

## Michel Trivolis / Maxime Le Grec (env. 1470-1555/1556). Processus de modernisation et fin du Moyen âge en Russie<sup>1</sup>

Marcello Garzaniti

Dans le cadre de la discussion portant sur les “Fractures et intégrations entre la Russie, le monde slave-oriental et l’Occident”, je voudrais proposer une nouvelle lecture de la figure de Maxime Le Grec, en souhaitant aller au-delà de l’usage idéologique auquel elle a été en général soumise dans l’historiographie russe et soviétique<sup>2</sup>. Je me propose notamment de faire remarquer un ensemble de fractures qui ont donné lieu à de profonds changements dans l’histoire culturelle de la Russie au début de l’Europe moderne<sup>3</sup>. La mise en commun des nombreuses données qui n’avaient jamais été présentées ensemble rend manifeste la nécessité de reprendre la recherche sur l’œuvre de Maxime, en commençant par l’étude des sources utilisées par ce dernier et son aptitude à la critique face à la tradition, sans oublier le rôle qu’il eut comme éducateur et formateur.

La biographie de Maxime le Grec montre combien il est difficile de classer ce personnage selon les catégories historiographiques traditionnelles. Je voudrais indiquer ici les principales étapes et l’héritage contesté: l’éducation byzantine à Corfou, la formation à Florence à l’école des meilleurs humanistes de l’époque, la rencontre avec Savonarole, l’esprit réformiste le plus fascinant de l’époque et ensuite la crise religieuse entre Florence et Venise; la retraite décennale sur le mont Athos; la longue saison russe, marquée par la persécution de la part des autorités religieuses, mais accompagnée par une activité intense qui en a fait l’intellectuel le plus important de la Moscovie du XVI<sup>e</sup> siècle. En Russie, les orthodoxes et les “vieux croyants” se sont ensuite disputé son héritage, alors que sa canonisation semble tardive et coïncide avec le millénaire du baptême de la Russie (1988). Dans le domaine scientifique, on doit attendre la fin du XIX<sup>e</sup>

---

<sup>1</sup> Cette contribution reprend et développe certaines réflexions déjà publiées en italien dans une version plus détaillée et dans une perspective plus liée à l’histoire religieuse (Garzaniti 2015).

<sup>2</sup> Pour une réflexion critique sur l’historiographie russe au XIX<sup>e</sup> siècle, voir notre intervention à la conférence *Écrire et réécrire l’histoire russe, d’Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)* (Garzaniti 2013); et plus généralement sur la redécouverte de son œuvre en Russie, on peut lire Garzaniti 2008.

<sup>3</sup> Le panorama d’ensemble le plus récent sur le personnage est contenu dans la biographie de N.V. Sinicyna (Sinicyna 2008), qui, même si elle a été publiée dans une collection à caractère vulgarisateur, garde une valeur scientifique et a offert de nombreux points de départ pour notre réflexion.

siècle pour que paraisse une monographie qui lui soit consacrée; grâce à un émigré russe Élie Denissoff, il y a un peu plus de soixante ans, on est arrivé à identifier Michel Trivolis avec Maxime le Grec<sup>4</sup>; enfin, une édition scientifique de ses œuvres sous la direction de Nina Vasil’jevna Sinicyna n’a été publiée que très récemment<sup>5</sup>.

En premier lieu, je voudrais relever que la longue période en Italie (1492-1506), après sa formation initiale en Grèce, devrait être interprétée à la lumière du rôle de Janus Lascaris (1435-1534), son mentor (cf. Ceresa 2004)<sup>6</sup>, et du milieu des Grecs, ou des pro-Grecs, en Italie, à l’époque de l’humanisme, en mettant au premier plan l’idée de la libération du joug ottoman que l’humaniste et diplomate grec, ainsi que tant d’autres exilés de son pays, ont encouragée pendant leur long séjour en Occident.

Alors qu’il avait un peu plus de vingt ans, Michel, originaire d’Arta en Épire, a en effet quitté l’île de Corfou, où il avait achevé sa première formation, pour suivre à Florence Janus Lascaris, qui, envoyé en mission sur les terres grecques, avait recueilli de nombreux manuscrits destinés à la bibliothèque de Laurent le Magnifique. Par la suite, Lascaris a occupé la chaire de Langue grecque auprès du “Studio Fiorentino” et a commencé à alimenter une polémique avec Ange Politien pour défendre la prééminence de la culture grecque sur la culture latine<sup>7</sup>. À peine deux ans plus tard, leurs routes se sont apparemment séparées: l’humaniste grec quittait la ville pour entrer au service diplomatique du roi de France Charles VIII (1494), et le jeune Michel continuait à exercer son activité de copiste – pas encore complètement reconstruite<sup>8</sup> – et à suivre les cercles humanistes de la ville toscane en entrant en contact avec les plus grands humanistes de l’époque, dont Pic de la Mirandola et Marcile Ficin.

---

<sup>4</sup> La bibliographie classique sur Maxime le Grec est contenue dans l’essai d’A.I. Ivanov (Ivanov 1969), alors que pour les années suivantes, on doit recourir à l’entrée consacrée au moine grec rédigée par D.M. Bulanin (Bulanin 1989).

<sup>5</sup> En plus de l’édition du XIX<sup>e</sup> siècle (Maksim Grek 1859-1862), nous avons maintenant le premier et le second volume de la nouvelle édition de Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014).

<sup>6</sup> C’est le prince Kurbskij qui, le premier, a indiqué le rôle de Lascaris dans la formation de Maxime le Grec, un détail qu’il avait appris, quand il était jeune élève, de la bouche même du vieux moine. Sinicyna en a parlé lors de son intervention à Florence (2007) où étaient exposées certaines réflexions intéressantes sur la formation de Michel sous la direction de Lascaris à Florence (cf. Sinicyna 2010: 313-314). Nous nous réservons la possibilité d’approfondir cette question.

<sup>7</sup> Il s’agit d’une polémique qui était déjà vive à l’époque du cardinal Bessarion dans l’humanisme italien. À ce propos, on peut voir Bianca 2013.

