*, cit., p. 315. La struttura descritta da Cosimo Comidas da Carbognano a fine XVIII secolo coincide – fatta eccezione per l'atrio e la navata laterale sinistra – in gran parte con l'edificio attuale. Interessante anche il riferimento di Carbognano alla cisterna, segno che l'antica tradizione che voleva San Benedetto eretto nei pressi di una simile struttura si era conservata: "Questa Chiesa è inalzata sopra un muro alto circa 18 piedi e largo 12, e si crede che sia il muro d'un'antica Cisterna. Essa è di forma quadrata, e contiene due navate, con cupole ricoperte di piombo. La sua porta maggiore, sopra cui ergesi il campanile, ha un portico, o sia atrio sostenuto da colonne di marmo, donde si scende per una scala parimente di marmo di 28 gradini in un piccolo cortile rinchiuso di mura con una gran porta, che gli porge il principal ingresso". (Cosimo Comidas da Carbognano, *Descrizione topografica dello stato presente di Costantinopoli arricchita da figure*, Bassano, 1794, p. 60).

<sup>319</sup> Sulla chiesa di Sant'Anna, si faccia innanzitutto riferimento alle pagine che Matteucci vi ha dedicato nell'ambito del già citato studio monografico sul complesso di San Francesco, *Un glorioso convento*, cit., pp. 385-399. Si vedano inoltre Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 317-321; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., pp. 37-38; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 592; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 53-55; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 64. La madre della Vergine (I sec. a.C.) – venerata in oriente e occidente (ricorrenza 26 luglio) – non compare mai nelle scritture canoniche, ma è nominata nel cosiddetto protovangelo di Giacomo, insieme al padre di Maria, Gioacchino. Il culto di sant'Anna si affermò dapprima in oriente: proprio a Costantinopoli Giustiniano fece costruire una chiesa in suo onore nel VI secolo (550 ca.). Reliquie e dipinti della madre della Vergine – risalenti all'VIII secolo – si trovano invece a Roma, in Santa Maria Antiqua, sebbene in occidente il culto della santa si sia consolidato solo a partire dal X secolo, in primo luogo a Napoli. Protettrice delle donne senza figli e della madri incinte, nelle raffigurazioni artistiche sant'Anna compare spesso mentre introduce Maria alla lettura, ed è da ritenere che rappresentazioni simili – a cui peraltro accenna il De Marchis (1622) – non mancassero nella chiesa galatiota. Le ragioni dell'intitolazione del luogo alla madre della Vergine vanno individuate nella particolare attenzione dell'ordine

Prima di trattare la vicenda del tempio, è utile prendere in esame compiutamente l'istituzione che presso di esso aveva sede: la *Magnifica Comunità di Pera e Galata e de la Venerabile Confraternita di Santa Anna*. La costituzione della comunità galatiota rimonta al 1453 e fu – come è stato accennato – la logica conseguenza del privilegio concesso ai coloni genovesi da parte di Maometto II (§1). I compiti della comunità – presieduta da un priore, che beneficiava dell'ausilio di un sotto priore e di diversi consiglieri – consistevano innanzitutto nella tutela dei cattolici galatioti di fronte alle autorità turche: l'istituzione si caricava inoltre dell'amministrazione dei beni e delle entrate delle chiese e della nomina dei cappellani incaricati di svolgere il servizio nei pressi dei medesimi edifici sacri<sup>320</sup>. Al supremo consiglio della comunità spettava inoltre dirimere le controversie di carattere civile, mentre le contese di ambito religioso – dopo adeguata discussione tra i membri – erano sottoposte al vicario patriarcale, che restava la massima autorità religiosa dei cattolici istanbuliotti.

Una dettagliata descrizione sul funzionamento della *Magnifica Comunità di Pera* nel primo XVII secolo (1631) è fornita dal Mauri della Fratta. Come egli mette subito in evidenza, i cattolici galatioti riuniti nella comunità erano sudditi del governo ottomano e come tali pagavano la *cizye*, l'imposta a cui era soggetto ogni maschio adulto non musulmano di condizione libera, sposato o celibe che fosse. Pertanto – come si è già avuto modo di evidenziare – il loro status si differenziava da quello degli stranieri residenti nella capitale – mercanti occidentali e personale diplomatico europeo – la cui condizione giuridica era definita dalle capitolazioni stipulate dalla Porta con le potenze cristiane (§9):

Hora questi tutti [*i latini galatioti*], come sudditi del gran Turco, stanno immediatamente soggetti al suo dominio e pagano anco un certo tributo personale, che si chiama coraggio<sup>321</sup>, dal

---

francescano verso il culto di sant'Anna, una venerazione che si rifaceva alla più generale devozione dei minori per la Madonna. Su sant'Anna, v. "SS. Gioacchino e Anna", in Butler, *Dizionario dei Santi*, cit., p. 729; Antonio Borrelli, "Sant'Anna Madre della Beata Vergine Maria", in *Santi, beati e testimoni*, cit..

<sup>320</sup> Una lista dei priori e sotto priori della Comunità – per gli anni che seguono il 1559 – è stata pubblicata da Dalleggio D'Alessio, nel già citato *Listes des podestats de la colonie génoise de Péra (Galata)*, cit., pp. 151-157. L'elenco prosegue fino al 1705, anno in cui però – come si vedrà – l'istituzione non esisteva più con il nome d'origine, ma solo con la denominazione di Confraternita di Sant'Anna.

<sup>321</sup> Il vocabolo haraç – reso in *coraggio* – poteva indicare nell'uso ottomano imposte di diverso genere. Il richiamo al "tributo personale" fa intendere chiaramente che il termine è qui utilizzato dal Mauri della Fratta come equivalente di *cizye*. Haraç in questa specifica accezione è spesso attestato nelle fonti ottomane fino al XVI secolo. Sul punto v. Halil İnalcık, "Djizya", in *Encyclopaedia of Islam*, cit., vol. II, pp. 562-566.

quale però sono fatti assenti li dragomanni degl'Ambasciatori<sup>322</sup>, et in virtù delli privilegi sopradetti eleggono ogni anno nelle feste del Natale un Priore di loro nella chiesa di S. Anna, luogo a questo destinato, et assieme con detto Priore, eleggono anco il sotto Priore e tutti li Procuratori di ciascheduna chiesa, quali hanno particolar cura di tutti i beni d'esse, così stabili come mobili, di riscuotere, spendere, liticare, convenire, affittare, risarcire et fare insomma tutte quelle cose, che ridondano in beneficio delle chiese. Il che viene da essi con molta diligenza et carità affettuosamente eseguito, affaticandosi, come procuratori fedeli e zelanti, di riparare le chiese e le loro intrate et diffenderle al possibile dalle insidie e violenze dei malevoli, delle quali cose tutte, detti procuratori ne rendono conto distinto e reale alli Superiori, a chi s'aspetta, in presenza di detto Priore. Eleggono anco, secondo il bisogno, li cappellani per le chiese, che presentandoli al Vicario Patriarcale ne ricevono da esso la confirmatione, e finalmente così uniti in tutte le occasioni che bisognano, fanno consigli 'nel sopradetto luoco [La chiesa di Sant'Anna] e determinano le cose spettanti alli loro pubblici affari e negotij, osservando il modo de' suffragij, secreti, con li loro libri et ogn'altra, in simili cose, necessaria circostanza. Nel rimanente sono poi astretti ad osservare le leggi del paese, quale benché avanti la presa di Costantinopoli si governasse secondo li statuti di Genova [...], hoggi nondimeno vien comandato dal Governatore e Giudice de' turchi, de' quali il primo si chiama Vaivoda e l'altro Cadì, avanti li quali si comparisce in tutte le cause, così civili come criminali amministrandosi la giustizia secondo lo stile turchesco, cioè speditamente con comparse in contraddittorio, senza longhezza de' processi, sebene finalmente ogni delitto per grave che sia, quietata la parte con denari, si rilassa et assolve. Usano anco, quando sia possibile, per evitare le spese et ogn'altra difficoltà, compromettere le loro differenze in particolari persone, al giudizio delle quali se ne stanno, come sono Ambasciatori, Vicario Patriarcale e simili, quantunque, all'ultimo, se l'una parte non acconsente o non persevera nelle determinationi fatte, sono necessitati di fare nuovo ricorso alla giustizia turchesca per fare scritture valide in giudicio, secondo il costume delle loro leggi.<sup>323</sup>

Nel resoconto del Mauri della Fratta è menzionato il ruolo di ratifica svolto dal vicario patriarcale nella nomina dei cappellani delle chiese, ma non si trovano riferimenti a contrasti tra la carica di vicario – da lui peraltro rivestita – e la *Comunità* intorno all'amministrazione degli edifici sacri. Pare opportuno qui richiamare brevemente i contorni di tale contesa che – nel giro di mezzo secolo – avrebbe visto prevalere l'autorità espressione della Santa Sede sull'autogoverno cattolico di Galata e condotto alla sostanziale soppressione della *Magnifica Comunità*.

La prime avvisaglie di una possibile crisi dell'assetto istituzionale cattolico sul Bosforo – così come esso si era stabilizzato e conservato dal 1453 in avanti, con la preminenza dell'istituzione galatiota sui rappresentanti romani – si erano già avute negli anni immediatamente precedenti al vicariato del Mauri della Fratta. L'iniziativa promossa dall'appena fondata congregazione di Propaganda

---

<sup>322</sup> Con il termine dragomanno s'indicava in occidente chi svolgeva il ruolo di interprete tra popoli europei e mediorientali. Nella Istanbul ottomana la funzione di dragomanno – di norma rivestita da latino-cattolici – era un elemento fondamentale delle attività delle ambasciate cristiane.

<sup>323</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello Stato presente della cristianità...", cit., pp. 24-26.

Fide – consistente nell’insediamento a Istanbul di propri rappresentanti, da indicare esautorando di fatto l’autorità del patriarca latino – aveva l’obiettivo ufficiale di far fronte in modo più appropriato alle esigenze della comunità cattolica, ma era evidentemente finalizzata a ricondurre a Roma – sottraendola al controllo della *Magnifica Comunità* – l’amministrazione delle chiese galatiote<sup>324</sup>. L’azione contemplò in un primo tempo (1625) la nomina per Istanbul di un vescovo suffraganeo, il quale – nelle intenzioni dell’istituzione pontificia – avrebbe dovuto andare ad affiancarsi al vicario patriarcale: il tentativo tuttavia si risolse in un fallimento<sup>325</sup>. Propaganda cominciò allora essa stessa a prendere in carico la nomina del vicario del patriarca: il primo indicato dalla congregazione fu proprio il Mauri della Fratta (1629-31)<sup>326</sup>. L’azione di Propaganda arrivò a un momento decisivo con la nomina del domenicano Giacinto Subiano, che s’insediò a Istanbul come vescovo suffraganeo (1644)<sup>327</sup>. La coabitazione tra il vescovo nominato dalla congregazione e il vicario patriarcale si protrasse tuttavia per pochi anni. La volontà della Santa Sede di evitare l’emergere di un conflitto giurisdizionale tra autorità sovrapponibili – che peraltro rispondevano alla medesima istituzione – fu alla radice della decisione di accorpare le due cariche: con l’approvazione del decreto *Super unione vicariatus constantinopolitani cum suffraganeatu eiusdem* da parte di papa Innocenzo X (5 marzo 1652), Subiano divenne pertanto il primo vicario apostolico di Istanbul<sup>328</sup>.

---

<sup>324</sup> L’azione della congregazione pontificia faceva peraltro seguito alle raccomandazioni del De Marchis (1622): “Per fare rifiorire la vera pietà christiana in questa città, è necessario provvedere questa Chiesa di un bon prelato che tienga il loco del patriarca latino che sia di paese, non sospetto ai Turchi, di vita integerrima, di dottrina almanche mediocre, di zelo segnalato, provvisto di autorità tale che sia riverito et temuto da tutti, che habbi honesta provvisione per il suo vitto et sia in dignità vescovale et possi ricevere l’appellazioni di tutto Levante...”. (De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., p. 45).

<sup>325</sup> La scelta era caduta sul decano di Candia Livio Lilio, che era stato effettivamente nominato nell’agosto del 1625 vescovo suffraganeo per Istanbul: nonostante ciò, Livio non arrivò mai nella capitale ottomana e morì nell’isola di Candia nel 1643 (Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, cit., p. 272; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 348; Frazee, *Catholics and Sultans*, cit., pp. 93-94).

<sup>326</sup> A Mauri della Fratta seguirono altri otto vicari, tutti nominati da Propaganda e tutti appartenenti ai frati minori conventuali: Giovanni Francesco Circhi d’Anagni (1631-34); Guglielmo Vizzani da Bologna (1634-38); Angelo Petricca da Sonnino (1638-40); Francesco Castogna da Staffolo (1640-42); Giovanni Mercredini da Fanano (1642-43); Giovan Battista Siroli da Lugo (1643-44); Giovanni Tommaso de Monaldeschi da Orvieto (1644-47); ancora Giovanni Francesco Circhi (1647-49); Filippo Severoli da Faenza (1649-52) (Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, cit., p. 273).

<sup>327</sup> *Ibidem*; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 348.

<sup>328</sup> Lemmens, *Hierarchia Latina Orientis*, cit., p. 271.

Il nuovo assetto rafforzò l'autorità del vicariato – e di conseguenza il peso della Santa Sede – sugli affari della comunità cattolica. Le conseguenze effettive del nuovo stato di cose si concretizzarono trent'anni dopo, quando il vicario apostolico Gaspare Gasparini – dopo una serie di tentativi andati a vuoto – giunse ad estromettere la *Magnifica Comunità di Pera* dall'amministrazione dei beni ecclesiastici (17 ottobre 1682), sancendo nei fatti la soppressione di quella particolare istituzione che per quasi due secoli e mezzo aveva retto e governato le sorti della minoranza cattolica nel cuore dell'impero turco: la *Comunità* – privata delle funzioni amministrative – continuò la propria attività come Confraternita di Sant'Anna<sup>329</sup>.

La fondazione del luogo nel quale la *Magnifica Comunità* aveva sede precedette certamente l'origine dell'istituzione. La costruzione della chiesa di Sant'Anna risale all'epoca genovese: da un lato, va escluso che il tempio venne edificato contestualmente al convento di San Francesco (1230). Dall'altro, è decisamente improbabile che esso sia stato innalzato dopo la caduta della città in mano turca<sup>330</sup>. Il Mauri della Fratta informa nella sua *Relazione* che la struttura preesisteva alla fondazione della chiesa e che essa era utilizzata dai frati di San Francesco come refettorio. La trasformazione dello stabile – riferisce ancora il vicario patriarcale – avvenne a causa dell'eccesso di umidità che lo contraddistingueva e si concretizzò nell'innalzamento e nella divisione dell'edificio esistente: nella parte superiore venne fondata la nuova chiesa di Sant'Anna, il piano inferiore fu adibito a magazzino<sup>331</sup>. Matteucci è invece del

---

<sup>329</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 355-56. Originario di Castigliano, minore conventuale, già commissario della provincia d'oriente dal 1661, Gaspare Gasparini venne designato vicario apostolico da Propaganda Fide il 15 dicembre 1676 e restò in carica fino alla morte, sopraggiunta nel 1705. Intrattenne buoni rapporti con la comunità armena e tentò l'accordo con il patriarcato ortodosso di Gerusalemme riguardo la protezione dei luoghi santi, dopo che la stessa era passata quasi interamente – con l'appoggio ottomano – ai greci. Dimorò in San Francesco fino all'incendio del 1696 e alla successiva trasformazione dell'edificio in moschea (§1); trasferì quindi la sede del vicariato a Pera, in un'abitazione da lui acquistata (Dario Busolini, "Gasparini, Gaspare", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 52, 1999 – treccani.it).

<sup>330</sup> Matteucci ritiene singolare che "l'architetto, il quale disegnò tanto armonicamente ed organicamente chiesa e monastero del nostro S. Francesco di Galata", abbia collocato la chiesa di Sant'Anna nel giardino del convento, isolata dunque dal resto degli edifici (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 386). D'altra parte – è cosa ormai nota – risulta improbabile che un'autorizzazione per la costruzione di una chiesa *ex novo* sia stata ottenuta nei primi anni del dominio turco, in aperta violazione delle leggi ottomane.

<sup>331</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello Stato presente della cristianità...", cit., p. 72: "Si conosce, che questa chiesa è stata rovinata, et inalzata dal suo primo sito, perche per li segni, che nella frabrica di fuori appaiono prima non era divisa, comme hora dalli magazeni, o Cantine, che gli stanno sotto, ma tutto un Corpo, è non serviva per Chiesa, ma per refettorio delli Padri essendovi ancora il Pulpito ove si leggeva alla mensa, ma perche dalla parte del giardino restava la stanza tutta sotto terra piena di humidità fù prudentemente inalzata e divisa

parere che la costruzione sia stata eretta al fine di essere destinata fin da subito ad uso liturgico religioso. La trasformazione dell'edificio riferita dal vicario patriarcale sarebbe pertanto certamente avvenuta negli anni immediatamente precedenti al 1453, ma solamente allo scopo di rendere la chiesa un ambiente più idoneo alla funzione di centro religioso<sup>332</sup>. Pertanto, se si accoglie totalmente quanto riportato dal Mauri della Fratta, si deve collocare la fondazione di Sant'Anna a poco prima del tramonto di Bisanzio; al contrario, se si ammette l'obiezione di Matteucci, le origini della chiesa andrebbero retrodate: in ogni caso, non oltre i primi anni del XV secolo<sup>333</sup>.

Nei primi anni di dominio turco, Sant'Anna divenne quindi il luogo principale di riunione per i confratelli dell'omonima *Compagnia* e spazio di discussione e deliberazione dei rappresentanti della *Magnifica Comunità* riguardo gli affari d'interesse generale della stessa: era in questa sede – e nello specifico in una piccola cassaforte ben controllata – che venivano conservati i diplomi e le scritture dei conventi e delle chiese galatioti, il registro delle adunanze, i libri dell'amministrazione, i denari appartenenti alle chiese o raccolti in elemosine<sup>334</sup>. Il De Marchis visitò Sant'Anna il 7 novembre 1622: la *Visita* fornisce indicazioni preziose riguardo l'aspetto sia esterno che interno della chiesa. Essa – riferisce il visitatore apostolico – misurava trentaquattro passi in lunghezza e tredici in larghezza, era fornita di cinque finestre a vetri colorati ed era totalmente dipinta, soffitto compreso, principalmente con immagini della Madonna. Un grosso «finestrone» a vetri colorati sormontava l'altare maggiore, sul quale erano rappresentate – oltre all'incoronazione della Vergine – diverse figure di santi. La chiesa ospitava diverse «reliquie incognite» – tra le quali “si dicea essere il sacro legno della croce in un crocifisso et una spina della corona di Nostro Signore” – e un “antichissimo” quadro raffigurante la Vergine. Dopo aver fatto riferimento alla presenza della sagrestia, il De

---

rimanendo la parte inferiori per uso de magazzino, che affitandosi se ne cava questo utile, è la superiore per detta Chiesa”. *Ibidem*.

<sup>332</sup> Nello specifico, Matteucci ha sostenuto che l'elemento addotto dal Mauri della Fratta in favore dell'antica esistenza di un refettorio – ossia la presenza del pulpito – non sia in alcun modo risolutivo, dal momento che un pulpito “trova il suo legittimo posto e collocazione in qualsiasi pubblica chiesa di una certa ampiezza e notevole importanza”. (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., pp. 386-87).

<sup>333</sup> La chiesa di Sant'Anna non è menzionata nei registri di Pera del 1390-91 tra gli istituti a cui il comune di Genova versava un'elemosina in occasione del Natale (Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54), ed è pertanto lecito escludere che essa fosse esistente a quel tempo. Anche Del Giorno è del parere che la fondazione della chiesa vada fatta risalire a un'epoca non troppo anteriore alla conquista turca (Victor Del Giorno, *Esquissessur la Latinité de Constantinople*, dattiloscritto inedito, Istanbul, 1983, p. 667, citato in Marmara, *La communauté levantine*, cit., p. 53).

<sup>334</sup> Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 387.

Marchis dà conto della consueta processione che si teneva il Venerdì Santo – protagonista una confraternita di disciplinanti – l'unica processione che poteva tenersi in strada “pubblica”, sebbene adeguatamente sorvegliata “con bonissime guardie di gianizzari”. La chiesa – riporta ancora il visitatore apostolico – veniva officiata solamente la seconda domenica del mese; la messa per i defunti era celebrata ogni mercoledì. Il De Marchis diede quindi ordine di porre rimedio a tale circostanza stabilendo l'obbligatorietà della celebrazione per “ogni domenica et feste solenni”<sup>335</sup>.

La chiesa venne visitata e descritta anche dal Mauri della Fratta (1631). Dopo aver dato conto della posizione della struttura, “posta in quella parte del Convento [di San Francesco] che riguarda il giardino”, il vicario patriarcale riferisce della copertura in piombo e delle adeguate dimensioni dell'edificio, per dare poi conto della presenza all'interno di “sedili duplicati di legno in forma di Choro” e del “Pulpito di marmo a guisa a punto di quello di San Francesco”. Dopo aver informato della doppia entrata della chiesa – una interna, che collegava Sant'Anna col convento francescano, l'altra esterna, adiacente alla porta del convento medesimo – il vicario patriarcale non manca di ricordare le già menzionate “funtioni publiche” che la chiesa è venuta a rivestire per la Comunità<sup>336</sup>.

Riparato nel 1674 dopo essere stato danneggiato pesantemente dall'incendio del 1660, l'edificio religioso venne risparmiato dall'incendio del 1696<sup>337</sup>. Ciononostante, i fatti che seguirono tale evento – di cui si è dato conto precedentemente, nel paragrafo dedicato a San Francesco (§1) – portarono alla confisca della chiesa da parte delle autorità ottomane: lo spazio venne chiuso al culto cristiano il 6 marzo del 1697 – al pari dell'intero complesso francescano<sup>338</sup>. La struttura fu probabilmente in parte demolita in parte riutilizzata per la fondazione della *Yeni Cami*, la moschea che prese il posto del convento e della chiesa dei minori<sup>339</sup>.

#### 11. La chiesa di San Sebastiano

Nonostante molto ridotte siano le informazioni disponibili riguardo la chiesa di San Sebastiano (o San Bastiano), è possibile determinare con notevole

---

<sup>335</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., pp. 56-58.

<sup>336</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, cit., pp. 71-75.

<sup>337</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 319. Sull'incendio del 1660, cf. in particolare §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>338</sup> Sulla fine dell'esperienza di Sant'Anna si rimanda pertanto a quanto già detto a proposito del convento di San Francesco (§1).

<sup>339</sup> Così Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 54-55. Tuttavia – come già evidenziato a proposito di San Francesco (§1) – non è chiaro quando sia avvenuta la demolizione dell'edificio cattolico, se contestualmente alla trasformazione in moschea o negli anni seguenti.

approssimazione la sua collocazione: essa sorgeva a Galata, e precisamente – così riferisce il Mauri della Fratta – in una piazza contigua al convento di San Francesco<sup>340</sup>.

