

Francesca Romoli

# Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente

Esperienza ed evidenza documentaria  
nella testimonianza alla Moscovia  
cinquecentesca

EUROPE IN BETWEEN

- 3 -

# 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, SRISA, Santa Reparata International School of Art City of Florence, 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, Gabriele d'Annunzio University, Italy

Pierre Gonneau, Panthéon-Sorbonne Paris 1 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, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

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

Francesca Romoli

Massimo il Greco  
e gli ordini religiosi dell'Occidente

Esperienza ed evidenza documentaria  
nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2021

Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente : esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca / Francesca Romoli. Firenze : Firenze University Press, 2021.

(Europe in between. Histories, cultures and languages from Central Europe to the Eurasian Steppes ; 3)

<https://www.fupress.com/isbn/9788855183949>

ISBN 978-88-5518-408-3 (print)

ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF)

ISBN 978-88-5518-395-6 (XML)

DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

Graphic design: Alberto Pizarro Fernández, Lettera Meccanica SRLs

Layout editing: Alberto Alberti

Front cover: *Biblioteca del convento di San Marco a Firenze* ([https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San\\_Marco\\_\(Florence\)\\_-\\_Library.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:San_Marco_(Florence)_-_Library.jpg)) by Moon rabbit 365, CC-BY-SA-4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/legalcode>)

*FUP Best Practice in Scholarly Publishing* (DOI [https://doi.org/10.36253/fup\\_best\\_practice](https://doi.org/10.36253/fup_best_practice))

All publications are submitted to an external refereeing process under the responsibility of the FUP Editorial Board and the Scientific Boards of the series. The works published are evaluated and approved by the Editorial Board of the publishing house, and must be compliant with the Peer review policy, the Open Access, Copyright and Licensing policy and the Publication Ethics and Complaint policy.

Firenze University Press Editorial Board

M. Garzaniti (Editor-in-Chief), M.E. Alberti, F. Vittorio Arrigoni, E. Castellani, F. Ciampi, D. D'Andrea, A. Dolfi, R. Ferrise, A. Lambertini, R. Lanfredini, D. Lippi, G. Mari, A. Mariani, P.M. Mariano, S. Marinai, R. Minuti, P. Nanni, A. Orlandi, I. Palchetti, A. Perulli, G. Pratesi, S. Scaramuzzi, I. Stolzi.

 The online digital edition is published in Open Access on [www.fupress.com](http://www.fupress.com).

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>).

© 2021 Author(s)

Published by Firenze University Press

Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze

via Cittadella, 7, 50144 Firenze, Italy

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)

*This book is printed on acid-free paper*

*Printed in Italy*

*A mia figlia*



# Sommario

Premessa	11
CAPITOLO I	
Esule, uomo di lettere e monaco ortodosso, recluso	15
CAPITOLO II	
La testimonianza di Massimo il Greco sugli ordini religiosi dell'Occidente	27
2.1. Composizione, datazione, tradizione	27
2.2. Per amore della verità	29
2.3. L'intenzione dell'autore	30
2.4. Tra convergenza e divergenza	37
CAPITOLO III	
Gli ordini religiosi dell'Occidente per Massimo il Greco	41
3.1. Il Regno di Francia e la fondazione dell'ordine certosino	41
3.2. La vita nella Grande Chartreuse	44
3.3. L'ordine dei frati predicatori	48
3.4. Girolamo Savonarola a San Marco	56

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, © 2021 Author, content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-394-9



CAPITOLO IV

Alle fonti	65
4.1. Il <i>corpus</i> di verifica	65
4.2. Le origini certosine	68
4.3. La Grande Chartreuse, ovvero la Certosa di Firenze	80
4.4. La forma di vita certosina	84
4.5. La forma di vita domenicana	90
4.6. Girolamo Savonarola agli occhi dei contemporanei	108

CAPITOLO V

Verso una conclusione	161
5.1. Stralci di carte: sulle tracce di una biblioteca	161
5.2. Frammenti di vita: sulle orme di un itinerario	162

Nota finale	173
-------------	-----

Appendice	175
Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica	176
Epistola sui francescani e i domenicani	187

Bibliografia	189
--------------	-----

Abstract	227
----------	-----

Резюме	237
--------	-----

Firenze è di gran lunga la città più bella e più salubre di tutte le città italiane che ho visto. In quella città c'è un convento che è dimora dei frati che in latino sono chiamati *predikatori*, che significa predicatori di Dio. La chiesa di questa santa casa ha eletto a suo custode e protettore il santissimo apostolo ed evangelista Marco. In questa casa fu igumeno un santo frate di nome Girolamo, latino per natali e dottrina, ripieno di ogni sapienza e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e della scienza esteriore, cioè della filosofia, asceta straordinario, ben adorno di zelo per Dio.

Massimo il Greco



## Premessa

Massimo il Greco (1470ca-1556), al secolo Michele Trivolis, è personalità complessa. Copista e novizio domenicano, monaco ortodosso e umanista, la sua figura si colloca al crocevia di mondi, culture e fedi diverse, in un percorso di vita che dalla patria sotto assedio lo vede prima nell'Italia umanistica, tra le Repubbliche di Firenze e Venezia, e lo Stato della Chiesa, poi ancora in patria, ora sul monte Athos, e infine nella Moscovia di Vasilij III e Ivan IV. Si tratta di un percorso che lo porta eccezionalmente in contatto ora con l'Umanesimo latino e volgare e il cristianesimo latino, ora con la tradizione bizantina, greca e slava, l'ortodossia e l'islam, in una polifonia culturale, linguistica e religiosa che è insieme la sua cifra e la chiave di accesso alla sua eredità letteraria.

Nella Firenze degli umanisti, Michele Trivolis assiste e partecipa al processo di riscoperta dell'antichità classica e cristiana che prelude al Rinascimento e alla Riforma, e che nel suo periodo italiano alimenta da una parte l'attività delle accademie, con lo studio delle lingue antiche e la traduzione dei classici, e quella dei circoli di copia e delle stamperie, che gli offrono un mestiere per vivere, e dall'altra il dibattito sulla povertà nella religione che era stato all'origine del movimento dell'Osservanza. È proprio la volontà di rinnovare con la pratica la *ecclesiae primitivae forma*, che Massimo il Greco legge nella critica savonaroliana della Chiesa e nell'impegno con cui Savonarola aveva sostenuto e difeso il ritorno a una più rigorosa osservanza della regola domenicana, elevandola a scudo contro il malcostume dilagante nella società dell'epoca, che induce Michele a lasciare il mondo per il convento

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

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, © 2021 Author, content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

di San Marco. Ed è per amore della povertà che qualche anno più tardi Michele sceglie di monacarsi sull'Athos, e una volta in Moscovia di appoggiare il movimento dei non possidenti capeggiato dal monaco Vassian (al secolo Vasilij Ivanovič Patrikeev).

In Moscovia, l'apporto originale di Massimo il Greco non si esaurisce nel dibattito sulla liceità delle proprietà monastiche, ma si esprime nei più diversi ambiti. Lo si può cogliere, per esempio, nella polemica contro l'astrologia e nella difesa del libero arbitrio che egli oppone alle teorie degli astrologi dello zar, nel metodo filologico che presiede al suo lavoro di revisione e traduzione, nella gerarchia delle *auctoritates* che introduce nei suoi scritti.

Il dibattito sulla povertà monastica si inserisce in un filone importante e cospicuo della sua produzione, che raccoglie opere di trattatistica, anche polemica, e testimonianze documentarie a vocazione didattico-parenetica. Appartengono a questo filone, con gli altri, gli scritti che per la prima volta portano all'attenzione del lettore moscovita gli ordini religiosi dell'Occidente e la figura di Savonarola, fulgidi esempi di virtù che danno risalto alla decadenza del sistema locale, aprendo a una denuncia, di chiara matrice savonaroliana, che punta all'affermazione di un'etica nuova.

Oggetto di studio di questo volume è proprio la testimonianza di Massimo il Greco sugli ordini religiosi dell'Occidente e sulla vita di Savonarola. L'obiettivo che si persegue è duplice: da una parte si intende esplorare questa testimonianza nei suoi contenuti, dall'altra accertarne la veridicità investigando le fonti poste alla sua base e restaurando i processi e le modalità della loro elaborazione e trasmissione alla Moscovia cinquecentesca.

Si tratta di ambiti finora poco o per niente studiati. Se, infatti, l'affinità di pensiero, missione e destino che accomuna Massimo il Greco e Savonarola, e l'ascendente che questi esercitò su di lui, orientandone le scelte e ispirandone le opere, sono temi che sono stati a loro modo investigati (cf., per esempio, Dunaeu 1907, Viskovatyj 1939-1940, Ivanov 1968, 1974, Sinicyna 1972, Romoli 2015, 2017a, Garzaniti 2019a), la nota biografica su Savonarola, al contrario, è rimasta in ombra fino ad anni recenti (cf. Garzaniti 2019b). Né è mai stata scandagliata nel senso delle fonti la testimonianza di Massimo sugli ordini religiosi dell'Occidente, la cui genesi è stata riferita, con buona ragione ma altrettanta approssimazione, all'ambiente italiano, da Mirandola a Firenze (cf. Denissoff 1943: 234-236; Sinicyna 2008a: 66; Žurova 2008: 450-468). Anche la sua biografia, del resto, necessiterebbe di una riscrittura fondata sull'interrogazione diretta delle fonti nell'ottica della verifica delle attuali ricostruzioni, soprattutto per gli anni italiani, la cui conoscenza attuale è quantomai lacunosa.

In questo volume, per la prima volta, la testimonianza di Massimo il Greco sugli ordini religiosi dell'Occidente e sulla vita di Savonarola è messa in dialogo con la documentazione occidentale. Studiati alla luce dell'esperienza autoriale e nel confronto con evidenze molteplici, i testi che la raccolgono sono offerti in una nuova versione italiana integrale, frutto di una rilettura ispirata ai risultati acquisiti in questa sede. Nei diversi ambiti che interseca, in ogni caso, lunghi

dall'esaurire la ricerca, questo lavoro intende all'opposto alimentarla, aprendosi necessariamente alla prospettiva di ulteriori, future indagini<sup>1</sup>.

Nel congedare questo lavoro alle stampe, non posso non esprimere un ringraziamento sincero a quanti, a vario titolo (amici, colleghi, esperti), si sono resi disponibili al confronto e a una lettura, condividendo, con garbata generosità, materiali, riflessioni e competenze. Desidero ricordare specialmente Ljudmila I. Žurova, Margarita V. Živova, David Speranzi, Michele Lodone, Stefano Garzonio e Giovanni Leoncini, i direttori della collana "Europe in Between", in cui il volume vede la luce, Marcello Garzaniti e Lorenzo Pubblici, il comitato scientifico, soprattutto nella persona di Alberto Alberti, e i revisori anonimi che si sono fatti carico della valutazione. A ognuno di loro va la mia più profonda riconoscenza. La mia gratitudine va altresì alla Comunità di San Leolino, che con generosa disponibilità mi ha reso accessibili gli spazi della Certosa di Firenze. Un pensiero speciale, infine, è per mio padre, riferimento sempre certo, e per la mia famiglia tutta, sostegno di ogni giorno. Errori, imprecisioni e sbavature restano naturalmente miei.

<sup>1</sup> Il lavoro che qui si presenta muove da indagini preliminari affidate a una serie di studi preparatori (cf., in particolare, Romoli 2018a, 2019a-c, 2020a-b, in stampa a).



## Esule, uomo di lettere e monaco ortodosso, recluso

L'attuale conoscenza della vita di Massimo il Greco è lacunosa, ed è tale sia per un'oggettiva carenza di dati diretti e indiretti, a cui si potrebbe forse in parte sopperire, per il periodo italiano, estendendo le ricerche alle biblioteche e agli archivi delle diverse città del suo soggiorno, sia per l'esplorazione ancora parziale delle fonti slave, incluse le sue opere, anch'esse a loro modo eloquenti, delle quali si ha in generale una conoscenza limitata e spesso solo di superficie (cf. Romoli 2019a). Molti restano i nodi problematici del suo itinerario, a partire da quello italiano. Poco si sa, per esempio, dei suoi spostamenti dopo la ritirata di Carlo VIII, né si conosce il luogo in cui visse prima di trasferirsi a Mirandola. Similmente oscuri sono gli anni che separarono la sua misteriosa uscita da San Marco dall'arrivo sull'Athos.

Eppure abbondano gli studi centrati sulla sua figura, la sua produzione e il suo retaggio. Nell'ambito delle ricostruzioni biografiche, le più accreditate sono quelle di È. Denissoff (1943) e N.V. Sinicyna (cf., da ultimo, 2008a). A Denissoff va il merito di aver restituito a Massimo il Greco l'identità di Michele Trivolis, facendo intuire l'enorme portato della sua opera. Il suo lavoro di copista ha preso corpo negli studi di paleografia, con l'individuazione della sua grafia e la progressiva restituzione al suo calamo dei codici che trascrisse a Firenze. Un contributo certo in questo ambito si deve a D. Speranzi (2010, 2013, 2016).

L'individuazione definitiva della sua scrittura cirillica si deve a B.L. Fonkič (1971; cf. Amfilochij 1880: 52-55, tavole 15-16), che, sulla base di dati paleografici e codicologici, ha identificato la sua mano in quella di uno dei due copisti del testo slavo nel ms. RNB f. 728, Sof. 78 (a. 1540). Il ragionamento è semplice: il ms. Sof.



78 trasmette il Salterio greco che, come si legge nel *colophon*, Massimo il Greco copiò a Tver' nel 1540 per l'arcivescovo Venjamin. Nello stesso codice, Fonkič riconosce la mano del Salterio nel testo greco di due contatti per l'Annunciazione. Alla stessa mano – cioè a quella di Massimo – assegna l'interlinea slava dei contatti. Sulla base di questa attribuzione (in sé plausibile, ma recentemente criticata; cf. Bulanin 2019), Sinicyna (cf., per esempio, 1976, 1977, 1993-1994) ha individuato suoi interventi in oltre una decina di codici slavi.

Il maggior contributo al progresso delle conoscenze sulla fase moscovita della vita di Massimo il Greco si deve agli studi slavi, soprattutto di lingua russa. Un'ampissima porzione della sua produzione in lingua slava è stata resa accessibile già alla metà dell'Ottocento (Kazan' 1859-1862; Maksim Grek 1894-1897) e poi volta integralmente in russo (Maksim Grek 1910-1911). Nuovi progetti di edizione, estesi ai suoi scritti in greco e adeguati a più alti standard di scientificità, sono stati avviati negli ultimi decenni, sotto la guida di Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014), che ha curato anche l'edizione delle più antiche note biografiche sul personaggio (Sinicyna 2009), e per iniziativa di L.I. Žurova (2008, 2011). All'edizione dei testi hanno partecipato, in tempi e modi diversi, Filaret (1842), Ch. Loparev (1899), V.F. Ržiga (1935-1936), A.I. Klivanov (1958), D.M. Bulanin per le traduzioni, la produzione epistolare (Bulanin 1984) e altri scritti (Bulanin 1990, Maksim Grek 1993), P. Buškovič (1993), A.F. Zamaleev (Maksim Grek 2007) e I.M. Gricevskaja, insieme ai già ricordati Bulanin e Fonkič, per la traduzione russa di alcuni inediti greci e slavi (Maksim Grek 2021).

A Sinicyna si devono inoltre lo studio delle raccolte delle opere di Massimo il Greco e più in generale un'inflessa attività di ricerca in ambito storico e biografico (cf. anche, almeno, Sinicyna 1972, 1977), a Žurova specialmente il merito di aver contribuito all'indagine della tradizione manoscritta, anche in continuità con i lavori di Sinicyna (cf., per esempio, Žurova 2008, 2011, 2019), a Bulanin, tra le varie cose, la discussione dei criteri adottati in ordine all'edizione progettata da Sinicyna, con proposte concrete per il suo completamento (cf. Bulanin 2019).

Ancora molti sono gli specialisti russi che hanno preso parte alla ricerca su Massimo il Greco. Si ricordino qui, almeno, V.S. Ikonnikov e D.N. Dunaev, che gli dedicarono le prime monografie (cf. Ikonnikov 1915 [1865-1866], Dunaev 1916), e A.I. Ivanov (1968, 1969a, 1972, 1973a-b, 1974, 1976), che, ormai in epoca sovietica, studiò il suo rapporto con Savonarola, l'ambiente di San Marco e il Rinascimento, la sua posizione nel dibattito sulla povertà monastica, ma soprattutto la sua eredità letteraria, approntando un inventario pressoché completo dei suoi scritti (cf. Ivanov 1969b). Sono queste le maggiori direzioni della ricerca che si profilano in epoca sovietica, insieme all'indagine dell'attività di traduttore di Massimo il Greco e alla disamina della sua opera anche nel senso delle fonti (per una sintesi, cf. Kazakova 1973).

Il progresso delle conoscenze in questi ambiti è stato possibile grazie agli studi, tra gli altri, di Bulanin (ancora 1979a-c), K. Viskovatyj (1939-1940), Klivanov (1957) e B.M. Kloss (1975). A.N.N. Pokrovskij e S.O. Šmidt (1971) si deve l'edizione di un *dossier* sul caso giudiziario di Massimo il Greco che fu raccolto negli anni '40 del XVI sec. nell'ambiente dell'allora metropolita Makarij sulla

base delle carte dei processi del 1525 e 1531 (e di altre di pari rilievo), forse con intento riabilitativo. L'edizione, motivata dalla scoperta di un nuovo e più integro testimone del documento, ha portato a una svolta nella ricostruzione delle ragioni e delle condizioni della prigionia di Massimo (cf. Pokrovskij 1981). La polivalenza della sua figura è stata ben rappresentata da I. Ševčenko (2009), che lo ha messo in relazione con il mondo italiano, athonita, moscovita e per la prima volta anche con quello moldavo-valacco. Il tema del rapporto con la cultura rinascimentale, che pure attende di essere sviscerato, attraversa la storia degli studi da quando N.K. Gudzij (1911) lo affrontò per la prima volta, e può avvantaggiarsi oggi delle conoscenze sulla rete dei contatti culturali tra Europa e Moscovia portate dagli studi di O.F. Kudrjavcev (2013). Sull'attività traduttoria e la pratica linguistica di Massimo il Greco, ai primi lavori di L.S. Kovtun (1975) e S. Mathauserová (1976), si aggiungono quelli più recenti di T.V. Pentkovskaja (per esempio 2017, 2018 e con I.M. Gnevševa 2019) e I.V. Verner (per esempio 2010b, 2015, 2017, 2019b), a cui si deve anche l'edizione della traduzione interlineare del Salterio del 1552 (Verner 2019a).

Se a Massimo il Greco non è mancata l'attenzione degli studiosi di altri paesi, che gli hanno tributato monografie e saggi in diverse altre lingue (cf., per esempio, Haney 1973, Schultze 1973, Langelier 1986, Olmsted 1987, Obolensky 1988, Akopyan 2013), di recente l'interesse più vivo è stato espresso dall'Italia. Emerso già nel secolo scorso (cf., per esempio, Baracchi 1968), questo interesse si è rinnovato negli ultimi decenni nella cornice di due seminari internazionali che hanno aperto tavoli di confronto prima a Firenze (2007) e poi a Pisa (2018), rinsaldando la collaborazione italo-russa (cf. Garzaniti, Romoli 2010, Romoli, Alberti 2019) e favorendo il costituirsi di un gruppo di ricerca sotto la guida di M. Garzaniti (e con il patrocinio di Villa Vigoni per il triennio 2019-2021), a cui partecipano, insieme a chi scrive, A. Alberti e M.C. Ferro. Obiettivo del gruppo è contribuire allo sviluppo di un dibattito internazionale, promuovendo la scoperta dell'apporto di Massimo il Greco alla maturazione culturale della Moscovia cinquecentesca (cf., per esempio, Garzaniti 2010, 2015a, 2020).

Senza pretesa di esaustività su un fronte che allo stato attuale della ricerca si conferma problematico, si ripercorrono qui le tappe note del percorso biografico di Massimo il Greco per offrire al lettore le coordinate essenziali necessarie a orientarsi nella trattazione. A valle dell'indagine, la ricostruzione potrà essere adeguata a eventuali elementi di novità che emergano dall'interrogazione diretta delle fonti.

Nato verso il 1470 ad Arta, città conquistata dagli ottomani (1449) che ricadeva sotto il dominio turco ormai da oltre un ventennio, Michele Trivolis discendeva da una famiglia originaria di Mistrà. Un suo congiunto, Demetrio Trivolis, probabilmente suo zio, che una generazione prima di lui era approdato in Occidente, fu forse tra i sodali di Giorgio Gemisto Pletone e lavorò come copista per il cardinale Bessarione. Il giovane greco lasciò Corfù al seguito di Giano Lascaris, che nell'aprile del 1491, dopo un primo viaggio, era ripartito alla volta dell'Oriente, sempre su mandato di Lorenzo de' Medici, con l'incarico di

acquistare manoscritti destinati all'ampliamento del fondo greco della biblioteca medica privata, e per reclutare giovani da perfezionare nella formazione e avviare all'attività di copista. Quando, insieme a Lascaris, arrivò a Firenze, era la fine della primavera o l'inizio dell'estate del 1492 (cf. Denissoff 1943: 147-149; Sinicyna 2008a: 19; Speranzi 2010b: 274-275)<sup>1</sup>.

Esule bizantino come tanti, a Firenze Michele Trivolis si formò allo *Studium* sotto la protezione di Lascaris, suo maestro insieme ad Angelo Poliziano (Ambrogini), frequentò le prediche di Girolamo Savonarola, che tanto ascendente avrebbe avuto su di lui, e forse prese parte agli incontri dell'Accademia platonica diretta da Marsilio Ficino (cf. Denissoff 1943: 146-166; Sinicyna 2008a: 21-32)<sup>2</sup>. Come altri giovani che venivano dall'Oriente, a Lascaris prestò la sua opera di amanuense partecipando al circolo di copia che si era costituito all'ombra della biblioteca medica privata. Ne portano prova gli esemplari dei *Geoponica*, della *Geografia* di Strabone, del *Commentario* a Ermogene di Siriano, Sopatro e Marcellino (*Dreimänner-Kommentar*) e degli *Idyllia* di Teocrito da lui trascritti a Firenze tra il 1492 e il 1494/1495 (cf. Speranzi 2010b; 2013: 43-49), e forse anche la sua copia del *De divinis nominibus* dello pseudo Dionigi Areopagita (cf. Speranzi 2016). Né se ne può escludere la collaborazione alle attività della stamperia greca fondata da Lascaris nel 1494 (cf. Denissoff 1943: 167; Sinicyna 2008a: 28-30), benché manchino prove dirette<sup>3</sup>.

La Signoria viveva allora il periodo della sua massima fioritura, costituendo un particolare richiamo, tra gli altri, per gli eruditi bizantini, che, in fuga dalla patria sotto assedio, cercavano un rifugio per sé e un consegnatario a cui affidare le vestigia della loro civiltà per preservarne il retaggio. Con spirito di spiccato mecenatismo, sull'esempio dell'avo Cosimo il Vecchio, Lorenzo il Magnifico aveva coltivato specialmente le lettere e le arti, promuovendo la cultura classica e circondandosi dei migliori maestri dell'epoca. Il Magnifico si era inoltre fatto

<sup>1</sup> Sulla diaspora greca nell'Italia umanistica e il contributo bizantino all'evoluzione dell'Occidente si vedano, su tutti, Geanakoplos 1966, 1988, Manoussakas, Staikos 1986, Cortesi, Maltese 1992, Wilson 1992, Staikos 1998, Monfasani 2004, Konstantinou 2006, Speranzi 2013 e Martinelli Tempesta *et al.* 2019. Sulla figura del cardinale Bessarione si aggiungano specialmente Labowsky 1967, Bianca 1999, Coluccia 2009, Gutkowski, Prinziavalli 2012 e Molinari 2015, e, sui copisti che gli prestarono la loro opera e le loro mani, Mioni 1976, 1981-1985 e Speranzi 2017, 2018. Notizie sulla presenza greca a Firenze si possono attingere da Geanakoplos 1989. Per la politica culturale del Magnifico, su Giano Lascaris (di cui anche in § 5.2) e il fondo greco della biblioteca medica privata si può fare riferimento a Pontani 1992, Gentile 1994, Ceresa 2004 e Speranzi 2007, 2010a.

<sup>2</sup> Sinicyna (2008a: 37-38) rigetta l'ipotesi della formazione presso Poliziano. Sull'Accademia platonica e Marsilio Ficino si vedano almeno Garfagnini 1986a, Field 1988, Hankins 1994, 2001, Allen 1995, 1998, 2017, Vasoli 1997, 2006, Allen, Rees 2002, Kristeller 2005, Gentile, Toussaint 2006, Edelheit 2008, Fellina 2014 e Robichaud 2018. Per Angelo Poliziano sia qui sufficiente richiamare Bigi 1960, Viti 1994, 2016, Secchi Tarugi 1996, Fera, Martelli 1998, Perosa 2000, Baier, Dänzer, Stürner 2015 e Mercuri 2019. Una selezione bibliografica su Savonarola e i principali temi savonaroliani è offerta al cap. 4, nota 27.

<sup>3</sup> Notizie sui protagonisti e le attività promosse da Giano Lascaris a Firenze tra il 1492 e il 1494/1495 sono in Speranzi 2013: 43-98.

promotore e garante di una politica di equilibrio tra gli Stati della penisola, dal Ducato di Milano al Regno di Napoli, dalla Repubblica di Venezia allo Stato della Chiesa, che cadde con la sua morte (1492).

I primi anni di Michele Trivolis a Firenze furono proprio quelli della discesa in Italia di Carlo VIII, che, incoraggiato da Ludovico Sforza ‘il Moro’, nel 1494 si volse alla conquista del Regno di Napoli. Su Napoli Carlo VIII rivendicava i diritti degli Angiò contro Ferdinando I d’Aragona, che a sua volta sosteneva Gian Galeazzo Maria Sforza (marito di sua nipote, Isabella d’Aragona) contro il Moro che ne aveva usurpato il potere. Il successo dalla parte francese fu tanto rapido quanto effimero. Occupata Napoli, infatti, per timore di un intervento della lega antifrancese, Carlo VIII ordinò la ritirata dopo pochi mesi (1495). Nella sua discesa, aveva ottenuto la sottomissione di Piero de’ Medici, che a Piero era valsa la cacciata da Firenze con l’instaurazione in città della Repubblica (1494).

Le vicende di quegli anni non poterono non condizionare le scelte e gli spostamenti di Michele. La discesa di Carlo VIII, infatti, lo aveva privato dell’appoggio di Giano Lascaris, che aveva accettato di porsi al servizio del re, seguendolo nella sua ritirata. Rimasto così senza una guida, nell’inverno del 1495-1496 il giovane greco dovette lasciare Firenze alla volta di Venezia, facendo tappa a Bologna, dove sarebbe rimasto sotto la protezione e al servizio di Antonio Cortesi Urceo (Codro) per alcuni mesi, nel 1496 o entro il 1498 (cf. Denissoff 1943: 170-180, 187-188; Sinicya 2008a: 33-34).

A Venezia, dove collaborò con la bottega di Aldo Manuzio, Michele potrebbe essere arrivato nell’autunno del 1496 o addirittura l’anno precedente. Il suo itinerario fino al marzo del 1498 non è chiaramente documentato. Secondo una probabile ricostruzione, si trattò di anni concitati: nella primavera del 1497 viaggiò a Milano visitando la corte di Ludovico il Moro, dove conobbe Ambrogio Varese di Rosate, e poi a Vercelli, dove collaborò con il canonico Nicola di Tarso e poté incontrare Ludovico Tizzoni, conte di Desana; entro l’estate del 1497 fece ritorno a Venezia e da lì intrattenne rapporti con l’ateneo patavino, che forse frequentava già dal 1494 insieme all’ambiente ferrarese, entrando in contatto con Agostino Nifo; dall’estate del 1497 all’inverno del 1498 lavorò per la stamperia di Zaccaria Calliergi e Nicola Vlastos e all’inizio del 1498 ancora per Manuzio (cf. Denissoff 1943: 170-180, 188-205; Sinicya 2008a: 35-37, 70, 74)<sup>4</sup>.

Nel marzo del 1498, declinate le proposte di collaborazione avanzate da Codro e dal conte di Desana per il tramite di Nicola di Tarso, Michele Trivolis si spostò a Mirandola, mettendosi al servizio di Giovan Francesco Pico, nipote e

<sup>4</sup> Sulla temperie culturale della Venezia quattro-cinquecentesca e la presenza greca nella Repubblica si possono consultare, oltre al già citato Geanakoplos 1989, Geanakoplos 1967, Beck *et al.* 1977, Manoussakas, Staikos 1993, Branca 1998, Benzoni 2002 e Tiepolo, Tonetti 2002; su Aldo Manuzio umanista e stampatore (di cui anche in § 5.2) si aggiungano almeno, insieme al già ricordato Manoussakas, Staikos 1993, Bigliuzzi *et al.* 1994, Marcon, Zorzi 1994, Dionisotti 1995, Lowry 2000, Infelise 2007, 2016, Beltramini, Gasparotto 2016, Accendere, Baldassarri 2017, Vacalebre 2018, Comiati 2019, Davies, Harris 2019, Montinaro 2019 e Marzo Magno 2020.

primo editore del più noto Giovanni Pico, che dall'estate del 1488 aveva dimorato a Fiesole (cf. Garin 1937: 3-52) e che Michele ebbe forse occasione di conoscere a Firenze<sup>5</sup>. Strenuo difensore di Savonarola, Giovan Francesco ne sarebbe diventato biografo. Gli spostamenti di Michele fino all'estate del 1502, quando l'assedio del castello di Mirandola lo costrinse a riparare altrove, sono anch'essi incerti. È possibile che nel giugno del 1499 abbia viaggiato a Corfù e Arta, nel 1500 a Milano e nel 1501 in Germania (cf. Denissoff 1943: 211-238; Sinicyna 2008a: 69-76). Risale forse a questo periodo, piuttosto che al precedente, la sua frequentazione dell'ambiente ferrarese, dove incontrò Niccolò Lelio Cosmico (cf. Denissoff 1943: 180).

Abbandonato il castello di Mirandola, nel cui clima, saturo di solidarietà e compianto per Savonarola, dovette maturare la sua conversione, Michele Trivolis entrò novizio nel convento di San Marco a Firenze (cf. Denissoff 1943: 238-252), dove la memoria del frate era particolarmente viva. Era il 12 giugno 1502, come testimonia il *Liber vestitionum* del convento, che registra il nome di Michele e fissa la data di inizio del suo noviziato (cf. Denissoff 1943: 95; 1948). A San Marco, sull'onda del movimento di riforma che era stato all'origine della rinascita religiosa quattrocentesca, sostenuta dalla riscoperta umanistica del cristianesimo antico, Savonarola aveva ristabilito una regolare osservanza<sup>6</sup>. L'esperienza di domenicano di Michele si interruppe tuttavia bruscamente, in circostanze e per ragioni ancora da chiarire, nell'aprile del 1503, quando si spogliò dell'abito e tornò nel mondo senza aver compiuto la professione (cf. Sinicyna 2008a: 76-80; 2010: 318-322).

<sup>5</sup> Su Giovanni Pico e Giovan Francesco Pico (di cui anche in § 5.2) si vedano almeno Garin 1937, Pico 1965, Schmitt 1967, Calciolari 1995-1996, Bausi 1996, Garfagnini 1997a, Bolzoni, Erlindo, Morelli 1998, Castelli 1998, Cao 2007, Pappalardo 2014, Bacchelli 2015, Scapparone 2015, Lubac 2016 e Sartori 2017; su Giovanni Pico si aggiungano i già menzionati Viti 1994, Edelheit 2008, Fellina 2014, Molinari 2015, Allen 2017 e Mercuri 2019.

<sup>6</sup> Sulle tendenze riformistiche che si manifestarono nella vita religiosa europea a partire dal Trecento, anche per impulso di papa Benedetto XII, e che portarono, tra le altre, alla nascita del movimento dell'Osservanza, esiste una bibliografia imponente. Per un primo approccio si può fare riferimento a Schmitt 1959, Elm 1980, 1989, 1994, 2001, Zarri 1984, 2016, Nimmo 1985, Ballweg 2001, Roest 2009, Mixson, Roest 2015, Roest, Uphoff 2016, Andenna 2018 e Lodone 2018. Sull'Osservanza domenicana specialmente in Savonarola e nei savonaroliani si aggiunga Polizzotto 2009. Sulla riscoperta delle radici cristiane favorita dall'Umanesimo e il rapporto, anche contraddittorio, tra Umanesimo, Osservanza e Chiesa si aggiungano ancora Cortesi, Leonardi 2000, Caby 2004, 2009 e Reltgen-Tallon 2004. Per meglio collocare questi fenomeni nella prospettiva della storia e della spiritualità degli ordini religiosi e del monachesimo, e più in generale dell'Occidente medievale, si può fare riferimento a Penco 1983, Vauchez 1990, 2021, Bosi 1992-1997 e Pansters 2020, che si raccomandano anche a integrazione della bibliografia in § 4.1. Si segnalano ancora e infine, su argomenti che intersecano l'orizzonte della ricerca in questo lavoro, i recenti Dóci, Destivelle 2019 e Bartuschat, Brilli, Carron 2020, dedicati, rispettivamente, al rapporto tra i domenicani e la Russia, e al ruolo dei domenicani nella costruzione dell'identità culturale fiorentina. Per Savonarola e il suo operato si rimanda alla trattazione in §§ 4.1 e 4.6.

Michele Trivolis cercò allora l'amico Scipione Forteguerra (Carteromaco), che raggiunse prima per il tramite del camaldolese Pietro Candido, poi direttamente, domandando il suo aiuto per poter tornare a Venezia. Cosa accadde tra la sua uscita da San Marco e il suo ingresso nel monastero di Vatopedi sull'Athos resta avvolto dal mistero. Qui Michele prese i voti con il nome di Massimo, che scelse in omaggio a Massimo il Confessore, in una continuità vocazionale che travalicò i confini anche confessionali di Stati, mondi e culture<sup>7</sup>. Da un appunto più tardo, che per il soggiorno athonita indica la durata di un decennio, si può ricavare che sull'Athos Michele fosse arrivato nel 1506 (cf. Sinicyna 2008a: 86-87). Dall'Italia potrebbe essere ripartito alla fine del 1505 o nel 1506, forse salpando da Venezia, dove sembra fosse riuscito a trasferirsi già nel 1503, e dove forse divenne collaboratore della nuova Accademia aldina (cf. Denissoff 1943: 252-278; Sinicyna 2008a: 82-89).

La quotidianità che Massimo viveva sulla Montagna Sacra fu inaspettatamente interrotta dall'arrivo nella primavera del 1516 di un messo da terre lontane. Per suo tramite, il gran principe Vasilij III Ivanovič domandava l'invio in Moscovia del monaco Savva per poter avviare il processo di revisione i libri sacri<sup>8</sup>. A causa dell'età avanzata e delle sue precarie condizioni di salute, tuttavia, a doversi preparare a partire in veste di esperto nei libri fu proprio Massimo. Il viaggio, ritardato dall'assenza a Costantinopoli del sultano Solimano I, di cui alla delegazione athonita era necessaria l'autorizzazione, si protrasse per circa due anni (cf. Sinicyna 2008a: 100-101).

Giunto in Moscovia nel marzo del 1518 con un ricco bagaglio di esperienze, conoscenze e, si deve supporre, anche di carte, Massimo il Greco fu accolto nel Cremlino, dove fu ospite del monastero del Miracolo (Čudovskij). Qui fu predisposto il lavoro di revisione dei libri, con la costituzione di un gruppo di esperti sotto la direzione del monaco Vassian (Patrikeev). Appartenevano al gruppo, tra gli altri, il monaco Selivan della laura della Trinità di San Sergio e due buoni conoscitori della lingua latina, Vlasij Ignatov e Dmitrij Gerasimov, che avevano già collaborato alla realizzazione della Bibbia di Gennadij, il cui promotore, l'arcivescovo di Novgorod Gennadij (Gonzov), giaceva sepolto proprio nella chiesa del monastero<sup>9</sup>. Stando alle parole dell'igumeno di Vatopedi, Antimo,

<sup>7</sup> L'esempio di Bessarione, arcivescovo di Nicea che fu cardinale a Roma, come del resto il caso di Massimo il Greco, mostrano come all'epoca la demarcazione confessionale tra Oriente e Occidente (che sarebbe giunta a una definizione formale con il Concilio di Trento) non fosse ancora rigidamente tracciata (cf. Garzaniti 2015, 2018).

<sup>8</sup> Sul processo di revisione dei libri sacri come cifra paradigmatica del medioevo bizantino-slavo sia sufficiente il riferimento a Garzaniti 2007.

<sup>9</sup> La Bibbia di Gennadij rappresenta la prima versione completa delle Scritture in lingua slava circolante nella Slavia orientale. L'opera fu composta, anche per contrastare la diffusione dell'eresia giudaizzante, integrando le più antiche versioni slave della *Septuaginta* con nuove versioni dalla *Vulgata*. Sull'argomento esiste un'ampissima bibliografia, in larga misura raccolta in Romodanovskaja 2004: 235-236, nota 1. Sulla questione specifica delle versioni dalla *Vulgata* si aggiungano Tomelleri 1999, 2005 e Verner 2010a; sulla storia della versione slava delle Scritture almeno Alekseev 1999, 2017. Il testo gennadiano è al centro di un progetto di



infatti, quando lasciò l' Athos Massimo non conosceva ancora lo slavo (almeno non nella redazione locale, quella russa): per questo, al suo arrivo in Moscovia, dovette avvantaggiarsi della mediazione del latino (cf. Kaštanov 2004: 337; Sinicyna 2008a: 100-103, 113-114, 136-138)<sup>10</sup>.

Il monaco athonita si avvicinò alla tradizione bizantino-slava con una mentalità nuova. Con la consapevolezza, la sensibilità, gli strumenti, il metodo e le competenze degli umanisti, portò alla superficie le magagne delle antiche traduzioni, emendando, tra gli altri, il testo della Professione di fede e quello dei Vangeli, e volgendo in slavo (talora per la prima volta) più di un'opera, tra queste il Salterio commentato, l' Apostolo commentato e le omelie di Giovanni Crisostomo sui Vangeli di Matteo e Giovanni<sup>11</sup>. Lo stato dei libri dovette apparirgli penoso, se, come lo accusarono, azzardò che in Moscovia di libri non ve ne fossero. Stando al *dossier* sul suo caso (cf. *supra*), durante il dibattimento l' imputato si sarebbe giustificato da questa accusa argomentando che i libri liturgici slavi non erano "diretti" (intendendo dire che erano tradotti), che alcuni erano stati corrotti dai traduttori e altri dai copisti, e pertanto abbisognavano di nuove traduzioni.

E il vescovo Dosifej chiese a Massimo: "Hanno depositato una scrittura contro di te l' arciprete Afanasij e l' arcidiacono Ivan Čjuška e il prete Vasilij, [denunciando] che tu, qui, nella nostra terra russa, di libri sacri non ne approvi alcuno, piuttosto li disprezzi e li rigetti, e vai dicendo che qui, nella Rus', libri non ce ne sono, né il Vangelo, né l' Apostolo, né il Salterio, né le regole, né le norme, né dei Padri, né dei profeti. Questi arcipreti sono di fronte a te". E Massimo, occhi negli occhi con gli arcipreti, prese a controbattere: "Ed ecco che voi mentite contro di me, io non ho detto questo, ho detto che i libri locali nella Rus' non sono diretti, alcuni li hanno corrotti i traduttori, non hanno saputo tradurli, altri li hanno corrotti i copisti, dunque che occorre volgerli di nuovo"<sup>12</sup>.

edizione in più volumi nell' ambito del quale hanno finora visto la luce il Pentateuco, i primi libri storici (da Giosuè fino ai Libri dei Re), il Salterio, i Vangeli, gli Atti degli apostoli, un volume di commento e un volume sull' iconografia (cf. *Biblija* 1992a-b, 1997a-b, 1998, 2019, 2020). Per un primo approccio all' eresia dei giudaizzanti in area slava orientale si può consultare De Michelis 1993.

<sup>10</sup> Sulle competenze e la pratica linguistica di Massimo il Greco in Moscovia, oltre ai già citati lavori di Kovtun, Pentkovskaja e Verner (cf. *supra*), si vedano Kovtun, Sinicyna, Fonkič 1973, Živov, Uspenskij 1986, Mečkovskaja 1987, Kravec 1991 e Murzina 2016; sulla mediazione del volgare italiano nella trasmissione del testo biblico e le innovazioni lessicali a quello ispirate, specialmente Romoli 2019d e in stampa b.

<sup>11</sup> Sulle traduzioni del Salterio si segnalano in particolare, insieme a Kovtun, Sinicyna, Fonkič 1973, Murzina 2016 e Verner 2017, 2019b; sul testo della versione del 1552, l' edizione, già ricordata, Verner 2019a; sulla dedicatoria che accompagna la versione del 1521-1522, Romoli 2010; sulla traduzione dell' Apostolo commentato, Pentkovskaja 2018; sulla traduzione delle omelie crisostomiche, Pentkovskaja 2017.

<sup>12</sup> И владыка Дософеи спросил Максима: Подали на тебя запись протопоп Афонасеи, да протодиякон Иван Чюшка, поп Василиеи, что ты zde нашей земли руской святых книг никаких не похвалишь, но паче укаряешь и отметаешь, а сказываешь, что здесь

Secondo la stessa fonte, con il rigore della stretta obbedienza monastica, Massimo gettò ombra sui grandi taumaturghi della tradizione, contestando per esempio la santità del monaco Pafnutij di Borovsk, che possedeva villaggi e servi ed esercitava l'usura. Né, nella testimonianza dei suoi collaboratori, mediata anch'essa dal *dossier*, si trattenne dal denunciare l'ignoranza esemplare dei vertici della gerarchia ecclesiastica e la vita godereccia, dissoluta e disonesta a cui erano dediti.

E Massimo, avendo taciuto un poco, disse contro Arsenij e Fedor: "Sui taumaturghi, su Petr, Aleksej, Sergij e Kirill, non ho detto nulla. Su Pafnutij, invece, ho detto che possedeva villaggi, e sul denaro prendeva gli interessi, e aveva uomini e servi, ed emetteva condanne, e percuoteva con il *knut*, dunque come può essere taumaturgo?"<sup>13</sup>.

E Michail Medovarcev disse: "Io a proposito di tutte quelle righe ho chiesto più volte al principe, allo *starec* Vassian e al monaco Massimo il Greco, e loro mi hanno sempre risposto: 'Non è cosa che ti riguardi, tu pensa solo a scrivere, ha da essere così, questa è la verità'. E a te, metropolita, io lo avrei voluto dire, e anche ai vescovi, ma il principe, e lo *starec* Vassian, e il monaco Massimo il Greco mi ripetevano: 'Di questo tu non dire nulla, perché loro non ne capiscono, cosa ne sanno loro? Bramano banchetti e villaggi, e di ridere con i manigoldi'"<sup>14</sup>.

на Руси книг никаких нет, ни Евангилия, ни Апостола, ни Псалтыри, ни правил, ни уставов ни отеческих, ни пророческих. А се протопопы перед тобою. И Максим с протопопы с очей на очи стал перепираться: То де вы на меня ажете, яз того не говоривал, а молвил есми, что книги здешние на Руси не прямы, иные книги переводчики перепортили, не умели их переводити, а иные книги писцы перепортили, ино их надо вновь переводити (Pokrovskij, Šmidt 1971: 110). Le fonti slave si citano, di norma e dove non diversamente indicato, dalle edizioni di riferimento. La traduzione italiana è sempre nostra. Per ragione di praticità, passi di una stessa fonte che anche a distanza siano tematicamente continui, possono essere offerti in successione intervallati dall'*omissis*. In questo caso, i numeri di pagina saranno separati da una virgola. Per ragione di omogeneità, dal momento che le edizioni di riferimento adottano criteri diversi nella resa del testo slavo, nell'edizione curata da Pokrovskij e Šmidt, come poi in quella curata da Ržiga (cf. cap. 2, nota 9), *ŷ* è stata normalizzata in *u*.

<sup>13</sup> И Максим, мало помолчав, против Арсения и Федора рек: Про чудотворцов есмь про Петра, и про Алексея, и про Сергия, и про Кирила не говоривал ничего. А про Пафнутия есми молвил, того дя, что он держал села, и на денги росты имал, и люди и слуги держал, и судил, и кнутьем бил, ино ему чудотворцем как быти? (Pokrovskij, Šmidt 1971: 112). La flagellazione con il *knut* era una pena corporale inflitta pubblicamente dall'autorità.

<sup>14</sup> И Михаль Медоварцов рек: Яз о тех о всех строках князю Васьяну старцу и Максиму иноку Греку многажды говорил, и они мне молвили: То не твоя, только ты пиши, а такто и надобе, то естъ истинна. И яз тебе, митрополиту, хотел сказати и владыкам, и князь Васьян старец и Максим иннок Грек мне молъвили: Не сказываи ты того ничего, занеже они того не ведают, а что они знают? Им надобно пиры и села искати и смеяться с воры (Pokrovskij, Šmidt 1971: 102).



La questione delle proprietà dei grandi cenobi, che all'inizio del secolo Iosif Volockij, successore di Pafnutij alla guida del monastero di Borovsk, aveva difeso nel dibattito sulla liceità di eventuali confische da parte dell'autorità civile, lungi dall'esaurirsi, negli anni '20 andò radicalizzandosi. La questione della proprietà si pose allora in senso assoluto, in termini di liceità per i monasteri di tenere possedimenti e accumulare ricchezze, opponendo ai monaci possidenti (*stjažateli*) i monaci non possidenti (*nestjažateli*), che sotto la guida di Vassian (Patrikeev) si richiamavano alla tradizione eremitica di ispirazione athonita di cui era stato interprete Nil Sorskij, ora venerato come santo<sup>15</sup>. Massimo il Greco si schierò con fermezza dalla parte dei secondi a favore della povertà monastica, in linea con la scelta che per ben due volte lo aveva portato a vestire l'abito, e difese questa posizione in più di uno scritto, primo tra tutti la *Disputa sulla forma di vita monastica conosciuta, dibattono Filoktimon e Aktimon, cioè l'amante del possesso e il non possessore (Stjazanie o izvēstnom inoč'skom'' žitel'stvě, lica že stjazujuščichsja Filoktimon'' da Aktimon'', sirěč' ljubostjažatelnyj da nestjažatelnyj)* (Maksim Grek 2014: 219-230)<sup>16</sup>.

L'affronto alla tradizione, la condanna dell'autocefalia della Chiesa, la mancata approvazione del divorzio del gran principe Vasilij III da Solomonija Jur'evna Saburova e il rifiuto di benedirne l'unione in seconde nozze con Elena Vasil'evna Glinskaja (dalla quale sarebbe nato il futuro zar Ivan IV il Terribile)<sup>17</sup>, i presunti rapporti con le autorità ottomane, tutto concorse a creare e alimentare un clima di diffidenza e sospetto che nel maggio del 1525 portò conseguenze gravissime: messo a processo, infatti, Massimo il Greco fu giudicato eretico e condannato. Lo confinarono allora a Volokolamsk, nel monastero fondato da Iosif Volockij, privandolo della possibilità di comunicarsi e della scrittura, con l'unica concessione del conforto dei libri per la preghiera e di un presbitero che lo confessasse.

Nel maggio del 1531 subì un secondo processo, forse a seguito dell'istanza di liberazione presentata dalle autorità athonite. Il tribunale confermò la prima sentenza nelle imputazioni e nelle disposizioni, pur con qualche attenuazione. Massimo il Greco poté infatti riprendere a scrivere. Fu allora che iniziò a comporre la sua autodifesa, sull'esempio e la falsariga del *Triumphus crucis* di Savonarola (cf. Dunaev 1916; Sinicyna 1972; 1977: 170; 2005: 267-283; 2014: 25; Romoli 2015, 2017a). Le condizioni della sua detenzione si mitigarono ancora tra il 1532 e il 1537, quando lo trasferirono nel monastero del Fanciullo di Tver' sotto la tutela

<sup>15</sup> Sulla polemica che divise la Chiesa russa tra xv e xvi sec., i suoi iniziatori e il loro retaggio si veda, su tutti, Pliguzov 2002. Vertono sullo stesso tema Špidlík 1956, Ronchi De Michelis 2000, Lenngren 2000-2002, 2005, Romanenko 2003 e Alekseev 2010. Sul monaco Vassian (Patrikeev) si può consultare Kazakova 1960.

<sup>16</sup> Per una ricognizione delle matrici, anche occidentali, della visione sulle proprietà monastiche maturata da Massimo il Greco si rimanda a Garzaniti 2021a-b; più in generale, sulla sua "visione monastica", a Zajc 2021.

<sup>17</sup> Sull'epiteto грозный, 'temibile' (di cui si era già fregiato Ivan III Vasil'evič), quale attributo giuridico-sacrale di Dio e denominazione referenziale dell'autocrate bizantino che lo rappresentava in terra, si veda Ronchey 2002 (specialmente 142-143).

del vescovo Akakij, poi dal 1539, con l'avvicendamento dei metropoliti Daniil e Ioasaf, e definitivamente sotto il metropolita Makarij, quando poté finalmente riaccostarsi alla comunione.

Ottenuta la libertà grazie all'intervento dei patriarchi di Alessandria, Costantinopoli e Gerusalemme, trascorse l'ultimo lustro della sua vita nella laura della Trinità di San Sergio, senza mai perdere la speranza di rimpatriare, né mai stancarsi di esprimere la richiesta, sempre inasaudita, che lo autorizzasse a farlo (cf. Pokrovskij, Šmidt 1971: 90-139; Sinicyna 2008a: 159-184, 185-198). Nella laura si spense il 21 gennaio 1556, nel giorno della memoria di Massimo il Confessore, santo di cui aveva rinnovato il nome.

La Chiesa moscovita era ferma sulle sue posizioni, per nulla disposta a rinunciare all'autonomia e al ruolo di baluardo dell'ortodossia che rivendicava su di sé, né lo Stato si dimostrò favorevole alle richieste di alleanza che venivano da Occidente, come mostra l'insuccesso delle ambascerie che si avvicendarono a Mosca nell'arco di un decennio (1517-1527), da quelle condotte da Sigmund von Herberstein per gli imperatori Massimiliano I e Carlo V, a quella che impegnò Francesco da Collo e Antonio de Conti, sempre per conto di Massimiliano I, fino alla missione papale affidata a Nikolaus von Schönberg (cf. Sinicyna 2008a: 106-112; Garzaniti 2019c)<sup>18</sup>. Il coinvolgimento di quest'ultimo, procuratore generale dei domenicani che all'epoca del noviziato di Michele Trivolis era frate a San Marco, e di papa Leone X, che gli aveva conferito l'incarico e che Michele doveva perlomeno aver visto a Firenze, insieme all'accusa di alto tradimento dalla quale Massimo il Greco fu costretto a difendersi e alla contraddizione, quantomeno apparente, tra il compito che gli era stato affidato e la notizia della sua mancanza di conoscenza della lingua slava, potrebbero gettare nuova luce sulla motivazione del suo arrivo in Moscovia e sulle ragioni che per parecchi anni lo videro recluso, ostaggio isolato e impotente della cella, vittima dell'incomunicabilità tra i mondi che aveva attraversato e che lui stesso aveva tenuto in contatto. Se, infatti, le autorità moscovite reagirono con severità, la cultura dell'epoca, pur refrattaria, fu suo malgrado pervasa dalla ventata di novità che con Massimo veniva da Occidente, insieme a notizie sensazionali e inedite come la scoperta dell'America, e con le prime ammirate descrizioni di monasteri, regole di vita e vite di forestieri.

<sup>18</sup> Sono gli anni in cui fu formalizzata la teoria cosiddetta di "Mosca Terza Roma", che, visti gli esiti del concilio di Ferrara-Firenze, la caduta di Costantinopoli e l'unione in seconde nozze di Ivan III con Zoe Sofia Paleologa, ultima discendente della casata imperiale bizantina (era nipote dell'imperatore Costantino XI Paleologo) e protetta a Roma del cardinale Besarione (cf. Matasova 2016, Garzaniti 2018), legittimava Mosca quale unica erede del potere imperiale e ultima depositaria dell'ortodossia. Sull'argomento esiste vastissima bibliografia. Sia sufficiente qui richiamare Sinicyna 1998, Garzaniti 2003, 2005 e Sacharov 2006, e ricordare la tradizione dei Seminari internazionali di Studi storici *Da Roma alla Terza Roma* attivi a Roma dal 1981, insieme ai volumi dell'omonima collezione diretta da P. Catalano e P. Siniscalco, e a quelli della collana *Ot Rima k Tret'emu Rimu*.



## La testimonianza di Massimo il Greco sugli ordini religiosi dell'Occidente

### 2.1. Composizione, datazione, tradizione

Massimo il Greco porta all'attenzione del lettore moscovita gli ordini religiosi occidentali, di cui elegge a esempio l'ordine monastico di clausura dei certosini e quello mendicante dei domenicani, con due opere: la *Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica* (*Povest' strašna i dostopamjatna, i o soveršenom inočeskom žitel'stve*; d'ora in avanti *Narrazione*) e l'*Epistola sui francescani e i domenicani* (*Poslanie o franciskancach i dominikancach*; d'ora in avanti *Epistola*)<sup>1</sup>.

La *Narrazione* unifica due racconti in origine autonomi, uno sul Regno di Francia, l'altro su Firenze (cf. Ivanov 1969: 156-157; Žurova 2008: 453-459)<sup>2</sup>. Il racconto sul Regno di Francia costituisce la prima testimonianza di cui si abbia notizia in Moscovia sull'università di Parigi, la Grande Chartreuse e l'ordine certosino. Al suo interno, l'autore ripercorre la storia delle origini certosine attraverso due episodi emblematici: il miracolo del dottore parigino che da morto parlò per testimoniare il suo giudizio particolare e la sua condanna, suscitando la vocazione di Bruno di Colonia, e la fondazione dell'ordine. La storia delle origini è completata dalla descrizione della regola certosina. Il titolo della *Narrazione* pertiene specificamente a questi contenuti, evocando da un lato il miracolo del

<sup>1</sup> Non pertengono all'indagine la *Disputa sulla forma di vita monastica conosciuta* e altre opere nelle quali l'autore esprime e sostiene posizioni che maturò in generale anche nell'esperienza e nel confronto con gli ordini religiosi dell'Occidente (cf. cap. 1 e relativa nota 16).

<sup>2</sup> Sinicyna (2006: 194; 2008a: 65-66) sostiene al contrario trattarsi di un'opera che l'autore avrebbe concepito come unitaria.

dottore parigino (*Narrazione terribile e memorabile*) e dall'altro la forma di vita certosina (*sulla perfetta forma di vita monastica*). Il racconto si sviluppa in una catena di unità descrittivo-narrative che hanno per oggetto l'università di Parigi, il miracolo del dottore parigino, la conversione dei fondatori dell'ordine, la fondazione dell'ordine, la Grande Chartreuse e la regola certosina. Il racconto su Firenze ripercorre la vicenda di Girolamo Savonarola a Firenze, rappresentando la prima notizia biografica sul frate ferrarese e, insieme all'*Epistola*, la prima testimonianza sull'ordine dei frati predicatori e la regola domenicana offerte in Moscovia. L'ordine dei frati di san Francesco, che pure si annuncia tra i contenuti dell'*Epistola*, appare di fatto appena accennato al suo interno.

La datazione di queste fonti è incerta. Chi scrive ritiene con Ivanov (1969b: 157) che la *Narrazione* appartenga al 'primo periodo' della produzione slava di Massimo il Greco (1518-1525) e ipotizza che sia stata sottoposta a una prima revisione negli anni '30-'40 del XVI sec., epoca a cui da ultimo la data Sinicyna (2006: 194; 2008b: 17), per poi essere definitivamente redatta negli ultimi anni di attività dell'autore, ai quali Žurova (2008: 454-455) fa invece risalire la sua prima stesura (cf. Romoli 2019a). Per l'*Epistola*, la forma epistolare e l'identificazione del destinatario con il vescovo Akakij di Tver' (cf. Garzaniti 2019b: 57), che all'indomani del secondo processo (1531) accolse Massimo nel monastero del Fanciullo, consentono una datazione al 'secondo periodo' della sua produzione (1531-1556), collocandone la stesura negli anni del suo soggiorno a Tver' (1532-1547?)<sup>3</sup>. La posteriorità dell'opera rispetto alla *Narrazione* sembra trovare avallo nel maggior scrupolo di prudenza con cui l'autore tiene a giustificare i contenuti 'occidentali' che propone.

Per tradizione e ricezione, le due opere differiscono sensibilmente. La *Narrazione* è trasmessa integralmente dal ms. RGB f. 256, Rum. 264, ff. 225r-239r (metà del XVI sec.) e da una decina di testimoni di una delle sillogi delle opere di Massimo il Greco allestite vivente l'autore e (forse) da lui autorizzate, la cosiddetta 'raccolta Chludov', il cui esemplare di riferimento per la *Narrazione* è il ms. RGB f. 37, Bol's. 285, ff. 271v-296r (metà del XVI sec.)<sup>4</sup>. L'accorpamento dei

<sup>3</sup> L'anno dell'arrivo di Massimo il Greco a Tver' e quello del suo trasferimento nella laura della Trinità di San Sergio non sono noti (cf. Sinicyna 2008a: 185-198).

<sup>4</sup> Massimo il Greco è tra i primi autori in Moscovia la cui eredità letteraria fu raccolta, organizzata e predisposta per il pubblico dei contemporanei e a memoria dei posteri. Allo stato attuale della ricerca, sono note due sillogi destinate alla diffusione, che tradizionalmente, per la presenza di interventi che Sinicyna ha identificato come autografi (1977: 12-43), si ritiene siano state emendate e approvate dall'autore (pur essendo state le attribuzioni di Sinicyna recentemente criticate da Bulanin; cf. cap. 1). Si tratta della 'raccolta Ioasaf' in quarantasette capitoli, i cui testimoni principali sono i mss. RGB f. 173(MDA)/I, 42 e RGB f. 173(MDA)/III, 138 (entrambi metà del XVI sec.), e della 'raccolta Chludov' in settantatré (settantaquattro) capitoli, i cui testimoni principali sono i mss. GIM Chlud. 73 (a. 1563) per i primi venticinque capitoli, e Bol's. 285 per i restanti capitoli. Coeva all'autore è anche la silloge trādita da ms. Rum. 264, che tuttavia, a differenza delle precedenti, non doveva essere destinata alla diffusione, riunendo materiali in prima elaborazione. La genesi di queste raccolte sembra risalire agli anni '40-'50 del XVI sec. Sulla base delle loro tradizioni, è stata postulata l'esistenza di due

racconti sul Regno di Francia e su Firenze potrebbe risalire proprio all'epoca della composizione di questa raccolta. Nella versione trādita dal ms. Rum. 264, infatti, pur in mancanza di un secondo titolo, i due racconti sono separati da un foglio bianco (cf. Žurova 2008: 453-456)<sup>5</sup>. La *Narrazione*, già inclusa nella prima edizione delle opere di Massimo il Greco (Maksim Grek 1894-1897, III: 145-167) e poi edita nuovamente da Bulanin (2000), è oggi disponibile in un'edizione con apparato, basata come la precedente sul ms. Bol's. 285 (Žurova 2011: 239-258), che si legge qui a riferimento. Tra le versioni (integrali e non) disponibili in lingua italiana, si segnalano la prima, ottocentesca, che fu eseguita da S.P. Ševyrev per il saggio su Savonarola di P. Villari (1861), quella offerta nel volume celebrativo del centenario della nascita di Giorgio La Pira (Ferro, Romoli 2005) e l'altra, più recente, che si deve a Garzaniti (2019b: 44-49).

L'*Epistola* è trādita anch'essa dal ms. Rum. 264, ff. 177r-178v, ma da quello soltanto, in una versione che, per l'evidente sproporzione tra premessa e trattazione, l'assenza di notizie su temi che pure figurano tra i suoi contenuti (per esempio l'ordine francescano) e la presenza di passi di difficile interpretazione, si può ipotizzare corrotta. Resa accessibile dalla trascrizione eseguita da V.F. Ržiga (1935-1936: 99-101), alla quale si farà qui riferimento, e poi a lungo ignorata, l'*Epistola* è stata recentemente riscoperta e volta in italiano da Garzaniti (2019b: 54-56).

## 2.2. Per amore della verità

Forse per consuetudine di scrittura e nel solco della tradizione degli umanisti, forse messo in sospetto dalla diffidenza che da qualche tempo aleggiava in sguardi e atteggiamenti, o forse per l'ostilità ormai aperta di certi ambienti, Massimo il Greco tiene a garantirsi al lettore autore attendibile, e lo fa ancorando il narrato a una varietà di fonti che ne sostengono la veridicità. Così, nella *Narrazione*, certifica l'autenticità dei contenuti del racconto sul Regno di Francia assicurando di averne contezza per esperienza, per averne letto e udito, e precisa di aver udito in particolare del Regno di Francia e dell'ateneo di Parigi. Nel racconto su Firenze, dichiara di aver assistito in prima persona alle prediche dei domenicani, conferendo al narrato l'attendibilità di una testimonianza diretta. L'esperienza è anche la fonte dichiarata dell'*Epistola*, dove Massimo afferma di aver visto con i propri occhi e udito con le proprie orecchie quanto si accinge a narrare, avendo vissuto a lungo nel paese dell'Italia, e di scrivere per amore della verità.

differenti archetipi: dal primo si sarebbero originate la silloge trādita dal ms. Rum. 264 e la 'raccolta Ioasaf', dall'altro la 'raccolta Chludov' (cf. Sinicyna 1977: 161-186; 2008a: 198-208; 2014: 19-45; Žurova 2008: 27; 2011: 3-18). Per la loro consistenza, l'elenco e la descrizione dei testimoni della 'raccolta Ioasaf', della 'raccolta Chludov' e delle sillogi più tarde si rimanda a Sinicyna 1977: 221-279 e Bulanin, Šaškov 1984.

<sup>5</sup> Per un confronto tra le due attestazioni, di cui la prima rappresenta una fase di evoluzione del testo e una versione di testo più antica rispetto alla seconda, e per notizie sulle trasmissioni parziali o frammentarie dell'opera si rimanda a Žurova 2008: 450-468; 2011: 239, 256-257.

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<sup>6</sup>.

Parigi [...] come ho udito da alcuni<sup>7</sup>.

non avendone udito da altri, ma avendoli visti io stesso ed essendomi trovato spesso alle loro prediche<sup>8</sup>.

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 [...] racconto per amore del vero<sup>9</sup>.

I contenuti del racconto sul Regno di Francia, dalla notizia su Parigi e la sua università, alla genesi dell'ordine certosino e la descrizione delle celle nella Grande Chartreuse, fino alla regola osservata dai monaci, devono dunque intendersi acquisiti dall'autore ora *de visu*, ora, invece, dai libri e dalla viva voce dei contemporanei, che per certo riferirono sul Regno di Francia e sull'ateneo parigino. La vita di Savonarola e la regola domenicana restituite dal racconto su Firenze si impressero a loro volta direttamente nella memoria dell'autore. I contenuti sui domenicani offerti nell'*Epistola*, infine, gli furono trasmessi anche oralmente.

Queste indicazioni appaiono in linea di principio coerenti all'itinerario di Massimo il Greco in Occidente, mancando evidenza di una tappa francese di tale itinerario, ma essendo all'opposto documentati i suoi soggiorni fiorentini. Sembra per questo verosimile che, volendo ordinare sulla carta le sue conoscenze per trasmetterle al lettore moscovita, l'autore abbia attinto i contenuti del racconto sul Regno di Francia in parte dalla memoria, in parte, invece, da carte manoscritte o impresse in luoghi e tempi ormai remoti, e ancora dalla memoria, forse preventivamente assicurata alla scrittura, abbia richiamato i contenuti del racconto su Firenze e quelli dell'*Epistola*.

### 2.3. L'intenzione dell'autore

Ciò che muove l'autore alla scrittura è la sinergia tra il suo ruolo di *émigré savant* e la sua vocazione religiosa. L'intento documentaristico-memorialistico

<sup>6</sup> истину пишу, ꙗже самъ не точию писано и видѣх и прочтохъ, но и слухом пряхъ от мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многую украшенныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна (Romoli 2019a).

<sup>7</sup> Парисиа [...] ꙗкоже слышахъ отъ нѣкихъ (Žigova 2011: 239-240).

<sup>8</sup> не отъ иного слышавъ, но самъ ихъ видѣвъ и въ учениихъ ихъ многожды прилучився (Žigova 2011: 254).

<sup>9</sup> новыми повѣстьми, ихъ же самъ своима очима и ушью и видѣхъ и слышахъ въ юности моеи время довлѣно поживъ въ странѣ Италиистѣи [...] повѣствую истиннолюбно (Ržiga 1935-1936: 99-100). Per ragione di omogeneità, vista la variabilità dei criteri in uso nelle edizioni di riferimento, nel testo curato da Ržiga *i* e *ŭ* sono state normalizzate in *u*.



che trasuda dalla *Narrazione* e dall'*Epistola* non prescinde mai, cioè, dall'obiettivo di edificare e rieducare nel rispetto di una tradizione, quella della Chiesa primitiva, i cui principi, nella contingenza moscovita, sono disattesi dai più.

Nelle forme di vita certosina e domenicana e nella vita di Savonarola, Massimo il Greco ritrova continuità con il monachesimo antico e fedeltà alla tradizione dei Padri del deserto. Per questo, malgrado l'adesione alla tradizione latina, certosini e domenicani possono essere elevati a modello di religiosità per gli ortodossi. L'esaltazione del rigore delle loro regole e dell'eroismo di chi, come Savonarola, le osserva strettamente, porta anzi, per conseguenza, a condannare e scoraggiare, all'opposto, l'opulenza dei monasteri in Moscovia e la rilassatezza dei costumi dei religiosi locali, la loro diffusa incapacità di contenere gli istinti e dominarsi, e il conseguente inevitabile dilagare della concupiscenza, dell'ingordigia e delle pratiche simoniache<sup>10</sup>.

Pur senza trovare una chiara eco nel coevo dibattito occidentale, nel quale, com'è noto, le Osservanze propugnavano una più rigorosa adesione alla regola dei singoli ordini (cf. cap. 1), l'idea che Massimo il Greco sostiene di un ritorno all'*ecclesiae primitivae forma* è conforme al pensiero domenicano. Di tale pensiero evoca in particolare sia il referente patristico nell'ambito della riflessione

<sup>10</sup> Fatti i necessari distinguo (la riflessione di Massimo il Greco, infatti, rimane pur sempre nell'ambito del cristianesimo), un'operazione per certi versi analoga era stata compiuta, sul limitare del XIII sec., dal domenicano fiorentino Ricoldo da Montecroce, che, ferma restando la condanna della religione islamica, elogia le virtù dei musulmani nel *Liber peregrinationis* (Ricoldo 2005), al capitolo *Opera perfectionis sarracenorum* (23) (ff. 17ra-19rb). Con precisazione simile a quella che a più riprese esprime Massimo, chiarisce che quanto detto delle loro virtù non è tanto a lode dei saraceni quanto a scorno di quei cristiani "qui nolunt facere pro lege vite quod dampnati fatiunt pro lege mortis" (f. 19rb). Quindi propone una confutazione della legge dei musulmani (*De lege saracenorum* [24], ff. 19rb-23va). L'intento di Ricoldo è doppiamente polemico, perché diretto ora ai cristiani, ora contro l'Islam. Altrettanto lo è quello di Massimo. Se nella *Narrazione* e nell'*Epistola*, infatti, decanta le virtù dei latini volendo criticare i religiosi locali per indurli a correggersi, altrove entra a sua volta in polemica con i latini. Lo fa, per esempio, nella sua autodifesa, dove alla confutazione delle religioni giudaica e islamica e delle eresie, che è già del *Triumphus crucis* savonaroliano, affianca quella delle eresie latine nell'*Elogio dei santi apostoli Pietro e Paolo, li anche accusa contro le tre maggiori eresie latine* (*Slovo polchvalnoe k'' svjatym apostolom Petru i Pavlu, v tom že obličenie i na latyn'skya tri bolšia eresi*; Maksim Grek 2014: 81-94) (cf. Romoli 2015). Ancora prima, lo fa in opere quali l'*Epistola al teologo cattolico Nicolaus Bülow* (*Tedesco*) (*Poslanie katoličeskomu bogoslovu Nikolaju Bulevu [Nemčinu]*) (Maksim Grek 2008: 133-138), la *Prima epistola polemica a F.I. Karpov contro i latini* (*Pervoe polemičeskoe poslanie F.I. Karpovu protiv latinjan*) (Maksim Grek 2008: 171-198), la *Seconda epistola polemica a F.I. Karpov contro i latini* (*Vtoroe polemičeskoe poslanie F.I. Karpovu protiv latinjan*) (Maksim Grek 2008: 199-242) e il *Discorso polemico a motivo dell'opera del teologo cattolico Nicolaus Bülow* (*Tedesco*) *Sull'unificazione russa e latina* (*Polemičeskoe slovo po povodu sočinenija katoličeskogo bogoslova Nikolaja Bulaeva [Nemčinu] O soedinenii rusom i latynom*) (Maksim Grek 2008: 243-252), oltre che in una manciata di scritti di dubbia attribuzione (cf. Maksim Grek 2008: 373-404, nr. 20-22, e più in generale Ivanov 1969b: 109-114, nr. 132-141). La questione di un possibile rapporto tra il *Liber peregrinationis* e la polemica anti-islamica di Massimo merita di essere approfondita, cosa che ci riserviamo di fare in futuro. Sono grata per lo spunto di questa riflessione a Michele Lodone.



trecentesca sulle origini, la missione e l'autocoscienza dell'ordine<sup>11</sup>, sia i termini della denuncia savonaroliana. Come si vedrà, infatti, Savonarola aveva opposto ai religiosi suoi contemporanei il modello della Chiesa primitiva denunciandone l'avvenuta distruzione, e quello degli antichi monaci loro padri e predecessori auspicando la riscoperta della loro primitiva semplicità e povertà (cf. § 4.6.4). Questo modello si sarebbe confermato il termine ideale di confronto per la vita dei religiosi nella *Vita Hieronymi Savonarolae* (cf. § 4.6.1).

Nella *Narrazione* e nell'*Epistola*, l'idea di una continuità con la tradizione della Chiesa primitiva riverbera proprio queste suggestioni. Parallelamente, in una contraddizione che è solo apparente, la stessa idea restituisce l'eco della polemica anti-latina, di cui richiama in sintesi i capisaldi (cf. *supra*, nota 10). Alle origini, infatti, la polemica anti-latina aveva individuato l'"eresia" di Roma proprio nel distacco dalla tradizione della Chiesa primitiva e nella ricusa delle disposizioni dei primi concili (cf. Popov 1875, Nikolov 2016). Su queste ragioni si fondava la *translatio imperii* lungo la linea Roma-Costantinopoli-Mosca nell'*Epistola* (*Poslanie*) dello *starec* Filofej di Pskov al rappresentante *in loco* del gran principe (Vasilij III), il *d'jak* Michail Grigor'evič Misjur'-Munechin (cf. Garzanti 2003). Si trattava di argomenti a tal punto diffusi nella Moscovia del tempo da impressionare finanche gli osservatori occidentali, come emerge, per esempio, dalla testimonianza dei *Rerum moscoviticarum commentarii* (Vienna 1549) del già ricordato Sigmund von Herberstein e dalla *Omnium regionum Moschoviae descriptio* di Alessandro Guagnini (Cracovia 1578) (cf. cap. 1).

Gloriantur Mosci, se solos vere Christianos esse: nos vero damnant, tanquam desertores primitivae Ecclesiae, et veterum sanctarum constitutionum (Herberstein 1600: 32)

Gloriantur Rutheni, se solos cum Graecis veros Christianos esse, Romanos vero et alios Christianos damnant et execrantur, tanquam primitivae Ecclesiae desertores et septem sanctarum synodorum praevaricatores (Guagninus 1600: 174).

Gli argomenti che nella polemica anti-latina fondano la colpa dei latini echeggiano nella dimostrazione che Massimo il Greco dà dell'ammissibilità di modelli 'occidentali', che in via di principio si può inferire, ed è da lui inferita, dalle Scritture (ora dal caso dei giudei che avevano zelo per Dio [cf. Rm 10,2], ora da quello degli idolatri che non avevano mai cambiato dèi [cf. Ger 2,10-11]). Rovesciando le accuse tradizionalmente mosse ai latini, infatti, l'autore riconosce ai certosini e ai domenicani il valore contrario: la continuità con la tradizione della Chiesa primitiva. In questa ritrovata continuità, da sempre reputati colpevoli di aver deviato dalla *ecclesiae primitivae forma*, i latini possono allora essere legittimamente elevati a modello di comportamento da emulare persino per gli ortodossi.

<sup>11</sup> Per il dibattito sulla proiezione o non proiezione dell'identità dei frati predicatori sull'immagine dei Padri del deserto si vedano, su tutti, Boureau 1987 e Canetti 1996a.

Io [...] li aggiungerei con gaudio agli antichi difensori della pietà, se per fede non fossero latini. In quei santi frati, infatti, riconobbi lo stesso ardentissimo zelo per la gloria di Cristo Salvatore e per la salvezza e la correzione dei fedeli degli antichi [...] Riconobbi in loro non solo lo stesso zelo per la pietà degli antichi, ma anche la loro stessa sapienza, saggezza e scienza delle Scritture ispirate da Dio e di quelle esteriori, e più di tutti in Girolamo [...] Scrivo queste cose non per mostrare che la fede latina sia monda, incorrotta e retta in tutto – che io non sia tanto folle! –, quanto piuttosto per mostrare agli ortodossi che anche i latini, che pure non posseggono una retta conoscenza, hanno riguardo e premura dei comandamenti salvifici del Vangelo e zelo per la fede di Cristo Salvatore, anche se non secondo una retta conoscenza, come Paolo, l’apostolo di Dio, dice dei giudei non sottomessi: “Rendo infatti loro testimonianza che hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza” (Rm 10,2). Così anche i latini, che, pur essendo caduti più volte in errore volgendosi a certe strane dottrine foreste, sedotti dalla scienza ellenica che tanto coltivano in sé, non hanno rinunciato in tutto alla fede, alla speranza e all’amore in Cristo Salvatore, per il quale i loro frati ordinano accuratamente la loro vita ai suoi santi comandamenti, dei quali ci conviene imitare la concordia, l’amore fraterno, la povertà, il silenzio, l’assenza di tristizia e la solerzia per la salvezza di molti, per non ritrovarci a loro secondi<sup>12</sup>.

Che nessuno, dunque, mi biasimi perché racconto le abitudini e le opere tanto degne di lode dei cristiani non ortodossi in tutto, ma non le loro dottrine errate, bensì le loro lodevoli occupazioni, e resto ammirato nella virtù [...] Io, infatti, porto a mio sostegno anche la parola profetica ispirata da Dio che ammonisce duramente gli ignobili giudei per aver sostituito gli idoli: “Recatevi nelle isole dei Kittim e osservate: ha mai un popolo cambiato dèi? Eppure quelli non so-

<sup>12</sup> Азь [...] прикладоваль бы убо ихъ с радостию древнимъ защитителемъ благочестию, аще не быша латыня вѣроу. Ту же бо древнимъ ревность теплѣишу за славу Спаса Христа и за спасение и исправление вѣрныхъ позналъ есмь въ преподобныхъ онѣхъ иноцѣхъ [...] Не точию же ту же древнимъ ревность за благочестие познахъ в нихъ, но еще и ту же имъ премудрость, и разумъ, и искусство богодухновенныхъ Писании и внѣшнихъ познахъ в нихъ, и множайше инѣхъ въ Иеронимъ [...] Сия же пишу не яко, да покажу латыньскую вѣру чисту, съвършену и прямоходящу въ всѣхъ – да не будетъ на мнѣ таково безумие! – но да яко покажу православнымъ, яко и не у правомудреныхъ латынѣхъ есть попечение и прилѣжание еуаггельскихъ спасительныхъ заповѣдей и ревность за вѣру Спаса Христа, аще и не по съвършеному разуму, якоже глаголетъ божественныи Павелъ апостоль о непокоривыхъ иудѣхъ: Свѣдѣтельствую бо имъ, яко божию ревность имуть, а не по съвършеному разуму. Сице и латыне, аще и въ многихъ съблзнилися, чюжа нѣкая и странна учения приводяще, от сущаго в нихъ многуученаго еллинскаго наказания прельщаеми, но и не до конца отпадоша вѣры, и надежды, и любви яже въ Спаса Христа, егоже ради къ святымъ его заповѣдемъ уставляють прилѣжно иночьское ихъ пребывание сущии у нихъ мнихи, ихже единомудрено, и братолюбно, и нестяжательно, и мльчаливо, и беспечалано, и въстанливо къ спасению многихъ подобаеть и намъ подражати, да не обрящемся ихъ втории (Žigova 2011: 254-255).

no dèi!” (Ger 2,10-11). E se ai giudei che peccano contro Dio la parola profetica ordina di prendere a modello per sé i popoli idolatri, come posso io essere giudicato degno di biasimo perché racconto le abitudini e le opere tanto degne di lode di uomini che si battezzano nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e professano Cristo vero Dio? Racconterò infatti a tutti delle loro buone pratiche, mentre le loro eresie le ho denunciate altrove, in parecchi altri scritti [...] Io ora [...] racconto agli ortodossi di occupazioni tanto degne di lode affinché abbiano prova compiuta del fatto che la legge del Vangelo, angelica e soprannaturale, può essere facilmente osservata da chiunque lo desideri con tutto il cuore, e nulla in essa è portato con fatica o sofferenza, come dice il Signore stesso: “Il mio giogo, infatti, è dolce e il mio carico leggero” (Mt 11,30). Di questo un tempo sono state testimoni certe le numerose comunità disseminate ovunque nell’ecumene di santi monaci ortodossi che rifulgevano nel digiuno, vivevano in deserti remoti, nella povertà assoluta e nella miseria volontaria, e mangiavano il pane frutto del lavoro delle loro mani e del sudore della loro fronte (cf. Gen 3,19; Sal 127[126],2). Allo stesso modo lo sono oggi le tante comunità disseminate in tutti i regni latini di frati che scelgono la vita cenobitica, che a similitudine degli antichi vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l’azione<sup>13</sup>.

