

# 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 medievale<sup>1</sup>. 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).

<sup>1</sup> 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 Desjatyj* (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 Desjatyj* 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)<sup>2</sup>.

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 bizantina<sup>3</sup>, 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-

<sup>2</sup> 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 Desjatyj* il libro biblico è sempre designato con il grecismo *Apokalipsi* (Alekseev 2020, 101).

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

siastica e del monachesimo<sup>4</sup>. 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 religiose<sup>5</sup>.

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)<sup>6</sup>. 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.

<sup>4</sup> 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).

<sup>5</sup> 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.

<sup>6</sup> 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 figurato<sup>7</sup>. 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 biblico<sup>8</sup>.

## 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 orientale<sup>9</sup>. 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*<sup>10</sup>. 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

<sup>7</sup> Cfr. la recente edizione delle sue opere: Daniil, mitropolit Moskovskij 2020.

<sup>8</sup> 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.

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

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

dell'epoca<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup>.

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 Trachaniot<sup>13</sup>.

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-

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

<sup>12</sup> «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 Божия 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 Божия 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 Божия Пречиста Христа» (Sinicyna 1998, 366).

<sup>13</sup> 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)<sup>14</sup>. 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 russo<sup>15</sup>.

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

<sup>14</sup> «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.

<sup>15</sup> 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)<sup>16</sup>. 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)<sup>17</sup>. 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 III<sup>18</sup>. 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 1524<sup>19</sup>. 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

<sup>16</sup> «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).

<sup>17</sup> «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 стоить вѣрою въ православии, но добрыхъ дѣлъ оскудѣние и неправда умножися, святаы церкви обидими» (Sinicyua 1998, 367).

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

<sup>19</sup> 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)<sup>20</sup>. 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)<sup>21</sup>. 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)<sup>22</sup>. 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.

<sup>20</sup> 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).

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

<sup>22</sup> «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 donna<sup>23</sup>. In altre opere, comunque, si fa riferimento all'Apocalisse (sempre chiamata con il suo nome greco), ma non ci risultano allusioni all'immagine della donna<sup>24</sup>. 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 apocalittica<sup>25</sup>.

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-

<sup>23</sup> 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.

<sup>24</sup> 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.

<sup>25</sup> 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.

so<sup>26</sup>. 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 Esdra<sup>27</sup>. 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 giovannea<sup>28</sup>.

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»<sup>29</sup>. 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

<sup>26</sup> Per una dettagliata interpretazione, cfr. Garzaniti 2021, 2022.

<sup>27</sup> 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).

<sup>28</sup> 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 женоувъ 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 в которы(х) бы(х) мыслаци. и обратихся к ней и рекохъ ей. О че(м) плачеши 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 стражеши. 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.

<sup>29</sup> «[...] 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 cristiani<sup>30</sup>. 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"»<sup>31</sup>.

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

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

<sup>31</sup> «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 живещи? 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 profetico<sup>32</sup>. 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)<sup>33</sup>. 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 starac 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).

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

<sup>33</sup> 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 istočnikam 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.: razmyšljenija 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 apokalipsy 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 Savonaroly 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.