

Marcello Garzaniti

Il Discorso sulle instabilità e i disordini
(*Slovo o nestroenijach i bezčijnjach*) di Massimo il Greco.
Alle fonti del lamento della Vasilija

Il *Discorso più esteso che illustra con pena le instabilità e i disordini degli imperatori e dei governanti di questo ultimo secolo*¹ (d'ora in poi *Discorso*) è uno degli scritti più affascinanti di Massimo il Greco. In quest'opera si fondono armonicamente tematiche e motivi che percorrono l'intera sua produzione e che testimoniano la sua educazione umanistica, la sua vasta erudizione, e allo stesso tempo lo sviluppo di un pensiero originale. Se da una parte infatti sono evidenti le tracce della sua formazione in Italia, dall'altra, com'è stato recentemente osservato, l'autore manifesta una concreta attenzione alla situazione della Russia nel contesto delle trasformazioni che segnarono l'inizio dell'epoca moderna in Europa.

Non possiamo soffermarci in dettaglio sull'abbondante critica letteraria e storica che si è occupata dell'opera, ma vi faremo riferimento, se necessario, nel corso della nostra riflessione. Sin d'ora, tuttavia, ci sembra importante sottolineare la presenza di due diverse linee interpretative. Da una parte si osserva la tendenza a rileggere l'opera sulla base della formazione italiana dell'autore e più specificamente in relazione alla Divina Commedia (Picchio, Baracchi) o alla canzone *De ruina ecclesiae* di Girolamo Savonarola (Viskovatyj, Ivanov)². Dall'altra si sottolineano i motivi sociali e politici che emergono nello scritto di Massimo cercando di individuare le concrete circostanze storiche che avrebbero spinto il monaco atonita alla sua composizione. Secondo alcuni interpreti (Ikonnikov, Ržiga)³ l'opera scaturirebbe dalla situazione drammatica dei primi anni del regno di Ivan il Terribile, mentre per altri (Sinicyna, Žurova, Emčenko) rifletterebbe gli anni successivi, legati al progressivo ristabilimento dell'ordine sociale e politico all'epoca del metropolita Makarij, in particolare alla celebrazione del sinodo dei Cento capitoli⁴. Si possono infatti trovare

¹ L'edizione più recente dello *Slovo prostranněe izlagajuščee s žalostiju nestroenia i besčinia carei i vlastelčchů poslednjago věka sego* è stata curata sulla base del codice RGB MDA 42 da N.V. Sinicyna in Maksim Grek 2014 (N° 26, pp. 264-271, comm. pp. 390-393).

² Picchio 1968: 218, Baracchi 1983, Viskovatyj 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224. M. Baracchi non sembra conoscere lo studio di Viskovatyj sull'ispirazione savonaroliana dell'opera, in cui si mettono in evidenza le relazioni letterarie fra gli scritti dei due autori.

³ Ikonnikov 1915: 450-455, Ržiga 1934: 50-59.

⁴ Considerando la composizione delle raccolte dei suoi scritti N.V. Sinicyna riteneva che "il *Discorso sulle instabilità e i disordini* fosse stato incluso nella Raccolta di Ioasaf nella fase conclusiva

tracce del *Discorso* nella documentazione sinodale, nella lettera rivolta dal giovane zar Ivan ai padri sinodali in cui si parla esplicitamente di “un impero in stato di vedovanza”⁵.

Il *Discorso* si apre con il racconto in prima persona di un viandante (*prechodnikü*), che, percorrendo un “aspro cammino”, incontra una donna solitaria e piangente, circondata da fiere. A un lettore italiano l’immagine richiama inevitabilmente diverse opere della letteratura italiana, cominciando dalla Divina Commedia, che il giovane Michele aveva certamente conosciuto durante il suo soggiorno fiorentino. Allo stesso tempo la densa riflessione, che si sviluppa nel lamento della protagonista, con le numerose citazioni bibliche volte a interpretare i rivolgimenti sociali e politici dell’epoca, spinge a studiare più precisamente le fonti e il loro uso, considerando l’opera nel complesso della sua produzione e alla luce del contesto storico della Russia e più in generale dell’Europa del tempo.

Per questo studio si adotta la succitata recente edizione, curata da N.V. Sinicyna⁶, ma si tiene conto anche dell’edizione, pubblicata qualche anno prima, da L.I. Žurova, che offre in apparato le varianti dei principali codici⁷. Purtroppo quest’ultima edizione non ha potuto includere l’interessante codice parigino Man. Slav. 123, un testimone che contiene annotazioni che con ogni probabilità appartengono allo stesso Massimo o ai collaboratori, che operavano sotto la sua guida⁸.

Come abbiamo detto, nel proemio il viandante, *alter ego* dell’autore, incontra sul suo cammino una donna “che piange sconsolata”, vestita come una vedova, circondata da “leoni, orsi, lupi e volpi”. Quest’immagine poteva richiamare alla memoria di un greco la più tradizionale letteratura classica, a cominciare dal lamento di Penelope che si piange vedova mentre è circondata dai Proci (Omero, Odissea, I, 325-364)⁹, ma in realtà sappiamo che testimonia lo stretto legame del *Discorso* con la produzione di Savonarola. La diretta fonte di ispirazione è infatti la canzone *De ruina ecclesiae* (1475), cui ha fatto riferimento in passato K. Viskovatj. A questa però bisogna aggiungere la precedente composizione del frate

della sua realizzazione, quando fu messa a punto la “forma breve”, dove il nostro testo è assente, ma in un periodo in cui era già iniziato il lavoro per la composizione della seconda parte della Raccolta di Chludov (capp. 26-73, in cui il cap. 26 è ugualmente occupato dal *Discorso sulle instabilità*). Verosimilmente questo accadde all’epoca del Sinodo dei Cento capitoli, intorno al 1551...” (Maksim Grek 2014: 264-271 [N° 26], 390 [comm.]). Cfr. Žurova 2011, I: 216-217; Emčenko 2014.

⁵ A questo proposito si veda soprattutto l’ottimo studio di E. Emčenko (2014: 99).

⁶ Cf. *supra* n.1.

⁷ Žurova 2011, II: 26-43. Se necessario, faremo riferimento a queste testimonianze manoscritte indicando le varianti dei singoli codici. La studiosa ha analizzato con scrupolo la tradizione manoscritta, mostrando che l’antigrafo dei due principali manoscritti coevi all’autore (RGB MDA 42; RGB Rum. 264) era il più vicino all’originale dell’opera, ma che il codice RGB, Bol’š. 285 contiene delle correzioni di pugno del medesimo autore, che non si basano sul precedente antigrafo, ma che rappresentano una nuova variante dell’opera (Žurova 2011, I, in particolare pp. 224-232).

⁸ Sulla presenza delle glosse nel codice BNF Man. Slav. 123 si veda Garzaniti 2019a.

⁹ Per la letteratura bizantina A.S. Orlov ha fatto riferimento all’opera poetica di Giovanni Geometra e alla Storia di Niceta Coniata (Viskovatj 1939-1940: 129).

ferrarese, il *De ruina mundi* (1472), che con la prima costituisce una specie di ‘dittico’¹⁰. Si deve dunque considerare attentamente questa fonte, non semplicemente per sottolineare la dipendenza dell’opera di Massimo, quanto piuttosto la capacità dell’autore di rielaborare e sviluppare la tematica in forme e modi specifici, a cominciare dalle differenze formali esistenti fra composizione poetica e narrazione in prosa, ma soprattutto mettendo in risalto l’acuta esegesi delle sacre scritture applicata al nuovo contesto russo.