L'epoca di fondazione di San Sebastiano è ignota: tuttavia, Belin riferisce che del luogo sacro è fatta menzione in una lettera del 1586 attribuita alla *Magnifica Comunità* e che in tale missiva si fa riferimento a San Sebastiano come struttura già esistente al tempo di Maometto II<sup>341</sup>. È pertanto evidente – considerando altamente improbabile che la chiesa sia stata eretta a Galata sotto il sultanato del Conquistatore – che le origini di San Sebastiano vadano fatte risalire a un periodo anteriore al 1453 e presumibilmente proprio alla prima metà del XV secolo<sup>342</sup>.

San Sebastiano fu per qualche mese – a cavallo del 1609-10 – la residenza della missione gesuitica guidata da Francois de Canillac, che successivamente si sarebbe stabilita in San Benedetto (§9). Il De Marchis visitò di persona la chiesa nel 1622: misurava venti passi in lunghezza e nove in larghezza, con l'altare maggiore dedicato a San Sebastiano e un'ulteriore altare intitolato a Santa Caterina. La chiesa – dotata di uno spazio riservato alle donne “conforme l'uso del paese” – godeva di scarsissime entrate e non veniva officiata regolarmente:

---

<sup>340</sup> “Finalmente un'altra chiesa unita con due o tre case tutta con quelle posta in isola in una piazzetta contigua a San Francesco, si ritrova...”. (Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, cit., p. 70). Notizie sulla chiesa di San Sebastiano sono in Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 328-30; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'Histoire II*, cit., p. 37; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 69-70. Le informazioni sulla vita di san Sebastiano (+ 300 ca.) – venerato sia in oriente (ricorrenza 18 dicembre) che in occidente (20 gennaio) – sono scarse: visse a Milano, militò probabilmente nell'esercito romano, fu martirizzato a Roma durante la persecuzione di Diocleziano e sepolto in un cimitero sulla via Appia. La tradizionale raffigurazione del martirio – il corpo giovane trafitto dalle frecce – è uno sviluppo posteriore, certamente successivo al VII-VIII secolo, epoca in cui compare – nei mosaici di Ravenna e negli affreschi di Roma – vecchio e barbuto, con una corona in testa. La leggenda delle frecce lo rese patrono degli arcieri e, di conseguenza, di tutti i soldati. Veniva invocato contro la peste, perché – secondo la tradizione – fu grazie alla sua intercessione che si era arrestata l'epidemia di Roma del 680: divenne dunque patrono dei malati e dei medici. Data la scarsità delle notizie sulla chiesa galatiota, è arduo determinare con esattezza le motivazioni per cui venne consacrata a san Sebastiano, ma è da presumere un rinvio alla protezione esercitata dal santo sui corpi militari e sugli infermi. Su san Sebastiano, v. “S. Sebastiano”, in Alban Butler, *Il primo grande dizionario dei Santi secondo il calendario*, Casale Monferrato, Piemme, 2001, pp. 85-86 e la relativa bibliografia in chiusura della voce.

<sup>341</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 326.

<sup>342</sup> Il fatto che non compaia nei registri galatioti del 1390-91 tra gli istituti a cui la masseria di Pera donava un'offerta in occasione del Natale fa presumere che la fondazione della chiesa sia perlomeno posteriore a questa data.

la messa era celebrata dai conventuali di San Francesco nei giorni di San Sebastiano, San Rocco e Santa Caterina<sup>343</sup>.

Il Mauri della Fratta ebbe modo di visitare la chiesa e di sottolinearne la “mediocre capacità” e la discontinuità del servizio. Il tempio – a causa della scarsità delle entrate – non poteva permettersi di tenere un cappellano «continuo» e doveva pertanto fare affidamento sui frati predicatori – presumibilmente quelli della chiesa dei SS. Pietro e Paolo (§7) – i quali «però ogni festa [...] si sforzano farni dire la Messa»<sup>344</sup>. È possibile dunque che nel volgere di qualche anno il servizio di San Sebastiano sia passato dai francescani ai domenicani: non è comunque del tutto da escludere che esso venisse effettuato ora dagli uni, ora dagli altri, sebbene a tale circostanza non sia fatto cenno nei resoconti dei religiosi.

È invece Belin a riferire dell’arrivo a Istanbul – nel 1653-54 – di un gruppo di padri gesuiti provenienti dalla Polonia, i quali fecero richiesta di utilizzare la chiesa di San Sebastiano come propria residenza. La domanda – inoltrata dal rappresentante polacco presso la Porta alle autorità ottomane – venne tuttavia rigettata<sup>345</sup>. È accertato che la chiesa perì e rimase completamente distrutta nell’incendio del 1660: la notizia è attestata nel verbale redatto dalla *Comunità* il 6 giugno dell’anno successivo<sup>346</sup>.

---

<sup>343</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., p. 60.

<sup>344</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello Stato presente della cristianità...”, cit., p. 70.

<sup>345</sup> La notizia è così riportata da Belin (*Histoire de la Latinité*, cit., p. 330), che si rifà agli archivi delle missioni dei frati cappuccini in oriente.

<sup>346</sup> Così riferisce Belin, che ebbe sotto mano il documento (ivi, p. 329). Si veda anche Arseven, *Eski Galata ve Binaları*, cit., p. 44. Sull’incendio del 1660, si rinvia a §4 – La chiesa di San Giorgio.

### III. Luoghi consacrati al culto cattolico dopo la conquista turca

#### 12. La chiesa di Santa Maria di Costantinopoli

La chiesa di Santa Maria di Costantinopoli è – tra i luoghi di culto trattati – il primo situato a Stambul, nel cuore turco e musulmano della capitale ottomana. La collocazione geografica dell’antica chiesa può ritenersi accertata: la struttura sorgeva nel sito in cui stanno attualmente le rovine dell’*Odalar Camii* – l’edificio islamico che del tempio cattolico prese il posto – e pertanto nel quartiere di Salmatomruk, non lontano dalla Porta di Edirne (*Edirne Kapı*) e dalle mura teodosiane<sup>347</sup>.

La struttura dell’edificio sacro era già esistente – prima della consacrazione al cattolicesimo – come spazio adibito al culto greco. Palazzo ha solidamente ipotizzato che Santa Maria debba essere identificata con la chiesa della Madonna delle Grazie (*Kécharitomene*), eretta dall’imperatrice Irene all’inizio del XII secolo sulle rovine di una preesistente chiesa bizantina – questa risalente al VII secolo e dedicata alla Madonna di Petra – e restaurata nei primissimi anni del Duecento<sup>348</sup>.

---

<sup>347</sup> Le notizie principali sulla chiesa si trovano in Benedetto Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi: deux anciennes églises dominicaines a Stamboul*, Istanbul, Imprimerie Güler, 1951. Tra gli altri già citati, v. Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 112-16; Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 458-59; Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 346-48; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 70-72. La *Odalar Camii* – la cui denominazione faceva riferimento all’esistenza di camere (*odalar* in turco) funerarie che si trovavano nel sottosuolo – venne devastata dall’incendio del 2 luglio 1919: v. Ernest Mamboury, *Notes d’archéologie: Ruines byzantines. Autour d’Odalar-Djamissi, à Stamboul*, in «Échos d’Orient», 19/117, 1920, pp. 69-73. L’identificazione tra la chiesa di Santa Maria e la *Odalar Camii* è stata accettata da diversi autori – v. tra gli altri Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., p. 457 e Mamboury, *The Tourists’ Istanbul*, cit., pp. 308-309 – e dimostrata nei dettagli da Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 4-12. Lo storico domenicano basa la propria tesi su due dati essenziali ed evidenti. Il primo è la corrispondenza cronologica tra la data a cui le fonti ottomane fanno risalire l’istituzione della *Odalar Camii* – trasformazione di un preesistente monumento cristiano – e l’anno che le fonti cristiane e occidentali indicano per la perdita della chiesa di Santa Maria. Il secondo dato è la corrispondenza architettonica tra la descrizione della chiesa fornita dal De Marchis nel 1622 e la struttura che – secondo l’architetto Paul Schazmann – doveva avere la *Odalar Camii* prima della trasformazione in moschea. Della conversione in moschea della chiesa e della descrizione del De Marchis si dirà più avanti. Lo studio di Paul Schazmann sulla *Odalar Camii* è in “Des fresques byzantines récemment decouvertes par l’auteur dans les fouilles I a Odalar Camii, Istanbul”, in *Atti del V congresso internazionale di studi bizantini 2*, Roma, 1936, pp. 371-86.

<sup>348</sup> Sull’intricata questione dell’individuazione della chiesa bizantina occupata dai cattolici e divenuta Santa Maria, v. Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 15-26. Dal già citato studio dell’architetto Paul Schazmann – effettuato sulle rovine della moschea, a seguito dell’incendio del 1919 – emerge infatti che la struttura del luogo islamico si componeva di tre antiche chiese bizantine sovrapposte: quella inferiore – e più antica – rimontava al VII secolo; la

La trasformazione dell'edificio in luogo di culto cattolico risale al 1475 e deriva – come quella della vicina struttura consacrata a San Nicola (§13) – da un evento storico preciso: il trasferimento forzato a Istanbul della popolazione genovese proveniente da Caffa, la città sul mar Nero colonia della Repubblica di Genova che proprio nel 1475 venne conquistata dagli ottomani. La zona istanbuliota presso cui gli antichi coloni genovesi s'insediarono prese il nome dalla loro città di provenienza e venne denominata *Kefe Mahallesi*: l'area si trovava a Stambul, lungo il pendio del colle che dal quartiere ebraico di Balat saliva verso la Porta di Adrianopoli (*Edirne Kapi*)<sup>349</sup>. La spiegazione dell'origine delle due chiese gemelle di Santa Maria e di San Nicola è pertanto evidente: arrivata nella capitale ottomana e installatasi nella zona che si è detto, la comunità latina – tra i cui membri erano anche frati domenicani e francescani – richiese l'utilizzo di spazi per l'esercizio del culto cattolico. La costruzione di nuove chiese presentava diversi problemi, e la cessione di antichi edifici sacri bizantini abbandonati venne giudicata la soluzione migliore.

Santa Maria fu così affidata al controllo e all'amministrazione del clero domenicano. La prima attestazione della presenza dei predicatori nella chiesa si ha in una lettera del 26 agosto 1498, nella quale è comunicata la sostituzione del priore da parte del maestro generale dell'ordine Gioacchino Torriani: Marco da Brescia prendeva in quell'anno il posto di Giovanni da Caffa<sup>350</sup>. E proprio alla presa di possesso del luogo da parte dei domenicani Palazzo fa risalire la titolazione della chiesa alla Vergine, nonostante qui non si ritenga di escludere a

---

mediana al XII secolo; la chiesa più recente era databile – secondo Schazmann – al 1203, ricostruita immediatamente dopo l'incendio di quell'anno, prima della presa della città da parte dei crociati. Rifacendosi sia allo studio di Schazmann – che pure individuò tra le rovine della *Odalar Camii* alcuni affreschi raffiguranti la Vergine – sia agli studi di Janin sulle chiese bizantine del quartiere di Petra, antica denominazione di Salmatomruk (Raymond Janin, *Les sanctuaires du quartier de Pétra (Constantinople)*, in «Échos d'Orient», 34/180, 1935, pp. 402-413 e 35/181, 1936, pp. 51-66) – Palazzo ha identificato la struttura più antica con la chiesa della Madonna di Petra risalente al VII secolo; quella di mezzo con la chiesa della Madonna delle Grazie (Kécharitomene) eretta dall'imperatrice Irene all'inizio del XII secolo; e l'edificio più recente con il rifacimento di quest'ultima, avvenuto nei primi anni del XIII secolo. Altri autori ritengono invece incerta tale identificazione: v. ad esempio Mamboury, *The Tourists' Istanbul*, cit., p. 308.

<sup>349</sup> Dalleggio D'Alessio, *La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête ottoman*, in «Échos d'Orient», 36/187, 1937, pp. 309-317, in particolare p. 310; Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 40.

<sup>350</sup> Il documento – presente negli archivi romani dell'ordine – è menzionato in Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 347: "Frater Iohannes de Gapha aotiquus absolvitur asb officio prioratus sancte Marie Societatis Terre Peregrinantium et frater Marcus de Brixia fit prior ipsius conventus cum potestate, secundum formam privilegiorum nostri ordinis in temporalibus et spiritualibus, etc. Die 26 augusti, Venetiis".

priori che i predicatori possano essere stati indotti a mantenere la dedica alla Madonna dell'antica struttura bizantina. Lo storico domenicano riconduce la consacrazione a Maria al fatto che i predicatori detenevano a Caffa una chiesa intitolata a Nostra Signora della Corona: un edificio che i domenicani perdettero in seguito agli eventi del 1475, riuscendo tuttavia a trasferire dall'antica alla nuova chiesa un'antica effigie della Vergine<sup>351</sup>.

Sembra opportuno richiamare in questa sede la storia e le origini di questo quadro. Che la venerata immagine si trovasse nella chiesa stambuliota di Santa Maria testimonia in maniera chiara il De Marchis, il quale la vide nel 1622 posizionata sopra l'unico altare della chiesa: "vi è [...] un grande quadro assai antico di legno ove è dipinta con bellissima pittura l'immagine della Madonna con il Signore Nostro in petto alla greca, ed è tenuta per quella vera immagine così tanto nominata in Italia..."<sup>352</sup>. Dopo la perdita di Santa Maria, i domenicani trasferirono l'effigie nella chiesa dei SS. Pietro e Paolo, in cui il quadro si conserva tuttora (§7). A informare dello spostamento dell'immagine – e a fornire preziose indicazioni sulla stessa – è una lettera del 14 ottobre 1654 di Giacinto Subiano, già vescovo suffraganeo e poi vicario apostolico (1644-52).

... nella chiesa di S. Maria, dell'Ordine dei Predicatori della suddeta città di Costantinopoli [...] era anticamente posta l'immagine sudetta. E per essere stata la chiesa tolta dai Turchi ai Cristiani venticinque anni fa, per distorre il concorso dei fedeli, è stata similmente trasportata [...] nella chiesa di S. Pietro dell'Ordine stesso di S. Domenico [...] la quale viene frequentata non solo dai greci e dai latini che ci abitano, ma da forestieri che vi capitano da diverse parti del mondo, e però è tenuta in grande considerazione. È dipinta l'immagine suddetta in tavola antichissima e di quelle fattezze forma e figura che si suole dipingere e vendere in Italia, col titolo della Madonna di Costantinopoli...<sup>353</sup>

Riferito della sua presenza in Santa Maria e del suo trasferimento in SS. Pietro e Paolo, resta ora da stabilire quale fosse l'origine del quadro. Sia il De

---

<sup>351</sup> La chiesa caffariota dedicata alla Madonna venne fondata dai predicatori verso il 1339: il santuario mariano – il secondo eretto dall'ordine a Caffa dopo quello consacrato a San Domenico nel 1298 – era oggetto di grande devozione da parte della comunità cattolica locale (Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 39).

<sup>352</sup> De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., p. 64.

<sup>353</sup> La lettera venne indirizzata dal Subiano al Sig. Giustiniani, il quale aveva richiesto al religioso informazioni sull'immagine della Madonna. È così citata in Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 40-41. Il Subiano fa risalire lo spostamento del quadro alla perdita della chiesa da parte dei cattolici e data l'evento verso il 1629. Tuttavia – come si avrà modo di vedere successivamente – quella a cui il religioso domenicano fa riferimento fu solo una serrata provvisoria della struttura, che venne definitivamente chiusa al culto nel 1634/36. Non è dunque possibile stabilire con esattezza l'anno di spostamento dell'icona, né maggiori ragguagli sono forniti dal Mauri della Fratta (1629-31), il quale – descrivendo entrambe le chiese domenicane – non fa menzione del quadro (Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., pp. 55-57).

Marchis che il Subiano – come si sarà osservato – lo ritengono l'immagine antica e autentica della celebre Madonna di Costantinopoli, una delle icone mariane dipinte – secondo l'agiografia – dall'evangelista Luca e arrivata a Bisanzio nel V secolo per opera dell'imperatrice Elia Pulcheria. Tra l'altro – informa Palazzo – nei registri del convento di SS. Pietro e Paolo anteriori al 1700 l'effigie è sempre designata con il titolo "generico" di Madonna di Costantinopoli, al quale venne aggiunta – dalla metà del XVIII secolo in avanti – la denominazione propria di *Madonna Odighitria*<sup>354</sup>. Ora, davvero pochi dubbi restano sul fatto che l'identificazione tra l'Odighitria autentica e l'immagine conservata nelle chiese domenicane vada respinta: l'icona originale – rimasta a Costantinopoli fino al 1453 – andò infatti con ogni probabilità distrutta proprio nei giorni che seguirono l'entrata in città dell'esercito di Maometto II. Palazzo ha fornito un'efficace spiegazione sulle ragioni dell'errata identificazione: intitolato dai domenicani alla Vergine la struttura stambuliota, la comunità latino-cattolica prese a denominare la chiesa – in ragione della sua collocazione, geograficamente contrapposta a Galata – col titolo di "Santa Maria di Costantinopoli". E l'appellativo passò pertanto col tempo ad identificare – oltre alla struttura – anche l'oggetto più prezioso in essa conservato: l'immagine della Madonna<sup>355</sup>. L'ipotesi più probabile – in conclusione – è che l'icona abbia seguito la comunità domenicana caffariota nel suo trasferimento a Istanbul del 1475 e che sia dunque stata collocata dai predicatori nell'appena fondata chiesa di Santa Maria. E se si accoglie questa tesi, si deve concludere che l'esistenza del quadro fu decisiva nella scelta da parte dei frati di intitolare alla Madonna anche la nuova residenza<sup>356</sup>. Quanto all'origine, Palazzo ritiene l'icona "una

---

<sup>354</sup> Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., pp. 43-45. Come accennato in testo, una delle immagini della Vergine dipinte – secondo tradizione – da Luca Evangelista venne trasferita da Gerusalemme a Bisanzio nel V secolo e collocata dall'imperatrice e santa Elia Pulcheria (414-453) nella chiesa dell'Odighitria, fondata da Pulcheria medesima e da cui l'icona prese la denominazione. L'icona si diffuse mediante copie nei paesi di rito ortodosso ed anche in Italia: di pari passo si propagò il culto dell'immagine nella penisola, fatto messo in evidenza nei resoconti del De Marchis e del Subiano (L. Travaini, "Maria", in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, 1997 – treccani.it).

<sup>355</sup> Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 46.

<sup>356</sup> Alla provenienza caffariota dell'icona non è fatto quasi mai cenno negli scritti dei domenicani istanbulioti, presumibilmente in ragione del maggior prestigio che l'immagine poteva conservare attraverso la sua identificazione con l'autentica Madonna di Costantinopoli. L'unica significativa eccezione è costituita dal superiore del convento di SS. Pietro e Paolo Antonino Guiducci, il quale nel 1700 si esprimeva chiaramente riguardo l'immagine conservata nella chiesa galatiota: "Questo quadro della Madonna [...] è antichissimo ed era a Caffa nel convento fondato da S. Giacinto fino dal principio della Religione. Ma occupata questa città dai Tartari e scacciati via i Religiosi, nella loro partenza la portarono seco e la misero in una chiesa che la Religione aveva in Costantinopoli, sebbene anticamente si chiamasse Madonna di Caffa". La

delle più vetuste rappresentazioni della Vergine SS., assai probabilmente in origine una Blacherniotissa del secolo VII, recata da Costantinopoli in Crimea e poi dalla Crimea riportata nel secolo XV a Costantinopoli”<sup>357</sup>.

Tornando alla vicenda del luogo e nello specifico alle sue origini, informazioni rilevanti riguardo l’insediamento dei coloni genovesi di Caffa a Istanbul sono quelle fornite da Pietro Cedulini (1580-81): l’inviato di Gregorio XIII designa costantemente i latino-cattolici di “Caffa-macalà” (*Kefe Mahallesi*) con la denominazione di caffarioti ed espone esplicitamente la ragione di tale appellativo, ricordando quanto riferitogli da un membro della *Magnifica Comunità* – il caffariota Bernardo Gippo – riguardo l’arrivo nella capitale ottomana di settecento famiglie provenienti dalla città sul Mar Nero, che – all’epoca della visita del Cedulini – si erano ridotte a una dozzina scarsa. La comunità aveva iniziato a diminuire dal primo Cinquecento: l’inviato papale riferisce che erano appena poche decine i cattolici rimasti a Stambul e solamente uno il sacerdote che si occupava di officiare Santa Maria e la vicina chiesa di San Nicola (§13)<sup>358</sup>. Il delegato papale descrive Santa Maria come una chiesa in condizione di semi-abbandono – uno stato senz’altro dovuto al crollo dei cattolici residenti nella zona: il tempio – riferisce il visitatore apostolico – necessitava di riparazioni ed era dotato di un unico altare e dello stretto occorrente per le celebrazioni<sup>359</sup>.

La chiesa di Santa Maria venne visitata dal De Marchis il 12 novembre 1622. Il visitatore apostolico fornisce innanzitutto le dimensioni del luogo (lungo venti passi e largo otto) e fa quindi immediatamente menzione dell’immagine della Vergine. La chiesa conservava internamente “pitture antichissime” di santi, un quadro della Madonna e un altro quadro contenente un sudario del Cristo contornato ancora da raffigurazioni di santi. Era assente la sagrestia e le stanze dei frati erano in rovina. Presso la porta d’ingresso stava invece la fonte battesimale: Santa Maria era infatti – faceva notare il De Marchis – la chiesa parrocchiale dei cattolici residenti a Stambul. L’inviato apostolico riferisce anche un episodio accaduto pochi giorni prima della sua visita: in

---

nota di Guiducci è contenuta nell’archivio del convento di S. Pietro ed è riferita da Palazzo, *La chiesa di S. Pietro*, cit., p. 44.

<sup>357</sup> Ivi, p. 49. Non ovviamente la Madonna Blacherniotissa originaria: quest’icona – seconda per fama e venerazione solo all’Odigitria – era stata collocata sempre dall’imperatrice Pulcheria nel V secolo nella chiesa da lei fondata e dedicata a Santa Maria delle Blacherne: anche in questo caso l’icona prese il nome dal luogo in cui era custodita. L’immagine sacra andò distrutta nell’incendio che rase al suolo la chiesa nel 1434 (L. Travaini, “Maria”, in *Enciclopedia dell’Arte Medievale*, 1997 – treccani.it).

<sup>358</sup> Cedulini, “Atti della Visita Apostolica nel Levante”, citato in Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 1.