La critica ai religiosi locali, segno di un’attitudine al riformismo che attesta Massimo il Greco su una posizione affatto distante da quella di Savonarola, portandolo a sostenere la scelta della vita povera e a sposare la causa della corrente riformista del monachesimo russo, muove dalla consapevolezza di un doveroso ravvedimento generale ed esprime sempre l’auspicio di una correzione. Nel rac-

<sup>13</sup> Никто же убо да укорить мнѣ повѣствующему тождостохвалныи обычаи и дѣяния неправославныхъ въ всемъ христианѣ, не ихъ бо неправая учения, но похвалная ихъ начинания и дивлюся в лѣпоту [...] Аз же имаю и богодуховенное пророческое слово пособствующе мнѣ, поношая бо частое неблагодарныхъ иудѣехъ, еже къ идоломъ предложение: Идите, рече, въ Хетиимъ и видите, аще премѣнять языки боговъ своихъ, иже не боги суть. И аще иудѣомъ, съгрѣшающимъ на Бога, повелѣваетъ пророческое слово приимати себѣ учение от идолопоклонникъ языкъ, како азъ укоризны достоинъ вмѣнюся, повѣствуя достохвалныи обычаи и дѣла чловѣковъ, крещающихся въ имя Отца и Сына и Святаго Духа и Христа исповѣдующихъ истиннаго Бога и исправления убо ихъ добраа сказую всѣмъ, а ихъ ересеи многыми иными словесы обличихъ инде [...] аз же [...] тол чюдна начинания повѣствую православнымъ, да имутъ съврѣшено извѣщение о семъ, яко равноангелно и вышеестественное евангельское закоположение зѣло убои исправляемо ест изволяющимъ вседушно и ничто же в немъ бѣднѣ носимо, ни притрудно, яко же и самъ Господь глаголетъ: Иго бо мое благо и бремя мое легко ест. И сему свидѣтели достовѣрни древле убо многочислена множества вездѣ по вселенѣи въсавшихъ въ постничество преподобныхъ православныхъ инокъ, в дальнихъ пустыняхъ жившихъ, въ всякомъ нестяжании и нищетѣ вѣнѣи, своима рукама тружающесея и въ потѣ лица своего свои хлѣбъ ядыще, нѣнѣ же такоже многа множества по всѣхъ королевствехъ латыньскихъ мнихъ елико ихъ общее житие произволяютъ, подобнѣ древнимъ нестяжательно и безмятежно житие любезно проходятъ и дѣломъ съврѣшаютъ (Ržiga 1935-1936: 99-100).

conto su Firenze e nell'*Epistola*, come si è appena visto, tale auspicio è in generale sottinteso all'utilità di imitare la vita di Savonarola e la forma di vita dei frati predicatori, la cui esemplarità è radicata nella continuità con il monachesimo antico e si manifesta nelle virtù della povertà, della pace, della concordia e della fratellanza. Nel racconto sul Regno di Francia, un analogo intento edificatorio affiora dall'apprezzamento per la condotta degli eruditi occidentali, il cui esempio potrebbe giovare agli interlocutori locali, sopraffatti da passioni insaziabili, sedotti da ornamenti che si addicono piuttosto alle donne, e vinti dall'avarizia e dalla cupidigia. Lo stesso intento trapela dalla constatazione della rinuncia certosina ai piaceri della carne, alla cupidigia di ricchezza e all'insubordinazione, che stride con la volubilità, l'incostanza, l'avidità e la turpitudine dei monaci russi, e dalla notizia del buon ordine garantito in Occidente dal governo dei capitoli, che mette a nudo la corruzione del sistema russo. La volontà di correggere erompe, infine, nel monito conclusivo della *Narrazione*, che per chi pecca di avidità di ricchezze e opprime i deboli con l'usura annuncia la condanna al fuoco inestinguibile.

Tali converrebbe che fossero e si mostrassero per la loro patria quanti presso di noi si gloriano nel lignaggio e nell'abbondanza degli averi, che, forgiati e illuminati dall'insegnamento sacro delle discipline teoriche, potrebbero essi stessi non solo dominare le loro passioni insaziabili, cessare di badare agli ornamenti esteriori che si confanno alle donne, e preservarsi dall'avarizia e da ogni cupidigia, ma anche indurre gli altri a imitare il loro esempio, facendosi amatori di ogni forma di vita accetta a Dio [...] Dov'è presso di loro qualche alimento o bevanda particolarmente appetito, o qualche ortaggio, o qualcos'altro che gratifichi la gola? Dov'è presso di loro il possesso di argento e di oro? [...] Di ubriachezza e prelibatezze presso di loro non si ode neppure parlare; di cupidigia di denaro, usura, interessi e indole malvagia, il solo udirne parlare lo hanno in abominio e in disprezzo [...] Il mendacio, la disubbidienza e l'alterco presso di loro si sono dissolti tutti per sempre. Dov'è presso di loro il ripudio dei voti che hanno fatto a Dio quando si sono fatti tagliare i capelli? Non ne troverai alcuno, pur avendo cercato molto. Né conoscono un'altra casa per averla visitata di frequente, non come noi che senza ordine e in dispregio dei nostri voti passiamo dalla nostra casa a un'altra per la levità del nostro intelletto, senza prestare ascolto a Dio, Salvatore nostro, che nel suo Vangelo ci ordina: "In qualunque casa entriate, là rimanete e di là poi riprendete il cammino" (Lc 9,4), non di passare di casa in casa. Cosa risponderemo su questo al Giudice terribile e incorruttibile? Parla infatti così, in modo chiaro e perentorio: "Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica è simile a un uomo stolto" (Mt 7,26), e il seguito è noto a ognuno. Siamo dunque ingiustificati e saremo giudicati stolti al suo cospetto, perché stoltamente trasgrediamo i suoi santi comandamenti [...] Converrebbe che anche presso di noi ortodossi le cose di noi monaci fossero amministrate allo stesso modo, e che gli igumeni dei santi monasteri fossero scelti da capitoli di padri teofori, e non che, per l'argento e l'oro passati sottomano ai funzionari, i poteri di igumeno li ottenga chiunque lo desidera, che per la maggior parte

sono digiuni di cose divine e dissoluti per la vita che conducono, oziando sempre nell'ubriachezza e in qualsiasi cibo, e i fratelli che sono sotto la loro guida, trascurati nel corpo e negletti nello spirito, vagano senza meta, come pecore senza un pastore<sup>14</sup>.

Il paradiso di Dio non riceve chi con ogni avarizia e inumanità occulta per sé sulla terra cumuli di oro e di argento, ma lo respinge dicendo: "Fuori i cani, i fattucchieri, gli immorali, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica la menzogna!" (Ap 22,15). "Beato l'uomo che ha cura del debole" (Sal 41[40],2), è detto, cioè colui che ne ha misericordia e pietà; colui che invece lo oltraggia, lo offende e in ogni tempo lo consuma senza posa con la richiesta degli interessi, quello è maledetto da Dio, respinto e cacciato nel fuoco inestinguibile, e insieme al ricco che odia il povero brucerà nei secoli dei secoli<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Такимъ подобаетъ быти же и бывати своимъ отечествомъ, иже у нас о благородии и изобилии богатства зѣло хвалящеся, иже, от священнаго наказаниа словесныхъ учении наставляеми и просвѣщаеми, възмогут не точию сами своимъ непохвалнымъ страстемъ одолѣти, и о внѣшномъ женолѣпномъ украшении не радити, и внѣ сребролюбия и всякого лихоиманиа себе блаусти, но еще и иныхъ понудятъ подражателемъ ихъ бывати любителемъ всякаго богоугоднаго житльства [...] Гдѣ у нихъ особно нѣкое желаето брашно, или питие, или овощъ нѣкый, или что ино наслажающе грѣтанъ? Гдѣ у нихъ стяжание сребра и злата? [...] Пиянство же и преизлишие сладкихъ ядении ниже слышитя у нихъ; сребролюбие же и лихоимание, и росты, и лукавыи нравъ мрѣзко у нихъ и проклято слышание [...] Лжа же, и послушание, и прекословіе исчезоша вся у нихъ в конецъ. Гдѣ у нихъ отметание обѣтъ, ихже даша Богови, ввѣгда стригоша власы? Никако же убо обрящещи, много трудився! Но ниже ину обитель по переходению частому знаютъ, якоже мы переходимъ бесчинно и кромѣ обѣтъ нашихъ от обители нашея ко инои, легкостю ума нашего, преслушающе Бога и Спаса нашего, повелѣвающаго намъ своимъ Еуаггелиемъ: В ню же аще храмину внидите, в тои пребывайте, дондеже изыдете, и не переходити от храмины въ храмину. Что к симъ отвѣщаймъ мы страшному и неумытному Судии? Глаголетъ бо сице явѣ и отрицателнѣ: Всякъ, слышаи словеса моя сия, и не творитъ я, уподобится мужу бую, и прочая, явлена суть всякому. Безотвѣтни убо есме и буи у него възмнимся, акы без ума преступающе святыя заповѣди его [...] Тако же подобаше и у нас, православныхъ, строитися яже о нас, иноцѣхъ, и богоносныхъ отецъ съборы избиратися игуменомъ священныхъ монастыреи, а не дары сребра и злата, приносимыми народнымъ писаремъ, игуменьскыя власти искати хотящему, ихже множаиши не наказани отнюдъ въ божественныхъ суть и бесчинники житиемъ, въ пиянствѣ всегда и пиши всякою упражняющеся сами, и сущии под рукою ихъ братия, презираеми тѣлеснѣ и небрегоми духовнѣ, скитаются безпутиемъ, якоже овци, не имуще пастыря (Žigova 2011: 240, 242-245).

<sup>15</sup> Не приимаетъ внутрь себе божественныи раи съкрывающимъ съ всякимъ лихоиманиемъ и безчеловѣчиемъ себѣ на земли съкровища злата и сребра, но отрѣваетъ ихъ, глаголя: Вонъ пси, и чародѣя, и блудодѣя, и убиинци, и идолослужители, и всякъ, иже любить и творитъ лжу. Блаженъ мужъ, рече, разумѣваяи на нища и убога, сирѣчь милуаяи и щедра его, а оскрѣбляяи его, и обидя, и снѣдая безпрестании вселѣтными истязании ростовъ, проклятъ от Бога есть, и отриновень, и въ огонь негасимыи отсылаемъ, и съ нищенавидомъ богатомъ съжигаемъ въ вѣкы вѣкомъ (Žigova 2011: 256).

## 2.4. Tra convergenza e divergenza

Le consuetudini che nella *Narrazione*, nel racconto sul Regno di Francia, definiscono la forma di vita certosina in più di un caso non solo non le corrispondono, ma la contraddicono apertamente. Se, infatti, alcune tra le prassi descritte identificano i certosini con certezza, per prima la regola della clausura nella cella, altre, come la predicazione e la questua, sono invece estranee (e inammissibili) al loro modo di vivere, individuando piuttosto gli ordini mendicanti, e definendo specularmente e a loro volta in maniera univoca la forma di vita domenicana. Altre procedure, infine, come il sistema di governo, il cerimoniale dei pasti, la proclamazione e la disciplina (intesa come pratica di mortificazione delle carni), sono apparentemente comuni alle due regole. Nella trattazione, le consuetudini estranee alla forma di vita certosina e quelle dubbie saranno riferite alla forma di vita domenicana, a integrazione delle notizie offerte nella *Narrazione*, nel racconto su Firenze, e nell'*Epistola*. Questa scelta, che verrà passata al vaglio delle fonti normative, è dettata dalla presenza nella *Narrazione* e nell'*Epistola* di dati e indizi, di seguito raccolti, che delle prassi descritte rivelano la pertinenza effettiva.

Nel racconto sul Regno di Francia, la predicazione è prerogativa dei monaci certosini, ma nel racconto su Firenze e nell'*Epistola*, i *predikatori* (предикатори) sono propriamente identificati con i frati di san Domenico. Nel racconto sul Regno di Francia, la questua è prova dell'indicibile umiltà dei monaci certosini, ma nell'*Epistola* l'umiltà è la virtù in cui eccellono i frati domenicani. Nel racconto sul Regno di Francia, illustrando il sistema di governo degli ordini religiosi, l'autore definisce il superiore dell'ordine un *zeneral* (генераль), prendendo a prestito un termine che le fonti latine riservano al maestro generale dei domenicani (cf. § 3.3). Nel racconto su Firenze, peraltro, il termine torna per indicare, qui in maniera pienamente coerente, Gioacchino Turriani (Giovacchino della Torre) (cf. § 3.4)<sup>16</sup>. Nel racconto sul Regno di Francia,

<sup>16</sup> 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, sul quale ci riserviamo di tornare in futuro (su quanto da noi finora scritto, cf. cap. 1, nota 10). Ci limitiamo qui a qualche considerazione preliminare. Предикаторъ è termine che lo slavo ecclesiastico non conosce prima di Massimo (cf. Kurz, Hauptová 1966-1997, Cejtin, Večerka, Blagova 1999, Miklosich 1862-1865, Sreznevskij 1893-1912, НКРЈА [i riferimenti sono da intendersi sempre *sub voce*]). A Massimo, pertanto, se ne deve l'immissione nell'uso letterario (cf. SRJA 1992 [XVIII]). Attestato nella lingua del XVII sec. (cf. D'jačenko 1900, SRJA 1992 [XVIII]), предикатор si conserva nel russo moderno, nel cui sistema è considerato un gallicismo (cf. Еришкин 2010). A differenza di предикаторъ, зенераль (генераль) è termine che nell'accezione di 'superiore di ordine religioso occidentale' non è attestato nelle fonti slave (cf. Kurz, Hauptová 1966-1997, Cejtin, Večerka, Blagova 1999, Miklosich 1862-1865, Sreznevskij 1893-1912, D'jačenko 1900, SRJA 1977 [IV], 1978 [V], НКРЈА). Nella forma генерал, il termine entra invece nella lingua russa come stranierismo (latinismo), mantenendo anche il significato di 'titolo di superiori di alcuni ordini religiosi cattolici' (cf. Michel'son 1865, Čudinov 1910). Зенераль è dunque un *hapax legomenon*, di cui la lingua letteraria avrebbe successivamente recuperato il significato attraverso la forma latina diretta. Massimo si avvale piuttosto di una forma 'indiretta'. La fonetica di зенераль,



i monaci certosini praticano la proclamazione reciproca, che per ammissione dell'autore (e per sua stessa natura) richiede una sorveglianza attuabile in regime di vita comunitaria. Nel racconto sul Regno di Francia, infine, nella descrizione del refettorio e della disciplina dei certosini, l'autore porta dettagli di vita che presuppongono l'esperienza (cf. §§ 3.3, 4.5.2). In questi casi, a sostegno dell'impressione di una familiarità effettiva, tendenzialmente il superiore della comunità è parificato all'igumeno della tradizione monastica orientale (игумень) – titolo che nel racconto su Firenze è riferito a Savonarola priore a San Marco (cf. § 3.4) –, laddove altrove il priore dei certosini è considerato di preferenza un più generico superiore (настоятель).

Il sovrapporsi nel racconto sul Regno di Francia di consuetudini certosine e domenicane, e per conseguenza di due forme di vita che nella loro comune esemplarità differiscono sensibilmente l'una dall'altra per vivere la vocazione a Dio ora nell'isolamento della cella, ora, invece, nella condivisione comunitaria, e per queste loro differenze sono entrate anche in contrasto, può essere messo in relazione con fattori di natura diversa, dall'oggettività di prassi temporaneamente convergenti, all'intenzionalità dell'autore o a un suo fallo di memoria, fino a ragioni di tradizione e trasmissione del testo.

La versione autoriale potrebbe cioè restituire la percezione di una stretta relazione tra le tradizioni certosina e domenicana dovuta a una possibile influenza esercitata dal modello di San Marco all'epoca testimoniata da Massimo il Greco. Le due tradizioni potrebbero ugualmente apparire confuse a causa di una semplificazione da lui perseguita per garantire l'ampia fruibilità del testo attraverso l'adattamento dei suoi contenuti al lettore moscovita (adattamento che pure si coglie in certi dettagli, come l'identificazione del priore domenicano con l'igumeno dei monasteri ortodossi e l'accostamento delle verghe per la disciplina al *venik* [ВѢНИКЪ]<sup>17</sup>) (cf. § 3.3). Né si può escludere che il sovrapporsi delle consuetudini sia l'esito del sovrapporsi dei ricordi, potendosi assumere prevalenti, nella mente dell'autore, le memorie di vita domenicana.

con la sostituzione della fricativa alveolare all'occlusiva velare del latino (*generalis*), è tipica del dialetto veneziano (cf. Boerio 1867) e potrebbe suggerire la mediazione della lingua franca del Mediterraneo (sul contributo del veneziano alla lingua franca, cf. Cortelazzo 1977). Sembra importante rilevare che nei *Diarii* (1496-1533) di Marino Sanudo (1879-1903; cf. Melchiorre 2017), il termine *zeneral* si associa proprio a Turriani: “[il] maestro Joachim Turiano, zeneral di frati predicatori” (Sanudo 1879-1903, I: 846) (e nella sua forma latina a Turriani commissario papale al processo di Savonarola: “parve al pontifice di voler veder dicto processo, et mandoe a Fiorenza maistro Joachin Turiano general di l'ordine di predicatori” [Sanudo 1879-1903, I: 946-947]). Una possibile conferma della mediazione della lingua franca sembra venire dal passaggio al greco del volgare *generale* nella forma con il fonema iniziale alterato come nel veneziano *zeneral*, di cui si può reperire evidenza, per esempio, in un testamento cretese del 1511. Qui il termine, nella resa greca τζενεράλε, è attestato nell'uso aggettivale, nella comune accezione di 'generale' (correlativo di 'particolare') (cf. Kaklamanis, Lampakis 2003: 46 [25.92]).

<sup>17</sup> Il *venik* è un fascio di frasche essiccate, generalmente di betulla, usato nella tradizione slava orientale per battersi dopo il bagno di vapore.

L'eclittismo della versione tràdita potrebbe infine prescindere sia dalla volontà e memoria autoriali, sia da un'eventuale oggettività, per alludere piuttosto a un precedente stadio di elaborazione del testo, a sue variazioni o alterazioni. In questo senso, sembra significativo che la descrizione della forma di vita certosina appaia sostanzialmente coerente fino alla regola della stanzialità per poi aprire anche a consuetudini di vita domenicana, quasi facendo intuire la possibilità di una fase di testo in cui una descrizione compiuta della regola domenicana precedeva e accompagnava la notizia biografica su Savonarola, e poi ancora un passaggio successivo, in cui tale descrizione potrebbe essere stata integrata, ovvero parzialmente (o malamente) accorpata alla descrizione della regola certosina.

Circostanze testuali potrebbero essere ugualmente all'origine dell'assenza nell'*Epistola* di una nota di descrizione sull'ordine francescano, di cui pure nel lettore si crea aspettativa quando, accostando i religiosi latini agli antichi monaci, l'autore nomina i frati di san Domenico insieme ai frati di san Francesco.

Tali sono soprattutto i frati dell'ordine e della regola di Domenico, santo venerato presso di loro, e quelli dell'ordine e della regola che è chiamata di Francesco. Tra i più onorabili, i più umili per indole e i più puri per forma di vita sono quelli della regola del loro padre e maestro Domenico<sup>18</sup>.

Come è stato detto, a un difetto di trasmissione del testo sembra alludere la forma stessa dell'*Epistola*, che parrebbe restituire poco più della porzione proemiale di una trattazione dedicata agli ordini mendicanti occidentali originariamente più ampia. Vista l'impossibilità, allo stato attuale della trasmissione manoscritta, di provare l'effettiva lacunosità del testo, per il quale si dispone di un unico testimone, conviene interrogarsi, seppur brevemente, sull'esistenza di eventuali ragioni che, in ogni caso, potrebbero aver trattenuto l'autore dall'attardarsi sull'ordine dei francescani (cf. § 2.1).

Pur nella comunanza di origini e intenti, e ferma restando la mendicità quale espressione della povertà individuale e comunitaria, gli ordini domenicano e francescano differiscono negli approcci e negli sviluppi, soprattutto in materia di etica e crescita economica. Orientamenti diversi emergono nel discorso sull'usura già tra la fine del Duecento e il primo Trecento, come dimostra, per esempio, il confronto tra le posizioni e gli argomenti sostenuti dal francescano Pietro de Trabibus nei *Quodlibeta* e nel *Commento alle Sentenze* (1295-1296) e dal domenicano di Remigio de' Girolami nel trattato *De peccato usurae* (1305-1306) (cf. Lambertini 2020). Con la creazione, a partire dalla seconda metà del Quattrocento, dei banchi di prestito su pegno, che sottrassero il monopolio sui prestiti agli istituti di credito ebraici, accusati di praticare l'usura, i francesca-

<sup>18</sup> Сицеви же наипаче сут, иже от чина и правила чествуемого у них преподобнаго Доминика, и иже от чина и правила гаголемаго Франчиска. Честнѣиших и смирънеиши норовомъ и чистѣиши житиемъ сут, иже от правила отца ихъ и начальника Доминика (Ržiga 1935-1936: 100).



ni superarono di fatto il veto della Chiesa alla largizione del credito. Sui termini del prestito, tuttavia, non c'era consenso assoluto. Negli anni dell'attività di Savonarola ne discussero, per esempio, Bernardino da Feltre (Martino Tomitano), che promosse l'erogazione di prestiti a basso tasso di interesse sostenendo la legittimità della riscossione di percentuali minime per coprire le spese di gestione dei Monti senza intaccare il capitale necessario a garantire il flusso dei prestiti, e Michele da Acqui (Peverè), che al contrario difese i Monti fondati sul prestito gratuito e si adoperò a ché tali istituti fossero sovvenzionati spontaneamente da confraternite costituite all'uopo, di cui ripagò il sostegno ottenendo la concessione per loro di ampie indulgenze (cf. Delcorno 2015, Melchiorre 2019).

Il dissenso all'esterno, tra frati francescani e domenicani, fu anche più marcato di quello interno all'ordine. Sia sufficiente qui richiamare la disputa che nel 1473 oppose a Firenze il francescano Fortunato Coppoli, frate dell'Osservanza umbra che nella quaresima di quell'anno aveva predicato nella basilica di Santa Croce a Firenze incoraggiando l'istituzione in città di un Monte, ai domenicani fiorentini, che ai francescani contestavano la riscossione degli interessi sui prestiti come pratica dell'usura (cf. Nicolini 1983). Sempre a Firenze, francescani e domenicani si sarebbero affrontati ancora nel 1498, questa volta a motivo dell'ordalia che avrebbe dovuto opporre Francesco di Puglia (cf. Megli Fratini 1997) e Savonarola (cf. § 4.6)<sup>19</sup>.

Com'è noto, il Monte di Pietà di Firenze fu istituito nel 1495 (e contestualmente disposta la cacciata dei prestatori ebrei dal territorio della città) con il sostegno di Savonarola, che, con spirito di mediazione, appoggiò l'iniziativa come forma di ausilio e difesa dei poveri dall'usura, e contribuì fattivamente alla sua realizzazione<sup>20</sup>. Ciò nonostante, lo sviluppo dell'economia francescana mal si conciliava con la povertà radicale difesa e propugnata da Massimo il Greco (cf. Garzaniti 2021a-b), e, forse insieme ad altri fattori di dissenso, potrebbe aver determinato la totale omissione di notizie sull'ordine francescano nell'*Epistola*, anche ammettendone la lacunosità, ovvero una certa laconicità (o una parziale reticenza) nella trattazione che non si può escludere vi fosse originariamente riservata.

<sup>19</sup> Sull'economia francescana esiste ampia bibliografia. Per un primo approccio si può fare riferimento a Muzzarelli 2001, 2006 e Lambertini 2000, 2016, nonché, più in generale, a Todeschini 2002, 2004.

<sup>20</sup> Sul Monte di Pietà di Firenze si vedano specialmente Ciardini 1907 e Bresnahan Menning 1993.

## Gli ordini religiosi dell'Occidente per Massimo il Greco

### 3.1. Il Regno di Francia e la fondazione dell'ordine certosino

Nel racconto sul Regno di Francia, Massimo il Greco traccia un quadro ammirato della realtà francese. Descrive Parigi come città popolare e popolata, e definisce la Francia un regno grande ed eccellentissimo. Tra le sue eccellenze, richiama su tutte la forma gratuita dell'istruzione universitaria. Con la consapevolezza di chi sa di rivolgersi a un lettore avvezzo a tutt'altro sistema, che si reggeva sulla pratica dei libri liturgici nei monasteri, spiega che in Francia l'educazione è impartita in tutte le discipline, anche in quelle cosiddette 'esteriori', ed è offerta a chiunque lo desidera, senza distinzione di condizione sociale o provenienza. Per questa sua apertura, l'università di Parigi attrae giovani anche da altri paesi, facendone consiglieri esperti per i loro sovrani. Il merito di questo sistema è attribuito alla liberalità e alla cultura del re di Francia, che ricompensa lautamente i precettori al suo servizio. Tratteggiando la figura del sovrano, Massimo non poteva non avere in mente Carlo VIII, che aveva preso a corte il suo maestro, Giano Lascaris, e Luigi XII, di cui Lascaris era diventato ambasciatore a Venezia (cf. cap. 1 e § 5.2).

Parigi è una città celebre e popolosa nelle Gallie, che ora si chiamano Francia, un regno grande, mirabile e ricco di eccellenze innumerabili, la prima, straordinaria, delle quali è che l'educazione nelle dottrine filosofiche e teologiche e lo studio sono offerti gratuitamente a tutti insieme i cultori di queste nobili discipline. Ai precettori di queste discipline sono corrisposti ogni anno lauti stipendi dall'erario regale per la grande liberalità di chi colà regna e per il suo amore al sapere teorico. Là trovi ogni scienza, non soltanto la nostra devota teologia e la

sacra filosofia, ma l'insegnamento esteriore di ogni disciplina, che rende perfettamente edotti i suoi cultori, che, come ho udito da alcuni, sono un numero assai numeroso. Da ogni dove dai paesi dell'Occidente e del Settentrione si riuniscono nella suddetta grande città di Parigi per amore al sapere teorico non soltanto i figli della gente più semplice, ma anche di chi è nell'altezza reale e ha la dignità di nobile o di principe: di questi, dunque, i figli, di codesti, invece, i fratelli, e di quelli i nipoti e altri affini. Ognuno di loro, dopo aver atteso con costanza agli studi per un tempo adeguato, fa ritorno al suo paese carico di ogni sapienza e saggezza, ed è onore e vanto della sua patria, di essa consigliere valente e assistente esperto, e collaboratore validissimo in tutto quello che le sarà necessario<sup>1</sup>.

L'università di Parigi era stata teatro di un prodigio che nella versione autoriale si lega direttamente alla fondazione dell'ordine certosino. L'evento ebbe a protagonista un precettore del luogo, maestro assai esperto, molto stimato e famosissimo in città, di cui l'autore non conosce il nome. Per la sua erudizione, questi si insuperbì e, commentando san Paolo, si proclamò migliore di lui. La sua arroganza suscitò allora il giusto giudizio di Dio, che subito lo raggiunse, facendolo cadere morto. I suoi discepoli, accorsi in gran numero, lo composero sul letto funebre e lo trasferirono in chiesa. Finito che ebbero di eseguire i consueti canti, il defunto si alzò sul letto funebre e parlò, annunciando di essere stato messo davanti al Giudice. Quindi ricadde morto. Mentre i presenti, terrificati, invocavano la pietà di Dio, di nuovo il defunto riprese vita e parlò, annunciando ora di essere giudicato. I presenti, atterriti e sgomenti, decisero di rimandare la sepoltura. Il defunto riprese vita una terza volta per proclamare infine la sua condanna. Avendo così testimoniato tutte le procedure del suo giudizio particolare (l'accusa, il giudizio e la sentenza), tacque per sempre.

In questa onorabilissima città ci fu dunque un uomo, sommo maestro in ogni sapienza esteriore e nella sacra teologia che è anche da noi, e primo tra i precettori

<sup>1</sup> Парисиа градъ есть нарочить и многочиселовѣченъ въ Галиехъ, яже нынѣ глаголются Франза, дръжава веляя, и преславна, и богатыщи бесчислеными благами, ихже пръвое и изрядно есть, еже о философскихъ и богословскихъ догматѣхъ наказание же и тщание, туне подаема всѣмъ вкупѣ рачителемъ сицевыхъ изрядныхъ учении. Казателемъ бо сицевыхъ учении оброки обилны даются во вся лѣта от царскихъ съкровищъ, по многому любочестию царствующаго тамо, и егоже имать желанию о словесномъ художествѣ. Тамо обрящещи всякое художество не точию нашего благочестиваго богословия и философии священныя, но и внѣшняго наказания всячьская учения, въ съврѣшено достижение свое руководяща рачителя своя, ихже множество многочислено зѣло, якоже слышахъ от нѣкихъ. Отовсюду бо западныхъ странъ и сѣверскихъ събираются въ предреченномъ великомъ градѣ Парисии желаниемъ словесныхъ художествъ не точию сынове простѣшихъ человекѣхъ, но и самѣхъ иже въ царскую высоту и боярьскаго, и княжескаго сана: овѣхъ убо сынове, овѣхъ же братия, овѣхъ же внучята и инако сродники. Ихъ же кождо время довольно въ учениихъ прилѣжно упразднився, възвращается въ свою страну, преполонъ всякыя премудрости и разума, и есть сицевыи украшение и похвала своему отечеству, съвѣтникъ бо ему есть предобръ, и предстатель искусенъ, и споспѣшникъ ему добръшиши въ вся, елика потребна ему будут (Žigova 2011: 239-240).

del luogo, di cui non seppi il nome, né lo udii mai da alcuno. Questo tal uomo, tanto stimato e rinomato, spiegando, come era sua abitudine, ai suoi discepoli i discorsi teologici del santo apostolo Paolo, essendosi insuperbito con il pensiero per le dottrine erudite che si erano annidate in lui, “uscì arroganza dalla sua bocca” (1Sam 2,3) secondo il detto della Scrittura, e disse senza ritegno: “Questo discorso teologico neppure Paolo stesso poté comprenderlo e chiarirlo come ho fatto io”. Oh, quale folle presunzione, e impudenza, e diuturna stoltezza! Come non comprese l’insegnamento salvifico del Salvatore che dice: “Un discepolo non è da più del maestro” (Mt 10,24), e ancora: “è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro” (Mt 10,25)? Ma se egli fu dimentico di questo insegnamento del Signore, il giudizio di Dio, che sempre si oppone ai superbi, non tardò, ma lo raggiunse all’istante, e all’istante lo mostrò privo di vita, e mise a tacere chi prima era stato altiloquente e magniloquente. Ed egli apparve dunque già privo di vita e di loquela sulla sua cattedra di maestro. Avvicinatisi allora in gran numero i suoi discepoli, atterriti e sgomenti per ciò che era accaduto per volere del Giudice incorruttibile, dopo averlo deposto da là e composto sul letto funebre, lo trasferirono in chiesa avendo eseguito i consueti canti che si compiono sui defunti. Oh, terribile a udirsi! Colui che era morto riprese vita e, rizzatosi sul letto funebre, esclamò ad alta voce: “Sono messo dinanzi al Giudice”. E detto questo, tornò a giacere morto, privo di vita e di loquela. E mentre gli astanti, terrificati dall’insolita visione e da ciò che avevano udito, pallidi di sgomento, ripetevano: “Signore, pietà!”, di nuovo il morto, ripresa vita, disse: “Sono giudicato”. E di nuovo il morto tornò a giacere sul letto funebre, e di nuovo gli astanti, presi da grande sgomento e immenso terrore, dicono: “Non affrettiamo la sepoltura, sentiamo qual è l’epilogo di questa insolita visione”. E di nuovo il morto, ripresa vita, pronunciò la sua ultima frase, disse: “Sono condannato”. Dipoi non riprese più vita, né più proferì parola. Questa fu la morte che toccò a quell’esimio precettore, questa la ricompensa per la folle presunzione di colui che non aveva prestato ascolto al predicatore di Dio che dice: “Ma la scienza gonfia, mentre l’amore edifica” (1Cor 8,2[1])<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Въ всечестномъ убо градѣ семъ бысть нѣкыи мужь, много въ всякой премудрости внѣшнѣи и еже по нас священномъ богословии учитель велик и пръввыи сущих тамо казатели, егоже имя не познах, ниже бо слышахъ когда у кого. Сеи сицевыи и толь чюдень и преименить мужь, растакуя, якоже оному обычаи, своимъ ученикомъ блаженаго апостола Павла богословьскыя гласы, надмень бивъ мыслию от всельшагося в немъ многоученаго разума, Изыде велерѣчие, по Писанию рещи, от усть его, и глагола, не обинуяся: Сицево богословное речение ниже самъ Павель възможе достизати и изъяснити, якоже азъ. Оле, безумнаго оного велерѣчия, и дрѣзости, и многолѣтнаго неразумия! Како не разумѣ спасово спасително завѣщание, глаголющее: Нѣсть ученикъ паче учителя своего; и паки: Доваѣть ученику, да будетъ якоже учитель его? Но яще и онъ забы владычняго сего завѣщания, но божию суд, иже всегда грѣдымъ противляется, не замедли, но абие его достиже, и мертва его абие показа, и безгласна сътвори бывшаго преже велегласна и велерѣчива. И онъ убо мертвъ уже и безгласенъ являшеся на учительнѣмъ своемъ сѣдалищи. Прилучившии же ся тогда ту мнози числомъ оногo ученикы, ужасни и пристрашни бывше о случившемся по воли всяко неумытна-

Dopo aver assistito, impotenti e atterriti, all'eterna condanna di quel maestro, i suoi discepoli, rampolli di famiglie nobili e facoltose, vollero rinunciare al mondo con le sue caducità, le vanità, gli eccessi e tutte le angustie. Distribuitarono allora le loro ricchezze e si ritirarono in un luogo deserto, dove edificarono una casa e si dettero una regola nuova.

Da allora i suoi discepoli, che erano molti per numero, giovani aristocratici e ricchissimi che erano stati sedotti dai piaceri effimeri di questa vita vana, dall'impudenza negli studi e dalla vanagloria che veniva loro da quelli, dopo aver disprezzato e rigettato tutte queste cose, respinsero di comune accordo tutte le tristizie della vita e, dopo aver distribuito i loro beni e gli averi ai poveri e ai bisognosi secondo il comandamento evangelico, ripararono unanimi in un luogo remoto, dove, edificato per sé un monastero e assegnata al monastero una piccola proprietà per il suo sostentamento, amarono la vita monastica<sup>3</sup>.

### 3.2. La vita nella Grande Chartreuse

Nel racconto sul Regno di Francia, la consuetudine che per prima e più efficacemente descrive la vita nella Grande Chartreuse è la clausura nella cella. La cella del monaco è dotata di un vano per il passaggio del cibo che si apre di fianco alla porta di ingresso e di uno spazio retrostante adibito a giardino, dove si scorge un piccolo pozzo attrezzato con una mezzina di rame sul quale affaccia una finestra. Nella cella il monaco vive recluso in solitudine, nel rispetto del silenzio assoluto, che onora sempre, anche nei momenti di preghiera collettiva in chiesa. Nella cella riceve gli alimenti, che, per escludere qualsiasi contatto fisico e visivo con l'inserviente incaricato della distribuzione, sono depositati e prele-

го Судии, снемше его отуду и на одрѣ преклонше, въ церковь его отнесоша и обычными пѣнии съвършаемых над мертвыми скончавше. О страшнаго слышания! Умерыи оживе и, сѣд на одрѣ, възопи: Поставленъ есмь пред Судиею. И сие рекъ, паки мертвъ възлеже без дыханя и без гласа. Предстоящим же ужасающимся о бывшем необычномъ зрѣнии и слухѣ и еже: Господи, помилуй! И съ страхом зелным въпиющим на много время, паки умерыи, оживъ, глагола: Испытанъ есмь. И паки умерыи възлеже на одрѣ, и паки болши страхъ предстоящим и излишний ужась, и Погребание не спѣшим, глаголють, услышим, что конецъ необычнаго сего зрѣния. Паки умерыи, оживъ, послѣдний глас испусти, рекъ: Осужен есмь, и ктому не приложи ожити и глаголати. Таковъ бысть конецъ пресловутому оному казателю, и такова въздааня безумнаго онога възнесеня, преслушавшаго божественаго проповѣдника, глаголющаго: Разумъ убо кичить, а любви съзидаеть (Žigova 2011: 240-241).

<sup>3</sup> Оттоаѣ убо ученици его, мнози суще числомъ, и благородни, и пребогати юноша, зазрѣвше маловременныхъ красныхъ суетнаго сего жития, и тщаня излишняго еже о учениих, и славу суетную, прибываемую имъ от них, вся сия презрѣвше и оплувавше, отрекошася единомыслиемъ всѣхъ житеискихъ печалей и, своя стяжаня и имѣнныя убогымъ и нужнымъ раздавше по еуаггельской заповѣди, устремившася единомудушно на мѣсто далече, идѣже манастирь съоруживше себѣ, и мала стяжаница манастирю одаѣливше на прокрѣмление себѣ, иночское житие възлюбиша (Žigova 2011: 241-242).

vati dall'apposito vano. Nella cella ha a disposizione qualche libro, che insieme all'abito monastico ne costituisce l'unico arredo, e dalla cella la possibilità di accedere al giardinetto sul retro per ricrearsi.

Avevano statuito per sé questa regola e misura nuova, non per chiunque di agevole attuazione: ognuno deve vivere nella sua cella in solitudine, senza uscire e senza parlare, amando il silenzio assoluto non solo presso di sé, ma anche le sinassi stabilite in chiesa celebrarle a Dio con grande umiltà e in silenzio, senza parlare tra sé di alcunché di mondano; ognuno consumare nella sua cella il cibo portatogli da un loro inserviente comune, che non glielo porge attraverso la porta – questo, infatti, è severamente vietato –, ma deve posare gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta [...] Dietro ogni cella c'è un giardinetto per dare loro un po' di sollievo e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche una mezzina di rame. Nelle celle non trovi null'altro che qualche libro e i logori panni che indossano<sup>4</sup>.

La regola della clausura nella cella introduce il tema alimentare. Al monaco non è concesso scegliere gli alimenti, che sono stabiliti per tutti dal priore della casa e da lui ordinati al cuoco, né può assumere cibi o bevande particolarmente appetiti, dai quali, al contrario, si deve astenersi scrupolosamente, così come, più in generale, da qualsiasi eccesso, rinunciando in tutto alla gratificazione della gola. I pasti della domenica e delle feste comandate sono consumati nel refettorio, gli altri nella solitudine della cella. Il modo di enunciazione si fa qui palesemente attuativo: la negazione degli eccessi espressa in forma di domanda censura infatti l'interlocutore allo scopo di indurlo a correggersi, in un'evidente denuncia (cf. § 2.3).

gli alimenti stabiliti per loro [...] non quelli che ognuno desidera, ma quelli che il loro superiore ha ordinato al dispensiere della casa; tutti convenire nel refettorio ogni domenica e in tutte le feste comandate [...] Dov'è presso di loro qualche alimento o bevanda particolarmente appetito, o qualche ortaggio, o qualcos'altro che gratifichi la gola? [...] Di ubriachezza e prelibatezze presso di loro non si ode neppure parlare<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Правило и мѣру нову себѣ, не всякому удобѣ съврѣшаему, уставивше такову: въ свои келии комуждо ихъ жити единому, не происходящу выну и не бесѣдна, мльчание любяща съврѣшено, не токмо у себе, но и въ уставленныхъ въ церкви събрании, кротостию многою и мльчаниемъ съврѣшати сихъ Богови, ничто же отнудъ житеиско глаголющихъ межъ себе; ясти же комуждо въ свои келии приносимая ему общимъ ихъ служебникомъ, не дверию оного лазящимъ къ нему – сие бо отречесе отнудъ –, но въ еже подлѣ двери дѣланомъ окнѣ положить уставленная имъ брашна [...] За кождую же кѣлию ихъ садець малъ на мало имъ прохлаждение, и кладезецъ малъ подъ самымъ окномъ, и черпало мѣдяно есть. Въ кѣлияхъ же ихъ ничто же ино обрящеши, развѣ мало книгъ и яже носитъ рубища (Žigova 2011: 242).

<sup>5</sup> уставленная имъ брашна, не якова кождо въжделѣть, но якова убо настоятель ихъ указалъ строителю обители; събирати же ся имъ въ трапезу по вся недѣли и по вся

La sobrietà delle abitudini alimentari dei monaci ne riflette la povertà radicale e la virtù. Per la sua umiltà, il priore non porta mai il pastorale, neppure in chiesa o uscendo dal monastero, né si distingue rispetto ai suoi fratelli per l'abito che indossa. Tutti posseggono tutto in comune, coltivando la povertà come sommo bene spirituale, che li allontana da qualsiasi cupidigia, li conserva nella quiete e li conferma in ogni giustizia. Per amore della povertà, rinunciano ad accumulare capitali, proprietà e armenti, aborrendo la pratica dell'usura, la riscossione degli interessi e qualsiasi possesso di oro e argento. Per amore del silenzio, rifuggono il vaniloquio, il turpiloquio e il riso inopportuno e sguaiato. Per virtù di vita, hanno in disprezzo il mendacio, la disubbidienza, l'alterco e la malvagità tutta, e in abominio l'inosservanza delle regole dell'ordine, ivi compresa quella della stanzialità. Aborriscono il ripudio dei voti monastici. Della loro purezza di vita e rettitudine di condotta è simbolo il candore dell'abito che indossano. Dall'enunciazione, che si mantiene attuativa, affiora ora l'auspicio di un ravvedimento generale nel segno della povertà, dell'umiltà e del buon ordine (cf. § 2.3).

Dov'è presso di loro il possesso di argento e di oro? Dov'è presso di loro il vaniloquio, il turpiloquio o il riso inopportuno e sguaiato? [...] di cupidigia di denaro, usura, interessi e indole malvagia, il solo udirne parlare lo hanno in abominio e in disprezzo. La loro veste è di lana e interamente bianca, rappresentando la purezza della loro vita e della loro condotta. Il mendacio, la disubbidienza e l'alterco presso di loro si sono dissolti tutti per sempre. Dov'è presso di loro il ripudio dei voti che hanno fatto a Dio quando si sono fatti tagliare i capelli? Non ne troverai alcuno, pur avendo cercato molto. Né conoscono un'altra casa per averla visitata di frequente, non come noi che senza ordine e in dispregio dei nostri voti passiamo dalla nostra casa a un'altra per la levità del nostro intelletto, senza prestare ascolto a Dio, Salvatore nostro, che nel suo Vangelo ci ordina: "In qualunque casa entriate, là rimanete e di là poi riprendete il cammino" (Lc 9,4), non di passare di casa in casa. Cosa risponderemo su questo al Giudice terribile e incorruttibile? Parla infatti così, in modo chiaro e perentorio: "Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica è simile a un uomo stolto" (Mt 7,26), e il seguito è noto a ognuno. Siamo dunque ingiustificati e saremo giudicati stolti al suo cospetto, perché stoltamente trasgrediamo i suoi santi comandamenti [...] Non posseggono nulla di proprio, ma tutto in comune, amano la povertà come sommo bene spirituale, che li preserva nella quiete e in ogni giustizia, nella fermezza di intenti e fuori da ogni cupidigia di denaro e pratica dell'usura [...] essi non si curano di accumulare averi, possedimenti, armenti di bestiame di ogni tipo, né grandi tesori sulla terra, ori e argenti (cf. Mt 6,19) [...] E l'umiltà dei loro igumeni e il loro buon ordine alla mensa, chi, udendone, non se ne meraviglierà? Non vedi nelle loro mani il pastorale, né den-

нарочиты праздники [...] Гдѣ у нихъ особно нѣкое желаемо брашно, или питие, или овощъ нѣкыи, или что ино наслажающе грѣтань? [...] Пиянство же и преизлише сладкихъ ядении ниже слышится у них (Žigova 2011: 242).



tro il monastero né fuori, né durante gli inni liturgici; né sono adornati di vesti migliori di quelle dei loro fratelli<sup>6</sup>.

La virtù dei monaci li sostiene anima e corpo. Per pietà e plauso alla loro forma di vita, infatti, gli abitanti della città sono soliti offrire al monastero vino, olio, pesce, formaggio e uova. Per consuetudine, inoltre, chi, trovandosi nel bisogno, spera di avvantaggiarsi delle loro preghiere, porta al monastero del cibo chiedendo al priore che la comunità interceda per lui. Durante la mensa, il priore rende nota la provenienza del pasto e la motivazione dell'offerta, esortando i fratelli a pregare per il loro benefattore ognuno nella sua cella. Liberato dalla sua afflizione, questi tornerà generosamente a donare al monastero per sopprimere alle esigenze dei monaci.

Gli abitanti della città, per la grande pietà che hanno verso di loro e per amore della loro condotta e della loro forma di vita accetta a Dio, gli fanno recapitare chi una botte di vino, chi dell'olio, chi del pesce, chi del formaggio e delle uova. Qualcun altro, caduto in una qualche necessità o disgrazia, porta loro del cibo avendo pregato l'igumeno di esortare i fratelli che sono sotto la sua guida a pregare il Signore per lui, affinché il Signore lo liberi dal male che teme per sé. E durante la mensa l'igumeno dice all'ascolto di tutti: "Colui che oggi ci sostiene vi prega di pregare Dio affinché il Signore lo liberi dall'oppressione e dall'afflizione che teme per sé. Pregate dunque per lui con fervore, ognuno nella sua cella". Ed essendosi liberato dall'afflizione che temeva per sé grazie alle loro sante preghiere, di nuovo offre loro in quantità il necessario<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Гдѣ у них стяжаніе сребра и злата? Гдѣ у них празднословіе, или сквѣрнословіе, или смѣх безвремененъ и безчиненъ? [...] сребролюбіе же и лихоиманіе, и росты, и лукавыи нравъ мръзко у них и проклято слышаніе. Одѣянїа же их власяна и вся бѣла, чистоту житїа ихъ и пребыванїа образующа. Ажа же, и ослушаніе, и прекословіе исчезоша вся у нихъ в конецъ. Гдѣ у нихъ отметаніе обѣтъ, ихже даша Богови, внегда стрїгоша власы? Никако же убо обрящещи, много трудився! Но ниже ину обитель по прехожению частому знаютъ, якоже мы преходимъ бесчинно и кромѣ обѣтъ нашихъ от обители нашея ко инои, легкостію ума нашего, преслушающе Бога и Спаса нашего, повелѣвающаго намъ своимъ Еуаγγελїемъ: В ню же аще храмїну внидите, в тои пребывайте, дондеже изыдете, и не преходити от храмїны въ храмїну. Что к симъ отвѣщамъ мы страшному и неумытному Судїи? Глаголетъ бо сїце явѣ и отрицателнѣ: Всякъ, слышай словеса моя сїа, и не творитъ я, уподобится мужу бую, и прочая, явлена суть всякому. Безотвѣтнїи убо есме и буи у него възмнїмся, акы без ума преступающе святыя заповѣди его [...] Нѣсть у нихъ ничто же свое, но вся обща, нестяжаніе же любятъ, акы велие благодуховное, съблюдаеть бо ихъ в тишинѣ и всякой правдѣ, и неколебании помысловъ, и внѣ всякого сребролюбїа и лихоиманїа [...] они не пекутся, како пристяжутъ избытіе имѣнїи, и стяжанїи, и стада всячьскыхъ скотовъ, ниже велия съкровїща на земли, злата и сребра [...] А смиренюмудріе игумень ихъ и еже на обѣдѣ благочїнїе кто, слыша, не ужаснется? Нѣсть видѣти у нихъ жезль, носимыи в рукахъ, ни внутрь манастыря, ни внѣ, ниже въ время божественныхъ пѣнїи; ни лучшими одѣянїи паче иныхъ братїа украшаемыхъ (Žigova 2011: 242-246).

<sup>7</sup> Градовом жителїе от многога ихъ, егоже имутъ к нимъ благоговѣнїства и любви за богоугодное пребываніе и жительство ихъ, овъ убо бочку вина, овъ же елеа, овъ же



### 3.3. L'ordine dei frati predicatori

Nell'*Epistola* e nella *Narrazione*, Massimo il Greco descrive gli ordini mendicanti dei frati di san Domenico e di san Francesco parificando la vita nelle loro comunità conventuali all'esperienza dei Padri del deserto, in una continuità con la tradizione della Chiesa primitiva che è insieme espressione e garanzia dell'autenticità della loro esistenza (cf. § 2.3). La loro vita, proprio come quella delle prime comunità monastiche, si caratterizza per la stretta osservanza della legge del Vangelo e per la sua attuazione. È una vita fatta di digiuni, povertà assoluta e miseria volontaria, privazioni e duro lavoro, ed è abbracciata da uomini che, rinnovando l'esempio di Cristo, rigettano aristocrazia e ricchezze e si fanno mendici per servire umilmente la loro comunità<sup>8</sup>.

la legge del Vangelo, angelica e soprannaturale, può essere facilmente osservata da chiunque lo desideri con tutto il cuore, e nulla in essa è portato con fatica o sofferenza, come dice il Signore stesso: "Il mio giogo, infatti, è dolce e il mio carico leggero" (Mt 11,30). Di questo un tempo sono state testimoni certe le numerose comunità disseminate ovunque nell'ecumene di santi monaci ortodossi che rifulgevano nel digiuno, vivevano in deserti remoti, nella povertà assoluta e nella miseria volontaria, e mangiavano il pane frutto del lavoro delle loro mani e del sudore della loro fronte (cf. Gen 3,19; Sal 127[126],2). Allo stesso modo lo sono oggi le tante comunità disseminate in tutti i regni latini di frati che scelgono la vita cenobitica, che a similitudine degli antichi vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l'azione [...] Tali sono soprattutto i frati dell'ordine e della regola di Domenico, santo venerato presso di loro, e quelli dell'ordine e della regola che è chiamata di Francesco<sup>9</sup>.

рыбы, овъ же сыры и яиця посылають имъ. Инъ же нѣкыи, въ нужу нѣкую и бѣду пад, приносятъ имъ кормъ, моливъ игумена, да велитъ сущимъ под рукою его братиямъ помолитися Господеви о немъ, да избавитъ его Господь отъ яже чае на себѣ скорби. И въ время обѣда игумень глаголетъ въ услышание всѣмъ: Питавый насъ днесъ молитъ васъ молитися Богу, яко да избавитъ и Господь отъ нужди его и печали, еяже чае на себе. Помолитесь убо о немъ прилѣжно кожо въ кѣлии своен. И преподобными молитвами ихъ избывъ онъ печали, еяже чаялъ на себе, паки обилно прилагаетъ имъ яже на потребу (Žurova 2011: 247-248).

<sup>8</sup> Massimo il Greco intende l'azione' come messa in pratica e compimento dei comandamenti evangelici. Si tratta di un concetto che doveva risultare familiare anche al lettore moscovita, perché affine a quello dell'azione che nella spiritualità ortodossa fa guadagnare la somiglianza con Dio. Sulla spiritualità cristiana orientale restano fondamentali Meyendorff 1974 e Špidlík 1978. Per un'introduzione al monachesimo orientale si rimanda a Filoramo 2010.

<sup>9</sup> равноангелно и вышеестественное евангельское законоположение зѣло убои исправляемо ест изволяющимъ вседушно и ничто же в немъ бѣдѣ носимо, ни притрудно, яко же и самъ Господь глаголетъ: Иго бо мое благо и бремя мое легко ест. И сему свидѣтели достовѣрни древле убо многочислена множества вездѣ по вселенѣи всиавшихъ въ постничествѣ преподобныхъ православныхъ инокъ, в далнихъ пустыняхъ жившихъ, въ всякомъ нестяжании и нищетѣ влнѣи, своима рукама тружающеса и въ потѣ лица своего свои хлѣбъ ядяще, нѣнѣ же такоже многа множества по всѣхъ королевствех

Ma chi sono questi mendici e come sono? Uomini fino ad allora aristocratici e ricchissimi, che imitando la povertà del Signore si fanno poveri di proposito e servono i bisogni della loro casa senza vergogna, oltre ogni mormorazione e istinto<sup>10</sup>.

Nella percezione dell'autore, l'umiltà, insieme alla purezza di vita, è la virtù che tra i più degni qualifica i seguaci della regola di san Domenico. Il loro cenobio è il luogo della concordia, della fratellanza, della povertà e della pace. La loro vita è costantemente tesa alla salvezza delle anime.

Tra i più onorabili, i più umili per indole e i più puri per forma di vita sono quelli della regola del loro padre e maestro Domenico<sup>11</sup>.

i loro frati ordinano accuratamente la loro vita ai suoi [di Cristo Salvatore] santi comandamenti [...] la concordia, l'amore fraterno, la povertà, il silenzio, l'assenza di tristizia e la solerzia per la salvezza di molti<sup>12</sup>.

La salvezza delle anime è il fine ultimo verso cui tende la missione della vita domenicana, che si realizza nella predicazione. Dalla loro missione, i frati dell'ordine derivano l'appellativo di *predikatori*, che, come l'autore tiene a precisare introducendo un termine ancora nuovo allo slavo, vale proprio 'predicatori di Dio' e 'maestri' (cf. § 2.4).

quelli della regola del loro padre e maestro Domenico, che si chiamano *predikatori*, che in russo significa predicatori e maestri<sup>13</sup>.

i frati che in latino sono chiamati *predikatori*, che significa predicatori di Dio<sup>14</sup>.

Con l'accortezza di chi sa di presentare una prassi perlopiù sconosciuta ai suoi interlocutori, Massimo il Greco spiega che la missione dei frati predicatori trae origine dal loro vivere il Vangelo, la cui legge è l'unica ricchezza che difen-

латынских мних елико ихъ общее житие произволяют, подобнѣ древнимъ нестяжательно и безмятежно житие любезно проходят и дѣломъ съвршають [...] Сицеви же наипаче сут, иже от чина и правила чествуемого у нихъ преподобнаго Доминика, и иже от чина и правила глаголемаго Франчиска (Ržiga 1935-1935: 100).

<sup>10</sup> И просящєи кыи и какыя? Иже дотолѣ благороднии и пребогати, подражающе Господне убожество, волею обнищаютъ и без стыда служатъ потребамъ своєю обители, кромѣ роптаня и размышлєни (Žigova 2011: 246).

<sup>11</sup> Честнѣишихъ и смирѣнєишихъ норовомъ и чистѣиши житиємъ сут, иже от правила отца ихъ и началника Доминика (Ržiga 1935-1935: 100).

<sup>12</sup> къ святымъ его [Спаса Христа] заповѣдемъ уставяють прилѣжно иночское ихъ пребывание сущи у нихъ мнихи [...] единомудрєно, и братолубно, и нестяжательно, и малчливо, и беспєчально, и вѣстанливо къ спасєнию многихъ (Žigova 2011: 255).

<sup>13</sup> иже от правила отца ихъ и началника Доминика, иже и предикатори наричотся, еже ест по-рускы проповѣдники и учители (Ržiga 1935-1935: 100).

<sup>14</sup> мниховъ [...] глаголемыхъ по-латынскы предикаторовъ, еже естъ божиихъ проповѣдниковъ (Žigova 2011: 249).

dono. Attuandone i comandamenti, infatti, coltivano come maggiore tra le virtù l'amore per Dio e il prossimo, che li porta ad applicarsi alle Scritture e giorno e notte a esercitarsi in quelle, e li sprona a diffonderne la parola. Il magistero delle Scritture è l'opera che più amano e nella quale sono assidui predicando nelle chiese. Attraverso la predicazione testimoniano agli uomini la misericordia di Dio e insieme il suo saper essere temibile, si donano loro con dedizione e con dedizione si prodigano per la correzione e la salvezza di molti. La vita nel Vangelo, la costanza nello studio, l'interpretazione e la spiegazione della parola di Dio nella preparazione e nella declamazione della predica portano risultati tangibili, riconquistando a Dio le anime sedotte dal diavolo e accrescendo così il suo Regno<sup>15</sup>.

L'unica loro occupazione assidua e l'unico possedimento amato è la predicazione costante delle Scritture ispirate da Dio, che significa andare per chiese e predicare senza pigrizia agli uomini la parola di Dio<sup>16</sup>.

L'unico bene sovrabbondante e l'unico tesoro inesauribile che posseggono è la fervente osservanza e il compimento di tutti i comandamenti evangelici, attraverso i quali facilmente e senza pena sono guidati dalla maggiore delle virtù, che è l'amore verso Dio e il prossimo, per il quale giorno e notte si affaticano sulle sacre Scritture, e, da quelle illuminati, sempre più accendono in sé i carboni dei desideri divini, e, da quelli mossi e animati, non sopportano tacere la parola salvifica ed edificante sulla gloria di Dio, sia predicando con costanza in chiesa al popolo del Signore, sia testimoniando a ogni uomo infinita misericordia e grazia per chi vive come piace a Dio e con il timore di Dio realizza la propria salvezza. Allo stesso modo annunciano la sua collera irrimediabile e la sua ira verso chi incessantemente provoca la sua indicibile longanimità con ogni iniquità, ingiustizia e dissolutezza. Questi [...] così si donano con costanza agli uomini, e come padri amorevoli con costanza si prodigano per la salvezza di molti [...] sempre cercano di accrescere il suo Regno tanto ambito con la sua giustizia, cioè con la fervente attuazione dei suoi santi comandamenti [...] applicandosi con costanza allo studio e all'interpretazione delle Scritture ispirate da Dio, spiegandone con alacrità il senso nascosto a ogni uomo semplice e ideando da sé ogni predica, sempre portano in frutto al loro Signore anime razionali, fino ad allora pescate dal diavolo<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> A giudicare dalle testimonianze note, in area slava orientale la predicazione era all'opposto fenomeno circostanziale e, come tale, piuttosto circoscritto. Sulla genesi e lo sviluppo della tradizione omiletica in questa area ci sia concesso il rimando a Romoli 2009, 2016, 2017b-d, 2018b-e.

<sup>16</sup> Еди́но у них дѣ́ло прилѣ́жно и еди́но стяжа́ние лю́бимо – богоду́хновенных Писа́нии поуче́ние непреста́нно и еже по црква́м учи́ти без лѣ́ности лю́ди сло́вомъ божи́имъ (Ržiga 1935-1935: 100).

<sup>17</sup> Еди́но у них преи́зобилно стяжа́ние и съкро́вище неисто́щаемо е́сть прилѣ́жнеише съблю́дение и сконча́ние всѣ́хъ еуа́нгельскихъ запо́вѣдей, ими́же скоро и удо́бъ испра́вляется у них гла́визна добро́дѣтели – лю́бовь я́же къ Бо́гу и бли́жнему своему́,

Definita la missione domenicana quanto a finalità, origine e modo di attuazione, l'autore ribadisce l'intelligenza che i predicatori posseggono delle scritture, sia di quelle sacre che di quelle esteriori, e la loro dedizione per la correzione e la salvezza dei fedeli, tenendo a confermarli nella continuità con il monachesimo antico, di cui rinnovano specialmente lo zelo per la pietà e la gloria di Dio. Lo stesso zelo lo scorge in sé, quando, scrivendo, porta agli ortodossi l'esempio dei latini (cf. § 2.3).

*predikatori*, che [...] sono ricolmi di ogni sapienza e saggezza<sup>18</sup>.

In quei santi frati, infatti, riconobbi lo stesso ardentissimo zelo per la gloria di Cristo Salvatore e per la salvezza e la correzione dei fedeli degli antichi [...] Riconobbi in loro non solo lo stesso zelo per la pietà degli antichi, ma anche la loro stessa sapienza, saggezza e scienza delle Scritture ispirate da Dio e di quelle esteriori<sup>19</sup>.

Io ora, per lo zelo per Dio, come Dio è testimone, con uno scritto racconto agli ortodossi di occupazioni tanto degne di lode<sup>20</sup>.

All'enunciazione della virtù e della missione domenicane fa da corollario la descrizione delle prassi previste dalla regola dell'ordine, che l'autore rappresenta minuziosamente. La generosa dedizione di sé che i frati fanno al prossimo è ripagata dalla benevolenza e buona volontà di chi, per rispetto e pietà, li sostiene. I frati rimediano il pane quotidiano andando alla questua,

еже ради день и ночь тружуются въ святыхъ Писаниихъ, имиже просвѣщаеми паче и паче разжигаютъ себѣ угли божественныхъ желаний, от нихже двизаеми и възставляеми, мълчати не трѣпять слово спасително и учително еже о славъ божи, и учаще беспрестани въ церкви люди господня, и свѣдѣтельствующе всякому челоуку неисчетное челоуколюбие и благодать яже къ живущимъ, якоже угодно есть Богу, и свое спасение страхомъ его съврѣшающимъ. Такожде възвѣщающе и нестерпимыи его гнѣвъ и ярость яже на прогнѣвающая беспрестани неизглаголанное его длѣготрѣпѣние всякыми беззаконии, и неправдованиии, и студодѣваниии. Таковыхъ убо себе дающе беспрестани людемъ и, акы чадолюбивии отцы, пекущесе беспрестани о спасении многихъ [...] възыскують растити выну ему толь прежелаемо ему Царствие правдою его, сирѣчь прилѣжнымъ дѣланиемъ святыхъ его заповѣдеи, тружующесе беспрестани въ поучении и прочитании богодухновенныхъ Писании его, и ихже таиную силу съ усрѣдиемъ всякымъ простымъ людемъ изъясняюще и учение всяческая отъ себе примышляюще, плодоносятъ вину Владицѣ своему душа словесныя, уловени дотолѣ отъ диавола (Žigova 2011: 245, 248).

<sup>18</sup> предикатори [...] всякыя премудрости и разума преплѣни (Ržiga 1935-1935: 100).

<sup>19</sup> Ту же бо древнимъ ревность теплѣишу за славу Спаса Христа и за спасение и исправление вѣрныхъ позналъ есмь въ преподобныхъ онѣхъ иноцѣхъ [...] Не точию же ту же древнимъ ревность за благочестие познахъ в нихъ, но еще и ту же имъ премудрость, и разумъ, и искусство богодухновенныхъ Писаниии и внѣшнихъ познахъ в нихъ (Žigova 2011: 254).

<sup>20</sup> аз же по божественои ревности, яко же Богъ свидѣтел, списаниемъ тол чюдна начинаю повѣстувати православнымъ (Ržiga 1935-1935: 100).

una pratica che esprime insieme la loro estrema umiltà e l'altrui solidarietà. Il rituale della questua è fisso: ogni giorno il priore del convento dà mandato a due frati di entrare in città, raccogliere per le case di una via il pane per i fratelli e, ripiena la bisaccia di lino che portano sulla spalla sinistra, fare ritorno al convento. Con questo sistema, percorrendo ogni giorno vie diverse, riescono sempre a racimolare del pane.

Questi, che così si donano con costanza agli uomini, e come padri amorevoli con costanza si prodigano per la salvezza di molti, sono rispettati e insieme amati da tutti, che per questo con atti di benevolenza e buona volontà offrono loro il cibo quotidiano e quant'altro l'esistenza richieda. Voglio raccontarvi ancora di un altro modo di offrire, che è il segno di un'umiltà dignitosa. Ogni giorno il superiore della casa invia due fratelli, ognuno con una bisaccia di lino sulla spalla sinistra, che, entrati in città, visitano le case di una strada e domandano nel nome del Signore dei pani per i fratelli, e, dopo aver riempito le bisacce di pani di farina bianca, fanno ritorno alla loro casa. In questo modo rimediano il pane quotidiano ogni giorno, cambiando le vie della città<sup>21</sup>.

I proventi della questua e gli altri alimenti ammessi sono consumati di regola nel refettorio del convento. Durante la refezione, i frati devono attenersi a un cerimoniale preciso: accedono al refettorio, recitano il *Pater noster* e si siedono al desco con calma e in buon ordine; il desco è già stato allestito con un coltello, un cucchiaino e un bicchiere vuoto a testa, e per ogni seduta è stata servita una pagnotta; nessuno può prendere a sé il pane prima del priore, né spezzarlo o mangiarne; quando i commensali hanno preso posto, due giovani frati portano su strette assi di legno le scodelle di stagno con la pietanza; porgono l'asse ai commensali a partire dagli ultimi, lasciando che ognuno prenda una scodella, fino al priore; terminata la distribuzione, un frate inizia le letture; il priore suona la campanella per tre volte e dà inizio al pasto: prende a sé il pane e così fanno gli altri; mentre mangiano, entra il coppiere e riempie i bicchieri di vino a partire dagli ultimi; nel caso sia servito qualcos'altro, si inizierà sempre dagli ultimi; dopo aver mangiato, i frati si alzano e iniziano a intonare i canti di ringraziamento; cantando escono dal refettorio a due a due ed entrano in chiesa, e in chiesa completano i canti.

<sup>21</sup> Таковых убо себе дающе беспрестани людем и, акы чадолюбивии отцы, пекущиеся беспрестани о спасении многих, честни бывають всѣмъ вкупѣ и любими, егоже ради съ всякимъ благодарениемъ и добрымъ изволениемъ прилагають имъ вседневную пищу и прочая, елика къ житию потребна суть. Но добро мнѣ повѣдати вамъ и образъ подаанию, есть бо нехудаго смиреномудриа показание. По вся дни настоятель обители отпускаетъ мниха два, имуща кожда мѣхъ лняной, на лѣвомъ плечѣ висящъ, иже, шедше въ градъ, обходятъ дома, сущыя въ единой улицы, и просятъ о имени господни хлѣбы на братию, и, напълнившѣ мѣхы чистыхъ пшеничныхъ хлѣбовъ, возвращаються въ обитель свою. Симъ образомъ по вся дни добываютъ себѣ вседневную пищу, премѣняюще улицы градскыя (Žigova 2011: 245-246).

Entrati nel refettorio e recitato il *Pater noster*, come è anche nostra abitudine, si siedono in fila, con calma e in buon ordine, di fronte al pane servito per loro, non in mezzo al desco, come è nostra abitudine, ma davanti a loro sul bordo del desco, a ognuno un'intera pagnotta, e accanto un coltello, un cucchiaino e un bicchiere vuoto. E nessuno osa prendere il pane a sé prima dell'igumeno, né, spezzatolo, mangiarne. Entrano allora due giovani fratelli portando ognuno su una stretta asse di legno le scodelle di stagno con la pietanza che è stata cucinata per loro, e, iniziando dagli ultimi, porgono loro l'asse di legno con sopra le scodelle, e ognuno prende una scodella con la propria mano, per ultimo prende una scodella anche l'igumeno. E non osano ancora assaggiare il pane fino a quando il fratello incaricato non avrà iniziato a leggere le letture. E quando inizia, subito l'igumeno batte per tre volte la campanella che pende davanti a lui, allora il superiore stesso prende a sé la pagnotta che gli è stata servita, così anche gli altri. Mentre mangiano entra il coppiere e, iniziando dall'ultimo, riempie di vino nell'ordine i loro bicchieri. Allo stesso modo, se verrà portata qualche altra pietanza, il servitore inizierà a servire dagli ultimi fino all'igumeno. E dopo aver mangiato, stando in piedi, intonano i canti di ringraziamento, e, cantando, escono dal refettorio a due a due in buon ordine, e, entrati in chiesa, rendono i canti di ringraziamento<sup>22</sup>.

I frati si conservano nella virtù, lontani da ogni malvagità, praticando la confessione e la penitenza. La comunicazione e l'espiazione delle colpe avvengono con modalità prestabilite: il priore esorta i sacerdoti e i diaconi a sorvegliarsi l'un l'altro durante tutta la settimana per poi riferirgli chi abbia peccato nella parola o sia stato altrimenti intemperante; ogni sabato, dopo la compieta, convoca l'intera comunità in un atrio idoneo allo scopo; ai novizi e ai frati semplici dedica un discorso di insegnamento e li congeda; si rivolge poi ai sacerdoti e ai diaconi, e, dopo aver ammaestrato anche loro, domanda che ognuno denunci chi tra i fratelli abbia peccato nella parola, nel riso sguaiato (e inopportuno [безвременень]; cf. §§ 3.2, 4.5.1), nell'ira, o abbia mancato in altro modo; a chi

<sup>22</sup> Въшедше же въ трапезу и Отче нашъ, якоже и у нас обычаи есть, предрекше, сядут по ряду тихо и съ всякимъ благочиниемъ, предложенымъ уже хлѣбомъ имъ; не на средѣ трапезы, якоже обычаи у нас, но прямо ихъ на край трапезы, единому комуждо колачъ цѣль, и подаѣ ножъ, и ложка, и стѣкляница паздна. И никто же смѣетъ преже игумена взяти свои хлѣбъ къ себѣ, ниже, урѣзавше, вкусити. Два же юны иноци входят, нося кождо на дщицѣ тонцѣ уготованое имъ брашно въ ставцѣхъ оловяныхъ, и, наченше от послѣднихъ, простирають имъ ставченосну дщицу, и кождо своею рукою емлетъ ставецъ, послѣ же всѣхъ игумень ихъ емлет и тѣи ставецъ. И еще не смѣють коснутися хлѣбу, дондеже учиненныи инокъ чести начнетъ чтенія; и наченшу ему, ударяетъ абие игумень трижды висящъ пред собою колоколець, тогда сам же настоятель емлет къ себѣ предложенныи ему колачъ, такожде и прочии. Ядущимъ же имъ, входитъ винолѣи и, наченъ от послѣдняго, наплъняетъ вино по ряду сткляница ихъ. Такожде и, аще ино что брашно внесено будет, от послѣднихъ начинатьъ служай предложити даже до игумена. А по ядении стояще начинаютъ благодарственныи пѣсни, и поюще исходятъ ис трапезы по два, по два благочинно, и, вшедше въ церковь, ту отдаваютьъ благодарственныи пѣсни (Žigova 2011: 246).

si riconosce colpevole ordina di inginocchiarsi a terra e scoprire la spalla destra; allora, il frate che ne ha ricevuto mandato passa tenendo nella mano destra una verga e con quella li batte in fila sulla spalla nuda mentre recitano il *Miserere mei* (salmo 51 [50]).

Vigeva l'ordine impartito dall'igumeno ai sacerdoti e ai diaconi che erano tra loro di sorvegliarsi l'un l'altro per tutta la settimana, dove e in che cosa chiunque avesse peccato nella parola o in qualsiasi altra intemperanza, e questa trasgressione riferirla all'igumeno. La sera di ogni sabato, dopo la compieta, l'igumeno aduna tutti in un atrio che sia adatto, e, dopo averli adunati, per prima cosa impartisce un insegnamento spirituale ai novizi e agli altri fratelli semplici, e, dopo averli istruiti a dovere, congeda ognuno alla sua cella con grande silenzio e serenità. Ai sacerdoti e ai diaconi che sono rimasti con lui, dopo aver istruito anche loro a dovere, ordina a ognuno di rivelargli se abbia visto qualcuno peccare e in che cosa: o nella parola, o nel riso sguaiato, o nell'ira, o in qualche altra trasgressione analoga. E quanti gli hanno rivelato in cosa abbiano peccato durante la settimana, li corregge con questa penitenza: ordina loro di inginocchiarsi a terra e denudare la spalla destra. E fatto subito quanto ordinato, un fratello incaricato dall'igumeno, tenendo nella mano destra una frasca ripulita [dalle foglie] dall'aspetto di un *venik*, passa battendoli in fila sulla spalla nuda mentre recitano il salmo 50. E così vengono congedati alle loro celle con una benedizione<sup>23</sup>.

La buona gestione degli ordini religiosi occidentali, così dunque dell'ordine domenicano, è garantita dal governo del capitolo generale, a cui competono la disamina e la correzione della vita interna delle case, la distribuzione dei religiosi, il giudizio sull'operato dei priori e la nomina dei visitatori. Il capitolo generale si riunisce su iniziativa del superiore dell'ordine, designato con il forestierismo *zeneral* (cf. § 2.4), che elegge a sede del capitolo una città a sua scelta e vi convoca i priori di tutte le case. I priori convengono nella

<sup>23</sup> Заповѣдь дана бысть от игумена сущим у них священником и диаконом назирати другъ друга въ всю седмицу, гдѣ и въ чемъ кто съгрѣшилъ есть въ словѣ или въ иномъ нѣкоемъ бесчинии, и сицево прегрѣшение възвѣщати игумену. Вечеръ убо всякыя суботы по нефимонѣ събирает игумень всѣхъ въ учиненомъ нѣкоемъ притворѣ и, събравшимся имъ, первѣ творит учение духовно новоначаликомъ и прочимъ простымъ братьямъ, и, научивъ ихъ доволно, отпускаетъ кождо въ келию его съ мльчаниемъ многимъ и безмльчиемъ. Оставшей же у него священници и диаconi, научени бывше и они доволно от него, повелѣваеми бывають открыти кождо ему, аще в чемъ видѣ нѣкоего съгрѣшивша: или въ словѣ, или въ смѣсѣ бесчинномъ, или яростию, или инымъ кыимъ сицевымъ прегрѣшениемъ. И открывшимъ ему съгрѣшенная имъ по всей седмици, сицевою епитемиею и исправляеть ихъ: повелѣваетъ имъ приклонитися на колѣнхъ на землю и правое плечо свое обнажити. И повелѣное абие сътворшимъ, инокъ единъ, повелѣвшу игумену, имѣя въ деснѣи руцѣ прutie строгоно въ образѣ вѣника, ходить по ряду, бия ихъ по нагу плѣча, глаголющихъ 50 псаломъ. И сице отпускаются съ благословениемъ въ своя ихъ келия (Žurova 2011: 247). Per il significato del termine *venik* si rinvia al cap. 2, nota 17.



città stabilita, che li ospita per l'intera durata del capitolo. Ogni giorno, con l'aiuto di Dio, si riuniscono e discutono le misure necessarie alla salvaguardia dell'ordine: possono disporre il trasferimento di religiosi da una casa all'altra per assicurare a ogni casa un'adeguata popolosità; sanzionano e destituiscono i priori la cui guida non sia stata integerrima e nominano chi li sostituisca; eleggono un visitatore che ispezioni l'operato dei priori nelle case, confermandoli o destituendoli.

Essi hanno saggiamente osservato che, per la scarsità di quanti aspirano all'angelica forma di vita monastica e per la caducità del genere umano, le loro rispettabili case, che sono ovunque in quei paesi, se alcune sono gremite di fratelli, sacerdoti e diaconi, altre, al contrario, sono prive di superiori e priori di qualsiasi ordine religioso. Presso i latini, infatti, ci sono diversi ordini religiosi, e non uno soltanto come da noi. Il superiore di ogni ordine, che chiamano *zeneral*, manda a dire a tutti gli igumeni e ai priori di tutte le case ovunque siano di convenire in una data città per la disamina e la correzione di quanto concorre alla salvezza e alla conservazione dei fratelli e delle loro case. E per suo ordine vengono tutti senza scusa nella città da lui stabilita; e tutti loro, ripieni di ogni filosofia e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio, sono mille in numero, e talvolta anche più di mille. E questi li sostiene tutti la città dove si adunano, per il tempo che vi si fermano. E convenuti in essa, ogni giorno esaminano insieme, con l'aiuto di Dio, la correzione e il miglior governo delle case, e se apprendono che in qualche casa c'è penuria di sacerdoti, diaconi e fratelli semplici, presili da altre case popolate li inviano là con un documento capitolare. E né la casa da cui sono stati presi si affligge o si oppone, né quella a cui sono stati destinati disattende la decisione capitolare, ma entrambe con ogni letizia e obbedienza soggiacciono alla decisione capitolare, questa lasciando andare i fratelli con benevolenza, l'altra accogliendoli con ogni carità fraterna come suoi sodali, e in questo modo si trovano a realizzare la parola sacra che dice: "io sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri" (Sal 39[38],13). Perfetta, dunque, è la loro carità fraterna e l'obbedienza verso i loro superiori [...] Il loro capitolo esamina e corregge a un tempo anche l'operato degli igumeni delle case. E se vengono a sapere che alcuni di loro governano i fratelli di proprio arbitrio, e non secondo la regola e la misura tradata, li destituiscono e li sottopongono alle dovute penitenze, e, sceltine altri, li inviano alle case assegnate loro con missive capitolari. Dopo aver esaminato e corretto insieme, in modo coscienzioso e accetto a Dio, queste cose e alcune altre simili, si separano e ognuno si affretta verso la sua casa. Il *zeneral* prescelto dal capitolo, che in russo è l'ispettore e il visitatore capitolare, ispeziona continuamente tutte insieme le rispettabili case del suo ordine, visitando gli igumeni delle case e controllando in che modo ognuno governa i fratelli e la casa, e se lo fa con buon ordine e in modo accetto al Signore, a lui la sua lode e la conferma, se invece non lo fa in questo modo, dopo averlo destituito, lo sottopone alla penitenza e al suo posto nomina un altro. E con questo sistema le rispettabili case che sono presso di loro sono rette



in modo eccellente, conservate e confermate in ogni buon ordine e rettitudine monastica, e nel vincolo del sacro amore<sup>24</sup>.