Nel racconto il viandante, avvicinandosi alla donna, le chiede cortesemente chi è, la ragione per cui si trova in quel “luogo deserto” e “la causa del suo pianto e del suo dolore”. Ostinandosi a non rivelare la sua identità, il lettore può facilmente intuire il carattere allegorico della figura e della sua ambientazione in cui si fondono reminiscenze classiche e motivi biblici. Ci sembra indicarlo con chiarezza la glossa che nel succitato codice parigino spiega la parola “incontro (*srětenii*)” con il termine “visione (*viděni*)” (Man. Slav. 123, f. 68v.)¹¹. Questo termine, ben al di là di una sinonimia stilistica, rimanda a un concetto fondamentale della letteratura veterotestamentaria profetica che, come vedremo, assume un ruolo fondamentale nel *Discorso*.

All’inizio la protagonista non sembra voler rispondere al viandante. Non rivelando la propria identità, la donna invita il viandante a tacere e a continuare per la sua strada, dichiarando che le sue ferite “non possono essere curate dagli uomini”. Le sue parole, tuttavia, offrono due indizi fondamentali per comprendere il successivo svolgimento dell’opera. La protagonista sottolinea che apprendere le ragioni della sua attuale situazione lo farebbe solo “finire in disgrazia” e accenna al fatto che fra queste ragioni vi sia “la grande durezza (*žestosta*)” (ma potremmo tradurre anche con “crudeltà”), di quanti dovrebbe fungere da guide perché non ascoltano gli “utili consigli” e sono dominati dalle passioni diventando così “prigionieri” di coloro che li circondano. Si richiamano così motivi fondamentali della letteratura veterotestamentaria, che vede costantemente la figura del profeta subire gravi ripercussioni per aver diffuso un messaggio divino, che chiama alla conversione.

¹⁰ Per le canzoni si veda l’edizione nazionale delle poesie del frate domenicano, curata da M. Martelli (Savonarola 1968: 3-9). Non ci possiamo soffermare sulla produzione poetica di Savonarola, di cui negli anni Settanta del ventesimo secolo è stato scoperto un importante autografo (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S.P.II.5; cfr. Cattin 1973), come pure sull’analisi delle due canzoni. Si deve comunque osservare insieme alla raffinata metrica, il sottotesto scritturale, soprattutto profetico, l’influenza dantesca e il loro evidente e peculiare petrarchismo (Martelli 2001, in particolare p. 133; Savonarola 2015). Nella loro interpretazione del *Discorso* K. Viskovatjy e A.I. Ivanov menzionano solo il *De ruina ecclesiae* (secondo l’edizione di V. Piccoli, Savonarola 1926), perdendo di vista così l’orizzonte ermeneutico complessivo dello scritto di Massimo (Viskovatjy 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224). Secondo Viskovatjy infatti l’operetta parlerebbe solo dell’impero, mentre il frate ferrarese si occuperebbe della chiesa, per cui il monaco atonita non avrebbe tratto da Savonarola il “soggetto letterario”, ma solo “un’immagine letteraria... rielaborando i dettagli a modo suo” (Viskovatjy 1939-1940: 131).

¹¹ Sinicyna ha osservato che si tratta di un “cambiamento stilistico, che precisa il senso, il suo carattere allegorico” (Maksim Grek 2014: 392).

Per convincere la vedova, il viandante, tuttavia, la esorta, invocandola “purissima fra le donne”, ad alleggerire il proprio dolore rivolgendogli “con coraggio” (*su družnoveniemü*), evidente riferimento alla parresia apostolica, un discorso che potrà essere utile a lui e a quanti potranno conoscerlo per suo tramite, evitando loro le medesime gravi conseguenze. La protagonista si schernisce sottolineando nuovamente il motivo già menzionato della pericolosità di diffondere il suo messaggio (soprattutto se “messo per iscritto”) per via delle possibili persecuzioni di quanti odiano la “verità” e l’“insegnamento degli anziani” (*poučenie starčeskoe*) e sono in grado di influenzare rovinosamente i governanti.

Alla fine, però, la protagonista accetta di “narrare tutte le ragioni della sua tristezza” e, “mossa dall’amore e dalla bontà divina”, si accinge a illustrare le cause del suo dolore con la speranza che i governanti si pentano e si dedichino alle buone opere, che non solo danno “onore e gloria”, ma garantiscono pure la “crescita della potenza”. Non può sfuggire qui un chiaro riferimento a concomitanti fonti bibliche e classiche, laddove la “verità”, com’è di norma per Massimo, è la “verità evangelica”, sempre spiegata alla luce della dottrina dei profeti e dei padri della Chiesa, mentre la “crescita della potenza” costituisce un inequivocabile riferimento al pensiero politico della tradizione imperiale romana¹².

Ora la donna può finalmente presentarsi come “una delle nobili e gloriose figlie” del “Re di tutti, creatore e signore”, da cui proviene ogni dono e ogni “paternità”¹³. Questa citazione biblica sull’origine divina di ogni dono (Gc 1,17), costituisce un *leit motiv* della letteratura politica bizantina. Nel pensiero di Massimo il Greco è un concetto importante che ha un ruolo chiave già in uno dei suoi primi scritti in slavo, la *Lettera al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (1522)¹⁴. Pur avendo diversi nomi “comando, ... potere e potenza, e signoria”, il suo nome è “Vasilija”, un appellativo che li riassume tutti. L’elezione divina, nascosta nel nome “ricevuto dall’Altissimo” manifesta la sua funzione in quanti le sono sottomessi rappresentando la “fortezza” e il “fondamento del popolo”.

Nel codice MDA 138 (f. 179v.), che contiene una raccolta delle sue opere con annotazioni di pugno dello stesso Massimo, il nome della figura allegorica “Vasilija”, viene spiegato

¹² Il concetto di *civitas augescens* e *civitas amplianda*, presente anche nel codice giustiniano, è stato oggetto del Seminario internazionale “Da Roma alla Terza Roma” (Roma 1996) (Catalano 2002: 81-93). Per sottolineare la continuità del concetto nella tradizione bizantina potremmo fare riferimento alla Lettera di Fozio al khan Boris, considerata nel Cinquecento russo una sorta di *speculum principis*, che Massimo stesso provvede a far circolare in versione slava (Bulanin 1984: 82-94, cfr. *infra*). In questo caso, come nei precedenti citati, si dovrebbe svolgere uno studio specifico sulle relazioni del *Discorso* con le fonti bizantine.

¹³ Si deve rammentare che ‘re’ e ‘regno’, riferiti sia a Dio, come pure ai sovrani del popolo ebraico, corrispondono sempre in slavo a *car’* e *carstvo*, traduzione del greco βασιλεύς e βασιλεία. Continueremo, comunque, in questi casi a tradurre seguendo la tradizione latina.