<sup>359</sup> Ivi, p. 40.

seguito alla caduta di un pezzo di muro la chiesa aveva rischiato infatti di essere profanata dalla popolazione locale: “et subito secretamente si cercò accomodare [il muro] al meglio che si potea, ma accortosi li Turchi cominciarono a far rumore”. Al che si tentò di placare le proteste offrendo agli islamici “alcune piastre”, ma l’intervento decisivo per mettere la chiesa al riparo dalla confisca fu un altro, sorprendente: “con stupore di tutti le donne turche vicine alla detta chiesa sucirono fuori gridando *non volemo si faci male, né si dii molestia a questa chiesa* et lodato Iddio si è rimediato assai bene per adesso et non si perderà la vita della chiesa come si teme”<sup>360</sup>.

La fine dell’esperienza di Santa Maria di Costantinopoli è attestata sia nelle fonti storiche ottomane che in quelle cristiane, ed è pertanto agevolmente ricostruibile. Il Subiano riferisce nella già citata lettera del 14 ottobre 1654 che la chiesa era ormai chiusa al culto da venticinque anni: ma la serrata a cui egli fa riferimento – riconducibile probabilmente alla sollevazione popolare che causò nel 1625-26 la perdita da parte dei cattolici della vicina chiesa di San Nicola (§13) – è da considerarsi solamente un fermo provvisorio<sup>361</sup>. Il Mauri della Fratta (1629-31) riporta infatti il tempio aperto e servito da due o tre frati domenicani. Oltre a dare brevemente conto della posizione del complesso e della sua origine, il vicario patriarcale riferisce di restauri e abbellimenti realizzati dai domenicani con il supporto del bailo veneziano – non dando però indicazioni ulteriori che consentano di collocare temporalmente tali rinnovamenti – e della celebrazione che aveva luogo nella chiesa il giorno della natività della Madonna, a cui accorrevano molti fedeli da Galata<sup>362</sup>. Hammer riferisce che la seconda e decisiva chiusura di Santa Maria avvenne nel 1634<sup>363</sup>: alla fine del 1636 la *Comunità* – in una lettera indirizzata al Cardinale Protettore di Levante –

---

<sup>360</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., pp. 63-65.

<sup>361</sup> Il contenuto della lettera del Subiano è riferito da Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 112 (nota 2).

<sup>362</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello stato presente della cristianità...”, cit., pp. 56-57. Quanto riferito dal Mauri della Fratta pare essere confermato dal visitatore francese Vincent Stochove: egli – che fu a Istanbul nel 1631-32, pertanto grosso modo nello stesso periodo del soggiorno del vicario patriarcale – afferma però che era aperta e servita da tre frati francescani (Vincent Stochove, *Voyage de Levant*, Bruxelles, Velpius, 1650, p. 57). Palazzo – evidenziando l’anomalia del servizio dei minori in un complesso che fino a poco tempo prima era stato occupato dai domenicani – ipotizza che la riapertura fosse stata ottenuta attraverso la mediazione dell’ambasciatore imperiale Rudolph Schmidt, il quale avrebbe poi concesso ai minori – arrivati dalla Valacchia in qualità di cappellani – d’installarsi provvisoriamente in Santa Maria (Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 60-61). Tale ipotesi non trova conferma nelle fonti storiche e – anche sulla base di quanto riferito dal Mauri della Fratta – si ritiene qui di doverla escludere, presupponendo che Stochove abbia confuso i predicatori con i minori.

<sup>363</sup> Joseph Hammer, *Histoire de l’Empire ottoman depuis son origine jusqu’a nos jours*, vol. II, Parigi, Parent-Desbarres, 1840, p. 472.

annunciava la perdita ormai definitiva della miracolosa chiesa della Madonna di Costantinopoli<sup>364</sup>. In ogni caso la conversione della struttura in moschea non dovette avvenire immediatamente: l'istituzione della *Odalar Camii* è infatti attribuita da fonti ottomane al gran visir Kemankeş Kara Mustafapaşa, che però fu ufficialmente alla guida del governo turco dal 1638 al 1644 e fece rientro nella capitale da Baghdad solamente nel gennaio del 1640<sup>365</sup>. Del fatto che la destinazione dell'edificio al culto islamico vada fatta risalire proprio al 1640 dà conferma definitiva la relazione indirizzata al maestro generale dell'ordine dal vicario dei domenicani Innocenzo Marziale che – al suo arrivo in quell'anno nella capitale ottomana – trovò la chiesa già trasformata in moschea<sup>366</sup>.

### 13. La chiesa di San Nicola di Costantinopoli

La vicenda storica della chiesa di San Nicola – a cui si è più volte accennato nel precedente paragrafo – segue nelle sue linee fondamentali quella della chiesa gemella di Santa Maria di Costantinopoli. La costruzione sorgeva a Stambul, nel quartiere di Salmatomruk, anticamente noto come *Kefe Mahallesi*: e il riferimento alla comunità caffariota fondatrice del complesso cattolico si è conservato nella denominazione della moschea che ne prese il posto negli anni venti del XVII secolo, edificio tuttora in piedi col titolo di *Kefeli Cami*<sup>367</sup>.

La struttura del luogo sacro – alla stessa maniera di quanto accadde per Santa Maria – esisteva certamente al momento dell'insediamento della comunità caffariota a Istanbul nel 1475: le considerazioni svolte a proposito di

---

<sup>364</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 112.

<sup>365</sup> Nel menzionato *Hadikat'ul Cevami* di Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî (XVIII sec.) è riferito innanzitutto che la *Odalar Camii* a Salmatomruk venne fondata dal citato Mustafa utilizzando una struttura esistente adibita al culto cristiano (Howard Cane, *The garden of the mosques: Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî's guide to the Muslim monuments of Ottoman Istanbul*, Leiden, Brill, 2000, p. 46). A proposito di Mustafa e del periodo in cui fu effettivamente presente a Istanbul come gran visir v. Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, cit., vol. II, p. 485ss.

<sup>366</sup> Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 7.

<sup>367</sup> Le notizie principali della chiesa sono in Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 1-3, 13-30, 37-64; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 116-19; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 456-57; Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., pp. 344-46; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 73-74. L'identificazione tra la chiesa di San Nicola e la *Kefeli Cami* è ritenuta valida da quasi tutti gli autori e si basa essenzialmente sulla concordanza geografica tra i due luoghi: un'ulteriore conferma dell'identità dei due luoghi è la corrispondenza tra le misure della moschea e quelle della chiesa di San Nicola, riportate dal De Marchis nel 1622. Dalleggio D'Alessio ha inoltre messo in evidenza come nessuna delle chiese greche di epoca ottomana possa essere identificata con la *Kefeli Cami*, né con la *Odalar Camii* (*Bulletin du vicariat apostolique de Constantinople*, fascicolo n° 29 del 16 luglio 1910, pp. 431-435, e del 7 gennaio 1917). Sulla questione dell'identità tra la chiesa latina di San Nicola e la *Kefeli Cami*, v. ancora Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 456-57; Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 13-14; Mamboury, *The Tourists's Istanbul*, cit., p. 307.

Santa Maria – riguardo l’assegnazione alla comunità cattolica appena arrivata da Caffa di una struttura già adibita al culto cristiano – valgono anche in riferimento a San Nicola. E tuttavia non esistono opinioni univoche riguardo l’identificazione dell’edificio sacro bizantino che venne destinato al culto cattolico e consacrato al santo anatolico<sup>368</sup>.

La prima attestazione della presenza dei domenicani in San Nicola è ricavabile da una lettera del 5 agosto 1493 del maestro generale dell’ordine Gioacchino Torriani: la comunicazione informava della sostituzione di Agostino da Rasia con Giovanni da Caffa come priore della chiesa<sup>369</sup>. Ora – come notato da Loenertz – sarebbe stata inusuale la fondazione di due nuovi priorati domenicani (Santa Maria e San Nicola) in un’area nella quale tale ufficio era già stabilito, in SS. Pietro e Paolo (§7): ed infatti le due chiese stambulite ereditarono il titolo priorale dagli antichi conventi domenicani di Caffa, la città dalla quale le comunità dei predicatori si erano trasferite. Si è già detto dell’esistenza della chiesa caffariota e domenicana di Nostra Signora della Corona. Nell’antica colonia genovese stavano però anche una chiesa e un convento intitolati a San Nicola e appartenenti ai frati unitari d’Armenia. Questa comunità di religiosi – pur non essendo in un primo tempo giuridicamente riconducibile alla famiglia domenicana – si conformava in ogni caso alle regole dei predicatori: i frati unitari indossavano lo stesso abito, obbedivano alle costituzioni dell’ordine, seguivano il medesimo rito liturgico<sup>370</sup>. È dunque altamente probabile che lo spazio ottenuto dalla comunità latina sia stato consacrato a San Nicola in ricordo della chiesa omonima che i domenicani

---

<sup>368</sup> Palazzo ha identificato la struttura con una parte – presumibilmente il refettorio – del monastero greco di San Giovanni Prodromo (Battista) in Petra, le cui origini – di cui si sa poco o nulla – rimontano alla prima età bizantina (Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., pp. 29-30). Mamboury – pur non scartando tale possibilità – sembra avanzare l’ipotesi che San Nicola fosse anticamente il monastero di Manuele – fondato nel IX secolo e restaurato nel X. Sui monasteri di Manuele e di San Giovanni in Petra, v. Janin, *Les sanctuaires du quartier de Pétra II*, cit., pp. 51-53 e 55-62.

<sup>369</sup> Il documento – presente negli archivi romani dell’ordine domenicano – è menzionato in Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 345: “Frater Ioannes de Caffa fit prior sancti Nicolai de Constantinopoli et frater; Augustinus de Rasia (?) absolvitur a prioratu. — Die 5 augusti 1493”.

<sup>370</sup> L’Ordine dei Frati Unitari – anche detto dei Frati Unitari di San Gregorio Illuminato, i cui membri erano comunemente noti come domenicani armeni – venne fondato in Armenia attorno al 1331. Istituto religioso di lingua armena e di rito latino – promotore oltranzista dell’unione della chiesa armena con Roma – si costituì come ordine autonomo presumibilmente a causa dell’impossibilità di rispettare totalmente le costituzioni dei predicatori. L’ordine lo incorporò definitivamente nel 1583, e i frati unitari vennero allora a costituire la provincia armena domenicana (J. Berdonces e G. Amadouini, “Frati Unitari di San Gregorio Illuminatore”, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. IV, coll. 971-973).

armeni detenevano in quella città prima della loro espulsione<sup>371</sup>. E tuttavia – se a insediarsi in un primo tempo in San Nicola furono i frati unitari – l’edificio venne affidato senza ombra di dubbio quasi immediatamente nelle mani dei domenicani latini: a provare ciò – oltre all’atto del 1493 che disponeva la sostituzione del priore della chiesa – è la già citata dichiarazione rinvenuta negli atti del capitolo generale domenicano tenuto a Ferrara nel 1498, un documento che attesta l’avvenuto passaggio all’ordine della chiesa di *San Nicola di Caffa*, segnalando tra l’altro in modo esplicito l’origine geografica della denominazione della struttura<sup>372</sup>.

La *Visita* del Cedulini (1580-81) non fornisce alcuna informazione riguardo l’aspetto della chiesa di San Nicola, ma provvede a riportare due dati rilevanti che consentono di confermare la progressiva decadenza della comunità cattolica di Stambul e delle due chiese. Il visitatore apostolico riferisce infatti che nei primi tempi di vita della chiesa – a causa del gran numero di frati presenti in San Nicola – i domenicani erano spesso costretti a chiedere per alcuni di loro ospitalità ai predicatori galatioti di SS. Pietro e Paolo. Tale stato di cose era profondamente mutato all’epoca della visita del Cedulini, dato che l’inviato papale – in base a quanto riferitogli dal caffariota Bernardo Gippo – poteva scrivere che presso la chiesa era rimasto un solamente un religioso<sup>373</sup>.

Il De Marchis fornì nel 1622 una dettagliata descrizione del luogo. L’inviato papale informa innanzitutto che San Nicola era frequentata anche dalla comunità armena del quartiere e che nello specifico la struttura funzionava come luogo di culto condiviso tra armeni e latino-cattolici. La chiesa venne descritta dal De Marchis spartita longitudinalmente in due navate di uguali dimensioni (quindici passi in lunghezza e dieci in larghezza): una riservata agli armeni, l’altra ai latini. Ebbene, quando erano i secondi a celebrare

---

<sup>371</sup> Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 42. Il culto di San Nicola di Mira (260 ca. – 326 ca.) è uno dei più diffusi nella cristianità, sia orientale che occidentale. Vescovo di Mira in Asia minore, imprigionato durante la persecuzione di Diocleziano, morì nella città di cui fu vescovo in una data imprecisata, presumibilmente successiva al 325. Difensore dei deboli e dei bambini, il suo culto si diffuse innanzitutto in oriente – a Costantinopoli diverse chiese gli furono dedicate fin dalla prima età bizantina – per poi propagarsi in occidente, tramite il dominio di Bisanzio in Italia meridionale. Patrono di Bari, città in cui nel 1087 le reliquie del santo furono traslate dalla cattedrale di Mira nella quale erano poste, in seguito alla caduta della città anatolica in mano musulmana. Su San Nicola v. Gerardo Cioffari, “San Nicola di Mira (di Bari) vescovo”, in *Santi, beati e testimoni*, cit..

<sup>372</sup> “In primis acceptamiis locum sancti Pétri de Pera et locum sancti Nicolai de Capha in Constantinopoli [...] pro conventibus ordinis”. (Loenertz, *Les établissements dominicains*, cit., p. 343).

<sup>373</sup> “... e particolarmente in Santo Niccolò solevano stare dui o tre frati... Io ci ho visti dui o tre frati et uno diacono... et adesso non ve ne sta altro che uno”. (Cedulini, “Atti della Visita Apostolica nel Levante”, in Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 45).

messa, gli uomini si collocavano nella parte di chiesa propriamente riservata alla comunità latina, mentre le donne si sistemavano lungo l'altra navata, nella zona – per così dire – di pertinenza armena: quando era il clero armeno ad officiare la chiesa, le parti s'invertivano di conseguenza. L'unico altare presente nella struttura era dotato di un quadro raffigurante la Pietà – con affianco le figure dei santi Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo: ai lati dell'altare stavano invece quadri rappresentanti san Daniele e san Nicola<sup>374</sup>.

La condivisione della struttura merita di essere messa in evidenza in modo particolare, soprattutto perché – è il visitatore pontificio che lo sottolinea esplicitamente – a dividere con i latini l'edificio sacro non erano famiglie armene di fede cattolica, ma gruppi appartenenti alla chiesa armena gregoriana, comunità che rifiutava il ruolo del pontefice romano come capo della chiesa universale:

Questi Armeni non sono catholici, ma giorgiani [gregoriani] <sup>375</sup>, hanno Patriarca loro e rito dispartato dal latino e greco, et fanno differentissime ceremonie, et li fu data questa parte della chiesa anticamente, ma senza dispiacere alcuno dei nostri Latini... <sup>376</sup>

La spartizione dell'edificio tra armeni gregoriani e latino-cattolici deve risalire con tutta evidenza all'ultimo quarto del XV secolo – ovvero all'epoca immediatamente successiva l'insediamento a Istanbul della comunità caffariota (1475) – e per comprenderne le ragioni occorre tenere conto del panorama religioso di Caffa prima della conquista ottomana della città. È ritenuta certa l'esistenza di una significativa comunità armena nella colonia genovese fin dal primo XIV secolo: la presenza a Caffa dei frati unitari armeni – ordine religioso di fede cattolica e di rito latino affiliato ai domenicani – deve far ritenere però che settori di tale comunità erano passati al cattolicesimo, costituendo un gruppo armeno-cattolico caffariota che si era andato ad affiancare all'originaria comunità gregoriana<sup>377</sup>. La presa ottomana della città travolse tutte le comunità cristiane che vi abitavano: genovesi (latini e cattolici), armeno-cattolici e armeno-gregoriani furono forzatamente trasferiti nella capitale, dove proseguirono la convivenza nella zona che sarebbe divenuta nota col nome di *Kefe Mahallesi*. È stato detto in precedenza che a occupare la chiesa di San Nicola furono in un primo tempo – in una fase precedente all'incorporazione

---

<sup>374</sup> De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., pp. 62-63. È senz'altro significativo che tutti e quattro i santi di cui comparivano raffigurazioni internamente all'edificio sacro erano (e sono) venerati sia dalla Chiesa Cattolica sia dalla Chiesa Armena.

<sup>375</sup> Palazzo – riportando la testimonianza del De Marchis – intende "gregoriani" per "giorgiani". La precisazione – sulla base di quanto riferito dall'inviato papale immediatamente dopo – deve essere accolta.

<sup>376</sup> De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., pp. 62-63.

<sup>377</sup> Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 39.

dell'edificio da parte dell'ordine domenicano (1497) – i frati unitari armeni e come sia lecito supporre ciò in ragione del fatto che i religiosi possedevano a Caffa un luogo di culto con la medesima titolazione. E tuttavia quanto riportato dal De Marchis in riferimento al “rito dispartato dal latino”, alle «differentissime cerimonie» e all'antichità della spartizione deve far concludere che la chiesa di San Nicola era condivisa dai latini con gli armeni gregoriani – discendenti della comunità armena di Caffa – ed officiata dal clero gregoriano, all'inizio del XVII secolo ormai nettamente distinto dai cattolici e latinizzati frati unitari<sup>378</sup>.

L'abitazione dei frati domenicani era all'epoca della visita del De Marchis occupata da un unico religioso, polacco, il quale si occupava in solitudine sia del servizio di San Nicola sia di quello della vicina chiesa di Santa Maria (§12) ed era assistito da un “servitore”: entrambi con un passato da prigionieri nelle galere ottomane, erano stati liberati grazie a elemosine raccolte dai fedeli<sup>379</sup>. Delle due chiese e della singolare circostanza che le vedeva servite da un unico religioso domenicano aveva riferito anche il viaggiatore Pietro Della Valle, il cui soggiorno istanbulioto precedette di una manciata di anni quello del De Marchis (1614-15). Nella testimonianza di Della Valle – che qui si riporta integralmente – si colgono i riferimenti alla diversità di condizione dei cattolici galatioti rispetto ai loro correligionari stambulioti:

Noi altri Latini dentro a Costantinopoli abbiamo due sole chiesuole assai piccole, amendue vicine in una medesima contrada: una si chiama San Nicola, e l'altra è quella Madonna di Costantinopoli che in Italia, e massimamente in Napoli, è di tanto famosa divozione, a guardia delle quali vi sta un solo frate Domenicano; ma per la lontananza delle nostre abitazioni, che sono in Pera, rare volte vi va gente, se non quando alcuno, per divota curiosità, va a vederle:

---

<sup>378</sup> Difficile stabilire invece se la comunità armeno-cattolica proveniente da Caffa sia sopravvissuta come tale al trasferimento a Istanbul, se abbia seguito le tendenze latinizzanti dei frati unitari finendo per annullarsi nella comunità latina locale, oppure ancora se sia stata assorbita dalla comunità di fede gregoriana. L'eseguità della comunità latina del *Keefe Mahallesi* e il silenzio del De Marchis sulla presenza di armeni fedeli a Roma tendono a far ritenere probabile quest'ultima ipotesi. D'altra parte – come accennato in sede introduttiva – la stessa esistenza di una comunità armeno-cattolica a Istanbul prima della seconda metà del Seicento – separata e distinta da quella gregoriana – è tutta da dimostrare. Le prime significative conversioni al cattolicesimo di popolazioni armene istanbuliote non sembra si siano verificate prima dell'ultimo decennio del XVII secolo (Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 20. V. in proposito anche la comunicazione a Propaganda del visitatore apostolico David di S. Carlo del 3 agosto 1700, in Ivi, pp. 78-83): un cattolicesimo armeno a Istanbul doveva comunque esistere ben prima della separazione ufficiale dei cattolici dai gregoriani, evento che – per ciò che riguarda la capitale ottomana – può essere fatto risalire all'istituzione di un vicario istanbulioto per gli armeni cattolici (1758). Sul tema v. Nerses M. Setian, *Gli armeni cattolici nell'Impero Ottomano: Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma, Don Bosco, 1992.

<sup>379</sup> De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., pp. 62-63.

avendo noi in Pera (come anche ce le hanno i Cristiani greci e gli armeni), assai più comode, per la frequenza de' divini uffici, diverse altre chiese, tenute, le nostre, alcune da' Domenicani, altre da' Francescani, ed una sola da' Gesuiti, da pochi anni in qua che ci sono venuti. <sup>380</sup>

La chiesa di San Nicola sarebbe stata chiusa al culto cristiano verso il 1625-26: a dare informazioni dettagliate è il resoconto – riferito da Palazzo – del prete armeno Gregorio Taranaghtsi, che fu testimone oculare degli eventi<sup>381</sup>. La perdita della chiesa – stando a quanto riferito da Gregorio – scaturì da un singolare episodio, che aveva visto per protagonista un altro religioso armeno, giunto a Istanbul dalla città di Van con una presunta reliquia da offrire in dono al sultano. L'oggetto – rubato al religioso poco dopo il suo arrivo nella capitale ottomana – fu successivamente ritrovato: a detta del prete responsabili del furto erano stati i monaci che abitavano la parte di San Nicola riservata agli armeni. I fatti che seguirono tale accadimento – l'occupazione della chiesa da parte dei turchi e l'impossibilità delle comunità cristiane armena e latina di pagare il riscatto – scatenò una sollevazione della popolazione locale che portò – conclude il racconto Taranaghtsi – alla chiusura definitiva del luogo e alla sua trasformazione in moschea<sup>382</sup>. Difficile risulta verificare quanto di vero ci sia nel racconto del prete armeno, ma tre conferme – relative al dato cronologico – posso essere evidenziate. La prima è fornita dalla *Relazione* del Mauri della Fratta, il quale dà la chiesa di San Nicola definitivamente perduta per i cattolici e ormai destinata al culto islamico: all'epoca del soggiorno istanbuliota del vicario patriarcale (1629-31) – stante anche la perdita della chiesetta di San Francesco (§14) – Santa Maria restava l'unico edificio di culto a disposizione dei latini di Stambul<sup>383</sup>. Analogo riscontro è fornito dal viaggiatore francese Vincent Stochove (1631-32), il quale riferisce come una chiesa latina consacrata a San Nicola fosse stata convertita in moschea tre anni prima<sup>384</sup>. E ancora: una lettera della *Comunità* al Cardinale Protettore di Levante dell'8 ottobre 1636 informa che il tempio dedicato a San Nicola era andato definitivamente perso da sei o

---

<sup>380</sup> La corrispondenza del Della Valle è del 25 ottobre 1614 (Pietro Della Valle, *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino*, vol. I, Brighton: Gancia, 1843, p. 26). Pietro Della Valle soggiornò a Istanbul dall'agosto 1614 al settembre dell'anno successivo. Su Pietro Della Valle, v. Claudia Micocci, "Della Valle, Pietro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 37, 1989 – treccani.it.

