

La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca

Francesca Romoli

1. Introduzione

Il soggiorno quasi quarantennale di Massimo il Greco (Michele Trivolis) nel gran principato di Mosca (1518-1556/1557) cadde negli anni del consolidamento dello Stato e della sua definitiva affermazione nello scacchiere europeo e mediterraneo come unica potenza cristiana orientale¹. Tale progresso fu determinato dalla proclamazione dell'autocefalia (1461) in risposta all'unione di Firenze (1439) e alla caduta di Costantinopoli (1453), eventi che richiesero e favorirono la definizione del cristianesimo russo. Questa operazione si innestò nella cornice del processo di confessionalizzazione dell'Europa, incentivata da un lato dall'atteggiamento di diffidenza che la conquista turca di Costantinopoli aveva determinato verso la prassi culturale greco-bizantina nella misura della sua divergenza dal rituale bizantino-slavo, e dall'altro resa urgente dall'esigenza di contrastare sia i movimenti ereticali interni che le spinte riformistiche provenienti da Occidente².

¹ Sulla biografia di Massimo il Greco si possono leggere Denissoff 1943, Sinicyna 2008 e Garzaniti 2019. Sulla data della sua morte si veda in particolare Kloss 2015. Sul suo ruolo di mediatore in Moscovia dei valori dell'umanesimo italiano e per una sintesi biografica aggiornata ai più recenti risultati della ricerca si rimanda a Romoli 2021; sullo stesso tema si segnala il progetto (PRIN 2022 PNRR) *Humanistic Italy and sixteenth-century Muscovy in dialogue: digitization and digital mapping of the work of Maximus the Greek* (<https://maximhum.fileli.unipi.it>, ultimo accesso: 21.12.2024), diretto da chi scrive, al quale, tra gli autori di questo volume, partecipano M.C. Ferro e A. Alberti.

² Sul processo di confessionalizzazione dell'Europa esiste ampia e recente bibliografia. Per un primo approccio generale si può leggere Headley, Hillerbrand e Papalas 2004. La

Francesca Romoli, University of Pisa, Italy, francesca.romoli@unipi.it, 0000-0003-4994-7062

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesca Romoli, *La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca*, © 2024 Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4.15, in Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (edited by), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et République des Lettres (16e-18e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, pp. 365-381, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0646-4, DOI 10.36253/979-12-215-0646-4

I primi passi verso la definizione dell'ortodossia russa furono mossi a Novgorod nella cerchia dell'arcivescovo Gennadij, che licenziò la prima versione completa della Bibbia slava ecclesiastica (1499) e promosse la traduzione dal latino di opere al cui interno si trovavano applicati o impartiti i metodi tradizionali della riflessione e del discorso teologico (si pensi, a titolo di esempio, al Salterio commentato di Brunone di Würzburg e ai *Modi seu regule exponendi Sacram Scripturam* o *Modi interpretandi*). Avanzando sulla stessa linea, a Mosca, sotto il mandato del metropolita Makarij (già arcivescovo di Novgorod), si lavorò alla sistematizzazione della tradizione agiografica in occasione dei Concili del 1547 e del 1549 e attraverso la compilazione delle *Grandi menea di lettura* (*Velikie Minei Četi*), che accolse le canonizzazioni decretate in sede conciliare, e si avviò la verifica del complesso delle norme, delle pratiche, dei rituali e dei modelli della vita religiosa e liturgica. A questo scopo, nel 1551 Makarij convocò il Concilio dei Cento Capitoli, le cui risoluzioni furono riunite nel *Libro dei Cento Capitoli* (*Stoglav*)³.

Questi sviluppi non furono affatto estranei all'attività di Massimo il Greco. Pur fermamente convinto dell'illegittimità dell'autocefalia della Chiesa russa, infatti, alla definizione dell'ortodossia russa egli partecipò direttamente, nella misura concreta in cui il suo compito e la sua autorità lo portarono prima a lavorare sui testi della tradizione liturgica per correggere le antiche traduzioni e allestirne di nuove, quindi a intervenire attivamente nel coevo dibattito interconfessionale e interculturale con opere di trattatistica polemica⁴. Nella sua azione Massimo il Greco rimase sempre coerente al suo vissuto di *émigré* bizantino formatosi alla scuola degli umanisti e mosse sempre dalla certezza che l'unico rinnovamento religioso possibile dovesse realizzarsi nel ritorno radicale e definitivo alla tradizione apostolica attraverso la comprensione profonda delle Scritture e la loro corretta interpretazione⁵.

Questa posizione è esemplificata nella *Narrazione sul segno della croce* (*Narrazione su come segnarsi del segno della croce e su qual'è la potenza e quale l'esegesi di questo segno* [*Skazanie, kako znamenovatisja krěstnym znameniem'' i čto est' sila i tl''k'' sicevomu znamenovaniju*]; d'ora in poi *Narrazione*), un breve trattato

Narrazione sul segno della croce condivide il contesto della sua genesi e la storia della sua ricezione con un pronunciamento sull'alleluia che nella tradizione manoscritta si lega ugualmente al nome di Massimo il Greco e al quale, nel presente volume, è dedicato il saggio di Ferro (cfr. *infra*, nota 12).

³ Sull'attività del circolo gennadiano si può leggere Wimmer 2005. Uno sguardo di sintesi sull'opera e sull'epoca del metropolita Makarij è offerto in Makarij (Veretennikov) 1989 e in Šmidt 1995. Lo *Stoglav* è edito in Emčenko 2015. Per la versione slava del Salterio brunoniano e dei *Modi interpretandi* si rimanda rispettivamente a Tomelleri 2004 e 2010.

⁴ L'opera di Massimo il Greco ha conosciuto una prima edizione completa nella seconda metà dell'Ottocento (Kazan' 1859-1862, rist. 1894-1897) e in anni più recenti una nuova edizione, informata a criteri di maggiore scientificità, che a oggi ha visto l'uscita di due volumi (Maksim Grek 2008, 2014). Alcuni scritti sono poi stati editi separatamente, per esempio in Ržiga 1935-1936, in Bulanin 1984 e in Žurova 2011.

⁵ Sul ruolo di Massimo il Greco nelle controversie tra cristianità ortodossa e latina si può leggere Garzaniti 2024.

dedicato al sacramentale del segno della croce. Al suo interno, infatti, Massimo il Greco approva il segno della croce con due dita (con l'indice e il medio uniti e protesi, e il pollice, l'anulare e il mignolo piegati e a loro volta uniti) che si era affermato dopo il Concilio di Calcedonia (451) e alla cui prassi la Rus' continuava ad attenersi, preferendolo al segno della croce con tre dita (con il pollice, l'indice e il medio uniti e protesi, e l'anulare e il mignolo chiusi sul palmo della mano) che la Chiesa bizantina aveva adottato tra l'XI e il XIII sec. e che parallelamente si era diffuso anche in Occidente (cfr. Passarelli 2011, 66-68)⁶.

Per dimostrare l'ortodossia della più antica tradizione cristiana e volendo sostenerne la prassi, Massimo il Greco regolava l'esposizione sui dettami dell'esegesi patristica e medievale. In tale metodo Massimo si era formato a Firenze, nell'anno di noviziato che aveva trascorso nel convento di San Marco. Si trattava evidentemente di un'elaborazione dell'esegesi nuova alla Moscovia, se, come si è visto, alla fine del Quattrocento si era avvertita l'esigenza di tradurre i *Modi interpretandi* (cfr. *supra*). Ferma restando la presenza della riflessione patristica nella liturgia in lingua slava, infatti, nell'area slava orientale l'abilità esegetica era rimasta sostanzialmente ai margini dell'esperienza cultuale e culturale, se si prescinde dal caso isolato di Kirill Turovskij⁷.