<sup>8</sup> Sur son activité de copiste et d’éditeur d’œuvres grecques, cf. la contribution de D. Speranzi (Speranzi 2010) présentée au cours du premier séminaire international en Italie consacré à la figure de Michel Trivolis et à sa période florentine (22-24 novembre 2007, Garzaniti, Romoli 2010), et qui a vu réunis à Florence des spécialistes de l’humanisme et de la Renaissance italienne, des byzantinistes et des slavistes.

La ville toscane, comme d'ailleurs d'autres villes, ainsi que des cours italiennes et européennes, étaient concernées par des mouvements de renouveau religieux, qui, pendant ces années-là, coexistaient et se mêlaient avec les nouvelles tendances de la culture humaniste. J'aimerais donc faire ressortir de la période florentine les contacts non seulement avec le monde humaniste tout court, mais aussi avec Savonarole et avec le courant de l'humanisme religieux lié au couvent de Saint-Marc, dépassant ainsi la vision déformée, dominante dans l'historiographie, qui lie le premier à la modernité et le second à l'héritage médiéval. Entre 1493 et 1498, Michel a eu l'occasion d'écouter la prédication du dominicain Jérôme Savonarole (1452-1498), dont la personnalité a laissé une trace indélébile dans sa formation<sup>9</sup>.

Après la mort de Savonarole, en 1498, Michel a décidé de se mettre au service de Jean-François Pic de la Mirandola (1469-1533) (cf. Sinicyna 2008: 69-70), qui a été non seulement le gardien de l'héritage littéraire de son oncle, plus célèbre, mais surtout un partisan convaincu du frère dominicain. Dans cette perspective se situent la critique faite par Jean-François Pic de la philosophie aristotélicienne et l'opposition à Marcile Ficin sur la possibilité de fonder la foi chrétienne sur la philosophie ancienne. Pendant son séjour à Mirandola, Michel a aidé Jean-François Pic à réaliser la version latine du traité *De Monarchia Dei*, attribué traditionnellement au philosophe Justin (cf. Denissoff 1943: 231). La petite ville bolonaise, malheureusement, n'a pas été un refuge stable pour Michel; en effet, Jean-François a dû abandonner son château à cause de conflits familiaux (1502) et se mettre sous la protection de l'empereur Maximilien.

Le 12 juin de cette même année, Michel a décidé de se faire novice dans le couvent de Saint-Marc à Florence, où Savonarole, malgré l'excommunication du pape et la condamnation au bûcher, était déjà vénéré comme un saint. Il y est sans doute resté un peu moins d'un an, en suivant son noviciat, pour s'en éloigner avant de faire sa profession solennelle<sup>10</sup>. Le nouveau climat dû aux pressions de l'autorité romaine visant à imposer la *damnatio memoriae* du réformateur de Ferrare même dans le couvent florentin (cf. Valerio 1992: 23), et plus généralement la situation du trône pontifical occupé par le pape Alexandre VI ont eu certainement un poids déterminant dans sa décision de quitter Saint-Marc.

Dans la lettre à son ami Scipione Forteguerra dit Carteromaco (21 avril 1503), qui était à Venise, Michel décrit son expérience en évoquant l'image d'un bateau au milieu de la tempête, et avec insistance, il prie son ami de le recommander à Alde Manuce (1449/50?-1515), avec lequel Maxime avait

---

<sup>9</sup> Nous en avons le témoignage dans son écrit *Narration terrible et mémorable du moine Maxime le Grec et sur le style parfait de la vie monastique* qui, à mon avis, a encore besoin d'un commentaire historique rigoureux. Sinicyna (2008: 220, n. 70) situe cette œuvre entre la fin des années 1540 et le début des années 1550.

<sup>10</sup> Sur la base de la documentation, Sinicyna (2010: 318-322) parvient à ces conclusions en s'opposant à la thèse de Denissoff selon laquelle Michel avait fait la profession monastique.

déjà collaboré par le passé<sup>11</sup>. Le célèbre imprimeur l'a accueilli dans la ville lagunaire, probablement la même année, constituant pour lui une véritable planche de salut.

Alde Manuce était lié aux milieux vénitiens les plus ouverts à la réforme de l'Église et en rapport avec le cercle de Savonarole. Dans son activité, on doit compter non seulement les éditions précieuses de la littérature classique, auxquelles on a l'habitude de se référer, mais aussi d'importantes publications religieuses et liturgiques. Aux environs de 1497, l'imprimeur vénitien avait édité le Psautier grec et un intéressant *Livre d'Heures*, traduit du latin. La seconde édition (1505), réalisée pendant les années où Michel séjournait à Venise (1505-1506), avait été reliée avec une très brève *Introductio ad litteras graecas* qui contenait des textes religieux de la tradition grecque et latine (cf. Flogaus 2005-2007: 221)<sup>12</sup>. On doit ajouter d'autres œuvres des pères de l'Église et même le projet d'une Bible en plusieurs langues.

Cependant, à Venise, en dépit de la fondation de la Nouvelle Académie (1502), sa position restait précaire, car l'activité éditoriale de Manuce, justement au début du XVI<sup>e</sup> siècle, a dû faire face à une grave crise économique qui l'a amené à interrompre cette activité pendant toute l'année 1506 (cf. Infelise 2007). C'est alors que Michel a pris une décision radicale.

Dans son choix de rentrer dans son pays et de devenir moine sur le mont Athos, on peut voir une crise religieuse moderne, mais en même temps reconnaître une vision politique qui ne regardait plus vers l'Occident comme ses vieux compagnons, mais vers les principautés orthodoxes: la moldave, la valaque et la moscovite. Pendant cette période, dans la tête du jeune Grec s'est produit quelque chose qu'on pourrait sans doute comparer à la *Turmerlebnis* dont fera l'expérience quelques années après, en 1515, le jeune Luther. Ces années-là, lorsque l'autorité des anciens et le culte du monde païen ont pris un rôle-clé dans le développement de la culture en Italie, Rome se préparait avec Jules II à devenir le centre du renouveau de la culture classique. Michel aurait pu attendre en Occident des temps meilleurs et suivre, comme ses compagnons grecs, les nouvelles tendances, en tirant profit de ses anciennes amitiés, à commencer par celle de Lascaris qui, entre 1504 et 1509, séjournait justement à Venise en qualité d'ambassadeur du roi de France, Louis XII. Quelques années plus tard, en 1513, Janus Lascaris ira à Rome auprès du pape Léon X (1475-1521), fils de Laurent le Magnifique, et contribuera avec son ancien élève Marcus Musurus, amis proche de Michel, à fonder le Gymnase grec, dont il prendra aussi la direction<sup>13</sup>. Michel aurait donc pu continuer à Rome son travail de réviseur et de traducteur de textes anciens, qu'il avait appris à Florence, mais désormais en nette opposition avec l'atmosphère qui régnait dans le cercle de Pic de la Mirandola

<sup>11</sup> Pour le texte grec et sa traduction russe, cf. Maksim Grek 2008: 98-99.

