

Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556)

Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa

Marcello Garzaniti

Michael Trivolis / Maximus the Greek (c.1470-1555/1556). A modern adherence to the Gospel in the Orthodox tradition

In Russia the figure of the Athonite monk Maximus was generally interpreted in relation to traditional Orthodox values and, in particular, to his anti-Renaissance position. This study aims to read his biography in the light of the reforms taking place during the sixteenth century in Europe, and to highlight his role as educator. The ecclesiastic hierarchy tried to come to terms with Maximus's authoritative personality, making the most of his work to counter the influence of the Western world, both Catholic and Protestant. At the same time they kept him under strict control, while he was still alive, and intervened harshly against anything that might undermine the framework of the church and the monastic tradition, in which the seeds sown by the Athonite monk still continued to germinate.

Keywords: Maximus the Greek, Byzantine-Slavic Monasticism, Russian Church, Ecclesiastical Reform

1. *Introduzione*

490 anni fa, il 15 febbraio del 1525 per ordine del gran principe Basilio III (1479-1533), al termine di un rapido processo veniva condannato a Mosca, il monaco atonita Massimo il Greco, una delle personalità più significative del cristianesimo bizantino-slavo, che attende ancora un'interpretazione complessiva nel più ampio contesto delle spinte riformatrici che attraversarono l'Europa all'inizio del Cinquecento¹.

¹ A partire dal XIX secolo la bibliografia sul personaggio si è venuta progressivamente ad arricchire, concentrandosi negli ultimi decenni sulla ricostruzione della

Per comprendere la personalità e l'opera del monaco ancora sostanzialmente sconosciute al di fuori della Russia, è necessario tornare agli anni della sua formazione, quando Michele Trivolis, originario di Arta in Epiro, poco più che ventenne, lasciò l'isola di Corfù, dove aveva completato la sua prima formazione, per seguire Giano Lascaris (1445-1534)². Agli inizi degli anni Novanta Lorenzo il Magnifico aveva mandato per la seconda volta in missione nelle terre greche il famoso erudito greco sia per acquisire nuovi manoscritti destinati alla sua biblioteca, sia per cercare giovani che avessero ricevuto una buona formazione nelle lettere classiche e fossero in grado di decifrare e riprodurre i codici antichi. Michele Trivolis, cresciuto fra le testimonianze del mondo classico e della tradizione bizantina, rappresentava un candidato ideale e Lascaris non si lasciò sfuggire il giovane connazionale.

2. La formazione e l'esperienza in Italia

Insieme ad altri coetanei, fra cui merita una menzione Marco Musuro (1470 circa-1517), Michele, dopo il suo arrivo a Firenze (fine primavera, inizio estate 1492), svolse un'intensa attività, ancora non del tutto ricostruita, emendando, collazionando e copiando codici più o meno antichi. Allo stesso tempo completava la sua formazione maturando non solo un'approfondita conoscenza della lingua latina,

tradizione manoscritta delle opere slave e greche anche in vista della nuova edizione della sua opera. La bibliografia classica su Massimo il Greco è raccolta nel saggio di A.I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969, mentre per gli anni successivi si deve ricorrere alla voce dedicata al monaco greco redatta da D.M. Bulanin, *Maksim Grek*, in *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, a cura di D.S. Lichačev, Leningrad 1989, 89-98. Oltre all'edizione ottocentesca (*Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, 3 voll., Kazan' 1859-1862 (II ed. 1894-1897)), ora disponiamo del primo e del secondo volume della nuova edizione delle opere, curato da Nina V. Sinicyna, *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. I, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2008; *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. II, a cura di Ead., Moskva 2014. Per una riflessione critica sulla storia degli studi si veda M. Garzaniti, *La riscoperta di Massimo il Greco e la ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, a cura di M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina, Firenze 2008, 173-183. Il più recente quadro d'insieme sul personaggio è contenuto nella biografia di N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008, che pur apparsa in una collana divulgativa, conserva un alto profilo scientifico.

² M. Ceresa, *Lascaris, Giano*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXIII, Roma 2004 ([http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris_(Dizionario-Biografico)/)).

ma apprendendo i nuovi metodi filologici della ricostruzione testuale e affinando le sue conoscenze nell'ambito della retorica³.

Al ritorno a Firenze il suo mentore aveva occupato la cattedra di lingua greca presso lo Studio, diventando collega di Cristoforo Landini (1424-1498), grande commentatore di Dante, e di Angelo Poliziano (1454-1494), col quale peraltro Lascaris entrò in polemica per difendere la preminenza della cultura greca sulla cultura latina. Nonostante le alterne vicende fiorentine, che segnarono l'allontanamento dei Medici e l'avvento della repubblica (1494), mentre Lascaris lasciava la città per entrare al servizio di Carlo VIII, i suoi pupilli rimasero a Firenze e seguirono l'attività dei circoli umanistici della città toscana. Pur segnato dalla scomparsa di Pico della Mirandola (1494) continuava a riunirsi il cenacolo dell'Accademia platonica sotto la direzione di Marsilio Ficino (1433-1499), già da qualche anno canonico del duomo, che fu non solo famoso interprete di Platone, ma anche traduttore di uno dei massimi autori della teologia bizantina, Dionigi Areopagita. Sulla scia di questi maestri Michele aveva maturato un atteggiamento assai critico nei confronti del peripatetismo filosofico, prodotto della tarda scolastica medievale, ma anche una particolare sensibilità alle questioni religiose.

La città toscana, come del resto altre città e corti italiane ed europee, era percorsa da movimenti di rinnovamento ecclesiastico che, in quegli anni si intrecciavano con le nuove tendenze della cultura umanistica. Fra il 1493 e il 1498 Michele ebbe modo di ascoltare la predicazione del domenicano Girolamo Savonarola (1452-1498), la cui personalità lasciò una traccia decisiva nella sua formazione. Trascorsi più di trent'anni, dopo aver patito una dura reclusione in Russia, Massimo aveva descritto la figura e la vicenda del frate ferrarese nella sua *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sul perfetto stile di vita monastico*. Ne offriamo un eloquente frammento:

³ Queste tematiche sono state trattate nel primo seminario internazionale (22-24 novembre 2007) dedicato in Italia alla figura di Michele Trivolis e al suo periodo fiorentino, *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, a cura di M. Garzaniti, F. Romoli, in «Studi slavistici», 7 (2010), 239-394, che ha visto riuniti a Firenze studiosi dell'umanesimo e del rinascimento italiano, bizantinisti e slavisti. In particolare sulla sua attività di copista e curatore di opere greche si veda il contributo di D. Speranzi, *Michele Trivoli e Giano Lascaris. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze*, *ibidem*, 263-297.

Firenze è la più bella e la più valente di tutte le altre città italiane che ho visitato; in quella città c'è un monastero di monaci, patria dei cosiddetti in latino *predicadores*, cioè predicatori della parola di Dio; la chiesa di questa santa dimora ebbe nel santo apostolo ed evangelista Marco il suo protettore e superiore. In questo monastero l'abate era un certo santo monaco, di nome Girolamo, latino di nascita e di formazione, pieno di sapienza e conoscenza delle Scritture ispirate da Dio e della dottrina profana, cioè della filosofia, grande asceta e adorno abbondantemente di zelo divino. Questi per la grande competenza nelle sacre scritture e ancor più per lo zelo divino, avendo compreso che questa città era pesantemente soggiogata da due peccati contro Dio, cioè dall'abominevole illiceità della sodomia e dall'atea e disumana usura, si infiammò di zelo divino e prese la decisione buona e gradita a Dio di sostenere questa città con un discorso di insegnamento dalle sacre scritture, ed eliminare fino in fondo questa empietà, e dopo aver deciso così, iniziò a istruire in chiesa il popolo di Dio con tutti i sapienti insegnamenti e le spiegazioni dei libri, nella chiesa di san Marco evangelista, e spesso si riunivano presso di lui molti ascoltatori fra gli abitanti nobili della città. E fu amato da tutta la città, che lo pregò di andare a predicare la parola e la legge di Dio nella cattedrale stessa. [...] Così grazie a lui metà della città si corresse bene e come piace a Dio, mentre l'altra metà continuava non solo a non ascoltare ed opporsi al suo insegnamento divino, ma prese a odiarlo, ingiurarlo in modo disonesto e caluniarlo [...] senza paura denunciava le loro illiceità e diceva spesso: Se noi vivessimo secondo il Vangelo di Gesù Cristo, tutti questi infedeli, vedendo la nostra vita a immagine degli angeli, si convertirebbero al Signore, e così avremmo la salvezza e il godimento dei beni eterni, vivendo invece adesso contro i comandamenti evangelici, né miglioriamo noi stessi, né provvediamo a guidare gli altri alla pietà, cos'altro pensiamo di udire dal giusto Giudice se non questo: «Guai a voi scribi 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). Dicendo questo senza esitazione e condannando con parole ancor più feroci di queste il loro venerato papa e i cardinali che erano presso di lui e il resto del clero si attirò il grande odio e l'ostilità di quanti fin dall'inizio odiavano i suoi insegnamenti divini, fu detto eretico e denigratore e bugiardo, per come apriva la sua bocca contro il santo Papa e tutta la chiesa di Roma. [...] Giudicandolo colpevole gli ingiusti giudici condannarono lui e altri due uomini che con lui collaboravano, alla pena severa di essere legati a un palo e lì un fuoco che ardeva sotto di loro, li bruciò. Ecco come si concluse la vita dei tre giusti monaci e quale ricompensa ricevettero per la loro vita devota dal non amatissimo papa Alessandro; era

allora papa Alessandro, della Spagna, che per tutte le sue menzogne e malvagità superava qualsiasi delinquente [...]»⁴.