Alla divulgazione dei metodi della riflessione e del discorso teologico Massimo il Greco contribuì in più modi. Nell'ambito specifico dell'esegesi biblica, il suo apporto lo si ritrova sia nelle traduzioni dei commentari patristici che negli scritti di cui fu autore. Nell'*Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (*Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III o perevode Tolkovoj Psaltyri*), per esempio, offriva un compendio dei commentatori del Salterio inventariati per specialità esegetica con la codifica (o la convalida) del lessico dell'esegesi medievale⁸.

⁶ Stando alle attestazioni, il tema del segno della croce era stato immesso nella tradizione scrittoria slava orientale nel XIII sec. dal *Racconto su Melezio di Antiochia* (*Skazanie o Meletij Antiochijskom*) per poi tornare di attualità nel XV sec. con il *Discorso di Teodoro* (*Feodoritovo slovo*) e con il *Discorso su chi si fa il segno della croce* (*Slovo o krestjaščichsja*), che furono accolti anche nel Salterio commentato tradotto da Massimo il Greco per il gran principe Vasilij III nel 1521-1522. Sull'argomento scrissero, tra gli altri, il monaco Vassian (Patrikeev), lo *starec* Filofej, Iosif Volockij e il metropolita Daniil, quest'ultimo pronunciandosi specificamente sulla posizione delle dita, a sostegno del segno con due dita. La circolazione di queste opere è stata interpretata come testimonianza indiretta di una certa diffusione nella Rus', dopo l'unione di Firenze, del segno della croce con tre dita in concorrenza con il segno con due dita (cfr. Uspenskij 2004, 101, 116-17, nota 8; 2006, 313, 333-34, nota 8; Žurova 2016, 104-05). Sul simbolismo della croce in generale si può consultare Uspenskij 2004 (2006). Finora la *Narrazione* non è mai stata pienamente indagata nel senso delle fonti. La questione delle fonti, che in parte, come si vedrà, affiora dall'analisi del testo (cfr. *infra*, note 17-18, 21), esorbita dai limiti del presente lavoro. Ci riserviamo per questo di occuparcene in un futuro studio.

⁷ Sull'omiletica slava orientale dei primi secoli (XI-XIII sec.) si rimanda a Romoli 2009, sull'omiletica di Kirill Turovskij in particolare a Romoli 2016, 2017a-c, 2018a-d.

⁸ La paternità del conio del lessico slavo ecclesiastico per l'esegesi medievale è discussa, essendo incerta la datazione della traduzione slava dei *Modi interpretandi*, che pure lo contiene

Insieme all'avanzamento teorico-conoscitivo e all'acquisizione della necessaria terminologia specialistica, Massimo il Greco incoraggiò la pratica dell'esegesi, che promosse ora attraverso la ricreazione in lingua slava di strumenti che avrebbero potuto favorirla, come il *Commento dei nomi secondo l'alfabeto* (*Tolkovanie imenam po alfavitu*) (cfr. Romoli 2020, 2022), ora offrendo concreti esempi applicativi, in un concerto di operazioni nel complesso tese a fondare in Moscovia una competenza teologico-esegetica effettiva e condivisa che potesse farsi strumento di autonomia culturale⁹. Come si vuole mostrare, la *Narrazione sul segno della croce* è in questo senso emblematica, presentando l'esegesi nei quattro sensi di alcuni passi delle Scritture e dei gesti costitutivi del segno.

2. Tradizione, tradizioni

La *Narrazione* è trasmessa dalla raccolta Ioasaf (*Ioasafskoe sobranie*), una delle raccolte delle opere di Massimo il Greco a lui coeve, e da alcune sillogi più tarde (XVI-XVIII sec.)¹⁰. Nella raccolta Ioasaf – mss. RGB f. 173/I (MDA) 42, ff. 314r-317r e RGB f. 173/III (MDA) 138, ff. 202v-205v, con *marginalia* autografi –, il testo occorre nella sezione dedicata ai temi teologici e devozionali (parte IV, capitoli 27-43), di cui costituisce il capitolo 33 (cfr. Maksim Grek 2014, 30; Žurova 2016, 113). L'opera conobbe la sua *editio princeps* nel 1585/1595 nella tipografia dei fratelli Mamonići di Vilnius. In seguito fu edita da Ch. Loparov nel 1899 sulla base del ms. RNB OLPD 176 (raccolta Soloveckij, prossima alla raccolta Chludov, anch'essa coeva all'autore) (cfr. Žurova 2007, 4) e lo è stata ancora, in anni più recenti, per iniziativa di L.I. Žurova (2007) e di N.V. Sinicyna (Maksim Grek 2014, 290-92). Le edizioni curate da Žurova e da Sinicyna si basano entrambe sul ms. RGB f. 173/I (MDA) 42. Per la sua maggiore accuratezza, si elegge qui a riferimento l'edizione di Žurova.

Il Concilio dei Cento Capitoli, che normò il sacramentale del segno della croce con due dita (*Libro dei Cento Capitoli*, capitoli 31-32) pone il *terminus ad quem* della stesura della *Narrazione* e, per conseguenza, anche della compilazione della raccolta Ioasaf (cfr. Maksim Grek 2014, 30). La convergenza tra la posizione tenuta da Massimo il Greco e il pronunciamento conciliare lascia ipotizzare un possibile coinvolgimento di Massimo nei lavori preparatori del Concilio, tanto più probabile se si considera l'ipotesi secondo cui dal 1547 Massimo poteva es-

e che A.I. Sobolevskij (1903, 189) ritiene possa essere attribuita a Dmitrij Gerasimov, alla cui penna si deve anche la versione del Salterio brunoniano (cfr. Romoli 2010; Tomelleri 2010). Giova ricordare che insieme a Vlasij Ignatov, Dmitrij Gerasimov fu collaboratore a Mosca di Massimo il Greco nei primi anni del suo soggiorno (cfr. Romoli 2021, 21-22). Sulla questione ci riserviamo di tornare in futuro.

⁹ Numerosi sono i suoi scritti di indirizzo esegetico, molti dei quali ancora inediti. Un inventario è offerto in Ivanov 1969, 171-88, nrr. 252-317.

¹⁰ Per notizie sulle raccolte delle opere di Massimo il Greco si rimanda a Sinicyna 1977, 161-86, 221-79; 2008, 198-208; 2014, 19-45; Bulanin e Šaškov 1984; Žurova 2011, 3-18.

sersi trasferito a Mosca (cfr. Sinicyna 2008, 234; Maksim Grek 2014, 18, 397-98). Questo possibile coinvolgimento ammette a sua volta l'ipotesi, pur non unanime, che le posizioni di Massimo possano aver orientato le risoluzioni conciliari¹¹.

Il destino della *Narrazione* fu irrimediabilmente segnato dalla riforma religiosa del patriarca Nikon sancita dal Concilio del 1666-1667, che infirmò le deliberazioni del 1551, con la conseguente messa al bando, tra gli altri, del segno con due dita a favore del segno con tre dita. Ciò consegnò il retaggio di Massimo il Greco alla tradizione dei vecchi credenti, alimentando dubbi di paternità, alterazioni e falsificazioni (cfr. Šaškov 1979)¹².

