

Francesca Romoli

Писану видѣх / писано и вѣдах.  
Sulle fonti della *Povest' strašna* di Massimo il Greco\*

1. *Premessa*

La *Повѣсть страшна и достопамятна, и о съврѣшенем иноуѣскомъ жительствѣ* (*Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica*) di Massimo il Greco costituisce la prima testimonianza offerta al lettore moscovita sull'università di Parigi, la Grande Chartreuse e l'ordine certosino, e sulla predicazione di Girolamo Savonarola nella Firenze umanistica e l'ordine domenicano<sup>1</sup>. L'opera si compone di due narrazioni in origine autonome (cfr. Ivanov 1969: 156-157, Žurova 2008: 453-459)<sup>2</sup>: la prima accoglie i contenuti riferiti al Regno di Francia, la seconda quelli relativi alla Firenze umanistica. Questo lavoro intende impostare e avviare un'indagine sistematica sulle sue fonti.

1.1. *Status quaestionis*

Generalmente gli studi sulla *Povest'* privilegiano la testimonianza su Savonarola, ricavandone evidenza del suo ruolo nella formazione del giovane greco e ai fini della sua conversione; anche l'idea della povertà monastica difesa da Massimo il Greco è ricondotta all'insegnamento savonaroliano e al noviziato trascorso nel convento di San Marco (cfr. Ikonnikov 1915: 118-123, Viskovatyj 1939-1940, Ivanov 1974). Non sorprende, allora, che É. Denissoff (1943: 249-252) confonda l'ordine certosino, descritto nella prima narrazione della *Povest'* e già correttamente identificato da V.S. Ikonnikov (1915: 107), con quello do-

---

\* Sono grata ad Alberto Alberti per aver accettato di affiancarmi nella curatela del blocco tematico che presentiamo e per la generosità con cui ha condiviso con me idee, intuizioni e riflessioni. Con lui desidero ringraziare i colleghi contributori, che hanno accolto volentieri la proposta di confrontarsi su Massimo il Greco. Ringrazio inoltre Giovanna Brogi, per la sicura disponibilità al dialogo e gli scambi sempre proficui. Ai revisori anonimi che hanno valutato questo saggio, che pure ringrazio, rispondo nelle note. Un grazie speciale va all'amico David Speranzi, per il suo apporto sostanziale e la partecipazione entusiastica alla prima fase di questo progetto.

<sup>1</sup> Il testo è disponibile nelle edizioni Maksim Grek 1897, Bulanin 2000 e Žurova 2011, quest'ultima con apparato critico. Fra le versioni in lingua russa si ricordano Maksim Grek 1911 e Bulanin 2000. Tre le versioni in lingua italiana: Villari 1861 (parziale), Ferro, Romoli 2005 e Kossova 2012 (entrambe integrali). Si prende qui a riferimento l'edizione Žurova 2011.

<sup>2</sup> Secondo N.V. Sinicyna (2006: 194, 2008a: 65-66), invece, le due narrazioni sarebbero state concepite come parti di un'opera unitaria.

menicano, né che N.V. Sinicyna (da ultimo 2008a: 65), pur ribadendo l'identificazione di Ikonnikov, annoveri erroneamente quello certosino fra gli ordini mendicanti<sup>3</sup>.

Nell'ambito specifico delle fonti della *Povest'*, sono state avanzate ipotesi disperate, senza che nessuna sia stata sottoposta al necessario vaglio delle evidenze. Denissoff (1943: 234-235) rimanda all'ambiente di Mirandola. Sinicyna (2008a: 66, 68) assume la descrizione della Grande Chartreuse e dell'ordine certosino fondata su incontri, esperienze dirette e fonti scritte, e quella sull'università di Parigi sui racconti di Giano Lascaris; la studiosa individua in particolare tre canali dai quali l'autore avrebbe ricavato le informazioni in suo possesso, che identifica con i monaci della Certosa di Firenze, senza considerare le restrizioni della clausura certosina, con la *Vita* di Bruno di Würzburg (1005-1045), che confonde con il fondatore dell'ordine, Bruno di Colonia (1030-1101), e con la regola dell'ordine; fa inoltre riferimento a "quadri, affreschi, vetrate" della Certosa fiorentina, la cui realizzazione, tuttavia, fu di alcuni decenni successiva all'epoca in cui Massimo il Greco soggiornò a Firenze (cfr. § 2.2.1), e sostiene, con argomento a nostro avviso non probante, l'intenzionalità delle omissioni che si osservano nella descrizione offerta nella *Povest'* (cfr. Sinicyna 2008a: 65-69). L.I. Žurova (2008: 450-468) ritiene la "narrazione parigina" basata su fonti orali e la *Povest'* nel suo complesso legata al soggiorno italiano del suo autore.

### 1.2. *Datazione*

La datazione dell'opera è incerta. A.I. Ivanov (1969: 157) la colloca nel primo periodo moscovita dell'autore (1518-1525); Sinicyna (2006: 194, 2008b: 17) la data da ultimo agli anni Trenta-Quaranta del XVI sec.; Žurova (2008: 454-455) ipotizza che appartenga agli ultimi anni di vita di Massimo il Greco.

### 1.3. *Composizione*

Come si è detto (cfr. § 1), la *Povest'* si compone di due narrazioni in origine autonome, la prima sul Regno di Francia e la seconda sulla Firenze umanistica. Nella 'raccolta Rumjancev', rappresentata nel ms. RGB, f. 256, Rum. 264 (metà del XVI sec.), queste due narrazioni sono separate da un foglio bianco (pur in mancanza di un secondo titolo). Žurova (2008: 453) ipotizza per questo che il loro accorpamento sia estraneo alla 'raccolta Rumjancev' e risalga piuttosto all'epoca della formazione della 'raccolta Chludov', la più completa fra le raccolte di opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore, a sua volta rappresentata (in parte) nel ms. RGB, f. 37, Bol's. 285 (metà del XVI sec.)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> I quattro ordini mendicanti dell'Occidente sono notoriamente gli ordini francescano, domenicano, agostiniano e carmelitano.

<sup>4</sup> Sulle raccolte delle opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore e da lui approvate, per il loro rapporto e sulla correlazione con e fra le sillogi che le trasmettano si vedano almeno Žurova 1996, 2008: 3-28 e Sinicyna 1993-1994.

Il titolo della *Povest'* deve intendersi per l'appunto riferito alla narrazione sul Regno di Francia, nella prima parte – Повѣсть страшна и достопамятна – al racconto sul miracolo del dottore parigino che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia<sup>5</sup>, e nella seconda parte – о съврꙋшенѣ иноуѣскомꙋ жительствѣ – al racconto sulla fondazione della prima certosa (1084) e sull'ordine certosino.

#### 1.4. Veridicità e fonti

Volendo dare rassicurazione al lettore sulla veridicità dei fatti narrati, l'autore dichiara che la prima narrazione è basata su fonti indirette e la seconda sulla sua testimonianza visuale. Scrive, infatti, all'inizio della prima narrazione: истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многою украшєныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна (Žurova 2011: 239)<sup>6</sup>; nel racconto sull'ateneo parigino: ꙗкоже слышахъ отъ нѣкыхъ (*Ibidem*: 240)<sup>7</sup>; alla fine della seconda narrazione: не отъ инога слышавъ, но самъ ихъ видѣвъ и въ учєннихъ ихъ многожды приучивста (*Ibidem*: 254)<sup>8</sup>.