<sup>12</sup> Dans ces années, à Padoue, un autre imprimeur, Zacharias Calliergi, a également été très actif (cf. la note 23).

<sup>13</sup> On peut voir à ce sujet l'étude de Bianca (2010: 250) avec ses précieuses indications bibliographiques.

ou de Savonarole et dans un contexte plutôt étranger aux désirs d'une réforme religieuse.

Si l'on considère, par exemple, l'itinéraire culturel du cardinal Pietro Bembo (1470-1547), personnalité contemporaine de Michel et si importante pour l'histoire de la Renaissance, de la culture italienne et de l'Église de Rome, on peut mieux comprendre les raisons personnelles pour lesquelles ce dernier s'est éloigné de l'Italie. Michel, qui selon toute probabilité avait connu à Venise, chez Manuce, le jeune Pietro, collaborateur assidu du typographe, ne pouvait pas partager ses idées de l'amour platonique, du retour aux formes de la vie païenne, ou de la pratique du concubinage. Telle était la réalité dans laquelle vivait Bembo, qui avait le même âge que Michel, mais qui allait sous peu commencer une prestigieuse carrière ecclésiastique<sup>14</sup>.

Sa décision de rentrer dans son pays et de se retirer sur le mont Athos en devenant moine au monastère de Vatopedi a dû être bien méditée. Elle reflète non seulement sa formation byzantine et le souvenir de ses racines, mais aussi l'atmosphère spirituelle des milieux réformistes du début du XVI<sup>e</sup> siècle. Au cours de cette période à Venise, il pouvait consulter son ancien maître Lascaris, qui l'avait amené en Italie et qui connaissait bien le mont Athos. Il devait maintenant lui sembler naturel, à lui qui avait déjà fait un choix de vie religieuse en entrant à Saint-Marc, de penser retourner aux traditions encore vives de la vie monastique, malgré toutes les limitations que cela comportait. Vivre dans une église soumise au pouvoir ottoman et de se retirer sur l'Athos lui a donc paru préférable. Peut-être que Lascaris lui-même l'a orienté vers le monastère de Vatopedi qui possédait une riche bibliothèque, jouissait d'une bonne réputation et suscitait le respect non seulement en Grèce, mais dans le monde orthodoxe en général.

Nous n'avons que de rares informations sur la décennie qui a suivi l'entrée de Michel dans le monastère de Vatopedi sous le nom de Maxime (1506-1516)<sup>15</sup>. Pendant cette période, Maxime aurait composé des textes liturgiques et poétiques. Son épitaphe en l'honneur du patriarche de Constantinople Niphon II (1505), ancien métropolitain de Valachie, témoigne des relations avec cette principauté orthodoxe, qui, ces années-là, bénéficiait d'une certaine autonomie par rapport à la Porte Ottomane et connaissait un monachisme florissant<sup>16</sup>. Sur la sainte Montagne, il avait eu la possibilité de continuer ses études non seulement

<sup>14</sup> Pour comprendre le personnage et son rôle dans la formation de la culture de la Renaissance, on peut voir le splendide catalogue de l'exposition *Pietro Bembo e l'invenzione del Rinascimento* (Beltramini, Gasparotto, Tura 2013).

<sup>15</sup> À propos de la datation du séjour sur le mont Athos, on peut voir Sinicyna 2008: 86-87. Bulanin (1984) a essayé de reconstruire l'héritage byzantin et classique de l'œuvre de Maxime, en réévaluant la période athonite dans la biographie intellectuelle du moine. Mais en mettant au premier plan cette période, le spécialiste a fini par laisser dans l'ombre son séjour en Italie et ses rapports avec l'humanisme italien dont l'impact, à son avis, a été exagéré (cf. *ivi*: 8).

<sup>16</sup> Sur les relations de Maxime avec le monde moldo-valaque, on peut voir notamment Ševčenko (2008: 483) qui met en lumière les possibles relations du moine

sur les manuscrits qu'il avait à sa disposition dans la riche bibliothèque du monastère, mais aussi sur les codes et les éditions de Manuce qu'il avait emportés avec lui et qui sont arrivés avec lui en Russie.

Une seule circonstance, apparemment fortuite, l'a définitivement éloigné du mont Athos, à savoir la demande du grand prince Basile III (1479-1533) et du métropolite Varlaam (†1533) d'envoyer en Russie le moine Sava pour s'occuper de la traduction et de la révision des textes sacrés en langue slave (cf. Sinicy-na 2008: 100). À cause de son âge avancé, celui-ci ne pouvait pas affronter le manque de commodités d'un long voyage et les autorités athonites ont proposé d'envoyer en Russie Maxime, qui, tout en étant connu pour son érudition, ne connaissait que le grec et le latin. Sur le Mont Athos, on pensait qu'avec ses capacités attestées, il comblerait rapidement cette lacune et surtout qu'il créerait des liens plus étroits avec la puissance naissante de la Moscovie.

