

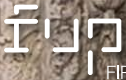
In dialogo con l'Occidente

Rinascimento e *renovatio*
nella Russia del Cinquecento

В диалоге с Западом

возрождение и религиозное
обновление в России XVI века

a cura di / под редакцией
Marcello Garzaniti
Ovanes Akopyan
Iris Karafillidis
Francesca Romoli



FIRENZE
UNIVERSITY
PRESS

EUROPE IN BETWEEN

ISSN 2975-0318 (PRINT) | ISSN 2975-0326 (ONLINE)

EUROPE IN BETWEEN. HISTORIES, CULTURES AND LANGUAGES FROM CENTRAL EUROPE TO THE EURASIAN STEPPES

Editor-in-Chief

Marcello Garzaniti, University of Florence, Italy
Lorenzo Pubblici, University of Naples L'Orientale, Italy

Scientific Board

Alberto Alberti, University of Bologna, Italy
Maddalena Betti, University of Padua, Italy
Ivan Biliarsky, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria
Marie-Hélène Blanchet, CNRS, French National Centre for Scientific Research, France
Nicola Di Cosmo, Institute for Advanced Study, United States
Maria Chiara Ferro, University of Chieti-Pescara G. D'Annunzio, Italy
Konstantin Golev, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria
Pierre Gonneau, Sorbonne University, France
Christian Hannick, University of Würzburg, Germany
Jakub Niedzwiedz, Jagiellonian University, Poland
Antonio Rigo, University of Venice Ca' Foscari, Italy
Francesca Romoli, University of Pisa, Italy
Marco Scarpa, University of Messina, Italy
Giovanna Siedina, University of Florence, Italy
Tatjana Subotin-Golubovic, University of Belgrade, Serbia
Sergejus Temčinas, Institute of the Lithuanian Language, Lithuania
Mateo Žagar, University of Zagreb, Croatia
Natalja Nikolaevna Zapol'skaja, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

In dialogo con l'Occidente:
Rinascimento e *renovatio*
nella Russia del Cinquecento

В диалоге с Западом:
возрождение и религиозное
обновление в России XVI века

a cura di

Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan,
Iris Karafillidis, Francesca Romoli

под редакцией

Марчелло Гардзанити, Ованеса Акопяна,
Ирис Карафиллидис, Франческа Ромоли

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2025

In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento = В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века / a cura di Marcello Garzaniti, Ovanes Aкоруан, Iris Karafillidis, Francesca Romoli = под редакцией Марчелло Гардзанити, Ованеса Акопяна, Ирис Карафиллидис, Франчески Ромоли. - Firenze : Firenze University Press, 2025.

(Europe in between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes ; 6)

<https://books.fupress.com/isbn/9791221508932>

ISSN 2975-0318 (print)

ISSN 2975-0326 (online)

ISBN 979-12-215-0916-8 (Print)

ISBN 979-12-215-0893-2 (PDF)

ISBN 979-12-215-0894-9 (XML)

DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Layout editing: Alberto Alberti

Front cover image: Detail of the Cathedral of the Archangel in the Moscow Kremlin, © 123rf|dpotashkin

Peer Review Policy

Peer-review is the cornerstone of the scientific evaluation of a book. All FUP's publications undergo a peer-review process by external experts under the responsibility of the Editorial Board and the Scientific Boards of each series (DOI 10.36253/fup_best_practice.3).

Referee List

In order to strengthen the network of researchers supporting FUP's evaluation process, and to recognise the valuable contribution of referees, a Referee List is published and constantly updated on FUP's website (DOI 10.36253/fup_referee_list).

Firenze University Press Editorial Board

G. Bandini (Editor-in-Chief), C. Andreini, R. Bartoli, R. Bianchi, F. Boncinelli, M. Bontempi, F.V. Collotti, A. Cuccoli, D. D'Andrea, A. Dolfi, M. Fagone, M. Garzaniti, C. Giometti, D. Lippi, F. Lucchesi, G. Mari, P.M. Mariano, G. Minutoli, R. Morani, A. Orlandi, B.E. Palladino, L. Re, D. Romano, L. Rovero, S. Scaramuzzi, T. Spignoli, A. Vinciguerra, S. Vuelta García.

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

Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

Metadata license: all the metadata are released under the Public Domain Dedication license (CC0 1.0 Universal: <https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/legalcode>).

© 2025 Author(s)

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

www.fupress.com

Printed in Italy

Sommario / Содержание

Introduzione / Введение <i>Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli</i>	7
Гуманизм и «гуманизмы»: (еще раз) к постановке методологической проблемы <i>Ованес Акопян</i>	17
Итальянское Возрождение и русский религиозно-философский ренессанс: диалог сквозь века. Случай В. Забугина <i>Ольга Кусенко</i>	33
Софья Палеолог и проблема ренессансного влияния в русской культуре в конце XV-начале XVI в. <i>Татьяна Матасова</i>	47
«Волга не может впасть в Каспийское море»: космографические умозаключения габсбургского дипломата Франческо да Колло, продиктованные тревогой об экологии <i>Олег Кудрявцев</i>	69
La donna dell'Apocalisse in Russia. Immagini e metafore nella produzione apologetica della prima metà del XVI sec. <i>Marcello Garzaniti</i>	81
I concetti di «libero arbitrio» e di «libera volontà» in Massimo il Greco: osservazioni sul lessico intellettuale nella Moscovia cinquecentesca <i>Maria Chiara Ferro</i>	97

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

Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, © 2025 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

<i>L'Imago pietatis</i> nell'esegesi di Massimo il Greco: un incontro tra Oriente e Occidente nell'orizzonte della <i>renovatio</i> <i>Francesca Romoli</i>	123
Торжество Святой Премудрости в Кремлевском дворце. Русская интерпретация ренессансных идей <i>Ольга Чумичева</i>	145
Новый язык легитимации власти: рельеф входного портала Грановитой палаты Московского Кремля <i>Олег Вернер, Инна Вернер</i>	163
La cattedrale di San Basilio a Mosca: nuove considerazioni sulle fonti <i>Federica Rossi</i>	195
Пути конфессионализации в России XVI века: Стоглавый Собор между традицией и новациями <i>Елена Емченко</i>	213
Abstracts and Notes on Contributors	231

Introduzione / Введение

Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan,
Iris Karafillidis, Francesca Romoli

Il presente volume raccoglie i contributi presentati al seminario internazionale *In dialogo con l'Occidente. Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento*, tenutosi a Firenze il 27 e 28 aprile 2023, e si propone di gettare una nuova luce sulle relazioni culturali della Russia con la penisola italiana e in generale il mondo occidentale, già in passato oggetto di studi, offrendo una panoramica interdisciplinare delle interazioni che va oltre gli approcci tradizionali.

Questa importante stagione prese avvio dal Concilio di Firenze, che segnò gli inizi delle relazioni diplomatiche del gran principato di Mosca con l'Occidente, ed ebbe un punto di svolta nell'arrivo di Zoe/Sofia Paleologa, cresciuta a Roma, e la conseguente formazione di una significativa diaspora greca. Negli anni successivi continuarono a svilupparsi le relazioni con la penisola italiana, segnate dalla ben documentata presenza di maestranze, almeno fino all'epoca di Ivan il Terribile, quando il gran principato si trasformò in impero. Nel frattempo, la penisola italiana viveva una situazione di grande incertezza, provocata dalla rottura dei precari equilibri medievali e dalla calata di eserciti stranieri, mentre a cominciare da Firenze emergevano forti spinte al rinnovamento religioso e si sviluppava la cultura rinascimentale. Il sacco di Roma (1527), manifestazione di profonde fratture religiose e ideologiche del mondo occidentale, determinò una grave crisi dell'universalismo romano e segnò una battuta d'arresto della cultura rinascimentale, rafforzando comunque le spinte al rinnovamento religioso con forti tendenze apocalittiche.

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

Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, © 2025 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

Considerando i diversi aspetti delle relazioni culturali con la penisola italiana, il seminario si è proposto di superare la separazione, ormai consolidata in passato, fra pensiero rinascimentale e riscoperta dell'antico, espressione della modernità da una parte, e rinnovamento religioso (*renovatio*) e processi di confessionalizzazione, come manifestazione della 'lunga durata' del Medioevo e della preparazione alla riforma evangelica dall'altra. Queste realtà, apparentemente distanti, sono invece state considerate insieme, contestualizzandole nella Russia del tempo. Al di là di riduttive visioni in termini di influenze, abbiamo voluto soprattutto mostrare che la percezione dell'alterità all'inizio dell'evo moderno era servita a definire meglio la propria identità nell'alveo della medesima cultura mediterranea ed europea.

Questo nuovo approccio ha spinto a valicare i limiti connessi alle singole discipline, sollecitando l'apertura di un confronto che ha fatto emergere i diversi linguaggi della comunicazione culturale sullo sfondo del complesso panorama storico. Lo ha reso indispensabile, peraltro, la specifica realtà culturale dell'Europa centro orientale e orientale, dove le tendenze umanistiche e rinascimentali e le spinte al rinnovamento religioso, appaiono fortemente intrecciate e solidamente orientate alla costruzione di nuove ideologie, e le confessioni religiose appaiono connesse alle diverse tradizioni etniche e nazionali, formatesi nel corso del medioevo.

Al centro della riflessione vi sono in primo luogo le trasformazioni culturali e religiose, sullo sfondo non solo delle complesse relazioni internazionali e dei tormentati processi di confessionalizzazione, ma anche dell'incipiente formazione di una comunità intellettuale europea di stampo umanistico, la *Respublica litterarum*, che, pur segnata da orientamenti ideologici diversi, era impegnata, anche se con priorità diverse, nel recupero delle fonti del pensiero classico pagano e cristiano. Queste fonti erano indispensabili non solo per l'ammodernamento tecnologico civile e militare, ma anche per costruire il passato, sfruttando miti e racconti antichi, allo scopo di delineare allo stesso tempo l'immagine dell'altro e la propria identità, e di relazionarsi ai cambiamenti dell'epoca per adeguarsi a un futuro incerto, che si colorava di tinte apocalittiche. Quest'opera passava inevitabilmente attraverso l'esercizio filologico e lo sviluppo della pratica delle traduzioni, che assumono un ruolo diverso rispetto al passato medievale.

Gli studi, presentati in lingua italiana e russa, accompagnati dai tradizionali abstract in inglese, affrontano tematiche diverse e complesse, ragionando su questioni metodologiche e adottando approcci disciplinari diversi. Prima di offrire alcuni significativi casi di studio, che mostrano l'intreccio fra cultura umanistica e rinascimentale e rinnovamento religioso (*renovatio*) nella Russia del Cinquecento, il volume propone di ragionare sui diversi approcci alla cultura umanistica. O. Akopyan riflette sulla storia degli studi dell'umanesimo e rinascimento nel XX sec., mettendo a fuoco problemi di ordine metodologico importanti per comprendere le questioni esaminate successivamente. O. Kusenko illustra il particolare approccio di V. Zabughin, un originale studioso vissuto fra Russia e Italia, che all'inizio del XX sec., unendo straordinarie

competenze in varie discipline, colse pienamente la componente religiosa della cultura umanistica e rinascimentale.

Entrando nella disamina delle relazioni culturali fra la penisola italiana e il gran principato di Mosca, il volume esordisce con lo studio di T. Matasova sul ruolo di Sofia Paleologa e della diaspora greca a Mosca, evidenziando il ruolo di mediazione culturale degli aristocratici di origine bizantina di un mondo mediterraneo in piena trasformazione. Le riflessioni geografiche di un diplomatico italiano, al servizio dell'imperatore asburgico a Mosca agli inizi del Cinquecento, sono illustrate da O. Kudrjavcev, che mostra l'allargamento degli orizzonti del mondo occidentale ai domini della Russia, pur conservando le radici nel contesto mediterraneo e guardando a Mosca come possibile alleato nella lotta contro il dominio ottomano.

Sulla spinta degli sconvolgimenti dell'epoca si era diffusa anche in Russia la percezione che il mondo vivesse un tornante della storia. Ne parla lo studio di M. Garzaniti sulla presenza delle immagini apocalittiche, in particolare della donna e del drago, presenti nella produzione apologetica della prima metà del Cinquecento. Fra i protagonisti di questi dibattiti sulla crisi spirituale del mondo cristiano dell'epoca si colloca il monaco athonita Massimo il Greco, la figura più significativa della diaspora greca a Mosca, che aveva vissuto la sua giovinezza a Firenze e in altre città della penisola italiana. M.C. Ferro ne studia in particolare il lessico specificamente legato alla tradizione umanistica, mettendo in evidenza la volontà di creare un bagaglio culturale in slavo, che consentisse di affrontare le sfide culturali e religiose dell'epoca.

Nel dibattito culturale e religioso del tempo ebbe un ruolo fondamentale il linguaggio figurativo e architettonico, che risentì profondamente delle nuove relazioni con il mondo occidentale. Se ne dovette occupare lo stesso Massimo il Greco ragionando sull'immagine della pietà, su cui riflette F. Romoli, mostrando come il monaco athonita ne illustri le origini occidentali e offra una corretta traduzione del suo titolo. Fra i soggetti figurativi più importanti di questa comunicazione interculturale si colloca sicuramente il ciclo di affreschi del Palazzo delle Faccette del Cremlino di Mosca, risalente agli inizi del XVI sec. Pur con tutte le difficoltà causate dalle modifiche successive, O. Čumičeva lo ricostruisce sulla base dell'idea della Sapienza, e mostra come la tradizione russa si sia intrecciata con i cicli pittorici dei palazzi rinascimentali. Di grande interesse appare la riflessione di O. e I. Verner sul bassorilievo del portale del medesimo palazzo, nella cui progettazione potrebbero aver avuto parte gli architetti italiani. Vi è raffigurato un complesso soggetto con la figura di Alessandro Magno, che unisce motivi della storia classica e della sua interpretazione medievale. Grazie all'opera di architetti stranieri si sperimentò a Mosca una fruttuosa sinergia fra tecniche costruttive moderne e forme espressive della tradizione bizantina, che ha lasciato tracce rilevanti nel Cremlino. Sebbene le fonti sulla Chiesa di san Basilio sulla Piazza Rossa rimangano incerte, F. Rossi mostra che la costruzione dell'edificio più famoso del complesso del Cremlino andrebbe collocato proprio nell'ultima stagione della presenza degli architetti italiani di epoca rinascimentale in Russia.

Non poteva mancare alla fine del volume una riflessione sul Sinodo dei Cento capitoli, proposta da E. Emčenko, nella nuova luce del marcato processo di confessionalizzazione che si stava realizzando in Europa, imponendo nuove esigenze alla vita ecclesiastica e sociale del tempo, che mostrano evidenti analogie con il coevo Concilio di Trento.

Al di là dei diversi punti di vista sulla diffusione dell'umanesimo e del rinascimento fra Quattrocento e Cinquecento, sulla presenza sia degli emigrati greci, per lo più giunti attraverso la penisola italiana, sia degli architetti italiani, l'intreccio fra umanesimo, rinascimento e rinnovamento religioso ha messo in luce interessanti piste di ricerca. Questa complessiva rilettura permette di ricostruire la preparazione di un humus culturale che produsse i suoi frutti solo nel secolo successivo con lo sviluppo di un sistema educativo che in ambito slavo orientale di tradizione ortodossa mise le sue basi, in primo luogo, nel granducato lituano, dove trovarono rifugio già a metà del Cinquecento alcuni fuoriusciti russi. Questa prima fase storica delle relazioni con l'Occidente, che attende ancora una complessiva ricostruzione, è stata segnata dal ruolo precipuo delle culture mediterranee, a differenza del periodo successivo, in cui assumono un ruolo preminente le relazioni interslave e soprattutto quelle con il mondo germanico. Molte sono le domande rimaste aperte, ma la speranza è che le questioni irrisolte e dibattute stimolino nuove ricerche e aiutino a colmare quei vuoti che ancora fanno considerare come eventi isolati realtà ben più connesse di quanto ci siamo immaginati sinora.

Auspichiamo che il lettore colga l'originalità di questo approccio, tenendo conto anche della pluralità delle competenze di quanti hanno contribuito al volume, a cui va il nostro ringraziamento, in primo luogo per aver accettato di partecipare al seminario, intavolando una discussione franca e cordiale. A prescindere dal tema affrontato, tutti hanno contribuito non solo ad approfondire alcuni snodi fondamentali dell'epoca, ma a mettere in luce aspetti metodologici e chiavi interpretative che saranno molto utili per il futuro delle nostre discipline. L'appartenenza di gran parte dei relatori a una nuova generazione di studiosi rappresenta la migliore garanzia della continuità di queste ricerche anche in futuro. Ai più anziani il compito di promuovere e incoraggiare tali sforzi.

È stata una scommessa non facile, soprattutto per la complessa situazione odierna. Oltre agli ostacoli concreti, è stato particolarmente difficile riunire esperti di discipline che raramente entrano in contatto tra loro. L'ambito della storia dell'umanesimo e del rinascimento in genere è considerato separato non solo dalla storia del cristianesimo, ma anche dagli studi slavistici. Se aggiungiamo le aree disciplinari relative all'architettura e alla storia dell'arte comprendiamo bene le difficoltà di dialogare. Questo vale ancora di più, se teniamo conto che nell'ambito degli studi sull'umanesimo e il rinascimento in genere ci si intende in italiano, mentre in ambito slavistico, il russo è ancora lingua franca, mentre nell'ambito dell'architettura e dell'arte domina l'inglese. Il dialogo è stato possibile perché si sono incontrati studiosi che, percependo i limiti dei paradigmi tradizionali, sono stati disponibili a un confronto senza pregiudizi, indagando i dati sempre più numerosi a nostra disposizione. Lo hanno dimostrato non so-

lo i materiali presentati, ma anche le discussioni e la tavola rotonda finale in cui sono state illustrate alcune importanti pubblicazioni, curate dai partecipanti. Auspichiamo sinceramente che questa pubblicazione possa stimolare nuove ricerche scientifiche e diventare oggetto di riflessione e di dibattito più ampio.

Gli organizzatori del seminario e curatori del presente volume hanno collaborato, condividendo fin dall'inizio l'impostazione scientifica del seminario e la sua concreta realizzazione. Rimane il rammarico di non aver potuto accogliere in presenza diversi colleghi, anche se abbiamo fatto tutti gli sforzi possibili per far sentire vicine le persone che intervenivano a distanza. Il nostro sentito ringraziamento va al Dipartimento di Formazione, Lingue, Intercultura, Letterature e Psicologia dell'Università di Firenze e all'Istituto Nazionale di studi del Rinascimento, in particolare al suo direttore M. Ciliberto, che hanno ospitato il seminario. Ringraziamo quanti hanno collaborato alla valutazione del volume e a quanti lo hanno curato editorialmente, nonché infine la Firenze University Press, che lo ha accolto fra le sue pubblicazioni nella collana "Europe in Between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes".

* * *

Отправной точкой настоящего сборника стал международный семинар *В диалоге с Западом. Ренессанс и renovatio в России XVI века*, прошедший во Флоренции 27–28 апреля 2023 года. Культурные связи между Россией и Итальянским полуостровом, и западным миром в целом, уже не раз становились предметом исследований, однако данный том стремится предложить междисциплинарную панораму взаимодействия, выходящую за рамки традиционных подходов.

Началом интересующей нас эпохи можно считать Флорентийский собор, после которого дипломатические отношения между Великим княжеством Московским и Западом вышли на новый уровень. Именно в середине XV столетия в Москву прибыла воспитанная в Риме София (Зоя) Палеолог, что повлекло за собой формирование значительной греческой диаспоры. В последующие десятилетия контакты с Итальянским полуостровом продолжали развиваться; знаковым эпизодом взаимодействия стала работа в Москве итальянских мастеров, которая хорошо задокументирована по крайней мере до эпохи Ивана Грозного, когда великое княжество превратилось в царство. Тем временем сам Итальянский полуостров переживал период глубокой турбулентности, связанной с разрушением социально-политических структур Средневековья, с одной стороны, и вторжением иностранных армий, с другой. Разграбление Рима (1527) стало символом глубокого религиозного и идеологического раскола в западном мире и поставило под сомнение концепцию римского универсализма, усилив стремление к религиозному обновлению, пропитанному сильными апокалиптическими мотивами.

Семинар поставил своей задачей преодолеть устоявшееся в историографии противопоставление: с одной стороны, ренессансной мысли и возрождения античности как выражений Нового времени, а с другой – религиозного обновления (*renovatio*) и процессов конфессионализации, традиционно относимых к «долгому Средневековью» и пред-Реформации. Эти явления, внешне разнородные, были рассмотрены в их совокупности и в контексте России XVI века. Избегая упрощённых представлений о «влияниях», мы стремились показать, что восприятие инаковости в начале Нового времени становилось способом более чёткого самоопределения в рамках единой средиземноморской и европейской культуры.

Такой подход побудил нас выйти за пределы отдельных дисциплин и открыть возможность для более широкого диалога, позволяющего выявить различные «языки» культурной коммуникации на фоне сложной исторической обстановки. Это решение было связано, в частности, с особой культурной реальностью Центральной и Восточной Европы, где гуманистические и ренессансные тенденции сильно переплетались с движениями религиозного обновления. Их взаимодействие было направлено на создание новых идеологических конструктов, а конфессиональные различия оказывались тесно связаны с этническими и национальными традициями, сложившимися ещё в Средневековье.

В центре нашего внимания оказались в первую очередь культурные и религиозные поиски, протекавшие на фоне не только сложных международных отношений и болезненных процессов конфессионализации, но и в контексте формирования европейского интеллектуального сообщества гуманистического склада – *Respublica litterarum*. Это сообщество, несмотря на различие идеологических ориентаций, объединяло стремление к восстановлению источников античного и христианского классического мышления. Эти источники служили не только основой модернизации гражданских и военных технологий, но и средством конструирования прошлого: через обращение к древним мифам и преданиям формировались образы «другого» и собственной идентичности, а также вырабатывались способы соотнесения со стремительно меняющимся настоящим и адаптации к неопределённому, порой апокалиптически окрашенному будущему. Неотъемлемой частью этой работы становились филологические упражнения и развитие практики переводов, которые принимают на себя иную роль в сравнении со Средневековьем.

Исследования, представленные в сборнике на итальянском и русском языках (с традиционными аннотациями на английском), охватывают широкий спектр тем, затрагивая методологические вопросы и опираясь на разные дисциплинарные подходы. Прежде чем перейти к конкретным примерам переплетения гуманистической и ренессансной культуры с религиозным обновлением (*renovatio*) в России XVI века, мы предлагаем остановиться на различных подходах к изучению гуманистической традиции. Так, О. Акоюн рассматривает историю исследований гуманизма и Ренессанса в XX веке, уделяя особое внимание ряду методологических

проблем, важных для понимания последующих дискуссий. О. Кусенко анализирует оригинальный подход В. Забугина – учёного, жившего между Россией и Италией, который в начале XX века, обладая выдающимися компетенциями в различных дисциплинах, сумел тонко уловить религиозное измерение гуманистической и ренессансной культуры.

Переходя к анализу культурных связей между Итальянским полуостровом и Великим княжеством Московском, том открывается исследованием Т. Матасовой, посвящённым роли Софии Палеолог и греческой диаспоры в Москве. В нём выделяется особая роль аристократов византийского происхождения – посредников, переносивших на московскую почву культуру глубоко меняющегося средиземноморского ареала. Географические размышления итальянского дипломата, служившего при дворе императора и посетившего Москву в начале XVI века, представлены в статье О. Кудрявцева. Автор показывает, как расширялись представления западного мира о российских землях, укоренённые в средиземноморском контексте и сопряжённые с восприятием Москвы как возможного союзника в борьбе против османского владычества.

Под воздействием потрясений той эпохи в том числе и в России распространилось ощущение, что мир переживает переломный момент истории. Этой теме посвящено исследование М. Гардзанити, анализирующее апокалиптические образы – в частности, фигуры жены и дракона – в апогетической письменности первой половины XVI века. Среди главных участников этих дебатов о духовном кризисе, охватившем христианский мир, был афонский монах Максим Грек – наиболее значительная фигура греческой диаспоры в Москве, который прожил свою юность во Флоренции и других городах Итальянского полуострова. Исследование М. К. Ферро посвящено его лексике, связанной с гуманистической традицией, и показывает, как он стремился создать новый язык, который позволил бы найти ответ на культурные и религиозные вызовы того времени.

В этих спорах важную роль играл также изобразительный и архитектурный язык, глубоко воспринявший новые связи с западным миром. К этой теме обращался все тот же Максим Грек, размышляя над образом *pietà*. Как показывает Ф. Ромоли, афонский монах раскрывает его западное происхождение и предлагает точный перевод названия. Среди ключевых сюжетов кросс-культурной коммуникации выделяется цикл фресок Грановитой палаты Московского Кремля, относящийся к началу XVI века. Несмотря на все трудности, вызванные последующими реконструкциями, О. Чумичева восстанавливает его на основе образа Премудрости и показывает, как русская изобразительная традиция оказалась переплетена с живописными циклами ренессансных дворцов. Большой интерес представляет работа О. и И. Вернер, посвящённая барельефу портала того же дворца, в проектировании которого могли участвовать итальянские архитекторы. В нём изображён сложный сюжет с фигурой Александра Македонского, объединяющий мотивы античной истории и её средневековой интерпретации. Благодаря работе иностранных мастеров в Москве

возникла плодотворная синергия между современными строительными техниками и выразительными формами византийской традиции, оставившая заметный след в облике Кремля. Хотя начала церкви Святого Василия на Красной площади остаются неясными, Ф. Росси показывает, что строительство самого известного здания Кремлевского комплекса следует отнести именно к последнему периоду пребывания итальянских архитекторов эпохи Возрождения в России.

Естественным завершением рассматриваемого периода – и вместе с тем всего сборника – становятся размышления Е. Емченко о Стоглавом соборе. Он помещается в контекст общеевропейских процессов конфессионализации, которые налагали новые требования на церковную и общественную жизнь, и обнаруживает очевидные аналогии с современным ему Тридентским собором.

Помимо различных точек зрения на распространение гуманизма и Ренессанса в XV–XVI веках, на присутствие греческих эмигрантов (в основном прибывших через Итальянский полуостров) и итальянских архитекторов, переплетение гуманистических, ренессансных и религиозных импульсов открывает новые направления исследований. Такая переоценка позволяет реконструировать подготовку культурного «котла», плоды которого проявились лишь в следующем столетии – прежде всего в развитии системы образования. В восточнославянской среде православной традиции её основы закладывались в первую очередь в Великом княжестве Литовском, где уже в середине XVI века нашли убежище некоторые выходцы из Великого княжества Московского. Эта первая историческая фаза отношений с Западом, ещё ожидающая целостной реконструкции, была отмечена ведущей ролью средиземноморских культур. В дальнейшем же на первый план вышли межславянские контакты и особенно связи с германским миром. Многие вопросы остаются открытыми, но именно дискуссионные проблемы способны стимулировать новые исследования и помочь восполнить пробелы, из-за которых явления, в действительности тесно взаимосвязанные, до сих пор воспринимаются как нечто изолированное.

Мы надеемся, что читатель оценит значимость предложенного подхода, который был бы невозможен без разных компетенций участников этого сборника. Им мы выражаем особую благодарность – прежде всего за готовность принять участие в семинаре и вступить в откровенную и дружескую дискуссию. Независимо от выбранной темы, все они способствовали не только углублению понимания ключевых узлов эпохи, но и выявлению методологических перспектив и интерпретационных ключей, полезных для будущего наших дисциплин. Принадлежность большинства авторов к новому поколению исследователей служит наилучшей гарантией продолжения этих усилий, тогда как старшему поколению принадлежит важная задача поддерживать и поощрять их развитие.

В условиях нынешней ситуации организация семинара оказалась непростой задачей. Помимо конкретных препятствий, особой сложностью было объединить специалистов из дисциплинарных областей, редко со-

прикасающихся друг с другом. Исследователи гуманизма и Ренессанса обычно не взаимодействуют с историками христианства или славистами; добавление истории искусства и архитектуры ещё более усложняло диалог. К этому прибавлялись и языковые различия: в исследованиях гуманизма и Ренессанса рабочим языком часто является итальянский, в славистике до сих пор сохраняет своё значение русский, тогда как в истории искусства и архитектуры доминирует английский. Тем не менее, диалог состоялся благодаря тому, что собрались учёные, осознававшие пределы традиционных парадигм и готовые к открытому обсуждению всё более многочисленных данных, находящихся в нашем распоряжении. Это подтвердили не только материалы сборника, но и дискуссии и заключительный круглый стол, на котором были представлены новые публикации участников семинара. Мы надеемся, что настоящее издание станет стимулом для дальнейших исследований и предметом более широкого обсуждения.

Организаторы семинара и редакторы сборника работали совместно, разделяя с самого начала как научную установку, так и практическую реализацию проекта. С сожалением приходится отметить, что не все коллеги смогли присутствовать лично, однако мы сделали всё возможное, чтобы дистанционные участники чувствовали себя полноправными собеседниками. Мы выражаем искреннюю благодарность Департаменту образования, языков, межкультурных исследований, литератур и психологии Флорентийского университета, а также Национальному институту исследований Ренессанса и его директору М. Чилиберто за поддержку семинара. Особая признательность – всем, кто участвовал в рецензировании и редакционной подготовке тома. Мы также благодарим издательство Firenze University Press за включение сборника в серию “Europe in Between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes”.

Гуманизм и «гуманизмы»: (еще раз) к постановке методологической проблемы*

Ованес Акопян

Вопрос о том, что такое «гуманизм», стоит перед учеными, занимающимися европейским Возрождением, примерно столько же лет, сколько существует сам термин «Ренессанс». И хотя любые обобщающие термины условны, трудно себе представить современного ученого, обходящегося без них. У всех исследователей проблемы ренессансного или просто новоевропейского гуманизма, от Дж. Джентиле до Дж. Хенкинса и С. Туссена, не вызывает сомнений, что он имел непосредственное отношение к «возрождению» античной культуры, однако степень его воздействия на тот тип культуры, который сейчас принято называть Ренессансом, до сих пор вызывает споры.

Начиная с классика этой области исследований и популяризатора термина «Ренессанс» Якоба Буркхардта, «гуманизм» зачастую понимался двойственно. С одной стороны, подразумевалось, что новое интеллектуальное течение было полноценной философией, которая «освободила» человека от оков средневековых суеверий и религиозных догм и открыла новые подходы к осмыслению личности и ее места в системе мироздания. С другой, гуманистическая ученость способствовала возрождению,

* Эта работа представляет собой дополненную и переработанную версию статьи, опубликованной в журнале *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* (Акопян 2014).

Ovanes Akopyan, Consortium of Humanities Centers and Institutes (CHCI), o.akopyan@outlook.com, 0000-0003-0194-2692

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Ованес Акопян, *Гуманизм и «гуманизмы»: (еще раз) к постановке методологической проблемы*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.03, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 17-31, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

казалось бы, потерянного античного наследия. Правда, те, кто акцентировал свое внимание преимущественно на этом аспекте, расходились в оценке «революционности» такого возрождения: немногие, подобно современным исследователям, воспринимали *studia humanitatis* как путь к возникновению гуманитарных наук¹ – для большинства обращение к прошлому было духовной практикой и возвращением к культурно-национальным и прочим «истокам».² Обе эти концепции, одновременно впитавшие романтизированное представление о ренессансной эпохе и неизбежно ориентиовавшиеся на мысль Ницше, нашли как сторонников, так и противников, в том числе среди представителей как называемой русской религиозной философии. Пожалуй, Николай Бердяев, оставивший чрезвычайно критические эссе о пагубном влиянии «ренессансного гуманизма» на культуру Нового времени, в том числе на возникновение социалистических движений, и Владимир Забугин, которому посвящена замечательная статья Ольги Кусенко в этом сборнике, – самые очевидные примеры размышлений русских философов начала XX века о феномене европейского Возрождения.

На более же научные рельсы проблема ренессансного гуманизма была поставлена уже в первой половине XX века. Она разрабатывалась прежде всего на итальянском материале. Это объясняется не только тем, что обе концепции, о которых речь пойдет ниже, были созданы учеными-«итальянистами», но и первостепенным значением культуры Италии в этот период в сравнении с другими странами. Неудивительно, что апробированные на итальянской почве представления о гуманизме и, в целом, о Ренессансе затем были перенесены на культуры заальпийских территорий. Поэтому нет ничего странного в том, что наши дальнейшие рассуждения будут непосредственно касаться творчества некоторых видных мыслителей итальянского Возрождения.

На пути решения вопроса о сущности гуманизма в значительной степени повлияли актуальные тогда философские течения – прежде всего экзистенциализм – и политическая обстановка. В сложные годы между двумя мировыми войнами и после окончания второй из них европейские интеллектуалы чувствовали глубокий кризис традиционной культуры, что привело к особенному интересу к истории Средневековья и Ренессанса как времени формирования исконной цивилизации Старого Света. Обращаясь к прошлому, они не только пытались понять, каким образом западноевропейская цивилизация умудрилась встать на кровавый путь (для кого-то кульминацией оно было революция 1917 года и последо-

¹ Из наиболее известных работ, посвященных этому вопросу, см. Grafton, and Jardine 1986; Celenza 2021.

² Особенно важная работа в этом контексте Ruehl 2015. О том, как германские интеллектуалы использовали прошлое для создания национального мифа, см. также Marchand 2009.

вавшая затем советизация России, для других – Освенцим и ужасы национал-социализма), но и создали несколько идеалистическую картину конкретной эпохи, в которой человеческое достоинство и безграничные возможности творца были основами созидания, а не уничтожения.

Одновременно на эти же вызовы, но под своим углом зрения, стремились ответить философы; и доказательством тому, что исследования ренессансного гуманизма шли параллельно с современными им интеллектуальными спорами, может служить простой факт: в те же годы, когда появились монографии Эудженио Гарэна и Пауля Оскара Кристеллера, свои, не связанные с научными поисками, работы о том, что такое «гуманизм», публикуют два видных философа XX века – Мартин Хайдеггер (*Письмо о гуманизме* [1947], см. Хайдеггер 2007) и Жан-Поль Сартр (*Экзистенциализм – это гуманизм* [1946], см. Сартр 1953). Незадолго до этого французский кардинал Анри де Любак опубликовал свою книгу об «атеистическом гуманизме», где, вдохновляясь, помимо прочего, романами Достоевского, ставит диагноз пост-ницшеанской философии и ее стремлению низвергнуть Бога и заменить Его «сверхчеловеком» (De Lubac 1944). Это хронологическое совпадение заставляет поставить два принципиальных вопроса: насколько сильным было влияние философии на научный анализ гуманизма эпохи Возрождения, и были ли прочтения этих «гуманизмов» в чем-то идентичными?

Две важнейшие – и концептуально противоположные – теории «ренессансного гуманизма» принадлежат итальянскому ученому Э. Гарэну и американскому историку немецкого происхождения П.О. Кристеллеру. В русскоязычной литературе к трудам этих авторитетнейших ученых обращались неоднократно, хотя, очевидно, симпатии исследователей были в целом на стороне Э. Гарэна в силу как политических (не стоит забывать о тесных связях Коммунистической партии Италии с советскими коммунистами), так и личных причин (многие замечательные отечественные историки были лично знакомы с ним).³ Поэтому неудивительно, что в СССР, а затем и в России, взгляды итальянского ученого часто находили и находят поддержку (см. Баткин 1995: 45-55; Брагина 2002: 7-16). С другой стороны, отдавая должное таланту Кристеллера, советские и российские ученые считали его видение Ренессанса и в особенности гуманизма однобоким и бесперспективным.⁴ Не столько для реабилитации Кристеллера в глазах российского читателя, в которой он нисколько не нуждается, сколько для уяснения реального положения вещей обратимся еще раз к трудам Гарэна и его американского друга и оппонента.

³ В доказательство положительного отношения к Гарэну отечественных историков можно напомнить, что еще в позднесоветский период на русском языке был издан сборник статей итальянского ученого: Гарэн 1986. Насколько мне известно, до сих пор ни одной работы Кристеллера по-русски не опубликовано.

⁴ Л. Баткин (1995: 55), правда, предлагает сочетать «узкое» прочтение гуманизма Кристеллера с более «широкими» взглядами Гарэна.

Начнем с точки зрения Гарэна, которую он изложил в книге *Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения*, вышедшей в 1947 году на немецком языке.⁵ Как следует из названия, для Гарэна не существует дихотомии между гуманизмом и философией. Ренессанс, а вместе с ним и гуманизм как представление о человеке, прошли последовательные стадии. Сперва это был «гражданский гуманизм»,⁶ который не избегал моральной и этической философии, но концентрировался на политических вопросах. Примерно после середины XV века, по мнению Гарэна, наметился переход к платонизму как новому витку философской мысли, а XVI век ознаменовался поворотом в сторону натурфилософии. Надо признать, что подобная хронология, при всей своей понятной условности, тем не менее принята в научном сообществе. Она позволяет подтвердить главный тезис Гарэна: гуманизм и Возрождение – понятия неразрывно связанные, тесно сплетенные в истории мысли эпохи, которая, в свою очередь, характеризуется резким изменением сознания человека, представлений о себе и об окружающем мире. Именно антропологическая составляющая стала центром концепции Гарэна, что позволяло говорить о гуманизме не только в философии, но и прежде всего в искусстве.

Гарэн разработал свою теорию при значительном участии двух людей, Джентиле и Э. Грасси, которые покровительствовали молодому ученому.⁷ Грасси, бывший ученик Хайдеггера, занимался в фашистской Италии исследованиями Возрождения, уделяя особое внимание национальным аспектам. Одной из основных задач своих научных изысканий Грасси считал утверждение исключительности итальянского Ренессанса с националистических позиций. Справедливости ради надо отметить, что книга Гарэна, вышедшая в свет уже после капитуляции фашистской Италии, то есть при иной политической обстановке, в целом лишена подобного псевдопатриотического пафоса. Однако очевидно, что, заказав Гарэну книгу *Итальянский гуманизм: гражданская жизнь и философия в эпоху Возрождения* еще до начала Второй мировой войны, Грасси рассчитывал на нужный себе результат.

Второй же наставник Гарэна, неогегельянец Джентиле с собственных философских позиций воспринимал Ренессанс как поворотный момент в истории европейской духовности. Он считал, что сущность Возрождения теснейшим образом связана с идеей свободы человека. По мнению Джентиле, историческая ценность Ренессанса заключается именно в том, что в

⁵ Garin 1947 (новое итальянское переиздание – Garin 2008).

⁶ Сам термин «гражданский гуманизм» был впервые использован в фундаментальной работе Х. Барона, которая чрезвычайно важна для понимания культурных и политических процессов раннего Возрождения: Baron 1966. Критическое переосмысление термина см. в Hankins 2000; Baker, and Maxson 2015.

⁷ Об этом см. Hankins 2003: 573-90; Fubini 2007. О «гуманизме» как части более обширной философской концепции, преимущественно среди итальянских ученых конца XIX–начала XX вв., см. Rubini 2014.

этот период был осуществлен решительный поворот к изучению человека. Поэтому в его трудах выкристаллизовалось мифическое представление о «достоинстве человека» как основе трудов флорентийских мыслителей конца XV века, в особенности Джованни Пико делла Мирандола. Согласно этой точке зрения, которая впоследствии была поддержана не только Гарэном, но и множеством его последователей и учеников, *Речь о достоинстве человека* – центральное сочинение Джованни Пико делла Мирандола, в котором будто бы представлено совершенно новое видение свободы и позиции человека как «узла мира» в универсуме.⁸ В подобном контексте остальные труды Пико становятся вспомогательным инструментарием, который лишь дополнительно подтверждает главный тезис его творчества. Учитывая антропологическую ориентацию гуманизма Гарэна, неудивительно, что именно *Речь о достоинстве человека* получила особенный статус как апофеоз новой, обращенной к человеку, культуры.

Однако при внимательном чтении *Речи о достоинстве человека* – этого выдающегося образца ренессансной словесности – можно заметить, что вопросу о свободе человека посвящена лишь незначительная, пусть и крайне выразительная, часть произведения. Более того, воля и преобразовательные способности человека, согласно Пико, носят ярко выраженный мистический характер, что лишний раз подчеркивается прямыми ссылками на герметическую и каббалистическую традиции. А в самой идее человека как «узла мира» вряд ли можно усмотреть какую-либо революцию – ведь молодому графу Мирандолы наверняка были известны средневековые теологические размышления о микрокосме.

Тем не менее идея Джентиле оказалась чрезвычайно живучей. Под эгидой неогегельянства, а затем и неокантианства в лице крупного немецкого философа Эрнста Кассирера (Кассирер 2013, немецкое издание – 1927 года)⁹ это узкое прочтение творчества Пико нашло серьезных сторонников. Надо ли удивляться тому, что первое крупное самостоятельное исследование Гарэна (Garin 1937) было посвящено творчеству Пико, и идея свободы стала сквозной темой книги?

Русскоязычная традиция безоговорочно переняла этот весьма спорный тезис и, к сожалению, до сих пор продолжает его тиражировать, хотя в западных исследованиях он уже был принципиально пересмотрен.¹⁰

⁸ Критическое издание см. в Pico della Mirandola 2003. В последнем вышедшем на данный момент англоязычном издании текста, в переводе Б. Копенхейвера (2022), выражение «о достоинстве человека» принципиально опущено.

⁹ См. также Cassirer 1942.

¹⁰ Б. Копенхейвер суммировал результаты своих исследований на протяжении многих лет в книге Sorenhaver 2019. Его точка зрения – что «Речь» – прежде всего каббалистический текст – была справедливо подвергнута критике, в частности потому, что он, подобно Гарэну, которого Копенхейвер беспощадно критикует, концентрируется всего лишь на одном аспекте взглядов Пико, игнорируя в той или иной мере все прочие.

Следование за безусловным авторитетом итальянского ученого привело к полному искажению в сознании широкого круга читателей верного представления о цели творчества, которую поставил перед собой сам Джованни Пико дела Мирандола: органично соединить разнообразные философские и теологические учения в рамках универсальной доктрины, христианской по своей сущности. Именно этому посвящена большая часть *Речи о достоинстве человека*, которая, к слову, не была широко известна при жизни самого философа, должна была служить всего лишь введением к его фундаментальному труду *900 тезисов по философии, теологии и каббалистике* и вдобавок получила дополнение «о достоинстве человека» лишь после смерти автора. Из этого можно сделать вывод, что Гарэн, вслед за Джентиле избравший *Речь* одним из центральных текстов всего Ренессанса, преувеличил значение данного трактата, а следовательно, и его роли в становлении ренессансной антропологии. Но чрезмерно «прогрессивная» интерпретация *Речи о достоинстве человека* стала лишь частью сложившейся в СССР концепции Ренессанса. Акцент на индивидуализме Возрождения, личностном начале и – чаще всего – их противопоставление коллективному мышлению Средних веков, очевидно, искажали облик всей эпохи. Подобные категории были восприняты в других гуманитарных областях. И если в случае архитектурных или художественных новаций гуманистическое влияние может быть подтверждено не только визуально, но и текстуально (классический пример: Wittkower 1949), то в иных ситуациях результаты такого рода экстраполяции вряд ли можно считать удовлетворительными. Показательным – и одновременно важным для русскоязычного читателя – примером служат попытки – по большей части безуспешные – обнаружить следы проникновения ренессансного индивидуализма в культуру русского Средневековья XV–XVI веков. Это, в свою очередь, существенно затрудняет понимание действительного места Московской Руси – государства, демонстрировавшего устойчивую враждебность к любым проявлениям «иной» культуры, но при этом вынужденного каким-то образом воспринимать, переосмысливать или купировать её редкие проблески – в контексте «глобального Ренессанса». При этом будет неверно говорить о том, что подобный подход не принес существенных научных результатов: труды Л. Брагиной и Л. Баткина, некогда открывшие совершенно новые горизонты в изучении Ренессанса, до сих пор представляют большую ценность благодаря глубокой проницательности их авторов. Однако, несмотря на свои выдающиеся достоинства, написанные под влиянием концепции Гарэна, в то время, казалось бы, полностью удовлетворявшей научное сообщество, как минимум европейское, сейчас эти труды не могут полностью соответствовать меняющемуся вектору историографии, в первую очередь в разделах, посвященных гуманизму и связанной с ним антропологии. Но не будем забывать, что, кроме отечественных ученых, по пути, намеченному Гарэном, пошли многие коллеги из европейских стран, прежде всего Италии и Франции.

Научный путь Кристеллера был не менее тернист (Monfasani 2001; Kristeller, and King 1994). Студент университетов Гейдельберга, Берлина и Фрайбурга, Кристеллер первоначально намеревался заниматься отнюдь не гуманизмом и Ренессансом, а позднеантичным неоплатонизмом. Его магистерская работа, защищенная в 1928 году, была посвящена творчеству Плотина. Однако во Фрайбурге ему довелось учиться у самого Мартина Хайдеггера, который посоветовал молодому талантливому студенту обратиться к изучению наследия итальянского мыслителя и переводчика Марсилио Фичино. Как вспоминает Кристеллер, Хайдеггер испытывал серьезный интерес к Фичино, хотя его познания в этой области не были особенно значительными. Разумеется, Хайдеггер сам имел некоторые виды на Фичино, поскольку платоновское наследие возродилось прежде всего благодаря титаническим стараниям флорентийца.

Правда, безмятежные занятия под руководством знаменитого философа продолжались недолго: в 1933 году Кристеллер вынужденно покинул Германию и перебрался в Италию, где был с радостью принят итальянскими интеллектуалами. Усилиями Джентиле он получил место преподавателя Высшей нормальной школы в Пизе, подружился с Гарэном и Витторе Бранка. Надо заметить, что, несмотря на научные споры, Гарэн с Кристеллером оставались близкими друзьями до смерти последнего в 1999 году.

Но и в Италии Кристеллер не задержался. После начала преследования евреев режимом Муссолини он бежал в США и стал преподавателем Йельского университета, где вел семинар, посвященный Плотину. Позже его охотно принимали в Гарварде и Принстоне, а затем он получил место профессора в Колумбийском университете в Нью-Йорке. К 1943 году ему, наконец, удалось издать американский вариант своей книги о Марсилио Фичино, хотя рукопись на немецком языке была готова еще в 1937-м. С этого момента начинается формирование американской школы изучения Ренессанса, которая до сих пор хранит «заветы» Кристеллера. Одна из центральных тем научного творчества Кристеллера – гуманизм.

Кристеллер в своих рассуждениях четко разделял философскую составляющую Ренессанса и гуманизм, который, по его мнению, не может иметь ничего общего с философией (Fubini 2007: 511-12). Так, по мысли Кристеллера, развитие философии было тесно связано с рациональной метафизикой (или «первой философией»), которая прошла последовательный путь от античности до Канта и Гегеля, и на этом пути Фичино занимал особое место как переводчик Платона и неоплатоников (Hankins 2003: 583; Fubini 2007: 510). Кристеллер признавал, что на этом большом временном отрезке гуманизм и прочие интеллектуальные течения оказывали сильное воздействие на философию, однако они так и не поглотили метафизику.

Концепция Кристеллера выработалась под значительным влиянием так называемого неогуманизма немецкого мыслителя Фридриха

Нитхаммера и трудов Вернера Йегера, чьи лекции молодой Кристеллер посещал в Берлине. Будучи идейным последователем Нитхаммера (которому, собственно, принадлежит сам термин «гуманизм» в современном его значении, см. Toussaint 2008: 107-45), Йегер придерживался идеи непрерывности культур с преобладающей ролью греческого наследия. Он считал, что между греческой и германской культурами «существует мистическая связь» (Toussaint 2008: 111). Для ощущения этой близости было необходимо изучать греческих авторов, и здесь Йегер и его окружение шли по стопам Нитхаммера, видевшего в идее «гуманизма» исключительно филологические аспекты. Идеи неогуманистов глубоко затронули немецкую культурную и университетскую среду, и Кристеллер не был исключением.

По мнению Кристеллера, под понятием *studia humanitatis* стоит понимать только тот набор профессиональных занятий, который пришел на смену средневековым тривиуму и квадривиуму.¹¹ Признавая влияние филологических штудий, этики и педагогики на формирование новой культуры, немецко-американский ученый тем не менее не видел ее сугубо прогрессивного характера и в отличие от своего визави в меньшей степени акцентировал внимание на антропологии. Многие отечественные исследователи ставят Кристеллеру в упрек то, что его концепция, в отличие от гарэновской, не дает целостного представления о Ренессансе и гуманизме. Однако, на мой взгляд, подобная критика не совсем справедлива. Как уже было сказано выше, один из главных текстов, будто бы подтверждающий основной тезис Гарэна, в действительности не может быть интерпретирован столь прямо, а представление о всей культуре Ренессанса от XIV до XVII века как постоянной эволюции представлений о человеке приводит, наоборот, к узости восприятия всего периода. Так, неудивительно, что абсолютный акцент на светской по духу антропологии исключает из поля зрения отечественных исследователей многие ключевые проблемы, прежде всего связанные с восприятием христианства и Библии. Не получили должного освещения также вопросы магии, астрологии и прочих оккультных наук, а также мало вяжущееся с прогрессивным характером гарэновского «гуманизма» возрождение скептицизма как противостояния против распространения философии еще в конце XV века в той же Флоренции (и в круге все того же Джованни Пико della Мирандолы), где идея человеческого достоинства как будто получила столь мощную поддержку. С другой стороны, подход Кристеллера при более внимательном взгляде оставляет большое поле для исследований, не втиснутых в тесные рамки антропологии и светской культуры. Гуманизм Кристеллера, в гораздо большей степени связанный с античным восприятием термина *homo humanus*, подразумевает широкую образованность, эрудированность и высокую культуру гуманиста как знатока древности

¹¹ Хотя, разумеется, Кристеллер видел в этом процессе преемственность: Witt 2006.

и языков, стремящегося к самосовершенствованию. Пути же философии, пересекавшиеся с гуманистическим течением, тем не менее оставались независимыми. Это, в свою очередь, побуждает не искать во что бы то ни стало признаки абсолютизации человеческой свободы в трудах каждого мыслителя эпохи Возрождения, а рассматривать развитие ренессансной интеллектуальной культуры под иным углом. Современные исследователи убедительно показывают, что «гуманистический поворот» не привёл к быстрой победе платонизма (или атомизма) над «устаревшим» аристотелизмом.¹² Напротив, схоластическая традиция сохраняла доминирующее положение на протяжении всего раннего Нового времени, и многие «прогрессивные» нововведения были инициированы именно её представителями. Остальные философские направления – платонизм, атомизм, скептицизм, стоицизм – сосуществовали с ней, дополняли друг друга и далеко не всегда воспринимались ренессансными мыслителями как противоречащие или радикально отвергающие аристотелизм. Таким образом, концепция Кристеллера, как это ни покажется странным его критикам, оказывается более универсальным средством для описания всей целостности культуры Ренессанса, ибо в ней под одним ярлыком невозможно объединить Лоренцо Валлу, Марсилио Фичино и Франческо Патрици. В системе координат Кристеллера Фичино становится гуманистом только тогда, когда занимается профессиональным переводом с греческого на латынь; во всех остальных случаях он «философ». И подобный подход позволяет избежать острых углов, когда сама фигура мыслителя не укладывается в классические рамки нашего восприятия Возрождения. Наиболее характерный пример – философ Пьетро Помпонаци. Изучая его творчество в терминах Гарэна, придется признать, что Ренессанс не знал менее гуманистического мыслителя. Но при этом ни у кого не возникнет сомнений, что Помпонаци – один из наиболее ярких мыслителей Возрождения. Таким простым способом Кристеллер снимает проблему «гуманистической философии» или еще более абсурдной «гуманистической теологии»: в установленных им координатах такие понятия существовать не могут, в отличие, например, от «христианского гуманизма», ориентированного на новое прочтение и комментирование Библии. Поэтому было бы верным признать гуманизм одним из наиболее влиятельных явлений в интеллектуальной жизни Ренессанса, однако сама эта эпоха, многообразная и разносторонняя, никоим образом не может быть сведена только к гуманизму, пусть даже в самом широком его значении.

В последнее время, особенно после смерти Гарэна в 2004 году, сложившиеся стереотипы о гуманизме все больше пересматриваются. Подтверждением тому можно считать рост числа публикаций о гуманизме.

¹² Классическое исследование о роли аристотелизма в интеллектуальной культуре эпохи Возрождения – Schmitt 1983. Из наиболее важных работ последнего времени стоит выделить Martin 2011; Blum 2012; Martin 2014; Del Soldato 2020.

Помимо работ, посвященных историографическим спорам о сущности гуманизма, в первую очередь стоит выделить книгу Р. Уитта о возникновении гуманистического движения в грамматических школах севера Италии (Witt 2003). Не стоит также забывать о постоянном интересе к роли греческого и византийского наследия в развитии европейского гуманизма. Особое значение здесь имело изучение греческого языка – сначала в Италии конца XIV–начала XV веков, а затем и на просторах всей Европы.¹³ И приходится признать, что некогда разделенный на две части научный мир постепенно переходит к единству. Сложившаяся и укрепившаяся в англоязычном мире концепция Кристеллера постепенно выходит на первый план и в европейском ареале, ранее по преимуществу «гарэновском». Надо сказать, что в этом велика заслуга учеников Кристеллера – Дж. Хенкинса, Дж. Монфазани и некоторых других крупных ученых, верных заветам своего учителя. Наиболее ярким тому подтверждением служит двухтомный сборник статей Дж. Хенкинса *Гуманизм и платонизм в итальянском Ренессансе*, где автор четко проводит границу между *studia humanitatis* и философией. И хотя ценность трудов Гарэна – выдающегося историка и педагога – несомненна, безусловное следование его авторитету в условиях, когда современный научный мир в целом принял кристеллеровскую трактовку «гуманизма», только вводит в заблуждение и тем самым увеличивает отставание отечественной школы изучения Ренессанса.

Однако и Гарэн, и его оппонент Кристеллер сосредоточили внимание на термине *studia humanitatis*, лежавшем в основе «новой» культуры и противопоставлявшемся *studia divinitatis*, то есть средневековой схоластике. При этом оба – как и многие другие исследователи – подчеркивали, что гуманисты интеллектуально и философски продолжали опираться на достижения Средневековья и использовать наиболее выдающиеся образцы схоластической мысли. В то же время оба выдающихся учёных упустили из виду другое понятие – *humanitas*, которое, несмотря на внешнюю близость к *studia humanitatis*, имеет совершенно иную природу и тесно связано как с путями европейской философии, так и с современностью.

Humanitas впервые упоминается в античных источниках, где связывается прежде всего с вечным противопоставлением римской культуры варварам. Другим важным фактором древнего «гуманизма» стало усвоение римлянами эллинистической традиции: только тот, кто перенял греческую «пайдейю» и органично связал ее со своим римским происхождением, именовался гуманистом. Суть античного «гуманизма» емко выразил Хайдеггер:

¹³ Из множества замечательных работ, опубликованных по этой теме в последнее время, стоит выделить Lamers 2015; Ciccolella, and Silvano 2017; Lamers, and Constantinidou 2020.

Отчетливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», *homo humanus*, противопоставляет себя «варварскому человеку», *homo barbarus*. *Homo humanus* тут – римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», *virtus*, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдейи». Греки тут – греки позднего эллинизма, чья культура преподавалась в философских школах. Она охватывала «круг знаний», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institutio in bonas artes*. Так понятая «пайдейя» переводится через *humanitas*. Собственно «римскость», *romanitas* «человека-римлянина», *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи позднего латинства с образованностью позднего эллинизма (Хайдеггер 2007: 271-72).

Именно такой взгляд на «гуманизм» под видом *studia humanitatis*, то есть прежде всего педагогической новации, был перенят европейским Ренессансом. Но в конце XV века Марсилио Фичино предложил иное прочтение термина *humanitas*, которое выходило за указанные рамки.

В нескольких своих трудах, в первую очередь в письме к Томмазо Минербетти (Ficino 1990, 107) и в I главе VIII книги своего главного сочинения – *Платоновского богословия о бессмертии душ* (Ficino 2001-2006, vol. 2, 263-72) – Фичино дает исчерпывающее определение *humanitas*: это триада *eruditio*, *philanthropia* и *unitas*. Под первым членом этой триады Фичино со всей очевидностью разумел *studia humanitatis* – широкую интеллектуальную образованность, выраженную в знании древних языков и всего спектра филологических и философских предметов. Термин *philanthropia* не кажется особенно сложным для объяснения. При этом «человек любящий», по Фичино, не может находиться в отрыве от третьего члена *humanitas*: все человечество есть братство индивидов, которые «в равной степени красивы и добры»; и подобная *humanitas* существует извечно, объединяя живых, мертвых и еще не рожденных.¹⁴ Только при сочетании этих трех компонентов, которые в единстве придают термину *humanitas* принципиально иное значение, выводя его за рамки просто метафизики, этики или антропологии (Toussaint 2008: 47), возникает естественная гармония человеческого существования. Предложенная Фичино теория

¹⁴ «Ergo in his tribus una est communis humanitas per quam aequae sunt homines, una pulchritudinis natura, una etiam bonitatis, per quas aequae pulchri sunt et aequae boni. Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntque, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit; similiter pulchritudo et reliqua: sed quod loquor de humanitate, de reliquis etiam dictum puta. Si ergo humanitas singulis personis, locis, temporibus se aequae communicat, nulli est astricta personae, nulli loco, nulli etiam tempore» (Ficino 2001-2006, vol. 2, 266).

оказывается намного шире любых рассуждений о «достоинстве человека», остающихся в рамках ренессансной антропологии, и не более того.

Разумеется, необходимо четко понимать, каким образом Фичино пришел к такому пониманию *humanitas*. По всей видимости, выработка подобной философско-богословской конструкции находится в прямой связи с его попыткой реформирования христианского учения, насыщения его новыми источниками. Ко второй половине XV века в духовной культуре Италии наметился существенный кризис. Прежний, средневековый духовный опыт более не устраивал как интеллектуалов, так и широкие массы; и нельзя сказать, чтобы позиция и поведение Церкви, погрязшей в симонии, внутренних конфликтах и прочих злоупотреблениях, способствовали разрешению ситуации. Одним из ответов на веяния времени стали ереси и стремительно распространявшиеся апокалиптические настроения, которые папство пыталось пресечь гонениями.

В среде же философов ко второй половине XV века четко наметилась тенденция привести христианское учение к согласию с древними языческими текстами, и особое место среди представителей этой тенденции занял именно Марсилио Фичино. После знаменитого Ферраро-Флорентийского собора 1438-1439 годов и последовавшего в 1453 году падения Константинополя на Запад бежали греки, которые привезли с собой многочисленные рукописи. Фактический правитель Флоренции Козимо Старый, будто бы по настоятельному предложению философа-неоплатоника Георгия Гемиста Плифона, одного из членов греческой делегации на Соборе, решил восстановить в своем городе Платоновскую Академию, разрушенную еще при императоре Юстиниане I. Но для осуществления честолюбивого замысла было необходимо прежде всего перевести труды самого Платона и – желательнее – его последователей.¹⁵ Для этой цели среди всех флорентийских гуманистов был избран сын придворного медика семейства Медичи Марсилио Фичино. И если реальное существование Платоновской Академии во Флоренции сегодня зачастую подвергается сомнению,¹⁶ то перевод всего платонического корпуса был сделан. Еще до начала работы над ним Фичино последовательно перевел так называемых *Халдейских оракулов*, *Орфические гимны* и *Герметический свод*. В эпоху Возрождения считалось, что эти оккультные, магические тексты были написаны задолго до Платона и прочих греческих мыслителей и потому были провозвестниками настоящей философии. Нас также не должна удивлять последовательность переводов: они выполнены так, будто каждый следующий текст продолжает предыдущий. Уже после публикации всего платоновского корпуса в 1484 году Фичино переходит к неоплатоникам

¹⁵ Об интеллектуальном и религиозном контексте, в котором работали Фичино и его современники, написано множество замечательных и глубоких работ. Из последних следует выделить Robichaud 2018.

¹⁶ Классическая работа по этой теме Hankins 1991.

и в 1492-м публикует первый латинский перевод *Эннеад* Плотина. Но его переводческий энтузиазм не угасает: после работы над *Эннеадами* он обращается к трудам самого христианского неоплатоника – Псевдо-Дионисия. И хотя *Ареопагитики* уже неоднократно переводились,¹⁷ Фичино не может пройти мимо этого важного звена в своей хронологической иерархии: вскоре он выпускает в свет новые переводы двух трактатов Псевдо-Дионисия – *О божественных именах* и *О мистическом богословии*. Так Фичино собственной переводческой деятельностью выстроил хронологию «древнего богословия», идущего от *Халдейских оракулов* и герметизма до Псевдо-Дионисия Ареопагита. Неудивительно, что следующим и последним гуманистическим опытом Фичино стал перевод Посланий апостола Павла – учителя Дионисия Ареопагита.

По мысли флорентийского мыслителя, многие положения учений «древних» находят отражение в христианстве, а это подводит его к выводу, что христианское учение уходит корнями в глубокую древность. С другой стороны, Фичино, а вслед за ним и Пико, заключают, что на основе разных религиозных традиций может быть создана универсальная религия (разумеется, под ней они все равно понимают христианство), в которой найдут отражения верования других народов. Только в подобном контексте можно понять универсальный характер третьего члена триады *humanitas*: под *unitas* Фичино разумел единство всего человечества под эгидой христианского вероучения, столь близкого, по его мнению, иным богословским и философским учениям древности.

После смерти Фичино, а особенно после религиозного раскола в Европе сама идея триады не могла продолжать свое существование. Третье звено утратило актуальность (возможно, навсегда), а судьба двух первых сложилась по-разному. *Eruditio* в западной культуре после Реформации нашла своих сторонников среди неогуманистов, о которых речь шла выше. Верные античным заветам, Нитхаммер и Йегер обратили все свои усилия на возрождение *homo humanus* Сенеки. В этом же направлении двинулись Кристеллер и его ученики, связавшие *eruditio* со *studia humanitatis* ранних деятелей Ренессанса.

А вот судьба второго элемента – *philanthropia* – сложилась печально. На философском уровне смена взгляда на данную категорию была «санкционирована» некоторыми мыслителями XIX и XX веков, прежде всего Ницше, Хайдеггером и Сартром – авторами упомянутых выше влиятельнейших концепций «гуманизма». Философы, выступавшие будто бы в роли сторонников гуманизма, в действительности оказались в ином статусе. В отличие от Фичино, который наделил человека воистину космическим положением за границами метафизики, этики и всех прочих философских дисциплин, более поздние мыслители сделали все для того, чтобы отныне

¹⁷ В Средние века Иоанном Скотом Эриугеной, в эпоху Возрождения – Амброджо Траверсари.

человек был подчинен некоей «сверх-Идее», будь то Сверхчеловек, Бытие или атеистический экзистенциализм. Именно этот переворот позволил С. Туссену вслед за Анри де Любаком назвать философов XX века «антигуманистами». И надо сказать, что подобная тенденция продолжается и в наши дни, когда *humanitas* и самого человека заменили его «права».

Список использованной литературы

- Акопян, Ованес Л. 2014. “Что такое гуманизм? От Ренессанса к современности.” *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории* 45: 117-30.
- Баткин, Леонид М. 1995. *Итальянское Возрождение. Проблемы и люди*. Москва: РГГУ.
- Брагина, Лидия М. 2002. *Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Идеалы и практика культуры*. Москва: Издательство МГУ.
- Гарэн, Эудженио. 1986. *Проблемы итальянского Возрождения*. Под ред. А.М. Брагиной. Москва: Прогресс.
- Кассирер, Эрнст. 2013. *Индивид и космос в философии Возрождения*. Пер. А.Г. Гаджикурбанова и др. Москва: Центр гуманитарных инициатив.
- Сартр, Жан-Поль. 1953. *Экзистенциализм – это гуманизм*. Пер. М.Н. Грецкого. Москва: Издательство иностранной литературы.
- Хайдеггер, Мартин. 2007. “Письмо о гуманизме.” In *Время и бытие*, пер. В.В. Библихина. 266-306. Санкт-Петербург: Наука.
- Baker, Nicholas S., and Brian J. Maxson, eds. 2015. *After Civic Humanism: Learning and Politics in Renaissance Italy*. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies.
- Baron, Hans. 1966. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton: Princeton University Press.
- Blum, Paul Richard. 2012. *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden-Boston: Brill.
- Cassirer, Ernst. 1942. “Giovanni Pico della Mirandola: A Study in the History of Renaissance Ideas.” *Journal of the History of Ideas* III, 2-3: 123-44; 319-44.
- Celenza, Christopher S. 2021. *The Italian Renaissance and the Origins of the Modern Humanities: An Intellectual History, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ciccolella, Federica, and Luigi Silvano, eds. 2017. *Teachers, Students, and Schools of Greek in the Renaissance*. Leiden-Boston: Brill.
- Copenhaver, Brian. 2019. *Magic and the Dignity of Man: Pico della Mirandola and His Oration in Modern Memory*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- De Lubac, Henri. 1944. *Le drame de l'humanisme athée*. Paris: Spes.
- Del Soldato, Eva. 2020. *Early Modern Aristotle: On the Making and Unmaking of Authority*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ficino, Marsilio. 2001-2006. *Platonic Theology*. 6 vols. translated by M.J.B. Allen with J. Warden; Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio. *Lettere. Epistolarum liber I*. A cura di S. Gentile. Firenze: Olshki.
- Fubini, Riccardo. 2007. “L'umanesimo italiano. Problemi e studi di ieri e di oggi.” *Studi francesi* LI, 3: 504-15.

- Garin, Eugenio. 1937. *Giovanni Pico della Mirandola: vita e dottrina*. Firenze: Le Monnier.
- Garin, Eugenio. 1947. *Der italienische Humanismus, Philosophie und bürgerliches Leben in Renaissance*. Bern: Francke.
- Garin, Eugenio. 2008. *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Roma-Bari: Laterza.
- Grafton, Anthony, and Lisa Jardine. 1986. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. London: Duckworth.
- Hankins, James, ed. 2000. *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hankins, James. 1991. "The Myth of the Platonic Academy of Florence." *Renaissance Quarterly* XLIV, 3: 429–75.
- Hankins, James. 2003. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Vol. 1 (*Humanism*). Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- King, Margaret L., and Paul Oskar Kristeller. 1994. "Iter Kristellerianum: The European Journey (1905-1939)." *Renaissance Quarterly* XLVII, 4: 907–29.
- Kristeller, Paul O. 1943. *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press.
- Lamers, Han, and Natasha Constantinidou, eds. 2020. *Receptions of Hellenism in Early Modern Europe: 15th-17th Centuries*. Leiden-Boston: Brill.
- Lamers, Han. 2015. *Greece Reinvented: Transformations of Byzantine Hellenism in Renaissance Italy*. Leiden-Boston: Brill.
- Marchand, Suzanne L. 2009. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Washington D.C.-Cambridge: German Historical Institute; Cambridge University Press.
- Martin, Craig. 2011. *Renaissance Meteorology: Pomponazzi to Descartes*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Martin, Craig. 2014. *Subverting Aristotle: Religion, History, and Philosophy in Early Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Monfasani, John. 2001. "Paul Oskar Kristeller, 22 May 1905–7 June 1999." *Proceedings of the American Philosophical Society* CXLV, 2: 208-11.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 2003. *Discorso sulla dignità dell'uomo*. A cura di F. Bausi. Parma: Fondazione Pietro Bembo; Ugo Guanda Editore.
- Robichaud, Denis J.-J. 2018. *Plato's Persona: Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rubini, Rocco. 2014. *The Other Renaissance: Italian Humanism between Hegel and Heidegger*. Chicago-London: University of Chicago Press.
- Ruehl, Martin A. 2015. *The Italian Renaissance in the German Historical Imagination, 1860-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmitt, Charles B. 1983. *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press.
- Toussaint, Stéphane. 2008. *Humanismes / Antihumanismes. De Ficini à Heidegger*. Tome 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Witt, Ronald G. 2003. *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden-Boston: Brill.
- Witt, Ronald G. 2006. "Kristeller's Humanists as Heirs of the Medieval Dictatores." In *Interpretations of Renaissance Humanism*, edited by A. Mazzocco, 21-35. Leiden-Boston: Brill.
- Wittkower, Rudolf. 1949. *Architectural Principles in the Age of Humanism*. London: The Warburg Institute.

Итальянское Возрождение и русский религиозно-философский ренессанс: диалог сквозь века. Случай В. Забугина*

Ольга Кусенко

Историки, культурологи исследуют влияния итальянского ренессанса, гуманистической культуры на Московскую Русь (см.: Кудрявцев 2013; Siedina 2020). Русский философ Владимир Ильин в своем эссе о флорентийской культуре указывает на то, что «двор и роскошь Иоанна... сияли отраженным светом Флоренции», и что итальянский ренессанс «оплодотворил Московскую Русь и Петербургскую Россию» (Ильин 2024, 106). И образный, и спекулятивный строй ренессансной культуры понемногу проникали в русские земли, однако, это было именно «отраженное», а не полноценное общение. Настоящее собеседование русской культуры с итальянской культурой ренессансного периода было отсроченным. Началось оно примерно с середины XIX в., когда русские авторы, постепенно вобрав в себя сокровища западно-европейской цивилизации, почувствовав себя в античном, средневековом и ренессансном наследии как в родном доме, смогли затем создать собственный новый синтез, что особенно ярко проявилось в так называемом русском религиозно-философском ренессансе конца XIX–начала XX вв. и в целом в Серебряном веке русской культуры.

* Настоящая работа представляет собой дополненную и переработанную версию статьи, опубликованной в журнале *Вестник Тверского государственного университета. Серия "Философия"* в 2023 году (Кусенко 2023: 114-29).

Olga Kusenko, Russian Academy of Sciences, Russian Federation, isafi137@gmail.com, 0000-0003-2569-3037

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Ольга Кусенко, *Итальянское Возрождение и русский религиозно-философский ренессанс: диалог сквозь века. Случай В. Забугина*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.04, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 33-46, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

1. Русско-итальянский мыслитель

Тема итальянского Ренессанса является одной из центральных для русской интеллектуальной культуры эпохи *fin de siècle*: не только русские ученые и философы, но и русские поэты, писатели, художники, архитекторы активно обращаются к феномену Возрождения (см.: Tonini 2012; Žukova 2019; Kusenko 2022). У русских авторов появляется имплицитная мечта вобрать в себя наследие античной культуры и понести его дальше, став полноправными преемниками как первого, так и второго Рима. Итальянский Ренессанс с его любовью к древности, к традиции, с его попыткой включить наследие классической культуры в ткань культуры христианской определенно был для представителей русской культуры Серебряного века, как и для всей европейской культуры, узловым историческим событием, образцом синтетической попытки единения эпох и культур.

Указанный период была и другая (отчасти связанная с первой) мечта – о воссоединении христианского мира. Крупнейший русский философ XIX в. Владимир Сергеевич Соловьев вдохновил поколение мыслителей русского религиозно-философского ренессанса на поиск реальных путей для осуществления подобного единства.¹ И снова итальянский гуманизм, от эпохи Данте до событий Ферраро-флорентийского Собора, предоставлял русским авторам необходимый материал для собственных спекуляций и конкретных проектов.

Одним из ярчайших примеров продуктивной рецепции гуманистической и ренессансной культуры является творчество русско-итальянского мыслителя, филолога, медиевиста Владимира Николаевича Забугина (1880–1923).² Православный Восток и католический Запад, византийская и латинская культура крепко соединились в его личной судьбе и наследии, в эпоху, когда межконфессиональный конфликт был достаточно глубок, а культурные элиты зачастую стремились выйти за рамки определенной религиозной традиции.

Владимир Забугин – пожалуй, самая яркая фигура в истории русских гуманистических исследований первой половины XX в., представитель петербургской школы медиевистики. Ученик А. Веселовского,³ Г. Форстена, Н. Кареева он впитал в себя лучшие традиции русской гуманитарной культуры XIX–XX вв. и синтетический пафос эпохи русского религиозно-философского ренессанса. В 1903 г., окончив Санкт-Петербургский университет с золотой медалью, превосходно освоив греческое и латинское классическое наследие и языки, Забугин уехал в Италию, где в Вечном Городе обрел свою вторую родину, виртуозно овладев итальянским языком и написав на нем все свои основные работы: о творчестве рим-

¹ О проекте Соловьева по объединению Церквей см. Solov'ev 1989.

² Подробнее о биографии и творчестве Забугина см. первое монографическое исследование, посвященное данному автору Giovanardi 2021; а также Рицци 2019, 262–65.

³ Подробнее об отношениях учителя и ученика см. Rabboni 2010–2011, 17–33.

ского гуманиста Помпония Лета и его академии (Zabughin 1909, 1910a, 1912), об иконографии *Божественной Комедии* Данте (Zabughin 1921a, 1922), об образе Вергилия в итальянском Ренессансе (Zabughin 1921c, 1923), об истории «христианского Возрождения» в Италии (Zabughin 1924). Монография о Помпонии Лете ввела Забугина в академический мир Рима: он становится преподавателем гуманистической литературы в Римском университете La Sapienza, членом престижной Академии Аркадия, учеником, другом, учителем целого круга ведущих итальянских специалистов в области классической и гуманистической филологии, медиевистики и кодикологии.

История итальянского Ренессанса стала основным предметом исследований Забугина. Он не просто следовал в русле уже устоявшихся к началу XX столетия мнений о его месте в истории европейской культуры, но постепенно создавал собственную концепцию Возрождения, где значительную роль занимает христианство. Концепция «христианского Ренессанса» (см. Zabughin 1924) Забугина внесла важный вклад в историю идей, показав преемственность развития итальянской культуры в эпоху Средневековья и Возрождения, а также перманентную органичную включенность в неё наследия языческого мира. В древних кодексах Забугин находил многочисленные примеры того, как к христианской основе прививался крепкий черенок классической культуры, и как последняя в одни периоды ярче, в другие – слабее служила христианской ментальности с самых первых веков (об этом подробнее см. Giovanardi 2005, 25-41).

О том, какой вклад Забугин внес в становление итальянской гуманистической филологии и как стал частью ее традиции, можно прочесть в недавно опубликованном докладе известного итальянского филолога, историка, скриптора Ватиканской библиотеки Аугусто Кампана, прочитанном в Академии Аркадия по случаю 100-летнего юбилея со дня рождения Забугина (Campana 2021, 195-243).

Если же говорить в целом о рецепции наследия Забугина в Италии, то необходимо отметить, что итальянские ученые проделали довольно масштабную работу по сохранению, изучению и актуализации его трудов. Труды Забугина после его безвременной кончины в 1923 г. при покорении одной из горных вершин итальянских Альп ждала нелёгкая участь. Скоропостижный уход из жизни помешал ему подготовить должное издание работ о Вергилии и христианском Возрождении: отредактировать текст, составить примечания, библиографию, именной указатель, отсутствие которых сильно затруднило обращение специалистов к его работам, снизило их распространение, полезность и возможность использования. Значение Забугина было переоценено в последней четверти XX в. уже упомянутым Аугусто Кампана и историком, специалистом по истории и культуре Восточной Европы А. Тамборра. А в начале XXI в. в Италии возникла новая волна интереса к Забугину, были переизданы его работы.

В России, напротив, творчество Забугина до сих пор остается практически неизученным, во-первых, по причине отсутствия переводов его ра-

бот на русский язык (при жизни Забугина лишь монография о Лете была в сокращенном виде опубликована на русском). У итальянских специалистов возможности для рецепции творчества Забугина намного шире, ведь почти все его работы написаны на итальянском, прекрасное владение которым Забугина отмечал ещё Джованни Джентиле:

Вл. Забугин – русский, который пришел, чтобы возобновить среди нас пример Веселовского, и стал не только подлинным и глубоким знатоком истории нашей литературы – он является одним из наиболее высокообразованных специалистов по нашему гуманизму, – но и экспертом в нашем языке, владея им с таким мастерством и непринужденностью, которые нечасто встретишь среди самих итальянцев (Gentile 1989, 27).

2. «Рим и Восток»

Не будет преувеличением сказать, что всё творчество Забугина проникнуто стремлением преодоления историографических разрывов между эпохами и культурами и дисциплинарных границ. В своей частной жизни Забугин также стремился к некоему синтезу; так он становится католиком восточного обряда, выбрав своим приходом старинный монастырь Гроттаферрата, основанный в далеком 1004 г. греческим монахом святым Нилом Россанским, память которого равно чтится в католической и православной Церквях. Этот монастырь византийского обряда после Великого раскола продолжал жить по студийскому уставу. Для Забугина, безусловно, было важно стать частью духовной жизни именно такого аббатства, которое было основано ещё до схизмы, частью «уголка христианского Востока у врат Рима, греческого острова в широком латинском море» (Zabughin 1910b, 3), как он сам описал эту обитель во вводном слове к первому номеру журнала *Roma e l’Oriente*. Разбору отдельных статей Забугина, опубликованных в данном журнале, будет посвящен настоящий текст.

Единение между христианскими Востоком и Западом было одним из главных чаяний Забугина, которому он подчинил всю свою личную и научную жизнь. Его искренняя убежденность в необходимости объединения восточной и западной Церквей с сохранением всей их литургической, обрядовой и языковой полноты, а также осознание важности глубокого и беспристрастного познания расколотыми сторонами богослужбной жизни друг друга были реализованы в амбициозном проекте – журнале *Roma e l’Oriente* («Рим и Восток») с примечательным подзаголовком *Rivista criptoferratense per l’unione delle chiese* («Криптоферратский журнал объединения Церквей»). Журнал публиковался с 1910 по 1921 г. в Италии при поддержке монастыря Гроттаферрата и имел своей целью конфессиональное сближение католиков и православных. Журнал выходил ежемесячно (иногда раз в два месяца, соединяя сразу два номера), статьи публиковались на итальянском, французском, греческом и латинском языках, а к участию привлекались ведущие историки Церкви, филологи,

специалисты по литургике, византистике и другим дисциплинам. Католическая аудитория регулярно получала подробную информацию о приходской, общекультурной и актуальной социально-политической жизни православного мира: о том, каким образом в православной Церкви идёт подготовка к Великому Посту, как празднуют Пасху Христову, что происходит с религиозной жизнью в России в революционное время, какие важные книжные новинки выходят в России и т.д.

В 1910 г. Забугин становится редактором журнала, а также одним из главных его авторов, регулярно публикующим статьи об особенностях православного культа, русских религиозно-философских течениях и богословских дискуссиях. У Забугина была ещё одна своя особая регулярная рубрика под названием *Греко-славянские религиозные вопросы у писателей Возрождения*. В ней в течение десятилетия с 1910 по 1920 г. он публикует статьи, касающиеся истории взаимоотношений православного Востока и католического Запада в эпоху Возрождения, а также разбирает то, как творчество отдельных ренессансных авторов связано с византийской культурой. Последней теме посвящены, например, следующие статьи: *Данте и Восточная Православная Церковь* (в двух частях) (Zabughin 1915a, 211-223; 1916, 9-17), *Данте и Восток* (Zabughin 21b, 6-19), *Марко Джироламо Вида – Сфорца Одди и Восточная Православная Церковь* (Zabughin 1915b, 121-128), *Гуарино да Верона и Восток* (Zabughin 1918, 102-109) и другие работы. Подобные регулярные обращения редактора журнала к историческому ренессансному материалу имели двойную цель.

Во-первых, они были призваны показать духовное родство христианской Европы, случаи взаимного интереса и понимания, преодолевающие разделение. И, кроме этого, подобные исторические экскурсы, апеллируя к теории и реальному опыту великих предшественников, несомненно, добавляли оптимизма авторам и сочувствующей вопросу взаимопонимания между Востоком и Западом аудитории *Roma e l'Oriente*.

Во-вторых, конечно, ренессансный материал являлся для Забугина самоцелью, именно он представлял сугубый исследовательский интерес для нашего автора: статьи по «восточному вопросу», опубликованные на страницах *Roma e l'Oriente* явились подготовительным материалом для его монографических работ, например, тексты о Данте легли в основу трудов *Данте и иконография загробного мира: византийское, романское, готическое искусство* (Zabughin 1921a) и *Классический средневековый загробный мир Данте в эпоху Возрождения. Часть первая. Италия XIV-XV вв.* (Zabughin 1922).

3. Византия и ренессансные авторы

Одной из центральных линий в ренессансных штудиях Забугина становится тема контактов между европейским гуманизмом и греко-византийской и славянской культурными традициями. Интерес русского мыслителя состоит в том, чтобы понять, как относились итальянские гу-

манисты к Византии, что они черпали для себя из ее культуры, какими знаниями они обладали о православном мире. Для своего первого крупного монографического исследования Забугин избирает фигуру Юлия Помпония Лета, итальянского гуманиста, интересовавшегося историей и культурой Византии и даже побывавшего в пределах Руси в поисках мест, куда был сослан Овидий.

Едва приехав в Италию, Забугин погрузился в изучение наследия Лета⁴, в частности, в работу над реконструкцией византийских источников, которые использовал римский гуманист в своей работе и тех знаний о восточно-православном мире, которыми он обладал. У Лета имеется работа под названием *Цезари*, специально посвященная биографии византийских императоров. Данное произведение представляет собой своего рода учебник по истории римско-византийской империи с III по VII в., но в нем также явно прослеживаются социально-философские и политические взгляды римского гуманиста. В этой работе он чаще анонимно (что было обычной практикой для эпохи) пересказывает позднеантичных и византийских историков. Собственно, Забугин реконструирует источники, которые цитирует и пересказывает Лет: на первом и главном месте, как было установлено русским исследователем, идет Зонара; эпизодически Лэт обращается к Зосиме, Созомену, хроникам Евсевия и Кассиодора. Забугин показывает, что Помпоний Лета был тем мыслителем, который предложил необычную для своего времени точку зрения на Восточную Римскую Империю, поколебав тем самым устоявшиеся историографические взгляды.

Цезари Помпония Лета – утверждает Забугин – писанные в течение двух последних десятилетий XV века знаменуют собой высшую точку гуманистического филэллинизма... Помпоний рассказывает историю Восточной Империи с чисто восточной точки зрения, следуя шаг за шагом за повествованием Зонары; василевсы для него единственные законные наследники цезарей старого Рима, и даже сама папская власть для него основывается отчасти на императорских привилегиях, данных из Константинополя: к Юстиниану или даже Фоке относится он не иначе, нежели к Северам или Флавиям Константинам (Забугин 1914b, 87).

В *Цезарях* Лета русского исследователя поражает его смелая «атака» на традиционное западное восприятие Византии как периферии (притом не весьма дружественной) христианского мира, а также редкое для подобных текстов отсутствие «вероисповедальной точки зрения». Последнее, согласно Забугину, выражается в подчеркнуто слабой заинтересованности Лета в церковных событиях и в периодически выражаемом им желании видеть христианский дом единым. Пассажи, выражающие подобное желание, Забугин тщательно воспроизводит в своей монографии. Например,

⁴ Подробнее о погружении Забугина в изучение наследия Лета и русскоязычном издании монографии о римском гуманисте см. Селунская 2019, 17-29.

когда, следуя за Евсевием, восхваляющим императора Константина, Лет переходит к комментарию актуальных событий христианской политики, «он» – пишет Забугин – «совершенно неожиданно начинает проповедовать единение «христианской республики» против неверных. “Надо сражаться против врагов веры – говорит глава Академии; – теперь, наоборот, христиане терзают сами себя междоусобными распрями, не щадя ничего, ни возраста, ни священного сана, ни храмов, ни могил. Злые демоны заставляют дарить долгий мир истинным врагам нашим и подымать окровавленную руку на братьев. Неистовые Бассариды не нападали друг на друга; преступная Агава, убившая не вакханку, а нечестивого сына, придя в себя, удалилась в пещеру и отдалась покаянию..., мы, христиане, все воины под единым знаменем Креста, наша вера – единое государство, единый Божий град, в котором мы все сограждане”» (Забугин 1914а, 159-160). Таким образом, в своём исследовании Забугин старательно исследует биографию Лета и подчеркивает те факты, которые свидетельствуют о его симпатии к культуре христианского Востока. Помимо указанных выше фрагментов, стоит добавить, что Забугин особо выделяет то обстоятельство, что итальянский гуманист чтит греческую икону Божией матери, находящуюся на Квиринале в Риме.