### 3.4. Girolamo Savonarola a San Marco

Nel racconto su Firenze, Massimo il Greco porta per la prima volta a conoscenza del lettore moscovita la vita di Savonarola. La sua testimonianza copre in definitiva gli anni del secondo soggiorno fiorentino del frate (cf. § 4.6) ed è chiaramente orientata al modello dell'*imitatio Christi*. Nell'elaborazione autoriale, la similitudine di Savonarola con Cristo si concreta lungo un tracciato ben definito, scandito da frequenti richiami alle Scritture, i cui maggiori snodi coincidono con le contestazioni suscitate dall'azione del frate, la sua fermezza di intenti malgrado le avversità, la persecuzione di cui fu bersaglio, la sua buona

<sup>24</sup> Усмотривше они премудрѣ, яко рѣткости для произволяющих равноаггелное иночское жительство и за скоросмертное челоуѣческаго роду сущая вездѣ страны онѣх обрѣтаеми честныя обители: ови убо преплѣни суть иноковѣ, и священниковѣ, и диаконовѣ, ови же, супротивно, лишаютя коегождо иноческаго чина настоятели и начальники. Различни бо иночстии чинове суть у латынѣх, а не единѣ, якоже у нас. Настоятель всякого чина, егоже зенералемъ наричють, повелѣваетъ въ онѣсица градъ събратися всѣмъ игуменомъ и начальникомъ вездѣ сущихъ манастырехъ на рассмотрение и исправление поспѣшествующихъ къ спасению и пребыванию иноковѣ и манастыреи ихъ. И по повелѣнию его събираются вси без извѣта в он же, аще град онъ оставитъ; и вси они исплѣнени всякыя философии и разума богодуховенныхъ Писании, числомъ тысяща, есть егда и паче тысящи. И сихъ всѣхъ питаетъ градъ, бѣ нѣ же събираются, въ елико время живут в нем. В нем же по вся дни събираеми вкупѣ разсмотряють по Бозѣ исправление манастыреи, благодѣпное строение, и в коеи обители, аще услышать, скудость быти священниковъ, и диаконовъ, и простыхъ иноковъ, примше от иныя многолюдныя обители, посылають тамо с писаниемъ соборнымъ. И ниже обитель, из неяже взяти быша, не скорбит, ни противится, ниже к нейже послани быша *преслушает* [si preferisce qui la lezione del ms. Rum. 264, f. 229g a quella del ms. di base Bol'š. 285, f. 278v преслушаютъ] съборнаго устава, но и обоя съ всякою радостию и послушаниемъ повинуется съборному уставу: ова убо обитель отпушаючи братию с миромъ, ова же принимаючи съ всякымъ братолюбиемъ яки своя уды, и сице обрѣтаются исполняюще глаголющее священное слово: Пришлецъ азъ емь – преселникъ, якоже вси отци мои. Таково у нихъ съвършено братолюбие есть и благопокорство къ настоятелю своимъ [...] Тако же събор ихъ сие рассмотряетъ и исправляетъ, яже о игуменѣхъ манастырскихъ. И елико аще ихъ увѣдятъ бесчинно и не по преданому правилу и мѣрѣ строящихъ братию, скинуть ихъ и епитиамъ приличнымъ подлагають, и, иныхъ избравше, отпушають съ грамотама събора въ порученыхъ имъ манастырѣхъ. Сия же и инанѣкая сицева добрѣ и богоугоднѣ вкупѣ рассмотривше и исправивше, расходятся, и каждо спѣшитъ къ своей обители. Предъизбранныи же отъ събора зенераль, еже есть по-рускы соборныи призиратель и посѣтитель, всѣхъ вкупѣ честныхъ обителии своего чина беспрестани обжежають, посѣщая игумены манастырские, како убо каждо строить братская и манастырская, и аще убо благочинно и якоже Господеву угодно есть – похвала ему от него и утврѣжение, аще же не таковъ – скинуть его, епитиамъ подлагаетъ и иного вмѣсто его поставляетъ. И чиномъ симъ предобрѣше строятся яже у нихъ честныя обители о всякомъ благочинии и благоговѣинствѣ иночскомъ, съюзомъ священныя любве съдрѣжими же и утврѣжаеми (Žigova 2011: 243-244).

disposizione alla morte, la prontezza al sacrificio della vita, il processo con i tormenti e la falsa testimonianza, l'arbitrio della condanna e l'esecuzione.

Introducendo la figura di Savonarola, l'autore trasferisce il lettore in Italia, nella città di Firenze, di cui rimarca l'assoluta bellezza e la salubrità, per condurlo nel convento domenicano di San Marco, dove Savonarola era priore. Di Savonarola rileva per prima l'appartenenza al mondo latino, poi l'erudizione, che esprime adottando la stessa distinzione tra sapienza biblica e sapienza pagana operata nel racconto sul Regno di Francia (cf. § 3.1), quindi l'esemplarità nell'ascesi. Al frate attribuisce ancora, in linea con l'immagine che traccia dei frati predicatori (cf. § 3.3), grande zelo per Dio, per il quale, anzi, Savonarola eccelleva su tutti.

Firenze è di gran lunga la città più bella e più salubre di tutte le città italiane che ho visto. In quella città c'è un convento che è dimora dei frati che in latino sono chiamati *predikatori* [...] La chiesa di questa santa casa ha eletto a suo custode e protettore il santissimo apostolo ed evangelista Marco. In questa casa fu igumeno un santo frate di nome Girolamo, latino per natali e dottrina, ripieno di ogni sapienza e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e della scienza esteriore, cioè della filosofia, asceta straordinario, ben adorno di zelo per Dio<sup>25</sup>.

La maggiore occupazione di Savonarola era l'esercizio della predicazione, suo fermo intendimento quello di mondare Firenze dai vizi che l'avevano sopraffatta. Animato dal fuoco dello zelo per Dio, lo stesso che muoveva alla predica i domenicani suoi fratelli (cf. § 3.3), Savonarola dirigeva le sue invettive in special modo contro le due piaghe che all'epoca affliggevano la città, la sodomia<sup>26</sup> e l'usura. Queste le circostanze che si fissano nella testimonianza autoriale: la predicazione nella chiesa di San Marco e il suo successo, l'attenzione che suscitò, la predicazione nella chiesa cattedrale e la frequenza con cui si tenne. I modi attribuiti a Savonarola sono quelli della predica ispirata: il frate parlava dall'alto pergamano con straordinaria facondia, trattenendosi ogni volta per almeno

<sup>25</sup> Флоренция градъ есть прекраснѣишы и предобрѣишы сухихъ въ Италии градъ, и хже азъ видѣхъ. В том градѣ монастырь есть, мниховъ отчина, глаголемыхъ по-латынскы предикаторовъ [...] Храм же священный сея обители святѣшаго апостола и еуаггелиста Марка получивъ пририателя и предстателя. В сеи обители игумень бысть нѣкый священный инокъ Иеронимъ званиемъ, латынинъ и родом и учением, преполонъ всякыя премудрости, и разума богодухновенныхъ Писании, и внѣшняго наказания, сирѣчь философии, подвижникъ презѣленъ и божественною ревностию довольно украшаемъ (Žigova 2011: 249).

<sup>26</sup> Doveva trattarsi di una pratica all'epoca diffusa anche in Moscovia, se con l'*Epistola al gran principe Vasilij, nella quale si tratta della correzione del segno della croce e dell'intemperanza sodomitica* (*Poslanie k velikomu knjazju Vasiliju, v nem že o ispravlenii krestnogo znamenija i o sodomskom blude*) la questione fu portata all'attenzione del gran principe (Vasilij III) in persona. Il testo, tradizionalmente attribuito allo *starec* Filofej, è edito in Malinin 1901: 49-56. La questione della paternità dell'opera è discussa in Gol'dberg 1974.

due ore, senza mai tenere un libro per confermare le sue parole, ma affidandosi esclusivamente alla memoria<sup>27</sup>.

Questi, che traboccava di intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e ancor più di zelo per Dio, accortosi che questa città era piegata a due peccati invisibili a Dio e insidiosissimi, cioè l'ingiuria invisibile a Dio della sodomia e l'empia avarizia e inumana usura, si infiammò di zelo per Dio e prese una decisione buona e accetta a Dio, cioè: con la parola edificante che è dalle Scritture divine dare soccorso a quella città e purgarla per sempre da quelle ignominie. E presa questa decisione, iniziò ad ammaestrare in chiesa il popolo di Dio con ogni sapientissimo insegnamento e dotto commento, nella chiesa del santo evangelista Marco quanti andavano a lui per ascoltarlo, molti dei quali erano spesso gli aristocratici e i primi magistrati di quella città. E, per volere della città tutta, lo pregarono di spostarsi a predicare per loro la parola e la legge di Dio nella chiesa cattedrale. Ed egli, accolta questa proposta e la loro volontà, con alacrità si accollò questa impresa in Dio, e ogni domenica, e in tutte le feste comandate, e ogni giorno per tutta la santa quaresima, raggiungendo la chiesa cattedrale, predicava loro la parola che edifica dall'alto pergamino, stando in piedi per due ore, e talvolta anche di più, prolungando la predica [...] per due ore e talvolta anche di più si vedeva stare in piedi sul pergamino e riversare loro, copiosissimo, il profluvio della predica, senza tenere un libro per prendere da quello prove a conferma delle sue parole, ma dal forziere della sua portentosa memoria, dove era custodita ogni santa e sapiente intelligenza della scienza delle sacre Scritture<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Se, come confermano gli agiografi, nel caso di Savonarola la conoscenza a memoria delle Scritture è prova di zelo per Dio e segno di buona vocazione (cf. § 4.6.1), nella tradizione dell'Oriente cristiano uno zelo eccessivo può, al contrario, rivelarsi pericolosamente deviante. Fenomeni all'apparenza congeneri assumono allora significati opposti. Nel caso del monaco Nikita della laura delle Grotte di Kiev, di cui si legge nel *Paterik* del monastero (*Su Nikita il recluso che poi fu vescovo di Novgorod. Discorso 25 [O Nikitě zatvornici, iže po sem' byst' episkop' Novugradu. Slovo 25; Ol'sevskaja, Dmitriev 1997: 392-397, 658-659]*), per esempio, la conoscenza a memoria dell'Antico Testamento è opera del diavolo, che albergava in Nikita da quando, andando contro il consiglio dell'igumeno, aveva scelto la reclusione volontaria per desiderio di vanagloria: "Nessuno poteva capacitarsi neppure di come dei libri dell'Antico testamento conoscesse per intero a memoria la Genesi, l'Esodo, il Levitico, i Numeri, i Giudici, i Re e tutti i Profeti in fila, e conoscesse bene tutti i libri dei giudei [...] Da ciò tutti compresero che era stato insidiato dal diavolo" (Не можаше никтоже стязатися с нимъ книгами Ветхаго закона, всѣ бо изусть умѣаше: Бытие, Исход, Левгиты, Числа, Судии, Царства и вся Пророчества по чину, и вся книги жидовьскыя свѣдѣаше добре [...] И бысть разумно всѣмъ от сего, яко прелшень есть от врага [Ol'sevskaja, Dmitriev 1997: 394]).

<sup>28</sup> Сеи, премногыи разумомъ богодуховныхъ Писаней и болии божественоу ревностию, уразумѣвъ граду сему двѣма богомръзскимъ грѣхомъ злѣише порабощену сущу, сирѣчь богомръзскимъ содомитскимъ беззакониемъ и безбожнаго лихоиманиа и безчеловѣческимъ рѣзоиманиемъ, ревностию божию разжежеса, свѣтъ совѣтовавъ добръ и богоугодень, сирѣчь: учительнымъ словомъ еже от божественныхъ Писаней пособити граду оному и истребити от него в конецъ нечестия сѣя. И сие свѣтовавъ, начаять учити въ церкви люди божия всячьскими премудрыи учении

La descrizione dei modi della predicazione savonaroliana apre alla constatazione della sua efficacia: le prediche del frate non tardarono a sortire gli effetti sperati, muovendo a conversione gran parte degli abitanti della città, che corressero la loro cupidigia, la lussuria e la lascivia in prudenza e continenza, l'iniquità, l'avarizia e le usure in probità, generosità e misericordia. Qualcuno, avendo accumulato in maniera disonesta, si risolse a distribuire i suoi averi in carità ai bisognosi. Molti si disamorarono dagli antichi peccati e presero a coltivare la virtù.

E tanto poté la sua parola che gran parte della città accolse i suoi insegnamenti potenti e salvifici, e ognuno ebbe a rinunciare alle sue malizie e alle malvagità di lunga data, desiderando, al posto di ogni cupidigia e lussuria e lascivia, ogni prudenza e continenza, mentre chi era stato ingiusto, avaro e usuraio impietoso, subito a mostrarsi giustissimo, compassionevole e misericordioso. E alcuni di questi, imitando Zaccheo, il capo dei pubblicani di cui [si legge] nel Vangelo, avendo accumulato averi in maniera disonesta e ingiusta, li distribuivano benevolmente a chi era nel bisogno per le mani del loro maestro (cf. Lc 19). E per non aduggiare chi legge questo scritto riferendo nell'ordine tutte le sue correzioni: molti di quella città si volsero da ogni loro malizia a ogni forma di lodevole virtù<sup>29</sup>.

La potenza attuativa delle parole di Savonarola e l'autenticità delle conversioni che fruttarono sono esemplificate dall'episodio della vedova onesta. Si tratta di un caso emblematico: il figlio di una povera vedova trovò per strada un borsetto con cinquecento monete d'oro<sup>30</sup> e lo portò a sua madre; alla vista

и изъяснѣннїи книжными въ храмѣ святаго Марка еуаггелиста събираемымъ к нему часто многымъ слышателемъ благороднымъ и прѣвымъ жителемъ града того. И възлюбленъ бывъ отъ всего града, помолиши его в тои самой съборной церкви прешедшу учити ихъ божию слову и закону. И онъ, възлюбивъ ихъ съвѣтъ и изволение, съ усрѣдиемъ подъятъ иже по Бозѣ сицевъ подвигъ, и по вся недѣли, и вся нарочиты праздники, и по вся дни вся свята четьредесятници събираяся въ соборную церковь, предлагаше имъ учительна слово отъ высокаго сѣдалища, стоя на два часа, есть егда и множае, простирая поучение [...] на два часа, есть когда и болши, стоя на сѣдалищи учительномъ, видяшеся, изливая имъ струя учительна преобилно, не книгу дрѣжа и приема оттуду свѣдѣтельства показателна своихъ словесъ, но отъ скровища великыя его памяти, в неже съкровень былъ всякъ богомудренъ разумъ искусства святахъ Писании (Žigova 2011: 249-250, 254).

<sup>29</sup> И толикъ възможе слово его, яко болшая часть града възлюбивши крѣпкая и спасительная учения его, отступити съврѣшено коемуждо своея многовременныя злобы и лукавства и възлюбити вмѣсто всякого блуда, и студодѣянїя, и нечистоты плотскыя всякое цѣломудрие и чистоту; неправеднаго же, и лихоимца, и рѣзоимца немилосерда видѣти бѣ абие праведнѣиша, и милостива, и человеклоубца бывша. И нѣкимъ отъ сицевыхъ подражающимъ Закхѣя, начальника мытаремъ, иже въ Еуаггелии, злѣ и неправеднѣ събрана бывша ими имѣнїя, расточающимъ добрѣ сущимъ в нуждахъ руками учителя своего. И да не вся по ряду исправления его глаголя, стужаю прочитающимъ списания сия: множае града того преложишася отъ всякыя злобы ихъ въ всякыи образъ добродѣтели достохвалныя (Žigova 2011: 250).

<sup>30</sup> Doveva trattarsi di fiorini, altrimenti detti, all'epoca, ducati (cf. Fiorino 1738).

di quei denari, la donna non si rallegrò affatto, contando di potersi finalmente affrancare dalla misera che la affliggeva, né li trattenne occultandoli, ma subito si dette pena di recapitare la somma al frate perché la restituisse a chi l'aveva smarrita; meravigliatosi dell'integrità della donna, il frate ricevette il borsetto e la benedì; quindi, al termine di una predica, domandò se qualcuno avesse smarrito dei denari e, nel caso, che si levasse riferendo la somma, la fattura del borsetto e il giorno dello smarrimento; si alzò allora un giovane, che, soddisfatte le richieste del frate, ricevette il suo, e, spronato da quello, ricompensò la vedova con cento monete d'oro.

Agli amanti delle virtù racconterò invece di una correzione lodevole, essendone stata protagonista una povera vedova, perché da questo possano comprendere la potenza delle prediche ispirate da Dio di quell'uomo. Il figlio di quella povera vedova, trovato un borsetto di damasco buttato per terra con dentro cinquecento monete d'oro, lo portò a sua madre; a quella vista, lei non si rallegrò di poter rimediare con quel ritrovamento alla sua estrema miseria, né lo trattenne, ma subito lo portò al santo predicatore della città e disse: "Ecco, o reverendissimo padre e maestro, guarda questo borsetto: lo ha trovato mio figlio buttato per terra; prendilo e, per la tua probità, trova chi lo ha smarrito e restituiscigli il suo, perché non ne abbia un'afflizione inconsolabile". E il predicatore, meravigliatosi della retta moralità di quella vedova, dopo averla benedetta, la congedò. E un giorno, predicando in chiesa, alla fine della predica esclamò: "Se qualcuno là in mezzo ha smarrito del denaro, si faccia avanti e indichi la quantità del denaro smarrito, la fattura del borsetto e il giorno in cui lo ha smarrito, e riavrà il suo". Ed essendo presente chi aveva smarrito il denaro, riferì al predicatore il giorno, la quantità e la fattura del borsetto. Disse [il predicatore]: "Ecco, abbi il tuo, o giovane, e a questa povera vedova dai conforto come puoi, perché ti ha liberato dalla grande afflizione che avevi". Ed egli, prese cento monete d'oro, gliele donò con grande gioia. Come è assai più ammirevole questa vedova di quella lodata nel Vangelo per i due spiccioli che gettò in dono a Dio! Quella, infatti, con i suoi pochi averi ha mostrato il suo amore per Dio, questa, invece, con i molti averi altrui ha mostrato il suo amore per la giustizia e per l'uomo (cf. Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). Potrei raccontarvi anche di altre correzioni ugualmente degne di memoria portate dalla sua predicazione accettata a Dio, ma per non aduggiare oltremodo le vostre orecchie con questo scritto, tralascio volutamente di farlo e volgo ora l'impeto verbale alla fine del quinquennio della sua predicazione<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Едино же нѣкое исправление похвално, съдѣяно бывше единою женою убогою, повѣмъ любителем добродѣтели, из негоже и имже возмогутъ разумѣти силу богодухновенныхъ учении мужа оного. Сынъ убогыя оная вдовици, обрѣтъ на улицѣ поврѣжену мошну камчату, в ней же бяше златиць 500, отнесе къ матери своеи; и она, видѣвши, не възрадовалася о семъ, яко таковымъ обрѣтениемъ избыти хочетъ послѣдняго убожества своего, ниже съкрыла у себе, но абие отнесла ю къ священному учителю града и рече: Се, преподобнѣише отче и учителю, виждь мошну сию, наиде сынъ мой поврѣжену на улицѣ, бѣзми ю, и, якоже вѣсть преподобие твое, да

Con il passare del tempo, il favore iniziale si attenuò e la città si divise. Una metà, che dava credito e seguito alle prediche di Savonarola, si corresse efficacemente. L'altra metà, che al contrario non prestava l'orecchio ai suoi discorsi e vi si opponeva, prese a odiarlo, ingiuriarlo e tramare contro di lui, al punto da lordare con sozzume umano l'appoggiamano al quale, predicando, egli era solito mantenersi. A imitazione della mitezza e longanimità di Cristo, il frate pativa tutto con coraggio. Sperava, infatti, nella correzione di molti, e per questo non si tratteneva dal denunciare i dignitari della Chiesa perché non vivevano sull'esempio degli apostoli e non badavano al gregge di Cristo, ma agivano piuttosto come gli scribi e i farisei del Vangelo, profetando per loro un destino di dannazione (cf. Mt 23,13). La lettura che Massimo il Greco propone della vicenda savonaroliana come *imitatio Christi* inizia qui a farsi manifesta.

Così, grazie a lui, metà della città si corresse in modo giusto, com'è accetto a Dio, mentre l'altra metà seguiva non solo a non prestare l'orecchio e a opporsi alla sua divina predicazione, ma lo aveva a sdegno, e lo ingiuriava in modo impietoso, e gli tendeva trappole, fino al punto di bruttare di sozzume umano la sponda alla quale era uso mantenersi con le mani, mentre, stando in piedi, riversava agli uomini il profluvio della predica. Egli, imitando la mitezza e la longanimità verso tutti del Salvatore, pativa tutto con coraggio, desiderando la correzione di molti. Per questo, chi è nella dignità ecclesiastica e tuttavia non vive a similitudine degli apostoli e non si dà pena del gregge di Cristo Salvatore, come invece si conviene, quelli non li lodava affatto, ma senza timore denunciava i loro peccati e diceva spesso: "Se conducessimo una vita degna del Vangelo di Cristo Salvatore, vedendo la nostra vita angelica gli eretici si volgerebbero senz'altro al Signore, e questo ci varrebbe la salvezza e il godimento dei beni eterni. Oggi, invece, vivendo contro i comandamenti evangelici, né correggendoci, né dandoci pena di portare gli altri alla pietà, cos'altro speriamo di udire dal Giudice giusto se non questo: 'Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il Regno dei cieli davanti agli uomini; perché così voi non vi entrate, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci' (Mt 23,13)"<sup>32</sup>.

обращеть потерявшаго ея, и отдаждь ему свое, да не скръбь имѣть неутѣшимую челоуѣкъ о семь. И учитель, удивився правдолюбному нѣраву вдовици и, благословивъ ея, отпустилъ. Въ единъ же день, уча в церкви, по скончании учения възопи: Аще кто погубилъ имѣннѣя, да станетъ бѣ среди и да глаголетъ количество погубленнаго имѣннѣя, и качество мошны, и день, в онже погубилъ имѣннѣя, и възметъ свое. И представъ погубивши имѣннѣя и сказавъ учителю и день, и число, и образъ мошны. Се имаше, рече, твое, о юноше, и убогую сию вдову, якоже произволяеши, утѣши, понеже избавила тебе многыя, еяже имѣлъ еси, скръби. И тѣи, иземъ 100 златицъ, даль еи съ всякою радостію. Колико похвалнѣши вдова сия паче хвалимыя въ Еуаггелии двухъ ради лѣптъ, ихже връгла въ даръ божи! Понеже она убо въ своихъ си и малыхъ показала боголюбное свое, си яже въ чюжихъ и многихъ показала свое правдолюбное и челоуѣколюбное (Žurova 2011: 250-251).

<sup>32</sup> Понеже убо польграда добръ, якоже Богу угодно, исправися имъ, а другая половина пребываше не точию преслушая и противляяся божественнымъ оноу поучениемъ, но и



Le accuse che il frate mosse al papa, ai cardinali e alla curia romana tutta suscitarono più forti l'odio e l'ostilità dalla parte dei suoi detrattori in città, che reagirono tacciandolo di eresia, malvagità e falsità. L'eco di queste dicerie arrivò all'orecchio del papa e del clero a Roma, che, irrimediabilmente offesi, gli ingiunsero un breve per impedirgli di predicare, perseguitandolo alla maniera dei farisei e dei sadducei (cf. At 4,17). Lo ammonirono anche che in caso di inottemperanza sarebbe stato maledetto come eretico. Savonarola non solo ignorò il provvedimento, ma ne contestò pubblicamente la liceità e pubblicamente seguì a denunciare l'iniquità di chi lo avversava. Acceso dal fuoco per lo zelo per Dio, non esitò neppure a dichiararsi pronto ad accogliere la morte sull'esempio di Cristo se fosse stato necessario (cf. Lc 22,15), nella certezza di san Paolo che la vita è Cristo e la morte è un guadagno (cf. Fil 1,21).

Dicendo queste cose senza riguardo, ma anzi accusando con parole ancor più dure il papa che allora dava scandalo, i cardinali che erano con lui e il clero al loro seguito, si era portato addosso l'odio e l'ostilità enormi di chi fin dal principio aveva avuto in odio le sue sante prediche. Allora lo chiamarono eretico, e ancora maligno e bugiardo, perché aveva aperto le sue labbra contro il santo papa e contro tutta la Chiesa romana. E questa diceria su di lui raggiunse Roma, e sconvolse il papa e il clero che era con lui al punto da inviargli un'ordinanza del concistoro che lo diffidava dal predicare al popolo del Signore, a similitudine di quelli che negli Atti dei santi apostoli dicono: "Ma perché la cosa non si divulghi più tra il popolo, diffidiamoli dal parlare più ad alcuno in nome di lui" (At 4,17). Convennero dunque questo e questo gli ordinarono, avendo aggiunto nella loro scrittura concistoriale che se a seguito di quella non avesse cessato, sarebbe stato maledetto da loro come eretico. Egli non solo non prestò l'orecchio a quel loro provvedimento illegittimo, ma ancor più si infiammò di zelo per Dio, e denunciava la loro missiva concistoriale come ingiusta e non accetta a Dio perché gli impediva di predicare in chiesa ai fedeli. E per questo si fermava a lungo, denunciando le loro iniquità, e già allora dichiarò di stimare in sé vantaggioso morire per la pietà e la gloria di Dio, se necessario. In colui in cui divampa, infatti, il fuoco dello zelo per Dio fa disprezzare non soltanto i beni e

враждоваше ему, и досажаше безчестно, и навѣтоваше ему толико, яко замазати брукъ чловѣчьским калом, на немже обыче опиратися руками, стоя и изливая людемъ струя учениемъ. Он же, Спасову кротость и дълготерпѣние къ всѣмъ подражая, вся трѣпяще доблѣственѣ, многих исправление жадая. Сего ради ни самѣхъ, иже въ властѣхъ церковныхъ суть, а не апостолоподобнѣ живутъ и о паствѣ Спаса Христа не пекутся, якоже лѣпо, ниже тѣхъ хваляше, но без страха обличаше прегрѣшения ихъ и глаголаше часто: Аще бы мы жительствовали достойно Еуагелию Спаса Христа, вся убо всяко иновѣрныя языки обратилися бы къ Господу, зряще наше равноаггельно житие, и было убо бы намъ сие въ спасение велико и наслаждение вѣчныхъ благъ. Нынѣ же, супротивно еуаггельскихъ заповѣдей живуще, и ниже себе исправляемымъ, ниже иныхъ къ благочестию руководити печемся, что ино слышати чаемъ от праведнаго Судии, развѣ сего: Горе вамъ, книжници и фарисее, лицемѣри, яко затворяете Царство небесное предъ чловѣкъ, сами не входите и хотящая внити възбраняете имъ (Žurгова 2011: 251-252).

gli averi, ma la vita stessa. Ne è testimone autentico il Signore stesso, quando dice: “Ho desiderato ardentemente mangiare questa Pasqua con voi” (Lc 22,15). Disse questo, infatti, perché desiderava assaporare la morte da uomo, per la gloria di Dio suo Padre e per la salvezza degli uomini. E Paolo stesso, l'amante più ardente e appassionato di Cristo, quando dice: “desidero essere sciolto dal corpo per essere con Cristo” (Fil 1,23); e ancora: “Per me, infatti, il vivere è Cristo e il morire un guadagno” (Fil 1,21)<sup>33</sup>.

Stante il fallimento del primo breve e di tutte le misure prese per ridurre Savonarola al silenzio, a Roma, dove era papa Alessandro VI (lo spagnolo Rodrigo Borgia; cf. Picotti 1960), che l'autore, come molti suoi contemporanei in Occidente (Savonarola in testa), giudica corrotto e simoniaco, si risolsero a metterlo a morte. A tale scopo nominarono un commissario di provata fiducia, il *zeneral* Gioacchino (cf. § 2.4), dandogli mandato di deporre il frate dalla carica di priore, inquisirlo e condannarlo al rogo per ribellione, oltraggio e calunnia dell'apostolica romana Chiesa. Giunto a Firenze, il commissario esibì alla Signoria il suo mandato, chiamò l'imputato sul banco e lo inquisì con la tortura. Vista l'impossibilità di incolparlo per le sue dichiarazioni, i giudici raccolsero le accuse portate da falsi testimoni tra i suoi detrattori in città e, rimettendosi a quelli, lo condannarono insieme a due suoi fratelli alla doppia pena della morte per impiccagione e del rogo. Così si concluse la vita di quel frate, che Massimo il Greco giudica santo. A suoi occhi, infatti, Savonarola aveva rinnovato l'esperienza terrena di Cristo fino al suo epilogo, patendo infine l'accusa sostenuta da falsi testimoni, l'ingiusta condanna, i tormenti e l'esecuzione (cf. Mt 26-27).

<sup>33</sup> Сия глаголя не обинуяся и еще же жесточаишими сих словесы зазирая удивляемому у них папѣ, и сущимъ о немъ кардиналем, и прочему причту ихъ, большыя ненависти и вражды вину даль на себе бѣзненавидѣвшимъ изначала священныхъ его учении. Еретика бо его прочее, и хулника, и лестыца нарицаху, акы отвръзша уста своя на священнаго ихъ папу и всея Церкви римьскыя. Доиде же и до Рима сицевыи о немъ слухъ, и папу и сущаго о немъ причта зѣло смутилъ, яко и съборную ихъ заповѣдь послати ему, заповѣдующу ему не учити люди господня, уподобившеся глаголющимъ въ дѣяниихъ святыхъ апостоль: Но да не на множае распрострется въ людехъ, прѣщениемъ запрѣтимъ имъ не глаголати ктому о имени семъ ни единому отъ человекъ. Такова убо они совѣтоваша и тако ему заповѣдаша, приложивше въ соборномъ ихъ писании, яко яще не престаеть прочее, и проклять будетъ отъ нихъ, яко еретикъ. Онъ же не точию не послушалъ безаконныи ихъ свѣтъ сицевыи, но наипаче разжежеся божественною ревностию и съборное ихъ послание неправедно и Богу неугодно обличаше акы повелѣвающе ему не учити въ церкви вѣрныхъ. И сего ради множае пребываше, обличая ихъ беззакония, уже бо, якоже льбо *есть мислити судилъ* [si preferisce qui la lezione del ms. Rum. 264, f. 236v a quella del ms. di base Vol'š. 285, f. 291v *есть мислити мнѣ суди*] въ себѣ и умрети за благочестие и божию славу, аще потребно будетъ. В нихъ же бо аще възгорится огонь ревности яже по Бозѣ, не точию имѣнии и стяжании, но и самое житие презрѣти творить. И свѣдѣтель неотложенъ самъ Господь глаголя: Желаниемъ възделѣхъ сию Пасху ясти с вами. Сие же глагола, елма хотяше вкусити яко человекъ смерти за славу Бога и Оца своего и за человекъское спасение. И самъ Христовъ теплѣиши рачитель и ревнитель Павелъ глаголя: Желая разрѣшиться и съ Христомъ быти; и паки: Мнѣ же еже жити Христосъ есть, и еже умрети – приобрѣтение (Žigova 2011: 252-253).



Dato che quanto più dalla parte del papa non finivano di rivolgergli ingiunzioni per strapparli al pergamo con ogni espediente, tanto più egli vi rimaneva, non prestando loro l'orecchio e denunciando le loro ingiustizie, convennero di darlo alla morte e lo fecero in questo modo. Scelto il *zeneral* di nome Gioacchino, fermo nella loro malvagia decisione, lo inviarono avendogli conferito i poteri del papa per deporlo dalla carica di igumeno e, dopo averlo inquisito, condannarlo alla morte sul rogo come riottoso, oltraggioso e calunniatore dell'apostolica romana Chiesa. Arrivato questi nella città di Firenze ed esibite ai sommi magistrati le scritture papali, dopo averlo fatto salire sul banco degli imputati, lo inquisiva con la tortura. E poiché quello rispondeva con franchezza a tutte le scaltrezze dell'ingiusto inquisitore e il giudice non poté accusarlo, testimoni falsi dalla parte degli ingiusti e di quelli che avevano avversato le sue prediche si levarono contro quel maestro santo e senza colpa della loro città, portando contro di lui le loro false e pesantissime accuse. E rimettendosi a loro, quei giudici ingiusti lo condannarono con altri due santi uomini, suoi seguaci, a una pena doppia: dopo averli impiccati a un palo e aver appiccato il fuoco di sotto, li arsero. Questo fu l'epilogo della vita di quei tre santi frati e questa la ricompensa che ricevettero per le loro imprese per la pietà dal loro empissimo papa; c'era allora Alessandro, Alessandro dalla Spagna, che quanto a ingiustizie e malvagità superava ogni reprob<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Елма же иже о папѣ не престааху претяще ему и всякымъ образомъ оттрѣзающе учителнаго сѣдалища, такожде и онъ пребываше, не послушая ихъ и неправдованія ихъ обличая, смерти его предати съвѣщаша, еже и сътвориша тѣмъ образомъ. Избравше нѣкоего зенераля именемъ Иакымъ, зѣланаго по ихъ лукавому съвѣту, послаша и, въоруживше его областію папиною, низложити его отъ власти игуменскыя, и испытавшу его, смертию осудити яже огнемъ акы непокорива и досадителя, и клеветника апостольскыя римскыя Церкви. Пришедъ же онъ въ градъ флоренцискый и показавъ большимъ градоначалникомъ грамоты папины, поставилъ его на судилище и мучительскыи испитааше его. И оному съ дръзновениемъ отвѣщающе противу всѣхъ лукавствъ неправеднаго испытателя, и судии не могущу обвинити его, свѣдѣтели аживи отъ части незаконныхъ и непокоршихся учениемъ его въсташа на онога преподобнаго и неповиннаго казателя града ихъ, носяще на нь тяжчаиша ихъ и неправедныхъ огаголаніи. Имъ же повинувшеся, неправеднии онии судии сугубоу казнию осудиша его и ины два священныя мужа, споспѣшники его: на древѣ повѣсивше, та же огнь възгнѣтивше подъ нимъ, съжгоша ихъ. Таковъ конецъ житію преподобныхъ онѣхъ триехъ инокъ, и таково имъ възмездіе о подвижѣхъ яже за благочестіе отъ непреподобнѣишаго ихъ папы, Александръ тогда бѣ, Александръ иже отъ Испаніи, иже всякымъ неправдованіемъ и злобою превзыде всякого законопреступника (Žigova 2011: 253-254).

## Alle fonti

### 4.1. Il *corpus* di verifica

Sulla scorta delle garanzie di veridicità che nella *Narrazione* e nell'*Epistola* Massimo il Greco offre al lettore dichiarando la sua memoria diretta e il recupero di contenuti scritti e orali (cf. § 2.2), premesso che nulla si sa della sua biblioteca privata quanto a composizione, consistenza e collocazione, ai fini dell'indagine sulle fonti si è ritenuto di dover accertare in via preliminare quali tra le evidenze occidentali tematicamente pertinenti ai contenuti da lui trasmessi fossero compatibili con il suo itinerario. Sono allora stati ammessi alla verifica, per le origini certosine e le regole certosina e domenicana, gli scritti disponibili alla data della sua partenza per l'Athos, il 1506, che si assume gli fossero (stati) attingibili, e, per la vita di Savonarola, le testimonianze *stricto* e *lato sensu* coeve. Per la Grande Chartreuse, la verifica è stata estesa a monumenti architettonici che si profilavano e, salvo un caso, si profilano sulla linea di orizzonte di città che furono tra quelle del suo soggiorno. È stata inoltre valutata la fruibilità all'autore dei più antichi cicli iconografici sulle origini certosine e l'ammissibilità delle rappresentazioni note (tuttora esistenti o perdute) in spazi a lui potenzialmente accessibili. Si offre di seguito l'inventario delle fonti scritte costitutive del *corpus* di verifica unitamente all'indicazione della datazione e dell'edizione di riferimento di ognuna. Complessivamente sono stati raccolti materiali normativi, storiografici, biografici, agiografici, apologetici, epistolari e omiletici, in lingua latina e in volgare<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Per le fonti latine e volgari, si riproducono le edizioni di riferimento intervenendo sui testi con minimi ritocchi ortografici per agio di lettura e ragione di uniformità. Come per le fonti slave e con le stesse modalità, laddove sussista il presupposto della continuità tematica,

Le fonti sulle origini certosine includono in particolare: la cronaca (catalogo) *Magister*, il cui primo estensore fu forse Guigo I (nell'ipotesi prima del 1136, in ogni caso entro l'ultimo quarto del XII sec. [cf. Laporte 1960: 16-19; Wilmart 1926: 134-139]; Wilmart 1926); la *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi*, opera certa di Guigo I (1132-1136; PL 153: 759-784); il *De vita sua* di Guiberto di Nogent (1114-1115; Guibert 1981); il *De miraculis libri duo* di Pietro il Venerabile (1150ca; Petrus 1988); la cronaca *Laudemos* (1250; Wilmart 1926); l'*Ortus et decursus ordinis cartusiensis* di Enrico di Kalkar (1398; Vermeer 1992); il *Chronicon cartusiense* di Pietro Dorlando (fine del XV sec.; Johannes Petreus, Colonia, 1608; Dorlandus 1608). Esorbitano invece dai limiti cronologici del corpus di verifica la *Vita sancti Brunonis* (Berthold Rembold, Parigi 1509), prima biografia a stampa di san Bruno, e la *Vita beati Brunonis primi institutoris ordinis carthusiensium* di François du Puy (Johannes Amorbach, Basilea 1515), sua prima biografia ufficiale, la cui genesi si iscrive nelle attività di organizzazione del culto del santo fondatore dell'ordine conseguenti alla canonizzazione concessa da papa Leone X *vivae vocis oraculo* il 19 giugno 1514<sup>2</sup>.

Le fonti sulla regola certosina comprendono a loro volta: le *Consuetudines Cartusiae* di Guigo I (dopo il 1121-prima del 1128; Guigues 2011: 145-295); le ordinanze dei primi capitoli generali di Antelmo (1140; Hogg 1973: 117-121) e Basilio (1155; Hogg 1973: 126-132); il *De vita sua* (cf. *supra*); la *Vita Godefridi Ambianensis* di Nicola di Soissons (1138-1140; AS 65/3: 905-944); il *De miraculis libri duo* (cf. *supra*); il *De immutatione ordinis monachorum* di Roberto di Thorigny (1154; PL 202: 1309-1320); la *Vita sancti Stephani Obazinensis* (seconda metà del XII sec.; Aubrun 1970)<sup>3</sup>.

passi di una stessa fonte potranno essere offerti in successione anche quando all'origine li separi una certa distanza (sempre segnalata dall'*omissis*) (cf. cap. 1, nota 12). Nella disamina, l'ordine dei riferimenti alle fonti sarà determinato dalla loro rilevanza rispetto ai contenuti trattati. Per Savonarola, le testimonianze agiografiche e apologetiche precederanno di regola quelle storiche. Nella citazione delle fonti per la regola domenicana, nel caso di sequenze di citazioni tratte da fonti diverse, si rispetterà in generale la cronologia delle fonti e la successione delle disposizioni al loro interno.

<sup>2</sup> Per un inventario complessivo delle testimonianze documentarie sulle origini certosine si rimanda a Laporte 1960, Falchini 2000, Giuliani 2002 e Hogg 2004; per le *Vitae* di san Bruno, in particolare a Laporte 1960: 24-28, Hogg 1995 e Paravy 2004; per la figura di san Bruno, a De Leo 2004.

<sup>3</sup> Sugli Statuti dell'ordine certosino e la loro storia si può consultare Gioia 1994: 494-504 e Cygler 2005; sulle *Consuetudines Cartusiae*, anche Guigues 2001: 7-143. Il testo integrale della prima edizione a stampa degli Statuti (Johannes Amorbach, Basilea 1510), contenente le *Consuetudines Cartusiae*, gli *Statuta antiqua*, gli *Statuta nova* e la *Tertia compilatio Statutorum*, è riprodotto in Hogg 1989. L'edizione critica delle *Consuetudines Cartusiae* è offerta in Guigues 2001. All'epoca del soggiorno fiorentino di Massimo il Greco, codici degli Statuti si conservavano sicuramente nella biblioteca della Certosa di Firenze (cf. Gargan 2012: 73, nr. 53, 100, nr. 288; Gargan, Manfredi 2017: 5, nr. 2). Sulla consistenza dell'antica biblioteca della Certosa fiorentina, oltre ai già citati Gargan 2012 e Gargan, Manfredi 2017, si veda Chiarelli 1984. Per notizie e approfondimenti sulla storia e la spiritualità certosina si rimanda in generale ai volumi della collezione *Analecta Cartusiana*. Nell'ambito delle fonti si segnala la recentissima edizione Galle 2021.

Ancora, tra le fonti sulla regola domenicana si annoverano: le *Constitutiones antiquae ordinis fratrum praedicatorum*, che fissano la regola dell'ordine di san Domenico nell'edizione di Raimondo di Peñafort (1241; Thomas 1965), di cui a partire dal XIV sec. il movimento dell'Osservanza favorì la riscoperta, ristabilendola nei conventi aderenti, come la casa di San Marco a Firenze, dove fu reintrodotta da Savonarola (cf. Penone 1998: 184-261; Festa, Rainini 2016: 31-38; cap. 1); alcune delle opere che Umberto di Romans scrisse sulla disciplina regolare e a commento delle *Constitutiones* (cf. Penone 1998: 60-87), in particolare l'*Epistola de tribus votis substantialibus religionis* (dopo il 1254; Humbertus 1888-1889, I: 1-41; d'ora in avanti *Epistola de tribus votis*), l'*Expositio super Constitutiones fratrum praedicatorum* (verso/entro il 1277; Humbertus 1888-1889, II: 1-178; d'ora in avanti *Expositio*), le *Instructiones de Officiis ordinis* (forse verso/entro il 1277; Humbertus 1888-1889, II: 179-371; d'ora in avanti *Instructiones*) e il *De eruditione praedicatorum* (prima del 1240; Humbertus 1888-1889, II: 373-484; d'ora in avanti *De eruditione*); gli *Acta canonizationis sancti Dominici* (1233-1234; Walz 1935: 91-194); i *Modi orandi sancti Dominici* (dopo il 1260-prima del 1288; Taurisano 1922); le *Vitae fratrum* di Geraldo di Frachet (1260ca; Gerardus 1896)<sup>4</sup>.

Sulla vita di Savonarola sono stati selezionati materiali vari per tipologia, orientamento e datazione, incluse opere successive anche di parecchi anni alla morte del frate e/o palesemente schierate, che ci è parso utile considerare perché potenzialmente eloquenti nel confronto con la nota biografica stilata da Massimo il Greco, anch'essa relativamente tarda e percorsa da uno spirito analogo a quello che trasuda dalle testimonianze dei seguaci del frate. Tra queste primeggiano quelle che, volendo assicurare la sua vicenda a futura memoria, la elaborano in chiave agiografica o apologetica: il *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* di Domenico Benivieni (1496; Benivieni 2003; cf. Vasoli 1966); l'*Epistola de vita et moribus Savonarolae* di Placido Cinozzi (1501-1503; Cinozzi 2020; cf. Ristori 1981); la *Vita Hieronymi Savonarolae* di Giovan Francesco Pico (1530; Pico 1999); la *Vita di Hieronimo Savonarola*, suo volgarizzamento anonimo (dopo il 1533; Pico 1998)<sup>5</sup>; la *Vita del beato Ieronimo Savonarola*, opera anch'essa anonima già attribuita a Pacifico Burlamacchi (1527-1530; Burlamacchi 1937)<sup>6</sup>; le *Giornate* di Lorenzo Violi (1538-1545; Violi 1986; cf. Dall'Aglio 2020). Allo stesso Violi, che fu il principale

<sup>4</sup> Sulla figura di san Domenico di Guzmán si vedano almeno Vicaire 1991, Canetti 1996b e *Domenico* 2005. Per un orientamento generale sulle origini e lo sviluppo dell'ordine domenicano e della predicazione domenicana si possono consultare D'Amato 1983, Hinnebusch 1992, Penone 1998, Ames 2009, Fenelli 2013, Dóci 2016 e Festa, Rainini 2016. Per approfondimenti nel senso delle fonti e della storia dell'ordine si rimanda ai compendi Mortier 1903-1920, Walz 1948 e Hinnebusch 1966-1973, e più in generale, anche per gli aggiornamenti, alle collezioni *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* e *Dissertationes Historicae*, e alla rivista *Archivum Fratrum Praedicatorum*. Una bibliografia ragionata è in Fenelli 2013.

<sup>5</sup> Sulla genesi e la tradizione manoscritta e a stampa delle opere latina e volgare si vedano, rispettivamente, Schisto 1996, 1999 e Castagnola 1996, 1998, sempre con bibliografia. Su Giovan Francesco Pico, cf. cap. 1, nota 5.

<sup>6</sup> Per la questione della paternità e dell'attribuzione dell'opera si rinvia a Schnitzer 1901; su Burlamacchi, preteso autore della *Vita*, si rimanda a Desideri Trigari 1972.

tachigrafo del frate, si devono le *reportationes* dei maggiori cicli delle sue prediche fiorentine (1494-1498; Savonarola 1955, 1955-1956, 1957, 1962, 1965, 1969-1974, 1971-1972; cf. Garfagnini 1986b, Dall'Aglio 2020 e § 5.2), qui incluse tra i materiali di riferimento insieme all'epistolario savonaroliano (Savonarola 1933).

La vicenda di Savonarola permeò anche le cronache fiorentine del tempo, da quelle stese dai suoi sostenitori, come il *Diario fiorentino* di Luca Landucci (1450-1516; Landucci 1985; cf. Calonaci 2004), le *Istorie* di Giovanni Cambi ([1480]-1535; Cambi 1785; cf. Cruciani Troncarelli 1974), la *Cronaca* di Simone Filipepi (1489-1509; Filipepi 2020; cf. Zaccaria 1997), la *Storia fiorentina* di Bartolomeo Cerretani (1512-1514; Cerretani 1994; cf. Malanima 1979) e le *Istorie della città di Firenze* di Iacopo Nardi (1553-1538; Nardi 1838-1841; cf. Dall'Aglio 2012), a quelle vergate dai suoi avversari, tra queste la *Storia fiorentina* di Piero Parenti (1476-1518; Parenti 1994-2005; cf. Pampaloni 1959, Arrighi 2014) e la *Storia dei suoi tempi* di Piero Vaglianti (1492-1514; Vaglianti 1982; cf. Lodone 2020). Ostili gli furono anche Paolo Somenzi e Niccolò Machiavelli, come appare dai loro rispettivi carteggi e dai *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* machiavelliani (Somenzi 1930; Machiavelli 1971: 73-254, 1007-1256)<sup>7</sup>.

## 4.2. Le origini certosine

L'episodio del miracolo del dottore parigino che da morto parlò per testimoniare il suo giudizio particolare e la sua condanna, quello della conversione dei fondatori dell'ordine e l'altro della fondazione della prima casa dei certosini, che nella *Narrazione* compongono la notizia sulla fondazione dell'ordine certosino (cf. § 3.1), saranno ora verificati nelle fonti letterarie e, quando riscontrabili, anche in quelle iconografiche. Alle fonti letterarie questi episodi sono noti dall'inizio del XII sec., epoca che precede di alcuni secoli la comparsa a stampa delle prime biografie di san Bruno (cf. § 4.1).

### 4.2.1. Testimonianze scritte

#### 4.2.1.1. Il morto che parla

La leggenda del miracolo del dottore parigino fu fissata per la prima volta a parte da ogni relazione con la vita di san Bruno da Cesario di Heisterbach nel *De illustribus miraculis et historiis memorabilibus quae ante vel circa sua tempora contigerunt in Germania, Italia et Gallia* (1222). Da qui penetrò nella cronaca *Laudemos* e nelle fonti sulle origini certosine da quella dipendenti, legandosi alle vicende della genesi dell'ordine. Tra queste, entro il *corpus* dei materiali ammessi all'indagine, si annoverano l'*Ortus et decursus ordinis cartusienis* e il *Chronicon*

<sup>7</sup> Sulla fioritura della storiografia fiorentina alla corte medicea, e per una rassegna di studi e testi si possono consultare Gentile 1906 e Pezzarossa 1979.

*cartusiense*. La *Narrazione* è evidentemente da porsi in relazione con questa tradizione, recenziore rispetto a quella originaria (e autentica) su cui la leggenda non fece presa, che si sviluppò dalla cronaca *Magister* e alla quale appartengono, sempre entro il *corpus* dei materiali di controllo, la *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi*, il *De vita sua* e il *De miraculis libri duo*<sup>8</sup>.

La più antica tra le testimonianze sulle origini certosine a dare conto del miracolo è dunque la cronaca *Laudemos*. In essa si narra in particolare di come, verso il 1082, mentre a Parigi fiorivano gli studi soprattutto di filosofia, teologia e diritto canonico, accadde un prodigio. Un certo dottore, eccellente sia per vita, come sembrava, sia per fama, dottrina e scienza, fu colpito da grave ed estrema infermità, e ben presto salutò il suo ultimo giorno. Quando mancò, secondo il costume parigino, nell'aula, sul cadavere che giaceva nel feretro, furono cantati i divini uffici dei defunti. La mattina successiva, raccoltasi lì l'università di Parigi sia degli studenti che dei dottori per offrire a così onorabile uomo una solenne sepoltura, quando vollero sollevare il feretro per trasportarlo in chiesa, all'improvviso, tra lo stupore di tutti, quello che sembrava morto, e che lo era, sollevato il capo si mise seduto e con voce alta e terribile annunciò: "Sono chiamato al processo per giusto giudizio di Dio", e subito dopo depose il capo e giacque morto come prima. Sorpresi e atterriti da quella voce, gli astanti si risolsero di non tumularlo ma di aspettare fino al giorno successivo. La mattina seguente era convenuta una folla grandissima. Quando si accinsero a trasportare il cadavere in chiesa come il giorno precedente, sollevato il capo come il giorno precedente, con voce sofferente e terribile il defunto disse: "Sono giudicato per giusto giudizio di Dio". All'udire quella voce, i presenti, oltremodo stupefatti, determinarono di non tumulare il defunto fino al giorno successivo. Il terzo giorno era accorsa la città tutta. Predisposta ogni cosa, quando si apprestarono a portare il cadavere al tumulo, il defunto levò un terzo altissimo e luguberrimo grido: "Sono condannato per giusto giudizio di Dio". Udita la terribile sentenza, i più furono percossi da immenso timore e terrore, fatti certi della condanna di un uomo che sembrava rifulgere tra gli altri e sopra gli altri per onestà di vita, chiarezza di fama, eccellenza di dignità e scienza molteplice, e anche di sapienza.

Anno dominice incarnationis MLXXXII vel circa, dum solempne studium flo-  
reret Parisius precipue in philosophia et in theologia et iure canonico, sicut ge-  
neraliter consuevit, tale prodigium ibi dicitur accidisse. Quidam enim doctor  
precipuus et vita, ut videbatur, atque fama, doctrina et sciencia inter omnes do-  
ctores parisienses excellenter honoratus et mirabiliter gloriosus, gravi et ultima  
infirmirate preventus, non diu decumbens, diem clausit extremum. Cumque,  
tota illa die qua defunctus est, more parisiensi, in aula, funere in feretro decum-  
bente, fuissent continue cantata divina officia defunctorum, in crastino mane

<sup>8</sup> Per i rapporti tra le testimonianze documentarie sulle origini certosine si veda la biblio-  
grafia indicata *supra*, alla nota 2. Sulla genesi, la tradizione e l'autenticità dell'episodio del  
miracolo del dottore parigino si rinvia in particolare a Laporte 1960: 87-110.

congregata ibidem universitate parisiensi tam scolarium quam doctorum, ut tam honorabili viro solempnis et honorabilis preberent funeralis officii sepulturam, cum reverendi viri feretrum in quo funus iacebat elevare vellent ad ecclesiam deferendum, subito cunctis stupentibus, qui mortuus videbatur et erat, elevato capite, resedit in feretro et, omnibus audientibus, alta ac terribili voce clamavit: Iusto Dei iudicio accusatus sum, et, hoc dicto, caput deposuit et decubuit mortuus sicut prius. Qua voce cuncti attoniti et territi deliberaverunt ipsum illo die nullo modo fore sepeliendum, sed usque in crastinum reservandum. Mane ergo sequenti, cum multitudo maxima convenisset et dictum funus, sicut prius, vellent ad ecclesiam deportare, defunctus, sicut prius, elevato capite, dolorosa ac terribili voce intonuit: Iusto Dei iudicio iudicatus sum. Quam vocem multitudo que aderat clare audiens et intelligens stupuit plus quam prius et, alterutrum conquirentes quid sibi vellent innuere tam insoliti et inexperti defuncti clamores, adhuc determinaverunt ipsum usque ad alium crastinum nullatenus tumulandum. Tercio vero die, cum propter ista prodigia fere tota civitas convenisset et funus, cunctis preparatis, vellent ad tumulum deportare, defunctus, sicut prius iam tercio, altissimo et mestissimo clamore personuit: Iusto Dei iudicio condempnatus sum. Qua horribili sententia audita, quasi omnes immenso fuerunt timore et tremore percussi, certi facti de condempnacione tanti viri qui inter alios et super alios videbatur honestate vite, claritate fame, dignitatis excellencia et multiplici sciencia ac sapiencia prefulgere (Wilmart 1926: 118-119).

L'*Ortus et decursus ordinis cartusienis* è per cronologia la seconda fonte certosina a registrare la vicenda, di cui offre piuttosto una sintesi. Qui il miracolo è la manifestazione della misericordia di Dio, che fece sorgere a Parigi, città in cui convenivano studenti da tutte le *nationes* del mondo cristiano, una nuova luce per la fede. Accadde che un uomo era deceduto da quattro giorni: il primo giorno se ne sarebbero dovuti celebrare i funerali e il secondo eseguire la sepoltura. Tuttavia l'uomo si dichiarò chiamato al giusto giudizio di Dio, il terzo giorno giudicato e il quarto dannato.

Sed ecce in tenebrosis ex perfidia maxime illis ecclesie quassacionibus, Dei misericordia, nova lux pro fide orta est parisiensibus, apud quos protunc concursus fuit studencium omnium que sub cristianismo sunt nacionum. De illo scilicet quadriduano mortuo, qui factis pro se una die funeralibus, secunda die sepeliendus, ad iustum se Dei iudicium vocatum, tercia iudicatum, quarta clamavit dampnatum, prout hoc apud cartusienses communiter reperitur scriptum (Vermeer 1992: 88-89).

Il *Chronicon cartusiense* è l'altra fonte rilevante all'indagine in questo ambito. In essa, come nella cronaca *Laudemos*, l'avvenimento è oggetto di un'accurata trattazione. Vi si narra, in particolare, di un miracolo grande e pauroso per il quale l'ordine venne alla luce. Il fatto, degno di memoria, accadde all'università di Parigi, che era famosissima in tutto il mondo, nel 1082, ed ebbe a protagonista un dottore, anch'egli famosissimo, che eccellea sugli altri per vita e scienza, e all'ap-



parenza era adorno di ottimi costumi e grande virtù. Passato dalla malattia alla morte, questi fu posto sul feretro e, come era costume, accompagnato in chiesa da una lunga processione di *magistri* affinché la sua anima fosse raccomandata a Dio. Durante la veglia, alla presenza del clero e del volgo, improvvisamente il defunto si sollevò dal feretro, e con voce lacrimabile e terribile annunciò: “Sono chiamato al processo per giusto giudizio di Dio”, e proferite queste parole depose il capo, ricadendo nel sonno della morte. La sua voce pervase gli astanti di paura. Si decise allora di rimandare il funerale. Il giorno dopo, al cospetto di una gran folla di gente accorsa da ogni dove, sollevatosi per la seconda volta, il defunto proferì con voce alta e terribile: “Sono giudicato per giusto giudizio di Dio”, terrorizzando tutti. La sepoltura fu rimandata ancora. All'alba del terzo giorno, quando per il clamore si era riunita quasi l'intera città e tutti erano raccolti in preghiera, alzatosi per la terza volta, con gemito pietoso e voce disperata il defunto sentenziò: “Per giusto giudizio di Dio sono condannato”. Quindi ripose il capo, rapito dalla morte sempiterna. Nessuno si capacitò allora di come quell'uomo, ammirato da tutti per la straordinaria sapienza e la vita esemplare, avesse potuto ricevere la sentenza della morte perpetua.

Enimvero non sine formidato ingentique miraculo ordo noster erupit in lucem. Universitas parisiensis ubique terrarum famosissima est. In hac contigit res memoria digna, quam subiicimus. Anno christianae salutis MLXXXII inventus est in ea doctor celeberrimus, qui et vita caeteris et scientia praecellebat. Hunc mores optimi adornare videbantur, et, ut apparebat, erat vir magna virtute conspicuus. Hic cum ex infirmitate venisset ad mortem, ut mos exoptulat, feretro impositus est, atque in templum longo magistrorum ordine reverenter illatus, ut animam defuncti commendarent Deo. Confluit cum clero ignobile vulgus. Interea dum celebres agerentur vigiliae, repente defunctus sese erexit e feretro, et lachrymabili ac terribili voce clamavit, dicens: Iusto Dei iudicio accusatus sum. Hoc dicto, caput deposuit, et ut ante, mortis est somno consopitus. Terruit haec vox cunctos qui aderant, et ingenti formidine tabefecit. Fuit igitur sapientum consilium funus in crastinum reservari. Sequenti die magnus undique accurrit populorum numerus, ut videret quid rei futurum esset. Tum ille, ut ante fecerat, se erigens e funere, terribili magna voce inclamavit dicens: Iusto Dei iudicio iudicatus sum. Audita hac voce omnes trepidi, unusquisque in iniquitate sua rem terribilem supra quam credi potest mirabantur [...] Dimissus est ergo etiam hac die inhumatus. Dum illucesceret tertia dies, tota pene civitas, audito rumore, ocyus occurrit, pallidi omnes, trepidi, gemebundi orabant Dominum, et pro defuncto deprecabantur, et ad invicem silenter mussitabant, rei exitum praestolantes. Tum ille iterum se patentem attollens e funere, cum ingenti mugitu et desperabili voce clamabat, dicens: Iusto Dei iudicio comdemnatus sum. Hoc dicto, caput reposuit, sempiterno absorptus interitu. Incredibile est, quantum mentes omnium sunt ad pavorem concussae, stupentes hunc virum, quem omnes pro singulari sapientia et vita olim mirabantur, aeternis incendiis deputatum, et exigente reatu, mortis perpetuae subisse sententiam (Dorlandus 1608: 9-11).



La versione dell'episodio del miracolo del dottore parigino più prossima a quella della *Narrazione* è proprio quella del *Chronicon cartusiense*. Come in questo, infatti, nella *Narrazione* la vicenda si annuncia paurosa e degna di memoria, i fatti si svolgono in una sede prestigiosa, il protagonista è un uomo celebre e reputato, ancora *sine nomine*, il prodigio accade in chiesa, la descrizione del giudizio è scandita dai movimenti del cadavere, che per tre volte si solleva, parla e ricade morto, e il passaggio da una procedura all'altra del giudizio da formule fisse, i testimoni del prodigio sono numerosi e la loro reazione è di paura e di attesa, dopo l'annuncio della condanna il cadavere giace e tace per sempre.

Narrazione terribile e memorabile [...] Parigi è una città celebre [...] In questa onorabilissima città ci fu dunque un uomo, sommo maestro in ogni sapienza esteriore e nella sacra teologia che è anche da noi, e primo tra i precettori del luogo, di cui non seppi il nome, né lo udii mai da alcuno. Questo tal uomo, tanto stimato e rinomato [...] apparve dunque già privo di vita e di loquela sulla sua cattedra di maestro. Avvicinatisi allora in gran numero i suoi discepoli, atterriti e sgomenti [...] lo trasferirono in chiesa [...] Oh, terribile a udirsi! Colui che era morto riprese vita e, rizzatosi sul letto funebre, esclamò ad alta voce: "Sono messo dinanzi al Giudice". E detto questo, tornò a giacere morto, privo di vita e di loquela. E mentre gli astanti, terrificati dall'insolita visione e da ciò che avevano udito, pallidi di sgomento, ripetevano: "Signore, pietà!", di nuovo il morto, ripresa vita, disse: "Sono giudicato". E di nuovo il morto tornò a giacere sul letto funebre, e di nuovo gli astanti, presi da grande sgomento e immenso terrore, dicono: "Non affrettiamo la sepoltura, sentiamo qual è l'epilogo di questa insolita visione". E di nuovo il morto, ripresa vita, pronunciò la sua ultima frase, disse: "Sono condannato". Dipoi non riprese più vita, né più proferì parola (MG – cf. § 3.1)<sup>9</sup>.

#### 4.2.1.2. La conversione dei fondatori dell'ordine

Nelle fonti sulle origini certosine che contemplano l'episodio del miracolo del dottore parigino, il miracolo è all'origine della conversione dei futuri fondatori dell'ordine. In questa forma, l'episodio della conversione si fissa nelle testimonianze della tradizione recenziore, e necessariamente soltanto in quelle, dalla cronaca *Laudemus*, all'*Ortus et decursus ordinis cartusiensis*, fino al *Chronicon cartusiense*. Viceversa, nelle fonti che non registrano il miracolo, la motivazione della conversione può rimanere inespressa, come nella *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi* e nella cronaca *Magister*, oppure risiedere nel malcostume dilagante in certi ambienti ecclesiastici e monastici, come nel *De vita sua* e nel *De miraculis libri duo*<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Qui e oltre, per marcare la testimonianza di Massimo il Greco rispetto alle fonti del *corpus* di verifica, il rimando al paragrafo al cui interno tale testimonianza è citata per la prima volta sarà fatto precedere dalla sigla 'MG'.

<sup>10</sup> Nel *De vita sua*, la decisione di Bruno di lasciare la città di Reims e rinunciare al mondo è suscitata in particolare dalla simonia e scelleratezza dell'arcivescovo Manasse: "1,11. At quia conveniebat, ut et litteratorum quispiam sacri gregem ordinis sub eodem affectu post se

Nella cronaca *Laudemos*, Bruno è dottore di fama, di *natio* teutonica, originario della città di Colonia. Uomo di stirpe non oscura e già canonico e *scholarum magister* di teologia a Reims, all'epoca del miracolo era *magister* proprio all'università di Parigi<sup>11</sup>. Atterrito e compunto dal miracolo a cui aveva assistito, si interrogò sul da farsi rivolgendosi ad alcuni suoi compagni che con lui ne erano stati testimoni.

Ea tempestate erat ibi magister Bruno, doctor famosus natione Theutonicus de civitate Colonia, non obscuris parentibus natus, ecclesiae Remensis canonicus et ibidem scholarum magister in theologia. Qui, suprascriptis vocibus salubriter territus atque compunctus, allocutus est quosdam socios ibi presentes infra-scriptis vel similibus verbis: Eia carissimi, quid faciemus? (Wilmart 1926: 119).

Nell'*Ortus et decursus ordinis cartusiensis*, Bruno, originario della città di Colonia in Germania, è uomo venerabile di nobile stirpe, eccellente teologo e canonista straordinario. Avendo assistito al miracolo, comprese che la sentenza della condanna e i clamori parigini non erano stati dati da Dio per la salvezza del condannato, bensì per lui e per chi come lui ne era stato testimone, affinché cambiassero stato e vita.

Quantam autem reformationem statuum et vitarum fecerit in universali Ecclesia sententia illa dampnationis parisiensis, apparebit infra. Vir enim venerabilis, Bruno nomine, oriundus de Colonia sancta Teutonie, nobilis genere, theologus egregius et canonista precipuus, tunc presens, animadvertens clamores illos pa-

contraheret, fuit, non longe ab his diebus, Bruno quidam in urbe Remensi vir, et liberalibus instructus artibus, et magnorum studiorum rector, qui conversionis initia ex subiecta natus occasione dinoscitur. Manasses quidam, post Gervasii famosissimi archiepiscopi decessum, praedictae urbis regimini simoniace se intrusit, vir quidem nobilis, sed nihil prorsus serenitatis, quae prima ingenuitatem decet, habens. Tantos enim fastus ex illa novitate conceperat, ut regias peregrinarum gentium maiestates, immo maiestatum ferocitates imitari videretur [...] Is igitur, cum milites summopere affectaret, clerum negligeret [...] Huius ergo mores prorsus improbos et stupidissimos habitus cum omnis honestus horreret, Bruno, in ecclesiis tunc Galliae opinatissimus, cum aliis quibusdam Remensium clericorum nobiles, infamis illius odio excessit ab urbe" (Guibert 1981: 62-64). Nel *De miraculis libri duo*, Bruno di Colonia e altri padri, tra i quali Landuino, decidono di ritirarsi dal mondo e istituire una nuova forma di vita a motivo della tiepidezza, negligenza e intorpidimento di certi monaci di antica tradizione: "2,27. Servatur in Burgundie partibus, inter omnes Europe nostre monastici ordinis professiones, professio quedam, multis aliis eiusdem monastici propositi sanctior et cautior, instituta nostro tempore a quibusdam patribus, magnis, doctis et sanctis, magistro Brunone Coloniensi, magistro Landuino Italico, ac quibusdam aliis, vere ut dixi magnis et Deum timentibus viris. Qui quorundam antiquorum monachorum tepiditate, negligentia, ac desidia, predocti, seculo abrenuntiare volentes, cautius sibi, suisque in via Dei sectatoribus consuluerunt, et vigilantibus oculo ordinem contra omnes pene Sathane insidias circumspicuum, instituerunt" (Petrus 1988: 149).

<sup>11</sup> Sull'attendibilità di questa notizia si veda Laporte 1960: 61-62, che tuttavia manca di rilevare l'anacronismo storico secondo cui Bruno avrebbe insegnato all'università di Parigi ancora prima della sua fondazione.

risienses non illi dampnato ad salutem fuisse, sed sibi et aliis coaudientibus a Deo datos, pro mutacione status atque vite (Vermeer 1992: 91).

Nel *Chronicon cartusiense*, tra i numerosi testimoni dell'evento che si convertirono a nuova vita c'è un uomo di somma eccellenza di nome Bruno, che si diceva ammirabile per virtù e scienza. Originario di Colonia, città di cui il cronista richiama il nome romano di Agrippina, era illustre per nobiltà, famoso per la gloria del suo animo e stimatissimo nelle scuole di Parigi, dove aveva fama di massimo filosofo e grande reputazione di teologo e canonista. Dopo aver assistito al miracolo, Bruno iniziò a piangere tra sé le angustie dell'umana calamità, la miseria della vita e l'incertezza dell'estrema condizione, pensando a quanto fosse terribile cadere nelle mani del Dio vivente. Raccolse allora i suoi sodali e rivolse loro un discorso struggente in cui li ammoniva a temere il giudizio di Dio, essendo loro certamente inferiori per vita e costumi a quello che, pur conducendo una vita lodevole in tutto, non era stato accolto, bensì punito da Dio con l'eterna morte. Domandandosi dunque il da farsi, affermava la necessità di ricorrere alla confessione e abbandonare le vie delle tenebre per allontanare il terrore di Dio e l'ira della sua indignazione, e guadagnare la sua inesauribile misericordia. Li esortava allora ad accogliere la disciplina e lasciare il mondo con tutte le sue pompe, le delizie e le ricchezze, per condurre un'esistenza più ritirata e instaurare costumi tali da abbracciare la vera vita.

nemo horum hominum, qui haec prodigia viderunt, ad melioris sese vitae trahentem convertit? [...] Immo plurimi hoc miraculo mentem pariter et vitam mutaverunt priorem. Affuit prae caeteris inter illos, vir summae excellentiae, Bruno nomine, qui tum magnis virtutum ac scientiarum titulis admirabilis dicebatur. Hic Coloniae Agrippinae generosus municeps, nobilitatis lampade clarus, et pectoris gloria longe clarissimus, quasi refulgens lucifer inter astra promicabat [...] Accrevit huic viro egregio tantum in gymnasiis parisiensibus lumen, ut inter primos philosophos praecipuus haberetur, et inter theologos ac canonistas opinatissimus. Hic igitur Bruno cum huic portento interesset, formidatissimo stupefactus exemplo, totus in lachrymas resolutus, secum plangere coepit humanae calamitatis angustias, vitae miseriam, et dubium extremae conditionis finem. Cogitabat quoque secum districtum iudicium magni Dei et quam terribile sit incidere in manus Dei viventis. Tunc Bruno compunctionis spiritu afflatus, ocyus advocat amicos, et infusus lachrymis sic exorsus est: Videtis charissimi quam incertae sint res mortalium, et quam terribili censura actus humani ante Christi tribunalia ventilentur. Ecce hic homo vitam ducebant per cuncta laudabilem, et actus eius omnes vix sub reprehensione cadebant, et tamen (proh dolor) aeterna est morte mulctatus. Hinc nobis summopere formidandum est. Nam si huic Deus non pepercit, utique nec parcat nobis, qui longe illo et vita et moribus inferiores sumus. Quid igitur nobis faciendum est? Certe fugiamus a facie formidinis Dei, a facie irae indignationis eius. Insustentabilis furor eius super peccatores, et intolerabilis ira columbae, sed inexhaustibilis misericordiae Deus est his, qui faciem eius in confessione requirunt, et abdicant a se vias tene-

brosas. Nunc igitur, fratres mei, faciant nos haec pericula cautos, et in perditione pestilentis, insensatus recipiat disciplinam. Si igitur mihi creditis, mundum hunc, et quae in ipso sunt omnia, pompas, delicias, divitias relinquamus, ne cum mundo et ipsi mergamur in barathrum, et arctioris vitae tramitem consequamur, et tales mores ocys instauremus, quibus veram possimus apprehendere vitam (Dorlandus 1608: 11-14).

Nella versione della *Narrazione*, l'episodio della conversione dei fondatori dell'ordine trova anch'esso, al pari del precedente, la sua maggiore equivalenza nel *Chronicon cartusiense*. Il *Chronicon cartusiense* avvalora infatti, in particolare, per il tramite di Bruno il *topos* della nobiltà di nascita che nella *Narrazione* qualifica per intero il gruppo dei fondatori, e in generale le motivazioni della loro scelta. Unico tra le fonti pertinenti, comprova inoltre il riferimento alla numerosità delle conversioni suscitate dal miracolo, e, per inferenza, la posizione dei futuri fondatori, che, come sodali di Bruno, possono ragionevolmente assumersi allievi dell'ateneo parigino, rendendo ammissibile il rapporto di discepolato che nella *Narrazione* li lega al protagonista del miracolo.

Da allora i suoi discepoli, che erano molti per numero, giovani aristocratici e ricchissimi che erano stati sedotti dai piaceri effimeri di questa vita vana, dall'impudenza negli studi e dalla vanagloria che veniva loro da quelli, dopo aver disprezzato e rigettato tutte queste cose, respinsero di comune accordo tutte le tristizie della vita (MG – cf. § 3.1).

#### 4.2.1.3. La fondazione della prima casa

La fondazione della prima casa è episodio noto alle fonti sulle origini certosine appartenenti a entrambe le tradizioni originaria e recenziere, a partire dalla più antica, la cronaca *Magister*. Al suo interno, la sezione dedicata a san Bruno offre la prima nota biografica sul personaggio e la prima testimonianza sulla fondazione dell'eremo: Bruno, *magister* di *natio* teutonica originario di Colonia, nato da genitori non oscuri, versato nelle discipline sia profane sia sacre, canonico della chiesa di Reims e *scholarum magister*, lasciò il secolo per fondare l'eremo di Chartreuse e lo resse per sei anni.

1. Magister Bruno, natione Teutonicus ex preclara urbe Colonia, parentibus non obscuris natus, litteris tam secularibus quam divinis valde munitus, ecclesie Remensis que nulli inter Gallicanas secunda est canonicus, et scholarum magister, relicto seculo heremum Carthusie fundavit et rexit sex annis (Wilmart 1926: 119-120).

Nella *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi*, la fondazione della prima casa vede protagonisti, insieme a Bruno, sei suoi compagni e il vescovo Ugo di Grenoble: Bruno, uomo famoso per religione e scienza, modello di onestà, austerità e maturità, mosso dal desiderio di praticare la vita eremitica in un luogo

solitario, giunse con quella richiesta dal vescovo di Grenoble insieme al maestro Landuino, Stefano di Bourg, Stefano di Die, Ugo il Cappellano, Andrea e Guerino. Il vescovo, a cui era apparso in visione Dio che erigeva una dimora e sette stelle che indicavano la via del cammino, riconobbe in quei peregrini le stelle della visione e li esaudì nel loro desiderio guidandoli nel luogo della visione, il deserto di Chartreuse. Inoltratis nel deserto, Bruno e i suoi compagni iniziarono a edificare<sup>12</sup>.

3,11. In his agebat, et ecce tribus necdum in episcopatu, post monasterii reditum, completis annis, adest magister Bruno, vir religione scientiaque famosus, honestatis et gravitatis ac totius maturitatis quasi quoddam simulacrum. Habebat autem socios magistrum Landuinum (qui post eum Chartusiae prior exstitit), duos Stephanos, Burgensem et Diensem (hi S. Rufi canonici fuerant, sed desiderio vitae solitariae ei, abbate favente, sese coniunxerant), Hugonem etiam, quem cognominabant capellanum, eo quod solus ex eis sacerdotis fungeretur officio, duos laicos, quos appellamus conversos, Andream et Guarinum. Quaerebant autem locum eremiticae vitae congruum, necdumque repererant. Hac ergo spe, simul et suavi sanctae conversationis eius odore trahente, ad virum sanctum venerunt. Quos ille non solum gratanter sed et reverenter suscepit, tractavit, et voti compotes fecit. Ipso namque consulente, iuvante, comitante, Chartusiae solitudinem intraverunt atque exstruxerunt. Viderat autem circa id tempus per somnium in eadem solitudine Deum suae dignationi habitaculum construentem, stellas etiam septem ducatum sibi praestantes itineris. Erant vero et hi septem (PL 153: 769-770).

Nel *De vita sua*, la notizia della fondazione accoglie la prima descrizione fisica del luogo individuato da Bruno: per disdegno della simonia, scelleratezza e stoltezza di vita dell'allora arcivescovo di Reims, Manasse, Bruno si risolse a lasciare la città e rinunciare al mondo. Riparò allora nel territorio di Grenoble, scegliendo per abitare un pendio erto e scosceso dall'accesso faticoso e solitario, al di sotto del quale si apriva il dirupo di una valle declive. Qui istituì la regola che avrebbe trasmesso ai suoi seguaci.

1,11. At Bruno, urbe deserta, seculo etiam abrenunciare proponit, qui, suorum notitias horrens, ad Gratianopolitanum processit territorium. Ibi, in arduo et admodum terribili promontorio, ad quod difficillimum et valde insolens iter interdicitur – sub eo etiam praeruptissimae vallis vorago dehiscit –, habitare deligens, huiusmodi mores instituit, et sequaces eius hodieque sic vivunt (Guibert 1981: 66).

Nella cronaca *Laudemos*, mossi a conversione dal miracolo del dottore parigino, dopo aver interpellato il vescovo Ugo di Grenoble, da lui sostenuti e accompagnati, Bruno e i suoi compagni si addentrarono nel deserto di Chartreuse e li

<sup>12</sup> Sulla veridicità dell'episodio del sogno di Ugo, vescovo di Grenoble, si veda Laporte 1960: 153-159.

iniziarono a edificare, nell'anno del Signore 1084, cioè nel quarto anno dell'episcopato di sant'Ugo.

Ipsa namque consulente et iuvante ac concomitante, Cartusie solitudinem intraverunt atque extruxerunt anno domini MLXXXIV, episcupatus vero dicti sancti Hugonis IV (Wilmart 1926: 120).

Nell'*Ortus et decursus ordinis cartusiensis*, Bruno, e con lui Landuino, Ugo, due canonici regolari e due onesti laici, volendo realizzare l'intenzione di cambiare stato e vita che avevano espresso a seguito della condanna del dottore parigino, raggiunsero il vescovo Ugo di Grenoble nel luogo del suo romitaggio. Messo a parte dei fatti di Parigi e udito il loro proposito, il vescovo si ricordò di ciò che poco tempo prima aveva visto in visione: gli erano apparse sette stelle che lo avevano guidato in un luogo di solitudine dove Dio edificava una dimora. Comprese allora che Bruno e i suoi compagni erano chiamati da Dio, che li aveva guidati da lui perché li conducesse nel luogo della visione. Li accolse dunque senza dubitare e li favorì sostenendoli fino al completamento dell'oratorio, delle celle e delle altre cose necessarie.