<sup>381</sup> La testimonianza del religioso armeno è tratta dall'opera cronachistica del medesimo autore: la "Cronaca di Gregorio Vartabet Taranaghtsi" – che va dall'anno 1595 al 1640 ed è essenzialmente incentrata sulle vicende delle comunità armene nei territori ottomani. Palazzo rinvenne l'estratto del testo riguardo la fine dell'esperienza di San Nicola – in traduzione dall'originale armeno – tra le note che gli consegnò il frate e studioso domenicano Ceslao Pera (Palazzo, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjidi*, cit., p. 59).

<sup>382</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>383</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., pp. 40-41.

<sup>384</sup> Stochove, *Voyage du Levant*, cit., p. 57.

sette anni<sup>385</sup>. Da tutti e tre i resoconti emerge dunque come l'anno di conversione della chiesa cristiana in moschea vada collocato attorno al 1629 e pertanto – se si accoglie il racconto del prete armeno Gregorio sull'avvenuta confisca nel 1625-26 – va tenuto presente che il complesso – come accadeva in casi simili – restò sigillato per qualche tempo prima della sua definitiva destinazione al culto islamico.

#### 14. La chiesa di San Francesco di Costantinopoli

Le due chiese domenicane trattate nei paragrafi precedenti non furono le uniche assegnate alla comunità cattolica espulsa da Caffa in seguito alla conquista ottomana della città. Benché scarse siano le informazioni a riguardo – e complessivamente poco nota la vicenda – si è certi dell'esistenza di un terzo luogo di culto, servito e amministrato dal clero francescano del ramo osservante e consacrato al fondatore dell'ordine: come le altre due, la chiesetta di San Francesco sorgeva nella zona stambuliota nota come *Keefe Mahallesi*, non lontano dalla chiesa della *Theotokos Pammakaristos* – l'edificio che fu sede del patriarcato greco-ortodosso fino al 1591, anno in cui il sultano Murad III ne decise la trasformazione in moschea col titolo di *Fethiye Cami*<sup>386</sup>.

La consacrazione al culto cattolico e la dedica a San Francesco devono risalire al 1475, l'anno dell'insediamento a Istanbul della comunità latina caffariota, alla quale erano aggregati – oltre a esponenti domenicani – anche membri dei frati minori<sup>387</sup>. Quale fosse la destinazione della struttura prima di questa data è difficile stabilirlo. Matteucci – evidenziando la dedizione dell'edificio sacro a un santo occidentale – è del parere che ai minori non fu assegnato un tempio ortodosso in piena efficienza. La struttura doveva di conseguenza essere stata una nuova fondazione latina: o un totale rifacimento di una costruzione bizantina in stato di completo abbandono o addirittura una chiesa costruita *ex novo* dai cattolici in un periodo imprecisato<sup>388</sup>. L'ipotesi è ammissibile – in particolare la sua prima declinazione – e tuttavia fondata su una premessa errata, poiché si già osservato – nei due precedenti e simili casi

---

<sup>385</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 116-17.

<sup>386</sup> Le notizie su questo luogo si rifanno in gran parte a Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, pp. 253-263. La chiesa – alla cui esistenza non fa cenno Belin nella sua *Histoire* – è menzionata nella nomenclatura di Eugène Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire de la latinité de Constantinople (Suite et fin.): Nomenclature des églises latines de Constantinople (Stamboul et Péra) disparues*, in «Échos d'Orient», 25/143, 1926, pp. 308-315, in particolare pp. 309-310.

<sup>387</sup> La presenza minoritica nella città di Caffa risaliva agli ultimi anni del XIII secolo: e nella città sul mar Nero i frati avevano immediatamente eretto due chiese – una dedicata alla Vergine, l'altra proprio a San Francesco. Sull'esperienza caffariota dei minori, v. Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, pp. 248-53.

<sup>388</sup> Ivi, p. 254.

stambulioti di Santa Maria e San Nicola – che le dediche potevano benissimo essere scelte in autonomia dalle comunità cattoliche per ragioni proprie, e non erano pertanto condizionate ai titoli delle preesistenti chiese bizantine occupate dai latini.

Il primo preciso ricordo della chiesa arriva dalla *Visita* del Cedulini: l'inviato papale – che visitò San Francesco il 14 novembre 1580 – fornisce una breve descrizione della struttura e riporta informazioni essenziali per ricostruirne le origini<sup>389</sup>. Il Cedulini –dopo aver dato conto della posizione geografica dell'edificio sacro – rilevava che la chiesa “era assai piccola e antica, e le sue pareti abbisognavano di restauri” ed era dotata di un unico altare, di un fonte battesimale e delle cose necessarie alla celebrazione. È poi ancora il caffariota e membro della *Magnifica Comunità* Bernardo Gippo – all'epoca era anche amministratore della chiesetta – a fornire ulteriori informazioni riguardo i beni immobili che facevano capo alla struttura e agli arredi e utensili contenuti in essa. Nessun frate osservante risiedeva permanentemente presso la chiesa al tempo della visita del Cedulini: il servizio era svolto solamente nei giorni festivi, da un religioso inviato dal convento galatiota di San Francesco (§1). Il messaggero pontificio – riportando quanto comunicatogli dal cappellano del *Keefe Mahallesi* Giacomo da Zara – riferisce invece di una stabile presenza dei minori in passato, rendendo evidente che anche il tempio francescano era stato coinvolto dal generale declino della comunità cattolica stambuliota<sup>390</sup>.

Le sole altre indicazioni riguardo la chiesa di San Francesco sono fornite dal frate cappuccino Pacifico di Provins, che soggiornò a Istanbul dal 2 marzo al 3 maggio 1622. L'inviato istanbuliota di Giuseppe da Parigi vide la chiesa di San Francesco «le petit» in piedi – nei pressi dell'antica sede del patriarcato greco – e poteva notare internamente la presenza di un mosaico sul fondo della chiesa raffigurante il santo d'Assisi<sup>391</sup>. Essa non è tra quelle descritte dal De Marchis

---

<sup>389</sup> Una precedente attestazione dell'edificio – risalente agli ultimi anni del XV secolo – è quella riferita del prete pellegrino Bonsignore di Francesco Bonsignori, il quale non menziona direttamente la chiesa, ma fa riferimento a “uno loco che vi stanno i frati osservanti di S. Francesco”. La citazione è tratta dall'autografo del *Viaggio di Gerusalemme fatto e scritto dal prete Bonsignore di Francesco Bonsignori fiorentino nel 1497 e sue memorie di cose seguite in Firenze nell'a. 1554* e così riferita da Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, p. 254.

<sup>390</sup> Cedulini, “Visita apostolica di Costantinopoli”, cit., vol. I, pp. 257-60. Si veda anche Cedulini, “Atti della Visita Apostolica nel Levante”, citato in Biskupski, *L'origine et l'historique*, cit., p. 49.

<sup>391</sup> “Secondement l'Eglise saint François le petit, où il y a une image de nostre Pere saint François à la Mosaique au fond de l'Eglise...”. La breve notazione di Pacifico in riferimento alla chiesa è accompagnata da considerazioni intorno all'abito dell'ordine di sua appartenenza: egli infatti – riferendo della raffigurazione di un altro frate, che egli ritiene risalire a trecento anni prima – rilevava come il religioso vestisse la stessa veste dei cappuccini, che era dunque utilizzata dai membri dell'ordine francescano fin dalle sue origini (Pacifico de Provins, *Relation du voyage de Perse*, cit., p. 39). Su Pacifico di Provins e la sua missione istanbuliota finalizzata a

(1622), e tale circostanza porta a ritenere possibile che la chiusura della chiesa al culto cristiano sia avvenuta proprio nel 1622, nell'arco di tempo intercorso tra la partenza da Istanbul di Pacifico di Provins (3 maggio) e l'arrivo dell'inviato pontificio (12 novembre). L'ultima menzione di San Francesco sta nella *Relazione* del Mauri della Fratta (1629-31), che la dà – al pari di San Nicola (§13) – definitivamente perduta ai cattolici e ormai convertita in moschea<sup>392</sup>.

#### 15. *La chiesa di Santa Maria Draperis*

Due sono gli edifici sacri esistiti a Istanbul con il medesimo titolo di Santa Maria Draperis: le due esperienze vanno considerate – come emergerà nel corso della trattazione – una la continuazione naturale dell'altra: in ragione di ciò – sebbene gli edifici siano sorti in due aree distinte – si è scelto di trattarne all'interno del medesimo paragrafo<sup>393</sup>. La nuova chiesa di Santa Maria Draperis – le cui origini datano all'ultimo quarto del XVII secolo – è tuttora esistente in Istiklal Caddesi 215, nella zona anticamente nota come *Quattro Vie di Pera*. La vecchia chiesa – la cui vicenda venne bruscamente interrotta dall'incendio del 1660 – era posizionata nel quartiere di Mumhane, ai piedi della collina di Galata<sup>394</sup>. Sulle motivazioni della consacrazione della chiesa alla Vergine – non potendosi stabilire il periodo esatto di fondazione del locale né il benefattore che ne garantì la realizzazione – può essere avanzata solamente un'ipotesi: che il titolo vada ascritto alla presenza all'interno della chiesa di una raffigurazione della Madonna – un'immagine bizantina del tipo Odighitria. L'esistenza dell'effigie – ancora oggi oggetto di devozione nella nuova chiesa di Santa Maria Draperis – è attestata per la prima volta nella *Visita* del Cedulini (1580-81): non se ne conosce la vicenda precedente. L'icona è molto probabilmente una delle diverse

---

vagliare le condizioni per stabilire un apostolato permanente dei frati cappuccini nella capitale ottomana, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

<sup>392</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., pp. 40-41. Dalleggio D'Alessio – senza menzionare la nota di Pacifico di Provins – data la chiusura della chiesa in un periodo compreso tra il 1600 e il 1630 (Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire III*, cit., p. 309).

<sup>393</sup> La trattazione di questo luogo si rifà largamente a quanto scritto sul complesso da Gualberto Matteucci nella sua già citata monografia sull'esperienza minoritica su Bosforo: *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol II, pp. 301-456. Notizie sull'edificio sacro si trovano in Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 270-84; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., pp. 39-40 e *Recherches sur l'histoire III*, cit., pp. 311-12; Janin, *La géographie ecclésiastique*, cit., p. 597; Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 97-99; Ract, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, cit., pp. 156-59; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 96-104.

<sup>394</sup> Dalleggio D'Alessio colloca l'edificio a Mumhane sulla base delle informazioni fornite dal Mauri della Fratta (1629-31): la chiesa era – riferisce il vicario patriarcale – "situata nel Piano vicino alla Marina non molto lontano da quella di San Francesco". (Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., p. 59).

copie dell'originaria Madonna di Costantinopoli realizzate nella città bizantina fin dal VI secolo e non è azzardato presumere che il quadro fosse presente nel complesso fin dai suoi primi tempi.

Il privilegio concesso da Maometto II ai coloni genovesi di Galata non consentiva ai cattolici fondazione di nuovi edifici sacri. Nonostante dunque si debba presumere che le origini dell'antica chiesa di Santa Maria vadano fatte risalire a un periodo anteriore al 1453, la quasi assoluta mancanza di notizie sul complesso per l'epoca precedente la seconda metà del XVI secolo ha indotto a includere questo tra i luoghi di culto consacrati successivamente alla conquista turca. Ed in effetti – escludendo il monastero di San Benedetto e Santa Maria della Misericordia, la cui fondazione in ogni caso rimonta al 1427 (§9) – l'unica attestazione di una chiesa galatiota dedicata alla Vergine anteriore al 1580 risale al 1297: essa compare citata in un testamento redatto a Genova il 19 febbraio di quell'anno da una certa Maria di Pera, la quale – in partenza per il pellegrinaggio verso Santiago de Compostela – indicava come luogo di sepoltura la chiesa di San Francesco (§1) e donava tre soldi genovesi alla chiesa di Santa Maria di Galata per la celebrazione delle messe<sup>395</sup>. Matteucci ipotizza che – successivamente alla caduta di Costantinopoli – la chiesa possa essere rimasta in uno stato di semi abbandono e che proprio a quegli anni sia da far risalire la sua acquisizione da parte della famiglia Draperis<sup>396</sup>. Di certo vi è

---

<sup>395</sup> “Lego ecclesiae S. Mariae de Galata pro Missis canendis solidos tres”: il testamento è edito in Belgrano, *Seconda serie di documenti*, 933, col titolo “1297, 19 febbraio. Testamento fatto in Genova da Maria di Pera, la quale si dispone ad andare in pellegrinaggio a S. Giacomo di Compostella”. Janin – riferendo dell'atto – non menziona la possibilità che la chiesa citata possa essere identificata con la Santa Maria Draperis di età moderna (*La géographie ecclésiastique*, cit., p. 597). Matteucci dà la cosa per scontata (*La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, p. 327) e dunque ritiene che la fondazione della chiesa originaria vada fatta risalire a prima del 1453. Dalleggio D'Alessio inserisce invece Santa Maria tra gli edifici fondati dopo la conquista turca (*Recherches sur l'histoire II*, cit., pp. 39-40). È da ribadire come l'atto del 1297 rimanga l'unica attestazione di un luogo di culto galatiota dedicato alla Vergine prima del 1580 – fatta eccezione per il complesso benedettino congiuntamente intitolato nel 1427 a San Benedetto e alla Madonna e al quale ovviamente non si può ascrivere la menzione del XIII secolo. Santa Maria non figura nei registri della masseria di Pera del 1390-91 tra gli istituti a cui veniva donata un'offerta in occasione del Natale (Belgrano, *Prima serie di documenti*, cit., pp. 153-54); non compare nell'elenco delle chiese istanbuliote fornito dal viaggiatore francese Pierre Gilles – che visitò Istanbul negli anni quaranta del XVI secolo (*De Topographia*, cit., p. 228); non è menzionata all'interno dell'enumerazione delle stesse chiese redatta dal cappellano dell'ambasciatore imperiale Stephan Gerlach e riferita dall'umanista tedesco Martin Crusius (1576) (*Turco-graecia*, cit., p. 205, citato in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 17, nota 1). La sua esistenza non è pertanto accertata dalle fonti storiche prima del 1580, anno della visita canonica del Cedulini.

<sup>396</sup> Della famiglia genovese dei Draperis è attestata la presenza nella colonia di Galata fin dalla seconda metà del secolo XIII: i suoi membri – o comunque alcuni di essi – furono pertanto tra

solamente che la piccola chiesa figura tra quelle descritte dal Cedulini come edificio legato ai Draperis: essa è riferita essere di ridottissime dimensioni, dotata di un unico altare e delle cose necessarie per celebrare messa; sopra l'altare stava la già menzionata immagine bizantina della Madonna. L'inviato papale riferisce inoltre che erano proprio i Draperis ad occuparsi della manutenzione della chiesa: il servizio era svolto da un francescano, il quale celebrava messa ogni domenica<sup>397</sup>.

L'accadimento decisivo per la storia del tempio si verificò una manciata di anni dopo la visita del Cedulini: la piccola chiesa galatiota di Santa Maria venne infatti donata ai frati minori osservanti dalla nobildonna Bertulla Draperis il 1° gennaio 1585<sup>398</sup>. Con la sua donazione, Bertulla Maruffo – sposa di Niccolò Draperis e nipote per parte di madre del già menzionato Angelo Zaccaria (§7)<sup>399</sup> – concedeva ai frati l'uso perpetuo della chiesa e dell'abitazione contigua ad essa, sottoponendo però questa sua donazione a una serie di condizioni, in maniera simile a quanto previsto dai suoi ascendenti nell'assegnazione della chiesa di SS. Pietro e Paolo ai domenicani. E dunque Bertulla Draperis si riservò di mantenere per sé il diritto di proprietà ed il giuspatronato, vietando conseguentemente ai nuovi occupanti di apportare modifiche al complesso senza il consenso dei proprietari. La dipendenza dei frati dalla famiglia Draperis e il riconoscimento della medesima come benefattrice dell'ordine vennero inoltre sanciti da alcuni segni esteriori: tra questi, il dovere di fare offerta ogni anno, nel giorno della purificazione della Madonna, di una candela di due libbre e di celebrare un ufficio funebre, sempre con cadenza annuale<sup>400</sup>.

---

quanti scelsero di restare in seguito alla conquista turca di Costantinopoli. Per ulteriori notizie sulla famiglia genovese, v. Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 312-317.

<sup>397</sup> Cedulini, "Visita apostolica di Costantinopoli", cit., vol. II, pp. 317 e 327.

<sup>398</sup> È tuttavia da ritenersi che i frati si fossero insediati stabilmente nel complesso già qualche anno prima – presumibilmente verso il 1583 e comunque successivamente alla visita del Cedulini, che di una stabile presenza minoritica in Santa Maria non fa cenno. Dello stanziamento dei francescani dà notizia la lettera del custode di Terrasanta Angelo Stella, datata 22 ottobre 1583: "Qui in Pera ho pigliato una chiesa di S. Maria, la più devota e frequentata che vi sia, la quale è di jus patronato d'una gentil donna...". (Matteucci, *La missione francescana*, cit., vol. II, p. 301).

<sup>399</sup> La parentela tra Angelo Zaccaria e Bertolda è stata ben evidenziata da Dalleggio D'Alessio, *Les origines dominicaines du couvent des Saints-Pierre-et-Paul à Galata*, cit., p. 473.

<sup>400</sup> "... co questa condicione che detta Religione deba ricognoscere detto caxatto e soij successorj in perpetuo in titullo di Patronato al più vecchio. Et in senio di questo, detta Religione li donerà ognj anno, la mattina dela Purificatione dela Madonna un candelo de libre due benedetto et uno officio universale per tuti li morti del detto caxatto...". (Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 309-310). Il documento originale recante l'atto di donazione è attualmente conservato nella nuova chiesa di Santa Maria Draperis – unico scritto superstite

Tra gli accadimenti notevoli che coinvolsero la comunità dei frati osservanti di Santa Maria nel suo primo periodo di vita, merita certamente menzione la tragica fine di Giovan Battista Benincasa da Montebiarocci – superiore della missione minoritica e vicario patriarcale a Istanbul dal 1614 al 1616 – il quale trovò la morte nei sommovimenti popolari che seguirono la visita istanbuliota dell’ambasciatore imperiale Hermann Czernin<sup>401</sup>. I dettagli riguardo le modalità e le cause della morte di Benincasa non sono chiari: Hammer riferisce che il vicario patriarcale venne gettato in mare a causa di alcune lettere sospette trovate in suo possesso e pare dunque ricondurre la fine del frate alla collera della popolazione locale<sup>402</sup>. Una lettera indirizzata dalla Comunità a Propaganda Fide e datata 1 giugno 1623 riporta ugualmente il riferimento alle missive, ma addebita la tragica morte del rappresentante patriarcale alla volontà delle autorità ottomane: egli – scrivono i cattolici galatioti all’istituzione pontificia – fu fatto imprigionare e giustiziare per ordine del gran visir<sup>403</sup>. Maggiori ragguagli sul contenuto dei fogli che costarono a Benincasa la vita sono forniti da Fouquieray, secondo cui il vicario del patriarca

---

anteriore al grande incendio del 1660 – ed è stato pubblicato da Matteucci (ivi, vol. II, pp. 309-11). L’atto fu edito per la prima volta – in una versione comunque non totalmente coincidente col testo originale – da Giovanni Calaorra, *Historia Cronologica della Provincia di Siria e di T.S. di Gerusalemme*, Venezia, 1694, pp. 506-7. Sulle ragioni per cui il documento conservato in Santa Maria Draperis vada ritenuto quello redatto nel 1585 e non una copia successiva, v. sempre Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 302-309.

<sup>401</sup> Francescano del ramo dell’osservanza, Giovan Battista Benincasa da Montebiarocci fu eletto vicario patriarcale nel novembre 1614: nominato superiore della missione di Santa Maria Draperis nel giugno 1615, ebbe modo di raggiungere Istanbul solo nel settembre successivo. Durante la sua breve esperienza al vicariato istanbuliota ebbe modo di intrattenere rapporti con i patriarchi greco e armeno (ivi, pp. 339-41; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 350). Il vicariato di Benincasa cadeva in una fase particolare della vita sociale istanbuliota, segnata dall’acuta ostilità della popolazione turca nei confronti delle minoranze cristiana ed ebraica, un’irritazione che traeva origine – racconta Hammer – dall’arrivo a Istanbul negli anni immediatamente precedenti di mori espulsi dalla penisola iberica e che non era quindi correlata ad alcun avvenimento specifico riconducibile a membri delle minoranze religiose. Il risentimento venne però accentuandosi in seguito alla visita dell’ambasciatore imperiale – una missione che andava a suggellare il rinnovo della pace di Zsitvatorok (1606): pare che all’origine della sommossa della popolazione locale stavano le inusuali modalità dell’entrata in città del delegato asburgico, il quale – dopo aver attraversato i territori balcanici – venne accolto trionfalmente a Istanbul e calorosamente festeggiato dal personale delle ambasciate europee (Joseph Hammer, *Storia dell’impero osmano*, vol. XV, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1830, pp. 290-91). Sui fatti del 1616 v. anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 249-250.

<sup>402</sup> Hammer, *Storia dell’impero osmano*, cit., vol. XV, pp. 290-91.

<sup>403</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, p. 341; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 250.

sarebbe stato imprigionato e poi strangolato perché in suo possesso furono trovati elenchi di cristiani apostati da lui riconquistati alla causa cattolica<sup>404</sup>.

La prima descrizione della chiesa di Santa Maria Draperis – elevata a parrocchia nel 1618 – successiva all’insediamento degli osservanti è quella fornita nel 1622 dal De Marchis<sup>405</sup>. L’edificio sacro – riporta il l’invitato papale – era di grandezza media (diciassette passi in lunghezza e larghezza), diviso in tre navate da due file di colonne, con il coro e l’organo posizionati dietro l’altare maggiore, il pulpito nella navata centrale e il fonte battesimale in quella di sinistra. Ed ecco che il vescovo di Santorini passa subito a menzionare il «quadro assai bello con effigie della Madonna con il nostro Signore in braccio»: ai lati della Vergine stavano quindi le raffigurazioni – a destra – di Maria Maddalena e – a sinistra – di Santa Marta. Santa Maria Draperis – la cui sagrestia era dotata dell’occorrente per la celebrazione della messa – non mancava di altari laterali: nella navata destra erano quelli dedicati a San Rocco e a Sant’Anna, nel corridoio di sinistra stavano invece altri due altari, consacrati alla Madonna e a San Francesco. Il convento attiguo alla chiesa – residenza dei frati – era di dimensioni modeste: si componeva di piccole case unite alle mura della chiesa: il vicario patriarcale e superiore della missione Giuseppe Bruni (1616-1622) era però riuscito a prendere in affitto un’abitazione vicina al fine di adibirla allo svolgimento delle processioni, di norma proibito fuori da spazi privati<sup>406</sup>. Il resoconto della visita della chiesa effettuata dopo pochi anni dal Mauri della Fratta (1629-31) non fornisce particolari informazioni aggiuntive rispetto a quelle riferite dal De Marchis: il vicario latino non manca tuttavia di ricordare che la denominazione del luogo traeva origine dall’antico patronato

---

<sup>404</sup> Henri Fouquieray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression: 1528-1762*, III: *Époque de progrès (1604-1623)*, Parigi, Bureaux des Etudes, 1922, pp. 622-23. Secondo un dispaccio veneziano pubblicato sempre da Hammer (*Storia dell’impero osmano*, cit., vol. XV, p. 282) il vicario patriarcale venne fatto giustiziare per aver scritto alcune lettere al re di Napoli e al papa in favore della liberazione di quattro missionari gesuiti fatti prigionieri dai turchi. La tragica vicenda non passò inosservata ai contemporanei: ne diede conto – tra gli altri – il viaggiatore Pietro Della Valle (1586-1652) in una lettera scritta da Baghdad nel dicembre 1616. Il Della Valle – che aveva soggiornato a Istanbul dall’agosto 1614 al settembre dell’anno successivo – ricondusse la morte di Benincasa e i disordini che la originarono a fatti non troppo significativi, escludendo dunque tra le cause della sommossa presunte intelligenze tra i cristiani istanbulioti e i sovrani delle potenze cristiane e ipotizzando anch’egli l’eventualità che certe lettere dal contenuto sospetto in possesso del vicario patriarcale fossero state intercettate dai turchi (Della Valle, *Viaggi*, cit., pp. 387-388).