¹⁴ In questa lettera la citazione appare accompagnata da riferimenti al pensiero di Platone e alla legislazione di Giustiniano, in cui si afferma che l’impero e il sacerdozio sono i massimi doni divini (*Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III o perevode Tolkovoj Psaltyri*, in: Maksim Grek 2008: 151-166; cfr. Žurova 2011, I: 178-200; Garzaniti 2010).

con una glossa che rende esplicita la fonte biblica del pensiero di Massimo: “spiegazione: cioè l’impero, e si interpreta come fondamento del popolo” (cfr. Sap 6,24)¹⁵. Il libro della Sapienza fa riferimento in realtà al “re sapiente”¹⁶ che rappresenta il “fondamento del popolo”. Nel *Discorso* la sostituzione del termine re/imperatore con impero/regno (*carstvo*) è finalizzata a un’esegesi allegorica, che va compresa in chiave universale e messianica. Nelle parole della protagonista questo nome ha un significato che corrisponde al senso greco della parola *vasilevo*, ma che tuttavia non è compreso da quanti si comportano “indegnamente”, trasformandosi da “imperatori” a “persecutori”, arrecandole disonore. In cambio ne ricevono “malvagità e malattie” quale meritata punizione divina¹⁷.

La presentazione della protagonista, contenuta nel proemio dell’opera, si conclude con la deferente venerazione del viandante che ne riconosce la dignità regale e le chiede nuovamente di narrare le ragioni del suo dolore e del ritiro “in quel luogo deserto” (*na puti pustè*)¹⁸. Questo nuovo riferimento al deserto costituisce un nuovo importante indizio per delineare meglio i contorni della figura allegorica. L’immagine della donna nel deserto richiama, infatti, la donna dell’Apocalisse (Ap 12,1-6), figura della chiesa militante perseguitata, adottata in una delle canzoni più importanti del Savonarola, il *De ruina ecclesiae*. Il predicatore ferrarese così presenta l’incontro con la protagonista:

Così io dissi a la pia Madre antica
Per gran disio ch’io ho di pianger sempre;
E Lei, che par che gli occhi mai non tempre,
Col viso chino e l’anima pudica,
La man mi prese, et a la soa mendica
Spelonca mi condusse lacrimando¹⁹.

¹⁵ “толк: сирѣчь царство, а тѣкуется утвержение людемъ” (Maksim Grek 2014: 390). Interessante la variante presente in un altro testimone manoscritto, RNB Solov. 494/513: “Толк. Царство Василия съ бо тѣкуется утвержение” (Žurova 2011, I: 228).

¹⁶ Traduciamo dalla versione slava: “E il re sapiente è fondamento del popolo” (и царь премудръ утвержение есть людем, Sap 6,24). La citazione non è indicata né da Sinicyna, né da Žurova.

¹⁷ Già all’inizio Vasilija, come abbiamo visto, aveva accennato al potere esercitato con “durezza/crudeltà” e alle sue inevitabili conseguenze (cfr. *supra*).

¹⁸ I due termini in slavo *puti* e *pustü*, che producono un’allitterazione, uniscono i temi del cammino e del deserto e sono ripresi al termine dell’opera rappresentandone una chiave fondamentale. Baracchi mette l’espressione “cammino aspro” del proemio in relazione alla Divina Commedia, ma in realtà il termine richiama un motivo biblico fondamentale, presente soprattutto nei salmi, di cui si serve anche Dante nel suo poema.

¹⁹ *De ruina ecclesiae*, vv. 23-28 (Savonarola 1968: 7). La canzone è accompagnata da una serie di note che sono ritenute autografe e che risalirebbero al periodo fiorentino (Savonarola 2015: 97-98). Così spiega l’immagine lo stesso Savonarola: “La Chiesa vera, cioè la congregazione di veri cristiani, li quali piangono sempre li peccati de li altri, e se dogliono de tanta ruina” (*ibid.*: 102).

Questo testo, pur composto molti anni prima, come altre composizioni del frate ferrarese veniva cantato durante le processioni religiose e veniva usato nel convento di San Marco²⁰ dove Michele Trivolis era stato novizio (1502-1503/1504?)²¹.

L'affinità nella descrizione del personaggio e dell'incontro del *Discorso* con il *De ruina ecclesiae* trova conferma nell'invocazione del nostro viandante alla protagonista: "purissima fra le donne" che fa eco all'appellativo con cui inizia la canzone savonaroliana:

Vergene casta, ben che indegno figlio,
Pur son di membri de l'eterno Sposo²².

Con l'espressione "verGINE casta" l'apostolo Paolo si riferisce alla comunità cristiana, raffigurata nella metafora della sposa sulla base dell'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici (2 Cor 11,1-2). Nei versi seguenti, che Massimo riprende più volte nel suo *Discorso*, Savonarola si lamenta che non si ascoltino più i consigli delle generazioni passate:

Però mi duol asai che l'amoroso
Antiquo tempo, e il dolce suo periglio
Or mai sia perso; e non par più consiglio
Che ristorar il possa, on forse ardisca;
L'ardente voce prisca
Più non cognosce i Greci nè' Romani;
El lume de' primi ani
È ritornato in ciel cum la Regina
Et a noi, lasso me! più non se inchina²³.

Del resto, lo stesso invito a tacere che Massimo aveva messo sulle labbra della protagonista lo ritroviamo proprio nel *De ruina ecclesiae* in cui Savonarola, compiangendo la sorte della sposa di Cristo, la contrappone alla meretrice Babilonia con toni apocalittici e danteschi:

Do poi Madona, dissi: Se 'l ve piace,
Di pianger con voi l'alma si contenta.
Qual forza ve ha così del regno spenta?
Qual'arrogante rompe vostra pace?
Rispose sospirando: Una fallace
Superba meretrice, Babilona.

²⁰ Nel decreto, che imponeva in San Marco la *damnatio memoriae* del riformatore ferrarese (10 marzo 1502) si davano esplicite disposizioni che riguardavano anche processioni, canti e quant'altro fosse legato al Savonarola (Schnitzer 1931, II: 437-438).

²¹ Cfr. Sinicyna 2006. Sulle circostanze storiche che legarono Michele Trivolis al convento di san Marco si veda Garzaniti 2019b.

²² *De ruina ecclesiae*, vv. 1-2 (Savonarola 1968: 6).

²³ *De ruina ecclesiae*, vv. 3-11 (*ibid.*).

E io: – Deh! per Dio, Dona,
 Se romper se potria quelle grande ale!
 E lei: Lingua mortale
 Non pò, nè lice, non che mover l'arme.
 Tu, piangi e taci: e questo meglio parme²⁴.

In questi versi, peraltro, è evidente la forma del dialogo che sarà adottata da Massimo per il suo *Discorso*. Nella chiusa della medesima canzone troviamo, pur adattato allo specifico contesto storico, il motivo della profezia inascoltata:

Canzone, io non fo stima
 Di scordio ponto. Non pigliar impresa,
 Se non serai intesa.
 Forsi è meglio: sta' pur contenta al *quia*,
 Dopoi che fa mestier che così sia²⁵.

L'allegoria della donna nel deserto presente nel *Discorso*, tuttavia, non si può identificare *tout court* con l'immagine della chiesa militante e perseguitata, che offre Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*, ma diventa, come abbiamo visto, una metafora del 'comando' e del 'potere', cioè del carisma che i regnanti ricevono da Dio stesso e che nel tempo presente esercitano indegnamente. La costruzione allegorica si colloca dunque all'interno di una riflessione sulla situazione del mondo e dei suoi governanti, esplicita fin dal titolo, che trova ispirazione in una precedente canzone savonaroliana, il *De ruina mundi* (1472). Il suo prologo mostra una sostanziale coincidenza tematica con il *Discorso* di Massimo:

Vedendo sottosopra volto el mondo
 Ed esser spenta al fondo
 Ogne vertute e ogne bel costume:
 Non trovo un vivo lume,
 Né pur chi dei suoi vizi si vergogni:
 Chi te nega, chi dice che tu sogni²⁶.