Assumptis igitur sibi diversorum statuum viris, eiusdem sancte intencionis, magistro scilicet Landuino, magne litterature viro, Hugone, quodam seculari presbitero, duobus canonicis regularibus et duobus honestis laicis, divertit pro inhabitando heremitorium ad sancte fame virum Hugonem Gracianopolitanum episcopum. Visitato eciam in via quodam devoto heremita, pro via Domini ab eo experiencius indaganda, episcopus igitur, audito ab eis quod contigit Parisius, sanctoque eorum proposito, perpendens, quod et ipsi septem sunt, ad memoriam revocat, quod sibi proxime per visionem ostensum fuerat: apparuerunt enim sibi septem stelle, ipsum ducentes ad quendam solitudinis locum, in quo et Dominum construere sibi viderat habitaculum. Sicque sciens eos mystice a Deo vocatos et Spiritu Dei sibi adductos, ducendosque in locum premonstratum ab angelis, haut dubium eorum [...] electos ipsos gratanter accepit, et reverenter in personam Domini fovit et educavit, usque ad consummacionem oratorii et cellarum pro ipsis, ac aliorum necessariorum (Vermeer 1992: 91-93).

Nel *Chronicon cartusiense*, la notizia della fondazione restituisce per la prima volta le condizioni climatiche dell'area in cui sarebbe sorto l'eremo: raccolti quanti si erano convertiti alle sue parole, Bruno li persuase della necessità di dirigersi verso un luogo precluso agli accessi umani dove potersi abbandonare a Dio. Siffatto luogo fu individuato a Chartreuse, in un territorio selvaggio, impenetrabile per la presenza di rupi e proibitivo per la rigidità del clima.

Nam viri illi, qui haec ab ore Brunonis audierunt, una cum ipso, totis ad Deum cordibus conversi, vitam coelibem agere aggressi sunt. Tum suasit Bruno talem esse expetendum locum, qui remotus esset ab hominum accessibus, et ubi soli Deo tuto vacare posset. Est in Sabaudia solum inaccessis rupibus vastum atque terribile, iuxta civitatem Gratianopolim, quod Cartusiam vocant. Hic locus

semper nive candet, et rigenti frigore horret. Solo aspectu cunctis est formidabilis (Dorlandus 1608: 14).

Nell'episodio della fondazione della prima casa, la versione della *Narrazione* esprime le maggiori affinità con due fonti: il *Chronicon cartusiense*, che echeggia già negli episodi precedenti, e il *De vita sua*. Come in queste fonti, infatti, che pure indicano l'identità dei protagonisti e descrivono le caratteristiche geomorfologiche e le condizioni climatiche del luogo in cui sarebbe sorto l'eremo, nella *Narrazione* il merito dell'individuazione di tale luogo è attribuito non al vescovo di Grenoble, al quale non si riconosce alcun ruolo, bensì al gruppo dei fondatori. Proprio come nel *De vita sua*, inoltre, nella *Narrazione* l'episodio della fondazione termina con la notizia dell'istituzione della regola certosina, che, come vedremo, apre a sua volta alla sua descrizione (cf. § 4.4).

Da allora i suoi discepoli [...] ripararono unanimi in un luogo remoto, dove, edificato per sé un monastero e assegnata al monastero una piccola proprietà per il suo sostentamento, amarono la vita monastica. Avevano statuito per sé questa regola e misura nuova, non per chiunque di agevole attuazione (MG – cf. §§ 3.1-2).

#### 4.2.2. Restituzioni iconografiche

Tra i contenuti che nella *Narrazione* confluiscono nel resoconto sulla fondazione dell'ordine certosino (e che le fonti letterarie registrano a partire dall'inizio del XII sec.; cf. § 4.2.1), quelli maggiormente noti alle fonti iconografiche sono il miracolo del dottore parigino (Raymond Diocrés) che da morto parlò per testimoniare il suo giudizio particolare e la sua condanna, suscitando la vocazione di Bruno di Colonia, e la fondazione dell'ordine a opera dello stesso Bruno (cf. § 3.1).

I cicli iconografici ispirati alla vicenda di san Bruno si svilupparono dalla metà del XIV sec. Nel XV-XVII sec., con l'istituzione del suo culto per l'ordine certosino (1514) e la sua approvazione universale (1623), l'iconografia del santo conobbe una diffusione più ampia, soprattutto nei luoghi di insediamento delle certose. Malgrado la quantità e la varietà delle testimonianze (cf. Ceravolo 2001, Leoncini 2001, Girard 2004, sempre con bibliografia), nessuna di quelle conservatesi sembra compatibile con il 'periodo occidentale' della vita di Massimo il Greco, che si ritiene si sia protratto al più tardi fino al 1506, né con le tappe note del suo itinerario, che con tutta probabilità si snodò tra il Centro e il Nord Italia (cf. cap. 1).

I cicli pittorici più antichi, per esempio, risalgono al XIV-XV sec. e appartengono alle certose di Parigi, Basilea e Colonia, tutte città che, a giudicare dai dati a oggi disponibili, Michele Trivolis non visitò. Il più antico ciclo di miniature, opera dei fratelli Pol, Hermant e Jehannequin de Limbourg, fu realizzato per il codice *Les belles heures du duc Jean de Berry* (un *horologion* databile al 1405-1408/1409), che nel XV-XVI sec. circolò esclusivamente entro i confini del Regno di Francia, un paese di cui pure Massimo il Greco possedeva qualche conoscenza, tuttavia indiretta (cf. § 2.2). Le xilografie anonime che illustrano la *Vita san-*



*cti Brunonis* di François du Puy nell'*Opera et Vita* di san Bruno (Jodocus Badius Ascensius, Parigi 1524) datano a un'epoca ormai successiva non soltanto alla partenza di Michele dall'Italia ma anche al suo arrivo in Moscovia, portando a escludere che il volume potesse essergli stato attingibile e, più ancora, che figurasse tra quelli della sua biblioteca privata.

La rappresentazione nella *Narrazione* del miracolo del dottore parigino attraverso i verdetti del suo giudizio particolare, in ogni caso, dialoga con una specifica tradizione iconografica. Sentenze analoghe a quelle su cui si regge il resoconto autoriale, che scandiscono il passaggio da una procedura all'altra del giudizio, "Sono messo dinanzi al Giudice", "Sono giudicato", "Sono condannato" (cf. § 3.1), occorrono infatti nelle xilografie del ciclo *Origo ordinis cartusiensis* realizzato da Urs Graf per gli *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore Cartusiae edita*: il ciclo si apre con tre tavole dedicate ognuna a una procedura del giudizio, corredate dalle didascalie "Iusto Dei iudicio accusatus sum", "Iusto Dei iudicio iudicatus sum", "Iusto Dei iudicio condemnatus sum" (cf. Hogg 1989: 9). Gli *Statuta* furono stampati a Basilea nel 1510 (cf. cap. 4, nota 3), quando Michele Trivolis si era già monacato sull'Athos. La loro accessibilità a Massimo sulla Montagna Sacra (e in Moscovia), pur plausibile per la continuità dei rapporti che egli continuò a intrattenere con l'Occidente (cf. Denissoff 1943: 321-329), stride di fatto con l'estraneità alla sua versione del passaggio (anche) iconograficamente topico del sogno del vescovo Ugo di Grenoble, e sembra pertanto poter essere esclusa.

L'eventualità che illustrazioni con didascalie analoghe si trovassero impresse sulle pagine di qualche edizione aldina già negli anni del suo soggiorno italiano, quando più facilmente Michele Trivolis ne sarebbe potuto venire a conoscenza e in possesso, anche a motivo della sua collaborazione con Manuzio, è da scartare. L'unico titolo apparentemente pertinente che è emerso dalla verifica delle edizioni aldine, infatti, il *Breviarium romanum*, fu stampato nel 1564, 1568 e 1570 (cf. *Serie* 1803: 134, 143, 146), e l'ufficio di san Bruno nella forma estesa all'episodio del miracolo del dottore parigino aggiunto nel 1623 da papa Gregorio xv (e poi espunto da papa Urbano VIII nel 1631) (cf. *Biografia* 1823: 162; Laporte 1960: 93).

Immagini per certi versi affini a quelle delle xilografie grafiane si possono osservare sulle vetrate del Colloquio dei monaci in affaccio sul chiostro del Colloquio nella Certosa di San Lorenzo (Certosa del Galluzzo) di Monte Acuto (talora 'Monte Santo'). Al pari del ciclo grafiano, la serie delle monofore si apre con la rappresentazione nei primi tre ovali delle tre procedure del giudizio particolare di Diocrés, sormontata da iscrizioni perfettamente coincidenti con le didascalie delle tavole grafiane (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 279-281, schede 181-188, tavole 227, 229-230)<sup>13</sup>. L'ubicazione del monumento, che sorge alle porte

<sup>13</sup> Si vedano anche le schede a cura di C. Chiarelli (2001) offerte sul portale dell'Istituto per la Conservazione e la Valorizzazione dei Beni Culturali del Consiglio Nazionale delle Ricerche nella sezione che ospita la Banca Ipermediale delle Vetrate Italiane: <<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm#Certosa%20di%20Val%20d'Enza>>.

di una città, Firenze, in cui Michele Trivolis soggiornò sicuramente tra il 1492 e il 1498 e ancora nel 1502-1503 (cf. cap. 1), sembra farne una fonte plausibile del suo racconto. La datazione delle vetrate (che furono istoriate da Paolo di Brondo e Gualteri di Fiandra su progetto di autore ignoto) al 1559-1560, ovvero a un'epoca ormai successiva alla morte di Massimo il Greco (1556), esclude tuttavia la possibilità di una correlazione effettiva (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 29). Né la versione autoriale poté essere ispirata dagli affreschi del ciclo degli *Episodi della vita di San Bruno* eseguito da Bernardino Poccetti sulle pareti del santuario della chiesa monastica della stessa Certosa, dove all'episodio di Diocrés è riservata un'unica scena e la cui realizzazione è ancora più tarda, risalendo al 1591-1593 (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 250-251, schede 74-78, tavola 91).

Data l'importanza del soggetto, che si lega direttamente al tema della fondazione dell'ordine, l'esistenza di cicli pittorici di analogo contenuto, preesistenti o coevi agli anni italiani di Massimo il Greco, non è in ogni caso del tutto da escludere, ancorché in mancanza di evidenze documentarie<sup>14</sup>, né lo è l'eventualità, senz'altro più probabile, che esistessero codici miniati con la rappresentazione di quegli episodi a illustrazione delle leggende relative all'ordine.

#### 4.3. La Grande Chartreuse, ovvero la Certosa di Firenze

Se, dunque, Massimo il Greco non poté ammirare le immagini istoriate da Paolo di Brondo e Gualtieri di Fiandra sulle vetrate della Certosa di Firenze, né quelle affrescate da Poccetti sulle sue pareti, gli ambienti che le avrebbero accolte, e con quelli gli altri spazi del monastero, dovettero all'opposto essergli noti, forse addirittura familiari.

L'accuratezza della sua descrizione della casa madre, specificamente delle celle dei monaci con i loro arredi e le loro pertinenze, sembra presupporre la conoscenza diretta dei locali del monastero. Nel resoconto autoriale, le celle sono dotate di un'apertura per il passaggio del cibo posta a lato della porta di ingresso e di uno spazio retrostante adibito a giardino, con un piccolo pozzo sul quale affaccia una finestra.

il cibo portatogli da un loro inserviente comune, che non glielo porge attraverso la porta – questo, infatti, è severamente vietato –, ma deve posare gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta [...] Dietro ogni cella

<sup>14</sup> I più antichi resti pittorici conservatisi nella Certosa di Firenze, databili all'incirca al secondo decennio del xv sec., non hanno alcuna attinenza con il ciclo di san Bruno. Si tratta, nella fattispecie, degli affreschi che ritraggono Cristo tra due profeti, san Michele arcangelo, l'Annunciazione, un santo papa e un santo vescovo in un vano sovrastante la sagrestia della chiesa monastica (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 260, schede 131-134, tavole 158-162). Né la più antica presenza in Certosa, nel xiv-xv sec., dei pittori Buffalmacco, Antonio Veneziano e Lorenzo Monaco, testimoniata da Giorgio Vasari, è suffragata da evidenze dirette. Della loro opera nel monastero, infatti, non ci è pervenuto nulla (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27). Sulle attività artistiche della Certosa di Firenze si rimanda in generale Chiarelli 1984.

c'è un giardinetto per dare loro un po' di sollievo e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche una mezzina di rame (MG – cf. § 3.2).

Ancorché ben circostanziata, questa descrizione non regge alla prova sul campo, che ne rivela una conformità all'architettura della Grande Chartreuse al più generica<sup>15</sup>. Qui, infatti, le celle dei monaci sono disposte perpendicolarmente rispetto al chiostro, al quale rivolgono il lato corto, come indica l'orientamento della linea di colmo dei tetti a due falde. Le stesse non affacciano direttamente sul chiostro, ma su un corridoio che a sua volta affaccia sul chiostro; a lato della porta che dal corridoio dà accesso alla cella si apre lo sportello per il passaggio del cibo. Il giardino è ubicato non nello spazio retrostante, ma in quello antistante la cella, sul suo lato lungo, così da creare una separazione fisica tra le celle che le isola sui tre lati liberi. Al giardino si accede attraverso una porta incorniciata da due finestre che prospettano sul retro della cella successiva. Nei giardini non vi sono tracce di pozzi, resi superflui da un condotto di sorgente che raggiunge tutte le celle, la cucina e i laboratori del monastero, facendo affluire l'acqua al loro interno<sup>16</sup>.

La *Narrazione* sembra ispirata piuttosto all'architettura di un'altro monastero, che la prova sul campo consente di identificare con la Certosa di Firenze. Per certe sue caratteristiche architettoniche, infatti, la Certosa fiorentina differisce dalla casa madre, combaciando perfettamente con la descrizione autoriale. Qui, in particolare, le celle dei monaci sono disposte parallelamente rispetto al chiostro, come mostra l'orientamento della linea di colmo dei tetti, anche in questo caso a due falde. Alle celle si accede direttamente dal chiostro, sul quale affacciano le porte delle celle e gli sportelli per il passaggio del cibo posti di fianco a esse. I giardini sorgono nello spazio – qui sì! – retrostante le celle e sono separati da un corpo edilizio che si sviluppa come appendice della cella.

Sul lato corto dello spazio esterno ricompreso tra due celle si apre un balconcino sormontato da una loggetta. Il balconcino è raggiungibile da un corridoio che, come un'anticamera, protegge le stanze di abitazione della cella. Sul corridoio prospettano dal muro esterno lo sportello per il cibo, e dal muro interno la porta di accesso alle stanze abitate e lo spioncino per l'ispezione della stan-

<sup>15</sup> Una visita virtuale dei locali della Grande Chartreuse è possibile accedendo al portale del Musée de la Grande Chartreuse: <<http://www.musee-grande-chartreuse.fr/fr/individuels-et-familles/visite-virtuelle>>.

<sup>16</sup> L'antichità di questo sistema di conduzione dell'acqua è documentata, tra le altre, dalle fonti letterarie. Il *De vita sua* ne testimonia l'esistenza già all'inizio del XII sec. (cf. § 4.3). La *Vita sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis cartusienis* (la cui paternità e datazione sono discusse, cf. Guilelmus 1978: 72\*-74\*) informa a sua volta dei lavori successivamente commissionati da Antelmo (1107-1178): "8. Nec hoc tacendum quod aquaeductus, multo sed infatigabili labore fabricando, longis meatibus ad cellas, coquinam caeterasque officinas aquarum tantam direxit abundantiam ut, iugi lapsu defluentium, copia, molendino postea constructo, etiam sufficiat" (Guilelmus 1978: 11). Entrambi il sistema dei canali e quello dei pozzi erano pensati per garantire a ogni cella la necessaria autonomia dell'approvvigionamento idrico a salvaguardia della clausura del monaco che vi risiedeva.

za da letto (necessaria a verificare le condizioni di salute del monaco che non avesse ritirato il cibo e/o non si fosse palesato a un appuntamento comunitario).

Dal parapetto del balconcino, nello spazio immediatamente sottostante, si scorge un pozzo (cioè una cisterna per la raccolta delle acque piovane dai tetti) la cui presenza è registrata (anche) in una pianta di arte fiorentina del XVII-XVIII sec., dove la posizione appena descritta è occupata da oggetti che, inferiori nelle dimensioni, nel disegno richiamano chiaramente il pozzo (la cisterna) del chiostro (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: tavola 42).

Sul sopravanzo della loggetta, centrata rispetto alla bocca del pozzo, è fissata una carrucola su cui scorre una catenella di rame inanellata all'incrocio tra il muro del parapetto e la parete posteriore della cella attigua (che delimita lo spazio esterno della cella sul lato lungo). Dalla catenella doveva pendere una mezzina simile a quella del pozzo del chiostro, anch'essa di rame, per attingere l'acqua dal piano superiore.

Il punto di osservazione dell'autore sembra essere stato proprio questo: nella sua testimonianza, infatti, il pozzo è descritto da un affaccio dall'alto ("un piccolo pozzo proprio sotto la finestra") da dove doveva aprirsi un campo di visuale che abbracciava anche la mezzina, facendone registrare, appunto, la presenza ("e anche una mezzina di rame"). La vista sul pozzo di cui nella Certosa di Firenze si gode dallo sbocco del corridoio di anticamera della cella rende ammissibile in questo spazio la presenza di un osservatore esterno, al cui sguardo l'interno protetto delle stanze abitate rimane al contrario opportunamente precluso<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> Con la Certosa di Firenze sono state campo di indagine altre certose all'epoca attive nelle città del soggiorno di Michele Trivolis, su tutte Bologna e Venezia, le cui certose, insieme a quelle toscane, appartenevano alla *Provincia Tusciae* dell'ordine (cf. Leoncini 2006). La riconducibilità della descrizione autoriale alla certosa di Bologna, che dopo la soppressione napoleonica fu interamente riconvertita in cimitero cittadino (oggi monumentale), è difficilmente accertabile. Le testimonianze superstiti, infatti, non permettono né di identificare con certezza la presenza di eventuali (possibili) cisterne negli spazi esterni di pertinenza delle celle, né, tantomeno, di stabilirne la posizione, suggerendo, pur con qualche approssimazione, l'esistenza di cisterne nel perimetro di quelli che dovevano essere cortili e nei chiostri, e di un serbatoio di acqua circuito da muri nel terreno del monastero adibito a orto (cf. Rocchi 2006: 21; Zecchi 1828: *pianta*). Da una pianta seicentesca si ricava la presenza, in ogni caso marginale ai fini dell'indagine, di cisterne variamente dislocate nelle corti dello xenodochio del monastero (cf. Rocchi 2006: 5). Quanto alla Certosa di sant'Andrea di Venezia, pozzi 'individuali' sono venuti alla superficie nell'area di scavo dell'isola su cui sorgeva il monastero. Il complesso, già dimora di una comunità di frati agostiniani, nel 1424 fu affidato all'ordine certosino e adattato alle esigenze della forma di vita certosina dai monaci della Certosa di Firenze, che ne rinnovarono la struttura sulla falsariga del modello architettonico della loro casa (sulla Certosa di Firenze nei suoi rapporti con l'architettura certosina si veda specialmente Leoncini 1979; sull'evoluzione dell'architettura delle certose italiane, Leoncini 2006). Pur sembrando plausibile, almeno in linea teorica, che Massimo il Greco potesse conoscere anche questo monastero, l'attuale stato di conservazione del complesso, le cui strutture murarie si preservano in fondazione, non consente di valutare l'effettiva conformità della struttura quattro-cinquecentesca alla descrizione autoriale. Né, in questo senso, vengono utili le planimetrie storiche e le tavole ricostruttive (cf. Busato, Sfameni 2009). Per una sintesi delle indagini archeolo-

Il nesso con la Certosa di Firenze è consolidato dalla scelta degli elementi che nella testimonianza autoriale rappresentano la cella. Nell'architettura del monastero fiorentino, infatti, la porta di ingresso, lo sportello per il cibo, il pozzo e il giardino sono tutte pertinenze della cella visibili al di qua dello spazio invalicabile delle stanze di abitazione. L'ubicazione dello spazio abitato al primo piano della struttura, inoltre, concede a uno sguardo che si proietti dall'esterno, da una fessura della porta di ingresso o dallo spioncino che prospettano sul corridoio di anticamera, uno scorcio sull'interno della cella, facendone scorgere arredi e oggetti, tra i quali, per esempio, l'abito monastico e i libri, di cui pure l'autore coglie la presenza.

Le tappe note dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco, la sua permanenza prolungata a Firenze e il perfetto accordo tra la sua testimonianza e gli spazi della Certosa fiorentina permettono in definitiva di riconoscere in quest'ultima il modello concreto della *Narrazione*. Acclarato che oltre agli aderenti all'ordine le certose potevano ricevere persone di fiducia (cf. Comba, Merlo 2000: 370), è plausibile che Michele Trivolis avesse visitato e/o frequentato quella di Firenze negli anni della sua permanenza in città, da laico tra il 1492 e il 1498, forse durante il priorato di Leonardo Buonafé (1494-1501), quando gli ambienti del monastero subirono un imponente rinnovamento edilizio (cf. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27), o forse, e più probabilmente, da novizio tra il 1502 e il 1503.

Il contesto urbano in cui sorge il monastero descritto, che si ricava dalla notizia del cibo offerto in dono ai monaci dagli abitanti della città, e la sua posizione collinare, che trapela dal riferimento all'olio (cf. § 3.2) (condimento storicamente estraneo alla dieta alpina e a quella dei primi monaci stabilita negli Statuti; cf. § 4.4), confermano questa ricostruzione, contraddicendo sia l'isolamento totale del *desertum* della Grande Chartreuse sia l'ambiente alpino in cui si erge, ma trovando al contrario pieno riscontro nella prossimità all'agglomerato urbano della Certosa fiorentina e nella sua collocazione geografica<sup>18</sup>.

giche condotte sull'isola della Certosa di Venezia e un aggiornamento sui progetti più recenti, si veda Asta *et al.* 2012).

<sup>18</sup> La ricerca di prove dirette del passaggio di Massimo il Greco dalla Certosa di Firenze non ha prodotto risultati. Tra i materiali del monastero custoditi presso l'Archivio di Stato di Firenze (*Corporazioni religiose soppresse dal governo francese*, numero d'ordine 51 [ASF 51]; *Diplomatico*, tomo di regesto 55.4 [ASF 55.4]), infatti, non si conservano (eventuali) registri di ingresso che possano confermare la presenza tra i visitatori o gli ospiti della casa dell'allora Michele Trivolis. L'esistenza di documenti di questo tipo, e più in generale di scritture utili a tracciare i percorsi del giovane greco, non è emersa neppure dallo spoglio dei cataloghi dei fondi *Conventi soppressi* e *Conventi soppressi da ordinare* archiviati presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2, 79 [BNCF 1-2, 79]), né può essere inferita dalla composizione della biblioteca della Certosa fiorentina ricavata dagli inventari storici e dai repertori dei manoscritti superstiti (cf. Chiarelli 1984, Gargan 2012, Gargan, Manfredi 2017).

#### 4.4. La forma di vita certosina

La vita nella Grande Chartreuse restituita dalla *Narrazione* è conforme alla forma di vita certosina stabilita nelle *Consuetudines*, che ne confermano le prassi a partire dalle regole della clausura, della solitudine e del silenzio, stabiliscono il tempo della preghiera comunitaria, regolano le occupazioni quotidiane dei monaci, che nella *Narrazione* trapelano dall'indicazione degli oggetti ammessi nella cella, e offrono l'elenco di tali oggetti.

ognuno deve vivere nella sua cella in solitudine, senza uscire e senza parlare, amando il silenzio assoluto non solo presso di sé, ma anche le sinassi stabilite in chiesa celebrarle a Dio con grande umiltà e in silenzio, senza parlare tra sé di alcunché di mondano [...] Nelle celle non trovi null'altro che qualche libro e i logori panni che indossano (MG – cf. § 3.2).

Nelle *Consuetudines*, il monaco vive recluso nella cella, al cui interno alterna attività spirituali e lavori manuali, guardandosi dal trovare o prendere per uscire occasioni diverse dall'ufficio notturno che si celebra in chiesa e da altre stabilite per tutti, fatti salvi i casi di assoluta necessità o imminente pericolo, come dispongono i capitoli *Quo tempore de cella exeatur, et de vigiliis, et distinctio- ne horarum* (29) e *Item de cella* (31). Nella cella vige l'obbligo del silenzio, che il monaco è tenuto a osservare sempre, anche nell'evenienza di persone che domandino di conferire con lui, e che può essere rotto solo in caso di grave pericolo, nel rispetto degli ordini e dei divieti espressi nei capitoli *De his qui in cella manentibus importune se ingerunt, et de coquinario* (30) e *De fratribus qui aliquo opere occupantur* (32). Tra gli oggetti di uso della cella, il capitolo *De utensilibus cellae* (28) indica i capi di vestiario assegnati a ognuno (dai cilici, alle tuniche, fino al mantello e alle calzature) e i libri ricevuti dalla biblioteca del monastero.

28,1. Ad vestitum autem duo cilicia, duas tunicas, duas pellicias, unam deterior- rem, alteram meliorem, duasque similiter cucullas, tria paria caligarum, paria pedulium quatuor, pelles, capam, sotulares nocturnos et diurnos, sagimen quoque ad ungendum, lumbario duo, cingulum, omnia cannabina et grossa [...] 3. Adhuc etiam, libros ad legendum de armario accipit duos (Guigues 2001: 222-224).

29,1. Omni tempore exceptis duodecim lectionum festis, et Natalis Domini, Paschae quoque et Pentecostes ebdomadibus, signo pulsato, nocturnum ecclesiae officium congruis vigiliis in cella prevenimus [...] 2. Secundo autem signo pulsato, ad ecclesiam festinantes, tercii signi finem prevenire satagimus [...] 3. Spacium autem vel a prima usque ad terciam hiemis tempore, vel a matutinis usque ad primam aestate, exercitiis spiritualibus mancipatur. A tercia vero usque ad sextam hieme, et a prima usque ad terciam aestate, manuum deputatur operibus, quae tamen opera, brevibus volumus orationibus interrumpi. Et qua sibi vicinitate in hieme sexta et nona, eadem in aestate tercia sextaque conveniunt. Tali autem inter se spacio separantur, quo regularis hora et duae de sancta Maria valeant explicari. Spacium vero quod sextae nonaeque interest, nunc



brevius nunc longius, quieti deputatur aestate. Et quod nonam vespersaque determinat, manualibus occupatur operibus. Semperque in operando, ad breves et quasi iaculatas licet orationes recurrere. A vespersis usque ad completorium, spiritualibus opera datur (Guigues 2001: 226-228).

30,1. Si aliquis importunus ad cellam venerit [...] ad coquinarium eum remittimus. Amplius cum illo nisi iussi non loquimur, nec si sit germanus [...] 3. Quod si ex nostris ad cellam venerit aliquis, volens loqui nobis, interrogatur prius, si prior iusserit. Aliter, ad colloquium non recipitur (Guigues 2001: 230).

31,1. His ita prelibatis, ad cellam redeamus. Cuius habitatorem diligenter ac sollicitate decet invigilare, ne quas occasiones egrediendi foras vel machinetur vel recipiat, exceptis his quae generaliter, institutae sunt [...] 2. Quod si qualibet vel sua vel alterius negligentia, pane, vino, aqua, igne caruerit, vel insolitum strepitum aut clamorem audierit, vel periculum ignis institerit, licebit exire, et subsidium praestare vel petere, et si periculi magnitudo poposcerit, silentium etiam solvere (Guigues 2001: 230-232).

32. Cum aliqui ex monachis emendandis vel ligandis libris vel alicui tali operi mancipantur, ipsi quidem locuntur ad invicem, cum supervenientibus vero nequaquam, nisi priore presente aut iubente (Guigues 2001: 232).

Le disposizioni in materia di vitto espresse nelle *Consuetudines* avvalorano, specificandole, le notizie sulla sobrietà delle abitudini alimentari e sulla morigeratezza dei monaci offerte nella *Narrazione*. In queste come in quella, il tema alimentare è anticipato dalle norme che disciplinano la vita nella cella.

ognuno consumare nella sua cella il cibo [...] gli alimenti stabiliti per loro [...] non quelli che ognuno desidera, ma quelli che il loro superiore ha ordinato al dispensiere della casa; tutti convenire nel refettorio ogni domenica e in tutte le feste comandate [...] Dov'è presso di loro qualche alimento o bevanda particolarmente appetito, o qualche ortaggio, o qualcos'altro che gratifichi la gola? [...] Di ubriachezza e prelibatezze presso di loro non si ode neppure parlare (MG – cf. § 3.2).

Dal capitolo *De utensilibus cellae* (28) si apprende che i monaci cucinano ognuno nella sua cella perché tale compito ben si addice a una vita di povertà e umiltà, e dal capitolo *Item de cella* (31) che gli alimenti per loro essenziali sono il pane, il vino e l'acqua (cf. *supra*). I capitoli *De ieiuniis atque cibis* (33) e *De mensura vini et casei* (34) autorizzano il consumo di solo pane di crusca e, unicamente ai pasti, di solo vino annacquato. Gli alimenti permessi variano in base al giorno della settimana e sono stabiliti nel capitolo *De ieiuniis atque cibis* (33): ogni giorno, previa disponibilità, è consentito consumare verdure crude o frutti, nei giorni dispari il pane, l'acqua e il sale, nei giorni pari i legumi, e una volta a settimana una pietanza come il formaggio, il pesce o le uova. Questa linea di continenza è ribadita nel capitolo *Ut nulla extra heremum possideantur et de sepultura peregrinorum* (41) sia dal divieto di imbandire banchetti funebri, sia dalla constatazione dell'estraneità alla quotidianità certossina delle condizioni



della penuria e dell'abbondanza. L'occasione festiva della mensa comune si riflette nella maggior consistenza dei pasti consumati nel refettorio, dove, come dispone il capitolo *De ieiuniis atque cibis* (33), a pranzo oltre alle verdure e ai legumi si serve una pietanza (formaggio, pesce o uova), mentre a cena, previa disponibilità, si assumono verdure crude o frutti.

28,5. Et quia sicut caeteras necessitates quae ad vilitatem et humilitatem pertinent, coquinam etiam ipsi nobis facimus (Guigues 2001: 224).

33,1. Secunda, quarta, sextaque feria, pane et aqua, et sale si cui placet, contenti sumus. 2. Tercia, quinta, et sabbato, legumina vel aliquid huiusmodi ipsi nobis coquimus, a coquinario vinum, et in quinta feria caseum, vel aliquid cibi lautioris accipientes [...] 5. Ad caenam vel ad prandium cum semel edimus, herbas crudas vel fructus si assint accipimus [...] De caseo [...] sive piscibus, aut ovis, vel si quid eiusmodi, quae pitantias vocamus, semel sumimus [...] 6. Vinum non nisi in prandio vel caena potamus. 7. Quando in refectorio reficimus, caseus vel aliqua talis pitantia, oleribus vel leguminibus superadditur, et in caena vel fructus vel herbae crudae si affuerint opponuntur (Guigues 2001: 234).

34,1. Mensura vini sive in cellis sive in refectorio, eadem perseverat, eodemque modo temperatur. 2. Nam puro non utimur. 3. Panis, quamvis de tritico: torta est. Album enim panem non facimus (Guigues 2001: 236).

41,4. Audivimus enim quod non probamus, plerosque totiens splendide convivari, missasque facere paratos, quotiens aliqui pro suis eis voluerint exhibere defunctis [...] 5. Nostrum quaecumque vile propositum, penuriam Deo gratias raro sentit, aut abundantiam (Guigues 2001: 244-246).

La consuetudine descritta nella *Narrazione* di accettare offerte di vino, olio, pesce, formaggio e uova, e di consumare il cibo così ricevuto nel refettorio trova conferma sia nella dieta dei monaci e nella consistenza della mensa comune, sia nella loro povertà di vita.

Gli abitanti della città, per la grande pietà che hanno verso di loro e per amore della loro condotta e della loro forma di vita accetta a Dio, gli fanno recapitare chi una botte di vino, chi dell'olio, chi del pesce, chi del formaggio e delle uova [...] E durante la mensa l'igumeno dice all'ascolto di tutti: "Colui che oggi ci sostiene vi prega di pregare Dio affinché il Signore lo liberi dall'oppressione e dall'afflizione che teme per sé. Pregate dunque per lui con fervore, ognuno nella sua cella" (MG – cf. § 3.2).

Gli alimenti elencati coincidono con le pietanze permesse dalla regola una volta a settimana, proprio in occasione della mensa comune; a queste si aggiunge il vino, che può essere assunto ai pasti (cf. *supra*). L'unico elemento che non trova conferma nella regola è l'olio, prevedendo il capitolo *De ieiunio fratrum* (52) come unico condimento per i cibi ordinari il sale. Fermo restando il principio dell'auto-sostentamento enunciato nel capitolo *Quare tam parvus sit numerus* (79), che scongiura la necessità per i monaci di darsi alla questua

(considerata un male anche nel capitolo *De equitaturis hospitem* [19]), la ricevibilità delle offerte alimentari affiora dal capitolo *Ut nulla extra heremum possideantur et de sepultura peregrinorum* (41), dove si dispone che i pesci e altre cose del genere avute in dono siano somministrate ai fratelli secondo la misura e nei giorni stabiliti.

19,3. Sed et ipsi hospitibus non parum hoc expedire putamus, qui nostris spiritualibus seu corporalibus ita debent bonis communicare, ut nos ad mala non cogant declinare. Ad mala autem declinare tunc faciunt, si suis nos expensis ad vagandum quaerendumque compellunt (Guigues 2001: 204-206).

41,5. Nam si quisquam nobis pisces aut huiusmodi miserit aliquid, ea mensura et die reficiendis infertur fratribus, qua propositum poscit et institutio (Guigues 2001: 246).

52,3. Generaliter autem, communes huius domus cibi sale tantum condiuntur (Guigues 2001: 262).

79,1. Hanc autem numeri paucitatem eadem consideratione dolegimus, qua nec hospitem equitaturas procuramus, nec domum elemosinariam habemus, videlicet ne ad maiores quam locus iste patitur expensas coacti, querere et vagari quod horremus incipiamus. 2. Quod si posterius nostri hunc ipsum tam parvum numerum aliquibus occasionibus quas ignoramus hoc in loco sine quaerendi et vagandi odibilibus officiis procurare nequiverint, si nostris voluerint acquiescere consiliis, ad eam redibunt quantitatem, quam sine predictis possint portare periculis [...]. 3. Attendentes igitur, non munera quae mittuntur [...] non ergo munera considerantes, sed quid haec ipsa in qua sumus heremus sive ex agricultura sive ex pecorum nutrimento reddere possit (Guigues 2001: 284-286).

L'amore della povertà, l'umiltà, il buon ordine e la virtù di vita che nella *Narrazione* descrivono la condotta dei monaci, trovano nelle *Consuetudines* il loro statuto.

Dov'è presso di loro il possesso di argento e di oro? Dov'è presso di loro il vaniloquio, il turpiloquio o il riso inopportuno e sguaiato? [...] di cupidigia di denaro, usura, interessi e indole malvagia, il solo udirne parlare lo hanno in abominio e in disprezzo. La loro veste è di lana e interamente bianca, rappresentando la purezza della loro vita e della loro condotta. Il mendacio, la disubbidienza e l'alterco presso di loro si sono dissolti tutti per sempre. Dov'è presso di loro il ripudio dei voti che hanno fatto a Dio quando si sono fatti tagliare i capelli? Non ne troverai alcuno, pur avendo cercato molto [...] Non posseggono nulla di proprio, ma tutto in comune, amano la povertà come sommo bene spirituale, che li preserva nella quiete e in ogni giustizia, nella fermezza di intenti e fuori da ogni cupidigia di denaro e pratica dell'usura [...] essi non si curano di accumulare averi, possedimenti, armenti di bestiame di ogni tipo, né grandi tesori sulla terra, ori e argenti (cf. Mt 6,19) [...] E l'umiltà dei loro igumeni e il loro buon ordine alla mensa, chi, udendone, non se ne meraviglierà? Non vedi nelle

loro mani il pastorale, né dentro il monastero né fuori, né durante gli inni liturgici; né sono adornati di vesti migliori di quelle dei loro fratelli (MG – cf. § 3.2).

Nelle *Consuetudines*, la custodia della povertà è garantita da norme che interdicono qualsiasi forma e occasione di possesso: il divieto di tenere arredi di oro e argento in chiesa oltre al calice e alla fistola e quello di ricevere doni da usurai e scomunicati nel capitolo *De ornamentis* (40), e il divieto assoluto di possedere campi, vigne, orti, chiese, campi santi, offerte o decime oltre i confini del monastero nel capitolo *Ut nulla extra heremum possideantur et de sepultura peregrinorum* (41). La critica del vaniloquio e del turpiloquio, che nella *Narrazione* ribadisce l'obbligo di osservare il silenzio anche fuori dalla cella, richiama nel capitolo *De infirmo qui mittitur ad inferiorem domum* (17) il divieto per il monaco che per fondati motivi sia stato autorizzato a scendere alla casa dei conversi di parlare con gli estranei e a piacimento con i conversi. Il disprezzo dei monaci per la disubbidienza e l'alterco, che nella *Narrazione* ne manifesta la virtù di vita, è avallato nel capitolo *Oratio super novitium* (25) dall'esortazione a praticare l'obbedienza accuratamente, con fervore e sollecitudine commisurati alla strettezza e all'asperità della forma di vita scelta, e nel capitolo *De tractando consilio* (37) dall'invito a desistere dal difendere con ostinazione il parere proprio o quello altrui per impedire che divampino la discordia e la rabbia. La simbologia dell'abito riecheggia il capitolo *De utensilibus cellae* (28), dove la consunzione del panno è espressione di umiltà e povertà. L'umiltà in special modo del priore è sancita nel capitolo *De ordinatione prioris* (15) dal divieto per lui di disporre di un'abitazione e indossare un abito superiori per dignità o valore a quelli dei fratelli, e di portare segni da cui appaia la sua carica.

15,4. Sedes eius ubilibet vel vestitus, nulla quasi dignitate vel preciositate differt a caeteris, nec quicquam gestat, unde quod sit prior appareat (Guigues 2001: 198).

17,1. Quod si quem alium ex monachis ad inferiore domum fecerit prior descendere [...] 2. Extraneis nisi iussis non loquetur, nec conversis passim et quibuslibet, sed his tantum quibus priori vel dispensatori placuerit (Guigues 2001: 202).

25,2. Cum enim ab omnibus qui regulariter vivere decreverunt, obedientia magno studio sit servanda, ab his tamen tanto devotius ac sollicitius, quanto districtius asperiusque subiere propositum, ne si quod absit ista defuerit, tanti labores non solum careant premio, sed et supplicium dampnationis incurrant (Guigues 2001: 218).

28,1. Et quicquid prorsus ad [...] vestitumve pertinet, cuius grossitudinis colorisve sit, non curabit. Cum enim ad omnes monachos tum maxime ad nos humilitatem attritionemque pannorum et universorum quibus utimur vilitatem, paupertatem et abiectionem certus est pertinere (Guigues 2001: 222).

37,2. Et hoc omnino tanquam utilissimum rectissimumque servatur, ut nemo vel alterius vel suam contentiose presumat defensare sententiam, ne bonum quod absit consilii in discordiam furoremque vertatur (Guigues 2001: 240).

40,1. Ornamenta aurea vel argentea, praeter calicem et calamum quo sanguis Domini sumitur, in ecclesia non habemus, pallia tapetiaque reliquimus. 2. Feneratorum et excommunicatorum munera non accipimus (Guigues 2001: 244).

41,1. Cupiditatis occasiones nobis et nostris posteris quantum Deo iuvante possumus precipientes, presentis scripti sanctione statuimus, quatinus loci huius habitatores extra suae terminos heremi nichil omnino possideant. Id est non agros, non vineas, non ortos, non ecclesias, non cimiteria, non oblationes, non decimas, et quaecumque huiusmodi (Guigues 2001: 244).

L'obbligo di permanere stanzialmente in una casa, che l'autore annovera tra le regole dell'ordine e il cui rispetto concorre ad alimentare la virtù dei monaci, trova chiara espressione nella normativa certosina, che, con strette eccezioni, fa esplicito divieto ai monaci di cambiare casa o ordine.

Né conoscono un'altra casa per averla visitata di frequente, non come noi che senza ordine e in dispregio dei nostri voti passiamo dalla nostra casa a un'altra per la levità del nostro intelletto (MG – cf. § 3,2).

Il passaggio a un'altra casa dell'ordine è previsto nel Primo capitolo generale di Antelmo per il priore destituito che con la sua presenza turbi la pace dei fratelli che guidava e quando il successore di un priore destituito o deceduto non possa essere eletto all'interno della casa che ne è rimasta priva (2). La possibilità di passare a un altro ordine è contemplata nel capitolo *De novicio* (22) delle *Consuetudines* e, stante il divieto di riduzione al laicato, concessa al monaco che non riesca a sopportare la forma di vita certosina.

2. Ipse vero supradictus incorrigibilis depositus, postea vel in eadem domo, si tamen cum pace domus ipsius fieri possit, permaneat, vel ad aliam ipsius propositi domum, in qua iussus fuerit, transire non defferat. Prior autem qui substituendus in illa domo fuerit, secundum praescriptas institutiones de fratribus eiusdem domus, si tamen rationabiliter fieri possit, assumetur. Sin autem, iuxta considerationem communis capituli de aliqua aliarum domorum, excepta carthusiensi domo, prior desolatis fratribus detur. Id quoque de electione prioris post obitum sui antecessoris fieri decretum est (Hogg 1973: 119-120).

22,2. Quod ei non nisi sub tali sponsione conceditur [professio], ut si forte nostrum nequiverit aut noluerit tolerare propositum, ad saeculum nequaquam redeat, sed aliquod potius aliud religionis genus, quod ferre possit accipiat (Guigues 2001: 212).

La rappresentazione della forma di vita certosina nella *Narrazione* converge nella scelta dei contenuti, per ampiezza della trattazione e perlopiù nell'ordine dell'esposizione con la descrizione della vita nella Grande Chartreuse nel *De vita sua* (1,11) (con cui è già emersa un'affinità nella notizia della fondazione della prima casa; cf. § 4.2.1.3). Al pari di Guiberto di Nogent, che richiama la clausura nella cella, i pasti consumati al suo interno, il sistema idrico del monastero,

gli alimenti permessi nei giorni di festa, le offerte alimentari, il rifiuto dell'oro e dell'argento, le celebrazioni comunitarie, la custodia del silenzio, le modalità che regolano il consumo di vino e l'abito monastico, Massimo il Greco descrive infatti, a sua volta, la clausura nella cella, la custodia del silenzio, le celebrazioni comunitarie, i pasti consumati nella cella, il refettorio festivo, i giardini, l'approvvigionamento idrico, il rifiuto dell'argento e dell'oro, la moderazione nel consumo delle bevande, la simbologia dell'abito e la prassi delle offerte alimentari.

1,11. Habent quippe singuli cellulas per gyrum claustris proprias, in quibus operantur, dormiunt ac vescuntur. Dominica a dispensatore escas, panem scilicet ac legumen accipiunt, quod unicum pulmenti genus a quoque eorum apud se coquitur. Aquam autem, tam haustui, quam residuo usui, ex ductu fontis, qui omnium obambit cellulas, et singulorum per certa foramina aediculis influit, habent. Pisce et caseo dominicis et valde festis diebus utuntur: pisce, dixerim, non quem sibi ipsi emerunt, sed quem bonorum aliquorum virorum largitione susceperint. Aurum, argentum, ornamenta ecclesiae a nemine; nihil enim ibi praeter calicem argenteum. Ad eandem ecclesiam non horis solitis, uti nos, sed ceteris conveniunt. Missas, nisi fallor, dominica, et solempnibus audiunt. Nusquam pene loquuntur, nam, si quid peti necesse est, signo exigitur. Vinum, si quando bibunt, adeo corruptum, ut nil virium, nil pene saporis utentibus afferat, vix communi sit unda praestantius. Cilicis vestiuntur ad nudum, ceterarum vestium multa tenuitas (Guibert 1981: 66-68).

<i>Narrazione</i>	<i>De vita sua</i>
Clausura nella cella	Clausura nella cella
Silenzio	Refezione nella cella
Celebrazioni comunitarie	Sistema idrico del monastero
Refezione nella cella	Refezione festiva
Refezione festiva	Offerte alimentari
Sistema dei pozzi	Rigetto del possesso di oro e argento
Rigetto del possesso di oro e argento	Celebrazioni comunitarie
Misura nel bere	Silenzio
Abito monastico	Misura nel bere
Offerte alimentari	Abito monastico

#### 4.5. La forma di vita domenicana

##### 4.5.1. La normativa

Il quadro sulla forma di vita domenicana che Massimo il Greco traccia nell'*Epistola* e nella *Narrazione* trova nelle fonti normative un riscontro puntuale. Volgendo l'attenzione alle comunità conventuali della tradizione occidentale, in particolare agli ordini mendicanti, l'autore individua gli aspetti che meglio identificano la regola dei frati predicatori nel loro vivere il Vangelo, nella condi-

visione fraterna e pacifica della povertà, nelle virtù, per prime l'umiltà e la purezza, nella missione e nelle prassi di vita.

la legge del Vangelo, angelica e soprannaturale, può essere facilmente osservata da chiunque lo desideri con tutto il cuore, e nulla in essa è portato con fatica o sofferenza [...] Di questo [...] sono [testimoni] oggi le tante comunità disseminate in tutti i regni latini di frati che scelgono la vita cenobitica, che [...] vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l'azione [...] Tali sono soprattutto i frati dell'ordine e della regola di Domenico, santo venerato presso di loro, e quelli dell'ordine e della regola che è chiamata di Francesco [...] Tra i più onorabili, i più umili per indole e i più puri per forma di vita sono quelli della regola del loro padre e maestro Domenico (MG – cf. § 3.3).

i loro frati ordinano accuratamente la loro vita ai suoi [di Cristo Salvatore] santi comandamenti [...] la concordia, l'amore fraterno, la povertà, il silenzio, l'assenza di tristizia e la solerzia per la salvezza di molti (MG – cf. § 3.3).

La vita nel Vangelo caratterizza l'ordine fin dalla sua fondazione, quando san Domenico, tenendo a modello gli apostoli, aveva eletto a ideale e missione della comunità religiosa da lui raccolta l'esemplarità della vita povera e la dedizione totale al servizio del Vangelo da rendersi attraverso lo studio, la diffusione e la difesa delle verità salvifiche (cf. D'Amato 1983: 33-36).

Lo spirito di povertà è a ogni effetto il valore che maggiormente qualifica la vita dei frati predicatori nella normativa antica, che all'epoca evocata da Massimo il Greco vigea a San Marco (cf. cap. 1 e § 4.1). Nell'assetto normativo delle origini, la povertà domenicana è per statuto assoluta, privata e comunitaria, ed esige a livello individuale la rinuncia ai beni personali e al superfluo, e a livello comunitario il rifiuto delle proprietà mobili e fondiari, che costringe alla mendicizia. Le *Constitutiones* dispongono che alla povertà i frati siano iniziati già da novizi: il capitolo *De magistro novitiorum* (1,13) raccomanda che il maestro dei novizi insegni loro a vivere senza possedere nulla. Non è casuale che molte delle regole di vita richiamate nella *Narrazione* e nell'*Epistola* (insieme alla povertà, l'umiltà e lo zelo nello studio, per esempio; cf. *infra*) disciplinino nella normativa la formazione dei novizi, la stessa che Michele Trivolis aveva ricevuto a San Marco.

Nello spirito di povertà le *Constitutiones* normano la vita della comunità nei suoi vari aspetti. Il capitolo *De lectis* (1,10) esclude dalla quotidianità dei frati i conforti minimi, enunciando il divieto di dormire su materassi. Il capitolo *De vestibus* (1,19) applica la regola della povertà alla scelta di abito, calzature e accessori, e dei loro materiali, disponendo che i frati indossino vesti di lana non rasata o di stoffa volgare, osservino la povertà nelle cappe, non portino biancheria di lino, né pellicce di animali selvatici o mantelli di pelle, stivali o guanti. Il capitolo *De predicatoribus* (11,31) prescrive la rinuncia al superfluo, facendo obbligo a chiunque si metta in viaggio di non prendere con sé nulla tranne il vitto, il vestiario necessario e i libri, e di astenersi dall'accettare oro, argento o denari. L'*Epistola de tribus votis*, ai capitoli *De abdicatione proprietatis* (15) e *Qualiter*

*debent esse veri amatores paupertatis* (18), dispone in aggiunta che tutto sia posseduto in comune e nulla individualmente, come nella Chiesa primitiva, e che i veri amatori della povertà non ricevano o diano niente senza permesso, né occultino o prendano a prestito qualsivoglia cosa, né se ne impadroniscano. A completamento della povertà individuale, al capitolo *De possessionibus non recipiendis* (II,26), le *Constitutiones* istituiscono la povertà conventuale, enunciando il divieto assoluto di accettare proprietà e rendite<sup>19</sup>.

1,10. Super culcitra non dormiant fratres nostri [...] Super stramina et laneos et saccones dormire licebit (Thomas 1965: 320).

1,13. [Magister novitiorum doceat] sine proprio vivere (Thomas 1965: 323).

1,19. Vestes laneas non attonsas, ubi hoc servari poterit, deferant fratres nostri. Ubi vero servari non poterit, utantur vilibus. Et potius vilitas in cappis observetur. Et lineis non utantur ad carnem, nec etiam infirmi [...] Pellicis silvestribus et coopertoriis quarumcumque pellium fratres nostri non utantur [...] Ocreas non habebimus nec chirothecas (Thomas 1965: 329-330).

II,26. Possessiones seu redditus nullo modo recipiuntur (Thomas 1965: 360).

II,31. Euntes vero ad iam dictum predicationis officium exercendum vel alias itinerantes, aurum argentum, pecuniam et munera, excepto victu et vestitu et necessariis indumentis et libris, nec accipient nec portabunt (Thomas 1965: 364).

15. Igitur ex primitivae Ecclesiae perfectione discere poteritis quod habere cuncta communia debeatis (Humbertus 1888-1889, I: 10).

18. Veri autem amatores paupertatis sine licentia nihil accipiant, nec dent vel habeant, neque celent vel mutuent, neque furentur. Quamvis enim nobis necessaria habere liceat in communi, nullus tamen quidquam habeat in speciali (Humbertus 1888-1889, I: 12).

Queste norme, specialmente la facoltà per i singoli di disporre di beni personali in regime collettivo ma mai individuale, e il divieto per la comunità tutta di possedere proprietà e rendite echeggiano nella *Narrazione*, nel racconto sul Regno di Francia, quando Massimo il Greco rappresenta la povertà nella religione richiamando, a rigore, la regola certosina. È da notare, in ogni caso, che nel racconto sul Regno di Francia la nota sulla povertà personale è integrata nella descrizione del governo degli ordini religiosi occidentali, che, pur presentato in termini generali, per certi rispetti richiama specificamente la regola domenicana; la nota sulla povertà comunitaria precede a sua volta la notizia sulla predicazione, che è prevista dalla normativa domenicana ma non lo è da quella certosina (cf. § 2.4 e *infra*). Le stesse note sulla povertà, pur trovando un riscontro nella normativa certosina (cf. § 4.4), potrebbero allora essere ispirate

<sup>19</sup> La regola della povertà conventuale fu abolita da papa Sisto IV nel 1475 (cf. Festa, Rainini 2016: 38). Gli Osservanti continuarono tuttavia ad attenersi.



(anche) alla normativa domenicana. Né, in questo contesto, è da escludere la mediazione della predicazione savonaroliana. Nella sua denuncia della Chiesa, infatti, Savonarola aveva opposto ai vizi dei religiosi a lui contemporanei (l'avarizia, l'ambizione, la superbia e la lussuria) l'unità che ai primi cristiani veniva dal non possedere nulla di proprio ma tutto in comune, favorendo in Massimo la percezione di un continuità tra religiosi latini di stretta osservanza e Chiesa primitiva sulla cui base avrebbe dimostrato la legittimità del loro modello al cospetto degli ortodossi (cf. §§ 2.3, 4.6.4).

Non posseggono nulla di proprio, ma tutto in comune, amano la povertà come sommo bene spirituale, che li preserva nella quiete e in ogni giustizia, nella fermezza di intenti e fuori da ogni cupidigia di denaro e pratica dell'usura [...] essi non si curano di accumulare averi, possedimenti, armenti di bestiame di ogni tipo, né grandi tesori sulla terra, ori e argenti (cf. Mt 6,19) (MG – cf. § 3.2).

Nella primitiva Chiesa erano tutti e' cristiani uniti insieme, perché non avevano cosa alcuna propria, ma ogni cosa era in comune, e però non avevano tra loro divisione alcuna [...] Dipoi, allargandosi il viver cristiano, e moltiplicando la Chiesa in tenere beni, ne sono succedute l'avarizia, l'ambizione, la superbia e la lussuria, e, in effetto, tutti e' mali; e così ne sono nate le divisioni, le quistioni e le contese, e però non ci è più pace, non ci è più unione (Savonarola 1957, I: 318-319 [17])<sup>20</sup>.

La pace di vita, che nelle parole dell'autore consegue dalla povertà dei frati e domina il loro cenobio, evoca la pace sensoriale statuita nelle *Constitutiones*. Il capitolo *De silentio* (1,17) impone il silenzio nel chiostro, nel dormitorio, nel refettorio e nel coro, disponendo che i frati vi si attengano durante la mensa, dal pranzo al vespro e dopo la compieta. La possibilità di conferire in altri ambienti del convento e della chiesa conventuale in altri tempi è subordinata a una speciale licenza. La violazione di queste norme è sanzionata con pene commisurate all'iterazione della colpa, dalla recita di un *Miserere mei* e un *Pater noster*, alla disciplina, fino a un giorno di digiuno a pane e acqua per infrazioni che si ripetano da una a sette volte, come prescritto nel capitolo *De silentio* (1,17), oppure, nel caso di infrazioni abituali, con pene più severe, dai richiami in capitolo, al digiuno a pane e acqua per tre o più giorni, fino alla recita di salmi e altre correzioni che il priore ritenga di aggiungere, come dispone il capitolo *De gravi culpa* (1,22). L'imprescindibilità per la forma di vita domenicana della pace intesa come temperamento pacifico è enunciata per via di antitesi nelle *Instructiones*, nel capitolo *De officio examinerum* (15), dove tra i vizi naturali e invincibili che possono precludere l'ammissione all'ordine si annovera l'iracondia.

<sup>20</sup> Qui e oltre, dopo le citazioni dalle prediche di Savonarola, si indica tra parentesi il numero della predica (o, in mancanza di quello, la data della declamazione).

1,17. Silentium fratres nostri teneant in claustro, in dormitorio, in cellis, in refectorio et oratorio fratrum [...] Alibi vero loqui poterunt de licentia speciali. In mensa autem omnes fratres ubique intus et extra silentium teneant [...] Infirmi non decumbentes a prandio usque ad vespervas silentium teneant, similiter et post signum quod fit post completorium [...] Pena pro fractione silentii hec est: pro prima vice *Miserere mei et Pater noster*; hoc etiam dicitur pro secunda; pro tertia recipiatur disciplina; hoc etiam similiter pro quarta, pro quinta, similiter pro sexta; pro septima vero una die abstineant in pane et aqua in terra sedendo (Thomas 1965: 327-328).

1,22. Gravis culpa est [...] si quis silentium non tenere in consuetudinem duxerit [...] Pro huiusmodi culpis et his similibus veniam petentibus et non clamatis tres correctiones in capitulo dentur et tres dies in pane et aqua ieiunent. Clamatis vero una correctio et una dies superaddatur, de cetero psalmi et venie, secundum quod discretioni rectoris visum fuerit, pro qualitate culparum iniungantur (Thomas 1965: 334-335).

15. Huiusmodi autem inquisitio fieri debet maxime circa vitia quae sunt quasi naturalia et inseparabilia, ut scilicet innata iracundia [...] et a receptione talium et similibus, de quorum correctione spes non habetur, summopere est cavendum (Humbertus 1888-1889, II: 269).

Umiltà e purezza, che l'autore indica come maggiori tra le virtù dei domenicani, sono essenziali alla loro forma di vita. Sull'umiltà si fonda il secondo modo di pregare Dio nei *Modi orandi sancti Dominici*, nascendo la preghiera di san Domenico dall'umiltà del cuore. In questa e nell'umiltà del corpo, secondo Mt 11,29, devono essere educati i novizi, come si legge nelle *Constitutiones*, al capitolo *De magistro novitiorum* (1,13). I frati sono chiamati ad abbracciare l'umiltà, madre delle virtù, per compiere la parola di Cristo in Mt 11,29, imitandone l'esempio, anche nell'*Epistola de tribus votis*, al capitolo *De humilitate* (34). Se l'umiltà avvicina a Cristo, nella stessa fonte, al capitolo *De castitate* (21), la purezza prepara alla visione di Dio, supera la natura e rende simili agli angeli. Nelle *Constitutiones*, la purezza è difesa sia dal divieto di giacere su materassi nel capitolo *De lectis* (1,10), che è inteso anche a preservare la castità dei frati (cf. Lippini 2008: 226-227), sia dalle disposizioni relative alla possibilità di relazionarsi con le donne e dalle sanzioni previste per eventuali conseguenze che ne vengano.

1,13. Humilitatem cordis et corporis doceat habere et studeat ad hoc ipsum instruere, iuxta illud: Discite a me, quia mitis sum et humilis corde (Thomas 1965: 323).

21. Amplectenda est post haec velut unum bonum de religionis principalibus ipsa castitas, quae divinae visioni nos aptat, quae naturam superat, et angelicis spiritibus nos conformat (Humbertus 1888-1889, I: 15).

34. Matrem virtutum humilitatem, fratres charissimi, libenter amplectamur, quam et verbis Christus docuit, et exemplo nihilominus demonstravit. Qui eti-

am se mitem et humilem corde dixit, nos ad imitationem sui provocans: Discite, inquit, a me quia mitis sum et humilis corde (Humbertus 1888-1889, I: 21).

Secundus modus orandi. Orabat eciam sepe beatus Dominicus prohibendo se totum ad terram pronum super faciem suam, et compungebatur in corde suo, et erudiebat semetipsum, et dicebat aliquando ita alte, ut ab eo audiretur, illud evangelicum: Deus propitius esto mihi peccatori (Taurisano 1922: 97).

Alle donne è precluso in modo particolare l'ingresso al chiostro, alle sale di lavoro e al coro, qui con rare eccezioni, mentre ai frati è fatto divieto di prestare cura e assistenza alle monache, dare loro la tonsura, fare vestizioni o ammetterle alla professione, e, specialmente ai confessori, di ricevere doni che siano offerti da donne, come prescritto nei capitoli *De mulieribus non intromittendis* (I,3), *De cura monialium non procuranda* (II,27) e *De itinerantibus* (II,34). L'abitudine a fissare lo sguardo in una donna e il tenerla a colloquio privato su questioni che esulino dalla confessione o non siano utili e oneste costituisce colpa grave, come si legge nel capitolo *De gravi culpa* (I,22). Il peccato carnale è invece colpa gravissima, da punirsi più severamente di qualsiasi altra, come dispone il capitolo *De graviori culpa* (I,23). Il frate che con certezza si sia macchiato di peccato carnale è sollevato dalla predicazione e dalle confessioni, in perpetuo o fino a quando un capitolo generale o provinciale non lo reintegri nell'esercizio del suo ufficio, come previsto nel capitolo *De fratre qui apostataverit* (I,24). Modelli di vita virtuosa ed *exempla* di frati che, messi in tentazione, seppero preservare la loro castità sono offerti nelle *Vitae fratrum*, rispettivamente ai capitoli *De virtute humilitatis* (IV,3) e *De virtute continentiae* (IV,4) (cf. Gerardus 1896: 154-158, 158-160).

I,3. Mulieres claustrum, officinas nostras et oratorium numquam ingrediantur, nisi in consecratione ecclesie. In Parasceve vero chorum poterunt intrare usque ad officium (Thomas 1965: 316).

I,22. Gravis culpa est [...] vel si quis procedens ubi femine sunt, oculum fixerit, si tamen hoc in usu habere voluerit [...] vel cum femina solus non de confessione aut utilibus vel honestis locutus fuerit (Thomas 1965: 334).

I,23. [Gravior culpa est] vel si in peccatum carnis quis lapsus fuerit, quod gravius ceteris puniri censemus (Thomas 1965: 337).

I,24. Item, qui [...] de lapsu carnis manifeste convictus fuerit, de cetero non predicet nec audiat confessiones, nisi per generale vel provinciale capitulum fuerit restitutus (Thomas 1965: 339).

II,27. In virtute Spiritus Sancti et sub pena excommunicationis districte prohibemus ne aliquis fratrum nostrorum de cetero laboret vel procuret, ut cura vel custodia monialium seu quarumlibet aliarum mulierum nostris fratribus committatur (Thomas 1965: 360).

II,34. Fratres non recipiant a mulieribus munuscula nec dent, et maxime confessores (Thomas 1965: 366).

Concordia e fratellanza, che nella testimonianza dell'autore governano il cenobio domenicano insieme alla povertà e alla pace, si confermano tra le virtù dei frati per ragione di antitesi, figurando le azioni originate dai vizi opposti tra le colpe sanzionate nelle *Constitutiones*. In base alle disposizioni del capitolo *De gravi culpa* (I,22), sono punite in particolare come colpa grave la disputa violenta in presenza di secolari, il litigio fuori e dentro il convento, la difesa della propria o dell'altrui colpa, la discordia, le minacce, le maledizioni, le offese, le ingiurie, il rinfaccio, la mormorazione, le calunnie e la propalazione maliziosa.

1,22. Gravis culpa est, si quis inhoneste in audientia secularium cum aliquo contenderit; si frater cum fratre intus vel foris lites habuerit [...] si quis culpam suam vel aliorum defenderit; si quis inter fratres discordiam seminaverit; si in illum, a quo clamatus est, vel in quemlibet alium minas vel maledicta seu verba inordinata et irreligiosa malitiose invexisse deprehensus fuerit; si quis aliqui fratrum opprobrium dixerit; si quis fratri culpam preteritam, pro qua satisfecerit, impropaverit; si quis sussurro vel detractor inventus fuerit; si quis mala de patribus vel fratribus vel domibus suis malitiose evomuerit, que testimonio fratrum suorum probare nequiverit (Thomas 1965: 334).

L'azione, che nel resoconto autoriale realizza la vita di povertà, pace e amore dei frati, si concreta nelle opere che per statuto esprimono la missione domenicana: la preghiera, lo studio e l'insegnamento nel convento, la questua, la predicazione e la confessione nel mondo. L'opera a cui spetta il primato assoluto è la predicazione (cf. Thomas 1965, Humbertus 1888-1889). Di questo primato Massimo il Greco si mostra pienamente consapevole, assolutizzando il ruolo e il valore della predicazione domenicana. La rappresentazione che ne offre, che spazia dall'origine della pratica (è radicata nello studio delle Scritture), al suo modo di attuazione (si esercita nelle chiese), fino alla sua finalità (è diretta alla correzione degli uomini nella costanza per la loro salvezza), rivela in lui conoscenze certe.

vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l'azione. L'unica loro occupazione assidua e l'unico possedimento amato è la predicazione costante delle Scritture ispirate da Dio, che significa andare per chiese e predicare senza pigrizia agli uomini la parola di Dio (MG – cf. § 3.3).

L'unico bene sovrabbondante e l'unico tesoro inesauribile che posseggono è la fervente osservanza e il compimento di tutti i comandamenti evangelici, attraverso i quali facilmente e senza pena sono guidati dalla maggiore delle virtù, che è l'amore verso Dio e il prossimo, per il quale giorno e notte si affaticano sulle sacre Scritture, e, da quelle illuminati, sempre più accendono in sé i carboni dei desideri divini, e, da quelli mossi e animati, non sopportano tacere la parola salvifica ed edificante sulla gloria di Dio, sia predicando con costanza in chiesa al popolo del Signore, sia testimoniando a ogni uomo infinita misericordia e grazia per chi vive come piace a Dio e con il timore di Dio realizza

la propria salvezza. Allo stesso modo annunciano la sua collera irrimediabile e la sua ira verso chi incessantemente provoca la sua indicibile longanimità con ogni iniquità, ingiustizia e dissolutezza. Questi [...] così si donano con costanza agli uomini, e come padri amorevoli con costanza si prodigano per la salvezza di molti [...] sempre cercano di accrescere il suo Regno tanto ambito con la sua giustizia, cioè con la fervente attuazione dei suoi santi comandamenti [...] applicandosi con costanza allo studio e all'interpretazione delle Scritture ispirate da Dio, spiegandone con alacrità il senso nascosto a ogni uomo semplice e ideando da sé ogni predica, sempre portano in frutto al loro Signore anime razionali, fino ad allora pescate dal diavolo (MG – cf. § 3,3).

Nelle *Constitutiones (Prologus)*, il fine principale per il quale l'ordine è stato istituito consiste proprio nella predicazione per la salvezza delle anime, e l'intento primario di ogni impegno dei predicatori nell'ottenimento dell'utilità per le anime; l'osservanza della vita canonica è per questo subordinata alla predicazione, al bene delle anime e allo studio. La salvezza delle anime come fine ultimo verso cui tende il fine intermedio della predicazione da perseguire attraverso lo studio, e la precedenza della predicazione sulle altre attività dei frati trovano ulteriore conferma nell'*Expositio*, ai capitoli *De quibusdam quaestionibus circa potestatem dispensandi* (7) e *De excellentia praedicationis super alia opera* (9). Lo zelo nello studio è attitudine da trasmettere ai novizi, che devono abituarsi a leggere, meditare e mandare a mente sempre qualcosa, di giorno e di notte, in casa e per strada, per poter poi essere ferventi nella predicazione, come raccomandano le *Constitutiones*, al capitolo *De magistro novitiorum* (I,13). Lo studio si fonda sui libri di teologia, rimanendo esclusi dalla formazione dei frati i libri dei pagani e dei filosofi, le scienze profane e le arti liberali, come dispone il capitolo *De magistro studentium* (II,28). I benefici portati dallo studio sono illustrati nell'*Expositio*, al capitolo *De utilitate studii in nostro ordine* (8)<sup>21</sup>.

[Prologus] Ad hec tamen in convento suo prelati dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, in hiis precipue, que studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire, cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc principaliter ardentissime summo opere debeat intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse (Thomas 1965: 311).

I,13. [Magister novitiorum doceat] qualiter intenti esse debeant in studio, ut de die, de nocte, in domo, in itinere legant aliquid vel meditentur, et quicquid po-

<sup>21</sup> Requisiti e modalità dell'esercizio della predicazione sono indicati nelle *Constitutiones*, ai capitoli *De idoneis ad predicandum* (II,20; Thomas 1965: 356), *De predicatoribus* (II,31; Thomas 1965: 363), *Ubi non audeant predicare fratres* (II,32; Thomas 1965: 364) e *De scandalo predicationis* (II,33; Thomas 1965: 365), e l'ufficio della predicazione disciplinato nelle *Instructiones*, al capitolo *De officio praedicatoris communis* (47; Humbertus 1888-1889, II: 369-371), e nel libro *De eruditione praedicatorum* (Humbertus 1888-1889, II: 373-484).

terunt, retinere cordetenus nitantur; quam ferventes esse debeant in predicatione in tempore opportuno (Thomas 1965: 324).

11,28. In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant [...] sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant. Statuimus autem ut quelibet provincia fratribus suis missis ad studium ad minus in tribus libris theologie, videlicet Biblia, Sententiis et Historiis, providere teneatur (Thomas 1965: 361).

7. Quia tamen non eadem facilitate circa omnia dispensandum est, subditur in quibus facilius sit dispensandum, et dicitur: in iis praecipue quae studium, vel praedicationem, vel animarum fructum videbuntur impedire. Tria dicuntur hic quae sunt ordinata ad invicem. Studium enim est ordinatum ad praedicationem; praedicatio, ad animarum salutem, quae est ultimus finis (Humbertus 1888-1889, II: 28).

8. Notandum ergo circa dispensationes causa studii, quod studium multa bona contulit et confert ordini. Primum est praerogativa quaedam excellentiae respectu aliorum ordinum [...] Aliud est acquisitio bonarum personarum [...] Aliud est devotio hominum [...] Aliud est custodia a malo [...] Aliud est informatio interioris hominis [...] Aliud est evitatio peccatorum ignorantiae [...] Aliud est utilitas ad alios [...] Aliud est debitum sustentationis [...] Aliud est fortificatio ad melius ordinem sustentandum et levius portandum [...] Aliud est proficendi occasio [...] Aliud est, est alleviatio taedii (Humbertus 1888-1889, II: 28-29).

9. Circa dispensationem causa praedicationis sciendum est quod praedicatio est opus fructuosius et excellentius inter omnia opera ordinis (Humbertus 1888-1889, II: 31).

La predicazione è subordinata al dono di una speciale grazia, che ne assicura il fine oltre la preparazione del predicatore e la sua disposizione. Se ne legge nell'*Expositio*, al capitolo *De officio praedicatoris communis* (47), e, più nel dettaglio, nel *De eruditione*, al capitolo *Quare hoc officium libenter est faciendum, ab his qui habent in hoc gratiam* (21). La *Narrazione* sembra riecheggiarne le parole: quando, infatti, Massimo il Greco richiama il desiderio ardente e incontenibile che le Scritture accendono nel predicatore, illuminandolo e portandolo a diffondere il Verbo, descrive evidentemente la *gratia praedicationis*.

giorno e notte si affaticano sulle sacre Scritture, e, da quelle illuminati, sempre più accendono in sé i carboni dei desideri divini, e, da quelli mossi e animati, non sopportano tacere la parola salvifica ed edificante sulla gloria di Dio (MG – cf. § 3.3).

47. Praedicator communis habet officium speculi quantum ad bonum exemplum, et habet officium lucernae ardentis quantum ad praedicationis verbum (Humbertus 1888-1889, II: 369).

21. debent exercitari circa praedicationem illi qui in hoc habent gratiam, et hoc propter tria. Habet enim hoc exercitium quasdam praerogativas super alia. Sunt enim quidam qui circa afflictionem carnis se exercitant, ieiuniis et abstinentiis, asperitate vestium, vigiliis, et huiusmodi carnem affligendo. Huiusmodi exercitatio secundum Apostolum, 1Tim 4, ad modicum utilis est: praedicatio vero valet quam multum (Humbertus 1888-1889, II: 431).

La questua, che nella *Narrazione* spetta a due frati incaricati dal priore di raccogliere in città il pane di ogni giorno, e costituisce insieme una prova di umiltà e una forma di solidarietà esemplari, è specificamente disciplinata perché resa necessaria dalla regola domenicana della povertà conventuale.

Voglio raccontarvi ancora di un altro modo di offrire, che è il segno di un'umiltà dignitosa. Ogni giorno il superiore della casa invia due fratelli, ognuno con una bisaccia di lino sulla spalla sinistra, che, entrati in città, visitano le case di una strada e domandano nel nome del Signore dei pani per i fratelli, e, dopo aver riempito le bisacce di pani di farina bianca, fanno ritorno alla loro casa (MG – cf. § 3,3).

Nelle disposizioni del capitolo *De officio eleemosynarii* (22) delle *Instructiones*, l'ufficio delle elemosine è affidato di norma a un *eleemosynarius* scelto tra i conversi e prevede la raccolta di elemosine sia in pane o in altro cibo da destinarsi al convento, agli ospiti o agli infermi, sia in denaro o in altre cose secondo le usanze del luogo e le disposizioni del priore. Come tutti i frati che si trovino in viaggio, anche l'*eleemosynarius* si sposta insieme a un socio, dal quale, percorrendo le vie della città ed entrando nelle case, non si deve separare<sup>22</sup>.

22. Porro ad primum officium debet poni [...] frater conversus [...] Ad huiusmodi officium pertinet esse sollicitum qualiter caute et religiose melius possit procurare eleemosynas pro fratribus, sive in pane, sive in pictantiis pro conventu, sive pro hospitibus, sive pro infirmis, sive in denariis, sive in aliis rebus, secundum morem patriae et ordinationem prioris [...] Item, eundo per villam, non se debet a socio separare, maxime cum aliquam domum intrat (Humbertus 1888-1889, II: 285-286).

La prassi di ricevere offerte alimentari che siano recapitate alla comunità per benevolenza o con la richiesta di preghiere di intercessione, che a rigore nella *Narrazione* qualifica la forma di vita certosina e negli Statuti certosini trova effettive conferme (cf. §§ 3,2, 4.4) – per i certosini, del resto, si tratta dell'unica possibilità di ricevere dall'esterno –, non è estranea neppure alla forma di vita domenicana. Non si può dunque escludere che (anche) questa parte di testo possa riflettere una consuetudine (anche) domenicana, tanto più che il tema dei doni alimentari è introdotto da un richiamo alla questua. A differenza di quan-

<sup>22</sup> Sugli ideali, le modalità e le implicazioni della questua nella pratica degli ordini mendicanti tra medioevo ed età moderna si veda Viallet 2012.



to si legge nella *Narrazione*, tuttavia, dove il supplice che offre il cibo è accolto dal priore che se ne farà portavoce in occasione del refettorio, di norma nei conventi domenicani i benefattori sono ricevuti dal *refectorarius* all'ora della mensa e da lui accompagnati nel refettorio per poter essere ringraziati dal priore o dal destinatario dell'offerta (cf. Lippini 2008: 245).

Il cerimoniale dei pasti restituito dall'autore, con la recita del *Pater noster*, la sistemazione del pane e delle stoviglie sul desco, la partizione del pane, l'ufficio dei servitori, l'uso delle assi di legno per servire, la precedenza degli inferiori, il ruolo del lettore, il suono della campanella che dà inizio al pasto e le preghiere di ringraziamento, trova precise conferme normative.

Entrati nel refettorio e recitato il *Pater noster*, come è anche nostra abitudine, si siedono in fila, con calma e in buon ordine, di fronte al pane servito per loro, non in mezzo al desco, come è nostra abitudine, ma davanti a loro sul bordo del desco, a ognuno un'intera pagnotta, e accanto un coltello, un cucchiaino e un bicchiere vuoto. E nessuno osa prendere il pane a sé prima dell'igumeno, né, spezzatolo, mangiarne. Entrano allora due giovani fratelli portando ognuno su una stretta asse di legno le scodelle di stagno con la pietanza che è stata cucinata per loro, e, iniziando dagli ultimi, porgono loro l'asse di legno con sopra le scodelle, e ognuno prende una scodella con la propria mano, per ultimo prende una scodella anche l'igumeno. E non osano ancora assaggiare il pane fino a quando il fratello incaricato non avrà iniziato a leggere le letture. E quando inizia, subito l'igumeno batte per tre volte la campanella che pende davanti a lui, allora il superiore stesso prende a sé la pagnotta che gli è stata servita, così anche gli altri. Mentre mangiano entra il coppiere e, iniziando dall'ultimo, riempie di vino nell'ordine i loro bicchieri. Allo stesso modo, se verrà portata qualche altra pietanza, il servitore inizierà a servire dagli ultimi fino all'igumeno. E dopo aver mangiato, stando in piedi, intonano i canti di ringraziamento, e, cantando, escono dal refettorio a due a due in buon ordine, e, entrati in chiesa, rendono i canti di ringraziamento (MG – cf. § 3.3).

Il momento del refettorio è normato nelle *Constitutiones*, ai capitoli *De prandio* (1,7) e *Regula fratrum nostrorum coversorum* (11,37), che fissano il cerimoniale dei pasti e ne regolano la somministrazione, e nelle *Instructiones*, ai capitoli *De officio refectorarii* (23), *De officio servitoris mensae* (24) e *De officio lectoris mensae* (25), che definiscono le mansioni del *refectorarius*, dei servitori e del lettore della mensa. Nel convento domenicano, il pranzo e la cena sono preceduti e annunciati da alcuni rintocchi di campana e dal suono dello zimbello (lat. *cymbellum*). Dopo essersi lavati le mani, i frati attendono che il priore suoni la campanella del refettorio per potervi entrare, e, fattovi ingresso, quando la campanella avrà suonato ancora, benedicono la mensa e iniziano a mangiare. Alle preghiere di benedizione i conversi suppliscono con un *Pater noster* (e un *Gloria Patri*) da recitarsi in silenzio. La mensa è stata preparata dal *refectorarius*, che ha disposto sulle tovaglie il cosiddetto “coperto” (perché coperto dalla metà della tovaglia che, sedutisi, i commensali si stendono sulle ginocchia; cf. Humbertus 1888-

1889, II: 289) – il pane, il vino, il sale, l’acqua, i bicchieri e i cucchiari –, in modo che agli addetti non resti poi che occuparsi del servizio. Dopo la benedizione, i commensali si siedono e spezzano il pane che ritengono sia loro necessario (cf. Lippini 2008: 238), i servitori iniziano a servire e il lettore a leggere. I servitori, che a seconda delle necessità possono essere uno o più di uno, portano le vivande su un *tabularium* di legno (cf. Lippini 2008: 239). La voce del lettore accompagnerà l’intera refezione. Al termine del pasto meridiano, i frati si alzano in piedi davanti alle tavole e prendono a intonare le preghiere di ringraziamento che completeranno nel coro, dove la comunità si trasferisce in processione intonando il *Miserere mei* (cf. Lippini 2008: 248)<sup>23</sup>.