Queste indicazioni sembrano concordare con l'itinerario occidentale di Massimo il Greco a oggi noto, mancando evidenza di una tappa francese di tale itinerario ed essendo al contrario documentati i suoi soggiorni fiorentini. Come si cercherà di mostrare, tuttavia, la descrizione della Grande Chartreuse e della vita al suo interno non è pienamente conforme alla struttura effettiva del monastero e alla regola certosina, né pare poggiare sulla tipologia di fonti dichiarata dall'autore. A ben vedere, del resto, nella formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti complessive della prima narrazione si celano elementi di criticità.

## 2. Fra tradizione e interpretazione

### 2.1. *Due lectiones, due ipotesi*

Nel periodo истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ, le azioni del 'vedere scritto', del 'leggere' e dell' 'udire' cadono sullo stesso oggetto ('la verità'). L'autore dichiara cioè di scrivere la verità avendola non soltanto vista scritta e letta, ma anche appresa oralmente. La verità sta a significare il suo racconto con i singoli contenuti che lo compongono. La testimonianza sull'università di Parigi, il

<sup>5</sup> Sull'origine e la tradizione di questa leggenda e per l'identità del dottore dannato si veda Laporte 1960: 90-106, con bibliografia.

<sup>6</sup> “Scrivo la verità che io stesso non solo vidi scritta e lessi, ma appresi anche con l'udito da uomini fededegni, vale a dire adorni di virtù di vita e molta saggezza, presso i quali, quando ero molto giovane, vissi alcuni anni”.

<sup>7</sup> “Come udii da alcuni”.

<sup>8</sup> “Non avendone udito da un altro, ma avendoli visti io stesso, essendomi trovato spesso alle loro prediche”.

resoconto sulla fondazione dell'ordine dei certosini e la descrizione della Grande Chartreuse e della forma di vita certosina sarebbero allora da intendersi basati sia su fonti scritte (viste e lette), sia su fonti orali. Così formulata, questa dichiarazione sembra dubbia per due ragioni:

1. riferendosi alle fonti scritte, l'autore descrive in maniera espletiva (e quasi al limite del nonsenso) il lavoro documentario preliminare alla stesura del suo resoconto: dall'osservazione nei libri di testi pertinenti alla materia di suo interesse all'acquisizione dei loro contenuti (ovvero dalla conoscenza dell'esistenza di libri pertinenti alla materia di suo interesse, al loro reperimento e all'acquisizione dei loro contenuti)<sup>9</sup>; ciò genera (peraltro) un'evidente sproporzione rispetto al successivo riferimento alle fonti orali;
2. la combinazione 'vedere scritto e leggere' è sconosciuta al *corpus* delle opere di Massimo il Greco<sup>10</sup>, che al contrario documenta ampiamente la tendenza dell'autore a esplicitare le sue fonti categorizzandole in fonti scritte, orali e nella sua testimonianza visuale (Maksim Grek 2008, 2014: *passim*).

Il sospetto che in questo modo l'autore stia descrivendo la prassi del refettorio domenicano (di cui aveva fatto esperienza diretta; cfr. § 2.2.2.2), dove durante la refezione il lettore della mensa declamava letture che i commensali ascoltavano e che a loro volta avrebbero potuto leggere in privato<sup>11</sup>, è fugato dalla scarsa pertinenza, in tale contesto, dei contenuti complessivi della prima narrazione, che in questo caso si dovrebbero per di più assumere tratti esclusivamente da fonti scritte<sup>12</sup>.

Questi rilievi incoraggiano a verificare se il senso della dichiarazione autoriale possa essere altrimenti compreso e in che modo. Si aprono allora due possibilità:

1. ricercare eventuali interpretazioni alternative;
2. interrogarsi sulla genuinità della *lectio* tradita e sull'esistenza di testimoni che abbiano conservato eventuali trascrizioni più fedeli dell'archetipo.

In ambito interpretativo, una diversa lettura è suggerita dalla semantica del verbo *писать*, che nel passo in oggetto potrebbe denotare non tanto l'azione dello *scribere*, quanto piuttosto quella del *pingere* (cfr. Miklosich 1862-1865, *s.v.*, Sreznevskij 1893-1903, *s.v.*). L'autore affermerebbe in questo caso di scrivere la verità non avendola vista scritta, letta e udita, bensì avendola vista dipinta, letta e udita, dichiarando cioè il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a).

<sup>9</sup> Volendo contemplare l'eventualità di una possibile confusione fra *вѣдѣти/вѣдати* e *видѣти*; cfr. *infra*.

<sup>10</sup> La verifica è stata condotta nell'edizione Maksim Grek 2008, 2014.

<sup>11</sup> Sono grata per questo spunto a Marcello Garzaniti, con il quale inizialmente avevo discusso l'idea di questo lavoro.

<sup>12</sup> Sul refettorio domenicano si veda *infra*, § 2.3.2 e Romoli 2018, con bibliografia.

Nell'ambito della tradizione manoscritta, il passo in oggetto è attestato in due varianti. Alla *lectio* писану видѣх, trasmessa dal ms. Bol's. 285 (con correzioni autoriali) (*lectio* 1)<sup>13</sup>, il ms. Rum. 264 (anch'esso con correzioni autoriali) oppone la *lectio*, in parte evidentemente corrotta, писа, но и вѣдах (*lectio* 2). Nella *lectio* 1, il participio писану è attribuito del sostantivo истину, a sua volta richiamato dal relativo юже. Nella *lectio* 2, il segmento писа, но è evidentemente l'esito di una suddivisione arbitraria, o forse accidentale, di писано (l'aoristo писа farebbe cadere l'accordo con il soggetto creando un nonsenso). L'accordo al neutro conferisce al participio funzione sostantivale, ristrutturando la sintassi della frase: l'azione espressa dall'aoristo вѣдах (e dagli aoristi прочтохъ e приахъ) cade ora su di esso, e non più sul sostantivo истину.

Com'è noto, il verbo вѣдѣти/вѣдати poteva esprimere una conoscenza fondata sulla percezione visiva (видѣти); la vicinanza semantica ma anche fonetica di queste forme ne determinava sovente la confusione (cfr. Kolesov 2008: 75-76). Nella trasmissione manoscritta delle opere di Massimo il Greco, i casi in cui uno dei due verbi, o più in generale dei loro radicali, sostituisce l'altro sono del tutto consueti (cfr. Maksim Grek 2008: 469 e *passim*; 2014: *passim*). Per questa ragione, sembra plausibile che nella *lectio* 2 вѣдах possa essere subentrato a un originario видѣх, peraltro attestato nella tradizione manoscritta (*lectio* 1).

Così emendata, la *lectio* 2 restituisce l'affermazione

истину пишу, юже<sup>14</sup> самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухом приахъ от мужей достовѣрных,

con la quale l'autore dichiarerebbe non di aver visto scritta, letto e udito la verità di cui scrive, ma di scrivere la verità avendo visto, letto e udito ciò che scrive (писано), ammettendo cioè di conoscere realtà e fatti anche direttamente. La coerenza semantica e la simmetria anche sintattica così conferita all'enunciato, con la triplicazione della congiunzione и che scandisce le varie categorie di fonti, sembra deporre a favore della sua genuinità (ipotesi b).

La diversa interpretazione del significato del participio писану nella *lectio* 1 (ipotesi a) e l'emendamento della *lectio* 2 (ipotesi b) sanerebbero il senso dell'enunciazione significando ora il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a), ora la testimonianza visuale

<sup>13</sup> Nel ms. Bol's. 285, f. 27 iv, il primo grafema di видѣх richiama piuttosto la lettera покоси (п), discostandosi dal disegno ricorrente nel foglio per la lettera вѣди (в). La parola видѣх/пидѣх conclude il decimo rigo e sembra ripetere nella grafia la prima sillaba di пишу/пидѣх, che occupa l'ultima posizione del rigo precedente, facendo pensare a un errore meccanico nella trascrizione. Sono grata a L.I. Žurova per le riproduzioni dei mss. Rum. 264, f. 225 e Bol's. 285, f. 27iv. Su questo secondo testimone si basano le edizioni Bulanin 2000 e Žurova 2011.