Allo stato attuale della tradizione, la forma letteraria della *Narrazione* presenta caratteristiche eterogenee: in esordio si apprezza il ricorso al formulario dell'epistolografia privata, la trattazione è informata ai moduli espositivo-argomentativi del discorso teologico e la conclusione si attesta sui toni della perorazione. Questa apparente ibridazione sembra poter alludere a un'opera di rilevanza generale scritta su specifico incarico: chiamato a esprimersi sul sacramentale del segno della croce, Massimo il Greco avrebbe cioè optato per la forma che sembrava più idonea a tale scopo, ovvero quella del discorso teologico, ritenendo tuttavia di esordire rivolgendosi al suo committente¹³.

¹¹ Sostengono questa ipotesi A.I. Ivanov (1969, 186) e N.V. Sinicyna (1977, 174). Non è dello stesso avviso L.I. Žurova (2016, 114), che mette piuttosto in relazione i capitoli 31-32 del *Libro dei Cento Capitoli* con il *Discorso di Teodoro* e il *Discorso su chi si fa il segno della croce* nella redazione del Salterio commentato.

¹² Analogo destino ebbe il *Breve discorso rivolto a chi, muovendo contro la tradizione ecclesiastica, ha l'ardire di acclamare «Alleluia» per tre volte e per quarto «Gloria a te o Dio»* (*Slovco k'' smějščim'' triždy glagolati «Allilua» čez predania cerkovnago, a četvertoe «Slava tebě Bože»* in Maksim Grek 2014, 272-75), quando la riforma nikoniana decretò la messa al bando dell'alleluia ripetuto due volte a favore dell'alleluia ripetuto tre volte. Alla vigilia del Concilio del 1666-1667, nel suo *Pastorale del governo* (*Žezl pravlenija*) Simeon Polockij tentò di difendere l'ortodossia delle posizioni tenute da Massimo il Greco sul segno della croce e sull'alleluia, avanzando il sospetto che le opere in cui egli difendeva il segno con due dita e l'alleluia doppio fossero state manipolate. Dopo il Concilio si assisté alla loro effettiva alterazione allo scopo di affermare le pratiche allora riconosciute ortodosse, ovvero il segno della croce con tre dita e l'alleluia triplice. In questo conteso, la presenza nel ms. RGB f. 173/III (MDA) 138 di *marginalia* autografi ha permesso di ristabilire il testo autoriale e la paternità di Massimo il Greco. Sul destino di queste opere a partire dal XVII sec., per una sintesi del dibattito sulla loro paternità e della storia della loro ricezione si rimanda a Ivanov 1969, 186-87 (nr. 315), 187-88 (nr. 316) e Žurova 2007, 4-6, 22-28; 2016, 111.

¹³ Non è di questo avviso Žurova (2007, 7), che interpreta la formula esordiale come un espediente retorico. Che il committente dell'opera debba ricercarsi al di fuori dell'ambiente di Tver', nel quale invece ricadono alcune opere che Massimo il Greco scrisse dopo il secondo processo (cfr. Ivanov 1969, 100-02, 123-24, 157, 164-66, nrr. 121, 123, 156, 230, 242; Bulanin 1984, 49; Romoli 2021, 28-29), lo si ricava dal fatto che all'epoca della stesura della *Narrazione*, nell'imminenza del Concilio dei Cento Capitoli, Massimo doveva aver già lasciato Tver'. Da qui, prima di trasferirsi nella laura della Trinità di San Sergio, dove avrebbe trascorso i suoi ultimi anni e dove si sarebbe spento, potrebbe aver fatto tappa a Mosca, come ritiene possibile Sinicyna (cfr. *supra*).

3. La *Narrazione*: il segno della croce nei quattro sensi dell'esegesi

Come si legge nel titolo dell'opera, la *Narrazione* vuole educare sul modo di segnarsi del segno della croce («su come segnarsi del segno della croce» [как знаменоватися крѣстнымъ знаменіемъ]) e, secondo l'indicazione del sottotitolo, illustrare la potenza del segno («su qual'è la potenza» [и что есть сила]) e offrirne l'esegesi («e quale l'esegesi di questo segno» [и тлъкъ сицевому знаменованию])¹⁴. Il testo mostra una struttura tripartita distribuita in un esordio, in una trattazione e in una perorazione finale. La coerenza logico-concettuale del discorso è resa evidente da una serie di ritorni epanadiplosici, con ripetizioni a parentesi che ne scandiscono l'avanzamento espositivo-argomentativo (cfr. § 3.2.4, 3.3).

3.1. Esordio (ll. 1-11)

L'autore espone in esordio la richiesta di istruzione che con la *Narrazione* intende soddisfare, annunciando il tema del segno della croce e quello della sua potenza. Il segno della croce è definito «apostolica tradizione sacramentale, cioè immagine della croce» (тайнаго апостольскаго преданія, сирѣчь образа крѣстнаго) e se ne affermano la funzione liturgico-rituale (di esso i credenti si segnano all'inizio di ogni preghiera rivolta a Dio) e quella salvifica, che si manifesta nell'attualizzazione del messaggio di Sal 60(59),6-7¹⁵.

L'attualizzazione del messaggio biblico è condotta con metodo esegetico e l'esegesi introdotta e segnalata dal marcatore сирѣчь ('cioè'), che accompagna la ripresa della porzione di testo di volta in volta sottoposta a esegesi. Il messaggio del salmo recita: «'Hai dato un segnale a chi ti teme'. A che pro? Perché fuggissero», è detto, 'lontano dagli archi. Perché i tuoi amati siano liberati'» (Даль еси боющимся тебе знамение. Чесо ради? Яко бѣжати, рече, от лица луку. Яко да избавятся възлюбленіи твои). Il commento è così strutturato: la liberazione («siano liberati» [да избавятся]) è interpretata in senso anagogico (spirituale) come liberazione dalle potenze avverse a opera del segno della croce; chi la riceve («i tuoi amati» [възлюбленнымъ твоимъ]) (in prima formulazione «chi ti teme» [боющимся тебе]) è identificato in senso tropologico (morale) con chi crede in Dio, lo ama e compie i suoi santi comandamenti a parole e attraverso l'azione, in una formulazione che rende l'idea della reciprocità dell'amore secondo Gv 14,21 («Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui»).

¹⁴ Il sottotitolo è aggiunto di mano di Massimo il Greco nel codice RGB, f. 173/III (MDA) 138, sul margine sinistro del f. 202v (cfr. Žurova 2007, 15, 28, nota 5; 2016, 113).

¹⁵ Questa stessa citazione occorre anche nel Capitolo 4 (sul tema del segno della croce) del *Sobornik* del metropolita Daniil (cfr. Žurova 2016, 108). Tra il testo di Daniil e quello di Massimo il Greco, tuttavia, non sembrano sussistere rapporti di dipendenza testuale (cfr. Žurova 2016, 114).

Sulla citazione di Sal 60(59),6-7 si innesta la citazione di Sal 91(90),5, creando una catena biblica il cui anello di raccordo è costituito dal predicato «siano liberati» (избавятся/избавляются). La citazione di Sal 91(90),5 perfeziona il messaggio di Sal 60(59),6-7, «Perché i tuoi amati siano liberati» integrandovi il complemento di separazione «dalla freccia che vola di giorno» (от всякия стрѣлы, летающыя в день), che completa l'immagine degli archi in Sal 60(59),6-7 con l'immagine della freccia. Il commento, sempre introdotto dal marcatore сирѣчь, offre un'interpretazione della freccia in senso anagogico (spirituale), come insidia che gli «spiriti maligni» (лукавии духове) tendono ai fedeli per l'invidia che nutrono verso quanti compiaccono Dio, e si lega circolarmente al commento di Sal 60(59),6-7, di cui specifica la dicitura «potenze avverse» (супротивнымъ силам), rafforzando la motivazione per cui Dio ha concesso il segno della croce e ribadendone la potenza salvifica.