1,7. Hora competenti ante prandium vel cenam a sacrista paucis ictibus campana pulsetur, ut fratres ad refectorem venire non tardent. Tunc pulsetur cymbalum, si cibus est paratus, alioquin non pulsetur donec paratus sit. Ablutis vero manibus, prior nolam refectorii percutiat et tunc fratres ingrediantur. Quibus ingressis, incipiat nolam pulsare. Qua pulsata, dicat *Benedicite*, qui dicit versiculos. Et conventus prosequatur benedictionem, et comedant. Verumtamen servitores incipiant ab inferioribus, usque ad mensam prioris ascendentes (Thomas 1965: 318).

II,37. pro benedictione mense [dicant] *Pater noster* et *Gloria Patri* [...] Et hoc totum cum silentio in ecclesia et ubicumque fuerint (Thomas 1965: 369).

23. Ad officium refectorii peragendum ponendus est talis frater clericus vel conversus qui sit industrius et diligens ad faciendum honeste quae huiusmodi requirit officium. Porro ad ipsum pertinet praeparare mensas tempestive ante comestionem, decenter et munde; et sic plene in eis singula ponenda collocare, quod servitores non habeant ponere nisi pulmenta, salsas et pictantias. Proinde debet a principio aptare mappas, ponere panem et vinum, ubi usus est vini, vel in singulis vasis pro singulis fratribus, vel in vase uno pro multis, secundum consuetudinem, et scyphos. Item, sal et aquam in tot vasculis quod competenter possint habere qui voluerint. Item, cochlearia, cum fuerint apponenda aliqua, ad quae sunt necessaria (Humbertus 1888-1889, II: 288).

24. Facta autem benedictione, et residentibus fratribus, [servitor, seu servitores mensae] scutellas quae positae non fuerint ponent; vel si nullae positae fuerint, festine et mature easdem apportare debent, incipiendo tunc ab inferioribus (Humbertus 1888-1889, II: 294).

25. In prandio vero et coena, [lector mensae] debet expectare quod omnes resident deant pacifice, antequam incipiat legere (Humbertus 1888-1889, II: 298).

<sup>23</sup> Il refettorio non filtra dalle fonti certosine. Tra queste, le uniche rilevanti sono le *Consuetudines*, che tuttavia vi accennano soltanto facendo riferimento alle occasioni e alla consistenza dei pasti consumati in comune (cf. § 4.4).

L'auto-accusa pubblica, la proclamazione e la disciplina, che nel resoconto autoriale concorrono alla custodia della virtù dei frati, sono prassi congeneri al capitolo delle colpe e delle pene che si riunisce nel convento domenicano e alla disciplina che vi si pratica.

Vigeva l'ordine impartito dall'igumeno ai sacerdoti e ai diaconi che erano tra loro di sorvegliarsi l'un l'altro per tutta la settimana, dove e in che cosa chiunque avesse peccato nella parola o in qualsiasi altra intemperanza, e questa trasgressione riferirla all'igumeno. La sera di ogni sabato, dopo la compieta, l'igumeno aduna tutti in un atrio che sia adatto, e, dopo averli adunati, per prima cosa impartisce un insegnamento spirituale ai novizi e agli altri fratelli semplici, e, dopo averli istruiti a dovere, congeda ognuno alla sua cella con grande silenzio e serenità. Ai sacerdoti e ai diaconi che sono rimasti con lui, dopo aver istruito anche loro a dovere, ordina a ognuno di rivelargli se abbia visto qualcuno peccare e in che cosa: o nella parola, o nel riso sguaiato, o nell'ira, o in qualche altra trasgressione analoga. E quanti gli hanno rivelato in cosa abbiano peccato durante la settimana, li corregge con questa penitenza: ordina loro di inginocchiarsi a terra e denudare la spalla destra. E fatto subito quanto ordinato, un fratello incaricato dall'igumeno, tenendo nella mano destra una frasca ripulita [dalle foglie] dall'aspetto di un *venik*, passa battendoli in fila sulla spalla nuda mentre recitano il salmo 50. E così vengono congedati alle loro celle con una benedizione (MG – cf. § 3.3).

Queste prassi sono normate nelle *Constitutiones*, nell'*Expositio* e nei *Modi orandi sancti Dominici*, e testimoniate nelle *Vitae fratrum*, ai capitoli *De fervore fratrum primitivorum* (IV,1), *De rigore disciplinae et perfectione virtutum* (IV,2) e *De virtute confessionis* (IV,7) (cf. Gerardus 1896: 148-152, 152-153, 165-168). La confessione e la correzione in assenza di novizi sono previste nelle *Constitutiones*, al capitolo *De capitulo* (I,2). Il capitolo delle colpe e delle pene si tiene nel corso del capitolo quotidiano che si riunisce al termine del mattutino, e inizia dopo le preghiere e le letture, quando i novizi, ascoltati i richiami del priore per la condotta e la correzione della comunità, si ritirano. Congedati i novizi, il priore invita chi si senta colpevole a fare venia, quindi ad accusare le proprie colpe e quelle altrui, e infine a prepararsi a ricevere la correzione. La stessa fonte, al capitolo *De collatione et completorio* (I,9), raccomanda anche la confessione serale durante la compieta. La frequenza della confessione, che in questo modo è resa due volte al giorno, al mattino, alla prima, per comunicare i peccati della notte, e alla sera, alla compieta, per comunicare i peccati della giornata, è sancita nell'*Expositio*, al capitolo *De confessione quae fit in completorio, et primo cuiusmodi sit virtutis* (38), con la precisazione che la confessione serale non ha carattere sacramentale, ma rappresenta un semplice riconoscimento, umile e pubblico, dei peccati commessi.

1,2. Tunc prelati poterit dicere breviter, si quid ad honestatem vel correctionem fratrum viderit expedire. Post egrediantur novitii. Quibus egressis, dicat qui preest: Faciant venias, qui se reos estimant. Continuo, qui se reos intellexe-

rint, prostrati veniam petant. Deinde surgentes humiliter confiteantur culpas suas. Et quorum culpa talis est, que digna est correctione, preparent se ad correctionem. Quam correctionem faciat prior vel ille, cui ipse iniunxerit. In capitulo fratres nisi duabus de causis non loquantur, scilicet culpas suas vel aliorum simpliciter dicendo et prelati suis tantum ad interrogata respondendo. Nullus faciat proclamationem super aliquem ex sola suspicione (Thomas 1965: 315).

1,9. Et facta confessione et dicto completorio, det benedictionem qui preest (Thomas 1965: 320).

38. Non est [confessio quae fit in completorio] ergo huiusmodi confessio sacramentalis, sed est quaedam humilis et publica recognitio peccatorum in genere [...] Fit autem bis in die huiusmodi confessio, id est in prima et in completorio: in mane propter peccata nocturna, in sero propter peccata diurna (Humbertus 1888-1889, II: 121-122).

La sequenza logico-cronologica confessione serale-disciplina restituita dall'autore è conforme al ritmo della disciplina domenicana fissato nell'*Expositio*, al capitolo *De disciplinis post completorium* (44). Nelle disposizioni in esso contenute, infatti, i frati ricevono la disciplina al termine della compieta, in un locale idoneo, dopo essersi accusati delle colpe della giornata ed esserne stati assolti. Anche le modalità descritte nella *Narrazione*, con il frate incaricato che impugnando una verga batte sulla spalla nuda i fratelli inginocchiati a terra mentre recitano il *Miserere mei*, collimano con i modi della disciplina domenicana, che l'ebdomadario impartisce ai fratelli nei giorni feriali al crepuscolo (ritenuto il momento più adatto per denudarsi) e i fratelli ricevono sulle spalle nude intonando, di norma, il *Miserere mei*. Questa pratica è motivata dall'esempio di san Domenico, che ogni notte era solito infliggersi per tre volte la disciplina con una catena di ferro: una per sé, una per i peccatori nel mondo e una per i peccatori del purgatorio. L'*imitatio* di san Domenico è similmente all'origine della disciplina nei *Modi orandi sancti Dominici* (terzo modo), che ne confermano la frequenza e l'ora, e ribadiscono la nudità dei frati, l'uso di verghe di legno e la recita del *Miserere mei*. Ancora nell'*Expositio*, la disciplina può essere accolta per ragione di devozione, castigo, umiltà e penitenza.

44. Dicto *Pater noster* et *Credo in Deum*, recipiuntur disciplinae [...] omni die, praeterquam in vigiliis IX lectionum, et in festis quibusdam maioribus secundum arbitrium praelatorum, quia huiusmodi tempora non sunt afflictionis. Sunt autem recipiendae in eodem loco in quo cantatur antiphona, vel in aliquo proximo, si ille non sit aptus. Recipiuntur etiam cum psalmis et orationibus [...] Ubi tamen pauci sunt fratres, vel quando tempus est frigidum, potest dici brevior psalmus quam sit *Miserere* [...] Debent autem valde honeste et cum reverentia magna fratres interesse huiusmodi disciplinis, non nimis se discooperiendo, vel levitatem faciendo [...] Si quaeratur quae sit ratio huius observantiae, dicendum est quod b. Dominicus habuit in usu singulis noctibus recipere tres disciplinas de quadam virga ferrea: unam pro se, alteram pro peccatoribus in

mundo adhuc existentibus, aliam pro illis qui sunt in purgatorio; et potuit esse ut ab illo tempore fratres ad eius exemplum disciplinas constituerint recipere. Item, religiosi solent frequenter recipere disciplinas. Interdum enim recipiunt causa devotionis [...] Interdum autem recipiunt disciplinas causa castigationis [...] Interdum causa humilitatis [...] Interdum causa poenitentialis iniunctionis [...] Ad hoc autem est aptum tempus post completorium, cum ad illam horam plures conveniant, et tempus subobscurum magis competat denudationi (Humbertus 1888-1889, II: 145-147).

Tercius modus orandi. Ista continua cum precedentibus de causa, recipiebat surgens de terra de cathena ferrea disciplinam dicens: Disciplina tua correxit me in finem. Unde et totus ordo statuit, quod omnes fratres in memoriam exempli sancti Dominici venerantes et dicentes *Miserere mei Deus, sive De profundis*, reciperent in omnibus profestis diebus post completorium de virgulis ligneis supra dorso nudo disciplinas, sive pro suis culpis propriis, sive pro alienis, quorum eleemosinis vivunt (Taurisano 1922: 98; cf. Walz 1935: 143).

Le *Constitutiones* insistono soprattutto sul valore penitenziale e correttivo della disciplina: nel capitolo *De magistro novitiorum* (I,13), il maestro è tenuto a iniziari i novizi; nel capitolo *De silentio* (I,17), la disciplina è pena, anche autoinflitta, che ripara la violazione del silenzio reiterata da tre a sei volte; nei capitoli *De mediis culpis* (I,21bis), *De graviori culpa* (I,23) e *De frate qui apostataverit* (I,24), è punizione prevista, nell'ordine, per chi abbia commesso colpa media o più grave, e per i frati fuggitivi (apostati) che, pentitisi, rientrano al convento entro quaranta giorni<sup>24</sup>.

I,13. [Magister novitiorum doceat] qualiter disciplinas frequenter suscipiant (Thomas 1965: 323).

I,17. Pena pro fractione silentii hec est [...] pro tertia recipiatur disciplina; hoc etiam similiter pro quarta, pro quinta, similiter pro sexta [...] Disciplinas autem has per se recipere poterunt vel cum aliis fratribus post completorium (Thomas 1965: 328).

I,21bis. Clamatis de supradictis et veniam petentibus iniungitur unus psalmus vel duo, vel cum psalmo disciplina (Thomas 1965: 333-334).

I,23. Si quis proclamatus convinctus fuerit, sponte surgat et veniam petens sceleris sui immanitatem lamentabiliter proferat et denudatus, ut dignam suis meritis accipiat sententiam, vapulet, quantum placuerit prelo (Thomas 1965: 335).

I,24. Quicumque apostataverit, si infra quadraginta dies [...] vero misertus sui redierit, depositis vestibus in claustro, nudus cum virgis in capitulum veniet et

<sup>24</sup> Confessione e disciplina sono pratiche similmente note alla forma di vita certosina, nella quale, tuttavia, la confessione è resa personalmente al priore e la disciplina prevista con cadenza settimanale per i soli conversi e nei soli periodi di avvento e quaresima (cf. *Consuetudines* 7, 65 in Guigues 2001: 174-180, 274).

prostratus culpam suam dicet et humiliatus veniam petet et, quamdiu prelo placuerit, penis gravioris culpe subiacebit et in capitulo nudum se presentabit omnibus dominicis diebus (Thomas 1965: 338).

La disciplina può correggere anche il riso, che Massimo il Greco censura apertamente. Nella forma di vita domenicana, il riso è vizio e colpa sanzionabile, e la sua condanna statutaria. Nelle *Constitutiones*, ai capitoli *De levioribus culpis* (1,21) e *De mediis culpis* (1,21bis), ridere sguaiatamente o provocare il riso con scherzi, giochi, parole o fatti è colpa lieve, punita con la recita di un salmo; ridere in coro o provocare il riso collettivo è colpa media, variamente punita con la recita di uno o due salmi, la recita di un salmo con la disciplina, o qualcosa di più a giudizio del priore<sup>25</sup>.

ordina a ognuno di rivelargli se abbia visto qualcuno peccare e in che cosa [...] o nel riso sguaiato [...] o in qualche altra trasgressione analoga (MG – cf. § 3,3).

1,21. [Hec sunt leviores culpe] si dissolute ridens, cacchinnis vel ludis, dictis vel factis, alios ad ridendum concitare intenderit [...] Pro singulis harum culparum iniungatur pro pena petenti veniam unus psalmus (Thomas 1965: 332).

1,21bis. [Media culpa est] si in choro riserit vel alios ridere fecerit [...] Clamatis de supradictis et veniam petentibus iniungitur unus psalmus vel duo, vel cum psalmo disciplina vel amplius, secundum quod prelo videbitur expedire (Thomas 1965: 333-334).

La forma di governo che l'autore assume complessivamente valida per gli ordini religiosi occidentali converge con il sistema di governo domenicano, che è richiamato in maniera ora generica, ora, invece, puntuale.

Presso i latini [...] ci sono diversi ordini religiosi, e non uno soltanto come da noi. Il superiore di ogni ordine, che chiamano *zeneral*, manda a dire a tutti gli igumeni e ai priori di tutte le case ovunque siano di convenire in una data città per la disamina e la correzione di quanto concorre alla salvezza e alla conservazione dei fratelli e delle loro case. E per suo ordine convengono tutti senza scusa nella città da lui stabilita [...] E convenuti in essa, ogni giorno esaminano insieme, con l'aiuto di Dio, la correzione e il miglior governo delle case, e se apprendono che in qualche casa c'è penuria di sacerdoti, diaconi e fratelli semplici, presili da altre case popolose li inviano là con un documento capitolare [...] Il loro capitolo esamina e corregge a un tempo anche l'operato degli igumeni delle case. E se vengono a sapere che alcuni di loro governano i fratelli di proprio arbitrio, e non secondo la regola e la misura trādita, li destituiscono e li sot-

<sup>25</sup> Nella regola certosina, al contrario, mancano riferimenti diretti al riso, il cui eccesso può al limite intendersi implicitamente censurato dal più generico divieto per il monaco che per gravi motivi sia stato autorizzato a scendere nella casa dei conversi di discorrere liberamente con loro e con gli estranei (cf. § 4.4).

topongono alle dovute penitenze, e, sceltine altri, li inviano alle case assegnate loro con missive capitolarie [...] Il *zeneral* prescelto dal capitolo, che in russo è l'ispettore e il visitatore capitolare, ispeziona continuamente tutte insieme le rispettabili case del suo ordine, visitando gli igumeni delle case e controllando in che modo ognuno governa i fratelli e la casa, e se lo fa con buon ordine e in modo accetto al Signore, a lui la sua lode e la conferma, se invece non lo fa in questo modo, dopo averlo destituito, lo sottopone alla penitenza e al suo posto nomina un altro (cf. § 3.3).

L'autorità qui riconosciuta al capitolo generale, che non ha una sede fissa, è aperto ai priori di tutte le case e decide in materia di vita interna delle case, operato dei priori, distribuzione dei religiosi e nomina dei visitatori, è estesa ad ambiti che nella normativa domenicana competono in realtà a organi diversi. Il sistema di governo domenicano si regge infatti su capitoli conventuali, provinciali e generali, ognuno dei quali ha una composizione e un'autorità specifiche. I capitoli conventuali sono aperti a tutti i professi di una comunità, i capitoli provinciali ai priori conventuali e ai delegati dei conventi, i capitoli generali ai priori provinciali e ai definitori. Ai capitoli conventuali spettano l'elezione del priore, il controllo sul suo operato e il governo della comunità, ai capitoli provinciali l'elezione del priore provinciale, la nomina dei visitatori, il governo della provincia e la distribuzione dei frati, al capitolo generale l'elezione del maestro generale, il controllo sul suo operato e l'esercizio dei supremi poteri legislativo, esecutivo e giudiziario (cf. *Constitutiones* II,1-25 in Thomas 1965: 340-360; *Instructiones* 1-3 in Humbertus 1888-1889, II: 181-209).

I dati relativi alla mobilità della sede del capitolo, alla possibilità e alle ragioni del passaggio dei frati da una casa all'altra dell'ordine trovano all'opposto precisi riscontri normativi. Nelle *Constitutiones*, ai capitoli *De morte magistris* (II,13) e *De potestate prioris provincialis* (II,16), infatti, si dispone che i capitoli generali si celebrino alternativamente a Parigi e Bologna, e quelli provinciali entro i confini della provincia, nel luogo di volta in volta stabilito dal priore provinciale con i definitori, e nelle *Instructiones*, al capitolo *De officio prioris provincialis* (2), si stabilisce che nelle case abbandonate, bisognose, più remote e neo-fondate siano trasferiti frati nel numero necessario a garantire a tutti i conventi di una provincia un'adeguata popolosità<sup>26</sup>.

II,13. Capitulum generale uno anno Parisius, alio anno Bononie celebretur (Thomas 1965: 350).

<sup>26</sup> Per composizione, finalità e competenza in materia di priori e visitatori, il capitolo generale descritto nella *Narrazione* è apparentemente affine al capitolo generale dei certosini, di cui tuttavia contraddice la prassi sia perché il capitolo certosino si riunisce di regola nella casa madre, sia perché la regola certosina tende piuttosto a limitare il passaggio dei monaci da una casa all'altra dell'ordine (cf. *Capitulum generale sancti Antelmi primum* in Hogg 1973: 117-121; *Capitulum generale Basilii primum* in Hogg 1973: 126-132; *Statuta antiqua* in Hogg 1989, I: 11: 161-269; § 4.4).



11,16. Capitulum provinciale in festo sancti Michaelis in loco statuto in provincia vel regno, ubi prior provinciarum vel regnorum cum consilio diffinitorum elegerit, celebretur (Thomas 1965: 353).

2. Conventus autem desolatos, et pauperes, et remotiores magis debet habere cordi [...] et eis magis subvenire in quibus poterit, sive in fratribus concedendis, sive in aliis [...] In missionibus vero novorum conventuum sic sollicitè provide-re debet de fratribus excellentibus (Humbertus 1888-1889, II: 197).

#### 4.5.2. Impressionabilità di un novizio

Nella *Narrazione*, Massimo il Greco fissa le consuetudini di vita domenicane richiamando dettagli che la prova delle fonti dimostra privi di riscontri normativi. Così, riferendo della questua, precisa che la bisaccia per i pani è fatta di lino e che i frati sono soliti addossarla alla spalla sinistra; restituendo il cerimoniale dei pasti, informa che i recipienti per la pietanza sono scodelle di stagno e che i commensali non le ricevono dalle mani dei frati incaricati del servizio, ma ognuno ne prende una dall'asse che quelli gli porgono; descrivendo la prassi della disciplina, racconta che i penitenti la accolgono sulla spalla destra nuda dalla mano destra di chi ha avuto mandato di impartirla.

Ogni giorno il superiore della casa invia due fratelli, ognuno con una bisaccia di lino sulla spalla sinistra, che entrati in città visitano le case di una strada e domandano nel nome del Signore dei pani per i fratelli, e, dopo aver riempito le bisacce di pani di farina bianca, fanno ritorno alla loro casa [...] Entrano allora [nel refettorio] due giovani fratelli portando ognuno su una stretta asse di legno le scodelle di stagno con la pietanza che è stata cucinata per loro, e, iniziando dagli ultimi, porgono loro l'asse di legno con sopra le scodelle, e ognuno prende una scodella con la propria mano [...] E quanti gli hanno rivelato in cosa abbiano peccato durante la settimana, li corregge con questa penitenza: ordina loro di inginocchiarsi a terra e denudare la spalla destra. E fatto subito quanto ordinato, un fratello incaricato dall'igumeno, tenendo nella mano destra una frasca ripulita [dalle foglie] [...] passa battendoli in fila sulla spalla nuda (MG – cf. § 3,3).

L'assenza nelle fonti normative di disposizioni relative a questi aspetti particolari della quotidianità domenicana potrebbe essere dovuta al loro carattere secondario, e forse, laddove si ipotizzano adattamenti della normativa antica introdotti a San Marco da Savonarola, alla loro natura transitoria. La loro presenza nella *Narrazione*, in ogni caso, presuppone la memoria diretta dell'autore, che delle consuetudini descritte non era stato semplice testimone, come afferma, ma egli stesso protagonista, avendone fatto esperienza proprio tra le mura del convento di San Marco (cf. cap. 1 e §§ 2.2, 2.4). Ecco che allora la vita conventuale si anima nel suo racconto, restituita dal ricordo ancora fermo di una spalla gravata dal peso dei pani, dell'olezzo della pietanza che intride il refettorio e del martirio delle carni afflitte dalla disciplina. E nella trasparenza di questi ricordi, che

sfuggono alla mano di chi, per amore di prudenza, vorrebbe invece celarli, esita la figura di un giovane con indosso l'abito del novizio e corre il calamo del frate che ne verga il nome sul registro del convento.

#### 4.6. Girolamo Savonarola agli occhi dei contemporanei

Per giudicare dell'attendibilità della lettura che Massimo il Greco propone della vicenda savonaroliana, non è inutile richiamare qui gli eventi e le circostanze (senz'altro noti al lettore) che segnarono gli anni fiorentini della vita del frate<sup>27</sup>.

Sul limitare del Quattrocento, la storia politica di Firenze attraversò una fase inedita. La discesa di Carlo VIII aprì infatti una falla nel reggimento mediceo, e, con la cacciata di Piero de' Medici, accusato di aver subito le condizioni dettate dal re di Francia, portò a una sua temporanea sospensione. Alla Signoria instaurata da Cosimo de' Medici subentrò allora il regime repubblicano, che nei suoi primi anni, sotto la guida spirituale di Savonarola, sperimentò una gestione democratica<sup>28</sup>. La morte di Savonarola, che con la sua azione aveva rinnovato il contributo domenicano al costituirsi a Firenze di una coscienza identitaria (cf. Bartuschat, Brilli, Carron 2020), portò al potere il partito filo-mediceo, che governò la repubblica fino al 1512, quando Giovanni de' Medici, figlio del Magnifico, poté rientrare in città.

Ma veniamo a Savonarola. Dopo un primo soggiorno in città nel 1482-1487, il frate, che era originario di Ferrara e aveva preso i voti nel convento di San Domenico a Bologna, tornò a Firenze alla fine della primavera del 1490, e a Firen-

<sup>27</sup> A tal fine si è attinto agli studi su Savonarola in maniera funzionale all'interpretazione della testimonianza di Massimo il Greco, tenendo a riferimento, su tutti, Martines 2008 e Dall'Aglio 2018. La bibliografia savonaroliana, tanto di sintesi quanto di approfondimento, è ricchissima. A titolo esemplificativo e senza pretesa di esaustività si richiamano qui, tra gli studi biografici (classici, recenti, schierati e non), Villari 1859-1861 (che conobbe la sua fortuna anche in Russia, cf. Villari 1913), Galletti 1912, Schnitzer 1931, Weinstein 1976, 2013, Ridolfi 1981, 2000, Cordero 1986-1988, Weinhardt 2003, Dall'Aglio 2005 e Pellegrini 2020. Tra i contributi su temi più specifici, come l'esperienza fiorentina di Savonarola e il suo rapporto con la città, la sua opera politica, il riformismo religioso e sociale e l'ispirazione profetica, si rimanda ai saggi raccolti nei volumi di seguito elencati, molti dei quali presentano gli atti di giornate di studio, seminari e convegni nazionali e internazionali che si sono tenuti in occasione della ricorrenza del quinto centenario della morte del frate sia in Italia, anche nell'ambito del progetto *Savonarola e la Toscana*, sia all'estero: Garfagnini 1996, 1997b, 1998, 1999, 2000, 2001, Fontes, Fournel, Plaisance 1997, *Savonarola* 1998, 1999, Garfagnini, Piccone 1999, Fletcher, Shaw 2000, Fragnito, Miegge 2001, Gensini 2003, Weinstein *et al.* 2004, Vasoli 2006 ed Edelheit 2008. Si segnalano ancora, per un ritratto del frate sulla scena della Firenze repubblicana, Bartlett 2018, sul movimento savonaroliano, Polizzotto 1994, e infine, nell'ambito dell'italianistica russa, la traduzione (russa) del ciclo delle prediche sopra Aggeo con commento, saggio critico e cronologia della vita di Savonarola a cura di A.V. Toporova (*Savonarola* 2014). Utili bilanci di studi savonaroliani sono offerti in Weinstein 1996, Vasoli 2001 e Tanzini 2005.

<sup>28</sup> Sui caratteri fondamentali del reggimento che si instaurò a Firenze nel 1494 e l'ideale repubblicano difeso da Savonarola si veda Venturelli 2009.

ze riprese la sua attività di lettore e la predicazione a San Marco. Vista la folla di pubblico che nell'avvento del 1490 si era raccolta alle sue prediche, fu invitato a predicare nella cattedrale di Santa Maria del Fiore, dove si spostò nel febbraio del 1491. Nel luglio di quell'anno fu eletto priore a San Marco e a San Marco, che sotto la sua guida costituì la Congregazione toscana dell'Osservanza, sostenne con forza la scelta della vita povera, tenendo a ripristinare il rigore della regola più antica. A Santa Maria del Fiore seguì a predicare fino al marzo del 1498, con soste negli anni 1491-1493, quando salì sul pergamo anche a Lucca, nella basilica fiorentina di San Lorenzo e a Bologna, e l'interruzione dell'avvento del 1495 per ottemperanza del divieto di predicare che papa Alessandro VI gli aveva imposto con il breve dell'8 settembre.

Messo a parte della veemenza accusatoria dei suoi discorsi e del dono profetico di cui si proclamava investito (prediche sopra Aggeo, i Salmi, Giobbe), infatti, il 21 luglio 1495 papa Borgia gli aveva ingiunto un breve, reclamandolo a Roma. Stante il suo diniego, ancorché motivato, con il breve di settembre Savonarola fu accusato di eresia e falso profetismo e sospeso da ogni incarico pena la scomunica *latae sententiae*, e la Congregazione toscana riunificata a quella lombarda. Il frate si difese confutando ogni accusa e sostenendo le ragioni dell'indipendenza di San Marco. Il 16 ottobre il papa emise un nuovo breve, che annullava i precedenti nei loro effetti ma rinnovava il divieto di predicare fino a quando il caso non fosse stato sottoposto a nuova e più approfondita disamina.

Savonarola tornò sul pergamo, con il *placet* papale, ormai nella quaresima del 1496, e seguì a dare voce alla sua denuncia nell'avvento di quell'anno e ancora nella quaresima dell'anno successivo, il 1497 (prediche sopra Amos e Zaccaria, Ruth e Michea, Ezechiele). A quanto pare, per ridurlo al silenzio, nell'estate del 1496 il papa aveva conferito mandato al procuratore generale dei domenicani di profferirgli la porpora cardinalizia. Nell'autunno del 1496 sopraggiunse un nuovo provvedimento, il breve del 7 novembre, che, ribadita l'illegittimità della Congregazione toscana, disponeva l'istituzione di una nuova Congregazione tosco-romana e minacciava la scomunica *latae sententiae* per chiunque ne avesse ostacolato l'attuazione.

Savonarola fu raggiunto dalla scomunica per ragione di insubordinazione e sospetto di eresia alla fine della primavera del 1497. La misura fu disposta il 13 maggio e divulgata il 18 giugno. Pochi giorni prima, la notte tra il 3 e il 4 maggio, alla vigilia della festa dell'Ascensione, i suoi oppositori avevano sabotato il pergamo del duomo. Il provvedimento di scomunica escludeva il frate dai sacramenti e lo bandiva dalle chiese, intimando i fedeli di evitarlo in tutto fino a quando non si fosse recato a Roma per domandare il perdono del papa e avesse aderito alla nuova Congregazione. Per Savonarola si aprì allora un'intensa attività di scrittura, diretta a contestare gli articoli della scomunica quanto a ragioni e validità, per opporvi la sua autodifesa.

Costretto al silenzio ormai da alcuni mesi, nella quaresima del 1498 Savonarola tornò a predicare con il benestare della Signoria, tenendo le sue prediche prima in duomo, poi, dal 1 marzo, a San Marco. I toni della sua critica, che si erano fatti ancora più aspri (prediche sopra l'Esodo), scatenarono ora più violenta

la reazione della Santa Sede. Con il breve del 26 febbraio 1498 il papa ingiunse ai priori della Signoria di arrestarlo e condurlo al suo cospetto, con quello del 9 marzo rinnovò l'ordine di isolarlo dalla città confinandolo nel suo convento per poi tradurlo a Roma. Il 13 marzo il frate, che a sua volta si era diretto a maggior attacco, ammonì il papa per iscritto. Il 16 marzo la Signoria deliberò che la sua predicazione cessasse. Già al corrente della decisione, Savonarola pronunciò l'ultima predica sopra l'Esodo il 18 marzo.

Il 7 aprile 1498 la città si raccolse in piazza della Signoria per assistere all'ordalia che avrebbe dovuto opporre Savonarola al francescano Francesco di Puglia, ideatore della sfida, per testare con il fuoco la sua ortodossia. L'evento, che sfumò a causa di un improvviso temporale, generò un malcontento diffuso, che il giorno successivo avrebbe fomentato l'assedio di San Marco. Il pomeriggio dell'8 aprile il convento di San Marco fu assaltato con le armi e, nottetempo, ridotto alla resa. Savonarola, che al mattino si era levato sul pergamo per l'ultima volta, predicando il suo martirio e offrendosi a Dio, acconsentì a essere scortato a palazzo. Lì fu costretto con i ferri alle mani e ai piedi e rinchiuso nell'Alberghetto, e da lì, poi, scortato al Bargello, dove lo inquisirono con la tortura. Il procedimento a suo carico iniziò il 9 aprile. La commissione di inchiesta fu costituita all'uopo l'11 aprile. Il primo processo, autorizzato da Roma il 12 aprile, terminò il 18 aprile. Il frate firmò la sua prima confessione il 19 aprile. Il secondo processo si aprì il 21 aprile e si concluse il 25 aprile con la sottoscrizione della seconda confessione.

Per la reticenza della Signoria a trasferire il frate a Roma, il papa inviò a Firenze due legati con mandato di esaminare gli aspetti ecclesiastici del caso. Scelse Gioacchino Turriani, maestro generale dell'ordine dei predicatori, e Francisco Remolins, vescovo di Ilerda. Remolins condusse il terzo interrogatorio con l'applicazione della tortura. Il 22 maggio, a conclusione del processo ecclesiastico (che si era aperto il 20 maggio), per Savonarola furono emessi il verdetto di colpevolezza per eresia e scisma, e la sentenza di morte con la condanna all'impiccagione e al rogo, che fu inflitta anche a due frati a lui vicini, Silvestro Maruffi e Domenico Buonvicini da Pescia. A quanto sembra, i verbali dei processi erano stati manomessi. In piazza del governo fu allestita la forca e predisposto il rogo. La notte della vigilia dell'esecuzione, i condannati ricevettero il conforto dei confratelli della compagnia di Santa Maria della Croce al Tempio. La mattina del 23 maggio, alla vigilia dell'Ascensione, spogliati dell'abito della religione e consegnati al braccio secolare, furono impiccati e arsi sulla pubblica piazza, e i loro resti, ammontati su barrocci, portati sul Ponte Vecchio e da lì dispersi in Arno.

#### 4.6.1. Virtù e carisma

I contenuti della *Narrazione* sono generalmente attestati nella coeva documentazione occidentale. I dati sulle origini, la formazione, le capacità e la vita virtuosa di Savonarola sono riscontrabili, su tutte, nelle fonti agiografiche e apologetiche. Si tratta, com'è noto, di opere dirette alla costruzione della san-

tità del frate, che, come tali, risentono di una partigianeria evidente, quando non apertamente dichiarata. Per questa loro prerogativa, si pongono piuttosto in linea con la testimonianza di Massimo il Greco, come appare, del resto, dalla condivisione del modello dell'*imitatio Christi*, che è presente *in nuce* nella difesa di Benivieni, giunge a maggiore e più completa elaborazione nell'agiografia di Pico, e riaffiora nella versione dello pseudo-Burlamacchi.

Se, come si vedrà, l'atteggiamento di Savonarola che nella *Narrazione* rende manifesta la similitudine con Cristo e legittima la sua enunciazione è lo stesso in cui tale similitudine è colta da Benivieni, alcuni degli snodi che nella *Narrazione* scandiscono il percorso del frate sulle orme di Cristo, come il parallelo tra i suoi oppositori e i farisei, le contestazioni, l'inclinazione alla morte, i tormenti, l'iniquità del giudizio e l'esecuzione, sono specificamente interpretati nel segno della conformazione a Cristo nell'opera pichiana, esprimendo qui alcuni dei modi particolari nei quali tale conformazione si realizza (cf. Pico 1999: 201-205)<sup>29</sup>.

	<i>Narrazione</i> (MG – cf. § 3.4)	32. <i>De conformatione</i> <i>Hieronymi ad Christum</i> (Pico 1999: 202-204)
Farisei Contestazioni	senza timore denunciava i loro peccati e diceva spesso: “[...] ‘Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il Regno dei cieli davanti agli uomini; perché così voi non vi entrate, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci’ (Mt 23,13)?”. Dicendo queste cose senza riguardo, ma anzi accusando con parole ancor più dure il papa che allora dava scandalo, i cardinali che erano con lui e il clero al loro seguito, si era portato addosso l’odio e l’ostilità enormi di chi fin dal principio aveva avuto in odio le sue sante prediche. Allora lo chiamarono eretico, e ancora maligno e bugiardo, perché aveva aperto le sue labbra contro il santo papa e contro tutta la Chiesa romana.	32. Christum insimularunt pontifices et pharisaei, ultra mentitam populi subversionem, abrogasse Caesari tributata. Insimulatus Hieronymus quod pontifici summo potestatem abrogaverit [...] De Christo uti seductore et divinae legis hoste circumferebantur acta Pilati, quae gentibus ansam calumniandi (quod apud Eusebium legimus) praebuerunt. Circumlati et de Hieronymo velut seductore et falso vate quaestionum libelli qui processus appellantur. Sicut violator sabbati legisque perversor atque subversor populi iudicatus est Christus innocentissimus. De Hieronymo quoque iudicium latum sicut de Dei hoste, de haeretico atque schismatico.

<sup>29</sup> Questa parte di testo resta esclusa dal volgarizzamento della *Vita* (cf. Castagnola 1996, 1998).

Inclinazione alla morte	già allora dichiarò di stimare in sé vantaggioso morire per la pietà e la gloria di Dio, se necessario.	Uterque mortem propriam saepe praedixit quae simili etiam anni tempore coepit infligi Hieronymo.
Tormenti Iniquità del giudizio	Dato che quanto più dalla parte del papa non finivano di rivolgergli ingiunzioni per strapparlo al pergamo con ogni espediente, tanto più egli vi rimaneva, non prestando loro l'orecchio e denunciando le loro ingiustizie, convennero di darlo alla morte [...] lo inquisiva con la tortura [...] l'ingiusto inquisitore [...] quei giudici ingiusti lo condannarono.	A Pontio Pilato, ne Caesaris inimicus haberetur, in Christum lata est iniqua sententia. Iudices Hieronymi, ut pontifici gratum facerent, sententiam tulerunt qua praeter fas neci traderetur [...] Foedatus ante crucis mortem inter tormenta iudaicis sputis Christus caesusque flagellis et spinis coronatus. Tormenta funis perpessus Hieronymus calcibusque a Florentinis impetitus pugnisque caesus est.
Esecuzione	quei giudici ingiusti lo condannarono con altri due santi uomini, suoi seguaci, a una pena doppia: dopo averli impiccati a un palo e aver appiccato il fuoco di sotto, li arsero.	Christus inter duos latrones pendit in cruce. Hieronymus cum duobus sociis tamquam cum impiis et haereticis supplicio est affectus et, quamquam non inter latrones, tamen morte latronum, hoc est capistro, pendit de ligno crucis in modum fabrefacto, subiectusque ignis postea fuit quo populis posset videri eos inter haereticos, quibus debetur ignis, deputari.

Tornando alla notizia biografica raccolta da Massimo il Greco, le fonti agiografiche e apologetiche portano a evidenza, amplificandole, le qualità attribuite a Savonarola in esordio alla *Narrazione*, dall'ascesi, allo zelo per Dio, fino all'educazione religiosa e secolare.

un santo frate di nome Girolamo, latino per natali e dottrina, ripieno di ogni sapienza e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e della scienza esteriore, cioè della filosofia, asceta straordinario, ben adorno di zelo per Dio [...] Questi [...] traboccava di intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e ancor più di zelo per Dio [...] [nel] forziere della sua portentosa memoria, dove era custodita ogni santa e sapiente intelligenza della scienza delle sacre Scritture (MG – cf. § 3.4).

Nel resoconto di Pico e dello pseudo-Burlamacchi, Savonarola si applicò fin dalla fanciullezza, con slancio e buon profitto, prima alle arti liberali e alla filosofia, poi alla teologia e alle Scritture, che mandò a memoria quasi per intero (come era evidente a chi, come Massimo, lo osservava sul pergamo). Era perspicace,

diligente, giudizioso, incline al vero e amante della verità, sottile nel disputare e propenso alla solitudine. Preso l'abito della religione, si distinse per la gravità dei costumi, la stretta osservanza dei voti e degli obblighi della professione – amava l'obbedienza, la semplicità e la povertà cristiane dei primi Padri, di cui esaltava l'esempio (cf. § 2.3), e si conservò sempre incorrotto e di illibata castità –, la rigida ascesi e le molte virtù: dall'operosità all'umiltà, dalla modestia alla sobrietà, dalla carità alla mitezza. Probità e rigore di vita affiorano come sue prerogative anche dalle parole di Violi, che gli attribuisce splendore di santità e costumi di angelo, e da quelle di Cinozzi, che ne rimarca il candore. Ingegno e scienza trovano ulteriore avallo nella testimonianza degli storici: Cerretani lo ricorda grandissimo per ingegno, scienza e rigore, Parenti ne evoca la fama e la somma dottrina.

2. ut arte grammatica institueretur puer Hieronymus [...] tradidit eum [...] ceteris liberalibus artibus erudiendum [...] Addiderat ipse literis religionis cultum [...] Erat Hieronymo intellectus persicax, erat solertia perrara iudiciumque quod in veritatem ipsam suapte natura ferretur. Accedebat huc et iugis lectio et delectus auctorum in versandis philosophorum theologorumque monumentis, quibus se totum crediderat [...] Mirus erat veritatis amator [...] Nam propter disputandi peritiam et acumen ingenii multos sibi conciliaverat. Non erat facile iudicatu utrum eius eruditio morum gravitatem an heac doctrinam excelleret [...] prodigio par esset qui philosophorum literas christianis virtutibus redimitas profiteretur [...] 4. Ut autem eorum quibuscum vivebat fratrum mores et acta diligenter observavit, ea cum antiquis illis vel primae ecclesiae viris vel sanctissimis Aegypti monachis conferens, non eam esse ipsorum vitam collegit quam nomen praetenderet, quando nec in eis, praeterquam in paucis, qui strictissimae se vitae addixissent, christianum decus fulgeret [...] Eapropter spirata divinitus eloquia Veteris et Novi Testamenti, quibus homines vivere Christo referente didicerant, comparavit sibi, et nocturna diurnaque manu ita versavit ut totum fere sacrorum librorum canonem et memoria teneret et profunde exacteque quantum homini licet intelligeret (Pico 1999: 112-113, 116; cf. Pico 1998: 9-10, 13)<sup>30</sup>.

3. il suo padre lo fece studiare nelle arti liberali [...] Era di grande ingegno et molto assiduo et continuo allo studio et alle lectioni, dandosi tutto alla theologia [...] 5. In ogni perfetione custodi et osservò e' tre voti della religione [...] tanto era di essa povertà amatore, che non solo col quore, ma ancora con le opere la osservava [...] Della castità del suo corpo mondo et purità della sua mente pudica non è da parlare, perché tutto 'l tempo della sua vita mai fu huomo che di lui suspicassi niente [...] Alla obedientia fu sempre intento, non solo del superiore, ma etiam degli altri equali et sua inferiori, in modo che non si trovava simile a lui [...] 11. Era addunque il servo di Dio affabile et benigno con tutti, piccoli et

<sup>30</sup> Per la *Vita Hieronymi Savonarolae* si elegge a principale riferimento l'opera latina (Pico 1999), indicando la corrispondenza dei passi di volta in volta citati nel testo in volgare (Pico 1998).



grandi, et con ogni stato et conditione di persone, mansueto con ogni persona, novitio con li padri et padre con li fanciulli, et con tutti dolce et facile nel conversare secondo il parlare di santo Pagolo [...] 13. Era di profonda humiltà et maxime in disprezare le dignità et honori et prelature di questo secolo [...] 14. Della vanagloria era si capitale inimico che sempre in ogni cosa si haveva cura dagli sua insulti et insidie [...] 15. Abondava et tanto era ripieno di viva fede che harebbe mosso li monti [...] 16. Nelle viscere della charità di Christo ognuno amava, et maxime li suoi figlioli [...] 17. La sua mansuetudine era immensa et tanta, che dava di sé a ogniuno facultà et di vederlo et d'udirlo [...] Sempre fu della santa povertà ardentissimo amatore et con tutto il cuore exhortava e' suoi frati ad haver sete di quella [...] 18. In nessun modo mai si poteva placare, perché mai s'adirava; et se bene fussi stato offeso d'alcuna reprehensione, mai con stizza levò la sua voce, mai si vidde mutare la sua faccia per indignatione (Burlamacchi 1937: 6-7, 11-12, 35, 37, 39-42).

la vita sua [era] casta, pura e necta [...] Non fu mai persona che di lui vedesse un minimo difecto né in suoi parlari né in sue operationi, anzi riluceva in lui, benché in faccia non spetiosa, uno splendore di sanctità e costumi d'angelo molto più assai che di sola natura humana (Violi 1986: 121-122).

La vita del p. fra Ieronimo da puerizia fu sempre pura e monda [...] e visse al seculo senza alcuna reprehensione [...] Fatto dipoi religioso [...] quanto a' tre voti essenziali e principali, non ho mai udito né veduto né inteso cosa alcuna *etiam* minima, per la quale alcuno si abbi avuto a conturbare o scandalezzare (Cinozzi 2020: 1).

venne priore uno frate Girolamo di Nicholò Savonerola ferrarese [...] grandissimo d'ingegno et di scientia, il quale benché trovassi el chonvento e frati di buona e chostumata vita pure in molte cose gli ristrinsse a più austerità e strectezza (Cerretani 1994: 192).

frate Ieronimo Savonarola, religioso allora di somma fama e dottrina (Parenti 1994-2005, I: 21).

Le circostanze della (seconda) predicazione fiorentina di Savonarola, di cui Massimo il Greco specifica i luoghi, l'accoglienza e la frequenza, sono ampiamente documentate.

iniziò ad ammaestrare in chiesa il popolo di Dio con ogni sapientissimo insegnamento e dotto commento, nella chiesa del santo evangelista Marco quanti andavano a lui per ascoltarlo, molti dei quali erano spesso gli aristocratici e i primi magistrati di quella città. E, per volere della città tutta, lo pregarono di spostarsi a predicare per loro la parola e la legge di Dio nella chiesa cattedrale. Ed egli, accolta questa proposta e la loro volontà, con alacrità si accollò questa impresa in Dio, e ogni domenica, e in tutte le feste comandate, e ogni giorno

per tutta la santa quaresima, raggiungendo la chiesa cattedrale, predicava loro la parola che edifica dall'alto pergamo (MG – cf. § 3.4).

L'avanzamento nella chiesa cattedrale che si rese necessario per ricevere la folla di popolo richiamata dalle prediche di Savonarola è testimoniato dallo pseudo-Burlamacchi e da Violi, che datano l'avvio del ciclo sull'Apocalisse a San Marco all'agosto del 1489, come afferma anche Pico (1999: 121; 1998: 17), e quello della predicazione in duomo alla quaresima del 1490 (si noti, tuttavia, come Violi riporti allo stesso 1489, questa volta a torto, il primo arrivo di Savonarola in città). La solerzia del frate nel predicare trova avallo nella testimonianza di Landucci, che indica un impegno quotidiano.

8. dall'anno 1489 il primo di d'agosto, che fu in domenica [...] In tal di cominciò a esporre l'Apocalipse nella chiesa di Santo Marco, et era tanta la gente che veniva a udire, che in chiesa non restava luogo pe' frati, onde, per il desiderio che havevono e' frati d'udirlo, bisognò che stessino sopra il muro del choro [...] Et li secolari stavano ritti per la moltitudine, alcuni attaccati a certe grate di ferro, sospesi, per poter meglio intendere [...] Onde predicando la prima quadragesima nel tempio di Santa Reparata, cioè l'anno 1490 (Burlamacchi 1937: 22-23).

La prima venuta che fece fra Hieronymo ad Firenze [...] fu mandato da' suoi superiori ad star qui nel lor convento, Deo permittente, ad Firenze l'anno 1489. Et allora, come homo docto, cominciò nella chiesa di San Marco, el primo di di agosto di quel anno, a leggere e predichare e esporre el libro de l'Apochalipse di san Giovanni [...] Seguitò da questo che havendo el popolo cominciato ad prestarli gran fede, come ad religioso di gran bontà e scientia, fu electo l'anno seguente, cioè nel 1490, per la quadragesima di quel anno ad predicare nel Duomo e chiesa chathedrale di Firenze, cioè in Sancta Reparata (Violi 1986: 16-18).

frate Girolamo [...] predicava in Santa Maria del Fiore ogni giorno (Landucci 1985: 92).

Né agiografi e storici mancano di rilevare l'eco restituita dalle prediche di Savonarola in duomo, che incontrarono un largo consenso di pubblico, richiamando gente da ogni dove. La folla che si raccoglieva ai piedi del pergamo è variamente stimata per quantità, e poteva di fatto variare in base alla circostanza. Le fonti riferiscono in ogni caso di un ingente afflusso di pubblico: lo pseudo-Burlamacchi racconta di trentamila persone, Landucci di quattordici o quindicimila, Filipepi di otto-diecimila, Cambi di parecchie migliaia di uomini e donne.

19. tanti auditori concorrevano alla sua predicatione, che, come molti examinorono, e' giudicavano che gli aggiungevano al numero di 30 mila [...] 34. Da ogni banda della christianità confluiva molta gente a udire un tanto gran propheta dal Signore mandato; dalle montagne venivon le turbe de' popoli a uso d'animali, cantando tutta la notte per insino alla porta della città di Firenze, et quando s'a-

priva correvano al tempio principale, dove si predicava, per udire il servo di Dio, et come assetati cervi del divin verbo s'inebriavano (Burlamacchi 1937: 43, 88).

seguitando fra Girolamo il predicare in Santa Maria del Fiore, ogni dì aveva maggior concorso di auditori [...] procedendo pure nelle predicazioni, continuamente s'accresceva il seguito degli auditori d'ogni età e professione (Nardi 1838-1841, I: 60, 97).

E aveva, ogni dì di lavorare, 14 o 15 mila di persone (Landucci 1985: 127).

L'udienza ordinaria era circa 8 o 10 mila persone, et si veniva talvolta due o tre hore inanzi dì, per pigliare il luogo (Filipepi 2020: 64).

nella chiesa cattedrale di S.M. del Fiore, predichando fra Girolamo da Ferara, che vera parechi migliaia d'uomini, e di donne (Cambi 1785: 106).

Il carisma del frate, che era all'origine del suo successo, si manifestava alimentato dall'inverarsi delle sue profezie, conferendogli fama di santo e profeta. Le fonti gli attribuiscono ora reputazione e fede, ora timore, devozione e venerazione, nel popolo, tra gli uomini, le donne e i fanciulli, e presso i potenti, a Firenze e fuori città, in Italia e nel mondo.

6. Adduxerat autem iam in eum nonnihil populi fidem et praedicta nonnullis mors Innocentii pontificis et praevius ab eo praedictusque Caroli eius nominis octavi Gallorum regis in Italiam adventus, qui iam accelerare ferebatur ad expugnandum Apuliae regnum, et pari voce asseverata Mediceae familiae futura calamitas, et eius potissimum capitis Laurentii (Pico 1999: 121-122; cf. Pico 1998: 18).

Et perché questo che lui diceva [...] era tanto manifesto e vero che ogniuno lo cognosceva, e le ragioni che lui ne allegava [...] convincevano tanto l'intelletti delli audienti che per questo se li cominciò ad prestare grandissima fede [...] Et così e in questa maniera predicando [...] acquistò in pocho tempo nome e fama di predicatore della verità [...] Et di qui anchora si accrebbe più e augmentò el credito e fama sua nello universale [...] Tanta fu la fede che si cominciò da l'universale ad prestare ad questo frate per la vivacità del suo predicare (Violi 1986: 17, 26).

E diceva tutte queste cose come profeta; e la maggiore parte del popolo gli credeva [...] Era il frate in quel tempo in una tanta stima e devozione in Firenze, che ci era molti uomini e donne, che se gli avessi detto loro: Entrate nel fuoco, l'arebbono ubidito di fatto. Stimavasi per molti che fussi profeta, e lui lo diceva [...] la maggior parte lo teneva profeta (Landucci 1985: 103, 108, 127).

molti huomini, donne, fanciulli tenevano fra Ieronimo per profeta e santo uomo (Cambi 1875: 127).

Onde la fede e la divozione alla giornata se gli accresceva, in tanto che per la fama di lui molti forestieri eziando di luoghi lontani, e persone segnalate venivano in Fiorenza per udirlo e per vederlo, tratti o dalla divozione o dalla curiosità delle cose future (Nardi 1838-1841, I: 83).

tanto etiam in venerazione o timore crebbe frate Ieronimo appresso di tutti e' potenti, e d'Italia e fuori d'Italia, che ciascuno e per lettere e per ambasciate da lui cercava rimedii alle sue avversità, e da lui consiglio domandava [...] Tanto sia che, o in verità, o fintamente, tanta autorità contratta s'avea frate Ieronimo, che in tutto il mondo nominato era [...] in grandissima reputazione montò, talché s'approvava vero profeta, e homo di Dio il quale mandato ci fusse per mirabili effetti ancora dimostrarci (Parenti 1994-2005, II: 17, 60-61).

E venne in tanta riputazione e tanto credito nella nostra città che assaissimi babuassi si credevano liberamente che tutto quello che diceva fusse el Vangelo, e assai n'erano che lo credevano più che se avesse parlato san Pagolo [...] Seguendo le prediche di per di venne in tanta riputazione nel popolo ch'era un pericolo dire o parlare in Firenze alcuna cosa li venisse contro [...] quanto figliuoli di maggiori cittadini e degne case interchiudeva sotto suo governo tanto più cresceva i' riputazione e in fervore nella terra, e venendo in fama qui li veniva a dare anche riputazione di fuori per tutto l'universo per lo spargersi che si diceva di suo santimonia e la fama li davano e suoi seguaci (Vaglianti 1982: 31-32, 36).

Della fiducia che Firenze riponeva in Savonarola si legge anche nei *Discorsi* di Machiavelli, nei quali, con sottile ironia, l'autore riconosce ai fiorentini di non essere né ignoranti né rozzi, bensì uomini civili, eppure di aver permesso al frate di fondare una nuova *lex* prestando fede alle sue parole pur 'in mancanza di prove'<sup>31</sup>.

I,11. E benché agli uomini rozzi più facilmente si persuadea uno ordine o una opinione nuova, non è però per questo impossibile persuaderla ancora agli uomini civili e che presumono non essere rozzi. Al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo: nondimeno da frate Girolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio. Io non voglio giudicare s'egli era vero o no, perché d'uno tanto uomo se ne debbe parlare con riverenza: ma io dico bene, che infiniti lo credevono senza avere visto cosa nessuna straordinaria, da farlo loro credere; perché la vita sua, la dottrina e il soggetto che prese, erano sufficienti a fargli prestare fede (Machiavelli 1971: 94-95).

Nelle parole di Massimo il Greco, Savonarola è mosso alla predica dal fuoco dello zelo per Dio, che divampa in lui (come in generale nei predicatori suoi fratelli) accendendone l'empito e alimentando sul pergamo la sua ispirazione e

<sup>31</sup> Cf. Lodone 2011. Su Machiavelli e Savonarola si vedano ancora Martelli 1998, 1999 e Cadoni 2000, 2001. In particolare sui *Discorsi* si aggiungano Bausi 1985 e Pedullà 2011.

la facondia che manifestano la *gratia praedicationis*. Il carisma di Savonarola è similmente riconosciuto e rappresentato da agiografi, apologeti e storici, che, come Massimo, descrivono il frate alla predica attingendo termini dall'ambito semantico del fuoco, tra i quali, per esempio, 'carbone', 'fervore', 'fuoco', 'accendere', 'ardere', 'divampare', 'infiammare', 'infuocare' e i loro derivati.

sempre più accendono in sé i carboni dei desideri divini, e da quelli mossi e animati non sopportano tacere la parola salvifica ed edificante sulla gloria di Dio [...] predicando con costanza in chiesa al popolo del Signore (MG – cf. § 3.3).

si infiammò di zelo per Dio e [...] con la parola edificante che è dalle Scritture divine [...] iniziò ad ammaestrare in chiesa il popolo di Dio con ogni sapientissimo insegnamento e dotto commento [...] predicava loro la parola che edifica dall'alto pergamino, stando in piedi per due ore, e talvolta anche di più, prolungando la predica [...] per due ore e talvolta anche di più si vedeva stare in piedi sul pergamino e riversare loro, copiosissimo, il profluvio della predica [...] [in lui] divampa, infatti, il fuoco dello zelo per Dio (MG – cf. § 3.4).

Pico e lo pseudo-Burlamacchi narrano in particolare di come sul pergamino la sua lingua fosse agile e infiammata, le sue parole leggiadre e gravi a un tempo, la sua voce, mansueta o aspra, sempre gradevole, le sue sentenze profonde, il suo animo quieto, il volto ricolmo di ardore e i gesti eleganti. La versione degli agiografi è confortata dalla testimonianza di Violi, che riconosce in Savonarola il fervore di san Paolo, e Cinozzi, che ne definisce la conversazione dolce, ispirata e appassionata. Un riscontro analogo è offerto da Cerretani, che del suo predicare rimarca il fervore, Filipepi, che con il fervore ne ribadisce la gradevolezza, e Nardi, che ne coglie la grandezza e la magnificenza.

7. Ea autem dicendi gratia [...] adeo copiose abundavit [...] quippe cum ipsa linguae celeritas et allatarum rerum sublimitas magnitudoque et verborum sententiarumque elegantia prodigio par essent. Pronuntiabat voce libera et acuta, non fervido solum sed ardenti vultu gestuque venustissimo [...] Et cum vox ipsa nec legentis prorsus esset nec clamantis, nisi cum effulminaret in crimina, in ea tamen sentiebatur utrumque, neutrum discernebatur (Pico 1999: 124; cf. Pico 1998: 21).

19. Della gratia del predicare fu dal divino lume di sopra illustrato in modo che tutti quelli che prima l'havevano udito tenevano quello esser un miracolo d'esser impresso in lui tanta velocità di parlare infiammativo, che li dette lo Spirito Santo. Ogniuno stava stupefatto a udirlo; et le grandi cose di Dio et quelle alte parole et la profondità delle sententie proferiva con la voce chiara, la lingua espedita in modo che da tutti era inteso, et non solo con aspetto et fervore, col volto tutto ardente e acceso, e' gesti venusti intenti e convenevoli; et gli orecchi de gli uditori in modo teneva sospesi et recti che haresti detto che fuor de' sensi fussino rapiti [...] Era la voce sua come una tromba, che tanto era sentito et inteso dagli uditori da presso come da quelli di discosto [...] Il suo parlare domestico et di nessuna fintione di santità pretendeva et dimostrava, et era in

exhortare tuttavia alle virtù et ad estirpare et levar via e' vitii, el qual del continuo con molta dolcezza et consolatione terminava (Burlamacchi 1937: 43).

era la conversatione sua tucta angelica, piena di humiltà et di modestia, era el suo parlare tucto referto di perfecti e sancti documenti [...] li acti e gesti suoi inreprendibili, el predicare suo e sua doctrina tanto infiammava e commoveva el cuore et li animi delli audienti e era di tanta altezza e perfectione, che io per me credo che assai si accostasse ad quel fervore e spirito che tanto si dice di Paulo predicante (Violi 1986: 121).

la dolce conversazione, che era piena di Spirito Santo, sempre ammastrandoli e dolcemente confortandoli [...] Fece una predica el dì della Ascensione l'anno, credo, 1491 in San Gallo, doppo vespro, e propose questo tema: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta* etc.; e nel modo del suo procedere monstrò tanta passione che etiam quelli che eron suo familiari e suo difensori, si accorsono e conobbono che procedeva da gran passione (Cinozzi 2020: 11, 16).

[parlava] con dischorssi infochati arditì furibonddi et pieni di spirito (Cerretani 1994: 192).

La predicatione sua era ferventissima et fruttuosissima, né mai veniva a fastidio (Filipepi 2020: 64).

Era per tanto l'udienza grande e maravigliosa (Nardi 1838-1841, I: 84).

#### 4.6.2. Per una nuova moralità

L'impegno tenacemente profuso da Savonarola per contrastare le pratiche all'epoca dilaganti della sodomia e dell'usura che trapela dalla testimonianza di Massimo il Greco è comprovato dai discorsi del frate, che di tale impegno costituiscono insieme l'espressione più fedele e l'evidenza più prossima.

Questi [...] accortosi che questa città era piegata a due peccati invisì a Dio e insidiosissimi, cioè l'ingiuria invisì a Dio della sodomia e l'empia avarizia e inumana usura [...] prese una decisione buona e accetta a Dio, cioè: con la parola edificante che è dalle Scritture divine dare soccorso a quella città e purgarla per sempre da quelle ignominie (MG – cf. § 3.4).

Turbato dal lassismo sessuale all'epoca dilagante, con la pederastia diffusa in certi ambienti anche ecclesiastici – sono eloquenti, in questo senso, i riferimenti ai “cinedi” e al “garzone” nella sua accusa al clero (cf. §§ 4.6.4-5), e le note di Violi, Cinozzi e Landucci, che associano la conversione dalla sodomia a “fanciulli” e “vecchi” (cf. § 4.6.3) –, Savonarola si batté con tenacia per instaurare un'etica nuova. Le invettive contro i sodomiti e gli usurai sono una costante della sua predicazione e la percorrono pressoché per intero. Nelle prediche sopra Agge, denunciò la sodomia di laici e religiosi, ammonendoli contro il castigo

di Dio, e domandò l'istituzione di una legge che li punisse con la lapidazione e il rogo. Discorrendo sopra i Salmi, prese atto di una precedente maggiore diffusione della pratica e ora a bersaglio il gentil sesso, che pure vi indugiava, tornando a incoraggiare il rogo sulla pubblica piazza per i colpevoli. Di lussuria e sodomia continuò a dolersi nel ciclo sopra Giobbe, lamentandone ora la recrudescenza. Il tema tornò ancora nelle prediche sopra Amos e Zaccaria, quando, richiamando con sant'Agostino la distinzione tra peccati secondo natura e peccati contro natura, giudicò la sodomia più grave dell'incesto perché contraria all'ordine naturale stabilito da Dio, dichiarò illegittimi e peccaminosi i rapporti carnali tra uomo e donna fuori dal matrimonio, e, pur constatando una flessione dei casi di sodomia accertati, non mancò di ribadire l'urgenza di un rimedio che scongiurasse il flagello di Dio. Nelle prediche sopra Ruth e Michea e sopra Ezechiele, infine, domandò con forza che fosse fatta giustizia senza rispetto di persona né misericordia, così che i sodomiti fossero condannati al rogo, e inveì a più riprese contro i magistrati di Firenze per non aver voluto fare giustizia, e contro il popolo per averla ostacolata<sup>32</sup>.

Grande peccato è quello di questa città, dico del peccato della città di Soddoma, per il quale Iddio non ti vuol vedere, o Firenze: di questo n'è pieno el popolo e massime el clero. Se tu non vi provvedi, Firenze, Firenze, Iddio ti farà pericolare (Savonarola 1965: 44-45 [2]).

O sodomiti ribaldi, lasciate quell'indicibile e scelerato vizio, altrimenti voi vi ricorderete ancora di questo frate, che v'ha detto el bene vostro e nol volete (Savonarola 1965: 58-59 [3]).

*Item*, è necessario che la Signoria faccia legge contra quello maladetto vizio della sodomia, del quale tu sai che per tutta Italia Firenze ne è infamata, e questa infamia nasce forse perché tanto di questo vizio tu ne parli e Cianci, che forse non è tanto in fatto, quanto se ne dice; fanne una legge, dico, che sia senza misericordia, cioè che tali persone siano lapidate et abrusciate (Savonarola 1965: 220 [13]).

Tu sai, Firenze, che non molto tempo fa tu avevi una poca fede e erano spente in te quasi tutte le virtù [...] el vizio della sodomia era in te in summo, quanto poteva essere (Savonarola 1969-1974, II: 33-34 [20]).

<sup>32</sup> Nella Firenze del tempo, la sodomia identificava un comportamento omosessuale basato sulla differenza di età e su una rigida distinzione dei ruoli. Solitamente erano coinvolti un adulto con ruolo attivo e dominante, e un adolescente passivo (relazioni reciproche erano rare e allacciate tra soli adolescenti, ancor più rara era l'inversione dei ruoli). Per le loro modalità, queste relazioni assumevano un evidente valore sociale, servendo da discriminare tra adolescenza ed età adulta e marcando il passaggio da un'età all'altra (cf. Rocke 1996: 87-191). Sull'orientamento della Chiesa in materia di sodomia, per la politica adottata dalle istituzioni fiorentine e la sua evoluzione anche legislativa si vedano Schnitzer 1931, I: 271-272, con note, Canosa 1991: 13-23, 36-44 e Rocke 1996: 19-84. Sul tentativo di riformare i costumi sessuali, specialmente la sodomia, intrapreso da Savonarola e per una sua opportuna contestualizzazione si vedano ancora Canosa 1991: 55-64 e Rocke 1996: 195-226.



Io vorrei vedere che voi facessi uno bel fuoco, dua o tre, là in piazza, di questi sodomiti o maschi o femmine, ché si truova anche delle donne che attendono a quello scellerato vizio (Savonarola 1969-1974, II: 124 [24]).

Quegli che sono pubblici sodomiti e pubblici giuocatori e bestemmiatori non hanno bisogno di testimonii. Menalo là e di': Questo è il loco della iustizia, altrimenti tu pericolerai tu e la tua città [...] Io dico a voi, magistrati, temete Iddio, purgate via li peccati, levate via li vizii, fate iustizia di questo vizio maladetto *contra naturam*; non punite di danari né secretamente, ma fate un fuoco, che ne senta tutta la Italia (Savonarola 1969-1974, II: 158, 168-169 [26]).

per la percussione nelle parti vergognose s'intende la lussuria e la sodomia, onde si vede come questi vizi nefandi e disonesti sono moltiplicati (Savonarola 1957, II: 445 [9 aprile 1495]).

Dice santo Augustino che tanto piace a Dio questo ordine, che ha molto più per male che si faccia uno minore peccato contro a questo ordine suo, che non ha per male d'uno grande che sia fuora, ma non così contro a l'ordine. Dassi lo esempio nel peccato contro a natura, che Dio non lo può per alcun modo patire, perché quello modo non è stato ordinato, ma è contro all'ordine della natura, e dice che più dispiace a Dio questo peccato della sodomia che non fa il peccato del figliuolo con la madre, sicché a questo ordine che è stato fatto da Dio nessuno debbe contraporsi (Savonarola 1971-1972, I: 150 [5]).

Iddio vuole la giustizia equale. Non volete gastigare e' sodomiti e li biastemmiatori. Orsù, verrà bene il tempo delle grazie, ma Iddio vi preparerà col flagello, poi che per voi medesimi non vi volete disporre (Savonarola 1971-1972, I: 353 [13]).

Ingrata che tu se', che non conosci el beneficio che t'ha fatto Iddio, che t'ha levato via in gran parte delle cattive usanze che avevi, cioè giuochi, bestemmie, sodomie, che non son questi vizii in tanta frequenza quanto erano prima, ridotte assai persone al ben vivere e date alla simplicità, e insino alli fanciulli sono cominciati a riformarsi [...] Prima, è necessario che scacciate el vizio della sodomia, e se voi avete paura degli eserciti, abbiate anche più paura di questo, perché questo vizio è el maggiore esercito che vi possa offendere (Savonarola 1971-1972, I: 425, 427 [17]).

el matrimonio è concesso dalla legge divina e naturale, e tale coniunzione de l'uomo e della donna non è proibita; ma ogni altro modo di coniunzione d'uomo e di donna è peccato [...] Così dicano della sodomia e altri modi (Savonarola 1971-1972, II: 111 [22]).

Cittadini, levate via el peccato della sodomia: io ve l'ho detto tante volte che voi ne porterete poi le pene (Savonarola 1971-1972, III: 97 [37]).

Li sodomiti ancora, che meritano d'essere arsi, voi magistrati, a chi si aspetta, non ne volete fare iustizia. Tu, populo, anche non vuoi farlo [...] tu debbi provvedere ch'el si faccia iustizia (Savonarola 1962, I: 337 [11]).

Uno infame, uno sodomita, tu lo lasci andare per cinquanta ducati; e uno che ha sputato in chiesa, tu gli vuoi fare ogni male; tu non discerni le cose mortali dalle veniali. In effetto voi non volete fare straccio di iustizia (Savonarola 1962, I: 361 [12]).

Similmente, se io dicessi: Tutti quelli del vizio della sodomia si partino, oh, quanti se ne andrebbero via. Voi adunque che siate stati in magistrati non avete fatto iustizia, non avete voluto scacciare li vizi della vostra città (Savonarola 1962, II: 328 [26]).

O Firenze, o Firenze sorda, io dico a te, fa' iustizia, e rigida, così vuole il Signore. O cittadini, non impedita la iustizia, scacciate via li sodomiti, ardeteli senza misericordia nessuna [...] Riformate e' fanciulli (Savonarola 1962, II: 358 [27]).

O magistrati, scacciate via e' giuicatori, li biastematori, li sodomiti; quante volte l'ho io a dire? Non ne fanno nulla (Savonarola 1955, I: 52 [4]).

La iustizia si fa a questo modo, senza rispetto di persone. Quando tu sai ch'egli è uno scellerato sodomita o bestemmiautore, mandalo a pigliare, fagli iustizia (Savonarola 1955, I: 101 [6]).

Come nella testimonianza di Massimo il Greco, nella predicazione di Savonarola il tema della sodomia si intreccia a quello dell'usura. Si trattava di un tema complesso e all'epoca dibattuto (cf. § 2.4). Tradizionalmente la Chiesa condannava qualsiasi calcolo che eccedesse la previsione della *necessitas*; appoggiandosi ai dettami contenuti in Es 22,25, Lv 25,35-37, Dt 23,20 e Lc 6,34-35, condannava in particolare come usura sia l'interesse sul prestito di consumo, sia il prestito di produzione e più in generale ogni forma di credito, che configuravano i maggiori tra i peccati: la superbia nella sua veste economica e l'avarizia (cf. Le Goff 2021: 240-243). Saldo su questa posizione, che in seno all'ordine domenicano era stata elaborata nel trattato *De peccato usurae* di Remigio de' Girolami (cf. Capitani 1965, Gentili 2001), nelle prediche sopra Aggeo, Savonarola imputò alle usure le tribolazioni di Firenze, Roma e dell'Italia tutta, auspicando restituzioni e ravvedimento. Nel ciclo sopra Amos e Zaccaria, definì usura qualsiasi cosa data "oltre alla sorte per mutuo", la giudicò un male, annoverandola tra i peccati irremissibili, biasimò i padri che vi iniziavano i figli, contestò agli usurai di rubare ai poveri i beni e l'anima, li ammonì che non avrebbero goduto del loro guadagno, citando sant'Agostino enunciò il dovere di prestare in forma gratuita (anche al Comune), e auspicò che gli usurai fossero puniti dal braccio secolare. Discorrendo sopra Ruth e Michea, pose l'usura sotto divieto perché (al pari della sodomia) costituiva pratica contro l'ordine della natura e peccato contro natura.

Le tue sceleratezze, adunque, o Italia, o Roma, o Firenze, le tue impietà, le tue fornicazioni, le tue usure, le tue crudelità, le tue sceleratezze fanno venire queste tribolazioni [...] O mercatanti, lasciate le vostre usure, restituite el mal tolto e la robba d'altri, altrimenti voi perderete ogni cosa (Savonarola 1965: 10, 19-20 [1]).

Tu, usuraio, lascia le usure (Savonarola 1965: 59 [3]).

Il male esempio de' padri è quello che ha ruinate l'anime de' figliuoli, e l'averli posti ad esercizi che sono nocivi all'anima. La prima cosa li padri gli pongano ad imparare poesie, e dipoi alli banchi ad imparare cambi e usure, e così gli mandano a casa del diavolo (Savonarola 1971-1972, I: 351 [13]).

*Idcirco pro eo quod diripiebatis pauperem et praedam electam tollebatis*: per la qual cosa, dice il Signore, perché voi rubate li poverelli e con le vostre usure e sforzamenti gli togliete la roba loro, o veramente alli poveri di spirito togliete la preda eletta, *idest* l'anima loro (ché con le vostre male persuasioni voi gli fate mal vivere e mandateli a casa del diavolo, e a questo modo gli rubate l'anima), però per questa cagione, dice il Signore, *domos quadro lapide aedificabitis et non habitabitis in eis*: voi edificherete li belli palazzi e non li goderete; *et vineas plantabitis amantissimas et vinum non bibetis earum*: voi planterete le vigne amantissime e non berrete del vino di quelle (Savonarola 1971-1972, I: 392 [15]).

vi bisogna correggere el vizio delle usure. Io mi ricordo già al tempo mio, quando ero fanciullo, solevano essere gli usurai nella terra mia in abominazione com'è giudei [...] e ognuno li aveva in abominazione. Gran vizio per certo è questo: lasciategli far ragione là al vescovado a chi gli domanda, e che sieno spogliati e sieno infami (Savonarola 1971-1972, I: 428 [17]).

Or tieni a mente questo fondamento e di' così: L'usura è bene o male? Male (Savonarola 1971-1972, II: 40 [19]).

E saria bene che si facessi una provisione, che quando gli usurai sono accusati al vescovado, che 'l vicario potessi avere el braccio secolare per castigarli (Savonarola 1971-1972, II: 107 [21]).

Udite voi, potenti, che oppressate li poveri e toglieteli le possessioni e le case e le veste e rubate le vedove e bevete el sangue de' pupilli! Che dirò io ancora del poverel Comune che ognuno lo ruba? E tu che hai el modo e hai della roba assai e presti al Comune ad usura, dimmi un poco: non se' tu obligato a sovenire el tuo Comune e adiutarlo gratis in questo tempo massime? [...] E' si vuole, dico, prestare gratis: *mutuum dantes, nihil inde sperantes*. Tu dirai: Il prestare gratis non è di precetto, ma è di consiglio. Dice santo Augustino che non è cosa nessuna di consiglio che qualche volta non possi essere di precetto, e che se bene il sovenire al povero sia di consiglio, *tamen* qualche volta è di precetto, perché se tu vedi uno che muor di fame e tu puoi adiutarlo e non lo adiuti e lui si muore, *morientem occidisti*, tu lo hai morto tu, e fai peccato. Così se el Comune ha bisogno ed è in gran necessità, tu 'l vedi e puoi adiutarlo, se' obligato a farlo. Io vi dico che questi tali che gli prestano ad usura andranno a casa del diavolo (Savonarola 1971-1972, II: 230 [26]).

io ti dico che ogni cosa che si dà oltre alla sorte per mutuo è usura (Savonarola 1971-1972, II: 246 [27]).

Ma egli è l'usura contra l'ordine naturale, e però è peccato *contra naturam*. Io ti dico che tu non puoi prestare (Savonarola 1962, II: 159 [20]).

#### 4.6.3. La città divisa

La correzione della lussuria, dell'usura e dei peccati tutti operata da Savonarola nella coscienza dei più, che nella *Narrazione* vede molti convertirsi a continenza e misericordia, e alcuni distribuire i denari indebitamente accumulati, è variamente restituita dalle fonti.

E tanto poté la sua parola che gran parte della città accolse i suoi insegnamenti potenti e salvifici, e ognuno ebbe a rinunciare alle sue malizie e alle malvagità di lunga data, desiderando, al posto di ogni cupidigia e lussuria e lascivia, ogni prudenza e continenza, mentre chi era stato ingiusto, avaro e usuraio impietoso, subito a mostrarsi giustissimo, compassionevole e misericordioso. E alcuni di questi [...] avendo accumulato averi in maniera disonesta e ingiusta, li distribuivano benevolmente a chi era nel bisogno [...] molti di quella città si volsero da ogni loro malizia a ogni forma di lodevole virtù (MG – cf. § 3.4).

Di questa correzione generalizzata colgono gli effetti per primo Savonarola, che ne era stato il motore, quindi gli agiografi, gli apologeti e gli storici, che ne furono testimoni, sia in termini generali, sia rispetto ai vizi particolari della sodomia e dell'usura. Si legge allora del ravvedimento e della conversione a santità di vita di molti peccatori di ogni ordine, dai fanciulli, agli uomini e le donne, fino ai magistrati, della correzione delle coscienze e dei costumi, e del diffondersi a Firenze, e ovunque fosse giunta la dottrina del frate, nell'avvento del 1495 e nel corso del 1496, di uno stile di vita cristiano. Si legge ancora, quanto al vizio particolare della sodomia, di diverse migliaia di fanciulli affrancati dalla dissolutezza e riportati a buon costume, di fanciulli continenti, che avevano rigettato la sodomia e le disonestà tutte, di un sensibile calo in città degli episodi di sodomia nel 1497, e di sodomiti che in quell'anno furono sanzionati e condannati. Quanto alla correzione dell'usura, si legge di usurai che si pentirono tra i magistrati, tra i tiepidi e i piagnoni, restituendo ingenti somme di denaro, per un totale stimato di oltre centomila ducati, e si fecero larghi nelle elemosine. Proprio come il modo di tenere la predica, anche l'efficacia del parlare di Savonarola, che con il fervore e la gradevolezza ne costituiva il pregio, era un segno della *gratia praedicationis*.

coloro che seguitano questa verità sono tornati a penitenza e hanno mutato vita [...] Le donne vestite oggi onestamente [...] e non portare veliere o altre portature disoneste [...] Li fanciulli tornati a penitenza (Savonarola 1971-1972, I: 173 [6]).

'l nostro predicare [...] ha fatto questi effetti: che in gran parte s'è ritornato al ben vivere e redotti assai uomini e donne alla semplicità; spenti via e' giuochi; purgato in gran parte el vizio della sodomia; e' fanciulli mutato costumi e vita; la città ridotta in libertà e in miglior governo (Savonarola 1971-1972, II: 41 [19]).

8. Ordines civitatis erant seorsum, ad normam priscae pietatis instaurati sunt. Pueri [...] viros antiquioresque [...] Feminae [...] Primores urbis ab honorum

ambitu deterriti intra fines civibus concessos continere se didicerunt, pecuniae ingentem summam cupido incessit restituendi, qua in re non solum frequentes erant, sed in pios usus large profusiores fiebant adeo ut honestis sanctisque moribus civitatis facies quodammodo videretur immutata (Pico 1999: 126; cf. Pico 1998: 24).