L'inclinazione religiosa del giovane Michele si manifestò negli anni della sua permanenza in Italia, quando, dopo la morte di Savonarola, nel 1498 decise di mettersi al servizio di Giovanni Francesco Pico della Mirandola (1469-1533)⁵, che fu non solo il custode dell'eredità letteraria del più famoso zio, ma soprattutto un convinto sostenitore del frate domenicano. In questa prospettiva si colloca la sua critica alla filosofia aristotelica e l'opposizione a Marsilio Ficino sulla possibilità di fondare la fede cristiana sulla filosofia antica. Durante il suo soggiorno, pur interrotto da un viaggio nella veneziana Corfù, Michele coadiuvò Giovanni Francesco Pico nella realizzazione della versione latina del trattato, attribuito tradizionalmente al filosofo Giustino, *De Monarchia*⁶. Mirandola, purtroppo, non rappresentò uno stabile rifugio per Michele: Giovanni Francesco Pico dovette, infatti, abbandonare il suo castello per contese familiari (1502) e mettersi sotto la protezione dell'imperatore Massimiliano.

In quello stesso anno (12 giugno) il giovane greco decise di farsi novizio nel convento di S. Marco a Firenze, in cui il vecchio priore, nonostante la scomunica papale e la condanna al rogo, era già venerato come un santo. Non vi rimase probabilmente che meno di un anno, seguendo il noviziato, allontanandosene prima di fare la professione solenne⁷. Nella decisione di abbandonare S. Marco ebbe sicuramente un peso determinante il nuovo clima determinato dalle pressioni dell'autorità romana sul padre generale Bandello (1502) perché imponesse la *damnatio memoriae* del riformatore ferrarese anche nel convento fiorentino⁸, ma più in generale influi la situazio-

⁴ Sinicyna colloca lo scritto fra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta (Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, vol. I, cit., 220, n. 70). Ne abbiamo a disposizione una traduzione italiana a cura di M.C. Ferro e F. Romoli (*Giorgio La Pira e la Russia*, a cura di M. Garzaniti, L. Tonini, Firenze 2005, 290-304).

⁵ Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, vol. I, cit., 69-70.

⁶ E. Denisoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943, 231.

⁷ Sulla base della documentazione Sinicyna giunge a queste conclusioni in opposizione alla tesi di Denisoff secondo cui Michele aveva fatto la professione monastica (N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, in *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, cit., 318-322).

⁸ A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto 1992, 23.

ne del soglio pontificio occupato da papa Alessandro VI. Nella sua lettera all'amico Scipione Forteguerra, detto Carteromaco (21 aprile 1503) Michele descrive la sua esperienza evocando l'immagine di una nave in tempesta, ma previene ogni possibile illazione attestando che l'abbandono della vita religiosa era stato causato dalle sue malattie. Con insistenza prega, invece, l'amico di raccomandarlo presso Aldo Manuzio (1449/50?-1515) a Venezia con cui già in passato aveva collaborato⁹. Questi lo accolse nella città lagunare, probabilmente il medesimo anno, mostrandosi per lui una vera ancora di salvezza.

Aldo Manuzio era legato agli ambienti veneziani più aperti alla riforma della chiesa e in relazione con l'ambiente savonaroliano, come dimostrerebbe la sua edizione delle *Epistole* di s. Caterina da Siena (1500), per cui scrisse una prefazione animata da un profondo pathos religioso. Nella sua attività si devono annoverare non solo le preziose edizioni della letteratura classica (Omero, Plutarco, Demostene ecc.), cui di solito si fa riferimento, ma anche importanti pubblicazioni di carattere religioso e liturgico. Intorno al 1497 il tipografo veneziano aveva edito il *Salterio greco*, a cura di Dekadyos; e un interessante *Libro delle ore*, tradotto dal latino. La seconda edizione (1505), realizzata negli anni della permanenza di Michele a Venezia (1505-1506), era stata rilegata con una brevissima *Introductio ad litteras graecas* che conteneva testi religiosi della tradizione greca e latina¹⁰. Si devono aggiungere i poemi di Gregorio di Nazianzo e le Parafrasi del Vangelo di Giovanni di Nonno di Panopoli, per non parlare della progettata impresa di una Bibbia poliglotta. A Venezia, tuttavia, nonostante la fondazione della Nuova accademia (1502), la sua posizione rimaneva precaria anche perché l'attività editoriale di Manuzio, proprio agli inizi del Cinquecento attraversò una grave crisi economica che portò a interrompere l'attività per tutto il 1506¹¹. A questo punto Michele prese una decisione radicale.

In quel periodo nella mente del giovane greco avvenne qualcosa che si potrebbe forse paragonare alla *Turmerlebnis* che avrebbe sperimentato di lì a qualche anno il giovane Lutero. In quegli anni Roma si preparava con Giulio II a diventare il centro del rinnova-

⁹ Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, vol. I, cit., 98-99 (testo greco e traduzione russa).

¹⁰ R. Flogaus, *Aldus Manutius and the Printing of Greek Liturgical Texts*, in «Miscellanea Marciana», 20 (2005-2007), 221.

¹¹ M. Infelise, *Aldo Manuzio, il Vecchio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. LXIX, Roma 2007 ([http://www.treccani.it/enciclopedia/manuzio-aldo-il-vecchio_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/manuzio-aldo-il-vecchio_(Dizionario-Biografico)/)).

mento della cultura classica, mentre l'autorità degli antichi e il culto del mondo pagano assumevano un ruolo chiave nello sviluppo della cultura occidentale. Michele avrebbe potuto seguire, come i suoi sodali greci, le nuove tendenze, sfruttando le vecchie amicizie e soprattutto le relazioni a cominciare da Giano Lascaris, che fra il 1504 e il 1509 soggiornava proprio a Venezia, in qualità di ambasciatore del re di Francia, Luigi XII. Qualche anno dopo (1513) lo stesso Lascaris sarebbe andato a Roma presso il nuovo papa Leone X (1475-1521), figlio di Lorenzo il Magnifico, e avrebbe contribuito con l'antico allevo Marco Musuro a fondare il collegio greco, di cui avrebbe preso anche la direzione. Michele avrebbe potuto quindi continuare a Roma la sua opera di revisore e traduttore di testi antichi, appresa a Firenze, ma ormai in netto contrasto con l'atmosfera che animava l'ambiente del Pico o del Savonarola e in un contesto estraneo agli aneliti di una riforma della chiesa.

Consideriamo, per esempio, l'itinerario culturale di un coetaneo di Michele, così importante per la storia del rinascimento, la cultura italiana e la chiesa di Roma, il cardinale Pietro Bembo (1470-1547), che il giovane greco aveva sicuramente conosciuto a Venezia presso Manuzio. Poteva Michele condividere le idee dell'amore platonico, il ritorno alle forme della vita pagana, la pratica del concubinaggio o della simonia? La sua decisione di ritornare in patria e di ritirarsi sul monte Athos divenendo monaco nel monastero di Vatopedi, dedicata all'Annunciazione, dovette essere ben ragionata. Non si trattava semplicemente di motivi confessionali, come dimostra il fatto che all'inizio la sua scelta si fosse orientata per il convento domenicano di S. Marco. Non erano lontani i tempi in cui un greco di formazione bizantina poteva servire il papa romano, divenendo cardinale come era avvenuto a Bessarione (1403-1472). Siamo invece di fronte a una consapevole sfiducia nella possibilità che la tradizione latina occidentale e il papato romano potessero tornare alle loro più antiche radici religiose, come avevano pensato grandi figure quali Girolamo Savonarola o Giovanni Pico della Mirandola. Sembrava che vi fossero tutte le condizioni perché le diverse tradizioni ecclesiastiche si avvicinasero, perché si cominciasse a ragionare sulle forme di governo ecclesiastico e politico, perché si superasse finalmente la logica astratta dei sillogismi del peripatetismo per tornare all'esperienza più genuina della fede cristiana, ma tutto appariva vanificato dal trionfo degli interessi particolari, dalla corruzione dilagante e dai pessimi costumi che trovavano la loro giustificazione nel 'ritorno agli antichi'.