Après un voyage de presque deux ans, la délégation grecque est arrivée en 1518 à Moscou, et Maxime s'est très rapidement mis au travail, aidé de quelques collaborateurs. En arrivant en Moscovie, il a dû aussitôt se rendre compte de la situation dans laquelle se trouvaient la grande principauté et son Église. Moscou était la capitale du seul État orthodoxe, à l'exception des principautés danubiennes, où on avait conservé la traditionnelle dyarchie byzantine dans les personnes du grand prince et du métropolite. Cependant, au cours des siècles, et surtout dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle, la situation de l'Église russe avait radicalement changé. Après la signature de l'Union de Florence en 1439, et par conséquent l'expulsion du métropolite grec légitime Isidore (env. 1380-1463) qui avait accepté l'union avec Rome, la métropole moscovite avait proclamé de façon autonome son autocéphalie. Par la suite, la Moscovie s'est engagée dans une longue guerre pour la prééminence dans la région de l'Europe de l'Est avec l'État polonais et lituanien, marquée par le succès de la conquête de Smolensk en 1514, dont la cession, en tout cas, n'a été reconnue que sept ans plus tard. En même temps, même si elle s'était libérée depuis bien des années du lourd tribut dû aux Tartares, la grande principauté restait sous la menace de violentes incursions, surtout des hordes du khanat de Crimée, vassal de la Porte ottomane, qui, au cours de ces années-là, sont arrivées presque aux portes de Moscou (1521).

De par son importance stratégique et grâce à son rôle croissant, la grande principauté de Moscou avait attiré l'attention des diplomaties européennes, surtout en prévision d'une alliance contre les Turcs. La Curie romaine avait réagi en premier. Déjà au XV<sup>e</sup> siècle, par l'intermédiaire du cardinal Bessarion, elle avait préparé le mariage entre la dernière descendante de la dynastie impériale de Constantinople, Zoé Paléologue (1448-1503), qui avait grandi à Rome, et Ivan III (1462-1505), père du grand prince Basile, qui était alors au pouvoir<sup>17</sup>.

---

avec le voïvodat de Valachie, Neagoe Basarab V (1459-1521). Pour la production en grec de cette période, cf. l'édition de B.L. Fonkič dans Maksim Grek 2008: 84-115.

<sup>17</sup> Pour avoir une vision d'ensemble sur Sof'ja (Zoé) Paléologue et son époque, cf. la dernière biographie de T.A. Matasova, qui, bien que publiée dans une collection à caractère vulgarisateur, présente un intérêt scientifique (cf. Matasova 2016).

Grâce aux relations avec la péninsule italienne a débuté ce processus de modernisation aussi bien du point de vue technologique qu'au niveau des relations internationales (cf. Rossi 2012).

Les attentes face à Moscou se sont renouvelées précisément pendant les années qui correspondent à l'arrivée de Maxime dans la capitale russe et au séjour que y font Sigismund, baron de Herberstein (1486-1566), ambassadeur, d'abord, de l'empereur Maximilien I<sup>er</sup> (1517), et ensuite de Charles V (1526-1527)<sup>18</sup>, suivi par Francesco da Collo et Antonio de' Conti (1518), toujours dans le but de régler le conflit avec le roi de Pologne et le grand prince de Lituanie, Sigismund I (1467-1548). La même année, est parti le légat du pape Nikolaus von Schönberg (1472-1537), un frère dominicain allemand, ancien disciple de Savonarole à Saint-Marc, envoyé en Russie par Léon X qui, surtout préoccupé par les nouvelles de la conquête ottomane de l'Égypte de 1517, se proposait de faire participer Moscou à une énième croisade en faisant appel à l'ascendance byzantine du régnant et en proposant d'élever son métropolite au rang de patriarche. Le légat n'a pas pu atteindre la capitale russe parce que l'empereur Maximilien et le roi Sigismund ne lui ont pas accordé un laissez-passer, mais après son arrivée à Königsberg, Nikolaus von Schönberg pouvait encore confier la mission à son frère Dietrich, qui était conseiller auprès d'Albert de Brandebourg, dernier maître de l'Ordre teutonique (1490-1568). Jusqu'à présent, personne n'a interrogé la drôle de coïncidence entre les deux missions concomitantes à Moscou à la lumière des possibles relations entre Michel et Nikolaus au couvent de Saint-Marc à Florence<sup>19</sup>.

Dans les milieux ecclésiastiques, de façon plus évidente que dans le monde byzantin, la tradition monastique russe avait joué un rôle central et le monachisme s'était largement développé, se transformant en moteur de la colonisation de la Russie du Nord, où avaient été fondés une série de grands monastères, dotés de vastes domaines<sup>20</sup>. La diffusion de la propriété monastique, critiquée surtout par les moines ermites au cours des années qui ont immédiatement pré-

---

<sup>18</sup> Ce diplomate a été l'auteur de la plus importante description de la Moscovie de l'époque, les *Rerum Moscoviticarum Commentarii* (1549), dans lesquels est mentionné, entre autres, Maxime, dont on constate la présence et par la suite la disparition de la vie publique (cf. Sigismund von Herberstein 2007, notamment p. 156).

<sup>19</sup> Dans sa biographie, Sinicyna (2008: 109-112) décrit dans les détails la mission diplomatique et les propositions de Léon X (pour plus de détails, cf. Sinicyna 1998: 215-220), mais ne fait aucune allusion, se comportant par ailleurs comme les autres spécialistes, au passé commun de frère Nikolaus et de frère Michel (cf. la biographie du premier, Menges 2007: 386). En effet, je ne pense pas que des doutes puissent subsister sur le fait que frère Nikolaus a connu Michel Trivolis à Saint-Marc. La drôle de coïncidence de leur mission à Moscou, par des chemins tout à fait différents, pourrait suggérer un échange d'informations. D'ailleurs, le voyage de Maxime à Moscou avait été longuement retardé à Constantinople pour permettre l'arrivée triomphale en provenance d'Égypte du sultan Soliman (1517), et avait favorisé de possibles contacts diplomatiques.

<sup>20</sup> Par exemple, sur la célèbre Laure de la Trinité-saint-Serge, voir Gonneau 1993.

cédé l'arrivée de Maxime en Russie, avait suscité un vaste débat qui, inévitablement, concernait aussi la cour et même le grand prince qui, au début, avait vu d'un bon œil la possibilité de s'approprier les immenses propriétés accumulées par les monastères. Aujourd'hui, on est allé au-delà des clichés sur l'opposition absolue entre Nil Sorskij (1433-1508) et Iosif Volockij (1439-1515) au sujet de la propriété monastique, ainsi qu'en ce qui concerne la condamnation des hérétiques (cf. notamment Goldfrank 2008)<sup>21</sup>, mais il est certain qu'à l'époque de Maxime, avec la génération suivante, les positions se sont radicalisées.