<sup>14</sup> Per юже nella *lectio* 2 non si può che ipotizzare una cattiva lettura dell'antigrafo perduto e tentare di correggerlo per congettura. Allo stato attuale della tradizione manoscritta, l'ipotesi maggiormente verosimile è che per errata trascrizione esso restituisca un originario юже, relativo assoluto o congiunzione causale (uso residuale o interferenza del greco o del latino; cfr. Cejtin, Večerka, Blagova 1994: s.v., Kurz, Hauptová 1966-1997, s.v.).

dell'autore e il ricorso a fonti scritte e orali (ipotesi b)<sup>15</sup>. Per poter decidere dell'ammissibilità di queste ipotesi, pronunciarsi nel senso dell'una o dell'altra e impostare l'indagine sulle fonti della prima narrazione della *Povest'*, si procederà in questa sede a verificare se il resoconto dell'autore sia compatibile con fonti iconografiche o presenti indizi di una sua testimonianza visuale.

## 2.2. *Al vaglio delle evidenze*

### 2.2.1. *Testimonianze iconografiche (ipotesi a)*

Si procede ora a sondare l'ipotesi a (che il postula il corso a fonti iconografiche; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore poterono essere attinti da fonti iconografiche.

Fra i contenuti della prima narrazione (cfr. § 1), quelli maggiormente diffusi nelle fonti iconografiche occidentali sono l'anastasi del dottore parigino (Raymond Diocrés) che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia<sup>16</sup> e la fondazione dell'ordine certosino a opera dello stesso Bruno. Questi episodi sono noti alle fonti letterarie dall'inizio del XII sec., epoca che precede di alcuni secoli la comparsa sia della prima biografia a stampa di san Bruno (Berthold Rembold, Parigi 1509), sia della sua prima biografia ufficiale (Johannes Amorbach, Basilea 1515)<sup>17</sup>.

I cicli iconografici ispirati alla vicenda di san Bruno si svilupparono dalla metà del XIV sec. Nel XV-XVII sec., con l'istituzione del suo culto per l'ordine certosino (1514) e la sua approvazione universale (1623), l'iconografia del santo conobbe una diffusione più ampia, soprattutto nei luoghi di insediamento delle certose. Malgrado la quantità e la varietà delle testimonianze (cfr. Ceravolo 2001, Leoncini 2001, Girard 2004, con bibliografia), nessuna sembra essere compatibile con il 'periodo occidentale' della vita di Massimo il Greco, che si ritiene si sia protratto al più tardi fino al 1506, né con le tappe note del suo itinerario, che con ogni probabilità si snodò fra Firenze, Mirandola e Venezia<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Non condivido l'obiezione sollevata dal secondo revisore, per il quale il significato "generale" di questo passo, quale che sia l'ipotesi scelta, non cambierebbe "nella sostanza".

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>17</sup> Sulle più antiche testimonianze letterarie relative al monachesimo certosino si vedano Laporte 1960, Falchini 2000, Giuliani 2002 e Hogg 2004; sulla genesi, la tradizione e l'autenticità dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato si veda in particolare Laporte 1960: 87-110; sulle *Vitae* e la figura di san Bruno si vedano anche, rispettivamente, Hogg 1995 e De Leo 2004 (tutti con bibliografia).

<sup>18</sup> La biografia di Massimo il Greco necessita di nuovi studi volti alla verifica dei dati noti e alla ricostruzione puntuale del suo itinerario nell'ottica di un più organico inquadramento della sua figura e attività nel contesto dell'Europa del XV-XVI sec. Le biografie di riferimento restano Denissoff 1943 e Sinicyna 2008a. A. M. Garzaniti (2015) si deve un primo tentativo di interpretazione del personaggio alla luce dei movimenti riformistici dell'Europa del XVI sec.

I cicli pittorici più antichi, per esempio, che risalgono al XIV-XV sec., appartengono alle certose di Parigi, Basilea e Colonia; il più antico ciclo di miniature, realizzato dai fratelli Pol, Hermant e Jehannequin de Limbourg, è contenuto nell'*horologion Les belles heures du duc Jean de Berry* del 1408, che fra XV e XVI sec. sicuramente non circolò al di fuori del Regno di Francia; le tavole anonime che illustrano la *Vita sancti Brunonis* di Francois du Puy edita a Parigi (Jodocus Badius Ascensius) nell'*Opera et Vita* di san Bruno datano al 1524, un'epoca ormai successiva non solo alla partenza di Massimo il Greco dall'Italia, ma anche al suo arrivo in Moscovia.

L'episodio nella prima narrazione dell'anastasi del dottore dannato, con l'annotazione delle sentenze riferite alle tre procedure del suo giudizio particolare (cfr. *infra*), e la morfologia dell'episodio appaiono in ogni caso particolarmente affini ad alcune fonti iconografiche. Il resoconto autoriale, infatti, è costruito attorno alle sentenze *Поставленъ есмь предъ Судиею, Испытанъ есмь, Осуженъ есмь* (Žurova 2011: 241)<sup>19</sup>, che scandiscono il passaggio da una procedura all'altra del giudizio; tali sentenze richiamano le xilografie del ciclo *Origo ordinis cartusiensis* realizzato da Urs Graf per gli *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore cartusiae edita*, che si apre con tre tavole dedicate ognuna a una procedura del giudizio, corredate dalle didascalie "Iusto Dei iudicio accusatus sum", "Iusto Dei iudicio iudicatus sum", "Iusto Dei iudicio condemnatus sum" (cfr. Hogg 1989: 9).

Gli *Statuta* furono editi a Basilea per i tipi di Johannes Amorbach nel 1510, quando Massimo il Greco era già sull'Athos. Volendo riconoscere in essi la fonte dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato, se ne dovrebbe ipotizzare la presenza sull'Athos, la qual cosa, malgrado l'autore continuasse a intrattenere rapporti con l'Occidente (cfr. Denissoff 1943: 321-329), appare improbabile. Dalla stessa fonte, del resto, egli avrebbe potuto trarre il passaggio iconograficamente tipico del sogno del vescovo Ugo di Grenoble e del suo inverarsi, che al contrario è estraneo al suo resoconto. L'ipotesi che l'episodio sul dottore dannato sia ispirato alle xilografie grafiane deve pertanto essere respinta.

L'eventuale presenza di rappresentazioni analoghe in una qualche edizione aldina, di cui Massimo il Greco sarebbe venuto a conoscenza nel periodo della collaborazione con Manuzio, resta parimenti esclusa. La verifica condotta sul catalogo delle edizioni aldine, infatti, ha evidenziato come unico titolo apparentemente pertinente il *Breviarium romanum*, la cui edizione, tuttavia, data ormai al 1564, 1568 e 1570 (cfr. *Serie dell'edizioni aldine per ordine cronologico ed alfabetico*, Firenze 1803, pp. 134, 143, 146), e al cui interno l'ufficio di San Bruno nella forma estesa all'episodio dell'anastasi del dottore dannato, poi espunto da papa Urbano VIII nel 1631, fu inserito soltanto nel 1623 da papa Gregorio XV (cfr. *Biografia universale antica e moderna*, VIII, Venezia 1823, p. 162; Laporte 1960: 93).