A Venezia in quel periodo, come abbiamo detto, poteva consigliarsi con il vecchio maestro Lascaris, che lo aveva portato in Italia e che ben conosceva il monte Athos. Per Michele, che aveva già fatto una scelta di vita religiosa, doveva ora apparire naturale pensare di tornare alle fonti della tradizione in cui era cresciuto, andare alle radici ancora vive della vita monastica, pur con tutte le limitazioni che questo comportava. Gli sembrò preferibile, dunque, vivere in una chiesa sottoposta al potere ottomano e ritirarsi sulla sacra montagna dell'Athos. Forse lo stesso Lascaris lo indirizzò verso il monastero Vatopedi che possedeva una ricca biblioteca e che godeva di fama e rispetto non solo in Grecia, ma più in generale nel mondo ortodosso.

3. Dal monte Athos alla Moscovia

Divenuto monaco atonita con il nome di Massimo, trascorsero dieci anni (1506-1516), di cui abbiamo solo scarse notizie¹². In questo periodo Massimo avrebbe composto testi liturgici e poetici. Il suo epitaffio in onore del patriarca di Costantinopoli Nifonte II (1505), già metropolita in Valacchia, testimonia le relazioni intercorse con questo principato ortodosso, che in quegli anni godeva di una certa autonomia dalla Porta ottomana e vedeva un fiorente monachesimo¹³. Sulla santa Montagna aveva avuto la possibilità di continuare i suoi studi sulle fonti patristiche, che, come dimostrano i suoi scritti successivi, Massimo legge sempre in funzione del messaggio evangelico. Per queste sue letture aveva portato con sé dei codici e delle edizioni di Manuzio, ma soprattutto aveva a disposizione la ricca biblioteca

¹² Sulla datazione della permanenza sul monte Athos si veda Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 86-87. Dmitrij M. Bulanin ha cercato di ricostruire l'eredità bizantina e classica dell'opera di Massimo, rivalutando il periodo atonita nella biografia intellettuale del monaco, D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannnye teksty*, Leningrad 1984. Mettendo, però, in primo piano questo periodo, lo studioso ha finito per lasciare in ombra la sua permanenza in Italia e i suoi rapporti con l'umanesimo italiano, il cui influsso, a suo parere, è stato esagerato (*ibidem*, 8).

¹³ Sulle relazioni di Massimo con il mondo moldavo-valacco si veda in particolare Ihor Ševčenko che mette in luce le possibili relazioni del monaco con il voivoda di Valacchia, Neagoe Basarab V (1459-1521) (I. Ševčenko, *Četyre mirà i dve zagadki Maksima Greka*, in *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učenikov*, a cura di R.M. Šukurov, Moskva 2009, 483). Per la produzione in lingua greca di questo periodo si veda l'edizione curata da B.L. Fonkič in *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. I, cit., 84-115.

del monastero, in cui in passato erano confluite diverse donazioni imperiali.

Solo una circostanza apparentemente fortuita lo allontanò definitivamente dal monte Athos. Era giunta, infatti, da parte del gran principe Basilio III e del metropolita Varlaam la richiesta di inviare in Russia il monaco Sava per occuparsi della traduzione e revisione di testi sacri in slavo¹⁴. Per la sua età avanzata, tuttavia, questi non poteva affrontare i disagi di un lungo viaggio e le autorità atonite proposero di inviare in Russia Massimo, che però, pur essendo noto per la sua erudizione, conosceva solo greco e latino. Si pensava, comunque, che con le sue attestate capacità avrebbe colmato in breve la lacuna.

Dopo un viaggio durato quasi due anni, la delegazione greca giunse a Mosca (1518) e Massimo si mise ben presto al lavoro con l'aiuto di alcuni collaboratori che gli erano stati affiancati, fra cui Vasilij Vlasij e Dmitrij Gerasimov. Finché non ebbe raggiunto una buona conoscenza dello slavo ecclesiastico di redazione russa, chiamato 'lingua russa', le traduzioni erano realizzate con la mediazione del latino.

Arrivando in Moscovia Massimo si dovette ben presto render conto della situazione in cui si trovava il gran principato e la sua chiesa. Mosca, se si escludevano i principati danubiani, rimaneva la capitale dell'unico stato ortodosso in cui si era conservata la tradizionale diarchia bizantina nelle persone del gran principe e del metropolita. Tuttavia nel corso dei secoli, soprattutto nella seconda metà del Quattrocento la situazione della chiesa russa era radicalmente mutata. Dopo la firma dell'Unione fiorentina (1439), e la conseguente cacciata del legittimo metropolita greco Isidoro (1380 circa-1463) che aveva accettato l'unione con Roma, la metropolia moscovita aveva proclamato autonomamente la propria autocefalia e fin dall'epoca in cui Costantinopoli, almeno nominalmente, appariva unita a Roma, si manifestò chiaramente il rifiuto di qualsiasi dipendenza sia dalla chiesa romana, considerata scismatica, sia dalla chiesa costantinopolitana, sottomessa al dominio turco¹⁵.

In seguito la Moscovia si impegnò in una lunga guerra per la preminenza nell'area dell'Europa orientale con lo stato polacco-lituano,

¹⁴ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 100.

¹⁵ Lo testimonia in primo luogo il rito di *Elezione e consacrazione dei vescovi*, che in quegli anni aveva subito delle modifiche in Russia (M. Garzaniti, *La politica ecclesiastica della Chiesa Russa fra il XV e il XVI sec.*, in «Studi e ricerche sull'Oriente cristiano», 1 (1987), 3-18).

segnata dal successo della conquista di Smolensk (1514), la cui cessione fu comunque riconosciuta solo sette anni dopo. Allo stesso tempo, nonostante si fosse liberata da molti anni del pesante tributo pagato ai tatarsi, il gran principato rimaneva sotto la minaccia di pesanti scorrerie, soprattutto delle orde del canato di Crimea, vassallo della Porta ottomana, che si spinsero fin quasi alle porte di Mosca (1521).

Per la sua importanza strategica e il suo ruolo crescente, il gran principato di Mosca aveva attirato l'attenzione delle diplomazie europee soprattutto nella prospettiva di un'alleanza antiturca. Per prima si era mossa la curia romana che per tramite del cardinale Bessarione aveva preparato il matrimonio fra l'ultima discendente della dinastia imperiale costantinopolitana, Zoe Paleologo (1448-1503), e Ivan III (1440-1505), padre del gran principe Basilio. A Roma si sperava che la principessa, cresciuta sotto la protezione del cardinale greco, avrebbe ricondotto la chiesa moscovita all'unione con Roma e il gran principato entrasse nella coalizione contro il turco. La principessa Zoe, prendendo il nome di Sofia, pur disattendendo queste attese, contribuì a intensificare i rapporti della Moscovia con il mondo occidentale, ma allo stesso tempo favorì i sentimenti di appartenenza alla tradizione greca bizantina. Furono proprio le mene della principessa greca a portare sul trono il figlio Basilio, allora regnante, cui all'inizio Ivan III aveva preferito il nipote Dmitrij (1497). Grazie alle relazioni con la penisola italiana iniziò quel processo di modernizzazione sia dal punto di vista tecnologico, sia dal punto di vista burocratico che si manifesta nella formazione di un corpo diplomatico inviato spesso in missione all'estero¹⁶.

Le attese nei confronti di Mosca si rinnovarono proprio negli anni dell'arrivo di Massimo a Mosca, quando giunse in delegazione nella capitale dapprima Sigismondo, barone di Herberstein (1486-1566), ambasciatore dell'imperatore Massimiliano I (1517) e in seguito di Carlo V (1526-1527)¹⁷, cui seguirono Francesco de Collo e Antonio de Conti (1518) sempre con lo scopo di comporre il conflitto con il re di Polonia e granduca di Lituania, Sigismondo I. Lo stesso anno giun-

¹⁶ Per una breve descrizione del panorama storico dell'epoca alla luce dell'idea della 'santa Russia' si veda M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in *Giorgio La Pira e la Russia*, cit.