Cependant, rares étaient les centres monastiques qui pouvaient revendiquer la présence de moines érudits, alors que dans la hiérarchie était de plus en plus forte la prise de conscience des lacunes de la tradition manuscrite slave et de la nécessité de corriger les anciennes traductions. La situation était si grave que quelques années auparavant l'archevêque de Novgorod Gennadij (†1505), pour réaliser son projet d'une Bible complète en langue slave ecclésiastique, avait dû recourir aux services d'un frère dominicain croate qui avait traduit certains livres à partir du latin<sup>22</sup>. Ces mêmes traductions des livres liturgiques avaient subi dans le temps des altérations et avaient besoin de révisions qui devaient être réalisées par des personnes très compétentes et dont l'orthodoxie était certifiée.

En s'appuyant sur la médiation de la langue latine, Maxime a d'abord achevé la traduction de l'Apôtre commenté, puis celle du Psautier commenté, commandée par le grand prince en personne (cf. Maksim Grek 2008: 37-38). Il est intéressant de remarquer que la *Lettre au grand prince de Moscou Vasilij III sur la traduction du Psautier commenté* (1522), qui accompagne l'œuvre, suit avec une grande rigueur les préceptes de la tradition philologique humaniste et la forme rhétorique perfectionnée en Italie (cf. *ivi*: 151-166; Romoli 2010). Maxime y introduit une importante réflexion sur les rapports entre le pouvoir civil et ecclésiastique selon la tradition du droit romain que, bien que sous une forme différente, on peut retrouver à peine quelques années après dans le discours de Léon X pour le couronnement de Charles V à Bologne (1530). Dans cette vision de l'empire chrétien, le moine athonite souhaitait que le souverain russe agisse pour libérer Constantinople du joug ottoman.

Ce sont des années de travail intense pour Maxime qui s'est lancé non seulement dans la traduction à partir du grec, mais aussi dans l'enseignement de cette langue, cela, bien entendu, non pas pour l'apprentissage des classiques païens, mais pour la connaissance du patrimoine théologique de l'Orient chrétien qui reflétait de toute façon la culture classique sous plusieurs aspects. En même temps, de son côté, il apprenait de mieux en mieux le slave ecclésiastique. Il semble évident qu'il avait l'intention d'offrir à l'église de Moscou, et plus généralement au monde slave orthodoxe, les instruments exégétiques fondamentaux pour comprendre les principaux livres de la Bible (cf. Garzaniti

<sup>21</sup> Le spécialiste américain souligne l'affinité des deux personnalités et leur cohérence avec la tradition monastique russe.

<sup>22</sup> Parmi les études les plus récentes sur la question, cf. Verner 2010, qui avance l'hypothèse que le dominicain a tenu compte de la version en italien vulgaire.



2010: 355-358). Même dans ses écrits, les Saintes Écritures occupent une place centrale. Elles représentent la principale *auctoritas* et sont souvent accompagnées par les commentaires patristiques et plus rarement par les citations des philosophes de l'Antiquité. La présence de plusieurs sources qui possèdent des niveaux différents d'autorité et qui sont utilisées de façon cohérente aussi bien pour démontrer une thèse que pour construire une définition constitue, à mon avis, une importante nouveauté dans la culture russe<sup>23</sup>.

Au fur et à mesure qu'il apprenait la langue et qu'il tissait des rapports personnels, il ne pouvait qu'être concerné par tout ce qui animait le milieu ecclésiastique et la cour princière. En premier lieu, ce qui devait lui tenir à cœur, c'est le soutien aux moines 'non possesseurs'<sup>24</sup> dont le chef de file était Vassian Patrikeev (1470-après 1531), un prince, du même âge, qui avait été obligé de se faire moine (1499), mais qui était alors impliqué dans une dure polémique contre les milieux ecclésiastiques qui se montraient sensibles aux richesses et à l'accumulation des biens. Dans la réflexion de Maxime, cette défense de la pauvreté, non seulement des moines, mais aussi des monastères, déjà expérimentée personnellement, semble s'accompagner d'une critique radicale de la pratique de l'usure et de l'exploitation du travail d'autrui, et plus généralement, d'une sensibilité aux injustices sociales inhabituelle pour la Russie de l'époque, qui devrait être étudiée aussi dans le contexte du paupérisme occidental<sup>25</sup>.

Tous les deux ont travaillé ensemble à une nouvelle version de *Kormčaja kniga* (*Livre Pilote*, 1518-1522), recueil de dispositions canoniques, rédigée par le copiste Isaac Sobaka et destinée au grand prince (cf. Sinicyna 2008: 133)<sup>26</sup>. À part le noyau fondamental constitué par la *Scheda regia* du diacre Agapet<sup>27</sup>, on peut y lire la célèbre *Lettre du patriarche Photios au khan bulgare Michel*, que par la suite Maxime en personne conseillera à maintes reprises à Ivan le Terrible (cf. Sinicyna 2008: 193). L'approche philologique de la question de la propriété,

<sup>23</sup> Nous avons consacré à ce thème une étude dans laquelle nous soulignons le rôle de césure culturelle, jamais clairement mis en lumière, que joue son œuvre en Russie (cf. Garzaniti 2010).

<sup>24</sup> Cette définition se réfère aux communautés monastiques qui ne possédaient ni de biens immobiliers, ni de terrains, ni de villages, et elle a probablement été inventée par Maxime en personne qui, à ce qu'il semble, l'utilise pour la première fois. L. Ronchi de Michelis traduit plus littéralement l'expression russe *nestjazateli* par "non avides" (Ronchi de Michelis 2000: 25, n. 32; 38-39, n. 58).

<sup>25</sup> Cf. par exemple son *Discours très utile pour l'âme de celui qui l'écoute. L'esprit converse avec son âme et contre l'usure* (Maksim Grek 1859-1862, II: 5-52).

<sup>26</sup> Une version particulière avait été élaborée déjà au début du siècle par Ivan Kuricyn, frère de Fedor, condamné au bûcher en 1504, dans laquelle semblent émerger des tendances réformistes.