34. Il servo di Dio tanto predicava della fede che quando e' venne alla città di Firenze e' non vi trovò fede, et benché in tanta città pochi ve n'erano boni, et se ve n'era pure alcuni et alcune, ma pochi; et tutti gli altri si dividevano in dua parti, li primi erano buoni in apparenza [...] nondimanco erano da ogni spirito buono e charità di Dio discosti. Questi udendo il servo di Dio si rimasono nelle loro cirimonie [...] Ma la seconda generatione d'huomini, li quali come publicani et peccatori non confidandosi in cirimonie, venendo a udire il divin verbo con avidità cominciorno a bere il divin verbo del fonte della vita, gustando il cibo [...] Et non solo e' cattivi costumi et peccati lasciorno, ma, in castità et santamente vivendo, non solo restituivono il mal tolto, ma et la substantia et la fama et la propria vita esponevon per l'amore di Christo et ogni cosa abbandonando il seguitavano (Burlamacchi 1937: 87-88).

col suo predicare fece fare ad molti di molte buone opere [...] gran moltitudine di persone d'ogni sorte, che prima erano usate vivere così alla grossa, per questo suo predicare e mostrare quale era la vera vita christiana si cominciorono ad riformare in ogni loro cosa, mutando in ogni loro progressi vita e costumi, in tanto che molti si si riduxono ad restituire di molti migliaia di ducati, dove gli paresse in qualche loro traffichi et mercantie havere scrupolo o charico di coscienza [...] Non ti tacerò la reformatione di parecchi migliaia di fanciulli levati dalle lascivie, che venivano ogni mattina alla predica con più quasi sollicitudine [...] che le persone grande, e stavano là appartati ricontra al pergamo, ad quartiere per quartiere, sotto la obedientia d'uno loro custode, pur fanciullo come loro (Violi 1986: 26-27).

Molto bene si sa quale differentia sia dal vivere della città di Firenze, poi che è stata predicata questa doctrina, a quello di prima, essendo la città prima piena tutta di infedeltà et di peccati, di usure et di sodomie, di giochi et altre iniquità, come era fama publica per tutto el mondo, etiam delle vanità delle donne et spiacevolezze de' fanciulli [...] Hora [1496], pe'l contrario, si vede gli huomini et le donne et ancora e fanciulli nella città di Firenze e in grandissimo numero di qualunque stato et conditione in tal modo vivere da christiani che da nessuno vivente al presente, neanche per scriptura alcuna, si ricorda mai più in epsa città, essendosi gli huomini et le donne ridocti alla simplicità di Christo, per cognitione et amore spogliatisi d'ogni superfluo, datisi al culto interiore di Dio per purificatione delle loro conscientie, nella frequentatione delle confessioni et della sacra comunione et per la sanctissima oratione. Spento e giochi et la sodomia, et molti usurarii, publici et occulti, per questa doctrina hanno restituito le usure et il mal tolto di grandissima quantità di denari [...] Riformatisi e

fanciulli in ogni loro usanza et datisi alla vera purità. Queste cose sono tanto pubbliche et manifeste, che per ognuno bisogna si confessino, et molti foristieri, secondo che a me hanno riferito, assai si meravigliano di sì facta mutatione, et non solo in Firenze ma in tutti e luoghi dove s'è sparta la verità di questa dottrina è seguito grande fructo (Benivieni 2003: 26).

Di questa vita e dottrina ne è seguito intra li altri gran frutti questo particolare, che, essendo nella città di Firenze una gran moltitudine di uomini e donne di diversi stati e condizioni [...] e quali erano a tal termine della fede e delle cose di Iddio [...] e a questo termine si trovava la maggior parte della città quando questo servo di Dio cominciò a predicare [...] Ma torniamo alla prima generazione, chiamandogli pubblicani e meretrici. E quali venendo a bere delle acque di queste predicazioni [...] son rimasti in tal modo inebriati di essa, che non tanto hanno lassato e lor mali costumi e disonestà, vivendo casti e santamente, e restituendo el mal tolto, ma *etiam* la roba, la fama e la vita propria [...] e tutto quello ingegno che avevano e adoperavano in male lo hanno convertito in onore di Dio, in restituire el mal tolto, che è suto un gran numero di danari (che, come disse una volta el padre fra Ieronimo, predicando, come era sta' più che centomila ducati); ma anco prestato *gratis* al Comune, fatto elemosine assai [...] chi credeva [...] con derisione assai, e massime e più nobili erano sbeffati [...] Ma più tormento avevono senza comparazione quelli che facevon tormentare che non avevon e tormentati, perché trovandoli innocentissimi in ogni cosa temevon che nel loro uscire de' magistrati costor non si vendicassino contra di loro. E per assicurarsi di ciò li ammonirono, che e' non potessino avere officii, chi per dua e chi per 3 anni. La qual cosa, cognita per tutti o per la maggior parte la loro innocenza e pazienza, furon restituiti al pristino stato e assunti ne' primi magistrati della città [...] Uno giovane fra li altri di nobil sangue, el qual di lupo era diventato agnello, di lucifero, *idest* superbissimo, mansuetissimo e umile [...] ché, prima aveva l'arme in mano che li fussi accennato, bestemmiautore e tutto pieno di vizii, e adesso è ripieno di ogni virtù [...] Condusse questo padre alla vera semplicità di Iesù Cristo un'altra generazione di uomini, cioè teologi, filosofi, canonisti e legisti [...] Ultimamente mi resta a narrarti el frutto che ha fatto questa dottrina ne' fanciulli e nelle fanciulle della città; ma prima circa le fanciulle, che [...] datesi tutte al Signore vivono in una carità grandissima. Ma potrò io mai con umana lingua narrarti la mutazione e conversion mirabile, stupenda e *quodammodo* impossibile di parecchi migliaia di fanciulli di ogni condizione? E quali prima qual' e' fussino e quanto immersi in ogni vizio, e tutti li uomini il sanno di essa città, quanto al vestir superbi e quanto alli altri ornamenti sfacciati, in modo che alla portatura de' capelli parevono non sol fanciulle *immo* pubbliche meretrice, nel parlare e opere disonesti, massime quanto al vizio sodomitico, che era simile Firenze a un'altra Soddoma, cosa certo orrenda; erono anco giuocatori, bestemmiautori e in ogni generazion di vizii molto rilassati; li quali alle predicazioni del detto padre mirabilmente si mutoron *immo* deponono ogni superfluità di vestimenti, di capelli, di scarselle e di altre vanità; emendoronsi da e vizii sopradetti e diventarono in tal modo ferventi che erono esempio a tutta

Firenze [...] In modo si ridusse la città in quel tempo in un buono e santo vivere (Cinozzi 2020: 3-7).

maravigliosi gli effetti che da tali predicazioni risultavano, secondo la diversità delle disposizioni degli animi. Tra' quali effetti non voglio tacere questo, che negar non si può essere manifestamente buono, cioè che quella presente quaresima dell'avvento [1495], mediante le sue predicazioni, fu celebrata e osservata con maggior astinenza, e frequenza di digiuni, che in molti altri luoghi non si osserva la quaresima principale; e per tali predicazioni si fecero in Fiorenza molte leggi e provvisioni circa la punizione de' vizi, e reformazioni de' buoni costumi, sì che, o per timore di Dio, o per lo spavento delle terribili leggi, si viveva in quel tempo nella nostra città molto cristianamente a comparazione de' tempi passati, e di quelli che di poi seguirono (Nardi 1838-1841, I: 84).

Erano venuti in tanta reverenzia e fanciugli che ognuno si guardava delle cose dioneste e massimamente del vizio innominabile. Non si sarebbe sentito ragionare di tal cosa né da' giovani né da' vecchi in questo santo tempo (Landucci 1985: 123-124).

1497 [...] fra Girolamo del ordine de' frati predicatori priore di S. Marco [...] aveva fatto spegnere [...] la sodoma in buona parte (Cambi 1785: 104-105).

[1497] Altri nostri cittadini, caduti nel vizio della sodomia, condannati e ammoniti per a tempo furono: così alla severità mano si misse per rafrenare l'uomini, e sotto la religione tenerli (Parenti 1994-2005, II: 74).

Fu fatta restituzione per diversi cittadini che si sentivono gravata la coscienza di più di 40 mila ducati, che furono dati poi per l'amor di Dio (Filipepi 2020: 66-67).

Il delinearci a Firenze di due fazioni opposte, che Massimo il Greco imputa all'attività spirituale di Savonarola, con una parte della città che, ravvedutasi, gli dava sostegno, e l'altra parte che invece, rimasta insensibile ai suoi moniti, prese a oltraggiarlo, è circostanza ampiamente documentata.

Così, grazie a lui, metà della città si corresse in modo giusto, com'è accetto a Dio, mentre l'altra metà seguiva non solo a non prestare l'orecchio e a opporsi alla sua divina predicazione, ma lo aveva a sdegno, e lo ingiuriava in modo impietoso, e gli tendeva trappole (MG – cf. § 3.4).

Agiografi e apologeti imputano più precisamente la frattura della città al complesso dell'attività spirituale, politica e di denuncia di Savonarola. Dalle loro testimonianze emerge in particolare come, a dispetto di un clima iniziale di favore e credito, le prediche del frate non avessero tardato a suscitare grandi contraddizioni, portando la città a dividersi tra chi lo sosteneva e chi, invece, ne contestava il profetismo e lo avversava apertamente. Dapprima gli si opposero i fiorentini che aveva preso a bersaglio a motivo dell'usura e dei peccati carnali, e



certi religiosi invidiosi, insieme ai prelati di cui denunciava la simonia. Poi, con l'instaurarsi della repubblica, venne in odio anche ai grandi e agli ambiziosi, e alla gioventù lasciava messa a freno dalla nuova legislazione. Nella visione dello pseudo-Burlamacchi, la divisione della città e la diversa stima di cui godeva il frate inveravano le parole di Mt 10,34 e Gv 7,12, rinnovando in lui l'esperienza di Cristo.

9. Nam sicuti amicos ob eximiam sibi virtutem conciliavit complures, ita inimicos etiam non parum multos eadem ratione in se concitavit [...] Inter omnes vero persecutores Hieronymi ei acerrimi inventi sunt qui moribus pessimi, et potissimum ecclesiae praesides, quorum vita foedissima universum orbem foetore repleverat, florentinique illi cives qui usurariae pravitati obstinate operam navabant et vitiorum caeno impensius volutabantur. Illorum libidinem avaritiamque, illorum luxus simoniacasque labes insectabatur [...] Monachorum monacharumque et paene religiosorum omnium contumelias ob id in se conflaverat, quod tepiditatem eorum, ita enim appellabat, et abusus complurimos coarguebat. Suorumque praedicatorum fratrum calumnias et insidias expertus est (Pico 1999: 127; cf. Pico 1998: 25).

8. In quel tempo cominciò il servo di Dio avere grande contraditione et farsi divisione per tutta la città, in modo che di lui si verificava quel detto dell'Evangelio che dice: *Non veni mittere pacem in terram*. Et gli adversarii della verità da lui predicata in prima dissono il servo di Dio essere semplice et buono huomo; et la seconda che gli era dotto et astuto; la terza che lui attendeva a visione false et stolte, come del nostro Signore si disse: *Alium quia bonum, alium autem non, sed seducit turbas* [...] 33. Dicevano e' tiepidi: Non andate alle sue prediche perché gli ha il diavolo addosso et ha messo la confusione in questa città. Altri dicevano: Egli è buono huomo, ma non propheta. Et altri dicevano che gli era cattivo et astuto et calidamente seduceva il popolo; et scisma era fra loro, tutta la città era divisa, le religioni et monasterii, le botteghe, li studii publici, et in ogni luogo et case (Burlamacchi 1937: 23, 81).

Tu hai da sapere che ad quel tempo qui in Firenze erano dua ciptà: una de' buoni e di quelli che erano tirati al bene e desideravano imparare el vero vivere christiano, e questi seguitavano al continuo di udire queste prediche del frate; l'altra era di tucti li ambiziosi e di quelli che volevano vivere alla larga e licentiosamente e secondo el senso; et questi tali sbeffavano queste prediche e chi l'udiva, e perseguitavanli come loro inimici tucti quelli che adherivano alle cose di questo frate et alla sua doctrina, e ad questo modo era quasi divisa la ciptà [...] la ciptà si divise: da una parte gente da far male, come al fine poi feciono, e dall'altra parte gente che voleva far bene e non era lasciata (Violi 1986: 62, 65).

[a] questa doctrina [...] s'accostano, con lo intellecto e con lo affecto, quelli de' quali apertamente si conosce et per fama universale s'intende che vivono bene, credendola et amandola et cum l'opere seguitandola, come è manifesto in

ogni luogo, et solo è contradecta et reprobata da quelli che e quali non vivono in verità rectamente, ma sono, o apertamente o occultamente, cattivi et vitiosi (Benivieni 2003: 30).

L'insorgere di un'opposizione verso Savonarola è registrato e similmente motivato dagli storici. Nardi ravvisa le ragioni di tale ostilità nello scetticismo suscitato dalle profezie del frate, nella resistenza alla forma di governo dai lui incoraggiata e nel rigore morale che si sforzava di imporre, Vaglianti soprattutto nel suo preteso profetismo, Landucci nel dissenso generato dalle sue idee politiche, Parenti nella sua intransigenza. L'emergere in città di due partiti, uno di savonaroliani e l'altro di antisavonaroliani, è confermato da Cerretani e Cambi. I sostenitori e gli oppositori del frate sono variamente definiti: si parla da un lato di 'piagnoni' e 'pinzocheroni', dall'altro lato di 'compagnacci' e 'arrabbiati' (cosiddetti i primi per la loro intransigenza morale, i secondi per la loro indole e il loro orientamento politico). Ai secondi si allineavano i 'tiepidi' o 'tepidi', ovvero coloro che, con la stessa ipocrisia dei farisei, ostentavano la fede senza tuttavia possederla realmente.

tra i cittadini nacquero molti dispareri e contrarietà dell'uno contro all'altro, e tra' grandi, e tra i popolani [...] scopertamente si cominciava ad oppugnare il frate, per la diversità delle opinioni che si tenevano delle profezie di quello [...] era da una parte moltiplicata la credenza che si prestava alle profezie del frate, e dall'altra parte cresciuta la contrarietà e contrasto grande che gli era fatto da gli avversari suoi d'ogni condizione [...] i piagnoni, credendo al frate (se ei non simulavano), amavano anche senza dubbio la libertà, ed il consiglio persuaso e favorito dal frate, ma non già tutti quelli che si dicevano gli arrabbiati erano nemici del consiglio e della libertà, se bene per esser persone sensuali e meno corrette e disciplinabili, come sono comunemente i giovani, o per altre simili cagioni, erano contrari al frate non prestando fede alle sue profezie (Nardi 1838-1841, I: 56, 97, 106-107).

Andando pure colle sue predicazione seguitando, dicendo che le parole che proponeva l'aveva da Dio, el popolo dandoli fede chi si e chi no, mise i' nella città tanta eresia e tanta setta ch'era venuto in nella terra parte grande i' ne' cittadini e nelle case della terra tra padre e figliuolo e fra moglie e marito [...] l'altra parte si dicevano arrabbiati e disperati, o veramente tiepidi e pinzoccheroni [...] e suoi seguaci, e quali da ch'intendeva e conosceva erano chiamati pinzoccheroni e piagnoni (Vaglianti 1982: 33-34, 36-37).

predicò pure di Stato, e tuttavolta si stava in tremore, che non s'accordavano e cittadini. Chi la voleva lessa e chi arosto, chi andava secondo el frate e chi gli era contro [...] predicò frate Girolamo; e molto s'inpacciava di questa pace e unione de' cittadini; e molti cittadini si cominciarono a scandalizzarsi contro al frate dicendo: Questo frataccio ci fa capitare male [...] queglii che erano contro al frate [...] ch'era una certa compagnia che si diceva compagnacci, e quali

cominciarono a fulminare e a sparare disonestamente e dileggiare tutti quelli che credevano questa opera del frate, chiamandogli piagnoni e pinzocheroni (Landucci 1985: 93, 97, 169).

Le quali parole di frate Ieronimo, ancorché altra volta udite si fussino, pure con efficacia massima reiterandosi, le menti quasi di ciascuno volsono, e di tale fede a essere cominciarono che nessuno più contradire ardiva: el popolo, cioè chi bene vivere e in commune desiderava, partigiano li diventò; li altri capitali inimici (Parenti 1994-2005, I: 210).

aperta fronte la città si divise [...] Militando queste partti nella città nostra e frateschi [...] e nimici del frate, e quali erano per sopranoime chiamati arrabiati (Cerretani 1994: 233).

e tutti quegli che andavano alle sua prediche, o uxavano San Marco, si chiamavano piagnoni e pinzocheroni (Cambi 1875: 128).

Di questa frattura, che nella testimonianza di Cinozzi Savonarola aveva previsto già nel dicembre del 1493, si sarebbe fatto testimone e interprete Savonarola stesso. Nell'ultima predica sopra l'Esodo, che declamò in duomo il 1 marzo 1498, infatti, discorrendo di forme, volontà, effetti, squadre e insegne contrarie, il frate oppose fedeli e avversari di Cristo, gli uni capitanati da Cristo, gli altri dal diavolo, e identificò nei primi i suoi seguaci, negli altri i suoi avversari. Sugli stessi contenuti tornò, come era sua abitudine, nella predica che pronunciò il giorno successivo, il 2 marzo 1498, ormai a San Marco, insistendo nell'opporre i due eserciti per continuare a riconoscersi nel primo. In questi termini, l'opposizione tra savonaroliani e antisavonaroliani si fissò nella sintesi della predica del 2 marzo che Machiavelli trasmise a Ricciardo Becchi l'8 marzo 1498<sup>33</sup>.

Nota queste parole che 'l disse in una predica fatta in palazzo de' Signori di dicembre 1493, e io la udi' [...] E in detta predica anco disse come la città si divideria in due parti, in buoni e in cattivi (Cinozzi 2020: 31).

sono nelli uomini contrarie forme, contrarie volontà, e chi vuole fare bene, e chi vuole fare male, onde ci sono e' fedeli di Cristo e li suoi avversarii: uno vivere dalla parte de' buoni, un altro diverso dalla parte de' cattivi, uno capitano di qua, uno capitano di là. Capitano Cristo de' suoi fedeli e della Chiesa; capitano delli avversarii della Chiesa el diavolo. Sì che tu vedi che contrarie forme fanno contrarii effetti. Cristo capitano ha per sue squadre tutto el ben vivere e tutte le virtù; el diavolo capitano ha tutti li vizii e tutto el mal vivere per sue squadre e suoi soldati [...] Le insegne di Cristo sono: fare bene, stare confessato, stare comunicato, fuggire e' peccati, non offendere Dio, non offendere el

<sup>33</sup> Sul destinatario dell'epistola si rinvia a *Becchi 1970*; per l'interpretazione savonaroliana e machiavelliana del libro dell'Esodo a *Cervelli 1998*.

prossimo. Le insegne del diavolo sono: li peccati, giucare, bestemmiare, tenere concubine, perseguitare e' buoni, non temere Dio, dire male del prossimo [...] Noi portiamo la insegna di Cristo, voi portate la insegna del diavolo (Savonarola 1955-1965, I: 127-128 [5]).

Narra'ti ancora nella precedente predicazione che la vita del cristiano era una milizia e uno esercito, il quale combatteva sempre contro a un altro esercito; e dissiti che sono dua eserciti: uno di Dio e uno del diavolo. Quello di Dio vuole lo onore di Dio, la salute delle anime e mandarle in paradiso. L'altro, del diavolo, vuole e' peccati, il mal fare, la ruina delle anime e mandarle in inferno. Combattono ancora questi eserciti con nuovi modi: l'esercito di Dio combatte con fede, orazioni e pazienza. L'altro combatte con ira, con odio e con invidia. *Item* hanno questi eserciti diverse insegne. Le insegne di Cristo sono il fare il bene, confessarsi e comunicarsi spesso; le insegne del diavolo sono giucare, bestemmiare e fare ogni peccato. Guarda pure le insegne e le bandire dell'uno e dell'altro esercito, guarda le opere di ciascheduno di quelli, e vederai quale è il buono esercito e quale è il cattivo. Le opere de' nostri vederai essere tutte buone, le opere loro essere tutte piene di tristizia e di ogni scelleratezza (Savonarola 1955-1965, I: 149-150 [6]).

della sua prima predica in San Marco [...] Et facto questo breve discorso, fece dua stiere, l'una che militava sotto Iddio, et questa era lui et sua seguaci, et l'altra sotto el diavolo, che erano gli adversari. Et parlatone diffusamente [...] e' sono di tre generatione huomini, cioè buoni, et questi sono quegli che mi seguitano, perversi et obstinati, et questi sono gli adversari; et un'altra specie di huomini di larga vita, dediti a' piaceri, né obstinati al mal fare, né al ben fare rivolti, perché l'uno da l'altro non discernano; ma chome fra e buoni et perversi nasce alcuna dissentione in facto, *quia opposita iuxta se posita magis elucescunt*, conoscono la malitia de' tristi, et la simplicità de' buoni, et a questi s'achostano et quegli fuggono, perché naturalmente ogni uno fugge el male et seguita el bene volentieri, et però nelle adversità e tristi mancono et e' buoni moltiplicano; *et ideo quanto magis etc.* (Machiavelli 1971: 1010-1011).

I comportamenti oltraggiosi tenuti verso Savonarola dai suoi oppositori sono esemplificati nella *Narrazione* dall'episodio del pergamino lordato.

l'altra metà [...] lo aveva a sdegno, e lo ingiuriava in modo impietoso, e gli tendeva trappole, fino al punto di bruttare di sozzume umano la sponda alla quale era uso mantenersi con le mani, mentre, stando in piedi, riversava agli uomini il profluvio della predica (MG – cf. § 3.4).

Massimo il Greco potrebbe evocare qui ciò che accadde alla vigilia dell'Ascensione del 1497 (un paio di anni più tardi, cioè, rispetto all'epoca delle prime accuse a Savonarola), quando il pergamino del duomo fu imbrattato con la pelle e le interiora putrefatte di un asino, e la sponda del pergamino cosparsa di chiodi (cf. Garzaniti 2019b: 51). Se riportata ai fatti del 1497, la versione autoriale è

ampiamente documentabile. L'episodio è fissato e variamente descritto nelle fonti. Secondo lo pseudo-Burlamacchi, gli avversari di Savonarola decisero di ardere le panche, i gradoni e il pergamo del duomo, salvo poi risolversi a porre sul pergamo la pelle di una carogna di asino, corrompere tutto con la sua carne putrefatta e con del veleno, e disseminare la sponda del pergamo di chiodi. Nella testimonianza di Violi, conferirono di uccidere il frate prima con un fuoco lavorato, poi violando il pergamo del duomo. Per Nardi, il pergamo fu vergognosamente inquinato e vi fu posta sopra una pelle di asino. Nelle parole di Landucci, tanto era il lordume che dovettero piallararlo. Secondo Cerretani, il pergamo fu unto, insozzato e ricoperto di scritte ingiuriose. Nella versione di Cambi fu semplicemente imbrattato, secondo Somenzi e Parenti fu imbrattato tutto di "seve"/"sevo" (ovvero di sozzume di origine animale)<sup>34</sup>.

36. Essendo gonfaloniere di iustitia Piero degli Alberti [...] grande avversario del servo di Dio, con la compagnia de' Compagnacci et capitali suoi inimici et con alcuni altri pessimi cittadini instrumenti del diavolo, per impedire la predicazione del servo di Dio la solennità dell'Ascensione del Signore [...] li satelliti del diavolo si congregorno insieme et fecion consiglio contro il servo di Dio, determinando di arder le panche et gradi dove si sedeva e 'l pulpito dove il servo di Dio predicava [...] [ma] la cosa restò impedita. Non si potendo uno contenere dalla rabbia, si levò su et disse: Due giorni fa uno asino fu trovato morto, la pelle del quale, se la leviamo et ponghiamola in pulpito, col suo fetore apuzzerà in modo che ogniuno fuggirà. Ponghiamo adunque essa pelle in pulpito et imbrattiamo ogni cosa con la sua carne corrotta et con veleno [...] accioché di veleno perisca; ficchiamo ancora puntine di chiovi volte in su su per la sponda del pulpito, sopra del quale percotendo qualche volta le mani come consueto, se le venga a forare, et così pel puzzo non possi predicare. Tutti acconsentirono a questo et messono in executione (Burlamacchi 1937: 106-107).

Veduto che per questo non havevano l'attente loro di poter cavare el frate fuori della città e amazarlo, pensorno al tucto d'amazarlo qui [...] E conferirno insieme di amazzare questo frate in questo modo: che mettessino una nocte secretamente nel peduccio e basa del pergamo di Sancta Reparata, dove el frate predicava, uno fuoco lavorato e ordinato che poi scoppiasse fuore ad tempo ch'el frate predichava, e gittasse quel pergamo et el frate in aria e abrusciasselo e amazzaselo [...] non riuscendo per questo verso el disegno loro, mutorno pensiero quanto a quel fuoco lavorato, ma non si mutorno già de l'amazzarlo in chiesa; donde con mezzo d'uno cherico di Sancta Reparata, entorno una nocte in quella chiesa e fecionvi portare tanta bruttura che imbrattorno tucto el pergamo dove la mattina doveva entrare fra Hieronymo ad predicare, con intentione che trovando lui quivi ogni cosa brutto, non volendo entrarvi dentro, si levasse romore e loro correre quivi e amazarlo; e questo fu la nocte de la vigilia della Ascensione, l'anno 1497 (Violi 1986: 73-74).

<sup>34</sup> Sono grata per questa interpretazione di volg. 'seve'/'sevo' a Dario Panno-Pecoraro.

Avvenne adunque che avendo il frate a predicare la mattina dell'Ascensione, alcuni giovani insolenti e di mala vita, col mezzo d'alcuni scorretti sacerdoti, entrarono la notte precedente in chiesa, e sopra il pergamo, ove doveva predicare, fecero molte brutture, disoneste e abominevoli solamente a raccontarle [...] nondimeno il predetto frate venne quella mattina a predicare accompagnato da buon numero de' suoi devoti, essendo pure stato netto e purgato il pergamo delle dette brutture, e tolta via la carogna d'una pelle d'asino, che posta vi era sopra per ornamento di quello (Nardi 1838-1841, I: 108).

E a dì 4 di maggio 1497, l'Ascensione, e' predicò frate Girolamo in Santa Maria del Fiore; e certi uomini sua nimici di poca coscienza feciono una grande iscelleranza. La notte, per dispetto, entrarono in chiesa e per forza, spezzando la porta ch'è dal campanile, e entrarono in sul pergamo e quello vituperosamente inbrattarono di sporcizie; in modo s'ebbe a piallare quando ebbe a montare in pergamo (Landucci 1985: 147).

achadde che alquanti nimici del frate senddo in ghuardia entrarono in chiesa, nel quale luogho unto e 'mbratato il perghamo et schrittovi molte cose in vitupero del frate et ucellatolo assai se ne partirno (Cerretani 1994: 236).

fu imbratato el perghamo di S. Maria del Fiore, perché fra Girolamo del ordine de' frati predicatori priore di S. Marcho non vi predichassi, perché v'avea predichato dua anni alla fila, e riprendeva e' viti, aveva fatto spegniere e' giuochi, e la sodoma in buona parte, e perché costoro aveano in odio la lucie, nolla potevano vedere, né volevano udirla, né che altri l'udisse (Cambi 1875: 104-105).

questi signori havevano ordinato che né frate Hieronymo né alcun altro predicatore potesse più predicare, senza licentia de loro signorie [...] Finalmente epsò non volse cedere, ma ha omnino voluto predicare. Et in questa nocte molti gioveni hano aperta una porta de la ecclesia maiore dove epsò frate predicava, et hano imbratato tucto el pergamo di seve (Somenzi 1930: xxvii-xxviii).

Non restorono però alquanti giovani, la notte entrati in chiesa, con certe candele di sevo imbrattare il pergamo, le quali a servire aveano a fare lume [...] e così ovviare alla predicazione: ma [...] il pergamo si nettò e ripulì (Parenti 1994-2005, II: 101).

La versione di Massimo il Greco potrebbe però essere ugualmente ricondotta a un altro episodio. In questo senso sembra indiziaria l'assenza nelle fonti di una conferma esplicita per il particolare delle deiezioni (rilevante potrebbe essere anche la mancanza nella versione autoriale del dettaglio della pelle di asino, che tuttavia da un lato è elemento incostante nelle fonti e dall'altro avrebbe potuto urtare la sensibilità del lettore ortodosso). Laddove si intenda che Massimo descriva un pergamo imbrattato non con del sozzume generico ma specificamente di "feci" (cf. Garzaniti 2019b: 46, 51) – sl.eccl. *калѣ* vale infatti sia lat. *lutum*, *coenum*, *volutabrum* e gr. *πηλός*, sia gr. *κύλισμα* (cf. Sreznevskij 1893-1912: s.v.) –,

la sua versione potrebbe riandare in particolare a quando il pergamo del duomo fu bruttato di sterco. Del fatto dà notizia Filipepi, che narra anche di un'altra volta quando il pergamo fu violato con una pelle di asino, e ancora di quando, il giorno dell'Ascensione del 1497, Savonarola fu attaccato durante la predica. Sui fatti dell'Ascensione, la versione di Filipepi converge con quella di Vaglienti<sup>35</sup>.

Onde si venne a tanto, che una notte sconficcarono una delle porte di Santa Maria del Fiore; et, entrati dentro, andarono al pergamo, et rotto per forza l'uscetto, entrati in esso, tutto lo imbrattarono di sterco, massime dove teneva le mani. Quando poi il padre la mattina cominciò a salire, s'avvedde di tanta sceleratezza; onde fu necessario in presenza di tutto il popolo far nettare et piallare dove era imbrattato; et così seguì la sua predica. Un'altra volta fu posta al traverso sul pergamo una pelle di asino putrida, che ammorbava ogni cosa [...] Un'altra volta, nel giorno dell'Ascensione, sul bello della predica, si mossero questi ribaldi, secondo l'ordine dato tra loro, da tutte le porte di Santa Maria del Fiore, in un medesimo tempo verso il pergamo, et spezzata subito la porta per ammazzarlo (Filipepi 2020: 77-78).

e 'l dì della Ascensione volendo predicare in Firenze quasi come per forza, adoperandosi con tutte sue forze di fare sì e in tale modo che in Firenze non predicasse altra religione che la loro cercando d'abbassare tutte l'altre religione [...] questo dì, essendo montato in pergamo e di già cominciato a predicare, e avendo cominciato una parte di Firenze a conoscere la sua astuzia lo caccionno di pergamo e lui con grandissima paura di sé se ne andò a San Marco (Vaglienti 1982: 39).

La similitudine di Savonarola con Cristo, che Massimo il Greco enuncia al termine dell'episodio del pergamo lordato restituendo la fermezza di intenti del frate di fronte alle avversità, traluce già, insieme al modello dell'*imitatio Christi*, dalla difesa di Benivieni, che coglie ed esprime la similitudine di Savonarola con Cristo proprio a motivo della perseveranza con cui il frate sviluppò e consolidò la sua dottrina malgrado l'opposizione che incontrava.

Egli, imitando la mitezza e la longanimità verso tutti del Salvatore, pativa tutto con coraggio, desiderando la correzione di molti (MG – cf. § 3.4).

La quarta ragione o vero segno della verità di questa dottrina è la grande et universale contradictione che ha avuta, essendo sempre più cresciuta et più ampliata et dilatata et non mai manchata, et in questo ha avuto similitudine con la dottrina di Christo et delli apostoli e degli altri sancti dal principio del mondo insino al tempo presente. Onde questa dottrina, come sa tutto el mondo, ha avuto contradictione da tutte le condizioni degl'huomini et delle donne, da

<sup>35</sup> Nell'interpretazione di L. Martines (2008: 166), alla vigilia dell'Ascensione il pergamo del duomo fu violato con escrementi e con una pelle d'asino. Le fonti che l'autore prende a riferimento coincidono in ogni caso con le testimonianze qui richiamate e verificate.



tutti gli stati così ecclesiastici chome secolari, ma sopra tutto da' gran maestri, et del secolo et della chiesa, et da' tiepidi, in modo che ha havuto a combattere con doppia potentia, cioè ecclesiastica et secolare, con doppia sapientia, humana de' filosofi et savii di questo mondo et theologica de' theologi ambitiosi di questi secolo, con doppia malitia, manifesta de' cattivi et scelerati publicamente et occulta delli hypocriti et tiepidi (Benivieni 2003: 37).

#### 4.6.4. Rinnovare la Chiesa

La testimonianza di Massimo il Greco sulla denuncia del decadimento della Chiesa di cui Savonarola si fece promotore, con l'esortazione per le alte cariche a osservare la legge del Vangelo e la previsione inversa di dannazione, trova il suo riscontro più immediato nei materiali omiletici.

Per questo, chi è nella dignità ecclesiastica e tuttavia non vive a similitudine degli apostoli e non si dà pena del gregge di Cristo Salvatore [il papa che allora dava scandalo, i cardinali che erano con lui e il clero al loro seguito], come invece si conviene, quelli non li lodava affatto, ma senza timore denunciava i loro peccati e diceva spesso: "Se conducessimo una vita degna del Vangelo di Cristo Salvatore, vedendo la nostra vita angelica gli eretici si volgerebbero senz'altro al Signore, e questo ci varrebbe la salvezza e il godimento dei beni eterni. Oggi, invece, vivendo contro i comandamenti evangelici, né correggendoci, né dandoci pena di portare gli altri alla pietà, cos'altro speriamo di udire dal Giudice giusto se non questo: 'Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il Regno dei cieli davanti agli uomini; perché così voi non vi entrate, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci' (Mt 23,13)?" (MG – cf. § 3.4).

Per Savonarola lo stato della Chiesa fu un cruccio costante e divenne una tematica ricorrente nei suoi discorsi. L'impegno che egli profuse nella lotta al malcostume del clero, all'opulenza degli ordini religiosi, alla vacuità del cerimoniale e al materialismo dilagante affiora già, insieme alla sua logica argomentativa, dalle prediche sopra Aggeo. In queste, il frate denunciò su tutto il venir meno della povertà, della semplicità, dell'unione e della pace della Chiesa primitiva, constatandone l'avvenuta distruzione anche per colpa dei tiepidi, per la loro aridità e mancanza di spirito e di devozione, e dei cristiani tutti, perché più nessuno si rendeva perfetto in spirito o in santità.

O sacerdoti, udite le mie parole; o preti, o prelati della Chiesa di Christo, lasciate e' beneficii, e' quali giustamente non potete tenere, lasciate le vostre pompe, e' vostri conviti e desinari, e' quali fate tanto splendidamente. Lasciate, dico, le vostre concubine e li cinedi, ché gli è tempo, dico, da far penitenzia, ché ne vengono le gran tribulazioni, per le quali Dio vuole raccontare la sua Chiesa; dite le vostre messe con devozione, altrimenti se voi non vorrete intendere quel che vuole Dio, voi al fine perderete e' benefici e la vita. O monachi, lasciate le superfluità e delle veste e delli argenti e di tanta grassezza del-

le vostre badie e beneficii, datevi alla semplicità e lavorate con le mani vostre, come facevano gli antichi monaci vostri padri e vostri antecessori, altrimenti, se non lo farete volentieri, verrà tempo che lo farete per forza. O monache, lasciate ancora voi le vostre superfluità, lasciate le vostre simonie quando accettate le monache che venghino a stare ne' vostri monasteri, lasciate tanti apparati e tante pompe quando si sagrano le vostre monache, lasciate e' canti figurati [...] O frati miei, a voi dico: lasciate le superfluità e vostre dipinture e vostre frasche, fate le tonache non con tanta larghezza e di panni ben grossi (Savonarola 1965: 18-19 [1]).

la Chiesa non ode predicazioni, non vede più o poche operazioni, non gusta più cose spirituali, non sente l'odore delle cose di Dio, non tocca e non sente le cose della fede, come dovrebbe, non appetisce e non desidera le cose superiori, ma solo è tutta data e immersa e appetisce le cose sensibili e terrene (Savonarola 1965: 125 [8]).

noi vediamo [...] e' capi de' cristiani e quelli che sono in alto stato stanno a godere e darsi buon tempo [...] non si vede che in tanta moltitudine di cristiani si faccia perfetto alcuno in spirito o in santità [...] Così la Chiesa di Cristo, che fu fondata dalli suoi apostoli nella povertà e nella semplicità e nella unione e nella pace, e vedi oggi come ella sia si può dire destrutta (Savonarola 1965: 236, 239 [14]).

Aridi sono e' tepidi che sono nella Chiesa e sono aridi, cioè non hanno spirito; parlano bene della Chiesa e stanno in quella, ma senza devozione alcuna (Savonarola 1965: 376 [21]).

L'esortazione che Savonarola rivolge ai monaci a lavorare con le loro mani "come facevano gli antichi monaci vostri padri e vostri antecessori" nella prima predica sopra Aggeo e la sua denuncia della distruzione de "la Chiesa di Cristo, che fu fondata dalli suoi apostoli nella povertà e nella semplicità e nella unione e nella pace" nella quattordicesima predica dello stesso ciclo (*supra* in carattere spazieggiato) echeggiano nell'esposizione di Massimo il Greco. Volendo dimostrare l'esemplarità degli Osservanti, infatti, nell'*Epistola* Massimo coniuga il riferimento al lavoro e quello alla Chiesa primitiva, e li rende affermativi per definire specularmente in positivo quanti tra i latini si erano all'opposto rinnovati fedeli alla normativa antica e la osservavano strettamente (cf. § 2.3).

Di questo un tempo sono state testimoni certe le numerose comunità disseminate ovunque nell'ecumene di santi monaci ortodossi che rifulgevano nel digiuno, vivevano in deserti remoti, nella povertà assoluta e nella miseria volontaria, e mangiavano il pane frutto del lavoro delle loro mani e del sudore della loro fronte (cf. Gen 3,19; Sal 127[126],2). Allo stesso modo lo sono oggi le tante comunità disseminate in tutti i regni latini di frati che scelgono la vita cenobitica, che a similitudine degli antichi vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l'azione (MG – cf. § 3.3).

La critica che Savonarola mosse alla Chiesa si fece via via più aperta e più aspri i toni delle sue invettive, suscitando reazioni ostili e, per conseguenza, i brevi del 1495. Discorrendo sopra i Salmi, parlò a discredito di Roma perché superba, lussuriosa, avara e simoniaca, alzò il dito contro le vuote apparenze e il formalismo esasperato dei rituali, il malcostume e il cattivo esempio dei religiosi, che giudicava più manchevoli dei secolari, e ne annunciò la correzione, spontanea o coatta.

E tu, Roma, Roma! Anche a te è stato detto [che tu ti converta], e tu pure stai nella ostinazione, e però aspetta l'ira di Dio [...] Guarda se Roma è piena di superbia, di lussuria, avarizia e simonia! Guarda se in lei si moltiplicano sempre peccati, e però di' che il fragello è presso, e che la renovazione della Chiesa è presso [...] oggi [...] fa [...] solamente [...] cerimonie e pompe e superfluità, con le quali [...] con loro male esempio li prelati della Chiesa fanno cascare li altri uomini in moltissimi peccati [...] Questa [...] è la Chiesa romana, piena di simonie e scelleratezze (Savonarola 1969-1974, I: 44, 49, 51 [3]).

*Item dice san Paulo alle donne: Non feratis aurum, nec margaritas, nec vestes pretiosas, nec crines tortos [...]* Dice, dunque, alle donne grande e a te, cittadina: non portate oro, né pietre preziose né veste, né capelli arricciati, ma andate alla semplice; e se questo non è lecito alle donne, manco è lecito agli uomini portare ornamenti femminili, manco ancora agli religiosi, manco alli prelati della Chiesa, manco alli monaci, manco alli mendicanti frati, altrimenti non vivono da cristiani e aranno a rendere ragione a Dio d'ogni cosa (Savonarola 1969-1974, I: 92 [5]).

Quelli della primitiva Chiesa tenevano drento a sé la bontà e avevano tanta perfezione ne' cuori loro [...] oggi abbiamo messo fuori tutte le cerimonie e esteso fuori tutte le pompe e ornamenti della Chiesa in drappelloni e organi e altre pompe, e non abbiamo bontà alcuna dentro (Savonarola 1969-1974, I: 120-121 [7]).

Ne' preti vuole mutare governo e vuole che lascino tanti beneficii, e se non gli lasceranno per amore, gli lasceranno per forza. Ne' frati vuole mutare governo e vuole che tornino alla loro prima semplicità e povertà (Savonarola 1969-1974, II: 116 [24]).

Voi secolari ci avete vinti e abbiamovi voltato le spalle. La nostra avarizia e li nostri peccati sono maggiori che li vostri; noi abbiamo più belli palazzi di voi e abitiamo meglio di voi (Savonarola 1969-1974, II: 163-164 [26]).

L'accusa che nella quinta predica sopra i Salmi Savonarola rivolge agli uomini e ai religiosi tutti (clero, monaci, frati), colpevoli a suo giudizio di indossare "ornamenti femminili" vietati anche alle donne (*supra* in carattere spazieggiato), echeggia nella *Narrazione*, nel racconto sul Regno di Francia, quando Massimo il Greco censura i nobili moscoviti perché attratti da "gli ornamenti esteriori che si confanno alle donne", incoraggiandoli a seguire piuttosto l'esempio degli eruditi occidentali.

Tali converrebbe che fossero e si mostrassero per la loro patria quanti presso di noi si gloriano nel lignaggio e nell'abbondanza degli averi, che [...] potrebbero essi stessi [...] cessare di badare agli ornamenti esteriori che si confanno alle donne (MG – cf. § 2.3).

Nel ciclo sopra Giobbe, Savonarola tornò ad additare l'abbandono della povertà e la mancanza di pietà e di carità come cause responsabili del dilagare nella Chiesa di avarizia, ambizione, superbia, libidine e lussuria. Denunciò ancora il venir meno del culto, con il sopravvento dell'esteriorità, e criticò i tiepidi, ora parificandoli agli scribi e ai farisei del Vangelo, in un paragone che avrebbe sviluppato nei cicli sopra Amos e Zaccaria, e sopra Ruth e Michea. Questo paragone, come si è visto, sarebbe filtrato nella *Narrazione*, affinando la similitudine di Savonarola con Cristo (cf. § 3.4).

ella [la Chiesa] è mancata, ella non fa più frutto, ella è guasta per l'avarizia che è entrata nelle midolla delle ossa di ciascuno, ella è consumata per el fuoco della libidine e della ambizione (Savonarola 1957, I: 11 [1]).

allargandosi il viver cristiano, e moltiplicando la Chiesa in tenere beni, ne sono succedute l'avarizia, l'ambizione, la superbia e la lussuria, e, in effetto, tutti e' mali (Savonarola 1957, I: 318-319 [17]).

Ma perché egli è raffreddata la carità e l'interiore, e il culto della primitiva Chiesa è mancato, però si sono estesi e' tiepidi nelle cerimonie e nel difuori, perché non sanno fare né sentano il di dentro [...] O monaci, o preti, o frati, o mendicanti, voi fate male a voler mantenere la mala consuetudine [...] Io dico che chi non farà bene sarà condannato, o sia prete o frate di Osservanza, o sia chi si voglia [...] Ma voi non volete intendere la verità, e fate come gli scribi e i farisei, che, come e' si sentivano tocchi da Cristo con la verità, cominciano a dire male di lui e perseguitarlo [...] Così fanno questi tiepidi contra di noi, che non vogliono udire la verità e parlano senza ragione alcuna (Savonarola 1957, I: 381, 383-384 [20]).

O tiepidi, lasciate le vostre cerimonie e attendete alla carità: la vostra non è vera religione, ché non consiste nella pietà e nella carità [...] Le viscere de' vostri cuori sono coperte di superbia (Savonarola 1957, II: 178 [34]).

Così sono fatti e' nostri tiepidi come li farisei, che, volendo parere santi, sono pieni di superbia e diventano incorrribili (Savonarola 1957, II: 271 [39]).

O religiosi che avete del superfluo, e abbondano e sono pieni e' vostri tabernacoli, pieni e' vostri granari, pieni e' vostri cellarii, e li poverelli muoiono di fame e di sete, è questo il voto della povertà? Quel che voi avete di superfluo non è egli tolto e rubato a' poveri di Cristo? (Savonarola 1957, II: 305-306 [41]).

Non fu mai la Chiesa di Dio in tanta pace, quanta ella era quando la viveva in povertà. Vedi pure oggi con le sua ricchezze e con le sue pompe quanta pace tu truovi infra loro, tutti pieni d'odii e d'invidia l'uno con l'altro (Savonarola 1957, II: 418 [46]).

Agiografi, apologeti e storici mostrano in generale buona contezza delle motivazioni, dei contenuti e dei modi della denuncia savonaroliana della Chiesa. Nelle parole di Pico, Savonarola predicava contro i prelati annunciando tempi nefasti, in quelle dello pseudo-Burlamacchi aveva ricevuto una speciale rivelazione sul rinnovamento della Chiesa, della cui autenticità lo avevano persuaso la peccaminosità dei prelati, la loro condotta scandalosa e la rilassatezza della vita religiosa, suscitando le sue invettive. Nella testimonianza di Violi, il frate denunciava con coraggio e senza eccezioni il mal vivere della Chiesa, il suo formalismo e la vacuità del cerimoniale. Cinozzi e Filipepi raccontano di come riprendeva sia i secolari che i religiosi, specialmente il clero, Cerretani di come additava i vizi del papa e dei cardinali, sostenendo il rinnovamento della Chiesa e molta penitenza perché un grande flagello aveva da abbattersi su Roma. Agli occhi di Nardi, alle profezie di Savonarola dava credito il malcostume dilagante nella corte romana.

6. Multa itidem de imminenti clade, multa de reformatione ecclesiae praedice-re, multa de pontificum et regum vita dicere, multa de eis quae passurus erat ob praedicatam veritatem praenuntiare divino iussu palam exorsus est (Pico 1999: 123; cf. Pico 1998: 19).

6. fugli mostro la Chiesa di Dio haversi a rinnovare [...] et benché più volte gli fussi mostro, cominciò nondimeno a dubitare. Era tuttavia inclinato et vinto dalla ragione naturale a crederle [...] argumentava ch'è' sommi pontefici con fraude et simonia erano eletti al pontificato, il quale acquistato, con meretrici et a congregare edifitii tutti erano intenti. Per questa medesima via andavano e' vescovi et cardinali, ne' quali timor di Dio non era, né la lor professione, con giuramento firmata, né la christiana religione gli raffermava [...] et tutta la Chiesa di Dio havevano ripiena di iniquità [...] 35. Alli cattivi et perversi huomini et in publico et in privato il servo di Dio ammoniva doversi fuggire [...] da Roma (Burlamacchi 1937: 14, 98).

cominciò ad mostrare in che termine si trovava allora la Chiesa di Christo e quanto ella era declinata dal vivere primo e da' costumi della primitiva Chiesa, mostrando che la Chiesa si debbe renovare per più ragioni e che la christianità non era più in quello essere né in quel fervore che lla si trovava al tempo delli apostoli e de' martiri e de' sancti passati. Et con molte ragioni monstrava che lla non poteva durare molto in quello essere, e che bisognava che lla si si reformasse e si rinovasse ad migliore et più sancta vita [...] lui diceva del mal vivere della chiesa, così ne' capi come nelle membra [...] arditamente e senza rispetto di persona mostrava in quanti vitii era transcorsa la christianità e la Chiesa, e che li homini non vivevano più come veri christiani, ma che solo l'apparentia e le cerimonie exteriori havevano qualche ombra di bontà, ma che del culto interiore non se ne sentiva o pocho [...] lui seguitò sempre questo suo predicare, con mostrare che la christianità viveva male e ch'el culto del vero christiano era quasi spento quanto allo interiore e solo di fuora nello exterioro erano rimaste le

cerimonie, e che però Dio voleva rinnovare la Chiesa e riformarla ad altro vivere [...] predicando lui, come è decto, e sempre toccando questa renovatione della Chiesa, et in su questa occaxione mostrando el vivere del christianesimo quanto egli era fuori del giusto e de l'honesto, e maxime del clero e de' prelati, e la vita loro quanto e lla era disforme alla vita de' sancti passati (Violi 1986: 17, 22, 70).

reprendendo [el p. f. Ieronimo] aspramente e vizii, e mostrando per le Scritture esser necessario la rennovazion della Chiesa per li infiniti peccati del clero [...] e il p. f. Ieronimo predicava riprendendo e vizii, e massime che toccava tutti e tasti, e non avea alcun rispetto (Cinozzi 2020: 14, 16).

Predicando il padre fra Girolamo, et riprendendo acerrimamente i peccati et vitii tanto de' secolari quanto de' religiosi di quel tempo (Filipepi 2020: 71).

Fra Girolamo [...] predicanddo del continuo diceva che [...] la Chiesa [s'aveva a] rennovarssi [...] predicava l'unione, la pace, il perdonare l'un l'atro, il fare penitencia perché Iddio haveva preparato un gram fragello et maxime per Roma [...] vituperava e vitii della Chiesa senza righuardo alcuno et con brute parole della persona del papa e sua chardinali tutto il dì gli teneva inreverentemente su pe' perghami (Cerretani 1994: 220, 224, 234).

il molto chiaro e apparente esempio in quei tempi della troppo scorretta corte romana e di tutto il mondo facevano in un certo modo un particolar comento a' vaticini di quel frate (Nardi 1838-1841, I: 83).

#### 4.6.5. Tra ardimento, tenacia e sopportazione

Le reazioni malevole che nel resoconto di Massimo il Greco si levarono all'indomani del primo attacco di Savonarola alla Chiesa, palesando la sua similitudine con Cristo, con maldicenze che presero a circolare in città e raggiunsero Roma, sono anch'esse ben rappresentate nelle fonti.

Dicendo queste cose senza riguardo, ma anzi accusando con parole ancor più dure il papa che allora dava scandalo, i cardinali che erano con lui e il clero al loro seguito, si era portato addosso l'odio e l'ostilità enormi di chi fin dal principio aveva avuto in odio le sue sante prediche. Allora lo chiamarono eretico, e ancora maligno e bugiardo, perché aveva aperto le sue labbra contro il santo papa e contro tutta la Chiesa romana. E questa diceria su di lui raggiunse Roma (MG – cf. § 3.4).

Il primo e più diretto riscontro è offerto dalle prediche sopra Amos e Zaccaria, che segnarono il ritorno di Savonarola sul pergamo dopo i provvedimenti del 1495. Dall'alto del pergamo, infatti, il frate non mancò di ingaggiare polemica con chi aveva scritto a Roma per denunciarlo, dichiarando falsa l'accusa di aver diffamato il papa, i cardinali, i vescovi e i prelati, e denunciando a sua volta la malizia e l'ignoranza di chi gliel'aveva mossa contro. I suoi detrattori sono qui

identificati con gli scribi e i farisei del Vangelo, in un paragone tra scribi e farisei e tiepidi che si era instaurato nelle prediche sopra Giobbe e sarebbe tornato in quelle sopra Ruth e Michea.

O tu che scrivi a Roma tante bugie [...] E voi che siate capassoni e ignoranti, che non sapete pure se siate vivi o morti, volete disputare di cose che voi non intendete e state a scrivere lettere a Roma [...] tutte piene di sciocchezze e di bugie e ogni giorno ne trovate e fingete migliaia delle nuove (Savonarola 1971-1972, I: 11, 43 [1]).

Tu di' pur ch'io predichi la Scrittura. Io non predico altro e tu pur sempre scrivi a Roma. Non ti dissi io che tu scriverresti a Roma? Sappiate che gli hanno scritto, io ve lo dissi, e hanno scritto ch'io ho detto male del papa, de' cardinali, de' vescovi e de' prelati. Credi che io lo so e hollo per via umana, ché n'ho avute lettere di quanto tu hai scritto (Savonarola 1971-1972, I: 416 [17]).

O tu che scrivi a Roma [...] non scrivere ch'io abbia detto male del papa e de' cardinali, perché io non nomino qua nessuno (Savonarola 1971-1972, II: 100 [21]).

Li scribi e farisei sono andati a Roma [...] E' sono andati, ti so dire, accendere el foco contra di me (Savonarola 1971-1972, II: 203 [25]).

Voi avete scritto a Roma che io ho detto male del papa, e non è vero (Savonarola 1971-1972, III: 386 [48]).

Gli effetti della denuncia savonaroliana della Chiesa si fissano nella testimonianza di agiografi, apologeti e storici, che, pur concordi nell'interpretazione dei fatti, li circostanziano con precisione variabile. Se, infatti, Pico riferisce laticamente di calunnie e maldicenze suscitate dall'invidia e dall'odio che in molti nutrivano verso Savonarola per la sua denuncia dei vizi di laici e religiosi, e per il nome della sua santità, Violi mette più precisamente in relazione le voci che si levarono contro di lui con la denuncia a Roma della sua critica della Chiesa, chiarendo che si trattò di una denuncia strumentale, architettata dai suoi avversari allo scopo di allontanarlo dalla città. Anche Filipepi pone la denuncia a Roma in conseguenza all'insuccesso del tentativo di allontanare il frate da Firenze che soggiaceva al breve del 1495. Cinozzi ne individua il responsabile materiale nella persona del procuratore dell'ordine dei predicatori, Francesco Chierichino, che avrebbe consegnato al papa le lettere di accusa scritte da alcuni frati di San Marco. L'appello alle autorità romane è letto in chiave ugualmente persecutoria da Cerretani.

6. invidiorum linguae acuerentur, quas, ubi publice vitia eorum qui praeerant aggressus est persequi, in se atrocissimas expertus est [...] 9. Postquam autem sanctitatis eius crevit in universum opinio, crevit apud multos invidia et ex invidia manaverunt calumniae (Pico 1999: 121, 127; cf. Pico 1998: 17, 25).

questi adversarii tentorno un'altra via per iscacciare el frate di qua [...] cominciano questi adversarii in su questa occaxione ad scrivere ad Roma. Et usorno



per mezzi racomodati ad questa cosa, alcuni di quelli religiosi de' zoccholi mossi da invidia [...] e feciono scrivere e fare intendere ad papa Alexandro sexto, che allora teneva la sedia di Pietro, come questo frate era inimicho del papa e de' prelati della Chiesa e che diceva ogni male di loro e che egli era bene che lo facesse desistere e chiamasselo ad sé e levassilo di qua (Violi 1986: 70).

Venne [...] un breve dal papa a fra Girolamo [...] che, per buon rispetto, intermettesse il predicare per due o tre mesi: il che tutto era fatto a grand'arte, et con particolare intelligenza del Moro duca di Milano, che desiderava far tiranno di Fiorenza Giovanni di Pier Francesco de' Medici [...] et intendeva per questa via levarsi dinanzi il padre fra Girolamo, che a lui era come uno stecco negli occhi. Ma allo arrivo di questo breve, come a Dio piacque, fra Girolamo s'infermò; et non andò altrimenti. Et, non essendo riuscito questo disegno, s'accordarono circa 60 cittadini delle prime case di Fiorenza, mossi da certi principali, et scrissero al papa come fra Girolamo non predicava la Scrittura santa ma heresie, et diceva male del papa et de' cardinali, che era lo scandalo della città e di tutta Italia; et tutti sottoscrissero a questa lettera. Onde il papa, su questo avviso falsissimo, gli mandò un altro breve diverso dal primo, comandandogli sotto pena di scomunica che non predicasse: onde fra Girolamo stette all' hora qualche dì che non predicò (Filipepi 2020: 79).

Revelò il secreto del cuor suo a più persone e tra li altri, come dice maestro Domenico Benivieni saperlo lui, specialmente a fra Francesco Chierichino procurator dello ordine de' predicatori. El quale non andando retto, né in verità, ma simulatamente e in corde era contrario al p. f. Ieronimo [...] Costui fu quello che con Alessandro VI, per sua improba iustificazione, si cavò di seno alcune lettere che aveano scritte varii frati di S. Marco in offensione del p. f. Ieronimo, e monstrolle al pontefice, e disse: Vedete, santissimo padre, queste son lettere de' frati di San Marco (Cinozzi 2020: 18-19).

e nimici del frate [...] visto essere al disotto e che chi s'oponeva co' giuditii era ghashighato, cominciorno a tentare per la via di Roma et per alcuni mezi feciono intendere a papa Alexandro come frate Girolamo diceva mal di lui [...] per la via di Roma persequitavano il frate (Cerretani 1994: 233-235).

Come è noto, Savonarola fu interdetto dalla predicazione nell'autunno del 1495, rimase lontano dal pergamo fino alla quaresima del 1496 e nel maggio del 1497 fu scomunicato. Quando Massimo il Greco narra che per l'eco delle maldicenze circolanti sul suo conto Savonarola fu bersaglio di un provvedimento che lo riduceva al silenzio pena la scomunica per eresia si riferisce probabilmente al primo breve del 1495, che valse al frate proprio l'accusa di eresia e la sospensione da ogni incarico sotto la minaccia della scomunica.

E questa diceria su di lui raggiunse Roma, e sconvolse il papa e il clero che era con lui al punto da inviargli un'ordinanza del concistoro che lo diffidava dal predicare al popolo del Signore [...] Convennero dunque questo e questo gli ordinarono,

avendo aggiunto nella loro scrittura concistoriale che se a seguito di quella non avesse cessato, sarebbe stato maledetto da loro come eretico (MG – cf. § 3.4).

La reazione descritta dalla parte del frate, tuttavia, che a differenza di quanto era accaduto nel 1495 trasgredì il divieto di predicare giudicandolo ingiusto e contrario a Dio, ricorda piuttosto la sua risposta alla scomunica del 1497, di cui ignorò gli effetti contestandola *apertis verbis* nelle prediche sopra l'Esodo. D'altra parte, l'insubordinazione, la percezione dell'ingiustizia e della contrarietà a Dio delle restrizioni che lo avevano colpito, il maggior attacco alla Chiesa che ne venne per conseguenza e la prontezza al sacrificio della vita che legittimava il suo ardire avevano già caratterizzato la sua reazione ai brevi del 1495 nelle prediche sopra Amos e Zaccaria. Gli atteggiamenti, le prese di posizione e le argomentazioni fissate da Massimo il Greco, allora, potrebbero restituire la risposta di Savonarola tanto ai primi brevi, quanto alla scomunica. La coincidenza tra le parole che Massimo gli attribuisce e quelle da lui effettivamente pronunciate porta in particolare ad ammettere che Massimo conoscesse sia la sua autodifesa del 1496, sia quella del 1498, e possa aver ritenuto di semplificare l'*escalation* degli eventi che sfociarono nella condanna assimilando il primo breve alla scomunica.

Egli non solo non prestò l'orecchio a quel loro provvedimento illegittimo, ma ancor più si infiammò di zelo per Dio, e denunciava la loro missiva concistoriale come ingiusta e non accetta a Dio perché gli impediva di predicare in chiesa ai fedeli. E per questo si fermava a lungo, denunciando le loro iniquità (MG – cf. § 3.4).

Nella quaresima del 1496, Savonarola pretese legittima la sua inottemperanza all'ingiunzione di recarsi a Roma e difese il suo diritto di profetare opponendo all'obbligo di conformarsi ai brevi del 1495, che giudicava contrari a Dio e alla carità, il supremo dovere di obbedienza verso Dio. Forte dello stesso argomento e insieme del paragone, già instaurato, tra i suoi avversari, gli scribi e i farisei, giustificò, all'epoca ancora in ipotesi (profezia), la resistenza che avrebbe opposto a un eventuale (futuro) divieto di predicare. Nel giugno del 1497 e poi ancora nel febbraio del 1498, esaminando allora le ragioni della scomunica, giudicò che anche quella fosse invalida, e pertanto inefficace nei suoi effetti, perché contraria a Dio e alla carità, e la stimò tale proprio in ragione del divieto di predicare che ormai gli era stato effettivamente ingiunto.

Ogni volta dunque che si potessi vedere espressamente che li comandamenti delli superiori sono contrarii alli comandamenti di Dio e massime al precetto della carità, niuno debbe obbedire in questo caso [...] quando io vedessi espressamente che il mio partire d'una città fussi ruina spirituale e corporale del popolo, non obediria a uomo vivente che mi comandassi che io mi partissi, si perché el suo comandamento saria contrario al comandamento divino, si perché io presummeria che quella non fussi la intenzione del mio superiore, sapiendo che è più tosto da obedire alla intenzione della legge che alle parole (Savonarola 1971-1972, I: 11 [1]).

Fanno ancora legge costoro contrarie alla carità. Io ti dico che le non si debbono osservare, perché quello che fussi contra la carità e contra la legge di Dio non si debba obedire per nessun modo. Così facevano li scribi e farisei senza carità simile legge (Savonarola 1971-1972, II: 118 [22]).

Io ti domando se si può fare questa legge che non si profeti, e se la può fare el papa. Io ti rispondo che a me pare che non si possi fare legge universale che proibisca el profetare, salvo ogni migliore iudicio, perché questo sarebbe tòrre la potestà a Dio che non potessi fare profetare (Savonarola 1971-1972, II: 205 [25]).

Ora va' e scrivi a Roma [...] Scrivi così: e' dice quel frate là, che se el papa per falsa persuasione de' farisei facessi uno comandamento che non predicassi, che egli non è tenuto ad obedir alle parole, perché si ha a guardare alla intenzione, e tal comandamento non saria di volontà e intenzione del papa, ma per falsa persuasione, e saria contra Dio (Savonarola 1971-1972, II: 257 [27]).

son preparato a ogni obediencia della romana Chiesa, eccetto quando comandassi contra Dio o contro alla carità, il che non credo; ma quando lo facessi, direi allora [...] tu erri [...] Sì che io mi sottometto alla Chiesa romana e alla obediencia di quella, eccetto (come t'ho detto) se la comandassi contra a Dio o la carità, la qual cosa non può fare la romana Chiesa, ma sì bene li uomini della romana Chiesa (Savonarola 1971-1972, III: 384-385 [48]).

57. Non crediate dunque, dilectissimi, che tale excommunicatione siano di alcuno valore, né apresso Dio, né apresso la Chiesa; le quale sono facte per false suggestioni di huomini, per fare male et per fare contro a Dio et contro alla verità [...] Vero è che pare ad alcuni che quando l'huomo non obedisce in quelle cose che sono espressamente contra a Dio, questa sia disobbedientia; conciosiaché è cosa grossa a credere che noi siamo obligati obedire alli nostri superiori in ogni cosa, perché in tanto dobbiamo obedire al superiore in quanto lui tiene la persona di Dio; et allora non tiene la persona di Dio et non è nostro superiore quando comanda contra a Dio (*A tutti i cristiani e diletti di Dio [Epistola di fra Girolamo da Ferrara contra la excommunicatione subreptitia nuovamente facta, Firenze, 19 giugno 1497]* in Savonarola 1933: 142-143).

Tu di' ancora che io lasci la predica. Questo io non lo farò mai perché è contro a ogni carità [...] Tu di' ancora che io osservi questa scomunica: non l'osservero già io, perché non voglio fare contro la carità (Savonarola 1955-1956, I: 23-24 [1]).

questa scomunica comanda quello che è contra al fine della legge, che è la carità de Dio e la carità del prossimo, e vuole rimuovere il bene, e indurre il male: dunque chi tiene che la sia da osservare tiene contra il fine della legge di Cristo [...] chi tiene che la scomunica vaglia, tiene che non si seguiti il ben vivere, ergo tiene contra a Cristo (Savonarola 1955-1956, I: 60-61 [2]).

Se una cosa è iniusta, adunque è contra la iustitia [...] *Item*, se la iustitia è Cristo, adunque è contra Cristo. Ho adunque io a osservare quello che è contrario a Cristo? *Item*, se è contra Cristo, adunque viene dalli suoi avversarii, e li suoi avversarii sono li diavoli e li suoi membri; adunque osserverò la legge del diavolo

e de' suoi membri? [...] se tu fussi escomunicato in tal modo che osservando la scomunica facessi contra la carità, allora tu saresti obbligato a non osservarla (Savonarola 1955-1956, I: 92-93 [3]).

L'esacerbarsi della denuncia savonaroliana della Chiesa è evidente tanto nelle prediche sopra Amos e Zaccaria, Ruth e Michea, ed Ezechiele, che vennero dopo i primi brevi, quanto in quelle sopra l'Esodo, che fecero seguito alla scomunica. Discorrendo sopra Amos e Zaccaria, il frate compose un inventario dei vizi dei cattivi religiosi ordinati per stati (prelati, preti, tiepidi, pastori, frati, monache) accusandoli di peccati molteplici (presunzione, simonia, malcostume, superbia, vanagloria, invidia, odio, avarizia, libidine, disprezzo dei voti della religione). Nello stesso ciclo, rinnovando il paragone tra i tiepidi, gli scribi e i farisei, denunciò la natura malvagia e il mal vivere che si celavano dietro gli atteggiamenti ipocriti dei tiepidi, e tornò a criticare i vertici della gerarchia ecclesiastica e a prefigurarne la condanna. Nelle prediche sopra Ruth e Michea, adattò alla rappresentazione della Chiesa la dialettica tra corpo e spirito: identificato il corpo con la cupidigia delle cose terrene e lo spirito con la semplicità e la purezza, imputò la rovina della Chiesa al venir meno dell'armonia tra corpo e spirito per il sopravvento del corpo sullo spirito, con il conseguente ritorno al paganesimo. Nello stesso ciclo, sviluppò il paragone tra la condizione della Chiesa e il paganesimo, accusando i cattivi prelati di idolatria dell'avarizia, dell'ambizione e della lussuria, e tornò a denunciare la falsità dei tiepidi, accostandoli ancora una volta agli scribi e ai farisei. Nel ciclo sopra Ezechiele, definì la Chiesa una spelonca di ladri, giudicandola a un tempo fetida meretrice e povera vedova. Nel ciclo sopra l'Esodo, infine, sulla denuncia della falsa dottrina dei cattivi religiosi, della loro cupidigia dei piaceri corporali, dell'avarizia, della simonia, della malvagità, dell'odio e della superbia fondò la sua autodifesa.

Il primo peccato dunque de' cattivi prelati e preti si è che sono presuntuosi e mettonsi a governare e' benefizii [...] Il secondo peccato loro è la simonia [...] Terzio peccato loro è che non fanno altro che tirare e cumulare continuamente a sé benefizii [...] Questo [il quarto] peccato è il malo esempio della vita loro [...] Io convertirò, o sterile chierica, dice il Signore, sopra di te la mia mano, cioè la mia potenza, e romperotti il capo [...] non ne rimarrà reliquia, dice il Signore, di questi tali [...] E cattivi frati, dico, e ancora le cattive monache [...] Il primo peccato è che non osservano il primo voto della povertà [...] Il secondo peccato è che non servono il secondo voto, cioè la castità [...] E con questo peccato è ancora quello della gola [...] Il terzio peccato è che non servono il precetto della obbedienza [...] E questo [il quarto peccato] è la invidenza della fraterna grazia (Savonarola 1971-1972, I: 113-114, 118-119 [4]).

Chi è questo padre? *Vos ex patre diabolo estis*. Queste sono parole del Salvatore nostro. E a chi le parlava il Salvatore queste parole? A li scribi e farisei. E chi sono li scribi e farisei? E' tiepidi. Orsù, noi li abbiamo trovati chi sono e' figliuoli del padre diavolo [...] tiepido [...] Primo, tu hai superbia e vanagloria [...] Secundo, tu hai invidia e odio [...] Terzio, tu di' male del tuo fratello e pecchi

nella lingua [...] quarto [...] tu vieni alla persecuzione della verità e impugni maliziosamente e sei ostinato e hai presunzione d'andare in paradiso per le opere esteriori e hai invidia della fraterna grazia, tu hai molti peccati in Spirito Santo (Savonarola 1971-1972, I: 165, 169 [6]).

*Super tribus ergo sceleribus Israel:* sopra peccati, dice Dio, o cattivi pastori, io vi covertiria. Primo, sopra la superbia e la vanagloria [...] Secundo, sopra l'avarizia [...] Terzio, sopra la libidine [...] quarto [...] che tu hai dato tanto scandolo al mio popolo col tuo malo esempio [...] Così credimi, Italia, Italia, Roma, Roma, che 'l Signore verrà e cacerà li cattivi della Chiesa sua [...] Verrà adunque Cristo a questa volta con l'ulivo e con la spada: con l'ulivo alli buoni e con la spada alli cattivi (Savonarola 1971-1972, I: 192, 207, 209 [7]).

*Super cathedram Moysi sederunt scribae et pharisei; omnia quaecumque dixerunt vobis servate et facite, secundum vero opera eorum nolite facere,* cioè: li scribi e farisei sedano sopra la catedra di Moisé e insegnano al popolo e predicano la legge [...] e' dicano di molto bene e non ne fanno straccio [...] Sono ipocriti, e se dicano le buone cose o fanno qualche opera esteriore, fanno tutto per essere laudati dalli uomini [...] E' dilatano e magnificano le fimbrie de' loro vestimenti e vogliono stare ne' primi luoghi de' conviti e delle cene, e vogliono e' primi pergami e le prime cattedre nelle sinagoge, e amano d'essere salutati e fattoli reverenzia per la piazze [...] vogliono anche essere chiamati maestri [...] Sono di dua ragioni questi religiosi cattivi; l'una sono quelli cattivi che sono religiosi sfrenati e che vanno alla vita larga e prelati che fanno e' peccati pubblici [...] L'altra sono e' nostri amici tepidi, e' quali vogliono apparere di fuori buoni, ma dentro sono pieni d'invidia e di ambizione e di superbia, e di questi vogliamo dire al presente che sono simili alli scribi e farisei (Savonarola 1971-1972, I: 355-356, 359-360 [14]).

Voi vi state là a Roma chi per avere el cappello e chi per altro, e le povere chiese che voi lasciate vedove piangano [...] *Ergo, vae vobis qui opulenti estis in Sion et confiditis in monte Samariae,* etc. Guai a voi, che abitate in Sion, cioè nella Chiesa di Dio, che siate ricchi della roba che dovete dare a' poveri e a' peregrini, che non solamente avete speso la roba del Signore in cani e in mule e in bracchi e sparvieri, ma alle meretrici e a' ruffiani! [...] Tu vuoi essere capo: pare a te che si debba andare con tanta pompa e Cristo stia così povero? Questo è grande scandolo della fede [...] Quando e' capi sono cattivi e che fanno male: allora la fede va per terra. E questa è la ragione che gli è oggi poca fede, perché e' buoni capi nella Chiesa sono mancati ed el male esempio è venuto: però è mancata la fede. *Vae vobis igitur, qui dormitis in lectiss eburneis:* guai a voi che dormite ne' letti d'avorio e che andate con tanta pompa [...] Ma peggio quando si vede che tengono le meretrici: la fede va per terra. *Et comeditis agnum de grege et vitulos de medio armenti,* cioè: voi mangiate l'agnello della gregge e cercate ogni di vivande nuove, savori nuovi, fogge nuove, vivande nuove, che non si può empier quella gola. *Qui canitis ad vocem Psalterii sicut David; putaverunt se habere vasa cantici:* questi sono li suoni e balli che fate doppo e' conviti, e vostri organi e vostri canti; questi sono ancora quelli che appropriano alli uomini li salmi fatti in onore di Dio. *Bibentes vinum in phialis et optimo unguento delibuti:* voi beete el

vino nelle guastade, *idest* voi beete largamente le lascivie e andate sfrenatamente in ogni vizio [...] *Et nihil patiebantur super contritionem Ioseph*: costoro non hanno avuto compassione nessuna de' poverelli, delle vedove e pupilli. *Quapropter nunc migrabunt in capite transmigrantium et auferetur factio lascivientium*: per la qual cosa, dice el Signore, costoro saranno menati in cattività e saranno in capo di squadra e in ultimo anderanno nel supplicio dello inferno (Savonarola 1971-1972, II: 64, 69, 72, 79-80 [20]).

el tepido ha el caldo solamente di fuora e non di drento o poco drento, e quanto cresce più il loro caldo esteriore delle cerimonie, tanto più s'unisce el freddo dello amore proprio drento [...] Va', leggi el Testamento Nuovo: tu troverai li scribi e farisei e di questa sorta tiepidi, che sempre hanno perseguitato la Chiesa di Cristo [...] Io dico a voi, tiepidi, che le opere vostre che voi amate come figliuoli non vi varanno niente. Roma e prelati, io vi dico che vi saranno tolti li vostri benefici e le vostre dignità e saravvi dato in compenso tutta ignomia (Savonarola 1971-1972, II: 202-203, 210-211 [25]).

Sono alcuni che sono simili al diavolo, e questi sono di tre maniere: cioè vecchi cattivi, dotti cattivi, e tiepidi [...] A questo modo erano fatti li scribi e farisei, e' quali erano di queste tre ragioni che io t'ho dette (Savonarola 1971-1972, III: 129-130 [39]).

Voi tenete le concubine, voi atendete alle sodomie, voi giucate manifestamente e fate peggio che li secolari; ed è pur questo però una grandissima vergogna che il popolo sia migliore del clero [...] Lasciate le vostre mule, lasciate e' cavalli, lasciate e' cani e li schiavi; non date la roba di Cristo e le cose de' benefici a' cani e le mule. Questo medesimo avevo a dire sopra alli prelati. Se voi non lasciate li benefici superflui che avete, io vi dico e sì vi anzio (e questa è parola del Signore): voi perderete la vita, e' benefici e la robba, e anderete a casa del diavolo. Lasciate adunque e' benefici, ché a ogni modo gli avete a perdere, e questo vedrete per esperienza [...] Alle monache dite che attendino a vivere meglio che non fanno: e' ce n'è d'una certa sorta monache larghe, le quali si vorieno estermiare, perché le son causa della ruina delle città. Non vi mettete le vostre figliuole in quegli monasterii, perché le diventano peggio che meretrici (Savonarola 1971-1972, III: 388-389, 391 [48]).

Dipoi, a poco a poco mancò el caldo, *idest* lo spirito, perché la Chiesa cominciò 'avere corpo, cioè la roba, *et corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, cioè il corpo che si corrompe aggrava l'anima; e così la roba cominciò a fare mancare lo spirito. E è tanto mancato questo caldo della Chiesa e questo spirito, e è tanto cresciuto el freddo della roba e della cupidità delle cose terrene, che questa armonia si dissolve, e siamo tornati alle usanze de' pagani (Savonarola 1962, I: 113 [4]).

Così, spiritualmente parlando, la composizione della Chiesa è come uno corpo, e la forma sua è la grazia del Spirito Santo, e la proporzione, che conserva questa grazia, è la semplicità del core; e però, mancando questa, manca la Chiesa, perché si resolve la armonia di questa composizione [...] ora, mancando questa semplicità e purità, manca la Chiesa: la sua forma si resolve [...] Non ci è più for-

ma di Chiesa [...] Voi vedete che la Chiesa è mancata, perché ella ha atteso tanto alle corse terrene, che ella ha perso lo Spirito (Savonarola 1962, I: 132, 144 [5]).

Li cattivi [...] prelati [...] Hanno la idolatria della avarizia, l'idolatria della ambizione, l'idolatria della lussuria [...] La Chiesa non mi pare più Chiesa: ogni cosa è fatta mercede e prezzo. Vendono insino al sangue di Cristo, vendono li benefici, e colui che compera non si vergogna a comperare la roba di Cristo (Savonarola 1962, I: 256, 266 [9]).

Questi tepidi sono falsi dentro, sono crudeli, non hanno fede, ma di fuori vogliono apparere iusti e belle stadere [...] vogliono [...] apparere santi di fuori, ma dentro sono crudeli [...] Vogliono parere santi questi tepidi [...] hanno el sacchetto loro pieno di pesi falsi [...] l'intelletto loro pieno di false e estorte esposizioni, per impugnare la verità. El vero peso della Scrittura e di ogni cosa è l'amore e la carità [...] Questo è il vero peso, del quale li tepidi non hanno punto, ma hanno tutti pesi falsi [...] Hanno anche questo altro peso falso, che fanno come li scribi e farisei (Savonarola 1962, II: 162-163 [20]).

oggi sono tutte le vanità ne' templi, le spurcizie nelle chiese. E' diavoli vanno a quelli altari, e' quali sono stati la notte con la concubina. Voi avete pure fatto la Chiesa una spelunca di ladri (Savonarola 1955, I: 233 [18]).

Così tu, meretrice Chiesa, tu hai fatto vedere la tua bruttezza a tutto il mondo, al cielo è venuto il fetore tuo (Savonarola 1955, II: 61 [32]).

O povere chiese! Voi siate tutte vedove, le anime e ogni cosa è vedova (Savonarola 1955, II: 223 [41]).

Tu vedi che la nostra ha detto sempre verità, e siamo stati sempre immobili, e ha introdotto, questa dottrina, il ben vivere e tanti fervori e tante orazioni, e *tamen* noi siamo stati scomunicati e loro sono e' benedetti; e pur si vede che la loro dottrina induce il mal fare, e darsi al mangiare e bere, all'avarizia, alle concubine, al vendere e' beneficii, e a tante bugie, e a fare ogni male (Savonarola 1955-1956, I: 35 [1]).

costoro hanno lo scrupolo della scomunica, e dall'altra parte tengono la concubina e il garzone (Savonarola 1955-1956, I: 77 [2]).