Nella chiusa della medesima canzone Savonarola introduce il *topos* veterotestamentario della profezia che si contrappone al potere mondano:

²⁴ *De ruina ecclesiae*, vv. 67-77 (*ibid.*: 8). Così spiega l'immagine di Babilonia Savonarola: "Cioè la superbia, la lussuria e la avarizia" (Savonarola 2015: 102).

²⁵ *De ruina ecclesiae*, vv. 78-82 (Savonarola 1968: 9). Savonarola vi aggiunge due glosse esplicative assai interessanti: a proposito della "stima", "Cioè, non mi curo che di me sia detto male, e che io sia punto" e quando parla del "pigliar impresa": "Cioè, non disputare, quasi volendoti defendere quanto è detto da li cechi che non sono vere queste cose, e che non verranno tribulazione; ma sta' in pace" (Savonarola 2015: 110).

²⁶ *De ruina mundi*, vv. 6-11 (Savonarola 1968: 3).

Canzion, fa' che sia acorta,
 Che a purpureo color tu non te apogie;
 Fugi palazi e logie
 E fa' che toa ragion a pochi dica,
 Ché a tuto el mondo tu serai nemica²⁷.

La concomitante rielaborazione dei motivi savonaroliani della chiesa perseguitata e della critica al potere corrotto che si può leggere nel *Discorso* di Massimo potrebbe avere il proprio anello di congiunzione nella Divina Commedia. Nel suo canto più politico Dante unisce l'immagine della vedova in pianto con la città imperiale, la prima Roma, che attende l'imperatore che la liberi": "Vieni a veder la tua Roma che piagne vedova e sola, e di e notte chiama: 'Cesare mio, perché non m'accompagne?'"²⁸. Potremmo allora dire che nel *Discorso* di Massimo, pur individuando una relazione diretta con le canzoni savonaroliane, penetra in Russia la prima eco della Divina Commedia, in particolare del suo canto più politico. Del resto il giovane Michele non solo aveva conosciuto l'opera dantesca negli anni del suo soggiorno a Firenze, ma soprattutto aveva potuto accostarsi ai commenti che ne aveva fatto Cristoforo Landino (1425-1498), insegnante all'Accademia fiorentina, e che erano stati pubblicati a Firenze negli anni ottanta del Quattrocento²⁹.

Questa prima parte del *Discorso* contiene un'articolata riflessione di Vasilija sulla giustizia. In primo luogo la protagonista si compiace di riconoscere nel viandante lo "zelo per Dio" e "un amore non ipocrita", che sono caratteri fondamentali delle figure profetiche, e gli conferisce il ruolo di annunciatore e mediatore per quanti desiderano giungere al "regno senza fine". La "figlia del re e creatore" distingue dunque i suoi "amanti nella verità", che sono degni della denominazione di "imperatori" e quanti invece sono sottomessi alla piaga dell'amore per il denaro e l'usura e si costruiscono edifici lussuosi, non preoccupandosi di dare "fondamento al loro potere" (cfr. nuovamente Sap 6,24).

Per condannare il loro comportamento Massimo cita diversi passi dei salmi, cui seguono brevi commenti esegetici che fanno riferimento all'ingiustizia, alla ricchezza e all'usura anche usando espressioni neotestamentarie: Sal 73,20, Sal 61,11 (cfr. Gv 1,9), Sal 118,105; Sal 118,121.163³⁰. Le commentano alla fine le beatitudini dei "misericordiosi" e di quanti hanno "fame e sete di giustizia" (Mt 5,7.6), che l'autore commenta con la citazione

²⁷ *De ruina mundi*, vv. 67-71 (*ibid.*: 5).

²⁸ Purgatorio VI, vv. 111-114. Vi fa riferimento anche Baracchi (1983: 21).

²⁹ Cfr. *ibid.*: 26-28.

³⁰ Riguardo alle lezioni del testo biblico che Massimo adotta rimandiamo per il momento all'osservazione di Sinicya su una glossa del Man. Slav. 123, f. 70v. Sulla base dei dati offerti da Žurova, la studiosa evidenzia come la glossa *nepravednych* che fa riferimento alla citazione del Sal 73,20, apparentemente solo un sinonimo di (*domov bezakonnych*, riflette in realtà la particolare lezione della Bibbia di Gennadij (Maksim Grek 2014: 391). Non si dimentichi che fra i primi collaboratori di Massimo nella sua attività di traduttore incontriamo proprio Dmitrij Gerasimov, che lavorò a Novgorod alla realizzazione della prima Bibbia slava (Garzaniti 2017). Rimandiamo a un

di 1 Cor 1,30. Questi erano gli “antichi amanti” di Vasilija, a cominciare dal “re e primo pio sacerdote” Melchisedek, che viene presentato sulla scia dell’esegesi neotestamentaria e sulla base dell’etimologia del nome e del toponimo Gerusalemme, richiamando la voce del lessico bizantino Suida, tradotta in slavo dallo stesso Massimo³¹.

Concentrandosi soprattutto sul concetto di giustizia che prepara e moltiplica la pace, Vasilija riprende la sua filippica contro l’avidità e l’usura scagliandosi contro le figure dei “violenti (*nasilniky*)... pastori”, severamente criticati dai profeti veterotestamentari, cominciando da Geremia fino a Ezechiele e Isaia (Ger 12,10; 23,1; cfr. Ez 34,3-4; Is 1,21.23.24). In particolare riporta le parole di Isaia: “O come è diventata prostituta la città fedele di Sion, piena di rettitudine, in cui la giustizia trionfò, ora invece i tuoi principi omicidi si ribellano facendosi complici dei ladri che amano la ricompensa, vendicatori oltremisura, non rendono giustizia gli orfani e trascurano la causa delle vedove; per questo dice il Signore: guai a coloro che sono i forti di Israele, non si placa la mia ira contro quanti si ribellano”³².

Vasilija rimprovera i governanti non solo perché si sono ribellati contro chi li aveva resi degni dell’onore e della carica, ma anche, perché, come già accennato all’inizio, hanno rigettato i consigli “degli apostoli e dei profeti ispirati”, opponendosi così a Dio stesso. Li attende il giudizio divino (Sal 74,9) non solo per aver “corrotto la dignità imperiale” con ogni ingiustizia, ma anche per aver taciuto (Sal 49,21) senza preoccuparsi delle ingiustizie verso gli offesi. Dio verrà in soccorso di chi lo invoca (Lc 18,7³³, Sal 11,6) e metterà ognuno di fronte alle proprie responsabilità (Sal 49,21; Sal 9,34.27; 93,15.6.23).

L’ampia citazione del secondo salmo, testo fondamentale di riferimento sulla tematica, è un appello rivolto ai governanti (Sal 2,10-12), in cui si parla del “giusto cammino” (*pravednyj puti*), che costituisce, come abbiamo visto, un motivo fondamentale del *Discorso*: “E ora, imperatori, ragionate, istruitevi tutti (voi) che giudicate la terra, servite il Signore con timore, e rallegratevi davanti a lui con tremore; accogliete l’istruzione, perché il Signore non si adiri

successivo lavoro l’analisi testuale delle citazioni bibliche, che comunque già Žurova ha confrontato con le testimonianze della Bibbia di Gennadij e della Bibbia di Ostrog (Žurova 2011, II: 41-43).