<sup>27</sup> Le texte, dédié à l'empereur Justinien et énonçant les fonctions du souverain à travers des extraits d'auteurs profanes et ecclésiastiques, a été imprimé à Venise (1509) par Zacharias Calliergi (env. 1473-après 1524). L'humaniste grec, compatriote de Marcus Musurus, imprimeur surtout des livres de la tradition religieuse grecque, a été actif entre Venise et Padoue pendant les années 1498-1514 (cf. Mioni 1973).

tout à fait innovatrice pour l'époque en Russie, s'est avérée utile surtout lors la comparaison des textes canoniques, où il est apparu que seulement les versions slaves, et pas l'original grec du *Livre Pilote*, contenaient l'indication spécifique de la légitimité des propriétés monastiques. Cette découverte a fait crier à la 'duperie' le moine russe et a engagé une discussion qui par la suite a produit de graves conséquences dans le procès à leur charge (cf. *ivi*: 132, 182).

Dans l'ensemble, la Moscovie, selon Maxime, ne possédait pas les instruments culturels pour relever les défis du monde moderne. Il redoutait, comme cela s'était déjà produit à Florence à l'époque de Savonarole, la mauvaise influence de la culture païenne, qui se manifestait tout d'abord dans la diffusion de l'astrologie et de la séduction esthétique qui détournaient de la véritable conversion et de la responsabilité personnelle. Sur la base de l'*Almanach astrologique*, publié au début du XVI<sup>e</sup> siècle à Venise, le médecin de la cour Bulev, jadis à la cour de Jules II, annonçait pour février 1524 un nouveau "Déluge universel". Dans ses premières lettres, qui ont pris en considération cette fausse prophétie, Maxime s'est surtout occupé de critiquer l'astrologie en affrontant la question du libre arbitre (*samovlastie*), qui, déjà soulevée par Jean Pic en 1496, faisait justement pendant ces années-là l'objet d'une polémique entre Luther et Erasme (cf. *ivi*: 148-158)<sup>28</sup>. Il y montre une approche bien différente de celle de son contemporain, le moine Philothée de Pskov, qui développe sa critique de l'astrologie sur la base des traditionnels traités anti-latins en élaborant l'idée de la Troisième Rome (cf. Garzaniti 2003).

Maxime s'est probablement rendu compte que sa tâche était en train d'aller bien au-delà d'un travail de traduction et qu'en écrivant des lettres et en donnant des conseils, il s'est lancé dans un travail beaucoup plus vaste et minutieux de correction des mœurs et des traditions qui s'étaient clairement éloignées de la vérité évangélique et de la tradition même de Constantinople.

Selon une source tardive, pas entièrement fiable, à savoir le *Récit sur le second mariage de Basile III*, Vassian Patrikeev, Maxime et leurs amis perdraient la protection du grand prince quand celui-ci, n'ayant toujours pas, après vingt ans de mariage, d'héritier mâle, a décidé de divorcer de la princesse Solomonja Saburova en ouvrant une page de l'histoire russe qui montre d'importantes analogies avec les plus célèbres vicissitudes d'Henri VIII. Malgré les avis contraires, le grand prince n'a pas renoncé à ses desseins et, avec l'appui du métropolitain Daniel, a obligé sa première épouse à se faire sœur (1525). Il s'est ensuite marié avec la princesse Elena Glinskaya (1526), mère d'Ivan le Terrible (1530-1584), tsar dont le règne, au moment de la sanguinaire *opričnina*, a semblé réaliser les plus sombres prophéties (cf. Sinicyna 2008: 166-172).

En perdant les faveurs du grand prince, Maxime a été abandonné dans les mains de ses adversaires, en premier lieu, du métropolitain Daniel, qui était monté sur la chaire métropolitaine en 1522. Considéré comme le représentant

---

<sup>28</sup> Voir notamment sa *Première Lettre à F.I. Karpov contre les prévisions astrologiques* dans laquelle le moine s'étend sur le *samovlastie* (Maksim Grek 2008: 255-294). Cf. à ce propos Akopyan 2013 et Romoli 2015.

le plus influent de son cercle, mais en même temps comme le maillon faible à cause de ses origines étrangères, les autorités ecclésiastiques, qui soutenaient les positions des moines “possesseurs”, ont échafaudé contre lui plusieurs accusations, dont la plus grave le décrivait comme un hérétique. Ses adversaires ont initié un premier procès en 1525, qui a été suivi d’un second, six ans après, qui devait confirmer la condamnation et la peine de la réclusion dans le monastère de Volokolamsk<sup>29</sup>.

Malgré les privations et l’isolement, Maxime, lors de son procès, a continué à protester de son innocence et de son orthodoxie, en admettant seulement qu’il avait introduit dans ses traductions des erreurs matérielles, mais pas intentionnelles, comme en témoigne sa lettre postérieure au métropolite Daniel, qui entre-temps avait été déposé (1539) (cf. Maksim Grek 1859-1862, II: 367-376).

Malgré la longue réclusion qui s’est ensuite adoucie au cours des années 1530, Maxime a commencé à exercer une influence profonde sur le milieu qui l’entourait et il a su former des personnes qui non seulement ont été en mesure de critiquer la hiérarchie ecclésiastique et la vie monastique de l’époque, mais qui sont arrivées au point, comme le prince Kurbskij (1528-1583), de mettre en cause le pouvoir absolu du tsar.

Au moment où il a eu la possibilité de reprendre en main du papier et une plume, Maxime a composé une autodéfense, justement comme l’avait fait Savonarole après son excommunication. Plusieurs experts ont reconnu la coïncidence thématique de certains écrits de Maxime le Grec avec l’œuvre du frère de Ferrare, notamment en établissant une comparaison entre le *Triomphe de la Croix* (1497) et le recueil des œuvres composées après sa captivité, surtout celles qui critiquent les autres religions, les hérésies et l’astrologie (cf. Sinicyna 2008: 189-190). Le moine athonite pouvait avoir découvert l’œuvre du prieur de Saint-Marc pendant son séjour à Mirandola ou pendant son noviciat à Saint-Marc, et les analogies sont évidentes.