Работая в Ватиканской библиотеке, Забугин проделал титаническую работу по выявлению и атрибуции текстов, принадлежащих перу Помпония Лета, а в ряде случаев опроверг авторство, приписываемых римскому гуманисту текстов. Своим исследованием Владимир Николаевич не только показал, что Лет не был односторонним фанатиком языческой культуры (что часто вменялось в вину гуманисту как его современниками, так и позднейшими исследователями) и что его христианское мировоззрение и любовь к Античности гармонично сочетались друг с другом; Забугину также удалось убедительно продемонстрировать то, что Помпоний Лет был тем ренессансным автором, в сознании которого миры восточного и западного христианства были взаимопроникаемы.

Другой работой Забугина, призванной продемонстрировать живой интерес со стороны итальянских ренессансных авторов к православной греко-византийской культуре, стала статья *Византийские историки и итальянские гуманисты*, опубликованная в 1914 г. на русском языке в сборнике, который был посвящен 40-летию профессорской деятельности одного из учителей Владимира Николаевича, известного историка Николая Ивановича Кареева (Забугин 1914b). Данная статья, по всей видимости, была написана примерно в то же время, когда Забугин работал над русской версией сочинения *Юлий Помпоний Лэт. Критическое исследование* (которая весьма сильно по объему и содержанию отличается от двухтомной итальянской монографии), отпечатанного в 1914 г. в типографии М.М. Стасюлевича. В статье Забугин показывает, что в целом в XIV-XV вв. отношение к Византии и историографические приемы трактовки сюжетов из её истории менялись: от типично западного средневекового взгляда на Византию как «лишь связующее звено между империей классических Цезарей и Свя-

щенной империей германского народа» (Забугин 1914b, 86), которую мы находим ещё у итальянского гуманиста XIV в. Бенвенуто да Иммола, опиравшегося исключительно на западные источники в своих характеристиках византийских императоров (главным образом на *Liber Pontificalis*), до более комплиментарной точки зрения, симпатизирующей Восточной Империи. Последнее отношение Забугин прослеживает у ряда итальянских гуманистов: у Флавио Бьондо после участия последнего в Ферраро-Флорентийском соборе и общения с представителями византийской делегации; в текстах уже упомянутого римского гуманиста Помпония Лета; у знаменитого венецианского эллиниста Джованни Батиста Игнацио, а также у других поздних авторов, например у кардинала-библиофила Гульермо Сирлето с его шикарным собранием византийских рукописей эпохи Возрождения. Забугин перечисляет имевшиеся в коллекции последнего труды по истории Византии, но также упоминает о том, что в каталоге его рукописей широко представлены святоотеческие тексты, православная богословская литература, сочинения по греческой литургике. На полях рукописей Забугин отмечает обильные комментарии, принадлежащие перу хозяина библиотеки, что свидетельствует о неподдельном интересе к восточно-христианскому миру, существовавшему среди определенного круга итальянских интеллектуалов.

Статья *Византийские историки и итальянские гуманисты* демонстрирует проделанную Забугиним работу по составлению подробного списка византийских исторических рукописей Ватиканской библиотеки (в том виде, в каком он сложился к середине XVI в.) и анализу, включенных в данный список текстов. Забугин был нацелен в первую очередь показать, как в XV-XVI вв. памятники византийской историографии проникали в европейское культурное сознание, каково было общепринятое представление о них и в какой мере западными гуманистами была усвоена концепция того или иного византийского автора. В этой работе он во многом следует исследовательскому руслу своего друга и учителя, итальянского филолога, одного из основателей дисциплины гуманистическая филология Р. Саббадини, опубликовавшего в 1910-е гг. двухтомную монографию *Открытие латинских и греческих кодексов XIV и XV вв.* (Sabbadini 1905).

Основываясь на другой работе Саббадини *Гуарино да Верона и собрание его писем, изданных и неизданных* (1885), Забугин публикует в журнале *Roma e l'Oriente* статью *Гуарино да Верона и Восток*, в которой комментирует византийскую тематику, взятую из писем этого гуманиста-эллиниста, жившего в Ферраре во времена Ферраро-Флорентийского Собора, являвшегося учеником Хризолора, корреспондентом Исидора и Виссариона. Забугин пишет:

Гуарино нечасто заводит речь о греческой Церкви, а когда говорит о ней, то говорит плохо. Он грубо отзывается о приходящей в упадок ромейской державе, хоть и с меньшей жестокостью, чем Петрарка, но без всякого

сочувствия. Его филэллинизм, по существу, ограничивается классическим миром и веком великих Отцов Восточной Церкви» (Zabughin 1918, 107).

Однако Забугин отмечает множество случаев симпатии Гуарино к Востоку, например, его «очарованность Хризолором», интерес к истории монастыря Святого Нила (Гроттаферрата), о котором ему рассказал в письме Франческо Барбаро, побывавший там в компании Леонардо Бруни, его перевод гомилий *О Посте* святителя Василия Великого, который он посвящает Евгению IV и в котором прослеживается весьма общий намек гуманиста на церковное единение.

«Филэллинизм» Гуарино – подытоживает Забугин – содержит в себе большой потенциал. Он ученый, гуманистический, но далеко не свободный от типично венецианской ненависти к современным грекам (Zabughin 1918, 109).

Своим текстом о Гуарино да Верона Забугин подчеркивает одновременно два важных момента: во-первых, то, что история итальянского Ренессанса немислима без греческих христианских текстов (не только классических); и, во-вторых, конечно, дорогу для него лично интуицию, состоящую в том, что несмотря на малочисленность и фрагментарность благосклонных суждений итальянских гуманистов о Византии, все же у некоторых из них был неподдельный интерес к истории Византии, к ее духовному и интеллектуальному наследию.

4. Данте и Восток

Возможно, самые интересные страницы «восточной темы» в итальянском Ренессансе касаются герменевтики дантовского загробного мира. В журнале *Roma e l'Oriente* за 1915 и 1916 гг. Забугин публикует статью в двух частях о византийских сюжетах в творчестве Данте. Наш автор начинает с того, что скрупулезно выделяет все места в *Божественной Комедии*, которые напрямую касаются Византии, её политических деятелей и святых, а также отношений между западной и восточной ветвями христианства. Забугин приходит к справедливому выводу, что Византия занимает весьма скромное место в размышлениях Данте:

Великий поэт несмотря на то, что жил в Равенне среди такого великолепия отголосков византийского прошлого, кажется, прошёл мимо воспоминаний греческой Церкви, едва отдавая себе в этом отчет (Zabughin 1915a, 211).

Забугин приводит строки из *Монархии* Данте, где поэт говорит о Карле Великом, его союзе с римскими папами и коронации в Риме, упоминая Византию: «Говорят еще, что папа Адриан призвал Карла Великого к себе, чтобы он защитил Церковь, притесняемую лангобардами во времена Дезидерия, короля их; Карл получил от него императорское достоинство,

несмотря на то, что Михаил был императором в Константинополе» (Алигьери 1999, 123-24). «Это единственное место из всех сочинений Данте» – пишет Забугин – «где явно упоминается Византия» (Zabughin 1915a, 211). Владимир Николаевич полагает, что на основании немногочисленности и, главное, сути упоминаний о Византии, а также зная об особой приверженности Данте Римской Империи, о его мечте о возрождении былой славы Рима, величия Италии можно заключить, что у поэта имелось немало предубеждений относительно Восточной Римской Империи.

Казалось бы, на этом можно было бы остановиться в исследовании Дантового отношения к греко-византийскому миру, но Забугин делает следующий новаторский шаг в истории дантоведения: он берется анализировать многочисленные образы с фресок, мозаик, средневековых миниатюр и других памятников искусства разных регионов Италии, где бывал Алигьери, чтобы проследить греческие и византийские корни *Божественной Комедии*. Обычно исследователи ищут литературные источники, чтобы прочитать произведение изобразительного искусства, но Забугин поступает наоборот. Он полагает так:

Если Византия занимает более чем скромное место в литературных реминисценциях Данте, то нельзя сказать того же о художественных (Zabughin 1915a, 216).

Исследователь приводит множество примеров из кантик *Ада*, *Чистилища* и *Рая*, где образы Данте вдохновлены восточным византийским искусством. В *Аду* он указывает на образ Герiona – змея с пестрой кожей, двумя короткими лапами и человеческим лицом. Герion – символ обмана, страж восьмого круга ада, на спине которого поэт и его проводник Вергилий совершают полёт. Забугин пишет следующее:

Данте любит растворять элементы одного литературного или художественного образа в двух или более отдельных эпизодах своей *Комедии*... Сатана греко-латинской средневековой традиции делится на Люцифера и на Герiona... Герion в конечном итоге представляет собой символического змея византийского искусства (Zabughin 1915a, 218-219).

Говоря о том, что образ Герiona вдохновлен византийским искусством, Забугин имеет в виду два основных иконографических образа: змея-искусителя прародителей и длинного извивающегося змея с иконы Страшного Суда.

В *Рая* византийским искусством навеян образ мистической розы. Забугин полагает, что мы можем видеть этот образ (и Данте мог его видеть) в иконографии Всех Святых на итальянских изображениях рая византийского письма эпохи Треченто. Здесь Забугин, конечно, приводит в пример мозаичный купол флорентийского баптистерия Сан-Джованни, ту его часть, где изображен рай. Исследователь пишет:

Данте единоклубен не только с флорентийской мозаикой, но и с любой греческой или славянской иконой Рая (Zabughin 1915a, 221).

Может показаться, что Забугин чрезмерно преувеличивает византийские влияния на Данте. Однако стоит еще раз подчеркнуть, что исследователь говорит не о текстуальных, а именно образных, художественных влияниях, которые, по его мнению, итальянский поэт мог вбирать в себя нерефлекторно через храмовую живопись и мозаику, через книжные миниатюры и скульптурные изображения. Например, история со змеем и связанная с ней легенда о святом Георгии распространились в Италии в начале XIV в. благодаря монаху-доминиканцу, духовному писателю Иакову Ворагинскому. Однако не исключено, что и иконографический восточно-христианский образ змея также явился прототипом дантовского Герiona. Ведь образный строй *Комедии* представляет собой сложнейший универсум самых различных текстуальных, иконографических, символических и других влияний. В своем позднейшем исследовании *Данте и иконография загробного мира. Византийское, романское, готическое искусство* Забугин подробно (и в том числе наглядно, так как приложением к тексту являются фотографии описываемых исследователем произведений искусства) анализирует сплав вероятных прототипических образов, повлиявших на изображение Герiona (Zabughin 1921a, 12-15), и здесь наряду с классическими, романскими, готическими влияниями присутствует и островок восточно-христианской традиции. В настоящей статье акцент сделан именно на забугинских интуициях относительно влияния восточно-христианской образности на Данте, хотя, разумеется, сам Забугин отнюдь не полагал, что творчество Данте буквально пропитано отзвуками византийского искусства.

Напротив, Забугин считает, что, живя в Равенне, пронизанной памятью о славном прошлом Византии, Данте так и остался равнодушен к истории и культуре Восточной Римской Империи. Но всё же русский исследователь не может не подчеркнуть тот факт, что возвышенный образ императора Юстиниана, предстающий перед нами в VI песне *Рая* определенно навеян величественным мозаичным образом императора из равеннской базилики Сан-Витале. Православная Церковь прославила Юстиниана и его супругу августу Феодору в лике святых. А вот в святцах Католической Церкви нет имен ни Юстиниана, ни Феодоры. Несмотря на это Данте, не церемонившийся в своей «Божественной Комедии» с современными ему папами Николаем III, Бонифацием VIII и Климентом V, которых он поселяет в аду, душу императора Юстиниана встречает в раю в сиянии присносущного Света. «У певца Рая» – считает Забугин – «были особые причины благоволить Юстиниану. Он показывает его как законодателя, вдохновленного самим Богом, как верующего, принявшего истинную веру под влиянием папы Агапита I, как завоевателя Италии... Имейте в виду» – продолжает исследователь, – «что во всем этом эпизоде [эпизод явления души Юстиниана поэту в Раю – ОК] греческая Церковь практически от-

сутствует: Данте не знает или не говорит, кто был родоначальником монофизитской ереси, и были ли во времена Юстиниана в Византии люди, противостоявшие ей» (Zabughin 1915a, 212).

Забугин исследует и то, как учение Восточных Отцов Церкви – в первую очередь, Ефрема Сирина и Иоана Дамаскина⁵ – проникает в ткань *Божественной Комедии*, как за образом Беатриче стоит византийский культ Софии Премудрости Божией, как мытарства блаженной Феодоры – этого удивительного памятника византийской апокалиптической литературы – переключаются с загробным путешествием поэта. Все эти переключки и взаимовлияния культуры западного и восточного миров в *Комедии* являются, согласно Забугину, «знаком морального и духовного единства христианской Европы» (Zabughin 1916, 17).

Подводя итоги своему исследованию дантовского загробного мира, Забугин делает важный вывод о том, что связь с восточным искусством, которая прослеживается у поэта, вероятнее всего впитанная через окружавшие его иконографические образы, только подтверждает тот факт, что две формально и доктринально разделенные Церкви, фактически оставались ещё несколько веков едины в искусстве. Данте, его *Божественная Комедия* являет собой один из последних значительных случаев подобного единства.

Есть такие люди, для которых Великий раскол, случившийся в 1054 г. продолжает быть личной драмой. Все свои духовные и интеллектуальные силы они направляют на его преодоление, на сближение восточного и западного христианства. Таким человеком был Забугин: стремление к единению между Востоком и Западом, попытка их сближения в актуальной ему действительности и поиск следов утраченной общности в прошлом, в частности в ренессансном периоде истории, пронизывают наследие русско-итальянского автора.

В рассмотренных выше статьях из журнала *Roma e l'Oriente* отчетливо проступает настойчивое желание поиска единства восточно-византийской и западной латинской культуры. Отсюда возникает неизбежная тенденциозность: Забугин выискивает именно случаи симпатии итальянских гуманистов к Византии, а, обращаясь к «восточной теме» в творчестве Данте, он решает руководствоваться не только текстом, но в первую очередь самим образным строем *Божественной Комедии*. Однако Забугин, как в случае с концепцией «христианского Возрождения», так и в случае отношений итальянских гуманистов к Византии, не претендует на указание основной тенденции эпохи, но хочет подчеркнуть, что итальянский Ренессанс был сложным и разнообразным явлением. Он показывает, что наряду с общей настроенностью и даже враждебностью к Византии бы-

⁵ Необходимо оговориться, что, конечно, Данте не мог читать Ефрема Сирина и других отцов Восточной Церкви на греческом языке. Забугин здесь имеет в виду опосредованные влияния.

ли люди, которые искали преодоление исторических и духовных разрывов. Кропотливо собирая и анализируя литературные и художественные свидетельства контактов греко-византийской культуры и латинского мира, Забугин определенно сказал важное слово и в истории взаимоотношений христианского Востока и Запада.

Список использованной литературы

Печатные источники

- Алигьери, Данте. 1999. *Монархия*, пер. с итал. Василия. П. Зубова. Комментарии Иаби Н. Голенищева-Кутузова, Москва.: КАНОН-пресс-Ц–Кучково поле.
- Забугин, Владимир. 1914а. *Юлий Помпоний Лэт. Критическое исследование*. Санкт-Петербург: Типография М.М. Стасюлевича.
- Забугин, Владимир. 1914б. “Византийские историки и итальянские гуманисты”. В *Николаю Ивановичу Карееву ученики и товарищи по научной работе: К 40-летию профессор. деятельности. 1873-1913*, 69-91. Санкт-Петербург: Типография Акционерного Общества «Брокгауз-Ефрон».
- Ильин, Владимир. 2024. “Итальянская культура, итальянский гуманизм и Флоренция”, публикация и примечания Олега Т. Ермишина, Ольги И. Кусенко). *История философии* 29: 100-17.
- Gentile, Giovanni. 1989. “Lo spettro bolscevico”. In *Opere complete*. vol. 4 (*Dopo la vittoria*), 27-30. Firenze: Le Lettere.
- Zabughin, Vladimiro. 1910. “Il nostro periodico”. *Roma e l’Oriente* 1: 3-11.
- Zabughin, Vladimiro. 1915а. “Dante e la Chiesa Greca. Noterella critica”, *Roma e l’Oriente* 10: 211-223.
- Zabughin, Vladimiro. 1916. “Ancora Dante e la Chiesa Greca”, *Roma e l’Oriente* 11: 9-17.
- Zabughin, Vladimiro. 1918. “Guarino da Verona e l’Oriente”, *Roma e l’Oriente* 8: 102-09.
- Zabughin, Vladimiro. 1921а. *Dante e l’iconografia d’oltretomba. Arte bizantina, romanica, gotica. Con centocinquantacinque illustrazioni in tavole fuori testo*. Milano-Roma: Alfieri.
- Zabughin, Vladimiro. 1921б. “Dante e l’Oriente”, *Roma e l’Oriente* 21: 6-19.

Исследования

- Кудрявцев, Олег Ф., под ред. 2013. *Европейское Возрождение и русская культура XV–середины XVII в.: контакты и взаимное восприятие*. Москва: РОССПЕН.
- Кусенко, Ольга И. 2023. “В поиске единства. Владимир Забугин о Данте, итальянских гуманистах и Византии”, *Вестник ТвГУ. Серия: Философия* 3: 114-29.
- Рицци, Даниела. 2019. “Забугин Владимир Николаевич”. В *Русское присутствие в Италии в первой половине XX века: энциклопедия*, 262-65. Москва.: РОССПЭН.
- Селунская, Надежда А. 2019. “Чужая страна прошлого, или История с географией. Помпоний Лэт и Владимир Забугин”. *Диалог со временем* 69: 17-29.
- Campana, Augusto. 2021. “Vladimiro Zabughin (1880-1923) e la filologia umanistica in Italia”. In A. Giovanardi, *Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente*, 195-243. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

- Giovanardi, Alessandro. 2005. "Zabughin e l'anima cristiana del Rinascimento". *La Nuova Europa* 46: 25-41.
- Giovanardi, Alessandro. 2021. *Pensare il confine. Vladimiro Zabughin tra Oriente e Occidente*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Kusenko, Olga. 2022. "L'immagine e il significato del Rinascimento italiano nel pensiero dei filosofi russi del XX secolo" *Intersezioni* 2: 167-79.
- Rabboni Renzo. 2010-2011. "Zabughin e Veselovskij. In margine alla Storia del Rinascimento cristiano in Italia", *Schede Umanistiche*, 34-35: 17-33.
- Sabbadini, Remigio. 1905. *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli 14 e 15*. Firenze: G.C. Sansoni.
- Siedina, Giovanna, ed. 2020. *Essays on the Spread of Humanistic and Renaissance Literary Civilization in the Slavic World (15th-17th Century)*. Firenze: Firenze University Press.
- Solov'ev, Vladimir. 1989. *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, Milano: La Casa di Matrona.
- Tonini, Lucia, a cura di. 2012. *Rinascimento e antirinascimento. Firenze nella cultura russa fra Otto e Novecento*. Firenze: Olschki.
- Žukova, Olga. 2019. "Il Rinascimento e il modernismo russo. Firenze nell'esperienza artistica dei fondatori del 'Mir iskusstva'". *Studi Slavistici* 16: 249-259.
- Zabughin, Vladimiro. 1909. "Giulio Pomponio Leto. Saggio critico". Vol. 1. Roma: La Vita Letteraria.
- Zabughin, Vladimiro. 1910a. *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*. Vol. 2a (testo). Grottaferrata (Roma): Tipografia Italo Orientale San Nilo.
- Zabughin, Vladimiro. 1912. *Giulio Pomponio Leto. Saggio critico*. Vol. 2b (note). Grottaferrata (Roma): Tipografia Italo Orientale San Nilo.
- Zabughin, Vladimiro. 1915b. "Marco Gerolamo Vida – Leonardo Sforza degli Oddi e la Chiesa Greca". *Roma e l'Oriente* 10: 121-28.
- Zabughin, Vladimiro. 1921c. *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia*. Vol. 1 (*Il Trecento ed il Quattrocento*). Bologna: Zanichelli.
- Zabughin, Vladimiro. 1922. *L'oltretomba Classico Medievale dantesco nel Rinascimento. Parte prima. Italia: secoli XIV e XV*. Roma: Pontificia Accademia degli Arcadi.
- Zabughin, Vladimiro. 1923. *Vergilio nel Rinascimento italiano da Dante a Torquato Tasso. Fortuna, studi, imitazioni, traduzioni e parodie, iconografia*. Vol.2 (*Il Cinquecento*). Bologna: Zanichelli.
- Zabughin, Vladimiro. 1924. *Storia del Rinascimento Cristiano in Italia*. Milano: Treves.

Софья Палеолог и проблема ренессансного влияния в русской культуре в конце XV-начале XVI в.

Татьяна Матасова

1. Введение

Начиная с 1470-х гг. ренессансное влияние проявилось в России во многих сферах: не только в архитектуре, где оно было, пожалуй, наиболее заметно, но и в книжности, изобразительном искусстве (во фресках, иконах, книжной миниатюре), некоторых других сферах. Разумеется, в России достижения Возрождения не были восприняты во всем их многоцветии и полноте, но отдельные элементы мира Ренессанса активно проникали в пространство русской культуры и использовались в Московской Руси для достижения целей, актуальных для государства и общества. Именно поэтому не вполне верен тезис о том, что в Россию был принесен Ренессанс: стоит говорить, скорее, *об отдельных отзвуках культуры Возрождения*, принятых и переработанных – порой до неузнаваемости! – русской культурой. Исключительно важно и то, что многие значимые для Московской Руси идеи были сформулированы в полемике с Ренессансом и латинской культурой. Кажется важным специально рассмотреть вопрос о том, какое отношение к этому большому процессу рецепции ренессансной традиции – со всеми его особенностями и противоречиями – имела Софья Палеолог (рубеж 1440-х–1450-х гг.–1503), вторая супруга великого князя Ивана III (1440/1462–1505), прибывшая в Москву из Рима в ноябре 1472 г. в окружении многих греков.

Tatiana Matasova, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation, tamatt2009@gmail.com, 0000-0002-9433-5068

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Татьяна Матасова, *Софья Палеолог и проблема ренессансного влияния в русской культуре в конце XV-начале XVI в.*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.05, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 47-68, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

2. Концепция Н.М. Карамзина о придворной активности Софьи

Мнение о серьезной личной роли Софьи в политической и культурной жизни России (в том числе в деле приглашения итальянских мастеров и вообще в распространении «итальянского влияния» в последние десятилетия XV–начале XVI в.) высказал в начале XIX в. Н.М. Карамзин (1766-1826). Именно с его легкой руки за Софьей прочно закрепились такие характеристики, как «красивая женщина», «любящая жена» и «мудрая советчица» Ивана III, помнившая о своем славном происхождении и имевшая непосредственное отношение к целому ряду положительных изменений в Русском государстве. Среди них – прекращение зависимости от Орды, расширение контактов с Европой, привлечение итальянских мастеров в Москву, появление нового герба – русского двуглавого орла (Карамзин 1819, 58, 64, 71-72, 99).¹ Как видим, это мнение восходит к самому началу становления исторического знания о русском Средневековье и долгое время казалось незыблемым. «Колумб древнерусской

¹ По поводу внешности Софьи имеются противоречивые данные. Н.М. Карамзин не знал о том, что современник Софьи, Луиджи Пульчи оставил весьма нелицеприятное описание облика Софьи как неприятной дамы с лишним весом. Широко известны его слова: «Мы вошли в комнату, где торжественно восседала эта жирная масленица, и, уверяю тебя, ей было на чем воссесть... Два турецких литавра на груди, отвратительный подбородок, лицо вспухшее, пара свиных щек, шея, ушедшая в эти литавры. Два глаза, стоящие четырех, с такими бровями и с таким количеством жира и сала кругом, что никогда еще реку По не запруживала лучшая плотина. И не думай, что ноги ее походили на ноги Юлия Постника... Я не знаю, видел ли ты когда-нибудь вещь, столь жирную и маслянистую, столь обрюзглую и мясистую и наконец столь смешную, как эта странная *befania*...» (Pulci 1886, 113-15; Пирлинг 1892, 58-9). Тем не менее – и о этом тоже не знал Н.М. Карамзин – в *Истории Болоньи* выдающегося болонского хрониста XVI в. Керубино Гирардаччи Софья представлена как девушка необычайной красоты: «Ella portava indosso un mantello di broccato d'oro foderato di armellino di grossissime perle con una gioia nel braccio sinistro di grandissimo valore. Ella era di piccola statura et di età di 24 anni et di carne bianca, bella di faccia e di bellissimi occhi» («Она носила расшитый золотом парчовый плащ, подбитый мехом горносталя, с огромными жемчужинами и невероятным ценным украшением на левом рукаве. Она было невысокого роста, двадцати четырех лет, белокожая, с красивым лицом и очень красивыми глазами», Ghirardacci 1912, 212). Составляя свое произведение, К. Гирардаччи опирался на более ранние свидетельства (в т.ч. на болонские хроники начала XVI в.), запечатлевшие память о приезде Софьи (Vespignani 2017, 80-2). Примечательно, что Кларисса Орсини, присутствовавшая на обручении Софьи в Ватикане, не колеблясь называла ее «весьма красивой» (Пирлинг 1892, 60). Что касается символики двуглавого орла, то стоит обратить внимание не только на ставшие уже классическими корректировки мнения Н.М. Карамзина, сделанные в работах В. Кучкина и М. Агоштон (Кучкин 1999; Агоштон 2005), но и на новейшую работу Е. Пчелова, представляющую новый взгляд на эту символику. Е. Пчелов блестяще показал, что «мастер печати 1497 г. принадлежал к флорентийско-римской художественной традиции и, возможно, к школе А. дель Поллайоло или других флорентийских мастеров, работавших при папском дворе в Риме. Поэтому наиболее вероятным создателем печати следует признать римского мастера Христофора» (Пчелов 2024).

истории»,² считавший, что «самодержавие есть палладиум России» (Карамзин 1991, 105), пересказал главное содержание известных ему Никоновской летописи и Степенной книги – памятников, не современных жизни Софьи, но составленных позднее, в 1520-е – 1550-е гг. и которые являются «программными» произведениями российского самодержавия. В этих текстах образу Софьи действительно уделено значительное внимание (гораздо большее, чем ей уделяли летописцы во время ее жизни). В этих источниках она представлена как важное звено в истории рода московских Рюриковичей, но – если взглянуть в свидетельства источников внимательнее – совсем не как самостоятельная политическая фигура, влияющая на культуру и идеологию (Матасова 2023б).

Так, в *Степенной книге* (а также в позднем, Шумиловском списке *Никоновской летописи*) содержится рассказ о том, как Софья отправилась в паломничество в Троицкий монастырь, чтобы помолиться о даровании долгожданного сына у мощей прп. Сергия Радонежского († 1392). У села Клементьева, находившегося неподалеку от обители (сегодня территория этого села находится в черте города Сергиев Посад), Софье явился прп. Сергий, державший в руках ребенка и вложивший его «в недра великой княгине» (ПСРА 1913, 555; ПСРА 2000б, 190-191). Через год Софья родила долгожданного наследника – будущего Василия III (1479/1505-1533). Казалось бы, включение этой истории в Степенную книгу должно было свидетельствовать об особой миссии Софьи,³ однако логика составителей памятника оказалась совершенно иной. Княгиня представлена лишь объектом в семейной истории московских правителей, рождение которых связано с чудесными событиями и предзнаменованиями. По справедливому мнению А. Усачева, рассказ о чудесном зачатии Василия III является частью масштабной задумки автора Степенной книги, в которой присутствует целый ряд рассказов о чудесном зачатии и рождении нескольких русских правителей. Так подчеркивалась мысль об особом статусе потомков князя Владимира Святого (Усачев 2009, 629). В центре внимания оказывается, таким образом, вовсе не сама Софья как личность или символическая фигура, а род московских государей. В этой связи уместно вспомнить о том, что рассказ об этом чуде вошел и в Лицевой летописный свод – «главную книгу Ивана Грозного» (Амосов 1998, 11). Учитывая справедливый тезис В. Морозова о том, что в Лицевом своде «история страны... обретает форму *Жития* царского рода» (Морозов 2005, 258), очевидно, что особая

² А.С. Пушкин писал: «Все, даже светские женщины, бросились читать историю своего отечества, дотоле им неизвестную. Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка Колумбом» (Пушкин 1978, 49-50).

³ Именно этот эпизод Изольда Тирет считает ключевым в складывании представления о «благословенном чреве» русских государынь (Thuret 2001, 16, 27-28, 174). Кажется уместным немного поправить исследовательницу: рассказ о богомолье Софьи действительно сыграл в становлении этих идей большую роль, не как отражение реальности 1478 г., а как отражение осмысления событий 1478 г. в грозненскую эпоху.

роль Софьи, по мнению книжников Ивана Грозного, состоит в служении династии: на ней через прп. Сергия Господь явил чудо и даровал наследника – отца первого русского царя. В своем фундаментальном исследовании В. Морозов привел эту статью как пример «образов идеализации героев повествования» (Морозов 2005, 151), причем идеализируется здесь в первую очередь Василий III, и только через его историю – Софья Палеолог: великая княгиня не находится в центре рассказа, выступая лишь орудием Божьего промысла в отношении продолжения рода московских правителей. Именно поэтому соответствующая статья *Степенной книги*, использованная составителями *Лицевого свода*, названа *О чудесном зачатии и рождении великого князя Василия Иоанновича всея Руси самодержжца*, а не, скажем, «чудо о Софье Палеолог».

Важная роль Софьи в судьбе династии, которую стремились подчеркнуть книжники Ивана Грозного, со всей яркостью проявлена в известии о смерти великой княгини из *Степенной книги*: оно представляет собой краткую статью панегирического характера, прославляющую «благосочетанную супружницу князя Ивана Васильевича» как добрую и многочадную мать. В лучших традициях христианской литературы Софья уподоблена «лозе благоплодной», родившей и воспитавшей богобоязненных сыновей и дочерей, представлена как скромная и благочестивая жена (ПСРА 1913, 576). Ни о какой ее преобразовательной деятельности – явной или скрытой – не сказано.

Как видим, Карамзин поставил знак равенства между действительно присутствующей в источниках XVI в. мыслью о значимости Софьи для династии, для государевой семьи (как супруги и матери) и тезисом о большом влиянии Софьи на государя. Для Карамзина – человека екатерининской эпохи – не было ничего удивительного в том, что женщина могла оказывать колоссальное влияние на политическую жизнь и даже определять ее, увлекаться западными идеями, быть в курсе главных трендов в области философии и государственного управления. Для Карамзина Софья была почти Екатериной Великой XV века: активной политической деятельницей, проводницей передовых идей и достижений, мудрой правительницей, перед которой историк преклонялся.

3. Оценка Софьи П. Пирлингом и вопрос о том, насколько была обеспечена дочь Фомы Палеолога

Иные аргументы в пользу большого влияния Софьи, в т.ч. в деле привлечения мастеров и вообще в знакомстве с Западом, приводит П. Пирлинг (1840–1922) – выдающийся историк-иезуит, исключительно много сделавший для реконструкции биографии Софьи. Он считал Софью Палеолог ключевой героиней русской истории своего времени – вслед за кардиналом Виссарионом и другими деятелями латинского мира – ведь именно на нее были возложены задачи пропаганды «римской веры» в России и привлечения Ивана III к участию в антигурацкой борьбе (Пирлинг 1892, 120, 130, 158 и

др.). Софья виделась Пирлингу желанным и естественным символом и проводником западного влияния в России (и насчет огромной символической роли Софьи Пирлинг совершенно прав, см. Матасова 2020а, 306-07). В этом отношении показательно, что, говоря о знаменитой фреске из Санто-Спирито-ин-Сассиа, где изображена вымышленная сцена благословения папой Сикстом IV Софьи и Ивана III (Чарыков 1909). Пирлинг пишет, что папа передает Софье мешочек с шестью тысячами дукатов (Пирлинг 1892, 67). Пирлинг считает, что именно Софье, по мысли папы, принадлежит деятельная инициатива влияния на государя в «римском» духе, и этот посыл должен был быть обеспечен материально. Однако если мы взглядем на изображение из Санто-Спирито, мы легко увидим, что Пирлинг выдает желаемое за действительное: Сикст IV передает мешочек с дукатами не Софье, а Ивану III, и это далеко не случайно. Именно на активные действия великого князя (а не Софьи) папа рассчитывал как в деле приобщения России к унии, так и в борьбе с султаном. И, по всей видимости, эти деньги Софье не достались: они попали, как и было задумано, в государеву казну, и ими распорядился Иван III. Именно так это отразилось в Лицевом летописном своде. На колоритной миниатюре, где представлена передача дукатов Ивану III, Софья вообще не изображена (ЛЛС 2014, 428). Это вполне соответствует известиям одного из главных источников Лицевого свода – Никоновской летописи, а изначально восходит к известиям более раннего великокняжеского Московского свода конца XV в.⁴ Для московских книжников и конца XV, и XVI в. Софья была символом взаимодействия России с «Великим Римом» (ПСРЛ 2004, 300) и вообще с Западом, но никак не фигурой, действительно осуществлявшей эти связи. За них были ответственны прибывшие с Софьей греки, которые, впрочем, вовсе не составляли какого-то особого, личного двора Софьи (как часто по умолчанию принято их характеризовать). По прибытии в Россию они переходили на службу к Ивану III и уже в статусе *его* слуг выполняли самые разнообразные поручения, о чем свидетельствуют как данные летописей, так и памятники агиографии.⁵

⁴ «Въ утрии [после венчания Ивана III и Софьи, состоявшегося 12 ноября 1472 г.] тотъ лягатос [Антоний] посольство от папы правил и поминки подал князю великому, тако же и Дмитрей Грек от шуры великого князя, от Андрея и Мануила» (ПСРЛ 2004, 299; ПСРЛ 2000б, 150; и многие другие).

⁵ Источники называют «боярами великой княгини» лишь Траханиотов, причем только старших – Юрия и Дмитрия (ДРВ 1790, 4-5; Разрядная книга 1966, 16). Можно ли из общих сообщений считать частью двора Софьи братьев Ралевых, представителей кланов Ангеловых и Ласкиревых, – большой вопрос. Так, о Ласкиревых сообщается вполне определенно: в 1496 г. они приехали «к великому князю служить (курсив мой. – Т. М.)» (ПСРЛ 1959, 289), что они с успехом и делали. Те же сведения – о службе именно князю, а не княгине, – встречаем в известиях о приезде Ивана Ралева в 1485 г. (ПСРЛ 2000а, 216; ПСРЛ 2000б, 216). В *Житии прп. Кассиана Учемского* (до пострига – князя Константина Мангупского, прибывшего с Софьей в Москву в 1472 г.), сказано, что приехавшие с Софьей греки «биша челом великому князю в службу, и тех государь пожаловал» (*Жития* 2008, 120). См. очень подробно (Матасова 2023а).

Важно отметить, что источники красноречиво свидетельствуют о том, что у Софьи почти не было ресурсов, которыми она могла свободно распоряжаться и на которые она могла бы содержать двор. Мы почти не знаем ничего о ее земельных владениях в России, а ведь социально-политическое влияние в ту пору во многом было невозможно без наличия устойчивой материальной базы. Известно много весьма влиятельных и богатых аристократок русского средневековья (в том числе свекровь Софьи – великая княгиня Мария Ярославна (Корзинин 2020), вдова Дмитрия Донского Евдокия Дмитриевна (прп. Ефросиния Московская), боярыня Мария Голтяева и др.), но Софья совсем не вписывается в этот ряд. Как можно заметить, свое подлинное влияние на государственные дела, обеспеченное довольно серьезными владениями, княгини обретали вместе с печальным статусом вдов, получая по духовным грамотам своих мужей весьма внушительные имущества (Конявская 2020; Конявская 2021). Софье же, умершей двумя годами ранее Ивана III, побыть в статусе вдовы было не суждено. Сохранившиеся же предметы из ее приданого (ныне хранятся в Музеях Московского Кремля) представляют собой преимущественно небольшие по размеру и не слишком дорогие иконы, имевшие, впрочем, серьезное духовное значение (Матасова 2016б, 128-136). Даже те драгоценности, которые Софья считала своими (как «наследница» первой жены великого князя Марии Борисовны), в действительности ей могли и не принадлежать. Характерна знаменитая история о том, как Софья подарила своей племяннице Марии вещи из приданого Марии Борисовны и какой гнев Ивана III это вызвало. Летописец говорит прямо: «много истеряла казны великого князя, давала бо брату, иное же давала за своею племянницею...» (ПСРЛ 2001, 318). Разумеется, она получала определенный доход с отдельных владений (в частности, известно, что в 1490 г. ее тиун (сборщик налогов) сидел в весьма богатом городе – Устюге Великом (АСЭИ 1964, 298)), но этого, очевидно, было недостаточно, чтобы содержать сколько-нибудь пышный двор.

Нельзя не подчеркнуть, что никакой библиотеки византийских императоров Софья с собой в Москву не привезла. Пристальное рассмотрение обстоятельств бегства семьи Фомы Палеолога с Пелопоннеса обнаруживает, что это была на редкость трагическая история (Матасова 2021б). Фома бежал с Корфу в Рим, по сообщению *Хроники* Георгия Сфрандзи, «на легких корфиотских судах» (Сфрандзи 1987, 233), что никак не предполагало перевозки какой-либо внушительной библиотеки (или значительного числа других ценностей). Фома стремился спасти свою жизнь и жизни членов своей семьи, и это была задача-максимум. Показательно, что о какой бы то ни было книжной гуманистической деятельности Софьи (копирование или заказ рукописей, переводы каких-то памятников) неизвестно. Не обнаружено ни одного ее автографа. От ее имени были написаны три письма в Литву дочери Елене (СИРИО 1882, 241, 275-76, 279-80), но они сохранились в списках конца XV в. и, несомненно, являлись, в первую очередь плодом деятельности рождавшегося Посольского приказа (Корзинин 2023, 480-89), а не личным эпистолярным наследием Софьи. Есть веские основания

полагать, что сама Софья – в отличие от близких ей греков, широкая переводческая деятельность которых хорошо известна – была весьма далека от *studia humanitatis* (Матасова 2020а, 303-10).

Словом, убежденность весьма именитых и уважаемых авторов прошлого в огромной роли Софьи в Москве (в том числе в деле привлечения мастеров и трансляции ренессансной традиции) стоит признать ошибочной.⁶ В источниках, восходящих ко времени жизни Софьи, представлена иная картина.

4. Образование и воспитание Софьи

По всей видимости, наставник Софьи кардинал Виссарион тоже не предполагал, что она станет выдающейся и деятельной фигурой, а видел в ней важнейший инструмент связи Рима и Востока, а также борьбы с османской агрессией. Размышляя над положенной ей программой занятий, он, по-видимому, исходил из принятых тогда в Италии представлений об идеальной женской роли в обществе. Женское образование должно было способствовать их сугубо семейному служению, утверждению пассивной роли в социуме, тогда как активную роль должны были играть мужчины. Т. Рябова справедливо замечает:

Приветствуя интеллектуальное развитие женщины, большинство гуманистов [первой половины XV в. – Т.М.] негативно относилось к перспективе ее участия в публичной сфере, будь то политика или гуманистические занятия, поскольку это не соответствовало ее главному предназначению», которое состояло в том, чтобы «заботиться о хозяйстве, быть устроительницей дома, отвечать за мир и согласие в семье, производить на свет и воспитывать наследников для мужа» (Рябова 2007, 651-652).⁷

Подобные настроения замечательно сформулировал выдающийся итальянский гуманист Леонардо Бруни в первой половине XV столетия:

Зачем женщине учиться всем тонкостям риторики, если она ни разу не была на форуме, и ей не придется там быть?» (Gibson 1989, 12).

⁶ К сожалению, из этих тезисов до сих пор исходят некоторые современные исследователи. Так, Л. Слуцки в своей весьма интересной по замыслу работе, к сожалению, осталась в плену этих убеждений (Sloutsky 2019). Автор утверждает, что Софья была «ключевым проводником византийской культуры в Москве XV в.», «ее правление до сих пор считается одним из наиболее заметно реформаторских в истории России» (Sloutsky 2019, 280, 285), однако никаких доказательств этих тезисов не приведено. Автору стоит посоветовать больше учитывать современную историографию о Софье Палеолог, а не опираться на устаревшие выводы. Впрочем, стоит согласиться с автором в мысли о том, что Софья привезла с собой некоторые действительно символически значимые предметы. Мысль эта, впрочем, далеко не нова.

⁷ Т. Рябова справедливо отмечает, что представления о значимости роли женщин в обществе, их «внесемейном» служении появляются не ранее 1480-х гг. и получают некоторое распространение в XVI в., однако они так и не стали господствующими (Рябова 2007, 653-654). О женском образовании в XV в. см. также (Lenzi 1982; Рябова 1991).

Отметим, что в Византии ситуация была еще более интересной: по наблюдениям М. Поляковской,

роль женщин в церемониях XIV в. стала еще менее заметной, чем даже (...) в XV, хотя и тогда придворное общество было замкнутым пространством с явным мужским приоритетом» (Поляковская 2011, 148).

Именно поэтому считалось, что женщинам нужно преподавать грамматику и не преподавать риторiku: призванная убеждать собеседников риторика воспринималась искусством, служившим практическим задачам государственной и общественной деятельности, до которой женщин целенаправленно старались не допустить. Показательно в этом отношении, что Анна Французская (1461–1522) – ярчайшая фигура европейской истории, старшая дочь Людовика XI, принимавшая одно время серьезное участие в управлении государством, – в 1504 г. наставляла дочь Сюзанну не в духе самореализации во власти и/или публичной жизни, а в духе следования евангельскому учению. Идеалы, на которые опирались воспитатели, таким образом, лежали в совершенно иной плоскости. Анна Французская учила дочь быть скромной и послушной женой и матерью, милосердным, благочестивым, сострадательным человеком. По мнению Анны, мудрость, приходящая с образованием, нужна женщине не для государственного управления, а для служения мужу, воспитания детей и спасения души (Крылова 2014, 95–97). Сходные идеи выражены и в знаменитой *Книге поучений дочерям* Жоффруа де Ла Тура Ландри (Крылова 2014, 184, 203, 210–28, 255 и др.), которая до конца XV в. была широко распространена в списках, а потом не раз переиздавалась в ренессансной Европе (Крылова 2014, 265–78, 321–32, 375 и др.). Именно в этом тексте отражен своего рода идеальный женский образ.

Несомненно, эти представления не означали, что аристократок старались полностью оградить от ораторского искусства или смежных дисциплин: широко известны примеры исключительно образованных придворных дам Европы и Византии рассматриваемого времени, блестяще владевших красноречием и вообще умением подать себя при дворе.⁸ Тем не менее, в случае с Софьей есть основания усомниться в получении ею (и ее братьями) глубокого и систематического образования, которым обыкновенно отличались представители византийского правящего дома: в тяжелых условиях эмиграции, крайней жизненной неопределенности, эпидемий, стесненности в средствах (Матасова 2021б). Фома Палеолог едва ли мог организовать образование своих детей с традиционной для

⁸ Так, в итальянском мире эпохи Ренессанса Изабелла д'Эсте, Вероника Гамбара, Виктория Колонна, Чечилия Галлерани и некоторые другие женщины писали стихи и были весьма уточненными дамами, активно участвовавшими в жизни двора (Matter, and Coakley 1994; Рябова 1999; Pizzagalli 2015). В придворных кругах Византии также «высоко ценилась образованность женщины и ее умение вести себя в обществе» (Поляковская 2011, 141).

византийской аристократии полнотой и основательностью. Наставника уровня блистательного Димитрия Кидониса, который был учителем Елены Кантакузины (1333-1396), супруги Иоанна V Палеолога и выдающейся представительницы интеллектуального пространства Византии своего времени (Поляковская 2011, 142), у Софьи не было. Разумеется, Виссарион был крайне заинтересован в ее будущем и, несомненно, определял «генеральную линию» ее жизни в Риме, в том числе круг чтения (в который, несомненно, входили и памятники христианской литературы, и вероятно, что-то из античного наследия). И все же кардинал не проводил с ней все свое время и тем более не имел отношения к ее образованию до прибытия детей Фомы Палеолога в Вечный город.⁹

Но как же тогда объяснить ренессансное влияние в архитектуре, книжности и некоторых других сферах, несомненно, имевшее место в России, если не личной деятельностью Софьи?

Представляется, что существенную роль сыграла здесь сама организация брака с Софьей. Стоит согласиться с протоиереем Георгием Флоровским, выразившем сходную мысль еще в конце 1930-х гг.: *сам брак* Ивана III с Софьей «привел... к сближению Московии с итальянской современностью» (Флоровский 1937, 58). И потом знакомство это продолжалось, расширяясь и углубляясь по мере развития связей Москвы с итальянскими государствами вплоть до 1527–1528 гг.¹⁰

Софья же вполне могла рассказывать Ивану III о ренессансной архитектуре, но ее слова не были решающими в привлечении мастеров. О передовом итальянском зодчестве в Москве очень хорошо знали задолго до приезда Софьи, с конца 1430-х гг., когда члены русской делегации вернулись из поездки на Ферраро-Флорентийский собор, где не только увидели чудеса ренессансного мира, но и запечатлели их в знаменитом *Хождении на Флорентийский собор* (Казакова 1970, 67-8; Garzaniti 2003). Как известно, акт о соединении церквей был подписан под сводами Санта-Мария-дель-Фьоре – «архитектурной сенсации века» (Данилова 2000, 93). То есть ренессансное влияние в русской архитектуре было связано со знакомством с миром Возрождения (и сопровождавшим его восхищением), которое состоялось гораздо раньше (Матасова 2012б, 95-101).

⁹ Как кажется, дети Фомы Палеолога по приезде в Рим не произвели на Виссариона впечатления умеющих держать себя в обществе. В знаменитом письме к воспитателю (увы, не названному по имени) детей деспота Фомы кардинал не раз подчеркивает необходимость корректировать их поведение. Например, он пишет: «Прежде всего необходимо, чтобы вы заботились об их воспитании и их нравах, чтобы они *стали* благоприличными и воспитанными, – если хотите, чтобы их здесь уважали... Пусть не заносятся, пусть будут скромны и тихи. И пусть не думают, что они отпрыски царя [Курсив мой. – Т.М.]» (Виссарион 1987, 74-75).

¹⁰ О причинах прекращения дипломатических отношений с конца 1520-х гг. см. подробно Матасова 2020г.

5. Греки-дипломаты при московском дворе

Стоит подчеркнуть, что греки, прибывшие с Софьей или приехавшие позднее, сыграли в посольствах ко дворам папы римского, венецианского дожа и миланского герцога существенную (если не сказать ключевую) роль. Нередко посольствами «во Фрязы» руководил или грек (греки), или грек и русский. Если русский лучше понимал устремления великого князя и, соответственно, задачи миссии, то грек лучше знал языки, принятый на Апеннинском полуострове церемониал, придворные настроения, словом, лучше ориентировался в итальянской действительности и оказывался подлинным проводником русской культуры в ренессансный мир, если не во всей его полноте, то в отдельных его проявлениях.

Греки участвовали во многих посольствах на Апеннинский полуостров. Так, в 1482-1484 гг. Мануил Ангелов и Иван Лисицын Фрязинов (по всей видимости, человек, как-то связанный с Иваном Фрязиным – Джан Баттистой делла Вольпе, одним из организаторов брака Ивана III с Софьей) (*Акты Ревельского архива* 1897, 3-4) ездили к папе в Рим (после чего в Литве пошли слухи о том, что «Московит [Иван III. – Т.М.] добивался от папы Сикста, чтобы его короновали», LUB 2019, 842-843),¹¹ в 1486 г. Юрий Траханиот посещал Милан, в Милане и Венеции в 1487-1490 гг. были Дмитрий и Мануил Ралева, а в 1493 г. – Мануил Ангелов и Данило Мамырев, посольство 1498-1504 гг. Мануила Ралева и Митрофана Карачарова в 1499-1500 гг. имело целью посещение Венеции и Рима (Казакова 1974, 26-8).

К сожалению, подробности пребывания греков в итальянских государствах известны в разной степени. Так, например, любопытно, что в 1488 г. Дмитрий и Мануил Ралева останавливались при церкви святого Георгия (Скржинская 2000, 155) (по-видимому, в монастыре Сан Джорджо Маджоре, поскольку известной греческой церкви Сан Джорджо деи Греци в Венеции до середины XVI в. не было, см. Ястребов 2018, 192). В 1493 г. в Милане Мануил Ангелов и Данило Мамырев очень много участвовали

¹¹ Сердечно благодарю С. Полехова за указание на это известие (см. также: Полехов 2021, 14). На мой взгляд, здесь отразилось в огромной степени надежда католического мира на унию русской церкви с Римом, а не действительные намерения Ивана III, который последовательно создавал себе образ православного государя. Надо сказать, что это не единственное западное известие, демонстрирующее в преувеличенном виде сближение России с задачами западного мира. Широко известны слова из *Дневников* венецианского сенатора Доменико Малипьеро: «Предполагается, что этот король [Иван III. – Т.М.] в скором времени направится на борьбу с турками, потому что он – зять деспота Фомы Палеолога». (Malipiero 1843, 106; Скржинская 2000, 281). Совершенно понятно, что Московская Русь, едва освободившаяся от зависимости от Орды, была не в состоянии противостоять султану, располагавшему в тот период сильнейшей армией мира, и Иван III вовсе не собирался воевать с турками. Тем не менее, надежды венецианских греков были столь сильны, что в итоге в Венеции выдавали желаемое за действительное.

в придворных празднествах, церемониях, охотах вместе с герцогом и его приближенными (Barbieri 1957; Матасова 2020б; Матасова 2021а). В 1499 г. Дмитрий Ралев и Митрофан Карачаров привезли в Венецию несколько возов, доверху наполненных северными диковинами, но главное – договорились о покупке драгоценного шейного украшения за 36 тысяч (!) дукатов (Матасова 2013; Матасова 2016б, 257-59). Участники московских посольств видели при дворах правителей Италии эпохи Возрождения разнообразные предметы, воспринимавшиеся русскими как диковины.¹² Сугубый интерес к этим вещам в России исключительно важен: материальные свидетельства о многообразии мира, приходящие с разных концов света (и из Европы, и с далекого Северо-Востока, активное освоение которого приходится как раз на это время),¹³ серьезно меняли, усложняли картину мира русских интеллектуалов, заставляли задуматься над новыми вопросами, которые подчас оказывались до известной степени близки тем, что стояли перед итальянскими гуманистами. Но они их решали, опираясь на традиционные методы познания, во главе которых стояло богословие: размышляя о мироустройстве, они стремились соотнести новые факты с библейским повествованием. Именно так были восприняты, например, подчас шокирующие «языческие» известия из Первой книги «Географии» Помпония Мелы (Матасова 2016а; Matasova 2020).

Интересно, что московские посланники и сами были своего рода экзотикой при миланском дворе Сфорца (и вообще в Италии). И они привозили с собой диковины Севера (Матасова 2012а). В регистрах герцогов Сфорца, где собраны все «входящие» письма и грамоты герцогской канцелярии, содержится – среди прочего – не только оригинал знаменитого *Донесения о России* 1486 г. «московского посла», которого справедливо ассоциируют с Юрием Траханиотом (Barbieri 1957, 90-95; Гуковский 1963, 648-655), но и копия русской грамоты 1493 г. (Матасова 2020б), которую переписал своей рукой другой грек на русской службе – посол Ивана III Мануил Ангелов. Эта грамота представляет собой один из немногих примеров текстов на иностранном языке в этом кодексе. Сам факт копирования ее оригинала в регистрах Сфорца – яркий пример живого взаимодействия русской и итальянской культур, попытка лучше узнать друг друга и, несмотря на все конфессиональные и прочие различия, понять друг друга в главном (Матасова 2020б). Примечательно и то, что перевод этой грамоты был скопирован флорентийским представителем в Милане Пьеро Гвиччардини, что, несомненно, говорит об интересе, который в разных частях Италии вызывала Россия.

¹² Например, Семен Толбузин, вернувшийся из Венеции в 1475 г. вместе с архитектором Аристотелем Фиораванти, подробно описывал удивительны для него сосуд: «блюдо же деи медено да на четырех яблоках медяных, да судно на нем яко умывалница, яко же оловяничным делом, да нача лити из него из одного воду и вино и мед, его же хотяще, то будет» (ПСРА 2001, 219).

¹³ В первую очередь, речь идет об освоении Югры (Плигузов 1993).

Именно этот взаимный интерес, отличавший как русскую, так и итальянскую стороны, имел очень серьезное (возможно, даже определяющее) значение для развития связей, в том числе для восприятия отдельных достижений Ренессанса в России. Именно в силу этого наиважнейшего обстоятельства стал возможен тот довольно краткий, но яркий диалог, в котором переплетались культурные, политические и экономические аспекты. Это был диалог, который, казалось бы, не должен был состояться в силу «несходства их жизненных путей» (что, по справедливому мнению Е. Шмурло [1937, 91], сыграло свою роль в прекращении регулярных контактов после 1528 г.).

6. Греки и московская книжная культура.

Московские политики и книжники стремились использовать уникальные навыки греков для развития тех сфер, где им это виделось уместным и необходимым. Здесь следует вспомнить переводы, осуществленные греками при дворе владыки Геннадия (в том числе для борьбы с «ересью жидовствующих»), а также в Москве. Книжная деятельность Дмитрия Траханиота в Новгороде и близость вообще Траханиотов к Геннадию,¹⁴ хорошо известна (Плигузов, и Тихонюк 1988; Ромодановская 2005). Серьезные дополнения к известной картине – о «книжной» деятельности греческой группы и даже о попытках влияния со стороны греков на московскую идеологию – внесла М. Плюханова, отмечавшая «греческий след» и целом ряде появившихся в то время оригинальных и переводных произведений, в том числе в переводе текста *Об обидах Церкви* и даже в *Послании на Узру* (Плюханова, 2010, 2011, 2014). Кажется правильным обратить внимание и на малоизвестные памятники: перевод первой книги *Географии* Помпония Мель, к которому были причастны греки (Матасова 2016а; Matasova 2020), а также перевод *Прения Афанасия с Арием*, осуществленный Мануилом Дмитриевичем Траханиотом (будущим епископом Нилом Тверским, см. Матасова, и Воробьев 2016; Матасова 2018) и клириком Благовещенского собора Федором. Уже будучи в епископском сане, Мануил-Нил написал два послания, которые обнаруживают как его широчайший кругозор, так и его знакомство с преданиями Святой Горы Афон.¹⁵

¹⁴ Стоит обратить внимание на малоизвестный, но значимый факт: «в 1483 г. Геннадий [Гонзов] заложил в Чудовом монастыре каменную церковь во имя свт. Алексия с трапезной (после назначения на Новгородскую кафедру Геннадий поручил окончить строительство братьям Юрию и Дмитрию Мануиловичам Траханиотам)» (Ромодановская 2005).

¹⁵ Речь идет о послании об артосе, адресованном некоему вельможе Георгию Дмитриевичу – Юрию Тютину или Юрию Дмитриевичу Траханиоту (Никольский 1909, 115-119), а также о послании князю Дмитровскому Юрию Ивановичу (Ржига 1928, 504-06). Этот памятник был вторично издан В. Брюсовой (Брюсова 1974, 186-87).

Брат епископа Тверского Нила – Юрий Дмитриевич Траханиот («Юшка Малой») – широко известная фигура, как прославившаяся на государственной службе, так и проявившая себя в книжной деятельности (Буланин 1989). Примечателен в этом отношении и Дмитрий Ласкарис (Ласкирев), приехавший (видимо, юношей) в Россию в 1496 г. со своим отцом Федором.¹⁶ Дмитрий Ласкирев сделал достойную уважения придворную карьеру в Москве. Он неоднократно ездил в Европу¹⁷ (в том числе в Священную Римскую империю в 1514 г.) (ПСРЛ 2001, 397, 404; ПСРЛ 2000а, 254, 258; ПСРЛ 2000б, 17, 23; ПДС 1851, 176; *Русские акты* 1897, 6),¹⁸ а также, по-видимому, сохранил память о значимых для византийцев преданиях. Так, с его слов было записано «Сказание о чудотворном явлении Спасова образа» византийскому императору Мануилу, которое представляет собой предысторию иконы *Спас на престоле* из новгородского Софийского собора (Кириллин 2005, 119).

Как видим, греки «второго поколения» сыграли определенную роль в ознакомлении русских с текстами, значимыми для восточно-христианской традиции. В эпоху становления идеологии Московского государства и сопровождавшей его рефлексии о месте России в мире после падения Византии эти сведения, тексты и содержащиеся в них настроения (в том числе религиозные) играли важную роль.

Кажется необходимым подчеркнуть, что далеко не всех греков (и первого, и второго поколения) стоит «автоматически» причислять к проводникам гуманистической культуры в России. Если некоторые греки были действительно относительно близки к Софье, и результаты их работы отражают в той или иной степени гуманистический след, то значение деятельности других известных по именам греков в этом отношении не стоит преувеличивать. Мы знаем их как верных слуг Ивана III и/или выдающихся в своем роде личностей, но не видим никаких свидетельств их вовлеченности в культуру Возрождения. Чаще всего греки второго поколения становились частью русской служилой аристократии, ассоциировали себя

¹⁶ Иногда исследователи упоминают о том, что Федор Ласкарь с сыном Дмитрием прибыл из Венгрии (Брюсова, и Щапов 1971, 92, прим. 41) в 1496 г. от двора Матяша Корвина, однако это ошибка: король Матяш Корвин умер в 1490 г. С. Каштанов предполагает, что они сначала служили Матяшу Корвину, но потом перебрались в Литву, откуда и приехали в Москву (Каштанов 2020, 50, прим. 32). Некоторые летописи содержат сведения, что Федор и Дмитрий прибыли «из Царяграда» (ПСРЛ 2000б, 241; ПСРЛ 1921, 241; ПСРЛ 1959, 289). Вероятно, такие сведения так или иначе связаны с упомянутом в генеалогии Ласкиревых фактом, что «Федор Дмитриев сын был тысяцкого Царегородского» (ВОИДР 1851, 121).

¹⁷ Вологодско-Пермская летопись ошибочно сообщает, что в 1504 г. Дмитрий Ласкирев вместе Митрофаном Карачаровым вернулись из Италии (ПСРЛ 1959, 296). На самом деле, речь шла о Дмитрие Ралеве («Лареве»).

¹⁸ Нередко исследователи совершают ошибку, называя Дмитрия Ласкирева послом в Данию. В Данию в 1514 г. отправились Иван Микулин Заболоцкий и Василий Александров, и в документах посольства упомянуто посольство в Империю в 1514 г., которыми руководили Дмитрий Ласкирев и Елизар Суков.

с русской культурой, разделяя его традиции, ценности и идеалы. В этом отношении весьма любопытны наблюдения Л. Мошковой, которая заметила, что даже почерки греков второго поколения уже не обнаруживают привычки к греческому письму (Мошкова 2018).

Весьма показательным представляется пример семьи Ангеловых. Если Мануил Ангелов дважды ездил в Италию (в 1483-1484 и 1493-1494 гг.), то его сын Микула¹⁹ «во Фрязехъ» не был ни разу; неизвестны и какие бы то ни было его инициативы, которые можно было бы хоть как-то интерпретировать как связанные (хотя бы косвенно) с ренессансной традицией и ее рецепцией. Он верой и правдой служил «государю всея Руси» (в том числе ездил в 1487 г. к Пермскому епископу Филофею в затерянную среди зырянских лесов Усть-Вымь (Матасова 2024), позже участвовал во многих придворных церемониях и государевых выездах, а с 1510 г. он имел титул «печатника» Василия III (РК 1966, 44; Корзинин 2023, 484-86). За свою службу Микула получил во владение подмосковное село Ангелово (Веселовский 2008, 66-7). Впрочем, несомненно, что он был образованным человеком, и свои познания он передал своему сыну Адриану (Андрияну), который впоследствии стал известным книжником и келарем Троицкой обители (Кучкин 2004). Примечательно, что в деятельности Андряна Ангелова следов знакомства с гуманистическими исканиями и тенденциями (и тем более их развития) также пока не замечено (Веретенников 2000).

Такое встраивание в русскую культуру с ее ценностями ближайших потомков греков, которые были в свое время так или иначе вовлечены в общение с миром итальянского Возрождения, было, как кажется, вполне закономерно. Их родители не стремились «познакомить русских с Возрождением и сохранить эту традицию как можно дольше» (как им нередко это приписывают). Прибывшие в Москву в последней трети XV в. греки ставили цель гораздо более приземленную, и она состояла в том, чтобы найти в России новую родину, стать частью местной служилой аристократии (состояться в социальном смысле), возлагая одновременно на эту родину в будущем надежды по «спасению Византии».

Подобная картина не уникальна. Потомки греческих эмигрантов в Англии (Harris 2002) и Ливонии также довольно скоро стали частью местных сообществ. Это отличает их от греков Венеции, где сложилась мощная греческая община, сохранявшая память о своем происхождении, культуру и традиции и существовавшая на протяжении многих веков. Символом этой национальной стойкости и самобытности в сложных условиях своего времени стала знаменитая венецианская церковь Сан Джорджо деи Греци, построенная на деньги, завещанные общине Анной Нотарой.

Отсутствие устойчивой и развитой преемственности в России сыграло свою роль в том, что к концу 1510-х гг. России снова потребовался грек-ин-

¹⁹ Нередко Микула воспринимается братом Мануила, но это не так (Корзинин 2023, 483-84).

теллектуал, который бы владел греческим языком и взял бы на себя важнейшую миссию по переводу Толковой Псалтири. Эту задачу, как известно, выполнит инок афонского монастыря Ватопед Максим (Синицына 1977, Гардзанити 2019, 2021). Одновременно стоит подчеркнуть, что столь плодотворная работа Максима Грека в России оказалась возможна не только благодаря его личным качествам и необычайной широте кругозора, но и благодаря длительной традиции взаимодействия с греческим миром, существовавшей к тому времени в России (Garzaniti 2024).

7. Путь прп. Кассиана Грека († 1504)

Особым своеобразием отличалась судьба в России Константина Мангупского, по заслуживающему доверия преданию прибывшего в Москву в окружении Софьи Палеолог в 1472 г. Он не принимал участия в социально-политической жизни, по-видимому, вообще не состоял на службе у князя (*Жития* 2008, 120-121) и в конечном счете принял монашеский постриг с именем Кассиан в Ферапонтовом монастыре. На рубеже 1470-х–1480-х гг. он по неясным причинам покинул берег Ферапонтовского озера и основал под Угличем (в уделе князя Андрея Большого, при впадении р. Учемки в Волгу) пустынь, освятив церковь в память св. Иоанна Предтечи (Голейзовский 2002). И. Концевич справедливо включил его в число тех, кто развивал традиции прп. Сергия Радонежского (Концевич 2009, 167). Местное почитание этого праведника началось сразу после его преставления (в 1504 г.), а полноценная канонизация состоялась в 1629 г. (Матасова 2022б). Рассказ о его подвигах и служении был включен в печатный Пролог 1662 г. (Матасова 2020в). Со временем Кассианова Учемская пустынь стала значимым духовным центром не только Угличской округи, но всей Европейской России (Матасова 2022а). В русской традиции путь Константина-Кассиана традиционно и справедливо воспринимается как пример того, что греки порой уже в первом поколении полностью переходили под влияние русской культуры и действовали в духе ее возвышенных аскетических идеалов и устремлений. Тем не менее, вероятно, что в его выборе важную роль сыграло и знакомство с традициями византийского исихазма, стремление вернуться к истокам древнего монашества.

8. Заключение

Итак, довольно серьезное знакомство интеллектуалов и придворных Московской Руси с внешними проявлениями ренессансной культуры (подчас – с оттенком отторжения) едва ли связано только с личным придворным влиянием Софьи, которое не стоит ни преувеличивать.²⁰ Пред-

²⁰ Хотя именно с ним стоит связывать в конечном счете победу князя Василия Ивановича в династической борьбе рубежа XV-XVI вв.

ставляется, что состоявшийся на рубеже XV-XVI вв. диалог двух культур – при всем его своеобразии, своего рода фрагментарности – осуществляли некоторые приехавшие с Софьей греки. Примечательно, что речь идет преимущественно о греках-эмигрантах первого поколения, владевших несколькими языками. Отдельные представители второго поколения (например, Юрий Дмитриевич или Мануил Дмитриевич Траханиоты, до известной степени Дмитрий Ласкирев) продолжали эту традицию, но чаще дети приехавших греков в меньшей степени интересовались переводами (и систематическим изучением языков) и вообще книжной культурой, тогда как именно этот интерес являлся ключевым элементом ренессансной учености.

Тем не менее, русско-итальянские связи эпохи Ивана III – мужа Софьи Палеолог – и Василия III – сына Софьи Палеолог (или как его называет Максим Грек и позже Антонио Поссевино – «Василия Иоанновича Палеолога» (Максим Грек 2008, 119; Поссевино 1983, 216)) – неизменно отличало вовсе не априорное неприятие латинского мира, а пристальное внимание ко многим внешним проявлениям Ренессанса. В то же время интенсивный диалог с Западом не помешал России сохранять и развивать собственные ценности.

Список использованной литературы

Источники

- Акты Ревельского архива* 1897: “Неизданные русские акты XV-XVI вв. Ревельского городского архива. Публикация А. Чумикова”. *Чтения в Обществе истории и древностей российских.* 2: Смесь. 1-10. Москва.
- АСЭИ 1964: *Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси конца XIV–начала XVI вв.* Издание Льва В. Черепнина. Т. 3. Москва: Издательство АН СССР.
- Виссарион 1987: “Виссарион. Письма VI-VIII (PG CLXI Migne)”. Публикация Юрия А. Шичалина. В *Ренессанс: Образ и место Возрождения в истории культуры.* 69-79. Москва: Институт философии АН СССР.
- ВОИДР 1851: *Временник Московского общества истории и древностей российских.* Т. 10. Москва.
- ДРВ 1790: *Древняя российская вивлиофика.* Т. 13. Москва.
- Жития* 2008: *Жития Игнатия Вологодского, Игнатия Ломского, Герасима Вологодского и Кассиана Угличского.* Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ.
- ЛЛС 2014: *Лицевой летописный свод XVI века.* Т. 15. Москва: Герман Стерлигов.
- Максим Грек 2008: *Преподобный Максим Грек. Сочинения.* Публикация Нины В. Синицыной. Т. 1. Москва: Индрик.

- ПДС 1851: *Памятники дипломатических сношений Древней России с державами иностранными*. Т. 1. Санкт-Петербург: Типография II Отделения Собственной Его Императорского Величества канцелярии.
- Поссевино, Антонио. 1983: *Исторические сочинения о России XVI в.* Публикация Ольги В. Годовиковой. Москва: Издательство Московского университета.
- ПСРА 1913: *Полное собрание русских летописей*. Т. 21. 2. Санкт-Петербург: Типография М.А. Александрова.
- ПСРА 1921: *Полное собрание русских летописей*. Т. 24. Петроград: 2-я Государственная типография.
- ПСРА 1959: *Полное собрание русских летописей*. Т. 26. Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- ПСРА 2000а: *Полное собрание русских летописей*. Т. 8. Москва: Языки русской культуры.
- ПСРА 2000б: *Полное собрание русских летописей*. Т. 12. Москва: Языки русской культуры.
- ПСРА 2001: *Полное собрание русских летописей*. Т. 6:2. Москва: Языки русской культуры.
- ПСРА 2004: *Полное собрание русских летописей*. Т. 25. Москва: Языки славянской культуры.
- РК 1966: *Разрядная книга 1475-1598 гг.* Публикация Владимира И. Буганова. Москва: Наука.
- Русские акты 1897.* *Русские акты Копенгагенского государственного архива.* Публикация Юрия Н. Щербачева. Санкт-Петербург.
- СИРИО 1882: *Сборник Императорского Российского Исторического общества*. Т. 35. Санкт-Петербург: Типография Ф. Елеонского и Ко.
- Сфрандзи 1987: Сфрандзи, Георгий. 1987. "Хроника. Перевод Елены Д. Джагацпанян". *Кавказ и Византия* 5: 156-240.
- Ghirardacci 1912: Ghirardacci, Cherubino. 1912. *Della historia di Bologna*. Vol. 3. Bologna-Città di Castello: Tipi della Casa editrice S. Lapi.
- LUB 2019: *Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch*. Vol. 14. Köln-Weimar-Wien: Böhlau Verlag.
- Malipiero 1843: Malipiero, Domenico. 1843. "Annali Veneti dall'anno 1457 al 1500." *Archivio storico italiano*. 7, 1.
- Pulci 1886: Pulci, Luigi. 1886. *Lettere di Luigi Pulci a Lorenzo il Magnifico e ad altri*. Lucca: Tipografia Giusti.

Исследования

- Агоштон, Магдолна. 2005. *Великокняжеская печать 1497 г.: к истории формирования русской государственной символики*. Москва: Древлехранилище.
- Амосов, Александр А. 1998. *Лицевой летописный свод Ивана Грозного*. Москва: Эдиториал УРСС.

- Брюсова, Вера Г. 1974. “Тверской епископ грек Нил и его Послание князю Георгию Ивановичу.” *Труды Отдела древнерусской литературы* 28: 180-87.
- Брюсова, Вера Г., и Ярослав Н. Щапов. 1971. “Новгородская легенда о Мануиле, царе греческом.” *Византийский временник* 32: 85-103.
- Буланин, Дмитрий М. 1989. “Траханиот Юрий Дмитриевич.” В *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV-XVI вв.* Т. 2, 437-38. Ленинград: Наука.
- Веселовский, Степан Б. 2008. “Подмосковье в древности. Названия, связанные с выходцами из южных стран.” В *Московское государство XV-XVII вв. Из научного наследия.* 60-9. Москва: АИРО-XXI.
- Веретенников, Макарий, архим. 2000. “Адриан Ангелов”. В *Православная энциклопедия.* Т. 1, 314-15. Москва: ИЦ Православная энциклопедия.
- Гардзанити, Марчелло. 2019. “Прибытие Максима Грека в Москву (1518) и международная дипломатическая обстановка.” В *У истоков и источников: на международных и междисциплинарных путях: юбилейный сборник в честь Александра Васильевича Назаренко, 57-72.* Москва: ИЦ ИРИ РАН, Центр гуманитарных инициатив.
- Гардзанити, Марчелло. 2021. “«Стязание о известном иночьскомъ жительствоѣ» Максима Грека. Структура произведения и его цель.” *Древняя Русь: Вопросы медиевистики* 1: 161-70.
- Голейзовский, Никита К. 2002. “Начало деятельности Кассиана Учемского по письменным источникам.” *Древняя Русь: Вопросы медиевистики* 4: 20-7.
- Гуковский, Матвей А. 1963. “Сообщение о России Московского посла в Милан (1486).” В *Вопросы историографии и источниковедения истории СССР, 648-55.* Москва-Ленинград: Издательство АН СССР.
- Данилова, Ирина Е. 2000. *Итальянский город XV века: Реальность, миф, образ.* Москва: ИЦ РГГУ.
- Казакова, Наталия А. 1970. “Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор».” *Труды отдела древнерусской литературы* 25: 60-72.
- Казакова, Наталия А. 1974. “Грамота Ивана III к папе Александру VI.” *Археографический ежегодник за 1973 г., 26-8.* Москва: Наука.
- Каштанов, Сергей М. 2020. “Возвращение Обрюты.” *Сообщения Ростовского музея* 25: 42-72.
- Карамзин, Николай М. 1991. *Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях.* Москва: Наука.
- Карамзин, Николай М. 1819. *История государства Российского.* Т. 6. Санкт-Петербург.
- Кириллин, Владимир М. 2005. “Предание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное исследование.” *Герменевтика древнерусской литературы* 12: 13-185.
- Концевич, Иван М. 2009. *Стяжание Духа Святого в путях Древней Руси.* Москва: Никея.
- Конявская, Елена Л. 2020. “Данные о русских княгинях в княжеских завещаниях и договорных грамотах XIV–начала XVI в.” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 3: 180-84.
- Конявская, Елена Л. 2021. “Древнерусские княгини XI-XIII вв.: их владения и роль в политической и церковной жизни.” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 3: 7-15.
- Корзинин, Александр Л. 2020. “Двор великой княгини Марии Ярославны.” *Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. История* 1: 19-48.

- Корзинин, Александр Л., ред. 2023. *Русские княгини и их дворы в XI-XVI вв.* Санкт-Петербург: Наука.
- Крылова, Юлия П. 2014. *Автор и общество в позднесредневековой Франции: «Книга поучений дочерям» Жоффруа де Ла Тура Ландри.* Москва: Индрик.
- Кучкин, Владимир А. 1999. “Великокняжеская печать с двуглавым орлом грамоты 1497 г.” *Вопросы истории* 4-5: 24-39.
- Кучкин, Владимир А. 2004. “Завещание С.Д. Пешкова-Сабурова и Евангелие Андрияна Ангелова.” *Труды Отдела древнерусской литературы* 55: 139-45.
- Матасова, Татьяна А. 2012а. “Европейский север и северо-восток в представлениях русских и итальянцев в XIV–начале XVI вв.” *Средневековая Русь* 10: 332-67.
- Матасова, Татьяна А. 2012б. *Русско-итальянские отношения в политике и культуре Московской Руси середины XV–первой трети XVI в.* Дисс. ... канд. ист. наук. Москва.
- Матасова, Татьяна А. 2013. “Русские посланники в Венеции на рубеже XV-XVI столетий (по известиям Марино Сануто).” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 2: 64-74.
- Матасова, Татьяна А. 2016а. “Античный географический трактат в Московской Руси: Первая книга «Географии» Помпония Мелы в древнерусском переводе.” *Средневековая Русь* 12: 283-348
- Матасова, Татьяна А. 2016б. *Софья Палеолог.* Москва: Молодая гвардия.
- Матасова, Татьяна А. 2018. “Нил Грек (Траханиот), еп. Тверской.” В *Православная энциклопедия*. Т. 51, 164-66. Москва: ИЦ Православная энциклопедия.
- Матасова, Татьяна А. 2020а. “Влияние или молчание? Еще раз о роли Софьи Палеолог при дворе Ивана III и степени ее участия в привлечении итальянских мастеров в Москву.” *Исторический вестник* 33: 298-315.
- Матасова Татьяна А. 2020б. “Миланский список московской грамоты 1493 г.: автограф грека из окружения Софьи Палеолог.” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 2: 5-13.
- Матасова, Татьяна А. 2020в. “Прп. Кассиан Учемский - грек из окружения Софьи Палеолог и чудотворец «от Итталийския страны»: К истории церковного почитания святого в XVI-XIX вв.” В *История и культура Ростовской земли. Материалы XXIX научной конференции*, 43-52. Ростов: ГМЗ Ростовский кремль.
- Матасова, Татьяна А. 2020г. “Русские посланники в Орвието зимой 1528 г., или Почему в России закончилось «столетие итальянских влияний?»” В *«Востанет цесарь в опустевшей земле»: люди, время и пространство русской истории. К 70-летию профессора Н.С. Борисова*. 252-63. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Матасова, Татьяна А. 2021а. “Латинский перевод грамоты Ивана III 1493 года в Милане и Флоренции.” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 2: 41-51.
- Матасова, Татьяна А. 2021б. “Эпидемия чумы 1460-х гг. в судьбе Софьи Палеолог.” *Вестник Университета Дмитрия Пожарского* 1: 70-84.
- Матасова, Татьяна А. 2022а. “Монастырь и мир: Кассианова Учемская пустынь во времена Петра Великого (исследование материалов рукописи из Собрания Н.С. Тихонравова № 234).” *Источники по истории русского средневековья*. Т. 1, 219-92. Москва: ИЦ ИРИ РАН.
- Матасова, Татьяна А. 2022б. “Прп. Кассиан Учемский – грек из окружения Софьи Палеолог и его канонизация при Михаиле Романове: доверие духовным авторитетам.” *Управленческое консультирование* 2: 153-64.

- Матасова, Татьяна А. 2023а. “Были ли «дворы» у Софьи Палеолог?” В *Русские княгини и их дворы в XI–XVI веках*, отв. ред. Александр Л. Корзинин, 262–82. Москва–Санкт-Петербург: Наука.
- Матасова, Татьяна А. 2023б. “Образ Софьи Палеолог в памятниках XVI века.” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 2: 105–18.
- Матасова, Татьяна А. 2024. “Епископ Пермский Филофей и московские греки в последней четверти XV – начале XVI в.” В *Четвертые Мяндинские чтения. Сборник материалов*, 252–66. Сыктывкар: Издательство СГУ имени Питирима Сорокина.
- Матасова, Татьяна А., и Григорий М. Воробьев, 2016. “Новый документ по истории связей греческого мира и России последней четверти XV в.” *Византийский временник* 100: 256–70.
- Морозов, Валентин В. 2005. *Лицевой свод в контексте отечественного летописания XVI в.* Москва: Индрик.
- Мошкова, Людмила В. 2018. “Почерки «второго и третьего поколения»”. В *Палеография, кодикология, дипломатика: Современный опыт исследования греческих, латинских и славянских рукописей и документов. Материалы Международной научной конференции в честь 80-летия доктора исторических наук, члена-корреспондента Афинской Академии Бориса Львовича Фонкича*. Москва, 27–28 февраля 2018 г., 152–60. Москва: Издательство ИВИ РАН.
- Никольский, Николай К. 1909. “Материалы для истории древнерусской духовной письменности”. *Христианское чтение* 8–9: 1115–1119.
- Острогорский, Георгий А. 2011. *История Византийского государства*. Москва.
- Пирлинг, Павел. 1892. *Россия и Восток. Царское бракосочетание в Ватикане. Иван III и Софья Палеолог*. Санкт-Петербург: Издательство М. А. Суворина.
- Плигузов, Андрей. И. 1993. *Текст-кентавр о сибирских самоедах*. Москва: Археологический центр.
- Плигузов, Андрей И., и Иван А. Тихонюк. 1988. “Послание Дмитрия Траханиота Новгородскому архиепископу Геннадию Гонозову о седмеричности счисления лет”. В *Естественнонаучные представления Древней Руси*, 71–5. Москва: Наука.
- Плюханова, Мария Б. 2010. “«Послание на Угру» и вопрос о происхождении московской имперской идеологии”. *Труды Отдела древнерусской литературы* 61: 452–88.
- Плюханова, Мария Б. 2011. “Проповедь на Торжество Православия и сочинение «Об обидах церкви»: к вопросу об эkkлeзиологических основах учения о Третьем Риме”. В *Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации*. Т. 2, 549–64. Санкт-Петербург: Пушкинский дом.
- Плюханова, Мария Б. 2013. “Роль греко-итальянских униатов в становлении религиозных и политических идей на Руси конца XV–начала XVI в.” В “Друг – зеркало для друга...”: *Российско-итальянские общественные и культурные связи, X–XX вв.*, 19–45. Москва: ИЦ ИРИ РАН.
- Плюханова, Мария Б. 2014. “«Многосложное послание/свиток» как лаборатория идей”. *Труды Отдела древнерусской литературы* 62: 343–74.
- Полехов, Сергей В. 2021. “Как короновать великого князя? Из истории «коронационной бури» (1429–1430) и инсигний, предназначавшихся для Витовта”. *Istorijos šaltinių tyrimai* 7: 9–74.
- Поляковская, Маргарита А. 2011. *Византийский дворцовый церемониал XIV в.: «театр власти»*. Екатеринбург: Издательство УрГУ.

- Пушкин, Александр С. 1978. "Карамзин". В *Полное собрание сочинений в 10 томах*. Т. 8. Ленинград: ГИХЛ.
- Пчелов, Евгений В. 2024. *Итальянский Ренессанс у истоков государственной символики Московского царства*. Москва: Старая Басманная.
- Ржига, Вячеслав Ф. 1928. "Новый вариант сказания о Лоте". *Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук* 1: 2.
- Ромодановская, Варвара А. 2005. "Геннадий (Гонзов)" В *Православная энциклопедия*. Т. 10: 588-98. Москва: ИЦ Православная энциклопедия.
- Рябова, Татьяна Б. 1991. "Итальянский гуманизм XV в. и проблема женского образования". В *Школа и педагогическая мысль средних веков, Возрождения и начала Нового времени, 176-89*. Москва: Наука.
- Рябова, Татьяна Б. 1999. *Женщина в истории западноевропейского средневековья*. Иваново: Юнона.
- Рябова, Татьяна Б. 2007. "Женщина в гуманизме XIV-XVI вв." В *Культура Возрождения. Энциклопедия*. Т. 1, 651-655. Москва: РОССПЭН.
- Синицына, Нина В. 1977. *Максим Грек в России*. Москва: Наука.
- Скржинская, Елена Ч. 2000. *Русь, Италия и Византия в средневековье*. Санкт-Петербург: Алетейя.
- Усачев, Андрей С. 2009. *Степенная книга и древнерусская книжность времени митрополита Макария*. Санкт-Петербург: Альянс-Архео.
- Флоровский, Георгий В. 1937. *Пути русского богословия*. Париж: Б/и.
- Чарыков, Николай В. 1909. *Об итальянской фреске, изображающей Иоанна III и Софию Палеолог*. Санкт-Петербург: Б/и.
- Шмурло, Евгений Ф. 1937. "Рим и Москва. Начало сношений Московского государства с папским престолом. 1462-1528". *Записки Русского исторического общества в Праге* 3: 91-136.
- Ястребов, Алексей О. 2018. *Русско-венецианские дипломатические и церковные связи в эпоху Петра Великого*. Москва: Познание.
- Barbieri, Gino. 1957. *Milano e Mosca nella politica del Rinascimento*. Bari: Adriatice.
- Garzaniti, Marcello. 2003. "Il viaggio al Concilio di Firenze. La prima testimonianza di un viaggiatore russo in Occidente". *Itineraria* 2: 173-99.
- Garzaniti, Marcello. 2024. "La diaspora greca e i suoi sodali fra penisola italiana e gran principato di Mosca nelle relazioni politiche, religiose e culturali da Sofia Paleologa a Massimo il Greco." In *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.)*. 19-58. Firenze: Firenze University Press.
- Gibson, Joan. 1989. "Educating for Silence: Renaissance Women and the Language Arts." *Bypatia* 1: 9-27.
- Harris, Jonathan. 2002. "La comunità greca e i suoi avamposti nell'Europa settentrionale." In *I greci a Venezia: Atti del convegno internazionale di studio, Venezia, 5-7 novembre 1998*, 185-95. Venezia: Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti.
- Lenzi, Maria Ludovica. 1982. *Donne e madonne: L'educazione femminile nel primo Rinascimento*. Torino: Loescher.
- Matasova, Tatiana A. 2020. "Old Russian Translation of Cosmographia, sive De Situ Orbis by Pomponius Mela: Reception of Renaissance Culture in Muscovy (15th-17th centuries)." In *Essays on the Spread of Humanistic and Renaissance Literary Civilization in the Slavic World (15th-17th Century)*, 37-52. Firenze: Firenze University Press.

- Matter, Ann F., and John Coakley. 1994. *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Pizzagalli, Daniela. 2015. *La dama con l'ermellino: Vita e passioni di Cecilia Gallerani nella Milano di Ludovico il Moro*. Bergamo: Rizzoli.
- Sloutsky, Lana. 2019. "Moving Women and Their Moving Objects: Zoe (Sophia) Palaiologina and Anna Palaiologina Notaras as Cultural Translators." In *Moving Women Moving Objects (400-1500)*, 272-92. Leiden-Boston: Brill.
- Thyrêt, Isolda. 2001. *Between God and Tsar. Religious Symbolism and the Royal Women of Muscovite Russia*. Urbana-Champaign: Cornell University Press.
- Vespignani, Giorgio. 2017. *La memoria negata. L'Europa e Bisanzio*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.