Una testimonianza per certi versi analoga a quella delle xilografie di Graf è offerta dalle vetrate istoriate del Colloquio dei monaci in affaccio sul chiostrino del Colloquio nella Certosa di San Lorenzo di Monte Acuto (o del Galluzzo). Come il ciclo grafiano, infatti, la serie delle monofore si apre con le immagini nei primi tre ovali delle tre procedure del

<sup>19</sup> "Sono messo dinanzi al Giudice", "Sono giudicato", "Sono condannato".

giudizio particolare di Diocrés, sormontate da iscrizioni perfettamente coincidenti con le didascalie delle tavole grafiane (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 279-281, schede 181-188, tavole 227, 229-230)<sup>20</sup>. L'ubicazione del monumento, che sorge alle porte di una città, Firenze, in cui Massimo il Greco soggiornò sicuramente fra il 1492 e il 1498 e ancora fra il 1502 e il 1503, sembra farne una fonte possibile del suo resoconto.

La verifica della datazione delle vetrate, la cui realizzazione avvenne a opera dei vetrai Paolo di Brondo e Gualteri di Fiandra su progetto di autore ignoto nel 1559-1560, in anni ormai successivi alla morte di Massimo il Greco (1556), ne esclude tuttavia la pertinenza (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 29). Similmente resta esclusa l'eventualità che la testimonianza dell'autore poggi sugli affreschi del ciclo degli *Episodi della vita di San Bruno* eseguito da Bernardino Poccetti sulle pareti del santuario della chiesa monastica della stessa Certosa, dove all'anastasi di Diocrés è riservata un'unica scena e la cui realizzazione è ancora più tarda, risalendo agli anni 1591-1593 (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 250-251, schede 74-78, tavola 91). La presenza nella Certosa di Firenze di cicli pittorici e/o di altro materiale iconografico di analogo soggetto, preesistente o coevo agli anni del soggiorno fiorentino di Massimo il Greco non è documentata<sup>21</sup>.

In sintesi, i dati raccolti e qui presentati sulle fonti iconografiche potenzialmente pertinenti alla prima narrazione e disponibili all'autore inducono a rigettare l'ipotesi a, che attribuisce a *писану* nella *lectio* 1 (*писану видѣх*) il significato di *pingere* e postula il ricorso a fonti iconografiche (cfr. § 2.1).

### 2.2.2. Testimonianze visuali (ipotesi b)

2.2.2.1. IL MONASTERO DELLA CERTOSA DI FIRENZE. Rigettata l'ipotesi a, si procede ora a esplorare l'ipotesi b (che postula la testimonianza visuale dell'autore; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti affidati alla prima narrazione poterono essere attinti dal vissuto dell'autore.

Una conoscenza diretta della Certosa di Firenze, che le testimonianze iconografiche non permettono di accertare (cfr. § 2.2.1), potrebbe emergere da altri elementi. L'accuratezza della descrizione che Massimo il Greco offre degli ambienti della Grande Chartreuse,

<sup>20</sup> Si vedano allo stesso proposito le schede a cura di C. Chiarelli (2001) offerte sul portale dell'Istituto per la Conservazione e la Valorizzazione dei Beni Culturali del Consiglio Nazionale delle Ricerche nella sezione che ospita la Banca Ipermediale delle Vetrate Italiane: <<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm#Certosa%20di%20Val%20d'Ema>>.

<sup>21</sup> I più antichi resti pittorici conservatisi in Certosa, databili all'incirca al secondo decennio del XV sec., non hanno alcuna attinenza con il ciclo di san Bruno (si tratta degli affreschi che ritraggono Cristo fra due profeti, san Michele arcangelo, l'annunciazione, un santo papa e un santo vescovo in un vano sovrastante la sagrestia della chiesa monastica; cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 260, schede 131-134, tavole 158-162). La testimonianza di Vasari attesta la più antica presenza in Certosa, nel XIV-XV sec., dei pittori Buffalmacco, Antonio Veneziano e Lorenzo Monaco, delle cui opere, tuttavia, non ci è pervenuto nulla (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27).

con specifico riferimento alle celle dei monaci con i loro arredi e le loro pertinenze, sembra presupporre l'osservazione diretta dei locali del monastero. Nel resoconto autoriale, le celle sono dotate di un'apertura per il passaggio del cibo posta a lato della porta di accesso e di uno spazio retrostante adibito a orto, con un piccolo pozzo sul quale affaccia una finestra:

ІАСТИ ЖЕ КОМУЖДО ВЪ СВОЕЙ КЕЛИИ ПРИНОСИМАГА ЕМУ ОБЩИМЪ ИХЪ СЛУЖЕБНИКОМ, НЕ ДВЕРИЮ ОНОГО ЛАЗАЦИМЪ КЪ НЕМУ – СЯЕ БО ОТРЕЧЕСА ОТНЮД –, НО ВЪ ЕЖЕ ПОДАБЪ ДВЕРИ ДЪБЛАННОМЪ ОКНѢ ПОЛОЖИТИ УСТАВЛЕНАГА ИМЪ ВРАШНА [...] За кождую же кѣлию ихъ садецъ малъ на малло имъ прохладженіе, и кладезецъ малъ подъ самымъ окномъ, и черпало мѣдиано есть (Žurova 2011: 242)<sup>22</sup>.

La conformità di questa descrizione alle celle della Grande Chartreuse è piuttosto generica. Le celle della casa madre, infatti, sono disposte perpendicolarmente rispetto al chiostro, al quale rivolgono il lato corto, come rivela l'orientamento della linea di colmo dei tetti a due falde. Le stesse non affacciano direttamente sul chiostro, ma su un corridoio che a sua volta affaccia sul chiostro; a lato della porta che dal corridoio dà accesso alla cella si apre lo sportello per il passaggio del cibo. L'orto è ubicato non nello spazio retrostante, ma in quello antistante la cella, sul suo lato lungo, così da creare una separazione fisica fra le celle che le isola sui tre lati liberi. All'orto si accede attraverso una porta incorniciata da due finestre che affacciano sul retro della cella successiva. Negli orti non vi sono tracce di pozzi, resi superflui da un condotto di sorgente che raggiunge tutte le celle, la cucina e i laboratori del monastero, facendo affluire l'acqua al loro interno<sup>23</sup>.

La descrizione sembra invece attagliarsi maggiormente alle celle della Certosa di Firenze, che in alcuni dettagli differiscono da quelle della casa madre. Nella Certosa fiorentina, infatti, le celle sono disposte parallelamente rispetto al chiostro, come mostra l'orientamento della linea di colmo dei tetti, anche in questo caso a due falde. Alle celle si accede

<sup>22</sup> “Consumare ognuno nella sua cella il cibo portatogli da un loro inserviente comune, che non glielo porge attraverso la porta – questo, infatti, è severamente vietato –, ma deve porre gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta [...] Dietro ogni cella c'è un orticello per dare loro un po' di ristoro e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche un mestolo di rame”.