³¹ Cfr. Bulanin 1984: 53-82; per l’edizione della versione slava cfr. 142-143, 168.

³² Nella formulazione profetica di Isaia (Is 1,21) si osserva la trasformazione della “fedele Sion” nella “prostituta”, con cui Massimo fa un nuovo implicito rimando all’Apocalisse, all’immagine della meretrice Babilonia, con cui “i re della terra hanno fornicato” (cfr. Ap 17,1-18). Vi fa riferimento anche la Divina Commedia in un passo che ci sembra opportuno citare per le sue assonanze con la riflessione di Massimo: “Di voi pastor s’accorse il Vangelista, quando colei che siede sopra l’acque puttanecciar coi regi a lui fu vista” (Inferno, XIX, 107-117). L’adattamento della metafora in slavo è difficile per via che il termine “città” (*gradü*) è maschile. Nel nostro testo per questa ragione leggiamo il maschile *bludnikü*, mentre la Bibbia di Ostrog, più aderente al testo greco, propone la variante femminile *bludnica*. Si potrebbe persino pensare che la scelta di Massimo faccia riferimento al peccato di sodomia, tante volte condannata dal monaco atonita sulla scia di Savonarola.

³³ Nel suo apparato Žurova (2011, II: 227) osserva la presenza in questo passo della variante *li* che indica l’interrogativa, mantenendo il testo più fedele alla citazione evangelica, che tuttavia non è segnalata dalla studiosa.

e voi vi rovinate (deviando) dal retto cammino, quando all'improvviso divampa la sua ira". Al commento di questo salmo, interpretato in chiave messianica nell'orizzonte della regalità di Cristo, Massimo dedica particolare attenzione nella sua lettera a un amico, in cui il dotto monaco spiega alcune espressioni non facilmente comprensibili nella scrittura divina³⁴.

In questa prima parte possiamo dunque leggere invettive simili a quelle presenti in forma poetica, e dunque assai sintetica, nella canzone *De ruina mundi*:

Felice or mai chi vive di rapina,
 E chi de l'altrui sangue più se pasce,
 Chi vedoe spoglia e soi pupilli in fasce
 E chi di povri corre a la ruina!
 Quella anima è gentil e peregrina,
 Che per fraude o per forza fa più acquisto,
 Chi spreza il ciel cum Cristo
 E sempre pensa altrui cacciar al fondo;
 Colui onora el mondo,
 Che ha pien di latrocini libri e carte,
 E chi d'ogne mal far sa meglio l'arte³⁵.

Massimo ha ripreso i medesimi motivi non con proprie parole, ma citando i profeti veterotestamentari, già alla base della riflessione savonaroliana³⁶, si concentra soprattutto sul tema dell'ingiustizia nei confronti degli orfani e delle vedove. Nella riflessione di Massimo, come in Savonarola, si manifesta una stretta correlazione fra lo stato di vedovanza di Vasilija e l'esortazione alla protezione delle vedove, un tema fondamentale della predicazione savonaroliana e degli scritti del monaco greco³⁷.

La seconda parte inizia con una brusca interruzione del discorso di Vasilija. Il vian-dante infatti si inserisce per chiedere la spiegazione di un passaggio apparentemente contraddittorio del secondo salmo appena citato (Sal 2,11): come è possibile infatti "servire Dio con timore" e al contempo "rallegrarsi con tremore"? La sua spiegazione, al di là di ogni sottigliezza esegetica, implica in realtà una riflessione teologico-spirituale connessa alla delicata questione della relazione fra l'Antico e il Nuovo testamento. Citando, infatti, il

³⁴ Si tratta della *Lettera del medesimo monaco Massimo il Greco a un suo amico, in cui si espone l'esegesi di alcuni passaggi non facilmente comprensibili nella divina scrittura* (*Togo že inoka Maksima Greka poslanie k někoemu drugu ego, v nem že tlükovanie někoichů řečenii neudobí rozuměvaemych v božestvenom pisanii*, cfr. Maksim Grek 2014: 320-321). Ritorneremo sul ruolo di questo salmo nella riflessione del monaco atonita.

³⁵ *De ruina mundi*, vv. 34-44 (Savonarola 1968: 4).

³⁶ Lo evidenzia G. Tuccini nel suo commento al *De ruina mundi* (Savonarola 2015: 88-89).

³⁷ Cfr. Garzaniti 2019b. Sono grato a O. Kudrjavcev, esperto conoscitore del Quattrocento fiorentino, per avermi segnalato la presenza dell'immagine della vedova in uno degli ultimi quadri del Botticelli, *L'ultimo miracolo e morte di san Zanobi*, realizzato all'inizio del Cinquecento, proprio negli anni in cui Massimo visse fra Firenze e Venezia.

profeta Abacuc sul “tremore che entra nelle ossa” (Ab 3,16), il viandante mette ancor più in risalto questa contraddizione nelle sacre scritture. Rispondendo al suo interlocutore la protagonista richiama innanzitutto la dottrina giovannea dell’amore che vince il timore (1 Gv 4,18) e ricorda che quanti seguono il comandamento dell’amore divino (Mc 12,30) si “rallegrano con timore”, cioè raggiungono uno stato di “gioia spirituale” che va ben distinto dalla “gioia carnale”. Ritornando all’Antico testamento sarebbe lo stesso Abacuc a confermarlo quando, qualche versetto più avanti, proclama di “gioire ed esultare in Dio” perché “il mio Dio è la mia forza” (Ab 3,18-19), in quanto, glossa Massimo, guida l’uomo alla perfezione della sapienza.

Questa spiegazione, riconducibile alla pratica dell’esegesi spirituale, introduce una diversa interpretazione di carattere morale con un’applicazione a situazioni concrete. Da una parte infatti le sacre scritture mostrano l’accondiscendenza divina nei confronti della debolezza umana³⁸ per cui si concede all’uomo la gioia di mangiare e bere, a condizione che lo si faccia beneducendo Dio (1 Cor 10,31). Dall’altra, seguendo l’invito di Paolo, che Vasilija definisce “mio predicatore”, si invita a rifuggire da ogni immoralità (Rm 13,12-14)³⁹.

Quest’esegesi morale produce una dura filippica di Vasilija contro la pratica dei banchetti e delle orge. Esordendo con le parole del profeta Isaia (Is 5,11-12) ed evocando il giudizio finale la protagonista menziona sia il banchetto di Erode, che, come narrano i vangeli, per tener fede al giuramento fatto “alla fanciulla danzante” fu costretto a far decapitare Giovanni Battista, sia il banchetto idolatra del popolo di Israele nel deserto (Es 32,6; 32,1)⁴⁰.

Per l’infervorata Vasilija sono tutte conseguenze “di ogni sorta di usura, dell’ubriachezza, delle impurezze carnali”, cui si lasciano andare imperatori e principi. La condizione esistenziale del peccatore è descritta seguendo la tradizione orientale che la vede segnata dalla completa autoreferenzialità (*samovolie* e *samougodie*), cui consegue l’incapacità di ascoltare i consigli di sacerdoti e monaci anziani o le “scritture ispirate”, facendo rallegrare i demoni per la loro rovina (Sal 70,11)⁴¹. Il giudizio finale è perentorio: questi imperatori e principi sono “falsamente rivestiti della mia dignità imperiale a causa della loro follia e insensibilità”.