«Волга не может впадать в Каспийское море»: космографические умозаключения габсбургского дипломата Франческо да Колло, продиктованные тревогой об экологии

Олег Кудрявцев

В промежутки между первым и вторым визитами в Москву Сигизмунда Герберштейна (1517 и 1526 гг.), посла императора Максимилиана I, ее же с дипломатическими целями посетили в 1518-1519 гг. его коллеги Франческо да Колло и Антонио де Конти. Цель их поездки, как и миссий Герберштейна, заключалась в том, чтобы урегулировать затянувшийся военный конфликт между Россией и Польско-Литовским государством (начавшийся в 1514 г.), дабы привлечь и ту, и другую сторону к лиге христианских держав, образуемой для борьбы с шириющейся османской экспансией в Европе. Речь шла о посредничестве на переговорах великого князя Московского Василия III с королем Польским Сигизмундом I и о достижении мирного соглашения между ними или, на худой конец, перемирия сроком на пять лет (см. подробнее: Карамзин 1989, 56-7; Соловьев 1989, 251-52; Писаревский 1895, 18; Uebersberger 1906, 112-58; Зимин 1972, 186-93; Хорошкевич 1980, 205-10).

Все время, с начала посольства и до его завершения, Да Колло¹ вел дневник, в котором фиксировал события и происшествия в ходе поездки. Завершением рассказа о московитском посольстве стал особый раздел,

¹ Основные сведения биографического характера о Франческо да Колло см.: Fiedler 1863, 279-89; Алексеев 1941, 85-90; Ronchi De Michelis 1985, 578-80; Да Колло 1996, 11 и далее.

Oleg Kudriavtsev, Moscow State Institute of International Relations (MIGIMO), Russian Federation, demetr22@mail.ru, 0000-0002-6766-9505

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Олег Кудрявцев, «Волга не может впадать в Каспийское море»: космографические умозаключения габсбургского дипломата Франческо да Колло, продиктованные тревогой об экологии, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.06, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafilidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 69-79, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

помещенный в конце всего повествования и озаглавленный в рукописной маргиналии хранящегося в Ватиканской библиотеке печатного экземпляра труда Да Колло как *Доношение о Московии* (*Relatione' di Moscouia*, см.: Da Collo 1603, 51r-60v).²

По-видимому, чувствуя жанровую чуждость этого фрагмента тому, что было рассказано о дипломатической поездке и переговорах, габсбургский дипломат счел необходимым дать ему обоснование. Дело в том, пишет он, что на протяжении многих месяцев его пребывания в московитской стране, ему «довелось увидеть вещи далекие и отличные от наших» (*mi occorre di veder cose molto lontane, et differenti dalle nostre*), то есть от известных и принятых европейцами. А он, Да Колло, их хорошо изучил в особенности еще и для того, чтобы исполнить специальное задание (*special commissione*) императора, просившего разведать о реке Танаис и ее истоках. Вот отчето он и решился изложить вкратце то, что сохранила от этой поездки его память (Da Collo 1603, 51r).

Таким образом, Да Колло подводит к мысли о том, что читателя ждет встреча с каким-то совершенно иным, неведомым ему миром.

Что представляет собой этот мир и где он располагается?

1. Вступаясь за честь древних: очерк физической географии Восточной Европы

Относясь с достоинством уважением к «специальному заданию» своего императора, повелевшего выяснить вопрос об истоках реки Танаис, а также имеются ли там, на северо-востоке Европы и на сопредельных ей территориях Азии, Рифейские и Гиперборейские горы, Да Колло, по его неоднократным утверждениям, принялся «со всей тщательностью устанавливать истину в Москве и в других местах, от людей, знающих эти земли» (Da Collo 1603, 56r-57v). Речь шла о том, чтобы проверить – подтвердить или, наоборот, опровергнуть – «современного краковского автора *Трактата о двух Сарматиях*», то есть Матвея Меховского, преподнесшего свой труд императору и доказывавшего, что вопреки выкладкам Птолея, «славнейшего из древних писателей», «князя космографов», река Танаис [= Дон] «берет начало свое в государстве названного московского князя (то есть Василия III – Авт.) и княжестве Рязанском из большого скопления воды (*da certa colluuię grande di acque*), а не в горах и что, протекая через земли татар, впадает в болота Меотиды и в Эвксинское море [= Азовское море и в Черное море]» (Da Collo 1603, 55v-56r). Да Колло также уверял, что «все опрошенные им люди единодушно свидетельствовали, будто выше-названная река Танаис [=Дон] берет свое начало в ранее указанной горе Югорской, область же Рязанская полностью равнинная, и скопление во-

² См. также воспроизведение итальянского текста и его перевод на русский язык, выполненный О. Симич, в изд.: Да Колло 1996, 44-70.

ды, о котором сказано, возникает в низине из дождевых вод, стекающих с гор, но из него не происходит ни одна река, и поэтому невозможно, чтобы из этого скопления воды могли рождаться столь большие реки, текущие в разных направлениях» (Da Collo 1603, 56r). И далее габсбургский дипломат опровергает мнение Матвея Меховского касательно великих рек Восточной Европы.

Ибо этот краковский доктор неправ в отношении Двины (конечно же, Западной), полагая, что «она также вытекает из сего скопления воды и, направляясь вначале к северу, потом к западу, впадает в Балтийское, или Шведское, море в южной части Ливонии возле города Риги» (Da Collo 1603, 56r). Кроме того, там же (все согласно мнению краковского ученого – Авт.), – развивает свою мысль Да Колло, – рождается Борисфен, который направляется на юг, протекает через одну и другую Русь (то есть Белую и Красную – Авт.), возле Львова, главного города, впадает в Эвксинское [= Черное] море.³ Мало этого, – продолжает Да Колло, – он утверждает, что здесь же зарождается и река Волга, которая, проходя земли Московии и Татарии в направлении востока, вливается в Каспийское море. А это далеко от истины и невозможно..., ибо *Волга не может впасть в Каспийское море* (курсив мой – Авт.)»⁴, – решительно заявляет Да Колло. А не может она это, потому что в таком случае пересекалась бы рекой Танаис и, в итоге, вместе обе реки впадали бы в названное море, а это означает, что «Танаис протекает вне гор Каспийских и Гирканских» и, как следствие, обе области – Московия и Татария – со своим морем оставались бы в Европе, что неверно и невозможно.⁵

Итак, «все эти начала рек из вышеназванного скопления воды – всего лишь плод воображения, ибо он или тот, кто его учил, также выдумывал, что в этих северных областях не было Рифейских, Гиперборейских или иных гор, хотя истина в противоположном»,⁶ – заключает Да Колло,

³ Похоже, имеется в виду, что Львов является столицей Красной Руси. В Краковской рукописи, содержащий перевод труда Да Колло, выполненный Фабио Сбаррой в 1558 г., об этом сказано определенно, но уточняется, что Борисфен «протекает по трем русским землям – Черной Руси королевской, Белой Руси московского князя и Красной Руси короля Польского вблизи ее столицы Львова, а затем впадает в то же Эвксинское море» («...et similmente Boristene fiume, qual esso Autor scrisse menar origine dalla predetta colluue, ancorche si uolti à meridie, et scorri per la triplice Rossia cioe negra regale, et Bianca del prencipe di Moscouia, et rossa del Re di pollonia, appresso Leopolim città capitale di essa rossa Rossia, et caschi nel istesso mare Eusino», Da Collo 1558, 138rv). См. о том же в другом месте: Da Collo 1558, 29rv. См. также: Да Колло 1996, 77. Примеч. 50. О переводе Сбарры см. подробнее: Да Колло 1996, 7-9.

⁴ «non potendo in oltre la Volga entrar nel mar Caspio» (Da Collo 1603, 56r. См. также: Da Collo 1558, 56r).

⁵ Da Collo 1603, 56rv. См. также: Да Колло 1996, 18-20.

⁶ «... et si come questi nascimenti de fiumi dalla detta colluue sono sogni, cosi sognò egli, o chi lo ammaestrò, che non ui fossero in queste parti settentrionali monti Rifei, Hiperborei, o d'altre; poi che la verità e in contrario, come ho già detto...» (Da Collo 1603, 56r).

направляя острие своей полемики на Матвея Меховского. А также на какого-то его наставника. Интересно, кого он мог иметь в виду?! Кто учил Матвея Меховского? И до него выступал с подобными же идеями? Ибо за этим упомянутым вскользь, как бы мимоходом наставником Матвея Меховского мог подразумеваться какой-то ученый муж, в сходном с ним духе судивший – письменно или устно – о географии Восточной Европы. А таковым мог быть, по предположению автора этих строк, известный римский гуманист Юлий Помпоний Лет (1425-1497 гг.), доказывавший несостоятельность мнений древних географов об истоках великих рек востока Европы, с идеями которого имел полную возможность познакомиться Матвей Меховский во время своего посещения Италии и Рима в 80- гг. XV в. (см.: Кудрявцев 2024, 226-30) О них мог знать и Да Колло, небезразличный к спорным вопросам землеведения, и поэтому заподозрить связь и преемство концепций этих двух описателей Восточной Европы – Юлия Помпония Лета и Матвея Меховского.

2. Что может свидетельствовать о наличии Гиперборейских и Рифейских гор

Что же касается Гиперборейских гор, то они, как утверждает Да Колло, начинаются и происходят от утесов и скал Норвегии и Швеции и доходят до Северного Ледовитого моря-океана через землю названного князя Московского, в частности по области Югра, которая простирается до самого моря-океана и охватывает одну и другую сторону Рифейских и Гиперборейских гор на всем их протяжении (Da Collo 1603, 56v). Этот рассказ о Гиперборейских горах имеет некоторое сходство, как заметила О. Симчич (Да Колло 1996, 77, 78. Примеч. 53), с картой Мартина Вальдземюллера *Обзорение всеобщей космографии, основанное на данных Птолемея, а также путешествий Америго Веспуччи и других* 1507 г. (см.: Кудрявцев 2020, 101-05), на которую Да Колло, по-видимому, ориентировался, создавая описание физической географии Восточной Европы.

В другом месте своего повествования, сообщая о северных областях Югре и Карелии, Да Колло подробнее пишет о находящихся там горах «огромнейшей высоты», среди них самая высокая – Югорская (Iugorisca), и «до ее вершины невозможно добраться иначе, как за четыре дня и четыре ночи» (Da Collo 1603, 55r). О том, что на ее вершине можно увидеть, Да Колло говорит, опираясь на данные людей сведущих, которых он называет, а это маэстро Николай Любечанин, ученый немец из Любек, известный по русским документам как Николай Булев (или Люев), «основательнейший знаток медицины, астрологии и всех наук» (Maestro Nicolò Lubacense professor di Medicina, et di Astrologia, et di tutte le scienze fondatissimo), а также Угрин Безарович и некий его брат (Vgrino Bezarouich et vn suo fratello), с коими Да Колло после оказанной ему российским государем милости имел возможность вести продолжительные беседы; ибо князь повелел им прийти из их родных мест в каче-

стве хороших знатоков отдаленных областей (Da Collo 1603, 55r).⁷ И так, и Николай Любечанин, и брат Угрина уверяли Да Колло, что на вершине сей горы «бесперывный свет, ничем не затемняемый» (*continua la luce senza intermissione d'alcuna oscurità*). Еще говорили, что от начала и до середины она постоянно покрыта снегом, далее же – земля пепельного цвета и невозможно дышать, если как-то не позаботиться об этом прежде: вот почему упомянутый брат Угрина при восхождении на гору намазал лицо, голову и руки козьим салом и держал во рту губку, пропитанную им же. В данном случае скорее всего речь идет об описании подъема на одну из самых высоких гор северного Урала.⁸

Есть еще другие горы, Рифейские, – сообщает далее Да Колло, – «как в Европейской Скифии, так и в Азиатской, которые превышают Гиперборейские и соединяются с ними» (Da Collo 1603, 55v). И эти слова заставляют опять обратиться к карте Вальдземюллера 1507 г., на которой нанесены и эти Рифейские горы и показано их соединение с Гиперборейскими (см.: Кудрявцев 2020, 102-03). Похоже, и в этом случае Да Колло дал описание того, что нашел на карте немецкого космографа. «Но самой высокой из всех, – продолжает Да Колло, – является названная выше гора Югорская, на которой зарождаются известнейшие реки, а среди них – часто упоминаемая древними и в новейшее время река Танаис, славная не только своей шириной и длиной, но и тем, что природой расположена, а людьми избрана для разделения Азии и Европы». И так, имея истоки на указанной горе, протекая по провинции Югорской и по другим областям Московии и Татарии и пополняясь водами многих рек, она направляется в Меотийские болота и в Евксинское, или Понтийское, море, что утверждал Птолемей, славнейший из древних космографов (Da Collo 1603, 55v).

3. «Достоинство и величие реки Танаис»

Пополняет свои воды Танаис рекой Волгой. Она названа у Да Колло «самой значительной» (*notabilissimo*), которая берет начало в упомянутых горах Рифейских, течет вначале на запад, потом на восток, далее на юг, проходит через Новгород (конечно же, имелся в виду Нижний), в нее вливается река Ока, как уточнено, «тоже значительная» (*insigne anch'esso*), и другие реки, затем, пройдя земли Московии и Татарии, она пересекается (*è intersecato*) рекой Танаис и, утратив свое имя, с нею вместе впадает в Евксинское (= Черное) море; конечно, не непосредственно, а через Меотийские болота (= Азовское море). Вот почему, согласно Да Колло, «Волга не может впадать в Каспийское море» (Da Collo 1603, 56r).

⁷ О Николае Булеве подробнее см.: Зимин 1972, 352-56; Хорошкевич 1980, 246-47; Синицына 1997, 45-8.

⁸ Ср. сведения об Уральских горах в старой русской географической литературе: Барсов 1873, 61; Лебедев 1956, 33.

Но, оказывается, водами не только этих рек заполняются Азовское и Черное моря. Дело в том, что «реки Молога, Шексна, Седугас, Белосра, Москва и Борисфен, здесь также называемый Днепром, которые начинаются на разных горах Рифейских, стекают по эту сторону Борисфена в различные части и области Московии и впадают в Волгу, Оку и Танаис», а Борисфен – прямо в Евксинское, то есть Черное, море.⁹ Из указанных рек вопросы вызывают названия двух – Седугас и Белосра; имя последней, похоже, – производное от Белого озера, которое Да Колло мог принять за реку; название же Седугас трудно соотнести с какой-либо водной артерией России, предложение же О. Симчич о том, что могли иметься в виду Сухона или Ладога (Да Колло 1996, 78, примеч. 55), следует отвергнуть, потому что, как сказано, река Седугас из тех, которые впадают в Волгу, Оку и Танаис, а указанные ей водоемы к этим рекам никакого отношения не имеют.

Как бы то ни было, важно не упустить из виду, что для Да Колло исследование реки Танаис представляло чрезвычайный интерес – не только познавательный, но и, без преувеличения, экзистенциальный. И вот почему. По его убеждению, а, возможно, не только его, именно водами реки Танаис (= Дон) наполняются все средиземные моря (sic!), к числу коих он относил Евксинское (= Черное) море, Пропонтиду (= Мраморное море), Меотийские болота (= Азовское море), а также собственно Средиземное море со всеми входящими в него прибрежными водоемами. Да Колло доказывает свою мысль следующим рассуждением: верно ли, что от реки Танаис «происходят и берут начало и истоки наши средиземные моря, начиная с Евксинского, которое в Азии омывает Трапезундскую империю и в Европе империю Константинопольскую и которое создает Пропонтиду и море, заключающееся между Босфором Фракийским и Геллеспонтом, и своим продолжающимся течением [переходит] в Эгейское море, потом в Ионическое... потом еще в Адриатическое, в глубине которого находится чудесный город Венеция, госпожа и царица этого моря (patrona, e Regina di esso mare), далее в Сицилийское, Тирренское, Лигурийское, Галльское, Сардийское, Балеарское, Испанское, или Иберийское, Гадитанское, или Геркулесово, Атлантическое; или же, – продолжает свою мысль Да Колло, – эти моря рождаются и происходят из Южного океана, и сам этот Океан входит и протекает через Гадитанское море [= Гибралтарский пролив]; кажется ясным и всеми признается, что именно в нем берут истоки и начало [наши моря]». Однако это общее мнение Да Колло считает безосновательным (parmi, che la commune opinione possa mancar di fondamento). Ведь хотя, согласно Да Колло, «Южный Океан входит в наши средизем-

⁹ «...vi sono li fiumi Moloa, Sochsna, Sedugas, Belosra, Moscouia, e il Boristhene, iui detto Duepor (похоже, в рукописи было Dnepor – Авт.), i quali da uarij essi monti Riphei descendendo, scórrono di qua del Boristhene per diuerse parti e regioni Moscouitice, e entrano nella Volga, Ocha, e Tanai, e il Boristhene...cade nel mar Euxino...» (Da Collo 1603, 56v-57r).

ные моря через Гадитанский пролив (*golfo Gaditano*), тем не менее благодаря своему отливу он из них же и выходит, и возвращается, так что если бы указанные прежде средиземные моря не имели выше [своего] начала и источника, они остались бы вследствие выхода и отлива воды в Океан сухими и безводными» (*Da Collo 1603, 59v-60v*). Ситуация невозможная, особенно для Венеции и подобных ей приморских городов, ибо представить страшно, что стало бы с этой «госпожой и царицей» Адриатики, лишись она моря, власть над которым являлась основой ее могущества и процветания. А Да Колло и его сотоварищ по посольству – нелишне вспомнить – были теснейшим образом связаны с Венецией, поэтому его обеспокоенность, так скажем, экологической катастрофой, которая, пусть теоретически, могла угрожать Венеции, неслучайна, как и его внимание к тем водным артериям, которые, по его убеждению, питают средиземные моря: «... источник сих морей, – рассуждает он, – может находиться в болотах Меотийских (=Азовском море), именуемых скифами сей страны Тамиринда (*Tamirinda*), которая на нашем (то есть итальянском – Авт.) языке означает «мать морей» и происходит от знаменитой реки Танаис, порождающей и производящей Евксинское море, от которого ведут происхождение все другие моря, поскольку оно имеет более высокое положение, чем Южный океан, расположенный в более низких местах, и сие мое мнение подтверждается тем, что Евксинское море постоянно течет в направлении Босфора Фракийского и Пропонтиды, а от Пропонтиды к Геллеспону, или Эгейскому морю, которое к другим [средиземным] морям спускается без [какого-либо] противного ему течения или отлива... Присовокупим к сему еще, – добавляет Да Колло в доказательство своей гипотезы новый аргумент, – что воды Меотийского болота вливаются со столь большой скоростью в Евксинское море, что остаются пресными на расстоянии полных пятидесяти миль...» (*Da Collo 1603, 60rv*).

Да Колло рисует грандиозную картину движения колоссальных водных масс в Восточной и Южной Европе и в омывающих ее морях. Оказывается, все они зависят в сущности от одной реки Танаис/Дон, которая аккумулирует основные восточноевропейские водные ресурсы, ибо она забирает в себя, как сказано, Волгу со всеми ее притоками, а с нею вместе и другие реки, в них впадающие. И вот вся эта громада воды, согласно Да Колло, через Танаис/Дон вливается в Азовское и Черное, а через них – во все средиземные моря. И еще: столь большие реки, убежден Да Колло, не могут брать истоки в скоплении дождевых вод на равнине¹⁰, поэтому начинаются они в горах Рифейских, точнее на самой высокой из них – Югорской.¹¹

¹⁰ “... la region Rezense esser totalmente piana, et per la bassezza sua essersi fatta la colluue d’acque antedetta descendente per le pioggie da monti...” (*Da Collo 1603, 56r*).

¹¹ “... ma tutti di altezza eccede detto monte Iugorisca, dal quale nascono notabilissimi fiumi, tra quali il nominatissimo Tanai da antichi, e da moderni celebre...” (*Da Collo 1603, 55r*).

Все сказанное выше дает основание Да Колло восславить «достоинство и величие реки Танаис» (*honore, e grandezza del fiume Tanai*) (Da Collo 1603, 60r) – и не столько как признанной в древности и в его время границы Европы и Азии, но прежде всего как главного подателя воды для средиземноморского бассейна, обеспечивающего жизнь и процветание расположенных по его периметру городов и государств, и более других – Венеции.

Вместе с тем исследование происхождения (*l'origine*) реки Танаис предоставило Да Колло аргументы для «опровержения мнений Краковского автора», то есть Матвея Меховского, проверить их среди прочего ему поручил император, ради которого его посланец в Москву и «пожелал предпринять сей труд».¹²

4. Встреча с Матвеем Меховским. Разговор по душам

В своем сочинении о московитском посольстве Да Колло, по-видимому, ощущал себя полным победителем в научном, но имевшем огромное мировоззренческое значение споре с Матвеем Меховским о наличии в Восточной Европе Рифейских и Гиперборейских гор как мест, откуда берут истоки великие реки региона. Во всяком случае он таким себя выставлял. И надо признать, что обсуждение этих географических проблем, остро поставленных польским ученым, самым решительным образом актуализировало содержание труда Да Колло. Убежденный в правоте античных космографов, полагая, что прежде всего с опорой на их авторитет можно доказать истинность той картины физической географии Восточной Европы, которая демонстрировала бы экологическое равновесие средиземноморско-черноморского регионов с гарантированно надежным поступлением больших масс воды, столь необходимых для поддержания устоявшейся гидросистемы и основанной на ней экономики прибрежных стран, прежде всего морских республик, Да Колло на протяжении всего своего повествования постоянно пытается доказать наличие на просторах Руси гор, тех самых Рифейских и Гиперборейских горных хребтов, о которых писали древние и на которых должны располагаться истоки великих рек этой страны. А что может быть надежнее и убедительнее, чем горы – конечно же, не те болота и скопления дождевых вод, на которые указывал Матвей Меховский и его приверженцы; разве могут из этих хилых, рахитичных источников брать начало полноводные мощные реки? – полагал Да Колло.

Впрочем, если верить императорскому дипломату, «краковский автор» будто бы признал свою ошибку и даже заявил, «что был обманут». Кем об-

¹² “... sii il tutto considerato per honore, e grandezza del fiume Tanai, l’origine del quale mi diede che fare per reprobatione della opinion dell’auctor Cracouiense; cosi stimo hauera sodisfatto al Clarissimo mio osseruandissimo Sig. in gratia del quale ho voluto compilare queste fatiche, alla cui buona gratia con ogni affetto, e riuerenza mi raccomando” (Da Collo 1603, 60v).

манут? И когда Матвей Меховский сделал свое заявление? Оказывается, во время их личной встречи, которая, если верить Да Колло, состоялась после его возвращения из русских пределов в городе Петрокове в присутствии самого польского короля Сигизмунда I. Тогда, стало быть зимой 1519 г., Матвей Меховский, как записано у Да Колло, утверждал, что получил сведения, подрывавшие еще древними установленную географическую картину Восточной Европы, «от нескольких пленников-москвитов и что преподнес в дар [книгу свою – «трактат о двух Сарматиях»] Его Императорскому Величеству, зная, что он очень интересуется космографией, но что не предпринял иных усилий для установления истины, как то сделал я...».¹³

Итак, Да Колло настаивает, что в беседе с ним Матвей Меховский признал ложными и отрекся от высказанных в его книге утверждений, серьезно корректировавших принятую доселе картину физической географии Восточной Европы и встреченных с большим энтузиазмом в образованном обществе разных стран, и что этому ученому покаянью польского космографа есть более чем авторитетный свидетель – сам польский король. Однако имеются основания и весьма веские, чтобы усомниться в истинности слов Да Колло, который, пользуясь положением почти что первооткрывателя Руси и русского мира, позволял себе в иных случаях сообщать заведомо недостоверные сведения. Вопрос первый: если Матвей Меховский признался в устной беседе в ошибках, допущенных в книге, почему он нигде позже на письме – например, в своих трудах или в переписке – не подтвердил, пусть очень коротко, пусть одним словом, что был неправ в своей предрезкой полемике с географами античности. Вопрос второй: Матвей Меховский будто бы ссылался на каких-то пленников-москвитов, дескать, сообщивших ему неверные сведения. Так утверждал Да Колло. Но почему в этом случае сам Да Колло безоговорочно доверял опять же москвитам, «со всей тщательностью устанавливая истину в Москве и в других местах от людей, знающих эти места», и ни один из них (ни один!) не попытался обмануть Да Колло, как обманули москвиты же Матвея Меховского, и внушить императорскому посланцу информацию, сходную с той, какую передали польскому космографу? Совсем наоборот, «все сии люди единогласно утверждали мне, что выше поименованная река (Танаис/Дон – Авт.) берет начало на названной горе Югорской, а область Рязанская совершенно ровная, и из-за низинности на ней образуется скопление дождевой воды, стекающей с гор, но из него не вытекает никакая река; и потому невозможно, чтобы из этого скопления воды могли рождаться столь большие реки, которые текут в разных направлениях...» (Da Collo 1603, 56r). Поразительное единодушие показаний всех опрошенных

¹³ “...non dimeno egli [Матвей Меховский] prese errore, e fu inganato, come mi confermo alla presenza del Re Sigismondo da quelle parti nella Città di Petrocouia, affermando di hauer hauuto tal informazione da alcuni prigionj Moscouiti, e hauerne fatto dono à S. Maesta Cesarea, sapendo che di cose di Cosmographia egli sommamente si dilettaua, non hauendo fatto altra fatica per indagatione della verità, come feci io...” (Da Collo 1603, 56r).

москвитов, полностью подтверждающих устоявшийся географический образ Восточной Европы, на правильности которого настаивали Да Колло!

Конечно, беседы Да Колло с москвитами имели место, и география в них затрагивалась определенно. Тогда что в их ответах Да Колло мог трактовать в качестве аргументов, подтверждающих его картину региона? Прежде всего и главным образом их сообщения о горах, и их, эти горы, Да Колло должен был отождествить с Рифейскими и Гиперборейскими, о которых утверждали древние и средневековые космографы. Ссылаясь на показания русских информаторов, Да Колло пишет, что далеко на севере области Югра и Карелия, коими владеет великий князь Московский, «покрыты высочайшими горами»¹⁴; и чуть ниже дает уточнение, не оставляющее сомнений в том, что это за горы: «Имеются в этой области разные горы огромнейшей высоты, среди которых чаще всего называют Югорскую..., которая из Рифейских признается самой высокой (Da Collo 1603, 55r). Немногим далее он добавляет, что «есть еще и другие горы Рифея как в европейской Скифии, так и в Азиатской, которые превосходят Гиперборейские и вместе с ними соединяются» (Da Collo 1603, 55v). На вопрос, какие из указанных русскими горных систем Да Колло мог признать Рифейскими и Гиперборейскими, ответить просто: конечно, горы Уральские. Но они располагаются довольно далеко к востоку и вытянуты с севера на юг, а не так, как изображали Рифейские и Гиперборейские горы расположенными преимущественно с запада на восток; и из Уральских гор в силу их отдаленности и расположения не могли брать начало ни река Танаис/Дон, ни какая-либо другая из великих рек Восточной Европы, разве что Кама, самый полноводный приток Волги, но о нем, похоже, Да Колло ничего не знал. Поэтому плодом чистой фантазии, вскормленной желанием во что бы то ни стало отстоять правоту Птолемея и других античных географов, стало утверждение габсбургского дипломата о том, что на горах Рифейских и Гиперборейских «зарождаются известнейшие реки, в их числе часто упоминаемая древними и в новейшее время река Танаис» (Da Collo 1603, 55v).

Список использованной литературы

- Алексеев, Михаил П. 1941. *Сибирь в известиях иностранных путешественников и писателей*. Иркутск: Крайгиз.
- Барсов, Николай П. 1873. *Очерки русской исторической географии. География первоначальной летописи*. Варшава: Тип. Варшавского Учебного округа.
- Да Колло, Франческо. 1996. *Донесение о Московии*, перевод, подготовка итальянского текста и комментарии О. Симчич. Москва: Наследие.
- Зимин, Александр А. 1972. *Россия на пороге нового времени (Очерки политической истории России первой трети XVI в.)*. Москва: Мысль.

¹⁴ "...possede ancora questo Prencipe due amplissime regioni Settentrionale Jarha (sic!) e Corella, che constano d'altissimi monti..." (Da Collo 1603, 54v).

- Карамзин, Николай М. 1989. *История государства Российского*. Т. 7. Москва: Наука (репринтное воспроизведение изд. – Санкт-Петербург 1842).
- Кудрявцев, Олег Ф. 2020. *Русские земли в западноевропейской космографии первой половины XVI века*. Москва: МГИМО.
- Кудрявцев, Олег Ф. 2024. «Не могу надивиться бесстыдству наших географов»: античная география под судом ренессансного земледования.» В *Образование, воспитание, наука в культуре эпохи Возрождения*. под ред. О. Ф. Кудрявцева, 224-34. Москва: Альма Матер.
- Лебедев, Дмитрий М. 1956. *Очерки по истории географии России XV-XVI веков*. Москва: Академия наук СССР.
- Писаревский, Григорий Г. 1895. «К истории сношений России с Германией в начале XVI века.» *Чтения в Обществе истории и древностей российских* 2: 1-21.
- Синицына, Нина В. 1997. «Два мира: возможность взаимопонимания.» В *Россия в первой половине XVI в.: взгляд из Европы*, под ред. О. Ф. Кудрявцева, 35-62, Москва: Русский Мир.
- Соловьев, Сергей М. 1989. *Сочинения*. Кн. 3. Москва: Мысль.
- Хорошкевич Анна Л. 1980. *Русское государство в системе международных отношений конца XV- начала XVI в.* Москва: Наука.
- Da Collo, Francesco. 1558. *Trattato Moscovitico con gli accidenti come in quello viaggio di 2000 miglia*. [Cracovia, 1558] – Рукопись хранится в библиотеке Ягеллонского университета в Кракове – Bibliotheca Univ. Jagell. Cracoviensis. Ms. 11726.
- Da Collo, Francesco. 1603: "Relatione' di Moscouia." In Francesco Da Collo, *Trattamento di pace tra il Serenissimo Sigismondo Re di Polonia, et Gran Basilio Principe di Moscouia ...*, 51r-60v. Padoa: Lorenzo Pasquati.
- Fiedler, Joseph. 1863. "Die Allianz zwischen Kaiser Maximilian I und Vasilij Ivanovic Grossfürsten von Russland von Jahre 1514." *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. XLIII, 2: 183-289.
- Ronchi De Michelis, Laura. 1985. "Da Collo Francesco." In *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 31: 578-80. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Uebersberger, Hans. 1906: *Oesterreich und Russland seit dem Ende des 15. Jahrhunderts*. Wien, Leipzig: W. Braumueller.

La donna dell'Apocalisse in Russia. Immagini e metafore nella produzione apologetica della prima metà del XVI sec.*

Marcello Garzaniti

1. Premessa

In un'epoca segnata da profondi cambiamenti, determinati dalla fine dell'impero bizantino e dal predominio ottomano del Mediterraneo orientale con le sue conseguenze culturali e religiose, politiche ed economiche, si rinnovarono nel mondo bizantino slavo le tendenze apocalittiche già presenti in epoca medievale¹. Questa nuova situazione spinse non solo a recepire le previsioni catastrofiche, che sfruttavano le conoscenze astrologiche e astronomiche del tempo, diffuse ormai per mezzo della stampa, ma, nell'ambito del nuovo approccio esegetico di provenienza occidentale, favorì il recupero del libro dell'Apocalisse fino ad allora trascurato.

Nella tradizione manoscritta slava, infatti, il libro dell'Apocalisse era assai meno diffuso rispetto agli altri libri del Nuovo Testamento: dal XIII sec. fino alla prima decade del XVI sec. si contano poco più di quaranta codici, in cui è presente il libro biblico, la maggioranza dei quali sono slavi orientali. Fra questi solo quattro sono le miscellanee di contenuto esclusivamente biblico: il *Nuovo*

* Il presente studio sviluppa e integra la riflessione presentata alla conferenza *Istočnikovedenie literatury i jazyka* in memoria di E. I. Dergačeva-Skop (Novosibirsk, 18-20 ottobre 2023) (Garzaniti 2024b).

¹ Per un'introduzione alla storia delle tendenze apocalittiche nella Rus' e nella Moscovia in chiave politica e in un orizzonte mediterraneo ed europeo cfr. Khunchukashvili 2023.

Marcello Garzaniti, University of Florence, Italy, marcello.garzaniti@unifi.it, 0000-0002-4630-5374

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Marcello Garzaniti, *La donna dell'Apocalisse in Russia. Immagini e metafore nella produzione apologetica della prima metà del XVI sec.*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.07, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 81-95, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

Testamento Čudovskij (XIV sec.), il *Nuovo Testamento di Hval* (1404), di origine bosniaca, la *Bibbia di Gennadij* (1499), la prima bibbia manoscritta slava, e la *Miscellanea di Matfej Desjatyyj* (1507). Si tratta di codici che, a esclusione del secondo, provengono dall'area slava orientale (cfr. Alekseev 2020, 99-100). La tradizione slava meridionale ha comunque influenzato la trasmissione slava orientale, come testimonia l'affinità della *Miscellanea di Matfej Desjatyyj* con il *Nuovo Testamento di Hval*, non solo testuale, ma anche codicologica, che rimanda a una specifica tradizione greca. In entrambi i codici l'Apocalisse, infatti, segue immediatamente il Vangelo di Giovanni, sottolineando l'appartenenza dell'opera al medesimo autore del Vangelo e l'autorevolezza di questo libro neotestamentario (cfr. Alekseev, e Lichačeva 1987, Podkoryvova 2017)².

Nelle altre miscellanee il libro dell'Apocalisse è accostato piuttosto ai libri sapienziali, al salterio o a testi non biblici, come gli aforismi di Menandro o si incontra nella miscellanea *Ape* (cfr. Alekseev 1999, 27-28) ed in genere è diffuso nella sua forma commentata, adottando il tradizionale *Commento di Andrea di Cesarea* (V sec.), uno scritto esegetico della tradizione bizantina³, che in area russa ricevette una definitiva canonizzazione con l'inserimento nei *Velikie Minei Četii* (1529-1541) (cfr. 26 settembre, in *Velikie Minei Četii* 1883, coll. 1696-793).

Il mondo bizantino slavo rifletteva la marginalità dell'Apocalisse nella tradizione bizantina, che dipese con ogni probabilità dalla sua manifesta ostilità all'impero romano. La sua scarsa presenza è evidente nella celebrazione liturgica (cfr. Shoemaker 2016). Secondo il *Typikon gerosolimitano* la sua lettura era prevista nel corso dell'anno solo nella liturgia della veglia che precedeva le grandi feste (cfr. Lukašević 2009). In epoca tarda medievale la sua presenza sembra incrementata dalla lettura personale in ambito monastico, come testimonierebbe il *Nuovo Testamento Čudovskij*, in cui sono presenti glosse a margine con l'indicazione dei nomi dei giorni, segnale che la lettura del monaco aveva una scansione settimanale. Solo dalla fine del Quattrocento si può osservare una maggiore diffusione dell'Apocalisse, dovuta probabilmente alle influenze occidentali, in cui il libro neotestamentario era assai più presente, soprattutto sulla spinta del profetismo medievale e delle tendenze riformatrici dell'epoca, ravvivando l'attenzione alla più ampia letteratura apocalittica che circolava nel mondo bizantino slavo. In questo ambito ebbe sicuramente un ruolo il movimento eretico dei «giudaizzanti», che si sviluppò prima a Novgorod, ma penetrò anche nella corte moscovita di Ivan III, che ebbe un ruolo rilevante nel recupero dell'Antico Testamento, che si accompagnava a una critica severa della gerarchia eccle-

² Sulla tradizione manoscritta slava dell'Apocalisse in generale, insieme ai succitati studi, cfr. Oblak 1890, Grünberg 1996; per la tradizione glagolitica Jurić-Kappel 2004; per la tradizione bosniaca Hamm 1960. Solo recentemente l'attenzione si è concentrata sulla tradizione slava meridionale (Trifonova 2016, 2022). Nella *Miscellanea di Matfej Desjatyyj* il libro biblico è sempre designato con il grecismo *Apokalipsi* (Alekseev 2020, 101).

³ Per l'originale greco cfr. PG 106, 215-458, CPG 7478. Cfr. Schmid 1956.

siastica e del monachesimo⁴. Fra i suoi esponenti si annoverava il copista Ivan Černyj (m. 1490 ca) (cfr. Turilov 2014, ma anche De Michelis 1993, 64-6), che mise a punto una miscellanea con i libri biblici dell'Antico Testamento, a cui alla fine, unico libro del Nuovo Testamento, fu aggiunta l'Apocalisse (RGB Und.1) (cfr. Alekseev 1999, 201).

Nel mondo slavo orientale il tema dell'attesa della fine del mondo, che inquietava le coscienze dell'epoca, sembrava trovare imminente conferma nel compimento del settimo millennio del calendario bizantino (1492). L'arcivescovo Gennadij, impegnato nella lotta contro i giudaizzanti, aveva chiesto un parere a un esponente della diaspora greca, che fra la fine del XV e i primi decenni del XVI sec. giocò un ruolo importante nel gran principato moscovita. Nella *Lettera di Dmitrij Trachaniot all'arcivescovo di Novgorod Gennadij Gonzov sul settimo millennio* (*Poslanie Dmitrija Trachaniota novgorodskomu archijepiskopu Gennadiju Gonzovu o sedmeričnosti sčislenija let*, 1489) il diplomatico greco negava ogni fondamento biblico ai calcoli astronomici sulla fine del mondo al compimento del settimo millennio, offrendo un *excursus* sui calendari delle diverse tradizioni religiose⁵.

Se ne occupò anche il dotto monaco Iosif Volockij, che influenzò profondamente la vita religiosa e sociale dell'epoca. Le sue riflessioni sulla fine del mondo confluirono nell'*Illuminatore*, un'opera considerata il primo vero e proprio trattato teologico russo (cfr. Iosif Volockij 1896). L'Ottavo discorso dell'opera, che risalirebbe al fatidico 1492/1493, era indirizzato specificamente contro i giudaizzanti, secondo i quali il mancato compimento della storia umana alla fine del settimo millennio discreditava gli scritti dei padri della Chiesa sulla seconda venuta di Cristo. Nella sua argomentazione Iosif Volockij illustrando il concetto di tempo e di millennio nelle sacre scritture, cita alcuni passaggi dell'Apocalisse e fa riferimento alle riflessioni dei padri della chiesa, per ribadire l'impossibilità di determinare il tempo e l'ora della fine del mondo, sulle tracce della succitata *Lettera* di Dmitrij Trachaniot. Seguendo l'approccio tradizionale l'autorevole monaco russo costruiva le sue argomentazioni basandosi sul complesso dei «libri divini» della tradizione ortodossa, ben al di là della bibbia, considerando anche scritti patristici e disposizioni canoniche, come più tardi avrebbe fatto il monaco Filofej (cfr. Malinin 1901, 146)⁶. Nell'*Illuminatore*, tuttavia, non è presente l'immagine della donna dell'Apocalisse, oggetto della nostra riflessione. L'interesse di Iosif Volockij si limitava alla questione della fine del mondo nell'orizzonte del giudizio universale.

⁴ Per l'eresia dei giudaizzanti continuiamo a fare riferimento allo studio di C. De Michelis (1993), che sviluppa un'interpretazione diversa rispetto alla tendenza dominante di considerare questo movimento alla luce dell'influenza delle comunità ebraiche dell'epoca (cfr. Taube 2023).

⁵ Per l'edizione della *Lettera* con un ampio ed erudito commento cfr. Pliguzov, e Tichonjuk 1988. Per le relazioni fra la famiglia dei Trachanioty e l'arcivescovo Gennadij a proposito delle discussioni dottrinali dell'epoca, cfr. Pljuchanova 2013.

⁶ Più in generale sulla questione cfr. Garzaniti 2014, 19-22.

Del resto, non era usuale citare il libro dell'Apocalisse, nè l'immagine femminile in senso figurato, se si esclude la produzione scrittoria sul culto e l'iconografia mariana e l'agiografia femminile. L'immagine della donna appare tradizionalmente legata al discorso sul matrimonio e sulla famiglia, secondo un consolidato approccio morale e sociale del mondo bizantino slavo. Lo si può constatare, per esempio, leggendo gli scritti del dotto metropolita Daniil, fedele seguace di Iosif Volockij, in cui non appare traccia né dell'Apocalisse, né di alcuna immagine femminile in senso figurato⁷. Attraverso il *Commento all'Apocalisse* di Andrea di Cesarea, comunque, i dotti monaci del tempo potevano apprendere la tradizionale esegesi del capitolo dodicesimo, in cui si riconosceva nell'immagine della donna la figura della chiesa perseguitata (cfr. Shoemaker 2016, 309-10).

Il nuovo interesse per l'Apocalisse si manifestò anche in ambito iconografico come dimostra la famosa icona dell'Apocalisse del Maestro del Cremlino degli inizi del Cinquecento, conservata nella Cattedrale della Dormizione, in cui si riconosce la donna «rivestita di sole», insidiata dal drago. Successivamente ne sono testimonianza diversi cicli iconografici di affreschi che si ispirano a episodi e personaggi di questo libro biblico⁸.

2. La donna dell'Apocalisse nel «ciclo di Filofej»

La comparsa dell'immagine della donna dell'Apocalisse nella pubblicistica della prima metà del XVI sec. è legata alle opere del cosiddetto «ciclo di Filofej», fra cui assume un ruolo fondamentale la *Lettera dello starec Filofej di Pskov al d'jak M.G. Misjur' Munechin* (1523 ca., d'ora in poi *Lettera*), famosa per la formulazione della teoria di Mosca Terza Roma. In questa lettera, tuttavia, l'immagine della donna dell'Apocalisse non appare al centro della complessa argomentazione del monaco russo, costruita sull'idea provvidenziale della storia e sulla fedeltà della cattedra moscovita alla tradizione cristiana orientale⁹. Questa immagine assume invece un ruolo chiave in un altro scritto del medesimo ciclo, intitolato *Sulle offese alla chiesa*, oggi considerato anonimo, la cui interpretazione rimane oggetto di discussione, soprattutto in relazione alla succitata *Lettera*¹⁰. La sua forma estesa, che offre una riflessione articolata e complessa, probabilmente precedente alla riflessione del monaco Filofej, è attestata in un unico codice (RNB Sof. 1444, ff.430-439), che risale alla metà del XVI sec. e contiene altri importanti scritti

⁷ Cfr. la recente edizione delle sue opere: Daniil, mitropolit Moskovskij 2020.

⁸ Cfr. il classico saggio di M.V. Alpatov (1964), ma anche il recente studio esegetico Suslenkov 2005. Per il ciclo iconografico apocalittico nel XVI sec. in Russia anche in relazione all'iconografia occidentale, cfr. Činjakova 2017.

⁹ Per una nostra interpretazione della *Lettera* con un commento dettagliato sulla base delle fonti bibliche e patristiche cfr. Garzaniti 2014, 121-58.

¹⁰ Per un'illustrazione dello stato degli studi e delle diverse interpretazioni nel secolo scorso cfr. Sinicyna 1998, 166-73, 279-94.

dell'epoca¹¹. Non ci preme ora considerare il ruolo di questo scritto nella formazione dell'idea di Mosca Terza Roma, ma la presenza del passo dell'Apocalisse con l'immagine della donna e la sua interpretazione nell'orizzonte dell'epilogo della storia umana.

Per comprendere questa specifica interpretazione del capitolo dodicesimo dell'Apocalisse è necessario, in primo luogo, considerare la riflessione che precede questo passaggio. L'anonimo autore, rielaborando la regola del metropolita Kirill (1274), illustra in chiave apocalittica l'espansione ottomana nei Balcani e la caduta di Costantinopoli, con un linguaggio che evoca i salmi, mettendo in relazione la conquista dell'impero bizantino alla travagliata storia della Rus' sotto il giogo tataro: «Orsù, fratelli, ascoltiamo tutti quanti, non disprezziamo le regole divine, né cadiamo in alcun modo, né ereditiamo la sventura, come vediamo e sentiamo che è accaduto in altri paesi a coloro che hanno trasgredito i comandamenti di Dio. Non ci disperse forse Dio sulla faccia di tutta la terra, non furono prese forse le nostre città, non caddero forse i nostri forti principi di fil di spada, non sono rimaste forse deserte le sante chiese di Dio, come è avvenuto nella città imperiale, non siamo forse oppressi dai pagani senza Dio, non sono stati forse condotti in schiavitù i nostri figli? Tutte queste cose ci accadono a causa dei nostri peccati, perché non osserviamo i comandamenti, i canoni dei santi padri, poiché non con l'argento, né con l'oro fummo redenti da questa vana vita, ma grazie al sangue prezioso dell'immacolato agnello di Dio, il purissimo Cristo» (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 386)¹².

Questo passaggio, ricco di allusioni bibliche, andrebbe interpretato in relazione non tanto alla testimonianza di un esponente del mondo slavo meridionale, come in genere è stato proposto, ma ai discorsi, che circolavano negli ambienti legati all'emigrazione greca a Mosca, giunti per lo più dalla penisola italiana, fra cui si annoverava il menzionato Dmitrij Trachaniot¹³.

La trattazione dell'immagine della donna apocalittica, che leggiamo di seguito, conferma il suo ruolo centrale nella breve opera. Riferendosi a Giovanni evangelista e alla sua intimità con il Signore nell'ultima cena, da cui l'apostolo avrebbe attinto «indicibili misteri», l'anonimo autore cita i primi quattro ver-

¹¹ Ci serviamo dell'edizione curata da N.V. Sinicyna (1998, 365-68), emendando la versione italiana pubblicata in Catalano, e Pašuto 1993, 384-89.

¹² «Да уже прочее, братье, услышим вси, да не презираем божественных правил, да не како отпадем и горе насъдаем, яко видимъ и слышим и в прочихъ странах преступльшихъ Божиа заповѣди, не разсѣя ли ны Богъ по лицу всея земля, не взяти ли быша грады наша, / не падоша ли силныя князи наша острѣемъ меча, не запустѣша ли святыя Божиа церкви, якоже въ Царьствующемъ градѣ съдѣяся, не томими ли есмы от безбожныхъ погань, не поведени ли быша въ пльнь чада наша? Сия вся бывають намъ грѣхъ ради нашихъ, зане не съхранимъ заповѣдей, правилъ святыхъ отецъ, яко не серебромъ, ни златомъ испулены быхомъ отъ суетнаго сего житиа, но драгою кровию непорочнаго агньца Божиа Пречиста Христа» (Sinicyna 1998, 366).

¹³ Fra la fine del XV e i primi decenni del XVI sec. diverse famiglie dell'aristocrazia bizantina, fra cui i Trachanioty, giocarono un ruolo importante nella società russa cfr. Garzaniti 2024a e lo studio di T. Matasova in questo volume.

setti del capitolo dodicesimo (Ap.12, 1-4), in cui si presentano i due protagonisti della scena apocalittica, la donna e il serpente/drago, quindi descrive la fuga della donna nel deserto e l'inondazione del fiume d'acqua, con cui il drago vuole affogarla (cfr. Ap.12, 14-15), ma omette ogni riferimento alla battaglia apocalittica presente nel passo biblico. La dettagliata interpretazione del passo, che segue, indicata con il termine tecnico *tolkovanie*, identifica la donna con la Chiesa, mentre il drago è la figura del diavolo e le sue dieci corna sono una rappresentazione degli imperi, seguendo in sostanza la tradizionale esegesi.

L'anonimo autore prosegue esponendo la sua personale interpretazione, che mira ad attualizzare il messaggio biblico: la fuga della donna è identificata con l'allontanamento sia dall'antica Roma a causa dell'eresia, sia dalla nuova Roma, Costantinopoli, a causa del Concilio di Firenze. Il deserto, in cui la donna trova rifugio, è identificato con la terza Roma, con riferimento non alla città di Mosca, quanto a tutto il gran principato: «e di nuovo fuggi nella terza Roma cioè nella nuova grande Rus', questa è il deserto in quanto era rimasta abbandonata dalla santa fede e i divini apostoli non avevano predicato tra loro, ma dopo tutti gli altri li illuminò la grazia salvatrice di Dio e lo riconobbero vero Dio» (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 387)¹⁴. L'identificazione della «nuova grande Rus'» con il deserto apocalittico si fonda dunque sull'idea che il suo territorio non era stato evangelizzato dagli apostoli, presupponendo l'ignoranza o la negazione della leggenda del viaggio dell'apostolo Andrea a Kiev, contenuta nella Cronaca degli anni passati. Si potrebbe peraltro anche ipotizzare che l'anonimo autore volesse esprimere una chiara distinzione della Moscovia dalla tradizione kieviana, attraverso una contrapposizione fra nuova Rus' e antica Rus'. In ogni caso sembra difficile immaginare questa riflessione sulla bocca di un autore russo¹⁵.

Non meno cruciale e problematico è il passaggio seguente: «e ora la sola chiesa, santa, cattolica e apostolica orientale, risplende più del sole per ogni dove sotto il cielo, mentre l'unico ortodosso grande russo imperatore per ogni dove sotto il cielo, come Noè salvato nell'arca del diluvio, governa, regge il timone

¹⁴ «И паки въ третии Римъ бѣжа, иже есть в новую Великую Русию, се есть пустыня, понеже святѣи вѣры пусти бѣша и иже божествении апостоли в них [не] проповѣдаша, но послѣди всѣх просвѣтисѣ на них благодать Божия спасителнаа его же попзати истиннаго Бога» (Sinicyna 1998, 367). Secondo M. Pljuchanova l'anonimo autore si sarebbe ispirato alla visione della "donna rivestita di sole", che fugge dalla cattedrale di santa Sofia a Costantinopoli, presente in un passo dell'originale greco della *Lettera dei tre patriarchi orientali*, indirizzata all'imperatore Teofilo, quando si parla della conquista di Costantinopoli. Questo passo è assente invece nella versione slava, tradotta alla fine del Quattrocento (cfr. Pljuchanova 2014, 372-73). La conoscenza del testo greco appare giustificata dalla nostra proposta di considerare la provenienza dello scritto *Sulle offese alla chiesa dall'ambiente della diaspora greca*. Si potrebbe in ogni caso considerare questa immagine un motivo orale, diffuso in questa diaspora in relazione alla conquista ottomana. Per un'interpretazione di questo scritto in relazione al culto mariano in Russia, in particolare alla devozione all'icona di Tichvin, cfr. Pljuchanova 2016, 408-19, 487-90.

¹⁵ Sulla leggenda del viaggio dell'apostolo Andrea nella Rus', presente nella *Cronaca degli anni passati*, cfr. Čičurov 1992.

della Chiesa di Cristo e rafforza la fede ortodossa» (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 387)¹⁶. Con queste parole l'anonimo autore offre una sua definizione di «chiesa», riferendosi alla tradizionale professione di fede «santa, cattolica e apostolica», ma vi aggiunge ancora «orientale», volendo abbracciare tutta la cristianità di tradizione bizantina, rinnovando la memoria del Concilio fiorentino e delle discussioni che ne seguirono. Allo stesso tempo il passo illustra sinteticamente il ruolo del sovrano russo, che salvato dall'inondazione apocalittica, come Noè dal diluvio, rappresenta l'unico sovrano ortodosso dell'ecumene, che ha il compito di governare l'orbe e di sostenere la Chiesa, rafforzando la fede ortodossa.

Per l'anonimo autore, tuttavia, è importante sottolineare la stretta relazione della fede con le opere, tornando al tema della crisi morale della società russa, segnata da «profitti illeciti» e dalla simonia, oggetto della prima parte dello scritto, su cui non ci siamo soffermati. Lo spunto per riprendere la questione morale è offerto nuovamente dall'Apocalisse: «E ancora il drago vomitò dalle sue acque come un fiume, volendo annegare la donna nell'acqua; non vedi tu che tutti gli imperi sono annegati per la mancanza di fede, mentre l'impero della nuova Russia sta saldo per la fede nell'ortodossia, eppure si è moltiplicata la scarsità delle buone azioni e l'ingiustizia...» (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 387-88)¹⁷. Ne consegue il lamento sulla Chiesa, «sposa di Cristo», proprio nella terra della Rus', che viene paragonato a quello di Rachele a Rama in Palestina, evocato dal profeta Geremia (cfr. Ger.31, 15; Mt.2, 17-18).

Ben più ampia e articolata è la *Lettera* Filofej di Pskov indirizzata a Misjur' Munechin, rappresentante del gran principe a Pskov, che si era rivolto all'autorevole monaco in merito alle previsioni astrologiche formulate da Nicolaus Bulow (Bülow, in russo Nikolaj Bulev), il medico di Ivan III¹⁸. Come testimonia la prima variante dell'Introduzione alla *Lettera*, Bulow, seguendo l'*Almanach nova plurimis annis venturis inservientia* di Johannes Stöffler e Jakob Pflaum (Ulm 1499), aveva previsto in base a calcoli astronomici la fine del mondo nell'anno 1524¹⁹. Dopo aver ripercorso la storia dell'umanità sulla base dell'idea dell'«economia salvifica», come era tradizione nella letteratura slava ortodossa sulle tracce del pensiero bizantino, il monaco Filofej introduce in realtà solo

¹⁶ «И едина нынѣ святаа съборнаа апостольскаа Церковь вѣсточнаа паче солнца въ всеи поднебеснѣи свѣтитя, и единъ православный великий руский царь въ всеи поднебесной, яко же Нои в ковчезѣ спасенный от потопа, правя и окормляа Христову Церковь и утвержаа православную вѣру» (Sinicyua 1998, 367).

¹⁷ «А еже змии испусти изъ усть своих воду, яко рѣку, хотя жену / в водѣ потопити, – видиши ли, яко вся царства потопишася невѣриемъ, новыя же Русиа царство аще и стонитъ вѣрою въ православии, но добрыхъ дѣлъ оскудѣние и неправда умножися, святаы церкви обидими» (Sinicyua 1998, 367).

¹⁸ Sul personaggio, originario di Lubeca, ma già attivo presso la curia romana, e la sua attività in Russia cfr. Miller 1978.

¹⁹ Cfr. <https://daten.digital-sammlungen.de/~db/0002/bsb00029607/images/>. Ne vorremmo ricordare anche le edizioni veneziane: Venetiis, Liechtenstein 1506 (1507), Giunta 1522 (<https://www.digital-sammlungen.de/en/details/bsb11218555> in data 26.6.2024). Per un quadro generale che considera oltre 160 opuscoli dell'epoca cfr. Zambelli 1982.

nell'ultima parte, dedicata ai rapporti fra chiesa e impero nel tempo presente, l'immagine della donna dell'Apocalisse. Così facendo l'autorevole starec metteva in secondo piano non solo questa immagine, ma complessivamente la riflessione escatologica rispetto all'esposizione dottrinale che occupa una posizione centrale nella *Lettera*.

In quest'ultima parte il dotto monaco introduce il famoso motto «Roma è tutto il mondo», che serve a giustificare la *translatio imperii* a Mosca, facendo riferimento genericamente a un «Commento» non meglio specificato, che già in passato abbiamo identificato con il *Commento all'Apocalisse* di Andrea di Cesarea (cfr. Garzaniti 2014, 148)²⁰. I diversi passi delle sacre scritture, che seguono, illustrano il ruolo dell'impero russo. In primo luogo, incontriamo una citazione del salmo, che celebra la traslazione dell'arca dell'Alleanza a Gerusalemme e l'instaurazione della dinastia davidica: «Questo è il mio riposo nei secoli dei secoli, qui mi stabilisco, perché l'ho desiderato» (Sal.131, 14) (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 357)²¹. A questo passo, che assume un particolare significato, se applicato alla realtà moscovita, segue la menzione del capitolo dodicesimo dell'Apocalisse. Il dotto monaco si concentra non tanto sul serpente, quanto sulla donna, simbolo della Chiesa, seguendo l'interpretazione tradizionale, e sull'acqua, simbolo della «mancanza di fede». Questo passaggio biblico serve, in primo luogo, a proclamare la fine degli «imperi cristiani» e la stabilità dell'impero russo: «tutti gli imperi cristiani sono annegati a causa degli infedeli, soltanto l'impero dell'unico nostro sovrano, unico sta (saldo) per la grazia di Cristo» (cfr. Catalano, e Pašuto 1993, 357)²². Solo alla fine l'autore, ritornando sulla questione delle previsioni astrologiche e sulla fine del mondo, introduce una breve esortazione morale al sovrano che costituisce l'epilogo della sua missiva.

La *Lettera* dello starec Filofej adotta dunque l'immagine della donna apocalittica per confermare la sua idea di traslazione del potere imperiale nella città di Mosca, a differenza dello scritto *Sulle offese alla chiesa* che pone al centro una riflessione ecclesiologica e conserva in primo piano l'orizzonte escatologico con un forte richiamo alla fedeltà alla tradizione cristiana orientale in chiave non solo dottrinale, ma anche morale.

²⁰ Nella versione slava del *Commento all'Apocalisse* di Andrea di Cesarea, infatti, a proposito dell'identificazione della meretrice con Babilonia, si glossa il termine «Babilonia», indicando che così fu chiamata «l'antica Roma nella Lettera di Pietro (cfr. 1 Pt. 5, 13), e qualsiasi città che si rallegra dell'omicidio efferato (di sangue)», cioè «o la persiana Babilonia, in cui molte furono le sofferenze, o l'antica Roma o la Nuova o tutto il mondo» («вѣ дѣлъ множицею и жена градом наречена суть, якоже се ветхій Вавилон блудоѣвица нарицаетсѧ. такожде якоже селице блудоѣвищъ бысть той Стары Римъ Вавилонъ в' Петровѣ еписколи. и всѧкъ кождо градъ. иже о убійствѣ кровіи веселитсѧ... или перскій Вавилонъ в' нем' же многи быша муки или Стары Римъ или Новыи. или весь миръ») (Kiev, Duch. Ak. N° Aa 180, f.142, citato in Malinin 1901, 402).

²¹ «Се покои мои вѣкъ вѣкъ, здѣ вселюся, яко изволих и» (Sinicyна 1998, 345).

²² «вся христіанская царства потопишася от невѣрных, токмо единого государя нашего царство едино благодатию Христовою стоит» (Sinicyна 1998, 345).

3. Il *Discorso sulle instabilità e i disordini* di Massimo il Greco

Il monaco atonita, giunto a Mosca nel 1518, prese ugualmente parte alla polemica con Bulow e ne controbatté le previsioni apocalittiche in due missive dirette espressamente al medico e astrologo di Lubeca, in cui tuttavia non appaiono citazioni dell'Apocalisse, né tantomeno l'immagine della donna²³. In altre opere, comunque, si fa riferimento all'Apocalisse (sempre chiamata con il suo nome greco), ma non ci risultano allusioni all'immagine della donna²⁴. Solo nel suo *Discorso sulle instabilità e i disordini* (d'ora in poi *Discorso*), uno scritto che riflette sul disordine morale e i conflitti che segnarono l'epoca, si può leggere la sua originale interpretazione di questa immagine apocalittica²⁵.

Il *Discorso* non segue la struttura di una lettera, nè di un trattato teologico, ma adotta la forma del dialogo, una forma che Massimo il Greco usa frequentemente per esprimere le proprie riflessioni. L'operetta si apre con il racconto in prima persona di un viandante, che, percorrendo un «aspro cammino», incontra una donna solitaria e piangente, chiamata Vasilija, che gli appare circondata da diverse fiere. La donna si presenta al viandante come «una delle nobili e gloriose figlie» del «Re di tutti, creatore e signore», da cui proviene ogni dono e ogni «paternità», con un'allusione a una citazione sull'origine divina di ogni dono (Gc.1, 17), che costituisce un *leit motiv* della letteratura politica bizantina. L'allegoria della donna nel deserto presente nel *Discorso*, quindi, non coincide con l'immagine della chiesa secondo l'interpretazione tradizionale dell'Apocalisse. Elaborando un'interpretazione figurale sulla base delle conoscenze acquisite in Italia e a Firenze, in particolare ispirandosi alle canzoni di Girolamo Savonarola, il monaco atonita crea una figura del «comando» e del «potere», cioè del carisma che i regnanti ricevono da Dio stes-

²³ Cfr. l'edizione delle lettere in Maksim Grek 2008, 133-38, 243-54, n. 2 e 9, a cui si deve aggiungere un discorso contro la previsione dell'*Almanacco* (*ibidem*, 359-372, n.19). Altri due testi sono inseriti dalla curatrice fra i *Dubia* (*ibidem*, 373-98 n. 20, 21). Per un'analisi cfr. Collis 2010 e Akopyan 2018. Per un primo confronto fra l'approccio del monaco Filofej e di Massimo il Greco cfr. Sinicyna 1998, 175-83.

²⁴ La questione meriterebbe uno studio approfondito. Ci limitiamo a segnalare che un'esegesi di un passo dell'Apocalisse è presente nel *Breve discorso a coloro che osano dire «Alleluia» tre volte, contro la tradizione della Chiesa, e la quarta «Gloria te, o Dio»* (*Slovco kŭ smějušimŭ triždy glagolati «allilui» črez predania cerkovnago, a četvertoe «Slava tebě bože»*) (Maksim Grek 2014, 272-75). L'opera, di cui a lungo, comunque, si è discussa l'autenticità, è stata recentemente analizzata in Ferro 2024.

²⁵ Considerando la composizione delle raccolte dei suoi scritti Sinicyna riteneva che il «*Discorso sulle instabilità e i disordini* fosse stato incluso nella Raccolta di Ioasaf nella fase conclusiva della sua realizzazione... Verosimilmente questo accadde all'epoca del Sinodo dei Cento capitoli, intorno al 1551...» (Maksim Grek 2008-2014, vol. 2, 264-71, N° 26, comm. 390). Cfr. Žurova 2008-2011, vol. 1, 216-17; Emčenko 2010. L'edizione più recente è stata curata sulla base del codice RGB MDA 42 da Sinicyna (Maksim Grek 2008-2014, N° 26, 264-71, commento 390-93). Si tiene conto anche dell'edizione, pubblicata qualche anno prima, da Žurova (2008-2011, vol. 2, 26-43). Sull'importanza del sinodo russo nel processo di confessionalizzazione nella Chiesa ortodossa russa cfr. lo studio di E.B. Emčenko in questo volume.

so²⁶. In questa interpretazione potrebbe aver giocato un ruolo anche il Quarto libro di Esdra, chiamato anche Apocalisse di Esdra, che nella versione slava, tradotta dal latino, era presente nella *Bibbia di Gennadij*, in cui è definito Terzo libro di Esdra²⁷. In questo libro, considerato apocrifo, il sacerdote Esdra ha la visione di una donna in lutto per il suo unico figlio, con la quale il sacerdote intraprende un dialogo. Spiegando la visione, l'angelo Uriele indica che la donna simboleggia Sion (3 Esdra 9, 38 – 10, 60), richiamando in qualche modo l'esegesi tradizionale dell'Apocalisse giovannea²⁸.

Nel *Discorso*, dialogando con il viandante, *alter ego* del monaco athonita, Vasilija esprime il suo lamento sui rivolgimenti sociali e politici dell'epoca, usando numerose citazioni bibliche che si comprendono alla luce della complessiva produzione di Massimo il Greco. Sulla base dell'articolazione del lamento di Vasilija e la suggestiva presentazione del personaggio all'inizio del dialogo, si può dividere l'opera in un proemio e tre parti che sviluppano diversi aspetti della riflessione del monaco greco sul drammatico stato del mondo e sui suoi attori principali, imperatori e principi, in un orizzonte più ampio del nascente impero russo, che guardava ai diversi protagonisti della scena politica dell'Europa del tempo e si spinge fino a criticare la tirannia.

La prima parte del *Discorso* contiene un'articolata riflessione di Vasilija sulla giustizia, mentre nella seconda parte la protagonista si lancia in una dura filippica contro la pratica dei banchetti dei regnanti, infine nella terza e ultima più breve parte, Vasilija illustra le ragioni del suo ritiro in un «luogo deserto», in cui appare minacciata da «bestie feroci». Illustrando il senso figurale dello scritto Vasilija evoca l'immagine di «questo ultimo secolo maledetto» che non ha più «imperatori fedeli e saggi» dal momento che «tutti infatti cercano le cose proprie e non quelle dell'Altissimo»²⁹. Essi vogliono cioè «allargare i confini dei propri stati» facendosi guerra fra loro e spargendo il sangue dei popoli credenti si comportano come «bestie feroci» senza preoccuparsi delle

²⁶ Per una dettagliata interpretazione, cfr. Garzaniti 2021, 2022.

²⁷ Su questo apocrifo ha attirato recentemente l'attenzione D.M. Bulanin, che si concentra sull'immagine dell'aquila e del drago (Leviatano), anche in riferimento alla corrispondenza fra l'erudito russo Fedor Karpov e Massimo il Greco (Bulanin 2024).

²⁸ Riportiamo l'inizio dell'episodio nella versione della *Bibbia di Gennadij*: И егда гл҃ахъ сѣа въ ср҃(а)цы мое(м). Възрѣ(х) очима моима, и видѣхъ женоу въ деснѣи странѣ. И се сѣа рыдаше и плакаше съ гл҃(а)со(м) великы(м) и дш҃ею больше сѣло, и одѣаніе ея раз(а)рано. И пепель на главѣ ея. И остави(х) помышленіе въ которы(х) бы(х) мыслаци. и обратихся къ ней и рекохъ ей. О че(м) плачеша и что болиши дш҃ею. И ре(ч) къ мнѣ. Оста'ви ма г҃и мои да въсплачю себе'. и приложу болѣзни яко сѣло яко огорчи(х)са дш҃ею и смирена есмь сѣло. И ре(ч), что стражеша. рци ми. И ре(ч) къ мнѣ, непл(а)на бы(х) азъ раба твоа и не роди(х). имѣющи лѣ(т), л̄. (3 Esdra 9, 38-43). Per un commento che considera le diverse versioni dell'apocrifo e ne offre una versione inglese cfr. Stone 1999, 310-42.

²⁹ «[...] вси бо своих си ищут, а не яже Вышняго» (Maksim Grek 2008-2014, vol. 2, 270). È evidente il riferimento a Fil. 2, 21 che però non è segnalato nelle edizioni del *Discorso*.

persecuzioni del mondo islamico contro i cristiani³⁰. In queste parole si possono riconoscere i sentimenti del monaco atonita davanti al desolante spettacolo delle potenze cristiane in guerra fra loro, incapaci di opporsi alla Porta ottomana, un discorso ben diverso dalla prospettiva di teologia della storia, illustrata dal monaco Filofej, che pone al centro la santità della chiesa russa e la traslazione dell'impero, ma sicuramente più affine alla riflessione apocalittica ed etica dello scritto *Sulle offese alla chiesa*. Con un'esortazione tradizionale per i suoi scritti, Massimo il Greco chiude la sua opera con l'appello di Vasilija al viandante perché preghi che i suoi sposi finalmente si convertano dalle loro azioni malvage e per mezzo di «un esercizio del potere terreno giusto e a Dio compiacente, possano ricevere l'eterno regno celeste» insieme a quanti hanno fedelmente «esercitato l'impero terreno» (cfr. Maksim Grek 2008-2014, vol. 2, 271).

L'interpretazione figurale della donna dell'Apocalisse, sviluppata da Massimo il Greco, sembra trovare un'eco nei medesimi anni nell'*Annale Voskresenskij*. Nella parte introduttiva, a proposito dei segni che caratterizzarono i regni di imperatori e principi, fra cui gli eventi che accompagnarono la caduta di Costantinopoli, l'*Annale* introduce l'immagine di una donna, che incarna la figura della «verità», in un mondo ormai dominato dalla menzogna: «Uno andò nel deserto e trovò una donna, che se ne stava in piedi triste, e le disse: "Chi sei?" Ella rispose: "Io sono la verità". E disse a lei l'uomo: "per quale colpa hai abbandonato la città e vivi nel deserto?". Ella gli disse: "Nei tempi antichi la menzogna albergava fra pochi, ora invece (domina) in tutti gli uomini, poiché la vita malvagia albergherà malignamente fra gli uomini, quando essa apparirà migliore della verità"»³¹.

Si potrebbero seguire ulteriori evoluzioni della medesima immagine nell'ambiente dei vecchi credenti nel corso del XVII-XVIII sec. Nel *Discorso lamentoso sulle maligne sofferenze e i dolori della Chiesa di Cristo (Slovo plačevne o zlostradaniih i skorbech Cerkve Christovy)* di Andrej Denisov (principe Andrej Dionisievič Myščekij, 1664-1730), che assurse a guida dell'eremo di Vyg, leggiamo una rielaborazione in chiave apocalittica proprio del *Discorso* di Massimo il Greco, in cui la donna diventa una figura della chiesa dei vecchi credenti. L'eco della sua

³⁰ Riportiamo l'intero passo: «[...] но яко да себѣ разширят предѣлы дръжавъ своихъ, другъ на друга вражебнѣ опальчающеса, другъ друга обидяще и кровопролитии радующеса вкупѣ вѣрныхъ языкъ, другъ другу навѣтующе, аky звѣри дивии всяческими лаани и лукавстви, о поклоняемѣи же Церкви Спаса Христа, лютѣ растръзаемѣ и навѣтуемѣ различными образы от христианоборныхъ исмаилтянъ, ни единого попечения есть имъ» (*ibidem*).

³¹ «Нѣкто ходя(х) по пустыни, и обрѣте жену, стоящу печалну, и рече къ ней: ты кто еси? Она же рече: азъ есмь истинна. И рече ей человекъ: который ради вины оставиши градъ и въ пустыни живеши? Она же рече: въ пръвья лѣта въ малыхъ бѣ лжа, нынѣ же во всѣхъ человекѣхъ, яко злое житіе лукаво будетъ въ человекѣхъ, егда лучши истинны будутъ» (*Letopis' po Voskresenskomu spisku* 2001, 253). Pljuchanova, datando la cronaca fra il 1542 e il 1544, cita questo passo in relazione al *Racconto sull'icona di Tichvin* (Pljuchanova 2016, 514).

opera nella loro tradizione scrittoria richiama il cospicuo lascito del monaco athonita nel movimento scismatico (cfr. Žuravel' 2023).

4. Conclusioni

Nella prima metà del Cinquecento in Russia si svilupparono, dunque, diverse interpretazioni e rielaborazioni dell'immagine della donna dell'Apocalisse che cercarono di attualizzare il messaggio biblico nel contesto dei radicali cambiamenti che segnarono l'epoca. Pur conferendo diverse funzioni all'immagine, le opere del cosiddetto ciclo di Filofej si mantengono fedeli alla tradizionale esegesi del passo apocalittico, interpretandola come figura della chiesa e ragionando sui rapporti fra sacerdozio e impero, mentre Massimo il Greco, avvalendosi della sua formazione in Occidente, la trasforma audacemente in un'allegoria, castigando i vizi del potere mondano e affrontando in modo originale le relazioni del potere con lo spirito profetico³². In ogni caso, pur manifestando diversi orientamenti, queste opere segnano il profondo mutamento che caratterizza l'inizio dell'epoca moderna in Russia, sia recuperando il libro dell'Apocalisse, rimasto a lungo in secondo piano nella tradizione bizantino-slava, con uno sforzo esegetico che mira all'interpretazione della contemporaneità, sia sviluppando una riflessione morale che, rispetto al passato, non si limita all'individuo e alle sue scelte, ma assume valenze ecclesiastiche e politiche.

L'interesse per l'Apocalisse si diffuse ulteriormente a partire dalla seconda metà del XVI sec. con la creazione di apocalissi illustrate che in seguito circolarono soprattutto nell'ambiente dei vecchi credenti, particolarmente sensibile alla problematica escatologica. Nell'iconografia che accompagna il libro biblico fra le illustrazioni, seppur più raramente di altri soggetti, si incontra ugualmente l'immagine della donna nel deserto, come attesta un codice della fine degli anni Sessanta del XVI sec. (RGB F.98, №1844, f.46)³³. Di tutt'altro orientamento appare invece l'icona *Benedetto è l'esercito del re (zar) celeste*, che si trovava nella cattedrale della Dormizione al Cremlino, in cui si rappresenta il ritorno dell'esercito vittorioso di Ivan il Terribile dopo la conquista di Kazan' (1552). Ispirandosi a immagini del Libro di Daniele, dell'Apocalisse e di testi liturgici, ma probabilmente anche alla riflessione di Iosif Volockij e alla *Lettera* dello starzec Filofej, si rappresenta a sinistra all'interno di una sfera un monte coperto di alberi sulla cui cima si trova una cattedrale con un trono su cui siede la Madre di Dio, a rappresentare la città di Mosca e la sua cattedrale, mentre il bambino in braccio distribuisce per mano degli angeli le corone del martirio, nella sfera in alto a destra invece brucia la città di Kazan'. L'esercito, in cui è riconoscibile lo zar che porta la croce come Costantino, è guidato dall'arcangelo Michele sulla groppa di un destriero alato e procede dall'Oriente verso Occidente (cfr. Kočetkov 1985, Rowland 1994, Garzaniti 2014, 141-143).

³² Per un confronto fra le diverse concezioni di Filofej di Pskov e di Massimo il Greco a questo proposito cfr. Garzaniti 2023.

³³ Sulle apocalissi illustrate cfr. Podkovyrova 2016.

Bibliografia

- Alekseev, Anatolij A. 1999. *Tekstologija slavjanskoj biblii*. Sankt-Peterburg: Dmitrij Bulanin.
- Alekseev, Anatolij A. 2020. "Biblija Matfeja Desjatogo. Kommentarii". In *Biblija Matfeja Desjatogo 1507 goda iz sobranija Biblioteki Rossijskoj akademii nauk*, a cura di Anatolij A. Alekseev, T. 2. *Issledovanija i materialy*, 71-114. Sankt-Peterburg: Puškinskij Dom.
- Alekseev, Anatolij A., e Lichačeva Ol'ga. P. 1987. "K tekstologičeskoj istorii drevne-slavjanskogo Apokalipsisa. In *Materialy i soobščeniya po fondam otdela rukopisnoj i redkoj knigi Biblioteki AN SSSR*. 1985, 8-22. Moskva-Leningrad: Nauka.
- Akopyan, Ovanes. 2018. "«Latin Vice» and «Hellenic Charm»: Maximus the Greek and Renaissance Debates on Astrology in sixteenth-century Muscovy". In *Cultural Encounters: Cross-disciplinary Studies from the Late Middle Ages to the Enlightenment*, a cura di Désirée Cappa, James E. Christie, Lorenza Gay, Hanna Gentili, Finn Schulze-Feldmann, 59-72. Wilmington, Delaware: Vernon Press.
- Alpatov, Michail, V. 1964. *Pamjatnik drevnerusskoj živopisi konca XV veka. Ikona «Apokalipsis» Uspenskogo sobora Moskovskogo Kremļa*. Moskva: Iskusstvo (versione it. *Il maestro del Cremlino*, Milano: Edizioni per il Club del Libro, 1963).
- Bulanin, Dmitrij M. 2024. "Tret'ja kniga Ezdry v religioznoj mysli Moskovskoj Rusi". *Studi Slavistici XXI*, 2: 21-36.
- Catalano, Pierangelo, e Vladimir P. Pašuto, a cura di. 1993. *L'idea di Roma a Mosca (XV-XVI sec.)*. *Fonti per la storia del pensiero sociale russo*. Roma: Herder.
- Čičurov, Igor' S. 1992. "«Choždenie Apostola Andreja» v vizantijskoj i drevnerusskoj literaturnoj tradicii". In *The legacy of saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Proceedings of the International congress on the Millennium of the conversion of Rus' to christianity (Thessaloniki 26-28 november 1988)*, a cura di Antonios-Emilios N. Tachiaos, 195-213. Thessaloniki: Hellenic Association for Slavic Studies.
- Činjakova, Galina P. 2017. K voprosu o složenii ikonografii russkogo licevogo Apokalipsisa v XVI v. In *Germenevtika drevnerusskoj literatury*. Vyp. 16-17, a cura di Michail V. Pervušin, 1032-064 Moskva: Institut mirovoj literatury im. A.M.Gorkogo RAN.
- Collis, Robert. 2010. "Maxim the Greek, Astrology and the Great Conjunction of 1524". *The Slavonic and East European review LXXXVIII*, 4: 601-23.
- Daniil, mitropolit Moskovskij, 2020. *Sočinenija*, a cura di Ljudmila I. Žurova. Moskva: Indrik.
- De Michelis, Cesare G. 1993. *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma*. Torino: Claudiana.
- Emčenko, Elena B. 2010. "Svjaščenstvo i carstvo v XVI v. (Maksim Grek i Stoglavij Sobor)". In *Voprosy religii i religiovedeniya*. Vyp. 2: *Issledovanija*, a cura di Vil'jam V. Šmidt, Igor' N. Jablokov. Kniga 1(I). *Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.*, 90-102. Moskva: ID «MediaProm».
- Ferro, Maria Chiara 2024. "Una prassi liturgica controversa nella Russia del Cinquecento: il «Breve discorso» sull'alleluia di Massimo il Greco". In *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.)*, a cura di Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios Makrides, 383-402. Firenze: Firenze University Press.
- Garzaniti, Marcello. 2014. *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj knižnosti*. Moskva: Indrik.
- Garzaniti, Marcello. 2021. "«Slovo o nestroenijach i bezčiniyach» Maksima Greka. K istočnikom Plača Vasilii". *Russkaja literatura* 1: 55-70.

- Garzaniti, Marcello. 2022. "Massimo il Greco e il pensiero politico di Dante nella Russia del Cinquecento". In *Itinerari danteschi nelle culture slave*, a cura di Giovanna Siedina, 25-37. Firenze: Firenze University Press.
- Garzaniti, Marcello. 2023. "Imperium i sacerdotium v Rossii XVI v.: razmyšlenija pskovskogo starca Filofeja i afonskogo monacha Maksima Greka". *Novoe prošloe/ The New Past* 3: 54-71.
- Garzaniti, Marcello. 2024a. "La diaspora greca e i suoi sodali fra penisola italiana e gran principato di Mosca nelle relazioni politiche, religiose e culturali da Sofia Paleologa a Massimo il Greco". In *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.)*, a cura di Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios Makrides, 9-58. Firenze: Firenze University Press.
- Garzaniti, Marcello. 2024b. "Obraz ženy Otkrovenija v publicistike pervoj poloviny XVI veka v Rossii". *Scriptorium slavicum* 1: 11-22.
- Grünberg, Karsten. 1996. *Die kirchenslavische Überlieferung der Johannes-Apokalypse*. Frankfurt M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien: Lang 1996 (Heidelberger Publikationen zur Slavistik. A: Linguistische Reihe. Bd. 9).
- Hamm, Josip. 1960. "Apokalipsa bosanskih krstjana". *Slovo* 9-10: 43-104.
- Iosif Volockij. 1896. *Prosvetitel', ili Obličenie eresi židovstvujuščich: tvorenie prepodobnogo otca našego Iosifa, igumena Volockogo*. Kazan': Tipo-litografija Imperatorskogo Universiteta.
- Jurić-Kappel, Jagoda. 2004. "Hrvatskoglagoljske apokalipse". In *Glagoljica i hrvatski glagolizam. Zbornik radova s međunarodnoga znanstvenog skupa povodom 100. obljetnice staroslavenske akademije i 50. obljetnice staroslavenskog instituta (Zagreb-Krk 2.-6. Listopada 2002)*, 183-90. Zagreb. Krk: Staroslavenski institut, Krčka biskupija.
- Kočetkov, Igor' A. 1985. "K istolkovaniju ikony «Cerkov' voinstvujučaja» («Blagoslovenno voinstvo nebesnogo carja»)". *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury XXXVIII*: 185-209.
- Khunchukashvili, David. 2023. *Die Anfänge des letzten Zarentums Politische Eschatologie in der Moskauer Rus' zwischen Byzanz und dem Heiligen Römischen Reich*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Letopis' po Voskresenskomu spisku. 2001: "Letopis' po Voskresenskomu spisku". In *Polnoe sobranie russkich letopisej*. Vol. 7. Moskva: "Jazyki russkoj kultury" (II ed.).
- Lukašević, Aleksandr A. 2009. "Velikoe čtenie". In *Pravoslavnaja enciklopedija*. Vol. 7, 514-15. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr «Pravoslavnaja enciklopedija».
- Maksim Grek, Prepodobnyj. 2008-2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna. 2 voll. Moskva: Indrik; Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Malinin, Vasilij N. 1901. *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija: Istoriko-literaturnoe issledovanie*. Kiev: Tipografija Kievo-Pečerskoj Uspenskoj Lavry.
- Miller, David B. 1978. "The Lübeckers Bartholomäus Ghotan and Nicolaus Bülow in Novgorod and Moscow and the problem of Early western influences on Russian culture". *Viator* 9: 395-412.
- Oblak, Vatroslav. 1890. "Die kirchenslavische Übersetzung der Apokalypse". *Archiv für slavische Philologie* 13: 321-61.
- Pliguzov, Andrej I., e Ivan A. Tichonjuk 1988. "Poslanie Dmitrija Trachaniota novgorodskomu archiepiskopu Gennadiju Gonzovu o sedmeričnosti sčislenija let". In *Estestvennonaučnye predstavlenija Drevnej Rusi: sčislenije let, simbolika čisel, "otrečennye knigi", astrologija, mineralogija*, a cura di Rem A. Simonov, 51-75. Moskva: Nauka.

- Pljuchanova, Marija B. 2013. "Rol' greko-ital'janskih uniatov v stanovenii religioznych i političeskich idej na Rusi konca XV-načala XVI v.". In «*Drug – zerkalo dlja druga...*»: *rossijsko-italjanskije obščestvennye i kulturnye svjazi, X-XX vv.*, a cura di Irina V. Potkina, 19-45. Moskva: Institut Rossijskoj istorii.
- Pljuchanova, Marija B. 2014. «Mnogosložnoje poslanije/svitok» kak laboratorija idej". *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 62: 343-374.
- Pljuchanova, Marija B. 2016. «*Kipěnie světa*»: *Russkije Odigitrii v liturgičeskoj poezii i v istorii*. Sankt-Peterburg: Puškinskij Dom.
- Podkovyrova, Vera G. 2016. *Licevye apokalipsisy vtoroj poloviny XVII-načala XX veka*. Moskva-Sankt-Peterburg: Al'jans-Archeo.
- Podkovyrova, Vera G. 2017. "Otkrovenie Ioanna Bogoslova v Sbornike Matfeja Desjatogo (BAN, Srezn.II.75)". In *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija: K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, a cura di Anatolij. A. Alekseev, 177-201. Sankt-Peterburg: Puškinskij Dom.
- Rowland, Daniel. 1994. *Biblical military imagery in the political culture of early modern Russia. The blessed host of the heavenly tsar*, in *Medieval Russian culture*, a cura di Michael S. Flier, e Daniel Rowland. Vol. 2, 182-212. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Schmid, Josef. 1956. *Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes / 1,1 Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Einleitung*, München: K. Zink.
- Shoemaker Stephen J. 2016. "The Afterlife of the Apocalypse of John in Byzantium". In *The New Testament in Byzantium*, a cura di Derek Krueger, e Robert S. Nelson, 301-16. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Sinicyna, Nina V. 1998. *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv.)*. Moskva: Indrik.
- Suslenkov, Vitalij E. 2005. *Escatologia e icona: il maestro dell'Apocalisse del Cremlino di Mosca*. In *Andrej Rublev e l' icona Russa*, a cura di Adalberto Mainardi, 141-58. Bose: Qiqajon.
- Trifonova, Iva K. 2016. "Otkrovenie sv. Ioanna Bogoslova sredi pravoslavnych slavjan i v južnoslavjanskoj pismennosti". *Studia Ceranea*: 177-204.
- Trifonova, Iva K. 2022. *Räkopisnata tradicija na Kniga Otkrovenie sred južnite slavjani. Čast I: Sräbskijat prepisot kraja na XIV v.* Sofija: Kirilo-Methodievski naučen centär.
- Turilov Anatolij A. 2014. "Ivan Černyj". In *Pravoslavnaja Enciklopedija*. Vol. 20, 638-39. Moskva: Cerkovno-naučnyj centr «Pravoslavnaja enciklopedija».
- Velikie Minei Četii*. 1883. *Velikie Minei Četii, sobr. Vseros. mitr. Makariem. Sentjabr', dni 25-30*, a cura della Commissione archeografica. Sankt-Peterburg: Tip. Imper. Akademii Nauk.
- Zambelli, Paola. 1982. *Fine del mondo o inizio della propaganda*, in *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, 291-368. Firenze: L. S. Olschki.
- Žuravel, Ol'ga D. 2023: "Ot Sivanaroly do Ivana Filippova: kistorii eschatologičeskogo sjužeta o plače cerkvi". In *Istočnikovedenie literatury i jazyka: Meždunarodnaja naučnaja konferencija, posvjaščennaja pamjati doktora filologičeskich nauk, professora E. I. Dėrgačevoj-Skop (Novosibirsk, 18-20 okjabrja 2023 g.)*: *Sbornik materialov*, a cura di Valentina A. Melničuk, Inna A. Šilova et alii, 74-5. Novosibirsk, SO RAN.
- Žurova, Ljudmila I. 2008-2011. *Avtorskij tekst Maksima Greka. Rukopisnaja i literaturnaja tradicii*. 2 voll. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN.