<sup>405</sup> Così il De Marchis nella sua *Visita* riferisce delle disposizione in materia di organizzazione ecclesiastica prese dal vicario patriarcale Giuseppe Bruni (1616-1622): “Questa è una delle chiese parrocchiali novamente fatta dal Padre Bruni quattro anni fa...”. (De Marchis, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, cit., p. 48).

<sup>406</sup> Ivi, pp. 46-49.

della famiglia genovese e di fornire indicazioni riguardo la collocazione geografica della chiesa<sup>407</sup>.

Due fatti degni di nota segnarono la vita della chiesa nei decenni che precedettero il grande incendio del 1660. Il complesso minoritico – interessato dalla serrata delle chiese galatiote del 1634 (§1; §19) – rimase coinvolto nell'incendio del marzo 1639 che distrusse quasi completamente il convento di San Francesco (§1): venne subito riparato, come informa il superiore della missione Agostino Boschetti in una lettera a Propaganda dell'11 aprile di quell'anno<sup>408</sup>. Il secondo accadimento rilevante è la lite che si originò – a metà del XVII secolo – intorno allo giuspatronato dei Draperis tra l'antica famiglia genovese e la *Magnifica Comunità*. Da una parte, stava l'intenzione dell'istituzione dei cattolici di Galata di portare sotto il proprio controllo e amministrazione – oltre alle altre chiese galatiote – anche quelle di SS. Pietro e Paolo e Santa Maria Draperis. Dall'altra, era la ferma volontà del patrono della chiesa Giorgio Draperis di far valere e veder mantenuto il proprio diritto di giuspatronato, come esso era stato esplicitato nell'atto di donazione del 1585: fu a tale scopo che Draperis richiese quindi nel 1647 a difesa del proprio diritto l'intervento di Propaganda Fide. La controversia – la cui risoluzione l'istituzione pontificia delegò alle autorità ecclesiastiche istanbuliote – si protrasse per diversi anni, fino a che la *Comunità* cessò di fare opposizione, rinunciò alle proprie rivendicazioni e riconobbe implicitamente il diritto della famiglia Draperis alla proprietà di entrambi gli edifici sacri (1653)<sup>409</sup>.

La disgrazia che si abbatté sulla comunità cattolica istanbuliota – il grande incendio di Galata dell'aprile 1660 – non risparmiò la chiesa e il convento di Santa Maria Draperis, che vennero completamente divorati dalle fiamme<sup>410</sup>. Stando a quanto riferito da un dispaccio dell'ambasciatore veneziano Giovan Battista Ballarini – datato 17 aprile 1660 – i frati furono però in grado di trarre in salvo l'antico quadro recante l'effigie della Vergine e altri oggetti di minor importanza, come il vasetto degli olii santi, le pietre consacrate e alcuni paramenti sacri, riuscendo a trasferire i materiali all'interno della cappella del

---

<sup>407</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., pp. 59-60.

<sup>408</sup> Sull'incendio del 1639 e la testimonianza a riguardo del vicario patriarcale Angelo Petricca da Sonnino, cf. §1 – La chiesa e il convento di San Francesco. Sul resoconto di Boschetti, v. Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. I, pp. 370-71.

<sup>409</sup> La controversia riguardo il giuspatronato su SS. Pietro e Paolo e su Santa Maria tra la famiglia Draperis e la *Magnifica Comunità* è stata dettagliatamente ricostruita da Matteucci sulla base della documentazione contenuta negli archivi di Propaganda (Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 319-326).

<sup>410</sup> Sull'incendio del 1660 e sulla testimonianza del vicario patriarcale Bonaventura Theoli riguardo i tragici accadimenti, cf. §4 – La chiesa di San Giorgio.

palazzo di Venezia<sup>411</sup>. Si è già dato conto del fatto che – a seguito di incendi riguardanti edifici sacri cristiani – le strutture danneggiate e il fondo sul quale erano erette dovessero tornare di proprietà del fisco ottomano e che la ricostruzione delle chiese era subordinata al riscatto del sito e all’ottenimento delle necessarie autorizzazioni da parte del governo della Porta (§4). Tali condizioni non si verificarono nel caso di Santa Maria: i notevoli e ripetuti sforzi profusi dal patrono della chiesa Giorgio Draperis nel tentativo di riscattare la proprietà si risolsero in un fallimento e i frati furono costretti a spostamenti frequenti, trovando dapprima riparo nell’abitazione privata del vecchio patrono dello spazio, e poi – nel 1667 – in un locale preso in affitto da un certo Tommaso Vlasto alle Quattro Vie di Pera, all’interno del quale i minori ripresero a celebrare messa clandestinamente<sup>412</sup>.

Fu solo nel 1678 che i religiosi francescani riuscirono a trovare una sistemazione definitiva, acquistando un’abitazione da una certa Battistina Antonachi sempre nella zona periota delle Quattro Vie, e nel 1691 ottennero finalmente – grazie alla mediazione della diplomazia imperiale – il permesso fare di quella struttura la propria chiesa e residenza<sup>413</sup>. E internamente alla nuova struttura i frati sistemarono l’immagine della Madonna – che era stata conservata presso l’ambasciata d’Inghilterra – affermando pertanto la volontà di ribadire la continuità tra l’antica chiesa e quella nuova, che venne pertanto anch’essa consacrata alla Vergine e denominata Santa Maria Draperis<sup>414</sup>. La

---

<sup>411</sup> Tommaso Bertelé, *Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli e le sue antiche memorie: ricerche storiche con documenti inediti e 185 illustrazioni*, Bologna, Casa Editrice Apollo, 1932, p. 241, n. 83.

<sup>412</sup> Gli eventi che condussero alla perdita definitiva da parte del clero francescano della chiesa originaria di Santa Maria Draperis sono stati ricostruiti nei dettagli da Matteucci (*La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 405-408) sulla base di due relazioni del 1663: la prima – datata 25 gennaio – venne redatta dal superiore dei domenicani istanbulioti Pietro Martire nel convento della Minerva a Roma; la seconda fu stesa in giugno dal conventuale Felice Pasqualucci. Giorgio Draperis riscattò una prima volta la chiesa di Santa Maria – insieme all’altra di SS. Pietro e Paolo (§7), ugualmente di proprietà della famiglia – il 5 aprile 1661: ma ai primi di maggio dell’anno seguente – a seguito di un’ispezione delle autorità ottomane in San Giorgio e alla scoperta che i cappuccini avevano adibito a uso liturgico un locale sopravvissuto all’incendio (§4) – fu ordinata la demolizione di tutti gli edifici sacri galatioti, o di ciò che ne restava. La proprietà della chiesa venne dunque nuovamente sottratta ai frati, sebbene la struttura doveva essere rimasta in piedi, perché nel mese di luglio del 1662 Giorgio Draperis ne era entrato nuovamente in possesso. Questo secondo riscatto non ebbe comunque esito positivo, poiché nei giorni successivi i francescani comunicarono di non essere ancora stati in grado di riprendere possesso dell’antica chiesa.

<sup>413</sup> Ivi, pp. 425-428; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 276.

<sup>414</sup> *Ibidem*; Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 435-36. L’intervento dell’ambasciatore cesareo per la riapertura della struttura è riferito da Belin, ma Matteucci è del

struttura sopravvisse solo pochi anni in questa versione: pesantemente colpita da due incendi che nel giro di tre anni colpirono la zona di Pera (1697 e 1700), fu entrambe le volte ricostruita e riaperta al pubblico nel 1702<sup>415</sup>.

È opportuno un richiamo agli eventi che seguirono la riapertura di inizio Settecento. Come accennato in apertura, la chiesa di Santa Maria Draperis sopravvive ancora oggi: la versione che è possibile ammirare tuttora risale al 1768-69. Colpito e danneggiato dal terremoto del 1727, l'edificio venne subito riparato: fu quindi ancora preda delle fiamme nel 1767. La chiesa venne riedificata grazie all'intervento della diplomazia asburgica – essenziale per ottenere dal governo turco il necessario permesso – e dedicata nel 1769 all'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria<sup>416</sup>. La struttura – che nel 1838 era stata dotata di un campanile – fu estesamente restaurata nel 1874: i lavori vennero completati il 6 dicembre di quell'anno e l'edificio poté essere inaugurato in questa sua rinnovata versione proprio l'8 dicembre, in coincidenza della festa della patrona<sup>417</sup>.

#### 16. Le due cappelle presso il bagno dell'arsenale di Kasimpaşa

La presenza nella capitale ottomana di prigionieri cristiani è un fatto risaputo: ogni anno – perché presi in guerra, catturati dai corsari turchi, comprati sui mercati – centinaia di individui di fede cattolica raggiungevano Istanbul e venivano ammassati nelle prigioni pubbliche o “bagni” cittadini<sup>418</sup>. Meno nota è

---

parere che la chiesa abbia funzionato almeno in un primo tempo in modalità clandestine e pertanto esclude che il complesso fosse in questa fase accessibile al pubblico.

<sup>415</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, pp. 448-50; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 276-77. Della ricostruzione immediatamente precedente e della riapertura al pubblico informa il visitatore apostolico David di San Carlo, che visitò la chiesa nel 1706: “La sudetta chiesa è stata fabricata l'anno 1700 come per magazzino, e doppo fu fatta capella con un altare, e da 3 anni incirca si è fatta chiesa publica con tre altari”. (David di San Carlo, “Visita Apostolica a Costantinopoli”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 83).

<sup>416</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 277. L'intervento dell'ambasciatore asburgico è testimoniato dall'iscrizione posta a destra della chiesa tre anni dopo la sua avvenuta ricostruzione: “D. O. M. Inclito Benefactori suo Ecclmo D. Antonio Francisco de Brognard Romani Imperatoris ad portam ottomanam internuntio. XXII Junii MDCCLXIX. Aetate LIV. Hic condito. Patres huius Ecclesiae Refor. S. Francisci posuere anno MDCCLXXII”.

<sup>417</sup> Ract, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, cit., pp. 157-58; Joseph Ract, *L'Eglise Sainte Marie Draperis*, in «Présence», 3/1997, p. 3; *Chiesa di Santa Maria Draperis*, in «Le Flambeau», 5, 1982, p. 8; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 99.

<sup>418</sup> La denominazione di bagni per le carceri pubbliche istanbulite trae origine dall'esistenza di un reale bagno turco proprio nei pressi della prigione dell'arsenale di Kasimpaşa (cfr. *infra*): “Il bagno che così chiamasi per un bagno che i Turchi hanno colà”. (P. Tarillon, “Lettera (estratto) del Padre Tarillon al sig. Conte di Pontchartrain Secretario di Stato sulle Missioni de' Padri Gesuiti nella Grecia”, in *Scelta di lettere edificanti scritte dalle missioni straniere preceduta da quadri geografici, storici, politici, religiosi e letterari dei paesi di missione*, Milano, Fanfani, 1827, pp.

L'esistenza nei pressi delle carceri istanbuliote di spazi adibiti al culto cattolico, nello specifico di due cappelle presso il bagno dell'arsenale di Kasımpaşa – una probabilmente consacrata a San Paolo, l'altra certamente dedicata a Sant'Antonio da Padova – di una cappella situata nel bagno di Beşiktaş e di un altro ulteriore spazio sacro presso la prigione delle Sette Torri (*Yedikule*) all'estremità sud-occidentale di Stambul<sup>419</sup>.

In riferimento al numero dei prigionieri cattolici residenti a Istanbul nella prima età ottomana, è necessario fare affidamento sulle poche – e difficilmente verificabili – stime dei religiosi che in tempi diversi soggiornarono nella capitale imperiale. Il Cedulini contò ad Istanbul ottomila prigionieri nella seconda metà del XVI secolo: duemila stanziati a Galata e seimila destinati ai lavori del porto e degli arsenali istanbuliotti, i quali – aggiungeva l'inviato pontificio – provenivano principalmente dai territori balcanici (Ungheria, Bosnia, Serbia) ed erano in larga parte di fede cattolica<sup>420</sup>. Sia il De Marchis che più diffusamente il Mauri della Fratta – nella prima metà del Seicento – riportano la presenza di reclusi cattolici a Istanbul, senza tuttavia fornirne il numero preciso<sup>421</sup>. Duemila erano i prigionieri del Bagno galatiota secondo Padre Saulger, superiore della missione gesuita di San Benedetto<sup>422</sup>. Di tremila schiavi nei diversi bagni ottomani riferisce invece – sempre nella seconda metà del XVII secolo – il vicario apostolico Andrea Ridolfi<sup>423</sup>.

Le condizioni in cui versava la massa dei prigionieri cristiani furono descritte in modo efficace dal Mauri della Fratta: il vicario patriarcale – nella sua *Relazione* del 1631 – ebbe modo di soffermarsi in particolare sulle poche ore

---

51-143, in particolare p. 57). Lo stesso appellativo passò dunque evidentemente – col tempo – a designare anche gli altri spazi adibiti al medesimo utilizzo.

<sup>419</sup> L'esistenza di un ulteriore stabile spazio adibito al culto cattolico presso la prigione pubblica di Kumkapı – quartiere nella zona meridionale di Stambul, sulle rive del mar di Marmara – resta incerta, dal momento che l'unico riferimento a una presenza cristiana nel sito è appena accennato dal Mauri della Fratta (1629-31). Piuttosto, dalle parole del vicario patriarcale si potrebbe dedurre lo svolgimento di visite saltuarie alla prigione di religiosi cattolici benintenzionati: "Quello [*il bagno*] di Concapı è angustissimo più di ogni altro et anco più scommodo, stando in Costantinopoli assai lontano da Pera. Onde molte volte restano li schiavi senza beneficio de' sacerdoti, massime se vi sia sospetto di peste. Ben è vero, che pochi schiavi de' nostri stanno in quella parte". (Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., p. 74).

<sup>420</sup> Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 17.

<sup>421</sup> De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., p. 48. Il Mauri della Fratta pare contare cinquecento tra prigionieri e schiavi liberati ("libertini"), "benché delli schiavi se ne possa dare numero molto poco sicuro". (Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., p. 34).

<sup>422</sup> Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., p. 99.

<sup>423</sup> Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., vol. II, p. 223.

di vigilata libertà dei prigionieri, i quali – “rubbando la notte il riposo al corpo” – trovavano quel poco di conforto nelle “cose spirituali”.

... li nostri poveri schiavi, che sono ritenuti in diversi bagni di Costantinopoli e Pera, essendo veramente cosa degna d'esser ammirata più di quale si voglia altra, poiché fra le catene e travagli si horrendi ricordevoli più dell'anime che del corpo, dànno lodi al Signore et essemplio all'incontro a tutti gli altri christiani, che stanno in quelle parti, quando nelli loro bagni, che sono angustissimi, hanno accommodato un luogo con altare et ogni altro necessario utensile et ornamento per la messa, che ogni festa vi fanno dire con le loro elemosine, recitando l'offitio delle Beata Vergine, letanie et altre devote preghiere, rubbando la notte il riposo al corpo, acciò goda l'anima nei canti e lodi spirituali. <sup>424</sup>.

A ospitare il maggior numero di prigionieri cattolici istanbulioti era il bagno dell'arsenale di Kasımpaşa<sup>425</sup>. I reclusi – riferisce sempre il Mauri della Fratta – facevano ritorno alla prigione durante l'inverno: “sono ivi con le solite catene ritenuti, facendoli il giorno continuamente fatigare, onde solamente la notte gli resta il tempo di poter esercitarsi nelle cose spirituali sopradette”<sup>426</sup>. Una descrizione dettagliata della struttura carceraria galatiota è quella fornita dal religioso gesuita Tarillon in una lettera del marzo 1714 – ma quanto riferito può essere considerato certamente valido almeno per la seconda metà del secolo precedente. Riporta dunque Tarillon che il cortile del carcere – cinto da alte mura – ospitava al suo interno due edifici “d'ineguale grandezza”, noti rispettivamente con il nome di “grande” e “piccolo” bagno<sup>427</sup>. Entrambi i “bagni” erano dotati internamente – prosegue il religioso francese – di una

---

<sup>424</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello stato presente della cristianità...”, cit., p. 74.

<sup>425</sup> L'origine di questa struttura data ai primi anni dell'epoca ottomana di Istanbul: fu Maometto II – al ritorno dalla campagna di Lesbo nel 1462 – a volere la costruzione del primo arsenale galatiota. La struttura venne poi ingrandita dai successori del Conquistatore e finì per accogliere la maggior parte dei prigionieri che risiedevano nella capitale ottomana, dei cui numeri si è dato conto. Sul punto v. Marmara, *La communauté levantine*, cit., pp. 146-149.

<sup>426</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello stato presente della cristianità...”, cit., p. 74.

<sup>427</sup> “Il bagno [...] è un vasto recinto, da alte e forti mura rinchiuso, che non ha che un solo ingresso, di doppia porta munito, ove sempre stavvi una numerosa armata. Nel mezzo di quel gran recinto o anticorte ergonsi due vasti edilizi, di figura quasi quadrata, ma d'ineguale grandezza. Chiamasi il più grande, il gran bagno, ed il più piccolo, il piccolo bagno: Que' due bagni, o prigioni, altra luce non ricevono se non dalla porta, e da alcune altissime finestre, chiuse da grossi cancelli di ferro. Allogami colà i cristiani presi in guerra, o sugli armatori nemici della Porta. Alcuni piccoli camerini sono destinati per gli uffiziali, ove stanno in due o tre. I semplici soldati alloggiano a ciel sereno, sopra alcuni soppalchi che girano tutto all'intorno alle mura, e dove non ha ciascuno maggior luogo di quello che occupar possa il suo corpo”. (P. Tarillon, “Lettera del Padre Tarillon”, cit., pp. 57-58).

“doppia cappella”, visto che entro ciascuna di esse, una parte era riservata agli “schiavi di rito franco”, un’altra ai prigionieri “di rito greco e moscovita”<sup>428</sup>.

Due erano dunque – agli inizi del XVIII secolo – gli spazi adibiti al culto cattolico presso la prigione di Kasimpaşa. La cappella più antica era situata nel grande bagno e – stando all’opinione di Belin – doveva essere consacrata a San Paolo e risalire all’epoca di Solimano il Magnifico<sup>429</sup>. Sebbene a uno spazio stabile adibito al culto non si accenni nel resoconto della missione tra i prigionieri cristiani galatioti svolta nel 1587 dal cappuccino Giuseppe da Leonessa (§9), è certamente a questa prima cappella che vanno riferite le parole del Mauri della Fratta, dato che la fondazione del secondo spazio nei pressi della prigione – situato nel piccolo bagno – non pare precedere la metà del Seicento. Dopo aver riferito di essersi più volte recato presso il bagno – particolarmente durante il periodo quaresimale – per confessare e comunicare gli schiavi, il Mauri della Fratta riporta che nella prigione vi erano “accomodati tre altari tutti in *un luogo* ornato à guisa di capella” e che lo spazio era provvisto “di lumi, lampade, paramenti, calici, figure, et altri ornamenti, che niuna cosa vi manca”: esso veniva servito di volta in volta da cappellani di ordini differenti, ma spesso vi si recava pure un prete secolare. Gli schiavi della prigione di Kasimpaşa – la cui condizione pareva ricordare al vicario patriarcale quella degli “antichi martiri nelle catacombe” – erano soliti celebrare nel cortile del bagno alcune festività in occasioni particolari, e al fine di consentire tali cerimonie elargivano una “buona mancia al primo portinaro turco”<sup>430</sup>.

Il gesuita Tarillon – nella sua già menzionata lettera del 1714 – riferisce dell’esistenza delle due cappelle adibite al culto cattolico: quella di cui si è appena trattato – presumibilmente consacrata a San Paolo – e una chiesetta dedicata a Sant’Antonio da Padova, di recente istituzione<sup>431</sup>. Questa seconda

---

<sup>428</sup> Prosegue ancora Tarillon, facendo cenno a un singolare episodio verificatosi pochi anni prima: “Ogni cappella ha il suo altare, ed i suoi miseri sacri arredi a parte, ed eranvi altre volte comuni campane bastevolmente buone; ma or sono cinque o sei anni furono tolte, poiché i Turchi dicevano che il loro suono destava gli angeli che di notte a dormir venivano in sul tetto d’una vicina moschea da poco tempo fabbricata”. (P. Tarillon, “Lettera del Padre Tarillon”, cit., p. 58).

<sup>429</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 339. Lo storico della latinità istanbuliota menziona in proposito quanto riferito dal celebre viaggiatore ottomano Evliya Celebi, il quale appunto riporta che fu proprio Solimano a consentire la fondazione di una cappella nel bagno dell’arsenale e che la struttura venne consacrata a San Paolo. Sul punto v. anche Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur l’histoire*, cit., p. 41.

<sup>430</sup> Mauri della Fratta, “Relazione dello stato presente della cristianità...”, cit., p. 75.