L'esordio termina con la comunicazione dell'intenzione di riferire in breve sul segno della croce e sulla sua potenza («Di questo ti narrerò brevemente» [О семъ малыми побесѣдую тебѣ]), che prepara l'inizio della trattazione.

3.2. Trattazione (ll. 12-71)

La trattazione accoglie la parte espositivo-argomentativa del discorso. Al suo interno sono sviluppati i temi annunciati nel titolo e nel sottotitolo della *Narrazione*: il segno della croce con la sua potenza nella prima parte della trattazione (ll. 12-55), e l'esegesi del segno nella seconda parte (ll. 55-71)¹⁶.

3.2.1. «... su come segnarsi del segno della croce e su qual'è la potenza ...» (ll. 12-55)

Per prima trova spazio una riflessione sul significato del rituale del battesimo, che attraverso le parole di Rm 6,3-4, citate in due riprese, ne evoca il simbolismo antitetico di passaggio dalla morte alla resurrezione, rappresentando le tre abluzioni i tre giorni della sepoltura di Cristo e la sua resurrezione: «Quanti siamo stati battezzati in Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte [...] perché come Cristo fu resuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6,3-4) (Елици бо въ Христа крѣстихомся, въ смерть его крѣстихомся, съпогребохомся ему крѣщениемъ в смерть [...] да якоже Христосъ вѣста от мрѣтвыхъ, такожде и мы въ обновлении животу поживемъ)¹⁷.

¹⁶ Žurova (2016, 133) ritiene che la *Narrazione* sia costituita da una parte dogmatica e da una parte storica (догматическая часть, историческая часть).

¹⁷ Žurova (2007, 8) segnala la presenza all'inizio di questa parte di una citazione pressoché letterale dal *Feodoritovo slovo*.

Da questa citazione, il cui ultimo termine, «vita nuova» (въ обновлении животу, parafrasato ora in живот новъ), è interpretato in senso tropologico (morale) come vita giusta, virtuosa e santa, si dirama, creando una nuova catena biblica, la citazione di Col 3,9, «Vi siete spogliati dell'uomo vecchio» (съвлекшеса ветхаго челоуѣка), il cui ultimo termine, «uomo vecchio», che si pone in antitesi al precedente «vita nuova» (въ обновлении живот/живот новъ), è a sua volta interpretato (in presenza del marcatore сирѣчь) in senso tropologico (morale) come uomo dedito al vizio (Il. 12-20).

La riflessione sul simbolismo del rituale del battesimo è coerente e funzionale al tema centrale della *Narrazione* nella misura in cui, per ragione di analogia, al battesimo è accostato il segno della croce: con pari capacità evocativa, infatti, il segno della croce significa i principali misteri della fede cristiana ed educa a essi, ovvero alla Trinità delle persone, all'incarnazione del Figlio e alla parusia con la redenzione dell'umanità, rappresentando l'atto della loro sintesi e la loro attualizzazione (Il. 20-25)¹⁸.

Enunciati i misteri di cui il segno della croce si fa portatore, i gesti che lo compongono sono interpretati in senso allegorico come figurazioni rispettivamente della Trinità, dell'incarnazione e della parusia. La postura delle dita rappresenta in particolare il mistero trinitario: con l'unione di pollice, anulare e mignolo il fedele professa le tre ipostasi dell'unico Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; con l'estensione dell'indice e del medio dichiara di riconoscere e di credere nelle due nature ed essenze di Cristo, quella divina e quella umana (Il. 25-30)¹⁹.

¹⁸ L'idea del battesimo come *typos* della morte di Cristo e l'idea affine del segno della croce come atto equiparabile alla morte volontaria di Cristo e come manifestazione della sua vittoria sulla morte sembra echeggiare l'*Expositio fidei* di Giovanni Damasceno (capitoli 82 e 84) (cfr. Kontouma 2023, specialmente pp. 160, 162-163).

¹⁹ «Con l'unione di tre dita, cioè del dito, del medio e del piccolo, professiamo infatti il mistero delle tre ipostasi che originano in Dio: del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, tre [ipostasi] dell'unico Dio. Con l'estensione del [dito] lungo e del medio, invece, [professiamo] le due nature riunite in Cristo, cioè l'unico Cristo Salvatore lo professiamo vero Dio e vero uomo, in due nature e in due essenze creduto e riconosciuto» (Съвокупление бо триехъ пръстеи, сирѣчь палца, и еже от средняго и малаго, таину исповѣдуемъ богоначальныхъ триехъ ипостасехъ: Отца, и Сына, и Святаго Духа, единого Бога трое. Протяжениемъ же дльгаго и средняго съшедшеса два естества въ Христѣ, сирѣчь самого Спаса Христа исповѣдуемъ съвршена Бога и съвршена челоуѣка въ двою существу и естеству вѣруемаго и познаваемаго). Massimo il Greco si avvale dello stesso termine, среднии ('medio'), per designare due dita diverse. Nei *marginalia* del testimone RNB Sol. 494/513 (*Soloveckoe sobranie*), i nomi delle dita sono glossati in greco e in slavo. In particolare, in corrispondenza della stringa палца, и еже от средняго и малаго si legge антихира и парамеса, сирѣчь безименникъ («ἀντίχειρ и παράμεσος, cioè [pollice e] anulare») e in corrispondenza della dicitura дльгаго si legge лихана, сирѣчь ожегъ («λίχάνος, cioè indice») (cfr. Žurova 2007, 29-30). Da queste indicazioni e considerata la posizione delle dita nel segno della croce secondo la prassi in uso prima della riforma nikoniana, con l'unione, cioè, di pollice, anulare e mignolo e l'estensione di indice e medio (ovvero il segno della croce con due dita che è ancora oggi in uso presso i vecchi credenti; cfr. § 2, Uspenskij 2006, 311), si ricava che nel primo caso il termine среднии designa l'anulare e nel secondo caso il medio.

Il tratto verticale del segno rappresenta a sua volta l'incarnazione: le dita poggiate sulla fronte indicano l'origine di Cristo in Dio Padre, e del Verbo nell'Intelletto, e la sua discesa dall'alto così come prefigurata in Sal 18(17),10 («Abbassò i cieli e discese» [И преклони небеса, и сниде]), secondo una lettura allegorica (tipologica, cristologica); le dita portate sull'ombelico significano la venuta di Cristo sulla terra, la sua concezione senza seme nel ventre della Madre di Dio e i nove mesi della gestazione (Il. 31-36).

Il tratto orizzontale del segno rappresenta infine la parusia: lo spostamento della mano da destra verso sinistra, nel senso, cioè, delle prime scritture cristiane, evoca il giudizio dei giusti che siedono alla destra del Padre sugli empi e sui peccatori che stanno alla sua sinistra; la facoltà di giudizio dei giusti ha origine in Lc 11,19, «Perciò essi stessi saranno i vostri giudici» (Cero ради, рече, сии будутъ вамъ судиа), che, letto in senso anagogico (spirituale) (con esegesi annunciata dal marcatore сирѣчь), tende al giudizio finale, in una proiezione in cui gli apostoli e i discepoli di Cristo giudicheranno le dodici tribù di Israele, dalla cui stirpe discendono (cfr. Lc 22,28-30; Mt 19,27-28) (Il. 36-42).