¹⁷ L'apprezzato diplomatico fu autore della più importante descrizione della Moscovia dell'epoca, i *Rerum moscovitarum commentarii* (1549), in cui fra l'altro si menziona anche Massimo, di cui si costata la presenza e la successiva scomparsa dalla vita pubblica.

se il legato del Papa Niccolò di Schonberg (Nikolaus von Schönberg, 1472-1537), un frate domenicano tedesco, già discepolo del Savonarola a san Marco, mandato in Russia da Leone X che, preoccupato dei progressi della Porta ottomana, soprattutto dopo le notizie della conquista ottomana dell'Egitto (1517), si proponeva di coinvolgere Mosca in un'ennesima crociata appellandosi all'ascendenza bizantina del regnante e con la proposta di elevare il suo metropolita a patriarca¹⁸. Alla corte di Basilio fin dal 1508 era presente Nikolaj Bulev (metà Quattrocento-1548), medico e astrologo di Lubecca, già attivo alla corte di Giulio II che propagandava l'unione con Roma e la lega antiturca¹⁹.

In ambito ecclesiastico, in modo più evidente rispetto al mondo bizantino, la tradizione monastica aveva assunto un ruolo centrale. Se nell'area balcanica nel XIV secolo lo sviluppo del monachesimo e del rinnovamento promosso dal movimento esicasta avevano subito una radicale battuta d'arresto e ci si impegnava soprattutto nella conservazione delle tradizioni avite, il monachesimo russo si era ampiamente sviluppato, trasformandosi nel motore della colonizzazione della Russia settentrionale, in cui erano stati fondati una serie di grandi monasteri, dotati di ampi possedimenti²⁰. La diffusione della proprietà monastica, criticata soprattutto dai monaci eremiti, negli anni immediatamente precedenti l'arrivo di Massimo in Russia, aveva suscitato un ampio dibattito che inevitabilmente coinvolgeva anche la corte e lo stesso gran principe che all'inizio aveva visto di buon occhio la possibilità di incamerare le vaste proprietà accumulate dai monasteri. Attualmente si sono superati i cliché antiquati sulla contrapposizione assoluta fra le posizioni di Nil Sorskij (1433-1508) e di

¹⁸ Nella sua biografia Sinicyna descrive dettagliatamente la missione diplomatica e le proposte di Leone X (Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 109-112), ma non fa cenno, come del resto gli altri studiosi, al comune passato di fra Niccolò e fra Michele. Non credo, infatti, possano esserci dubbi sul fatto che fra Niccolò avesse conosciuto Michele Trivolis a S. Marco (F. Menges, *Schönberg*, in *Neue deutsche Biographie*, vol. XXIII: *Schinzl - Schwarz*, Berlin 2007, 386). La strana coincidenza del loro arrivo a Mosca, per vie del tutto diverse, potrebbe far pensare persino a un'azione in qualche modo concordata o almeno basata sulle medesime informazioni. Fra l'altro il viaggio di Massimo a Mosca era stato lungamente ritardato a Costantinopoli per consentire l'arrivo trionfale dall'Egitto del sultano Solimano (1517), favorendo possibili contatti.

¹⁹ Prepodobnyj Maksim Grek, *Soščenija*, vol. I, cit., 133-138, 243-252.

²⁰ Per esempio, sulla famosa Laura della Trinità si veda P. Gonneau, *La Maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345-1533)*, Paris 1993.

Josif Volockij (1439-1515), a proposito della proprietà monastica, ma anche della condanna degli eretici che invece si radicalizzarono nella generazione successiva ai tempi di Massimo²¹.

Erano, tuttavia, rari i centri monastici che vantavano la presenza di monaci eruditi, mentre nella gerarchia si diffondeva la consapevolezza delle lacune presenti nella tradizione manoscritta slava e della necessità di correggere le medesime traduzioni²². La situazione era talmente grave che qualche anno prima l'arcivescovo di Novgorod Gennadij (†1505) per realizzare il suo progetto di una Bibbia completa in lingua slava ecclesiastica aveva dovuto ricorrere ai servizi di un frate domenicano croato che aveva tradotto alcuni libri dal latino²³. Le stesse traduzioni dei libri liturgici nel tempo avevano subito incrostazioni e abbisognavano di revisioni, che dovevano essere condotte da persone di sicura competenza e certificata ortodossia.

L'arrivo della delegazione atonita a Mosca, guidata dal metropolita Gregorio e da Dionigi, diacono del patriarca di Costantinopoli, doveva suscitare l'attenzione della corte e delle autorità ecclesiastiche, assai desiderose di ricevere diretta testimonianza delle tradizioni monastiche atonite²⁴. Non a caso, probabilmente su richiesta dello stesso gran principe, Massimo offrì una descrizione dettagliata della vita e dell'organizzazione monastica sul monte Athos, che rappresenta forse il suo primo scritto in slavo²⁵. Fin dall'inizio la cella che gli era stata destinata, presso il monastero dei Miracoli nel Cremlino, diventò luogo d'incontro di diversi personaggi che appartenevano

²¹ Si veda in particolare *Nil Sorsky: The Authentic Writings*, a cura di D.M. Goldfrank, Kalamazoo, MI, 2008. Lo studioso americano sottolinea la vicinanza delle due personalità e l'organicità di entrambi alla tradizione monastica russa.

²² La presenza di un monachesimo dotto in grado di sviluppare una propria *paideia* e una produzione libraria orientata alla costruzione di un sapere enciclopedico rappresentò un fenomeno isolato che si colloca sulla scia del rinnovamento esicasta e nel contesto di una tradizione eremitica di epoca moderna rimasta del tutto minoritaria e dipendente dalla dominante tradizione cenobitica. Vedi a questo proposito sul monastero di Beloozero R. Romanchuk, *Byzantine hermeneutics and pedagogy in the Russian North: monks and masters at the Kirillo-Belozerskii Monastery, 1397-1501*, Toronto 2007.

²³ Fra gli studi più recenti sulla questione si veda I. Verner che avanza l'ipotesi che il domenicano abbia tenuto conto della versione in volgare italiano (I. Verner, *Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadevskoj biblii 1499 g.*, in «Studi slavistici», 7 (2010), 7-31).

²⁴ *Sinicyna, Maksim Grek*, cit., 102.

²⁵ *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. I, cit., 119-132.

alla corte o al mondo ecclesiastico. La frequentavano in primo luogo i collaboratori che gli erano stati affiancati per eseguire il lavoro, in particolare il monaco della Laura della Trinità, Selivan, ma anche Vlasij Ignatov e il diplomatico Dmitrij Gerasimov, che già avevano preso parte all'impresa della Bibbia di Gennadij²⁶.

Usufruendo della mediazione del latino, Massimo portò a compimento prima la traduzione dell'Apostolo commentato, poi la traduzione del Salterio commentato, commissionata dallo stesso gran principe²⁷. È interessante osservare che la *Lettera al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (1522), che accompagna l'opera, segue con grande rigore i dettami della tradizione filologica umanistica e la forma retorica perfezionata in Italia²⁸. Massimo vi introduce un'importante riflessione sulle relazioni fra il potere civile ed ecclesiastico secondo la tradizione del diritto romano che, pur in forma diversa, si può ritrovare appena qualche anno dopo nel discorso di Leone X per l'incoronazione di Carlo V a Bologna (1530). In questa visione dell'impero cristiano il monaco atonita auspicava che il sovrano russo si muovesse per liberare Costantinopoli dal giogo ottomano.

Sono anni di grande lavoro per Massimo che si impegnò nell'opera di traduzione dal greco, ma anche nell'insegnamento della lingua, mentre lui stesso apprendeva sempre meglio lo slavo ecclesiastico. Appare evidente il suo proposito di offrire alla chiesa di Mosca, e più in generale al mondo slavo ortodosso quei fondamentali strumenti esegetici per la comprensione dei principali libri biblici, i vangeli, le lettere apostoliche e il salterio, cominciando per esempio dalle Omelie di Giovanni Crisostomo ai vangeli di Matteo e Giovanni²⁹. Era, infatti, convinto della necessità di ritornare alle fonti della sacra scrittura, pur con l'ausilio dell'esegesi patristica. Rispetto alla tradizione monastica slava orientale in cui i libri biblici erano ancora medievalmente concepiti all'interno del più ampio complesso dei 'libri sacri', che comprendevano i libri liturgici e canonici, fin dai suoi primi scritti appare evidente la netta distinzione e insieme la chiara gerarchia

²⁶ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 113.

²⁷ *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, vol. I, cit., 37-38.

²⁸ *Ibidem*, 151-166. A questo proposito vedi F. Romoli, *L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, in *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, cit., 365-383.