<sup>431</sup> La dedicazione a sant’Antonio da Padova può indurre a sostenere che la volontà di fondare un’ulteriore cappella all’interno della prigione galatiota possa essere attribuita ai francescani, che d’altra parte avrebbero effettuato il servizio della stessa nei suoi primi anni di vita. Di origine portoghese, già canonico regolare, Fernando Martins de Bulhões (1195-1231) entrò

cappella – stando a quanto riportato da Belin – era stata fondata per opera di un certo Prono, scrivano della prigione, e venne benedetta solennemente dal vicario apostolico Andrea Ridolfi il 19 marzo 1664: il servizio – inizialmente effettuato dai francescani conventuali – passò nel 1688 alla Compagnia del Gesù, per volere del vicario apostolico Gaspare Gasparini, sebbene pare che i padri gesuiti fossero già operativi presso il bagno imperiale fin dagli anni sessanta del secolo<sup>432</sup>. E quando Gasparini visitò in quell'anno il luogo, vide che la cappella era fornita di tre altari, il maggiore intitolato a Sant'Antonio da Padova, l'altare di destra a Santa Rosa, quello di sinistra consacrato alle anime del Purgatorio<sup>433</sup>. Le uniche informazioni descrittive di un certo significato su questo luogo – limitatamente al periodo di riferimento di questo lavoro – paiono essere quelle lasciate dal Tarillon: egli – dopo aver riportato che la «chiesucciola» venne arredata grazie alle elemosine dei fedeli – riferisce che essa funzionava come cappella per i prigionieri di guerra di grado elevato e per gli ammalati, ed era dotata delle cose necessarie per le celebrazioni e di oggetti d'argento<sup>434</sup>.

---

nell'ordine recentemente fondato da Francesco d'Assisi nel 1220. Provinciale dell'Italia settentrionale dal 1227, morto a Padova nel 1231, venne canonizzato l'anno successivo dal pontefice Gregorio IX. Patrono – tra gli altri – dei poveri, degli oppressi e degli affamati, è uno dei santi più venerati dai minori. Nel 1721 i conventuali istanbulioti gli dedicarono la loro nuova residenza, erede naturale del “glorioso” San Francesco di Galata (§1), un complesso che – nella sua versione di inizio Novecento – esiste tuttora e rappresenta il principale luogo cattolico della città. Sulla figura del santo, v. Maurizio Valerani, “Sant' Antonio di Padova Sacerdote e dottore della Chiesa”, in *Santi, beati e testimoni*, cit..

<sup>432</sup> Di quest'ultimo fatto informa una lettera del 20 marzo 1664 di Padre Saulger, superiore della missione gesuita di San Benedetto, che – oltre a dare conto del genere di servizio svolto dai religiosi – informa come la maggior parte dei prigionieri qui rinchiusi fossero di origine francese: “Nous allons, tous les dimanches, au grand baigne du grand Seigneur, qui est le lieu où il tient ses esclaves, qui montent au nombre de 2,000. L'on y voit de toutes sortes de nations, mais particulièrement des François. J'y ay veu des Parisiens, des Bretons et des Normands. Nous y allons pour y confesser, prêcher et y chanter la grande messe. On ne peut s'imaginer le bien que l'on fait de maintenir dans la foy ces pauvres esclaves, qui ne sont malheureux que pour estre Chrétiens. Leur misere est telle qu'à la sollicitation qu'on leur fait de se faire Turcs, ils quitteroient sans doute pour la plupart nostre sainte religion, si nous n'estions continuellement à leurs oreilles à leur crier que leur misere passera bientôt et qu'ils recevront en peu de temps la recompense de leurs travaux”. (Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., pp. 99-100).

<sup>433</sup> Belin trae tali notizie sulla cappella di Sant'Antonio da Padova da memoria dei francescani conventuali istanbulioti, da lui direttamente consultate (*Histoire de la Latinité*, cit., pp. 340-341). È tuttavia da far notare come egli attribuisca a questo spazio notizie ulteriori – particolarmente riguardo le vicende che condussero alla chiusura al culto cristiano dell'edificio sacro – le quali vanno però evidentemente riferite alla chiesa di Santa Chiara e Sant'Antonio (§8).

<sup>434</sup> P. Tarillon, “Lettera del Padre Tarillon”, cit., p. 58. Tarillon ha pure fornito un prezioso resoconto dell'attività apostolica gesuita presso il bagno di Kasımpaşa e più in generale nelle prigioni ottomane, parole che – sebbene riferite a cose viste agli inizi del XVII secolo –

Difficile dire cosa accadde successivamente ai due spazi cattolici della prigione galatiota: si sa ad esempio che la cappella di Sant'Antonio – incendiata nel 1720 – venne ricostruita in pietra<sup>435</sup>. Entrambe le strutture dovettero in ogni caso sopravvivere per qualche tempo, se è vero che Comidas da Carbognano le vide ancora entrambe in piedi alla fine del XVIII secolo: una delle due cappelle apparteneva ai francesi, mentre l'altra era “comune a tutte le nazioni”: il servizio era invece passato ai religiosi della congregazione lazzarista, in seguito all'abbandono di Istanbul da parte dei gesuiti (§9)<sup>436</sup>. Una delle due chiesette dovette andare perduta tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX, dato che le ultime notizie riguardo la presenza di luoghi cattolici presso la prigione galatiota di Kasımpaşa datano proprio all'inizio dell'Ottocento (1818-20), epoca in cui un altro fuoco distrusse quella che era rimasta l'unica cappella nel più importante carcere turco-ottomano abitato da latino-cattolici (§7)<sup>437</sup>.

#### 17. La cappella di San Rocco presso il bagno di Beşiktaş

Un terzo spazio sacro collocato in una prigione pubblica turca di cui si ritiene accertata la presenza stabile tra la fine del Cinquecento e il secondo Seicento era situato nel bagno di Beşiktaş. La cappella carceraria – delle cui origini si dirà più avanti – esisteva certamente nel 1622, al tempo della visita apostolica del De Marchis: l'inviato pontificio – trattando del clero osservante di Santa Maria Draperis (§15) – accenna al servizio settimanale che i frati svolgevano a “Bisitati [sic] lontano da Pera tre miglia dove si dice Messa ogni Domenica et feste comandate solenni et si ministrano li Sacramenti, [...] a schiavi liberi et di

---

confermano sostanzialmente le notizie riportate dal Mauri della Fratta nel secolo precedente: “I servigi che noi prestiamo a quella povera gente, consistono a mantenerli nel timore di Dio, e nella fede, a procurar loro dalla carità de' fedeli qualche sollievo, ad assisterli nelle loro malattie e finalmente ad aiutarli a ben morire. Se tutto ciò richiede di molta assiduità, e grave pena, io posso assicurare che Dio largamente ci guiderdonerà con grandi consolazioni”. (Ivi, p. 59).

<sup>435</sup> La cappella di Sant'Antonio da Padova presso il bagno è menzionata nel 1721 dal vicario apostolico Pier Battista Mauri, il quale però non accenna alla distruzione e ricostruzione dell'anno precedente (Pier Battista Mauri, “Relazione alla S. Congregazione di Propaganda”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 100). La descrizione del viaggiatore francese settecentesco Guillaume Jehannot (1734) è successiva alla ricostruzione della cappella, e pertanto non può essere riferita al periodo d'interesse di questo lavoro. La si riporta ugualmente: “C'est une chapelle, écrit-il, d'une moyenne grandeur, bien pavée, éclairée, l'autel entretenu aussi proprement qu'on peut le souhaiter. Toute la chapelle est ornée de tableaux, de cinq lampes d'argent, de deux encensoirs avec leurs navettes, le tout aux dépens des épargnes que font les pauvres captifs des aumônes qu'on leur distribue”. (Guillaume Jehannot, *Voyage à Constantinople pour le rachat des captifs*, Parigi, 1732, p. 260; citato in Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur la latinité*, cit., pp. 40-41).

<sup>436</sup> Comidas da Carbognano, *Descrizione topografica di Costantinopoli*, cit., p. 70.

<sup>437</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 343; Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire II*, cit., p. 41.

catena che vi stanno in guardia..."<sup>438</sup>. Notizie sostanzialmente del medesimo segno sono riferite dal Mauri della Fratta, il quale evidenziava che la prigione di "Brisitas" non era così "serrata" come le altre e che la messa veniva celebrata per i prigionieri riscattati e per i cristiani delle zone circostanti<sup>439</sup>. La cappella carceraria – presso cui l'11 marzo 1664 il vicario apostolico Andrea Ridolfi celebrò solennemente messa<sup>440</sup> – venne visitata anche dal viaggiatore parmigiano Cornelio Magni, il quale soggiornò a Istanbul nei primi anni settanta del XVII secolo. Stando a quanto riferisce il Magni, la chiesetta venne istituita negli anni ottanta del Cinquecento per concessione del grande ammiraglio della flotta ottomana – già cristiano convertito alla religione islamica – Uluç Ali Pascià (1519-1587), il quale avrebbe espresso in punto di morte la volontà che ai cattolici fosse lasciato l'uso di una struttura per uso liturgico nei pressi della prigione<sup>441</sup>:

Arrivai in poca distanza a una apertura fatta dal canale, detta Bisiktasch, cioè cuna di pietra: suole colà disporsi l'armata marittima, quand'esce [...] entrai in certi bagni de' schiavi del già rinomato Vuluz Ali Pascià altro rinegato di gran grido; conservati in essi l'uso di celebrarvi il sacrificio della Santa Messa in Latino, antrodottovi al tempo di quel Pascià, che nella sua morte lasciò, che a suoi poveri schiavi christiani, ed a loro discendenti fosse concessa l'abitazione gratuita di quel luogo, in cui si ritrovano molt'anime di rito cattolico e latino: entrai nella cappelletta, e vi trovai un Altare co' grossa campana all'uso del bagno del Gran Signore.<sup>442</sup>

Nessuna delle fonti esaminate informa sulla denominazione di questa cappella: qui però si ritiene attendibile quanto riferito dal frate cappuccino

---

<sup>438</sup> De Marchis, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., p. 48.

<sup>439</sup> Mauri della Fratta, "Relazione dello stato presente della cristianità...", cit., p. 74.

<sup>440</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 341.

<sup>441</sup> Originario di Le Castella in Calabria, Giovan Dionigi Galeni venne fatto prigioniero dal corsaro algerino Khayr al-Din Barbarossa nel 1536 presso la sua città natale. Convertitosi all'Islam col nome di Uluç Ali, divenne corsaro dell'impero, quindi ammiraglio della flotta imperiale, signore dell'Algeria ottomana e infine – negli anni sessanta – Grande Ammiraglio della medesima flotta dell'impero col nome di Kılıç Ali Pasa. A Lepanto guidò il fianco sinistro della flotta turca: tra i pochi comandanti ottomani a sopravvivere alla battaglia, morì nella capitale nel 1587. Aveva fatto erigere in suo onore nel 1580, a Tophane, sulla riva europea del Bosforo ai piedi della collina di Galata – pare su progetto del grande e vecchissimo architetto Sinan – la *Kılıç Ali Pasa Camii*, la moschea a lui intitolata, tuttora in piedi. Menzionato come *renegado tiñoso* Uchalí da Miguel de Cervantes nel XXXIX capitolo del *Don Chisciotte* (Gino Benzoni "Galeni, Gian Dionigi", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 51, 1998 – treccani.it).

<sup>442</sup> Cornelio Magni, *Quanto di più curioso, e vago hà potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi, e dimore per la Turchia*, vol. I, Parma, Galeazzo Rosati, 1679, p. 632. Originario di Parma, Cornelio Magni (1638-1692) viaggiò nei territori dell'impero ottomano tra il 1671 e il 1674. Descrisse i paesi e le genti visitati in quattordici lettere agli amici, che raccolse nei volumi qui menzionati (Roberto Almagià, "Magni, Cornelio", in *Enciclopedia Italiana*, 1934 – treccani.it).

Carlo Maio da San Marino, il quale – nella sua enumerazione delle chiese istanbuliote del 1665 – consegna queste poche parole: “A Bissictas [sic], vi è la chiesa di S. Rocco con due campane che pur si suonano”<sup>443</sup>. È questo anche l’ultimo ricordo presente nelle fonti storiche riguardo un luogo sacro cattolico a Beşiktaş.

18. *La cappella presso la prigione delle Sette Torri (Yedikule)*

Notizie ancora più scarse si hanno riguardo l’ultimo degli spazi adibiti al culto cattolico nei “bagni” ottomani di cui si ritiene accertata la presenza: una cappella presso la prigione delle Sette Torri (in turco: *Yedikule*) – all’estremità sud-occidentale di Stambul – il carcere ove erano solitamente rinchiusi i prigionieri di guerra più ragguardevoli<sup>444</sup>.

Due sono le attestazioni esplicite riguardo l’esistenza di una struttura aperta al culto cristiano a *Yedikule* ed entrambe risalgono agli anni sessanta del XVII secolo<sup>445</sup>. Nel 1665 il frate cappuccino Carlo Maio da San Marino – nella sua più volte menzionata enumerazione dei luoghi di culto istanbuliotti – così scrive: “Alle 7 Torri vi è la cappella per li schiavi, et è parrocchia”<sup>446</sup>. E dunque il religioso pare dare conto non solo del fatto che nella prigione era presente una struttura destinata ai prigionieri – si suppone in maniera simile alle altre già trattate – ma che all’interno della stessa si amministrassero le funzioni

---

<sup>443</sup> Carlo Maio da San Marino, “Relazione data alla S. Congregazione di Propaganda da Fra Carlo Maio da San Marino Min. Capp. tornato dalla Missione di Georgia”, in Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, cit., p. 71. La dedicazione di questo spazio a San Rocco – patrono degli appestati, degli invalidi, dei prigionieri – risulta verosimile. Della vita e della figura storica di Rocco da Montpellier fra il (1345/50 - 1376/79) si hanno notizie scarse e frammentarie. Venduti tutti i beni e affiliatosi al terz’ordine francescano intorno ai vent’anni, peregrinò per l’Italia centrale dedicandosi ad opere di carità e di assistenza. Trascorse gli ultimi cinque anni della sua vita imprigionato a Voghera, e qui morì, nella seconda metà degli anni settanta del XIV secolo. Il suo culto si diffuse da subito nell’Italia del Nord, legato in particolare al suo ruolo di protettore contro la peste, ancora prima della canonizzazione ufficiale, avvenuta probabilmente durante il Concilio di Costanza del 1414 e riconosciuta dalla Chiesa cattolica dalla fine del Cinquecento (“San Rocco Terziario francescano, Pellegrino e Taumaturgo”, in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi*, cit.).

<sup>444</sup> La presenza di una stabile cappella aperta al culto nei pressi delle Sette Torri è ritenuta certa da Dalleggio D’Alessio, *Recherches sur l’histoire III*, cit., pp. 309-310. Si veda anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 337.

<sup>445</sup> Il riferimento al dato temporale merita certamente di essere enfatizzato, poiché – qualora ne fosse confermata l’esistenza – la cappella alle Sette Torri verrebbe ad essere l’unico luogo di culto a disposizione della comunità latina a Stambul oltre la metà del XVII secolo, dato che i cattolici avevano definitivamente perduto gli altri tre nel giro di pochi anni: Santa Francesco (1622); San Nicola (1625-26); Santa Maria (1640).

<sup>446</sup> Carlo Maio da San Marino, “Relazione data alla S. Congregazione di Propaganda da Fra Carlo Maio da San Marino...”, cit., p. 71.

parrocchiali. L'altra notizia è fornita dal viaggiatore francese Guillaume Joseph Grelot – che a Istanbul soggiornò nella seconda metà del XVII secolo (1666-72). Egli – dopo aver evidenziato come stanziati nella prigione fossero “esclaves de qualité” e “prisonniers d'État” – riferisce che ad alcuni religiosi veniva consentito di celebrare la messa in una piccola cappella e amministrare liberamente i sacramenti per i cristiani là rinchiusi<sup>447</sup>.

Non è comunque del tutto da escludere l'ipotesi secondo cui, anziché dotata di uno stabile luogo di culto all'interno della struttura, la prigione venisse frequentata sporadicamente da religiosi che qui accorrevano con l'intenzione di offrire agli schiavi servizi spirituali. Il superiore della missione gesuita di San Benedetto Padre Saulger informa – nella già citata lettera del 1664 – che i religiosi erano soliti recarsi periodicamente nella prigione istanbuliota, e tuttavia non fa cenno alla presenza di una cappella nel sito: “Nous avons de plus, pour missions, les Sept-Tours, qui est la prison des gentilshommes, capitaines et chevaliers de Malthe, qui ont esté pris par les turcs. Tous les autres prisonniers sont françois, excepté sept ou huit italiens; nous allons souvent les visiter et consoler”<sup>448</sup>. Allo stesso modo, è il viaggiatore parmigiano Cornelio Magni (1671-74) a riferire della sua visita alle Sette Torri – presso cui si era recato accompagnato da frati minori osservanti – e della circostanza per cui gli fu possibile effettuarla, ovvero l'avvenuta liberazione di una ventina di schiavi cristiani<sup>449</sup>.

#### 19. La chiesa di San Luigi presso il Palazzo di Francia

La chiesa di San Luigi presso la residenza dell'ambasciata di Francia fu – a partire dagli anni trenta del XVII secolo, prima informalmente e poi in maniera ufficiale – il luogo di culto di principale riferimento della diplomazia francese, servito e amministrato dai frati cappuccini. Situato nella zona nota allora come *Vigne di Pera*, lo spazio sacro – nelle sue differenti versioni e modalità – è sempre stato collocato all'interno della residenza diplomatica e sopravvive

---

<sup>447</sup> “... le grand seigneur tient ses esclaves de qualité et aussi prisonniers d'État. Quand, quelques-uns de ces prisonniers sont chrétiens, on leur permet d'y faire venir des prêtres qui y célèbrent la messe dans une petite chapelle et leur administrent les sacrements en toute liberté”. (Guillaume Joseph Grelot, *Relation nouvelle d'un voyage à Constantinople*, Parigi, 1681, pp. 94-95; citato in Dalleggio D'Alessio, *Recherches sur l'histoire III*, cit., pp. 309-310).

<sup>448</sup> Carayon, *Relations inédites des missions*, cit., p. 100.

<sup>449</sup> Cornelio Magni, *Quanto di più curioso, e vago hà potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi, e dimore per la Turchia*, vol. II, Parma, Galeazzo Rosati, 1692, p. 62. Sul punto v. anche Matteucci, *La missione francescana di Costantinopoli*, cit., pp. 230-34.

ancora oggi nella sua funzione liturgico-religiosa e presso il medesimo sito, nella ricostruzione risalente alla metà del XIX secolo<sup>450</sup>.

Le origini dello spazio consacrato a San Luigi<sup>451</sup> vanno inquadrare alla luce del processo di migrazione che interessò la popolazione latina istanbuliota dalla seconda metà del XVI secolo e che si concretizzò nel progressivo trasferimento dei cattolici d'Istanbul dall'area di Galata – loro antico luogo d'insediamento – alle *Vigne di Pera*. Tale spostamento iniziò ad assumere dimensioni più significative in seguito alla decisione presa dalle ambascerie delle potenze europee di stabilire la loro sede nei pressi dell'area periota<sup>452</sup>. Nell'estate del 1628 – appena due anni dopo l'insediamento dei cappuccini in San Giorgio (S4) – in ragione dell'epidemia di peste che aveva colpito la capitale, l'ambasciatore francese Philippe de Harlay conte di Cesy era dovuto riparare presso la sua residenza di Büyükdere, all'estremità settentrionale della sponda europea del Bosforo: Cesy portò con sé – per l'adempimento delle attività spirituali – due religiosi gesuiti. Quando i padri fecero rientro nella loro residenza di San Benedetto, le necessità di un servizio religioso permanente destinato all'ambasciata francese suggerì al Cesy – il 14 luglio 1628 – la chiamata dei cappuccini. La richiesta venne inoltrata al superiore della missione Archange des Fosséz: i due frati scelti furono Thomas e Bernard da Parigi, i quali – con l'esaurirsi dell'epidemia nell'autunno di quell'anno – seguirono il personale diplomatico che faceva ritorno al palazzo di Pera<sup>453</sup>.

È stato detto che i frati avevano aperto una piccola scuola nei pressi del convento di San Giorgio (S4): la lontananza della chiesa galatiota dalla sede diplomatica periota suggerì tuttavia ai francesi la fondazione di un nuovo istituto educativo nei pressi dell'ambasciata. Ai cappuccini fu quindi data in affitto un'abitazione di proprietà della "Signora Subrana", una struttura attigua al Palazzo di Francia. La nuova scuola – principalmente destinata alla comunità

---

<sup>450</sup> Pochi sono gli autori – tra quelli che si sono interessati della cattolicità istanbuliota – che dedicano uno spazio apposito alla chiesa di San Luigi. Tra questi, v. Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 302-315; Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., pp. 113-122.

<sup>451</sup> Le ragioni della dedicazione del luogo al sovrano di Francia Luigi IX (1226-1270) – patrono del paese e della monarchia francese – sono evidenti. Nota è la vita del re santo – il cui culto è praticato solo in occidente: animato da profonda religiosità, promosse e guidò personalmente le cosiddette settimana (1248-54) e ottava (1270) crociata, trovando la morte proprio durante quest'ultima spedizione, a causa di un'epidemia. Fu canonizzato nel 1297 da Bonifacio VIII. Sulla figura di San Luigi IX si vedano innanzitutto Emanuele Borserini, "San Ludovico (Luigi IX) Re di Francia", in *Santi, beati e testimoni - Enciclopedia dei santi*, cit., e Benoît Grévin, "Luigi IX, re di Francia, santo", in *Federiciana*, 2005 – treccani.it.

<sup>452</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 302-303.

<sup>453</sup> Tali notizie sono essenzialmente tratte dalle cronache del convento di San Luigi. Si vedano Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, cit., vol. II, p. 59 e Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., pp. 254 e 304.

latina periota – venne inaugurata poco dopo la Pasqua del 1629: l’istituto iniziò fin da subito a essere frequentato da giovani perioti di diversa estrazione sociale e differente credo religioso, e ciò permise ai cappuccini di operare diverse conversioni con il mascheramento dell’attività educativa. I frati – che in un primo tempo decisero di proseguire il servizio liturgico nella chiesa galatiota di San Giorgio – iniziarono a celebrare messa clandestinamente presso la residenza periota, allestendo un’improvvisata cappella in una camera dell’abitazione<sup>454</sup>.

Il primo tentativo di fondazione di uno spazio aperto al pubblico avvenne poco tempo dopo: fu per decisione del nuovo ambasciatore francese de Gournay, marchese di Marcheville (1631-34), che nel 1633-34 venne eretta una chiesetta all’interno del complesso diplomatico francese. Dell’edificio venne però immediatamente ordinata la demolizione, presumibilmente poiché la costruzione era stata realizzata senza la necessaria preventiva autorizzazione del governo ottomano: l’irritazione turca per l’incidente verificatosi pare essere stata all’origine del provvedimento di momentanea chiusura di tutte le chiese galatiote nel febbraio 1634 (§1)<sup>455</sup>.

Nel 1637 fu direttamente Luigi XIII a fare dono ai cappuccini di una rinnovata sede per le attività d’insegnamento della missione, una struttura sempre adiacente ai locali dell’ambasciata<sup>456</sup>. Cesinale informa che poco tempo dopo una piccola cappella interna alla nuova sede della scuola venne ristabilita e fu consacrata a San Luigi: stando a quanto riferisce lo storico delle missioni

---

<sup>454</sup> Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, cit., vol. III, p. 98. Si vedano anche Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, cit., vol. II, p. 60; Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 305.