I concetti di «libero arbitrio» e di «libera volontà» in Massimo il Greco: osservazioni sul lessico intellettuale nella Moscovia cinquecentesca

Maria Chiara Ferro

1. Introduzione

L'attività di codificazione e ri-codificazione linguistica intesa a restituire idee e concetti nuovi o rinnovati ha caratterizzato costantemente la cultura rinascimentale. Gran parte di questo processo, che, unito all'invenzione della stampa, rese accessibili i testi della classicità e i fondamenti della teologia e dell'esegesi biblica ad un ampio pubblico di lettori, si realizzò con la traduzione dal greco in latino e da queste lingue in volgare. La riflessione sui significati dei termini da veicolare in altri idiomi e la divulgazione di contenuti, idee e saperi nelle lingue vernacolari ebbero un impatto determinante sull'elaborazione del lessico intellettuale delle lingue moderne.

A questo processo di rinnovamento linguistico e specificamente lessicale non restò estraneo il mondo slavo-orientale, grazie soprattutto al monaco athonita Massimo il Greco (al secolo Michele Trivolis, Arta, 1470ca-Sergiev Posad, 1556)¹, la cui

¹ Le tappe salienti del suo percorso biografico, fra la penisola italiana, il monte Athos e la Moscovia, ancora in parte da ricostruire, sono esposte negli studi fondamentali di É. Denissoff (1943), cui va il merito dell'identificazione del monaco ortodosso Massimo del monastero di Vatopedi con il giovane copista greco attivo in Italia tra il 1492 e il 1505/1506 (cfr. Romoli 2021a, 21), di N.V. Sinicyna (2008), di M. Garzaniti (2019) e più recentemente di F. Romoli (2021a), che ha sciolto qualche nodo per il periodo italiano offrendo un quadro aggiornato.

Maria Chiara Ferro, University of Chieti-Pescara G. D'Annunzio, Italy, maria.ferro@unich.it, 0000-0002-9949-6856

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Maria Chiara Ferro, *I concetti di "libero arbitrio" e di "libera volontà" in Massimo il Greco: osservazioni sul lessico intellettuale nella Moscovia cinquecentesca*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.08, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 97-122, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

abilità di trasferire concetti tipici della cultura umanistico-rinascimentale nella Moscovia cinquecentesca ha appena iniziato ad essere debitamente approfondita.

Nella prima parte di questo contributo proponiamo una sintetica rassegna di studi recenti che indagano la capacità del monaco greco di tradurre idee e concetti in slavo (§2), utile per contestualizzare la nostra ricerca dal punto di vista teorico-metodologico; nella seconda parte del saggio intendiamo aggiungere nuove considerazioni relative all'espressione dei concetti di «libero arbitrio» e di «libera volontà» (cfr. Sinicyna 2005, 289, nota 21), sottoponendo ad analisi i composti dello sl.eccl. *самъ*² con i vocaboli sl.eccl. *власть* e sl.eccl. *воля* (§3), presenti nella *Prima lettera a F.I. Karpov contro l'astrologia divinatrice*³ (d'ora in poi *Prima lettera*).

2. Sull'*usus verborum* di Massimo il Greco. Elementi rilevanti in relazione all'umanesimo.

Mentre uno studio sistematico sull'uso lessicale di Massimo il Greco attende ancora di essere realizzato, in diversi saggi pubblicati fin dalla metà del XX secolo sono presenti spunti di riflessione e talvolta analisi specifiche, che hanno permesso di considerare questa prospettiva di indagine meritevole di attenzione e foriera di proficui sviluppi; in anni recenti, poi, hanno fatto la loro comparsa anche i primi lavori di carattere propriamente lessicografico e semasiologico sulle opere dell'autore. Negli uni e negli altri affiorano le prime evidenze dell'opera di *traslatio* di idee e concetti realizzata da Massimo il Greco, che si riflette anche nel suo *usus verborum*, con l'introduzione di nuovi vocaboli o espressioni per trattare argomenti fino ad allora poco o affatto conosciuti in Moscovia. Tra questi vi sono temi riconducibili da una parte al processo di riscoperta dell'antichità classica e cristiana, che in Occidente alimentava una serie di dibattiti di natura filosofica oltre che esegetica (come, ad esempio, il rapporto Dio-uomo-natura, i temi del libero arbitrio e della divinazione), dall'altra agli impulsi di rinnovamento religioso (*renovatio*) che permeavano l'ambiente culturale italiano negli anni della permanenza di Michele Trivolis nella penisola.

Consideriamo qui di seguito le opere in slavo dell'autore riassumendo i passaggi chiave delle analisi esistenti in letteratura che appaiono pertinenti, senza parlare, invece, degli aspetti lessicali che emergono dalla disamina delle glosse autoriali in sede di traduzione dal greco⁴.

² Dove non diversamente indicato, la forma base dei termini di volta in volta considerati è normalizzata secondo la prima variante ortografica presente in Sreznevskij, con i seguenti adattamenti del cirillico antico: i grafemi *uk* e *jus* forte si rendono con *y*; *i* si rende con *и*; *к* con *e*; si mantengono la *jať* e il segno duro in fine di parola. Quando la voce non è censita in Sreznevskij si fa riferimento a SRJa. In assenza di attestazioni nei dizionari, si registra il termine nella grafia adottata nell'edizione di riferimento del testo.

³ *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predkazatel'noj astrologii* (Maksim Grek 2008, 255-94; tit. orig.: *Slovo protivu tščasčichsja zvězdozrěniem predricati o buduščich i o samovlastii čelověčeskom*).

⁴ Alcune peculiarità dell'uso lessicale di Massimo il Greco in tal senso sono state messe in evidenza e analizzate in Kovtun, Sinicyna, e Fonkič 1973, Murzina 2016, Pentkovskaja 2018, Verner 2019, 24 sgg.

In ordine agli argomenti riconducibili ai dibattiti filosofici che animarono il Rinascimento, risultano significative le opere del ciclo anti-astrologico di Massimo il Greco⁵. Un nucleo concettuale che a più riprese ha interessato gli studiosi riguarda le idee di «fato», «fortuna» e più latamente di «destino». Nella *Seconda lettera a F.I. Karpov contro l'astrologia divinatrice*⁶, un primo vocabolo notevole in questo contesto è lo sl.eccl. *фортуна* (*fortuna*), che Massimo introduce, insieme a un altro latinismo, lo sl.eccl. *фатунъ* (*fatunŭ*), in corrispondenza dello sl.eccl. *рожение* (*roženie*) e del gr. *εἰμαρμένη*, già noti nella tradizione slava ecclesiastica sin dalla traduzione della *Cronaca di Giorgio Amartolo* (cfr. Istrin 1920, 74-6, 83-5). Sul concetto di «fortuna» nelle opere polemiche contro l'astrologia è possibile individuare un *climax* che – come ha ben commentato la compianta studiosa L. Žurova (2020a-b) – dall'impiego del latinismo passa all'introduzione dell'ecfrasi della «ruota della fortuna». In tal modo l'autore trasferisce nel contesto letterario e culturale della Moscovia l'eredità della tradizione latina su questo tema, quale si era profilata nel medioevo occidentale, restituendo l'opinione che ne ebbero, da Agostino in poi, gli autori cristiani, di cieca dispensatrice di felicità terrena, di forza ambigua e arbitraria (cfr. Ferro 2020, 2021). Già nel 1969 L. Kovtun, prendendo le mosse dall'espressione sl.eccl. *счастное колесо* (*sčastnoe koleso*; così in Kovtun 1969), assai diffusa oltre che nell'uso spontaneo della lingua, anche nella letteratura dei secoli XVIII-XIX, nell'intento di recuperare il significato del fraseologismo individuava le opere di Massimo il Greco contro la divinazione come la fonte alla quale avrebbero attinto i compilatori dei primi repertori lessicografici (*azbukovniki*) del XVII secolo. Successivamente, a questa immagine si sostituiscono nei testi del monaco greco locuzioni quali sl.eccl. *слѣпое съчястѣ* (*slěpoe sŭčjastie*; cieca sorte) o sl.eccl. *счястѣ въ образе старыя жены* (*sŭčjastie vŭ obraze starye ženy*; sorte in sembianze di una donna anziana). Se, com'è noto, l'attributo della cecità è presente sin dalla ricezione medievale dell'immagine della fortuna, il tratto dell'anzianità sarebbe, invece, secondo Žurova, attinto dalla rielaborazione dell'immagine avvenuta in terra germanica e probabilmente da mettere in relazione con l'*Almanach nova plurimis annis venturis inservientia* di Johannes Stöffler e Jacob Pflaum (1499), la cui traduzione in slavo era stata realizzata intorno al 1522 da Nicolaus von Bülow (Nikolaj Bulev, 1460 ca.-1548)⁷, innescando in Moscovia un ampio dibattito⁸, del quale le opere

⁵ L'elenco degli scritti di Massimo il Greco contro la divinazione è consultabile in Ivanov 1969, 120-27. Per una contestualizzazione delle opere contro l'astrologia di Massimo il Greco si veda almeno Collis 2010.

⁶ *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* (Maksim Grek 2008, 311-334; tit. orig.: *Maksim Inokŭ iz Svjatya gory gospodinu Feodoru Karpu Ivanovičju radovatisja*).

⁷ N. Von Bülow, originario di Lubeca, dopo aver svolto la sua professione a Novgorod, si era recato a Roma, dove aveva assunto le funzioni di medico personale del papa Giulio II. Da qui si era spostato a Mosca, diventando medico di corte del gran principe Vasilij III, figlio della principessa Sofia Paleologa (cfr. Bulanin 1988).

⁸ L'argomento, che interessò sia la corte che gli ambienti monastici, è stato oggetto di numerosi studi, tra i quali segnaliamo in ordine cronologico e senza pretesa di esaustività Ryan 1999,

di Massimo il Greco contro l'astrologia formano parte integrante. Cercando di risalire alle fonti dell'immagine della fortuna vergata dal monaco athonita, sia Žurova che Kovtun, fanno propria l'informazione, già presente negli studi di V. Ikonnikov (1915, 145), di una possibile ispirazione alle opere di Coluccio Salutati *De Fato et Fortuna* e *De Seculo et Religione*, che rimane, comunque, da verificare sui testi. Certo è che rispetto alla terminologia circolante all'epoca in Moscovia, che adottava per esprimere il concetto di «destino/fato» i termini slavi o al più il grecismo sl.eccl. *имарменія* (*imarmenija*, da gr. *εἰμαρμένη*), sembra che l'introduzione del lat. *fortuna* sia proprio ascrivibile a Massimo, sulla scia da una parte della riflessione degli autori italiani sull'argomento, dall'altra della stampa tedesca di Johannes Stöffler e Jacob Pflaum.

Sempre nell'ambito della polemica anti-astrologica, un altro lemma rilevante è l'aggettivo sl.eccl. *пририцательный*. Secondo O. Akopyan, l'inserimento nelle opere di Massimo il Greco del concetto di astrologia «divinatrice» (sl. eccl. *пририцательная*, *proricatel'naja*), lungi dall'essere un'annotazione peregrina, costituisce un'informazione importante, da ricondurre alla conoscenza del trattato di Giovanni Pico della Mirandola *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, nel quale l'intellettuale italiano distingue tra astrologia e astronomia (Pico della Mirandola 1942, 41), sottolineando una differenza che, secondo Akopyan, in Russia non era nota all'epoca (Akopyan 2013, 94-5).

Un'altra serie di esempi utili per comprendere l'attività di codificazione linguistica svolta da Massimo il Greco, presenti come i precedenti nelle opere contro l'astrologia e in particolare nelle due missive a Karpov, derivano dagli studi compiuti applicando all'analisi del lessico dell'autore la metodologia messa a punto dalla scrivente insieme a F. Romoli nell'arco di un decennio di indagini sul lessico filosofico e teologico-religioso slavo ecclesiastico, che prevede la comparazione dei risultati dell'interrogazione dei sotto-corpora storici del Corpus Nazionale di Lingua Russa (*Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka*, <https://ruscorpora.ru/> – d'ora in poi NKRJa), con le evidenze restituite da una selezione di lessici tradizionali, allo scopo di recuperare accezioni inedite o, appunto, riconducibili a un determinato autore⁹. Alla luce dei risultati delle ricerche di Ro-

Ronchi De Michelis 2000, Pliguzov 2002, Akopyan 2018.

⁹ Per una descrizione della metodologia in questione si rimanda a Ferro, e Romoli 2014 e 2022. Come ho recentemente scritto (Ferro 2024) un ulteriore aggiornamento metodologico deriva dall'ampliamento del NKRJa realizzato nel periodo 2020-2023, che ha arricchito il portale del cosiddetto «corpus pancronico» (*Panchroničeskij korpus*, NKRJa_PAN), nel quale confluiscono i sotto-corpora storici ad eccezione di quello «slavo ecclesiastico» (*Cerkovnoslavjanskij korpus*), insieme al «corpus di base» (*Osnovnoj korpus*), le cui prime fonti datano al XVIII secolo. Tale strumento permette, attraverso la creazione di un sotto-corpus personalizzato, di interrogare le fonti di un preciso arco temporale. Accingendoci a studiare il lessico di Massimo il Greco, abbiamo selezionato l'intervallo dall'anno 1000 al 1757; il termine *a quo* è adottato considerando la datazione delle prime fonti incluse nel sotto-corpus *drevnerusskij*, che risalgono all'XI secolo; come termine *ad quem*, invece, abbiamo scelto una data successiva alla pubblicazione delle prime grammatiche e abbecedari, che in Moscovia appaiono a partire dalla metà del XVI secolo, e che coincide con la pubblicazione

moli (2015), l'influenza del *Trattato contra li astrologi* del Savonarola sugli scritti di Massimo il Greco, in particolare sulla *Prima lettera*, è ormai acclarata, non solo a livello contenutistico, ma financo strutturale e stilistico; di conseguenza è stato possibile approfondire il contesto d'uso e le fonti anche di una serie di lemmi o espressioni originali, risalendo proprio alla mediazione diretta o indiretta del Savonarola. Ad esempio, nell'uso del termine altamente significativo nel medioevo slavo, sl.eccl. разумъ (*razumŭ*), l'analisi ha mostrato che il monaco greco ne sfrutta appieno la polisemia, già nota e ben rappresentata nella letteratura a lui precedente e coeva (cfr. Ferro 2018), e introduce nuove possibilità di combinazioni del vocabolo, tra le quali, in particolare, l'accostamento all'aggettivo sl.eccl. суетный (*suetnyi*) per rendere l'espressione di «opinione vana, senza fondamento» riferita all'astrologia. Dai riscontri effettuati sull'impiego di questo attributo oltre che sui dizionari dello slavo, anche sulla *Bibbia di Genadij*, sul greco della koinè e sulla *Vulgata*, la collocazione appare qualcosa di insolito nella produzione scrittoria in slavo ecclesiastico. Alla ricerca di una possibile fonte, abbiamo ipotizzato (Ferro 2019) che il *Trattato* del Savonarola potesse aver influito sulla scelta di Massimo; in effetti in quel testo ripetutamente Savonarola definisce l'astrologia un'arte «senza fondamento»: «vanità» (Savonarola 1982, 284 et al.); «tutta vana» (275); «vana» (283); «vana e fallace» (277); «vana fallacia de' segni del cielo» (292-293); «falsa e vana» (284, 288); «vana, falsa, ridicola» (286); «vana e pernicioso» (286); «vanissima» (298); «piena di vanità e di bugie» (298); «fatua e vana e totalmente inutile» (300); «non è scienza né arte, ma somma vanità» (310); e così via. Inoltre, citando san Tommaso, Savonarola esplicitamente accosta il volg.it. vano al volg.it. opinione:

Santo Tommaso ancora nella *secunda secunde*, questione LXXXV, articolo V e in molti altri luoghi dice che quelli che per la considerazione delle stelle cercano di conoscere le cose future causale e fortuite, e massime le operazioni delli uomini future, sono vani e superstiziosi, e procede questo da una falsa e vana loro opinione e da un istinto diabolico el quale si mescola nella loro fantasia (Savonarola 1982, 287; corsivo mio)¹⁰.

Sembra pertanto possibile collegare il conio dell'espressione sl.eccl. суетный разумъ (*suetnyi razumŭ*) da parte di Massimo il Greco con il testo di san Tommaso, con ogni probabilità per il tramite del trattato savonaroliano, date le somiglianze a livello di struttura e di contenuto esistenti tra le due opere, oltre alla conoscenza diretta della predicazione del frate ferrarese durante il suo lungo soggiorno fiorentino.

della *Grammatica russa* (*Rossijskaja Grammatika*) di M.V. Lomonosov, dove per la prima volta viene introdotta la distinzione tra lo slavo ecclesiastico e la lingua letteraria russa, che rivela una sensibilità nuova tanto per la normalizzazione linguistica, quanto per la differenziazione stilistico-funzionale dei testi e delle loro componenti, ivi incluso il lessico.

¹⁰ Il testo di Tommaso d'Aquino recita: «divinationes quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati» (D'Aquino 2014, 928).

In maniera analoga, anche l'analisi del termine sl.eccl. *самовластие* (*samovlastie*), che corrisponde all'it. libero arbitrio, ha ricondotto al modello savonaroliano e ha aperto la strada allo studio del lessico relativo ai concetti di libera volontà, libertà di scelta e autodeterminazione dell'uomo, e di volontà divina e umana, evidenziato come ambito di ricerca promettente già da N. Sinicyna (2005, 289), e sul quale torneremo nel terzo paragrafo.

Sotto la guida di M. Garzaniti e di N. Zapol'skaja, B. Bindi (2021-2022) ha applicato la stessa metodologia a una rosa di quattordici termini¹¹, selezionati in base alla frequenza d'uso e alla rilevanza concettuale nel panorama della produzione dell'autore. Le sue analisi, che non possiamo ripercorrere nel dettaglio, forniscono ulteriori conferme della necessità di recuperare i riferimenti alla riflessione di Savonarola, con il suo tessuto di rimandi ai classici, nella decodificazione degli scritti di Massimo il Greco. Il contributo della giovane studiosa risiede nella compilazione di un micro-*corpus* autoriale digitalizzato che apre la strada alla creazione di una raccolta digitale interrogabile più ampia, che permetta di trarre dati maggiormente attendibili sull'effettiva presenza e utilizzo di lemmi e collocazioni.

In questa direzione si muovono attualmente sia il progetto dottorale della stessa Bindi, svolto su un *corpus* contenente i testi confluiti nei primi due volumi dell'edizione scientifica delle opere di Massimo il Greco (Maksim Grek 2008, 2014), sia il Progetto PRIN 2022 PNRR MaximHum – *Italia umanistica e Moscovia cinquecentesca in dialogo: digitalizzazione e mappatura digitale dell'opera di Massimo il Greco* (<https://maximhum.fileli.unipi.it/>), diretto da F. Romoli e coordinato da A. Alberti e M.C. Ferro, che fra i suoi obiettivi annovera la creazione di un archivio digitale dell'intera opera edita del monaco athonita (cfr. Romoli 2023). Va comunque precisato che, come mostrano i casi di studio sopra illustrati, un'indagine quantitativa dei collocati deve necessariamente affiancarsi a un'indagine qualitativa dei contesti argomentativi in cui i lemmi compaiono. In tal senso lo studio del lessico non può prescindere dall'indagine delle fonti di Massimo il Greco e dal riscontro della circolazione dei termini apparentemente innovativi con la letteratura slava ecclesiastica precedente, coeva e successiva alla sua opera.

A Romoli va ascritto il merito di un'ulteriore riflessione che interessa il lessico del monaco athonita. Nella sua recente monografia (Romoli 2021a, 37-38, nota 16), analizzando le opere *Narrazione terribile e memorabile e sul perfetto stile di vita monastico*¹² ed *Epistola sui francescani e domenicani*¹³, di fronte a lemmi qua-

¹¹ Per la precisione: sl.eccl. *небытие* (*nebytie*), sl.eccl. *въдъхновение* (*vüdüchnovenie*), sl.eccl. *богодъхновенни* (*bogodüchnovenyi*), sl.eccl. *боговъдъхновенни* (*bogovüdüchnovennyi*), sl.eccl. *богословие* (*bogoslovie*), sl.eccl. *богословити* (*bogosloviti*), sl.eccl. *богословствовати* (*bogoslovistvovati*), sl.eccl. *тълкование* (*tlükovanie*), sl.eccl. *дръзоглаголанне* (*drüzoglagolanie*), sl.eccl. *хытрословие* (*chitroslovie*), sl.eccl. *злохытрство* (*zlochytrstvo*), sl.eccl. *благодѣние* (*blagoděanie*), sl.eccl. *благодѣньствовати* (*blagodīnistvovati*), sl.eccl. *благовольни* (*blagovolinyi*).

¹² *Povest' strašna i dostopamjatna, i o soveršenom inočeskom žitel'stve* (Žurova 2011, 239-58).

¹³ *Poslanie o franciskancach i dominikancach* (Ržiga 1935-1936, 99-101).

li sl.eccl. продикаторъ (*predikatorŭ*) e sl.eccl. зенераль/ генераль (*zeneralŭ/ generalŭ*) Romoli osserva che «la questione della permeabilità della lingua slava di Massimo il Greco all’influsso del latino, del volgare italiano e persino della lingua franca (“italiano coloniale” o “dialetto coloniale”) è ambito pressoché inesplorato». In un saggio dello stesso anno la studiosa (Romoli 2021b) approfondisce alcune citazioni scritturali dei testi di Massimo il Greco, rilevando come le soluzioni lessicali dell’autore siano da ricondurre a significati di determinati lemmi, tratti dall’uso del volgare italiano che aveva appreso al tempo della sua permanenza nella nostra penisola e che trasferisce nello slavo, incurante delle versioni offerte dalle versioni slave coeve della Bibbia, probabilmente da attribuire a una traduzione a memoria del testo in volgare o addirittura dello stesso *Trattato contra gli astrologi*. In questo modo, lo scrittore arricchisce il ventaglio delle accezioni di alcuni termini di connotazioni sconosciute nello slavo (cfr. anche Romoli 2019). Ciò accade, ad esempio, ancora nella *Prima lettera*, dove, nel riportare la citazione biblica da Is 47, 10, troviamo lo sl.eccl. художество (*chudožŭstvo*), mentre i referenti slavi più autorevoli che Massimo poteva avere a disposizione, ovvero i *Tolkovyje proročestva* e la *Bibbia di Gennadij*, presentano lo sl.eccl. блуждение (*bluždenie*; Romoli 2021b, 42-3). Romoli nota come nel *Trattato* Savonarola citi lo stesso versetto rendendo il lemma con il volg.it. scienza, che nel contesto savonaroliano denota un sapere connotato negativamente, e indica l’astrologia per sineddoche. Questo particolare uso si iscrive nella polemica contro l’astrologia, che negava alla medesima qualsiasi fondamento epistemologico. L’uso nel *Trattato* savonaroliano del volg.it. scienza nell’accezione specifica di «astrologia» determina uno scorrimento semantico che trasferisce al termine il significato di ‘arte falsa’, caricandolo di una connotazione negativa. La scelta dello sl.eccl. художество (*chudožŭstvo*) come analogo lessicale del volg.it. scienza è peraltro – prosegue Romoli (2021b, 43) – confortata dalla tradizione di uso del termine slavo fissata nei dizionari. Ciò che non trova riscontro nei vocabolari è la connotazione negativa che il termine assume impiegato come traduce del volg.it. «scienza» nell’uso savonaroliano di equivalente generico del lemma «astrologia». «L’estraneità alla semantica inerente dello sl.eccl. художество dell’accezione di “arte falsa” è confermata dalla verifica dei contesti di uso nelle fonti [del NKJRJA, sottocorpora *drevnerusskij* e *staroruskij*]» (Romoli 2021b, 44), mentre nelle fonti liturgiche (sotto-corpus *cerkovnoslavjanskij*), le occorrenze bibliche confermano l’assenza dello sl.eccl. художество (*chudožŭstvo*) in Is 47,10. In tal modo, Romoli (2021b, 44) conclude che «l’accezione di “arte falsa”, traslata a volg.it. scienza dalla relazione sineddochica con l’astrologia che si instaura nel *Trattato*, è trasferita a sl.eccl. художество dalla scelta del termine come traduce di volg.it. scienza nella *Prima lettera*. Si tratta di un’accezione inedita, conferita al termine da un suo particolare uso autoriale».

Per quanto attiene ai temi dell’ordinamento monastico e della prassi della tradizione slavo-ortodossa, un ambito semantico nel quale va delineandosi l’intervento innovatore di Massimo il Greco è quello riferito alla liceità delle proprietà monastiche e precisamente al concetto di «possesso», argomento attuale nella Moscovia dell’epoca, che in Occidente era particolarmente vivo nel

dibattito sulla «povertà» negli ambienti dell'Osservanza¹⁴. Se consideriamo la produzione di Massimo il Greco nel suo sviluppo cronologico si può osservare che nei suoi scritti in slavo ecclesiastico la traslitterazione dei lemmi greci, sl.eccl. активонъ (*aktimonŭ*) e sl.eccl. филоктимонъ (*filoktimonŭ*), lascia il passo a sl.eccl. (любо)стяжатель (*ljubostjažateli*) e a sl.eccl. нестяжатель (*nestjažateli*). Garzaniti (2021b) avanza l'ipotesi che i termini slavi siano stati coniatati da Massimo il Greco, per mettere in evidenza l'atteggiamento interiore alla base della povertà monastica a partire dai concetti di ἀκτημοσύνη e φιλοκτημοσύνη, che risalgono all'idea di ἀκτῆμων βίος, presente nella riflessione di Basilio Magno (in realtà dello Pseudo-Basilio) sulla questione della avidità e che si ritrova anche in un intero capitolo della *Scala Paradisi* (grado XVII) di Giovanni Climaco. A ben guardare – prosegue Garzaniti – l'idea di ἀκτῆμων βίος proviene dalla filosofia ellenistica, probabilmente dal pensiero cinico, e indica un ideale che apparteneva già alla più antica tradizione filosofica pitagorica, stoica e appunto cinica, che negava al filosofo ogni liceità al possesso, ed era poi stato fatto proprio dalla più severa tradizione ascetica cristiana e dai grandi scrittori dei primi secoli a cominciare da Origene. Considerando il rinnovato interesse per lo scetticismo che si riscontra nell'ambiente fiorentino della fine del Quattrocento, in particolare da parte di Gianfrancesco Pico della Mirandola, i cui interessi per questa corrente di pensiero erano stati stimolati dallo stesso Savonarola, appare verosimile che proprio Massimo il Greco abbia creato le definizioni di monaci «possessori» (sl.eccl. стяжатели, *stjažateli*) e «non possessori» (sl.eccl. нестяжатели, *nestjažateli*) che, soprattutto per opera di Vassian Patrikeev, sarebbero diventate le bandiere rispettivamente di coloro che erano a favore della proprietà monastica e di quanti, invece, la rigettavano (Garzaniti 2021b, 145-147).

Gli elementi appena riproposti ci pare confermino la centralità della prospettiva linguistico-lessicale per la ricostruzione del contributo di Massimo il Greco ad una particolare fase storica dello slavo ecclesiastico, nonché al trasferimento in Moscovia di idee e concetti riconducibili al clima di rinnovamento culturale nell'Italia e nell'Europa occidentale coeve, tanto sul fronte delle diatribe di natura filosofico-teologica, quanto nell'ambito dei dibattiti sulla *renovatio christiana*.

3. Il lessico della «libera volontà» e del «libero arbitrio» nella *Prima lettera*

Come si è detto, nella riflessione sul tema del destino umano Massimo il Greco plasma un tessuto lessicale che palesa chiari legami con la temperie umanistico-rinascimentale e che deve ancora essere in gran parte analizzato, sia in ordine alle diverse voci lessicali impiegate dall'autore, sia alla ricerca di convincenti modelli occidentali di riferimento. Allo scopo di aggiungere un tassello al

¹⁴ Sul movimento dell'Osservanza, nato sulla scia delle spinte riformistiche che percorrevano gli ambienti monastici e in generale la vita religiosa europea a partire dal Trecento, esiste una bibliografia molto estesa. Segnaliamo qui soltanto Zarri 1984, 2016 e Lodone 2018, utili per delineare un primo quadro di riferimento.

quadro sin qui noto in letteratura, torniamo ora a farci interrogare dalla *Prima lettera*, uno degli scritti del monaco athonita che ha ricevuto maggiore attenzione da parte degli studiosi e che continua a offrire al ricercatore spunti di riflessione. Secondo Sinicyna, alla quale si deve la più recente edizione dell'opera (Maksim Grek 2008, 255-94), la missiva fu composta intorno al 1523; si tratta di un'epistola indirizzata a F.I. Karpov (+1545), intellettuale e diplomatico al servizio del gran principe Vasilij III, e concernente la diffusione delle credenze astrologiche che all'epoca interessava la corte di Mosca.

Come accennato, con la sua convincente analisi contrastiva con il *Trattato* di Savonarola, nel 2015 Romoli ha dimostrato che i due scritti mostrano tali e tanti elementi di somiglianza sul piano della struttura, dell'inventario delle citazioni bibliche, dei riferimenti alla tradizione teologica e filosofica, e ancora, a livello argomentativo e stilistico, che, nonostante l'opinione contraria di J.V. Haney (1973, 162 e nota 6), sarebbe oggi impossibile negare l'influenza dello scritto savonaroliano sul componimento di Massimo il Greco.

Nel 2019 abbiamo aggiunto un ulteriore elemento, reperito con gli strumenti dell'analisi lessicografica e semantica, a quanto già Romoli notava circa l'argomento principe che Savonarola da una parte e Massimo il Greco dall'altra avanzano per confutare l'astrologia divinatrice: il tema del libero arbitrio, sl.eccl. *самовластие* (*samovlastie*), dell'uomo (cfr. Ferro 2019). In quella sede ricordavamo che l'insistenza di Massimo sui concetti della «libera volontà» e del «libero arbitrio», al punto di farne il primo e fondante motivo di confutazione della superstizione, viene attribuita da Sinicyna (in Maksim Grek 2008, 57) all'influsso della diatriba su tali temi che proprio in quegli anni¹⁵ in Occidente vedeva confrontarsi Erasmo e Lutero, e che la nostra indagine costituiva una prima conferma dell'ipotesi espressa, secondo la quale «negli scritti [di Massimo] contro l'astrologia si forma la terminologia filosofica, in particolare la terminologia della “libera volontà” e della “libertà di scelta”» (Sinicyna 2005, 289, n. 21).

3.1. I composti dello sl.eccl. *самъ* (*samŭ*) con lo sl.eccl. *воля* (*volja*) e con lo sl.eccl. *власть* (*vlasti*)

Per approfondire questa pista di ricerca, analizziamo ora due voci lessicali, e i termini da esse derivati, che nella *Prima lettera* restituiscono i concetti di «volontà/volere» e di «potere», vale a dire lo sl.eccl. *воля* (*volja*), da cui nella redazione slava orientale deriva lo sl.eccl. *изволь* (*izvolj*; cfr. Vasmer 1950-1958), e lo sl.eccl. *власть* (*vlasti*). Sulla base di questo criterio semantico è possibile identificare i seguenti gruppi di lessemi:

¹⁵ Le due missive a F. Karpov sono del 1523-1524, l'apice della disputa tra Erasmo e Lutero si colloca tra il 1524 e il 1526. Per una migliore contestualizzazione del ruolo di Massimo il Greco in Moscovia nei dibattiti tra ortodossia e tradizione latina risulta utile la lettura di Garzaniti 2024.

- воля (*volja*), самоволие (*samovolie*), самовольнѣ (*samovolīnĕ*), самовольный (*samovolīnyi*);
- изволь (*izvolī*), изволение (*izvolenie*), изволити (*izvoliti*), произволение (*proizvolenie*), самоизвольнѣ/самоизвольно (*samoizvolīnĕ/samoizvolīno*), самоизвольный (*samoizvolīnyi*);
- власть (*vlastī*), самовласть/самовластие (*samovlastī/samovlastie*), самовластно /самовластнѣ (*samovlastno/samovlastnĕ*), самовластный (*samovlastnyi*).

La frequenza dei termini sl.eccl. воля (*volja*), sl.eccl. изволь (*izvolī*), sl.eccl. изволение (*izvolenie*), sl.eccl. изволити (*izvoliti*) e sl.eccl. власть (*vlastī*) è piuttosto alta nel testo, trattandosi – come conferma anche l'interrogazione del corpus pancronico della lingua russa per gli anni 1000-1757 (d'ora in poi NKRJA_PAN) – di parole di uso comune, attestate sin dai primi secoli della produzione in slavo ecclesiastico e che presentano un campo semantico esteso (cfr. SRJa). Analogamente, anche l'impiego dello sl.eccl. произволение (*proizvolenie*), sostantivo più tardo rispetto allo sl.eccl. изволь (*izvolī*) e allo sl.eccl. изволение (*izvolenie*), attestato in NKRJa_PAN a partire dal XIV secolo, non appare particolarmente marcato. Data l'ampia diffusione di questi vocaboli nella tradizione scrittoria slava ecclesiastica, al fine verificare l'introduzione da parte di Massimo il Greco di eventuali accezioni nuove, andrebbe condotta un'analisi delle collocazioni (combinazioni tra il lemma e la parola/le parole che immediatamente lo precedono o lo seguono) che lasciamo al futuro, notando tuttavia che la loro frequenza nel testo costituisce di per sé un indizio della rilevanza del tema della «volontà» e della «libertà/facoltà/potere di scelta» nell'argomentazione.

Di maggiore interesse e originalità risulta la presenza dei composti sl.eccl. самоволие (*samovolie*), sl.eccl. самовольнѣ (*samovolīnĕ*), sl.eccl. самовольный (*samovolīnyi*), sl.eccl. самоизвольнѣ/самоизвольно (*samoizvolīnĕ/samoizvolīno*), sl.eccl. самоизвольный (*samoizvolīnyi*), sl.eccl. самовласть/самовластие (*samovlastī/samovlastie*), sl.eccl. самовластно /самовластнѣ (*samovlastno/samovlastnĕ*), sl.eccl. самовластный (*samovlastnyi*), formati dalle radici del volere e del potere associate al pronome sl.eccl. самъ (*samŭ*), che indica il riferimento al soggetto di cui si sta parlando (cfr. SRJa). Inventariando i luoghi nei quali Massimo ricorre ai suddetti composti nella *Prima lettera*, si intercettano dieci passi, riportati per esteso in Appendice 1, nei quali i lemmi compaiono talvolta isolati, talaltra in combinazione tra loro. In particolare, le occorrenze delle combinazioni di самъ+воля (*samŭ+volja*) sono tredici, tre quelle di самъ+изволь (*samŭ+izvolī*) e altrettante quelle di самъ+власть (*samŭ+vlastī*).

L'utilizzo di *nomina composita* da parte dell'autore è già stato rilevato in letteratura ed evidenziato come tratto caratteristico dell'*usus scribendi* di Massimo il Greco (cfr. Speranskij 1960; Kovtun 1975) all'interno del panorama della produzione scrittoria moscovita:

Применяя обычно, подобно своим соотечественникам и русским современникам, composita в качестве epitheta ornantia, и Максим Грек дает ряд сложных прилагательных чаще, нежели существительных и тем бо-

лее иных грамматических категорси. В то же время у него запас этих образований представляется гораздо более разнообразным по характеру входящих в состав сложного слова элементов, нежели у русских его современников. Он свободно соединяет разнообразные элементы для образования прилагательных и существительных сложных, видоизменяя суффиксы и флексии при одном и том же комплексе основных составных частей (Speranskij 1960: 182).

Utilizzando abitualmente, come i suoi compatrioti e i russi coevi, i *composita* come *epitheta ornantia*, anche Massimo il Greco offre una serie di aggettivi composti, più spesso dei sostantivi e persino più spesso di altre categorie grammaticali. Allo stesso tempo, il suo repertorio di queste forme è molto più vario, per quanto riguarda la natura degli elementi inclusi nella parola composta, rispetto a quello dei suoi contemporanei russi. Egli combina liberamente vari elementi per formare aggettivi e sostantivi composti, modificando suffissi e flessione in uno stesso insieme di costituenti di base.

Tra le radici lessicali predilette per la formazione di lemmi derivati elencate da N. Speranskij figura anche lo sl.eccl. само- (*samo-*, da gr. αὐτο-), e nel dettaglio compaiono, tra gli altri, anche i tre composti di nostro interesse (Speranskij 1960: 184).

Inoltre, lo studioso indica quale modalità caratteristica del fraseggio autoriale l'accumulazione di termini e locuzioni, spesso di significato analogo, attorno a un pensiero, nonché l'accostamento di composti affini per significato a scopo rafforzativo (dittologia sinonimica):

[...] для усиления эффекта он прибегает к своего рода повторению, ставя подряд несколько *composita*, образованных опри помощи одной для всех одинаковой составной части сложного слова, подчеркивая таким образом оттенки мысли на которой он в данный момент настаивает (Speranskij 1960: 181).

[...] per accrescere l'effetto ricorre a una sorta di ripetizione, mettendo in successione più *composita* formati per mezzo della stessa radice, enfatizzando così le sfumature del concetto sul quale sta insistendo.

Un simile procedimento è ben visibile nel seguente brano, dove a breve distanza troviamo gli aggettivi sl.eccl. самовластенъ (*samovlatenŭ*) e sl.eccl. самоизволенъ (*samoizvolenŭ*), entrambi riferiti all'essere umano, ai quali fa eco nella frase immediatamente successiva l'avverbio di modo sl.eccl. самоизвольнѣ (*samoizvolŭnĕ*):

Явьствено убо, яко самовластенъ сыи и самоизволенъ созданыи человекъ по образу Божию. Ему же аще самоизвольнѣ мысль свою приложить, никто же убо его удобѣ отторгънет от избраннаго, дондеже сам паки // волею услабитъ, невидѣниемъ благаго себе осудивъ. (Maksim Grek 2008: 279; corsivo mio).

È dunque chiaro che l'uomo è stato creato autonomo e dotato di libero arbitrio a immagine di Dio. E se a Lui volge liberamente il suo pensiero, nessuno può facilmente distoglierlo da ciò che ha scelto, fintanto che da sé non indebolisca la propria volontà condannandosi per ignoranza¹⁶ del bene.

3.2. Le stringhe *самовласт** (*samovlast**), *самовол** (*samovol**), *самоизвол** (*samoizvol**) in NKRJa_PAN e in SRJa.

Il riscontro offerto dal NKRJa_PAN conferma l'originalità del fraseggio del monaco athonita. L'interrogazione condotta sulla stringa *самовласт** (*samovlast**), che secondo la sintassi di interrogazione del *corpus* consente di ricercare tutti i luoghi in cui compaiono il lemma o suoi derivati (sostantivo, avverbio, aggettivo), restituisce centoventicinque occorrenze in sessanta testi. Diciotto di queste compaiono in undici fonti datate dalla metà dell'XI secolo alla metà del XV secolo¹⁷, nelle quali la voce si riferisce al potere autocratico, oppure all'indipendenza dei sensi (cfr. *Pčela*). Solo a partire dalla metà del XVI secolo, il lemma ricorre anche in contesti relativi al libero arbitrio, ad esempio nella versione slava del *Secretum Secretorum* (*Tajna Tajnych*, ultimo terzo del XV–prima metà del XVI sec.) e nella *Storia del gran principe di Mosca* (*Istorija o velikom knjaze Moskovskom*, 1564-1583) di Andrej Kurbskij.

Passi collegati più in generale alla «libera volontà», alla «libertà di scelta» delle proprie azioni da parte dell'uomo sono presenti in testi successivi al 1525, cioè dopo il 1523, data che Sinicyna fissa come termine *ad quem* per la composizione della *Prima lettera* (N. Sinicyna in Maksim Grek 2008, 41). Ne possiamo concludere che quando Massimo scrive il vocabolo sl.eccl. *самовластие* (*samovlastie*) era usato per lo più in riferimento al potere di principi e sovrani; è, invece, dalla metà del XVI secolo in poi che con maggiore frequenza si incontrano le accezioni di libero arbitrio e di libertà di scelta.

L'interrogazione condotta tramite la stringa *самовол** (*samovol**) fissa centonovantaquattro esempi in centotre fonti; tuttavia, solo dieci di queste opere¹⁸ sono riconducibili ad un periodo precedente o coevo alla *Prima lettera*; il

¹⁶ Traduciamo qui lo sl.eccl. *невидѣниемъ* (*neviděniemŭ*) messo a testo, secondo la variante sl.eccl. *невѣдением* (*nevědeniem*; cfr. le varianti В Л Р Бш У Е Н М Т Тр in Maksim Grek 2008, 279, nota 5), che ci sembra più corretta.

¹⁷ Per l'esattezza: *Žitija Andreja Jurodivogo*; *Istorija judejskoj vojny Iosifa Flavija*; *Pčela*; *Kievskaja Letopis'*; *Skazanie o černorizskom čine* di Kirill Turovskij; *Iz dioptrii Filippa Pustynnika*. *Rasgovor duši i ploti*; *Povest' o Šekvale*; *Iz chroniki Konstantina Manassii*; *Novgorodskaja karamzinskaja letopis'*. *Pervaja vyborka*; *Aleksandrija*; *Inoka Fomy Slovo pochval'noe* (per il dettaglio delle edizioni di riferimento, si rimanda al portale ruscorpora.ru).

¹⁸ Per l'esattezza: *Izbornik 1076 g.* (X sec.); *Žitije Andreja Jurodivogo* (metà XI–metà XII sec.); *Istorija judejskoj vojny Iosifa Flavija* (XI–XIII sec.); *Pčela* (XI–XIII sec.); *Pskovskaja 3-ja letopis'*. *Archivskij 2-j spisok* (XV–prima metà XVII sec.); *Otryvok iz kopengagenskogo sbornika* (1456-1510); *Moskovskij letopisnyj svod* (1479-1492); *Nil Sorskij. Poslanie Germanu Podol'nomu* (1480-1508); *Iz Izmaragda* (XVI sec.); *Nikonovskaja Letopis' 1425-1506gg.* (1526-1530). Per il dettaglio delle edizioni di riferimento, si rimanda al portale ruscorpora.ru.

significato che veicolano è collegato alla libertà di scelta e alla decisione consapevole. La stringa самоизвол* (*samoizvol**), invece, non conosce attestazioni precedenti al 1560.

Per quanto attiene ai dizionari, ci affidiamo in questa sede a SRJa, che per l'inventario delle fonti di riferimento è risultato in un precedente studio più rappresentativo delle opere di Massimo il Greco rispetto ad altri lessici (cfr. Ferro 2024). Le voci del vocabolario confermano i dati attinti dal *corpus*, mostrando che l'idea del libero arbitrio inteso come dono ricevuto da Dio all'atto della creazione è sporadicamente presente nella tradizione scrittoria fin dall'*Izbornik* del 1076, ma si consolida a partire dal XV-XVI secolo, quando dalle radici che stiamo analizzando iniziano ad essere formati e impiegati attivamente i lemmi derivati (aggettivi, avverbi), attestati generalmente dalla metà del XVI secolo in avanti.

Come si vede, negli anni in cui Massimo il Greco compone la *Prima lettera* i concetti di «libero arbitrio», «libera volontà» iniziavano a fare la loro comparsa, ma risultavano sostanzialmente nuovi nel dibattito intellettuale della Moscovia.

A conferma di ciò va osservato che la *Lettera (Poslanie)*¹⁹ del monaco Filofej, igumeno del monastero di Eleazar a Pskov (Gol'dberg, e Dmitrieva 1989), indirizzata a Michail Grigor'evič Munechin, che, come la *Prima lettera* di Massimo il Greco, prende le mosse proprio dalla diatriba sull'astrologia, non reca alcuna traccia né dell'idea dei «libero arbitrio» né dei composti lessicali che stiamo sottoponendo ad analisi. L'argomentazione di Filofej, pur determinata dal dibattito suscitato dalla lettura dell'almanacco di Johannes Stöfler e Jacob Pflaum nella traduzione in slavo di von Bülow, adduce argomenti diversi per confutare la divinazione e declina tutto il discorso in prospettiva storico-escatologica. Come ha recentemente spiegato Garzaniti in un saggio sulla relazione tra *imperium* e *sacerdotium*, «nella *Lettera* è evidente la preoccupazione di recuperare le radici di una visione provvidenziale della storia, in contrapposizione alle previsioni delle scienze astrologiche, al cui centro vi era la continuità dell'impero romano e la fedeltà alla tradizione orientale» (Garzaniti 2021a, 179). In particolare, di fronte al presunto nuovo diluvio universale pronosticato per l'anno 1524, Filofej nega ogni fondamento alla divinazione, poiché gli astri, in quanto corpi inanimati, non possono influenzare il destino di persone, popoli o regni. Di conseguenza, passando dal generale al particolare, in considerazione della contingenza storica in cui si trovava la Moscovia in seguito al rifiuto dell'unione fiorentina (1439) e alla caduta di Costantinopoli (1453), egli può affermare che «la missione universale di Roma non si fonda sull'“incrollabilità” del potere, ma piuttosto sulla ortodossia dottrinale, garantita dalla fedeltà ai canoni ecclesiastici» (Garzaniti 2021a, 171), cui Mosca si attiene saldamente. Da queste considerazioni il monaco fa discendere la nota frase «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти» (due Rome sono cadute, ma la terza sta, e non ce ne sarà una quarta), origine della teoria di Mosca terza Roma, che

¹⁹ Per notizie essenziali sul componimento si veda Kolesov 2000.

tanta parte avrà nell'affermazione della supremazia moscovita nel Cinquecento e oltre, e che ha reso famosa la sua epistola²⁰.

3.3. Libero arbitrio, dignità e somiglianza nella *Prima lettera*

Come si è detto, sia Massimo il Greco che Savonarola impiegano come argomento principe nella confutazione dell'astrologia il «libero arbitrio» dell'uomo (cfr. Romoli 2015; Ferro 2019). A dimostrazione di ciò, così come nella *Prima lettera* sono frequenti i riferimenti ai composti che veicolano in slavo un simile concetto, nel *Trattato* la locuzione conosce ben quindici occorrenze, registrate per esteso in Appendice 2.

Approfondendo la disamina dei brani testuali del *Trattato* nei quali compare il riferimento al libero arbitrio e di quelli in cui nella *Prima lettera* figurano i composti di sl.eccl. самъ qui studiati, dobbiamo constatare alcune differenze tra le due opere.

Anzitutto nel testo in volgare italiano la locuzione «libero arbitrio [dell'uomo]» è scevra da perifrasi esplicative, dando l'impressione che Savonarola la considerasse sufficientemente chiara per essere compresa dai suoi destinatari, che, va ricordato, non erano gli intellettuali – per i quali Pico della Mirandola aveva composto le sue *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* – bensì le persone più semplici, gli «illitterati», per i quali il frate ferrarese sintetizza in volgare italiano le tesi pichiane fondamentali. Massimo il Greco, invece, indugia sulla spiegazione del termine sl.eccl. самовластие, sciogliendone il significato in incisi o subordinate più o meno complessi, evidentemente conscio che si trattava di un concetto nuovo per l'ambiente intellettuale moscovita, come è possibile apprezzare nel seguente passo:

Людие же Божии и преподобнии Его и обращающе сердца къ Нему котории убо будутъ? — Токмо радующесея непрестанно о Господьскихъ заповѣдехъ и служащей Ему въ преподобии и правдѣ. Но и «обращающе», рекъ пророкъ, а не «обращаеми», — показа явъствени самовластия достоинство, яко въ своемъ произволении лежить еже обращати или не обращати себе къ дѣланию добродѣтели (Maksim Grek 2008, 266; corsivo mio).

Come sarà il popolo di Dio, a lui somigliantissimo e con il cuore a lui rivolto? Esso senza sosta si rallegra nei comandamenti del Signore e lo serve con somiglianza e verità. Il fatto però che «si volgono» – dice il profeta – e non «che sono volti» mostra chiaramente la dignità del libero arbitrio, dal momento che risiede nella libera volontà il volgersi o il non volgersi all'esercizio delle virtù.

²⁰ Per un inquadramento e un'analisi dettagliata del trattato in forma di epistola di Filofej, nonché sul differente approccio di Filofej e di Massimo alla critica dell'astrologia, si vedano Garzaniti 2014, 121-158 e Garzaniti 2021a. Sull'opera si veda anche Sinicyna 1998, che contiene l'edizione dell'opera, e per la traduzione italiana Catalano, Pašuto 1993, 346-358. Sul ruolo di Massimo il Greco nel dibattito intorno alla Grande Congiunzione del 1524 si veda Collis 2010.

Inoltre, l'autore cita una prima volta *verbatim* e poi liberamente Gregorio Nazianzeno laddove afferma che la libertà data da Dio all'uomo è una «dignità», di cui l'uomo è stato «onorato»²¹:

якоже Богословъ рече Григории: «Образом Божиимъ почтени быхомъ, сирѣчь самовластиемъ» (Maksim Grek 2008, 263).

come disse Gregorio il Teologo: «Siamo stati onorati dell'immagine di Dio, cioè del libero arbitrio».

бездушъна бо сиа и глуха, и ни едину силу стяжаваютъ противу образа Божиа, сирѣчь самовластиа нашего, им же исперва почтени быхомъ (Maksim Grek 2008, 292).

[i pianeti] sono inanimati e sordi, e non possiedono alcuna forza nei confronti dell'immagine di Dio, vale a dire del nostro libero arbitrio, del quale sin dall'inizio siamo stati onorati.

Di conseguenza, nel testo di Massimo si genera una sorta di equivalenza nella quale la dignità dell'uomo (ciò che lo differenzia dal resto del creato) risiede nel libero arbitrio, nella libertà di scelta tra il bene e il male. Questo particolare tratto non affiora nelle pagine del Savonarola, la cui argomentazione poggia piuttosto sulle idee – e si riflette nei termini – di «causa» ed «effetto», «realità naturali» e «realità umane», «cielo» e «intelletto dell'uomo», in linea con la riflessione sui concetti di causa e di effetto che attraversa il pensiero filosofico fin dall'antichità.

Il nesso tra libera volontà e dignità della creatura umana ricorda, invece, l'*incipit* dell'orazione *De hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola, che certamente non poteva essere sfuggita al giovane Michele Trivolis, se non altro durante il suo servizio alla corte del nipote di quello, Gian Francesco, a partire dal 1498 (cfr. Garzaniti 2019): alla ricerca dell'elemento distintivo dell'umanità rispetto agli altri esseri viventi creati, l'umanista italiano, raffigurandosi un dialogo tra Dio creatore e l'uomo, spiega di aver compreso che la *dignitas* distintiva di quest'ultimo risiede nel poter decidere delle proprie azioni secondo il proprio arbitrio (*pro tuo arbitrio*):

Tandem intellexisse mihi sum visus, cur felicissimum proindeque *dignum* omni admiratione animal sit homo, et quae sit demum illa conditio quam in universi serie sortitus sit, non brutis modo, sed astris, sed ultramundanis mentibus invidiosam. Res supra fidem et mira. Quidni? Nam et propterea magnum miraculum et admirandum profecto animal iure homo et dicitur et existimatur. Sed quatenam ea sit audite, Patres, et benignis auribus pro vestra humanitate hanc mihi operam condonate. Iam summus Pater architectus Deus hanc quam videmus mundanam domum, divinitatis templum augustissimum, archa-

²¹ Cfr. Gregorius Nazianzenus, *Orationes, Orazione 38. In Theophania, sive Natalitia Salvatoris*, 13 (PG 36: col. 326).

nae legibus sapientiae fabrefecerat. [...] Idcirco iam rebus omnibus (ut Moses Timaeusque testantur) absolutis, de producendo homine postremo cogitavit. [...] Statuit tandem optimus opifex, ut cui dare nihil proprium poterat commune esset quicquid privatum singulis fuerat. Igitur hominem accepit indiscretae opus imaginis atque in mundi positum meditullio sic est alloquutus: «Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, *pro tuo arbitrio*, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari». O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis felicitatem! cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. (Pico della Mirandola 1942, 102, 104, 106; corsivo mio).

Ma finalmente mi parve di avere compreso perché l'uomo sia il più felice degli esseri animati e degno perciò di ogni ammirazione, e quale sia la sorte che toccatagli nell'ordine universale è invidiabile non solo per i bruti, ma per gli astri, per gli spiriti oltremondani. Incredibile e mirabile! E come altrimenti, se proprio per essa giustamente l'uomo vien detto e ritenuto un miracolo grande e un meraviglioso essere animato? Ma quale essa sia ascoltate, o Padri, e porgete benigno orecchio, nella vostra cortesia, a questo mio discorso. Già il Sommo Padre, Dio creatore, aveva foggato secondo le leggi di un'arcana sapienza questa dimora del mondo quale ci appare, tempio augustissimo della divinità. [...] Perciò, compiuto ormai il tutto, come attestano Mosè e Timeo, pensò da ultimo a produrre l'uomo. [...] Stabili finalmente l'ottimo artefice che a colui cui nulla poteva dare di proprio fosse comune tutto ciò che aveva singolarmente assegnato agli altri. Perciò accolse l'uomo come opera di natura indefinita e postolo nel cuore del mondo così gli parlò: «non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi. La natura limitata degli altri è contenuta entro leggi da me prescritte. Tu te la determinerai da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbitrio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi nel mezzo del mondo perché di là meglio tu scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che avresti prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori che sono i bruti; tu potrai, secondo il tuo volere, rigenerarti nelle cose superiori che sono divine». O suprema liberalità di Dio padre! o suprema e mirabile felicità dell'uomo! a cui è concesso di ottenere ciò che desidera, di essere ciò che vuole. (Pico della Mirandola 1942, 103, 105, 107).

A livello lessicale, nell'opera di Massimo, una simile identificazione si risolve nell'intreccio e nella concomitante occorrenza dei termini che veicolano i concetti di «volontà» e di «potere» con il verbo sl.eccl. *почтити* (*počtiti*), che vale «dare/riconoscere dignità», «onorare» (cfr. SRJa).

Infine, non va tralasciato il pressoché costante riferimento da parte di Massimo il Greco al *Libro della Genesi*, laddove si afferma che l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (*Gn 1:26*), che lungi dall'essere un elemento accessorio, rispecchia la consueta gerarchia delle *auctoritates* impiegate dall'autore a supporto delle proprie argomentazioni (cfr. Garzaniti 2016). Il rimando esplicito e implicito a questo versetto biblico collega nella *Prima lettera* l'idea del libero arbitrio, inteso come dignità precipua dell'uomo, con i sostantivi che restituiscono i concetti di immagine – sl.eccl. *образъ* (*obrazŭ*) – e di somiglianza – sl.eccl. *подобие* (*podobie*). Ancora una volta, siamo portati a risalire al pensiero di G. Pico della Mirandola, in particolare al capitolo sesto della quarta esposizione dell'*Heptalus* nel quale in poche righe coesistono simili riferimenti all'immagine di Dio come dignità originaria della quale l'uomo è stato onorato dal creatore:

Videte autem quam his quae diximus adamussim conveniat quod subiicitur, factum a Deo hominem ad suam *imaginem*, ut praeesset piscibus, avibus et bestiis, quae tum aquae tum terra produxerant; et quidem de homine iam supra disputabamus, sed nunc primum in eo *Dei imaginem* intelligimus, unde illi in bruta dictio et imperium. Sic etenim a natura institutus homo, ut ratio sensibus dominaretur, frenareturque illius lege omnis tum irae tum libidinis furor et appetentia, sed, obliterata *imagine Dei* per maculam peccati, coepimus miseri et infelices servire bestiis nostris et cum rege Chaldaeo diversari inter illas, humi procumbere, cupidi terrenorum, obliti patriae, obliti Patris, obliti regni et datae nobis in privilegium *pristinæ dignitatis*. Scilicet homo cum *in honore esset* non intellexit, sed comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis (Pico della Mirandola 1942, 284; corsivo mio).

Vedete ora come quanto abbiamo detto si accorda alla perfezione con ciò che segue: che l'uomo fu fatto da Dio a sua immagine e somiglianza perché dominasse sui pesci, sugli uccelli e, in genere, su quanti animali avevano prodotto l'acqua e la terra. Dell'uomo abbiamo già parlato in precedenza, ma solo ora intendiamo nell'uomo l'immagine di Dio: per questo l'uomo ha il comando e l'imperio sugli animali. L'uomo infatti era stato fatto per natura in modo che la ragione dominasse i sensi e che dalla legge di questa fosse frenato ogni impulso d'ira e ogni appetito sessuale; ma, dimenticata l'immagine di Dio per la macchina del peccato, miseri e infelici, abbiamo cominciato a servire alle bestie che sono in noi e, come quel re Caldeo, a starcene con loro, a curvarci verso la terra, desiderosi di cose terrene, dimentichi della patria, del padre, del regno, e della dignità originaria che ci fu accordata in privilegio. Così l'uomo essendo in onore non lo comprese, ma si degradò al livello delle stolte giumente e fu fatto simile a loro. (Pico della Mirandola 1942, 285).

Ricordiamo che i concetti di immagine e somiglianza assumono una rilevanza fondamentale nella spiritualità orientale (Špidlík 1985, 47-54 e 139) ed è verosimile ritenere che il lettore moscovita cinquecentesco avesse dimestichezza con essi, essendo largamente presenti, ad esempio, nei testi agiografici sia estesi che brevi, redatti cioè per l'inserimento nel *prolog*, e la conseguente lettura liturgica (cfr. Naumow 1995; 2004; Ferro 2010, 99-103). Inoltre, non sfuggirà al lettore che per parlare del libero arbitrio fin dalla riflessione patristica si richiama proprio la creazione dell'uomo, a proposito dei Commenti alla Genesi.

Come si vede, nel discorso sul libero arbitrio e sulla libera volontà dell'uomo articolato nella *Prima lettera* citazioni patristiche emblematiche coesistono con argomenti e spiegazioni che riecheggiano passi delle opere di Giovanni Pico della Mirandola. Così come la riscoperta delle fonti classiche greche e latine è alla base del rinnovamento culturale promosso dagli umanisti, che conosce una delle pagine più alte e più complesse proprio sul tema del libero arbitrio (cfr. Ramberti 2014), l'eredità dei padri cappadoci e della patristica in generale è l'*humus*, comune alla tradizione bizantino-slava e a quella latina, su cui Massimo il Greco innesta la propria argomentazione, chiaramente influenzata dal bagaglio di esperienze, di conoscenze e di pensiero maturato in Italia.

4. Riflessioni conclusive

Lo stato dell'arte che abbiamo ripercorso (§2) e i nuovi materiali analizzati (§3) confermano che l'indagine linguistico-lessicale costituisce una chiave di lettura importante per mettere in luce le peculiarità dell'opera di rinnovamento culturale condotta da Massimo il Greco nella Moscovia del Cinquecento.

Il tema della libera volontà permette, in particolare, di evidenziare la sensibilità e la capacità dell'autore di adattare i concetti tratti dalla riflessione umanistico-rinascimentale all'ambiente moscovita. Eleggendo, sul modello del Savonarola, il libero arbitrio quale argomento principe nella confutazione dell'astrologia divinatrice, Massimo il Greco non si accontenta di trasporre in slavo l'argomentazione del frate ferrarese, ma cerca di renderla intellegibile ai propri interlocutori. Si delinea così il profilo di uno scrittore che a tutti gli effetti, se ci è consentito mutuare una definizione dalla glottodidattica moderna, è stato un abile «mediatore linguistico-culturale», capace di sviluppare le strategie tipiche della «mediazione di concetti» (Council of Europe 2018) per promuovere la comprensione di idee nuove da parte di esponenti di un contesto geografico-culturale diverso da quello che le ha prodotte, facendo leva sulla comune eredità del pensiero cristiano dei primi secoli.

Con questo intento, per spiegare l'importanza del libero arbitrio Massimo il Greco recupera l'autorità delle Sacre Scritture nel riferimento al *Libro della Genesi* (Gn 1,26) e ai concetti di «immagine» e di «somiglianza», fondamentali nella patristica e nella spiritualità orientale. Allo scopo di sottolineare il ruolo del libero arbitrio e cercando di ampliare la competenza filosofico-teologica dei lettori, il monaco athonita non si limita a restituire il pensiero del Savonarola,

ma propone una serie di correlazioni concettuali e lessicali che trovano riscontro testuale nell'opera di Giovanni Pico della Mirandola (in particolare l'*Heptalus*), puntualizzando come la libertà di decidere delle proprie azioni costituisca la qualità precipua che distingue l'uomo dagli animali, e condensa nell'impiego del verbo sl.eccl. почитити (*počtiti*) l'idea di fondo dell'orazione pichiana *De hominis dignitatem*, che ambiva a riconciliare pensiero antico e teologia cristiana. L'argomentazione risulta così saldamente ancorata ai fondamenti della tradizione orientale e al contempo appare sapientemente aperta alle suggestioni del dibattito teologico e filosofico dell'umanesimo, fornendo ai lettori il necessario bagaglio di strumenti e conoscenze, che hanno contribuito in modo originale all'elaborazione dell'identità del cristianesimo russo.

Offrendo un contributo alla comprensione del suo lascito culturale, il presente saggio si propone di favorire ulteriori indagini, con l'intento di ampliare il ventaglio dei pensatori occidentali le cui opere potrebbero aver lasciato traccia nell'*usus verborum* degli scritti di Massimo il Greco, e di sottoporre ad analisi altri nuclei semantici collegati al dibattito sulla libera volontà e sul libero arbitrio.

Appendice

1. Brani della *Prima lettera* di Massimo il Greco nei quali ricorrono i composti dello sl.eccl. самъ (*samŭ*) con lo sl.eccl. воля (*volja*) e con lo sl. eccl. власть (*vlastŭ*)

Слово противу тщасихся звѣдозрѣниемъ предрицати о будущихъ и о самовластии чловѣческомъ (Maksim Grek 2008: 256).

Таковыми еще многими и нынѣ повреждаетъ святыю соборную и апостольскую Христову Церковь губителный драконъ, и все, еже Содѣтелемъ всажено бысть въ чловѣце, по образу Божию созданомъ, самовластное свобожение разума, им же паче иных еже по образу и по подобию Божию являеться, зодиискымъ и звѣзднымъ снitiемъ возлагаа и отуду повѣдашав самовластия добродѣтели и злобы, в толико же безстудиа проходя възыде богоборный отступникъ, яко и благочестие самое и честное жительство шататися безсрамно Зевсомъ и Арисом въскоре паки възвести ся въ Церкви Христови и обновлению и новому закону быти планитовъ и зодiovъ схожениемъ (Maksim Grek 2008: 257).

И да звѣзднымъ устроениемъ по вся дни согрѣшаемая нами самоизвольнѣ возлагающе, себѣ убо нѣкогда же исцѣление умыслимъ, жребования непреступное умышляюще, а Содѣтелю зодиевъ в тайномъ сердца досажаемъ акы под злыя владыкы подкоривъшему нас (Maksim Grek 2008: 261).

Иже сиа глаголетъ с вѣроу, не звѣзды поставляет и зодиа над чловѣческими рожении, не имармении внимаеть, не убоится днeи избытия, не назираеть лѣта и времена и часы и мгновения, но надѣся на Создавъшаго убо пръвѣе его по образу Божию и по подобию, еже самовластное знаме-

нуеть и не владимое, таже послѣди и силу давѣшаго наступати на змиа и скорпии и на всю силу вражию, ходит, радуясь и веселясь духомъ по яи тои съ пророкомъ: «Аз же о Господѣ возрадуюся и возвеселюся о Бозѣ Спасителе моемъ, Господь Богъ мой, сила моя поставитъ нози мои въ сверѣшение». [...] Почто ниже ни бываемъ высоки создани, якоже Богословъ рече Григории: «Образом Божиимъ почтени быхомъ, сирѣчь самовластиемъ; не соблюдохомъ еже по образу невредно безумиемъ нашим и злымъ совѣтомъ змиинымъ, // а не понужениемъ имарменинымъ», поработѣхомъ себе волею плотскимъ страстемъ, во чти суще не разумѣхомъ, «приложихомъ же ся скотомъ несмысленымъ», по блаженому пророку, «и уподобихомся имъ» (Maksim Grek 2008: 263).

Но и «обращающе», рекъ пророкъ, а не «обращаемы», — показавѣствени самовластиа достоинство, яко въ своемъ произволеніи лежить еже обращати или не обращати себе къ дѣланию добродѣтели, да не просто бо речено бывѣшее возмнѣть пророкомъ речениеисие: «обращающе», но и велми благовременнѣ и смотрителнѣ. Вѣдаше бо и Сам акы вышния премудрости органъ показався, яко звѣздоблазныхъ учение акы недугъ нѣккии всю въкупѣ вселенную поядаше подлагающихъ разума самовластие под звѣздными понужения и акы исцѣление разумнымъ очесемъ умыслил есть (Maksim Grek 2008: 266).

Доволна убо и сиа представити и еже произволения нашего къ добродѣтели и къ злобѣ самовластное и праведно еже к нам Божие негодование и яко мановениемъ и совѣтомъ Владычнымъ злая наводится намъ, а не звѣзднымъ и зодиискимъ востокомъ и снитиемъ (Maksim Grek 2008: 272).

Явѣствено убо, яко самовластенъ сии и самоизволень созданыи человекъ по образу Божию. Ему же аще самоизволнѣ мысль свою приложить, никто же убо его удобъ отторгнет от избраннаго, дондеже сам паки // волею услабить, невидѣниемъ благаго себе осудивъ (Maksim Grek 2008: 279).

Сквернии же астрологи, противу Бога оплѣчающесе, зла сиа и пагубна глаголють, от планитовъ именующе и зодиевъ, и овѣхъ убо благотворныхъ, овѣхъ же злотворныхъ мудръствующе, и ражающихся под тѣми — подобныхъ отнудъ имъ сбытиса утверждають, аще хотять, аще не хотять, и бывѣшаго от Бога естествомъ самовластна [самовластва in altre copie] человека под нужами звѣздными подвязавѣше, работати своему роженію и не хотяще, мудръствують (Maksim Grek 2008: 285).

[...] бездушна бо сиа и глуха, и ни едину силу стяжавають противу образа Божиа, сирѣчь самовластиа нашего, им же исперва почтени быхомъ. И свидѣтель сему достовѣренъ святыи Иоаннъ Дамаскынъ, сице глаголя. «Еллины убо солнечнымъ и луннымъ и звѣзднымъ востокомъ и заходомъ и снитиемъ глаголють вся, яже по насъ, управлятиса, в сѣхъ бо астрология упражняется; мы же глаголемъ, яко знаменія убо от нихъ бывають дожда и неодождения, мрза и теплоты, мокроты и сухости и вѣтровъ и сицевыхъ,

наших же дѣлъ никакo же, мы бо самовластны от Сoдѣтеля бывъше господини нашимъ есмь дѣваніемъ (Maksim Grek 2008: 292).

словество же совѣта ради всяко дадеся намъ, тѣм же всяко словесно и самовластно есть (Maksim Grek 2008: 293).

2. Brani del *Trattato* di Savonarola in cui compare la locuzione «libero arbitrio»

nella Scrittura sacra troviamo che le cose future, le quale non procedono da cause necessarie o da cause che quasi sempre producono li suoi effetti ma da cause indifferenti, cioè che possono indifferentemente produrre e non produrre li suoi effetti o che li producono rare volte, o procedano meramente da la volontà di Dio, da la volontà della creatura angelica o dal libero arbitrio del uomo, non le può conoscere certamente né preannunziare se non Iddio (Savonarola 1982, 278).

[...] e massime quelle [le cose future] che appartengono al libero arbitrio (Savonarola 1982, 280).

[li astrologi...] vogliono giudicare le cose casuale e fortuite e quelle massime che appartengono al libero arbitrio (Savonarola 1982, 296).

uno legno nel bosco può essere causa materiale che di lui si faccia una tavola o uno uscio o una colonna o qualche altra cosa, e non è più determinato a una arte che a un'altra; *similiter* el libero arbitrio benché sia determinato al fine ultimo in comuni, nondimeno è indeterminato in molte cose, come in levare una festuca di terra o non levarla, o in saltare e non saltare, anzi di sua natura nelle cose che non sono el fine suo si può determinare in qual parte li piace (Savonarola 1982, 305).

[...] massime nelle cose umane che procedono dal libero arbitrio (Savonarola 1982, 306).

[...] e massime quelli [effetti futuri] che appartengono al libero arbitrio e che sono più incerti (Savonarola 1982, 310).

Nota adunque che questo è il punto che ruina affatto tutta la astrologia divinatoria, perché provato che 'l cielo è causa universale di tutte le cose che si fanno sotto el cielo, eccetto le cose che si fanno dalli uomini per el libero arbitrio, lo astrologo non averà più dove possa astrologare. (Savonarola 1982, 312).

[...] in cognizione delle cose future, le quali procedono dal libero arbitrio dell'uomo (Savonarola 1982, 323).

dunque la virtù del cielo, che è corporea, non ha potestà sopra lo intelletto del uomo né sopra el suo libero arbitrio essendo spirito, cioè non essendo alligato ad organo corporeale; dunque le cose umane non procedano dal cielo, con ciò sia che procedano dal libero arbitrio, e però è stolta cosa risguardare el cielo per voler intendere le cose umane future. E se li astrologi rispondano che è vero che lo intelletto è separato e che 'l cielo non ha diretta potestà sopra di lui, nientedi-

meno indirettamente lo induce a fare molte cose, e questo è perché lo intelletto nostro usa li sensi e tutta la parte sensitiva e corporale, essendo l'anima forma del corpo sopra el quale corpo e sopra la quale parte sensitiva ha potestà el cielo, e perché quasi tutti gli uomini segnano questa parte sensitiva, però possono gli astrologi indivinare molte cose *etiam* appartenente al libero arbitrio, avvenga che questa risposta sia apparente e alli uomini ignoranti dia qualche opinione della astrologia, nientedimeno a quelli che hanno qualche iudicio è una favola. Prima per le ragioni precedenti, perché le cose naturali non hanno questo ostaculo del libero arbitrio che possa alcuna volta impedire la inclinazione del cielo; se dunque, come abbiamo provato, li astrologi non possono conoscere le cose naturali contingente future, *etiam* concesso a loro quello che non è vero, che in cielo siano virtù particolari a produrre tali effetti, quanto peggio potranno indivinare le cose umane future nelle quali si trova el libero arbitrio motore particolare, el quale non è direttamente sottoposto al cielo ma può contraddire alla indicazione data dal cielo (Savonarola 1982, 324-325).

Con ciò sia dunque che 'l libero arbitrio e lo intelletto non siano subbietti al cielo, non può l'astrologo avere alcune cognizione per risguardare el cielo [...] e se alcuni astrologi dicessino che 'l libero arbitrio fussi subbietto al cielo benché questo sia falsissimo e eretico, nientedimeno, ancora che fusse vero, non gioveria niente allo astrologo per le ragioni sopradette, che se non può per il cielo conoscere le cose naturali che sono più ordinate che quelle del libero arbitrio, molto meno potrà conoscere le cose umane (Savonarola 1982, 326).

e per dimostrare più la vanità di tali astrologi, concediamo ancora questo che nel cielo siano scritte tutte le cose particolari *etiam* minime che si fanno in questo mondo come sono scritte nella mente divina, e che nelle stelle siano le virtù particolari di tutti gli agenti particolari, e che in lui sia tale forza che di necessità tutti li effetti che si fanno in questo mondo, *etiam* quelli che procedono dal libero arbitrio, conseguino la inclinazione celeste (Savonarola 1982, 327).

dimandiamo all'astrologo se la buona fortuna alla quale è inclinato l'uomo dal cielo può essere per el libero arbitrio o per altri modi impedita o no. [...] se dice non può essere impedita, prima toglie el libero arbitrio, secondo seguita che l'andare drieto a questa loro astrologia è inutile (Savonarola 1982, 344-345).

e massime quelli che procedono dal libero arbitrio e molto meno in quelli che procedono dalla grazia e volontà di Dio (Savonarola 1982, 362).

le quali cose ancora risguardate non poteriano dare cognizione vera di guerra o di altra cosa simile, perché poteria essere per infiniti modi proibita, massime per rispetto del libero arbitrio (Savonarola 1982, 363-364).

ma quelle che indifferentemente possono procedere e non procedere dalle cause naturali o rare volte procedono da esse, e quelle che procedono dal libero arbitrio o dalla mera volontà di Dio, come sono li misteri della grazia, non si possono in alcuno modo sapere se non per rivelazione divina (Savonarola 1982, 366).

Abbreviazioni

gr.	greco
it.	italiano
lat.	latino
sl.eccl.	slavo ecclesiastico
volg.it.	volgare italiano
NKRJa:	<i>Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka</i> , https://ruscorpora.ru/
PG:	Migne, Jaques Paul. <i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> . Paris 1856-1866.
SRJa:	<i>Slovar' russkogo jazyka XI-XVII</i> , pod red. Instituta Russkogo Jazyka Akademii Nauk SSSR. Moskva: Nauka, 1975- (http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=xi-xvii).

Bibliografia

- Akopjan, Ovanes L. 2013. "Maksim Grek, Savonarola i bor'ba s astrologiej." *Dialog so vremenem* 42: 91-103. <https://roii.ru/r/1/42.6>
- Akopyan [Akopjan], Ovanes L. 2018. "«Latin Vice» and «Hellenic Charm»: Maximus the Greek and Renaissance Debates on Astrology in sixteenth-century Muscovy." In *Cross-disciplinary Studies from the Late Middle Ages to the Enlightenment*, a cura di D. Cappa, J.E. Christie, L. Gay, H. Gentili, e F. Schulze-Feldmann, 59-72. Wilmington, Delaware: Vernon Press.
- Bindi, Beatrice. 2021-2022. *Termini e concetti chiave nelle prime lettere di Massimo il Greco a Mosca*. Tesi di laurea magistrale in Lingue e Letterature Europee e Americane, Università degli Studi di Firenze.
- Bulanin, Dmitrij M. 1988. "Bulev (Bjulov) Nikolaj". In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. Vyp. 2. Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 1. A-K*. 101-03. Leningrad: Nauka.
- Catalano, Pierangelo e Vladimir T. Pašuto, a cura di. 1993. *L'idea di Roma a Mosca, secoli XV-XVI: fonti per la storia del pensiero sociale russo*. Roma: Herder.
- Collis, Robert. 2010. "Maxim the Greek, Astrology and the Great Conjunction of 1524." *The Slavonic and East European Review* LXXXVIII, 4: 601-23.
- Council of Europe. 2018. *Common European Framework of Reference for Languages: Learning, Teaching, Assessment. Companion Volume with New Descriptors*. www.coe.int/lang-cefr.
- D'Aquino, Tommaso. 2014. *La Somma Teologica*, II parte, II sezione. Bologna: Edizioni Studio Domenicano. 9788870948530.pdf (edizionistudiodomenicano.it).
- Denissoff, Élie. 1943. *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution, à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*. Paris-Louvain: Bibliothèque de l'Université.
- Ferro, Maria Chiara. 2010. *Santità e agiografia al femminile Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*. Firenze: FUP.
- Ferro, Maria Chiara. 2018. "Sl.eccl. разумъ. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici." In *Contributi italiani al XVI Congresso Internazionale*

- degli Slavisti (Belgrado, 20-27 agosto 2018), a cura di Maria Chiara Ferro, Laura Salmon, e Giorgio Ziffer, 23-36. Firenze: FUP.
- Ferro, Maria Chiara. 2019. "Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco." *Studi Slavistici* 16: 139-56.
- Ferro, Marija K'jara [Maria Chiara]. 2020. "Church Slavonic Words имарменя, фатунъ, фортуна in Maximus the Greek's Works." *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 2. Yazykoznanie* XIX, 6: 17-30.
- Ferro, Maria Chiara. 2021. "«Destino» e dintorni. Innovazioni lessicali nelle opere in slavo di Massimo il Greco." *Cyrillomethodianum* 22: 139-50.
- Ferro, Maria Chiara. 2024. "Sull'usus verborum di Massimo il Greco e sul metodo per la sua indagine. Il lessico dei servizi monastici nel *Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III ob afonskich monastyryjach*." *Linguistica* LXIV, 2: 113-32.
- Ferro, Maria Chiara, e Francesca Romoli. 2014. "Un lexicon slavo ecclesiastico-russo-italiano dei termini religiosi e filosofico-teologici. Presentazione del progetto e primi risultati, con commento degli attributi del diavolo." *Stephanos* V, 7: 96-120.
- Ferro, Maria Chiara, e Francesca Romoli. 2022. "Verso Un Lessico Digitale Dello Slavo Ecclesiastico". *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, 10: 285-95.
- Filofej, starec. 2000. *Poslanija starca Filofeja, podgotovka teksta, perevod i komentarii* V.V. Kolesova. In *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, pod red. Dmitrij S. Lichačev, L.A. Dmitrieva, A.A. Alekseeva, e N.V. Ponyrko, T. 9 (konec XIV-pervaja polovina XVI veka), Sankt-Peterburg: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?t=abid=5105&ysclid=lr6a898mas500916598>
- Haney, Jack V. 1973. *From Italy to Muscovy. The life and works of Maksim the Greek*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Ikonnikov, Vladimir S. 1915. *Maksim Grek i ego vremja. Sobranie istoričeskich trudov*, T. 1. Kiev: Tipografija imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira. https://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Ikonnikov/maksim-grek-i-ego-vremja/
- Istrin, Vasilij M. 1920. *Knigi vremennye i obraznye Georgija mnicha: Chronika Georgija Amartola v drevnem slavjanorusskom perevode. Tekst, issledovanie i slovar' v 3 t. T. 1. Tekst*. Petrograd: Otdel russkogo jazyka i slovesnosti Rossijskoj akademii nauk.
- Garzaniti, Marcello. 2014. *Biblejskie citaty v cerkovnoslavjanskoj knižnosti*. Moskva: Indrik.
- Garzaniti, Marcello. 2016. "Svjaščennoe Pisanie i auctoritates u Maksima Greka." *Trudy Otdela Drevnerisskoj Literatury* 64: 33-46.
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michel Trivolis / Maxime le Grec (1470 env.-1555/1556) sa vie et sa carrière." *Revue des études slaves* XV, 3: 431-52.
- Garzaniti, Marcello. 2021a. "Imperium e sacerdotium nella Russia del Cinquecento fra Filofej di Pskov e Massimo il Greco". In *Mare nostrum. Vyp. 2: More istorii*, pod red. N.A. Selunskoj, A.N. Maslova, 168-183. Moskva: ROII – IVI RAN.
- Garzaniti, Marcello. 2021b. "Stjazanie o izvěstnom inočskom žit'listv'e Maksima Greka. Ponjatie nestjažatel'stva i ego istočniki." *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* 84: 142-55.
- 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 Ch. Alexiou, e D. Haas, 41-53. Göttingen: V&R Unipress.

- Gol'dberg, A.L. e P.D. Dmitrieva. 1989. *Filofej, monach Pskovskogo Eleazarova monastyrja*. In *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Vyp. 2: Vtoraja polovina XIV-XVI v. Čast' 2: L-Ja, Leningrad: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4692>
- Kolesov, V.V. 2000. *Poslanie starca Filofeja*, in *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*. T. 9: *Konec XIV–pervaja polovina XVI veka*. SPb: Nauka. <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=5105>
- Kovtun, Ljudmila S. 1969. "Planida – furtuna – sčastnoe koleso (k istorii ruskoj idiomatiki)." *Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury* 24: 327-30.
- Kovtun, Ljudmila S. 1975. *Leksikografija v Moskovskoj Rusi xvi-načala xvii v.* Moskva: Nauka.
- Kovtun, Ljudmila S., Nina V. Sinicyna, e Boris L. Fonkič. 1973. *Maksim Grek i Slavjanskaja Psaltyr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.)*. In *Vostočnoslavjanskije jazyki: istočniki dlja ich izučeniya*, 99-127. Moskva: Nauka.
- Lodone, Michele. 2018. "Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo." *Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Age, CXXX*, 2. <http://journals.openedition.org/mefrm/4190>
- Maksim Grek. 2008. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna. Vol. 1. Moskva: Indrik.
- Maksim Grek. 2014. *Sočinenija*, a cura di Nina V. Sinicyna. Vol. 2. Moskva: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi.
- Murzina, N.V. 2016. "O knižnoj sprave Maksima Greka na primere Psaltiri 1552 goda." *Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Oblastnogo Universiteta. Serija Russkaja filologija* 4: 64-9.
- Naumow, Aleksandr. 1995. "Srednevekovaja literatura i bogosluženie." *Ricerche Slavistiche* 42: 49-59.
- Naumow, Aleksandr. 2004. *Idea – immagine – testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di Krasimir Stančev. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Pentkovskaja, Tat'jana V. 2018. "Prepodobnyj Maksim Grek kak perevodčik i redactor *Tolkovogo Apostola*." *Vestnik Ekaterinburskoj duhovnoj seminarii*, XXIV, 4: 1-22.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 1942. *De hominis dignitate. Heptalus. De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin. Firenze: Vallecchi.
- Pliguzov, A.I. 2002. *Polemika v Ruskoj Cerkvi pervoj treći XVI stoletija*, Moskva: Indrik.
- Ramberti, Rita. 2014. "Il dibattito sul libero arbitrio tra Rinascimento e Riforma." In *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di Mario De Caro, Massimo Mori, ed Emidio Spinelli, 232-60. Roma: Carocci.
- Romoli, Francesca. 2015. "Trattato contra gli astrologi Džirolamo Savonaroly i Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom Maksima Greka. Opyt sopostavitel'nogo analiza." *Wiener Slavistisches Jahrbuch. Neue Folge* 3: 1-17.
- Romoli, Francesca. 2019. "La mediazione delle citazioni dai libri dei profeti nello Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom di Massimo il Greco." *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 20: 95-116.
- Romoli, Francesca. 2021a. *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*. Firenze: Firenze University Press.
- Romoli, Francesca. 2021b. "Traduzione e innovazione lessicale nell'opera di Massimo il Greco. Sui materiali dello Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom." In *La mediazione linguistico-culturale. Voci e istanze dall'accademia*, a cura di Maria Chiara Ferro, 39-54. Milano: LED.