Il tema del giudizio, che incontriamo più volte, è presente fin dall’inizio anche nel *De ruina mundi*, dove pur in un diverso contesto, introduce la condanna dei costumi immorali più diffusi e riprovevoli:

³⁸ Pur essendoci il segnale di una citazione scritturale (“ha detto”, *reče*) non è possibile individuare il passo preciso a cui si fa riferimento, se non l’eco della 1 Tess 5.

³⁹ Nella lunga citazione di Rm 13,12-14 Žurova (2011, I: 231) osserva per la lezione *vū ložach* la variante *gnusodčanii*.

⁴⁰ Questa citazione non è segnalata da Sinicyna. Aggiungiamo ancora il riferimento al testo sacro del Cantico di Mosè, che non è segnalata né da Sinicyna, né da Žurova: “degli dei che i loro padri non avevano conosciuto (боговъ, их же не вѣдашя отци ихъ)” (Dt 32,17).

⁴¹ Alla fine della seconda parte Žurova (2011, II: 228) osserva nella citazione del salmo l’aggiunta di “*reče*” a sottolineare la presenza di una citazione.

On pur ch'è forse appresso, e tu l'aspetti,
 L'estremo di che fa tremar l'inferno.
 A noi virtù non tornerà in eterno:
 Quivi si estima chi è de Dio nemico;
 Catone va mendico;
 Ne la man di pirata è gionto il scetro;
 A terra va san Pietro;
 Quivi è lussuria ed ogni preda abunda,
 Che non so come il ciel non si confunda.
 [...]

Deh! Mira quel cinedo e quel lenone
 Di porpora vestito, un istrione
 Che 'l vulgo segue e il cieco mondo adora!
 Non ti ven sdegno ancora
 Che quel lussurioso porco gode,
 E le toe alte lode
 Usurpa, [ha] assentatori e parasciti,
 E i toi di terra in terra son banditi?⁴².

Col suo discorso Vasilija si accinge a congedare il viandante – “va, rallegrandoti, per il tuo cammino...” –, auspicando che il viandante oramai abbia compreso quali bestie “feroci” dominano l’ecumene con riferimento all’immagine iniziale dei “leoni, orsi, lupi e volpi”⁴³. Secondo Viskovatyj, Massimo si sarebbe ispirato questa volta all’omelia del frate ferrarese sul salmo 132⁴⁴. Si tratta a nostro parere piuttosto della predica XXIII sul salmo *Ut quid Deus repulisti in finem* (Sal 74) a proposito del cattivo esempio dei prelati, che fu pronunciata nel 1498 e di cui citiamo il passo relativo: “Levati su Signore; vieni a liberare la Chiesa tua dalle mani de’ diavoli, dalle mani de’ tiranni, dalle mani de’ cattivi prelati. Non vedi tu che l’è piena d’animali, piena di bestie, leoni, orsi e lupi, che l’hanno tutta guasta? Quare oblivisceris tribulationem nostram?”⁴⁵.

Il dialogo si potrebbe concludere così. L’autore aggiunge tuttavia una terza e ultima breve parte, che, prendendo le mosse dal concetto di “bestie feroci” si apre con un’ulteriore richiesta di spiegazioni alla vedova sulle ragioni del suo ritiro in “questo luogo deserto” e sulla presenza delle fiere. Illustrando il senso figurale dello scritto nel suo complesso, l’ul-

⁴² *De ruina mundi*, vv. 14-22, 25-33 (Savonarola 1968: 4).

⁴³ Riguardo a questo passaggio Baracchi (1983: 25) si limita a sottolineare l’ascendenza dantesca dell’espressione “va per il tuo cammino”.

⁴⁴ Viskovatyj 1939-1940: 133.

⁴⁵ Villari, Casanova 1898: 51. Ci potremmo chiedere perché Massimo aggiunge ai “leoni, orsi, lupi”, citati da Savonarola, anche le “volpi”. Dal momento che la metafora si applica ai governanti e non ai prelati, si può ipotizzare che non poteva mancare questo riferimento alla volpe, ricorrente figura dell’astuzia. L’immagine si trova già nei vangeli nelle stesse parole di Gesù a proposito di Erode (Lc 13,32). La questione comunque meriterebbe un approfondimento.

tima replica di Vasilija rimanda all'immagine di "questo ultimo secolo maledetto" che non ha più "imperatori fedeli e saggi" (con l'adozione del neologismo *blagovernomudryj*) dal momento che tutti "cercano le cose proprie e non quelle dell'Altissimo"⁴⁶, cioè vogliono "allargare i confini dei propri stati" facendosi guerra fra loro e spargendo il sangue dei popoli credenti comportandosi come "bestie feroci" senza preoccuparsi delle persecuzioni contro i cristiani del mondo islamico. Mentre si saldano nuovamente i temi del cammino e del deserto, giocando, come aveva già osservato Žurova, sull'allitterazione di *puti* e *pustŭ*⁴⁷, si staglia sullo sfondo il desolante spettacolo delle potenze cristiane in guerra fra loro incuranti delle minacce della Porta ottomana, tema angoscioso della diaspora greca, ma anche della predicazione di Savonarola.

La stessa Vasilija si paragona a "una donna in stato di vedovanza" che siede "vestita in abiti da vedova", "circondata da bestie feroci e crudelmente da loro sbranata", immagine che trova corrispondenza, pur in forma diversa, nella descrizione della chiesa militante offerta da Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*:

Povra va con le membra discoperte,
I capei sparsi e rotte le ghirlande;
Ape non trova, ma a le antique giande
Avidamente, lasso, si converte.
Scorpio la punge e l'angue la perverte,
E le locuste le radice afferra:
E così va per terra
La coronata e le soe sante mani
Biastemata da cani...⁴⁸.

Lo stesso Savonarola così commenta il suo testo: "Da li Infedeli, li quali dicono: s'el fusse vera la Fede Cristiana, non viveriano li cristiani a questo modo"⁴⁹. Questo tema è indicato da Massimo fra gli argomenti principali della predicazione di Savonarola nel suo scritto che dà ampio spazio alla vicenda del frate ferrarese *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sulla perfetta forma di vita monastica*: "e diceva spesso: 'Se noi conducessimo una vita degna del vangelo di Cristo salvatore, assolutamente tutti i popoli infedeli, vedendo la nostra vita simile degli angeli, si convertirebbero al Signore, e così avremmo la salvezza grande e il godimento dei beni eterni, ora invece vivendo in opposizione ai comandamenti evangelici, né correggiamo noi stessi, né ci occupiamo di guidare altri alla pietà, cos'altro attendiamo di udire dal giusto giudice se non questo: 'Guai a voi scribi

⁴⁶ È evidente il riferimento a Fm 2,21 che però non è segnalato nelle edizioni del *Discorso* (Maksim Grek 2014: 270).

⁴⁷ La pregnanza semantica del termine "cammino" appare sottolineata dalla presenza del salmo 118 nella cui composizione l'immagine rappresenta un tema centrale (Žurova 2011, II: 223).

⁴⁸ *De ruina ecclesiae*, vv. 45-53 (Savonarola 1968: 8).

⁴⁹ Savonarola 2015: 106.

e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini, voi stessi non entrate e a chi vuole entrare lo impedite' (Mt 23,13)⁵⁰.