Dans la *Profession de la foi orthodoxe*, qui constitue le premier texte du recueil, Maxime introduit une réflexion sur le rapport entre la foi et les œuvres, très actuel à l’époque en Occident où Erasme et Luther se sont violemment opposés (cf. Sinicyna 2005: 268-272). Dans la première partie du recueil émerge sa sensibilité au prophétisme, dont la marque occidentale est évidente, manifeste dans le chapitre consacré à la “fin de ce siècle”. Dans la seconde partie, le moine athonite se défend de l’accusation d’hérésie dans son œuvre de traduction et de correction, en suggérant que la véritable raison de sa condamnation avait été la critique des propriétés monastiques.

Par la suite, Maxime, qui n’a jamais obtenu l’autorisation de retourner dans son monastère de Vatopedi, a regroupé ses œuvres en notant les textes de sa

---

<sup>29</sup> La reconstruction de cet événement a été possible surtout grâce à la découverte, en Sibérie, d’un manuscrit qui contient la documentation sur les procès auxquels a dû se soumettre Maxime, et qui est plus complet que les manuscrits précédents (cf. Pokrovskij, Šmidt 1971). Pour une analyse de la documentation des procès dont nous disposons, cf. Pliguzov 2002: 207-252.

main et en ajoutant d'autres textes nés des circonstances les plus diverses ou liés à des demandes de conseils et d'explication qui lui parvenaient du fait de sa réputation de sainteté. Encore pendant sa vie, il est arrivé à recueillir ses œuvres dans deux différents mélanges, qui offrent les pivots de sa réflexion (cf. Sinicyna 2008: 199)<sup>30</sup>. De plus, il a également eu la possibilité d'intervenir sur les questions les plus actuelles, à commencer par la doctrine luthérienne (cf. Marcialis 2009: 179-190)<sup>31</sup> et par ses tendances iconoclastes<sup>32</sup>.

Le premier qui en a reconnu en quelque sorte l'innocence a été justement le métropolite Makarij (†1562), expression du monachisme traditionnel, mais aussi à l'origine de la réorganisation de la vie ecclésiastique, d'abord à Novgorod, dont il avait été l'archevêque, et ensuite à Moscou. Le nouveau métropolite est intervenu très lourdement contre les moines "non possesseurs", mais il a évité d'impliquer à nouveau le moine athonite, dont il a su exploiter l'œuvre pour défendre l'orthodoxie des influences occidentales. Au cercle de ses disciples et de ses admirateurs appartenaient aussi bien le *starec* Artemij (†1575) que le prince Andrej Kurbskij (1528-1583), qui se sont tous les deux réfugiés dans la grande principauté lituanienne pour échapper aux répressions, désormais inévitables.

En parcourant la biographie de Maxime, on peut comprendre la grande modernité de ce personnage et de ses œuvres, bien que celles-ci soient par la suite devenues le témoignage d'une vision purement conservatrice, surtout à cause de l'action des vieux-croyants.

À mon avis, sa figure devrait être plutôt insérée au sein des tendances réformatrices qui, au cours du XVI<sup>e</sup> siècle, ont sillonné l'Europe et qui, par conséquent, ont aussi concerné la Russie, où Maxime a joué un rôle fondamental qui n'a pas encore été mis complètement en évidence. La cause des divergences déjà remarquées entre les différentes générations de moines "non possesseurs" (Pliguzov 2002) devrait être recherchée dans le rôle que Maxime, avec son aptitude à la critique envers la tradition, a eu comme éducateur et comme formateur. On en aurait un témoignage dans les vicissitudes personnelles de tous ceux qui se sont liés au moine athonite et qui ont souvent subi de sévères répressions tout en jouant un rôle important dans l'histoire de la culture russe. La hiérarchie ecclésiastique, en réalité, est arrivée à un compromis avec ce personnage influent, en mettant surtout en valeur son œuvre pour s'opposer aux influences du monde occidental, aussi bien catholiques que protestantes, mais en tenant rigoureusement sous contrôle sa personne quand il était encore en vie et en intervenant sévèrement contre chacun de ses actes qui pourrait menacer la

<sup>30</sup> On dispose en outre d'un troisième recueil avec des autographes du moine (cf. *ivi*: 201). Le nouveau volume de ses œuvres, toujours édité par Sinicyna, nous permettra de mieux étudier cette phase de la production de Maxime (cf. Maksim Grek 2014).

<sup>31</sup> L'auteur met en cause l'attribution des textes anti-luthériens qui portent le nom de Maxime.

<sup>32</sup> Cf. l'apport de O.V. Čumičeva, qui s'occupe plus généralement des réflexions de Maxime sur les icônes (cf. Čumičeva 2010).

structure ecclésiastique et la tradition monastique dans lesquelles ont de toute façon continué à germer les semences disséminées par le moine athonite.

Ces dernières années, en Russie, fleurissent des études sur la tradition orthodoxe, sur le monachisme et sur les saints russes, ainsi que de nombreuses éditions et publications, qui conservent souvent la lecture de cette figure au sein des modèles consolidés au XIX<sup>e</sup> siècle. Mais on risque de perdre l'occasion d'une réflexion plus profonde sur les poussées réformatrices de l'Église et sur le sort à la fois de la culture humaniste et de l'héritage classique et byzantin en Russie.

### **Bibliographie**

- Akopyan 2013: O. Akopyan, *With "Latins" Against "Latin Vice": Savonarola, Saint Maximus the Greek, and Astrology*, "Rinascimento", LIII, 2013, pp. 269-279.
- Beltramini *et al.* 2013: G. Beltramini, D. Gasparotto, A. Tura, *Pietro Bembo e l'invenzione del Rinascimento. Catalogo della mostra (Padova, 2 febbraio-19 maggio 2013)*, Padova 2013.
- Bianca 2010: C. Bianca, *La presenza greca in Italia alla fine del XV secolo*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 245-262.
- Bianca 2013: C. Bianca, *Da Firenze a Grottaferrata: greci e latini all'ombra del Bessarione*, in: C. Märkl, Ch. Kaiser, Th. Ricklin (a cura di), *"Inter graecos latinissimus, inter latinus graecissimus" Bessarion zwischen den Kulturen*, Berlin 2013, pp. 151-166.
- Bulanin 1984: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.
- Bulanin 1989: D.M. Bulanin, *Maksim Grek*, in: D.S. Lichačev (a cura di), *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2. L-Ja*, Leningrad 1989, pp. 89-98.
- Ceresa 2004: M. Ceresa, *Giano Lascaris*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 63, Roma 2004, <