<sup>23</sup> L'antichità di questo sistema di conduzione dell'acqua è testimoniata, fra le altre, dalle fonti letterarie. Il *De vita sua* (I,11) di Guiberto di Nogent (1053-1121) ne documenta l'esistenza già all'inizio del XII sec.: “Aquam autem, tam haustui, quam residuo usui, ex ductu fontis, qui omnium obambit cellulas, et singulorum per certa foramina aediculis influit, habent” (Guibert 1981: 66), e la *Vita sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusienensis* (8) riferisce dei lavori successivamente commissionati da Antelmo (1107-1178): “Nec hoc tacendum quod aquaeductus, multo sed infatigabili labore fabricando, longis meatibus ad cellas, coquinam caeterasque officinas aquarum tantam direxit abundantiam ut, iugi lapsu defluentium, copia, molendino postea constructo, etiam sufficiat” (Guilelmus 1987: 11). Una visita virtuale dei locali della Grande Chartreuse è possibile accedendo al portale del Musée de la Grande Chartreuse: <<http://www.musee-grande-chartreuse.fr/fr/individuels-et-familles/visite-virtuelle>>.

direttamente dal chiostro grande, sul quale affacciano le porte delle celle e gli sportelli per il passaggio del cibo posti di fianco a esse. Gli orti sorgono nello spazio – questa volta sì! – retrostante le celle e sono separati da un corpo edilizio che si sviluppa come appendice della cella; sul lato corto dello spazio esterno ricompreso fra due celle si apre un balconcino sormontato da una loggetta. Al di sotto di esso si scorge un pozzo, la cui presenza è storicamente documentata (anche) da una pianta di arte fiorentina del XVII-XVIII sec., dove la posizione appena descritta è occupata da oggetti che, inferiori nelle dimensioni, nel disegno richiamano chiaramente il pozzo del chiostro (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: tav. 42).

Le tappe note dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco, la diversa morfologia delle celle nei due monasteri e la maggiore affinità della descrizione da lui offerta alla Certosa fiorentina suggeriscono che egli possa aver descritto la casa madre e la vita al suo interno sulla base di un'esperienza vissuta di fatto a Firenze. Considerato che oltre agli aderenti all'ordine le certose potevano accogliere persone di fiducia (cfr. Comba, Merlo 2000: 370), è plausibile che Massimo il Greco possa aver visitato la Certosa di Firenze negli anni del suo soggiorno fiorentino, da laico fra il 1492 e il 1498, forse durante il priorato di Leonardo Buonafé (1494-1501), quando gli ambienti del monastero subirono un imponente rinnovamento edilizio (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27), o più probabilmente da novizio fra il 1502 e il 1503.

Il contesto urbano in cui sorge il monastero descritto, a cui allude la notizia del cibo offerto in dono ai monaci dagli abitanti della città, e la sua posizione collinare, che si può evincere dal riferimento all'olio, convincono di questo, contraddicendo sia l'isolamento totale del *desertum* della Grande Chartreuse sia l'ambiente alpino in cui si erge, ma trovando al contrario pieno riscontro nella prossimità all'agglomerato urbano della Certosa fiorentina (e più in generale delle certose fondate a partire dal XIII-XIV sec.; cfr. Comba, Merlo 2000) e nella sua collocazione geografica<sup>24</sup>:

Градовом жителіе от многого их, егоже имут к нимъ благоговѣнства и любви за богоугодное пребывание и жительство ихъ, овъ уво боукю вина, овъ же елѣд, овъ же рыбы, овъ же сыры и ѣднца посылають имъ. Инъ же нѣкъын, въ нужу нѣкъую и бѣду пад, приносить имъ кормъ, моливъ игумена, да велитъ сущимъ подъ рукою его братиамъ помолитиса Господеви о немъ, да избавить его Господь отъ таже чаетъ на себѣ скорби (Žigova 2011: 247-248)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> L'olio, condimento storicamente estraneo alla dieta alpina, non era un alimento tipico della dieta dei monaci nella Grande Chartreuse. Nelle *Consuetudines Cartusiae* (52,3), che descrivono le abitudini di vita al suo interno, si afferma infatti che i cibi ordinari venivano generalmente conditi soltanto con il sale: "Generaliter autem, communes huius domus cibi sale tantum condiuntur" (Guigues 2001: 262). Si badi, e rispondo qui al secondo revisore, a non incappare nel ragionamento semplicistico che il successivo riferimento al pesce faccia allora "ipotizzare anche il mare", essendo risaputo che la piscicoltura era pratica diffusa già nel medioevo, soprattutto in ambito monastico, dove garantiva l'auto-sostentamento delle comunità (che seguivano una dieta priva di carne).

<sup>25</sup> "Gli abitanti della città, per la molta pietà che nutrono verso di loro e l'amore per la loro condotta e la forma di vita benaccetta a Dio, gli recapitano chi una botte di vino, chi dell'olio, chi

Fra i materiali della Certosa fiorentina custoditi presso l'Archivio di Stato di Firenze (*Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, numero d'ordine 51; *Diplomatico*, tomo di regesto 55.4) non si conservano (eventuali) registri di ingresso che possano recare evidenza della presenza fra i visitatori o gli ospiti della casa dell'allora Michele Trivolis. L'esistenza di tali documenti, e più in generale di scritture utili a tracciare i percorsi del giovane greco, non è emersa neppure dallo spoglio dei cataloghi dei fondi *Conventi soppressi* e *Conventi soppressi da ordinare* archiviati presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2, 79)<sup>26</sup>, né può essere inferita dalla composizione della biblioteca della Certosa fiorentina ricavata dagli inventari storici e dai repertori dei manoscritti superstiti (cfr. Chiarelli 1984, Gargan 2012, Gargan, Manfredi 2017)<sup>27</sup>.

Pur in assenza di evidenze scritte, la verifica sul campo e gli elementi raccolti mostrano che Massimo il Greco conosceva la Certosa di Firenze e fanno ritenere la sua descrizione della Grande Chartreuse ispirata a quella. Ciò soddisfa il requisito di validità dell'ipotesi b, essendo stata reperita traccia della testimonianza visuale necessaria a motivare l'emendamento della *lectio* 2 in ПИСАНО И ВИДѢХ (cfr. § 2.1)<sup>28</sup>.

2.2.2.2. IL CONVENTO DI SAN MARCO A FIRENZE<sup>29</sup>. Che la prima narrazione poggi anche sul vissuto dell'autore (ipotesi b; cfr. § 2.1., 2.2.2.1) è dimostrato inoltre dall'incidenza sul suo resoconto di conoscenze acquisite per esperienza diretta nel convento di San Marco a Firenze, dove, com'è noto, Massimo il Greco trascorse un periodo di noviziato (1502-1503). Nel descrivere la forma di vita certosina, infatti, egli estende all'ordine certosino prassi di vita domenicane.

---

del pesce, chi del formaggio e delle uova. Qualcun altro, caduto in una qualche necessità o disgrazia, porta loro del cibo avendo pregato il priore di esortare i fratelli che sono sotto la sua guida a preparare il Signore per lui, affinché il Signore lo liberi dal male che teme per sé”.

<sup>26</sup> Sono grata a D. Speranzi per avermi facilitato la consultazione dei materiali indicati.

<sup>27</sup> L'assenza (ipotetica) del nome di Massimo il Greco dall'elenco (altrettanto ipotetico) dei visitatori della Certosa di Firenze è un dato non verificabile che il primo revisore ritiene di desumere dalla constatazione dell'assenza fra i materiali superstiti depositati di registri di ingresso. Al secondo revisore, che giudica “tutto questo lavoro di archivio addirittura esagerato” rispondo che chi scrive ha ritenuto di non poter tralasciare di verificare l'esistenza di documenti che potessero certificare la presenza di Massimo il Greco nel monastero.

<sup>28</sup> Il primo revisore giudica la “risposta” all'ipotesi b “molto cautamente e poco convincentemente positiva”, per poi affermare, in modo che pare contraddittorio: “che la descrizione della Grande Chartreuse non sia basata su quella francese è indubbiamente il dato più importante che si ricava da questo studio”. In seguito eccepisce nuovamente, ora confondendo la Certosa con il convento di San Marco: “ci viene chiesto di accettare l'idea che Massimo descriva San Marco al posto della Grande Chartreuse”.