Alla citazione di Lc 11,19 e alla sua esegesi si lega, per consequenzialità logico-tematica, la citazione di 1Cor 6,1-3, che crea una catena biblica: «V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!» (Смѣт ли кто от вас, глаголя, къ иному вещь имьи, судитися от неправедных, а не от святых? Не вѣсте ли, яко святии миру хотятъ судити? Не вѣсте ли, яко и аггелом судити хощемъ, а не точию житеиская?).

L'esegesi (sempre anticipata dal marcatore сирѣчь) esplora in questo caso il senso storico (letterale) delle Scritture, tuttavia in coerenza con la prospettiva escatologica instaurata dall'esegesi di Lc 11,19, per affermare il compito dei giusti di giudicare le realtà di questo mondo ma anche quello di giudicare il mondo e gli angeli tramutati in «demoni maligni» (лукавии бѣси), che evocano le «potenze avverse» (супротивнымъ силам) e gli «spiriti maligni» (лукавии духове) dell'esordio (cfr. § 3.2.1). Emblema degli angeli caduti è Lucifero, che è qui indicato con il nome greco Eosforo (Еосфоръ, Εωσφόρος) chiosato con lo slavo Деньница, secondo un uso onomastico che origina nella resa greca dell'espressione ebraica *hēlel ben shaḥar* di Is 14,12 nella Septuaginta (e nella traduzione latina della stessa espressione nella Vulgata).

Dal piano biblico, storico ed escatologico, affiora una dimensione contingente, personale: facendo proprie le parole di 1Cor 6,1-3, in cui san Paolo si rivolge ai giusti suoi pari, Massimo il Greco si include infatti nel numero dei giusti contro gli ingiusti preposti al giudizio, opponendosi di fatto ai giudici ingiusti responsabili della sua condanna per affermarsi su di loro come loro giudice (Il. 42-50).

La constatazione di aver esaurito i temi del segno della croce e della potenza del segno ne delimita la disamina, demarcando la fine della trattazione con

ripetizioni epanadiplosiche che richiamano ora l'esordio, ora l'inizio della trattazione (cfr. § 3.1 e *supra*) (ll. 50-55)²⁰.

3.2.2. «... e quale l'esegesi di questo segno» (ll. 55-71)

Nella parte di trattazione riservata all'esegesi del segno della croce, l'autore illustra alcune prefigurazioni veterotestamentarie della croce secondo il senso allegorico (tipologico, cristologico) delle Scritture, attingendo a un repertorio tradizionale²¹. In particolare richiama: per prima la benedizione che il patriarca Giacobbe impartì ai suoi nipoti incrociando le braccia (cfr. Gen 48); per seconda la Pasqua ebraica (Pesach) in Es 12,1-14, quando Mosè ordinò ai figli di Israele di segnare le porte delle loro case ai quattro estremi con il sangue dell'agnello; per terzo il passaggio del mar Rosso, con Mosè che con il suo bastone colpì il mare prima in verticale, per consentire il passaggio dei figli di Israele, e poi di traverso, per annegare i loro persecutori (cfr. Es 14,15-31); da ultimo l'episodio del serpente di rame che lo stesso Mosè mise di traverso a un'asta per la guarigione di chi era stato attaccato dai serpenti (cfr. Nm 21,4-9, Gv 3,14). Volendo spiegare la ragione di questi ripetuti presagi, l'autore cita la preghiera che Mosè rivolgeva incessantemente a Dio per ottenere un segno della sua benevolenza, attribuendogli di fatto le parole di Sal 86[85],17: «Dammi un segno di benevolenza, vedano e siano confusi i miei odiatori» (Сътвори съ мною знамение въ благо, и да видят ненавидящии мя и постыдятся).

3.3. Perorazione finale (ll. 71-79)

La *Narrazione* si conclude con una perorazione finale che accoglie due esortazioni costruite sull'esegesi, rispettivamente tropologica (morale) (segnalata dal

²⁰ въпросилъ мя еси раскрыти тебѣ силу [...] образа крѣстнаго, имже знаменаемъ себе вѣрнии (mi hai domandato di rivelarti la potenza [...] dell'immagine della croce di cui [noi] fedeli ci segniamo) (esordio) / Такова убо сила есть [...] знамениа честнаго крѣста, имже вѣрнии знаменуемъся (Questa è dunque [...] la potenza del segno dell'onorata croce, del quale [noi] fedeli ci segniamo) (fine della prima parte della trattazione); все вкупѣ благовѣрна таинство учит ны исповѣдоватиѣ таинственѣ [...] еже съ небесе Единороднаго на земли снитие и распятие его, и еже съ небесѣ второе его пришествие (ci insegna a professare misticamente tutt'insieme i misteri della fede [...] la discesa dell'Unigenito dal cielo sulla terra, e la sua crocifissione, e la sua seconda venuta dal cielo) (inizio della trattazione) / исповѣдующе таиственѣ все спасово [...] еже свыше его на земли снитие, и распятие, и второе пришествие (professando misticamente tutto ciò che riguarda il Salvatore [...] la sua discesa dall'alto sulla terra, e la crocifissione, e la seconda venuta) (fine della prima parte della trattazione).

²¹ L'interpretazione di Es 12,1-14 come rappresentazione illustrativa della potenza salvifica della croce, per esempio, è in origine di Teodoro di Mopsuestia ed è localmente riproposta sia da Iosif Volockij che dal metropolita Daniil (cfr. Žurova 2016, 108). Un'allusione a Sal 91(90),5, che Massimo il Greco cita in esordio alla *Narrazione* (cfr. § 3.1) abbinata a Es 12,1-14, si ritrova nell'omelia di Basilio Magno su Sal 60(59) (PG 29, coll. 459-70), al cui testo, secondo le indicazioni di Žurova (2016, 108), attinge (anche) il metropolita Daniil.

marcatore сирѣчь) e anagogica (spirituale), di due degli episodi che in sede di trattazione sono stati commentati in senso allegorico come prefigurazioni della croce (cfr. § 3.2.2): l'episodio della Pasqua ebraica (Es 12,1-14) e quello del passaggio del mar Rosso (Es 14,15-31). La prima esortazione origina dall'interpretazione della Pasqua in senso tropologico (morale): identificato lo sterminatore con il diavolo e i primogeniti con i pensieri pii, l'autore sprona chi crede in Dio a segnare con la croce i sensi attraverso i quali il diavolo fa breccia nell'animo umano per seminarvi malvagità. La seconda esortazione discende dalla lettura del passaggio del mar Rosso in senso anagogico (spirituale): assimilato il faraone²² al diavolo e il mar Rosso alla Geenna, l'autore incita infine i fedeli a opporre al diavolo la croce e la fede, così da metterlo in fuga e annegarlo nel fuoco inestinguibile. Questa rinnovata promessa di salvezza, che conclude la *Narrazione*, accoglie, per esserne marcata, il *climax* della *gradatio* degli attributi del segno della croce, che, se in esordio non ha attributi (силу [...] образа крестнаго) e al termine della trattazione è «onorato» (сила [...] знамени честнаго креста), ora manifesta la sua potenza apertamente, mostrandosi «onorato e vivificante» (силою честнаго и животворящаго креста).