- De Michelis 1993: C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizanti" e prima riforma*, Torino 1993.
- Denissoff 1943: E. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943.
- Flogaus 2005-2007: R. Flogaus, *Aldus Manutius and the Printing of Greek Liturgical Texts*, "Miscellanea Marciana", XX, 2005-2007, pp. 207-230.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Biblija i ekzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija 'Poslanija' starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d'jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu*, "Slavjanovedenie", XXXIX, 2003, 2, pp. 24-35.
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti, *La riscoperta di Massimo il Greco e la ricezione dell'Umanesimo italiano in Russia*, in: M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, Firenze 2008, pp. 173-183.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Garzaniti 2013: M. Garzaniti, *Maxime le Grec dans l'historiographie russe des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles: un Ulysse de l'orthodoxie byzantine face aux sirènes de la culture occidentale*, in: P. Gonneau, E. Rai (a cura di), *Écrire et réécrire l'histoire russe, d'Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)*, Paris 2013, pp. 183-191.
- 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, <<https://www.rivisteweb.it/issn/0393-3598>>, 31.12.2015.
- Garzaniti, Romoli 2010: *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, a cura di M. Garzaniti, F. Romoli, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-394.
- Goldfrank 2008: D.M. Goldfrank (a cura di), *Nil Sorsky: The Authentic Writings*, Kalamazoo (Michigan) 2008.
- Gonneau 1993: P. Gonneau, *La Maison de la Sainte Trinité. Un grand-monastère russe du Moyen-Âge tardif (1345-1533)*, Paris 1993.

- Infelise 2007: M. Infelise, *Aldo Manuzio, il Vecchio*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, LXIX, Roma 2007, <[http://www.deutsche-biographie.de/pnd121101746.html](http://www.treccani.it/enciclopedia/manuzio-aldo-il-vecchio_(Dizionario-Biografico)/></a>, 31.12.2015.</p>
<p>Ivanov 1969: A.I. Ivanov, <i>Literaturnoe nasledie Maksima Greka</i>, Leningrad 1969.</p>
<p>Maksim Grek 1859-1862: <i>Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka</i>, I-III, Kazan' 1859-1862 (1894-1897<sup>2</sup>).</p>
<p>Maksim Grek 2008: <i>Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija</i>, I, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2008.</p>
<p>Maksim Grek 2014: <i>Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija</i>, II, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2014.</p>
<p>Marcialis 2009: N. Marcialis, <i>Ljutorŭ' iže ljutŭ'</i>. <i>Prenie o vere carja Ivana Groznogo s pastorem Rokitoj</i>, Moskva 2009.</p>
<p>Matasova 2016: T.A. Matasova, <i>Sof'ja Paleolog</i>, Moskva 2016.</p>
<p>Menges 2007: F. Menges, <i>Schönberg, von</i>, in <i>Neue deutsche Biographie</i>, XXIII: <i>Schinzl – Schwarz</i>, Berlin 2007, pp. 386-387, <<a href=)>, 31.12.2015.
- Mioni 1973: E. Mioni, *Calliergi, Zaccaria*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, XVI, Roma 1973, <[, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.](http://www.treccani.it/enciclopedia/zaccaria-calliergi_(Dizionario_Biografico)/></a>, 31.12.2015.</p>
<p>Pliguzov 2002: A.I. Pliguzov, <i>Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI stoletija</i>, Moskva 2002.</p>
<p>Pokrovskij, Šmidt 1971: N.N. Pokrovskij, S.O. Šmidt (a cura di), <i>Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki</i>, Moskva 1971.</p>
<p>Romoli 2010: F. Romoli, <i>L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo Il Greco fra retorica classica e prassi umanistica</i>, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), <i>Forum )
- Romoli 2015: F. Romoli, *'Trattato contra li astrologi' Džiolamo Savonaroly i 'Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom' Maksima Greka: Opyt sopostavitel'nogo analiza*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch (Neue Folge)", III, 2015, pp. 1-17.

- Ronchi de Michelis 2000: L. Ronchi de Michelis, *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Torino 2000.
- Rossi 2012: F. Rossi, *Gli scritti della delegazione russa al Concilio di Ferrara e Firenze del 1438-1439*, in: F. Cappelletti, A. Cerboni Baiardi, V. Curzi, C. Prete (a cura di), *Le due Muse. Scritti d'arte, collezionismo e letteratura in onore di Ranieri Varese*, Ancona 2012, pp. 408-421.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (a cura di), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učenikov*, Moskva 2009, pp. 477-488.
- Sigismund von Herberstein 2007: Sigismund von Herberstein, *Rerum Moscoviticarum Commentarii. Synoptische Edition der lateinischen und der deutschen Fassung letzter Hand Basel 1556 und Wien 1557*, a cura di H. Beyer-Thoma, F. Kämpfer, E. Maurer, A. Fülberth, München 2007.
- Sinicyna 1998: N.V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evolucija ruskoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv.)*, Moskva 1998.
- Sinicyna 2005: N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 265-289.
- Sinicyna 2008: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008.
- Sinicyna 2010: N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 313-326.
- Speranzi 2010: D. Speranzi, *Michele Trivoli e Giano Lascari. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 263-297.
- Valerio 1992: A. Valerio, *Domenica da Paradiso. Profezia e politica in una mistica del Rinascimento*, Spoleto 1992.
- Verner 2010: I. Verner, *Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadevskoj biblii 1499 g.*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 7-31.



**Abstract**

Marcello Garzaniti

***Michael Trivolis / Maximus the Greek (c. 1470-1555/1556). The process of modernisation and the end of Middle age in Russia***

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 both of the culture of humanism and the Christian renewal movements taking place between fifteenth and sixteenth century in Europe, and to highlight his role as educator in Russia. 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:* Massimo il Greco, umanesimo italiano, monachesimo bizantino-slavo, chiesa russa, riforma ecclesiastica.