<sup>455</sup> Henri Fouqueray, *La Mission de France à Constantinople durant l’Embassade de M. de Césy (1619–1640)*, in «Etudes», 113, 1907, pp. 70-101 e 385-405, in particolare p. 394. Gli edifici furono tuttavia riaperti al culto dopo pochi giorni, dopo il pagamento del solito riscatto. Gli accadimenti del 1634 sembrano confermati dal vicario patriarcale Francesco d’Anagni, secondo il quale le ragioni della serrata dovevano essere individuate nella costruzione di alcune stanze da parte dei gesuiti e dei cappuccini, azione – prosegue il d’Anagni – non precedentemente autorizzata dalle autorità ottomane (Matteucci, *Un glorioso convento*, cit., p. 147).

<sup>456</sup> Il brevetto reale firmato dal consigliere e segretario di Stato delle Finanze Claude Bouthillier, recante l’attestazione della donazione del re di Francia è menzionato in Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, cit., vol. III, pp. 89-90: “Oggi 14 luglio 1637 il Re essendo al castello di Boulogne presso Parigi, volendo trattare favorevolmente i PP. Cappuccini che sono in Costantinopoli, in considerazione del frutto che vi fanno fra i cattolici, sieno negozianti in quelle parti o abitanti nella detta città, a dar loro mezzi di profittare anche dippiù nella istruzione ed edificazione del prossimo mercé di una scuola per insegnare alla gioventù ciò che è della pietà e dottrina cristiana, accordando ai medesimi un luogo proprio per fare le loro funzioni e tenervi la detta scuola; S. M. ha donato un locale posto dietro una fabbrica chiamata *Chateau Gaillard* nella casa di Francia a Costantinopoli, il quale servirà da quinci innanzi per i detti Cappuccini, e non ad altro”. V. anche Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 306.

cappuccine, pare che questo spazio fosse aperto al pubblico e che dunque i religiosi abbiano potuto iniziare a svolgere il servizio liturgico senza alcun timore<sup>457</sup>. Non doveva trattarsi in ogni caso di un luogo di culto riconosciuto e garantito dalle autorità turche: Belin riporta che l'estemporanea cappella era dotata di un altare occultato in un armadio e che le porte venivano aperte solamente in occasione delle celebrazioni<sup>458</sup>. Una relazione a Propaganda Fide del superiore della missione padre Thomas riferisce nel 1641 sullo stato dell'apostolato dei frati a Pera. Due erano i missionari che si occupavano più da vicino della sede perita: "uno il P. Bernardo, il più perito nell'idioma turco, attende alle confessioni di chi solo parla il turco o il greco, l'italiano e il francese, ed a scrivere libri nel primo idioma", l'altro era "P. Giacomo, applicato alla istruzione della gioventù, un quaranta discepoli, tra i quali non pochi greci, si studia in diversi modi d'informarli alla scienza e ai buoni costumi". Questo secondo frate – aggiungeva padre Thomas – "assiste altresì nell'amministrare il sacramento della penitenza, tiene catechismo ogni domenica non solo ai fanciulli, ma a molte donne ch'erano ignare, come ai loro schiavi e serve pubblicamente nella nostra cappella". Va inoltre evidenziato che la cappella menzionata svolgeva secondo necessità anche funzioni parrocchiali, soprattutto nelle ore notturne, "essendo i cristiani di Pera quasi tutti di rito latino e non avendo altra chiesa"<sup>459</sup>.

La necessità di una nuova chiesa si affermò con forza in seguito al grande incendio del 1660 e alla conseguente nuova ondata di spostamenti che da Galata si indirizzò verso Pera: la struttura venne eretta negli anni immediatamente successivi al 1660 e dedicata ancora a San Luigi<sup>460</sup>. Il religioso Carlo Maio da San Marino fa menzione – nella sua enumerazione delle chiese e cappelle istanbulite del 1665 – anche di una "capella dell'Imbasciator di S.M. Christianissima" a Pera, senza tuttavia fare riferimento alla denominazione dello spazio<sup>461</sup>. La consacrazione ufficiale avvenne solo il 25 agosto 1673, giorno in cui la chiesa venne solennemente benedetta dal vicario apostolico Andrea Ridolfi e dichiarata cappella ministeriale<sup>462</sup>. Dall'ultimo quindicennio del XVII

---

<sup>457</sup> Rocco da Cesinale, *Storia delle Missioni dei Cappuccini*, cit., vol. III, p. 99. La cappella semi-clandestina esistente prima del 1634 venne con tutta probabilità anch'essa scoperta e fatta chiudere dalle autorità ottomane, contestualmente all'abbattimento della chiesetta pubblica (Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 114).

<sup>458</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 306.

<sup>459</sup> Tommaso da Parigi, "Relatio Missionum FF. Capucc. Prov. Graciae ad S. Cong. de Prop. Fide 1641", in Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, cit., pp. 61-62.

<sup>460</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 307.

<sup>461</sup> Carlo Maio da San Marino, "Relazione data alla S. Congregazione di Propaganda da Fra Carlo Maio da San Marino...", cit., p. 71.

<sup>462</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, cit., p. 308.

secolo la chiesa di San Luigi prese a funzionare come luogo di sepoltura per i missionari cappuccini deceduti in terra ottomana. La concessione a tumulare i morti all'interno dell'edificio sacro periotà venne ottenuta nel 1684 grazie all'intervento della diplomazia francese: i primi missionari a essere deposti furono i frati Leone de Pantoise (1687), Leone da Parigi (1689) e Benedetto da Parigi (1694)<sup>463</sup>. La scuola era stata invece ufficialmente rifondata il 18 novembre 1669: rivolta ovviamente – come la precedente – in primo luogo ai figli delle famiglie latine di Pera, essa funzionava essenzialmente come istituto per l'insegnamento della lingua turco-ottomana ed era destinata alla formazione del personale diplomatico francese<sup>464</sup>.

Della chiesa risalente agli anni sessanta del Seicento resta la descrizione del visitatore apostolico David di San Carlo (1704). Dopo aver fornito notizie sulla residenza dei frati – il convento era situato all'interno del Palazzo di Francia – il di San Carlo passa a riferire dell'aspetto della chiesa: essa era di dimensioni mediocri, dotata al suo interno di due altari "ben ornati e ben mantenuti" e conservava una zona riservata alle donne. La predicazione era normalmente effettuata in lingua francese, molto spesso alla presenza dell'ambasciatore. Notazione interessante del religioso è che la predicazione avveniva in lingua greca durante le domeniche del periodo quaresimale. In occasione della festività del Corpus Domini, si teneva una processione all'interno della residenza diplomatica, alla quale prendeva parte – oltre all'ambasciatore francese – anche il bailo veneziano<sup>465</sup>.

Questa versione di San Luigi (1660 ca. - 1726) è nota nelle sue caratteristiche essenziali anche attraverso alcuni disegni di misurazione che l'architetto francese Pierre Vigné de Vigny (1690-1772) realizzò nel 1721-22. Vigny – allievo del grande architetto reale Robert de Cotte – era stato inviato a Istanbul negli anni '20 del XVIII secolo con il compito di effettuare gli studi necessari per il rifacimento del Palazzo di Francia. Dai disegni di Vigny si apprende che il complesso degli edifici connessi alla struttura dell'ambasciata sorgeva su un'area terrazzata. L'aspetto esterno della struttura era in stile ottomano. Se gli accessi al complesso erano posizionati sulla terrazza superiore, la chiesa e il convento dei cappuccini sorgevano nella seconda terrazza. La chiesa – come riferito anche da Belin – consisteva di una singola e ampia navata: sebbene fosse internamente dotata di un soffitto voltato, all'esterno la presenza

---

<sup>463</sup> Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, cit., p. 85.

<sup>464</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, cit., p. 124. Con lingua turco-ottomana si fa qui riferimento alla lingua ufficiale della corte imperiale, il turco aulico caratterizzato da una larghissima presenza di termini e costrutti arabi e persiani.

<sup>465</sup> David di San Carlo, "Visita Apostolica a Costantinopoli", cit., pp. 86-87.

del tetto spiovente nascondeva la cupola e faceva apparire la struttura più simile a un classico chiosco ottomano<sup>466</sup>.

Dall'inizio del XVIII secolo in avanti, la chiesa di San Luigi fu sottoposta a numerosi interventi di ristrutturazione e a successive ricostruzioni, che ne hanno mutato completamente l'aspetto originario. L'edificio sacro – dichiarato chiesa parrocchiale con un decreto di Propaganda Fide del 2 dicembre 1709<sup>467</sup> – fu ampliato nel 1726 con l'aggiunta di due navate laterali. La chiesa fu poi totalmente ricostruita a metà del Settecento – sotto l'ambasceria di Roland Puchot, conte des Alleurs (1747-1755) – principalmente grazie ai fondi raccolti con le elemosine dei fedeli<sup>468</sup>. San Luigi venne rifatta ancora una terza volta nel 1788: il complesso – realizzato in marmo – già conteneva all'interno le pietre sepolcrali degli ambasciatori francesi<sup>469</sup>. La chiesa – insieme al Palazzo dell'ambasciata – bruciò nell'incendio del 1831, lo stesso che causò danneggiamenti ingenti alla chiesa domenicana dei SS. Pietro e Paolo (§7). San Luigi venne dunque infine ricostruita per la quarta volta nel 1846 – contestualmente al rifacimento del Palazzo di Francia – ed è in questa versione che sopravvive tuttora<sup>470</sup>.

---

<sup>466</sup> I disegni di Pierre de Vigny sono stati pubblicati in Jean Michel Casa, *Le palais de France à Istanbul: un demi-millénaire d'alliance entre la Turquie et la France* (Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 26. V. anche Darnault, *Latin Catholic Buildings*, 115.

<sup>467</sup> Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, 86.

<sup>468</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, 115; Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini*, 85.

<sup>469</sup> Belin, *Histoire de la Latinité*, 314.

<sup>470</sup> Darnault, *Latin Catholic Buildings*, 116. Questa ultima ricostruzione è ricordata da un'iscrizione attualmente presente sulla facciata della chiesa: «D.O.M. sub inv. Divi Ludovici Francae Regis Anno Domini 1846 Regnante Ludovico Philippo I Ad Praefulgidam portam Legato F.A. Barone de Bourqueney, Aedificavit P.L. Laurecisque, Pariensis». La rifondazione della chiesa di San Luigi e del Palazzo dell'ambasciata venne inoltre celebrata da un manifesto commemorativo – tuttora conservato nell'abitazione dell'ambasciatore – recante la seguente dicitura: «L'An MDCCCXXXIX Le Premier Jour de Mai sous le reigne de sa majesté Lous-Philippe 1er roi des Francais et sous celui de Sultan Mahmoud II, Empereur des Ottomans Mr. Le comte Molé, pair de France étant Ministre des affaires étrangères président du conseil des ministres Mr. Le Baron Roussin pair de France Vice-Amiral, Grand' Croix de la légion d'Honneur, Ambassadeur du roi à Constantinople, a posé la première pierre du palais de France à Péra. L'Architecte était Mr. Pierre Laurécosque de Paris» (Darnault, *Latin Catholic Buildings*, 116).

## Bibliografia

### A. Edizioni di fonti

- Archange des Fosseze, *Lettre des Peres Capucins nouvellement establish en la ville de Constantinople, Envoyée à une grande dame de la cour par le Père Archange des Fosseze capucin, Escrite de Constantinople le 15 d'avril 1627*, Parigi, Ducarroy, 1627.
- Argenti Philip, *The Occupation of Chios by the Genoese and Their Administration of the Island*, III, *Notarial deeds*, Cambridge, Cambridge University Press, 1958.
- Belgrano Luigi Tommaso, *Prima e Seconda serie di documenti riguardanti la colonia di Pera adunati dal socio L.T. Belgrano*, in *Atti della Società ligure di Storia Patria*, XIII, 1877, pp. 97-336 e 931-1003.
- Bremond Antonino (a cura di), *Bullarium ordinis ff. praedicatorum*, II, *ab anno 1281 ad 1430*, Roma, ex Typographia Hieronymi Mainardi, 1731.
- Cane Howard, *The garden of the mosques: Hafiz Hüseyin al-Ayvansarayî's guide to the Muslim monuments of Ottoman Istanbul*, Leiden, Brill, 2000.
- Carayon Auguste, *Relations inédites des missions de la Compagnie de Jésus a Constantinople et dans le Levant au XVIIe siècle*, Parigi, Douniol, 1864.
- Carlo Maio da San Marino, "Relazione data alla S. Congregazione di Propaganda da Fra Carlo Maio da San Marino Min. Capp. Tornato dalla Missione di Georgia", in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830, Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 71-72, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.
- Cedulini Pietro, "Visita Apostolica di Costantinopoli", in Gualberto Matteucci, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697*, pp. 105-121, Firenze, Biblioteca di Studi Francescani, 1967.
- "Atti della Visita Apostolica nel Levante di Monsignor Pietro Cedulini", in Ludwik Biskupski, *L'origine et l'histoire de la représentation officielle du Saint-Siège en Turquie (1204-1967)*, pp. 43-50, Istanbul, Ümit Basımevi, 1968.
- [Edita anche in Adolf Gottlob, *Die latinischen Kirchengemeinden in der Türkei und ihre Visitation durch Petrus Cedulini, Bischof von Nona, 1580-81*, in «Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft», VI, 1885, pp. 42-72].
- Cervellini Giambattista, *Relazioni da Costantinopoli del vicario patriarcale Angelo Petricca: (1636-1639)*, in «Bessarione: Pubblicazione periodica di Studi Orientali», III/IX, 1912, pp. 15-53.

- Comidas da Carbognano Cosimo, *Descrizione topografica dello stato presente di Costantinopoli arricchita da figure*, Bassano, 1794.
- [Cristobal De Villalon], *Viaje de Turquía*, Vol II, Madrid-Barcellona, Calpe, 1919.
- David di San Carlo, "Visita Apostolica a Costantinopoli", in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830, Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 83-90, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.
- De Clavijo Ruy Gonzalez, *Historia del gran Tamerlan e itinerario y enarracion del viage*, Madrid, 1782.
- De Marchis Pietro, "Visita Apostolica a Costantinopoli", in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830, Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 42-66, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.
- Della Valle Pietro, *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino*, 2 voll., Brighton, Gancia, 1843.
- Eubel Konrad (a cura di), *Bullarium franciscanum*, vol. VII, 472/171, Roma, Vaticanis, 1904.
- Febvre Michele, *Del Teatro della Turchia*, Milano, Heredi di Antonio Malatesta, 1681.
- Firpo Luigi (a cura di), *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, XIII, *Costantinopoli*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1984.
- Gilles Pierre, *Petri Gyllii De topographia Constantinopoleos, et de illius antiquitatibus libri quatuor*, Lione, Gulielmum Rouillium, 1561.
- Golubovich Girolamo, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, I, 1215-1300, V, *Dal 1346 al 1400*, Firenze, Quaracchi, 1906-1927.
- Hasluck F.W., *Dr. Covel's Notes on Galata*, in «The Annual of the British School at Athens», 11, 1904/1905, pp. 50-62.
- Iorga Nikolas, *Le privilège de Mohamet II pour la ville de Pera (1<sup>er</sup> juin 1453)*, in «Bulletin de la section historique de l'Académie roumaine», 2/1, 1914, pp. 11-32.
- Lemmens Leonardo, *Hierarchia Latina Orientis Mediante S. Congregatione De Propaganda Fide Instituta (1622-1922)*, in «Orientalia Christiana», 1/5, 1923, pp. 225-295.

- Magni Cornelio, *Quanto di più curioso, e vago hà potuto raccorre Cornelio Magni nel primo biennio da esso consumato in viaggi, e dimore per la Turchia*, 2 voll., Parma, Galeazzo Rosati, 1679-92.
- Mauri della Fratta Giovanni, "Relazione dello Stato presente della cristianità di Pera e Costantinopoli obediante al Santissimo Pontefice Romano", in Eugène Dalleggio D'Alessio, *Relatione dello stato della cristianità di Pera e Costantinopoli obediante al Sommo Pontefice Romano, Manoscritto della prima metà del XVII secolo annotato e pubblicato da E. Dalleggio D'Alessio*, Costantinopoli: Edizioni Rizzo, 1925.
- [Edita in Jean Reihnard, *Constantinople, Péra et le catholicisme au XVIIe siècle*, Angers, Siraudeau, 1913 e Laura Simoni Varanini *Erudizione barocca: codici seicenteschi nella Biblioteca capitolare di Pescia*, Pisa, ETS, 2013].
- Mauri Pier Battista, "Relazione alla S. Congregazione di Propaganda", in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830, Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 95-102, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.
- Mollat G. e G. De Lesquien (a cura di), *Jean XXII, Lettres communes*, n. 47932, Parigi, 1905.
- Mordtmann A.D., *Ancien plan de Constantinople imprimé entre 1566 et 1574 avec notes explicatives par Caedesius*, Costantinopoli, Lorenz et Keil, 1899.
- Müller Joseph, *Documenti sulle Relazioni delle città toscane coll'Oriente e coi Turchi fino all'anno 1531*, Firenze, Cellini, 1879.
- Noradoughian Gabriel, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman: traités, conventions, arrangements, déclarations, protocoles, proces-verbaux, firmans, bérats, lettres patentes et autres documents relatifs au droit public extérieur de la Turquie*, I, 1300-1789, Parigi, Cotillon-Plochon, 1897.
- Oz Tahsin, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultans Mehmed II Fatih*, in «Istanbuler Mitteilungen vom archäologischen Institut des Deutschen Reiches», 4, 1935, p. IX.
- Pacifique De Provins, *Relation du voyage de Perse, fait par le R.P. Pacifique de Prouins predicateur Capucin*, Lille, Imprimerie de Pierre de Rache, 1632.
- Paul of Aleppo, *The Travels of Macarius, Patriarch of Antioch, written by his attendant Archdeacon Paul of Aleppo in Arabic*. Trad. inglese di F.C. Belfour, vol. I, Londra, Oriental Translation Commette, 1829-36.
- Petricca Angelo, "Fra Angelo da Sonnino Min. Conv. Vicario Patriarcale riferisce alla Congregazione di Propaganda sopra l'incendio che distrusse

la chiesa di San Francesco, in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830. Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 66-68, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.

Pigafetta Marc'Antonio, *Itinerario da Vienna a Costantinopoli di Marc'Antonio Pigafetta gentil'homo vicentino*, Zagabria, Matkovic, 1890.

Promis Vincenzo, *Gli Statuti della colonia genovese di Pera*, Torino, Stamperia Reale, 1870.

Reichert B.M. (a cura di), *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum*, I, *Ab anno 1220 usque ad annum 1303*, Roma-Stoccarda, Typ. Polyglotta S. C. De Propaganda Fide, 1898.

Sandys George, *Sandys Travels: Containing An History Of The Original And Present State Of The Turkish Empire*, Londra, J. William Junior, 1673.

Sauli Ludovico, *Della colonia dei Genovesi in Galata: libri sei*, 2 voll., Torino, Giuseppe Bocca, 1831.

Stochove Vincent, *Voyage de Levant*, Bruxelles, Velpius, 1650.

Subiano Giacinto, "Visita Apostolica della chiesa e della residenza dei Gesuiti San Benedetto, fatta dall'Arcivescovo Fra Giacinto Subiano il 22 aprile 1648", in Georg Hofmann, *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli: 1453-1830, Documenti con introduzione, 7 illustrazioni ed indici dei luoghi e delle persone*, pp. 69-71, Roma, Istituto Pontificio di Studi Orientali, 1935.

Tarillon P., "Lettera (estratto) del Padre Tarillon al sig. Conte di Pontchartrain Secretario di Stato sulle Missioni de' Padri Gesuiti nella Grecia", in *Scelta di lettere edificanti scritte dalle missioni straniere preceduta da quadri geografici, storici, politici, religiosi e letterari dei paesi di missione*, pp. 51-143, Milano, Fanfani, 1827.

Wadding Luke, *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco Institutorum*, VII, pp. 1323-1346, Firenze, Barbera, 1932.

## B. Studi

AA. VV., *Oriente Cattolico: Cenni storici e statistiche*, Città del Vaticano, Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, 1974.

AA.VV., *La caduta di Costantinopoli, 1204: fonti bizantine e occidentali sulla Quarta crociata, Testi presentati in occasione del Convegno "Venezia, la Quarta crociata,*

*l'impero latino d'Oriente*", Venezia 4 maggio 2004, Venezia, Dipartimento di studi storici, Università Cà Foscari, 2004.

- Agasso, Domenico, "San Benedetto da Norcia Abate, patrono d'Europa", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi – santiebeati.it*.
- Agasso Domenico, "Santa Caterina d'Alessandria Martire", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi – santiebeati.it*.
- Ágoston Gábor e Bruce Masters (a cura di), *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, New York, Infobase Publishing, 2009.
- Almagià Roberto, "Magni, Cornelio", in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934 – treccani.it.
- Arseven Celal Esad, *Eski Galata ve Binaları*, Istanbul, Çelik Gülersoy Vakfı Istanbul Kütüphanesi Yayınları, 1989.
- Babinger Franz, *Maometto il Conquistatore e il suo tempo*, Torino, Einaudi, 1957.
- Bailly Aloys, *Les Capucins français a Saint Louis*, Brochure, 11 pp.
- Bargellini P., "Martirio di San Giovanni Battista", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi – santiebeati.it*.
- Barkan Ömer Lutfi, *Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 1/1, Agosto 1957, pp. 9-36.
- Barkey Karen, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press, 2008.
- Belgrano Luigi Tommaso, *Illustrazione del Registro Arcivescovile*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, II/1, 1873, pp. 245-600.
- Belin Francois Alphonse, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Parigi, Chez Challamel Aine, 1870.
- Belin Francois Alphonse, *Histoire de l'Église latine de Constantinople*, Parigi, Challamel ainé, 1872.
- Belin Francois Alphonse, *Histoire de la Latinité de Constantinople*, Parigi, Alphonse Picard et Fils Editeurs, 1894.
- Benoffi Francesco Antonio, *Compendio di storia minoritica: opera postuma del padre maestro Francesco Antonio Benoffi di Pesaro*, Pesaro, Annesio Nobili, 1829.
- Benoist Pierre, *Le père Joseph, l'empire Ottoman et la Méditerranée au début du XVIIe siècle*, in «Cahiers de la Méditerranée», 71, 2005, pp. 185–202.