- Romoli, Frančeska [Francesca]. 2023. "Kul'tury v dialoge. Portal Maksima Greka." *Istoričeskij kur'er* 2(28): 13-21. <http://istkurier.ru/data/2023/ISTKURIER-2023-2-01.pdf>
- Ronchi de Michelis, Laura. 2000. *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*. Torino: Claudiana.
- Ryan, William F. 1999. *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. Stroud: Sutton Publishing. University Park PA: Pennsylvania State University Press, 1999 [Edizione russa: *Bania v polnoch': Istoricheskkij obzor magii i gadanii v Rossii*. Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2006].
- V.F. Ržiga. 1935-1936. "Neizdannye sočinenija Maksima Greka." *Byzantinoslavica* 6: 85-109.
- Savonarola, Girolamo. 1982. "Trattato contra li astrologi". In *Scritti filosofici*, a cura di Gian Carlo Garfagnini e Eugenio Garin. Vol. 1, 273-370. Roma: Angelo Belardetti (Edizione Nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Sinicyna, Nina V. 1998. *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russskoj srednevekovoj koncepcii (XV-XVI vv.)*. Moskva: Indrik.
- Sinicyna, Nina V. 2005. "Massimo il Greco, Firenze, Savonarola." In *Giorgio La Pira e la Russia*, a cura di Marcello Garzaniti e Lucia Tonini, 265-89. Firenze: Giunti.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja gvardija.
- Speranskij, Michajl N. 1960. *Iz istorii russsko-slavjanskich literaturnych svjazej*. Moskva: Gos. Učebno-Pedag. Izdat. Ministerstva Prosveščeniya.
- Špidlík, Tomáš. 1985. *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Roma: Pontificio Istituto Orientale.
- Stöffler, Johannes, e Jacob Pflaum. 1499. *Almanach nova plurimis annis venturis inser-vientia*, Ulm, Johann Reger.
- Vasmer, Max, a cura di. 1950-1958. *Russisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag (trad. in russo a cura di O.N. Trubačev: <http://vasmer.narod.ru>).
- Verner, Inna V. 2019. *Interlinearnaja slavjano-grečeskaja psaltyr' v perevode Maksima Greka*. Moskva: Indrik.
- Žurova, Ljudmila I. 2011. *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*. Vol. 2. Novosibirsk: SO RAN.
- Žurova, Ljudmila I. 2020a. "Antiastrologičeskij diskurs Maksima Greka i voprosy formirovanija avtorskogo kodeksa pisatelja." *Kritika i semiotika* 1: 236-48.
- Žurova, Ljudmila I. 2020b. "'Slovo o fortune (kolese sčast'ja)' v russskoj publicistikke XVI veka (starec Filofej, Maksim Grek, mitropolit Daniil)." *Istoričeskij kur'er* X, 2: 7-20.
- Zarri, Gabriella. 1984. "Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi." In *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi, e P. Johaneck, 207-57. Bologna: Il Mulino (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, 16).
- Zarri, Gabriella. 2016. "Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi." In *Il convento di Santa Maria delle Grazie a Milano. Una storia dalla fondazione a metà del Cinquecento. Atti del Convegno di Studi (Milano, 22-24 maggio 2014)*, a cura di S. Buganza, e M. Rainini, 23-36. Firenze: Nerbini (Memorie domenicane, 47).

L'Imago pietatis nell'esegesi di Massimo il Greco: un incontro tra Oriente e Occidente nell'orizzonte della *renovatio*

Francesca Romoli

1. Introduzione

Quello delle immagini sacre è un tema che Massimo il Greco avvicina in una manciata di scritti, che, se si prescinde dai testi di dubbia attribuzione, rispondono da un lato alla necessità di difendere la tradizione orientale dagli sviluppi riformistici europei, e dall'altro all'esigenza contingente di istruire il fedele russo sulla corretta lettura e interpretazione di singoli soggetti iconografici¹.

A questo secondo gruppo appartiene il *Racconto sull'immagine chiamata «Dolore»* (*Skazanie ob obraze, nazyvaemom Unynie*; d'ora in poi *Racconto*), un testo trasmesso dalle sillogi cinquecentesche delle opere del monaco athonita, sia dalla «raccolta Rumjancev» (*Rumjancevskoe sobranie*), sia dalla «raccolta Chludov» (*Chludovskoe sobranie*), qui con variazioni redazionali che sono state giudicate compatibili con la revisione autoriale preliminare alla composizione della raccolta stessa. Il testo vanta una discreta tradizione manoscritta (in letteratura si ritrovano una decina di testimoni e la notizia di ulteriori attestazioni), che ne documenta la maggior circolazione nella versione tradita dalla «raccolta Chludov» (cfr. Žurova 2008: 370-72; Ivanov 1969: 179, nr. 282), ed è oggi disponibile in due edizioni (Maksim Grek 1894-1897, vol. 3, 100-01; Žurova 2011, 146-47).

¹ Un censimento e una prima classificazione delle opere che Massimo il Greco dedica al tema dell'iconografia si deve a O.V. Čumičeva (2010). Sul dialogo della riflessione del monaco greco con il luteranesimo si può leggere in Marcialis 2009.

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, *L'Imago pietatis nell'esegesi di Massimo il Greco: un incontro tra Oriente e Occidente nell'orizzonte della renovatio*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.09, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 123-144, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

Se si prescinde dalla finalità didattica dell'opera, che appare di immediata evidenza a chi vi si accosti, la stessa rimane complessivamente oscura quanto a destinatario e datazione, circostanze concrete della compilazione e fonti. Le notizie disponibili in letteratura – dal catalogo predisposto da A.I. Ivanov (1969: 179, nr. 282), allo studio che accompagna l'edizione curata da L.I. Žurova (2008: 370-72; 2011: 147), fino alla trattazione sul tema dell'iconografia in Massimo il Greco di O.V. Čumičeva (2010) – avanzano appena oltre il livello di una generica contestualizzazione storica del testo e di una sommaria descrizione dei suoi contenuti.

Nell'ambito specifico della tradizione manoscritta emergono dati potenzialmente rilevanti, che tuttavia richiederebbero di essere collocati in una più ampia cornice interpretativa. Si pensi, per esempio, alla testimonianza della «raccolta Rumjancev» (ms. RGB f. 256 Rum. nr. 264), al cui interno il *Racconto* occupa in tutto un foglio cartaceo (f. 98r-v) inserito al centro dell'undicesimo quaderno e disomogeneo per filigrana dalle altre carte del codice, sul cui supporto, a giudicare dalla continuità che si apprezza tra titolo e testo (laddove altrove i titoli sono aggiunti a margine), sembra essere stato trascritto da un «originale appositamente predisposto», senza che il disavanzo lasciato *sul recto* del foglio sia stato altrimenti saturato. Si pensi anche alla contiguità, sempre nella «raccolta Rumjancev», tra il testo del *Racconto* e il testo dell'*Epistola* in cui l'autore spiega a V.M. Tučkov il significato del marchio tipografico di Aldo Manuzio (f. 99r-v; ed. Maksim Grek 2008: 345-46), e ancora all'origine a Tver' di un testimone (per quanto tardo) del *Racconto* (ms. GATO f. 1409, op. 1, d. 138, ff. 511v-512v) (cfr. Žurova 2008: 371-72).

Posta questa premessa, il presente contributo si propone di portare qualche elemento di novità alla conoscenza del *Racconto*, e, pur senza ambire a prospettare soluzioni definitive, intende farlo indagando questioni che finora sono state trascurate o che, qualora siano state investigate, restano di fatto insolute. Si studieranno in particolare tre aspetti dell'opera: il destinatario e la datazione; lo scopo e le circostanze concrete della sua composizione; le sue fonti².

2. Destinatario e datazione

Allo stato attuale della ricerca, l'interlocutore di Massimo il Greco nel *Racconto* e la datazione dell'opera non sono noti (cfr. Žurova 2008: 370; Čumičeva 2010: 390). Alcuni elementi del testo e della sua tradizione, tuttavia, sembrano incoraggiare un primo tentativo di identificazione e orientare la datazione.

Ferma restando l'assenza di un'intestazione (cfr. Žurova 2008: 370), circostanza a cui si deve in parte imputare la difficoltà di risalire al destinatario dell'opera, in ordine alla sua individuazione appare rilevante l'epiteto «santi-

² In corso di indagine si farà riferimento, senza ulteriori specifiche, all'edizione curata da Žurova (2011: 146-47), che è da intendersi all'origine di tutti i passi citati e sulla cui base si offre in *Appendice* (e *passim* nella trattazione) la prima versione italiana del *Racconto*.

tà» (святительство) che l'autore gli rivolge, che può notoriamente designare un'alta carica ecclesiastica (cfr., per esempio, Sreznevskij 1893-1912, vol. 3: s.v.). L'indirizzo a un prelado non è nuovo all'opera del monaco athonita, accomunando, tra gli altri, il *Resoconto* e il *Discorso* sull'incendio di Tver' (1537) e l'*Epistola* sui francescani e i domenicani, il cui destinatario è stato riconosciuto nel vescovo Akakij di Tver', sotto la cui tutela egli fu posto all'indomani del secondo processo (1531), quando le autorità disposero il suo trasferimento nel monastero del Fanciullo di Tver'³.

Sembra allora plausibile che anche il *Racconto* possa rientrare nel novero degli scritti che il dotto monaco rivolse al suo protettore a Tver', tanto più considerate da un lato l'origine a Tver' di una copia del testo, e dall'altro la sua affinità di ispirazione e di intenti con l'*Epistola* sui francescani e i domenicani, restituendo entrambi la memoria di un'esperienza di conoscenza e/o di vita maturata dall'autore negli anni trascorsi in Italia ed entrambi rispondendo alla volontà di istruire ed educare nello spirito della tradizione cristiana più autentica.

Se accolta, l'identificazione del destinatario del *Racconto* con il vescovo Akakij consente di precisare la cronologia del soggiorno di Massimo il Greco a Tver', restringendo l'intervallo di tempo entro cui attualmente si colloca il momento del suo trasferimento. Negli studi, infatti, il suo arrivo in città si ritiene genericamente compreso tra il 1532 e il 1537 (cfr. Sinicyna 2008: 185, 187). L'elemento dirimente ai fini della cronologia è rappresentato in particolare dalla filigrana della carta che reca il testo del *Racconto* nel ms. RGB f. 256 Rum. nr. 264, che, come si è detto, è disomogenea dal resto del codice (cfr. § 1) e per datazione risale al 1533 (cfr. Žurova 2008: 371). La datazione al 1533 di un testimone del *Racconto*, infatti, fissa necessariamente al 1533 il *terminus ad quem* sia del testo che dell'arrivo del suo autore a Tver'.

L'adiacenza cronologica al processo del 1531 e la libertà allora non ancora pienamente ritrovata potrebbero spiegare l'invocazione finale – che è stata giudicata insolita per la tradizione autoriale (cfr. Žurova 2008: 371) – in cui il dotto monaco chiede a Dio che per la mediazione del suo interlocutore gli sia concesso un sincero pentimento dai suoi molti peccati.

Che per le tue sante preghiere il Signore mi conceda di pentirmi sinceramente dei miei molti peccati.

Его же святыми молитвами да мя сподобит Господь каяться искренѣ моихъ многихъ прегрѣшении.

3. Scopo e circostanze

Lo scopo e le circostanze concrete della composizione del testo attendono di essere pienamente indagati. Negli studi il *Racconto* è considerato un pronuncia-

³ Sul *Discorso* si segnala Garzaniti 2025; sull'*Epistola* si veda Romoli 2021. L'identificazione del destinatario dell'*Epistola* è in Garzaniti 2019b: 57.

mento volto a correggere la denominazione *Unynie* («Dolore»)⁴ riferita a una specifica rappresentazione del Cristo e usata per identificarla (cfr. Žurova 2008: 370); la necessità di una rettifica è motivata con il carattere inedito di tale rappresentazione, che si sarebbe diffusa in area moscovita a seguito dell'annessione del principato di Novgorod, mentre nulla si dice circa la storia delle sue origini, che occupa la quasi totalità del testo, limitandosi a constatarne la presunta polarità o a rilevarne l'inadeguatezza vista la provenienza dall'Occidente latino (cfr. Žurova 2008: 370; Čumičeva 2010: 390-92).

Per provare a far luce sulle motivazioni dell'opera è necessario procedere con ordine e per gradi, esaminando per primi i contenuti del testo e poi le varie questioni che tali contenuti intersecano, con l'obiettivo finale di guadagnare una visione di insieme che possa avvicinarci a una ricostruzione plausibile e il più possibile prossima alle circostanze effettive della sua genesi.

3.1. Contenuti

Nel *Racconto* si possono facilmente individuare tre nuclei tematici legati tra loro da un nesso di consecuzione e di consequenzialità. Per prima si pone una questione di carattere linguistico, nella quale finora è stato riconosciuto lo scopo del discorso (cfr. § 3). Richiamata l'attenzione del lettore su una particolare raffigurazione di Cristo, l'autore identifica tale raffigurazione con l'immagine della Pietà, rileva l'inadeguatezza del termine 'dolore' (уныние) ai fini della sua definizione nella locale redazione dello slavo ecclesiastico (по-рускы) e propone come più appropriate le diciture «pietà» (милосердие) e «devozione» (благочестие), perché meglio rispondenti alla semantica del latino *Pietas* (Пиетасъ). Si annuncia così che il discorso verterà sull'immagine della *Pietas*, il cui nome latino ha il duplice significato di «pietà» e «devozione», rispetto al quale, pertanto, la dicitura «dolore» appare inadeguata.

La sacra rappresentazione della sacra e venerata icona del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo chiamata in latino *Pietas*, che in russo significa «pietà» o «devozione», e non «dolore»...

Священное образование священныя и покланяемыя иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, глаголемое по-римскы Пиетасъ, еже есть по-рускы милосердие, или благочестие, а не уныние...

A questo punto la trattazione si sviluppa in senso narrativo. Posta la premessa linguistica di cui si è detto, l'autore riferisce della genesi dell'immagine della *Pietas*: si tratta di Cristo ritratto nella forma stessa in cui era apparso a papa

⁴ Lo slavo *unynie* corrisponde al greco *athymía* e al latino *moeror* e vale in generale «dolore», «afflizione» (cfr. Miklosich 1862-1865, s.v.), ma è anche termine tecnico che traduce il greco *akêdía* e indica l'«acedia» secondo la teoria degli otto pensieri cattivi principali (*genikôtatoi logismói*) contenuta nel *Trattato pratico* di Evagrio Pontico (cfr. Špidlík 1995: 232-43, in particolare 238-39).

Gregorio Magno durante una celebrazione eucaristica; a seguito di tale visione, che aveva suscitato nel presule commozione e devozione, questi aveva infatti commissionato la riproduzione esatta della santa figura che gli si era palesata, che da allora iniziò a essere dipinta nelle chiese. L'immagine rappresenta, cioè, un fenomeno acheropita.

non è opera dell'umana sapienza ... tale rappresentazione divina non fatta da mano d'uomo.

нѣсть се челоувѣчьскыя премудрости замышление ... Сицево нерукотвореное божественое образование.

Alla fine, l'autore certifica la veridicità dei contenuti che ha offerto al suo interlocutore legandoli agli anni italiani della sua giovinezza, quando afferma di averli ricevuti da uomini degni di fede, e assicura di trasmetterli ora nella stessa forma in cui gli erano stati consegnati allora.

Questa storia la ho così ricevuta da uomini italiani fededegni, avendo vissuto presso di loro un tempo sufficiente, essendo ancora giovane e abbracciando ancora la vita nel secolo. Come la ricevetti allora, così la narro ora alla tua santità.

Сице азъ таковоу повѣсть приях от достовѣрныхъ мужей италианѣхъ, у нихъ живыи время доволно, юнѣ еще сый и мирскаго жития дрѣжася. Якоже убо азъ приях, сице и повѣствую твоему святительству.

3.2. L'*Imago pietatis*

La dizione «Pietà», che Massimo il Greco immette nella lingua slava nella forma del latino *Pietas* (Пиетасъ), identifica un preciso tipo figurativo: l'immagine del Cristo morto dopo la passione, ritratto in un momento successivo alla deposizione, a mezzo busto e in posizione eretta, con alle spalle la croce. Questo soggetto è detto anche, di preferenza, *Imago pietatis* per distinguerlo dalla raffigurazione del Cristo morto in grembo a Maria comunemente chiamata «Pietà»⁵.

L'*Imago pietatis* nacque nel XII sec. nell'Oriente bizantino, sviluppandosi forse dalla reliquia del panno su cui si era impressa l'immagine (acheropita) del volto di Cristo morto dopo la passione, e dal XIII-XIV sec. si associò alla celebrazione della *passio Christi*, durante la quale veniva esposta alla venerazione dei fedeli nella cattedrale di Santa Sofia di Costantinopoli, fondando una prassi che fu ricevuta sia nel mondo balcanico che in quello slavo orientale. L'immagine giunse in Occidente nel XIII sec., dove si diffuse ampiamente dal XIV sec., anche grazie alla spiritualità cristocentrica promossa dagli ordini mendicanti, e

⁵ Sugli attributi caratteristici, necessari e accessori, dell'*Imago pietatis* e sulle possibili realizzazioni e variazioni di questo soggetto iconografico si vedano Belting 2001: 436-37 e Gallori 2021: 49-58, con bibliografia.

dove a partire dal XV sec. divenne immagine indulgenziata e logo parlante dei monti di pietà⁶.

Nel mondo bizantino l'*Imago pietatis* rispondeva alla definizione di *Ákra ta-peínosis* contenuta in Is 53,3 («Estrema umiliazione», ovvero, nella tradizione latina, che riflette l'originale ebraico, *Vir dolorum*, «Uomo dei dolori») e poteva essere accompagnata dal *titulus cruris Basileus tēs doxēs* («Re della gloria») (Sal 24[23],7-10), un epiteto cristologico iconograficamente generico.

In area slava ortodossa la stessa immagine era comunemente detta *Unynie* («Dolore») o *Smirenje* («Umiliazione») e poteva includere le iscrizioni *Car' slavy* («Re della gloria»), *Schoždenie* («Condiscendenza») o, più di rado, *Snjatie* («Deposizione»). In area slava orientale, dal XVI sec., alle diciture *Unynie* e *Smirenje* subentrò la formula liturgica *Ne ridaj mene, Mati* («Non piangere su di me, o Madre») tratta dall'irmo del nono canto del canone del mattutino del sabato santo nel Triodo pasquale (cfr. Šalina 2003: 306; Jurkowlanec 2013: 48-50; Gallori 2021: 50; Čumičeva 2010: 391-93).

Nel mondo latino il nome dell'*Imago pietatis* in uso *ab antiquo* era semplicemente *Pietas*, un termine che descriveva la morte e la passione consapevolmente assunte da Cristo per la salvezza dell'uomo come manifestazione della misericordia di Dio secondo la teologia dell'incarnazione. La contemplazione dell'immagine era perciò intesa a suscitare la devozione del fedele incoraggiandolo alla sequela di Cristo, così da indurlo a mostrare compassionevole misericordia per il prossimo (cfr. Solignac 1986; Helas 2004: 122-23; Gallori 2021: 58-66).

3.3. La «messa di san Gregorio»

Nei *Moralia in Iob* (XX,69), Gregorio Magno indica nel sacrificio compiuto da Cristo per amore dell'uomo una *forma pietatis* che è all'origine e rappresenta il modello della pietà dell'uomo (cfr. Gregorius Magnus 1979: 1054-55). L'autore dei *Moralia* altri non è che il «santissimo papa di Roma Gregorio, autore di dialoghi edificanti» [святѣишии папа римский Григории, списатель душеполезныхъ бесѣдъ], cioè dei *Dialogi* o *Dialogorum libri IV*, che nel *Racconto* riceve la visione dell'*Imago pietatis* e si fa artefice (committente) della sua prima realizzazione iconografica.

fu il Salvatore stesso a mostrarsi tale al suo vescovo, il santissimo papa di Roma Gregorio, autore di dialoghi edificanti, così come al suo diacono Pietro.

самъ Спасъ такова себя показа святителю своему, святѣишему папѣ римскому Григорию, списателю душеполезныхъ бесѣдъ, яже къ Петру, своему диякону.

⁶ Sulla genesi di questo tipo figurativo, sulla sua diffusione ed evoluzione esiste ampissima bibliografia. Per un primo approccio si può fare riferimento a Špidlík 1978, Belting 2001: *passim*, Šalina 2003 e Gallori 2021, sempre con bibliografia.

Non inganni nel *Racconto* la compresenza dei riferimenti ai *Dialogi* e al diacono Pietro, che nei *Dialogi* è l'interlocutore di san Gregorio: l'episodio dell'apparizione cristologica avvenuta durante una celebrazione eucaristica officiata dal presule, comunemente nota come «messa di san Gregorio», infatti, è assente tanto dai *Dialogi* che dalle *Vitae* del santo papa, costituendo una tradizione spuria e recenziere che andò sviluppandosi nel XIV sec. e le cui primi attestazioni certe, costituite perlopiù da immagini e testi contenuti nei libri di devozione, risalgono ai primi decenni del XV sec. Nel corso del XV sec. questo episodio conobbe la sua massima diffusione in Italia e in Europa, circolando sia in forma scritta, sia soprattutto nelle arti figurative.

La genesi della leggenda è dibattuta. Stando all'ipotesi classica, si tratterebbe di una narrazione sorta nell'ambiente certosino di Santa Croce in Gerusalemme a Roma alla fine del XIV sec., in un'epoca segnata in Occidente dalle tendenze al rinnovamento religioso, sia del monachesimo benedettino, sia degli ordini mendicanti. In particolare, la narrazione sarebbe nata alla confluenza di tradizioni antiche che associavano la figura di san Gregorio alla celebrazione di messe miracolose – soprattutto alla cosiddetta «terza messa», quando l'ostia si tramutò in carne per correggere l'incredulità di una matrona – attraverso l'identificazione *ex post* dell'immagine del miracolo con una piccola icona a micromosaico di probabile provenienza sinaitica che era stata realizzata a Costantinopoli intorno al 1300 e che verso il 1380 fu donata ai certosini di Santa Croce da Raimondo Orsini del Balzo. In anni più recenti, invece, la leggenda è stata interpretata come una forma di indulgenza apocrifia originatasi probabilmente in ambiente francese all'incontro di elementi e di pratiche molteplici e sviluppatasi nell'arco di alcuni decenni in aree geografiche diverse, dalle quali sarebbe poi penetrata in Italia⁷.

L'idea che papa Gregorio avesse commissionato un'opera raffigurante Cristo nella forma stessa in cui gli era apparso, creando la prima *Imago pietatis*, costituisce un esito secondario della leggenda, legato all'identificazione dell'immagine della visione con l'icona bizantina di Santa Croce. In questa versione più evoluta, la leggenda si fissa per la prima volta in due incisioni (bulini) di Ishrael van Meckenem, che restituiscono l'oggetto della visione di san Gregorio presentando l'icona di Santa Croce corredata da una didascalia esegetica. Come mostrano le didascalie (di seguito riportate), il riferimento alla chiesa di Santa Croce non è stabile: è assente nella didascalia della «versione minore», che riproduce fedelmente il suo prototipo, mentre compare nella «versione maggiore», in cui la riproduzione dell'icona appare al contrario più libera.

⁷ Sulla «messa di san Gregorio», stante l'enorme diffusione del soggetto, esiste bibliografia ampissima. Per un primo approccio si può fare riferimento a Gallori 2021 e alla bibliografia ivi citata, su tutti Belting 2001: 381-403 e Bynum 2006. La seconda ipotesi è di e in Gallori 2021: 185-201; alcuni elementi di tale ipotesi si trovano già espressi in Freiberg 2021.

[«Versione minore», didascalia] Haec imago contrefacta est ad instar illius primae imaginis pietatis quam fecerat depingi sanctissimus Gregorius papa magnus propter habitam ac sibi ostensam desuper visionem.

Questa immagine è stata fatta a somiglianza di quella prima immagine di pietà che il santissimo papa Gregorio Magno aveva fatto rappresentare per la visione avuta, che gli si era manifestata dall'alto.

[«Versione maggiore», didascalia] Haec imago contrefacta est ad instar et similitudinem illius primae imaginis pietatis custoditae in ecclesia sanctae crucis in urbe Romana, quam fecerat depingi sanctissimus Gregorius papa magnus propter habitam ac sibi ostensam desuper visionem.

Questa immagine è stata fatta a somiglianza e similitudine di quella prima immagine di pietà custodita nella chiesa di Santa Croce nella città di Roma, che il santissimo papa Gregorio Magno aveva fatto rappresentare per la visione avuta, che gli si era manifestata dall'alto.

In passato per queste incisioni era stata ipotizzata una committenza certissima motivata dalla previsione del giubileo del 1500, ipotesi sulla cui base era stata avanzata la datazione al 1495-1500. Studi più recenti hanno permesso di delimitarne la cronologia con maggiore precisione, fissando il *terminus a quo* per entrambe le versioni al 1492 e il *terminus ad quem* della «versione minore» al 1494. Questa ridefinizione temporale discende da una nuova ipotesi di destinazione delle due opere, che potrebbero cioè essere state commissionate non tanto in funzione del giubileo, quanto piuttosto per celebrare la caduta della roccaforte di Granada il 2 gennaio 1492. La loro realizzazione si legherebbe cioè al cosiddetto «rinascimento spagnolo di Santa Croce», quando il titolo cardinalizio di Santa Croce fu detenuto dagli spagnoli Pedro Gonzáles de Mendoza e Bernardino López de Carvajal (cfr. Gallori 2021: 129-83; Freiberg 2021).

3.4. Massimo il Greco, l'*Imago pietatis* e la «messa di san Gregorio»

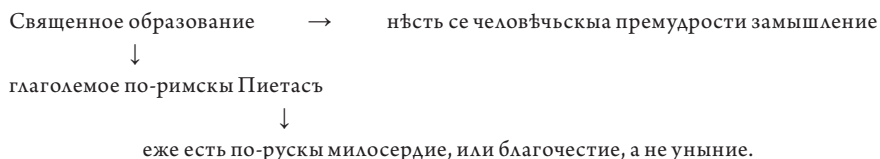
A una lettura cursoria, il *Racconto* sembra avere il duplice scopo di correggere il nome *Unynie* («Dolore») usato localmente per identificare l'*Imago pietatis* (cfr. § 3.2) e di dimostrare l'autenticità dell'immagine attraverso la storia delle sue origini.

La sacra rappresentazione della sacra e venerata icona del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo chiamata in latino *Pietas*, che in russo significa «pietà» o «devozione», e non «dolore», non è opera dell'umana sapienza.

Священное образование священных и поклоняемых иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, глаголемое по-римски Пиетась, еже есть по-русски милосердие, или благочестие, а не уныние, нѣсть се чловѣчскыя премудрости замышление.

A una più attenta lettura, laddove si consideri specialmente la sintassi del periodo in esordio, il primo scopo appare tuttavia piuttosto subordinato al

secondo: la proposizione principale è retta dal predicato nominale нѣсть се чловѣчскыа премудрости замышление, che definisce la natura del soggetto священное образование, solo secondariamente determinato dal costruito attributivo participiale глаголемое по-римскы Пиетасъ, che con il suo sviluppo relativo еже есть по-русскы милосердие, или благочестие, а не уныние descrive la semantica del termine *Pietas*.



Il *Racconto* si apre cioè con questa affermazione: l'*Imago pietatis*, il cui nome non significa «dolore» bensì «pietà» o «devozione», non è opera dell'umana sapienza. Questa affermazione introduce la storia della genesi della sacra immagine, che occupa l'intero *Racconto*.

Se, dunque, l'intenzione del *Racconto* è chiara perché chiaramente arguibile dal testo, oscure restano invece la motivazione contingente e le circostanze concrete che lo suscitarono, che allo stato attuale della ricerca possono solo essere poste in ipotesi. Il nesso con la contingenza, di cui pure, in assenza di un'intestazione che lo dimostri, non si ha certezza, può essere ragionevolmente ammesso per analogia con la prassi che si ricava da altri brevi scritti di pari fattura e analoga funzione, in cui il dotto monaco trasmette contenuti inediti o dibatte su questioni note sempre in relazione a una circostanza particolare o in risposta a una specifica richiesta. Si pensi, per esempio, all'*Epistola* in cui spiega a Tučkov il significato del marchio tipografico aldino (cfr. Garzaniti 2019a), oppure alla *Narrazione* sul segno della croce, in cui commenta il segno della croce tracciato con due dita (cfr. Romoli 2024). L'adiacenza anche fisica del *Racconto* all'*Epistola* nella «raccolta Rumjancev» (cfr. § 1) conferma l'affinità tipologica dei due testi, data non da ultimo dal loro comune dialogare con l'esperienza dell'Occidente, che fu evidentemente percepita anche da chi realizzò la raccolta.

Posta dunque l'esistenza di una motivazione circostanziale alla base del *Racconto*, ai fini della sua individuazione, in assenza di concreti appoggi fattuali, si aprono possibilità molteplici. In generale, l'esigenza di documentare l'autenticità dell'*Imago pietatis* può essere latamente riferita alla polemica ingaggiata dall'autore contro i luterani, i riformatori e in generale gli eretici per difendere il culto delle immagini sacre dalle loro critiche e da più severi divieti, una polemica che occupa diversi suoi scritti (su alcuni dei quali grava tuttavia un dubbio di attribuzione) (cfr. Ivanov 1969: 116-19, nrr. 146-51).

Più nel dettaglio, sembra ammissibile che il monaco greco possa aver composto il testo volendo appagare il desiderio di buona erudizione del suo interlocutore. Questa motivazione non è nuova alla sua opera, soggiacendo per esempio all'*Epistola* sui francescani e i domenicani, il cui destinatario, peraltro, è stato identi-

ficato con lo stesso Akakij di Tver' nel quale si è creduto di poter riconoscere il destinatario del *Racconto* (cfr. § 2)⁸. Appare allora plausibile che rivolgendosi a uno stesso interlocutore l'autore possa averlo fatto mosso da un'analoga motivazione.

Questa ricostruzione si presta a un tentativo di più puntuale contestualizzazione, non potendosi escludere che lo spunto per discettare sul tema particolare dell'*Imago pietatis* sia venuto all'autore da un'immagine fisicamente presente alla sua vista e all'osservazione del suo interlocutore. Più arrischiato è tentare di identificarla. Si potrebbe pensare che un'icona dell'*Imago pietatis* fosse presente a Tver' e forse vi fosse stata da poco trasferita, stante la tardiva diffusione di questo tipo iconografico in area moscovita, dove sembra fosse giunto dalle terre del Settentrione all'indomani dell'unificazione (cfr. § 3). Il carattere inedito dell'immagine potrebbe aver comprensibilmente suscitato il disorientamento e/o la curiosità del vescovo Akakij e nel monaco athonita il desiderio di istruirlo.

Disorientamento e/o curiosità devono assumersi ancora maggiori qualora si ipotizzi l'origine occidentale dell'immagine eventualmente all'origine del *Racconto*. Il vescovo Akakij potrebbe cioè aver scorto un'*Imago pietatis* tra i materiali del dotto monaco e avergli chiesto i necessari ragguagli, proprio come anni prima aveva fatto Tučkov, che, osservato sul frontespizio di un'edizione aldina il marchio con l'ancora e il delfino, ne era rimasto a tal punto impressionato da domandare una spiegazione. Che tra le carte dell'autore ve ne fosse una recante l'*Imago pietatis* non è un caso davvero improbabile: nel corso del Quattrocento, infatti, il soggetto aveva conosciuto il periodo della sua massima diffusione in Occidente, con riproduzioni in forme, su supporti e in contesti tra i più diversificati, dai manoscritti ai libri a stampa e alle incisioni, dalla pittura su tela e murale fino alle statue (cfr. § 3.2).

Considerata la portabilità di alcuni formati, quali, per esempio, le incisioni, i manoscritti e i libri a stampa, è verosimile che l'autore disponesse di una riproduzione occidentale del soggetto. Ampia è la gamma delle possibilità, tra le quali due sembrano più probabili di altre: che egli avesse portato con sé una delle incisioni di van Meckenem, dalla quale, come si dirà, potrebbe aver tratto anche la storia della genesi dell'*Imago pietatis* (cfr. § 4), ovvero che tra i suoi libri figurasse il *Tractato divoto et utile della Humilità* di Girolamo Savonarola (Firenze: Miscomini, 1493ca), sul cui frontespizio, a illustrazione dell'umiliazione di Cristo

⁸ Nell'*Epistola* sui francescani e i domenicani Massimo il Greco esordisce con queste parole: «Avendo conosciuto l'ardente brama di ascoltare della tua anima santa, poiché tu desideri sempre ascoltare qualche racconto che giovi all'anima e diletti il pensiero, giudicai opportuno, o signore santissimo, allietare i tuoi santi pensieri con nuovi dolci racconti che io stesso vidi con i miei occhi e udii con le mie orecchie nella mia giovinezza, avendo vissuto a lungo nel paese dell'Italia per desiderio delle dottrine elleniche» (Romoli 2021: 187) [Въдыи аз презълно любослышателное священныя души твоея, яко всегда желаеши слышати душеполезна и наслажающа мысль повѣданиа нѣкая, праведно судих, преосвященнѣишии владыко, возвеселити преподобныя мысли твоя сичевыми сладкими новыми повѣстми, их же самъ своима очима и ушию и видѣхъ и слышахъ въ юности моеи время доважно поживь въ странѣ Италиистѣи похотью еллинскихъ учении (Ržiga 1935-1936: 99)].

nella *passio*, primeggia un'*Imago pietatis* attribuita a Filippo Lippi⁹. La plausibilità di questo scenario è avallata dall'alta probabilità, altrove argomentata, che nella biblioteca del monaco greco figurassero altre opere di Savonarola e più in generale altre edizioni e materiali occidentali (cfr. Romoli 2021: 161-152; 2022)¹⁰.

In ogni caso, narrando la storia della sacra immagine, l'autore non poté non riabbracciare nella memoria le varie realizzazioni del soggetto che aveva incontrato all'epoca del suo soggiorno italiano. Particolarmente vivido dovette affiorare in lui il ricordo dell'*Imago pietatis* affrescata da Giovanni da Fiesole (Beato Angelico) alla metà del Quattrocento (1446-1447) sulla parete finestrata di una cella del lato destro del dormitorio del convento di San Marco di Firenze, uno spazio che con ogni probabilità il dotto greco aveva vissuto nella sua quotidianità di novizio tra il 1502 e il 1503. A differenza delle celle poste sul lato sinistro del dormitorio, le cui finestre affacciano sulla strada, infatti, le celle di destra godono di un affaccio protetto sulla corte interna ed erano perciò riservate ai frati più giovani e meno esperti, così da evitare loro le distrazioni provenienti dal mondo esterno. Per di più, la cella affrescata con l'*Imago pietatis* è ubicata in prossimità della cella doppia, progettata per accogliere due persone, posta alla fine del corridoio, nell'angolo nord-occidentale del fabbricato, uno spazio che sicuramente aveva visto il passaggio del giovane *émigré* bizantino perché riservato alla formazione dei novizi sotto la guida di un loro maestro.

La possibile origine della leggenda sull'*Imago pietatis* in ambiente certosino (cfr. § 3.3) richiama la testimonianza sull'ordine certosino resa dall'autore nella *Narrazione terribile e memorabile, e sulla prefetta forma di vita monastica*, aprendo all'ipotesi che egli fosse venuto in contatto con la leggenda nella Certosa di San Lorenzo di Firenze, alla quale precedenti studi ci hanno permesso di riferire la sua testimonianza (cfr. Romoli 2021: 80-83). Le indagini condotte in questo senso portano tuttavia a escludere tale evenienza, dovendosi constatare che, a differenza di quanto accade nelle certose europee, nella certosa di Firenze, e più in generale in quelle italiane, non vi sono pale d'altare o oltre immagini riferite al soggetto della «messa di san Gregorio», né copie dell'icona di Santa Croce, e neppure è documentata la loro presenza storica o sono note altre menzioni del miracolo. Questo stato di cose sembra discendere dal fatto che nella Penisola la propagazione pubblica dell'efficacia dell'*Imago pietatis* fu svolta soprattutto dall'Osservanza francescana (cfr. Helas 2004: *passim*; Gallori 2021: 145)¹¹.

In ultimo non è da escludere che la genesi del *Racconto* si leghi (anche) all'attività di correzione e traduzione dei libri sacri per la quale il monaco athonita

⁹ La digitalizzazione del libro è disponibile al link: <https://bildsuche.digitale-sammlungen.de/index.html?c=viewer&bandnummer=bsb00069536&pimage=00001&v=100&nav=&l=en> (ultimo accesso: 09.09.2025).

¹⁰ Ci riserviamo di verificare in futuro se, nella prospettiva inversa suggerita da questo possibile nesso, i contenuti del *Tractato della Humilità* possano essere ritrovati negli scritti di Massimo il Greco.

¹¹ La realtà francescana doveva essere parimenti nota all'autore; sulle ragioni della sua possibile reticenza sull'ordine francescano nell'*Epistola* sui francescani e i domenicani si veda Romoli 2021: 37-40.

era stato inviato in Moscovia e a motivo della quale, stando alle fonti ufficiali, fu processato e patì una lunga reclusione (cfr. Romoli 2021: 17-25). Il *Racconto* potrebbe cioè aver dialogato, oltre che con un'immagine, con la sua denominazione nei libri, rispetto alla quale *l'exkursus* linguistico presente in inciso nel primo periodo troverebbe la sua più naturale giustificazione. In questa prospettiva sembra in particolare ammissibile una correlazione con la resa slava del nome greco dell'*Imago pietatis* attestata in un Eucologio (*Trebnik*) dell'inizio del XVI sec., il ms. GIM Sin. nr. 310(377)¹². In questo codice, al capitolo 88 (ff. 92v- 94v), che si apre con le parole «È opportuno sapere come si esegue il Lamento sul sepolcro nella chiesa cattedrale di Costantinopoli e in tutta la metropolia» [Потребно естъ вѣдати како поеться Надгробное въ Цариградской съборной церкви и по всему митрополиямъ] e descrive la recita rituale del Lamento sul sepolcro (*Epitáphios thrénos, Nadgrobnoe rydanie*) durante la celebrazione della *passio Christi* in occasione del venerdì e del sabato santo nella basilica di Santa Sofia a Costantinopoli e in tutta la metropolia, si registra infatti l'atto dell'ostensione sul proskinitario (un apposito leggio utilizzato per esporre le icone alla venerazione dei fedeli) dell'icona *Ákra tapeínosis*, che viene identificata come *Uynyie* («Dolore»), ovvero con lo stesso termine che il monaco athonita corregge nel *Racconto*.

e la sacra icona è posta sul proskinitario al centro della chiesa, il Dolore del Signore nostro Gesù Cristo.

и святую икону поставлену на налои срѣди церкви Уныние Господа нашего Иисуса Христа (f. 93r, ll. 4-5).

Sembra allora di poter ipotizzare che questo Eucologio, o un codice a esso congiunto, sia passato al vaglio della revisione linguistica del dotto monaco e che questi, nel rispetto del compito che gli era stato affidato, ma insieme mantenendosi fedele al suo approccio critico al testo, tra filologia umanistica ed erudizione, abbia valutato errata l'equivalenza stabilita nel testo slavo e abbia ritenuto di emendarla. Per farlo, oppone alla dicitura «dolore» (уныние) le definizioni «pietà» (милосердие) e «devozione» (благочестие), che richiamano ed esprimono in sintesi la funzione dell'*Imago pietatis* nella tradizione dell'Occidente, tra *pietas* e *devotio*, e le allinea all'idea della natura acheropita che nella tradizione bizantina era stata all'origine dell'immagine (cfr. § 3.2).

La sacra rappresentazione della sacra e venerata icona del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo chiamata in latino *Pietas*, che in russo significa

¹² Il codice è descritto in Gorskij, e Nevostruev 1855-1917, vol. 3/1, 206-26 (215-16 per l'entrata che qui interessa) ed è raggiungibile in formato digitale al link: https://catalog.shm.ru/api/spf/5Twn8e9-AR1_vr5BMoegBKPuKnMvLtF3fOdwa-YLMLfJSVjOpIuI9yRVwKXohpL.data (ultimo accesso: 09.09.2025). Il riferimento a Dmitrievskij 1895-1917, vol. 3/1, 215 (dove si offrirebbero la datazione del manoscritto e indicazioni sul suo antografo) che si legge in Šalina 2003: 308-309 e si ripete in Čumičeva 2010: 391 è errato. In Gallori 2021: 50 questo codice, definito genericamente «ortodosso», è erroneamente collocato nella «Biblioteca del Sinodo» ed erroneamente identificato con un Tipikon del XV sec.

«pietà» o «devozione», e non «dolore», non è opera dell'umana sapienza ... tale divina rappresentazione non fatta da mano d'uomo.

Священное образование священныя и поклоняемыя иконы Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, глаголемое по-римскы Пиетась, еже есть по-русскы милосердие, или благочестие, а не уныние, нѣсть се чловѣчьскыя премудрости замышление ... сичево нерукотвореное божественое образование.

In questo modo, ancora una volta, Massimo il Greco realizzava un'operazione non tanto linguistica quanto piuttosto di mediazione culturale, enfatizzando la prerogativa di autenticità dell'*Imago pietatis* come valore comune e condiviso dall'Oriente e dall'Occidente, in un rinnovato e ulteriore tentativo di trasmissione alla Moscovia dei valori della *renovatio* cristiana e della modernità.

4. Fonti

A sostegno dell'esegesi del nome *Pietas* e a dimostrazione della natura divina dell'immagine che tale nome identifica, l'autore narra la storia della genesi dell'*Imago pietatis* nella forma in cui si era sviluppata e diffusa in Occidente a partire dal XIV sec. (cfr. § 3.3), presentando al lettore moscovita un contenuto di fatto inedito, che incontrava lo spazio culturale slavo orientale per la prima volta. Con un'attenzione alle fonti di matrice tutta umanistica e uno scrupolo di veridicità facilmente motivato dai suoi trascorsi giudiziari, il monaco greco sostanzia la narrazione nell'indicazione dell'origine suo sapere, riferendosi agli stessi «uomini fededegni» (достовѣрные мужи) ai quali si rifà anche nella già ricordata testimonianza sugli ordini religiosi occidentali (*Narrazione terribile e memorabile*).

[*Racconto*] Questa storia la ho così ricevuta da uomini italiani fededegni, avendo vissuto presso di loro un tempo sufficiente, essendo ancora giovane e abbracciando ancora la vita nel secolo.

Сиче азъ таковоу повѣсть пряхъ от достовѣрныхъ мужей италианѣхъ, у нихъ живыи время доволно, юнѣ еще сыи и мирскаго жития дрѣжася.

[*Narrazione terribile e memorabile*] scrivo la verità: quanto è scritto non solo lo vidi e lo lessi, ma lo appresi anche con l'udito da uomini fededegni, vale a dire adorni di virtù di vita e di molta saggezza, presso i quali, quando ero molto giovane, vissi alcuni anni (Romoli 2021: 30).

истину пишу, ꙗже самъ не точию писано и видѣхъ и прочтохъ, но и слухомъ пряхъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многою украшенныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнѣ сыи, пожихъ лѣта доволна (Romoli 2019).

Laddove nella *Narrazione terribile e memorabile* la specificazione tipologica delle fonti permette di definire con un buon grado di precisione i canali ai quali l'autore attinse, potendosi alcuni contenuti riportare a fonti scritte, altri all'e-

sperienza diretta e altri ancora alla rete dei suoi contatti occidentali (cfr. Romoli 2021: 29-30, 161-171), nel *Racconto* l'indicazione delle fonti appare piuttosto generica e in definitiva finalizzata a garantire la bontà del narrato fondandone l'autenticità sull'affidabilità degli uomini con i quali, negli anni della giovinezza, il dotto monaco aveva condiviso la sua esperienza nella penisola italiana.

Il requisito dell'autenticità di un contenuto, al netto della sua appartenenza alla tradizione latina, ne sancisce l'utilità per i cristiani tutti, legittimandone la trasmissibilità agli ortodossi della Moscovia in virtù di una comunanza di valori che ramifica dalle radici cristiane della civiltà mediterranea, al cui recupero tendevano gli ambienti che aspiravano a un rinnovamento religioso sia in Occidente che in Moscovia. Nella percezione del monaco athonita, cioè, la «messa di san Gregorio» è affine nel suo essere meritevole di conoscenza alla clausura certosina e all'osservanza domenicana, massimamente impersonata da Savonarola, quali espressioni storiche dei valori più autentici del cristianesimo antico (cfr. Romoli 2021: 30-6).

Data l'ampia diffusione nell'Europa del XV sec. dell'episodio della «messa di san Gregorio» (cfr. § 3,3) e considerate le molteplici realizzazioni narrative e iconografiche del soggetto con cui l'autore poté venire in contatto nei diversi luoghi del suo itinerario in Occidente, l'individuazione della fonte della sua ispirazione si annuncia particolarmente complessa. Se, come sembra di poter ammettere, alla luce della percezione da lui altrove comunicata di una continuità esistente tra l'osservanza domenicana e il monachesimo antico (cfr. Romoli 2021: 30-36), l'espressione «uomini italiani fededegni» può intendersi riferita ai domenicani dell'osservanza, è allora nel loro ambiente e nell'ambito specifico della loro predicazione che deve essere esperito un primo tentativo di indagine nel senso delle fonti (non sorprenda in questo senso il fatto che l'autore dichiari aver vestito all'epoca abiti laici – «essendo ancora giovane e abbracciando ancora la vita nel secolo» [юнь еще сын и мирскаго жития дръжася], stante la reticenza da lui ripetutamente dimostrata verso il suo vissuto di novizio; cfr. Romoli 2021: 173-74)¹³.

Tra i maggiori esponenti dell'osservanza domenicana frequentati dal giovane *émigré* premegegia la figura di Savonarola, che, com'è noto, esercitò su di lui un forte ascendente, al punto da suscitare la vocazione e indurlo a entrare novizio nel convento di San Marco¹⁴. Pur in presenza nella produzione savonaroliana di frequenti richiami alla teologia di Gregorio Magno, che nella sua predicazione è tenuto a esempio di somma virtù¹⁵, la ricerca nei suoi scritti di un canale di me-

¹³ Sulle osservanze esiste una bibliografia imponente. Per un primo approccio si può fare riferimento a Mixson, e Roest 2015. Sull'osservanza domenicana specialmente in Savonarola e nei savonaroliani si veda Polizzotto 2009.

¹⁴ Il tema del rapporto tra Massimo il Greco e Savonarola percorre gli studi fin dagli inizi del secolo scorso ed è stato variamente affrontato e interpretato. A titolo di esempio, anche dei diversi orientamenti di ricerca, si possono leggere Dunaev 1907, Viskovatyj 1939-1940, Ivanov 1968, 1974, Sinicyna 1972, Romoli 2015, 2017, 2020, 2021 e Garzaniti 2019b.

¹⁵ «Dimmi un poco: al tempo di santo Gregorio papa (la festività del quale noi celebriamo oggi) era egli la Chiesa nel termine che è oggi? Va', leggi el suo Dialogo che è pieno di sacer-

diazione per la «messa di san Gregorio» non ha portato risultati, se si esclude un riferimento alla «messa della matrona» contenuto nel Quaresimale del 1496 (su Amos e Zaccaria), nella predica per il mercoledì della settimana santa, che ai fini del nostro discorso riveste in ogni caso un'importanza secondaria, perché è eventualmente da porre piuttosto in relazione con la genesi dell'episodio che qui interessa, che non con l'episodio in sé (cfr. § 3,3)¹⁶.

Restando nell'ambito della predicazione domenicana, si deve invece constatare la presenza della «messa di san Gregorio» nei *Sermones quadragesimales et de sanctis* di Gabriele Barletta (+ dopo il 1480), che, seppur (di poco) precedenti il periodo che il giovane greco trascorse in Italia, all'epoca del suo soggiorno circolavano sulla carta stampata – l'*editio princeps* risale al 1497-1498 (Brescia, Giacomo Britannico) – e non si possono ipotizzare estranei all'ambiente domenicano di San Marco¹⁷. Della «messa di san Gregorio» Barletta narra in modo particolare nella predica per il mercoledì della settimana santa *De veritate sacramenti* (la cui destinazione liturgica coincide con quella della predica savonaroliana in cui si legge della «messa della matrona»), restituendola come di seguito riportato.

Cum beatus Gregorius missam celebraret Romae, apparvit illi Iesus sub effigie passionis et pietatis. Quem videns compassionem motus et devotione plurimum lachrymatus est (Barletta 1497-1498, vol. 1, f. 113v, b25-29).

Mentre il beato Gregorio celebrava la messa a Roma, Gesù gli apparve sotto l'immagine della passione e della pietà. Quando lo vide, fu mosso da compassione e si commosse moltissimo fino alle lacrime.

La versione dell'episodio della «messa di san Gregorio» accolta nel *Racconto* appare piuttosto prossima alla sintesi offerta da Barletta e la richiama soprat-

doti buoni, ché non stava nessuno in Corte sua se non era uomo virtuoso, e nessuno vizioso sarebbe stato tanto ardito di mettere piedi in quella Corte. Li poverelli vi entravano quando volevano ed erano menati dinanzi a santo Gregorio: lui distribuiva di molte limosine. Aveva scritto tutti li poveri di fuori e dentro nella città, acciò che e' fussino alimentati ... Nella sua corte non poteva stare secolare alcuno; non erano allora scudieri, non tenevano mule, non cani, non broccati, non sete, ogni cosa davano a' poveri, nulla v'era di superfluo» (*Prediche sopra Amos e Zaccaria*, nr. XXV, 12 marzo 1946 in Savonarola 1971-1972, vo. 2, 207-08).

¹⁶ «E' si legge che san Gregorio, comunicando una volta il popolo, venne col sacramento ad una gentildonna romana, la quale avendogli fatte quelle ostie che dipoi erano state consacrate, quella donna si rise quando san Gregorio venne a lei per comunicarla e che disse: *Corpus Domini nostri Iesu Christi custodiat animam tuam in vitam aeternam*. San Gregorio la domando perché ella rideva, la quale rispose: Io rido perché io ho fatte queste ostie e so quello che le sono; e tu di' che gli è el corpo di Christo. San Gregorio allora si tirò indietro e posò il sacramento in su l'altare e fece inginocchiare tutto il popolo e fare orazione per il peccato di costei e pregare Iddio che la illuminasse. E dipoi riprese il sacramento, ispirato da Dio, et voltossi a quella donna e disse in conspetto del popolo: Guarda qui se queste ti paiano le ostie che tu facesti. La quale guardando vidde che quella ostia era carne. E così, raveduta del peccato suo, si dolse grandemente; il quale gli fu perdonato, e san Gregorio la comunicò» (*Prediche sopra Amos e Zaccaria*, nr. XLIII, 30 marzo 1946 in Savonarola 1971-1972, vo. 3, 222-23).

¹⁷ Per un profilo biografico di Gabriele Barletta si può leggere Alecci 1964.

tutto nella descrizione della reazione del papa, che alla vista di Cristo fu mosso da compassione, manifestando la stessa reazione che l'*Imago pietatis* era intesa a suscitare nei fedeli (cfr. § 3.2).

Quem videns compassionem motus et devotione plurimum lachrymatus est.

Quando lo vide, fu mosso da compassione e si commosse moltissimo fino alle lacrime.

Avendo visto tale rappresentazione divina non fatta da mano d'uomo ... il santo Gregorio ne fu turbato, come era naturale che fosse, e fu preso da lacrime spirituali e si meravigliò dell'indicibile condiscendenza del Salvatore.

Сицево нерукотвореное божественное образование видѣвъ священнии Григорей ... умилися, якоже лѣпо бѣ, и въ слезы духовныя снесенъ бывъ, преудивися Спасову неизреченному схождению.

Un grado di affinità analogo si può osservare tra il *Racconto* ed altre narrazioni, anche figurative, all'incirca coeve alla predica di Barletta e dunque compatibili con l'esperienza italiana del monaco athonita. Tra queste, per la sua notorietà e per la provenienza dall'ambiente fiorentino, merita di essere ricordata la *Predica di Marco da Montegallo* di Francesco Rosselli, un'incisione su rame di notevoli dimensioni (49 × 35,4 cm) realizzata a Firenze negli anni Ottanta del XV sec. In questa incisione, che offre una composizione insolitamente complessa, la rappresentazione della «messa di san Gregorio» occupa lo spazio della cappella posta all'estremità anteriore del registro di destra, sulla cui base campeggia l'iscrizione «Hec est imago Pietatis que apparuit beato Gregorio missa[m] celebrando» [Questa è l'immagine della Pietà che apparve al beato Gregorio mentre celebrava la messa]. Al suo interno san Gregorio è ritratto di spalle, intento all'elevazione dell'ostia, mentre di fronte a lui e allo spettatore, sull'altare della cappella, si erge Cristo in carne e ossa, la cui figura, sempre in *Imago pietatis*, è rappresentata anche sul timpano della cappella (cfr. Helas 2004).

Qualora si proceda, in ordine a una maggiore selettività, non dalle fonti che sono compatibili con l'esperienza occidentale dell'autore verso il *Racconto*, ma piuttosto nella direzione opposta, ovvero dal *Racconto* verso le sue possibili fonti, puntando sulla specificità degli elementi che lo caratterizzano, il tratto che emerge come maggiormente peculiare è il nesso che nel *Racconto* si registra tra la visione di san Gregorio e la riproduzione (e ripetizione) iconografica dell'immagine della visione da lui commissionata. Alla prova delle fonti, infatti, questo elemento si lega unicamente alle incisioni di van Meckenem, che per la prima volta presentano l'*Imago pietatis* di Santa Croce come esito e insieme prova della visione di san Gregorio, e univocamente alla «versione minore» di dette incisioni, che al pari del *Racconto* prescinde dall'esplicitazione dell'identità dell'immagine con l'icona di Santa Croce (cfr. § 3.3).

[«Versione minore», didascalia] Haec imago contrefacta est ad instar illius primae imaginis pietatis quam fecerat depingi sanctissimus Gregorius papa magnus propter habitam ac sibi ostensam desuper visionem.

Questa immagine è stata fatta a somiglianza di quella prima immagine di pietà che il santissimo papa Gregorio Magno aveva fatto rappresentare per la visione avuta, che gli si era manifestata dall'alto.

E come lo vide con gli occhi nello Spirito Santo, così allora ordinò ai pittori di icone di dipingere quella sacra rappresentazione del Salvatore, e da quel momento tale sacra rappresentazione del Salvatore iniziarono a dipingerla nei santi templi di Dio.

И якоже видѣ очима въ Душѣ Святѣ, тако и сказа иконописцемъ писати прочее таковое Спасово свяшеное образование, и оттолѣ начят сичево свяшеное образование Спасово въ святыхъ Божиихъ храмѣхъ писатися.

Un altro tratto distintivo del *Racconto* è il dettaglio relativo al momento della visione, che accade all'atto dell'*immixtio*: *внегда влагаше в потирѣ четвъртую часть святого и покланяемаго агньца* [«(mentre) bagnava nel calice un quarto del sacro e venerato Agnello»]. Se il calice è un elemento noto alla tradizione della «messa di san Gregorio», potendo raccogliere il sangue che stilla dal costato di Cristo, la frazione dell'ostia con l'immersione nel calice di una sua particella richiama invece la liturgia della consacrazione del pane eucaristico, presente tanto nella tradizione latina che in quella orientale, e costituisce dunque un gesto rituale immediatamente significativo per il lettore moscovita, che l'autore potrebbe aver aggiunto per favorire la buona ricezione del testo.

Stringendo il cerchio sulle fonti del *Racconto*, se ne deve in definitiva riconoscere la maggiore affinità alla «versione minore» delle riproduzioni dell'*Imago pietatis* di Santa Croce di van Meckenem, o a tradizione (scritta, figurativa o orale) che da quella sia discesa.

5. Conclusioni

L'indagine del *Racconto* nella direzione del destinatario e della datazione dell'opera, dello scopo e delle circostanze concrete della sua composizione e delle fonti, che questo contributo si è posto come obiettivo, ha portato alcuni risultati utili all'avanzamento delle conoscenze sul testo e in conclusione una conferma dell'attività di mediazione che Massimo il Greco svolse lungo tutto il suo soggiorno in Moscovia, esemplificando una modalità concreta di tale attività.

Quanto all'epoca del testo, se ne è ipotizzata l'appartenenza al secondo periodo della produzione slava del monaco athonita (1531-1556/1557), quando, con il mitigarsi delle condizioni della sua detenzione a valle del secondo processo, fu trasferito a Tver' e poté riprendere a scrivere sotto la protezione del vescovo Akakij. Lo stesso Akakij sembra poter essere identificato con il suo interlocutore. Accolte queste ipotesi, la datazione al 1533 di uno dei testimoni del *Racconto* fissa al 1533 il *terminus ad quem* dell'opera e permette altresì di precisare la cronologia del soggiorno dell'autore a Tver', fissando sempre al 1533 il *terminus ad quem* del suo arrivo in città (cfr. § 2).

Rispetto allo scopo e alle circostanze concrete della composizione del testo, vari sono gli scenari plausibili. Considerato il lavoro di revisione che l'esperto monaco era stato chiamato a svolgere in Moscovia e vista la prassi della sua attività scrittoria, un'ipotesi probabile sembra che il *Racconto* possa essere stato suscitato, o in parte motivato, dall'errata restituzione slava della definizione greca *Ákra tapeínosis* riferita all'*Imago pietatis* nel ms. GIM Sin. nr. 310(377), o in un codice con esso strettamente imparentato.

L'occasione, creata da questa come forse da altre circostanze, si presentò propizia per trasmettere localmente la conoscenza di una tradizione antica, che il monaco athonita aveva appreso in gioventù, all'epoca del suo soggiorno in Italia. Molteplici erano state allora le possibilità di contatto con il soggetto dell'*Imago pietatis* e numerose e varie le realizzazioni che di tale soggetto egli aveva potuto apprezzare, dalle rappresentazioni pittoriche, su tutte l'affresco del Beato Angelico nel dormitorio del convento di San Marco, alle restituzioni verbali (orali e scritte), particolarmente frequenti, tra le altre, nella predicazione domenicana.

Lo stesso soggetto, ancora ben fisso nella memoria dell'ormai anziano monaco, poté forse essere anche fisicamente presente alla sua vista e all'osservazione del suo interlocutore all'epoca della stesura del *Racconto*, se, considerata la portabilità dei formati a stampa e la possibile presenza tra i materiali della sua biblioteca personale di libri a stampa e/o incisioni recanti l'immagine, si ammette che a Tver' il vescovo Akakij fosse riuscito a farlo rientrare in possesso dei suoi libri. Questa evenienza, del resto, è documentata per il «libro greco con il commento» [книгу греческую съ толкованиемъ] che l'autore reclama nell'*Epistola* sulla mitologia antica per poter avanzare nel commento all'*Oratio* 39 (*In sancta lumina*) di Gregorio di Nazianzo da lui lì avviato e poi ultimato nella *Spiegazione parziale di alcuni luoghi oscuri nell'omelia di Gregorio il Teologo*, evidentemente dopo essere rientrato in possesso del libro (cfr. Romoli 2022: 33-4; § 3).

Venendo infine alle fonti del *Racconto*, gli elementi caratterizzanti l'episodio della «messa di san Gregorio» nella versione offerta dall'autore che hanno trovato riscontro nelle fonti note, su tutti il nesso tra la visione esperita dal santo papa e la riproduzione da lui commissionata dell'immagine della visione nella forma dell'*Imago pietatis*, legano univocamente il testo alla «versione minore» dell'incisione dell'*Imago pietatis* di Santa Croce eseguita da van Meckenem, o a tradizione da quella derivata (cfr. § 4).

In conclusione il *Racconto* sembra riportare Massimo il Greco a Tver' all'indomani del secondo processo, intento nell'istruire il suo interlocutore sul significato e sull'autenticità dell'*Imago pietatis*, che illustra ora richiamando la capacità dell'immagine di evocare la misericordia di Dio e di suscitare la devozione dei fedeli, ora narrando la storia delle sue origini secondo la «messa di san Gregorio». Così restituito al suo contesto di origine, il *Racconto* può in definitiva essere letto come un'azione tesa al rinnovamento della cultura moscovita sulla scia della *renovatio* occidentale, ponendosi all'incrocio delle tradizioni dell'Oriente e dell'Occidente e realizzandone l'incontro nella (ri-)scoperta di un personaggio chiave della classicità cristiana che impersona i valori del cristianesimo delle origini.

Appendice

Si offre di seguito la prima versione italiana del *Racconto* approntata sulla base dell'edizione Žurova 2011: 146-147.

Di quello stesso monaco Massimo il Greco
narrazione sulla sacra immagine di Cristo Salvatore che chiamano «Dolore»

La sacra rappresentazione della sacra e venerata icona del Signore Dio e Salvatore nostro Gesù Cristo chiamata in latino *Pietas*, che in russo significa «pietà» o «devozione», e non «dolore», non è opera dell'umana sapienza: fu il Salvatore stesso a mostrarsi tale al suo vescovo, il santissimo papa di Roma Gregorio, autore di dialoghi edificanti, così come al suo diacono Pietro. Si manifestò durante la sacra liturgia, quando il santo Gregorio offriva il sacrificio terribile e incruento, [mentre] bagnava nel calice un quarto del sacro e venerato Agnello. Avendo visto tale divina rappresentazione non fatta da mano d'uomo che stava di fronte al sacro calice, il santo Gregorio ne fu turbato, come era naturale che fosse, e fu preso da lacrime spirituali e si meravigliò dell'indicibile condiscendenza del Salvatore. E come lo vide con gli occhi nello Spirito Santo, così allora ordinò ai pittori di icone di dipingere quella sacra rappresentazione del Salvatore, e da quel momento quella sacra rappresentazione del Salvatore iniziarono a dipingerla nei santi templi di Dio. Questa storia la ho così ricevuta da uomini italiani fededegni, avendo vissuto presso di loro un tempo sufficiente, essendo ancora giovane e abbracciando ancora la vita nel secolo. Come la ricevetti allora, così la narro ora alla tua santità. Che per le tue sante preghiere il Signore mi conceda di pentirmi sinceramente dei miei molti peccati. Amen.

Bibliografia

Fonti manoscritte

- GIM Sin. nr. 310(377): Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (Moskva, RU), ms. Sin. nr. 310(377), XVI sec.
 GATO f. 1409, op. 1, d. 138: Gosudarstvennyj Archiv Tverskoj oblasti (Tver', RU), f. 1409, op. 1, d. 138, ff. 511v-512v, inizio del XVIII sec.
 RGB f. 256 Rum. nr. 264: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 256, ms. Rum. nr. 264, XVI sec.

Fonti a stampa

- Barletta 1497-1498: Barletta, Gabriele. *Sermones quadragesimales et de sanctis*. 2 voll., Brescia.
 Dmitrievskij 1895-1917: Dmitrievskij, A. *Opisanie liturgičeskich rukopisej, chranjaščichsja v bibliotekach pravoslavnogo Vostoka*. 3 voll., Kiev-Petrograd.

- Gregorius Magnus 1779: S. Gregorius Magnus. *Moralia in Iob. Libri XI-XXII*, a cura di M. Adriaen. Turhout (S. Gregorii Magni Opera in Corpus Christianorum. Series Latina, 143/A).
- Maksim Grek 1894-1897: Maksim Grek. *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*. 3. voll., Kazan' (1 ed. 1859-1862).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek. *Sočinenija*. Vol. 1, a cura di N.V. Sinicya. Moskva.
- Miklosich 1862-1865: Miklosich, F. (ed.). *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Emendatum auctum*. Wien.
- Ržiga 1935-1936: Ržiga, V.F. "Neizdannye sočinenija Maksima Greka", *Byzantinoslavica* 6: 85-109.
- Savonarola 1493ca: Savonarola, Girolamo. *Tractato divoto et utile della Humilita composto per frate Hieronymo da Ferrara*. Firenze s.a. [1493ca].
- Savonarola 1971-1972: Savonarola, Girolamo. *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghiglieri, 3 voll., Roma (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Sreznevskij 1893-1912: Sreznevskij, I.I. *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, 3 voll., Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, vol. 2., Novosibirsk.

Studi

- Alecci, Antonio. 1964. "Gabriele Barletta". In *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6, Roma: Istituto della Enciclopedia italiana. [https://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-barletta_\(Dizionario-Biografico\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/gabriele-barletta_(Dizionario-Biografico)/) (ultimo accesso: 06.09.2025).
- Belting, Hans. 2001. *Il culto delle immagini. Storia dell'icona dall'età imperiale al tardo Medioevo*. Roma: Bruno Mondadori (ed. or. *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990).
- Bynum, Caroline W. 2006. "Seeing and Seeing Beyond. The Mass of St. Gregory in the Fifteenth Century". In *The Mind's Eye. Art and Theology in the Middle Ages*, edited by J.F. Hamburger, and A.-M. Bouché, 208-40. Princeton: Princeton University Press.
- Čumičeva, Ol'ga. 2010. "Massimo il Greco sull'iconografia". In *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, a cura di M. Garzaniti, e F. Romoli, *Studi Slavistici* 7: 385-94.
- Dunaev, Boris N. 1907. "Sočinenija Savonaroly i Maksima Greka", *Drevnosti. Trudy Slavjanskoj komissii Moskovskogo archeologičeskogo obščestva*, IV, 1: 56-8.
- Freiberg, Jack. 2021. "The Imago Pietatis in Santa Croce in Gerusalemme, Pope Gregory the Great, and Spain". In *Tributes to Richard K. Emmerson. Crossing Medieval Disciplines*, edited by D. Carter, E. Gertsman, and K. Griffith, 61-78. Turnhout: Brepols.
- Gallori, Corinna T. 2021. *Alle origini di una leggenda: la Messa di san Gregorio Magno tra testi e immagini*. Milano: Scalpendi.
- Garzaniti, Marcello. 2019a. *L'ancora e il delfino. Il romano Manuzio, il greco Trivolis e la Terza Roma*. In *Roma e il mondo. Rim i mir. Scritti in onore di Rita Giuliani*, a cura di S. Toscano, Ju. Nikolaeva, P. Buoncristiano, 45-56. Roma: Lithos.

- Garzaniti, Marcello. 2019b. *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, in: *I Domenicani e la Russia*, a cura di V.Š. Dóci, e H. Destivelle, 41-74. Roma: Angelicum University Press (*Dissertationes Historicae*, 37).
- Garzaniti, Marcello. 2025. "Požar v Tveri (1537) v razmyšljenijah Maksima Greka. Kritika gorodskogo duhovenstva, vdochnovlennaja ideej christianskogo obnovljenija (renovatio)", *Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki* CII, 4: 93-101.
- Gorskij, Aleksandr V., e Kapiton I. Nevostruev, 1855-1917. *Opisanie slavjanskich rukopisej Moskovskoj Sinodal'noj biblioteki*, 3 voll., Moskva: Sinodal'naja tipografija.
- Helas, Philine. 2004. "Die Predigt in der Weltenlandschaft. Zur Agitation von Fra Marco da Montegalgo für den Monte di Pietà in einem Stich von Francesco Rosselli (ca. 1485)", *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 31: 105-44.
- Ivanov, Aleksej I. 1968. "Maksim Grek i Savonarola", *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 23: 217-27.
- Ivanov, Aleksej I. 1969. *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*. Leningrad: Nauka.
- Ivanov, Aleksej I. 1974. "Maksim Grek i Savonarola", *Bogoslovskie trudy* 12: 184-208.
- Jurkowlanec, Grazyna. 2013. *The Rise and Early Development of the Man of Sorrows in Central and Northern Europe*. In *New Perspectives on the Man of Sorrows*, edited by C.R. Puglisi, and W.L. Barcham, 48-76. Kalamazoo: Western Michigan University.
- Marcialis, Nicoletta. 2009. *Ljutor' iže ljut'*. *Prenie o vere carja Ivana Groznogo s pastorom Rokitoj*, Moskva: LitRes.
- Mixson, James D., and Bert Roest, eds. 2015. *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, Leiden-Boston: Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 59).
- Polizzotto, Lorenzo. 2009. *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1490-1545*, Oxford-New York: Clarendon Press.
- Romoli, Francesca. 2015. "«Trattato contra li astrologi» Džiolamo Savonaroly i «Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščih i o samovlastii čelovekom» Maksima Greka. Opyt sopostavitel'nogo analiza", *Wiener Slavistisches Jahrbuch. Neue Folge* 3: 1-17.
- Romoli, Francesca. 2017. "«Antimagometanskije» stat' i v «Triumphus crucis» Džiolamo Savonaroly i Pervom sobranii sočinenij Maksima Greka. Nekotorye tekstual'nye sovpadenija", *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury* 45: 84-100.
- Romoli, Francesca. 2019. "Писану видѣх / писано и вѣдах. Sulle fonti della *Povest' strašna* di Massimo il Greco". In *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, a cura di F. Romoli, e A. Alberti, *Studi Slavistici* XVI, 2: 199-218.
- Romoli, Francesca. 2020. "Girolamo Savonarola nella testimonianza di Massimo il Greco", *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 33: 183-211.
- 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).
- Romoli, Francesca. 2022. "Massimo il Greco, Venezia e l'editoria umanistica: tra esperienza e retaggio", *Studi Veneziani* 85-86: 15-38.
- Romoli, Francesca. 2024. "La «Narrazione sul segno della croce» di Massimo il Greco: esegesi delle Scritture e prassi ortodossa nella Moscovia cinquecentesca". In *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétiens orientaux et*

- République des Lettres (16^e-18^e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, a cura di M. Garzaniti, V. Kontouma, e V.N. Makrides, 365-81. Firenze: Firenze University Press.
- Šalina, Irina A. 2003. "Ikona «Christos vo grobe» i Nerukotvornyj obraz na Konstantinopol'skoj plaščanice". In *Vostočnochristianskie relikvii*, red. A.M. Lidov, 305-36. Moskva: Progress-Tradicija.
- Sinicyna, Nina V. 1972. "Maksim Grek i Savonarola (o pervom rukopisnom sobranii sočinenij Maksima Greka)". In *Feodal'naja Rossija vo vseмирno-istoričeskom processe. Sbornik statej, posvjaščennyj L.V. Čerepninu*, 149-56. Moskva: Nauka.
- Sinicyna, Nina V. 2008. *Maksim Grek*. Moskva: Molodaja Gvardija (Žizn' zamečatel'nych ljudej, 1362).
- Solignac, Aimé. 1986. «Piété – II. Moyen Âge». In *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 12/2, 1714-1725. Paris: Beauchesne.
- Špidlík, Tomáš. 1978. "Gesù Cristo «uomo dei dolori» nell'arte iconografica orientale e occidentale. *Asprenas. Rivista di Scienze teologiche* 4: 431-36.
- Špidlík, Tomáš. 1995. *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*. Roma: San Paolo (ed. or. *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma 1978)
- Viskovatyj, Konstantin. 1939-1940. "K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka", *Slavia. Časopis pro slovanskou filologii* 17: 128-33.
- Žurova, Ljudmila I. 2008. *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, vol. 1. Novosibirsk: Izdatel'stvo SO RAN.

Торжество Святой Премудрости в Кремлевском дворце. Русская интерпретация ренессансных идей*

Ольга Чумичева

1. Введение

Фрески Золотой (Средней) и Переходной палат великокняжеского дворца Московского Кремля, построенного в 1499-1508 годах итальянским архитектором Алоизио да Каркано (Алевизом, как его называли на Руси), являются одним из самых известных, спорных и недолговечных памятников русского искусства XVI века. Впервые они были выполнены в 1514 году Феодосием и Дмитрием, сыновьями знаменитого живописца Дионисия, после завершения ими работ в соседнем Благовещенском соборе (сохранилась лишь часть коридора от церкви до дворца). Дворцовые фрески неоднократно поновлялись на протяжении XVI-XVII веков, в последний раз в 1672 году Симоном Ушаковым, который оставил подробное описание всех элементов и текстов композиций в этих парадных залах. Это описание легло в основу проекта реконструкции ансамбля, полностью разрушенного в 1752 году ради возведения нового дворца в стиле барокко.¹

* Данная статья представляет собой очерк большой исследовательской темы, требующей подробной проработки всех элементов московских росписей в широком контексте иконографии, а также общественных и культурных процессов конца XV-XVI веков., и это предполагает монографическую форму результатов исследования. Задачей публикации является постановка вопроса о происхождении памятника.

¹ Дворец Б. Растрелли в последующее время также подвергался радикальным перестройкам, но эта история выходит за рамки темы данной статьи.

Olga Chumicheva, Research Centre for Eastern Christian Culture, Russian Federation, bening@mail.ru, 0009-0007-5887-3719

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Ольга Чумичева, *Торжество Святой Премудрости в Кремлевском дворце. Русская интерпретация ренессансных идей*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.10, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 145-163, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

Серьезные государственно-политические перемены эпохи Ивана III, продолженные его сыном Василием III, потребовали нового языка репрезентации власти, заявляющей о себе, как о важном участнике европейской и мировой политики, интегральной части мира. Радикальная программа реконструкции Московского Кремля была одним из ярчайших проявлений новой культурной парадигмы и нового художественного языка недавно объединённого и расширенного Русского княжества. Эта программа включала строительство нового дворца и новых официальных парадных залов. Сначала, в 1487-1491 годах, итальянские архитекторы Марко Руффо и Пьетро Антонио Солари, оба ранее работавшие в Северной Италии, построили Грановитую палату, напоминавшую обликом Палаццо деи Диаманти в Ферраре и некоторые другие итальянские сооружения. Грановитая палата стала первым каменным парадным светским зданием в Московском Кремле, но расписана она была лишь в конце XVI века. В 1499-1508 годах итальянский архитектор Алоизио де Карезано (или Алоизио да Милано) возвел рядом с Грановитой палатой ряд примыкающих к ней построек великокняжеского дворца; этот ансамбль (ныне сохранившийся лишь частично) включал парадные залы, жилые комнаты, галереи и некоторые служебные и хозяйственные помещения. Его описание, сделанное в 1518 году императорским послом Франческо да Колло, акцентировало роль итальянцев в строительстве каменных палат на Руси (см.: Подъяпольский 2003).

Главные залы – Золотая (Средняя) и Переходная (Сени) палаты, а также деревянная Столовая палата, расположенная во внутреннем дворе, – были расписаны довольно рано; эти фрески стали предметом нескольких исследовательских работ. Среди этих публикаций есть две наиболее важные, задающие направление в исследовании памятника.

2. Состояние исследования и проблема интерпретации

Первое исследование было проведено О. Подобедовой (Подобедова 1972); она подчеркнула идею царской власти, как бы проявленной в программе, и датировала фрески серединой XVI века, так называемой «эпохой Ивана Грозного и митрополита Макария». Эта датировка восходила к работам И. Забелина (Забелин 1849) и Н. Андреева (Андреев 1935), опубликованным, соответственно, в конце XIX века и в 1930-х годах, когда почти все художественные объекты XVI века без проведения специальных исследований датировались этой политически важной, но во многом не очень понятной «эпохой Ивана Грозного и митрополита Макария».² О. Подобедову больше интересовали «исторические» (понятие «исторический» использовалось для описания многих памятников древнерусского искусства и являлось обозначением условно светских

² Обзор взглядов Н. Андреева см.: Носов 1992.

тем в противопоставлении их явно церковным и богословским сюжетам) и генеалогические части программы, представленной на стенах, но она перечислила кратко и основные композиции росписи сводов, включая изображение врат в Царствие Небесное. После книги Подобедовой были опубликованы и другие статьи в том же контексте датировки и интерпретации (Kämpfer 1975; Miller 1981; Роулэнд 2003).

Второе ключевое исследование принадлежит М. Флайеру; оно было опубликовано в 2003 году (Флайер 2003). Автор утверждал, что центральной идеей памятника, определяющей всю программу, было изображение Святой Мудрости; по мнению Флайера, эта роспись позволяет дать «семантический анализ» «нового... литературного этикета» времен Ивана Грозного и митрополита Макария. Вслед за О. Подобедовой и Д. Роулэндом, он выделяет три вертикальных регистра фресок и показывает верхний из них – своды – как место расположения образов, связанных со Святой Мудростью и Небесами Божиими. Принимая во внимание исследования Д. Миллера и Ф. Кэмпфера, Флайер построил новую геометрию (буквально – геометрию всей конструкции) и объяснил ее через сравнение с главными культурно-историческими феноменами эпохи Ивана Грозного как первого русского царя.

Хотя программа Золотой палаты оказалась предметом плодотворных исследований, априорный подход к памятнику как к произведению середины XVI века ограничивал перспективы его изучения.

Таким образом, актуальной задачей является анализ памятника не через сложившиеся *a priori* понимание русской культуры и политики эпохи Ивана Грозного, а *per se*, через внутренние знаки и концепции самих росписей. Нет сомнений, что Флайер был абсолютно прав, и тема Святой Премудрости – и ее роли в Спасении – была центральной. Она выражена, прежде всего, на сводах Переходной палаты, где приглашенные ожидали официальных церемоний: в Сениях изображение Святой Троицы в иконографическом типе Отечество, популярном на Руси с XV века было окружено текстом о Премудрости Божией;³ ниже располагался цикл эпизодов деяний Святой Премудрости, показанных как действия ангелов. Столпами Премудрости были «добрые» цари Ветхого Завета, которые приветствовали праведников и отделяли нижний регистр земных ветхозаветных сцен от Небес.

Так или иначе все исследователи пытались напрямую связать композицию с «торжеством абсолютизма и царизма» и в конкретном, избранном контексте обращались к тем элементам росписи, которые соответствовали их априорной политической схеме (какой бы она ни была), игнорируя

³ «Превечное Слово Отчее, иже во образе Божии сый и составляет тварь от небытия в бытие, идее времена и лета своего областью положит, благослови венец лету благостию своею, даруй мир церквам твоим, победы верному царю, благоплодие земли и нам велию милость» Неделя 14-я по Пятидесятнице, Начало индикта, стихира самогласна, глас 3. Иоанна монаха.

другие части, которые не подходили к их концепции или, по крайней мере, не работали на ее подтверждение. М. Флайер предпринял единственную попытку рассмотреть композицию двух палат как единую систему, но, сосредоточился на сводах в ущерб образам на стенах, а также проигнорировал некоторые важные и сложные элементы композиции. То есть и у него росписи рассматриваются избирательно и фрагментарно, и на таком основании построены обобщающие выводы, по сути подтверждающие – с некоторыми любопытными и важными нюансами – политическую версию «торжества абсолютизма».

Таким образом, анализ и интерпретация фресок дворца не могут считаться исчерпывающими и однозначными.

3. Источник сведений о росписях кремлевского дворца

Первая версия росписей была утрачена в Великом пожаре 1547 года и до него подробно не описывалась; известно лишь, что существовали некие изображения, и кто их выполнил. Сохранилась также часть фресок на паперти и на хорах Благовещенского собора, представляющих крайне символическую программу, нетипичную для русской монументальной живописи предшествующих веков. Первое обновление было выполнено после 1547 года и вызвало полемику, поскольку к тому времени программа оказалась не совсем понятной и в 1551-1553 годах вызвала протест влиятельного дьяка Посольского приказа Ивана Михайловича Висковатого; последовавший за этим церковный суд под руководством митрополита Макария признал Висковатого виновным и приговорил его к покаянию (*Розыск* 1858, 1-42; Граля 1994, 122-26). Однако в ходе этой серьезной богословской дискуссии выяснилось, что митрополит и его помощники не способны объяснить все части композиции – например, пресловутого «бегущего зайца» и не только его.⁴ Предварительный анализ диспута заставляет нас отказаться от восходящей к XIX веку априорной гипотезы, что автором этой программы был митрополит Макарий (до сих пор она принималась как нечто само собой разумеющееся и не подвергалась анализу). Фрески были восстановлены после пожара буквально, но без полного понимания их смысла и символики. Материалы суда над Висковатым дают нам некоторые данные о содержании лишь нескольких фрагментов росписей, существовавших к середине века, но не о целой программе.

Позднее, в основном в XVII веке, фрески несколько раз поновлялись из-за разрушений, причиненных им водой, огнем и копотью. Последнее поновление было сделано в 1672 году иконописцем Симоном Ушаковым в его собственной художественной манере – хорошо известной и оцениваемой

⁴ Детальный анализ этого диспута представляет собой одно из направлений дальнейшего исследования, на данный момент наибольшее значение имеет статья Лифшиц 2003.

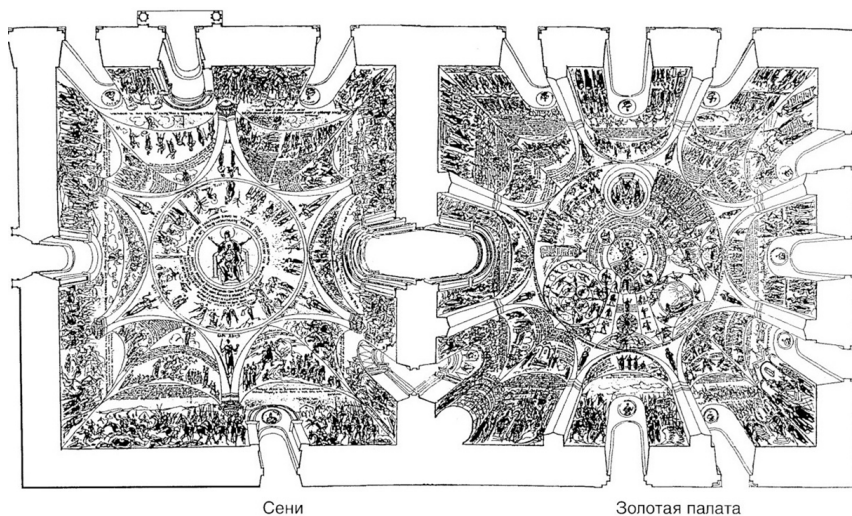


Рисунок 1
Схема росписи (Подобедова 1972)

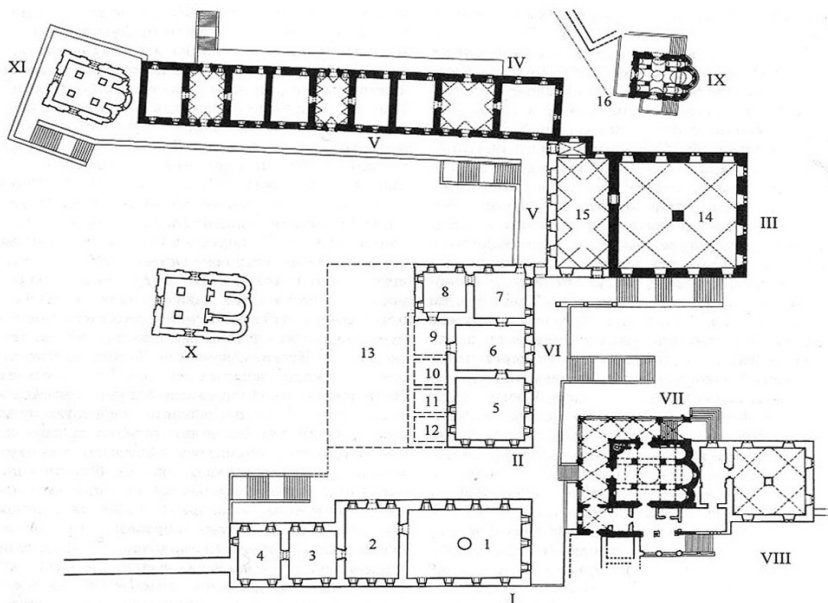


Рисунок 2
План дворцового комплекса
III: Грановитая палата, VI: Красное крыльцо (6: Сени, 7: Золотая палата),
VII: Благовещенский собор (Подобедова 1972)

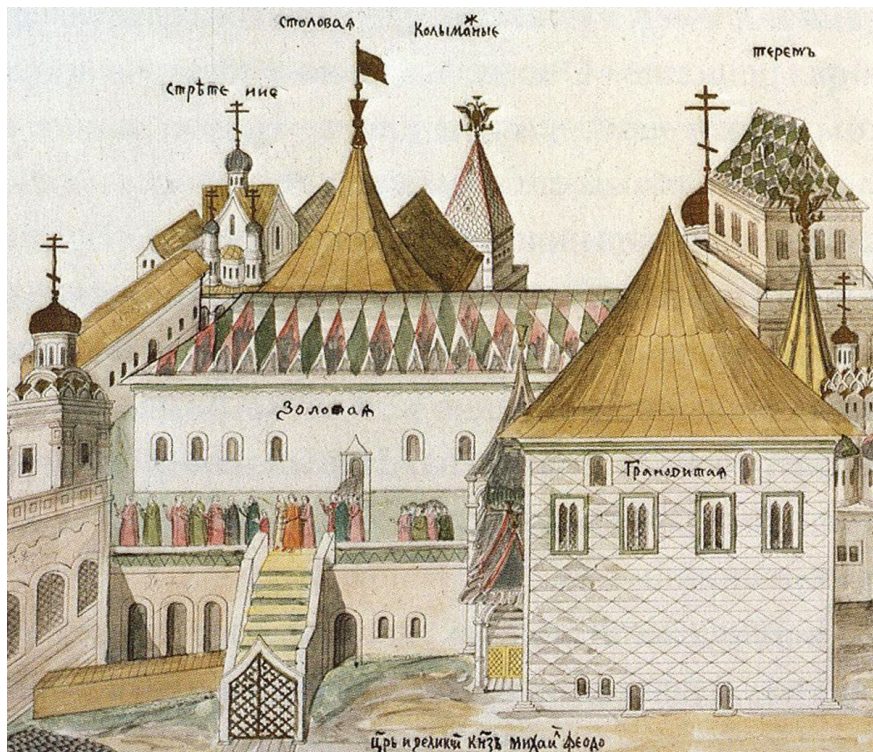


Рисунок 3

Миниатюра с изображением дворца и Золотой палаты (1672-1673 гг.)
(Книга об избрании 2014)

как «западническая», условно более реалистическая. При этом Ушаков тщательно сохранил все содержание и структуру памятника, как это было свойственно при восстановлении поврежденных русских икон и монументальной живописи. Прежде чем браться за кисти, Симон Ушаков совместно с подьячим Никитой Клементьевым, по распоряжению царя Алексея Михайловича, в марте 1652 года составил тщательное описание всех секторов и регистров фресок Переходной и Золотой палат, а также позднейшей росписи Грановитой палаты. Тетради с этими записями хранятся в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге (РНБ, Q.XIII.8) и были опубликованы (Бартенев 1916). На основании этих тетрадей К. Лопяло создал наглядную схему-реконструкцию композиций Переходной и Золотой палат: она опубликована в книге О. Подобедовой (Подобедова 1972, 193-98 и схема-вкладыш). Итак, у нас мало шансов представить себе первоначальный стиль фресок, но мы знаем все элементы композиции и большую часть надписей, даже цвета. В своей реконструкции К. Лопяло не подбирал похожие иконографические образцы, поэтому, обращаясь к

схеме, надо учитывать, что его рисунки весьма условны, он обозначал места и сюжеты, а не традиционную иконографию того или иного элемента. Однако его схема – удобный практический инструмент для реконструкции образной символики и содержания программы утраченного памятника.