Costoro non sentono caldo nessuno delle buone operazioni, perché le sono fredde, piene di odio, d'invidia e di superbia, e piene di loro vizii (Savonarola 1955-1956, I: 90 [3]).

L'inclinazione al sacrificio della vita, che nella lettura di Massimo il Greco perfeziona la similitudine di Savonarola con Cristo, trova anch'essa pieno riscontro nelle prediche che sostanziano la sua rappresentazione della reazione savonaroliana ai brevi del 1495 e 1497.

e già allora dichiarò di stimare in sé vantaggioso morire per la pietà e la gloria di Dio, se necessario. In colui in cui divampa, infatti, il fuoco dello zelo per Dio fa disprezzare non soltanto i beni e gli averi, ma la vita stessa. Ne è testimone au-



tentico il Signore stesso, quando dice: “Ho desiderato ardentemente mangiare questa Pasqua con voi” (Lc 22,15). Disse questo, infatti, perché desiderava assaporare la morte da uomo, per la gloria di Dio suo Padre e per la salvezza degli uomini. E Paolo stesso, l’amante più ardente e appassionato di Cristo, quando dice: “desidero essere sciolto dal corpo per essere con Cristo” (Fil 1,23); e ancora: “Per me, infatti, il vivere è Cristo e il morire un guadagno” (Fil 1,21) (MG – cf. § 3.4).

Nel febbraio del 1496, difendendosi dall’accusa di falso profetismo, Savonarola sostenne di profetare per comandamento di Dio e, proprio come nella testimonianza di Massimo il Greco, si disse pronto ad accogliere la morte come san Paolo in Fil 1,21. Nel marzo dello stesso anno, annunciando allora il suo destino, sentenziò che nel caso fosse sopraggiunta una scomunica contraria alla carità, in quel caso all’obbedienza sarebbe stata da preferire la morte. Nel febbraio del 1498, rivestito il ruolo del pastore chiamato a dare la vita per il suo gregge, enunciò la volontà di andare a morte, espresse la necessità di sacrificare la vita per la verità e l’amore di Dio, e comunicò il desiderio, la gioia e l’intenzione di farlo per la salute del popolo di Cristo, giudicando il sacrificio della vita la più alta delle vittorie.

Figliuoli miei, cittadini miei, qui bisogna difendere la verità di Cristo, e quello che abbiamo detto è la verità di Cristo e la verità evangelica e vera come lo Evangelio (guarda se io ti parlo audacemente), che per questa verità e per Cristo ci voglio anche mettere la vita (Savonarola 1971-1972, I: 171 [6]).

*Dominus Deus locutus est et quis non prophetabit?* Il Signore l’ha detto e chi non profetaria? *Si Deus ergo iubet, renuere non possumus*: se Dio el comanda, non possiamo tornare indietro, non si può resistere alla volontà di Dio. Che pericolo? Che ne va? E’ non ne va se non la vita corporale e questo non è morire, *nam mihi vivere Christus est et mori lucrum*. Il morire a me è guadagno, fa’ tu; se io ho a morire per questa verità non me ne curo, perché io so che tutto quello che t’ho detto è da Dio, e voglio che tu sappia questo, oggi: che [...] tutto s’ha a verificare *ad litteram* come io te lo espongo [...] però non credere che io sia così sciocco che io non conosca dove io sono e che non si può tornare indietro. Però sono contento di morire per Cristo e per la sua verità (Savonarola 1971-1972, I: 188, 203 [7]).

*Item* se noi aremo persecuzione per questo dire la verità, non ci ne curiamo, anzi siamo parati metterci la vita per l’onore di Dio e per la verità (Savonarola 1971-1972, I: 359 [14]).

io non dico che sia, ma se per caso venissi un altro pontefice, diciamo così, il quale volessi che si facessi male e che intendesse il comandamento che fa essere contra la carità e volesse che valessi, dico che in tal caso non hai a temere né sua scomunicazione né sua forza, anzi debbi più tosto morire che obedirlo (Savonarola 1971-1972, II: 324 [27]).

Dimmi, dunque: colui, il quale vede il lupo venire per mangiare le pecorelle, e vede la distruzione delle anime, e vede che si fa contro alla carità, non debbe lui porre la vita sua per le sue pecorelle? [...] Il perché prima voglio morire mille volte [...] Signore mio, io

mi volto a te: tu moristi per la verità, e io sono contento morir per la verità: io mi ti offero in sacrificio: eccomi qua; io sono contento morir per te, e sì ti prego che io non moia mai d'altro male che per difendere la tua verità, acciocché la sia salute de' tuoi eletti e di questo popolo (Savonarola 1955-1956, I: 22-23, 36 [1]).

Apparecchiatevi a fare ogni cosa per Cristo, e *etiam* a morire, se 'l bisogna, per suo amore; e non dubitate che vinceremo ad ogni modo. Oh, se io morisse, come vincerei io? Ti rispondo che morire per Cristo è somma vittoria (Savonarola 1955-1956, I: 67 [2]).

L'immagine del buon pastore che è guida per il suo gregge ed è disposto a sacrificare la vita per proteggerlo (cf. Gv 10) evocata da Savonarola (*supra* in carattere spazieggiato), che con tale pastore si immedesima, torna nella restituzione della predicazione savonaroliana elaborata da Massimo il Greco. Nella *Narrazione*, infatti, i cattivi religiosi contro cui Savonarola si scaglia sono definiti specularmente proprio rispetto a tale immagine, come uomini che non provvedono al gregge di Cristo. La stessa immagine, ora pienamente acquisita da Massimo, torna nella sua critica ai religiosi in Moscovia, quando, riecheggiando le invettive savonaroliane, equipara i monaci governati da cattivi igumeni a pecore prive della guida di un pastore.

Per questo, chi era nella dignità ecclesiastica e tuttavia [...] non si dava pena del gregge di Cristo Salvatore, come invece si conviene, quelli non li lodava affatto, ma senza timore denunciava i loro peccati (MG – cf. § 3.4).

per l'argento e l'oro passati sottomano ai funzionari, i poteri di igumeno li ottenga chiunque lo desidera, che per la maggior parte sono digiuni di cose divine e dissoluti per la vita che conducono [...] e i fratelli che sono sotto la loro guida [...] vagano senza meta, come pecore senza un pastore (MG – cf. § 2.3).

Ragioni e modi della reazione savonaroliana ai brevi papali, in special modo al provvedimento di scomunica, sono testimoniati anche dagli agiografi e dagli storici. Nelle parole di Pico, per esempio, Savonarola dimostrò l'inconsistenza della scomunica nelle sue prediche e nel *De iniusta excommunicatione*. Secondo Cerretani, si risolse a tornare sul pergamo per obbedire a maggior Signore e, parlando sopra l'Esodo, predicava irato contro il provvedimento e accusava apertamente il papa e i prelati. Nella versione di Parenti, tornò a predicare per provare l'invalidità della scomunica e, negando di dovervi obbedire, si accaniva contro il pontefice. Per Nardi, riprese a predicare ritenendo di dover rispondere unicamente a Dio e, predicando, confutava la scomunica e denunciava senza censura i cattivi religiosi. Nella testimonianza di Cambi, sosteneva l'inefficacia della scomunica, in quella di Vaglianti anche l'illegittimità dell'incarico di chi l'aveva emessa. A giudizio di Landucci, dimostrò la nullità della scomunica, e con quella, secondo Filipepi, la sua difesa.

13. Eam autem sententiam pontificis vanam, irritam, nullius roboris et momenti ipsemet in suis ad populum sermonibus multis rationibus ostendit; ego quoque duobus libris editis, quibus titulum feci *De iniusta excommunicatione*, id ipsum monstrare curavi (Pico 1999: 138; cf. Pico 1998: 36).

il frate deliberò predicare [...] fermo e saldo afermava che gl'era necessario obbedire a magiore Signore, e che non si faria scandolo, e che bisognava predicare [...] frate Girolamo contro a l'edicto suo [del papa] predichava, più fieramente che mai si mostrò irato [...] venuto la quaresima comparsse di nuovo in Sancta Reparata il primo giorno a l'usate prediche, ma sopra l'Exodo, dove aperta fronte biasimava e prelati et loro vitii et non lasciava il papa indietro monstrando che verria il flagello di che era la causa e pechati della Chiesa (Cerretani 1994: 235, 241-243).

Frate Ieronimo allora determinò in ogni modo volere predicare [...] ordinariamente venne in pergamo, accompagnato pure da moltitudine di suoi frati e cittadini [...] Fu el fondamento suo provare che la fattali scomunica non valeva, né lui poteva essere scomunicato, però non temeva [...] Seguendo frate Ieronimo le predicazioni, per principale obbietto si pigliava di provare la scomunicazione sua non valere, e però non essere da temerla: anzi scomunicato essere e eretico chi credessi che lui scomunicato fussi (Parenti 1994-2005, II: 140, 142).

nessuno fu ardito di fare alcun contrasto alle sue predicazioni, nelle quali egli andava alla giornata confutando particolarmente tutti gli articoli della censura [...] tanto animosamente a guisa di disperato ei seguiva di predicare, riprendendo senza rispetto alcuno la mala vita de' prelati e del clero, e de' tiepidi e cattivi monachi e religiosi [...] il frate usava di dire che non aveva alcun rispetto umano, ma che solamente era tenuto e voleva a Dio solo ubbidire, quasi dicendo che quel papa non fusse vero e legittimo papa (Nardi 1838-1841, I: 121-122).

fra Ieronimo predichava, e diceva [...] che la scomunica fatta el papa a detto fra Ieronimo, perché riprendeva e' prelati de' loro difetti, et massimo Roma, e perché non s'era voluto unire colla congregazione di Lombardia, né etiam andare allui a Roma per le chagioni che nelle sue prediche si dice; diceva detta scomunica non valere, e che chi nolla ubidiva non pechava (Cambi 1875: 115-116).

venne una scomunica al detto frate Girolamo dal papa che dovessi lasciare el predicare e che comparisse davanti a suo Santità per esserli stato accusato lui predicava eresie, donde mostrò d'essa scomunica fare poco conto, anzi predicava e diceva esser detta scomunica di nullo valore con ciò sia cosa che questo papa non era vero papa e che era fatto per simonia (Vaglianti 1982: 40).

predicò frate Girolamo in Santa Maria del Fiore, senpre provando la scomunica non valere né tenere (Landucci 1985: 162).

con molte autorità et ragioni dimostrò, tra l'altre cose, la nullità di detta scomunica, et la propria giustificatione (Filipepi 2020: 80).

Anche l'inclinazione di Savonarola alla morte permea le cronache del tempo. Nella versione di Parenti, per esempio, il frate, che prima della scomunica aveva promesso di perseverare nella sua missione anche al costo della vita, dopo la scomunica dimostrò la sua intenzione nei fatti tornando a predicare prima in duomo e poi a San Marco. Nella testimonianza di Nardi, la domenica delle Palme del 1498, a poche ore dall'arresto, Savonarola preannunciò la sua fine confermandosi pronto al sacrificio estremo per il suo gregge. La stessa attitudine è restituita da Filipepi, secondo cui, sempre in quell'occasione, il frate ringraziò Cristo prevedendo che presto lo avrebbe fatto a sua similitudine.

[1496] frate Ieronimo [...] molto riscaldò a dover ben vivere, mostrando in che si peccava, e la medicina soiungendo; promettendo inoltre di non abbandonare l'opera, se bene mettere ci dovessi la vita, perché così era volontà di Dio, e così fare intendeva [...] [1498] el primo dì di Quaresima [...] cominciò in Santa Maria del Fiore la sua predicazione quadagesimale [...] Ma conoscendo [...] che forse il rimoverebbono [...] fatto scusa disse che più predicare non voleva finché e' buoni nol richiamassino: ma a San Marco predicherebbe, e quivi e' suoi divoti andassino, perché a ogni modo predicare intendeva, quanto bene tagliato li fussi la testa (Parenti 1994-2005, II: 20, 146).

Ritornò adunque a predicare a dì 2 [11] di febbraio del 1497 [1498] con animo risoluto e fermo, per quanto si vedeva di lui e de' suoi frati, di voler più tosto morire che lasciare il proposito fatto da loro [...] Onde avvenne che [...] la domenica dell'ulivo, che'l a predetto frate prevedendo (come si credeva) la sua soprastante rovina, fece la mattina in San Marco un sermone, benché breve, molto divoto e lagrimevole, quasi prenunziando la sua instante tribulazione. Il fine del quale fu in effetto, che egli si offeriva in sacrificio a Dio, e era parato a sopportar la morte per le sue pecorelle (Nardi 1838-1841, I: 121, 133).

La domenica dell'Olivo dell'anno 1498, predicando f. Girolamo in San Marco, nel fine della predica, s'inginocchiò con tutto il popolo verso il crocifisso che è sulla porta del choro, al quale fece una bellissima et ferventissima oratione, dicendo tra l'altre cose: Signor mio, io ti ringrazio poiché in questi tempi, et ben presto, tu mi vuoi fare a tua similitudine (Filipepi 2020: 80).

La versione dello pseudo-Burlamacchi, secondo cui Savonarola si dichiarò pronto ad accogliere la morte per Cristo il giorno stesso dell'esecuzione, dopo la lettura della sentenza di condanna, potrebbe confermare, giustificandola, la formulazione "già allora" della testimonianza di Massimo il Greco, che a rigor di termini implica un'affermazione di volontà ulteriore e successiva rispetto a quella a suo tempo affidata alle prediche.

E per questo si fermava a lungo, denunciando le loro iniquità, e già allora dichiarò di stimare in sé vantaggioso morire per la pietà e la gloria di Dio, se necessario (MG – cf. § 3.4).

45. Et di poi fu lecta la sententia dai commessari, la quale in sustantia conteneva come sua Sanctità li condannava come heretici, non vi faccendo di alcuno altro peccato mentione [...] Et un certo huomo, domandato Nerotto, che era quivi presente, volendo vedere et far pruova della fortezza et constanza dell'animo del servo di Dio fra Girolamo, gli domandò se egli haveva l'animo quivi quieto, et se per l'amore di Iesu Christo sopportava volentieri la morte; al quale et con la voce e 'l volto lo dimostrò, dicendo: Io ho gran desiderio di ricevere per il mio Signore volentieri la morte, il qual per me, di peccati macchiato, con il suo inmenso amore abbracciandomi, innocentissimamente è voluto morire; et io non darò volentieri questa anima, il quale la millesima parte di quello che egli per me ha operato non lo potrei fare? Et in queste parole voltando gli occhi al crocifixo a lui offerto, lo baciò (Burlamacchi 1937: 182).

#### 4.6.6. Il frate sopraffatto: i giudizi, la sentenza, la morte

Il dispregio in cui Savonarola tenne il breve di scomunica motivò sia gli ordini di arresto del 26 febbraio e del 9 marzo 1498, sia l'interdizione dalla predicazione del 16 marzo 1498. La testimonianza di Massimo il Greco sull'incalzare dei provvedimenti adottati contro il frate per porre un freno alla sua sempre più accesa attività di denuncia, che nella *Narrazione* ne rinsalda la similitudine con Cristo, potrebbe dunque riandare proprio ai fatti del febbraio-marzo 1498.

quanto più dalla parte del papa non finivano di rivolgergli ingiunzioni per strapparlo al pergamo con ogni espediente, tanto più egli vi rimaneva, non prestando loro l'orecchio e denunciando le loro ingiustizie (MG – cf. § 3.4).

Questi fatti, e la loro interpretazione nel senso di una persecuzione, trovano anch'essi il loro riflesso più nitido nelle prediche sopra l'Esodo, che, insieme all'ultima violenta fase dell'attacco di Savonarola alla Chiesa, inasprita dagli argomenti della scomunica, restituiscono l'eco delle restrizioni che lo colpirono per conseguenza e inevitabilmente. Gli effetti delle misure adottate a valle del breve del 26 febbraio emergono in particolare dalla predica del 1 marzo, quando il frate informò l'uditorio che da allora avrebbe predicato non più in duomo, ma a San Marco e per i soli uomini. Il rapido susseguirsi delle disposizioni, che Savonarola stesso accoglieva come una persecuzione, trape-la più in generale dalle apostrofi di cui sono disseminate le prediche di quei mesi. Del divieto di predicare del 16 marzo il frate ebbe presagio nella predica del 14 marzo, quando, rivolgendosi al governo di Firenze, domandava che gli si dicesse se avrebbe potuto continuare a farlo. Con la predica del 18 marzo, l'ultima sopra l'Esodo, comunicò ai fedeli la richiesta sopraggiunta nottetempo di interrompere la predicazione, ammonendo i suoi oppositori del maggior danno che ne avrebbero avuto.

E però vi notifico che non predicherò più in su questo pergamo, intendi bene: se non mi sarà comandato da questi che vogliono vivere bene. Predicherò in

Santo Marco alli uomini soli, e non alle donne, perché il tempo richiede così (Savonarola 1955-1956, I: 145 [5]).

Odi qua, prima che tu biasimi: io non voglio altro se non che e' si viva bene. Perché fai tu, adunque, tanta guerra? (Savonarola 1955-1956, I: 167 [6]).

Sapete che questi sono e' tempi che io v'ho predetti tante volte [...] Non vi maravigliate adunque delle nostre persecuzioni (Savonarola 1955-1956, I: 178-179 [7]).

Voi combattete contro a noi e vorresti vincere [...] Tu vedi, adunque, quanta persecuzione è questa, sì che bisogna rifuggire sotto queste penne e sperare in Dio (Savonarola 1955-1956, II: 59, 67 [14]).

Io arei più caro starmi, quanto è per la parte mia; ma per lo onore di Dio e per la salute vostra, se la vorrete, io starò saldo, e se el venissi la spada, non mi moverò. Pure fate li vostri consigli; e se determinerete che io non predichi, mi starò; se non, andrò seguitando [...] Orsù, mandatemi a dire a buona ora quello che determinate, acciò non mi stenti a studiare la predica, se e' non bisogna (Savonarola 1955-1956, II: 197-198 [18]).

Or predicavamo qua, e iersera, a ore tre di notte incirca, *quoniam qui male agit odit lucem*, venne qui ambasceria da parte di chi regge, e disse che mi pregava che io non predicassi per molti rispetti [...] Così el Signore adesso v'ha esauditi e non v'ha esauditi. Esauditi v'ha di tórre via la predica, ma non v'ha esauditi della vostra salute (Savonarola 1955-1956, II: 325-326 [22]).

L'esacerbarsi del conflitto filtra anche da altre fonti. Così, dalla testimonianza dello pseudo-Burlamacchi trapela una denuncia della Chiesa che nelle prediche successive a quella della domenica di Carnevale (che precedette di un giorno il breve del 26 febbraio) assunse toni di particolare veemenza e irriverenza. L'inspirarsi delle misure rivolte contro Savonarola, e per conseguenza della sua critica a valle dei provvedimenti del 1498, è parimenti evidente a Parenti e a Nardi, che nelle loro testimonianze restituiscono il tenore delle invettive lanciate dal frate insieme ai contenuti e alla cronologia delle disposizioni che lo raggiunsero.

36. Il servo di Dio seguì le sue predicationi esponendo lo Exodo; in aperto contro al clero et prelati exclamava (Burlamacchi 1937: 111).

Sputava nelle sue predicationi venenosissime parole contro al pontefice, e al tutto negava che ubidire si dovessero tali scomuniche. Già venuti da Roma erano dua brevi a' canonici di Santa Maria del Fiore, nell'uno de' quali si conteneva che loro serrassino la porta adosso a frate Ieronimo e in nessuno modo predicare il lasciassino; nell'altro, addirittura alla nostra Signoria, che quella il prendessi e legato li el mandassi; se non, stretto il tenessino finché lui el domandassi [...] Rinfrescorono da Roma brevi a' canonici, e' quali commettevano a' predicatori di Firenze che in pergamo pubblicassino come escomunicato era qualunque udissi frate Ieronimo [...] El frate perseverava in isparlare contro al pontefice, chiamandolo faraone e per simili altri disonesti nomi [...] perseverava in vilipendere il pontefice, e sprezare ogni suo comandamento [...] Di nuovo venne da

Roma breve alla Signoria il quale, visto la nostra ostinazione a non cedere di fare contro a frate Ieronimo, almeno fussimo contenti di proibirli la predicazione [...] alquanti della parte avversa al frate s'accordarono con i frateschi in questa sentenza: che il frate più non predicassi (Parenti 1994-2005, II: 146-147, 149-150, 152).

crebbe in tanto lo sdegno e il furore [...] così fu mandato alla Signoria un breve molto comminatorio, comandandole espressamente che alla ricevuta di quello dovesse porle mani a dosso al detto fra Girolamo figliuolo della perdizione, e preso, mandarlo a Roma [...] il frate il secondo di di marzo (*sic!*), predicando nel duomo prese licenza dal popolo, dicendo voler dar luogo all'ira de' suoi avversari, ma invitando i suoi uditori alla chiesa di San Marco. Ove poi seguitando il predicare sopra la esposizione dell'Esodo fece prediche molto terribili, riprendendo severamente più che mai il clero e tutte l'altre generazioni degli uomini [...] Per le quali cose si vedeva e conosceva in questo tempo crescer tanto la moltitudine de' vizi e la rabbia degli avversari, quanto cresceva la bontà e la divozione negli uomini semplici e retti di cuore. Ma in Roma massimamente fu eccitato grandissimo e importante scandolo, non vi essendo alcuno che alla furia del papa con ragioni o con preghi potesse più riparare: onde sua Santità scrisse più volte colle medesime minacce, che poi che delle censure di santa Chiesa non si teneva più conto, farebbe tutto quello che altre volte aveva minacciato, aggiungendovi anche l'armi e la forza temporale [...] Scrisse adunque di nuovo il papa replicando le medesime e molto maggiori minacce, per un suo breve mandato per uomo a posta. Il qual breve essendo finalmente pubblicato in Fiorenza [...] fu fatto espresso comandamento con molte minacce che l'frate lasciasse in tutto il predicare. Onde avendo egli il seguente di fatto una gravissima predica, pur di nuovo protestando da parte di Dio, e detestando i vizi del clero, e minacciando particolarmente Roma e Fiorenza di diversi gravi e propinqui flagelli, e dicendo che bisognava oggi mai ricorrere a Cristo come a capo e universale causa, non si trovando alla emendazione e reformazione della santa Chiesa altro rimedio [...] e così ponendo fine alla predica, prese licenza (Nardi 1838-1841, I: 122-123, 125, 126-127).

Nella primavera del 1498 la Signoria inquisì Savonarola per due volte e ne ottenne la confessione. I legati papali Turriani e Remolins, incaricati del processo ecclesiastico, lo giudicarono eretico e scismatico, condannandolo all'impiccagione e al rogo. Il 23 maggio, spogliato dell'abito, il frate fu giustiziato sulla pubblica piazza insieme a due suoi fratelli. Nella restituzione dell'ultimo frangente della vita di Savonarola, Massimo il Greco segue accuratamente la traccia della similitudine con Cristo, richiamando dei fatti i momenti in tal senso più significativi: il processo ecclesiastico, la falsa testimonianza, l'iniquità del giudizio, i tormenti e l'esecuzione.

convennero di darlo alla morte e lo fecero in questo modo. Scelto il *zeneral* di nome Gioacchino, fermo nella loro malvagia decisione, lo inviarono avendogli conferito i poteri del papa per deporlo dalla carica di igumeno e, dopo averlo inquisito, condannarlo alla morte sul rogo come riottoso, oltraggioso e calun-



niatore dell'apostolica romana Chiesa. Arrivato questi nella città di Firenze ed esibite ai sommi magistrati le scritture papali, dopo averlo fatto salire sul banco degli imputati lo inquisiva con la tortura [...] E rimettendosi a loro, quei giudici ingiusti lo condannarono con altri due santi uomini, suoi seguaci, a una pena doppia: dopo averli impiccati a un palo e aver appiccato il fuoco di sotto, li arsero. Questo fu l'epilogo della vita di quei tre santi frati e questa la ricompensa che ricevettero per le loro imprese per la pietà dal loro empissimo papa; c'era allora Alessandro, Alessandro dalla Spagna, che quanto a ingiustizie e malvagità superava ogni reprobato (MG – cf. § 3.4).

In questa lettura, la prova delle fonti rivela un difetto di accuratezza. L'autore, infatti, non tiene memoria né dei processi civili, né del ruolo di Remolins nel processo ecclesiastico, imputando la responsabilità della condanna al papa e la celebrazione del processo unicamente a Turriani; altera, inoltre, le motivazioni della sentenza, variandole da eresia e scisma a insubordinazione, oltraggio e calunnia; comunica, infine, la deposizione del frate dalla carica di priore ma ne tace la spoliazione. La parzialità della versione autoriale spicca nel confronto con le fonti, siano esse agiografiche, apologetiche o storiche, che sono in generale concordi nel rappresentare, pur nella diversità delle posizioni, l'epilogo della vicenda di Savonarola, dalla sua caduta in disgrazia fino all'esecuzione.

18. Deinde pontifex infensus Hieronymo, quem non eatenus qua futura preadiceret sed qua in sacerdotes multa diceret odisse ferebatur [...] Postquam vero satiandae immanitatis occasionem sibi praereptam noscit, instat per iudices tradi neci nuntiosque ipse duos mittit Florentiam id ipsum qua ratione possint effecturos. Alterum clericum Ilerdensem fuisse constat nomine Franciscum cognomine Romulinum, qui tunc erat minister romani gubernatoris, alterum praedicatorii magistrum ordinis Ioachinum nomine. Ei postquam Florentiam applicuere hominem conveniunt, quem [...] cruciatibus tamen iterum exponunt, ut crimina quaepiam, quae plecti capitis poena debeant, fateretur. Quae ubi nequicquam se quaerere ob Hieronymi constantiam animo comprehenderent [...] de nece statuunt et ei mortem indicunt in crastinum [...] 19. In descendendis autem palatii scalis spoliatur religionis habitu [...] Quibus peractis, Hieronymum deinde et socios suspendendos exurendosque prehensant carnifices [...] mox et Hieronymus, apostolorum symbolo recitato, medius inter enecatos socios appensa collo fune de cruce mittitur [...] temporis momento incensam inflammaverunt. Deinde corporum absumptorum cineres quoscumque potuerunt in unum redactos in Arni fluvium iniecerunt [...] 21. Alter iudicum Ioachinus interroganti mihi de causa mortis Hieronymi [...] respondit lapsum eum in haeresim propterea quod excommunicationes pontificis non servandas dixerat (Pico 1999: 149, 151-153, 160; cf. Pico 1998: 51, 53-55, 59).

45. Hor, publicata la cattura del servo di Dio col falso processo per lettere a Roma al sommo pontefice [...] subito stabilirno dua commessari per il sommo pontefice a Firenze [...] menorno insieme con loro maestro Giovacchino Turriano, veneto,

generale di tutto l'ordine de' frati predicatori, et messer Francesco Romolini di Catalogna, dottore di legge et auditore del governatore di Roma [...] il servo di Dio fu da loro prima sententiato che esaminato [...] Condotti dunque al primo tribunale il servo di Dio con li suoi compagni, dove e' cherici a degradarli erano apparecchiati, vestirno li servi di Dio con le vesti sacerdotali, et dipoi, ogni cosa anichilato, gli spogliorno secondo il rito et costume di tale cerimonia [...] Et di poi fu lecta la sententia dei commessari, la quale in sustantia conteneva come sua Sanctità li condannava come heretici, non vi facendo di alcuno altro peccato mentione [...] Doppo la degradatione furno dati nelle mani del braccio secolare [...] furno al luogo del supplitio condotti [...] furno presi da' carnefici et menati per esser impiccati in su quella croce [...] et similmente [fra Girolamo] fu nel mezzo de' suoi compagni sospeso [...] et [il carnefice] appiccò il fuoco [...] E 'l restante di questi corpi santi con i lor vestimenti furno consumati dal fuoco [...] i commissari, comandorno che, ragunato ogni cosa insieme, fussi gittato nel fiume Arno; et subito fatto venire dimolte carrette fu ogni cosa in un tratto portato al fiume Arno [...] Gittorno dunque quelle cenere nel fiume Arno, perché del servo di Dio non rimanessino reliquie per incitare e' quori et li affetti dei credenti (Burlamacchi 1937: 176, 181-186).

E fu per questo, che giunto qui Romolino e esaminato el frate, non trovando in lui peccato alcuno da poterlo punire, cavorno fuori voce che egli era heretico e scismatico, aciocché la sententia di Romolino havesse qualche colore. Ma non già che ne allegassino né mostrassino articolo o opinione alcuna del frate in particolare o delle cose sue, dove potessino appiccarsi con questo uncino, anzi tuata la sua doctrina e le sue scripture [...] manifestano l'opposito di quello che questi maligni e perversi falsamente gli opposono. Et così, con queste loro bugie et calumpnie e processi falsi [...] lo giudicorno colli dua suoi compagni ad morte e fecionli impiccare e ardere, e poi la cenere e ogni residuo che vi fusse feciono buttare nel fiume d'Arno (Violi 1986: 109).

E a dì 19 detto, venne in Firenze un mandatario del papa e el generale di San Marco per esaminar frate Girolamo. E a dì 20 di maggio, domenica, quello mandatario lo pose alla colla, e innanzi lo tirassi su, questo dimandò s'egli era vero le cose ch'egli aveva confessate, e lui rispose e disse di no, e come egli era messo e mandato da Dio; e lui allora lo fece collare, e confessò quel medesimo, ch'era peccatore, come disse prima. E a dì 22 di maggio 1498, determinarono di fargli morire; e fu determinato d'ardergli vivi [...] E a dì 23 di maggio 1498, mercoledì mattina, si fece questo sacrificio di questi tre frati [...] Furono vestiti di tutti i paramenti, e poi cavati a uno a uno, colle parole accomodate al digradare, affermando sempre frate Girolamo eretico e scismatico, per questo essere condannato al fuoco [...] E fatto questo, lasciorono e detti frati nelle mani degli otto, e quali feciono immediate el partito che fussino impiccati e arsi [...] e 'l terzo fu el frate detto eretico [...] e così fu impiccato [...] E come furono impiccati tutti a tre [...] e' dettono fuoco [...] e così s'arse [...] e in poche ore furono arsi (Landucci 1985: 176-178).

1498. Addì 23 di maggio, la vigilia del Ascensione, fu digradato [...] fra Ieronimo da Savona, nato a Ferara [...] e digradati cheffurono, furono condanati al fuocho dagli otto; e di due di inanzi ci venne da Roma un mandatario del papa, spagnuolo e laicho, huomo da essere giustitiere più che altro, el generale del ordine di s. Domenico, e ridettono loro della fune di nuovo, e feciono rechomfermare, e poi quel comessario giudichò che meritassi quella morte [...] dipoi il manigholdo gli menò a uno a uno, e impichogli samza legare mani, o occhi, come si suole [...] e arsgoli tutti, che parevano un mazzo di tiopi (Cambi 1875: 126-127).

Et in Firenze giunse Romolino mandatario del papa e 'l generale de' frati predicatori, et tre di continui disaminorno e frati, et finalmente trovorno quelle medesime cose che [...] s'era schripto inella prima disamina, et in tutto frate Girolamo hebbe 3 tracti e mezzo di fune che la temeva forte [...] et presentte tutti confermò ogni cosa [...] Venuto e 23 di [...] facto la cirimonia furno degradati [...] Et così degradati furono a uno a uno impichati, et leghato loro dipoi una cathena a collo [...] e 'n un trato fe' grandissimo fuocho e arsono detti frati presentte tutto il popolo [...] arssi fu preso quello cenere et carboni et gitato in Arno, per comandamento della Signoria (Cerretani 1994: 250-251).

Addì 19 di detto mese venne in Firenze el mandatario del papa e 'l generale de l'ordine di san Domenico, e a dì 20 cominciò a isaminarlo e a dalli la fune a frate Girolamo [...] E quivi più di esaminato, infine a dì 23 del detto mese fu sentenziato alla morte tutti e tre e detti frati [...] E quivi s'ordino el digradalli per commissione del mandatario del papa con tutte le cirimonie che s'usa per fare tale sagramento [...] Di poi digradato e 'l mandatario del papa letto el suo processo [...] come secolari despulsi e ributtati fuora della religione e none appartenenti a' saramenti della Chiesa, funno dati nelle mani de li otto e tutto 'l clero si parti. Di poi detti otto in istante li giudiconno alla morte, che fussino impiccati, di poi arsi in istante [...] prima però funno affogati co' capestri di fune, di poi misso que' collari loro a collo e dato fuoco [...] e in ispazio di due ore di loro non rimase al mondo né carne né ossa. E così fu finita la loro vita (Vaglianti 1982: 48-49).

[il] pontefice [...] mandò qui el generale dell'ordine di santo Domenico e il segretario del governatore a eseguire il bisogno [...] vennono alla essamina. Toccoronli colla corda, e molto e' commessarii papali essaminarono frate Ieronimo [...] Il perché, fermato loro contro articoli di eretici e cismatici [...] poiché del tutto ebbono la confessione e confermazione, determinarono degradarli. Onde [...] a dì 22 (*sic!*) di maggio, la vigilia dello Ascenso [...] secondo l'uso ecclesiastico letto il processo, pubblicamente in presenza del popolo li degradarono; e come eretici, cismatici e induttori di nuova setta, e contemptori de' mandati ecclesiastici, dalla dignità sacerdotale li rimossono, e allo arbitrio secolare li rimissono [...] prima furono impiccati; poi, messo di sotto el fuoco, arsi (Parenti 1994-2005, II: 177, 180-181).

L'elaborazione nella *Narrazione* del motivo della falsa testimonianza, con gli avversari di Savonarola che deposero il falso viziando la procedura e pilotando la sentenza di condanna, trova un possibile riscontro nella versione di Cinozzi, che imputa a Giovanni Berlinghieri la distruzione del processo autografo e per primo formalizza l'accusa a ser Ceccone (Francesco Baroni) di aver manomesso i verbali degli interrogatori dei processi del 1498, falsificandoli su mandato della Signoria e del tribunale di cui era cancelliere (cf. Ristori 1981)<sup>36</sup>. Di questa accusa si fa portavoce lo pseudo-Burlamacchi, amplificandola in un'accurata ricostruzione del processo di falsificazione. Da una posizione di maggior prudenza, anche Nardi mette in dubbio l'attendibilità del processo, denunciando l'irregolarità del procedimento pubblico e rilevando le opinioni discordanti che per conseguenza si formarono e a lungo circolarono in proposito.

E poiché quello rispondeva con franchezza a tutte le scaltrezze dell'ingiusto inquisitore e il giudice non poté accusarlo, testimoni falsi dalla parte degli ingiusti e di quelli che avevano avversato le sue prediche si levarono contro quel maestro santo e senza colpa della loro città, portando contro di lui le loro false e pesantissime accuse (MG – cf. § 3.4).

Nota, quanto al processo, come Giovanni Berlinghieri essendo de' Signori e proposto, quando fra Ieronimo era in palazzo, fece portare a sé tutte le scritte che eran nello scannello di f. Ieronimo delle quali ne diè a diversi suo amici e ebbe anco il processo proprio di mano di fra Ieronimo. Il quale, essendoli da varie persone domandato, mai ne volse far copia a persona. Finalmente venendo a morte, e essendoli chiesto da uomini, ai quali lui non dovea negare, sel fece portare e, quando vide il bello, occultamente il fe' ardere [...] Nota *circa processum et mortem*, come un giorno un gran cittadino, di quelli che esaminarono il p. f. Ieronimo, in una bottega che era sua di arte della lana ovvero di seta, insieme con ser Ceccone, e parlando, disse: Che cosa è questa? El frate non confessa nulla, noi siamo disfatti, el popol ci lapiderà, *et similia*. Allora ser Ceccone disse: Lassate fare a me: io acconcerò la cosa in modo che codesto non sarà. E fecelo. E questo il riferì uno il quale, essendo di sopra in soppalco, udì ogni cosa. Loro non pensavon che di sopra fusse nessuno. *Sed nihil occultum quod non reveletur* (Cinozzi 2020: 32-33).

45. Essendo dunque il servo di Dio oppresso et macerato in su' tormenti, et gli esaminatori con gli otto di balia, con ciò sia che nessun peccato in lui trovato havessino, erano perciò molto malcontenti et afflicti. Uno de' quali [...] si riscontrò in ser Francesco di ser Barone, notaio, cognominato ser Ceccone, il quale, vedendolo così maninconoso, li disse: Che fai tu? Rispose il cittadino: Noi siamo vituperati, perché il frate non confessa di haver fatto male alcuno; a cui il

<sup>36</sup> Una nuova edizione con commento dei processi di Savonarola è in Rao, Viti, Zaccaria 2001. Sull'argomento si veda almeno Ridolfi 1944; sull'attendibilità delle carte processuali come fonte storica, in particolare Fournel 1997.

notaio disse: Non haviate paura, perché io vi aiuterò in modo che voi lo potrete ammazzare [...] Fu dunque condotto questo ser Francesco nella sala del palazzo della iustitia dove si esaminava il servo di Dio, cercando ogni opportunità. Imperoché un altro notaio stava quivi manifestamente quando si esaminava et scriveva il vero processo; et ser Francesco stava in luogo occulto, dove e' non era visto, et falsificando le risposte scrisse il falso processo [...] Et uno degli otto disse a ser Francesco: Ecco il processo di quel ribaldo, et dettegli il vero processo nelle mani, e ser Francesco di poi li rendé il falsificato da lui scritto, sopra del quale dettono l'iniqua sententia contro al servo di Dio [...] Prese dunque tutta quella confessione la quale e' fece et scrisse di sua mano et da sé formata, e domandò le quale ogni giorno formavano et dissono che l'erano di diversi giorni, et levò et rinnovò tutte quelle parole che non facevano al suo proposito, et ridusse insieme e aggiunse et formavano di nuovo, et ciò che haveva lasciato indietro racconciò, lasciando di porvi tutto quello che non faceva all'intento suo et al suo proponimento. Et in questa maniera infinite cose vi falsificò (Burlamacchi 1937: 168-170).

Finalmente dopo molte dispute fu concluso che e' mandasse suoi giudici e commessari [...] avendo prima il detto papa per sua sentenza, e *vivae voci oraculo*, sentenziato detto fra Girolamo eretico e scismatico, persecutore di santa Chiesa e seduttore de' popoli. E per tale giudizio furono mandati e deputati commessari il generale dell'ordine di san Domenico, fra Giovacchino Turriano da Vinegia, e messer Francesco Romolino chierico ilerdese [...] I quali [...] vollono esaminare di nuovo i frati [...] E avendo domandato il frate quello che diceva e affermava delle sue esamine fatte infino a quel dì, rispose che ciò ch'egli aveva ne' tempi passati detto e predetto era la pura verità, e che di quel dì che s'era ridetto e aveva ritrattato era tutto falso, e era seguito per il dolor grande e per la paura che egli aveva de' tormenti, e che di nuovo si ridirebbe e ritratterebbe tante volte, quante ei fusse di nuovo tormentato: perciò che si conosceva molto debole e incostante nel sopportare i supplicii. Alla quale risposta essendo perturbati gli esaminatori, e massimamente il Romolino, con minacce e parole vituperose lo fece legare alla tortura, della quale avendo avuto alcuni tratti, confessò esser vero quello che detto aveva negli altri suoi processi [...] Furono per tanto dette esamine, così varie e incostanti e spezzate, ridotte in forma di ordinato processo [...] Furono, dico, lette nella sala del consiglio alla moltitudine d'ogni sorte di persone, che le volle udire, da un notaio e cancelliere degli otto, senza la presenza del detto frate mal fattore, e senza la presenza degli otto o d'altro magistrato [...] Con ciò [...] quella ambiguità d'opinioni che insino a' nostri giorni dura [...] Ora essendo venuto la vigilia dell'Ascensione alli 23 di maggio 1498 [...] li detti frati furono solennemente digradati colle solite cirimonie [...] E ciò fatto, furono tutti i degradati e spogliati dell'abito e rimasti in tonicella lasciati in podestà del magistrato degli otto, quivi presenti, e per loro deliberazione giudicati alla morte, e così impiccati e sospesi tutti [...] Fatta l'esecuzione, e i corpi loro interamente arsi (Nardi 1838-1841, I: 140-144).

## Verso una conclusione

### 5.1. Stralci di carte: sulle tracce di una biblioteca

La verifica nelle fonti dei contenuti del racconto sul Regno di Francia (nella *Narrazione*), che Massimo il Greco assicura veridici per averne memoria diretta e per averli attinti dalla scrittura e dall'oralità (cf. § 2.2), rivela il tramite effettivo delle sue conoscenze, legando specialmente alle fonti scritte la storia della genesi dell'ordine certosino e la descrizione della forma di vita certosina (ancor più in assenza di evidenze iconografiche compatibili con i luoghi e con l'arco di tempo del suo itinerario in Occidente, e di un suo vissuto certosino; cf. cap. 1 e § 4.2.2).

La valutazione complessiva delle affinità accertate tra la versione autoriale della storia della genesi dell'ordine e la rappresentazione degli eventi offerta nelle fonti sulle origini certosine induce in particolare a ipotizzare la dipendenza primaria della *Narrazione* dal *Chronicon cartusiense* di Pietro Dorlando, che era (stato) forse disponibile all'autore in una copia miniata. Con questa fonte la *Narrazione* condivide infatti più di un elemento, segnatamente: nell'episodio del miracolo del dottore parigino, i cenni alla notorietà della città di Parigi, al ruolo e alla fama del protagonista *sine nomine* del miracolo, e le sentenze del suo giudizio particolare; nell'episodio della conversione dei fondatori dell'ordine, i dati relativi alla loro (di san Bruno) nobiltà di nascita, la loro motivazione, la posizione che occupavano nell'ateneo parigino e la notizia sulla numerosità delle conversioni operate dal miracolo; nell'episodio della fondazione della prima casa, l'attribuzione della scelta del luogo in cui sarebbe sorta al merito dei suoi fondatori (di san Bruno), con l'omissione del ruolo del vescovo di Grenoble e dell'episodio del sogno. La fondazione del monastero è similmente rappresentata nel *De vita sua* di Guiberto di Nogent, di cui la *Narrazione* ricalca inoltre

lo snodo che formalizza il passaggio dal racconto sulla genesi dell'ordine all'esposizione della sua regola (cf. § 4.2.1). Quanto alla forma di vita certosina, la sostanziale aderenza delle prassi che nella *Narrazione* ne definiscono la regola alle *Consuetudines Cartusiae* e alle disposizioni ordinate dai primi capitoli generali di Antelmo e Basilio rende ammissibile un legame con queste opere. La scelta, la successione e la consistenza dei contenuti nella *Narrazione* confermano in aggiunta il nesso con il *De vita sua* (cf. § 4.4).

Nei contenuti sulla storia delle origini certosine, dal miracolo del dottore parigino alla fondazione della prima casa, e in quelli relativi alla forma di vita certosina, la *Narrazione* può dunque essere messa in relazione con le *Consuetudines*, il *De vita sua* e il *Chronicon cartusiense*. L'incidenza di queste opere di certo non esclude l'apporto autoriale, di cui da prova, per esempio, l'aneddoto apparentemente inedito sull'esegesi di san Paolo che è offerto a illustrazione della superbia del dottore parigino (cf. § 3.1).

Le modalità con cui Massimo il Greco si servì dei testi-fonte (e la forma in cui li custodiva) si possono soltanto ipotizzare, restando ignota la consistenza della sua biblioteca privata, che invece, in via di principio, si può in parte tentare di ricostruire proprio (e, allo stato attuale della ricerca, unicamente) a ritroso, a partire cioè dall'indagine sulle fonti delle sue opere. In ordine alla regola certosina, lo scarto che è emerso in termini di accuratezza tra la *Narrazione* e le *Consuetudines* porta a escludere che all'atto della stesura Massimo vi abbia avuto accesso diretto. La convergenza nell'ordine di successione delle disposizioni sembra piuttosto suggerire che egli si sia rimesso a carte sulle quali, durante il soggiorno in Italia, aveva annotato i contenuti degli Statuti, forse attingendoli da uno dei codici all'epoca custoditi nella biblioteca della Certosa di Firenze (cf. cap. 4, nota 3). In un appunto, che si ritiene possa aver tenuto ugualmente a riferimento per la forma di vita e le origini certosine, aveva forse fissato anche la struttura e i contenuti del *De vita sua*, ulteriore probabile lettura dei suoi anni italiani. Per le origini certosine, l'affinità della *Narrazione* con il *Chronicon cartusiense* sembra invece indicare che l'autore ne possedesse una copia (miniata?), un qualche riassunto o versione accorciata, o disponesse di testi derivati da un'ipotetica tradizione secondaria originatasi da quello.

Insieme a queste carte, che Massimo doveva aver affidato prima al suo bagaglio per l'Athos e poi a quello per la Moscovia, nella sua biblioteca se ne conservavano certamente diverse altre, alcune delle quali, verosimilmente, riflettevano (anche) la vicenda e le prediche di Savonarola. All'atto dello scrivere, le antiche annotazioni e i documenti poterono integrare e rinforzare le conoscenze da lui maturate in giovinezza e la memoria che conservava delle molteplici realtà di cui aveva fatto esperienza in terra italiana.

## 5.2. Frammenti di vita: sulle orme di un itinerario

L'osservazione delle celle di clausura nella Grande Chartreuse e nella Certosa di Firenze mostra che ai fini della descrizione affidata al racconto sul Regno



di Francia Massimo il Greco tenne a modello non la casa madre, ma il monastero fiorentino, dove del resto non è difficile immaginarlo ospite (cf. § 4.3). Si può dunque ammettere che in questa parte la *Narrazione* poggi sulla sua memoria diretta, confermando le sue dichiarazioni (cf. § 2.2). Le consuetudini specificamente domenicane che nel racconto sul Regno di Francia l'autore sembra riferire alla regola certosina (su tutte la predicazione e la questua, ma anche il refettorio, la confessione e la disciplina, e il sistema di governo), per loro stessa natura, o nella forma descritta, assenti dagli Statuti dell'ordine, sono al contrario contemplate dalla normativa domenicana, da lui necessariamente acquista con la pratica e lo studio nei mesi di noviziato (cf. §§ 2.4, 4.5). L'esperienza vissuta a San Marco, e con quella l'assenza nelle fonti domenicane di una serie di dettagli minuti che invece emergono dalla sua versione (per esempio, il materiale delle bisacce per la questua e quello delle scodelle per il cibo), portano a ritenere che, insieme alla descrizione delle celle, anche quella della vita conventuale per le prassi che le sono proprie poggi sulla memoria diretta dell'autore, pur in assenza di riferimenti al suo vissuto di frate novizio, qui e altrove accuratamente celato per ovvio timore (cf. § 4.5). La conclusione che Massimo abbia attinto parte dei contenuti ricompresi nel racconto sul Regno di Francia dalla memoria dei mesi trascorsi a San Marco si aggiunge così all'evidenza del suo nome manoscritto sul registro del convento e al dato della sua permanenza a San Marco che potrebbe venire dall'attribuzione al suo calamo dell'esemplare Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv.soppr. 104 del *De divinis nominibus* pseudo-dionisiano, a ulteriore, silente conferma del suo noviziato domenicano (cf. cap. 1).

La relazione qui ristabilita tra il monastero descritto nel racconto sul Regno di Francia e la Certosa di Firenze e tra alcuni aspetti della forma di vita rappresentata come certosina e la memoria che l'autore custodiva della sua esperienza domenicana, comprova una delle città del suo soggiorno italiano, proiettandone l'allora ben più giovane profilo a Firenze, nei locali della Certosa e tra le mura del convento di San Marco. I limiti cronologici di questa tappa del suo itinerario, attualmente incerti, possono a loro volta essere fissati a partire dalle dichiarazioni di veridicità offerte nel racconto su Firenze.

Nella storiografia corrente, la ricostruzione dei luoghi italiani di Massimo il Greco per il periodo compreso tra il suo arrivo in Italia e l'inizio del soggiorno a Mirandola, soprattutto dopo la partenza di Giano Lascaris, è lacunosa, ed è tale sia per un oggettivo difetto di evidenze, sia perché viziata da errori fattuali. Per Denissoff, nell'inverno del 1495-1496 Michele Trivolis lasciò Firenze alla volta di Venezia, dove, dopo aver fatto tappa a Bologna, soggiornò dall'autunno del 1496 al marzo del 1498, lavorando per Aldo Manuzio; nella primavera del 1497 viaggiò a Milano e Vercelli; entro l'estate del 1497 tornò a Venezia e da lì intrattenne rapporti con l'ateneo patavino. Per Sinicyna, che pure accoglie l'ipotesi di Denissoff, Michele Trivolis soggiornò a Bologna entro il 1498, iniziò a lavorare per Manuzio prima del 1496, precisamente nel 1495, fu in contatto con l'ambiente patavino già dal 1494 e da quell'anno, fino o entro il 1498, anche con quello ferrarese (che invece, secondo Denissoff, Michele frequentò negli anni di Mirandola) (cf. cap. 1).

La proposta avanzata da Sinicyna (2008a: 34-35) di un soggiorno veneziano anticipato al 1495 poggia sull'idea che la collaborazione con la stamperia aldina fosse nata a motivo dell'edizione "nel 1495" degli *Idyllia* di Teocrito, che Michele aveva copiato a Firenze. La lettura della data di quell'edizione – e qui si deve supporre che la studiosa voglia riferirsi alla seconda edizione del Teocrito, che era stata preparata sulla copia trascritta da Michele e corretta da Giano Lascaaris, non alla prima edizione, che era stata stampata nel febbraio dello stesso anno (cf. Speranzi 2010b: 282-283) – è tuttavia errata: l'opera, infatti, fu impressa nel 1495 *more veneto*, che nello stile corrente corrisponde all'anno successivo, il 1496 (cf. Rebellato, Farinella 2015: 9)<sup>1</sup>.

Questa ricostruzione può essere corretta e integrata sia sulla base delle notizie che Massimo il Greco offre sulla predicazione di Savonarola, soprattutto sull'impegno che il frate profuse nel contrasto della sodomia e dell'usura, sulle critiche che mosse ai cattivi religiosi e sulla reazione che oppose al divieto di predicare, sia tenendo conto della memoria diretta che Massimo stesso dichiara a garanzia della veridicità del racconto su Firenze. I dati che se ne ricavano permettono infatti di stabilire da un lato il luogo della residenza di Michele Trivolis nel 1495-1498, e dall'altro la durata del suo primo soggiorno fiorentino.

Ferma restando la diffusione a stampa delle *reportationes* delle prediche di Savonarola (sembra che le prime stampe avessero iniziato a circolare già dal 1494, anche se l'edizione dei cicli completi apparve in certi casi anche a distanza di decenni; cf. Garfagnini 1986b, Rusconi 2001, Dall'Aglio 2020)<sup>2</sup>, e senza escludere che Massimo ne possedesse qualche esemplare o conservasse tracce scritte di suo pugno, non si ha ragione di dubitare circa la veridicità della notizia relativa alla sua partecipazione alle prediche del frate.

non avendone udito da altri, ma avendoli visti io stesso ed essendomi trovato spesso alle loro prediche (MG – cf. § 2.2).

L'evidenza portata per la denuncia di sodomiti e usurari dai cicli sopra Aggeo, i Salmi, Giobbe, Amos e Zaccaria, Ruth e Michea, ed Ezechiele rende in particolare ammissibile la sua presenza a Firenze tra l'avvento del 1494 e la quaresima del 1497. La critica ai religiosi e la constatazione della distruzione della Chiesa apostolica nel ciclo sopra Aggeo, la censura degli ornamenti femminili nel ciclo sopra i Salmi e il riferimento alla povertà delle origini nel ciclo sopra Giobbe rimandano a loro volta al periodo dal novembre del 1494 al gennaio e al marzo

<sup>1</sup> Com'è noto, in territorio veneziano non vigevo lo stile comune, ma uno stile cronologico ispirato all'uso del più antico calendario romano, in base al quale l'anno iniziava il 1 marzo. Neppure Firenze osservava lo stile comune, celebrando l'inizio dell'anno il 25 marzo, secondo un computo *ab incarnatione* (e non *a nativitate*) che in quella data faceva cadere e coincidere la creazione di Adamo, la concezione di Cristo e la sua morte.

<sup>2</sup> Sulla pretesa fedeltà della parola scritta nella *reportatio* o nella versione a stampa di una predica alla parola effettivamente pronunciata in quella predica, e sull'aderenza tra scrittura e oralità nella cultura italiana della prima età moderna, anche rispetto al caso specifico di Savonarola, si può consultare Dall'Aglio 2014.

del 1495. La conferma reperita per il paragone tra i cattivi religiosi, gli scribi e i farisei nei cicli sopra Giobbe, Amos e Zaccaria, e Ruth e Michea avalla questa ipotesi per il periodo dalla quaresima del 1495 alla fine del 1496. La piena riscontrabilità nella settima predica sopra Amos e Zaccaria della sentenza di Fil 1,21 con cui Savonarola argomentò la sua prontezza alla morte riporta più precisamente al 23 febbraio 1496, data in cui fu declamata quella predica (cf. §§ 4.6.2-5).

Questi elementi alludono nel complesso a un'unica fase di vita, che si può ristabilire a partire da due notizie: da una parte, l'indicazione del luogo, della frequenza e della durata della predicazione savonaroliana, che Massimo afferma essersi svolta nella chiesa cattedrale della città ogni domenica, in occasione di tutte le feste comandate e quotidianamente in tempo di quaresima nell'arco di cinque anni; dall'altra, l'ammissione della sua assidua frequentazione della predicazione domenicana a cui si faceva poc'anzi riferimento.

E, per volere della città tutta, lo pregarono di spostarsi a predicare per loro la parola e la legge di Dio nella chiesa cattedrale. Ed egli, accolta questa proposta e la loro volontà, con alacrità si accollò questa impresa in Dio, e ogni domenica, e in tutte le feste comandate, e ogni giorno per tutta la santa quaresima, raggiungendo la chiesa cattedrale, predicava loro la parola che edifica dall'alto pergamo, stando in piedi per due ore, e talvolta anche di più, prolungando la predica [...] Potrei raccontarvi anche di altre correzioni ugualmente degne di memoria portate dalla sua predicazione accetta a Dio, ma per non aduggiare oltremodo le vostre orecchie con questo scritto, tralascio volutamente di farlo e volgo ora l'impeto verbale alla fine del quinquennio della sua predicazione (MG – cf. § 3.4).

Come si è ricordato, Savonarola fu chiamato a predicare a Santa Maria del Fiore per il successo delle prediche che aveva pronunciato a San Marco nell'avvento del 1490. In duomo, predicò dalla quaresima del 1491 fino al marzo del 1498, con eccezioni negli anni 1492-1493, quando predicò anche nella basilica di San Lorenzo e a Bologna, e con la sospensione dell'avvento del 1495 per effetto del breve dell'8 settembre (cf. § 4.6). Il riferimento a un quinquennio non può dunque essere inteso a significare né l'intero periodo della predicazione fiorentina di Savonarola, né quello della sua predicazione in duomo.

La notizia che Massimo il Greco trasmette sul luogo, la frequenza e la durata della predicazione savonaroliana e l'ammissione della sua presenza abituale alla prediche domenicane permettono di collocarlo tra gli uditori dei frati predicatori, e di Savonarola in particolare, per cinque anni. L'arrivo in città di Michele Trivolis nel 1492 e gli spostamenti di Savonarola in quell'anno e nel 1493 portano a fissare il termine di inizio della sua testimonianza all'avvento del 1493. Dallo stesso termine si deve far decorrere il quinquennio di tale testimonianza, che in questo modo risulta essere riferita al periodo dal 1493 al 1498.

Com'è evidente, queste inferenze minano la ricostruzione nota, fondando l'ipotesi che dopo la partenza di Giano Lascaris alla volta del Regno di Francia Michele Trivolis, sì, abbia lasciato Firenze come gli altri discepoli di Lascaris, e forse insieme ad alcuni di loro (cf. Speranzi 2013: 99-104), per riparare prima

a Bologna e poi a Venezia, ma, lui solo, a Firenze abbia mantenuto la sua dimora stabile e vi abbia fatto ritorno regolarmente, tanto da continuare a essere un *habitué* della predicazione di Savonarola. Questa ricostruzione è confortata dall'intuizione di Ivanov (1974: 186), secondo cui, fatte salve brevi interruzioni, Massimo il Greco trascorse il periodo dal 1492 al 1498 proprio a Firenze.

Il rapporto di consequenzialità tra le prediche di Savonarola e il trasferimento di Michele a Mirandola che in questo modo affiora trova avallo e giustificazione nell'*Epistola sulla mitologia antica* (*Poslanie o skazanijach antičnoj mifologii*), dove Massimo, riandando con la memoria agli anni della sua giovinezza, afferma di aver rigettato allora i miti e il sapere dei suoi avi avendo ascoltato il "segreto maestro". Con questa formulazione, nella quale si può scorgere un'eco del pensiero di sant'Agostino (cf. "Interior ergo magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet" [*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* III,3 in PL 35: 2004])<sup>3</sup>, Massimo comunicava una presa di coscienza di cui Savonarola era stato vettore.

Rifondata nella sua consequenzialità con le prediche di Savonarola, la conversione di Michele dalla cultura pagana chiarisce allora pienamente le ragioni della sua scelta di preferire Giovan Francesco Pico ad altri che all'epoca lo avrebbero accolto (cf. cap. 1). Peraltro, la sentenza dal sapore paolino che Massimo pone a suggello della sua memoria sembra richiamare, condensandola, proprio la posizione tenuta da Giovan Francesco sulla questione del rapporto tra fede cristiana e cultura pagana, da lui interpretata in termini piuttosto di conflittualità, insieme alla sua difesa del sapere certo delle Scritture dalla vanità del sapere mondano.

Sono trascorsi perlomeno quarant'anni, oramai, da quando mi sono affrancato dalle putride novelle e dalle dottrine dei miei avi ellenici, avendo ascoltato il segreto maestro che parlava, e da allora le mie labbra non hanno più rammentato i loro nomi: "I trasgressori della legge mi avevano inculcato fatue verbosità, non come la tua legge, o Signore" (cf. 1 Tim 1,6-7)<sup>4</sup>.

Il quadro così ricomposto rivela l'incompletezza delle dichiarazioni autoriali sulle fonti del racconto su Firenze. Se, infatti, la notizia su Savonarola copre tutto il secondo periodo fiorentino della sua vita, da quando, alla fine della primavera del 1490, il frate tornò a rivestire la carica di lettore a San Marco e

<sup>3</sup> Devo l'indicazione di questo passo a Marcello Garzaniti, a cui rinnovo la mia gratitudine. Non si tratta dell'unico richiamo al pensiero di sant'Agostino rintracciabile nell'opera di Massimo il Greco. Un'altra occorrenza agostiniana, per esempio, è presente nella prima epistola a F.I. Karpov contro l'astrologia divinatrice, il *Discorso contro coloro che attraverso l'osservazione degli astri si sforzano di prevedere le cose a venire, e sul libero arbitrio dell'uomo* (*Slovo protivu tščasčichsja zvézdozrèniem prediricati o buduščich i o samovlastii čelověčeskom*) (Maksim Grek 2008: 255-294), dove Massimo cita il *De Genesi ad litteram libri duodecim* (xvii,37) (cf. Romoli 2015: 9).

<sup>4</sup> 40 лѣт безмала прошли ужь, отнели отрекохся гнилых басней и учении моих прародителех еллинех, послушавъ глаголющаго таиноучителя, и не въспомяну именъ ихъ устны моими и инде: Повѣдаша ми законопреступници суесловия, а не яко же законъ твои, Господи (Ržiga 1935-1936: 101).

a predicare in città, fino all'esecuzione nel maggio del 1498, e Michele Trivolis soggiornò a Firenze dalla primavera-estate del 1492 fino al marzo del 1498, la sua testimonianza diretta dovette maturare in un periodo necessariamente più breve rispetto allo spazio di tempo occupato dagli eventi di cui avrebbe scritto. Ne viene, per conseguenza, che la memoria diretta non poté essere la sua unica fonte, potendo l'autore avere contezza solo indiretta di ciò che era accaduto prima del suo arrivo in città e di ciò che accadde dopo il suo trasferimento a Mirandola. Questa deduzione è comprovata dall'esito della verifica del racconto su Firenze. Pur diversamente restituiti, infatti, i suoi contenuti sono ben rappresentati nelle fonti, rispetto alle quali, tuttavia, la versione autoriale si mostra variamente convergente (come pure, in casi isolati, divergente o priva di riscontro), con oscillazioni che sono da porre in conseguenza proprio al tipo di conoscenza, diretta o mediata (dal canale verbale, orale o scritto), che l'autore aveva dei fatti.

Imprecisioni punteggiano in particolare la rappresentazione dei primi anni del secondo soggiorno fiorentino di Savonarola, dal 1490 al 1492, e quella dei suoi ultimi mesi di vita nella primavera del 1498, quando, non per caso, l'autore si trovava non ancora e non più a Firenze. La prima inesattezza che salta agli occhi è l'anticipazione del priorato di Savonarola al periodo della sua predicazione a San Marco, che si può imputare a una probabile interferenza tra memoria diretta e memoria indiretta: Massimo era arrivato a Firenze quando Savonarola era già priore e per questo, verosimilmente, lo pensò tale anche riferendosi alla sua attività anteriore al priorato, alla quale non aveva avuto modo di assistere (cf. § 4.6.1).

Una seconda serie di variazioni, all'incrocio della traccia della similitudine con Cristo, percorre la cronaca degli ultimi frangenti di vita del frate: secondo Massimo, cioè, prima di essere messo a processo Savonarola fu deposto dalla carica di priore e non spogliato dell'abito prima dell'esecuzione, sottoposto a un unico processo, quello ecclesiastico, esaminato da un solo legato papale, e condannato per insubordinazione, oltraggio e calunnia, non per eresia e scisma (cf. § 4.6.6). Anche in questo caso l'autore non poteva che trasmettere informazioni di seconda mano, avendolo raggiunto la notizia delle ultime traversie del frate e della sua morte nel castello di Mirandola, dove si era stabilito ormai da qualche tempo. Peraltro, delle informazioni che erano venute lì in suo possesso dovette fare una cernita prudente, tralasciando di richiamare dettagli, come la sentenza di condanna per eresia, direttamente evocativi di sospetti che in Moscovia pendevano sul suo stesso capo.

Il termine *post quem* del soggiorno di Michele a Mirandola, il cui termine *a quo* è genericamente fissato al marzo del 1498, può forse essere meglio definito tenendo conto della piena rintracciabilità nelle prime prediche sopra l'Esodo della reazione che nella versione autoriale Savonarola oppose alla scomunica. La convergenza degli argomenti e delle accuse con cui il frate difese il suo diritto all'insubordinazione da ultimo nella terza predica sopra l'Esodo, infatti, potrebbe confermare la presenza del giovane greco sui banchi dell'uditorio, portando a ritenere la sua partenza da Firenze successiva al 25 febbraio 1498, data in cui fu pronunciata quella predica (cf. § 4.6.5).

Materiali savonaroliani che sopperissero al vuoto di conoscenza per gli avvenimenti ai quali Michele non aveva potuto assistere dovettero essergli accessibili proprio durante la sua permanenza a Mirandola, quando il lavoro preparatorio alla stesura della *Vita Hieronymi Savonarolae* poteva essere già in corso e poté forse favorire e orientare la sua visione. A Mirandola, o forse già prima a Firenze, dove era stato stampato nel 1496, poté leggere, tra gli altri, il *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* di Domenico Benivieni, la cui figura riporta direttamente alla cerchia dei suoi primi contatti fiorentini: Benivieni era legato da amicizia a Ficino ed era stato in familiarità con Giovanni Pico e Poliziano (cf. Vasoli 1966). La conoscenza del *Trattato*, e forse di un'impostazione preliminare dell'agiografia pichiana, di cui l'*imitatio Christi* avrebbe costituito la chiave ermeneutica, potrebbe aver consolidato in Michele la percezione nella vita di Savonarola di una similitudine con Cristo, favorita o suscitata dal desiderio di farsi simile a Cristo che del resto, come si è visto, il frate predicò più di una volta, anche, come si può ritenere, all'orecchio dello stesso Michele (cfr §§ 4.6.1, 4.6.5). Ancora a Mirandola, o più probabilmente a Firenze, quando vi fece ritorno, dovette poter attingere anche all'*Epistola de vita et moribus Savonarolae* di Placido Cinozzi, che sembra echeggiare nella sua rappresentazione del processo di Savonarola (cf. § 4.6.6). L'opera fu composta tra il 1501 e il 1503 e il suo autore era frate a San Marco, anche se non è chiaro se all'epoca del noviziato di Michele si trovasse ancora a Firenze (morì nel convento della Quercia a Viterbo qualche mese dopo l'interruzione del noviziato di Michele) (cf. Ristori 1981).

Per la nota biografica su Savonarola, pertanto, la memoria diretta dell'autore, che si può ammettere anche, più in generale, ogniqualvolta la sua versione collima con la testimonianza dei contemporanei, mostrando in lui un'impressionabilità analoga a quella di chi, apologeta o cronista, aveva presenziato ai fatti, trovò il conforto delle evidenze secondarie. Le dichiarazioni sulla veridicità del racconto su Firenze devono per conseguenza essere corrette e allargate alle fonti indirette, siano state esse scritte o orali. Per le fonti scritte, non si può escludere che ve ne restasse traccia nella biblioteca privata dell'autore, che si arricchirebbe così di ulteriori contenuti (cf. § 5.1).

Da fonti orali, non altrimenti fermate e perdutesi altrove insieme alla memoria di chi le custodiva, l'autore potrebbe aver ricavato (anche) l'episodio della vedova onesta (cf. § 3.4), che allo stato attuale della ricerca si conferma inedito (cf. Garzaniti 2019b: 50-51). Dell'episodio, Michele potrebbe ugualmente essere stato testimone diretto a Firenze e lui solo averlo fissato, oppure avervi assistito in un tempo e/lo luogo diversi, e averlo riferito alla biografia di Savonarola per esigenze compositive o fallo di memoria. Né, in via di principio, se ne può escludere l'origine in altre fonti, per esempio in una raccolta di *exempla*, nella quale, spinto da ragioni di carattere retorico-pragmatico, Massimo potrebbe aver ricercato e reperito un aneddoto che comprovasse l'efficacia della predicazione del frate.

L'oralità, infine e per certo stando alle dichiarazioni autoriali, è all'origine della notizia sulla città di Parigi e sulla sua università nel racconto sul Regno di Francia.



scrivo la verità: quanto è scritto non solo lo vidi e lo lessi, ma lo appresi anche con l'udito (MG – cf. § 2.2).

Parigi [...] come ho udito da alcuni (MG – cf. § 2.2).

La correlazione tra il canale orale e i contenuti sul Regno di Francia può essere ricavata anche indirettamente (ed è comprovata) dal nesso qui ristabilito tra i contenuti sulle origini certosine e sulla regola certosina e le loro fonti, che, come si è visto, spaziano dalla scrittura alla memoria diretta dell'autore. Se l'interpretazione e la verifica delle dichiarazioni sulle fonti del racconto su Firenze hanno portato un progresso di conoscenza sui primi anni italiani di Massimo il Greco, indicando Firenze come luogo della sua dimora stabile fino al trasferimento a Mirandola, l'identificazione del suo informatore sul Regno di Francia porterà a chiarire un secondo nodo critico del suo itinerario in Occidente, quello relativo al periodo compreso tra l'interruzione del noviziato a San Marco e la partenza per l'Athos.

Scarse e incerte le notizie in proposito. Le carte indicano che l'esperienza di novizio si interruppe per Michele Trivolis bruscamente, in circostanze oscure, ed era già cessata quando, nell'aprile del 1503, Scipione Forteguerra fu raggiunto dall'accorata richiesta di favorire il suo ritorno a Venezia, di cui all'inizio si era fatto tramite Pietro Candido. Di lì a poco, per ragioni ancora da chiarire, Michele riparò in patria, ora volgendosi all'Athos, dove nel 1506 confermò la sua vocazione. Se, dunque, le tappe liminari dell'ultimo periodo italiano della sua vita sono note, altrettanto non lo sono quelle intermedie, aprendo a ipotesi divergenti. Così, Denissoff data il suo arrivo sull'Athos tra la fine del 1505 e l'inizio del 1506, Sinicyna ne ritarda la partenza al 1506 e dal 1503 lo immagina collaboratore della nuova Accademia aldina (cf. cap. 1).

Indizi sulla rete dei possibili contatti e sugli spostamenti di Michele all'indomani dell'uscita da San Marco nell'aprile del 1503 emergono dalla ricognizione degli itinerari e delle attività di chi in passato lo aveva appoggiato o sembrò pronto a farlo in quel frangente. Giano Lascaris, suo antico mentore e maestro, soggiornò a Venezia con una missione diplomatica dal giugno all'agosto del 1503, e, divenuto ambasciatore del re di Francia, Luigi XII, avrebbe vissuto in città dal novembre del 1504 fino al 1509<sup>5</sup>; dal 1501 partecipava al progetto per l'edizione dei classici di Aldo Manuzio, e con Manuzio avrebbe collaborato più stabilmente dal 1504 (cf. Ceresa 2004). Urceo Codro, con cui Michele era stato in contatto a Bologna nel 1496 e che forse lo aveva avviato alla collaborazione con la bottega aldina, era trapassato nel febbraio del 1500 (cf. Gualdo Rosa 1983). Manuzio, per il quale aveva lavorato prima di trasferirsi a Mirandola, portava avanti l'attività tipografica, che si sarebbe interrotta nel 1506, e nel 1502 aveva fondato l'Accademia di studi greci (cf. Infelise 2007). Zaccaria Calliergi e Nicola Vlastos, che Michele aveva conosciuto all'epoca del suo primo soggiorno veneziano, sembra

<sup>5</sup> Il carteggio tra Giano Lascaris ambasciatore a Venezia e il marchese Francesco II Gonzaga è stato scoperto, descritto e in parte edito da S. Pagliaroli (2017).



avessero cessato la loro collaborazione e insieme la loro attività di stampatori verso il 1500 (cf. Mioni 1973).

Giovan Francesco Pico, che aveva ospitato Michele a Mirandola dal 1498 al 1502, si era stabilito a Novi, dove era riparato dopo l'esilio dell'agosto del 1502, e da Novi, cercando l'appoggio dell'imperatore Massimiliano I e di papa Giulio II, avrebbe viaggiato in Germania (1502, 1505) e a Roma (1508-1509) (cf. Scapparoni 2015). Forteguerra, sodale di Michele forse già dai tempi della formazione allo *Studium* fiorentino e suo interlocutore all'indomani dell'uscita da San Marco, partecipava alle attività della stamperia di Manuzio a Venezia dal 1495 e con lui aveva fondato la nuova Accademia; nel 1504 si sarebbe spostato a Firenze e a Roma, facendo nuovamente tappa a Venezia soltanto nell'estate del 1506, quando ormai l'Accademia si era sciolta e la stamperia aveva chiuso i battenti (cf. Piovan 1997). Candido, che nell'aprile del 1503 mediò le prime richieste di Michele a Forteguerra, all'epoca era priore di Castrocaro (1500-1506), in contatto e collaborazione con Manuzio insieme a Forteguerra (cf. Orvieto 1974).

Con a mente la mappa così tracciata, il vuoto di conoscenza relativo agli anni 1503-1506 della vita di Massimo il Greco può essere colmato identificando la fonte orale delle sue conoscenze su Parigi e sull'ateneo parigino, che nel racconto sul Regno di Francia l'autore ritrova in uomini affidabili, probi e saggi. Il dato che orienta la ricostruzione è nell'ammissione, subito successiva, di essere stato in gioventù loro ospite per alcuni anni.

Io 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 (MG – cf. § 2.2).

Proviamo allora a riscrivere la storia. All'uscita da San Marco, non è difficile immaginare Michele Trivolis di nuovo a Venezia, ora collaboratore di Manuzio (e forse affiliato della sua Accademia) insieme a Forteguerra e Candido, e in ritrovato sodalizio con Lascaris (con cui lo riporta in contatto anche Garzanti 2015b: 347-348). Né è difficile identificare il testimone che poté informarlo sulle istituzioni francesi nella persona di Lascaris, l'unico tra i suoi contatti noti di allora che, avendo soggiornato alla corte del re di Francia, avrebbe potuto passargli notizie di prima mano. I toni entusiastici della descrizione, che rende l'immagine di uno Stato fiorentino ed evoluto, sono del resto pienamente coerenti con la posizione di Lascaris, uomo al servizio della monarchia francese e convinto fautore di un suo ruolo nella liberazione dell'Impero bizantino dai turchi. La testimonianza così ricondotta a Lascaris deve farsi necessariamente risalire agli anni del suo ritorno in Italia.

Giano Lascaris è già stato segnalato come possibile fonte della *Narrazione*. Denisoff (1943: 222-223), e con lui Sinicyna (2008a: 75), immagina che l'autore lo avesse incontrato nell'aprile del 1500, quando si trovava a Milano al seguito di Luigi XII, e fosse stato edotto sul Regno di Francia in quell'occasione. Le notizie sulle fonti orali del racconto sul Regno di Francia portano tuttavia a correggere questa ipotesi, affossando per conseguenza l'idea della presenza di Miche-

le Trivolis a Milano nel 1500 che Sinicya ritiene di ricavare dalla descrizione della presa della città offerta nella prima epistola a Karpov contro l'astrologia (Maksim Grek 2008: 288-291; cf. Sinicya 2008a: 74-75).

Richiamando le fonti orali del suo racconto, come si è visto, Massimo indica un soggiorno prolungato, pluriennale. Posta l'identità del suo informatore, questa indicazione domanda allora di escludere sia il soggiorno milanese di Lascaris, sia il suo soggiorno veneziano del 1503, che si protrasse solo per pochi mesi, e dà invece ragione di collocare la sua testimonianza sul Regno di Francia tra il 1504 e il 1509, quando visse a Venezia in qualità di ambasciatore. In questo contesto, l'uso del plurale nella dichiarazione autoriale può intendersi riferito all'*entourage* di Lascaris, e più in generale agli uomini (amici, informatori, alleati, mercanti, soldati, viaggiatori, forestieri, esuli e umanisti di passaggio) che si deve pensare occupassero, percorressero e animassero le stanze della dimora aperta dell'ambasciatore di Francia già agli inizi del Cinquecento, come poi nei decenni successivi (cf. Alonge 2019: 93-138), e con cui Michele era entrato certamente in contatto.

Il nesso così ristabilito tra il racconto sul Regno di Francia, Giano Lascaris e il secondo soggiorno di Michele Trivolis a Venezia conferisce concretezza fattuale all'ultima tappa dell'itinerario di Massimo il Greco in Occidente, permettendo non soltanto di immaginarlo a Venezia nuovamente in rapporti con il suo antico maestro, ma anche di delimitare la durata del suo soggiorno, che dovette protrarsi almeno dal 1504 al 1506, e di determinare il luogo in cui soggiornò, potendosi ammettere che gli avesse aperto la sua "caxa a San Stefano" (Sanudo 1879-1903, VII: 80)<sup>6</sup>, in un'area gremita di botteghe di librai e stampatori non lontana dalla sede dell'Accademia aldina (cf. De Vivo 2010: 708-718), Giano Lascaris ambasciatore, suo primo contatto e, qui riconosciuto, ultimo mentore e protettore in terra italiana.

<sup>6</sup> Sulla dimora degli ambasciatori del re di Francia a Venezia a partire dai primi anni '20 del Cinquecento e più in generale sul ruolo degli ambasciatori francesi nella Venezia cinquecentesca si veda il già citato Alonge 2019.



## Nota finale

Le evidenze testuali e fattuali qui presentate, valutate e interpretate hanno (ri)portato alle fonti della testimonianza di Massimo il Greco sugli ordini religiosi dell'Occidente, dalla memoria diretta di luoghi, eventi e protagonisti, alla mediazione della scrittura e dell'oralità. Queste evidenze hanno restituito i procedimenti e le modalità di elaborazione e trasmissione delle fonti alla Moscovia cinquecentesca, ora facendo intuire i processi mnemonici e le abitudini di scrittura dell'autore, ora lasciando intravedere, nell'opacità di luoghi ed epoche, spazi di lavoro e di preghiera. Le stesse evidenze hanno permesso di sciogliere alcuni nodi del periodo italiano della sua vita, dalla durata del suo primo soggiorno fiorentino all'ultima tappa del suo itinerario in Occidente.

È forse opportuno provare a riflettere, infine, sull'apparente ambiguità dell'atteggiamento di Massimo, che da una parte tiene ad affermare, documentare e ribadire la sua perfetta conoscenza della materia trattata, ma dall'altra, con pari scrupolo, ne prende le distanze, alternando slanci di apertura a inaspettate ritrosie, quasi indugiasse al crocevia tra ammissione e reticenza. L'amore della verità che ogni volta lo induce a dichiarare le sue fonti sembra cioè porsi in aperta contraddizione con il silenzio che all'opposto grava sulla sua esperienza di novizio, che della veridicità della sua versione avrebbe costituito dimostrazione incontrovertibile. La contraddizione, però, è solo apparente e cela una precisa strategia di prudenza: ricevendo impulsi e sollecitazioni molteplici, dall'attenzione al vero di matrice umanistica alla necessità stringente di tutelarsi in un clima di palpabile ostilità, l'autore opta per indicare i suoi canali ma manca consape-

volmente di individuarli, certo che l'ammissione di un vissuto inammissibile avrebbe avuto conseguenze irrimediabili.