- Benzoni Gino, "Galenì, Gian Dionigi", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 51, 1998, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Berdonces J. e G. Amadouini, "Fratì Unitori di San Gregorio Illuminatore", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. IV, coll. 971-973, Milano, Edizioni Paoline.
- Bertelè Tommaso, *Il Palazzo degli ambasciatori di Venezia a Costantinopoli e le sue antiche memorie: ricerche storiche con documenti inediti e 185 illustrazioni*, Bologna, Casa Editrice Apollo, 1932.
- Bierman Irene A., Rifa'at A. Abou-El-Haj e Donald Preziosi, *The Ottoman City and Its Parts: Urban Structure and Social Order*, New York, Aristide D. Caratzas, 1991.
- Bietenholz Peter G. (a cura di), *Contemporaries of Erasmus: a biographical register of the Renaissance and Reformation*, 3 voll. A-Z., Toronto, University of Toronto press, 2003.
- Biskupski Ludwik, *L'origine et l'historique de la représentation officielle du Saint-Siège en Turquie (1204-1967)*, Istanbul, Ümit Basimevi, 1968.
- Borrelli Antonio, "San Giorgio Martire di Lydda", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Borrelli Antonio, "San Michele Arcangelo", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Borrelli Antonio, "San Paolo Apostolo", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Borrelli Antonio, "Sant'Anna Madre della Beata Vergine Maria", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Borrelli Antonio, "Sant'Antonio Abate", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Borromeo Elisabetta, "Le clergé latin et son autorité dans l'Empire ottoman (XVe-XVIIe siècles): protégé des puissances de l'Europe catholique?", in Nathalie Clayer et alii (a cura di), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam Approches historiques et anthropologiques*, pp. 87-105, Parigi, Brill, 2013.
- Borromeo Elisabetta, *Les Catholiques à Constantinople. Galata et les églises de rite latin au xviiè siècle*, in «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», 107-110, 2005, pp. 227-243.

- Borserini Emanuele, "San Ludovico (Luigi IX) Re di Francia", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Boyar Ebru and Kate Fleet, *A Social History of Ottoman Istanbul*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Braude Benjamin e Bernard Lewis (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, II voll., New York, Holmes & Meier, 1982.
- Busolini Dario, "Gasparini, Gaspare", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 52, 1999, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Butler Alban, *Il primo grande dizionario dei Santi secondo il calendario*, Casale Monferrato, Piemme, 2001.
- Cammelli Giuseppe, "Cidone, Demetrio", in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1931 – treccani.it.
- Capoccia Anna Rita, "Mancinelli, Giulio", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 68, 2007, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Casa Jean Michel, *Le palais de France à Istanbul: un demi-millénaire d'alliance entre la Turquie et la France*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995.
- Chadwick Henry, *East and West: the making of a rift in the Church: from apostolic times until the Council of Florence*, Oxford, Oxford University press, 2003.
- Çiçek Kemal et alii (a cura di), *The Great Ottoman-Turkish Civilisation, II, Economy and Society*, Ankara, Yeni Türkiye, 2000.
- Cioffari Gerardo, "San Nicola di Mira (di Bari) vescovo", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi* – santiebeati.it.
- Clemente da Terzorio, *Le missioni dei minori cappuccini: sunto storico*, II, Europa, Roma, Tipografia Pontificia, 1914.
- Congourdeau Marie-Hélène, *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle*, in «Revue des études byzantines», 45, 1987, pp. 175-81.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Bulletin du vicariat apostolique de Constantinople*, f. 29, 16 luglio 1910, pp. 431-435.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Quelques relations de Fra Angelo Petricca da Sonnino, vicaire patriarcal de Constantinople (1637-1639) [D'après un manuscrit de Gennadeion]*, in «Échos d'Orient», 37/189-90, 1938, pp. 163-176.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Recherches sur l'histoire de la latinité de Constantinople. Nomenclature des églises latines de Galata*, in «Échos d'Orient», 25/14, 1926, pp. 21-41.

- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Traité entre les Génois de Galata et Mehmet II (1er juin 1453) [Versions et commentaires]*, in «Échos d'Orient», 39/197-198, 1940, pp. 161-175.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Le monastère de Sainte-Marie de la Miséricorde de la Citerne de Péraou de Saint-Benoît. Des origines à l'occupation du monastère par les Jésuites (12 mai 1427-18 novembre 1583)*, in «Échos d'Orient», 33/173, 1934, pp. 59-94.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *L'établissement dominicain de Péra (Galata)*, in «Échos d'Orient», 35/181, 1936, pp. 83-86.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *La communauté latine de Constantinople au lendemain de la conquête ottoman*, in «Échos d'Orient», 36/187, 1937, pp. 309-317.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Le couvent et l'église des Saint-Pierre-et-Paul a Galata: precis historiques*, Istanbul, Milli Nesriyat Yurdu, 1935.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Le pietre sepolcrali di Arab Giamì (antica chiesa di S. Paolo a Galata)*, Genova, R. Deputazione di Storia Patria Per La Liguria, 1942.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Les inscriptions latines funéraires de Constantinople au moyen âge*, in «Échos d'Orient», 31/166, 1932, pp. 188-206.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Les origines dominicaines du couvent des Saints-Pierre-et-Paul à Galata: un texte decisive*, in «Échos d'Orient», 29/160, 1930, pp. 459-474.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Listes des podestats de la colonie génoise de Péra (Galata), des prieurs et sous-prieurs de la Magnifica Communita*, in «Revue des études byzantines», 27, 1969, pp. 151-157.
- Dalleggio D'Alessio Eugène. *Recherches sur l'histoire de la latinité de Constantinople (Suite et fin.): Nomenclature des églises latines de Constantinople (Stamboul et Péra) disparues*, in «Échos d'Orient», 25/143, 1926, pp. 308-315.
- Dalleggio D'Alessio Eugène, *Recherches sur la latinité de Constantinople. Nomenclature des églises latines de Constantinople (Stamboul) sous les empereurs byzantins*, in «Échos d'Orient», 23/136, 1924, pp. 448-460.
- Darnault Sezim Sezer, *Latin Catholic Buildings in Istanbul. A Historical Perspective (1839-1923)*, Istanbul, The Isis Press, 2004.
- De Sanctis Antonio, *Un tentativo di unione fra Roma e Costantinopoli nel sec. XVII. L'attività del P. Angelo Petricca OFM Conv. Vicario patriarcale latino di Costantinopoli: 1638-1640*, Assisi, Studio Teologico Porziuncola, 1966.

- Desimoni Cornelio, *I Genovesi ed I loro quartieri in Costantinopoli nel secolo XIII*, in *Giornale ligustico di archeologia, storia e belle arti*, 1876, pp. 217-274.
- Douais C., *Les Frères Prêcheurs en Gascogne au XIIIe et au XIVe siècle*, Parigi, Champion, 1885.
- Dursteler Eric, *Education and identity in Constantinople's Latin Rite community, c. 1600*, in «Renaissance Studies», 18/2, 2004, pp. 287-303.
- Dursteler Eric, *Venetians in Constantinople: nation, identity, and coexistence in the early modern Mediterranean*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.
- Eyice Semavi, *Galata ve Kulesi*, Istanbul, Turkiye Turing ve Otomobil Kurumu, 1969.
- Faroqhi Suraiya N. e Kate Fleet, *The Cambridge History of Turkey*, II, *The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*; III, *The Later Ottoman Empire, 1603–1839*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Faroqhi Suraiya, *Approaching Ottoman history: an introduction to the sources*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Farrugia Edward G. (a cura di), *Dizionario Enciclopedico dell'Oriente Cristiano*, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2000.
- Fedalto Giorgio, *La chiesa latina in Oriente*, II, *Hierarchia Latina Orientis*; III, *Documenti veneziani*, 3voll., 2ed. Verona, Mazziana, 1981-2006.
- Fedalto Giorgio, *Le chiese d'Oriente*, 3 voll., Milano, Jaca book, 2010-12.
- Filoramo Giovanni e Daniele Menozzi (a cura di), *Storia del Cristianesimo*, II, *Il Medioevo*; III, *L'età moderna*, 2 ed. Roma-Bari, Laterza, 2004-06.
- Fouqueray Henri, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression: 1528-1762*, III, *Époque de progrès (1604-1623)*, Parigi, Bureaux des Etudes, 1922.
- Fouqueray Henri, *La Mission de France à Constantinople durant l'Embassade de M. de Césy (1619–1640)*, in «Etudes», 113, 1907, pp. 70-101 e 385-405.
- Frazer Charles, *Catholics and sultans: the Church and the Ottoman empire: 1453-1923*, Londra, Cambridge University press, 1983.
- Freely John, *A History of Ottoman Architecture*, Southampton, WIT Press, 2010.
- Freely John, *Galata: A Guide to Istanbul's Old Genoese Quarter*, Istanbul, Archeology & Art Publications, 2000.

- Freitag Illrike et alii, *The City in the Ottoman Empire. Migration and the Making of Urban Modernity*, New York, Routledge, 2011.
- Gaffuri Laura, "Giustinian, Pantaleone", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 57, 2001, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Galante Abraham, *Histoire des juifs d'Istanbul: depuis la prise de cette ville, en 1453, par Fatih Mehmed 2., jusqu'à nos jours*, 2 voll., Istanbul, Husnutabiat, 1941-42.
- Garnier Édith, *L'Alliance impie. François I<sup>er</sup> et Soliman le Magnifique contre Charles V*, Parigi, Éditions du Félin, 2008.
- Gerola Giuseppe, *Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti*, in «Studi Bizantini e Neoellenici», 3, 1931, pp. 256-79.
- Gill Joseph, *Il concilio di Firenze*, Firenze, Sansoni, 1967. Ed. orig.: *The Council of Florence*, Cambridge, University Press, 1959.
- Girardelli Paolo, *Architecture, Identity, and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul*, in «Muqarnas», 2005, pp. 233-264.
- Girardelli Paolo, *Between Rome and Istanbul: Architecture and Material Culture of a Franciscan Convent in the Ottoman Capital*, in «Mediterranean Studies», 2010, pp. 162-188.
- Grévin Benoît, *Luigi IX, re di Francia, santo*", in «Federiciana», Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005 – treccani.it.
- Hammer Joseph, *Histoire de l'Empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, vol. II, Parigi, Parent-Desbarres, 1840.
- Hammer Joseph, *Storia dell'Impero Osmano*, vol. XV, Venezia, Giuseppe Antonelli, 1830.
- Heyd Guglielmo, *Histoire du commerce du Levant au Moyen Age*, Lipsia, Harrassowitz, 1886.
- Heyd Guglielmo, *Le colonie commerciali degli italiani in Oriente nel Medio Evo*, Venezia-Torino, G. Antonelli e L. Basadonna, 1866.
- Inalcik Halil, "Ottoman Galata: 1453-1553", In Halil Inalcik, *Essays in Ottoman History*, 275-376, Istanbul: Muhinin Salih Eren, 1998.
- Inalcik, Halil, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, London: Hachette UK, 2013.
- Inalcik, Halil, *The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City*, in «Dumbarton Oaks Papers», 23/24, 1969/70, pp. 229-49.

- Inalcık Halil, "Istanbul", in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1990, pp. 224-48.
- Iorga Nikolas, *Notes et extraits pour servir à l'histoire des Croisades au 15. Siècle, troisieme serie, publiés par N. Iorga*, 4/10, Parigi, E. Leroux, 1902.
- Janin Raymond, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, *Le Siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique*; III, *Les églises et les monastères*, Parigi, Institut français d'études byzantines, 1953.
- Janin Raymond, *Les sanctuaires de Byzance sous la domination latine (1204-1261)*, in «Études byzantines», 2, 1944, pp. 134-184.
- Janin Raymond, *Les sanctuaires des colonies latines à Constantinople*, in «Revue des études byzantines», 4, 1946, pp. 163-177.
- Janin Raymond, *Les sanctuaires du quartier de Pétra (Constantinople)*, in «Échos d'Orient», 34/180, 1935, pp. 402-413 e 35/181; 1936, pp. 51-66.
- Kafescioglu Çiğdem, "La reconstruction de l'espace et de l'image de la capitale impériale: Constantinople/Istanbul dans la seconde moitié du XVe siècle", in *Les villes capitales au Moyen Age: 36. congrès de la SHMES (Istanbul, 1-6 juin 2005)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, pp. 113-130.
- Kirimtayif Süleyman, *Converted byzantine churches in Istanbul: their transformation into Mosques and Masjids*, Istanbul, Ege Yayinlari, 2001.
- Kreiser Klaus, *Storia di Istanbul*. Trad. it. di Marco Cupellaro, Bologna, Il Mulino, 2012. Ed. Orig.: *Geschichte Istanbul: Von der Antike bis zur Gegenwart*, Monaco, Verlag C.H. Beck, 2010.
- Laurent M.H., "Bernard, Guillaume", in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Vol. VIII, coll. 667-668, Parigi, Letouzey et Ané.
- Levi-Weis Dores, *Le relazioni fra Venezia e la Turchia dal 1670 al 1684 e la formazione della Santa Lega*, in «Archivio Veneto Tridentino», VII, 1925, pp. 1-46 e VIII, 1925, pp. 41-100.
- Levy Avigdor, *The Jews of the Ottoman Empire*, Princeton, The Darwin press, 1994.
- Lewis Bernard, *La sublime porta. Istanbul e la civiltà ottomana*. Trad. it di Gabriella Tonoli, Torino, Lindau, 2007. Ed. orig.: *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, University of Oklahoma Press, 1963.
- Loenertz Raymond J., *L'Ordine di San Domenico e la chiesa di S. Giorgio a Pera in Costantinopoli. Estratto dalla Rivista Memorie Domenicane*, Firenze, Convento S. Maria Novella, 1940.

- Loenertz Raymond J., *La Société des Frères Pérégrinants. Etudes sur l'Orient Dominicain*, Roma, Istituto Storico Domenicano, 1937.
- Loenertz Raymond J., *Les établissements dominicains de Péra-Constantinople*, in «Échos d'Orient», 34/179, 1935, pp. 332-349.
- Longnon Jean, *L'Empire latin de Constantinople et le principauté de Morée*, Parigi, Payot, 1949.
- Mamboury Ernest, *Notes d'archéologie: Ruines byzantines. Autour d'Odalar-Djamissi, à Stamboul*, in «Échos d'Orient», 19/117, 1920, pp. 69-73.
- Mamboury Ernest, *The Tourists' Istanbul*. Trad. inglese di Malcolm Burr, Istanbul, Cituri Biraderler Basimevi, 1953. Ed. orig.: *Istanbul touristique*, Istanbul, Cituri Biraderler Basimevi, 1951.
- Mansel Philip, *Constantinople: City of the World Desire*, Londra, J. Murray, 2006.
- Mantran Robert, *Istanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle, essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale*, Paris, A. Maisonneuve, 1962.
- Mantran Robert, *Istanbul*, Trad. it. di Raffaella Milani, Roma, Salerno Editrice, 1998. Ed. orig.: *Histoire d'Istanbul*, Paris, Fayard, 1996.
- Mantran Robert, *La vita a Costantinopoli ai tempi di Solimano il Magnifico e dei suoi successori*. Trad. it. di Maria Luisa Mazzini, Milano, Rizzoli Editore, 1985. Ed. Orig.: *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs*, Parigi, Hachette, 1965.
- Marcellino da Civezza, *Storia universale delle Missioni francescane*, Vol. I, Roma, Tipografia Tiberina, 1857.
- Marmara Rinaldo, *La communauté levantine de Constantinople. Da l'Empire Byzantin à la République turque*, Istanbul, ISIS, 2012.
- Marmara Rinaldo, *Apogeo e declino della Comunità latina di Costantinopoli e della sua Chiesa*, in «Rivista di studi politici», 2009, pp. 127-196.
- Matteucci Gualberto, *La missione francescana di Costantinopoli*, I, *La sua antica origine e primi secoli di storia (1217-1585)*; II, *Il suo riorganizzarsi e fecondo apostolato sotto i turchi (1585-1704)*, Firenze, Edizioni studi francescani, 1971-75.
- Matteucci Gualberto, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo: il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697*, Firenze, Biblioteca di Studi Francescani, 1967.

- Melis Nicola, "Lo statuto giuridico degli ebrei dell'impero ottomano", in Martino Contu et alii (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*, Firenze, Giuntina, 2003, pp. 139-56.
- Micocci Claudia, "Della Valle, Pietro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 37, 1989, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Mittler Louis, *The Genoese in Galata: 1453-1682*, in «International Journal of Middle East Studies», 10-11, 1979, pp. 71-91.
- Müller-Wiener Wolfgang, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, E. Wasmuth, 1977.
- Musso Gian Giacomo, *La caduta di Costantinopoli: osservazioni genovesi*, in «Nuova rivista storica», 1977, pp. 624-628.
- Nanni Stefania, "Petricca, Angelo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 82, 2015, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Nanni Stefania, *Roma religiosa nel Settecento*, Roma, Carocci, 2000.
- Nicol Donald M., *Byzantium and Venice: a study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge, Cambridge University press, 1992.
- Nicol Donald M., *Byzantium: its ecclesiastical history and relations with the western world*, Londra, Variorum Reprints, 1972.
- Palazzo Benedetto, *L'Aras Djami ou église Saint-Paul à Galata*, Istanbul, Hachette, 1946.
- Palazzo Benedetto, *La chiesa di S. Pietro in Galata: note storiche illustrative in occasione del 1° centenario della consacrazione*, Istanbul, Harti ve Ski Basmevi, 1943.
- Palazzo Benedetto, *Odalar Djami et Kefeli Mesdjimi: deux anciennes églises dominicaines a Stamboul*, Istanbul, Imprimerie Güler, 1951.
- Palmieri Aurelio, *Dagli Archivi dei Conventuali di Costantinopoli*, in «Bessarione: Pubblicazione periodica di Studi Orientali», VIII, 1900, pp. 492-520 e 1901, pp. 128-43.
- Palmieri Aurelio, *I vicarii patriarcali di Costantinopoli*, in «Bessarione: Pubblicazione periodica di Studi Orientali», II/VII, 1904, pp. 42-53.
- Pantoni Angelo, "Congregazione Benedettina Cassinese", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, Vol. II, coll. 1478-1485, Milano, Edizioni Paoline.

- Pasqualini Canato Maria Teresa, "Molin, Alvise", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 75, 2011, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Peri Vittorio, "Cedolini, Pietro", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 23, 1979, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana – treccani.it.
- Pertusi Agostino, *La caduta di Costantinopoli. I, Le testimonianze dei contemporanei, II, L'eco nel mondo*, Milano, Mondadori, 1976.
- Pirri Pietro, "Lo Stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P. Giulio Mancinelli S.I.", in *Miscellanea Pietro Fumasoni Biondi*, 79-103, Roma Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- Pistarino Geo, "La caduta di Costantinopoli: da Pera genovese a Galata turca", in Geo Pistarino (a cura di), *Genovesi d'Oriente*, Genova, Civico Istituto Colombiano, 1990, pp. 281-382.
- Pistarino Geo, *The Genoese in Pera-Turkish Galata*, in «Mediterranean Historical Review», 1, 1986, pp. 63-85.
- Ract Joseph, *Eglise Saint Georges de Galata (1) e (2)*, in «Présence», 10, 1996, pp. 2-3 e 11; 1996, pp. 4-5.
- Ract Joseph, *L'Eglise Sainte Marie Draperis*, in «Présence», 3, 1997, p. 3.
- Ract Joseph, *Lieux Chrétiens d'Istanbul*, Istanbul, ISIS, 2006.
- Raffin Pierre, "Fratelli Pellegrinanti – I. Domenicani", in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IV, coll. 912-15, Milano, Edizioni Paoline.
- Rocco da Cesinale, *Storia delle missioni dei Cappuccini*, Voll. I e III, Parigi-Roma, Lethielleux-Tipografia Barbera, 1867-73.
- Rossi Ettore, "Malta, Ordine di", in *Enciclopedia Italiana Treccani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1934 – treccani.it.
- Rozen Minna, *A History of the Jewish Community in Istanbul: The Formative Years, 1453-1566*, Leiden, Brill, 2010.
- Rozen Minna, *Studies in the History of Istanbul Jewry, 1453-1923: A Journey through Civilizations*, Brepols, 2015.
- Ruggieri Vincenzo, *Constantinopoli vista da P. Giulio Mancinelli S.J. (1583-1585)*, in «Revue des études byzantines», 60/1, 2002, pp. 113-131.
- Ruiu Adina, *Conflicting Visions of the Jesuit Missions to the Ottoman Empire, 1609–1628*, in «Journal of Jesuit Studies», 1, 2014, pp. 260-280.

- Runciman Steven, *The Eastern Schism: a study of the papacy and the Eastern churches during the 11. and 12. Centuries*, 2ed., Londra, Panther, 1970.
- Runciman Steven, *The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.
- Sammut Alfonso, "I francescani nel cuore dell'impero ottoman", in *I Francescani nella storia dei popoli balcanici nell'VIII centenario della fondazione dell'Ordine*, Viviana Nosilia e Marco Scarpa (a cura di), Venezia, Archetipo Libri, 2011, pp. 1-14.
- Sauvaget Jean, *Notes sur la Colonie génoise de Péra*, in «Syria», 15/3, 1934, pp. 252-275.
- Schazmann Paul, "Des fresques byzantines recentemente decouvertes par l'auteur dans les fouilles I a Odalar Camii, Istanbul", in *Atti del V congresso internazionale di studi byzantini 2*, Roma, 1936, pp. 371-86.
- Schneider Alfons Maria, *Galata: topographisch-archaologischer Plan: mit erlauterndem*, Istanbul, Universum Matbaasi, 1944.
- Setian Nerses M., *Gli armeni cattolici nell'Impero Ottomano: Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma, Don Bosco, 1992.
- Setton Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, 4 voll., Philadelphia, The American philosophical society, 1976-84.
- Shaw Stanford, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, I, The Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Somel Selcuk Aksin (a cura di), *Historical Dictionary of the Ottoman Empire*, Oxford, The Scarecrow Press, 2003.
- Thiriet Freddy, *La Romanie vénitienne au Moyen Age. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIe-XVe siècle)*, Paris, De Boccard, 1975.
- Toomaspoeg Kristjan, "Ospedalieri di S. Giovanni di Gerusalemme", in *Federiciana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005 – treccani.it.
- Trannoy A., *La «nation latine» de Constantinople*, in «Échos d'Orient» 15/94, 1912, pp. 246-56.
- Travaini L. «Maria», in *Enciclopedia dell'Arte Medievale* 1997, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, treccani.it.

- Turbet-Delof, *Un jésuite à Constantinople (1609–1612): le père François de Canillac*, in «»Dix-septième siècle, 157, 1987, pp. 427–430.
- Valerani M., "Sant'Antonio di Padova Sacerdote e dottore della Chiesa", in *Santi, beati e testimoni. Enciclopedia dei santi – santiebeati.it*.
- Vetere Benedetto, "Giovanni di Brienne, Re di Gerusalemme e Imperatore Latino di Costantinopoli", in *Federiciana*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2005 – [treccani.it](http://treccani.it).
- Violante Tommaso M., *La Provincia domenicana di Grecia: presenza e attività dei frati predicatori in Grecia in particolare nel XIII secolo*, Roma, Istituto storico domenicano, 1999.
- Waltz Angelo Maria, *Compendium Historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma Herder, 1930.