Сопоставление тетрадей Симона Ушакова и Никиты Клементьева с фрагментарным описанием фресок в *Розыске* по делу Ивана Михайловича Висковатого доказывает, что в ходе многочисленных поновлений и реставрации палат фрески не подвергались изменениям в плане содержания: по крайней мере, все сюжеты и образы, упоминавшиеся в полемике середины XVI века, оставались на прежних местах к 1652-1672 годам. По сути, мы имеем всю необходимую информацию о программе, отдавая себе отчет в том, что авторы описания не ставили задачи истолкования общей программы и значения тех или иных ее элементов, не пытались «умствовать» а просто, технически фиксировали то, что видели. В этом отношении тетради служат бесценным источником для анализа памятника (а выполненные на их основе схемы К. Лопяло остаются удобной визуальной «шпаргалкой»).

4. Структура дворцовых росписей⁵

Программа декорации парадных залов кремлевского дворца включала две палаты, расписанные в три регистра: нижний располагался на стенах; средний – в криволинейном пространстве между стенами и сводами, а также в откосах окон; третий, доминирующий, помещался на сводах над головами приглашенных на церемонии лиц. Структура среднего регистра двух палат различалась из-за их архитектурных особенностей, но принцип расположения фресок был одинаков в обеих палатах. Трон великого князя, а затем царя находился в дальнем левом углу Золотой палаты – правитель мог войти в зал из своих личных покоев через боковую дверь. Все остальные проходили с площади на крыльцо, оттуда на открытую галерею дворца, затем в Переходную палату (Сени), а затем в Золотую палату. Не все вельможи, старшие дьяки или иностранные гости имели право доступа непосредственно к правителю. Некоторые останавливались в Переходной палате – или на галерее, или даже на крыльце снаружи. Существовала строгая иерархия такого продвижения.

Композиция двух главных парадных залов дворца была задумана как две неотъемлемые части целого, но каждая палата имела собственную тему – и между ними было очевидное сходство, они формировали некую зеркальную структуру. Общая тема Переходной палаты основывалась на

⁵ Несмотря на то, что существует ряд перечисленных выше работ об этом памятнике, ни в одной из них не давался общий краткий обзор-описание композиции, так как авторы ограничивались анализом отдельных частей, поэтому необходимо вернуться к традиционному начальному этапу изучения памятника и составить описание его общей структуры.

Ветхом Завете и древнейшей истории русской правящей династии, тогда как схема Золотой палаты повторяла эту тему на другом уровне. Вдоль стен Переходной палаты шел ряд иллюстраций к «Сказанию о князьях Владимирских», в которых можно было проследить корни династии Рюриковичей вплоть до легендарных времен и затем через киевский и владимирский периоды (перечень см.: Забелин 1849, Бартенев 1916; о «Сказании о князьях Владимирских» см.: Гольдберг 1976, Дмитриева 1976). Стены Золотой палаты были разделены на отсеки, в каждом из которых были показаны жития русских князей, от первых русских святых Бориса и Глеба, святого Владимира и до новейших, не прославленных в лике святых, правителей – Ивана III и Василия III. Трон был установлен в этом ряду, таким образом, правитель продолжал линию своих предков, начатую в Переходной палате; поднимаясь на престол, он демонстрировал себя как сакральную фигуру, живое воплощение власти. Выстроенный таким образом по стенам двух палат исторический регистр подчеркивал авторитет и правовой статус русских правителей и приоритет московской ветви княжеского рода, на самом деле, далеко не старшей, но вставшей во главе других. Эта длинная официальная генеалогическая история перекликалась с фресками галереи Благовещенского собора (домовой церкви), где было представлено Древо Иессеево, генеалогическое изображение рода Иисуса Христа, включавшее множество фигур, в том числе античных мудрецов, и дополненное изображениями князей московского дома, от первого, Даниила Александровича, до Василия III – во многом это сопоставимо с Лозой династии Неманичей в Сербии (Джурич 2000). Тема «Сказания о князьях Владимирских» и история княжеского рода были позже переосмыслены на Мономаховом престоле Ивана IV (середина XVI века) и в Грановитой палате (конец XVI века), но в более простом виде. А в XVII веке уже Симон Ушаков создал оригинальную композицию иконы *Насаждение древа Государства Российского* (1668) с образом Владимирской Богоматери в центре и изображениями князей и царей от первых Рюриковичей до правителей династии Романовых (Ерусалимский 2025).

Подобная структура памятника была новой для Руси, поскольку сама традиция построения светского каменного здания, дворца, едва зарождалась. Образцы для фресок парадных палат неизбежно приходилось создавать впервые, а точнее – опираясь на опыт дворцовых росписей других стран. Естественным для Руси образцом могла служить Византия, однако с 1453 года Константинополь был захвачен турками, церковные связи к концу XV века были прерваны из-за споров о церковной унии (см., например, Roncheu 2017), да и сами дворцы постепенно приходили в упадок задолго до крушения империи. Другим источником могли стать более доступные росписи Сербии, однако и эта православная держава пала под натиском османов. Бежавшие на Русь греческие и сербские художники принесли богатый ассортимент иконографических сюжетов и идей, которые питали русскую художественную культуру. Однако с ро-

списями кремлевского дворца сопоставимы лишь небольшие элементы известной иконографии.

Другим источником развернутой программы росписи парадных залов великокняжеского дворца могли стать многочисленные итальянские комплексы подобных фресок, в течение XV-XVII веков оказывавшие влияние практически на все страны Европы, от Англии до Польши, – влияние, перешагнувшее барьер «западного» мира (Дмитриева 2015). Помимо сербской Лозы Неманичей (влияние которой в Москве проявилось, как упоминалось выше, не в самом дворце, а в галерее домово́й великокняжеской церкви), именно в итальянских дворцах удастся найти наиболее близкий аналог к генеалогическим и сюжетным росписям стен Переходной и Золотой палат.

Самым известным примером является аналогичный нижний регистр Зала месяцев в Палаццо Скифанойя, который также служил демонстрацией власти и процветания династии д'Эсте в Ферраре, а сцены деяний папы Александра VI (включая даже первое изображение американских аборигенов) были размещены в том же регистре апартаментов Борджа в Ватикане (Варбург 2008, Buranelli 2008). Существуют и другие примеры парадных залов итальянских палаццо, где нижний регистр росписей неизменно представляет жизнь заказчика и/или его династии.⁶

Средний регистр московских росписей предлагал аллегорическую интерпретацию истории русской правящей семьи. В Переходной палате, непосредственно над ранней историей династии Рюриковичей, шел ряд сцен из жизни и деяний ветхозаветных царей; их военные победы напоминали победы князя Владимира, как бы давая благословение и высший смысл земным событиям русской истории, которая понималась как история династии Рюриковичей (по аналогии с историей Древнего Израиля как истории ветхозаветных царей). Частично над сценами, в углах под сводами, находились большие фронтальные фигуры важнейших библейских царей. Ветхозаветные аллегории стали особенно популярны в церковной и светской живописи, начиная с XIII века – прежде всего в Сербии, а в России с XIV века (Джурич 2000, Луковникова 2003). Но обычно они использовались для придания контекста священным сюжетам; новизна кремлевских фресок заключалась в интерпретации жизни династии через призму праведных библейских правителей. И эта новизна была ярким подоби́ем того способа аллегорической интерпретации (как через библейские параллели, так и через сюжеты классической мифологии и истории) повседневной жизни и генеалогии принцев, что вошел в моду в итальянских палаццо в XIV-XV веках.

⁶ Несмотря на вполне понятное желание автора и, безусловно, читателей, формат статьи не позволяет привести весь ряд итальянских памятников, он весьма велик; обзор и анализ таких памятников в сравнении с московскими фресками остается частью будущей монографической публикации.

В Золотой палате эта тема Сеней была продолжена аллегорическими сценами, размещенными над историческими композициями нижнего регистра. Но, в отличие от Переходной палаты, здесь аллегории заимствовались из Нового Завета – это были так называемые «толкования притч»: о богатом и бедном Лазаре, о сеятеле, о брачном пире и т. д.; при этом они были включены в объединяющий разрозненные эпизоды контекст «Сказания о Варлааме и Иоасафе» – рассказа о мудром правителе, раскрывающем смысл и цели христианской власти (Забелин 1849, Барте-нев 1916). Таким образом, зритель переходил от Ветхого Завета к Новому, а общей темой всех аллегорических элементов двух палат был образ мудрого правления земных властителей – и конкретно русских князей. В таком контексте правитель на троне представлялся живым образом идеи Доброго, Мудрого Царя.

Ряд библейских пророков и греческих мудрецов (мудрецов древности) и/или сивилл детальнее всего представлен в апартаментах Борджа в Ватиканском дворце (Buganelli 2008), но такие иконографические мотивы появились не в первые годы XVI века, когда создавался этот памятник, а несколько раньше. Он имеет некоторые параллели в поздневизантийских фресках, в основном в Сербии: они были созданы, в основном, в период Латинского королевства в Константинополе (1204–1261 гг.). В Москве прямые аналоги этого сюжета сохранились в галерее Благовещенского собора в Кремле (в составе *Древа Иисева*, о котором уже шла речь выше), связанной с программой росписи дворцовых палат. Таким образом, тема античных мудрецов, пророков и сивилл была представлена в Кремле и напрямую, как в Сербии и Италии, и по-другому – в Золотой палате. Она акцентировала тему нижнего регистра: линия от праведных библейских царей к святым князьям и к современным правителям и их предкам получила своего рода «комментарий» в виде присутствия пророков-мудрецов и обрела дополнительное измерение.

Самый верхний, венчающий регистр фресок располагался на сводах обеих палат. Как справедливо показал М. Флайер, главной темой обеих сводов была Святая Премудрость. В Переходной палате она была воплощена в центральном образе Святой Троицы в иконографии Отечества; в Золотой палате центральным образом был Христос Эммануил; эти два варианта ассоциировались, соответственно, с кругом ветхозаветной и христианской историей. Подобный ряд сопоставлений можно найти и в другом памятнике эпохи – во фресках Дионисия (отца и работавших с ним много лет, еще до кремлевских заказов, живописцев Феодосия и Владимира Дионисьевичей) в Ферапонтовом монастыре (1502), где тема Святой Премудрости раскрывалась через параллелизм центральных образов Спасителя и Богоматери с историческим рядом Вселенских Соборов (см. подробно: Лифшиц 1998, 174–95). Это была тема Божественного Промысла, особенно важная для христиан Раннего Нового времени. Святая Премудрость правит человеческой историей, разворачивающейся

во времени. Эта тема получила мощное развитие в поздневизантийском и поствизантийском мире, а также в ренессансной Италии и в Германии в бурях Реформации и Контрреформации. А всеобщий взрыв интереса к различным гаданиям и предсказаниям, зодиаку («зодиям» в русских рукописях) и астрологии был характерен для всей Европы в XIV-XVI веках – Залы зодиака, Залы карты мира стали частью дворцовой моды; в Россию эта волна пришла в конце XV века и достигла апогея в XVI веке (Magdalino 2006; Акоруан 2013), причем женский образ Премудрости перекликается и с темой Богоматери, и аллегорией Церкви, и эсхатологической «женой, облеченной в солнце» (см.: Луковникова 2003, Гардзанини 2024), а эсхатологические мотивы, связанные с ожиданием конца света в 1492 году, находились в сложном взаимодействии с другой аллегорической образностью эпохи «нового благочестия» в Западной Европе, трагическим переживанием падения Константинополя в мире православном.

В Переходной палате центральное изображение Отечества окружено текстом «Зачало Премудрости – страх Господень, только глупцы презирают мудрость и наставление (Притч. 1:7), расположенным в основании престола; это было прямое и открытое послание для тех, кто входил в первый парадный зал, объясняющее смысл всей композиции. В нижнем круге свода, вокруг и под Небесами Святой Премудрости, находился ряд небольших сцен, поясняющих Предвечный божественный замысел Спасения. На «столпах Премудрости» находилось семь сцен с соответствующими текстами. А праведные библейские цари в нишах под сводом располагались как бы на страже между Небесами, с одной стороны, и библейскими аллегориями и земной историей, с другой. Итак, Переходная палата была порогом и в прямом смысле (там люди ждали приглашения к правителю), и в переносном (когда замысел Спасения уже существует и пути праведников намечены, но воплощение его – дело будущего).

Основная часть программы сводов находилась в Золотой палате, первоначально именовавшейся Средней (между Грановитой и Набережными палатами – буквально, между небесным, божественным и повседневной, бытовой жизнью как центром мироздания, воплощенным в троне и правителе под образом Небес – в переносном смысле). Композиция свода Золотой палаты была самой важной и самой сложной, даже загадочной из всей программы – и именно эта часть вызывала сомнения, недоразумения и замешательство как русских людей XVI века, так и исследователей. Общая идея Премудрости Божией и Спасения в целом считывалась, но символический язык этой росписи был действительно странным и, казалось, не находил параллелей в русской иконографии той эпохи. Флайер четко сформулировал главную идею, но пришел к ней от априорного взгляда на то, что ожидает увидеть, и от политических рассуждений о русском абсолютизме вообще и Иване IV в частности (словно не замечая, что во время Великого пожара Иван Васильевич был совсем молодым, семнадцатилетним, и едва ли в тот момент ему приходилось составлять определенные политические схемы или иконографические программы

поразительной сложности) и митрополите Макарии (не зная, что митрополит не мог объяснить очень странные детали дворцовой росписи). Однако все эти темы стали актуальными на Руси не в середине XVI, а гораздо раньше. Необходимость определять свое место в мире после неудачного для Московской митрополии Ферраро-Флорентийского собора, процесс формирования единого государства (еще до появления национальной идеи в том виде, который знаком в Европе не ранее XVI-XVII веков, на основе конфессиональной) и активное взаимодействие с Западной Европой стали катализатором полемики как церковной, так и политической. Контакты с «западом» начинались с приглашения итальянских врачей и архитекторов (бесспорно лучших в ту эпоху), установления дипломатических контактов с Империей и Ватиканом, венцом чего стал брак Ивана III с наследницей Палеологов Зоей – Софьей Фоминичной (Матасова 2016, Ronchev 2017). На рубеже XV-XVI в Москву приезжает немало количество греков, покинувших погибшую Византию и зачастую воспитанных уже в итальянских землях, хорошо знакомых с современной культурой (Плюханова 2013). При сыне Ивана III и Софьи Палеолог, великом князе Василии III, были написаны ключевые тексты теории «Москва – Третий Рим», в том числе и комплекс сочинений Филофея, а также сложилась концепция *Сказания о князьях Владимирских*, однако корни этих перемен уходят именно в конец XV века. При Иване IV и вплоть до конца XVI века эти тенденции развивались и порой значительно меняли смысл в соответствии с обстоятельствами. И эти процессы становятся предметом новаторских исследований историков и искусствоведов в последние десять-двадцать лет.⁷

Тщательный анализ всех элементов кремлевских дворцовых росписей – изображений и надписей – в их контекстах и с точными источниками требует большого пространства исследовательского текста (только один элемент – врата с добродетелями и пороками – был проанализирован на достаточно глубоком уровне О. Белобровой, и это заняло две статьи – см. Белоброва 2003а и 2003б); поэтому мы просто ограничимся здесь упоминанием одного важного структурного блока, включающего такие части как врата с добродетелями и пороками, бегущий заяц и собака, стреляющие лучники, аллегорические изображения времен года и ветров, небесные тела, Земля и Океан, колесницы Солнца и Луны, Вселенские Соборы, Небесный Иерусалим. Все эти элементы обрамлялись и поддерживались несколькими фигурами русских великих князей, симметричными правед-

⁷ Позволю себе не перечислять длинный список исследований истории культурно-политических процессов XV-XVI веков, включающих обзор дипломатии и антиеретической полемики, новую датировку десятков важных художественных памятников и многое другое. Хотелось бы избежать случайного упущения важного имени, речь идет о десятках исследований, меняющих наши представления о хронологии и сути многих событий.

ным библейским царям Переходной палаты на границе между Небесами и сценами земной русской истории с ее аллегорическими отражениями. Каждый из таких «малозначительных» на взгляд невнимательного наблюдателя образов нес свою смысловую нагрузку, и игнорировать пресловутого и, действительно, поднадоевшего многим со времен дьяка Висковатого «зайца» означает не увидеть общую картину.⁸

Первым, что должны были заметить входящие в Золотую палату из Сеней, был образ святого Иоанна Дамаскина с длинным свитком, содержащим текст о Святой Премудрости. А изображение Вселенских соборов было окружены другими аллегорическими образами Премудрости, в том числе композицией *Пир Премудрости*, известной на Руси с XIV века (он находился в Успенской церкви в Володове под Новгородом) благодаря влиянию поздневизантийской и балканской (сербской) иконографии и богословия. Тема Святой Премудрости была представлена многократно, разными способами, каждый из которых по отдельности был более или менее привычным для русской образованной публики. Но другие элементы росписи были к тому времени почти или совершенно неизвестными: времена года и аллегории небесных светил существовали в византийском искусстве, но ранее не приходили на Русь, по крайней мере, они неизвестны в монументальном искусстве, а в книжных миниатюрах появляются тоже довольно поздно.

Самой серьезной проблемой было отсутствие какого-либо контекста прежних русских светских росписей для восприятия программы в целом. Несколько регистров были типичны для церковной монументальной живописи, но такие три уровня интерпретации в соотношении и параллелизме, обилие аллегорий были весьма странными и даже чуждыми. Само понятие аллегории в первой половине XVI века вызывало интерес и недопонимание у образованного русского человека, об этом можно судить по запросу к Максиму Греку, который написал краткую статью-толкование «аллегории» (Сумищева 2010). Нет сомнений, что художественный стиль дворцовых фресок был традиционным, и художники использовали иконографические элементы, знакомые им по иконам, рукописям, монументальным программам. Но и в галерее Благовещенского собора, и в росписях дворца они изображали какие-то новые идеи и концепции. Они опирались на традицию – но традиций было несколько, пришедших из разных источников: это русская иконография и стиль, поздневизантийская и поствизантийская сербская новая иконография и аллегорические приемы ветхозаветных и новозаветных толкований, западноевропейские итальянские ренессансные темы и образы.

Наши недавние исследования показали, что Золотая палата вписывалась в ряд ренессансных светских программ фресок во дворцах итальян-

⁸ Порой исследователи отмахиваются от таких «мелочей», но не случайно именно детали привлекали особое внимание людей разных эпох, и сегодня порой становятся ключами для понимания сложной композиции и отсылками к ее источникам.

ских правителей XIV–XVI веков, которые были в большой моде в других странах Европы в XV и XVI веках (Чумичева 2019а и 2019б). Наиболее известные и уже упоминавшиеся выше примеры – это Зал месяцев в Палаццо Скифанойя в Ферраре (Варбург 2008) и Апартаменты Борджа в Ватикане (Riess 1984, Buganelli 2008). Но существовало много других дворцов с Залами зодиака, Залами карты мира (*mappramundi*) и т. п. Для итальянских фресок этого типа были типичны три регистра: нижний – для повседневной жизни правителей и влиятельных владельцев дворцов, средний – для аллегорических интерпретаций (с библейскими или античными образами) и верхний, потолок или своды – для образов Небес (это могли быть буквальные изображения светло-голубого неба с белыми облаками или ночного темно-синего со звездами, зодиакального с созвездиями или аллегорического со сложными изображениями небесных тел), которые воплощали идею Божественного Промысла и астрологические концепции, популярные в Италии, Европе, поздней Византии – а, с конца XV века, в Московской Руси. Русская версия была оригинальной и использовала восточно-христианскую образность – но каждый итальянский дворец предлагал свою, совершенно уникальную версию той же идеи Промысла, управляющего земными делами и жизнью правителей. Как представляется автору статьи, изначально эта традиция была попыткой воспроизвести древнеримский образец – парадный зал императора Септимия Севера с его личным гороскопом на потолке (об этом рассказывает историк Дион Кассий в девятом томе «Римской истории»⁹). Эта тема может быть представлена в различных стилях от почти средневекового до Высокого Возрождения; общей оставалась главная идея Небесной Премудрости, которая правит через пророков и мудрецов, говорит звездами и ветрами, аллегориями и знаками, «сквозь тусклое стекло».

Учитывая, что митрополит Макарий испытывал затруднения с объяснением некоторых ключевых деталей в полемике с Иваном Михайловичем Висковатым, можно предположить, что первоначальная программа была создана к 1514 году, а не в середине XVI века; весь комплекс использованных образов и общая идея гораздо более доступны были для двора Ивана III и Василия III, где жили итальянцы и представители греческой знати на службе великого князя. Важно отметить, что католик или униат не мог расписывать церковь, и мы знаем, что дворцовые росписи также были выполнены русскими мастерами, однако именно приезжие своими глазами видели итальянские палаццо и были воспитаны в той культуре, где византийское наследие переплавлялось с западноевропейским в те-

⁹ Дион Кассий 2011, 261. История этого заимствования связана с трудами Джотто и Пьетро д'Абано в Падуе (еще один памятник, дошедший до нас лишь в более поздней, восстановленной версии, Палаццо делла Раджоне), но это уведит слишком далеко от темы статьи, хотя установление связи принадлежит автору данной публикации, не указано напрямую ни в одном исследовании, так что требует особого внимания и аргументации.

чение XIII-XV веков.¹⁰ Дополнительным аргументом является схожесть тематики палат и паперти Благовещенского собора, соединенной с дворцом галереей и расписанной теми же мастерами в 1508 году, а также особый интерес к «Сказанию о князьях Владимирских» и попытки построения легендарно-исторической генеалогии московского дома при Василии III в контексте идеи Премудрости и Промысла, когда традиционная христианская образность насыщается аллегорическими идеями и сложными контекстами эсхатологии, места правителя в структуре мира и поисками обоснования единой государственной власти и самостоятельной церковной организации.

5. Заключение

Попытки построить единые и общие Небеса Премудрости для всех христиан (без их разделения на западных и восточных (по крайней мере до 1520-х годов) были обречены на провал. Византия уже пала, Европа эпохи Возрождения стремительно двигалась к Реформации и Контрреформации, многочисленным войнам и Просвещению, Россия вступила на собственные исторические пути, и ее прекрасные золотые небеса с аллегориями, многократно горящие и залитые водой, были расписаны и переписаны – чтобы быть уничтоженными ради барочной роскоши нового дворца, возведенного другим итальянцем, Бартоломео Растрелли для императрицы Елизаветы Петровны, в свою очередь весьма недолговечного. Но эта удивительная и слишком сложная для своего времени и места программа послужила источником вдохновения для многих других фресковых программ других русских дворцов (включая Грановитую палату, дворец князя Андрея Большого в Звенигороде и некоторые залы XVII века),¹¹ их странный иконографический язык не был принят и понят сразу, он был упрощен и расчленен, но проник в русскую культуру на разных уровнях.

Сегодня мы можем внимательно прочитать тетради Симона Ушакова и Никиты Клементьева и сопоставить элемент за элементом отдельные части целой программы с их источниками и аналогами, с их «отростками» и вариациями в других памятниках. И это дает нам возможность понять программу без подмены ее нашими собственными априорными «политическими идеями» и современными концепциями самодержавия, абсолютизма, «застойной Руси» и т.п., накопившимися за долгий XX век в российской и мировой исследовательской литературе.

¹⁰ О культурной среде и круге кардинала Виссариона, их связях с Московским княжеством подробно см.: Ronchev 2017.

¹¹ Вновь позволю себе не приводить библиографию этих сюжетов, поскольку в статье нет места для описания того, как идеи Золотой палаты получили развитие в других памятниках XVI и даже XVII веков.

Сложный аллегорический язык кремлевских дворцовых росписей полностью соответствовал иносказательному, «притчевому» языку литературных произведений, которые легли в их основу. Более того: фрески включали короткие и пространные фрагменты текстов, не только имена персонажей, но и целые литературные отрывки заполняли пространство между фигурами, превращая палаты в звучное художественно-повествовательное и политическое высказывание, целостный манифест нарождающейся и утверждающейся власти Московского государства. Однако для понимания этого высказывания важно сделать несколько шагов: 1) отказаться от упрощенного объяснения «эпохи Ивана Грозного», которое как будто избавляет исследователей от необходимости в глубоком анализе – произнес ритуальную фразу и довольно; 2) тщательно, шаг за шагом, проанализировать каждый «исторический» эпизод росписей параллельно с аллегорическими, постепенно выстраивая и восстанавливая общий визуальный и повествовательный текст; 3) содержание программы необходимо вписать в более широкий контекст. Важно подчеркнуть, что общая схема росписи итальянских дворцов воспринималась не формально-подражательно, а по самой своей сути, «переведенной на русский, московский язык» политики и искусства.

В контексте кремлевских росписей важно рассмотреть развитие темы «залов зодиака» в итальянских дворцах, способы использования астрологической и космологической символики, слияние античных образов с ветхозаветными и их интерпретацию в рамках христианского мировоззрения в духе культурного обновления на пороге новой эпохи, а также то, как все это сложное и многогранное «философское» (в определенном смысле) видение соотносилось со сценами повседневной жизни, эпизодами из жизни правителей, портретами их предков, собственной «генеалогией» и т. д. Столь обширный обзор выходит за рамки данной статьи, поэтому здесь автор постоянно обращается лишь к двум наиболее ярким западным примерам довольно раннего (Феррара) и весьма позднего (Ватикан) памятников такого рода и скользь упоминает, вероятно, самый ранний итальянский памятник того же круга (Падуа) и его древнеримский прото-источник (московским правителям, как и ранним британским королям, и многим другим «варварам» очень хотелось отыскать в своем родословии древнеримские корни, но им и в голову не приходило, в каких именно образах они таились).

Однако можно утверждать, что в начале XVI века в Кремле был построен модный европейский дворец в итальянском стиле, расписанный, судя по всем данным, русскими мастерами круга Дионисия по астрологической, космогонической и аллегорической программе, которая могла быть привлекательна для заказчиков: Ивана III и Василия III, основывавшихся на свидетельствах людей византийско-итальянского круга, прибывавших в Москву в конце XV века. Однако модный дворец создавался в центре православного государства, образованными светскими художниками, работавшими в изысканной византийско-русской художественной

манере, с использованием знакомых и образительных и богословских образов и на собственном историческом и литературном материале. Заказ художественной программы декорации парадных залов нового дворца следует сопоставить с другими большими идеологическими программами правления Василия III, остававшимися в тени драматической персоны его «Грозного» сына Ивана IV; среди них, как уже упоминалось, и текст «Сказания о князьях Владимирских» в нескольких редакциях – один из бесспорных источников сюжетов дворцовых фресок.

Росписи Переходной и Золотой палат представляли собой оригинальный московский памятник, созданный в контексте общеевропейской традиции, органически сочетавшейся как с итальянской архитектурой (которая также успешно вбирала в себя местные русские элементы при общем конструктивном принципе, привнесенном извне), так и с политическими запросами эпохи и необходимостью презентации новой власти перед иностранными послами, а также задачами формирования новой идеологии нарождающегося государства в поисках собственных корней и в его самоутверждении. Это не было итогом некоего уже сформированного «самодержавия»/ абсолютизма, а лишь первым культурно-идеологическим обоснованием формирующейся власти, еще не достигшей реального могущества.

«Торжество Премудрости» давало своего рода благословение московской ветви династии Рюриковичей и демонстрировало Промысел Божий как благое предзнаменование. По содержанию и языку это был памятник первой трети XVI – середины XVI века, и дальнейшее развитие этой программы, слишком сложной для 1540-1550-х годов, можно понять, сравнив программу Переходной и Золотой палат с аналогичными и родственными ей росписями других парадных покоев Московского княжества/царства: росписями Грановитой и Царицыной (Золотой) палат конца XVI века, где подобные идеи были выполнены более прямолинейно; значительная, именно астрологическая часть ренессансной программы была утрачена при трансляции замысла на Русь, но многие ключевые элементы легли в основу московского государственного менталитета: Премудрость, Божественный Промысел, управлявший земными делами и наставлявший правителей династии Рюриковичей (а также благочестивых княгинь и цариц) через притчи и Священное Писание.

Список использованной литературы

- Андреев, Николай Е. 1935. «Митрополит Макарий как деятель религиозного искусства.» *Seminarium Kondakovianum* 7: 227-44.
- Бартенев, Сергей П. 1916. *Московский Кремль в старину и теперь*. Т. 2. Москва: Синодальная тип.
- Белоброва, Ольга А. 2003а. «О некоторых источниках подписей к сюжетам росписей Золотой палаты Московского Кремля.» *Труды Отдела древнерусской литературы* 53: 502-17.

- Белоброва, Ольга А. 2003б. “О подписях к ветхозаветным сюжетам в росписях Золотой палаты Московского Кремля.” *Труды Отдела древнерусской литературы* 54: 623-50.
- Варбург, Аби. 2008. “Итальянское искусство и мировая астрология в палаццо Скифанойя в Ферраре (доклад 1912-1922).” В Аби Варбург, *Великое переселение образов*, 224-30. Санкт-Петербург: Азбука-Классика.
- Гардзанити, Марчелло. 2024. “Образ жены Откровения в публицистике первой половины XVI века в России.” *Scriptorium slavicum* 1: 11-22.
- Гольдберг, Александр Л. 1976. “К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха.” *Труды Отдела древнерусской литературы* 30: 204-16.
- Граля, Иероним. 1994. *Иван Михайлов Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI в.* Москва: Радикс.
- Джурич, Воислав. 2000. *Византийские фрески: Средневековая Сербия, Далмация, славянская Македония.* Москва: Индрик.
- Дион Кассий. 2011. *Римская история.* Т. 9. Санкт-Петербург: Нестор-История.
- Дмитриева, Марина. 2015. *Италия в Сарматии: Пути Ренессанса в Восточной Европе.* Москва: НЛО.
- Дмитриева, Руфина П. 1976. “О текстологической зависимости между разными видами рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха.” 30: 217-30.
- Ерусалимский, Константин Ю. 2025. *Император Святой Руси.* Москва: НЛО.
- Забелин, Иван Е. 1849. “Дворец Московских князей до Петра Великого.” *Москвитянин.* Апрель.
- Забелин, Иван Е. 1990. *Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях.* Кн. 1: *Государев двор, или дворец.* Москва: Книга.
- Книга об избрании.* 2014. *Книга об избрании на превысочайший престол великого российского царства великого государя царя и великого князя Михаила Федоровича всея великия России самодержца.* Москва: Музеи Московского Кремля.
- Лифшиц, Лев И. 1998. “Тема «Вход в дом Премудрости» в росписи Рождественского собора Ферапонтова монастыря.” В *Русская художественная культура XV-XVI веков: Сб. Статей*, отв. ред. А.Б. Стерлигов, 174-95. Москва: Гос. ист.-культур. музей-заповедник «Московский Кремль».
- Лифшиц, Лев И. 2003. “Кто такие «галатские еретики»?” В *Древнерусское искусство: Русское искусство позднего средневековья: XVI век*, ред. А.Л. Баталов, 166-77. Санкт-Петербург: Изд-во Дмитрий Буланин.
- Луковникова Елена А. 2003. *Ветхозаветные прообразовательные сюжеты в византийской монументальной живописи второй половины XIII–середины XIV.* Диссертация... канд.иск. Москва: Гос. ин-т искусствознания.
- Матасова Татьяна А. 2016. *Софья Палеолог.* Москва: Молодая гвардия.
- Носов С.Н. 1992. “Проблемы истории русской культуры в трудах Н.Е. Андреева.” *Труды Отдела древнерусской литературы* 45: 439-44
- Плюханова, Мария Б. 2013. “Роль греко-итальянских униатов в становлении религиозных и политических идей на Руси конца XV–начала XVI в.” В «*Друг – зеркало друга...*»: *российско-итальянские общественные и культурные связи, X-XX вв.*, отв. ред. И.В. Поткина, 19-45. Москва: Российская академия наук, Институт российской истории.
- Подобедова, Ольга И. 1972. *Московская школа живописи при Иване IV.* Москва: Наука.

- Подъяпольский, Сергей С. 2003. “Московский Кремлёвский дворец в XVI веке по данным письменных источников.” В *Древнерусское искусство*, ред. А.Л. Баталов, 99-119. Санкт-Петербург: Издательство Дмитрий Буланин.
- Розыск 1858: “Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон, диака Ивана Михайлова сына Висковатого, в лето 7062.” В *Чтения Общества истории и древностей российских* 2: 1-42.
- Роулэнд, Дэниел (Rowland, Daniel). 2003 “Две культуры – один тронный зал.” В *Древнерусское искусство: Русское искусство позднего средневековья: XVI век*, ред. А.Л. Баталов, 188-201. Санкт-Петербург: Изд-во Дмитрий Буланин.
- Флайер, Майкл (Flier, Michael). 2003. “К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля.” В *Древнерусское искусство: Русское искусство позднего средневековья: XVI век*, ред. А.Л. Баталов, 178-87. Санкт-Петербург: Изд-во Дмитрий Буланин.
- Чумичева, Ольга В. 2019а. “Небеса Премудрости в интерьерах Кремлевского дворца XVI в.” В *Воздух и Небеса в иеротопии и иконографии христианского мира. Тезисы симпозиума в Российской Академии Искусств 11-13 сентября 2019*. Ред. А.М. Лидов. 83-90. Москва: Феория.
- Чумичева, Ольга В. 2019б. “Что есть аллегория?. Смена культурной парадигмы в репрезентации верховной власти в Москве в первой половине XVI в.” В *Русь, Россия: Средневековье и Новое время. Материалы VI Чтений памяти акад. А.В. Милова*. Вып. 6: 130-33. Москва: Издательство Московского государственного университета.
- Akopyan, Ovanes. 2013. “With «Latins» against «Latin Vice»: Savonarola, Saint Maximus the Greek, and Astrology.” *Rinascimento* 53: 269-89.
- Buranelli, Francesco. 2008. “L'appartamento Borgia in Vaticano.” In *Il '400 a Roma. La rinascita delle arti da Donatello a Perugino*, a cura di M.G. Bernardini e M. Bussagli, 233-45. Milano: SKIRA.
- Čumičeva Olga V. 2010. “Massimo il Greco sull' iconografia”. *Studi slavistici* 7: 385-94.
- Kämpfer, Frank. 1975. “Russland an der Schwelle zur Neuzeit: Kunst, Ideologie und historisches Bewusstsein unter Ivan Groznyj.” *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* XXIII, 4: 504-14.
- Magdalino, Paul. 2006. *L'orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VIIe-XIVe siècle)*. Paris: Lethielleux.
- Miller, David. 1981. “The Viskovatyi Affair of 1553-54: Official Art, the Emergence of Autocracy, and the Disintegration of Medieval Russian Culture.” *Russian History* VIII, 3: 293-332.
- Ronchey, Sylvia. 2017. *L'Enigma di Piero. L'ultimo Bizantino e la crociata fantasma nella rivelazione di un grande quadro*. Milano: Rizzoli.
- Riess, Jonathan B. 1984. “Raphael's Stanze and Pinturicchio's Borgia Apartments.” *Source* III, 4: 57-67.

Новый язык легитимации власти: рельеф входного портала Грановитой палаты Московского Кремля

Олег Вернер, Инна Вернер

Сказание известно, житие Александра царя Макидонского и самодержца всея Руси, великаго. Наказание храбрым нынешняго времени, чудно послушати.

РГБ, ф. 37, № 61, л. 335, XVII в.

1. Введение

Среди многочисленных историко-искусствоведческих исследований о древнейшем памятнике гражданской архитектуры в Москве – Грановитой палате Московского Кремля – на удивление мало работ, упоминающих барельеф на фризе входного портала Красного крыльца,¹ ведущего в Святые Сени (рис. 1). Между тем этот барельеф с изображением всадника в окружении леопарда (льва, барса, гепарда) и дракона (крылатого змея) является одним из первых и едва ли не самым ранним примером русского каменного рельефа геральдического характера на гражданских зданиях.

Немногочисленные описания барельефа, сделанные в XIX в., отражают мнение, что на рельефе изображен герб Великого княжества Литовского. Например, вот что говорится о нем в работе И. Снегирева 1842 г.:

¹ Изначально Кремлевский великокняжеский дворец имел длинную открытую террасу или галерею (Передние переходы), на которую выходили порталы Грановитой, Средней Золотой и Столовой палат, а с Соборной площади на нее вели три лестницы. Лестница у южного фасада Грановитой палаты именовалась Золотой, Большой или Красной. Позже Красным крыльцом называлась лишь небольшая площадка перед входом в Святые Сени Грановитой палаты, имевшая шатровую кровлю. С появлением Большого Кремлевского дворца эта площадка осталась единственным фрагментом древней террасы, и название «Красное крыльцо» закрепилось за ней и за примыкавшей к ней лестницей (Подъяпольский и др. 2003, 52-3; Ким 2013, 150).

Oleg Verner, Independent Scholar, Russian Federation, oleg.verner@mail.ru, 0009-0009-9816-4145
Inna Verner, Institute of Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences (ISS RAS), Russian Federation, inna.verner@mail.ru, 0000-0002-8385-3599

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Олег Вернер, Инна Вернер, *Новый язык легитимации власти: рельеф входного портала Грановитой палаты Московского Кремля*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.11, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 165-196, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2



Рисунок 1

Входной портал Красного крыльца Грановитой палаты

Красное крыльцо ведет в так называемые Святые сени, преддверие Грановитой палаты, от коей они в XVII веке назывались Грановитыми. При входе их на фронте рельеф изображает скачущего всадника с саблей в руке, какой составляет литовский герб Погоня; по сторонам его леопард и крылатый дракон. Неизвестно наверное, когда сделано сие изображение, и не относится ли оно к тому времени, когда Иоанн III выдал дочь свою Елену за литовского князя Александра (Снегирев 1842-1845, 241).

Рельеф отождествляли с литовским гербом и до Снегирева (Муравьев 1838, 100-1; 1840, 241), а позднее уже традиционно рассматривали его в том же геральдическом ключе (Сахаров 1851, 59; 1856, 20; Фабрициус 1883, 298).

Венчание Елены Ивановны и Александра Ягеллончика состоялось в 1495 г., после заключения мирного договора между Москвой и Великим княжеством Литовским. А. Муравьев связывал размещение литовского герба над главным порталом дворца Ивана III с присоединением к Москве части литовских земель по итогам русско-литовской войны 1487-94 гг. В новейших исследованиях, также исходящих из интерпретации барельефа как литовского герба, его появление было предложено объяснять наследным правом на герб Погоня Ивана III как правнука великого князя литовского Витовта и внука Софьи Витовтовны (Сидоренко 1995, 62). Оставляя в стороне тот факт, что толкование барельефа как Погоня никак не объясняет присутствие других фигур на фризе портала, отметим лишь, что размещение символа соседнего государства над главным пор-

талом предназначенной для приема иностранных послов палаты скорее свидетельствовало бы о подчиненном положении, чем о суверенности хозяина дворца.² Кроме того, именно в это время в качестве символа Московского государства постепенно начинает утверждаться иной образ – св. Георгия-змееборца.

Отнесение создания барельефа ко времени Ивана III было косвенно подтверждено в 1911 г. И. Грабарем, который, не упоминая о самом барельефе, оставил комплексное описание резьбы внешнего белокаменного и внутреннего золоченого порталов:

Совсем в ином характере исполнена резьба входной двери в сени палаты с Красного крыльца, изящное двойное арочное окно южного фасада и внутренних дверей палаты. В них, несмотря на все неряшливость и путанность архитектурных форм, присущее 17-му веку, все же чувствуется их «фряжское» происхождение. Особенно выделяется изящной обработкой орнамента сплошь позлащенный портал палаты. Роскошная и тонкая орнаментация портала, типичного рисунка и техники эпохи итальянского возрождения, не допускают и мысли, что вся эта резьба исполнена в 1667 году. Пышность форм и тонкая профилировка карнизов и пилястр отдают время сооружения портала к 15-му веку. Итальянским формам не чужд и верх портала. И только неправильное соединение баз с пьедесталами и перебивка орнаментации фриза допускают возможность переделки, искусно повторившей, вернее, сохранившей орнамент прежних форм (Грабарь 1911, 264).³

Грабарь противопоставлял барочное оформление подвергшихся переделке в XVII в. окон дворца декору дверного проема и арочного окна южного фасада Грановитой палаты, сохранивших свой ранний облик. Это описание в издании было сопровождено фотографией входного портала Святых Сеней с интересующим нас барельефом.

В 1934 г. к южному фасаду Грановитой палаты была пристроена двухэтажная столовая, надолго скрывшая барельеф, Красное крыльцо разобрано, а портал Святых Сеней был переделан в окно. Следующие упоминания

² Об этом свидетельствует приводимый в статье Г.В. Сидоренко факт о поставленном в 1399 г. в ходе переговоров ордынскому хану Темир-Кутлаю условия Витовта платить дань и чеканить на ордынских деньгах литовский герб (Сидоренко 1995, 62). Это было условие победителя, пусть и не состоявшегося; согласно же мирному договору между Москвой и Великим княжеством Литовским в 1494 г. большие территориальные уступки остались за Литвой, так что невозможно предполагать, чтобы победившая сторона по своей воле разместила государственный символ соперника на дворце Ивана III.

³ До перестройки Святых Сеней в 1840-х гг. кроме резного внешнего портала существовало также три древних внутренних портала на восточной, южной и западной стене помещения. Последний после 1840-х гг. утрачен, первые два сохранились, однако многие их детали являются позднейшими изменениями (Гращенко 2003; Ким 2013, 135). Из-за определенного сходства структуры и оформления внешнего и внутренних восточного и южного порталов Святых Сеней они часто характеризуются в комплексе.

о рельефе портала появляются в публикациях уже после сноса столовой и реконструкции Красного крыльца в 1994 г. (Ким 2013, 150). Описанное в 1998 г. О. Ульяновым изображение на фризе непросто соотносить с барельефом:

Обращает на себя внимание уникальная барельефная композиция, помещенная Алевизом Новым⁴ непосредственно над окном, что придает ей особую значимость ввиду обращения этого окна на Красное крыльцо. В центре композиции находится всадник с поднятым мечом,двигающийся на коне вправо; справа от него изображен обращенный вспятым василиск с прямым туловищем и вертикально поднятым хвостом, а слева – также обращенный вспятым крылатый дракон с извивающимся кольцами хвостом (Ульянов 1998, 526).

Вероятно, Ульянов использует язык геральдики, где стороны определяются с точки зрения изображенной фигуры: левая от зрителя сторона называется правой, а правая – левой. После перестройки 1934 г. рельеф, действительно, оказался уже над окном, однако на момент публикации портал под барельефом был раскрыт. Недоумение вызывает и определение фигуры перед всадником как василиска: можно обсуждать, какой именно представитель семейства кошачьих представлен на фризе, однако у него нет ничего общего с мифическим змееподобным василиском.⁵

Не меньше вопросов вызывает описание А. Гращенкова 2003 г.:

Во фризе портала помещена скульптурная композиция. В центре композиции представлен всадник с обнаженной саблей, который сражается с драконом. За спиной всадника барс, приготовившийся к прыжку. В лапах зверей части доспехов – вероятно, трофеи. Композиция фриза значительно отличается от резьбы других частей портала: это барельеф с грубой техникой резьбы и довольно примитивной моделировкой деталей.

⁴ Приписывание авторства барельефа Алевизу Новому невозможно обосновать: архитектор прибыл в Москву только в 1504 г. (ПСРА 1901, 258; *Сборник РИО* 1884, 551-52), тогда как строительство Грановитой палаты было завершено Марко Фрязиным и Пьетро Антонио Солари в 1491 г.: «Того же лета Марко да Петръ Антоней архитекторнъ Орязове совершили болшую полату князя великого на площади» (ПСРА 1901, 231).

⁵ Ульянов увязывал сцену, изображенную на барельефе, со стихами Псалтыри (Пс 17: 38-41) об обращении в бегство врагов Давида (заметим, что здесь возможны и иные параллели: к примеру, говорящий не о военной, но о морально-этической победе над губительными страстями стих Пс 90:13 «На аспида и василиска наступишь; попирать будешь льва и дракона»). Позднее в качестве прототипа композиции барельефа Ульянов указывал размещенную с внешней стороны над дверьми Большого императорского дворца в Константинополе картину с фигурой императора, поражающего дракона (Ульянов 2010, 202), которая символизировала победу Константина над врагами христианства. На этой восковой картине, известной по описанию Евсевия Памфила (*Жизнь Константина*, книга III, глава 3), был изображен Константин, над ликом которого спасительный крест, а под ногами поверженный стрелой в чрево дракон, олицетворявший язычников-безбожников. Это описание не имеет никаких конкретных пересечений с композицией рельефа Грановитой палаты.

Любопытно, что на чертеже И.В. Еготова 1809 г. во фризе показана пара лежащих львов. Все это позволяет заключить, что барельеф не принадлежал к первоначальному декору портала, а является позднейшей вставкой. Вероятно, первоначальная композиция фриза имела другой сюжет, что и было схематично показано на чертеже 1809 г. (Гращенко 2003, 179).

Сражение всадника с драконом совсем не очевидно: нет оснований видеть на барельефе ни сражения как такового, ни тем более сражения с драконом, который в действительности находится за спиной всадника. Барс (или леопард) определенно находится перед всадником, а не за его спиной. Обмерный чертеж Еготова (Ким 2013, 82), на который ссылается автор в подкрепление гипотезы о позднейшем происхождении барельефа, содержит лишь довольно условное его обозначение. Считать это достаточным, чтобы говорить о вторичности композиции со всадником, невозможно: исходя из такого предположения, переделка барельефа должна быть отнесена ко времени не ранее 1809 г. и не позднее 1838 г., когда было составлено описание А. Муравьева. Мы не располагаем какими-либо данными о внесенных в этот период изменениях южного фасада Грановитой палаты, не говоря уже о том, что в этом случае оставался бы открытым вопрос о причинах появления новой смысловой программы барельефа.

В новейшем комплексном издании – коллективной монографии, посвященной Грановитой палате, – декор портала описан предельно кратко: «В резьбе портала встречаются изображения животных из средневекового bestiaria – льва, дракона, дельфинов, а также фигура всадника с мечом» (Ким 2013, 78). Фигуры льва и дракона определены как геральдические, однако идейная программа изображения в целом никак не охарактеризована, а сам внешний портал датирован XVI в. (Ким 2013, 135). При этом отмечен недостаток источников для реконструкции истории Грановитой палаты раннего периода.

Грановитая палата многократно страдала от пожаров, несколько раз перестраивалась, ремонтировалась и реставрировалась (Посохин 1982, 331; Ким 2013). Наиболее значительные изменения ее внешнего облика были внесены в ходе реконструкции под руководством Осипа Старцева в 1684-1685 гг., при возведении нового Кремлевского дворца по проекту Б.Ф. Растрелли в 1753 г., при строительстве Большого Кремлевского дворца под руководством К.А. Тона в 1838-1849 гг. Однако среди архивных материалов, отражающих разные этапы реконструкции Грановитой палаты, отсутствуют какие-либо упоминания о переделке барельефа над входным порталом Красного крыльца.⁶ Нет сведений, касающихся барельефа, в Описях ветхостей Дворца 1713 г. и 1722 г. и в Записках об исправлении и починке дворцовых зданий в 1722-1723 гг. (Забелин 1884, 1271-337, 1341-350).

⁶ Практически весь ход работ в процессе наиболее капитальной реконструкции Осипа Старцева после пожара 1682 г. отражен в документах РГАДА и ГИМ (Козлитина 1973, 102).

Согласно реконструкции первоначального облика палаты, выполненной в 1950-х гг. (Подъяпольский и др. 2003, 86-9), двойное окно и портал Святых Сеней на южном фасаде относятся к самому раннему периоду истории Грановитой палаты. В процессе последней перестройки 1840-х гг., когда были сломаны своды и стены Святых Сеней, южный фасад не был затронут. Реставрационные исследования 2011 г. не опровергли этого факта.

Перечисленные разночтения в описаниях барельефа, а также сомнения в датировке его создания ставят вопрос о необходимости более глубокого и детального изучения как декоративной резьбы портала, так и скульптурной композиции фриза в контексте реконструкции его смысловой программы.

2. Декор входного портала Грановитой палаты

Вход с Красного крыльца в Святые сени Грановитой палаты имеет богато декорированное обрамление. Портал фланкирован двумя парами пилястр, поднятых на импосты, и увенчан сложным антаблементом, состоящим из нескольких фризов, отделенных друг от друга карнизами. Пилястры и верхний фриз украшены тонкой резьбой с растительным орнаментом в виде лозы и цветочных розеток, отсылающей к ренессансным гротескам. Расположенный непосредственно над входом фриз содержит скульптурную композицию со всадником и фланкирующими его леопардом и драконом, выполненную в более высоком рельефе. Центральная фигура изображена в динамике: её подчеркивают взмах руки с занесенной для удара саблей, развевающийся за спиной всадника плащ-корзно,⁷ а скачущий конь не имеет ни одной твердой точки опоры. Фигуры зверей по сторонам от всадника изображены в ином, большем по отношению к нему масштабе, колпак и доспех в лапах животных несоразмерны центральной человеческой фигуре. Эта разномасштабность наряду с мифологичностью зверей дает основания говорить о символическом аспекте их изображения и взаимоотношения с центральной фигурой всадника. Композиция помещается на плоском нейтральном фоне стены, без попытки погрузить фигуры в иллюзорное пространство, что сообщает рельефу геральдический характер. Общая симметрия декорации портала поддерживает это впечатление: в основании лозы на внутренней паре пилястр зеркально изображены фигуры драконов, на внешних пилястрах то же положение занимают дельфины. Обе пары пилястр увенчиваются двумя лентами орнамента, играющими роль капители, декорированными парами дельфинов, в одном ярусе развернутых друг от друга, в другом – друг к другу.

⁷ Корзно – княжеский плащ с меховой опушкой, носившийся поверх кафтана и обычно застегивавшийся на правом плече фибулой. По крою с корзно был схож мятель, но последний не был меховым.



Рисунок 2

Центральная фигура всадника на барельефе

Резьба торцевых частей пилястр повторяется на боковых плоскостях. Не дублируются на боковых сторонах лишь пара медальонов с изображением хищных птиц с ушами, в зеркальной симметрии смотрящих в направлении от центра. Представляется, что они не повторяются на боковых сторонах потому, что это не просто фигуры декора пилястр, а значимый акцент композиции фриза, и именно пара. Однако прежде чем говорить о значении этого элемента декора, сосредоточимся на центральной фигуре барельефа, определяющей семантику всей композиции.

3. Всадник как репрезентация властителя

Изображение всадника, который олицетворяет воинскую честь и доблесть правителя, уже с XI в. становится одним из символов европейской государственности и широко распространяется на печатях и монетах. В XIII в. иконография конной печати распространяется и на Руси: светский всадник появляется на печатях новгородских князей Мстислава Мстис-

лавича Удалого, Всеволода Юрьевича, а затем и Александра Невского (Хорошкевич 1995). Позже подобные конные изображения чеканили и на монетах русских княжеств, ср. присутствие «ездеца» на самом многочисленном типе монет – серебряной денги – эпохи Ивана III и Василия III (Орешников 1896, 119-25; Гайдуков 1993, 228-29). Всадник с саблей помещен и на один из трех геральдических щитов на Боровицкой башне, которые были вмонтированы в стену при строительстве (Петров, и Яковлев 2014, 153) приблизительно в то же время, когда возводилась и Грановитая палата.

Всадник в центре барельефа входного портала Красного крыльца (рис. 2) представляет собой светского воина: над его головой нет нимба, он не сражается со змеем и не обнаруживает никаких совпадений с иконографией какого-либо православного святого. Не похож всадник и на рядового воина: без доспеха, в одежде, подпоясанной широким поясом, в сапогах с отворотами и шапке с опушкой. Однако его облик отличен и от традиционных изображений древнерусских князей: всадник имеет безбородое, юношески округлое лицо с мягкими чертами и выразительными глубоко посаженными глазами. При сравнении всадников на Боровицкой башне и над порталом Грановитой палаты заметны существенные различия: первый одет в длиннополый кафтан или шубу, на лице, по обычаю той эпохи, показана борода; второй изображен в относительно короткой одежде до колен, за спиной развевается плащ-корзно или мятель.

Безбородость является, пожалуй, самым примечательным отличием всадника на барельефе Грановитой палаты. На миниатюрах русских летописей без растительности на лице обычно изображались юноши, члены младшей дружины или иноземцы. Молодой дружинник, тем более без доспехов и в окружении наделенных властной символикой зверей, на барельефе Грановитой палаты, очевидно, неуместен. Столь же невероятным представляется и предположение, что без бороды могли изобразить Ивана III, которому ко времени создания барельефа было уже далеко за пятьдесят лет. Его сын Иван Молодой, незадолго до смерти ставший тверским князем, умер в возрасте 32 лет весной 1490 г., когда Грановитая палата еще не была закончена. На миниатюрах Лицевого летописного свода XVI в., иллюстрирующих пожалование тверской земли Ивану Ивановичу и его кончину, он изображен с бородой. Безбородым он представлен лишь в миниатюрах к ранним летописным статьям до его женитьбы в 1483 г. включительно.⁸

Соглашаясь с утверждением, что всадник в развевающемся плаще олицетворяет собой правителя, мы исходим из того, что согласно древнерусским иконографическим традициям безбородым мог изображаться

⁸ Просмотр миниатюр к статьям о женитьбе Ивана Молодого, поставлении его тверским князем и кончине в цифровой версии Лицевого летописного свода, книга 17 (1491-1510 гг.) доступен на сайте Руниверс: <https://runivers.ru/bookreader/book480453/#page/528/mode/iup>; <https://runivers.ru/bookreader/book481263/#page/55/mode/iup>; <https://runivers.ru/bookreader/book481263/#page/112/mode/iup>.

и «архетипический» идеальный властитель – Александр Македонский (Арциховский 1944, 143). Принимая эту версию в качестве рабочей гипотезы, мы предлагаем далее целостную интерпретацию барельефа на фризе портала Красного крыльца, учитывающую как символическое значение отдельных элементов композиции и декора, так и исторический контекст эпохи Ивана III.

4. Александр Великий как идеальный правитель в политической иконографии средневековья

Начиная с эпохи раннего средневековья до конца XVII в. и даже позже фигура Александра Македонского воплощала в себе все черты образцового властителя: храброго завоевателя, искусного политика, благородного рыцаря и мудрого правителя. Обращение к этому идеальному образу Александра, повелителя вселенной и источника преемственной власти, было свойственно как западной европейской, так и восточной азиатской традициям. Отсылки к Александру Македонскому являлись «общим местом» не только при обосновании властных, династических или статусных претензий, но использовались в том числе и для ограничения территориальных притязаний сопредельных государств (Vojsov 2012, Vojsov 2013).

В древнерусском искусстве образ Александра Великого представлен прежде всего композицией вознесения, символизирующей прославление княжеской или царской власти, ее триумф и апофеоз. Этот сюжет, популярный в Византии в эпоху правления Македонской династии, изображен на южном фасаде Дмитриевского собора во Владимире, на сбитых рельефах владимирского Успенского собора и сохранившихся фрагментах резьбы Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (Воронин 1961, 173-74; Вагнер 1964, 78-80). Им украшены диадемы (преславская X в. и сахновская XII в.), княжеские рубахи домонгольского периода, сланцевая резная двусторонняя икона XIII в. из ризницы Никольского собора в Зарайске, ювелирные матрицы из Старой Рязани и Киева (Седов 2008; Панкова 2005; Беляев, и Чернецов 2005). Тот же сюжет встречается в первой половине XV в. на монетах Бориса Александровича Тверского (1420-1462 гг.) и Андрея Дмитриевича Можайского (1389-1432 гг.) (Орешников 1896, 27-8, 121-26, 146-47, 754).

Эпизод вознесения был самым распространенным во всей европейской средневековой визуальной традиции изображения Александра Македонского⁹ и, пожалуй, единственным сюжетом из романа об Алек-

⁹ Изображения путешествия Александра встречаются на фасадах соборов и в их внутреннем убранстве (мозаики пола и росписи потолка), рельефах и деревянной резьбе, драгоценных камнях, в миниатюрах, на драпировках, чашах и т.д. Внутренний корпус всех известных изображений сцены вознесения в европейской традиции описан

сандре, который на протяжении веков был известен даже тем, кто не умел читать. Вознесение Александра на небеса представлялось прообразом отношений между земным царем и Богом, а также как символический ключ к повествованию о его истории, сформированной и упорядоченной Божественным провидением (Centanni 2010, 29). В зависимости от контекста вознесение Александра могло прочитываться не только как символ сакральности царской власти, но и христологически, как прообраз вознесения Христа, а также как символ духовного преображения (Чумакова 2014).

С появлением первых миниатюр в рукописях с вариациями романа Псевдо-Каллисфена в конце XIII в. возникает богатая иконографическая история, представляющая множество эпизодов романа. Для европейского христианского средневековья более предпочтительным становится образ Александра как добродетельного человека, идеального рыцаря, образцового правителя и мудрого монарха.¹⁰

Такой образ Александра активно используется в Европе XV-XVI вв. и в качестве средства политической иконографии. Подтверждением тому служат, к примеру, портал дворца Вимеркати в Милане (1450-1466 гг.) с портретами Цезаря, Александра и Франческо I Сфорца, мраморный рельеф Александра работы Андреа дель Верроккьо, посланный вместе с портретом царя Дария как дипломатический подарок от Лоренцо Медичи королю Венгрии Матьяшу Корвину в 1480 г., или барельеф Александра и императора Августа, сопровождающий медальон с портретом Корвина в Соборной церкви Святого Креста и Святого Варфоломея во Вроцлаве (1535 г.).

В иконографической традиции миниатюр, сопровождавших средневековые версии романа об Александре, он предстает облаченным в современную средневековую одежду или доспехи, а элементы композиций часто неотличимы от элементов других рыцарских циклов. Изображения Александра могут быть идентифицированы исключительно потому, что они иллюстрируют посвященные ему тексты. Эта легендарно-рыцарская, куртуазная традиция представления Александра, позволявшая с легкостью отождествить с ним актуальную для заказчика или исполни-

в монографиях: Settis-Frugoni 1973, Schmidt 1995. Этот корпус постоянно пополняется новыми находками: ср., например, обнаруженный на церкви Санта Мария Маджоре в Корато (Апулия) сбитый рельеф XI в. со сценой вознесения Александра (Magnini, e Soldano 2015) или найденное в Западной Сибири серебряное византийское блюдо рубежа XII-XIII вв. со сценой полета Александра на грифонах (Маршак 2003).

¹⁰ Представление об Александре Македонском как об идеале монарха проявилось в том числе и в возведении к нему имперских властных символов. Так, Иоанн Хильдесхаймский в *Легенде о трех святых царях* (XIV в.) излагает версию о происхождении шара-державы от золотого яблока Александра, отлитого из дани, собранной со всего света, которое позже Мельхиор, царь Нубии и Аравии, поднес Христу (Баранов 2021: 90).

теля изображения фигуру современного властителя, просуществовала в Европе вплоть до рубежа XV-XVI вв., распространившись из миниатюр на рельефы и гобелены. На смену ей пришла историческая иконография Ренессанса, взявшая за основу не легендарно-апокрифические источники сюжетов романа об Александре, а тексты античных авторов, и заменившая изображения фантастических эпизодов с Александром на сюжеты с его военными победами или иными сценами, описанными у Плутарха, а средневековый костюм Александра – на «античные» одежды (Centanni 2010, 30).

Для древнерусской традиции «историческая» иконография Александра не была характерна. Мы можем лишь предположительно говорить о ее проникновении в русское искусство XVII в.,¹¹ тогда как безусловные образцы новой иконографии принадлежат уже XVIII в. В XVI-XVII вв. списки Александрии в сборниках становятся популярным светским чтением, а образ Александра, широко распространяясь в изразцах и других предметах декоративно-прикладного искусства, а позднее и в лубочной культуре, сохраняет свои легендарные и даже фольклорные черты.¹² Так, популярным сюжетом стенных и печных изразцов становится «Взятие Александром Македонским града Египта»: это комплект батальных изразцов, среди которых присутствует и Александр, изображенный в виде всадника с поводьями в одной руке, с мечом или саблей в другой; за спиной у всадника развевается плащ, на голове обычно изображена корона, а иногда и княжеская шапка (Павлова 2010). Такие изразцы выступают декором церкви Рождества Христова в Ярославле (1636-1644 гг.), Троицкой церкви в Костроме (1650 г.), палат митрополита Архиерейского подворья в Астрахани (1677 г.), печей палат бояр Романовых в московском Зарядье. Подобные изразцы могут быть не надписаны, но чаще на их верхней части идет рельефная надпись: *црь Александръ М*, благодаря которой мы можем понять, кто именно здесь изображен (Гусаков, и Патрик 2018, 169-70).

¹¹ Имеем ввиду не сохранившееся полотно Даниила Вухтерсана тему деяний Александра Македонского (осталось незавершенным) и картину Ивана (Богдана) Салтанова *Рождение царя Александра Македонского* (1669 г.), украшавшую дворец Алексея Михайловича в Коломенском (Забелин 2014, 253-54). Сохранившаяся там же шпалера *Везд Александра Великого в Вавилон* последней трети XVII в. была привезена в Россию из Франции в качестве подарка Алексею Михайловичу. К XVIII в. относится уже много примеров «художественно-исторического» изображения Александра Великого: барельеф *Александр Македонский укрощает дикого коня Буцефала* в Агатовом павильоне Царского села (1780-87 гг.), скульптурное *Бдение Александра Македонского* М.И. Козловского (1785-88 гг.), резьба по кости *Триумф Александра Македонского* архангелогородского резчика круга Н.С. Верещагина (к. XVIII в.) и др.

¹² К ранним образцам подобной иконографии можно было бы причислить изображение всадника с мечом из новгородской церкви Успения на Волотовом поле, подписанное *макидонскии* и датируемое до XV в. (Рождественская 2006, 52), однако исходных данных, к сожалению, слишком мало.

В отсутствие вербальной атрибуции всадника как образа Александра Великого решающую роль играет изобразительный контекст и окружающие всадника символы. Последние, как мы покажем далее, дают веские основания для идентификации центральной фигуры барельефа Красного крыльца. Интерпретация этих символов предполагает обращение к описанию деяний Александра как в хронографическом изложении, так и в древнерусских списках сербской Александрии, появившихся в течение XV в. и приобретших широкое распространение.¹³ Мы исходим из того, что средневековому читателю, слушателю и зрителю было присуще синтетическое восприятие повествования об Александре Македонском на основе обеих версий, которое отчасти находит свое отражение и в рукописной традиции.¹⁴ Не являясь, в отличие от миниатюр,¹⁵ иллюстрацией конкретного текста, барельеф позволяет прочесть его символическую программу с отсылкой к тем «общим местам» истории об Александре Македонском, которые были хорошо известны и на западе, и на востоке средневекового мира.

5. Пардус и инсигнии власти

Слева от всадника, по направлению его движения, располагается фигура леопарда (по И. Снегиреву) или барса (согласно описанию А. Гращенкова). Если принять во внимание подчеркнута длинные и относительно тонкие лапы зверя, то это скорее может быть гепард, однако мы предпочитаем называть зверя пардусом, поскольку именно так обобщенно именовались все эти хищные кошки в древнерусских текстах. У зверя подробно проработанная гравированная грива и пушистый хвост (однозначно отмечающий идентификацию зверя как льва), а его поза близка к тому, что в приложении к человеческой фигуре называлось бы винто-

¹³ Редакциям хронографической Александрии, русским спискам сербской Александрии, их взаимоотношению и бытованию в древнерусской письменности, а также связи обеих версий с греческим текстом романа об Александре Псевдо-Каллисфена посвящена большая литература. Основная библиография представлена в: Ванеева 1988, 24-5; Ботвинник 2003.

¹⁴ Имеем в виду не только известные по спискам XVII в. компилированные тексты сербской и хронографической Александрии, но и факт ранней интерполяции фрагментов сербской Александрии в повествование об Александре в Русском Хронографе 1512 г. (Истрин 1893, 261-63; Буланин 2018).

¹⁵ Итоги новейшего исследования лицевых рукописей сербской Александрии XVII в., проведенного Ф. Веселовым, на момент написания статьи были нам доступны лишь в виде отчета по гранту РФФИ №21-78-00050 (https://rscf.ru/prjcard_int?21-78-00050). Это исследование позволило выделить 450 проиллюстрированных миниатюрами сюжетов текста Александрии, при этом было выявлено относительно малое количество параллельных иллюстраций во всех группах рукописей, отмечена тенденция миниатюристов руководствоваться текстом, а не архаичными иконографиями, а также особый интерес художников и заказчиков рукописей к иллюстрации повествований, связанных с наследованием Александром мировой власти. Последний момент особо важен в контексте нашей интерпретации символической программы барельефа.



Рисунок 3

Пардус слева от всадника

вым разворотом: сидя спиной ко всаднику, он оборачивает к нему голову (**рис. 3**). Положение длинных лап пардуса неестественно, так как явно ориентировано на положение человеческих рук: на «ладони» левой лапы, подвернутой под туловище, пардус держит шар или державу, а другой обхватывает шапку в форме колпака, украшенного флоральным мотивом.

В летописях пардусы упоминаются в прямом значении как ценные княжеские подарки (ПСРЛ 1908, стлб. 340, 504), а в переносном – как образ воинской стремительности и отваги. Уже *Повесть временных лет*, характеризуюя Святослава Игоревича, уподобляет его пардусу: льгъко ходѣ, акы пардусъ, воины мъногы твораше.¹⁶ Этот пассаж стал образцом и для

¹⁶ Приводим здесь реконструкцию летописной записи под 6472 г. по версии А. Гиппиуса (Гиппиус 2008, 48).

описания Ивана IV (а косвенно и Ивана III) в Казанском летописце: «... легкокъ ногама, аки пардусъ, и подобен по всему дѣду своему, великому князю Иоанну» (ПСРА 1903, стлб. 43); далее и воинственность Ивана Грозного представляется с помощью того же уподобления: «царь же князь великий... аки пардус ярости наполнився бранныя» (ПСРА 1903, стлб. 153). Летописные сравнения русских князей с пардусом восходят к описанию воинской доблести Александра Македонского в хронографической Александрии («море прескочи, акы пардусъ дръзостью воюа землю соурьскоую») и Хронике Георгия Амартола («скочи акы пардоусъ съ многою силою на вѣсточныа страны и грады»)(Истрин 1893, 160-61).

Уподобление Александра пардусу, будучи стандартным мотивом на протяжении всего средневековья и раннего Нового времени, наиболее последовательно и выразительно представлено в *Хрисмологионе* Николая Спафария 1673 г. В 11-й главе трактата Спафарий дает развернутое на несколько страниц текста объяснение, «чесо ради Алезандръ великий сравняется пардусу», и приводит семь причин¹⁷ такого сопоставления.

Ответ на вопрос, чью именно воинскую доблесть символизирует пардус на барельефе Грановитой палаты, мы предлагаем искать в символическом истолковании предметов, изображенных в его лапах, – шара (мяча) и шапки (колпака).

Небольшой шар без креста, скорее напоминающий мячик, в левой лапе пардуса нельзя отождествить с христианским державным яблоком, атрибутом византийской императорской власти,¹⁸ позднее трансформировавшимся в инсигнию европейских монархов, в том числе и в символ царской власти на Руси.¹⁹ Никак не сопоставим этот шар и с иконописным зеркалом – прозрачной сферой в руках архангела. Однако в соотношении с фигурой Александра Македонского этот предмет обретает вполне определенный смысл.

Во фрагменте хронографической Александрии, рассказывающем о посланных Дарием «подарках» Александру, в качестве последних упоминаются плеть, сфера (шар) и шкатулка с золотом («σφῆτος καὶ σφαῖραν καὶ

¹⁷ В их число входят не только те повадки пардуса, которые отвечают доблестям и добродетелям Александра (способность воевать «не числом, а умением», хитрость и разум, скорость), но и «пестроты разнства», т.е. смешение добродетелей с пороками (Александр не был побежден ни одним врагом, кроме вина, подобно тому как падкие на вино пардусы становятся легкой добычей охотников).

¹⁸ Ср. упоминание о «яблоке златом великом» в описании памятника Юстиниану в тексте хождения Стефана Новгородца в Константинополь в 1348-1349 гг.: «...а в руцѣ яблоко злато велико, а въ яблоцѣ крестъ, а правую руку от себе простеръ буйно на полъдани на Сорочиинскую землю, къ Иерусалиму» (Сперанский 1934, 51).

¹⁹ Первое документальное упоминание державы встречается в чине венчание на царство Бориса Годунова в 1598 г., когда патриарх вручает царю державу со словами: «И сие яблоко знамение царствия твоего и яко убо сие яблоко прим в руце свои держиши, тако убо держи и вся царствия в данная ти от Бога, от враг блюди и непоколебимо» (Тюменцев, Тупикова, и Тюменцева 2025: 279).

κίβωτιον χρυσίου» у Псевдо-Каллисфена). Плеть символически указывала на то, что Александр юн и должен еще учиться, шар – на приличествующие Александру, по мысли Дария, игры со сверстниками, а золото предназначалось для раздачи воинам Александра. В первой хронографической редакции «σῦτος καὶ σφαῖραν» были переведены как «мяч и чръчега». В сербской Александрии, восходящей к иной версии Псевдо-Каллисфена, перечислен несколько иной набор подарков – юла вместо плети, деревянный шар вместо мяча, два пустых сундука и два узла мака вместо шкатулки с золотом: «Посла же к нему поминки царь Дарей, струглу да коло древяно, да два ковчега празна, и два меха маку» (Ботвинник, Лурье, и Творогов 1965, 17). «Мяч» первой хронографической редакции и «коло древяно» сербской версии адресат подарков объясняет по-своему – как символ предначертанной ему власти над всем миром: «мяч оубо приахъ, да своимъ копиемъ и оружиемъ бити начну варвары ... чръчегою же образъ ми еси сътворилъ, яко мнѣ есть обдержати весь миръ» (Истрин 1893, 46);²⁰ «ты сам детьскому безумию уподобися и сими игралищи назвал мя еси самодержца земли всей: округ бо кола сего образует обладати ми всею землею...» (Ботвинник, Лурье, и Творогов 1965, 17). Таким образом, скромная размерность шара (сферы, мяча, «кола древяна») в левой лапе пардуса получает разумное обоснование в виде присланной Дарием Александру детской игрушки, которая вопреки замыслу персидского царя стала символом всемирной власти «самодержца земли всей» Александра Великого.

Правой передней лапой пардус обнимает большую шапку-колпак, украшенную цветком. В виде шестилистника, вероятно, изображено крепившееся к головному убору драгоценное украшение – чичак (или чечак). Упоминания о золотых чичаках с драгоценными камнями и жемчугом встречаются в духовной грамоте Ивана II Ивановича Красного (1356 г.), духовной грамоте Дмитрия Ивановича Жилки (около 1509 г.) (Бахрушин 1950, 16, 410), в описи приданого дочери Ивана III Елены среди ее головных уборов, в описании головных уборов Ивана IV (Яковлева 1951, 147-48), а также в описании головного убора султана из династии Бахманидов из «Хожения за три моря» Афанасия Никитина (до 1475 г.). На итальянской гравюре (1590-1613 гг.) с портретом Федора Ивановича чичак изображен

²⁰ В. Истрин указал на связанную с изначальным переводом «мяч и плеть» путаницу, которая имело место уже в первой редакции хронографической Александрии и была усугублена в последующих редакциях. Верно передав названия даров Дария в их перечислении, первая редакция перепутала местами «мяч» и «плеть» при объяснении их значения как Дарием, так и Александром. Это обусловило нелогичность приведенной цитаты, во избежание которой во второй редакции «мяч» был заменен на «меч», а «чръчега» на «кочергу» (Истрин 1893: 171-72). Последняя замена не способствовала вразумительности текста, и в дальнейшем «кочерга» получила странное добавление в четвертой редакции («кочергою как кругом»), а в Хронографе 1617 г., по классификации В. Истрина содержащем пятую редакцию Александрии, «кочерга» превратилась в «жезл».

на левом боку колпака на голове царя.²¹ Это украшение, очевидно, часто могло иметь форму цветка, поскольку древнерусская лексема чичакъ/чечакъ восходит к татарскому *çäçäk* – «цветок» (Яковлева 1951, 150).²²

Декорирование шапки чичаком, безусловно, должно было указывать на ее высокий статус, поскольку конусообразная форма колпака была характерна для самого распространенного древнерусского головного убора разных социальных слоев. В отличие от простых мягких тканевых колпаков с отворотом, дорогие колпаки, бывшие в обиходе московской знати и великокняжеского двора рубежа XV-XVI вв., были более высокими, не заламывались, сшиты из золотных тканей и украшены жемчугами и иными драгоценностями (Жилина 2013, 16-9). По очертанию нижнего края колпака на барельефе можно предположить, что изображен один из двух бытовавших типов колпаков – скроенный не из нескольких клиньев, а из двух деталей с одним продольным швом. Богато украшенные колпаки Василия III и приближенных бояр упоминаются в описании Сигизмунда Герберштейна (Герберштейн 1988, 212, 220). В Лицевом летописном своде XVI в. подробно изображены несколько колпаков членов русского посольства в Австрию 1576 г. (Жилина 2013, 18). В колпаке изображен Федор Иванович на упомянутой выше итальянской гравюре рубежа XVI-XVII в., присутствует этот головной убор и на более поздних парадных портретах первых Романовых кисти Фёдора Зубова.

Колпак в лапах пардуса контрастирует с шапкой на голове всадника: они отличаются и размером (колпак неестественно велик), и формой (в отличие от колпака, головной убор всадника обнаруживает сходство со сферическими шапками с меховой опушкой, традиционно изображаемыми на головах великих князей в Лицевом летописном своде XVI в.) (Арциховский 1944, 112-15, 193). Этот контраст, очевидно, связан с тем, что дорогой колпак в лапах пардуса вряд ли может иметь иное значение, кроме трофея – собирательного образа покоренных земель и их властителей. Таким же трофеем выступает и воинский доспех у ног крылатого змея с противоположной относительно всадника стороны. Доспех, поставленный подобно римскому тропеуму, симметричен колпаку по значению и соотносим с ним размером.

Основная сюжетная линия романа об Александре, связанная с историей его завоеваний, сопровождается упоминанием полученных им в качестве трофеев нескольких венцов властителей покоренных царств,

²¹ Экспонат инв. № 1871,1209.1310 из коллекции Британского музея: https://www.britishmuseum.org/collection/object/P_1871-1209-1310.

²² Лингвистический аргумент О.А. Яковлевой был высказан в 1951 г. в противовес бытовавшему в историко-филологической литературе мнению о тождестве значений лексем «чичак» и «шишак», относимых к шлему. Этот аргумент не был, впрочем, в достаточной степени услышан: дискуссия о нетождественности обозначаемых этими словами предметов была продолжена спустя более чем полвека в контексте «стокгольмского шлема Ивана Грозного», см. об этом в: Игина 2015, 76-79.

начиная от венца Соломона и заканчивая венцом индийского царя Пора (согласно сербской Александрии). Венец Пора в этой череде стал последним и особо значимым:²³ в написанном, предположительно, всего лишь несколькими годами позже возведения Грановитой палаты *Послании о Мономаховом венце* Спиридона-Саввы²⁴ говорится о «митре царя Пора индийскаго, юже принесе Александр Македон от Индиа» (Дмитриева 1955, 161). Как следует из *Послания*, положенного затем в основу *Сказания о князьях Владимирских*, эта митра Пора, возложенная на кесаря Августа, по преемству перешла к Константину Мономаху, а уже им была подарена Владимиру Всеволодовичу Мономаху. Иначе говоря, «генеалогически» шапка Мономаха является ничем иным как митрой Пора. Последняя, таким образом, занимает такое же важное место в формирующейся на рубеже XV-XVI вв. идее *translatio insigniarum*, как и Македонское царство – в идеологической схеме *translatio imperii*.

Представление венца (как собирательного трофея Александра или, в узком понимании, как венца Пора) в виде шапки-колпака, а не короны, как на летописных миниатюрах,²⁵ вполне объяснимо: в случае с барельефом мы имеем дело не с иллюстрацией текста, следованием его конкретным чтением и принятой иконографией, подобно книжным миниатюрам, а с ориентацией на реальную древнерусскую практику использования в конце XV в. шапки-колпака как одной из властных регалий. Так, в чине поставления на великое княжение внука Ивана III Дмитрия Ивановича в молитве митрополита фигурирует «венец» («Одей того силою свыше, положи на главе его венец от камене честна»), однако после этого великому князю Ивану III приносят с аналая «шапку, да бармы», и «князь великий положит шапку на внука» (Каталано, и Пашуто 1989: 73-74).

Более того, изображение венца как короны над входом в предназначенный для приема иностранных послов зал было совершенно невозможным по политико-дипломатическим мотивам. Барельеф с Александром Великим неминуемо должен был вызывать ассоциации с имперскими притязаниями Ивана III, и императорская корона в этом контексте, с одной стороны, могла бы повлечь негативную реакцию послов европейских монархов, а королевская корона, с другой стороны, была неприемлема для Ивана III, поскольку указывала бы на его более низкое положение по сравнению с императором Священной Римской империи. Этот аргумент уже

²³ Согласно тексту сербской Александрии, Александр незадолго до смерти дарит его своему наставнику Аристотелю: И ту Александръ Аристотеля, учителя своего, дарова, стему велику дасть ему, и одяние многоцѣнное Пора, индѣйскаго царя (Ботвинник, Дурье, и Творогов 1965, 65).

²⁴ Послание Спиридона-Саввы датируется диапазоном около двух десятилетий: 1511-1521 гг. (Дмитриева 1955, 81, 109) или 1498-1523 гг. (Ульяновский 2006, 231).

²⁵ До конца XV в. на летописных миниатюрах корона (пятизубчатый венец) венчает головы ордынских ханов, магометанских и христианских царей и королей и, как ни странно, русских княгинь (Арциховский 1944, 116-18).



Рисунок 4

Крылатый змей справа от всадника

был высказан В. Кучкиным относительно отсутствия короны на печати Ивана III 1497 г. (Кучкин 1999, 35), и он вполне релевантен и в случае с барельефом. Выбор шапки-колпака для репрезентации символа власти (как завоеванной Александром в прошлом, так и проецируемой по преемству на время Ивана III), таким образом, оказывается вполне обдуманым и обусловленным всеми обозначенными выше обстоятельствами.

Возвращаясь к фигуре пардуса на барельефе, мы можем заключить, что в исходном символическом контексте соседство в лапах пардуса детского мячика, символизирующего будущие военные победы юного Александра и его грядущее обладание всем миром, и колпака как собирательного образа покоренных Александром царств, весьма красноречиво представляет от начала до конца всю историю триумфа Александра Македонского как властителя мира, одновременно предоставляя зрителям широкий простор для сообразных историческому моменту дальнейших ассоциаций.²⁶

²⁶ Одним из таких возможных частных прочтений программы барельефа может быть и идея учительства, на которую косвенно и не без изящества намекает соположение присланного Дарием мяча и подаренного Аристотелю венца Пира: ложного учитель-

6. Змей как царский образ

Зеркально по отношению к пардусу и в аналогичной позе изображено мифическое существо с собакоподобной головой с острыми ушами, высунутым из зубастой курносой пасти языком, перепончатыми крыльями и чешуйчатым спирально закрученным змеиным хвостом (рис. 4). У его ног, подобно римскому тропеуму, расположен военный доспех. Мы считаем, что корректнее, как с точки зрения лексического узуса XV-XVI вв., так и относительно истолкования, называть эту фигуру крылатым змеем: ко времени создания барельефа лексема «дракон» еще не была вполне освоена в церковнославянском и древнерусском языках,²⁷ а известная нам иконография довольно вариативна и, в зависимости от контекста, допускает изображения как змея, так и василиска, аспида, дракона.

В древнерусской толковой традиции, представленной в *Физиологе*, змей имел амбивалентную характеристику: как универсальный образ зла и дьявола и одновременно как символ духовного преображения через телесные мучения, воцерковления и крещения (Белова 2001, 123-26). В трактовке змея преобладали отрицательные коннотации, а наиболее распространены были змееборческие сюжеты. Последние преимущественно связаны с иконографией святых воинов Георгия Победоносца, Феодора Стратилата и Феодора Тирона.²⁸ Образ попираемого змея присутству-

ства в случае с Дарием, хотевшим прочить амбициозного Александра, и истинного наставничества в случае с Аристотелем, научившим Александра премудростям. Александр не только благодарит Аристотеля дарами, но и обещает последнему вечную славу. На вопрос Аристотеля, «аще царь наречешися земный, что мнѣ добро сотвориши, дидакалу своему», Александр отвечает: «Да аще вознесуся, ты со мною великъ будеши зѣло» (Ботвинник, Лурье, и Творогов 1965, 11).