²⁹ *Ibidem*, 355-358.

che Massimo introduce nelle sue argomentazioni. Nei suoi scritti occupano un posto centrale le sacre scritture, che rappresentano l'*autoritas* principale, cui spesso si accompagnano i commenti patristici e più raramente le citazioni dei filosofi dell'antichità. La presenza di una pluralità di fonti che possiedono gradi differenti di autorità e che sono usate coerentemente sia per comprovare una tesi, sia per costruire una definizione rappresenta, a nostro parere, una sostanziale novità nella cultura russa³⁰.

La sua speranza era di finire l'opera affidatagli e di ritornare appena possibile alla sua santa Montagna. Tuttavia le richieste da parte delle autorità si succedevano, esattamente come nei decenni precedenti era accaduto agli architetti provenienti dall'Italia, costretti a rimandare continuamente la loro partenza. Inoltre a mano a mano che apprendeva la lingua e intesseva relazioni personali, era gioco forza essere coinvolto nelle vicende che animavano l'ambiente ecclesiastico e la corte principesca.

In primo luogo doveva stargli a cuore il sostegno ai monaci 'non possessori'³¹ che avevano il loro capofila in Vassian Patrikeev (1470-dopo il 1531), un principe che era stato costretto a farsi monaco (1499), e che ora era impegnato in una dura polemica contro l'ambiente ecclesiastico che si mostrava sensibile alle ricchezze e all'accumulazione dei beni. Nella riflessione di Massimo questa difesa della povertà, non solo dei singoli monaci, ma anche dei monasteri, già sperimentata personalmente, appare sempre accompagnata dalla radicale critica alla pratica dell'usura e allo sfruttamento del lavoro altrui e più in generale da una sensibilità alle ingiustizie sociali inconsueta per la Russia del tempo³². Entrambi lavorarono insieme a una nuova versione del *Libro Pilota* (*Kormčaja kniga*, 1518-1522),

³⁰ A questo tema abbiamo dedicato uno studio in cui si sottolinea il ruolo di cesura della sua opera in Russia, mai messo chiaramente in luce (M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte tradutoria in Massimo il Greco*, in *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, cit., 349-363).

³¹ La definizione si riferisce alle comunità monastiche che non possedevano beni immobili, terreni e villaggi, e probabilmente fu inventata dallo stesso Massimo che a quanto pare la usa per la prima volta. Laura Ronchi de Michelis traduce più letteralmente l'espressione russa *nestjažateli* con «non-avidì» (L. Ronchi de Michelis, *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Torino 2000, 25, n. 32, 38-39, n. 58).

³² Si veda per esempio il suo *Discorso molto utile per l'anima di chi lo ascolta. L'intelletto conversa con la sua anima e contro l'usura* (*Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. II, 5-52).

redatta dal copista Isaak Sobaka e destinato al gran principe, che contiene una raccolta di disposizioni canoniche³³. Fra queste, oltre al nucleo fondamentale costituito dalla *Scheda regia* del diacono Agapito, dedicata a Giustiniano, si può leggere anche la famosa *Lettera del patriarca Fozio al khan bulgaro Michele*, che poi lo stesso Massimo consiglierà ripetutamente al giovane Ivan il Terribile³⁴. L'approccio filologico, del tutto innovativo per quel tempo in Russia, si rivelò utile soprattutto nella ricerca condotta sulla base del confronto dei testi canonici in cui era emerso che solo le versioni slave, e non l'originale greco del *Libro Pilota*, contenevano la specifica indicazione della legittimità delle proprietà monastiche. Questa scoperta fece esclamare all'"inganno" il monaco russo e innescò una discussione che in seguito produsse gravi conseguenze nel processo a loro carico³⁵.

Allo stesso tempo, proseguendo nel suo lavoro, Massimo si dovette render conto che molte delle traduzioni che circolavano in slavo, spesso contenute negli uffici liturgici e quindi ammantate dell'aura di una tradizione secolare, erano di qualità assai scadente e piene di errori. Insieme al laico Michail Medovarcev, Massimo portò a termine la revisione del Triodo pasquale (1525), fra i libri più importanti della liturgia bizantino-slava e realizzò una nuova versione della *Vita della Madre di Dio* di Simone Metafraste³⁶.

Nel complesso la Moscovia, a suo parere, non possedeva gli strumenti culturali per affrontare le sfide del mondo moderno. Soprattutto paventava l'influsso della cultura rinascimentale e la sua venerazione per il mondo pagano, che si manifestava in primo luogo nella diffusione dell'astrologia e della seduzione estetica che distoglievano dalla vera conversione e dalla responsabilità personale. Sulla base dell'*Almanacco astrologico*, pubblicato all'inizio del XVI secolo a Venezia, per esempio, il medico di corte Bulev minacciava per il febbraio 1524 un nuovo «diluvio universale». Nelle sue prime lettere, che presero in considerazione anche questa falsa profezia; Massimo si impegnò soprattutto a criticare l'astrologia affrontando la questione del libero arbitrio (*samovlastie*), già sollevata da Giovanni Pico (1496) e che proprio in quegli anni era diventata oggetto di polemica

³³ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 133. Una particolare versione era stata elaborata già all'inizio del secolo da Ivan Kuricyn, fratello di Fedor, condannato al rogo nel 1504, in cui sembrano emergere delle tendenze riformiste.

³⁴ *Ibidem*, 193.

³⁵ *Ibidem*, 132, 182.

³⁶ *Ibidem*, 145, 180.

fra Lutero ed Erasmo. La sua visione teologica dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio alla luce dell'interpretazione patristica era diametralmente opposta al determinismo delle previsioni astrologiche³⁷.

Ben più severi dovevano essere i giudizi espressi in privato. A quanto pare con i propri collaboratori, Massimo aveva, infatti, l'abitudine, probabilmente appresa in Toscana, di esprimere in modo tagliente e con giochi di parole sferzanti i propri giudizi, manifestati con la dichiarata consapevolezza delle proprie competenze e dell'appartenenza a un'antica tradizione monastica. Era, però, inevitabile che, pur non espressi pubblicamente, come faceva invece il Savonarola, tali giudizi giungessero alle orecchie delle autorità moscovite suscitando le vive preoccupazioni degli ambienti ecclesiastici e della corte. La sua presunta protervia sarebbe giunta al punto di criticare persino le figure di grandi monaci, ormai venerati, come, per esempio, il monaco Pafnutij (1394-1477), che era stato il maestro di Iosif Volockij, ma che aveva amministrato con pugno di ferro le ampie proprietà terriere del suo monastero³⁸.

Alla sua autonomia di giudizio corrispondeva anche un'indipendenza del tutto inconsueta nelle scelte. Come risulta dalle testimonianze del processo, sembra che Massimo si fosse persino rifiutato di tradurre un'opera di Teodoreto di Ciro, come gli aveva chiesto lo stesso metropolita Daniil (1492-1547), perché riteneva questo scritto non adatto alla traduzione per la presenza di abbondanti citazioni di testi eretici³⁹.

4. Il processo, la condanna e la reclusione

Probabilmente Massimo si rese conto che il suo compito stava andando ben oltre l'ambito dell'attività di traduzione, e che scrivendo lettere e distribuendo consigli si era impegnato in un'opera ben più ampia e capillare di correzione di costumi e tradizioni che si erano apertamente allontanate dalla verità evangelica.

³⁷ *Ibidem*, 148-158. In particolare si veda la sua *Prima lettera a F.I. Karpov contro le previsioni astrologiche* in cui il monaco si diffonde sul *samovolastie* (Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, vol. I, cit., 255-294). Si veda a questo proposito O. Akopyan, *With "Latins" Against "Latin Vice": Savonarola, Saint Maximus the Greek, and Astrology, in «Rinascimento»*, 53 (2013), 269-279.

³⁸ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 182.

³⁹ Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, cit., 232.

Secondo una tarda fonte, non del tutto affidabile, il *Racconto sul secondo matrimonio di Basilio III Vassian Patrikeev*, Massimo e i loro sodali avrebbero perso la protezione del gran principe quando il sovrano che dopo vent'anni di matrimonio non aveva ancora un erede maschio, decise di divorziare dalla principessa Solomonja Saburova aprendo una pagina della storia russa che mostra notevoli analogie con le più famose vicende di Enrico VIII. Basilio, preoccupato di ricevere la benedizione delle autorità ecclesiastiche si sarebbe rivolto in primo luogo allo *starec* Vassian, ricevendone un severo diniego. In seguito aveva scomodato i patriarchi orientali che soprattutto nel patriarca di Gerusalemme avevano evocato sventure per il paese, e infine i monaci atoniti, che pur cercando un accomodamento, non poterono avvallare i propositi del gran principe. Pur contenendo una serie di imprecisioni storiche l'opera, come suggerisce Sinicyna, ci rivela probabilmente la causa scatenante della caduta in disgrazia di Massimo.