L'“estrema angoscia” di Vasilija deriva dall'assenza di figure profetiche, che, prese dallo “zelo divino”, come avveniva in passato, sappiano correggere i suoi sposi (*obručniki*) che si “comportano disordinatamente”⁵¹. Massimo comincia a enumerare le figure più importanti dei profeti dell'Antico testamento, insieme ai sovrani da loro rimproverati e corretti, cominciando da Samuele e Saul, Natan e Davide. Dopo aver citato Elia ed Eliseo, proseguendo nella storia sacra, la protagonista evoca la testimonianza dei vescovi dei primi secoli: Ambrogio, che seppe opporsi all'imperatore Teodosio⁵², Basilio Magno ai tempi di Valente e infine Giovanni Crisostomo che aveva “smascherato l'avidità di denaro e la pratica dell'usura dell'imperatrice Eudossia, non sopportando che fossero disprezzate le calde lacrime di quella povera vedova”⁵³. E conclude: “Forse è dunque ingiusto che io segga come una donna in stato di vedovanza sulla via deserta di questo, dico, maledetto secolo presente, priva di tali difensori e zelanti? Per queste disgrazie, o viandante, sono degna di molto pianto...”.

Giustamente è stato osservato che l'immagine della vedova ricorre tradizionalmente negli scritti ecclesiastici per indicare una comunità cristiana priva del suo vescovo. In particolare nella storia della metropoli russa si può far riferimento al periodo successivo all'allontanamento del metropolita Isidoro prima della decisione del sinodo moscovita di eleggere il metropolita Iona aprendo di fatto alla strada alla autocefalia della Chiesa russa⁵⁴. La nuova prospettiva, promossa dal monaco greco in Russia, consiste proprio, nello spostamento semantico dalla vedovanza di una comunità cristiana priva del suo vescovo a una

⁵⁰ La *Pověsti strašna i dostopamjatna, i o sivrūšenom inočiskomū žitel'istvė* è pubblicata in Žurova 2011, II: 239-258, in particolare qui p. 252. Per la traduzione della parte della *Narrazione terribile* dedicata a Savonarola si veda Garzaniti 2019b.

⁵¹ L'idea che “imperatori e governanti” siano tutti per vocazione “sposi” della Vasilija nasce non solo dalla teologia paolina del corpo, ma conferma l'eco savonaroliana del *Discorso*, quando all'inizio del *De ruina ecclesiae* si parla di “membri de l'eterno Sposo” e soprattutto richiama la succitata visione dantesca della vedovanza della prima Roma.

⁵² Si dovrebbe ricordare che il vescovo di Milano Ambrogio aveva censurato il comportamento imperiale proprio durante il suo soggiorno a Firenze, quando aveva consacrato la basilica di San Lorenzo, presso cui era stato sepolto Lorenzo il Magnifico (1492), dopo i suoi solenni funerali nella chiesa di San Marco.

⁵³ Sul famoso episodio che spinse Crisostomo a paragonare l'imperatrice alla veterotestamentaria Gezabele vedi van Ommeslaeghe 1979.

⁵⁴ Offrendo un prezioso suggerimento, P. Gonneau rimanda alla lettera del metropolita Iona, scritta dopo esser stato eletto dal sinodo riunito a Mosca nel 1448, in cui il prelado si lamentava che “per molti anni la chiesa di Dio era rimasta vedova, priva del suo grande vescovo, senza metropolita (коликое лѣтъ церковь Божія вдовствовала безъ большаго Святителя, безъ Митрополита)” (Grigorovič 1841: 86, n. 43, Gonneau 2012). Sulle conseguenze culturali e sociali dell'autocefalia nella storia russa si veda Garzaniti 2005.

società in cui è assente un'autorità civile che garantisca l'ordine e la sicurezza⁵⁵. In questa prospettiva possiamo mettere in relazione la lettera dello zar Ivan il terribile al Sinodo dei Cento capitoli con la riflessione di Massimo il Greco, le cui radici vanno cercate nella sua esperienza italiana, rielaborata comunque all'interno della riflessione sul potere imperiale nella tradizione bizantina. Non è un caso che Massimo il Greco consigli al giovane zar la lettura di scritti della tradizione bizantina dalla lettera del monaco Agapito alla lettera del patriarca Fozio⁵⁶.

Il *Discorso* si conclude infine con un appello alle sue preghiere perché i suoi sposi finalmente si convertano dalle loro azioni malvage e per mezzo di “un esercizio del potere terreno giusto e a Dio compiacente, possano ricevere l'eterno regno celeste” insieme a quanti hanno “esercitato l'impero terreno” fedelmente e compiacendo Dio.

Se si considerano i discorsi di Vasilija e l'articolata presentazione del personaggio all'inizio del dialogo, si può dividere lo scritto di Massimo in un proemio e tre parti che sviluppano tre aspetti riflessioni sul drammatico stato attuale del mondo e dei suoi attori principali, imperatori e principi⁵⁷. Nella prima parte si illustra l'immagine allegorica descrivendo la situazione del mondo immerso nei vizi e dominato da regnanti ingiusti e violenti e illustrando gli ideali di giustizia e pace incarnati da Melchisedek, re di Salem, in un orizzonte messianico sottolineato dall'ampia citazione del secondo salmo. Nella seconda si affronta la questione sul piano etico sulla base di una raffinata esegesi biblica, in cui si afferma la possibilità di uscire dalla drammatica situazione mediante radicali cambiamenti rifuggendo esempi nefasti come quello di Erode o del popolo d'Israele nel deserto. Infine nella terza parte, dominata dalla prospettiva escatologica, si richiama la testimonianza dei profeti veterotestamentari e dei padri della Chiesa che, pur nella persecuzione, guidarono il popolo verso il regno di Dio, non temendo di opporsi al potere costituito.

Siamo dunque ben al di là dell'orizzonte esclusivamente politico e terreno del neonato impero russo, comunque ben presente, all'interno di un'interpretazione complessiva della storia dell'umanità, in cui si definiscono i rapporti fra potere terreno e regno di Dio e assumono un ruolo fondamentale le figure profetiche, capaci di richiamare le autorità stesse alla loro missione e, riguardo al tempo presente, a superare i dissidi fra le potenze cristiane che aprono le porte al pericolo islamico.

Fin dall'inizio assume un ruolo fondamentale la letteratura profetica, sia per mezzo delle diverse citazioni come pure con la presenza di alcuni *topoi* fondamentali, ma anche con l'evocazione di alcune principali figure e una rilettura in chiave profetica della storia ecclesiastica. Non è un caso che Massimo nel corso della sua attività abbia raccolto una serie

⁵⁵ A nostro parere nel solido saggio sugli anni della minore età di Ivan il Terribile M.M. Krom non coglie la fondamentale innovazione che Massimo il Greco introdusse sulla scia della tradizione occidentale (Krom 2010: 7).

⁵⁶ Garzaniti 2015: 361.

⁵⁷ Considerando la forma dialogica dell'opera, Žurova (2011, II: 220) ha formalmente distinto nell'opera cinque parti sulla base dell'alternanza delle domande e delle risposte dei protagonisti.

di *excerpta* dagli scritti profetici, che in seguito furono inseriti nella sua raccolta di opere⁵⁸. Il ruolo stesso del viandante, personificazione dell'autore, deve essere letto nella prospettiva di un profeta perseguitato e ingiustamente condannato. Lo stesso Massimo non mancò di identificare la propria sorte con quella del patriarca veterotestamentario Giuseppe venduto dai fratelli al faraone, ma "salvato da Dio"⁵⁹.