²⁷ Справщик Московского Печатного двора чудовский инок Евфимий в написанном в 1692 г. трактате «О исправлении в преждепечатанных книгах Минеях неких бывших погрешений в речениях» подробно разъясняет разницу между значениями лексем «змей» и «дракон», опираясь на толкования Св. Писания. Он отмечает, что и в печатных Минеях к. XVII в. греч. «δράκων» соответствует «змий», и «прости человекъ не знаютъ реченія имене дракон, но знаютъ лучше реченіе имене змій». Ратуя за использование лексемы «дракон», Евфимий ссылается на ее присутствие в тексте Толковой Псалтыри Максима Грека (1522 г.), где она является очевидным грецизмом (Никольский 1896, 125-30). Фиксация лексемы «дракон» в исторических словарях основана лишь на примерах из поздних текстов XVII в.

²⁸ Помимо крылатого змея из сюжета с попираемым святыми воинами дьяволом, существует также апокалиптический образ красного змея с семью головами и десятью рогами, в толковании 12-й главы Откровения ап. Иоанна Богослова связываемый не только с антихристом, но и с десятью царями как его споспешниками. В первой половине XVI в. это толкование, увязывающее попираемого змея с утверждением нового статуса Великого княжества Московского как последнего хранителя христианской веры и традиции после Флорентийской унии и падения Константинополя, актуализируется и находит свое отражение и в закреплении образа Георгия-змееборца как символа Московского государства, и в публицистиче-

ет и на печатях Александра Невского и его отца Ярослава Всеволодовича, княживших в Новгороде в первой половине XIII в., а также на более поздних новгородских княжеских печатях XIV-XV вв. (Янин 1970, 16-21). Печать Василия II Темного, на которой лев пожирал змия, использовалась и Иваном III, со времени которого основным на печатях московских великих князей и русских царей стало изображение всадника-змеборца (Соболева 1991, 153, 157-58).

В отличие от западной традиции²⁹ для Древней Руси самостоятельный образ змея-дракона с положительной коннотацией не был характерен.³⁰ Исключение составляют некоторые монеты тверского и можайского княжеств XV в., на которых изображен дракон с закрученным в кольцо хвостом, олицетворяющий княжескую силу и власть (Гайдуков 1993, 61, 198, 213). Примечательна в этом плане «деньга» тверского князя Бориса Александровича (1425-1461 гг.), на лицевой стороне которой над крылатым драконом с изогнутым хвостом изображен крест, а в круговой легенде отчеканено имя князя.

Наделение змея положительными охранительно-тотемными характеристиками свойственно, пожалуй, лишь древнерусскому эпосу и фольклору: в былине о Вольге Святославиче (Волхе Всеславьевиче) змей выступает как предок и защитник княжеского рода; сравнение княжеской дружины, внушающей страх врагу, со змеем в *Молении Даниила Заточника* также, очевидно, восходит к фольклорным мотивам. О том, что в древнерусском быту еще в XVI в. образ змея сохранял древнее значение оберега, свидетельствует отдельное упоминание о нем как о (неподобающем) надвратном украшении. В созданном в конце XVI в. на основе главы 43 *Стоглава* «Сказании об иконописцах, каковым подобает быти», которое затем вошло в числе других русских статей в Кирилло-Белозерскую редакцию *Кормчей* (главы 124-127)³¹ (Корогодина 2017, 503), говорится: «Над вратами же домов у православных христиан воображаемых зверей

ских посланиях Филофея, текстах Максима Грека и иконографии Апокалипсиса. Ср. об этом в статьях Гардзанини 2024 и в настоящем издании, а также в исследовании Буланин 2024.

²⁹ Будучи также связанным с мифологическим и легендарно-сказочным драконом, средневековый западный дракон вобрал в себя и традицию греко-римских змееподобных драконов, и христианские интерпретации дракона из легенды о св. Георгии, библейских книг и святоотеческих толкований. Кроме того, в европейской геральдике сложился отчетливо положительный образ змея-дракона как символа могущества и власти. Это обусловило множество вариаций его изображения и сложную типологию драконоподобных существ.

³⁰ В работе, специально посвященной зооморфным образам в Московской Руси XV-XVII вв., дракон или змей даже не упоминаются (Пчелов 2011).

³¹ В *Иконописном подлиннике* XVII в. С. Большакова эти статьи пронумерованы так же, как в *Кормчей* (главы 124-127) и отмечены подзаголовком *Книга кормчая писменная*, но приписаны Исидору Пелусиоту (Успенский 1903, 21-22).

и змиев и никаких неверных храбрых мужей поставляти не подобает» (ГИМ, Син. 570, л. 790).

Симметричное и равнозначное расположение фигур пардуса и крылатого змея на барельефе, не находя аналогий в древнерусской изобразительной и толковой традиции, явственно отсылает к истории Александра Македонского, с которым змей-дракон связан не менее тесно, чем пардус.

Змей несколько раз появляется в эпизодах Александрии, связанных с рождением героя. Волхв Нектонав напророчил Олимпиаде, что она родит сына от бога Аммона, и описал царице его облик. В хронографической и сербской Александрии эти описания несколько различаются: в сербской версии Аммон имеет голову орла, рога василиска, хвост и ноги аспида, крылья грифона, а в хронографическом изложении Нектонав описывает Аммона в антропоморфном виде с золотыми рогами и сообщает Олимпиаде о змее, который должен знаменовать пришествие бога. Представ Аммоном, Нектонав и посетил Олимпиаду, после чего она забеременела³². Далее этот образ Аммона уступает место змеиную: в хронографической версии, когда Филипп упрекает Олимпиаду в неверности, Нектонав является на пир в облике змея: «Нектонавъ, сътворивъся змиемъ великимъ, вниде посреде полаты и посвиста страшнѣ, яко потрястися основаниемъ полатнымъ. Ядушии же съ царемъ, видѣвше змия, въскочиша ужасни. Алумпия же, познавши своего жениха, простре десную си руку. Възвед же ся змии около всѣхъ ходивъ, възыде на лоно Алумпиадѣ и облобыза ю, знамение любве змии пред видящими творя» (Истрин 1893, Приложения, 13). В сербской Александрии эпизод с пиром отсутствует, но в обеих версиях романа об Александре в повествовании о его рождении змеиный символ появляется еще раз. Убедившись в божественном происхождении будущего ребенка, Филипп получает знамение о том, что у него родится сын, которому предназначено владеть миром и умереть молодым: птица сносит яйцо на колени царю, яйцо падает на землю и разбивается, из него выползает змееныш, который, обойдя вокруг яйца, пытается забраться туда же, откуда вышел, вкладывает голову в яйцо и умирает. Толкователи объясняют Филиппу смысл произошедшего, завершая свое истолкование в хронографической Александрии словами: «змей убо царьский образ есть» (Истрин 1893, 14). Оба «змеиных» эпизода – на пиру и со змеем из яйца – проиллюстрированы в Лицевом летописном своде, наследующем традицию древних лицевых Александрий, причем огромный змей на пиру имеет отчетливо драконообразный облик.

Связь Александра Македонского со змеем была одним из «общих мест» средневекового романа. В западноевропейском искусстве от сред-

³² Эта легендарная версия происхождения Александра среди прочих упоминается и в *Хрисмологионе* Николая Спафария 1673 г. Она описана так: «Ини же баснословатъ, якъ ѿ дракона, сирѣчь смѣл крилатагѣхъ порождень бѣ. Иже бѣ Аммонъ бгъ, и во видѣ дракона совокуписа со Олимпиадою, и родиса Александръ» (РНБ, Эрм. 27, л. 284).



Рисунок 5

Медальон с ушастой птицей, смотрящей на запад



Рисунок 6

Медальон с ушастой птицей, смотрящей на восток

невековья до Нового времени змей или дракон на прапоре копья Александра (ср., например, книжные миниатюры или скульптурные группы с изображением «девяти достойных» рыцарей, впервые описанных в *Золотой легенде* Иакова Ворагинского и начиная с XIV в. многократно воспроизводившихся)³³ или на шлеме Александра (одним из ярких примеров служит мраморный рельефный портрет мастерской Андреа дель Вероккьо 1483-85 гг.) выступают его постоянными атрибутами, символами божественного происхождения самого Александра и его власти.³⁴ В греческом тексте Псевдо-Каллисфена Александр назван «рожденным от змея» («ὄφιουγενής»), и этот эпитет был настолько устойчивым, что его синоним «драконотιάδης» («драконорожденный»), хотя и в статусе *haraх legomenon*, появляется даже в трудах Григория Великого³⁵ (Ogden 2011, 20).

7. Пара мифических птиц как символ мировой империи

Заключительный штрих к композиции и семантике барельефа несет в себе декор обрамления портала. Это пара хищных птиц с массивными выразительными клювами и сушами, изображенная, как и фигуры зверей на фризе, с поднятыми крыльями и хвостом (рис. 5, 6). Подобно пардусу и крылатому змею, птицы представлены в зеркальном винтовом развороте, но в противоположные стороны от центральной композиции барельефа: географически этими сторонами для южного фасада Грановитой палаты являются Запад и Восток. Мы рассматриваем этих птиц в медальонах не просто как элементы декора, а как еще одну символическую отсылку в контексте целостной программы.

Особенность изображения этих птиц в том, они имеют отчетливо переданные заостренные уши, что встречается не так часто в западно-европейском искусстве. Такие ушастые птицы присутствуют на фризе западного фасада кафедрального собора в Ниме (XII в.) в сцене вознесения Александра Македонского, которая чаще изображается с грифонами. Еще одна птица с ушами сохранилась на фрагменте мраморного

³³ См., например, иллюстрацию в гербовнике 1479-1482 гг. из Библиотеки Берна Cod. A 45, f. 151r (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://www.e-codices.ch/en/bbb/A0045/151r/o/>) или в гербовнике середины XV в. из Национальной библиотеки Франции Français 4985, f. 198v-199r (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://gallica.bnf.fr/iiif/ark:/12148/btv1b85285803/f406/full/full/o/native.jpg>). Стоит также обратить внимание на то, что из девяти достойных рыцарей только Александр Македонский обладает, помимо герба, дополнительным символом – крылатым змеем на флаге.

³⁴ Богатый иллюстративный итальянский материал представлен во втором томе работы Daniotti 2016.

³⁵ В отличие от западных Отцов церкви, двойственно относившихся к Александру Великому, в восточной патристике, в частности, у каппадокийцев, образ Александра характеризовался отчетливо более положительно (Peltonen 2018, 491-94).



Рисунок 7

Резьба боковых плоскостей пилястр портала

рельефа X-XI вв. из Салерно.³⁶ Другие известные нам примеры относятся к французскому и итальянскому декоративно-прикладному искусству XI-XII вв. и связаны с изображением ушастого орла как символа евангелиста Иоанна.³⁷ Возможно, что распространение в средиземноморском регионе мотива с ушастыми птицами связано с влиянием в X-XII вв. исламского искусства (изделий из текстиля и металла), в котором этот образ восходит к сказочной птице с фантастическими способностями, символизовавшей мощь и вселенское господство; предания о таких птицах есть в персидской, тюркской и центральноазиатской культурах. Вероятно, именно к этим существам отсылают росписи по дереву на потолке Палатинской капеллы в Палермо, изображающие ушастых птиц, возносящих мужскую и женскую фигуры (Kapitaikin 2019). Однако все эти примеры вряд ли могут служить аналогией рельефу входного портала Грановитой палаты. Единственное, что объединяет подобные изображения, – их мифичность и, одновременно, связь с божественным откровением, которому внимают подчеркнута поднятые уши на голове птицы.

Поскольку две ушастые птицы в медальонах не повторяются в резьбе боковых плоскостей пилястр портала (рис. 7) и, таким образом, не могут являться чисто декоративной частью орнамента, то причиной их присутствия над барельефом с фигурой Александра Великого может быть их тесная связь с эпизодом его рождения. Причем эта связь опосредована востребованной и популярной в Европе XV в. традицией не беллетрического, но исторического повествования о деяниях Александра. Основанные на античных источниках повествования Плутарха, Арриана, Квинта Курция Руфа, Помпея Трога так же, как и роман Псевдо-Каллисфена, были не лишены некоторой мифологизации образа Александра и его обожествления (Bowden 2017). Этим было обусловлено и появление легенды о паре орлов, весь день сидевших на дворце в Пелле, где Олимпиада должна была родить сына. Эти орлы предвещали его господство над Западом и Востоком, Европой и Азией, согласно *Филипповой истории* Помпея Трога, в которой и был впервые упомянут эпизод с орлами (Юстин 2005, 119). Не дошедшее в полном объеме сочинение Помпея Трога было известно в сделанном во II-III вв. сокращении Марка Юниана Юстина и впервые

³⁶ Просмотр иллюстрации доступен на сайте Метрополитен-музея: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/479784>.

³⁷ Ушастые орлы, символизирующие евангелиста Иоанна, изображены на покрытых эмалью пластинах лиможских процессионных крестов XII в. Просмотр иллюстраций доступен на сайте Метрополитен-музея: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464393>; <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464632>. Такое же изображение орла с ушами среди символов остальных евангелистов представлено на резной пластине из слоновой кости - накладке на Евангелие XI в., происходящей из Южной Италии. Просмотр иллюстрации доступен на сайте Метрополитен-музея: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/464360>.

напечатано в Венеции в 1470 г. Там же и тогда же была впервые издана и не менее популярная *История Александра Великого Македонского* Квинта Курция Руфа.³⁸ Так как первые две из десяти книг Курция Руфа не сохранились, то события начальной истории Александра были восполнены по доступным источникам, и эпизод с орлами, взятый у Помпея Трога, оказался в их числе.

Сюжет с двумя орлами нашел отражение в многочисленных миниатюрах европейских рукописей: так, в известных нам французских списках *Истории Александра* Курция Руфа XV в. дворец в Пелле изображался в виде большого портала в спальню Олимпиады с новорожденным Александром, а над порталом – две птицы.³⁹ Популярность этого сюжета была столь велика, что послужила легендой о происхождении имперского герба в виде двуглавого орла: именно так описывается происхождение последнего в одном из ранних трактатов по геральдике и военному делу, написанном Николасом Аптоном до 1446 г. и активно востребованном в последующие столетия (Upton 1654, 172).

В обеих славянских версиях романа об Александре эпизод с орлами над дворцом Филиппа не описан, поэтому связь ушастых птиц барельефа с орлами, символизирующими господство Александра над Западом и Востоком, отсылает нас к вопросу о возможном участии итальянских мастеров в работе над барельефом Грановитой палаты. Опираясь на высказанное И. Грабарем мнение о «фряжском» происхождении резьбы и орнаментики входного портала, мы можем предположить вклад итальянских сотрудников в выбор в качестве декора парной композиции с птицами. Властная символика птиц из европейского романа об Александре в этом случае поддерживается и находящими аналоги в итальянском и французском искусстве Средневековья изображениями у птиц поднятых ушей.

³⁸ Перевод *Истории Александра* Курция Руфа на русский язык был впервые сделан Ильей Копиенским в 1699 г., позднее этот перевод, вероятно, был отредактирован пастором Эрнстом Глюком. В 1709 г. по указу Петра I вышло первое из четырех изданий *Истории*, напечатанных в первой половине XVIII в. В 1750–51 гг. появился новый перевод Степана Крашенинникова, до 1812 г. переизданный 6 раз (Руф 1963, 9).

³⁹ См., например, однотипные миниатюры во французских переводах Квинта Курция Руфа: в рукописи XV в. из Национальной библиотеки Франции Français 257 f. 1r (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10511088k/f33.image>), в рукописи XV в. из Музея Конде Ms 755/467 fol.16r (Шантильи, Франция) (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://www.bridgemanimages.com/en/french-school/ms-755-467-fol-16r-the-birth-of-alexander-the-great-from-the-french-edition-of-the-biography-by-vellum/asset/239914>), в рукописи 1475–1500 гг. из Библиотеки Женевы Ms. fr. 76 f. 18r (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://www.e-codices.unifr.ch/en/bge/froo76/18r/o/>), в рукописи 1470–1475 гг. из Фонда Мартина Бодмера Cod. Bodmer 53 f. 3r (Колонь, Швейцария) (просмотр миниатюры доступен на сайте: <https://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/fmb/cb-0053>).

8. Заключение

Иконография барельефа уникальна и не связана напрямую с книжными миниатюрами Александрии. Однако она, несомненно, отражает не только широкую популярность средневекового романа об Александре, но и, прежде всего, его значимость для легитимации царской власти в эпоху Ивана III. Александр Македонский, представленный в сербской версии романа очевидным «квазихристианином», оказывается идеальной фигурой среди властителей древних царств, преемником которых в рамках активно утверждающейся в это время в Московском государстве идеи *translatio imperii* позиционирует себя Иван III, а затем и его наследники. Барельеф с Александром Македонским на дворцовой резиденции, предназначенной для торжественных церемониальных приемов как внутри-, так и внешнеполитического характера, оказывается изобразительным манифестом-провозвестником идеи переноса царства и власти. Эта изобразительная программа на «замке великого князя», как называли Грановитую палату европейские посланники, вполне отвечает тенденциям западной политической иконографии XV в. и предшествует более детальной литературной разработке концепции римско-византийского преемства в первой четверти XVI в. (Синицына 1998, 125-32).

Истолкование фигур фриза входного портала Грановитой палаты Московского Кремля как образа Александра Македонского в окружении зверей, олицетворяющих его воинские доблести, силу и знатное происхождение, позволяет наиболее полно и семантически непротиворечиво связать в единую композицию все элементы барельефа: безбородого всадника с мечом, пардуса с мячом/шаром и колпаком, крылатого змея с трофеем-доспехом, а также двух мифических ушастых птиц на медальонах верхнего фриза.

Вопрос об авторстве барельефа и его исполнении итальянскими или русскими мастерами мы оставляем открытым. С определенной долей вероятности предполагать участие итальянских мастеров в разработке композиции и создании барельефа позволяет украшающая портал Красного крыльца изящная резьба с растительными мотивами и дельфинами, рисунок и техника которой была отнесена И. Грабарем к образцам итальянского Возрождения. Отмеченная нами выше связь ушастых птиц, присутствующих в обрамлении портала, с европейскими средиземноморскими декоративными мотивами также свидетельствует в пользу версии о том, что в работе над барельефом участвовали итальянцы. По мнению С. Подъяпольского, в ренессансной орнаментике и особенно в рельефных скульптурных изображениях Грановитой палаты ощутимы также отзвуки позднеготической пластики, указывающие на североитальянские особенности (Подъяпольский 2006, 231). Их носителем вполне мог быть Пьетро Антонио Солари, традиционно считавшийся консервативным последователем школы ломбардской пластики *campionesi* (Лазарев 1978, 285). Однако это лишь предположение, пока никак не соот-

несенное с новыми атрибутированными этому мастеру скульптурными работами, выполненными им до отъезда в Москву и демонстрирующими некоторую эволюцию стиля (Алешин 2023). Не исключен также вклад в создание барельефа и Марко Фрязина, поскольку именно ему принадлежит изначальный архитектурно-пространственный замысел Грановитой палаты. Однако отсутствие сведений о домосковском периоде его творчества не позволяет сделать какие-либо определенные выводы о его причастности к этой работе. Таким образом, за недостатком имеющихся данных мы вынуждены констатировать, что установление атрибуции барельефа требует дальнейших искусствоведческих разысканий.

Список использованной литературы

- Алешин, Павел А. 2023. “Скульптура Пьетро Антонио Солари в свете новейших исследований.” В *Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей*. Вып. 13. Под ред. А.В. Захаровой, С.В. Мальцевой, и Е.Ю. Станюкович-Денисовой, 496-503. МГУ имени М. В. Ломоносова - Санкт-Петербург: НП-Принт. <http://dx.doi.org/10.18688/aa2313-5-40>
- Арциховский, Артемий В. 1944. *Древнерусские миниатюры как исторический источник*. Москва: МГУ.
- Баранов, Игорь В., ред. 2021. «История трех Царей» Иоанна Хильдесхаймского и Средневековые паломничества на Святую Землю. Москва: Изд-во Францисканцев.
- Бахрушин, Сергей В., отв. ред. 1950. *Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV-XVI вв.* Москва-Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР.
- Белова, Ольга В. 2001. *Славянский бестиарий: Словарь названий и символики*. Москва: Индрик.
- Беляев Леонид А., и Алексей В. Чернецов 2005. “Новые находки произведений художественного ремесла.” В *Великое княжество Рязанское: историко-археологические исследования и материалы*, отв. ред. А. В. Чернецов, 180-90. Москва: Памятники исторической мысли.
- Ботвинник, Марк Н. 2003. “«Роман об Александре»». Рукописная традиция и история изучения текста.” *Византиноведение* 2: 49-67.
- Ботвинник Марк Н., Яков С. Лурье, и Олег В. Творогов, ред. 1965. *Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV века*. Москва-Ленинград: Наука (Литературные памятники).
- Буланин, Дмитрий М. 2018. “«Сербская Александрия» и Русский Хронограф.” *Rossica Antiqua: Исследования и материалы* 1-2 (16): 48-92.
- Буланин, Дмитрий М. 2024. “Третья книга Ездры в религиозной мысли Московской Руси.” *Studi Slavistici* XXI, 2: 21-36. https://doi.org/10.36253/STUDI_SLAVIS-16476.
- Вагнер, Георгий К. 1964. *Скульптура Владимиро-Суздальской Руси*. Г. Юрьев-Польской. Москва: Наука.
- Ванеева, Елена И. 1988. “Александрия Сербская.” В *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI вв.). Ч. 1: А-К. Отв. ред. Д. С. Лихачев, Ленинград: Наука.

- Воронин, Николай Н. 1961. *Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Том 1. XII столетие*. Москва: Изд-во Академии наук СССР.
- Воронин, Николай Н. 1962. *Зодчество Северо-Восточной Руси XII-XV веков. Том 2. XIII-XV столетия*. Москва: Изд-во Академии наук СССР.
- Гайдуков, Петр Г. 1993. *Медные русские монеты конца XIV-XVI веков*. Москва: Наука.
- Гардзанити, Марчелло. 2024. “Образ жены Откровения в публицистике первой половины XVI века в России.” *Scriptorium slavicum* 1: 11-22. <https://doi.org/10.20913/script-2024-1-01>.
- Герберштейн, Сигизмунд. 1988. *Записки о Московии*. Москва: издательство Московского университета.
- Гиппиус, Алексей А. 2008. “Как обедал Святослав? (Текстологические заметки).” *Древняя Русь. Вопросы медиевистики* 2 (32): 47-54.
- Грбарь, Игорь Э. 1911. *История русского искусства. Т. 2. Архитектура*. Москва: Издание И. Кнебеля.
- Гращенков, Александр В. 2003. “Порталы великокняжеского дворца.” В *Художественные памятники Московского Кремля*, отв. ред. А. К. Левыкин, 179-84. Москва: Московский Кремль.
- Гусаков, Михаил Г., и Галина К. Патрик 2018. “К вопросу о хронологии сюжетов на московских изразцах XV-XVII вв.” *Кадашевские чтения: сборник докладов конференции* 23: 156-82.
- Дмитриева, Руфина П. 1955. *Сказание о князьях владимирских*. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР.
- Жилина, Наталья В. 2013. “Мужской русский головной убор второй половины XIII-XVII в. и его украшение.” *Вестник ТвГУ. Серия «История»* 1: 3-29.
- Забелин, Иван Е. 1884. *Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы*. Москва: Издание Московской городской Думы.
- Забелин, Иван Е. 2014. *Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях*. Москва: Институт русской цивилизации.
- Игина, Юлия Ф. 2015. “О династических шлемах, чичаках и шапках: ответ на статью С. Н. Богатырева «Шлем Ивана Грозного в контексте придворной культуры».” *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 1: 67-81.
- Истрин, Василий М. 1893. *Александрия русских хронографов: Исследование и текст*. Москва: Университетская типография.
- Каталано, Пьеранджело, и Владимир Т. Пашуто, отв. ред. 1989. *Идея Рима в Москве XV-XVI века. L'idea di Roma a Mosca, XV-XVI sec. Fonti per la storia del pensiero sociale russo. Источники по истории русской общественной мысли: предварительное издание*. Москва: [б.и.].
- Ким, Ольга Г. 2013. “История строительства. Архитектура.” В *Грановитая палата Московского Кремля*, гл. ред. Н.П. Феофанова, 75-167. Санкт-Петербург: Арт-Деко.
- Козлитина, Эмма М. 1973. “Документы XVII века по истории Грановитой палаты Московского Кремля.” В *Государственные Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования*. Вып. 1. Отв. ред. О.В. Зоннова, 95-110. Москва: Искусство.
- Корогодина, Мария В. 2017. *Кормчие книги XIV–первой половины XVII века. Т. 2. Описание редакций*. Москва–Санкт-Петербург: Альянс-Архео.
- Кучкин, Владимир А. 1999. “Великокняжеская печать с двуглавым орлом грамоты 1497 года.” *Вопросы истории* 4-5: 24-36.

- Лазарев, Виктор Н. 1978. *Византийское и древнерусское искусство: Статьи и материалы*, отв. ред. В.Л. Янин, ред.-сост. Э.С. Смирнова. Москва: Наука.
- Маршак, Борис И. 2003. "Серебряное блюдо со сценой полета Александра Македонского." *Византиноведение* 2: 1-41.
- Муравьев, Андрей Н. 1838. *Воспоминания о посещении Святыни московской Государем Наследником*. Санкт-Петербург: Типография III отделения Собственного Его Императорского Величества канцелярии.
- Муравьев, Андрей Н. 1840. *Путешествие ко святым местам русским*. Санкт-Петербург: Типография штаба отдельного корпуса внутренней стражи.
- Никольский, Константин Т. 1896. *Материалы для истории исправления богослужбных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных миней в 1689-1691 гг.* Санкт-Петербург: типография Балашева.
- Орешников, Алексей В. 1896. *Русские монеты до 1547 г.* Москва: Тип. А. И. Мамонтова.
- Павлова, Татьяна А. 2010. "Александр Македонский в древнерусском изразцовом искусстве." *Вестник Московского государственного университета культуры и искусств* 6: 244-47.
- Панкова, Татьяна М. 2005. "О двух произведениях мелкой каменной пластики XII-начала XIII в. (об иконах домонгольского периода с сюжетами «Деисус. Вознесение Александра Македонского», «Апостол Петр»)." В *Великое княжество Рязанское. Историко-археологические исследования и материалы*, ред. А.В. Чернецов, 554-66. Москва: Памятники исторической мысли.
- Петров Дмитрий А., и Дмитрий Е. Яковлев 2014. "Белокаменные гербы на Боровицкой башне Московского Кремля. Результаты предварительного осмотра." *Российская археология* 3: 147-55.
- Подъяпольский, С.С., Г.С. Евдокимов, Е.И. Рузаева, А.В. Яганов, и Д.Е. Яковлев, 2003. "Новые данные о Кремлевском дворце рубежа XV-XVI вв." В *Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век*, 51-98. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Подъяпольский, Сергей С. 2006. *Историко-архитектурные исследования. Статьи и материалы*. Москва: Индрик.
- Посохин, Михаил В., под ред. 1982. *Памятники архитектуры Москвы. Кремль. Китай-город. Центральные площади*. Москва: Искусство.
- ПСРА, 1901. *Полное собрание русских летописей*. Том 12. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Санкт-Петербург: типография И.Н. Скороходова.
- ПСРА, 1903. *Полное собрание русских летописей*. Том 19. История о Казанском царстве (Казанский летописец). Издание 1-е. Санкт-Петербург: типография И.Н. Скороходова.
- ПСРА, 1908. *Полное собрание русских летописей*. Том 2. Ипатьевская летопись. Издание 2-е. Санкт-Петербург: типография М.А. Александрова.
- Пчелов, Евгений В. 2011. *Бестиарий Московского царства: животные в эмблематике Московской Руси конца XV-XVII вв.* Москва: Старая Басманная.
- Рождественская, Татьяна В. 2006. "Новонайденные надписи-граффити и рисунки из церкви Успения на Волотовом поле в Новгороде." В *Вереница литер. К 60-летию В.М. Живова*, отв. ред. А.М. Молдован, 46-55. Москва: Языки славянской культуры.
- Руф, Квинт Курций. 1963. *История Александра Македонского. Сохранившиеся книги*. Под ред. В.С. Соколова. Москва.

- Сахаров, Иван П. 1851. *Записка для обозрения русских древностей*. Санкт-Петербург: типография Я. Трея.
- Сахаров Иван П. 1856. *Записки о русских гербах*. I. *Московский герб*. Санкт-Петербург: типография Э. Веймара.
- Сборник РИО*, 1884. *Сборник Русского исторического общества*. Т. 41. *Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными*. Санкт-Петербург: Тип. Ф. Елеонского и К°.
- Седов, Владимир В. 2008. "Погребение 7 в Мартирьевской паперти Софийского собора в Новгороде и золотое шитье с изображением Вознесения Александра Македонского." В *Московская Русь*, сост. А.Л. Баталов, и Н.А. Кренке, 64-89. Москва: Изд-во Института археологии РАН.
- Сидоренко, Галина В. 1995. "Образ святого Георгия в скульптуре эпохи Ивана III." *Мера. Георгиевский выпуск* 1995, 2: 60-70.
- Синицына, Нина В. 1998. *Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV-XVI вв.)*. Москва: Индрик.
- Снегирев, Иван М. 1842-1845. *Памятники Московской древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы и древних видов и планов древней столицы*. Москва: Тип. Августа Семена.
- Соболева, Наталья А. 1991. *Русские печати*. Москва: Наука.
- Сперанский, Михаил Н. 1934. *Из старинной новгородской литературы XIV века*. Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР.
- Тюменцев Игорь О., Наталия А. Тупикова, и Нина Е. Тюменцева 2025. "Чин венчания Бориса Годунова на царство". *Христианское чтение* 2: 270-85.
- Ульянов, Олег Г. 1998. "«ROMA QUADRATA III». К 500-летию строительства дворца великого князя Ивана III в Кремле." В *Вехи русской истории в памятниках культуры. Макариевские чтения*. Вып. 5, ред.-сост. Л.С. Кертанова, 508-29. Можайск: Можайск-Терра.
- Ульянов, Олег Г. 2010. "О времени зарождения на Руси концепции «Москва – Третий Рим» («Donatio Constantini Magni» и «Повесть о белом клобуке»)." В *Терминология исторической науки. Историческое описание*, отв. ред. М.С. Бобкова, и С.Г. Мереминский, 196-214. Москва: ИВИ РАН.
- Ульяновский, Василий И. 2006. "Митрополит Киевский Спиридон: явные и скрытые источники повествования о себе в сочинениях 1475-1503 гг." *Труды отдела древнерусской литературы* 57: 209-33.
- Успенский, Александр И., под ред. 1903. *Подлинник иконописный*. Издание С.Т. Большакова. Москва.
- Фабрициус, Михаил П. 1883. *Кремль в Москве. Очерки и картины прошлого и настоящего*. Москва: Изд. Т.И. Гаген.
- Хорошкевич, Анна Л. 1995. "«Конные печати» Александра Невского и традиции средневековой сфрагистики." В *Князь Александр Невский и его эпоха: Исследования и материалы*, ред. Ю.К. Бегунов, А.Н. Кирпичников, 140-45. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Чумакова, Татьяна В. 2014. "Сюжет «Вознесение Александра Македонского на небо» в древнерусской культуре." *Вестник СПбГУ Сер. 17* 2: 103-07.
- Юстин, Марк Юниан. 2005. *Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae»*. Пер. с лат. А.А. Деконского, и М.И. Рижского. Под ред. М.Е. Грабарь-Пассек. Комментарии К.В. Вержбицкого, и М.М. Холода. Вст. ст. К. К. Зельина. Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербург. ун-та.

- Яковлева, Ольга А. 1951. “Термин чичак (чечак), встречающийся в древнерусских документах; ошибочное толкование этого термина нашими историками и истинное его значение.” *Записки Науч.-иссл. ин-т яз., лит. и истории при Совете Министров Мордов. АССР* 12: 146-50.
- Янин, Владимир Л. 1970. *Актовые печати древней Руси X-XV вв. Т. 1. Печати X-начала XIII в.* Москва: Наука.
- Bojcov, Michail. 2012. “Alexander der Große als Wohltäter der Moskowiter”. In *Geschichtsvorstellungen. Texte, Bilder und Begriffe aus dem Mittelalter. Festschrift für Hans-Werner Goetz zum 65. Geburtstag.* Hrsg. von Steffen Patzold, Anja RathmannLutz und Volker Scior unter Mitarbeit von Andreas Öffner, 508-34. Wien-Köln-Weimar: Böhlau.
- Boytsov , Mikhail. 2013. “Construction d’un passé utile: Alexandre le Grand, Auguste et Constantin, protecteurs de Moscou”. In *Écrire et réécrire l’histoire russe d’Ivan le Terrible à Vasilij Ključevskij (1547-1917)*. Ed. by P. Gonneau, et E. Rai, 65-74. Paris: Institut d’études slaves (Collection historique de l’Institut d’études slaves 51.).
- Bowden, Hugh. 2017. “The Eagle has landed: divination in the Alexander historians”. In *Ancient Historiography on War and Empire*. Ed. by T. Howe, S. Müller, and R. Stoneman, 149-68. Oxford: Oxbow Books.
- Centanni Monica. 2019. “Alexander The Great”. In *The Classical Tradition*. Ed. by A. Grafton, G. W. Most, and S. Settis, 25-31. Cambridge-London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Daniotti, Claudia. 2016. *On the Cusp of Legend and History: The Myth of Alexander the Great in Italy between the Fifteenth and Sixteenth Century*. Volume 2. Doctoral thesis, University of London. https://sas-space.sas.ac.uk/6350/2/CDaniotti_Dissertation_volume%202.pdf
- Капитаикин, Лев. 2019. “Human Flight on a Fabulous Superbird. Uplifting Images Between Sicily and Khurasan (part II.)” *Convivium: Exchanges and Interactions in the Arts of Medieval Europe, Byzantium, and the Mediterranean, Seminarium Kondakovianum Series Nova VI*, 2: 98-118.
- Magnini Giuseppe, e Luigi Soldano. 2015. *Un nuovo “Volo di Alessandro Magno” a Corato, in Puglia (nuova ipotesi ricostruttiva)*. In www.engramma.it 124 / febbraio 2015. https://www.engramma.it/eOS/index.php?id_articolo=2119
- Ogden, Daniel. 2011. *Alexander the Great: Myth, Genesis and Sexuality*. Exeter: University of Exeter Press.
- Peltonen, Jaakkojuhani. 2018. “Church Fathers and the Reception of Alexander the Great”. In *Brill’s Companion to the Reception of Alexander the Great*. Ed. by Kenneth R. Moore. Leiden-Boston: Brill.
- Schmidt, Victor M. 1995. *A Legend and Its Image: The Aerial Flight of Alexander the Great in Medieval Art*. Groningen: Egbert Forsten.
- Settis-Frugoni, Clara. 1973. *Historia Alexandri elevati per griphos ad aerem: Origine, iconografia e fortuna di un tema*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.
- Upton, Nicolas. 1654. “De studio militari. Libri Quatuor.” In *Nicolai Uptoni De studio militari, libri quatuor. Iohan. de Bado Aureo, Tractatus de armis. Henrici Spelmanni Aspilogia. Edoardus Bissaeus. E codicibus mss. primus publici juris fecit, notisque illustravit*. Londini: Typis Rogeri Norton Impensis Johannis Martin & Jacobi Allestrye.

La cattedrale di San Basilio a Mosca: nuove considerazioni sulle fonti*

Federica Rossi

Se si cammina sulla piazza Rossa di Mosca verso il fiume Moscova, lo spettacolo più suggestivo è certo il graduale palesarsi contro il cielo delle impressionanti forme della chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato, più nota come San Basilio (**Fig. 1**). A chi si avvicina, l'edificio del 1555-1561 rivela a mano a mano la sua complessità plastica e volumetrica¹. Questa chiesa a pianta centrale, posta su un imponente basamento, è costituita da otto chiese-cappelle a torre raggruppate attorno al grande volume centrale dalla copertura a tenda e dal più tardo campanile. Delle otto chiese-cappelle, quattro, a pianta ottagonale, sono poste in corrispondenza dei punti cardinali, mentre altre quattro, di dimensioni minori, si innestano sulle diagonali. Uniscono i diversi volumi due gallerie: una nella parte interna circonda lo spazio centrale, mentre quella più esterna circonda tutte le chiese-cappelle.

* Chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato, più nota come Cattedrale di San Basilio, nell'articolo si è scelto di nominarla per brevità solo San Basilio. Ringrazio Andrej Batalov, Massimo Bulgarelli, Howard Burns, Marcello Garzaniti, Alessandro Poggio, Dmitrij Švidkovskij. Dedico quest'articolo a Sergio A. Rossi e Marina Varese.

¹ Alla Cattedrale furono aggiunte due chiese inferiori dedicate rispettivamente a San Basilio (1588) e a Giovanni di Mosca (1672). Inoltre, nel XVII secolo fu costruito un campanile con copertura a tenda. Si veda, tra altro: Flier 1995, 2010.

Federica Rossi, University of Venice Iuav, Italy, frossi@iuav.it, 0000-0002-8470-9628

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Federica Rossi, *La cattedrale di San Basilio a Mosca: nuove considerazioni sulle fonti*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.12, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafilidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 197-214, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

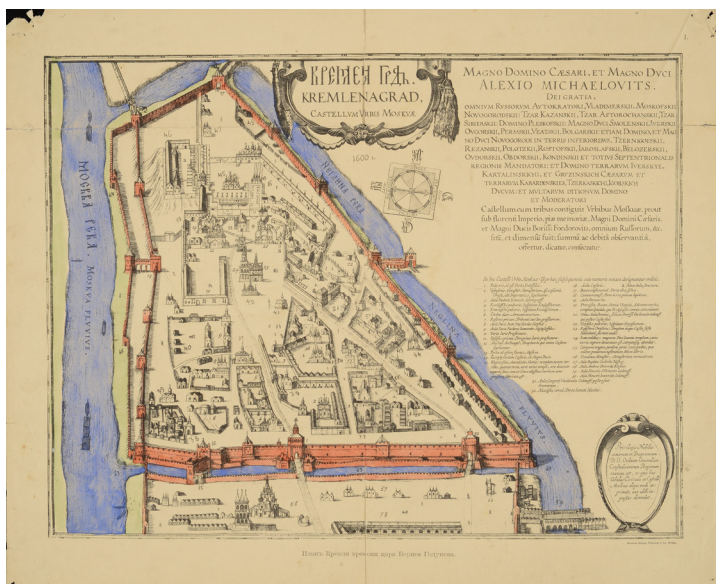


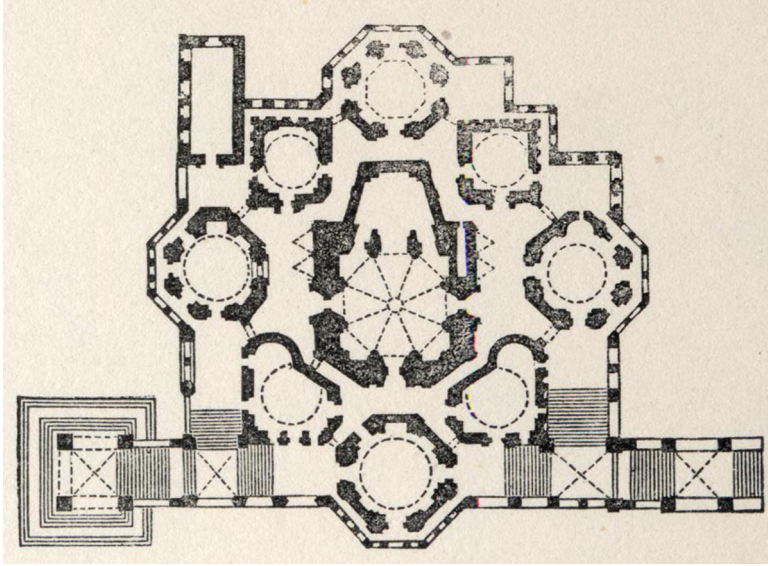
Fig. 1

Il Cremlino e la chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato a Mosca / San Basilio. Dalla rappresentazione del Cremlino dell'epoca di Boris Godunov *Kremlenagrad, Castellum Urbis Moskvaie*.

L'autore del *Libro dei gradi della genealogia degli zar* (*Stepennaja kniga carskogo rodoslovija*) colse bene il tema architettonico principale dell'edificio: «su un'unica base sono collocate in modo ingegnoso e mirabile chiese diverse»². La cattedrale dell'Intercessione era inizialmente di mattone rosso con dettagli in pietra bianca, analogamente alla cattedrale dell'Arcangelo, costruita a inizio Cinquecento all'interno del Cremlino (Sobolev 1949, 7). La ricchezza decorativa di San Basilio – ricchezza dovuta soprattutto ai rimaneggiamenti subiti nel tempo a partire dagli anni Settanta del Seicento – non cancella la struttura razionale, creata prestando particolare attenzione ai rapporti proporzionali fra i diversi elementi (Fig. 2).

L'edificio, come ben noto, venne costruito per celebrare la presa di Kazan' da parte delle truppe di Ivan IV: segna quindi un cambiamento dell'assetto territoriale della Moscovia. Dal punto di vista della storia della tradizione ortodossa, va ricordato che venne realizzata in un particolare contesto di rinnovamento religioso, che ebbe luogo anche grazie ai contatti che avevano avuto luogo fra esponenti del mondo architettonico e liturgico russo con personalità che cono-

² «иже поставлена бысть премудро и дивно разныя церкви на едином основании», vedi PSRL, t. 21/2, 264.

**Fig. 2**

Chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato a Mosca / San Basilio.
Pianta

scevano la cultura sia latina che greco-bizantina³. Dal punto di vista simbolico, per la profusione di torri e cupolette, la cattedrale è stata interpretata come trasposizione architettonica della Gerusalemme celeste: l'immagine della Gerusalemme celeste è centrale sia per l'immaginario architettonico che per la liturgia ortodossa e una delle otto chiese-cappelle è dedicata proprio all'Entrata del Signore a Gerusalemme. La molteplicità di spazi potrebbe essere al tempo stesso un rimando più puntuale alla chiesa del Santo Sepolcro, descritta dai pellegrini-

³ Fra le figure protagoniste di questo rinnovamento religioso va citato Massimo il Greco – un monaco che aveva vissuto tra la Grecia, l'Italia e la Russia, divenendo una figura capace di aggiornare la Moscovia al nuovo clima culturale al di là dei confini. Nel 1558, un paio d'anni dopo la morte di Massimo il Greco, l'arcivescovo Makarij diede vita a una solenne processione religiosa a Mosca per la Domenica delle Palme. Dopo la costruzione della chiesa dell'Intercessione anche questa divenne parte di questo percorso cerimoniale entrando così a fare parte di una complessa topografia moscovita ispirata a Gerusalemme. Questa processione moscovita potrebbe richiamare le celebrazioni per la Domenica delle Palme organizzate da Savonarola a Firenze nel 1496 a cui molto probabilmente partecipò Massimo il Greco. Secondo M. Garzaniti cerimonie religiose poi legate alla chiesa dell'Intercessione sul Fossato vanno quindi inserite in un quadro di scambi su ampia scala geografica che aiutano a mettere a fuoco l'immagine di Mosca come Gerusalemme e collegano Mosca agli eventi che hanno segnato Firenze e l'Occidente tra il XV e il XVI secolo. Sul tema: Garzaniti 1999; Uspenskij 1998, 440-61; Garzaniti 2019, 41-74 e i contributi in questo stesso volume.

ni russi in Terra Santa come un agglomerato di chiese. In effetti l'attuale chiesa del Santo Sepolcro nasce dalla ristrutturazione crociata di diversi edifici ecclesiastici bizantini, come già testimoniava il primo racconto di pellegrinaggio in Terra Santa slavo orientale⁴.

Fonti contemporanee alla costruzione di San Basilio e fonti sette-ottocentesche inducono a guardare a Occidente per meglio comprendere tale opera. Ciononostante questa cattedrale, per quanto famosissima, proprio nei paesi dell'Europa occidentale ha avuto scarsa attenzione e un numero esiguo di studi scientifici ad essa dedicati⁵. In questa sede non propongo una nuova trattazione architettonica dell'edificio, né mi soffermo sulla simbologia religiosa, ma tratto dati finora non considerati sulla cattedrale di San Basilio analizzando due fonti al momento trascurate nel dibattito sul monumento, fonti che trattano delle sue relazioni con l'Occidente.

1. Il problema degli autori del progetto architettonico di San Basilio

A tale scopo credo sia utile ritornare sul problema degli autori di questa architettura singolare. È la Terza redazione della *Vita del santo Iona* a parlare dei costruttori di San Basilio, «due maestri russi, Postnik e Barma»⁶. Il tema dell'autorialità di San Basilio è presente anche nella *Cronaca di Piskarev* degli anni Quaranta del Seicento, dove è menzionato solo «Barma con i suoi compagni»⁷. Queste due fonti verosimilmente derivano, indipendentemente una dall'altra, da una fonte cronachistica precedente. Purtroppo, – come ha recentemente ribadito Andrej Batalov in un suo fondamentale studio sul monumento – «il grado di affidabilità delle testimonianze de *La Vita del Santo Iona* sui maestri, la ricerca delle fonti documentarie di questa fonte, è uno dei problemi non risolti nello studio dell'architettura russa del XVI secolo»⁸. La questione che riguarda Barma e Postnik rimane infatti aperta e gli studi in lingua russa danno ben conto di questa problematica da quando, a fine Ottocento, sono state ritrovate queste due fonti seicentesche⁹.

⁴ Garzaniti 1999. Su Gerusalemme e San Basilio si veda la storia degli studi e le conclusioni di Andrej Batalov in Batalov 2016, 336-411. Importanti sul tema sono gli studi di Aleksej Lidov tra cui Lidov 1990, 57-68; 2009.

⁵ Si veda la bibliografia in Batalov 2016 e Rossi 2018.

⁶ Riporto l'intero passo in russo: «И потом дарова ему Бог дву мастеров русских – Посника и Барму, и быша премудрии и удобни таковому чудному делу». Vedi Usačev 2007, 55 e *Žitie svjatelja Iony Tret'ej redakcii*, RGADA, f. 196, op.1, ed.ch. 521, l.302ob (cfr. Batalov 2016, 144).

⁷ Riporto il passo in russo tratto da *Piskarevskij letopicec* (cronaca di Piskarev): «А мастер был Барма с товарищи», vedi PSRL, t. 34, 189.

⁸ Secondo le ultime ricerche di A. Batalov i maestri sono due e non sono menzionati in altri documenti (cfr. Batalov 2016, 146, 328 con relativa bibliografia).

⁹ Si è pensato che Postnik fosse da identificarsi con Postnik Jakovlev, maestro ricordato dalle fonti a Pskov nel 1555 circa (cfr. Zabelin 1905, 157). Per la fortuna di questa interpretazione,

Dal punto di vista dell'analisi architettonica, come notato tra altri da G. Hamilton, il disegno della pianta di San Basilio può essere inquadrato nel filone di studi sul tema della chiesa a pianta centrale condotti in Italia. L'impianto planimetrico dell'edificio moscovita, secondo D. Švidkovskij e A. Batalov, trova paralleli nelle piante con schema a croce iscritta in un quadrato tipiche della cultura rinascimentale italiana e diffuse dai trattati di Filarete, Francesco di Giorgio e Serlio (Hamilton 1954, Shvidkovsky 2007, 128-42, Batalov 2016, 23-5, 218-38 con relativa bibliografia). In San Basilio si nota un uso consapevole di forme e motivi introdotti dai maestri italiani che lavorarono in Moscovia ma anche un ulteriore sviluppo e aggiornamento. Oltre alla pianta, vi sono elementi di assoluta novità nel panorama moscovita come il soffitto a cassettoni della galleria del lato ovest (**Fig. 3**), i pilastri a fascio gotici della galleria inferiore (**Fig. 4**) o le colonne di ordine rustico della chiesa principale. Dunque, se si ammette che gli architetti siano locali bisogna pensare a una loro interazione con altre tradizioni architettoniche e a un loro aggiornamento¹⁰. Alcuni studi sul monumento hanno indicato uno o due autori russi e hanno ipotizzato che gli artefici avessero avuto a disposizione trattati d'architettura lasciati loro dagli italiani che avevano lavorato in Russia fino al 1538, tuttavia questo non basterebbe a giustificare l'aggiornamento (Kämpfer 1976/1, 496; Rossi 2018 e nota 9, *infra*). Vi è poi un filone di studi che lega San Basilio al nome di un architetto italiano. I. Snegirev, prima che venissero ritrovate le due fonti seicentesche sopra menzionate, ebbe a scrivere:

Purtroppo non conosciamo il nome dell'architetto di questa chiesa insolita, che con la sua architettura originale costituisce un'eccezione allo stile dominante nel XVI secolo; ma è memorabile la leggenda popolare, ripetuta da scrittori stranieri, secondo cui lo zar Ioann Vasil'evič era così soddisfatto dell'edificio che ordinò di cavare gli occhi all'architetto, affinché non potesse realizzare nulla di simile. Una leggenda simile circolava in Italia sul destino dell'architetto della Basilica di Venezia in onore di San Marco. Esprimendo lo stupore dei contemporanei per questa rara opera d'arte, tale leggenda induce a pensare che l'architetto della cattedrale di Mosca fosse uno dei *Frjazini*¹¹ che abbellirono Mosca con monumenti di architettura ecclesiastica e civile (Snegirev 1842, 342-58)¹².

tra altro, Snegirev 1953, 39-40 mentre di opinione diversa Nekrasov 1936, 264. Vi è stato chi ha identificato Barma e Postnik come un unico autore ossia «Barma detto Postnik» sulla base di una fonte che verosimilmente presenta un errore da parte del copista (Kalinin 1957, 263). Vi è poi un'altra tesi, ossia che si tratti di due persone distinte (Batalov 2016, 7-8, 146, 328). Si è inoltre ipotizzato che Barma fosse una figura non reale, ma un soprannome aggiunto a Postnik (Voronin 1934, p. 29, nota 1).

¹⁰ Il tema della pianta centrale aveva visto una sua importante elaborazione in loco, ad esempio, con Aloisio da Caresana nella chiesa di San Pietro del monastero Vysokopetrovskij e con Pietro Annibale a Kolomenskoe.

¹¹ Su questa parola vedi oltre nel testo.

¹² Versione on line: https://azbyka.ru/otechnik/Ivan_Snegirev/pamjatniki-moskovskoj-drevnosti/#source (ultimo accesso: 24.09.2025. Lo straniero che riporta il fatto che l'artefi-

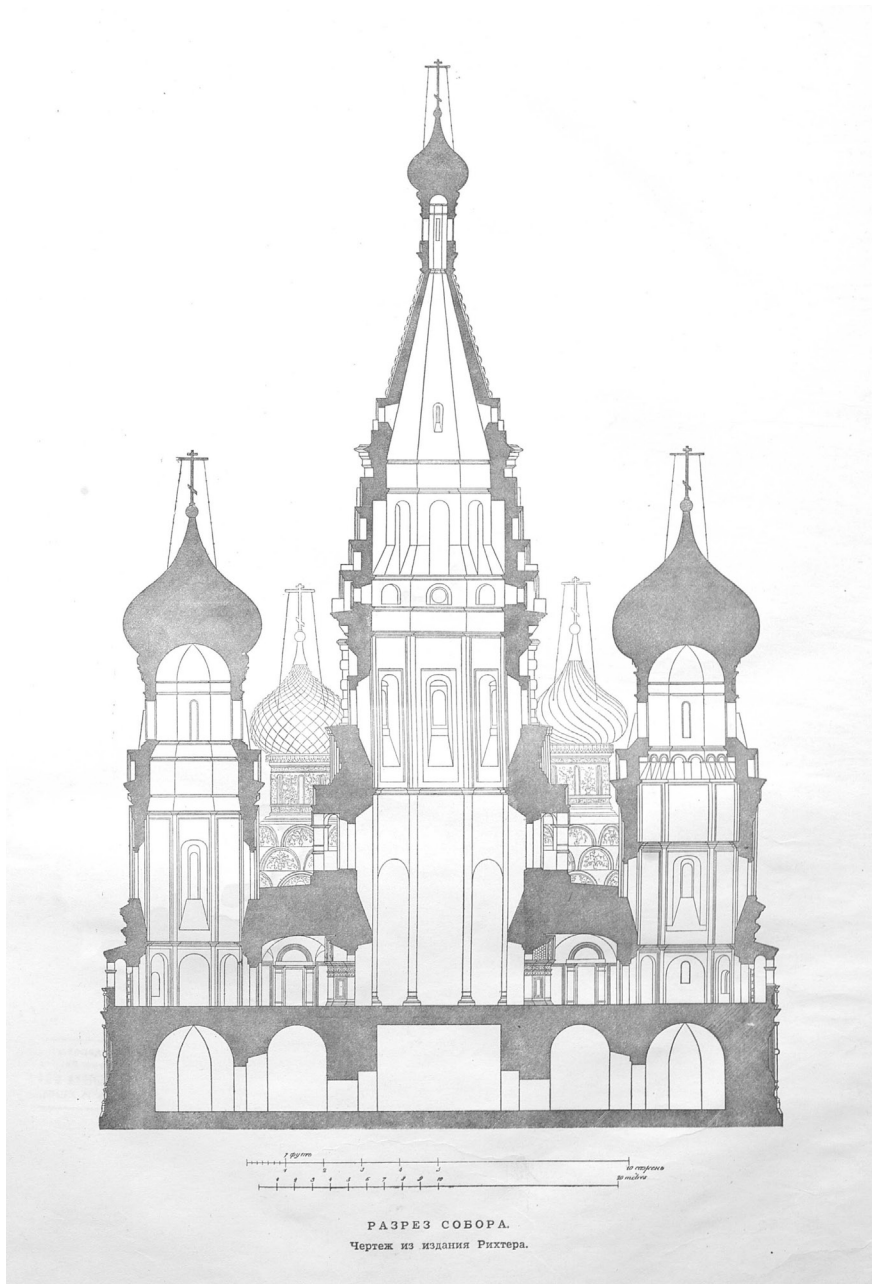


Fig. 3

Chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato a Mosca / San Basilio.
Sezione. Da Sobolev 1949, foglio XI

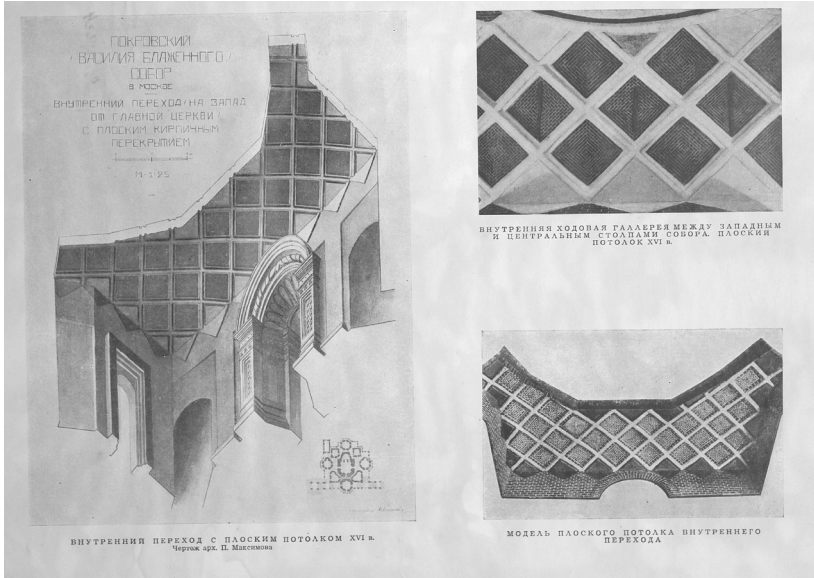


Fig. 4

Chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato / San Basilio.
Pilastri a fascio gotici della galleria inferiore. Da Sobolev 1949, foglio XXIX

Pur a conoscenza della fonte seicentesca sopra menzionata che attribuisce ai russi Barma e Postnik l'edificio, A. Batalov, nel suo ultimo studio su San Basilio (2016), scrive: «Non è possibile presentare la cattedrale come opera autoctona» (Batalov 2012, 159)¹³. Su basi stilistiche, Batalov formula l'ipotesi che l'architetto di San Basilio debba essere o un tedesco o un italiano e arriva alla conclusione che si possa trattare di un maestro dell'Italia del Nord o della regione del Ticino (Batalov 2016, 328).

2. Fonti Sette-ottocentesche su San Basilio

Due testimonianze finora trascurate puntano a una precisa identificazione dell'origine dell'architetto della Cattedrale. La prima è quella del 1798 di Nikolaj L'vov, che nel suo manoscritto *Saggio sulle antichità russe a Mosca (Opyt o russkich drevnostjach v Moskve)*, illustrato da Giacomo Quarenghi, ricorda una lapide sulla cattedrale:

ce fu accettato è Adam Olearius (cfr. Olearius 1647, 1656 e anche la descrizione di Mosca di Aleksej Malinovskij del 1820 in Malinovskij 1992, 90).

¹³ Questa traduzione, come le altre citazioni dal russo, se non diversamente indicato, sono di chi scrive.

Questa cattedrale è stata costruita per volere dello zar sovrano e gran principe Ioann Vasilevič nel 1554 da un maestro italiano, come monumento della famosa conquista di Kazan¹⁴.

La fonte è certo tarda ma la ritengo attendibile e di primaria importanza in quanto l'autore, – famoso letterato, storico e architetto palladiano –, fu uno dei primi studiosi delle antichità locali che seguiva metodi filologici, anche nella trascrizione delle epigrafi. L'vov tra gli anni Ottanta e gli anni Novanta del XVIII secolo si trovò a lavorare a Mosca, gli fu anche commissionato il progetto di rinnovamento del palazzo del Cremlino¹⁵. Conosceva quindi bene l'*entourage* degli architetti che vi lavoravano e doveva essere informato dei ritrovamenti durante i lavori al Cremlino e dintorni. Inoltre proprio per redigere il *Saggio sulle antichità russe a Mosca*, dove menziona la lapide, egli aveva condotto ricerche e si era basato sui rilievi settecenteschi delle antichità locali fatti dal principe Uchtomskij¹⁶. Sfortunatamente proprio in questo caso, il preciso L'vov non riporta l'iscrizione che ammette essere ormai perduta e in nota precisa:

Iscrizione su una tavola d'argento, conservata in questa cattedrale, che vi si trovava prima della ricostruzione della chiesa nelle pareti piastrellate¹⁷.

Proprio durante il regno di Caterina II (1782-1784), a seguito di un incendio si era proceduto al «rinnovamento» della Cattedrale, il cui primo rilievo scientifico è datato al 1744, in vista di lavori di restauro iniziati qualche tempo dopo. Forse in quel momento oppure negli anni Ottanta, in occasione di nuovi importanti lavori «di rinnovamento», era stata ritrovata la lapide¹⁸. Tra il 1781 e il 1784 i lavori furono ingenti e comportarono anche la distruzione dell'iscrizione eseguita nel 1683 su mattonelle di ceramica, che fungeva da cintura a tutta la cattedrale sopra il cornicione superiore. Un'altra fonte di fine Settecento ricorda che proprio a San Basilio vi era una ulteriore lapide, questa però in metallo, distrutta durante gli estesi restauri degli anni Ottanta del Settecento e ne riporta il testo in un linguaggio moderno. Anche se in questa trascrizione non

¹⁴ «Собор сей построен повелением государя царя и великаго князя Иоанна Васильевича в 1554 итальянским художником, яко памятник знаменитого завоевания царства Казанскаго». *L'album Opyt o russkich drevnostjach v Moskve* si conserva al Museo Statale Storico di Mosca, OPI GIM, f. 402, ed. ch. 109 (cfr. Rossi 2010, 209). Il 1554 è la data della prima costruzione in legno, quella della chiesa in pietra iniziò nel 1555. Quanto scritto da L'vov è stato da me analizzato in Rossi 2018.

¹⁵ Sul palazzo si veda anche il saggio di Oleg e Inna Verner in questo volume con relativa bibliografia.

¹⁶ Sui restauri settecenteschi di San Basilio: Snegirev 1842-1845, 342-58.

¹⁷ «Надпись на серебрянной доске, в сем соборе сохраняющаяся, которой значение до перестройки церкви на изразцовых стенных украшениях находилось» OPI GIM, f. 402, ed. ch. 109 (cfr. Rossi 2010, 209).

¹⁸ Alla cerimonia della fine dei lavori eseguiti sotto Caterina aveva presenziato Paolo I con la moglie, gli stessi a cui è indirizzato il manoscritto del 1798, nel quale L'vov riporta questa notizia.

viene citato l'autore «italiano» menzionato da L'vov, viene da chiedersi se si tratti o meno della stessa lapide citata da L'vov (Snegirev 1842-1845, 342-43). Le parole «italianskij chudožnik» usate da L'vov inducono a un'ulteriore considerazione: mentre secondo il Corpo Nazionale della lingua russa (*Nacional'nij korpus russkogo jazika*), il termine «chudožnik» è attestato dal 1370¹⁹, la parola «italianskij» con la «i», dopo la «l» (e non con il segno dolce oggi corrente) è usata a partire dal 1741²⁰. L'vov impiega quindi una lingua a lui contemporanea e non usa il termine «frjazin» con il quale erano denominati gli architetti italiani in Moscovia del XIV-XVI secolo. Questa parola «frjazin» significava solitamente «italiano», ma a volte era usata anche per definire semplicemente uno straniero. Si può ipotizzare che L'vov abbia letto nella targa «frjazin» e abbia attualizzato il termine, restringendo tuttavia il campo semantico dell'originale (Garzaniti 2020, 104-19). Purtroppo non è dato sapere se sia L'vov ad attualizzare il linguaggio della lapide o se in occasione del primo rilievo della cattedrale degli anni Quaranta del Settecento, o comunque prima dei grandi restauri degli anni Ottanta, la lapide fosse stata ritrovata e sostituita con una nuova redatta in un russo più contemporaneo.

Se il linguaggio usato da L'vov può destare perplessità sull'autenticità della lapide, d'altro canto, la menzione della lapide credo sia un dato non trascurabile: la tradizione di porre iscrizioni con il nome dell'architetto dell'opera e il motivo dell'edificazione nasce proprio grazie al lavoro degli italiani in Russia con la ben nota lapide di Pietro Antonio Solari al Cremlino (torre Spasskaja), che tra l'altro L'vov trascrive integralmente nel *Saggio sulle antichità russe a Mosca*.

La notizia tramandata da L'vov non si può dare per certa, ma credo meriti molta attenzione in considerazione dei dati sopra esaminati, nonché del profilo autorevole del suo autore. Ciononostante, eccetto un articolo di chi scrive, questa fonte è finora rimasta esclusa dal dibattito sulla cattedrale (Rossi 2018). Vi è inoltre un altro elemento finora trascurato ma di primaria importanza che accresce l'autorevolezza di quanto affermato da L'vov: una testimonianza ulteriore afferma che l'autore di San Basilio sia un artefice italiano. Ne è autore Nikolaj Karamzin²¹, definito nel 1824 da Aleksandr Puškin il Cristoforo Colombo della

¹⁹ Cfr. *Corpus nazionale della lingua russa* (<http://ruscorpora.ru/new/en/corpora-intro.html>, ultimo accesso: 01.09.2024).

²⁰ Cfr. *Corpus nazionale della lingua russa* (<https://ruscorpora.ru/explore?req=%D0%B8%D1%82%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B9>, ultimo accesso: 01.09.2024).

²¹ Nikolaj Michailovič Karamzin (1766-1826), famoso poeta e prosatore russo, riformatore della lingua, storico. *Moskva s okrestnost' jami. Zapiska sočinennaja dlja ee Imperatorskogo Veličestva Gosudaryni Imperatryci Marii Fedorovni* è il testo, che nelle intenzioni iniziali dell'autore doveva rimanere manoscritto. Era stato pensato «per pochi» ma venne stampato da Vasilij Karazin (1773-1842) nel 1818 sull'*Ukrainskij vestnik* (1818, parte X), senza il beneplacito di Karamzin. Lo scrittore quindi lo inserì nella ultima raccolta a stampa delle sue opere, la terza. *Zapiski o Moskovskich dostopamjatnostjach* è stato ripubblicato in Karamzin 1990, 377-85.

storia russa perché aveva fatto conoscere ai russi la loro storia grazie alla monumentale opera *Storia dello stato russo* (*Istorija gosudarstva rossijskogo*). Karamzin nel 1817 scrive una concisa guida di Mosca: il manoscritto era stato scritto su richiesta dell'imperatrice vedova Marija Fëdorovna, che si accingeva a soggiornare a Mosca nello stesso 1817 in occasione della posa della prima pietra della Cattedrale di Cristo Salvatore sulla Collina dei Passeri. Nel testo, sottolineando i monumenti più interessanti e ripercorrendone la storia, Karamzin avanza importanti osservazioni sulla città. Molto interessante per noi è la nota su San Basilio, dove, come si diceva, senza ombra di dubbio, lo scrittore attribuisce la paternità della chiesa a un architetto italiano:

Vicino alla porta Spasskaja notiamo la chiesa gotica di San Basilio. È stata eretta da Ivan il Terribile per ricordare la conquista del regno di Kazan'. Scrivono che Ivan abbia ordinato di accecare il suo costruttore, un artista italiano, dicendo: «Voglio che questa chiesa rimanga l'unico glorioso monumento della sua arte». Per fortuna è una bugia. Allora questo zar si chiamava ancora l'Amato e non il Terribile²².

Per Karamzin, come già per L'vov, l'architettura pre-petrina è detta «gotica»²³. Entrambi usano la parola «gotico» quasi come sinonimo di antico, così facendo facilitano un paragone fra l'architettura pre-petrina e l'architettura gotica dell'Europa occidentale, che per loro va vista in parallelo con quella antico-russa. Karamzin aveva già dimostrato un interesse per l'architettura gotica quando aveva descritto il suo soggiorno del 6 e 7 agosto 1789 a Strasburgo soffermandosi sulla famosa cattedrale cittadina²⁴. La descrizione invero così particolareggiata di Karamzin ricalca quella di altri viaggiatori, tra cui Goethe e riprende, si può dire letteralmente, quella di un altro viaggiatore, John Moore²⁵. R. Baudin, in un recente

²² «Близ Спасских ворот заметим готическую церковь Василия Блаженного. Она воздвигнута Иоанном Грозным в память завоевания Казанского царства. Пишут, что Иоанн велел ослепить ее строителя, италиянского художника, сказав: "Хочу, чтобы эта церковь осталась единственным славным памятником его искусства". К счастью, это ложь. Тогда сей царь назывался еще Любимым, а не Грозным» (*Manuskript istoriografy Nikolaja Michajloviča Karamzina*, https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_004744127, pp. 11-12 [ultimo accesso 1.09.2024]). Karamzin non ritiene attendibile Adam Olearius riguardo all'episodio dell'accecamento, episodio che fu ripreso successivamente ed ebbe larga risonanza anche grazie alla poesia *Zodčie* (Architetti) di Dmitrij Kedrin del 1938 (cfr. nota 12).

²³ Sulla percezione del gotico rispetto alla tradizione locale: Chačaturov 1999, *Gotika prošeženija* 2017, Rossi 2014.

²⁴ Cfr. le lettere 46 e inizio 47 del suo *Lettere di un viaggiatore russo* (*Pis'ma russkogo putešestvennika*) Vedi: Baudin 2011. Le uniche due ampie e dettagliate descrizioni della città sono dedicate alla descrizione della Cattedrale e del monumento del maresciallo de Saxe di Jean Baptiste Pigalle (1714-1785) nella chiesa luterana di San Tommaso.

²⁵ Cfr. Moore 1781. Sulla cattedrale di Strasburgo lettera 40 (I, 101-04, 296-303). Rodolphe Baudin così scrive riguardo alla cattedrale: «La description de Karamzine suit classiquement la syntagmatique de la déambulation du visiteur: aspect extérieur général, aspect intérieur general, ascension, evocation de la vue depuis le clocher, évocation de divers détails liés au clocher (les cloches, la corne de chasse). Elle est de plus précise et détaillée. A ce titre, elle

volume sul soggiorno di Karamzin a Strasburgo, ipotizza che lo scrittore per ragioni contingenti (lo scoppio della rivoluzione, le strade poco sicure e forse la stessa cattedrale chiusa) non sia potuto né salire sul campanile, né entrare nella chiesa, ciononostante è importante che abbia ritenuto doveroso descriverla dettagliatamente. Questa digressione sulla cattedrale di Strasburgo è importante per dare conto dell'interesse di Karamzin per le grandi cattedrali del passato e per fornire un esempio di come Karamzin usi le fonti nelle sue descrizioni architettoniche.

Tornando a San Basilio, va detto che da storico russo, come L'vov, era in grado di conoscere e di vagliare le fonti antiche; ma non è da escludere che quanto scritto da Karamzin dipenda proprio da L'vov, anche se il *Saggio sulle antichità russe* a Mosca era rimasto manoscritto. Potrebbe darsi che, come già per la cattedrale di Strasburgo, Karamzin riprenda un'altra fonte a lui coeva, ossia la testimonianza di L'vov. Karamzin, analogamente a L'vov, cita sia la motivazione della dedica che l'origine dell'artista: i due testi sono quindi molto vicini. Dal punto di vista linguistico inoltre entrambi definiscono l'artefice «italiano» usando la parola in uso dal Settecento «italianskij» e non «frjazin». In aggiunta i due non usano la parola «architektor» attestata dal XVII secolo²⁶, ma «chudožnik».

Le due fonti sono quindi molto vicine sia per il contenuto che per la lingua usata. Non possiamo provare che Karamzin conoscesse il manoscritto di L'vov, certo è che entrambi i manoscritti furono redatti per la famiglia imperiale, per la stessa coppia regale. L'vov infatti scrisse la sua descrizione di Mosca per l'arrivo di Paolo I a Mosca in occasione dell'incoronazione. Karamzin invece creò il suo testo su Mosca in occasione della visita nell'antica capitale della moglie di Paolo, ormai vedova. In sostanza la destinazione di entrambi è simile: sono testi-guide di Mosca per i sovrani. E Maria Fëdorovna poteva aver sentito dell'architetto italiano di San Basilio già nel 1801 per l'incoronazione del marito, quando L'vov aveva donato al sovrano un modellino in argento di dimensioni molto ridotte della città di Mosca. Karamzin, dovendo redigere un testo in occasione della visita della famiglia imperiale, poteva avere studiato quanto scritto precedentemente per un'occasione analoga e forse aver letto il manoscritto di L'vov. È dunque possibile che Karamzin si rifaccia a L'vov. Non si può comunque escludere che dipendano entrambi da una fonte più antica. Proprio il fatto che usino le stesse parole rafforza l'idea che ci sia stata un'iscrizione con queste parole – e allora si tratterebbe di un'iscrizione settecentesca.

In ogni caso queste due testimonianze, anche se tardive, confermano come, perlomeno a fine Settecento e nel primo Ottocento, la chiesa di San Basilio fosse attribuita a un maestro italiano. E ancora che si ritenesse utile tramandare proprio questo dato sull'autorialità della chiesa. Ma perché attribuire uno dei più iconici monumenti dell'architettura di Mosca ad un architetto straniero?

rappelle les description antérieures de l'édifice, véritable topos des récits de voyage et des souvenirs sur la capitale alsacienne» (Baudin 2011, 98).

²⁶ Il termine è usato almeno dal 1698. Cfr. Corpus nazionale della lingua russa (<http://ruscorpora.ru/new/en/corpora-intro.html>, ultimo accesso: 01.09.2024).

Forse semplicemente perché, in quanto storici, L'vov e Karamzin credevano che fosse vero e sentivano il dovere di descrivere i fatti come avvenuti. Va comunque ribadito che i due manoscritti furono redatti per la famiglia imperiale, per Paolo I (L'vov) e per la moglie Maria Fëdorovna (Karamzin). Questa coppia imperiale aveva al loro servizio architetti italiani, ad esempio Vincenzo Brenna era uno dei maestri preferiti di Paolo I. La coppia, che aveva viaggiato in Occidente con lo pseudonimo di Conti del Nord, in patria avevano dimostrato una grande apertura verso l'Occidente. La politica culturale di Paolo in questo senso è ben nota e la consorte, principessa tedesca, non era ostile all'operato del marito.

Fra Settecento e Ottocento la fama degli architetti italiani che lavorano per l'impero russo era molto forte. Come testimonia Goldoni, «I larghi stipendi, le pensioni, i doni, le straordinarie remunerazioni»²⁷ agli artefici italiani da parte dell'impero russo erano parte della narrativa e della realtà dell'epoca. Va aggiunto che la portata del fenomeno dell'immigrazione di artisti italiani in Russia era di proporzioni assai rilevanti proprio nel Settecento – primo Ottocento. Tra gli italiani attivi in Russia fu proprio un collaboratore di L'vov, l'architetto Giacomo Quarenghi, quello a contribuire, credo più di tutti i suoi contemporanei, a rendere noto il grande fermento in campo architettonico che si ebbe nell'impero russo fra XVIII e XIX secolo. Egli promosse anche l'immagine dei committenti per i quali lavorò, Caterina II *in primis*, ma anche Paolo I e Alessandro I. Quarenghi usava regalare i disegni dei suoi progetti spedendoli per lettera a illustri colleghi e intellettuali del momento, proprio per renderli edotti del suo operato. Sia con pubblicazioni, le quali illustravano le sue opere²⁸, che con una fitta corrispondenza con grandi personalità del panorama culturale internazionale, Quarenghi rafforzò il *topos* del prestigio degli architetti italiani che lavorano alla corte russa. La politica di auto-narrazione dell'architetto bergamasco aveva lo scopo di non farsi dimenticare in patria, ma aiutava anche la notorietà degli artefici italiani al servizio della corte russa in Europa Occidentale e in Russia²⁹. È tenendo conto dei destina-

²⁷ *Una delle ultime sere di Carnevale* di Carlo Goldoni. Su quest'opera del 1761: Goldoni 2001. Quest'opera, incentrata sulla chiamata a lavorare per l'impero russo, tratta di immigrazione, del partire dall'Italia per motivi di lavoro e per cercare fortuna. Introdurre, e quindi radicare, tradizioni artistiche occidentali era parte integrante della politica di europeizzazione dello stato russo, quasi una sorta di 'auto-colonialismo', iniziato per volere di Pietro I (1672-1725) e proseguito nel corso del Settecento. Cfr. tra altro: Schönle, Zorin, and Evstratov 2016.

²⁸ Cfr. Zanella 1988, dove si dà conto anche dei volumi scritti da Quarenghi.

²⁹ L'episodio forse più notevole che attesta la riuscita di tale politica, la fama di Quarenghi, e per estensione delle opere che gli italiani stavano costruendo in Russia, è l'uso dei disegni dell'architetto bergamasco conservati all'Accademia di Belle Arti di Venezia: le vedute, i capricci e i progetti architettonici di Quarenghi, dopo l'arrivo nel 1824, servirono alla didattica in Accademia. Erano presentati agli allievi quali modello del buon gusto; in altre parole, le nuove generazioni venivano educate con modelli di edifici di Quarenghi principalmente progettati per l'impero russo. I disegni di Quarenghi all'Accademia comprendono anche progettati per altri luoghi, oltre la Russia. Cfr. Cassani 2018; Perissa Torrini, Poletto, e Marini 2018.

tari dei manoscritti e di questo clima culturale che, a mio avviso, dobbiamo contestualizzare la menzione di L'vov e poi di Karamzin di un architetto italiano come autore di San Basilio. Questa notizia non doveva stupire i sovrani in quanto abituati a considerare l'operato e l'assoluto prestigio degli architetti italiani che loro stessi mettevano al lavoro per edifici simbolo della corte russa. Per i contemporanei di L'vov e Karamzin non doveva apparire strano che per una delle cattedrali più importanti della Moscovia si fosse ricorsi agli architetti più capaci sul mercato, ossia agli italiani, considerati anche nella Russia del Settecento fra i migliori al mondo. In sostanza, anche se implicitamente, entrambi gli scrittori ponevano l'operato della casa imperiale russa in fatto di politica architettonica in una prospettiva storica. Legittimavano ulteriormente la scelta dei sovrani a loro contemporanei di avvalersi di maestri stranieri, italiani. Questo contesto può spiegare il fatto che sia L'vov che Karamzin, pur trattando brevemente della cattedrale, decidano di menzionare l'artefice italiano. Ma rimane quanto già detto, ossia che entrambi dovevano ritenere questo dato sicuro, tanto da scriverlo. Inoltre L'vov poteva aver parlato con Quarenghi, illustratore dell'album e conoscitore dell'architettura italiana del Cinquecento, di San Basilio e aver rafforzato questa convinzione. Concludendo, non è possibile arrivare ad una certezza, ma rimane il fatto che non una ma due fonti autorevoli riportino che un maestro italiano («ital'janskij chudožnik») avesse eretto San Basilio. Per completezza va ricordato che la loro opinione non era isolata: come abbiamo visto, senza appoggiarsi su dati documentari, né ricordare la lapide citata da L'vov, I. Snegirev nel 1842-1845 ritiene probabile che l'architetto della cattedrale sia un «frjazin»³⁰. Ancora nel 1949 Sobolev, ripercorrendo la storia degli studi, ricordava l'esistenza di una «leggenda secondo la quale l'autore di questa cattedrale sarebbe un imprecisato architetto italiano» (Sobolev 1949, 7).

3. Architetti occidentali nella Moscovia del XVI secolo

Tornando al XVI secolo, va ricordato che al tempo della costruzione della cattedrale operarono in Russia maestri ingaggiati nel Sacro Romano Impero: nelle fonti russe della presa della città di Kazan', capitale dell'omonimo khanato sul medio Volga, del 1552 sono menzionati maestri tedeschi, lettoni, italiani a servizio dello zar. Inoltre in Russia negli anni Cinquanta – Settanta del Cinquecento operarono architetti inglesi di cui serbano memoria solo le fonti inglesi³¹. Diversi studiosi che si sono occupati del periodo, come ricor-

³⁰ Cfr. nota 12 e nel testo dove sono citate le alquanto deboli argomentazioni dello storico. Cfr. Voronin 1934, il quale ritiene possibile che Barma sia un soprannome. Se invece Barma è reale, crede sia possibile che sia un architetto straniero.

³¹ Abbiamo addirittura due nomi: Thomas Chaffin, definito «maestro lapicida», e Humfry Lock, a Mosca non dopo il 1567 e almeno fino al 1571. Dalle fonti si evince che i due erano parte di un intero gruppo di maestranze (cfr. Švidkovskij 2016, 172-73).

dato, ipotizzavano la disponibilità a Mosca di una ricca biblioteca di trattati di architettura: questo è verosimile ma vi erano anche maestri in carne e ossa portatori di diverse culture architettoniche. Tornando alla chiesa di San Basilio, come già ricordato, fu eretta in onore della presa di Kazan'. È quindi ipotizzabile che edificassero la cattedrale proprio gli architetti militari che furono coinvolti nella presa Kazan': la cronaca, *Storia di Kazan'* (*Kazanskaja istorija*, 1564-1565c.) afferma che gli ingegneri che lavorarono alla presa di Kazan' erano architetti di primo piano (Batalov 2016, Toscano 2016, 103-16). Il capitolo *Sugli italiani giunti dallo zar e gran Principe di Mosca* (*О пришедших Фрязах ко царю Московскому и великому князю*) si apre con un parallelo tra il loro arrivo dal sovrano e l'apparizione dell'Angelo a Giosuè prima della presa di Gerico. «Gli abilissimi maestri italiani» («*новохитренныя мудрецы, Фрязи иноземцы*») furono condotti dallo zar, che per spiegare tutta la complessità dell'assedio descrisse loro la fortezza della città e l'indomabilità dei suoi abitanti, ricevendo in risposta le seguenti parole: «Non si dolga, signore, presto, in pochi giorni, se ce lo consentirà distruggeremo la città fino alle fondamenta, dato che proprio questo è il nostro mestiere e noi siamo venuti qui per servire Dio e Vossignoria»³². Si riporta che «Innanzitutto alla maniera dei *frjazin* furono erette dai tiratori ai quattro lati della città altrettante torri di pietra e terra, alte e robuste, con tre file di feritoie, superiore, media e inferiore, affinché vi prendessero posto dandosi il cambio gli addetti ai cannoni e gli archibugi e da lì, dall'alto, come dal cielo, tirassero in città»³³. Dopodiché realizzarono dei ponti sopra i fossati e i fiumi e solo in seguito procedettero con gli scavi. Nel narrare l'episodio si sottolinea l'estraneità di questo modo di procedere rispetto alla tradizione locale: «Subito dopo si gettarono in un'impresa ancora più grande, prima d'allora mai tentata nella Rus'. Nel cuore della notte iniziarono a scavare sotto Kazan' profondi cunicoli da est, sotto il ripido pendio dalla parte della piana di Arsk, da dove si entra in città [...] e poco dopo, il settimo giorno, i maestri portarono a termine con successo il compito loro assegnato, finendo di scavare sotto le mura cittadine tre cunicoli segreti, impresa inaudita che lasciò a bocca aperta il sovrano come i principi e i *voivodi*³⁴». L'attendibilità di questa fonte non è certa, tuttavia anche diverse fonti italiane del Cinquecento attestano la presenza di esperti militari ita-

³² Capitolo *О пришедших Фрязах ко царю Московскому и великому князю*: «...не печалауи, господи царю, мы скоро и малеми деньми, аще волю посади мене, ото основания низложим град, и наше есть дело сие. И на том приидохом, еже послужити Богу и тебе» *Istorija o kazanskom carstve* (PSRL, t. 19, 138).

³³ «И преже учиниша стрелцом с четырех стран града башни 4, Фряжским обычаем, с камением и з землею, крепки и высоки, с тремя бои, с верхним и с середним и с нижним, да сеядше в них огненныя стрелцы переменныя оттуду с высоты аки с небеси во град стреляху» (PSRL, t. 19, 139).

³⁴ «и вскоре другому делу большому касаются, его же преже того ниhto же на Руси видал, и почаша ношию таино копати глубокия рвы под Казань град, с восточныя страны, под глубокую ону стремину, ото Арского поля, с приезде х Казани» (PSRL, t. 19, 140; cfr. Batalov 2013, 148-52).

liani e tedeschi alla corte di Ivan IV: l'artiglieria all'italiana veniva prodotta a Mosca. Francesco Tiepolo cita esplicitamente ingegneri e artiglieri arrivati da Germania e Italia con l'aiuto dei quali fu fortificata Kazan' (Šmurlo 1891, 18-20; *Relazione dell'imperio...* 1913; *Rossuždenie o delach...* 1919; Corti 2016).

La presa di Kazan' avvenne quindi con ogni probabilità grazie alla conoscenza della tecnica militare occidentale; la partecipazione degli architetti militari di Kazan' alla fabbrica di San Basilio edificata per celebrare la conquista di Kazan' è più che possibile, ma non abbiamo elementi per stringere ulteriormente il cerchio. Inoltre sia le fonti su Kazan' che quelle sui costruttori di San Basilio danno versioni diverse dei fatti. Quelle su Kazan' alternano il merito della presa della città ad architetti italiani del Granducato lituano, o tedeschi, mentre, come si è visto, quelle su San Basilio citano i russi Barma e Postnik o solo Barma o tralasciano di citare qualsiasi autore e due fonti più tarde, sette-ottocentesche, L'vov e Karamzin, parlano del contributo di un solo artefice italiano.