Nonostante i pareri contrari il gran principe non desistette dai suoi propositi e con l'appoggio del metropolita Daniil, salito sulla cattedra nel 1522, fece monacare la prima moglie a forza (1525) e si unì in matrimonio con la principessa Elena Glinskaja (1526), madre dello zar Ivan il Terribile (1530-1584), il cui regno al tempo della sanguinaria *opričnina* sembrò realizzare le più fosche profezie.

Perdendo il favore del gran principe, Massimo fu abbandonato nelle mani dei suoi avversari *in primis* del metropolita Daniil. Considerato l'esponente più autorevole della sua cerchia, ma allo stesso tempo l'anello debole per la sua origine straniera, le autorità ecclesiastiche, che sostenevano le posizioni dei monaci 'possessori' imbastirono contro di lui un processo. Le accuse erano assai gravi: da una parte gli si rimproverò di servire segretamente il sultano, minacciandolo di alto tradimento, dall'altra di aver introdotto delle eresie nelle sue traduzioni, persino nei testi liturgici⁴⁰. Se ne aggiunsero delle altre, cominciando dalle critiche del monaco atonita all'istituzione dell'autocefalia moscovita, cui mancava effettivamente il riconoscimento ufficiale del patriarcato costantinopolitano, fino ai

⁴⁰ La ricostruzione della vicenda è resa possibile soprattutto grazie al ritrovamento in Siberia di un codice che contiene una documentazione dei processi, cui fu sottoposto Massimo, più completa rispetto ai precedenti (*Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*, a cura di N.N. Pokrovskij, S.O. Šmidt, Moskva 1971). Per un'analisi della documentazione dei processi in nostro possesso si veda A.I. Pliguzov, *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI stoletija*, Moskva 2002, 207-252.

giudizi negativi sulla venerazione di alcuni santi vescovi e monaci russi, cui abbiamo già fatto cenno⁴¹.

Pur proclamandosi sempre innocente e spiegando le ragioni delle sue critiche, l'accusato fu condannato alla reclusione nel monastero di Volokolamsk, il cui fondatore Josif, era stato il più acceso propugnatore della proprietà monastica e di cui era stato igumeno lo stesso metropolita Daniil. Ben più delle catene gli pesava di non potersi accostare ai sacramenti, alla cui privazione si aggiungeva la mancanza dei suoi libri (con l'esclusione di alcuni codici liturgici) e il divieto di poter scrivere.

Al primo processo (1525), oramai dopo la nascita del primogenito del gran principe, Ivan (1530), ne seguì un secondo (1531), che doveva confermare la condanna. Questo secondo procedimento, tuttavia, aveva per obiettivo soprattutto Vassian Patrikeev che, accusato di eresia e di aver composto un *Libro Pilota* in contraddizione con i canoni tradizionali (si veda *supra*), fu condannato alla reclusione nel monastero di Volokolamsk. Scomparve così definitivamente dalla scena l'acerrimo avversario dei monaci 'possidenti'.

Nonostante le privazioni e l'isolamento Massimo al processo continuò intanto a professare la sua innocenza e la sua ortodossia, ammettendo solo di aver introdotto degli errori materiali, ma non intenzionali, nelle sue traduzioni, come testimonia la sua successiva lettera al metropolita Daniil, che nel frattempo era stato deposto (1539)⁴².

Durante il dibattimento peraltro erano emerse anche accuse che riguardavano gli anni ormai lontani della sua permanenza in Italia, che pur vagamente facevano riferimento all'entrata nel convento domenicano e alla condanna papale del Savonarola, per una supposta «eresia giudaizzante», cui sarebbe seguita la fuga insieme ad alcuni compagni sul monte Athos⁴³. La questione era assai scabrosa, soprattutto per il riferimento all'eresia dei 'giudaizzanti', con cui in Russia si definiva ogni influsso riformatore occidentale e che all'inizio del Cinquecento aveva condotto a diverse condanne capitali⁴⁴. Per questo Massimo preferì nascondersi dietro a un «non ricordo»⁴⁵.

⁴¹ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 164, 179.

⁴² *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. II, 367-376.

⁴³ *Sudnye spiski Maksima Greka*, cit.

⁴⁴ Si veda a questo proposito C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudatzzanti" e prima riforma*, Torino 1993.

⁴⁵ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 87-88.

5. *Lo starec Massimo*

Nel corso degli anni Trenta, probabilmente anche per l'intervento dei monaci dell'Athos, del patriarca di Costantinopoli e persino dei patriarchi orientali, il suo regime di reclusione progressivamente mutò e ricevette finalmente il permesso di scrivere. Fra il 1532 e il 1537 lo ospitò il vescovo di Tver', Akakij, al quale Massimo scrive forse una delle sue prime lettere dopo la sua lunga prigionia. Prendendo lo spunto dalla distruzione della cattedrale e del palazzo vescovile a causa di un grave incendio nella città, Massimo, immaginandosi un dialogo fra il vescovo e Dio stesso, si lancia in un discorso dai toni profetici, tutto imperniato sul monito a esercitare la misericordia, piuttosto che compiere sacrifici, mostrando la dovuta attenzione ai poveri e correggendo la propria condotta morale⁴⁶. Le sue condizioni migliorarono ulteriormente dopo la morte della principessa Glinskaja (1538), che era stata reggente durante la minore età di Ivan, e soprattutto con l'insediamento del nuovo metropolita Ioasaf († 1555) che proveniva dall'ambiente dei monaci 'non possessori' e si adoperò anche per riabilitare Isaak Sobaka.

Nel momento in cui ebbe la possibilità di riprendere in mano carta e penna, Massimo si impegnò a comporre un'autodifesa, proprio come aveva fatto Savonarola dopo la scomunica. Dell'opera del priore di S. Marco, intitolata il *Trionfo della Croce* (1497), il monaco atonita poteva essere venuto a conoscenza, durante il soggiorno a Mirandola o durante il suo noviziato a S. Marco. Fin dall'inizio del secolo scorso la critica russa ha riconosciuto la coincidenza tematica di alcuni scritti di Massimo il Greco con l'opera del frate ferrarese, in particolare mettendo in relazione al *Trionfo della Croce* la raccolta delle opere composte dopo la prigionia, soprattutto quelle indirizzate contro le altre religioni, le eresie e l'astrologia⁴⁷.

Nella 'Professione della fede ortodossa', che costituisce il testo di esordio della raccolta, Massimo introduce una riflessione sulla relazione tra la fede e le opere estremamente attuale all'epoca: il famoso passo della *Lettera di Giacomo* «la fede senza le opere è morta» appare glossato con le parole «e anche le opere senza la giusta fede sono inutili», cui segue un commento patristico «l'uomo è tenuto a essere perfetto in questo e in quello» (Basilio Magno)⁴⁸.

⁴⁶ *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. II, 260-276.

⁴⁷ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 189-190.

⁴⁸ N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, in *Giorgio La Pira e la Russia*, cit., 268-272.

Nella prima parte della raccolta emerge la sua sensibilità per il profetismo, di evidente marca occidentale, manifesto nel capitolo dedicato alla 'fine di questo secolo'. In quegli anni, peraltro, in modo del tutto inconsueto per la tradizione orientale, Massimo in una lettera al principe P.I. Šuiskij che si era interessato della sua sorte, istituisce un parallelo fra il suo destino e quello di Giuseppe venduto al faraone, ma salvato da Dio⁴⁹. Nella seconda parte Massimo si difende dall'accusa di eresia nella sua opera di traduzione e correzione, suggerendo che la vera ragione della sua condanna fosse stata la critica ai possedimenti monastici.

In seguito il monaco atonita, che non ricevette mai il permesso di tornare nel suo monastero di Vatopedi, si dedicò a raccogliere le proprie opere annotando i testi di propria mano, e aggiungendo altri scritti scaturiti dalle circostanze più diverse o legati a richieste di consiglio e di spiegazione che gli pervenivano quando oramai aveva acquisito fama di santità. Seguendo la tradizione patristica la sua riflessione, sempre fondata sulle sacre scritture, non aveva lo scopo di affrontare problemi teorici, ma era finalizzata alla migliore comprensione del messaggio cristiano in relazione alle concrete circostanze in cui si trovava la Russia. Ancora in vita Massimo riuscì a raccogliere le sue opere in due diverse miscellanee, che offrono i cardini della sua riflessione⁵⁰.