4. Conclusione

Nel porre le sue conoscenze, capacità e competenze al servizio del gran principato di Mosca, Massimo il Greco acconsentì a intervenire nel coevo dibattito culturale, e intervenendovi, in linea con il suo ruolo di greco della diaspora formatosi alla scuola degli umanisti, si elevò al di sopra delle dispute dottrinarie interne alla Chiesa russa, ma anche delle controversie tra cristianità latina e ortodossa, e, superando la dimensione puramente formale, tenne a calibrare l'identità dell'ortodossia russa sul parametro della fedeltà alla tradizione apostolica. Come si è mostrato, la *Narrazione sul segno della croce* è in questo senso emblematica, esemplificando l'espressione dell'azione di Massimo a livello sia teorico-conoscitivo che pratico-applicativo. Nella *Narrazione*, infatti, Massimo sostiene il segno della croce secondo la più antica prassi cristiana e lo fa avvalendosi in chiave moderna degli strumenti della riflessione e del discorso teologico elaborati dalla patristica e dalla scolastica. Per intenti, contenuti e metodi, la sua riflessione teologica non poté dunque che apparire ed emergere come assolutamente innovativa nel contesto della Moscovia cinquecentesca, imprimendo una svolta nuova allo sviluppo della cultura russa nel contesto del processo di confessionalizzazione dell'Europa allora in corso.

²² Vale la pena rilevare che l'immagine del faraone è uno dei *leitmotiv* della predicazione savonaroliana sopra l'Esodo (1498). Con il faraone Savonarola identifica sul piano della storia papa Borgia e in prospettiva anagogica il demonio (cfr. Savonarola 1955-1956, *passim*). Ci riserviamo di verificare in altra sede sia la possibile sussistenza in questo *locus* della *Narrazione* di un'eco della predicazione e del pensiero savonaroliani, sia, più in generale, l'incidenza dell'immagine del faraone nell'intera produzione di Massimo il Greco.

Di quello stesso monaco Massimo il Greco
 Narrazione su come segnarsi del segno della croce
 e su qual'è la potenza e quale l'esegesi di questo segno²³

[1-11] Prevenendomi, mi hai domandato di rivelarti la potenza dell'apostolica tradizione sacramentale, cioè dell'immagine della croce di cui [noi] fedeli ci segniamo ogni volta all'inizio delle nostre preghiere a Dio. Al riguardo la parola di Dio dice: "Hai dato un segnale a chi ti teme". A che pro? "Perché fuggissero", è detto, "lontano dagli archi. Perché i tuoi amati siano liberati" (Sal 60[59],6-7). [Liberati] per mezzo di quello, cioè del terribile segno della croce, dalle potenze avverse; è detto: [Io] "Hai dato ai tuoi amati", cioè a chi crede in te e a chi ti ama e a chi realizza i tuoi santi comandamenti con la parola e con l'azione (cfr. Gv 14,21), affinché da esso, è detto, siano liberati da "ogni freccia che vola di giorno" (Sal 91[90],5), cioè da ogni insidia e inganno demoniaco con cui gli spiriti maligni offendono senza posa i cuori dei fedeli, provando invidia per chi desidera vivere onestamente e in modo da compiacere Dio. Di questo ti narrerò brevemente.

[12-20] Tu sai che nel battesimo di Dio con le tre immersioni in acqua la tradizione ecclesiastica figura i tre giorni della sepoltura e la resurrezione di Cristo Salvatore, secondo la voce di Dio che dice: "Quanti siamo stati battezzati in Cristo, siamo stati battezzati nella sua morte; per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte" (Rm 6,3-4). Poi, come spiegando cosa c'è nella morte, soggiunge dicendo: "perché come Cristo fu resuscitato dai morti, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova" (Rm 6,4). Una vita nuova, ripiena di ogni giustizia, virtù e santità. "Vi siete spogliati dell'uomo vecchio" (Col 3,9), cioè dei desideri e degli atti della carne e dello spirito perversi e invisibili a Dio.

[20-25] Proprio come con il battesimo la tradizione apostolica ci trasfonde misticamente [тайнственѣ]²⁴ queste cose, allo stesso modo anche il segno dell'onorata croce ci insegna a professare misticamente tutt'insieme i misteri della fede, dico per l'appunto la santa e venerata Trinità, la discesa dell'Unigenito dal cielo sulla terra, e la sua crocifissione, e la sua seconda venuta dal cielo, quando giudicherà i vivi e i morti, cioè i giusti e i peccatori.

[25-30] Con l'unione di tre dita, cioè del dito, del medio e del piccolo, professiamo infatti il mistero delle tre ipostasi che originano in Dio: del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, tre [ipostasi] dell'unico Dio. Con l'estensione del

²³ Si traduce dall'edizione Žurova 2007. La numerazione delle linee è calcolata sulla base del testo dell'edizione. Per le citazioni bibliche si adotta in generale la versione della Bibbia di Gerusalemme, rispettando però il testo autoriale laddove si discosti dal testo approvato.

²⁴ Nei *Tolkovanija* il termine slavo тайнственѣ (con i suoi affini etimologici) traduce il latino *mystice* (con i suoi affini etimologici) dei *Modi interpretandi* (cfr. Tomelleri 2010, 212-13). Questa analogia tange, attualizzandola, la questione della paternità del conio del lessico slavo ecclesiastico per l'esegesi medievale (cfr. § 1 e nota 8).

[dito] lungo e del medio, invece, [professiamo] le due nature riunite in Cristo, cioè l'unico Cristo Salvatore lo professiamo vero Dio e vero uomo, in due nature e in due essenze creduto e riconosciuto²⁵.

[31-36] Poggiando le dita sulla fronte professiamo una di queste due cose: che [Cristo] nacque da Dio Padre così come il nostro Verbo discende dall'Intelletto, e che discese dall'alto secondo la parola di Dio che dice: "Abbassò i cieli e discese" (Sal 18[17],10). Poggiando le dita sull'ombelico annunciamo chiaramente la sua discesa sulla terra, e la sua concezione senza seme nel ventre della purissima Madre di Dio, e il suo dimorar[vi] per nove mesi.

[36-42] Portando da lì l'intera mano sul lato destro e su quello sinistro indichiamo la precisa volontà che l'amara sentenza sia emessa dai giusti che stanno alla destra del Giudice contro chi sta alla sua sinistra, contro gli empi e i peccatori, secondo la voce del Salvatore Dio che parla ai giudei che si oppongono e che non si sottomettono: "Perciò", è detto, "essi stessi saranno i vostri giudici" (Lc 11,19), cioè i suoi divini discepoli e i dodici apostoli, che discendono dalla loro [stessa] stirpe, giudicheranno le dodici tribù di Israele (cfr. Lc 22,28-30; Mt 19,27-28).

[42-50] Il divino apostolo ci insegna per l'appunto questo quando biasima i corinzi che si ingiuriano l'un l'altro dinanzi ai giudici ingiusti, cioè infedeli: "V'è tra voi chi, avendo una questione con un altro, osa farsi giudicare dagli ingiusti anziché dai santi? O non sapete che i santi giudicheranno il mondo? Non sapete che giudicheremo gli angeli? Quanto più le cose di questa vita!" (1Cor 6,1-3), cioè i giusti dovranno giudicare non soltanto gli uomini che hanno offeso Dio, ma anche gli angeli che hanno perduto il loro rango perché ebbero la pretesa di opporsi al Creatore e Signore di tutte le cose. Questi sono cioè, insieme a Eosforo, cioè a Lucifero, gli angeli che si sono insuperbiti e che oggi sono chiamati demoni maligni.

[50-55] Questa è dunque, per quanto mi è dato sapere, la potenza del segno dell'onorata croce, del quale [noi] fedeli ci segniamo quando preghiamo professando misticamente tutto ciò che riguarda il Salvatore, ovvero la predestinazione alla carne, cioè la nascita da Dio Padre prima di ogni creatura, la sua discesa dall'alto sulla terra, e la crocifissione, e la seconda venuta, che è il suggello di tutta la sua misericordiosa clemenza verso di noi.