4. La cultura architettonica moscovita

Alla luce dei dati qui considerati è probabile che un artefice proveniente dall'Europa occidentale, dall'Italia, abbia lavorato in una posizione preminente al cantiere della cattedrale di San Basilio. Lasciando aperto il problema del numero degli artefici, del nome e della nazionalità, si può affermare che l'autore di San Basilio era una persona o un gruppo di persone che sapeva assemblare elementi eterogenei estrapolati da differenti contesti culturali allo scopo di creare un nuovo linguaggio del tutto organico non vincolato ai precisi precetti normativi della trattatistica architettonica occidentale, precetti che difficilmente si sarebbe potuto ignorare nell'Europa Occidentale del Cinquecento. Gli architetti di varie nazionalità operanti in Moscovia godettero di una impressionante libertà creativa che giovò molto nell'elaborazione di un nuovo linguaggio. Come detto, Ivan IV all'inizio del regno (1547-1584) oltre agli architetti russi, aveva al suo servizio maestri dal Sacro Romano Impero, che a metà secolo inglobava buona parte dell'Europa e anche dell'Italia: si trattava di italiani, ma anche di maestri provenienti dal Granducato Lituano, dalla Germania e dall'Inghilterra, il nuovo grande partner commerciale della Russia³⁵. Costoro portarono nuovi riferimenti culturali e formali all'architettura locale. Purtroppo a oggi gli studiosi hanno per lo più indagato separatamente il ruolo dei maestri del Sacro Romano Impero, dell'Unione Polacco-Lituana e dell'Inghilterra, conseguentemente il contributo di artefici dell'Europa pan-occidentale all'architettura russa è ancora sottovalutato e non colto nell'interesse del fenomeno (cfr. Dmitrieva 2015; Szech 2016).

In effetti, per secoli, i risultati di queste sperimentazioni sono rimasti per lo più sconosciuti al resto d'Europa a causa delle tensioni politiche e religiose e, in parte, della notevole distanza geografica. E oggi la maggior parte del patrimo-

³⁵ Rimane sempre attuale De Madariaga 2015, 120-21.

nio architettonico frutto di quella stagione è andato perso. Eppure dobbiamo immaginare una Mosca che per la ricchezza degli intrecci culturali, l'apertura ad altri mondi artistici, per il legame con Costantinopoli può essere vista in parallelo con Venezia. E proprio dall'incontro di culture architettoniche diverse nacque un edificio di impressionante valore artistico come la chiesa dell'Intercessione della Madre di Dio sul Fossato.

Bibliografia

- Batalov, Andrej. 2013. "La creatività rinascimentale nell'architettura russa e l'interpretazione del suo ruolo". In *Mille anni di architettura italiana in Russia*, a cura di Dmitrij Švidkovskij, 148-52. Torino: Allemandi.
- Batalov, Andrej. 2016. *Sobor Pokrova na rvu: istorija i ikonografija arhitektury*. Moskva: Izdatelskij dom "Lingva-F".
- Baudin, Rodolphe. 2011. *Nikolai Karamzine à Strasbourg. Un écrivain-voyageur russe dans l'Alsace révolutionnaire (1789)*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg.
- Cassani, Alberto Giorgio, a cura di. 2018. *Giacomo Quarenghi e l'Accademia di Belle Arti di Venezia*. Catalogo della mostra di Venezia. Cisanello Balsamo: Silvana.
- Chačaturov, Sergej. 1999. *Gotičeskij vkus v ruskoj chudožestvennoj kul'ture XVIII veka*. Moskva: Progress-Tradicija.
- Corti, Mario. 2016. *Italiani d'arme in Russia. Artigiani, ingegneri, ufficiali in un esercito straniero (1400-1800)*. Roma: Carocci.
- De Madariaga, Isabel. 2015. *Ivan the Terrible*. New Haven-London: Yale University Press.
- Dmitrieva, Marina. 2015. «Italia v Sarmatii». *Puti Renessansa v Vostočnoj Evrope*. Moskva: Novoe Literaturnoe obozrenie.
- Flier, Michael S. 1995. "Filling in the Blanks: The Church of the Intercession and the Architectonics of Medieval Muscovite Ritual." *Harvard Ukrainian Studies* 19: 120-39.
- Flier, Michael S. 2010. "Church of the Intercession on the Moat/St. Basil' Cathedral". In *Picturing Russia. Explorations in Visual Culture*, edited by Valerie A. Kivelson, and Joan Neuberger, 42-6. New Haven-London: Yale University Press.
- Garzaniti, Marcello. 1999. "Ierusalim v Choždenii igumena Daniila." In *Oh, Jerusalem!*, edited by Wolf Moskovich, Samuel Schwarzband, Giuseppe Dell'Agata, and Stefano Garzonio, 9-18. Pisa-Jerusalem: Università degli studi di Pisa-Hebrew University of Jerusalem-Praedicta LTD.
- Garzaniti, Marcello. 2019. "Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)." In *I Domenicani e la Russia*, atti del convegno, (Roma, 29-10 dicembre 2016), a cura di Viliam Štefan Dóci OP, and Hyacinthe Destivelle OP, 41-74. Roma: Angelicum University Press (Dissertationes Historicae, 37).
- Garzaniti, Marcello. 2020. "Il termine russo *frjag* e le sue radici nelle relazioni culturali e artistiche fra la Russia e l'Italia." In *The Language of Art and Cultural Heritage: A Plurilingual and Digital Perspective*, a cura di Ana Pano Alamán, and Valeria Zotti, 104-19. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing Lady Stephenson Library.
- Goldoni, Carlo 2001. *Una delle ultime sere di carnevale*, edited by Gilberto Pizzamiglio. Venezia: Marsilio.
- Gotika prosveščeniya* 2017. *Gotika prosveščeniya. Jubilejnyj god Vasilija Baženova*, Moskva: Fond In Artibus.

- Hamilton, George Heard. 1954. *The Art and Architecture of Russia*, Harmondsworth: Penguin books.
- Kalinin, Nikolaj F. 1957. "Postnik Barma – stroitel' sobora Vasilija Blažennogo i Kazanskogo Kreml'ja." *Sovetskaja Archeologija* 3: 261-64.
- Kämpfer, Frank. 1976. "Über die theologische und architektonische Konzeption der Vasilij-Blazenny-Kathedrale in Moskau." *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. XXIV (N.F.)/4: 481-98.
- Karamzin, Nikolaj M. 1990. *Izbrannoe*, a cura di S.A. Morozov, Moskva: Detskaja literatura.
- Lidov, Aleksej M. 2009. *Novye Ierusalimy. Ierotopija i ikonografija sakral'nych prostranstv* a cura di Aleksej Lidov. Moskva: Indrik.
- Lidov, Aleksej M. 1990. "Ierusalimskij kuvuklij: o proischoždenii lukovicnich glav." In *Ikonografija architektury. Sbornik nauč. tr. VNIITAG*, a cura di Andrej Batalov, 57-68. Moskva: VNIITAG.
- Malinovskij, Aleksej F. 1992. *Obozrenie Moskvvy*, a cura di S.R. Dolgov. Moskva: Mosk. Rabočij.
- Moore John. 1781. *Lettres d'un voyageur anglois sur la France, la Suisse et l'Allemagne. Traduit de l'anglois de M.Moore*. Genève: Chez Isaac Bardin.
- Nekrasov, Aleksej I. 1936. *Očerki po istorii drevnerusskogo zodčestva XI-XVII veka*. Moskva: Izd-vo Vsesojuznoj akad. Architektury.
- Olearius, Adam. 1647. *Offt beehrte Beschreibung Der Newen Orientalischen Reise, So durch Gelegenheit einer Holsteinischen Legation an den König in Persien geschehen: Worinnen Derer Orte und Länder durch welche die Reise gangen als fürnemblich Rußland Tartarien und Persien....* Schließwig : Zur Glocken
- Olearius, Adam. 1656. *Vermehrte Neue Beschreibung Der Muscowitischen und Persischen Reyse, So durch gelegenheit einer Holsteinischen Gesandtschaft an den Russischen Zaar und König in Persien geschehen...* Schließwig, Gedruckt in der Fürstl. Druckerey, durch Johan Holwein.
- Perissa Torrini, Annalisa, Valeria Poletto, e Paola Marini, a cura di. 2018. *Disegni di Giacomo Quarenghi. Progetti architettonici, catalogo del Fondo del Gabinetto dei disegni e delle stampe delle Gallerie dell'Accademia di Venezia*. Venezia: Lineadacqua.
- Relazione dell'imperio o ducato di Moscovia...* 1913. In *Donesenie o Moskovii vtoroj polovine 16 veka. Imperatorskoe obščestvo istorii i drevnostej Rossijskich*. Moskva: Imperatorskoe obščestvo istorii i drevnostej Rossijskich. <<https://www.vostlit.info/Texts/rus10/Foskarino/frameset.htm>> (30.09.2025).
- Rossi, Federica. 2010. *Palladio in Russia. Nikolaj L'vov architetto e intellettuale russo al tramonto dei lumi*. Venezia: Marsilio.
- Rossi, Federica. 2014. "Dallo pseudogotico al gotico greco: progetti politici di Caterina II in architettura." In *Architettura e identità locali*, a cura di Lucia Corrain, e Francesco Paolo di Teodoro, 143-57. Firenze: Olschki.
- Rossi, Federica. 2018. "Il contributo degli architetti italiani alla nuova architettura russa (XV-XVI secolo): concezioni dell'antico, tradizione moscovita e stilemi rinascimentali." *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 60: 200-19. (Numero speciale *Antichità, identità, umanesimo. Nuovi studi sulla cultura antiquaria nel Mediterraneo in età rinascimentale*, a cura di Bianca de Divitiis, Alessandro Nova, e Samuel Vitali).
- Schönle, Andreas, Andrej Zorin, and Alexei Evstratov, eds. 2016. *The Europeanized Elite in Russia 1762-1825. Public role and subjective self*. DeKalb: Northern Illinois University Press.

- Šmurlo, Evgenij F. 1891. "Relatione del Tedaldi fiorentino..." In E. Šmurlo, *Izvestija Džiovanni Tedal'di o Rossii vremen Ivana Groznago*, 12-23. Sankt-Peterburg: Tipografija V.S. Balaševa.
- Snegirev, Ivan M. 1842-1845. *Pamjatniki Moskovskoj drevnosti, s prisovokupleniem očerka monumental'noj istorii Moskvy i drevnich vidov i planov drevnej stolicy*. Soč. Imperatorskogo občestva istorii i drevnosti rossijskich dejctv, člana Ivana Snegireva. Moskva: Izd. Avgusta Semena.
- Snegirev, Vladimir L. 1953. *Pamjatnik architektury chram Vasilja Blažennogo*. Moskva: Gos. izd-vo lit-ry po str-vu i architekture
- Sobolev Nikolaj N. 1949. *Vasilij Blažennyj (Pokrovskij sobor)*, red. D.P. Suchov. Moskva: Akademija architektury SSSR (Pamjatniki rusckoj architektury, 1).
- Švidkovskij [Shvidkovsky], Dmitrij. 2007. *Russian Architecture and the West*. New Haven-London: Yale University Press.
- Švidkovskij, Dmitrij. 2016. *Istoriceskij put' rusckoj architektury*. Moskva: Architektura-S.
- Szech, Anna. 2016. *Moskau – Das Dritte Rom? Einflüsse der italienischen Renaissance auf die russische Kunst der Frühen Neuzeit. Reiseberichte als eine Quellengattung der Kunstgeschichte*. Bern et al.: Peter Lang (Neue Berner Schriften zur Kunst, 15).
- Toscano, Silvia. 2016. "Il primo zar russo e le città vinte nelle fonti del XVI e XVII secolo." In *Mosty Mostite*, a cura di Alberto Alberti, Maria Chiara Ferro, e Francesca Romoli, 103-16. Firenze: FUP.
- Usačev, Andrej S. 2007. "Žitie mitropolita Iony tret'ej redakcii", *Vestnik cerkovnoj istorii*, VI/2: 5-60.
- Uspenskij, Boris A. 1998. *Car' i patriarch. Charizma vlasti v Rossii (Vizantijskaja model' i ee russkoe pereosmyslenie)*. Moskva: Škola jazyki rusckoj kul'tury.
- Voronin N.N. 1934. *Očerki po istorii rusckogo zoščestva XVI-XVII vv*. Moskva-Leningrad: OGIS (Izvestija gosudarstvennoj akademii istorii material'noj kul'tury 92).
- Zabelin, Ivan. 1905. *Istorija goroda Moskvy*, č. 1, izd-2. Moskva: Tipo-lit T-va Kušnerov i K.
- Zanella, Vanni. 1988. *Giacomo Quarenghi architetto a Pietroburgo, Lettere e altri scritti (1761-1817)*. Venezia: Albrizzi editore.

Пути конфессионализации в России XVI века: Стоглавый Собор между традицией и новациями

Елена Емченко

Поместный собор Русской православной церкви 1551 г., вошедший в историю как Стоглавый, является одним из самых масштабных соборов в её истории. Участники собора собрались в Москве в «царских палатах»: царь Иван Васильевич, митрополит Макарий, высшие иерархи церкви – новгородский архиепископ Феодосий, епископы, а также архимандриты и игумены монастырей, соборные старцы. На соборе присутствовали также светские представители власти: князья, бояре, «воины». Основным итоговым документом стал свод постановлений, впоследствии получивший название «Стоглав». Самоназвание свода постановлений собора читается в гл.1 Сказания главам – «Царские вопросы и соборные ответы о многоразличных церковных чинех», а также «соборное уложение». В источниках встречаются также названия «соборная книга», «новое уложение» и т.д. (Емченко 2000, 8-9).

В существующей обширной историографии, посвященной исследованию Стоглавого собора, сам собор и его постановления оценивались как крайне консервативное событие с ориентацией на прошлое.¹ Действительно, в традициях этого периода и не только в России, все должно быть «по старине». Однако в принятых собором постановлениях отразились

¹ Обзор историографии см.: монография Е. Емченко (2000, 13-54).

Elena Emchenko, Moscow State University, Russian Federation, emchenko@miigaik.ru, 0009-0000-8479-8053

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

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

Елена Емченко, *Пути конфессионализации в России XVI века: Стоглавый Собор между традицией и новациями*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2.13, in Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, pp. 215-231, 2025, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

довольно серьезные изменения, связанные с образованием единого Российского государства. В новых условиях создания молодого государства необходимо было провести обновление церкви, соответствующее новому статусу государства, поднять ее авторитет, избавиться от существующих в церкви и обществе этого периода пороков и недостатков, а также привести к единству богослужебные тексты, обряды, дисциплинарные нормы и правила и т.д. Программа Стоглавого собора стала частью мероприятий, проводившихся митрополитом Макарием и Избранной радой в кон. 40-х–50-х гг. XVI в.: активизация соборной деятельности церкви, развитие выборных органов местного самоуправления, принятие нового Судебника (1550), военная реформа, венчание на царство Иоанна IV и т.д. В этих реформах отразились два важных процесса, одинаковых для истории европейских государств: создание современных государств (modern state), зарождение которых происходит в Средневековье и которые получают развитие в Новое и Новейшее время (Кром 2018, 59), и процесс конфессионализации, связанный с формированием в том числе ранне-модерных наций в Европе (Доронин 2017).

Термин конфессионализации в историографии появился во вт. пол. XX в. для описания истории германского протестантизма в XVI-XVII вв.: для описания постепенного обособления конфессии в религиозной, культурной, социальной и государственной жизни. Со временем этот термин был применен для описания аналогичных процессов в католических странах. Он оказался гораздо более удобным, так как благодаря этому термину реформацию и так называемую контрреформацию стало возможным рассматривать как параллельные процессы. Наверное, можно сказать, что конфессионализация, ставшая причиной больших изменений не только в церковно-религиозной сфере, но и глубоко изменившая общество во всех его составляющих, как теория о развитии церкви, государства и общества в XVI-XVII вв. в европейских государствах, стала парадигмой в исследованиях раннего нового времени в истории европейских стран, в том числе православных. В 2018 г. вышел сборник статей, посвященных процессу конфессионализации в православных странах, в том числе и об этом процессе в России (Grigore, und Kühner-Wielach 2018).

А. Брюнинг назвал «конфессиональным веком» в России период от Стоглавого собора до издания *Духовного регламента*. Сравнив собор 1551 г. в Москве и Тридентский собор, исследователь приходит к выводу о параллельном историческом развитии. «Православие также умело реформироваться, обычно принимая во внимание схожие религиозные импульсы и прибегая к тем же механизмам управления кризисами, что и на Западе...» – заключает исследователь (Brüning 2018, 50-54, 74).

В статье *Была ли конфессионализация в Москве раннего Нового времени*, Я. Кусбер, говоря о применении парадигмы конфессионализации по отношению к России периода перехода от позднего средневековья к раннему Новому времени, обращается к трем темам: путь Русской православной церкви к автокефалии, церковный раскол середины XVII

века и его последствия (Kusber 2018, 190). Исследователь приходит к выводу, что «автокефалия способствовала развитию богословских учений и отдельной ее традиции», восходящей к митрополитам Ионе, Петру и Алексию в XIV в., а затем – к митрополиту Филиппу в XVI в., а также связана с активизацией соборной деятельности. Церковь, уже подчиненная государству, после патриарха Никона и во времена императора Петра I «внесла значительный вклад в конфессиональную и политическую стабилизацию» Российского государства «как внутреннюю, так и внешнюю» (Kusber 2018, 202-203).

В ходе выработки вероучения, установления внутрицерковного контроля над верующими, унификации ритуально- литургических практик и т.д. складывались новые институты: новые формы организации церковной жизни; органы контроля за жизнью верующих; институты, обеспечивавшие симбиоз церковных и светских форм управления и контроля и т.д. Обращаясь к Московской Руси, М. Дмитриев отмечает «кризис традиции», поиск путей конфессионального самоопределения и новых форм церковности уже во второй половине XV в. и последующее соперничество «нестяжательской» и «иосифлянкой» линий в выработке «истинно православных» идейных парадигм, институтов и политики; позднее – споры о «православии» третьей четверти и сер. XVII в. (Дмитриев 2012, 133-52). В первой половине XVI в. большую роль в процессе конфессионального самоопределения могли сыграть труды и деятельность Максима Грека, направленными на осмысление священного писания, монашеской жизни и вопросов монастырской собственности.²

На специфические черты процесса конфессионализации в России XVI в. обратила внимание Е. Белякова. Занимаясь изучением канонического права, исследовательница сделала очень важное замечание, что, как и в Европе, в России предпринимались усилия по систематизации канонического наследия, по оформлению символов конфессии, делались попытки создать новые институты для обучения религии и в этом процессе активное участие принимает Верховная власть (Белякова 2021, 19-20; Щапов 1994, 153-62). Поэтому, говоря о конфессионализации в XVI в. в России, необходимо отметить, что одним из основных событий является прежде всего соборная деятельность кон. 40–нач.50-х гг.: соборы 1547 и 1549 гг., на которых были прославлены «новые святые русские чудотворцы», собор 1554 – полемика об иконах (так называемое «Дело Висковатого») и, конечно, Стоглавый собор.

В историографии очень часто Стоглавый собор сравнивают с Тридентским (Голубинский 1900, 789; Виппер 1944, 36-7; Чаев 1945, 17; Зимин 1958, 101-02 и др.). Они практически совпадают по времени, а также очень много общих тем было рассмотрено на этих соборах: церковное имуще-

² См. статьи М. Гардзанини (2021a, 161-170; 2021b, 133-152) и монографию П. Бушковича (Bushkovitch 1992, 10-31).

ство, церковная и светская власть, дисциплинарные правила, торговля должностями в церкви и т.д. Важным отличием было то, что Стоглавый собор не рассматривал догматические вопросы, возможно потому, что в Русской православной церкви по этому поводу не было дискуссии. Вместе с тем Стоглавый собор также можно рассматривать как часть процесса конфессионализации.

Как уже отмечалось выше, в соответствии с существовавшими в этот период представлениями, реформирование происходило с ориентацией на «старину»: «Да бл(а)г(о)с(ло)вился есми у вас тогда же Судебник исправи **по старинѣ** и утвердiti...» (Стоглав 2015, 53: л.28 об.). «Церковные нестроения» необходимо было «исправить» в соответствии с «преданием», под которым прежде всего подразумевается «предание святых апостолов и отцов», «священные правила», а также традиция, обычаи, правила «писанные и неписанные», «старина» и т.д.

В предисловии в первой главе основными источниками «соборных ответов» названы: «Священное писание», «предание святых апостол и святых отец», «священные правила», «божественный устав», а также «учение и наказание» митрополитов Киевских и всея Руси Петра и Фотия, игумена Волоколамского монастыря Иосифа, решения собора 1503 г. (Стоглав 2015, 37-8: л.8-8 об.). Далее царь обращается к собору с призывом утвердить «древняго предания хрестиянска истинныя нашея веры», которое засвидетельствовано Иисусом Христом, апостолами, святыми вселенскими и поместными соборами, а также всеми святыми, перечисленными в «царском написании» (Стоглав 2015, 42: л. 14-14 об.). Из общехристианских святых царь назвал Николая чудотворца, Константина и Елену, «благочестивых» православных царей и цариц. Затем названы имена «святых великих чудотворцев» «в нашей земли великия Росии в чудотворениих просиявших»: митрополиты Петр (ум. 1326), Алексий (ум. 1378) и Иона (ум. 1461), Леонтий Ростовский (ум. 1080-е гг.), Борис и Глеб (убиты в 1015 г.), Антоний и Феодосий Печерские (кон. XI в.), Сергей Радонежский (1321/1322-1391/1392); Варлаам Новгородский (ум. 1193), Кирилл Белозерский (ум. 1427), Никита Переяславский (кон. XII в.), Пафнутий Боровский (ум. 1477), Дмитрий Прилуцкий (ум. 1392) и

всѣх м(у)ч(е)н(и)къ, и пр(е)п(о)д(о)бных, и уродивыхъ Х(рист)а ради, и всякаго чину ц(а)рьска и князьска, и боярьска, и всѣх православных хр(и)стианъ, иже добрыми дѣлы просиявших, и от Б(о)га прославленныхъ великими чудесы в б(о)годарованной намъ дрѣжавѣ от прародители нашихъ Росийскаго ц(а)рства великихъ новыхъ чудотворцовъ и всѣх с(вя)тыхъ, иже от вѣка Б(о)гу угодивших... (Stoglav 2015, 41-42: л. 13-14.).

В числе перечисленных святых новые русские чудотворцы, «прославленные» на церковных соборах 1547 и 1549 гг. в количестве, превы-

шающем число русских святых за весь предшествующий период.³ Также развивается идея святости страны – «б(о)годарованной намъ дръжавѣ от прародители нашихъ Росиискаг(о) ц(а)рства», «в нашей земли великия Росии».

Новым чудотворцам посвящены послание и речь царя к собору в гл. 4. Царь вспоминает, что «от многих временъ при прародителех наших» были преданы забвению «великия свѣтилники – новые чудотворци», прославленные чудесами. Когда ему было 17 лет он обратился к святителям «всего нашег(о) Росиискаг(о) ц(а)рства» во «всяких предѣлах» в городах, монастырях и пустынях собрать «гдѣ которыи чудотворец прославился великими чудеса и знамении от коликих временъ и в каковы лѣта». Когда царю исполнилось 19 лет, на соборе в Москве были представлены жития, «каноны», «чюдеса» и обретены «честные мощи» новых чудотворцев. «И тѣх великих новых чудотворцев м(о)л(и)твами начахом правити ц(а)рство свое...», заключает царь (*Стоглав* 2015, 51-52: 26-28).

Таким образом по Стоглаву благодаря русским святым «древнее предание» и «Слово спасительное Господа Иисуса Христа даже и донныне доиде» (*Стоглав* 2015, 42: л. 114 об.). Пространные рассуждения о новых русских чудотворцах во многом объясняют ориентацию «соборных ответов» не только на греческую традицию, но и на русскую. Русская традиция и сложившийся обычай являются не менее авторитетны, чем апостольские и отеческие правила.

Представляет особый интерес гл. 79, в которой содержится *Собрание от священных правил* Иосифа Волоцкого (ум. 1515). Оно было написано в защиту собора 1503 г., запретившего служить вдовым священникам. Так как это решение не подтверждалось ни одним из канонических правил, то оно вызвало протест многих священников, среди которых Георгий Скрипица из Ростова (Плигузов 1988, 662-69). В своем *Написании* он пишет о необходимости заботиться о том, чтобы «нашему государю», «священноначальникам», «нашей церкви и православной вере» не было поношения и укора от других стран, потому что «у них то же Писание и Правила святых отец», а «приложити к правилам святых отец, или уложити от правил, прокляту быти». Так, не по «Божию Писанию», по словам Скрипицы, поступают «в латинской вере», в которой «изобрели ересь» – быть всем священникам неженатыми.

Полемизируя с теми, кто обвиняет собор 1503 г. в том, что он поступил не по правилам вселенских соборов, Иосиф Волоцкий возражает, что многие святые отцы «от правил апостольских и отеческих оставиша, что есть на вред церкви и на соблажнение христианству». Затем в *Собрании* приводится 14 примеров, когда правило изменялось или отменялось последующим собором. Так, например, 57-е правило Лаоди-

³ См.: Голубинский 1900, 772; Мусин 2003, 146-65. А. Мусин предлагает характеризовать соборы 1547 и 1549 гг. как «литургические», а не как «канонизационные»..

кийского собора, запрещающее совершать литургию «во дворах» (в домовых церквах), было отменено 31-м правилом VI собора. Или, 85-е апостольское правило признает святыми Климентовы книги, а 2-е правило VI вселенского собора считает их вредными для церкви и т.д. Хотя, по мнению исследователя Стоглава, Д. Стефановича, Иосифом были допущены неточности и ошибки. По утверждению Иосифа «завет» 1-го правила VII вселенского собора относится лишь к догматическим постановлениям вселенских соборов, которые были приняты на каждом из семи соборов. Именно «к сим заповедем» «аще кто приложит или уложит – да будет проклят» (см. Голубинский 1900, 621-23; Стефанович 1909, 257-62; Плигузов 1985, 23-68). Гл. 79, таким образом, оправдывает те решения Стоглавого собора, как поместного, которые находятся в противоречии со «священными правилами».

Так, в Стоглаве на царский вопрос можно ли хоронить в мужских монастырях монахинь и мирян – женщин, собор дает ответ: «божественные правила» запрещают в мужских монастырях хоронить женщин, а мужчин в женских, однако «от обычая» не только в Российском царствии, но в Иерусалиме, Египте, в Царьграде и в «прочих странах» по свидетельству житий святых, «мнозии святии отцы в девичих монастырях погребахуся» (гл. 41, в.30). В доказательство собор приводит жития Филарета Милостивого и Ефросиньи Преподобной. Ряд других постановлений собора также обосновываются ссылками на жития: *Указ о звону и о церковном пении* (гл. 7) – ссылка на житие св. Фаласия. В гл. 31 *О крестном знамени* двоеперстие обосновывается ссылками на житие Мелетия Севастийского и Феодорита (Кирского епископа). В вопросе о трегубой аллилуйе авторы соборного решения подтверждают его ссылкой на житие Ефросина Псковского. Таким образом жития в глазах участников собора 1551 г. были достаточно авторитетными источниками церковного права, как свидетели традиции местных церквей.

В первых царских вопросах в вопр.36 (гл. 5, вопр. 36), написано, что «правила святых апостол и святых отец запрещают» в алтарь и в жертвенник вносить мирянам праздничную и поминальную трапезу. Однако царь ссылается на обычай Новгорода и Пскова, где для этой цели устроен кутейник. *Соборный ответ* распространяет повсеместно этот обычай Новгорода и Пскова (гл. 13).

Как неоднократно было отмечено в историографии, авторы Стоглава использовали памятники русского происхождения: Устав Владимира, две грамоты митрополита Киприана, поучение митрополита Петра, послания Фотия во Псков, решение собора 1503 г., в подтверждение которого приводится грамота Ивана III от 12 сентября 1503 г. и уже упомянутое *Собрание* Иосифа Волоцкого и т.д.

Авторы Стоглава обращаются к тем редакциям сборников канонических правил – к кормчим, в которых содержатся памятники местного

происхождения: к кормчей Русской редакции и к созданной незадолго до собора Сводной кормчей митрополита Даниила.⁴

Особое внимание в Стоглаве уделено роли «уставам» и «преданию» «благочестивых царей», в числе которых Иван Васильевич, а также «симфонии» (согласию) «священства и царства». В Стоглаве дважды цитируется предисловие к 6-й новелле императора Юстиниана (*Стоглав* 2015, 168-169: л. 166-166 об.; 206-207: л. 211-211 об.).

В ответе (гл. 46) на вопрос о размере вечных пошлин, объявляется, что ни в «божественном писании», ни в «священных правилах», ни в «царских заповедях» сведений, «поколику имати или не имати» нет. Поэтому необходимо следовать царским и княжеским законам:

земский обычаи – неписанны законъ. Якож(е) бл(а)гоч(е)стивии ц(а)ри и кн(я)зи внѣшними законы, по Бозѣ разсудив, уставляють, да держит-ся твердо, ничтож(е) претворяюще...

И того ради православному ц(а)рю о томъ подобаетъ указ учинити по преж(е) уложенному уставу росийских ц(а)рей: «С перваго браку алтынъ, а со втораго два алтына, а с трехженцовъ четыре алтыны» (*Стоглав* 2015, 139-40: л. 128 об.-129 об.).

В решениях собора об иконописании собор ссылается не только на древние образцы греческих живописцев, но и на Андрея Рублева. Писать иконы живописцам следует с древних образцов, как «греческие живописцы писали и какъ писал Андрѣи Рублев и прочии пресловущии живописцы» (*Стоглав* 2015, 113-14: л. 97).

Таким образом законодательная деятельность собора при широком использовании местной церковно-правовой традиции и современного законодательства, поддержанного авторитетом царя отражала процесс утверждения своей идентичности, должна была содействовать созданию, по определению Я. Щапова, единой «национальной» церкви (Щапов 1994, 153-62). Этот процесс является частью зарождения современных наций в Европе (Доронин 2018).

Деятельность Стоглавого собора является также частью процесса создания и формирования современного государства. На общее и особенное в формировании современного государства обратил внимание в своей книге *Рождение государства. Московская Русь XV-XVI вв.* М. Кром. При этом необходимо отметить, что термин «Московская Русь» в тексте Стоглава не встречается. По терминологии Стоглава это «российское царствие», «Россия», «великая Росия», а также «наша страна», «наше государство».

М. Кром сформулировал очень важные выводы, с которыми перекликаются наши наблюдения над текстом Стоглава. По словам М. Крома, «родовой чертой государств Нового времени» является «деперсонализация

⁴ О Сводной кормчей см. исследование: Карагодина 2017; Манохин 2018.

власти и формирование постоянных и безличных структур управления». В России XVI в. – это приказная система («изба», «палата») (Кром 2018, 121). Но бюрократизацией не исчерпывались перемены. «обнаружилась еще одна важная тенденция» – «расширение сферы публичной политики», расширялась идеология «земского общего дела» (Кром 2018, 234), под которым подразумевается выборные органы – старосты, целовальники соборная практика и др. (Кром 2018, 235).

XVI в. – это время создания представительных и разного рода выборных органов в управлении в стране и церкви.⁵ Этот процесс также находит свое отражение в тексте Стоглава, а именно, участие различных социальных групп населения в выборных органах, в том числе созданных в результате решений собора.

В Стоглаве находится один из самых известных ключевых текстов рассматриваемого периода – о примирении бояр, приказных людей и кормленщиков «со всеми землями» и об устройстве выборных органов самоуправления, что традиционно связывают с первым земским собором 1549 г.:

От(е)ць мои Макареи, митрополить всея Русии, и архиеп(и)с(ко)пы, и еп(и)с(ко)пы, и вес(ь) ос(вя)щеннии събор в пред(ъ)идущее лѣто бил есми вам челом и з бояры своими о своем съгрѣшении, а бояре тако же. И вы нас в наших винах бл(аго)с(ло)вили и простили, а яз по вашему прощению и бл(аго)с(ло)вению бояр своих в прежних во всѣх винах пожаловал и простил, да им же заповѣдал со всѣми кр(е)стияны ц(а)рствия своего в прежних во всяких дѣлах помиритися на срок. И бояре мои, всѣ приказные люди и корьмленщикики со всѣми землями помирилис(я) во всяких дѣлах.

Да бл(а)г(о)с(ло)вился есми у вас тогды же Судебник исправити по старинѣ и утвердити, чтобы суд был праведен и всякие дѣла непоколибимо во вѣки. И по вашему бл(аго)с(ло)вению и Судебник исправил, и великие заповеди написал, чтобы то было прямо и брежно, судъ бы был праведен и беспосудно во всяких дѣлах. Да устроил по всѣм землям моего г(осу)д(а)рства старосты и целовал(ь)ники, и соцкие, и пятидесяцские по всѣмъ градом и по пригородом, и по волостем, и по погостом. И у дечи боярских и уставные грамоты подписалъ. Се Судебникъ пред вами и уставные грамоты (Стоглав 2015, 128: л. 28 об.-29).

В тексте Стоглава сообщается, что царь озаботился («зѣло въспалися утробою и с теплымъ желанием подвижеся») «не токмо о устройении земскомъ, но и о многоразличных ц(е)рковных исправлении» (Стоглав 2015, 39: л. 10 об.).

Являясь основным институтом представительной власти в церковном управлении, соборы собираются в конце 40-начале 50-х гг. практически

⁵ О представительных и выборных органах власти в России см.: Колесникова 2010, 253-64; Аракчеев 2014.

ежегодно, происходит активизация соборной деятельности: соборы 1547 и 1549 гг., собор 1554 – полемика об иконах («Дело Висковатого») и Стоглавый собор, участниками которого являются царь, митрополит Макарий, архиепископы и епископы, архимандриты и игумены монастырей, соборные старцы, а также светские представители власти – князья, бояре, воины.

Важным событием собора является появление новых выборных должностей в церкви, в частности – старост поповских и десятских священников, «искусных, добрых и житием непорочных» (гл. 6) (*Стоглав* 2015, 69-72: л. 47-50).

Термина «выбирать» в Стоглаве нет.⁶ Есть термин «избирать», который имеет два значения:

Назначать: святитель «избирает» – назначает: в попы 30 лѣтъ, а в дьяконы – 25 лѣтъ (*Стоглав* 2015, 92: л. 69-69 об.); дворецкие и дьяки должны «избирать» священников и диаконов к ружным ц(е)рквам (*Стоглав* 2015, 120: л. 104); святитель выбирает для себя бояр и дворецких из тех родов, из которых у него были раньше. Если будут бояре и дворецкие из других родов, то необходимо советоваться с царем, который сам «избралъ у собя и даль имъ, которымъ будет пригоже в томъ чину быти» (*Стоглав* 2015, 189-90: л. 188 об.-189).

Выбирать: поповских старост и десятских священников «искусных, добрых и житиемъ не порочных» (гл. 6); в приходских церквах прихожане избирают священников и дьяконов, и диаков, искусных и грамоте гораздых, и житием непорочных (*Стоглав* 2015, 119: л. 103 об.); по прошению братии, митрополит, архиепископ и епископы «избирают» архимандритов и игуменов и посылают их к царю (*Стоглав* 2015, 216: л. 224).

В соборных решениях (гл. 6, 34, 35, 67-69 и др.) подробно описывается процедура выборов поповских старост и десятских священников, их обязанности и порядок их деятельности в Москве. В Москве семь соборов, к каждому из которых «причтены» (приписаны) остальные храмы. По количеству соборов в Москве избирается семь поповских старост из «добрых священников». Сто священников («или как число вместит») избирает священника «разума духовного», знающего и любящего Священное писание («рачителя божественному Писанию») и добродетельного. Выбранный таким образом поповский староста избирает себе десятских священников «достойных и искусных» и непорочных от каждого храма. Избранные старосты должны предстать перед митрополитом, который их благословляет. В других городах старосты священники и десятские избираются «где сколько пригоже в которм городе». По селам, погостам и по волостем – только десятские священники».

Поповские старосты и священники должны осуществлять контроль за совершением службы и благочинием, поведением (чтобы не пьянствовали, не «глумились мирскими кощунами, не ходили в корчмы и на мирские

⁶ О терминологии Стоглава см.: Емченко 2020, 64-86.

праздники – «позорища», начнут пренебрегать своими обязанностями) священнослужителей. Старосты должны выявлять подобные нарушения – спрашивать, расследовать, узнавать у священников и «добрых людей». Затем докладывать своим святителям «о бесчинстве», и уже святители «духовне наказывают». Если же старосты и десятские священники будут покрывать бесчинных священников, то будут от святителей в наказании и в отлучении. В дни главных праздников староста вместе со святителем, владыкой или митрополитом совершают службу. Они обязаны проверять ставленные, отпускные и благословенные грамоты у приезжающих в Москву по различным делам архимандритов, игуменов, протопопов, «священноинок, священников и диаков», которые нанимаются служить к московским священникам. Сбор вечной пошлины во избежание злоупотреблений возлагался на поповских старост и десятских священников. Собранные ими деньги передавались в казну.

Кроме того, они участвовали в церковном суде. Главы о церковном суде (гл. 67-69) в Стоглаве являются наиболее оригинальными и самобытными, единственными в своем роде, т.к. впервые в истории русского церковного права в нем подробно описаны церковное судоустройство и процесс церковного судопроизводства (Емченко 2002, 103-16). Постановления Стоглава были направлены также на то, чтобы разграничить функции церковного и государственного суда («градский», «мирской»). Отменялись «несудимые грамоты»: теперь настоятелей монастырей должны были судить святители, а «чернцов и слуг монастырских» – настоятели монастырей, а ранее многих игуменов и архимандритов во всех делах, кроме церковных, судил великий князь (Каштанов 1988, 131). Причем на святительском суде по «духовным делам», который должен был проходить «соборне», «миряне» (в т.ч. святительские бояре) не имели права присутствовать. Затем «святитель» должен был отдать судный список митрополиту. Полностью в ведение мирского суда попадали дела об убийстве (о «душегубстве и разбое с поличным»).

Но разграничение мирского и церковного суда не было последовательным. Связь между ними во многом сохранялась. Так, попов, дьяконов, всех причетников и мирских людей в гражданских делах, а именно по рядным, духовным и кабальным грамотам, а также в ряде уголовных дел – случаях присвоения имущества, оставленного на сохранение, драках, грабежах (т.е. не по духовным делам) – по повелению святителей судят святительские бояре. У них в суде должны участвовать выборные старосты поповские и пятидесятские, десятские (по две-три недели), городские старосты и целовальники, а также земский дьяк, «которому царь прикажет». Старосты, целовальники и земской дьяк обязаны с судных дел сделать копии, подписанные дьяками (святительскими?) и хранить их у себя. Они же, а также священники, участвующие в суде, должны подписать судные списки, которые остаются у святительских бояр и списки, которые остаются у целовальников. Судные списки после суда должны храниться в ларце у дьяков «за боярскими печат(ь)ми по ц(а)р(е)ву Судебнику» (подьячим

их не передают) до тех пор, пока не будут представлены святителю, который, посоветовавшись с «ыскусными людьми» выносит окончательное решение и определяет величину пошлины по царскому Судебнику и Уставной грамоте с ответчика. В том случае, если истец или ответчик не согласится с содержанием судного списка, святитель обязан снова провести следствие со всеми участниками суда, после чего они должны вынести окончательное решение.

Таким образом ряд гражданских дел, а именно, связанных с договорами, завещаниями, а также грабежами, должен был рассматриваться святительскими боярами, и в суде у которых должны были находиться по две-три недели в том числе и те, кто занимал выборные должности: священники, поповские старосты, пятидесятские и десятские, а также «градские старосты и целовальники», «земской дьяк», «которым царь прикажет». Материалы следствия («срочные и обыскные списки») должны были писать земские дьяки, но в присутствии поповских старост и десятских священников. Т.е. устанавливался взаимный контроль мирского и церковного судов, в том числе над делопроизводством.

В случае, если святительские бояре и другие представители администрации (дворецкие и десятники) брали взятки, то «старосты», «священники» и «добрые люди», которые с ними «в суде сидят», должны были провести следствие, и провинившиеся отстранялись от должности.

Если же архимандриты, игумены, попы, дьяконы, церковные причетники, священноиноки, монахи и монахини будут судиться с мирскими, то их должен судить совместный суд, состоящий из мирских и святительских судей, десятских священников и земских старост («они просят у святителей за собою присадки»).

Стоглав настаивает на сохранении должности десятичника и его суда в городах «и по десятинам». А. Зимин ошибочно утверждает, что Стоглавый собор «ликвидировал институт владычных десятичников», т.к. отныне святительскую дань должны собирать и отдавать епископам и другим владыкам в церковных десятинах земские старосты и десятские священники (Зимин 1958, 97). Его устройство аналогично устройству суда святительских бояр. К компетенции суда десятичника относятся те же дела, что и вышеперечисленные дела суда святительских бояр: по рядным и кабальным грамотам, «и в боѣх, и в грабежах, опрочѣ д(у)х(о)вных дѣл», и та же категория населения: священники, дьяконы, «церковные причты» и «мирские люди». В суде десятичников должны присутствовать старосты-священники и десятские священники («по два – по три»), старосты земские и целовальники. Они обязаны с судных списков, ими подписанных и оставленных на хранение у десятичника, сделать копии, подписать их у десятичника, поставить печать и оставить на хранение у себя.

Священников, дьяконов и «церковные причты» давать на поруки можно только десятским священникам, а мирских людей – земским старостам и земским десятским. При этом от поруки запрещалось брать «поклонное» – подарок в качестве благодарности.

Документы, в которых указывался срок явки в суд и следственные дела должны оформлять земские дьяки в присутствии старост, десятских или церковного дьяка «крепости для и бжежения земскаго». Однако не совсем ясно, какие именно «старосты» и «десятские» имеются в виду: старосты-священники и десятские священники или земские старосты и земские десятские, а, может быть, те и другие.

Если десятинники будут затягивать дела, брать взятки и судить несправедливо, то старосты, целовальники и священники, которые входят в состав суда десятинников, должны пожаловаться земскому дьяку. Если десятинник проигнорирует их жалобу, они должны обратиться к святителю. Крайняя мера наказания нерадивого десятинника – письмо старост к царю. Наказание – «великая опала» от царя и святителя, отстранение от должности и штраф, в три раза превышающий сумму, присвоенную десятинником.

То же наказание за аналогичное преступление (взятка) ждет недельщика, боярина, дворецкого и дьяка. Если вина будет доказана старостами и священниками, сидящими с ним в суде, то по Судебнику он должен заплатить штраф, размер которого в три раза больше суммы самой взятки. Если его поймут на этом же преступлении в следующий раз, то он опять должен заплатить штраф и затем подвергнут ссылке. При этом дворецкий и боярин должны быть лишены соответственно дворничества и боярства и конфискованы их поместья, десятинник должен быть лишен десятины, дьяк – дьячества.

В том случае, если девушки, замужние женщины и вдовы, т.е. лица женского пола, обратятся с жалобой (видимо об изнасиловании) на представителей духовенства («священнический и иноческий чин») или на «мирских людей», то недельщикам разрешается отдавать обвиняемых на поруки «перед старостами и перед с(вя)щенники десятскими, и перед земскими десятскими». Затем недельщики должны их «ставить» перед боярами, а бояре должны сообщить святителю. «Священнический и иноческий чин» судят сами святители «соборне» или те, кому они поручают. Те же недельщики и тиуны, которые, договорившись с «блудницами и ябедники», берут взятки, обязаны по Судебнику без суда, хотя и с предварительным следствием и показаниями свидетелей, вернуть взятое в тройном размере. После чего они лишаются своих должностей (гл. 66-69).

Таким образом, постановления Стоглава, касающиеся судоустройства и судопроизводства, свидетельствуют об активном участии выборных поповских старост и десятских священников в церковном суде наряду с другими выборными – земскими старостами, целовальниками, сотскими, десятскими. Еще Н. Носов считал, что реорганизация системы судопроизводства и системы сбора налогов на соборе, в частности, передача функций сбора налогов местному населению в лице десятских священников и земских старост и целовальников способствовала повсеместному внедрению в местное управление земского сословного представительства. Хотя

поповские старосты и десятские священники представляют только приходское духовенство (Носов 1969, 76-82).

В Стоглаве прослеживается связь «причта» приходской церкви и общины («прихода»). Стоглавый собор не запрещает общине избирать своих кандидатов («ставленников») в священники и дьяконы, а также дьяков, пономарей и даже проскурниц. Осуждается лишь практика вымогательства общиной денег за избрание. В царском вопросе 14 (гл. 41 – «Вторые царские вопросы») сообщается о том, что в Новгороде «уличане» (приход церкви на одной из улиц) выбирают священников, дьяконов и других членов причта в зависимости от того, кто больше им заплатит, и с ним идут к святителю. Когда владыка присылал своего попа, то его прогоняли, если он не давал «уличанам» достаточную сумму денег. Собор постановил, чтобы «прихожане избирали священников и дьяконов искусных и грамоте гораздых», денег за это с них не брали, а затем шли к святителю, который их благословлял (Стоглав 2015, 119: л. 103-103 об.). Сохранились договоры, которые заключались между общиной приходской церкви и священником, в котором оговаривался срок службы священника и взаимные обязательства (Акты 1838, №184). В грамоте митрополита Киприана в Псков от 12 мая 1395 г., включенной в Стоглав, осуждаются случаи суда над священниками мирянами в «церковных вещах», в частности, осуждения псковичами овдовевших молодых попов, которые снова женились (Стоглав 2015, 174: л. 171 об.-172).

Такое положение приходских священников приводило к тому, что они часто переходили от одной церкви к другой. И, как об этом сообщает Стоглав, в Москве даже появилась пошлина «крестец» (Стоглав 2015, 190-191: л. 190-190 об.). Приехавшие в Москву «архимандриты, игумены, протопопы, священноиноки, священники и дьяконы» сходились в определенном месте («на крестец в торгу на Ильинской улице») и нанимались на месяц и более служить по московским церквям. Опять же Стоглав не осуждает практику найма священников («...да наймутся у московских священников»), но обязывает поповских старост проверять их полномочия («ставленные, отпускные и благословенные грамоты») (Стоглав 2015, 191-192).

Важно отметить, что «миряне» – «добрые люди» и «лутчие люди» наравне с поповскими старостами и священниками привлекаются к расследованию «духовных дел»: если священники участвовали в «мирских позорищах», ходили в «корчмы», «не радели о детях духовных» и т.п. (гл. 34); в упоминавшихся случаях взяточничества со стороны святительских бояр (гл. 69). Кроме того, при устройстве богаделен, контроль за деятельностью по их организации поручался священникам и «градцким добрым людям» (гл. 73). Собор принял постановление, по которому собранная святительская пошлина с попов запустевших церковей передавалась на восстановление церкви, а собирали бы ее «люди лутчие, которые к тем церквам прихожи». На них же возлагалась обязанность обеспечить церковь иконами, церковной утварью, книгами и т.п. (Стоглав 2015, с.192-193).

Таким образом, несмотря на то что многие постановления Стоглава были направлены на упорядочивание и разграничение различных «чинов», в обществе сохраняется тесная связь мирского и духовного. В этот период духовенство не является единым и замкнутым сословием по отношению к остальной – мирской части общества. Недаром понятие «духовенство» получило распространение в более позднее время (XVIII в.).⁷ В историографии существует две точки зрения на то, кем являются «Добрые (лутшие, лутчие) люди».

1. «Добрые люди» – это выборные представители местного населения из дворянства и верхушки тяглого населения города или крестьянского населения в суде (Судебник 1550 г.).

2. По другой версии – «представители населения не по выбору, а по своему положению в местном обществе». По Судебнику 1550 г. бесчестье «доброего человек» оценивалось в 5 руб. – т.е. приравнялось к бесчестью средних жителей города (торговые посадские люди). Для сравнения: крестьянин «пашенный и непашенный» – 1 руб., дети боярские городовые в зависимости от оклада – 3-5 руб., торговый гость – 50 руб. (Горский 1985, 26, 82, 107, 138 и др.).

В гл. 70. «лутчие люди» из прихожан собирают мелкие митрополичьи и «десятинничьи» пошлины, митрополичью дань и «заезд» (род подати) и на эти деньги сооружают церковь, запустевшие церкви снабжают иконами и книгами. А священники должны жить «о приходе и церковней земле».

В Стоглаве используется такой термин как «добрые свидетели»: «добрые свидетели» без суда производят розыск о продажности тиунов и неделщиков, которые организуют сговор с блудницами и с клеветниками, после чего следует наказание совершивших преступление (гл. 69).

Для наблюдения за порядком в богадельни вводились должности смотрителей из «здравых строев и бабь стряпчих», количество которых определялось в зависимости от числа призреваемых. Ранее это были приказчики, назначаемые епископом, которые продавали места в богадельнях «мало больным». Поэтому было решено на Стоглавом соборе, чтобы за ними смотрели «священники добрые да целовалником или градцкимъ людемъ добрым над ними смотрити, чтобы имъ насильства и обиды от стряпчих не было» (гл. 73).

Необходимо обратить внимание еще на один термин «соборные старцы», которые являются участниками собора 1551 г. По мнению Е. Романенко, «соборные старцы» – это орган соборного управления монастырем, и они сохраняли основной принцип церковной жизни – соборность (Романенко 2002, 102).

В царском вопросе царь критикует практику распоряжения монастырским имуществом со стороны архимандритов и игуменов без участия соборных старцев (*Стоглав* 2015, 57: л. 33 об.). Соборные старцы, наряду с

⁷ Чернышев 1954, стлб. 1183-184.

архимандритами игуменами и строителями, должны следить за соблюдением монастырских порядков, за монастырской казной, чтобы в монастыре не жили «молодые ребят голоусые», ели вместе со всей братией в общей трапезе, а не в келье, наказывать «безчинников». Архимандриты и игумены обязаны принимать новых вкладчиков по совету с соборными старцами. Вместе с настоятелями они обязаны расследовать, кто давал вотчины в монастырь, всех переписать в синодики монастырские с тем, чтобы по ним совершались панихиды и ставился «корм» и т.д. (гл. 49-50). Соборные старцы участвуют в суде архимандритов и игуменов, когда судят чернцов и слуг, кроме духовных дел (*Стоглав* 2015, 176: л. 174). Таким образом, архимандриты, игумены без соборных старцев и без келаря, и без казначея «ничѣмъ не властовалися». Также бы и соборные старцы и келари, и казначеи безъ архимандритов и без игуменов «ничто же не творили» (*Стоглав* 2015, 147-48: л. 139 об.-140).

Решения Стоглавого собора были направлены на рассмотрение в Троице-Сергиев монастырь к бывшему митрополиту Иасафу, Ростовскому архиепископу бывшему Алексею, и Чюдовскому бывшему архимандриту Васиану, и Троецкому бывшему игумену Ионе, и всем соборным старцам (гл. 99). Троицкий игумен Серапион и с «Осифовъскимъ соборнымъ старцомъ с Герасимомъ с Ленкевымъ», и со священником Благовещенского собора Селивестром ответ передали царю, митрополиту и всем собору (гл. 100).

Таким образом в условиях формирования раннемоделного государства, большую роль играют различного рода выборные и представительные органы власти, которые, с одной стороны, могут отражать традиции более раннего периода, с другой стороны, новые тенденции. При этом реформирование происходит под знаком обращения к «старине».

Утверждая «древнее предание христианской веры», основанное на Священном писании и священных правилах апостолов, святых отцов и вселенских соборов, нередко соборные решения обосновываются источниками русского происхождения – посланиями митрополитов «Киевских и всея Руси» Петра, Фотия, Киприана, игумена Волоколамского монастыря Иосифа и др., а также сложившимся обычаем и законами великих князей и царя. Тем самым соборные решения способствовали обособлению русской православной церкви в условиях развития раннемоделных наций, формированию национальной церкви и положили начало конфессионализации в России. Отличительной особенностью этого процесса являются прежде всего действия со стороны государства и церкви. Как широкое социокультурное явление этот процесс проявится в XVII и XVIII вв.

Список использованной литературы

- Акты. 1838. *Акты юридические или собрание форм старинного делопроизводства*. Санкт-Петербург: Издание Археографической Комиссии.
- Аракчеев, Владимир А. 2014. *Власть и «земля»*. Правительственная политика в отношении тяглых сословий в России второй половины XVI–начала XVII века. Москва: Древлехранилище.
- Белякова, Елена В. 2021. «К вопросу о статусе епископата в Русской церкви XVI в.» *Российская история* 5: 19-31.
- Виппер, Роберт Ю. 1944. *Иван Грозный*. Москва-Ленинград: Издательство Академии наук СССР.
- Гардзанити, Марчелло. 2021а. ««Стязание о извъстном иночьскомъ жительствѣ» Максима Грека. Структура произведения и его цель.» *Древняя Русь LXXXIII*, 1: 161-70.
- Гардзанити, Марчелло. 2021b. ««Стязание о извъстном иночьскомъ жительствѣ» Максима Грека. Понятие нестяжательства и его источники» *Древняя Русь LXXXIII*, 2: 142-55.
- Горский, Александр Д., отв. ред. 1985. *Российское законодательство X-XX вв. В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства*. Москва: Юридическая литература.
- Дмитриев, Михаил В. 2012. ««Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века?» *Дрогобицкий краєзнавчий збірник* 16: 133-52.
- Доронин, Андрей. В., отв. сост. 2017. *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства*. Москва: Политическая энциклопедия.
- Емченко, Елена Б. 2000. *Стоглав. Исследование и текст*. Москва: Индрик.
- Емченко, Елена Б. 2002. «Церковный суд в постановлениях Стоглавого собора 1551 г.» *Исторический вестник*: 31(16) (Специальный выпуск: *Церковный суд в истории России*).
- Емченко, Елена Б. 2020. «Социальная стратификация и институты представительства по материалам Стоглава.» В *Локус: люди, общество, культуры, смыслы*. 1, 64-86 Москва: Московский государственный педагогический университет.
- Голубинский, Евгений Е. 1900. *История русской церкви*. Т. 2. (1-я пол. тома). *Издание Императорского Общества истории и древностей российских при Московском университете*. Москва: Университетская типография.
- Зимин, Александр А. 1958. *Пересветов и его современники. Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI в.* Москва: Издательство Академии наук СССР.
- Корогодина, Мария В. 2017 *Кормчие книги XIV–первой половины XVII века. В 2-х томах*. Т. 1. *Исследование*. Москва–Санкт-Петербург: Альянс-Архео.
- Каштанов, Сергей М. 1988. *Финансы средневековой Руси*. Москва: Наука.
- Колесникова, Елена А. 2010. «Место и роль выборного начала в процессах эволюции системы государственного управления России в XVI-XVII вв.» *Преподаватель XXI в.* 4: 253-64.
- Кром, Михаил М. 2018. *Рождение государства. Московская Русь XV-XVI вв.* Москва: Новое литературное обозрение.
- Лисейцев, Дмитрий В. 2009. *Приказная система Московского государства в эпоху Смуты*. Москва-Тула: Институт российской истории РАН, «Гриф и К°».

- Манохин, Александр А. 2018. *Сводная Кормчая митрополита Даниила и ее место в каноническом праве*. Автореферат диссертации. Москва.
- Мусин, Александр Е. 2003. “Соборы митрополита Макария 1547-1549 гг. и проблема авторитета в культуре XVI в.” В *Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья: XVI век, 146-65*. Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин.
- Доронин, А. В., сост. 2018. *Нарративы Руси конца XV–середины XVIII в.: в поисках своей истории*. Москва: Политическая энциклопедия.
- Носов, Николай Е. 1969. *Становление сословно-представительных учреждений в России*. Ленинград: Наука.
- Плигузов, Александр И. 1985. “Противостояние митрополичьей и вассиановской кормчих накануне судебных заседаний 1531 г.” В *Исследования по источниковедению истории СССР дооктябрьского периода*, 23-68. Москва: Издательство Института истории СССР.
- Плигузов, Александр И. сост. 1988. *Русский феодальный архив XIV-первой трети XVI века*. Т. 3. Москва: Институт истории СССР.
- Романенко Елена В. 2002. *Повседневная жизнь русского средневекового монастыря*. Москва: Молодая гвардия.
- Стефанович, Дмитрий Ф. 1909. *О Стоглаве: Его происхождение, редакции и состав: к истории памятников древнерусского церковного права*. Санкт-Петербург: тип. И.В. Леонтьева.
- Стоглав. 2015. *Стоглав. Текст. Словоуказатель*. Отв. ред.: Дж. Манискалько Базиле, А.В. Юрасов, подготовка текста Стоглава и авторская статья Елены Б. Емченко, сост. словоуказателя. К. Дидди, Дж. Манискалько Базиле, А.В. Духанина. Санкт-Петербург: Центр гражданских инициатив.
- Чернышев, Василий И., гл. ред. 1954. *Словарь современного русского литературного языка*. Т. 3. Г–Е. Москва-Ленинград: Изд. 1-я тип. Издательства Академии наук СССР в Ленинграде.
- Щапов, Ярослав Н. 1994. “Русский Номоканон. Сочетание общехристианских и местных церковно-канонических традиций.” В *Diritto e Religione da Roma a Constantinopoli a Mosca. Da Roma alla Terza Roma. Documenti e Studi. Rendiconti dell'XI Seminario*, 153-62. Roma: Herder.
- Чаев, Николай С. 1945. “«Москва – Третий Рим» в политической практике Московского правительства XVI в.” *Исторические записки* 17: 3-23.
- Brüning, Alfons. 2018. “Die Orthodoxie im konfessionellen Zeitalter: Von der kirchlichen Reform zur Konfessionalisierung – oder nicht?”. В *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Herausgegeben von Mihai-D. Grigore und Florian Kühner-Wielach, 45-76. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Bushkovitch, Paul. 1992. *Religion and Society in Russia: the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Oxford: Oxford University Press.
- Grigore Mihai-D., und Florian Kühner-Wielach, hrsg. von. 2018. *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kusber Jan. 2018. “Gab es im Moskau der Frühen Neuzeit eine Konfessionalisierung?”. В *Orthodoxa Confessio? Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und ihre Folgen in der östlichen Christenheit Europas*. Herausgegeben von Mihai-D. Grigore und Florian Kühner-Wielach, 189-203. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Abstracts and Notes on Contributors

Humanism and «Humanisms»: (Once Again) On Framing the Methodological Problem

(O. Akopyan)

This article addresses the enduring methodological problem of defining «humanism,» a concept central to the study of the European Renaissance. It traces the evolution of scholarly interpretations of humanism, highlighting the persistent debates over its nature, scope, and impact on Renaissance culture. The article begins by noting that since the popularization of the term «Renaissance» by Jacob Burckhardt, humanism has often been understood in two ways: as a liberating philosophy that challenged medieval dogma and as a scholarly movement reviving classical antiquity. These dual perspectives have shaped both Western and Russian philosophical discourse, with figures like Nikolai Berdyaev and Vladimir Zabugin offering critical reflections on the influence of Renaissance humanism. I then examine two major, conceptually opposed interpretations of Renaissance humanism: those of Eugenio Garin and Paul Oskar Kristeller. Garin, whose views have been influential in Soviet and Russian scholarship, sees humanism as inseparable from Renaissance philosophy, emphasizing its anthropological focus and its role in transforming conceptions of human dignity and creativity. Garin's interpretation, shaped by Italian intellectual traditions and political contexts, foregrounds the idea of «civic humanism» and the centrality of figures like Giovanni Pico della Mirandola. However, the essay critiques the tendency to overemphasize Pico's *Oration on the Dignity of Man* as the apex of Renaissance anthropological (or magical) thought, arguing that such readings often ignore the broader theological and mystical dimensions of Pico's work.

In contrast, Kristeller's approach, rooted in German neohumanism, strictly separates humanism from philosophy, defining it as a set of professional activities—*studia humanitatis*—that replaced medieval scholastic curricula. Kristeller's model, influential in Anglo-American scholarship, focuses on the philological, ethical, and pedagogical aspects of humanism, downplaying its progressive character. The article notes that while Kristeller's framework has been criticized for lacking a holistic view of the Renaissance, it offers a more flexible and inclusive account of the period's intellectual diversity, avoiding reductive narratives centered on human freedom or secularism.

The article further explores the ancient origins of the concept of *humanitas*, distinguishing it from *studia humanitatis* and tracing its development from Roman and Hellenistic traditions to its reinterpretation by Marsilio Ficino in the fifteenth century. Ficino's triadic model of

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

Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (edited by), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, © 2025 Author(s), CC BY 4.0, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0893-2, DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

humanitas – *eruditio* (learning), *philanthropia* (love of humanity), and *unitas* (unity) – is presented as a broader philosophical and theological construct that transcends the limits of Renaissance anthropology. I argue that Ficino's vision of *humanitas*, rooted in efforts to harmonize Christian doctrine with ancient wisdom, was ultimately fragmented by later philosophical developments, particularly those of Nietzsche, Heidegger, and Sartre, whose «anti-humanist» tendencies redefined the place of the individual in modern thought. In conclusion, I contend that contemporary scholarship is moving beyond the dichotomies established by Garin and Kristeller, increasingly recognizing the complexity and plurality of humanist traditions. The article calls for a more nuanced understanding of humanism that acknowledges its historical transformations, its entanglement with religious and philosophical currents, and its relevance to ongoing debates about human rights and identity.

Keywords: Renaissance Humanism, Studia Humanitatis, Humanitas, Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Giovanni Pico della Mirandola, Anti-Humanism.

Ovanes Akopyan is a Research Associate (Tenure-Track Assistant Professor) at the Institute of Philosophy, Zagreb, and a Visiting Professor at Ibn Haldun University in Istanbul. His research interests focus on the intellectual history of the Renaissance and the modern age, particularly on astronomy, environmental thought, and intercultural connections).

Italian Renaissance and the Russian Religious-Philosophical Renaissance: A Dialogue Across the Centuries. The Case of V. Zabughin

(O. Kusenko)

The phenomenon of the Italian Renaissance held a special place in Russian culture at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries. Philosophers, poets, writers, artists, architects, and composers intensively and fruitfully turned to the semantic and figurative structure of the Italian Renaissance era. During this brief but incredibly fruitful period of its development, Russian culture conducted a unique dialogue with Italian culture—a dialogue across the centuries. Dante's work became part of the lifeblood of the Symbolist poets, Russian thinkers debated the historiosophical and teleological meanings of the Italian Renaissance, and architects embodied classical and Renaissance models in their projects. This article will focus on the Renaissance studies of one of the outstanding representatives of the era of the Russian religious-philosophical renaissance, the historian and philologist Vladimir Nikolayevich Zabughin (1880-1923), who lived and worked in Italy in the first quarter of the 20th century. Zabughin directed his spiritual and intellectual efforts towards bringing the worlds of Western and Eastern Christianity closer together. Therefore, the «Eastern theme» in the Italian Renaissance – the theme of contacts between Italian authors and the Greco-Byzantine and Slavic cultural traditions during the Renaissance—is one of the central themes in his research. The interest of the Russian thinker lay in understanding how Italian humanists regarded Byzantium, what they drew from its culture for themselves, and what knowledge they possessed about Eastern Christianity.

In 1910, Vladimir Zabughin became the editor of the journal *Roma e l'Oriente* (Rome and the East), which was published in Italy from 1910 to 1921 with the support of the Grottaferrata Monastery. In this journal, Zabughin had his own special regular column titled «Greco-Slavic Religious Questions among Renaissance Writers». In it, he addressed the texts of Dante, Pomponio Leto, Guarino da Verona, and other Renaissance authors. Zabughin's articles aimed to show the spiritual kinship of Christian Europe, instances of mutual interest and understanding that overcame division. These texts by Zabughin from *Roma e l'Oriente* served as the primary material for this present study.

Keywords: V.N. Zabughin, Renaissance Studies, Italian Renaissance and Byzantium, «Roma e l'Oriente» (Journal).

Olga Kusenko, PhD, is Senior Research Fellow at the Department of Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow).

Sofia Palaiologina and the Problem of Renaissance Influence in Russian Culture in the Late 15th and Early 16th Centuries

(T. Matasova)

The article investigates the role Sophia Palaeologina played in introducing Russian culture to the world of the Renaissance. The origins of the concept according to which Sophia's influence was decisive (studies of N. M. Karamzin, P. Pierling) are considered, and it is shown why this actually was not the case. Having collected in one article the main results and conclusions of a number of her own studies and relying on a wide range of sources (chronicles, acts, notes of foreigners, lives of saints, etc.), the author comes to the conclusion that Sophia's influence on the reception of Renaissance culture is rather limited. To prove this thesis, questions about Sophia's property, her education, as well as a plot related to the news about the appearance of St. Sergius to Sophia are specifically considered. Much attention is paid in the article to the activities carried out by the Greeks who arrived with Sophia. It is shown that their role in disseminating bits of Renaissance knowledge was more significant than Sophia's, yet it should not be exaggerated, either: not all among them Greeks were connected with the humanistic tradition.

Keywords: Sophia Palaiologina, Greeks, Moscow, Renaissance.

Tatiana Matasova, PhD in Russian History, is Associate Professor at the Department of Russian History of the Lomonosov Moscow State University. Her research focuses on the history of Russian-Italian relations and Russia's contacts with the Greek world in the 15th-17th centuries, as well as the history and culture of the Russian North. She is author of more than 80 scientific publications, including 3 monographs.

«Volga Cannot Flow into the Caspian Sea»: Cosmographical Conclusions of the Habsburgian Diplomat Francesco da Collo Inspired by the Anxiety over Ecology

(O. Kudriavtsev)

The diplomatic mission of the Emperor's envoy Francesco da Collo to Moscow, 1518-1519, was aimed at a reconciliation of a long military conflict between Russia and Polish-Lithuanian union. After return to Empire Da Collo made a description of his travel which is of great interest in some aspects: firstly as a precious source on the history of international relations and diplomatic customs in Russia and Empire, secondly because of information about Moscovite state and the way the well-educated European perceived it, thirdly thanks to its accounts of East-European physical geography. Namely this last theme is under investigation in the present paper. It demonstrates that Da Collo aligns with the old tradition, going back to the geographical ideas of antiquity, which argued the presence in the Eastern Europe of mountain-ridges, so called Ryphean and Hyperborean mountains from which apparently stem the great rivers of the region and, according to Da Collo, the most important among them – river Tanais or Don. And he insisted on this thesis although just before him, in 1517, the Polish cosmograph Mathias de Miechow had published the treatise in which he had asserted the groundlessness of all attempts to prove the presence of these mountains. But Da Collo's adherence to the conception of East-European physical geography that had been developed in antiquity is caused, as is stressed in this paper, by anxiety over the stability of the Mediterranean hydrosystem, which depended, as Da Collo thought, mainly on one river Tanais/Don because it accumulates the main East-European hydroresources since it receives, according to Emperor's envoy, river Volga together with other rivers which flow into it. And all this mass of water through Tanais/Don enters Azov and Black seas and then – all the Mediterranean seas. Moreover, these great rivers – it is Da Collo's conviction – cannot originate from lakes and marshes in the flat country, that's why they have their sources in the Riphean mountains. And now it is clear, why according to Da Collo, «Volga cannot flow into the Caspian Sea».

Keywords: Francesco da Collo, Ryphean and Hyperborean Mountains, Tanais/ Don, Volga, Black Sea, Caspian Sea.

Oleg Kudriavtsev is Professor at the Department of Mediaeval history in Moscow Lomonosov State University and at the Department of the World and Russian History in the Moscow State Institute of International Relations of the Ministry of Foreign Affairs of Russia. He is author of more than 400 scientific works dedicated to the history of culture and of social thought of Mediaeval and Renaissance Europe as well as to the perception of Russian civilization in 15th-16th centuries Europe.

The Woman of the Apocalypse in Russia: Images and Metaphors in Apologetic Production in the First Half of the 16th Century

(M. Garzaniti)

From the end of the fifteenth century, a wider presence of the Apocalypse can be observed in Russia, probably due to cultural influences from the West, where this New Testament book and its exegesis were much more widespread in the context of medieval prophethood and reform trends. Certainly, the question of dating the end of the world, which troubled the consciences of the time and which in the East Slavic world appears to be connected to the question of the seventh millennium (1492), had to play an important role.

In this context the author proposes to interpret the different function of the image of the Apocalyptic Woman found in the text *On offences against the Church*, in the *Letter of the Pskov starec Filofej to the d'jak M.G. Misjur' Munechin*, as well as its transformation in a figural key in the *Discourse on instability and chaos* by Maximus the Greek. While in the former, the anonymous author keeps the eschatological horizon in the foreground with a strong appeal to fidelity to the Christian tradition not only in doctrinal, but also in moral terms, in his *Letter*, the starec Filofej adopts this image to illustrate his idea of the transfer of imperial power to the city of Moscow. In his turn, the Athonite monk transforms the image of the woman into a figure of the charisma of power, constructing a dialogue in which the protagonist Vasilija illustrates the moral decadence of the empires and kingdoms of his time by calling for the conversion of the rulers.

Keywords: Woman of the Apocalypse, Apologetic Imagery, Filofei of Pskov, Maximus the Greek

Marcello Garzaniti, formerly full professor at the University of Florence, is a member of the Editorial Council of the Firenze University Press and editor of the "Europe in between" series. His research focuses on the Slavonic Bible, the Slavic Literatures history, and the relationships between culture and religion in Slavic countries.

The Concepts of «Free Will» and «Free Choice» in Maximus the Greek: Insights into Intellectual Vocabulary in Sixteenth-Century Muscovy

(M.C. Ferro)

The Eastern Slavic world also underwent the process of developing the intellectual lexicon of modern languages, that was characteristic of Renaissance culture, thanks in part to the literary output of the Athonite monk Maximus the Greek (born Michele Trivolis, Arta, c. 1470–Sergiev Posad, 1556), who is acknowledged as having played a mediating role in introducing concepts typical of Renaissance humanist culture into 16th-century Muscovy. This paper has the dual purpose of offering a review of recent studies investigating the Greek monk's ability to translate ideas and concepts into Church Slavonic through an original *usus verborum*, and of exploring the expression of the concepts of «free will» and «free choice» in the writings of Maximus the Greek, analysing the compounds of slavonic the slavonic pronoun самъ with the words власть and воля, present in the first letter to F.I. Karpov against divinatory astrology.

Keywords: Maximus the Greek, Church Slavonic lexicon, Intellectual lexicon, Concept of free will, Renaissance humanist culture in 16th-century Muscovy

Maria Chiara Ferro is Associate Professor of Slavic Studies at the Department of Modern Languages, Literatures, and Cultures of the University of Chieti-Pescara, where she teaches Russian Language and Translation from Russian into Italian. Her main research interests lie in the writing production of the East Slavic Middle Ages, the intellectual lexicon of Russian language, and issues concerning the teaching of Russian language and culture within the Italian university context.

The Tale about the Image Called «Sorrow» by Maximus the Greek:
the *Imago pietatis* at the Meeting of East and West

(F. Romoli)

Maximus the Greek addresses the subject of sacred images in a handful of writings, some aim to defend the Orthodox tradition from European reformist developments, and others to instruct the Russian faithful on the correct reading and interpretation of specific iconographies. To this second group belongs the *Tale about the Image called «Sorrow»* (*Skazanie ob obraze, nazyvaemom Unynie*). On the whole, the work remains obscure in terms of its addressee and dating, the purpose and concrete circumstances of its composition and its sources. The present study investigates these questions and brings the following results.

As for the dating, it can be assumed that the *Tale* belongs to the second period of Maximus' Slavic production, when, after the trial of 1531, he was transferred to Tver' under the protection of bishop Akakij, who can be identified with his interlocutor in the *Tale*. If we accept this hypothesis, the dating of a copy of the *Tale* to 1533 allows us to specify the chronology of Maximus' stay in Tver' by fixing 1533 as the *terminus ad quem* of his arrival. With respect to the purpose of the text and the concrete circumstances of its composition, there are several plausible scenarios. Considering the work revising liturgical texts that Maximus was called upon to carry out in Muscovy and given his writing habits, the most probable hypothesis seems to be that the *Tale* was prompted by the erroneous Slavic rendition for the Greek *Ákra tapeinosis* referring to the *Imago pietatis* in a written source, possibly the codex GIM Sin. nr. 310(377) (or in a codex closely related to it). Finally, with reference to the sources, the elements characterising the episode of the «Mass of Saint Gregory» in the version offered in the *Tale*, above all the connection between Saint Gregory's vision and the reproduction of that vision in the form of the *Imago pietatis* unequivocally leads the text back to the «minor version» of the printed reproduction of van Meckenem's *Imago pietatis* belonging to the church of Santa Croce in Gerusalemme in Rome.

In conclusion, the *Tale* seems to bring Maximus back to Tver' in the aftermath of the second trial and to show him intent on instructing his interlocutor on the meaning and authenticity of the *Imago pietatis*, which he now illustrates by recalling the image's ability to evoke God's mercy and arouse the devotion of the faithful, and by narrating the story of its origins in the «Mass of St. Gregory». Thus restored to its context, the *Tale* can ultimately be read as an action aimed at the *renovatio* of Russian culture at the meeting of the traditions of East and West, which finds the reason for their synthesis in the values of early Christianity.

Keywords: Imago Pietatis, Mass of Saint Gregory, Israhel van Meckenem, Iconography, Exegesis.

Francesca Romoli is Associate Professor of Slavic Studies at the Department of Philology, Literature and Linguistic (FiLeLi) of the University of Pisa, where she teaches Slavic Philology. Her main research interests concern the medieval East Slavic literary tradition (homiletic, hagiography and spiritual teachings), the relationship between sixteenth-century Muscovy and Humanistic Italy, and the figure and work of Maximus the Greek. She is the PI of the PRIN 2022 PNRR MaximHum.

The Triumph of the Holy Wisdom in the Kremlin Palace: A Russian Interpretation of Some Renaissance Ideas

(O. Chumicheva)

Frescoes of the Golden (Middle) and Transitional Chambers of the Grand Prince Palace of the Moscow Kremlin, built in 1499-1508 by Italian architect Aloisio da Carcano are one of the most famous, disputable and ephemeral monuments of Russian art of the sixteenth century. We argue that they were made for the first time in 1514 by Feodosy and Dmitry, sons of the famous painter Dionisius, after their work in the adjacent Annunciation Cathedral. The palace frescoes were renovated several times through the sixteenth and seventeenth centuries, last time in 1672 by Simon Ushakov, who left us a detailed description of all the elements and texts of the compositions in those ceremonial halls. That description laid the foundation for a scheme-reconstruction of the ensemble, completely destroyed in 1752 for the sake of a new Baroque palace.

Serious state and political reforms of the reign of Prince Ivan III prolonged by his son Prince Vassily III made it necessary to shape a new language of representation of the power — in fact, of a new state which proclaimed itself as an important participant of the European and Asian politics, an integral part of the world. Our recent studies shown that the Golden Chamber fitted a row of Renaissance laic frescoes in ducal palaces of Italy of the fourteenth – sixteenth centuries, which were in a great fashion in Europe in the fifteenth and sixteenth centuries as well. The most famous and already mentioned samples are well known: the Sala dei Mesi in the Palazzo Schifanoia in Ferrara and the Borgia Apartments in Vatican. But there were many other palaces with the Halls of the Zodiac, the Halls of the Map of the World (*mappomundi*) and so on. Three registers were typical for Italian frescoes of that type: the low one for common day life of princes, the middle one for allegorical interpretations (with biblical or Classical imagery), and the upper one, the ceiling or the vaults for Heavens, which manifested the idea of the Divine Providence and astrological concepts, popular in Italy, Europe, late Byzantium – and, since the late fifteenth century, in Moscow Russia. The Russian version was an original one and it used East Orthodox imagery. The Triumph of the Holy Wisdom gave a kind of blessing for the Moscow branch of the dynasty and demonstrated the Divine Providence as a good omen.

Keywords: Kremlin Palace, Golden Chamber, iconography of the Holy Wisdom, Renaissance Iconography, Russian-Italian Contacts.

Olga Chumicheva, formerly Senior Researcher of the Research Centre for Eastern Christian Culture. Her current research focuses on the iconography of the 14th-late 16th centuries, spiritual and political ideas of the Late Medieval and Early New Times Russia in the context of the relations with the post-Byzantine, Catholic, and Protestant worlds.

A New Language of Legitimizing Power:

The Relief on the Entrance Portal of the Faceted Chamber of the Moscow Kremlin

(I. Verner & O. Verner)

The relief of the frieze over the Red Porch entrance portal of the Faceted Chamber in the Moscow Kremlin, being the oldest monument of its kind on a secular stone building in Moscow, has been undeservedly ignored by art historians. The only interpretation of the bas-relief found in the scholarly literature is the one based on the 19th century descriptions of the bas-relief identifying it with the Lithuanian coat of arms so-called Pogonya. The article presents for the first time the interpretation of the central image of the bas-relief as Alexander the Great. This interpretation seems justified considering the symbolism of the figures of the leopard and the winged serpent surrounding the horseman and their attributes. It takes into account the cultural and historical context of the turn of the 15th and 16th centuries and reflects the emerging claims of Ivan III to the legitimate succession of power from Alexander the Great within the metaphysical theory of the transfer of world kingdoms.

Keywords: Alexander the Great, Bas-Relief, Faceted Chamber, Power Imagery.

Oleg Verner is an independent researcher. His research interests include application of digital methods to research in the humanities.

Inna Verner is a Senior Research Fellow at the Institute of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences in Moscow. Her main research interests concern the history of Bible translations in Church Slavonic (15th-17th centuries) and in particular the translations of Maximus the Greek, the history of Church Slavonic language and literacy in its contacts with Greek, Latin and West Slavic textual traditions.

St. Basil's Cathedral in Moscow: New Considerations on the Sources

(F. Rossi)

The Church of the Intercession of the Mother of God on the Moat in Moscow (1555-61), more commonly known as St. Basil's Cathedral, although extremely famous, has received limited attention in Western European countries and has been the subject of only a small number of scholarly studies. Yet contemporary sources dating from the period of St. Basil's construction, as well as sources from the late eighteenth and nineteenth centuries, encourage scholars to look to the West in order to better understand this building.

This study presents evidence hitherto overlooked concerning St. Basil's Cathedral by examining two sources that have so far been neglected in the scholarly debate on the monument. They consist of two manuscripts written between the late eighteenth and early nineteenth centuries: *Essay on Russian Antiquities [Opyt o russkich drevnostjach v Moskve]* by Nikolaj L'vov and *Moscow and Its Surroundings... [Moskva s okrestnost'jami ...]* by Nikolaj Karamzin, composed respectively for Paul I, Emperor of Russia from 1796 to 1801, and the Dowager Empress Maria Feodorovna (d. 1828). Interestingly, these two sources agree in attributing the church to an Italian architect. This article analyzes the two sources with particular attention to the historical and cultural context in which they were written.

Keywords: St. Basil's Cathedral in Moscow, Italian Architects, Nikolaj Karamzin, Nikolaj L'vov.

Federica Rossi is Associate Professor of Architectural History at the IUAV University of Venice and a Research Associate at the Kunsthistorisches Institut in Florenz – Max-Planck-Institut. Her publications include: *Palladio in Russia. Nikolaj L'vov, Russian architect and intellectual at the twilight of the Enlightenment* (Venice 2010); *Piranesi. Do i posle. Italija-Rossija. XVIII-XXI veka. / Piranesi. Before and After. Italy-Russia. 18th-21st Century*, ed. by F. Rossi (Crocetta del Montello-Moscow 2016).

Paths of Confessionalization in Russia in the 16th Century: The Stoglav Council Between Tradition and Innovation

(E. Emchenko)

The program of the Stoglav Council became part of the events held by Metropolitan Makarii and the «Izbrannaja rada» at the end 40-50s of the 16th century. These reforms reflected two important processes, common for the history of European states: the creation of modern states, the origin of which occurs in the Middle Ages and which develop in modern times, and the process of confessionalization associated with the formation of early modern nations in Europe. The term confessionalization, appearing in historiography in the middle of the 20th century to describe the history of German Protestantism in the 16th-17th centuries, over time it was used to describe similar processes in Catholic and then Orthodox countries in Europe. In search of confessional self-determination in Russia in the 16th century, the state power takes an active part. This is evidenced, first of all, by the intensification of conciliar activity and, of course, the Stoglav Council.

Thus, under the conditions of the formation of the early modern state, despite the orientation on «*starina*» (old times) declared by the council, the resolutions of the Stoglav Council reflected significant transformations associated with the creation of new bodies of representative power and the widespread use of the Russian church legal tradition.

Keywords: Confessionalization, Church Councils, Early Modern State, State and Church.

Elena Emchenko is Head of the Department of History, Philosophy, and Social Sciences at the Moscow State University of Geodesy and Cartography (MIIGAiK), Senior Research Researcher at the Educational and Research Centre for Current Issues in Historical Science and Education, Moscow Pedagogical State University (MPGU). Her research focuses on the study of the history of the Russian Orthodox Church and the terminology of historical documents.

EUROPE IN BETWEEN. HISTORIES, CULTURES AND LANGUAGES FROM
CENTRAL EUROPE TO THE EURASIAN STEPPES

TITOLI PUBBLICATI

1. Aleksandra Filipovic, *I Balcani occidentali tra romanico e bizantino. Tradizione e sperimentazione nell'architettura serba della seconda metà del XII secolo*, a cura di Alberto Alberti, Francesca Romoli, 2020
2. Lorenzo Pubblici, *Cumani. Migrazioni, strutture di potere e società nell'Eurasia dei nomadi (secoli X-XIII)*, 2021
3. Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, 2021
4. Svitlana Šumilo, *Поэтика богослужбной гимнографии в славянских житиях и проповедях орнаментального стиля XI-XIV вв.*, 2024
5. Marcello Garzaniti, Vassa Kontouma, Vasilios N. Makrides (a cura di), *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.) / Chrétien orientaux et République des Lettres (16^e-18^e s.) / Östliche Christen und die Gelehrtenrepublik (16.-18. Jh.)*, 2024
6. Marcello Garzaniti, Ovanes Akopyan, Iris Karafillidis, Francesca Romoli (a cura di), *In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e renovatio nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века*, 2025

Europe in between

In dialogo con l'Occidente: Rinascimento e *renovatio* nella Russia del Cinquecento / В диалоге с Западом: возрождение и религиозное обновление в России XVI века Il volume raccoglie i contributi presentati al seminario internazionale "In dialogo con l'Occidente. Rinascimento e *renovatio* nella Russia del Cinquecento", tenutosi a Firenze (27 e 28 aprile 2023), e si propone di gettare nuova luce sulle relazioni culturali della Russia con

la penisola italiana, e in generale con il mondo occidentale, già in passato oggetto di studi. Offrendo una panoramica interdisciplinare delle interazioni che va oltre gli approcci tradizionali, grazie alle diverse competenze di quanti hanno contribuito, la miscellanea mette in luce alcuni snodi fondamentali dell'epoca, aspetti metodologici e chiavi interpretative che saranno utili per le future ricerche.

Marcello Garzaniti, già professore ordinario presso l'Università di Firenze, è membro del Consiglio editoriale della Firenze University Press. Si occupa della Bibbia slava, della storia delle letterature slave e delle relazioni fra cultura e religione nei paesi slavi.

Ovanes Akopyan è ricercatore (Tenure-Track Assistant Professor) presso l'Istituto di Filosofia di Zagabria e Visiting Professor presso l'Università Ibn Haldun di Istanbul. I suoi interessi di ricerca riguardano la storia intellettuale del Rinascimento e dell'età moderna.

Iris Karafillidis è titolare di un contratto di ricerca presso l'Università di Padova e docente a contratto di Letteratura Russa all'Università di Siena. I suoi interessi di ricerca riguardano la tradizione letteraria medievale slava, il retaggio slavo ecclesiastico e il lessico religioso nella letteratura russa contemporanea, il dissenso religioso nell'URSS degli anni Sessanta e Ottanta.

Francesca Romoli è professore associato di Slavistica all'Università di Pisa. I suoi interessi di ricerca riguardano la letteratura medievale slava orientale, le relazioni tra Moscovia e Italia nel XVI secolo e la figura di Massimo il Greco. È coordinatrice nazionale del PRIN MaximHum.

ISSN 2975-0318 (print)
ISSN 2975-0326 (online)
ISSN 979-12-215-0916-8 (print)
ISBN 979-12-215-0893-2 (PDF)
ISBN 979-12-215-0894-9 (XML)
DOI 10.36253/979-12-215-0893-2

www.fupress.com