In questa prospettiva che manifesta un costante ritorno alle fonti, si comprende quanto fossero importanti per Massimo le traduzioni e le revisioni dal greco sia delle sacre scritture e dei libri liturgici, come pure della teologia patristica. Di grande utilità per svolgere questo compito era la traduzione del Lessico *Suida*, un'enciclopedia bizantina, che rappresentava un importante strumento esegetico per la comprensione delle sacre scritture, in grado anche di mediare in chiave cristiana i *realia* della cultura classica⁵¹.

La critica alla centralità della cultura classica e l'insistenza sulla corretta gerarchia delle fonti rimangono temi fondamentali anche in quest'ultima fase. A questo periodo appartarrebbe, per esempio, il *Discorso che smaschera l'inganno ellenico*, un'opera che conserviamo

⁴⁹ *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. II, 416-417.

⁵⁰ *Sinicyna, Maksim Grek*, cit., 199. Si conserva inoltre una terza raccolta con autografi del monaco (*ibidem*, 201).

⁵¹ B. Schultze, *Maksim Grek als Theologe*, Roma 1963, *passim*; D.M. Bulanin, *Leksikon Svidy v tvorčestve Maksima Greka*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», 34 (1979), 256-283.

anche in lingua greca e ci testimonia i perduranti legami di Massimo con l'ambiente degli umanisti³². In quest'opera il monaco dichiara in modo perentorio che «sarebbe stato meglio se [gli antichi] avessero lasciato questa vita senza insegnare, piuttosto che, dopo aver insegnato a molti, diventare per tutti i loro ascoltatori guide di ogni malvagità»³³. Proprio in questo *Discorso* Massimo sviluppa un confronto serrato fra mitologia pagana e dogma cristiano in cui «la verità evangelica che non inganna» si contrappone all'«inganno ateo»³⁴. Questo severo giudizio, come abbiamo visto, non escludeva comunque l'uso delle fonti classiche e soprattutto della retorica. Massimo si inserisce, infatti, nel solco della letteratura classica che l'erudita Bisanzio non aveva mai smesso di coltivare³⁵. Persino in uno dei suoi ultimi scritti, invocando il ritorno alla sua amata montagna, Massimo cita un passo dell'*Odissea* (XV, 74)³⁶.

Fra le sue opere non mancano delle istruzioni, come i *Capitoli didattici del monaco Massimo per coloro che governano rettamente*, dedicate a Ivan IV, che furono consegnate al sovrano per mano dello stesso metropolita Makarij (†1562), successore del metropolita Ioasaf (1542)³⁷. Questo breve scritto, che si colloca sulla scia della tradizione bizantina, con evidenti richiami alla tradizione classica, come dimostra la riflessione finale ispirata al filosofo Menandro, ci ricorda la *Institutio principis christiani* che Erasmo aveva dedicato a Carlo V (1516).

Il primo a «riabilitarlo» fu proprio il metropolita Makarij, espressione del monachesimo tradizionale, ma anche protagonista della rior-

³² *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. I, 62-77. P. Buškovič ha scoperto una composizione in versi in greco dello stesso Massimo, accompagnata da una lettera datata 1551-1552 che costituirebbe l'originale di questo discorso. L'opera apparteneva alla biblioteca dell'umanista Joannes Sambucus (János Zsámboky, 1531-1584), divenuto storiografo della corte viennese (P. Buškovič, *Maksim Grek – poet "giperboreec"*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», 47 (1993), 215-240). Secondo Bulanin la versione slava risalirebbe alla fine degli anni Trenta o all'inizio degli anni Quaranta (D.M. Bulanin, *Maksim Grek, "Slovo o pokajanii" i "Slovo obličitel'no na ellinskiju prelesti"* (perevod D.M. Bulanina), in *ibidem*, 230).

³³ *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. I, 76.

³⁴ *Ibidem*, 77.

³⁵ Si vedano in particolare le pagine dedicate da Bulanin alle reminiscenze classiche nell'opera di Massimo (Bulanin, *Perevody i poslanija*, cit., 13-29).

³⁶ Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, cit.

³⁷ *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, cit., vol. II, 157-184. Cfr. Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 193, 195.

ganizzazione della vita ecclesiastica prima a Novgorod, di cui era stato arcivescovo, e successivamente a Mosca. Dal momento che ogni vescovo poteva elevare al culto i propri santi, per unificarne il culto riuniti due sinodi (1547 e 1549), in cui si canonizzarono alcuni monaci, fra cui il citato Pafnutij, che furono inseriti nel calendario liturgico della chiesa russa. Qualche anno dopo si svolse il Concilio dei Cento capitoli (*Stoglav*, 1551), che affrontò numerose questioni: la vita monastica, la disciplina ecclesiastica, le celebrazioni liturgiche, l'iconografia e l'istruzione religiosa. Per difendere l'autorità ecclesiastica fece persino insegnare negli atti la *Donatio Costantini* che in Russia ebbe una nuova stagione di gloria. Pur opponendosi alle tendenze riformiste dei monaci 'non possessori', Makarij apprezzava l'opera di traduzione del monaco greco e soprattutto la critica di Massimo alle influenze della cultura occidentale che seppe mettere a frutto per difendere l'ortodossia. Sotto la sua direzione si realizzò l'imponente raccolta delle *Grandi Menee di lettura* (1530 circa-1560), in cui è raccolto il principale patrimonio della tradizione scrittoria slava, e dove confluirono due dei primi scritti di Massimo, il *Sermone contro i latini* e il *Sermone contro l'astrologia divinataria*, con le tematiche principali della sua polemica antioccidentale⁵⁸. Fu inserita anche la versione degli scritti di Fozio contro i latini, curata dall'atonita⁵⁹. Pur non appoggiando mai la richiesta di tornare sull'Athos, Makarij nell'anno dell'incoronazione e del matrimonio di Ivan il Terribile (1547) ottenne il trasferimento di Massimo alla Laura della Trinità di S. Sergio e revocò la scomunica⁶⁰.

Il nuovo metropolita intervenne comunque in modo assai pesante nei confronti dei monaci 'non possessori', ma evitò di coinvolgere nuovamente il monaco atonita⁶¹. Nel 1548 finì nuovamente sotto processo il suo antico collaboratore Isaak Sobaka che nonostante la precedente scomunica, con l'appoggio del metropolita Ioasaf era diventato archimandrita del monastero dei miracoli al Cremlino⁶². Il confinamento nel monastero di Beloozero rappresentò, tuttavia, una mite condanna.

Nel 1553-1554 ricevette un analogo trattamento l'igumeno Artemij (†1575), esponente dei monaci 'non possessori', che proba-

⁵⁸ Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, cit., 266.

⁵⁹ Bulanin, *Perevody i poslanija*, cit., 82-94. Lo studioso russo esprime qualche dubbio sulla paternità della traduzione, ma evidenzia comunque l'influenza dello scritto foziano nella polemica antilatina di Massimo.

⁶⁰ Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 191, 193.

⁶¹ *Sudnye spiski Maksima Greka*, cit.

⁶² Sinicyna, *Maksim Grek*, cit., 197.

bilmente aveva accolto Massimo qualche anno prima in qualità di egumeno nella Laura della Trinità (1551): condannato come eretico scontò la reclusione nel monastero di Solovki. Seguirono una serie di processi che si protrassero fino al 1557-1558 e videro imputati anche il vescovo Kassian (†1556), che fu costretto a dimettersi. Fra il 1554 e il 1555 Artemij fuggì nel granducato lituano, trovando rifugio presso il principe di Sluck⁶³. In quegli anni altri monaci trovarono rifugio nel granducato, ma a differenza di Artemij, che rimase un difensore dell'ortodossia, si legarono agli antitrinitari⁶⁴. A queste vicende è legata la *Lettera dello zar Ivan il Terribile a Massimo il Greco*, in cui si chiedeva al monaco di esporre la dottrina trinitaria proprio in connessione con le dottrine eretiche che si andavano diffondendo⁶⁵.

Alla cerchia dei suoi discepoli e ammiratori apparteneva anche il principe Andrej Kurbskij (1528-1583), che aveva servito per lunghi anni nell'esercito di Ivan il Terribile all'epoca della conquista di Kazan', fino a diventare intimo sodale del sovrano. Caduto in disgrazia, si era rifugiato nel granducato lituano (1564), diventando il maggior oppositore a Ivan il Terribile⁶⁶. Comprendendo la necessità di soste-

⁶³ V.V. Kalugin, *Artemij*, in *Pravoslavnaja Enciklopedija*, vol. III, Moskva 2008, 458-462.