Risulta perciò difficile sulla base delle tematiche illustrate stabilire un momento cronologico preciso in cui l'opera fu concepita. Certamente l'accorato lamento di Vasilija e l'orizzonte apocalittico con cui viene descritto il mondo attuale, fanno pensare a un periodo ben distante dalle speranze suscitate all'epoca dell'arrivo di Massimo a Mosca (1518) e rimandano piuttosto agli anni successivi la lunga reclusione nel monastero di Volokolamsk, quando ormai le consolazioni umane erano svanite e le speranze di una pacificazione del mondo cristiano e di una sua reazione comune al pericolo islamico sembravano spente. La riflessione si fa accorata, ma allo stesso tempo più distaccata in una visione complessiva della storia in cui emergono ancora più chiaramente quelle figure profetiche che avevano saputo indicare la strada anche nei momenti più bui della storia. Proprio il suo ruolo di *starrec* nel monastero della Trinità insieme alla stima e alla protezione del metropolita Makarij potevano consentire a Massimo di scrivere un'opera così coraggiosa e severa nei confronti dei regnanti del suo tempo confermando in qualche modo la sua composizione negli anni a ridosso del Concilio dei cento capitoli.

All'incirca negli stessi anni questo medesimo distacco dal mondo immerso nel male e la trepida attesa messianica era stata espressa da un altro estimatore del Savonarola, che così scriveva, lui pure in tarda vecchiaia:

Il mondo è cieco e 'l tristo esempio ancora
 Vince e sommerge ogni perfetta usanza.
 Spent'è la luce e seco ogni baldanza,
 Trionfa il falso e 'l ver non surge fora.
 Deh, quando fie, Signor, quel che s'aspetta
 Per chi ti crede? c'ogni troppo indugio
 Tronca la speme e l'alma fa mortale.

(Michelangelo Buonarroti)⁶⁰

⁵⁸ Alla tradizione manoscritta dell'antologia, presente peraltro nel citato testimone della Raccolta di Ioasaf, RGB MDA 42, ha dedicato un importante studio H.M. Olmsted (1987), che fa qualche significativo accenno alla presenza di questi testi negli scritti originali del monaco atonita.

⁵⁹ Questo parallelo fra il proprio destino e quello del patriarca Giuseppe si può leggere in una lettera al principe P.I. Suiskij che si era interessato della sua sorte (1542; Maksim Grek 1894-1897, III: 415-420, in particolare pp. 416-417).

⁶⁰ Buonarroti 1960: 139 (sonetto 295).

Bibliografia

- Baracchi 1983: M. Baracchi, *Echi letterari italiani nella Moscovia cinquecentesca? (Confronto di uno "Slovo" di Maksim Grek con motivi e tecniche della "Divina Commedia")*, in: J. Křesálková (a cura di), *Mondo Slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti. Kiev 1983*, Roma 1983, pp.13-37.
- Bulanin 1984: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.
- Buonarroti 1960: Michelangelo Buonarroti, *Rime*, a cura di E.N. Girardi, Bari 1960.
- Catalano 2002: P. Catalano, *II. Roma Costantinopoli, Mosca*, "Index. International Survey of Roman Law. Quaderni camerti di studi romanistici", xxx, 2002, pp. 65-142.
- Cattin 1973: G. Cattin, *Il primo Savonarola. Poesie e prediche autografe dal codice Borromeo*, Firenze 1973.
- Emčenko 2010: E.B. Emčenko, *Sujaščestvo i carstvo v XVI v. (Maksim Grek i Stoglavyy Sobor)*, in: *Voprosy religii i religiovedenija*, II. *Isledovanija / 1. Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.*, a cura di V.V. Šmidt, I.N. Jablokov, Moskva 2010, pp. 90-102.
- Garzaniti 2005: M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 223-239.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'umanesimo italiano (Forum)*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- 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 2017: M. Garzaniti, *Perevod i ispol'zovanie Biblii v tvorčestve Maksima Greka*, in: A.A. Alekseev, F.V. Pančenko, V.G. Pokovyrova, V.A. Romodanovskaja (a cura di), *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija: K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, Sankt-Peterburg 2017, pp. 57-65.
- Garzaniti 2019a: M. Garzaniti, *Glossy sbornika Maksima Greka v Nacionalnoj biblioteke Francii: meždu leksikografijej i ekzegeznoj*, "Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 9. Filologija", 2019, 4, pp. 202-212.
- Garzaniti 2019b: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019 (= *I Domenicani e la Russia. Roma, 9-10 dicembre 2016*), pp. 41-74.

- Gonneau 2012: P. Gonneau, *Rezension über: Michail M. Krom, "Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / jgo.e-reviews", 2012, 1, pp. 27-28.*
- Grigorovič 1841: Protoierej I. Grigorovič (red.), *Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju*, 1, Sankt-Peterburg 1841.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915.
- Ivanov 1968: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIII, 1968, pp. 217-227.
- Krom 2010: M.M. Krom, *"Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka*, Moskva 2010 (= *Historia Rossica*).
- Maksim Grek 1894-1897: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1894-1897² (1859-1862¹).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, 1, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, II, Moskva 2014.
- Martelli 2001: M. Martelli, *Savonarola poeta*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze, 2001, pp. 129-137.
- Olmsted 1987: H.M. Olmsted, *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets*, "Modern Greek Studies Yearbook", III, 1987, pp. 1-73.
- Picchio 1968: R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Milano 1968.
- Ržiga 1934: V.F. Ržiga, *Opyty po istorii russkoj publicistiki XVI v. Maksim Grek kak publicist*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", 1, 1934, pp. 5-110.
- Savonarola 1926: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di V. Piccoli, Torino 1926.
- Savonarola 1968: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di M. Martelli, Roma 1968.
- Savonarola 2015: G. Savonarola, *Rime*, a cura di G. Tuccini, Genova 2015.
- Schnitzer 1931: G. Schnitzer, *Savonarola*, I-II, Milano 1931.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskoj periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", 2006, 1, pp. 193-199.
- van Ommeslaeghe 1979: F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, "Analecta Bollandiana", XCVII, 1979, 1-2, pp. 131-159.
- Villari, Casanova 1898: P. Villari, E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898.

- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia", XVII, 1939-1940, 1-2, pp. 128-133.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka. Rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, 1-11, Novosibirsk 2011.

Abstract

Marcello Garzaniti

Maximus the Greek's Speech on Instability and Unrest (Slovo o nestroenijach i bezčiniach). On the Sources of Vasilija's Lament

This work by Maximus the Greek, probably written in the middle of the century, has as its protagonist an allegorical personification, a woman named Vasilija, crying, dressed in widowhood and surrounded by wild beasts, in dialogue with a wayfarer. Her long lamentation contains constant references to the severe vaticins of the Old Testament prophets and aims to illustrate the situation of disorder of the present epoch. The character recalls the image of the 'virgin caste' of Pauline origin (2 Cor. 11, 1-2), present in the canzone of Savonarola *De ruina ecclesiae* with references to the Old Testament writings and the Apocalypse. Maksimus elaborates this Savonarolian model, also taking into account the canzone *De ruina mundi* and on the basis of a complex and well constructed biblical exegesis illustrates the allegory not only in relation to the Russian empire, but more generally in the universal horizon of history. By interpreting the relationship between earthly power and the 'kingdom of heaven' in an eschatological key, Maksimus gives a fundamental role to the prophetic figures of both the Old Testament and the history of the church in which the author, the wayfarer's alter ego in dialogue with Vasilija, recognizes himself.

Keywords

Italian-Russian Cultural Relationships; Italian Literature Influence in Russia; Intellectuals and Power in Russia.