<sup>29</sup> Per la testimonianza di Massimo il Greco sulla forma di vita domenicana, le sue fonti e le possibili ragioni della confusione nel suo resoconto fra ordini certosino e domenicano si rimanda a Romoli 2018.

La predicazione e la questua, presentate l'una come occupazione principale e l'altra come principale fonte di sostentamento dei monaci (cfr. Žurova 2011: 245-246), sono estranee alla forma di vita certosina (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 19, 30-32, 79 in Guigues 2001: 204-206, 230-232, 284-286), richiamando piuttosto il ministero della predicazione e la povertà mendicante dei domenicani (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* in Thomas 1965, *Opera de vita regulari* in Humbertus 1888-1889).

Il cerimoniale dei pasti descritto dall'autore, con la recita del *Pater noster*, la disposizione del pane e delle stoviglie sui tavoli, la partizione del pane, l'ufficio dei servitori, l'uso del tagliere per servire, la precedenza degli inferiori, l'ufficio del lettore, il suono della campanella che da inizio al pasto e le preghiere di ringraziamento (cfr. Žurova 2011: 246-247), trova sorprendente conferma nelle disposizioni che nei testi normativi domenicani regolano i pasti e i pulmenti (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,7, 11,37 in Thomas 1965: 318-319, 369), e in quelle che disciplinano gli uffici del *refectorarius*, dei servitori e del lettore della mensa (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 23-25 in Humbertus 1888-1889, II: 288-300).

La confessione dei peccati, che nelle parole dell'autore è resa settimanalmente dopo la compieta dai sacerdoti e i diaconi al priore, con la denuncia delle colpe proprie e altrui e la pena della disciplina (cfr. Žurova 2011: 247), richiama nelle modalità il capitolo delle colpe domenicano, con l'esclusione dei novizi, l'accusa pubblica di sé e la proclamazione dei confratelli (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,2 in Thomas 1965: 314-315), e nei tempi la confessione domenicana *in completorio* (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,9 in Thomas 1965: 320, *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 38 in Humbertus 1888-1889, II: 121-124).

La prassi penitenziale della disciplina, che a memoria dell'autore veniva praticata ogni sabato dopo la compieta, quando i monaci venivano percossi sulla spalla destra nuda con un fascio di verghe recitando Sal 51(50) (cfr. Žurova 2011: 247), sembra coniugare la regola certosina, che la prevedeva settimanalmente per i conversi in tempo di avvento e quaresima (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 65,1 in Guigues 2001: 274), con quella domenicana, che la prescriveva nei giorni feriali *post completorium*, quando tutti i frati venivano percossi sulle spalle nude con verghe di legno mentre intonavano il *Miserere* (cfr. *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 44 in Humbertus 1888-1889, II: 145-148, *Modi orandi sancti Dominici* in Taurisano 1922: 98, *Acta canonizationis sancti Dominici* 25 in Dominicus 1935: 143).

L'eccesso nel riso (смѣхъ безвремененъ и безумненъ; cfr. Žurova 2011: 242, 247)<sup>30</sup>, di cui la regola certosina non fa menzione se non attraverso un più generico divieto di parlare a piacimento con i conversi (*conversis passim et quibuslibet*) per il monaco che per gravi motivi sia ospitato nella loro casa (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 17,2 in Guigues 2001: 202), richiama anch'esso la regola domenicana, nella quale, invece, ridere sguaiatamente (*dissolute*) o far ridere con scherzi, giochi, parole e fatti costituisce colpa lieve, e ridere o far ridere

<sup>30</sup> “Il riso inopportuno e sguaiato”.

in coro (*in choro*) colpa media (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,21-21bis in Thomas 1965: 331-334).

Quanto all'istituto dei visitatori (cfr. Žurova 2011: 244), che è previsto da entrambe le regole (cfr. *Statuta antiqua* 2,30 in Hogg 1989, 2: 223-229, *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,18-19 in Thomas 1965: 354-355), è interessante rilevare che nel 1501, alla vigilia del noviziato di Massimo il Greco, Vincenzo Bandelli (Bandello; 1435-1506), appena eletto maestro generale dell'ordine domenicano, intraprese un lungo viaggio per visitare i conventi e osservare direttamente la vita delle comunità (cfr. D'Amato 1983: 130). Se Massimo il Greco non lo incontrò di persona, di certo ne sentì parlare<sup>31</sup>.

### 3. Conclusioni

L'inconsueta formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti della prima narrazione della *Povest'* nel ms. Bol'š. 285 (истину пишу, юже самъ не точною писану видѣх и прочтоуъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достовѣрныхъ) e il dubbio di senso da essa generato ci hanno indotto a sondare la possibilità di interpretazioni alternative. Per questo sono state avanzate due ipotesi: che писану fosse da porsi in relazione con il significato *pingere* di писати (ipotesi 1); che la *lectio* писа, но и вѣдах (*lectio* 2), opposta dal ms. Rum. 264 alla *lectio* 1 (писану видѣх) nel ms. Bol'š. 285, potesse essere emendata in писано и видѣх (ipotesi 2) (cfr. § 2.1).

Queste ipotesi sono state testate verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dalla prima narrazione possano essere stati attinti da fonti iconografiche, se e quali dal vissuto dell'autore (cfr. § 2.2).

<sup>31</sup> A questi elementi se ne possono aggiungere altri, che tuttavia, potendosi ragionevolmente escludere la partecipazione di Massimo il Greco ai capitoli generali e provinciali dell'ordine, sono piuttosto da porsi in relazione con fonti indirette. La notizia sulla libertà di scelta della città ospitante il capitolo certosino (cfr. Žurova 2011: 243) contraddice la più antica normativa certosina, nella quale i capitoli generali si riunivano di regola nella Grande Chartreuse (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* in Hogg 1973: 117-121, *Capitulum generale Basilii primum* in Hogg 1973: 126-132), concordando invece con la normativa domenicana, nella quale i capitoli generali si celebravano alternativamente a Parigi e Bologna, e quelli provinciali in un luogo a scelta entro i confini della provincia (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,13,16 in Thomas 1965: 350, 352-353). La distribuzione dei monaci, che l'autore annovera fra le funzioni del capitolo generale certosino (cfr. Žurova 2011: 243-244), è una pratica estranea alla forma di governo certosina (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* 2-3,5 in Hogg 1973: 119-120, *Capitulum generale Basilii primum* 4 in Hogg 1973: 131, *Consuetudines cartusiae* 22,2 in Guigues 2001: 212) che rientra invece pienamente nelle funzioni dei capitoli provinciali domenicani (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 2,4 in Humbertus 1888-1889, II: 197). Si rilevi, infine, che certosini e domenicani sono genericamente accomunati anche dal nesso con l'università di Parigi: se, infatti, la genesi dell'ordine certosino si legherebbe all'ateneo parigino attraverso la figura del dottore dannato (cfr. *supra*, nota 4), quella dell'ordine domenicano si lega allo stesso *milieu* culturale attraverso la figura di san Domenico di Guzmán (1172-1221), fondatore dell'ordine, che inviò i suoi compagni a studiare teologia alle università di Parigi e Tolosa (cfr. D'Amato 1983: 48).