⁶⁴ Ai 'dissidenti religiosi', che fuggirono intorno alla metà del XVI secolo dalla Moscovia, dedica un importante studio Laura Ronchi de Michelis (*Ronchi de Michelis, Eresia e riforma nel Cinquecento*, cit.), che con dovizia di particolari cerca di ricostruire le vicende prima in Russia, e poi in Lituania, dove essi entrarono in contatto con le comunità calviniste e il movimento antitrinitario. In contrasto con la tradizionale storiografia russa e sovietica Ronchi de Michelis dimostra che in Russia questi 'dissidenti' non avevano assunto delle posizioni radicali antitrinitarie. Sulla base della documentazione in nostro possesso, che riguarda in particolare il processo a loro carico, essi manifestarono in primo luogo una forte tendenza al rinnovamento ecclesiastico, che aveva le sue radici soprattutto nel movimento dei 'non possessori'. Solo successivamente in Lituania a contatto con le comunità calviniste e antitrinitarie alcuni svilupparono delle posizioni più radicali, mentre altri come Artemij si fecero difensori dell'ortodossia. Sarebbe dunque improprio considerarli all'interno del movimento protestante già prima del loro esodo.

⁶⁵ Ronchi de Michelis non si spiega la ragione di questa missiva dal momento che lo zar poteva chieder lumi direttamente al metropolita Makarij (*Ibidem*, 83-84). Diversa è l'interpretazione di Sinicyna che vi riconosce invece la richiesta dello zar di prendere le distanze dagli imputati e di collaborare alla loro condanna (*Sinicyna, Maksim Grek*, cit., 137). Non è difficile comunque immaginarsi che la lettera rappresentasse un monito allo stesso Massimo che era particolarmente vicino ad alcuni imputati.

⁶⁶ Si veda per una prima introduzione al personaggio e all'opera A. Filjuškin, *Andrej Michajlovič Kurbskij. Prosopografičeskoe issledovanie i germenetičeskij kommentarij k poslanijam Andreja Kurbskogo Ivanu Groznomu*, Sankt-Peterburg 2007. Di Kurbskij

nere la comunità ortodossa e difenderla dal diffuso protestantesimo e dall'incipiente reazione cattolica in Lituania, Kurbskij, che si professava apertamente discepolo dell'atonia, impegnò energie e risorse per la traduzione dei testi dell'eredità patristica cominciando dalle opere di Giovanni Crisostomo, che raccolse nell'antologia *La nuova perla* (*Novyj Margarit*), fino alla teologia di Giovanni Damasceno con la versione di *La fonte della conoscenza*, disponibile sino ad allora solo parzialmente e che il principe riteneva fondamentale per affrontare la pressante polemica confessionale. Alla traduzione Kurbskij aveva aggiunto un capitolo sui *Sillogismi*, per addestrare i suoi lettori al dibattito con cattolici e protestanti.

Almeno apparentemente, Massimo appare del tutto dimenticato al di fuori del paese, anche se, come abbiamo visto, vi sono segnali che continuasse ad avere corrispondenti in Occidente e che le notizie più importanti gli giungessero regolarmente⁶⁷. Con la fine della sua reclusione ebbe la possibilità, comunque, di intervenire anche sulle questioni più attuali cominciando dalla dottrina luterana⁶⁸ e dalle sue tendenze iconoclaste⁶⁹. Il fatto che la sua produzione sia quasi interamente in slavo ecclesiastico ha fatto sì che la sua opera non fosse conosciuta al di là dei confini della Slavia ortodossa, anche se ha lasciato comunque una traccia profonda nella cultura e nel cristianesimo russo, mantenendosi sempre fedele a una tradizione che avesse salde radici nella sacra scrittura.

6. Eredità di Massimo il Greco

In Russia la sua figura è stata generalmente interpretata in una prospettiva orientata puramente ai valori conservativi di Bisanzio e

è noto soprattutto il carteggio con lo zar, di cui abbiamo a disposizione una versione italiana (*Lettere e testamento di Ivan il Terribile*, a cura di D. S. Lichačev, Ja. S. Lur'e, trad. it. di M. Olsufieva, Milano 1972).

⁶⁷ Cfr. *supra*, nota 53.

⁶⁸ N. Marcialis, *Ljutorij' iže ljutij'*. *Prenie o vere carja Ivana Groznogo s pastorom Rokitoj*, Moskva 2009, 179-190. L'autrice discute l'attribuzione dei testi antiluterani che passano sotto il nome di Massimo.

⁶⁹ Si veda il contributo di O.V. Čumičeva che si occupa più in generale delle riflessioni di Massimo sulle icone (O.V. Čumičeva, *Massimo il Greco sull'iconografia*, in «Studi slavistici», 7 (2010), 385-394).

della Russia⁷⁰. Nel corso del XIX secolo del resto la sua figura non suscitò grande attenzione da parte degli studiosi russi, forse a causa della severa condanna inflitta dalle autorità ecclesiastiche russe, che nel paragone con il destino del Savonarola, finivano per occupare, anche se nel versante opposto, la medesima posizione del papa di Roma. Proprio per questo il monaco atonita oggi è spesso definito il «Savonarola russo». Fra le ragioni della scarsa attenzione si può annoverare anche il fatto che della sua figura si erano appropriati i vecchi credenti, che ne avevano fatto uno dei campioni della più genuina tradizione ortodossa contro la riforma di Nikon⁷¹.

La critica sovietica nel solco degli studi ottocenteschi, pur con accenti diversi, ha interpretato il personaggio in chiave antirinascentista, al più si è mostrata attenta alla sensibilità sociale presente nelle sue opere considerate soltanto in chiave politica ed economica. Con grande diffidenza si guardava, invece, la fondamentale scoperta dell'identificazione del monaco atonita con Michele Trivolis⁷², che metteva al centro dell'attenzione la sua formazione umanistica, come dimostrano le rare ricerche in questo ambito. Oggi si ha l'impressione che abbia preso nuovamente forza l'interpretazione che riconosce in Massimo un campione dell'ortodossia, e questo è avvenuto probabilmente anche per influsso della sua canonizzazione (1988).

A nostro parere la sua figura andrebbe collocata all'interno delle tendenze riformatrici che nel corso del XVI secolo percorsero l'Europa e coinvolsero anche la Russia, nella quale Massimo svolse un ruolo fondamentale non ancora messo del tutto in rilievo. Le differenze già osservate fra la prima e la seconda generazione dei monaci 'non possessori'⁷³, soprattutto in relazione alla gerarchia delle fonti e alla capacità critica nei confronti della tradizione, andrebbero riviste alla luce del ruolo che Massimo ebbe come educatore e formatore. Lo

⁷⁰ Per un breve excursus sulla storia degli studi vedi M. Garzaniti, *Maxime le Grec dans l'historiographie russe des XIXe-XXe siècles: un Ulysse de l'orthodoxie byzantine face aux sirènes de la culture occidentale*, in *Écrire et réécrire l'histoire russe, d'Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)*, a cura di P. Gonneau, E. Rai, Paris 2013, 183-191.

⁷¹ Nelle polemiche sostenute dai vecchi credenti Massimo il Greco appare il difensore delle più autentiche tradizioni ortodosse e in particolare della consuetudine di fare il segno di croce con due dita e di cantare il doppio *alleluja* (A.T. Šaškov, *Maksim Grek i ideološkijskaja bor'ba v Rossii vo vtoroj polovine XVII – načale XVIII v. (Poddelka i ee razoblačenje)*, in «Trudy Otdela drevnerusskoj literatury», 33 (1987), 80-87).

⁷² Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident*, cit.

⁷³ Pliguzov, *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI stoletija*, cit.

dimostrerebbero le vicende personali di quanti si legarono al monaco atonita e che spesso subirono severe repressioni, pur giocando un ruolo importante nella storia della cultura russa. La gerarchia ecclesiastica in realtà venne a patti con questo autorevole personaggio, valorizzandone l'opera per opporsi alle influenze del mondo occidentale sia cattoliche sia protestanti, ma tenne rigorosamente sotto controllo la sua persona quando ancora era in vita e intervenne in maniera severa contro ogni atto che minacciasse la struttura ecclesiastica e la tradizione monastica in cui comunque continuarono a germinare i semi sparsi dal monaco atonita.

In questi ultimi anni si moltiplicano in Russia gli studi sulla tradizione ortodossa, sul monachesimo e sui santi russi e in un fervore di edizioni e di pubblicazioni che conservano la lettura di questa figura all'interno dei consolidati schemi del XIX secolo si rischia di perdere l'occasione per una riflessione più matura sulle spinte riformatrici della chiesa e sulle sorti sia della cultura umanistica sia del retaggio classico e bizantino in Russia.

marcello.garzaniti@unifi.it
Università degli studi di Firenze
Dipartimento di Lingue, Letterature e Studi Interculturali
p.zza Brunelleschi, 4
I-50121 Firenze