[55-71] Questo terribile segno divino lo prefigurò il patriarca Giacobbe, avendo incrociato le sue venerande braccia quando benediva i figli di Giuseppe, i suoi nipoti Efraim e Manasse (cfr. Gn 48). E Mosè allo stesso modo, quando ordinò ai figli di Israele, ancora trattenuti in Egitto, di segnare con il sangue dell'agnello le porte delle loro case ai quattro estremi, cioè sull'architrave e sulla soglia, e sugli stipiti ai due lati, affinché non entrasse da loro colui che sterminava i primogeniti d'Egitto (cfr. Es 12,1-14). Questo segno lo prefigurò allo stesso modo quello stesso [Mosè] quando con il suo bastone colpì il mar Rosso in verticale, e le acque si

²⁵ Le dita piegate e congiunte sono il pollice, l'anulare e il mignolo, quelle estese l'indice e il medio (cfr. *supra* nota 19).

divisero da parte a parte, ed essendo[si creato] un passaggio asciutto in mezzo al mare le moltitudini innumerevoli dei figli di Israele raggiunsero l'altra sponda a piedi senza bagnarsi i piedi. E dopo il loro passaggio, avendo colpito di ritorno con quello stesso bastone il mar Rosso di traverso, vi annegò i persecutori e tormentatori che vi si trovavano in mezzo (cfr. Es 14,15-31). Questo stesso [segno] quello stesso [Mosè] lo prefigurò ancora più chiaramente quando nel deserto mise di traverso sopra l'asta il serpente di rame guardando il quale chi era stato morso dai serpenti guariva all'istante (cfr. Nm 21,4-9). Questo segno amabilissimo e salvifico, avendolo presagito lungamente con lo spirito, quel giusto [Mosè] pregava incessantemente che gli fosse rivelato, cioè che venisse in effetto, dicendo: "Dammi un segno di benevolenza, vedano e siano confusi i miei odiatori" (Sal 86[85],17).

[71-79] Contempliamo anche noi la potenza di questo segno invincibile e segniamo di esso le nostre stesse porte, cioè i sensi attraverso i quali lo sterminatore spirituale si fa strada e uccide i nostri primogeniti, cioè sradica i nostri pensieri pii e pianta al loro posto i germi della sua molteplice malvagità, intendo dire i pensieri invisibili a Dio che corrompono l'anima. Con quest'arma invincibile mettiamo in fuga il faraone spirituale²⁶ che sempre ci perseguita senza posa, e con la fede salda e potente in Cristo anneghiamo nel fuoco nero e inestinguibile della Geenna, dal quale il Signore nostro Gesù Cristo ci libererà con la potenza della sua croce onorata e vivificante. Amen.

²⁶ L'espressione «faraone spirituale» è un topos liturgico che compare, per esempio, nell'Inno acatisto alla Madre di Dio: χαῖρε θάλασσα ποντίσασα Φαραῶ τὸν νοητόν (XI,10) (Cantarella 1992, I, 452) / Радуи са морје потопљиа фараона мыслѣнаго (XI,5) (cfr. Filonov Gove 1988, 249). Sembra importante richiamare in questo contesto la sensibilità degli umanisti per i testi liturgici bizantini, più volte evidenziata da M. Garzaniti (si veda, per esempio, il suo contributo in questo volume). *L'editio princeps* dell'Inno acatisto (testo greco con versione latina a fronte) fu allestita nella tipografia di Aldo Manuzio nel 1502. Il testo è disposto sulle pagine centrali dei cinque fascicoli che nel secondo volume dei *Poetae Christiani veteres* raccolgono il testo greco e la traduzione latina degli *Homocentra* (al centro di ogni fascicolo, sulla carta di sinistra il testo greco dell'Inno e sulla carta di destra la sua versione latina) (cfr. *Poetae* 1502; Toniolo 2015, 3-4; Masud 2016-2017). Questa particolare collocazione del testo dell'Inno trova spiegazione nella soluzione editoriale che Aldo aveva messo a punto per predisporre edizioni con testo a fronte, che consisteva nell'interfogliare un testo greco con la sua traduzione latina. In questo modo, «le due pagine situate nel centro di ciascun quinterno risultavano in soprappiù, non avendo esse alcun testo greco a fronte del quale far corrispondere la versione latina», e potevano così essere sfruttate per «stampare su di esse, perché non andassero sprecate, qualche brano greco degno di lettura, col latino a fronte» (Manuzio 1975, II, 221), come Aldo stesso spiega nella prefazione alla raccolta poeti cristiani (e allo stesso modo anche nelle prefazioni all'Esopo del 1505 e al Lascaris *sine data* collocabile tra il 1501 e il 1503), tenendo a precisare che, proprio come nel caso dell'Inno, «Laddove poi avviene che il testo greco ivi stampato non abbia spazio sufficiente, se ne ricerchi la continuazione nel mezzo del quintero successivo» (Manuzio 1975, II, 221) (cfr. Masud 2016-2017). Sembra importante il fatto che nell'aldina del 1502 gli *Homocentra* sono preceduti da un'epistola di Pietro Candido, un conoscente di Massimo il Greco che nel 1503, dopo l'uscita di Massimo dal convento di San Marco, ne avrebbe trasmessa a Scipione Forteguerrri l'accorata richiesta di aiutarlo a fare ritorno a Venezia per trovare lì un'occupazione nell'ambiente delle stamperie (cfr. Romoli 2021, 162-71).

Bibliografia

Fonti

- Bulanin, Dmitrij M. 1984. *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*. Leningrad: Nauka.
- Cantarella, Raffaele, a cura di. 1992². *Poeti bizantini*. Voll. 1-2. Milano: Rizzoli.
- Emčenko, Elena B., a cura di. 2015. *Stoglav. Tekst. Slovoukazatel'*. Moskva: Centr Instituta rossijskoj istorii RAN. Sankt-Peterburg: Centr gumanitarnych iniciativ (Historia Russica).
- Filonov Gove, Antonina. 1988. *The Slavic Akathistos Hymn. Poetic Elements of the Byzantine Text and Its Old Church Slavonic Translation*. München: Verlag Otto Sagner (Slavistische Beiträge, 224).
- Maksim Grek, prepodobnyj. 2008. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna, vol. 1. Moskva: Indrik.
- Maksim Grek, prepodobnyj. 2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna, vol. 2. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Manuzio, Aldo. 1975. *Aldo Manuzio editore. Dediche, prefazioni, note ai testi*, a cura di Giovanni Orlandi. Voll. 1-2. Milano: Edizioni Il Polifilo.
- PG 29: Migne, Jacques-Paul. 1857. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, volume 29. Paris: Migne.
- Poetae*. 1502. *Poetae Christiani veteres*, vol. 2. Venezia: Aldo Manuzio.
- Žrīga, Vjačeslav F. 1935-1936. "Neizdannye sočinenija Maksima Greka." *Byzantinoslavica* 6: 85-109.
- Savonarola, Girolamo. 1955-1956. *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di Pier Giorgio Ricci. Voll. 1-2. Roma: Angelo Belardetti Editore (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Žurova, Ljudmila I. 2007. "Skazanie o krestnom znamenii' Maksima Greka (literaturnaja i rukopisnaja istorija, osobennosti adaptacii pamjatnika v novych kul'turnych uslovijach)." In *Pamjatniki otečestvennoj knižnosti. Novye teksty, novye interpretacii*, 3-33. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo Otdelenija Rossijskoj Akademii Nauk.
- Žurova, Ljudmila I. 2011. *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, vol. 2. Novosibirsk: Izdatel'stvo Sibirskogo Otdelenija Rossijskoj Akademii Nauk.