La constatazione della probabile indisponibilità sull'Athos degli *Statuta* del 1510, nelle cui xilografie la rappresentazione dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato è particolarmente affine all'elaborazione contenuta nella prima narrazione, l'assenza in essa dell'episodio del sogno di Ugo di Grenoble, che è invece presente nelle xilografie degli *Statuta*, e la datazione delle vetrate del Colloquio dei monaci della Certosa di Firenze (1559-1560), che propongono una trattazione dell'episodio dell'anastasi altrettanto affine a quella autoriale, hanno indotto a escludere il ricorso a queste fonti. L'ipotesi a, per conseguenza, è stata rigettata (cfr. § 2.2.1).

Una serie di elementi nella descrizione del monastero certosino, segnatamente la posizione arretrata degli orti, il sistema dei pozzi, la prossimità all'agglomerato urbano e la posizione collinare, ha invece portato ad assumere tale descrizione ispirata non alla Grande Chartreuse ma alla Certosa di Firenze, mostrando che l'autore ne aveva una conoscenza diretta e palesando la sua testimonianza visuale. Ciò ha soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b (cfr. § 2.2.2.1).

La presenza nel resoconto sulla forma di vita certosina di riferimenti a prassi domenicane, quali, per esempio, la predicazione, la questua, il cerimoniale dei pasti, le modalità e i tempi della confessione e della disciplina, ha rivelato l'esistenza di un nesso con il noviziato dell'autore, aggiungendo alla sua testimonianza visuale sulla Certosa fiorentina l'esperienza diretta della forma di vita domenicana (cfr. § 2.2.2.2).

Soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b, l'evidenza delle testimonianze visuali così reperite induce ad accogliere, pur con prudenza, la proposta di emendamento della *lectio 2* in *писано и видѣхъ*. Se, infatti, l'autore attinge i contenuti della prima narrazione anche dal suo vissuto, sembra plausibile che dichiarandone la veridicità affermi di aver visto (letto e udito) ciò che scrive, non di averlo visto scritto (letto e udito)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> L'intenzionalità della forma *вѣдахъ* della *lectio 2* non può però essere del tutto esclusa. La sostituzione di *видѣхъ* con *вѣдахъ* potrebbe infatti essere stata determinata dalla volontà dell'autore di mantenere un cauto riserbo sui suoi rapporti con gli ambienti monastici occidentali all'indomani del secondo processo (1531). All'atto della revisione del testo per la 'raccolta Chludov' (ms. Bol'š. 285), il sollievo recatogli dalla mitigazione della condanna e il timore di un nuovo inasprimento potrebbero averlo spinto a maggiore prudenza, inducendolo ad approvare la formulazione *писану видѣхъ*, che ometteva qualsiasi possibile riferimento a una conoscenza diretta del monachesimo occidentale e con esso qualsiasi indizio potesse far sospettare l'esperienza monastica vissuta nel convento di San Marco. La presenza nel *Poslanie o franciskancach i dominikancach* (*Epistola sui francescani e i domenicani*) dell'affermazione: *новыми повѣстьми, ихъ же самъ своимъ очима и ушину и видѣхъ и слышашъ въ юности моеи времена доволно поживъ въ странѣ Италийствѣи* (Ržiga 1935-1936: 109) ("con nuovi racconti, che io stesso vidi con i miei occhi e udii con le mie orecchie nella mia giovinezza, avendo vissuto a lungo nel paese italiano") non sembra contraddire questa ipotesi, ma piuttosto avvalorarla, trattandosi di un'epistola privata, probabilmente rivolta ad Akakij, vescovo di Tver' (cfr. Garzaniti in stampa), che non fu mai inclusa nella 'raccolta Chludov' (cfr. *supra*, nota 3). Né la stessa ipotesi sembra contraddetta dall'ammissione da parte di Massimo il Greco della sua conoscenza diretta della predicazione domenicana (cfr. § 1.4), sottintendendo tale ammissione una frequenta-

La dichiarazione autoriale così emendata permette allora di categorizzare le fonti della prima narrazione nella testimonianza visuale dell'autore, in fonti scritte e fonti orali: истину пишу, еже самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достовѣрныхъ.

La validità di questa ipotesi potrà e dovrà essere comprovata da futuri studi. Accogliendola come ipotesi di lavoro, in particolare, si dovrà dare conferma alle testimonianze visuali qui individuate portando prove che le facciano assumere necessariamente tali, e stabilire se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore siano stati attinti da fonti scritte, se e quali da fonti orali. In questo ambito di indagine, potranno forse emergere dati utili anche ai fini di una più precisa ricostruzione dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco.

## Bibliografia

### MATERIALI DI ARCHIVIO

- ASF 51: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Corporazioni religiose soppresse dal governo francese, numero d'ordine 51.
- ASF 55.4: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Diplomatico, tomo di registro 55.4.
- BNCF I-2: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi, Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2.
- BNCF 79: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi da ordinare, Sala manoscritti e rari, catalogo 79.
- RGB Bol'š. 285: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 37, ms. Bol'š. 285, metà del XVI sec.
- RGB Rum. 264: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 256, ms. Rum. 264, metà del XVI sec.

zione da uditore. Questa ricostruzione, che presuppone un'intenzionalità nella revisione del testo dettata da ragioni contingenti, conferma il rapporto noto fra le raccolte rappresentate nei mss. Rum. 264 e Bol'š. 285, che furono compilate vivente l'autore e da lui personalmente emendate fra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta del XVI sec. (cfr. *supra*, nota 3, in particolare Žurova 2008: 27), ribadendo l'antioriorità delle versioni tradite dal ms. Rum. 264 rispetto a quelle del ms. Bol'š. 285 (per la *Povest'* cfr. Žurova 2008: 455-466). Le ipotesi qui formulate sembrano inoltre apportare elementi utili alla datazione della *Povest'*, che si potrebbe così assumere redatta negli anni 1518-1525, rielaborata a valle del secondo processo, negli anni Trenta-Quaranta del XVI sec., e poi sottoposta a un'ultima definitiva revisione per l'inclusione nella 'raccolta Chludov' negli ultimi anni di vita dell'autore.

## FONTI

- Bulanin 2000: D.M. Bulanin (red.), *Sočinenija Maksima Greka: Povest' o Savonarole*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko (red.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, IX, Sankt-Peterburg 2000, pp. 314-337, 542-546.
- Dominicus 1935: *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II. *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum. Acta canonizationis. Legendae Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis*, Roma 1935 (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 16).
- Guibert 1981: Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. E.-R. Labande, Paris 1981.
- Guigues 2001: Guigues 1<sup>er</sup> le Chartreux, *Coutumes de Chartreuse*, Paris 2001 (1984<sup>1</sup>) (= *Souces Chrétiennes*, 313).
- Guilelmus 1978: Guilelmus Cartusianus de Portis, *Vita Sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusiensis / Vie de Saint Antelme, évêque de Belley, Chartreux*, éd. J. Picard, Belley 1978.
- Ferro, Romoli 2005: *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sul perfetto stile di vita monastico*, trad.it. di M.C. Ferro, F. Romoli, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 290-304.
- Hogg 1973: J. Hogg (hrsg.), *Die Ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Salzburg 1973 (1970<sup>1</sup>) (= *Analecta Cartusiana*, 1).
- Hogg 1989: J. Hogg (ed.), *The Evolution of the Carthusian Statutes from the "Consuetudines Guigonis" to the "Tertia compilatio"*. *Documents*, I-IV, Salzburg 1989 (= *Analecta Cartusiana*, 99/1-4).
- Humbertus 1888-1889: Humbertus de Romanis, *Opera de vita regulari*, I-II, ed. J.J. Berthier, Roma 1888-1889.
- Kossova 2012: *Narrazione terribile e degna di memoria e della perfetta vita monastica*, trad.it. di A. Giambelluca Kossova, in: Ead., *Maksim Grek. Un emulo di Savonarola nella Moscovia del '500*, Caltanissetta-Roma 2012, pp. 111-138.
- Maksim Grek 1897: *Inoka Maksima Greka Povest' strašna i dostopametna i o soveršenom" inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, III, Kazan' 1897 (1862<sup>1</sup>), pp. 145-167.
- Maksim Grek 1911: Maksim Grek, *Povest' strašnaja i dostoprimečatel'naja; zděš' že i o soveršenom" inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka v russkom perevode*, III, Sergiev Posad 1911, pp. 116-135.
- Maksim Grek 2008: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna et al., Moskva 2008.

- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Ržiga 1935-1936: V.F. Ržiga, *Neizdannye sočinenija Maksima Greka*, “Byzantinoslavičica”, VI, 1935-1936, pp. 85-109.
- Taurisano 1922: I. Taurisano (ed.), *Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat*, “Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum”, XXX, 1922, pp. 93-106.
- Thomas 1965: A.H. Thomas, *De oudste constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)*, Leuven 1965 (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42).
- Villari 1861: P. Villari, *Notizia su Massimo il Greco Greco e brano di un suo scritto*, trad.it. di S.P. Ševyrev, in: P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti*, II, Firenze 1861, pp. CDXVI-CDXXI.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Povest' ob inočeskom žitel'stve i Povest' o Savonarole*, in: Ead., *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, II, Novosibirsk 2011, pp. 239-258.

## STUDI

- Ceravolo 2001: T. Ceravolo, “*Imagini artificiosamente designate*”. *San Bruno di Colonia tra agiografia e iconografia*, in: T. Ceravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 53-69.
- Chiarelli 1984: C. Chiarelli, *Le attività artistiche e il patrimonio librario della Certosa di Firenze (dalle origini alla metà del XVI secolo)*, I, Salzburg 1984 (= Analecta Cartusiana, 102).
- Chiarelli, Leoncini 1982: C. Chiarelli, G. Leoncini (a cura di), *La Certosa del Galluzzo di Firenze*, Firenze 1982.
- Comba, Merlo 2000: R. Comba, G.G. Merlo, *Certosini e cistercensi in Italia*, Cuneo 2000.
- D'Amato 1983: A. D'Amato, *L'ordine dei frati predicatori*, Roma 1983.
- De Leo 2004: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita fra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli (CZ) 2004.
- Denissoff 1943: É. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943.
- Falchini 2000: C. Falchini (a cura di), *Fratelli nel deserto. Fonti certosine*, II, Magnano 2000.

- Gargan 2012: L. Gargan, *I libri di Niccolò Acciaiuoli e la biblioteca della Certosa di Firenze*, "Italia medioevale e umanistica", LIII, 2012, pp. 37-118.
- Gargan, Manfredi 2017: L. Gargan, A. Manfredi, *Le biblioteche dei certosini tra medioevo e rinascimento. Un repertorio di manoscritti superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. XV*, Città del Vaticano 2017 (= Studi e testi, 515).
- Garzaniti 2015: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti in stampa: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, in: *I Domenicani e la Russia (Roma, 9-10 dicembre 2016)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019, in corso di stampa.
- Girard 2004: A. Girard, *Les premières images de saint Bruno*, in: *Saint Bruno en Chartreuse. Journée d'études organisée par Alain Girard, Daniel Le Blévec et Pierrette Paravy à l'Hôtellerie de la Grande Chartreuse le 3 octobre 2002*, Salzburg 2004 (= Analecta Cartusiana, 192), pp. 47-62.
- Giuliani 2002: A. Giuliani, *La formazione dell'identità certosina (1084-1155)*, Salzburg 2002 (= Analecta Cartusiana, 155).
- Hogg 1995: J. Hogg, *Le Vite di San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno e la Certosa di Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 1995, pp. 125-145.
- Hogg 2004: J. Hogg, *The Memory of Saint Bruno and the Recovery of the Charterhouse of Serra San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, Saveria Mannelli (CZ) 2004, pp. 71-105.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915<sup>2</sup>.
- Ivanov 1969: A.I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969.
- Ivanov 1974: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Bogoslovskie trudy", XII, 1974, pp. 184-208.
- Kolesov 2008: V.V. Kolesov, *Nil Sorskij o razume i o slove*, in: *Russkaja istoričeskaja leksikologija i leksikografija*, VII, Sankt-Peterburg 2008, pp. 65-81.
- Kurz, Hauptová 1966-1997: J. Kurz, Z. Hauptová (red.), *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I-IV, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- Laporte 1960: M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, I. *Eclaircissements concernant la vie de saint Bruno*, In Domo Cartusiae [Grande Chartreuse] 1960.

- Leoncini 2001: G. Leoncini, *I fatti della vita di San Bruno nelle stampe di Lanfranco-Krüger e le Sueur-Chauveau*, in: T. Ceravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 43-52.
- Miklosich 1862-1865: F. Miklosich (ed.), *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- Romoli 2018: F. Romoli, *La forma di vita domenicana nella testimonianza di Massimo il Greco e le sue fonti*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferata", xv (Terza Serie), 2018, pp. 203-244.
- Sinicyna 1993-1994: N.V. Sinicyna, *Proekt izdanija sočinenij Maksima Greka*, "Cyrillogmethodianum", xvii-xviii, 1993-1994, pp. 93-141.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskom periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", I, 2006, I, pp. 193-199.
- Sinicyna 2008a: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008.
- Sinicyna 2008b: N.V. Sinicyna, *Rannee tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka*, in: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna et al., Moskva 2008, pp. 15-80.
- Sreznevskij 1893-1903: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", xvii, 1939-1940, pp. 128-133.
- Žurova 1996: L.I. Žurova, *Rumjancevskoe sobranie sočinenij Maksima Greka (K voprosu o sootnošenii sobranij sočinenij Maksima Greka)*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", I, 1996, pp. 475-478.
- Žurova 2008: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i leteraturnaja tradicii*, I, Novosibirsk 2008.

## SITOGRAFIA

<http://www.archivodistato.firenze.it/pergasfi/index.php> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.musee-grande-chartreuse.fr> (ultimo accesso: 01.03.2019).

*Abstract*

Francesca Romoli

*Писану видѣхъ / писано и въдах. About the Sources of Maximus the Greek's Povest' strašna*

This article investigates the sources of the *Terrible and Memorable Narrative, and about the Perfect Monastic Lifestyle* (*Повѣсть страшна и достопамятна, и о съврѣшенном иночьскомъ жителъствѣ*) by Maximus the Greek. To the Muscovite reader, the narrative represents the first account of the University of Paris, the Grande Chartreuse, the Carthusian monastic order, Girolamo Savonarola's Florentine preaching and the Dominican monastic order. In the form we have it, the narrative results from the union of two different parts, the first being about the Kingdom of France and the second about Florence. The title refers to the first part, where the 'terrible and memorable narrative' concerns the story of the particular judgment of a doctor of the University of Paris, while 'the perfect monastic lifestyle' refers to the foundation of the first Carthusian monastery and the Carthusian order. In order to reassure his readers that he intends to tell the truth, Maximus states that the first part of his narrative is based on indirect sources and the second part on direct ones. The statement about the sources of the first part – истину пишу, юже самъ не точию писану видѣхъ и прочтохъ, но и слухомъ прियाхъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многую украшенныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна – is unusual and seemingly misleading. In this paper the author seeks to recover the sense of the sentence, advancing two different hypotheses and testing them.

*Keywords*

Maximus the Greek; *Povest' strašna*; Sources.