Studi

- Bulanin, Dmitrij M., e Anatolij T. Šaškov, 1984. "Opisanie sobranij sočinenij Maksima Greka." In Dmitrij M. Bulanin. *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, 220-51. Leningrad: Nauka.
- Denissoff, Élie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris-Louvain: Desclée de Brouwer-Bibliothèque de l'Université.
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michel Trivolis / Maxime le Grec (1470 env.-1555/1556) sa vie et sa carrière." *Revue des études slaves* 90, 3: 431-52. <https://doi.org/10.4000/res.3120>
- Garzaniti, Marcello. 2024. "The Role of Maximus the Greek in Russia (1518-1555/6) in the Controversies between Orthodox and Latin Christianity." In *Westliche Konfessionskirchen und orthodoxes Christentum als Thema der*

- Interkonfessionalitätsforschung*, a cura di Christina Alexiou e Daniel Haas, 41-53. Göttingen: Vandenhoeck et Ruprecht Verlage (The Early Modern World, 9).
- Headley, John M., Hans J. Hillerbrand, e Anthony J. Papalas, a cura di. 2004. *Confessionalization in Europe, 1555-1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Aldershot: Ashgate.
- Ivanov, Aleksej I. 1969. *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Leningrad: Nauka.
- Kloss, Boris M. 2015. "O date smerti Maksima Greka." In *La Russie et l'Orient Chrétien / Rossija i christianskij Vostok, IV-V*, a cura di Boris L. Fonkič, 136-39. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Kontouma, Vassa. 2023. "The Understanding of the Sacraments in John of Damascus' Theology." In *John of Damascus. More Than a Compiler*, a cura di Scott Ables, 153-71. Leiden-Boston: Brill.
- Makarij (Veretennikov), igumen. 1989. "Mitropolit Moskovskij Makarij i cerkovno-literaturnaja dejatel'nost' ego vremeni." In *Tysjačelietie Kreščeniija Rusi. Meždunarodnaja cerkovnaja naučnaja konferencija "Bogoslovie i duhovnost'"*. Moskva, 11-18 maja 1987 goda, 275-89. Moskva: Moskovskaja Patriarchija.
- Masud, Zena C. 2016-2017. "La raccolta dei poeti cristiani di Aldo. Edizioni multiple ed edizioni semi-aperte." *Libri & Documenti* 42-43: 59-74.
- Passarelli, Gaetano. 2011. *Perché venerare le icone? Una risposta tra storia, teologia e liturgia*. Padova: libreriauniversitaria.it.
- Romoli, Francesca. 2009. *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*. Firenze: Firenze University Press (Biblioteca di Studi Slavistici, 9). <https://doi.org/10.36253/978-88-8453-950-2>
- Romoli, Francesca. 2010. "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 *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, a cura di Marcello Garzaniti e Francesca Romoli. *Studi Slavistici* 7: 365-83. https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-9218
- Romoli, Francesca. 2016. "Le funzioni delle citazioni bibliche nello *Slovo na verbnoe voskresen'e* di Kirill Turovskij." *Studi Slavistici* 13: 31-41. https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20443
- Romoli, Francesca. 2017a. "La predicazione esegetica di Kirill Turovskij: lo *Slovo o rasslablennom*." *Slověne* 6, 1: 273-89.
- Romoli, Francesca. 2017b. "Lo *Slovo na voznesenie* di Kirill Turovskij: esegesi, celebrazione, parentesi." *Medioevo Europeo* 1-2: 3-15.
- Romoli, Francesca. 2017c. "Repertorio biblico e mediazione liturgica e patristica nello *Slovo na voznesenie* di Kirill Turovskij." *Europa Orientalis* 36: 137-56.
- Romoli, Francesca. 2018a. "Le collezioni della biblioteca di Kirill Turovskij: materiali e prime ipotesi." *Književna Istorija* 50 (164): 255-90.
- Romoli, Francesca. 2018b. "Lo *Slovo o snjatii tela Christova s kresta* di Kirill Turovskij: fonti bibliche, innografiche, patristiche e bizantine." *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 31: 153-83.
- Romoli, Francesca. 2018c. "Lo *Slovo o snjatii tela Christova s kresta* di Kirill Turovskij: Scritture e tipologia omiletica." *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 19: 271-88.
- Romoli, Francesca. 2018d. "Sulle varietà dell'omiletica di Kirill Turovskij: lo *Slovo po Pascě*." *Studi Slavistici* 15, 1: 5-27. https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20616
- Romoli, Francesca. 2020. "Il *Tolkovanie imenam po alfavitu* di Massimo il Greco tra tradizione e innovazione." *Bizantinistica. Rivista di studi bizantini e slavi* 21: 127-43.

- Romoli, Francesca. 2021. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, Firenze: Firenze University Press (Europe in between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes, 3). <https://doi.org/10.36253/978-88-5518-394-9>
- Romoli, Francesca. 2022. "Novoe ponimanie «Tolkovanija imenam po alfavitu» Maksima Greka." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 1 (87): 159-70. <https://doi.org/10.25986/IRI.2022.87.1.013>
- Šaškov, Anatolij T. 1979. "Maksim Grek i ideologičeskaja bor'ba v Rossii vo vtoroj polovine XVII-načale XVIII v. (podelka i ee razoblačenje)." *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 33: 80-87.
- Sinicyna, Nina V. 1977. *Maksim Grek v Rossii*. Moskva: Nauka.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja gvardija (Žizn' zamečatel'nych ljudej).
- Šmidt, Sigurt O. 1995. "Die Regierungstätigkeit des Metropoliten Makarij." In *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 50, 329-36. Berlin: Harrassowitz.
- Sobolevskij, Aleksej I. 1903. *Perevodnaja literatura Moskovskoj Rusi XIV-XVII vekov. Bibliografičeskie materialy*. Sankt-Peterburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk (Sbornik Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Imperatorskoj Akademii Nauk, 74/1).
- Tomelleri, Vittorio S. 2004. *Il salterio commentato di Brunone di Würzburg in area slavo-orientale. fra traduzione e tradizione*, München: Verlag Otto Sagner (Slavistische Beiträge, 430).
- Tomelleri, Vittorio S. 2010. "I quattro sensi della Scrittura in Russia." In *Formaformans. Studi in onore di Boris Uspenskij*, a cura di Sergio Bertolissi e Roberta Salvatore, vol. 2, 199-217. Napoli: M. D'Auria Editore.
- Toniolo, Ermanno M. 2015. "Akathistos. Inno alla Madre di Dio. Edizione metrica." *Marianum* 77: 133-210.
- Uspenskij, Boris A. 2004. *Krestnoe znamenie i sakral'noe prostranstvo. Počemu pravoslavnye krestjatsja sprava nalevo, a katoliki – sleva napravo?* Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury (Jazyk. Semiotika, kul'tura. Malaja serija).
- Uspenskij, Boris A. 2006. *Krest i krug. Iz istorii christianskoj simvoliki*, Moskva: Jazyki slavjanskich kul'tur.
- Wimmer, Elke. 2005. *Novgorod – ein Tor zum Westen? Die Übersetzungstätigkeit am Hofe des Novgoroder Erzbischofs Gennadij in ihrem historischen Kontext (um 1500)*, a cura di Judith Henning. Hamburg: Verlag Dr. Kovač (Hamburger Beiträge zur Geschichte des östlichen Europa, 13).
- Žurova, Ljudmila I. 2016. "Slovo četvertoe "Sbornika" mitropolita Daniila v kontekste skazanij o krestnom znamenii." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 1 (63): 104-16.

Sitografia

<https://maximhum.fileli.unipi.it>.