Restituita ai suoi molteplici contesti, la testimonianza autoriale, inevitabilmente appiattita nella sincronia, ritrova il suo spessore diacronico, immettendo sul sentiero di un itinerario tra mondi e culture. È il sentiero che accompagna Michele Trivolis da Arta in Italia e dall'Italia sull'Athos. Compiuto questo itinerario, in un progresso di crescita e conoscenza, in Moscovia Massimo si conferma nella scelta della povertà che in giovinezza lo aveva spinto a varcare la soglia di San Marco e a monacarsi a Vatopedi, schierandosi ancora una volta dalla parte della vita povera, senza danari e latifondi. La sua critica del vizio e della simonia dilaganti in Moscovia, portati in superficie dal confronto tra i religiosi locali, i frati osservanti e i monaci di clausura dell'Occidente, e amplificati dall'esaltazione della tradizione dei Padri, si innesta nel solco della riscoperta umanistica del cristianesimo antico, propagando la denuncia savonaroliana del decadimento della Chiesa di cui è ramificazione.

Per questa via, con il suo bagaglio e la sua attività di intellettuale *engagé*, Massimo si fa vettore dell'Umanesimo, che inizia a penetrare il conservatorismo moscovita con silente inesorabilità, aprendosi varchi nella tradizione. Colpevole di aver diffidato di quella tradizione, di cui ora Mosca si proclama unica e ultima depositaria, e di averla alterata minacciandone l'integrità e l'identità, è confinato nell'oscurità di una cella e privato dei libri, degli strumenti di scrittura e del conforto minimo della comunione. Nello scontro tra culture, Massimo cade, vittima di una tradizione che stava suo malgrado evolvendo e che proprio dal fermento di quegli anni avrebbe tratto nuova linfa e rinnovato vigore.

Al monaco è stata resa giustizia nel giugno del 1988, quando il sinodo riunito nella laura della Trinità di San Sergio ne ha proclamata la santità. Le vicende dell'uomo continuano ad alimentare il dibattito internazionale, e l'uomo a vivere e ispirare il lavoro di quanti, all'incrocio di prospettive anche diverse, non si stancano di identificare grafie, scandagliare codici, esplorare spazi e scavare a fondo nella sua opera, in una sinergia di sforzi e competenze tra Occidente e Oriente europei tesa da ultimo restaurare il mosaico, variegato e policromo, di luoghi, epoche, culture, competenze, sensibilità e retaggi di una personalità eccezionale. Oggi, allora, l'esule è il figlio ritrovato dei mondi che aveva conosciuto, nel segno di un dialogo tra culture che continua a esprimere e (anc)ora realizza la sua missione.

## Appendice

Si presenta qui in forma integrale la versione italiana della *Narrazione* e dell'*E-pistola* che nel corso della trattazione è stata offerta in stralci. Come si è anticipato, questa nuova versione si appoggia ai risultati della ricerca consegnata a questo volume. Per i testi si è attinto, rispettivamente, alle edizioni Žurova 2011 (239-258) e Ržiga 1935-1936 (99-101). Per le citazioni bibliche dirette si richiama in generale il testo italiano nella versione della Bibbia di Gerusalemme. Ai fini della traduzione ci sono stati di ausilio i lessici di seguito elencati: Kurz, Hauptová 1966-1997, Cejtlin, Večerka, Blagova 1999, Miklosich 1862-1865, Sreznevskij 1893-1912, D'jačenko 1900, SRJa 1975-, Liddell, Scott 1996, Calonghi, Georges 1898, Ernout, Meillet 1932, *Crusca* 1612, Pianigiani 1907, Cortelazzo, Zolli 1979-1988, Tyškevič 1954.

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

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, © 2021 Author, content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)), ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica

Principiando a consegnare alla scrittura questa narrazione terribile, prego chi leggerà questo scritto di non pensare che io alteri l'ordine naturale. Dio, lo stesso Dio che domina i misteri, è infatti testimone che 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. Né li nutra nel dubbio il fatto che questo miracolo gloriosissimo si sia compiuto presso chi ama le dottrine latine per mano di colui che "vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità" (1Tim 2,4). La benevolenza di Dio, infatti, è usata a propagare gli indicibili doni e i benefici della sua misericordia ovunque a tutti gli uomini. Così si manifesta a tutti quelli che sono insieme sotto il cielo e volge a sé l'intero suo creato colui che "fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti" (Mt 5,45). Ma di questo, oramai, si è detto abbastanza. Ora è tempo di dare principio alla narrazione.

Parigi è una città celebre e popolosa nelle Gallie, che ora si chiamano Francia, un regno grande, mirabile e ricco di eccellenze innumerabili, la prima, straordinaria, delle quali è che l'educazione nelle dottrine filosofiche e teologiche e lo studio sono offerti gratuitamente a tutti insieme i cultori di queste nobili discipline. Ai precettori di queste discipline sono corrisposti ogni anno lauti stipendi dall'erario regale per la grande liberalità di chi colà regna e per il suo amore al sapere teorico. Là trovi ogni scienza, non soltanto la nostra devota teologia e la sacra filosofia, ma l'insegnamento esteriore di ogni disciplina, che rende perfettamente edotti i suoi cultori, che, come ho udito da alcuni, sono un numero assai numeroso. Da ogni dove dai paesi dell'Occidente e del Settentrione si riuniscono nella suddetta grande città di Parigi per amore al sapere teorico non soltanto i figli della gente più semplice, ma anche di chi è nell'altezza reale e ha la dignità di nobile o di principe: di questi, dunque, i figli, di codesti, invece, i fratelli, e di quelli i nipoti e altri affini. Ognuno di loro, dopo aver atteso con costanza agli studi per un tempo adeguato, fa ritorno al suo paese carico di ogni sapienza e saggezza, ed è onore e vanto della sua patria, di essa consigliere valente e assistente esperto, e collaboratore validissimo in tutto quello che le sarà necessario. Tali converrebbe che fossero e si mostrassero per la loro patria quanti presso di noi si gloriano nel lignaggio e nell'abbondanza degli averi, che, forgiati e illuminati dall'insegnamento sacro delle discipline teoriche, potrebbero essi stessi non solo dominare le loro passioni insaziabili, cessare di badare agli ornamenti esteriori che si confanno alle donne, e preservarsi dall'avarizia e da ogni cupidigia, ma anche indurre gli altri a imitare il loro esempio, facendosi amatori di ogni forma di vita accetta a Dio. Ma di questo, oramai, si è detto abbastanza.

In questa onorabilissima città ci fu dunque un uomo, sommo maestro in ogni sapienza esteriore e nella sacra teologia che è anche da noi, e primo tra i precettori del luogo, di cui non seppi il nome, né lo udii mai da alcuno. Questo tal uomo, tanto stimato e rinomato, spiegando, come era sua abitudine, ai suoi discepoli i discorsi teologici del santo apostolo Paolo, essendosi insuperbito con il pensie-



ro per le dottrine erudite che si erano annidate in lui, “uscì arroganza dalla sua bocca” (1Sam 2,3) secondo il detto della Scrittura, e disse senza ritegno: “Questo discorso teologico neppure Paolo stesso poté comprenderlo e chiarirlo come ho fatto io”. Oh, quale folle presunzione, e impudenza, e diuturna stoltezza! Come non comprese l’insegnamento salvifico del Salvatore che dice: “Un discepolo non è da più del maestro” (Mt 10,24), e ancora: “è sufficiente per il discepolo essere come il suo maestro” (Mt 10,25)? Ma se egli fu dimentico di questo insegnamento del Signore, il giudizio di Dio, che sempre si oppone ai superbi, non tardò, ma lo raggiunse all’istante, e all’istante lo mostrò privo di vita, e mise a tacere chi prima era stato altiloquente e magniloquente. Ed egli apparve dunque già privo di vita e di loquela sulla sua cattedra di maestro.

Avvicinatisi allora in gran numero i suoi discepoli, atterriti e sgomenti per ciò che era accaduto per volere del Giudice incorruttibile, dopo averlo deposto da là e composto sul letto funebre, lo trasferirono in chiesa avendo eseguito i consueti canti che si compiono sui defunti. Oh, terribile a udirsi! Colui che era morto riprese vita e, rizzatosi sul letto funebre, esclamò ad alta voce: “Sono messo dinanzi al Giudice”. E detto questo, tornò a giacere morto, privo di vita e di loquela. E mentre gli astanti, terrificati dall’insolita visione e da ciò che avevano udito, pallidi di sgomento, ripetevano: “Signore, pietà!”, di nuovo il morto, ripresa vita, disse: “Sono giudicato”. E di nuovo il morto tornò a giacere sul letto funebre, e di nuovo gli astanti, presi da grande sgomento e immenso terrore, dicono: “Non affrettiamo la sepoltura, sentiamo qual è l’epilogo di questa insolita visione”. E di nuovo il morto, ripresa vita, pronunciò la sua ultima frase, disse: “Sono condannato”. Dipoi non riprese più vita, né più proferì parola. Questa fu la morte che toccò a quell’esimio precettore, questa la ricompensa per la folle presunzione di colui che non aveva prestato ascolto al predicatore di Dio che dice: “Ma la scienza gonfia, mentre l’amore edifica” (1Cor 8,2[1]).

Da allora i suoi discepoli, che erano molti per numero, giovani aristocratici e ricchissimi che erano stati sedotti dai piaceri effimeri di questa vita vana, dall’impudenza negli studi e dalla vanagloria che veniva loro da quelli, dopo aver disprezzato e rigettato tutte queste cose, respinsero di comune accordo tutte le tristizie della vita e, dopo aver distribuito i loro beni e gli averi ai poveri e ai bisognosi secondo il comandamento evangelico, ripararono unanimi in un luogo remoto, dove, edificato per sé un monastero e assegnata al monastero una piccola proprietà per il suo sostentamento, amarono la vita monastica.

Avevano statuito per sé questa regola e misura nuova, non per chiunque di agevole attuazione: ognuno deve vivere nella sua cella in solitudine, senza uscire e senza parlare, amando il silenzio assoluto non solo presso di sé, ma anche le sinassi stabilite in chiesa celebrarle a Dio con grande umiltà e in silenzio, senza parlare tra sé di alcunché di mondano; ognuno consumare nella sua cella il cibo portatogli da un loro inserviente comune, che non glielo porge attraverso la porta – questo, infatti, è severamente vietato –, ma deve posare gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta, non quelli che ognuno desidera, ma quelli che il loro superiore ha ordinato al dispensiere della casa; tutti convenire nel refettorio ogni domenica e in tutte le feste comandate. Dietro

ogni cella c'è un giardinetto per dare loro un po' di sollievo e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche una mezzina di rame. Nelle celle non trovi null'altro che qualche libro e i logori panni che indossano.

Dov'è presso di loro qualche alimento o bevanda particolarmente appetito, o qualche ortaggio, o qualcos'altro che gratifichi la gola? Dov'è presso di loro il possesso di argento e di oro? Dov'è presso di loro il vaniloquio, il turpiloquio o il riso inopportuno e sguaiato? Di ubriachezza e prelibatezze presso di loro non si ode neppure parlare; di cupidigia di denaro, usura, interessi e indole malvagia, il solo udirne parlare lo hanno in abominio e in disprezzo. La loro veste è di lana e interamente bianca, rappresentando la purezza della loro vita e della loro condotta. Il mendacio, la disubbidienza e l'alterco presso di loro si sono dissolti tutti per sempre. Dov'è presso di loro il ripudio dei voti che hanno fatto a Dio quando si sono fatti tagliare i capelli? Non ne troverai alcuno, pur avendo cercato molto. Né conoscono un'altra casa per averla visitata di frequente, non come noi che senza ordine e in disprezzo dei nostri voti passiamo dalla nostra casa a un'altra per la levità del nostro intelletto, senza prestare ascolto a Dio, Salvatore nostro, che nel suo Vangelo ci ordina: "In qualunque casa entriate, là rimanete e di là poi riprendete il cammino" (Lc 9,4), non di passare di casa in casa. Cosa risponderemo su questo al Giudice terribile e incorruttibile? Parla infatti così, in modo chiaro e perentorio: "Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica è simile a un uomo stolto" (Mt 7,26), e il seguito è noto a ognuno. Siamo dunque ingiustificati e saremo giudicati stolti al suo cospetto, perché stoltamente trasgrediamo i suoi santi comandamenti.

Ascoltiamo ora un'altra loro iniziativa ben accetta a Dio e salvifica per chi ha abbracciato la vita monastica. Essi hanno saggiamente osservato che, per la scarsità di quanti aspirano all'angelica forma di vita monastica e per la caducità del genere umano, le loro rispettabili case, che sono ovunque in quei paesi, se alcune sono gremite di fratelli, sacerdoti e diaconi, altre, al contrario, sono prive di superiori e priori di qualsiasi ordine religioso. Presso i latini, infatti, ci sono diversi ordini religiosi, e non uno soltanto come da noi. Il superiore di ogni ordine, che chiamano *zeneral*, manda a dire a tutti gli igumeni e ai priori di tutte le case ovunque siano di convenire in una data città per la disamina e la correzione di quanto concorre alla salvezza e alla conservazione dei fratelli e delle loro case. E per suo ordine convengono tutti senza scusa nella città da lui stabilita; e tutti loro, ripieni di ogni filosofia e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio, sono mille in numero, e talvolta anche più di mille. E questi li sostiene tutti la città dove si adunano, per il tempo che vi si fermano.

E convenuti in essa, ogni giorno esaminano insieme, con l'aiuto di Dio, la correzione e il miglior governo delle case, e se apprendono che in qualche casa c'è penuria di sacerdoti, diaconi e fratelli semplici, presili da altre case popolose li inviano là con un documento capitolare. E né la casa da cui sono stati presi si affligge o si oppone, né quella a cui sono stati destinati disattende la decisione capitolare, ma entrambe con ogni letizia e obbedienza soggiacciono alla decisione capitolare, questa lasciando andare i fratelli con benevolenza, l'altra accogliendoli con ogni carità fraterna come suoi sodali, e in questo modo si trovano

a realizzare la parola sacra che dice: “io sono un forestiero, uno straniero come tutti i miei padri” (Sal 39[38],13). Perfetta, dunque, è la loro carità fraterna e l’obbedienza verso i loro superiori.

Non posseggono nulla di proprio, ma tutto in comune, amano la povertà come sommo bene spirituale, che li preserva nella quiete e in ogni giustizia, nella fermezza di intenti e fuori da ogni cupidigia di denaro e pratica dell’usura. Il loro capitolo esamina e corregge a un tempo anche l’operato degli igumeni delle case. E se vengono a sapere che alcuni di loro governano i fratelli di proprio arbitrio, e non secondo la regola e la misura trādita, li destituiscono e li sottopongono alle dovute penitenze, e, sceltine altri, li inviano alle case assegnate loro con missive capitolari. Dopo aver esaminato e corretto insieme, in modo coscienzioso e accetto a Dio, queste cose e alcune altre simili, si separano e ognuno si affretta verso la sua casa.

Il *zeneral* prescelto dal capitolo, che in russo è l’ispettore e il visitatore capitolare, ispeziona continuamente tutte insieme le rispettabili case del suo ordine, visitando gli igumeni delle case e controllando in che modo ognuno governa i fratelli e la casa, e se lo fa con buon ordine e in modo accetto al Signore, a lui la sua lode e la conferma, se invece non lo fa in questo modo, dopo averlo destituito, lo sottopone alla penitenza e al suo posto nomina un altro. E con questo sistema le rispettabili case che sono presso di loro sono rette in modo eccellente, conservate e confermate in ogni buon ordine e rettitudine monastica, e nel vincolo del sacro amore.

Converrebbe che anche presso di noi ortodossi le cose di noi monaci fossero amministrate allo stesso modo, e che gli igumeni dei santi monasteri fossero scelti da capitoli di padri teofori, e non che, per l’argento e l’oro passati sottomano ai funzionari, i poteri di igumeno li ottenga chiunque lo desidera, che per la maggior parte sono digiuni di cose divine e dissoluti per la vita che conducono, oziando sempre nell’ubriachezza e in qualsiasi cibo, e i fratelli che sono sotto la loro guida, trascurati nel corpo e negletti nello spirito, vagano senza meta, come pecore senza un pastore.

Se alcuni, abbacinati dall’amor proprio e dall’ambizione, domandano in che modo e da dove si sostengono, amando la povertà assoluta, ecco che io glielo mostrerò, perché questi di proposito si fanno ciechi alla verità del Vangelo, sovrappaffati dall’amor proprio e dall’ambizione. Non avete forse udito, o uomini probissimi, il Salvatore nostro Gesù Cristo che dice ai suoi santi discepoli: “per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete, e neanche per il vostro corpo di quello che indosserete” (Mt 6,25), “Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta” (Mt 6,33)? Osservando questo comandamento salvifico del Signore e questa esortazione, essi non si curano di accumulare averi, possedimenti, armenti di bestiame di ogni tipo, né grandi tesori sulla terra, ori e argenti (cf. Mt 6,19).

L’unico bene sovrabbondante e l’unico tesoro inesauribile che posseggono è la fervente osservanza e il compimento di tutti i comandamenti evangelici, attraverso i quali facilmente e senza pena sono guidati dalla maggiore delle virtù, che è l’amore verso Dio e il prossimo, per il quale giorno e notte si affaticano sul-

le sacre Scritture, e, da quelle illuminati, sempre più accendono in sé i carboni dei desideri divini, e, da quelli mossi e animati, non sopportano tacere la parola salvifica ed edificante sulla gloria di Dio, sia predicando con costanza in chiesa al popolo del Signore, sia testimoniando a ogni uomo infinita misericordia e grazia per chi vive come piace a Dio e con il timore di Dio realizza la propria salvezza. Allo stesso modo annunciano la sua collera irrimediabile e la sua ira verso chi incessantemente provoca la sua indicibile longanimità con ogni iniquità, ingiustizia e dissolutezza. Questi, che così si donano con costanza agli uomini, e come padri amorevoli con costanza si prodigano per la salvezza di molti, sono rispettati e insieme amati da tutti, che per questo con atti di benevolenza e buona volontà offrono loro il cibo quotidiano e quant'altro l'esistenza richieda.

Voglio raccontarvi ancora di un altro modo di offrire, che è il segno di un'umiltà dignitosa. Ogni giorno il superiore della casa invia due fratelli, ognuno con una bisaccia di lino sulla spalla sinistra, che, entrati in città, visitano le case di una strada e domandano nel nome del Signore dei pani per i fratelli, e, dopo aver riempito le bisacce di pani di farina bianca, fanno ritorno alla loro casa. In questo modo rimediano il pane quotidiano ogni giorno, cambiando le vie della città. Ma chi sono questi mendici e come sono? Uomini fino ad allora aristocratici e ricchissimi, che imitando la povertà del Signore si fanno poveri di proposito e servono i bisogni della loro casa senza vergogna, oltre ogni mormorazione e istinto.

E l'umiltà dei loro igumeni e il loro buon ordine alla mensa, chi, udendone, non se ne meraviglierà? Non vedi nelle loro mani il pastorale, né dentro il monastero né fuori, né durante gli inni liturgici; né sono adornati di vesti migliori di quelle dei loro fratelli. Entrati nel refettorio e recitato il *Pater noster*, come è anche nostra abitudine, si siedono in fila, con calma e in buon ordine, di fronte al pane servito per loro, non in mezzo al desco, come è nostra abitudine, ma davanti a loro sul bordo del desco, a ognuno un'intera pagnotta, e accanto un coltello, un cucchiaino e un bicchiere vuoto. E nessuno osa prendere il pane a sé prima dell'igumeno, né, spezzatolo, mangiarne. Entrano allora due giovani fratelli portando ognuno su una stretta asse di legno le scodelle di stagno con la pietanza che è stata cucinata per loro, e, iniziando dagli ultimi, porgono loro l'asse di legno con sopra le scodelle, e ognuno prende una scodella con la propria mano, per ultimo prende una scodella anche l'igumeno. E non osano ancora assaggiare il pane fino a quando il fratello incaricato non avrà iniziato a leggere le letture. E quando inizia, subito l'igumeno batte per tre volte la campanella che pende davanti a lui, allora il superiore stesso prende a sé la pagnotta che gli è stata servita, così anche gli altri. Mentre mangiano entra il coppiere e, iniziando dall'ultimo, riempie di vino nell'ordine i loro bicchieri. Allo stesso modo, se verrà portata qualche altra pietanza, il servitore inizierà a servire dagli ultimi fino all'igumeno. E dopo aver mangiato, stando in piedi, intonano i canti di ringraziamento, e, cantando, escono dal refettorio a due a due in buon ordine, e, entrati in chiesa, rendono i canti di ringraziamento.

Ascoltiamo ancora un altro loro proposito accetto a Dio e salvifico, che pensarono per la completa eradicazione di ogni loro mala e bassa abitudine. Vigeva l'ordine impartito dall'igumeno ai sacerdoti e ai diaconi che erano tra loro di

sorvegliasi l'un l'altro per tutta la settimana, dove e in che cosa chiunque avesse peccato nella parola o in qualsiasi altra intemperanza, e questa trasgressione riferirla all'igumeno. La sera di ogni sabato, dopo la compieta, l'igumeno aduna tutti in un atrio che sia adatto, e, dopo averli adunati, per prima cosa impartisce un insegnamento spirituale ai novizi e agli altri fratelli semplici, e, dopo averli istruiti a dovere, congeda ognuno alla sua cella con grande silenzio e serenità. Ai sacerdoti e ai diaconi che sono rimasti con lui, dopo aver istruito anche loro a dovere, ordina a ognuno di rivelargli se abbia visto qualcuno peccare e in che cosa: o nella parola, o nel riso sguaiato, o nell'ira, o in qualche altra trasgressione analoga. E quanti gli hanno rivelato in cosa abbiano peccato durante la settimana, li corregge con questa penitenza: ordina loro di inginocchiarsi a terra e denudare la spalla destra. E fatto subito quanto ordinato, un fratello incaricato dall'igumeno, tenendo nella mano destra una frasca ripulita [dalle foglie] dall'aspetto di un *venik*, passa battendoli in fila sulla spalla nuda mentre recitano il salmo 50. E così vengono congedati alle loro celle con una benedizione.

Avendo dunque appreso come e da chi è dato loro il pane quotidiano, ascoltiamo ora da dove arrivano gli altri alimenti necessari, per la Provvidenza di Dio. Gli abitanti della città, per la grande pietà che hanno verso di loro e per amore della loro condotta e della loro forma di vita accetta a Dio, gli fanno recapitare chi una botte di vino, chi dell'olio, chi del pesce, chi del formaggio e delle uova. Qualcun altro, caduto in una qualche necessità o disgrazia, porta loro del cibo avendo pregato l'igumeno di esortare i fratelli che sono sotto la sua guida a pregare il Signore per lui, affinché il Signore lo liberi dal male che teme per sé. E durante la mensa l'igumeno dice all'ascolto di tutti: "Colui che oggi ci sostiene vi prega di pregare Dio affinché il Signore lo liberi dall'oppressione e dall'afflizione che teme per sé. Pregate dunque per lui con fervore, ognuno nella sua cella". Ed essendosi liberato dall'afflizione che temeva per sé grazie alle loro sante preghiere, di nuovo offre loro in quantità il necessario.

Con somma benevolenza e somma sapienza, infatti, il Dio della misericordia aveva promesso ai suoi santi discepoli: "Cercate prima il Regno di Dio e la sua giustizia, e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta" (Mt 6,33). Per questo anche a quelli, perché cercano il Regno di Dio, cioè la salvezza per sé e per il prossimo, con fervore e in modo accetto a Dio, con tutti i tanti insegnamenti delle Scritture divine; chi li osserva, infatti, si salva nella grazia e nella giustizia, e il necessario per vivere a chi merita la salvezza il Dio della misericordia lo concede in abbondanza a coloro che lo sostengono nella salvezza di molti, che egli chiama "Regno di Dio" in parabola. Se, infatti, "in possesso" gli sono date dal Padre tutte le genti ovunque disperse e "in dominio i confini della terra", come è scritto nel secondo salmo (Sal 2,8), e in un altro salmo "Dio regna sui popoli" (Sal 47[46],9), come potrebbe regnare altrimenti se non per mezzo della fede e della conversione a lui? Come Creatore e Dio provvido verso tutti è sovrano sempre, riceve il Regno dal Padre anche come uomo, come egli stesso dice di sé nel secondo salmo: "Io l'ho costituito mio sovrano" (Sal 2,6).

Beati in verità coloro che sempre cercano di accrescere il suo Regno tanto ambito con la sua giustizia, cioè con la fervente attuazione dei suoi santi coman-

damenti, che, applicandosi con costanza allo studio e all'interpretazione delle Scritture ispirate da Dio, spiegandone con alacrità il senso nascosto a ogni uomo semplice e ideando da sé ogni predica, sempre portano in frutto al loro Signore anime razionali, fino ad allora pescate dal diavolo. E per questo certamente odono da lui queste parole: "Bene, servo buono e fedele, gli disse il suo padrone, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone" (Mt 25,21). Quanto detto è sufficiente per la gloria del Signore nostro Gesù Cristo e per l'utilità e insieme lo zelo per Dio di chi con buona disposizione ascolti questa storia sulla pietà.

Ascoltiamo oggi un'altra storia di pari utilità per l'anima, degna di memoria e imitazione se davvero abbiamo l'ambizione di essere ben accetti al Signore nostro. Firenze è di gran lunga la città più bella e più salubre di tutte le città italiane che ho visto. In quella città c'è un convento che è dimora dei frati che in latino sono chiamati *predikatori*, che significa predicatori di Dio. La chiesa di questa santa casa ha eletto a suo custode e protettore il santissimo apostolo ed evangelista Marco. In questa casa fu igumeno un santo frate di nome Girolamo, latino per natali e dottrina, ripieno di ogni sapienza e intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e della scienza esteriore, cioè della filosofia, asceta straordinario, ben adornato di zelo per Dio.

Questi, che traboccava di intelligenza delle Scritture ispirate da Dio e ancor più di zelo per Dio, accortosi che questa città era piegata a due peccati invisibili a Dio e insidiosissimi, cioè l'ingiuria invisibile a Dio della sodomia e l'empia avarizia e inumana usura, si infiammò di zelo per Dio e prese una decisione buona e accettata da Dio, cioè: con la parola edificante che è dalle Scritture divine dare soccorso a quella città e purgarla per sempre da quelle ignominie. E presa questa decisione, iniziò ad ammaestrare in chiesa il popolo di Dio con ogni sapientissimo insegnamento e dotto commento, nella chiesa del santo evangelista Marco quanti andavano a lui per ascoltarlo, molti dei quali erano spesso gli aristocratici e i primi magistrati di quella città.

E, per volere della città tutta, lo pregarono di spostarsi a predicare per loro la parola e la legge di Dio nella chiesa cattedrale. Ed egli, accolta questa proposta e la loro volontà, con alacrità si accollò questa impresa in Dio, e ogni domenica, e in tutte le feste comandate, e ogni giorno per tutta la santa quaresima, raggiungendo la chiesa cattedrale, predicava loro la parola che edifica dall'alto pergamo, stando in piedi per due ore, e talvolta anche di più, prolungando la predica. E tanto poté la sua parola che gran parte della città accolse i suoi insegnamenti potenti e salvifici, e ognuno ebbe a rinunciare alle sue malizie e alle malvagità di lunga data, desiderando, al posto di ogni cupidigia e lussuria e lascivia, ogni prudenza e continenza, mentre chi era stato ingiusto, avaro e usuraio impietoso, subito a mostrarsi giustissimo, compassionevole e misericordioso. E alcuni di questi, imitando Zaccheo, il capo dei pubblicani di cui [si legge] nel Vangelo, avendo accumulato averi in maniera disonesta e ingiusta, li distribuivano benevolmente a chi era nel bisogno per le mani del loro maestro (cf. Lc 19). E per non



aduggiare chi legge questo scritto riferendo nell'ordine tutte le sue correzioni: molti di quella città si volsero da ogni loro malizia a ogni forma di lodevole virtù.

Agli amanti delle virtù racconterò invece di una correzione lodevole, essendo stata protagonista una povera vedova, perché da questo possano comprendere la potenza delle prediche ispirate da Dio di quell'uomo. Il figlio di quella povera vedova, trovato un borsetto di damasco buttato per terra con dentro cinquecento monete d'oro, lo portò a sua madre; a quella vista, lei non si rallegrò di poter rimediare con quel ritrovamento alla sua estrema miseria, né lo trattenne, ma subito lo portò al santo predicatore della città e disse: "Ecco, o reverendissimo padre e maestro, guarda questo borsetto: lo ha trovato mio figlio buttato per terra; prendilo e, per la tua probità, trova chi lo ha smarrito e restituiscigli il suo, perché non ne abbia un'afflizione inconsolabile". E il predicatore, meravigliatosi della retta moralità di quella vedova, dopo averla benedetta, la congedò. E un giorno, predicando in chiesa, alla fine della predica esclamò: "Se qualcuno là in mezzo ha smarrito del denaro, si faccia avanti e indichi la quantità del denaro smarrito, la fattura del borsetto e il giorno in cui lo ha smarrito, e riavrà il suo". Ed essendo presente chi aveva smarrito il denaro, riferì al predicatore il giorno, la quantità e la fattura del borsetto. Disse [il predicatore]: "Ecco, abbi il tuo, o giovane, e a questa povera vedova dai conforto come puoi, perché ti ha liberato dalla grande afflizione che avevi". Ed egli, prese cento monete d'oro, gliele donò con grande gioia. Come è assai più ammirevole questa vedova di quella lodata nel Vangelo per i due spiccioli che gettò in dono a Dio! Quella, infatti, con i suoi pochi averi ha mostrato il suo amore per Dio, questa, invece, con i molti averi altrui ha mostrato il suo amore per la giustizia e per l'uomo (cf. Mc 12,41-44; Lc 21,1-4). Potrei raccontarvi anche di altre correzioni ugualmente degne di memoria portate dalla sua predicazione accettata a Dio, ma per non aduggiare oltremodo le vostre orecchie con questo scritto, tralascio volutamente di farlo e volgo ora l'impeto verbale alla fine del quinquennio della sua predicazione.

Così, grazie a lui, metà della città si corresse in modo giusto, com'è accetto a Dio, mentre l'altra metà seguitava non solo a non prestare l'orecchio e a opporsi alla sua divina predicazione, ma lo aveva a sdegno, e lo ingiuriava in modo impietoso, e gli tendeva trappole, fino al punto di bruttare di sozzume umano la sponda alla quale era uso mantenersi con le mani, mentre, stando in piedi, riversava agli uomini il profluvio della predica. Egli, imitando la mitezza e la longanimità verso tutti del Salvatore, pativa tutto con coraggio, desiderando la correzione di molti.

Per questo, chi è nella dignità ecclesiastica e tuttavia non vive a similitudine degli apostoli e non si dà pena del gregge di Cristo Salvatore, come invece si conviene, quelli non li lodava affatto, ma senza timore denunciava i loro peccati e diceva spesso: "Se conducessimo una vita degna del Vangelo di Cristo Salvatore, vedendo la nostra vita angelica gli eretici si volgerebbero senz'altro al Signore, e questo ci varrebbe la salvezza e il godimento dei beni eterni. Oggi, invece, vivendo contro i comandamenti evangelici, né correggendoci, né dandoci pena di portare gli altri alla pietà, cos'altro speriamo di udire dal Giudice giusto se non questo: 'Guai a voi, scribi e farisei ipocriti, che chiudete il Regno dei cieli



davanti agli uomini; perché così voi non vi entrate, e non lasciate entrare nemmeno quelli che vogliono entrarci' (Mt 23,13)?".

Dicendo queste cose senza riguardo, ma anzi accusando con parole ancor più dure il papa che allora dava scandalo, i cardinali che erano con lui e il clero al loro seguito, si era portato addosso l'odio e l'ostilità enormi di chi fin dal principio aveva avuto in odio le sue sante prediche. Allora lo chiamarono eretico, e ancora maligno e bugiardo, perché aveva aperto le sue labbra contro il santo papa e contro tutta la Chiesa romana. E questa diceria su di lui raggiunse Roma, e sconvolse il papa e il clero che era con lui al punto da inviargli un'ordinanza del concistoro che lo diffidava dal predicare al popolo del Signore, a similitudine di quelli che negli Atti dei santi apostoli dicono: "Ma perché la cosa non si divulghi più tra il popolo, diffidiamoli dal parlare più ad alcuno in nome di lui" (At 4,17). Convennero dunque questo e questo gli ordinarono, avendo aggiunto nella loro scrittura concistoriale che se a seguito di quella non avesse cessato, sarebbe stato maledetto da loro come eretico.

Egli non solo non prestò l'orecchio a quel loro provvedimento illegittimo, ma ancor più si infiammò di zelo per Dio, e denunciava la loro missiva concistoriale come ingiusta e non accetta a Dio perché gli impediva di predicare in chiesa ai fedeli. E per questo si fermava a lungo, denunciando le loro iniquità, e già allora dichiarò di stimare in sé vantaggioso morire per la pietà e la gloria di Dio, se necessario. In colui in cui divampa, infatti, il fuoco dello zelo per Dio fa disprezzare non soltanto i beni e gli averi, ma la vita stessa. Ne è testimone autentico il Signore stesso, quando dice: "Ho desiderato ardentemente mangiare questa Pasqua con voi" (Lc 22,15). Disse questo, infatti, perché desiderava assaporare la morte da uomo, per la gloria di Dio suo Padre e per la salvezza degli uomini. E Paolo stesso, l'amante più ardente e appassionato di Cristo, quando dice: "desidero essere sciolto dal corpo per essere con Cristo" (Fil 1,23); e ancora: "Per me, infatti, il vivere è Cristo e il morire un guadagno" (Fil 1,21).

Dato che quanto più dalla parte del papa non finivano di rivolgergli ingiunzioni per strapparli al pergamo con ogni espediente, tanto più egli vi rimaneva, non prestando loro l'orecchio e denunciando le loro ingiustizie, convennero di darlo alla morte e lo fecero in questo modo. Scelto il *zeneral* di nome Gioacchino, fermo nella loro malvagia decisione, lo inviarono avendogli conferito i poteri del papa per deporlo dalla carica di igumeno e, dopo averlo inquisito, condannarlo alla morte sul rogo come riottoso, oltraggioso e calunniatore dell'apostolica romana Chiesa. Arrivato questi nella città di Firenze ed esibite ai sommi magistrati le scritture papali, dopo averlo fatto salire sul banco degli imputati, lo inquisiva con la tortura. E poiché quello rispondeva con franchezza a tutte le scaltrezze dell'ingiusto inquisitore e il giudice non poté accusarlo, testimoni falsi dalla parte degli ingiusti e di quelli che avevano avversato le sue prediche si levarono contro quel maestro santo e senza colpa della loro città, portando contro di lui le loro false e pesantissime accuse. E rimettendosi a loro, quei giudici ingiusti lo condannarono con altri due santi uomini, suoi seguaci, a una pena doppia: dopo averli impiccati a un palo e aver appiccato il fuoco di sotto, li arsero. Questo fu l'epilogo della vita di quei tre santi frati e questa la ricompensa

che ricevettero per le loro imprese per la pietà dal loro empissimo papa; c'era allora Alessandro, Alessandro dalla Spagna, che quanto a ingiustizie e malvagità superava ogni reprobo.

Io, invece, lungi dal concordare con quei giudici ingiusti, li aggiungerei con gaudio agli antichi difensori della pietà, se per fede non fossero latini. In quei santi frati, infatti, riconobbi lo stesso ardentissimo zelo per la gloria di Cristo Salvatore e per la salvezza e la correzione dei fedeli degli antichi, non avendone udito da altri, ma avendoli visti io stesso ed essendomi trovato spesso alle loro prediche. Riconobbi in loro non solo lo stesso zelo per la pietà degli antichi, ma anche la loro stessa sapienza, saggezza e scienza delle Scritture ispirate da Dio e di quelle esteriori, e più di tutti in Girolamo, che per due ore e talvolta anche di più si vedeva stare in piedi sul pergamo e riversare loro, copiosissimo, il profluvio della predica, senza tenere un libro per prendere da quello prove a conferma delle sue parole, ma dal forziere della sua portentosa memoria, dove era custodita ogni santa e sapiente intelligenza della scienza delle sacre Scritture.

Scrivo queste cose non per mostrare che la fede latina sia monda, incorrotta e retta in tutto – che io non sia tanto folle! –, quanto piuttosto per mostrare agli ortodossi che anche i latini, che pure non posseggono una retta conoscenza, hanno riguardo e premura dei comandamenti salvifici del Vangelo e zelo per la fede di Cristo Salvatore, anche se non secondo una retta conoscenza, come Paolo, l'apostolo di Dio, dice dei giudei non sottomessi: “Rendo infatti loro testimonianza che hanno zelo per Dio, ma non secondo una retta conoscenza” (Rm 10,2). Così anche i latini, che, pur essendo caduti più volte in errore volgendosi a certe strane dottrine foreste, sedotti dalla scienza ellenica che tanto coltivano in sé, non hanno rinunciato in tutto alla fede, alla speranza e all'amore in Cristo Salvatore, per il quale i loro frati ordinano accuratamente la loro vita ai suoi santi comandamenti, dei quali ci conviene imitare la concordia, l'amore fraterno, la povertà, il silenzio, l'assenza di tristizia e la solerzia per la salvezza di molti, per non ritrovarci a loro secondi.

Dico questo in ordine alla fervente attuazione dei comandamenti evangelici, giacché, così come la fervente attuazione dei comandamenti del Salvatore non può renderli perfetti se non rinunciano a queste loro eresie, allo stesso modo non può renderci perfetti la sola fede ortodossa se non la consolidiamo con la fervente attuazione dei comandamenti evangelici; il Signore stesso, infatti, tuona contro chi li mette da banda: “Perché mi chiamate: Signore, Signore, e poi non fate ciò che dico?” (Lc 6,46), cioè: mi portate preghiere assidue e profuse, ma trascurate i miei comandamenti, e non li realizzate con l'azione come ho ordinato; e altrove, sempre il Signore: “Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica è simile a un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia” (Mt 7,26), e di seguito. Per lo stesso motivo, le cinque vergini furono giudicate stolte e lasciate fuori dalla sala delle nozze celesti (cf. Mt 25,1-12). Allo stesso modo, quel tale che era entrato alle nozze spirituali senza l'abito nuziale fu legato mani e piedi e gettato fuori nelle tenebre (cf. Mt 22,2-13). Allo stesso modo, quelli che si vantano di aver compiuto prodigi in gran numero nel nome del Signore, che profetarono e cacciarono i demoni, non saranno riconosciuti dal Giudice giu-

sto, che dirà loro: “Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità” (Mt 7,23; cf. Mt 7,22). Ma se profetavano, cacciavano i demoni dagli uomini e compivano prodigi in gran numero nel nome del Signore, perché non li riconosce e li respinge, e li chiama “operatori di iniquità”?

Ecco la risposta a questa domanda: perché, se anche compivano prodigi per qualche misterioso disegno della potenza di Dio, tuttavia, com'è manifesto, non avevano ricevuto in grazia da Dio il dono dell'amore perfetto verso l'Altissimo e verso il prossimo, di cui è sposa la misericordia verso tutti i bisognosi di misericordia e di soccorso, che si conviene a Dio e che da lui è stata creata. Ne è testimone autentico il santo apostolo Paolo che dichiara: “E se anche dessi il mio corpo per esser bruciato ma non avessi l'amore, niente mi giova” (1Cor 13,3). E poiché essi non hanno questo amore che si conviene a Dio e che da lui è stato creato, e la misericordia che gli è sposa, per questo non sono riconosciuti dal Dio della misericordia e sono respinti come “operatori di iniquità”: “il giudizio sarà senza misericordia contro chi non avrà usato misericordia” (Gc 2,13), recita la parola di Dio. Il paradiso di Dio non riceve chi con ogni avarizia e inumanità occulta per sé sulla terra cumuli di oro e di argento, ma lo respinge dicendo: “Fuori i cani, i fattucchieri, gli immorali, gli omicidi, gli idolatri e chiunque ama e pratica la menzogna!” (Ap 22,15). “Beato l'uomo che ha cura del debole” (Sal 41[40],2), è detto, cioè colui che ne ha misericordia e pietà; colui che invece lo oltraggia, lo offende e in ogni tempo lo consuma senza posa con la richiesta degli interessi, quello è maledetto da Dio, respinto e cacciato nel fuoco inestinguibile, e insieme al ricco che odia il povero brucerà nei secoli dei secoli. A Dio nostro la gloria, la potenza e la magnificenza nei secoli eterni. Amen.

## Epistola sui francescani e i domenicani

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 sommamente santo, 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. Ne ebbi l'ardire avendo imitato il santo e sapiente apostolo Paolo, che inizia i sapienti dell'Areopago al grande mistero della pietà (cf. 1Tim 3,16) non con dimostrazioni dalle Scritture ispirate da Dio, ma rendendolo manifesto sull'ara del Dio ignoto da loro venerato, persuadendoli e guidandoli alla luce della verità non celebrando su quell'ara, ma con l'iscrizione su di essa manifestando loro il Dio a loro ignoto (cf. At 17,22-34).

Che nessuno, dunque, mi biasimi perché racconto le abitudini e le opere tanto degne di lode dei cristiani non ortodossi in tutto, ma non le loro dottrine errate, bensì le loro lodevoli occupazioni, e resto ammirato nella virtù, e racconto per amore del vero. Io, infatti, porto a mio sostegno anche la parola profetica ispirata da Dio che ammonisce duramente gli ignobili giudei per aver sostituito gli idoli: "Recatevi nelle isole dei Kittim e osservate: ha mai un popolo cambiato dèi? Eppure quelli non sono dèi!" (Ger 2,10-11). E se ai giudei che peccano contro Dio la parola profetica ordina di prendere a modello per sé i popoli idolatri, come posso io essere giudicato degno di biasimo perché racconto le abitudini e le opere tanto degne di lode di uomini che si battezzano nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e professano Cristo vero Dio? Racconterò infatti a tutti delle loro buone pratiche, mentre le loro eresie le ho denunciate altrove, in parecchi altri scritti. A questo si aggiunga che trovo sia lodato dai virtuosi, non biasimato, chi ha descritto la forma di vita esemplare tra i bramini e le imprese di uomini benevoli per natura e liberamente devoti a Dio, ma non secondo la legge data a Mosè che vide Dio sul monte Sinai. Ma di questo ho detto abbastanza in replica ai benigni.

Io ora, per lo zelo per Dio, come Dio è testimone, con uno scritto racconto agli ortodossi di occupazioni tanto degne di lode affinché abbiano prova compiuta del fatto che la legge del Vangelo, angelica e soprannaturale, può essere facilmente osservata da chiunque lo desideri con tutto il cuore, e nulla in essa è portato con fatica o sofferenza, come dice il Signore stesso: "Il mio giogo, infatti, è dolce e il mio carico leggero" (Mt 11,30). Di questo un tempo sono state testimoni certe le numerose comunità disseminate ovunque nell'ecumene di santi monaci ortodossi che rifulgevano nel digiuno, vivevano in deserti remoti, nella povertà assoluta e nella miseria volontaria, e mangiavano il pane frutto del lavoro delle loro mani e del sudore della loro fronte (cf. Gen 3,19; Sal 127[126],2). Allo stesso modo lo sono oggi le tante comunità disseminate in tutti i regni latini di frati che scelgono la vita cenobitica, che a similitudine degli antichi vivono una vita di povertà, pace e amore, e la realizzano con l'azione.

L'unica loro occupazione assidua e l'unico possesso amato è la predicazione costante delle Scritture ispirate da Dio, che significa andare per chiese e

predicare senza pigrizia agli uomini la parola di Dio. Tali sono soprattutto i frati dell'ordine e della regola di Domenico, santo venerato presso di loro, e quelli dell'ordine e della regola che è chiamata di Francesco. Tra i più onorabili, i più umili per indole e i più puri per forma di vita sono quelli della regola del loro padre e maestro Domenico, che si chiamano *predikatori*, che in russo significa predicatori e maestri. Questi sono ricolmi di ogni sapienza e saggezza, ma poiché si portano fuori dai dogmi ortodossi, in che modo si avvantaggiano della loro grande sapienza e saggezza? Necessariamente in nessun modo, se il Signore non mente quando dice: "Chi non è con me è contro di me, e chi non raccoglie con me, disperde" (Mt 12,30).

Che il Dio della misericordia ti conservi a noi, o signore santissimo, per parecchi anni, e per le tue sante preghiere conservi anche noi nella piena rettitudine della fede e del giudizio, amen. Scrisi avendo e non avendo l'ardire di farlo, io, inetto tuo servo e misero supplice di Dio, abbasso la testa fino ai tuoi piedi presantificati.

# Bibliografia

## Fonti manoscritte e materiali di archivio

- ASF 51: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Corporazioni religiose soppresse dal governo francese, numero d'ordine 51.
- ASF 55.4: Archivio di Stato di Firenze (Firenze, IT), Diplomatico, tomo di regesto 55.4.
- BNCF 1-2: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi, Sala manoscritti e rari, cataloghi 1-2.
- BNCF 79: Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze (Firenze, IT), Catalogo dei manoscritti dei conventi soppressi da ordinare, Sala manoscritti e rari, catalogo 79.
- GIM Chlud. 73: Gosudarstvennyj Istoričeskij Muzej (Moskva, RU), ms. Chlud. 73, a. 1563.
- RGB Bol'sh. 285: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 37, ms. Bol'sh. 285, metà del XVI sec.
- RGB Rum. 264: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 256, ms. Rum. 264, metà del XVI sec.
- RGB 42: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 173(MDA)/I, ms. 42, metà del XVI sec.
- RGB 138: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 173(MDA)/III, ms. 138, metà del XVI sec.
- RNB Sof. 78: Rossijskaja Nacional'naja Biblioteka (Sankt-Peterburg, RU), f. 728, ms. Sof. 78, a. 1540.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, © 2021 Author, content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)), ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

Fonti a stampa

- AS: *Acta sanctorum*, 72vv., Turnhout 1966-1971 (1643-1940).
- Aubrun 1970: M. Aubrun (a cura di), *Vie de saint Étienne de Obazine*, Clermont-Ferrand 1970.
- Benivieni 2003: Domenico Benivieni, *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola*, a cura di G.C. Garfagnini, Firenze 2003 (Savonarola e la Toscana, 20).
- Biblia 1992a: *Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode. Knigi Svjaščenogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. V desjati tomach*, VII. *Svjatoe Evangelie ot Matfeja, Marka, Luki, Ioanna*, Moskva 1992.
- Biblia 1992b: *Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode. Knigi Svjaščenogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. V desjati tomach*, VIII. *Dejanija svjatyh apostolov. Poslanija svjatyh apostolov Iakova, Petra, Ioanna, Iudy. Poslanija svjatogo apostola Pavla. Apokalipsis*, Moskva 1992.
- Biblia 1997a: *Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode. Knigi Svjaščenogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. V desjati tomach*, IV. *Psaltyr'*, Moskva 1997.
- Biblia 1997b: *Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode. Knigi Svjaščenogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. V desjati tomach*, X. *Ikony, freski i kartiny russkich chudožnikov*, Moskva 1997.
- Biblia 1998: *Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode. Knigi Svjaščenogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta. V desjati tomach*, IX. *Priloženija. Naučnoe opisanie*, Moskva 1998.
- Biblia 2019: *Gennadievskaja Biblija 1499 goda i Biblija v Sinodal'nom perevode. V devjati tomach*, I. *Biblija. Vetchij Zavet. Bytie, Ischod, Levit, Čisla, Vtorozakonie*, Moskva 2019.
- Biblia 2020: *Gennadievskaja Biblija 1499 goda i Biblija v Sinodal'nom perevode. V devjati tomach*, II. *Biblija. Vetchij Zavet. Kniga Iisusa Navina, Kniga Sudej Izrailevych, Kniga Rufi, Pervaja kniga Carstv, Vtoraja kniga Carstv, Tret' ja kniga Carstv, Četvertaja kniga Carstv*, Moskva 2020.
- Bulanin 1984: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.
- Bulanin 2000: D.M. Bulanin (a cura di), *Sočinenija Maksima Greka: Povest' o Savonarole*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko (a cura di), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, IX, Sankt-Peterburg 2000, pp. 314-337, 542-546.
- Burlamacchi 1937: Pacifico Burlamacchi (pseudo), *La Vita del beato Ieronimo Savonarola scritta da un anonimo del sec. XVI e già attribuita a fra Pacifico Burlamacchi pubblicata*



- secondo il codice ginoriano*, a cura di P. Ginori Conti, Firenze 1937.
- Buškovič 1993: P. Buškovič, *Maksim Grek – poet “giperboreec”*, “Trudy Otdela drevnerusskoj literatury”, XLVII, 1993, pp. 215-228.
- Cambi 1785: Giovanni Cambi, *Istorie*, a cura di Ildefonso di San Luigi, II, Firenze 1785 (Delizie degli eruditi toscani, 21).
- Cerretani 1994: Bartolomeo Cerretani, *Storia fiorentina*, a cura di G. Berti, Firenze 1994.
- Cinozzi 2020: Placido Cinozzi, *Epistola de vita et moribus Savonarolae*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta: Savonarola a Firenze*, Spoleto 2020 (Studi, 21), pp. 1-33 (già in: P. Villari, E. Casanova [a cura di], *Scelta di prediche e scritti di fra Girolamo Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898, pp. 1-28).
- Dorlandus 1608: Petrus Dorlandus, *Chronicon cartusiense*, Köln 1608.
- Ferro, Romoli 2005: *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sul perfetto stile di vita monastico*, trad.it. di M.C. Ferro, F. Romoli, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 290-304.
- Filaret 1842: Filaret (D.G. Gumilevskij), *Maksim Grek. Istoričeskoe issledovanie*, “Moskvitjanin”, VI, 1842, 11, pp. 45-96.
- Filipepi 2020: Simone Filipepi, *Estratto della Cronaca di Simone Filipepi novamente scoperto nell’Archivio Vaticano*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta: Savonarola a Firenze*, Spoleto 2020 (Studi, 21), pp. 35-119 (già in: P. Villari, E. Casanova [a cura di], *Scelta di prediche e scritti di fra Girolamo Savonarola con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898, pp. 451-518).
- Galle 2021: Ch. Galle (a cura di), *Die “Chronica de beato Brunone primo Cartusiensium” Heinrich Arnoldis von Alfeld. Edition, Kommentar und Übersetzung* Hamburger, Stuttgart 2021 (Studien zu Gesellschaften und Kulturen der Vormoderne, 11).
- Gerardus 1896: Gerardus de Fracheto, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, a cura di B.M. Reichert, Leuven 1896 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 1).
- Guagninus 1600: Alexander Guagninus, *Omnium regionum Moschoviae monarchae subiectarum, tartarorumque campestrium, arcium, civitatum praecipuarum, morum denique gentis, religionis, et consuetudinis vitae, sufficiens et vera*

- descriptio. Adiuncta praeterea gesta praecipua, Tyrannisque ingens moderni monarchae Moschoviae, Ioannis Basiliadis, nuper perpetrata, vera fide descripta*, in: *Rerum moscoviticarum auctores varii. Unum in corpus nunc primum congesti. Quibus et gentis historia, continetur. Et regionum accurata descriptio. Additus est index rerum et verborum in primis notabilium copiosus*, Francofurti 1660, pp. 154-206.
- Guibert 1981: Guibert de Nogent, *Autobiographie*, a cura di E.-R. Labande, Paris 1981.
- Guigues 2001: Guigues 1<sup>er</sup> le Chartreux, *Coutumes de Chartreuse*, Paris 2001 (1984<sup>1</sup>) (Sources Chrétiennes, 313).
- Guilelmus 1978: Guilelmus Cartusianus de Portis, *Vita Sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusiensis / Vie de Saint Antelme, évêque de Belley, Chartreux*, a cura di J. Picard, Belley 1978.
- Herberstain 1600: Sigismundus in Herberstain, *Rerum moscoviticarum commentarii Sigismundi liberi baronis in Herberstain, Neyberg, et Guettengah. Russiae, et quae nunc eius metropolis est, Moscovia, brevissima descriptio. Chorographia denique totius imperii Moscici, et vicinorum quorundam mentio. De religione quoque varia inserta sunt, et qua nostra cum religione non conveniunt. Quis denique modus excipiendi et tractandi oratores, differitur. Itineraria quoque duo in Moscoviam, sunt adiuncta*, in: *Rerum moscoviticarum auctores varii. Unum in corpus nunc primum congesti. Quibus et gentis historia, continetur. Et regionum accurata descriptio. Additus est index rerum et verborum in primis notabilium copiosus*, Francofurti 1660, pp. 1-117.
- Hogg 1973: J. Hogg (a cura di), *Die Ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Salzburg 1973 (1970<sup>1</sup>) (Analecta Cartusiana, 1).
- Hogg 1989: J. Hogg (a cura di), *The Evolution of the Carthusian Statutes from the "Consuetudines Guigonis" to the "Tertia compilatio"*. Documents, I-IV, Salzburg 1989 (Analecta Cartusiana, 99/1-4).
- Humbertus 1888-1889: Humbertus de Romanis, *Opera de vita regulari*, I-II, a cura di J.J. Berthier, Roma 1888-1889.
- Kaklamanis, Lampakis 2003: St. Kaklamanis, St. Lampakis, *Manouél Gregorópoulos notarios Chándaka 1506-1532*, Iraklion 2003 (Venetikés Peges tes Kretikés Istórias, 1).
- Kaštanov 2004: S.M. Kaštanov (a cura di), *Rossija i grečeskij mir v XVI veke*, I, Moskva 2004.
- Klibanov 1958: A.I. Klibanov, *K izučeniju biografii i literaturnogo nasledija Maksima Greka*, "Vizantijskij vremennik", XIV, 1958, pp. 148-174.

- Landucci 1985: Luca Landucci, *Diario fiorentino dal 1450 al 1516. Continuato da un anonimo fino al 1542*, Firenze 1985.
- Loparev 1899: Ch. Loparev, *Opisanje rukopisej imperatorskogo Obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti*, III, Sankt-Peterburg 1899.
- Machiavelli 1971: Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere*, a cura di M. Martelli, Firenze 1971.
- Maksim Grek 1894-1897: Maksim Grek, *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1894-1897 (1859-18621).
- Maksim Grek 1910-1911: Maksim Grek, *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka v ruskom perevode*, I-III, Svjato-Troickaja Sergieva Lavra 1910-1911.
- Maksim Grek 1993: Maksim Grek, "Slovo o pokojanii" i "Slovo obličitel'na na na ellinskuju prelest'" (perevod D.M. Bulanina), "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XLVII, 1993, pp. 229-240.
- Maksim Grek 2007: Maksim Grek, *Slova i poučenija*, a cura di A.F. Zamaļeev, Sankt-Peterburg 2007.
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, I, a cura di N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna, A.-E.N. Tachiaos, D.A. Jalamas, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Maksim Grek 2021: Maksim Grek, *Nepročitannoe*, a cura di I.M. Gricevskaja, trad.rus. di I.M. Gricevskaja, D.M. Bulanin, B.L. Fonkič, Sankt-Peterburg 2021.
- Malinin 1901: V. Malinin, *Starec Eleazarova monastyrja Filofej i ego poslanija. Istoriko-literaturnoe issledovanie*, Kyjiv 1901.
- Nardi 1838-1841: Iacopo Nardi, *Istorie della città di Firenze di Iacopo Nardi. Ridotte alla lezione de' codici originali con l'aggiunta del decimo libro inedito e con annotazioni*, I-II, a cura di L. Arbib, Firenze 1838-1841.
- NKRJA: *Nacional'nyj korpus russskogo jazyka*, risorsa online: <<https://ruscorpora.ru/>> (ultimo accesso: 09.02.2021).
- Ol'shevskaja, Dmitriev 1997: L.A. Ol'shevskaja, L.A. Dmitriev (a cura di), *Kievo-Pečerskij paterik*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko (a cura di), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, IV, Sankt-Peterburg 1997, pp. 296-489, 641-667.
- Parenti 1994-2005: Piero Parenti, *Storia fiorentina*, I-II, Firenze 1994-2005.
- Petrus 1988: Petrus cluniacensis abbas, *De miraculis libri duo*, a cura di D. Bouthillier, Turnhout 1998 (*Instrumenta Lexicologica Latina*, 44; *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 83).

- Pico 1998: Giovanfrancesco Pico della Mirandola, *Vita di Hieronimo Savonarola (Volgarizzamento anonimo)*, a cura di R. Castagnola, Firenze 1998 (Savonarola e la Toscana, 4).
- Pico 1999: Gianfrancesco Pico della Mirandola, *Vita Hieronymi Savonarolae*, a cura di E. Schisto, Firenze 1999.
- PL: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series prima*, 221 vv., Paris 1844-1855.
- Pokrovskij, Šmidt 1971: N.N. Pokrovskij, S.O. Šmidt (a cura di), *Sudnye spiski Maksima Greka i Isaka Sobaki*, Moskva 1971.
- Rao, Viti, Zaccaria 2001: I.G. Rao, P. Viti, R.M. Zaccaria (a cura di), *I processi di Girolamo Savonarola (1498)*, Firenze 2001 (Savonarola e la Toscana, 13).
- Ricoldo 2005: Ricoldo da Monte di Croce, *Liber peregrinationis (composto in Firenze 1299-1300ca)*. Berlin, Staatsbibliothek lat. IV.446, ff.1r-24r, a cura di E. Panella, risorsa online: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo/liber.htm>> (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Rocchi 2006: P. Rocchi (a cura di), "Giornale di quello che accadè al Mon.o nella peste dell'1630. Scritto dal Vendo P.D. Lorenzo Lucchino priore di ques.a Certosa". *Trascrizione del Manoscritto ASB 36/5881 conservato nell'Archivio di Stato di Bologna*, Salzburg 2006 (Analecta Cartusiana, 239).
- Ržiga 1935-1936: V.F. Ržiga, *Neizdannye sočinenija Maksima Greka*, "Byzantinoslavica", VI, 1935-1936, pp. 85-109.
- Sanudo 1879-1903: Marino Sanuto [Sanudo], *I diarii (1496-1533)*, I-LVIII, a cura di R. Fulin *et al.*, Venezia 1879-1903.
- Savonarola 1933: Girolamo Savonarola, *Le lettere*, a cura di R. Ridolfi, Firenze 1933.
- Savonarola 1955: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ezechiele*, a cura di R. Ridolfi, I-II, Roma 1955 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 1955-1956: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra l'Esodo*, a cura di P.G. Ricci, I-II, Roma 1955-1956 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 1957: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Giobbe*, a cura di R. Ridolfi, I-II, Roma 1957 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 1962: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Ruth e Michea*, a cura di V. Romano, I-II, Roma 1962 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 1965: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Aggeo*, a cura di L. Firpo, Roma 1965 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).

- Savonarola 1969-1974: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra i Salmi*, a cura di V. Romano, I-II, Roma 1969-1974 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 1971-1972: Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zaccaria*, a cura di P. Ghiglieri, I-III, Roma 1971-1972 (Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola).
- Savonarola 2014: Džiolamo Savonarola, *Cikl propovedij na knigu proroka Aggeja*, trad.rus., commento e saggio di A.V. Toporova, Moskva 2014.
- Sinicyna 2009: N.V. Sinicyna [a cura di], *Skazanija o prepodobnom Maksime Greke (xvi-xvii vv.)*, Moskva 2009.
- Somenzi 1930: Paolo Somenzi, *Lettere al Duca di Milano, le quali ragguagliano dei fatti seguiti in Firenze dal febbraio all'agosto 1497*, in: P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti. Nuova edizione con una conferenza di Pasquale Villari su Girolamo Savonarola e con prefazione di Luigi Villari*, II, Firenze 1930, pp. xxv-xxxv, L-LIV.
- Taurisano 1922: I. Taurisano (a cura di), *Quomodo sanctus Patriarcha Dominicus orabat*, "Analecta sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum", xxx, 1922, pp. 93-106.
- Thomas 1965: A.H. Thomas, *De oudste constituties van de Dominicaenen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)*, Leuven 1965 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42).
- Vaglianti 1982: Piero Vaglianti, *Storia dei suoi tempi, 1492-1514*, [Pisa] 1982.
- Vermeer 1992: H.B.C.W. Vermeer, *Het Tractaat "Ortus et Decursus Ordinis Cartusienensis" van Henrik Eggher van Kalkar met een biographische inleiding*, in: *Die Geschichte des Kartäuserordens*, 2, Salzburg-Lewiston-New York 1992 (Analecta Cartusiana, 125), pp. v-153.
- Villari 1861: P. Villari, *Notizia su Massimo il Greco Greco e brano di un suo scritto*, trad.it. di S.P. Ševyrev, in: P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti*, II, Firenze 1861, pp. CDXVI-CDXXI.
- Violi 1986: Lorenzo Violi, *Le giornate*, a cura di C.G. Garfagnini, Firenze 1986 (Studi e testi [Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento], 13).
- Walz 1935: A. Walz (a cura di), *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II. *Libellus de principiis Ordinis Praedicatorum. Acta canonizationis. Legendae Petri Ferrandi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis*, Roma

- 1935 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 16).
- Wilmart 1926: A. Wilmart, *La Chronique des premiers Chartreux*, "Revue Mabillon (2<sup>e</sup> série)", XVI, 1926 (62), pp. 77-142.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, II, Novosibirsk 2011.
- Lessici
- Boerio 1867: G. Boerio, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1867<sup>3</sup>.
- Calonghi, Georges 1898: C.E. Georges, *Dizionario della lingua latina*, I. *Dizionario latino-italiano*, traduzione di F. Calonghi, Torino 1898.
- Cejtlin, Večerka, Blagova 1999: R.M. Cejtin, R.Večerka, E. Blagova (a cura di), *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vv.)*, Moskva 1999<sup>2</sup>.
- Cortelazzo, Zolli 1979-1988: M. Cortelazzo, P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, I-IV, Bologna 1979-1988.
- Crusca 1612: *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Venezia 1612 (versione elettronica: <<http://vocabolario.sns.it>>) (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Čudinov 1910: A.N. Čudinov, *Slovar' inostrannyh slov, vošedšich v sostav russkogo jazyka. Materialy dlja leksičeskoj razrabotki zaimstvovannyh slov v russkoj literaturnoj reči*, Sankt-Peterburg 1910<sup>3</sup>.
- D'jačenko 1900: G. D'jačenko, *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar'*, Moskva 1900 (reprint 1993).
- Epiškin 2010: N.I. Epiškin, *Istoričeskij slovar' gallicismov russkogo jazyka*, Moskva 2010.
- Ernout, Meillet 1932: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la Langue latine. Histoire des mots*, Paris 1932 (reprint 2001).
- Kurz, Hauptová 1966-1997: Československá akademie věd, Ústav jazyků a literatur, *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I-IV, a cura di J. Kurz, Z. Hauptová, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- Liddell, Scott 1996: H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup> (New York 1889<sup>1</sup>).
- Michel'son 1865: A.D. Michel'son, *Ob''jaznenie 25000 inostrannyh slov, vošedšich v upotreblenie v russkij jazyk, s označeniem ich kornej*, Moskva 1865.
- Miklosich 1862-1865: F. Miklosich (a cura di), *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum. Emendatum auctum*, Wien 1862-1865.

- Pianigiani 1907: O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, Roma 1907.
- Sreznevskij 1893-1912: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- SRJA 1975-: Institut russkogo jazyka imeni V.V. Vinogradova RAN, *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.*, I-, Moskva 1975-.
- Tyškevič 1954: S. Tyškevič, *Kratkij latinsko-russkij bogoslovskij slovar'*, New York 1954.
- Studi
- Accendere, Baldassarri 2017: P.D. Accendere, S.U. Baldassarri (a cura di), *Collezione Manutiana. Studi critici su Aldo Manuzio*, Firenze 2017.
- Akopyan 2013: O. Akopyan, *With "Latins" Against "Latin Vice": Savonarola, Saint Maximus the Greek, and Astrology, "Rinascimento"*, LIII, 2013, pp. 269-279.
- Alekseev 1999: A.A. Alekseev, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg 1999.
- Alekseev 2010: A.I. Alekseev, *Sočineniya Iosifa Volockogo v kontekste polemiki 1480-1510-ch gg.*, Sankt-Peterburg 2010.
- Alekseev 2017: A.A. Alekseev (a cura di), *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija. K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, Sankt-Peterburg 2017.
- Allen 1995: M.J.B. Allen, *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995.
- Allen 1998: M.J.B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998 (Studi e Testi [Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento], 40).
- Allen 2017: M.J.B. Allen, *Studies in the Platonism of Marsilio Ficino and Giovanni Pico*, London, New York 2017.
- Allen, Rees 2002: M.J.B. Allen, V. Rees (a cura di), *Marsilio Ficino. His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston 2002 (Brill's Studies in Intellectual History, 108).
- Alonge 2019: G. Alonge, *Ambasciatori. Diplomazia e politica nella Venezia del Rinascimento*, Roma 2019.
- Ames 2009: Ch.C. Ames, *Righteous Persecution. Inquisition, Dominicans, and Christianity in the Middle Ages*, Philadelphia 2009.
- Amfilochij 1880: Archimandrit Amfilochij, *Paleografičeskoe opisanie grečeskich rukopisej XV-XVII vv. opredelennyh let*, Moskva 1880.



- Andenna 2018: C. Andenna, *Canonici Regolari e "mondo" dell'Osservanza. Riflessioni e spunti di ricerca*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", CXXX, 2018, 2, risorsa online: <<http://journals.openedition.org/mefrm/4358>> (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Arrighi 2014: V. Arrighi, *Piero Parenti*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXI, Roma 2014 [<[https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-parenti\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-parenti_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Asta *et al.* 2012: A. Asta, M. D'Agostino, A. Lezziero, S. Medas, *Laguna di Venezia, Isola della Certosa. Indagini archeologiche subacquee*, "Quaderni di Archeologia del Veneto", XXVIII, 2012, pp. 58-62.
- Bacchelli 2015: F. Bacchelli, *Giovanni Pico, conte della Mirandola e Concordia*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Roma 2015 [<[https://www.treccani.it/enciclopedia/pico-giovanni-conte-della-mirandola-e-concordia\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/pico-giovanni-conte-della-mirandola-e-concordia_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Baier, Dänzer, Stürner 2015: T. Baier, T. Dänzer, F. Stürner (a cura di), *Angelo Poliziano. Dichter und Gelehrter*, Tübingen 2015.
- Ballweg 2001: J. Ballweg, *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert*, Tübingen 2001 (Spätmittelalter und Reformation. Neue Reihe, 17).
- Baracchi 1968: M. Baracchi, *Ricerche sull'opera di Maksim Grek*, "ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano", XXI, 1968, 2-3, pp. 217-325.
- Bartlett 2018: K. Bartlett, *Florence in the Age of the Medici and Savonarola, 1464-1498. A Short History with Documents*, Indianapolis-Cambridge (MA) 2018.
- Bartuschat, Brilli, Carron 2020: J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron (a cura di), *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, Firenze 2020 (Reti Medievali, 36).
- Bausi 1985: F. Bausi, *I discorsi di Niccolò Machiavelli. Genesi e struttura*, Firenze 1985.
- Bausi 1996: F. Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484-87)*, Firenze 1996 (Studi Pichiani, 3).
- Becchi 1970: *Ricciardo Becchi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, VII, Roma 1970 [<[https://www.treccani.it/enciclopedia/ricciardo-becchi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/ricciardo-becchi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 30.03.2021).

- Beck *et al.* 1977: H.-G. Beck, M. Manoussakas [Manoussakas], A. Pertusi (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente. Secoli XV-XVI. Aspetti e problemi. Atti del II Convegno internazionale di storia della civiltà veneziana (Venezia, 3-6 ottobre 1973)*, I-II, Firenze 1977 (Civiltà veneziana. Studi, 32).
- Beltramini, Gasparotto 2016: G. Beltramini, D. Gasparotto (a cura di), *Aldo Manuzio. Il Rinascimento di Venezia*, Venezia 2016.
- Benzoni 2002: G. Benzoni (a cura di), *L'eredità greca e l'ellenismo veneziano*, Firenze 2002 (Civiltà veneziana. Saggi, 46).
- Bianca 1999: C. Bianca, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma 1999.
- Bigi 1960: E. Bigi, *Angelo Ambrogini, detto il Poliziano*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma 1960 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/ambrogini-angelo-detto-il-poliziano\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/ambrogini-angelo-detto-il-poliziano_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Bigliuzzi *et al.* 1994: L. Bigliuzzi, A. Dillon Bussi, G. Savino, P. Scapecchi (a cura di), *Aldo Manuzio tipografo, 1494-1515 (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, 17 giugno-30 luglio 1994)*, Firenze 1994.
- Biografia* 1823: *Biografia universale antica e moderna*, VIII, Venezia 1823.
- Bolzoni, Erlindo, Morelli 1998: L. Bolzoni, V. Erlindo, M. Morelli (a cura di), *Memoria e memorie. Convegno internazionale di studi (Roma, 18-19 maggio 1995, Accademia Nazionale dei Lincei)*, Firenze 1998 (Studi Pichiani, 6).
- Bosi 1992-1997: R. Bosi (a cura di), *Gli ordini religiosi. Storia e spiritualità*, I-IV, Firenze 1992-1997 (Biblioteca Mistica, 5, 9, 11, 13).
- Boureau 1987: A. Boureau, "Vitae fratrum", "Vitae patrum". *L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIIIe siècle*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", XCIX, 1987, 1, pp. 79-100.
- Branca 1998: V. Branca, *La Sapienza civile. Studi sull'Umanesimo a Venezia*, Firenze 1998 (Biblioteca di Lettere italiane, 50).
- Bresnahan Menning 1993: C. Bresnahan Menning, *Charity and State in Late Renaissance Italy. The Monte di Pietà of Florence*, Ithaca-London 1993.
- Bulanin 1979a: D.M. Bulanin, *Istočniki antičnych reminiscencij v sočinenijach Maksima Greka*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXIII, 1979, pp. 67-79.

- Bulanin 1979b: D.M. Bulanin, *Leksikon Svidy v tvorčestve Maksima Greka*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXIV, 1979, pp. 257-285.
- Bulanin 1979c: D.M. Bulanin, *Ob odnom iz istočnikov sočinenija Maksima Greka*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXIII, 1979, pp. 432-433.
- Bulanin 2019: D.M. Bulanin, *Polnoe sobranie sočinenij Maksima Greka. Načalo raboty i plan ee zaveršenija*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 119-137.
- Bulanin, Šaškov 1984: D.M. Bulanin, A.T. Šaškov, *Opisanie sobranij sočinenij Maksima Greka*, in: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984, pp. 220-257.
- Busato, Sfamemi 2009: D. Busato, P. Sfamemi (a cura di), *L'isola della Certosa di Venezia. Ambiente e storia tra passato e presente*, Mira 2009.
- Caby 2004: C. Caby, *L'Humanisme au service de l'Observance. Quelques pistes de recherche*, in: P. Gilli (a cura di), *Humanisme et Église en Italie et en France Méridionale (XV<sup>e</sup> siècle-milieu du XVI<sup>e</sup> siècle)*, Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome, 300), pp. 115-148.
- Caby 2009: C. Caby, *Oltre l'"Umanesimo religioso": umanisti e Chiesa nel Quattrocento*, in: P. Messa, A.E. Scandella, M. Sensi (a cura di), *Cultura e desiderio di Dio. L'Umanesimo e le Clarisse dell'Osservanza. Atti della II Giornata di studio sull'Osservanza francescana al femminile (10 novembre 2007, Monastero Clarisse S. Lucia, Foligno)*, Assisi 2009, pp. 15-33.
- Cadoni 2000: G. Cadoni, *Qualche osservazione su Machiavelli e Savonarola*, "La cultura", XXXVIII, 2000, pp. 263-278.
- Cadoni 2001: G. Cadoni, *Il "profeta disarmato". Intorno al giudizio di Machiavelli su G. Savonarola*, "La cultura", XXXIX, 2001, pp. 239-265.
- Calciolari 1995-1996: A. Calciolari, *Sull'attività di Gianfrancesco Pico, riordinatore degli scritti dello zio Giovanni*, "Interpres. Rivista di Studi quattrocenteschi fondata da Mario Martelli", XV, 1995-1996, pp. 423-438.
- Calonaci 2004: S. Calonaci, *Luca Landucci*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXII, Roma 2004 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/luca-landucci\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/luca-landucci_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Canetti 1996a: L. Canetti, *Da san Domenico alle "Vitae Fratrum". Pubblicaistica agiografica ed ecclesiologia nell'Ordo Praedicatorum alla metà del XIII secolo*, "Mélanges de l'École

- française de Rome. Moyen Âge”, CVIII, 1996, 1, pp. 165-219.
- Canetti 1996b: L. Canetti, *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*, Spoleto 1996 (Biblioteca di Medioevo latino, 19).
- Canosa 1991: R. Canosa, *Storia di una grande paura. La sodomia a Firenze e a Venezia nel Quattrocento*, Milano 1991.
- Cao 2007: G.M. Cao, *Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a Reader of Sextus Empiricus. With a Facing Text of Pico's Quotations from Sextus*, Pisa-Roma 2007.
- Capitani 1965: O. Capitani, *Il "De peccato usure" di Remigio de' Girolami*, "Studi medievali. Serie III", VI, 1965, pp. 537-662.
- Castagnola 1996: R. Castagnola, *Il volgarizzamento della Vita Hieronymi Savonarolae Ferrariensis di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in: C.G. Garfagnini (a cura di), *Studi Savonaroliani. Verso il v centenario*, Firenze 1996, pp. 257-261.
- Castagnola 1998: R. Castagnola, *Un'investitura divina per Savonarola. Considerazioni sul testo volgare tratto dalla Vita Savonarolae di Giovanfrancesco Pico della Mirandola*, in: G. Pico della Mirandola, *Vita di Hieronimo Savonarola (volgarizzamento anonimo)*, a cura di R. Castagnola, Firenze 1998, pp. XXIII-XXXIII.
- Castelli 1998: P. Castelli (a cura di), *Giovanni e Gianfrancesco Pico. L'opera e la fortuna di due studenti ferraresi*, Firenze 1998.
- Ceravolo 2001: T. Ceravolo, *"Imagini artificiosamente designate". San Bruno di Colonia tra agiografia e iconografia*, in: T. Ceravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 53-69.
- Ceresa 2004: M. Ceresa, *Giano Lascaris*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIII, Roma 2004 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/giano-lascaris_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Cervelli 1998: I. Cervelli, *Savonarola, Machiavelli e il libro dell'Esodo*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia. Atti del III Seminario di studi (Pistoia, 23-24 maggio 1997)*, Firenze 1998 (Savonarola e la Toscana, 7), pp. 243-298.
- Chiarelli 1984: C. Chiarelli, *Le attività artistiche e il patrimonio librario della Certosa di Firenze (dalle origini alla metà del XVI secolo)*, I, Salzburg 1984 (Analecta Cartusiana, 102).
- Chiarelli, Leoncini 1982: C. Chiarelli, G. Leoncini (a cura di), *La Certosa del Galluzzo di Firenze*, Firenze 1982.

- Ciardini 1907: M. Ciardini, *I Banchieri Ebrei in Firenze nel secolo xv e il Monte di Pietà fondato da Girolamo Savonarola. Appunti di storia economica con appendice di documenti*, Borgo San Lorenzo 1907 (rist. Firenze 1970).
- Coluccia 2009: G.L. Coluccia, *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente*, Firenze 2009.
- Comba, Merlo 2000: R. Comba, G.G. Merlo, *Certosini e cistercensi in Italia*, Cuneo 2000.
- Comiati 2019: G. Comiati (a cura di), *Aldo Manuzio editore, umanista e filologo*, Milano 2019.
- Cordero 1986-1988: F. Cordero, *Savonarola*, I-IV, Roma-Bari 1986-1988.
- Cortelazzo 1977: M. Cortelazzo, *Il contributo del veneziano e del greco alla lingua franca*, in: H.-G. Beck, M. Manoussakas [Manoussakas], A. Pertusi (a cura di), *Venezia centro di mediazione tra Oriente e Occidente. Secoli xv-xvi. Aspetti e problemi. Atti del II Convegno internazionale di storia della civiltà veneziana (Venezia, 3-6 ottobre 1973)*, II, Firenze 1977 (Civiltà veneziana. Studi, 32). pp. 523-535.
- Cortesi, Leonardi 2000: M. Cortesi, C. Leonardi (a cura di), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del Convegno (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, Firenze 2000 (Millennio Medievale, 17; Atti di Convegni, 4).
- Cortesi, Maltese 1992: M. Cortesi, E.V. Maltese (a cura di), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo xv. Atti del Convegno internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990)*, Napoli 1992.
- Cruciani Troncarelli 1974: M.G. Cruciani Troncarelli, *Giovanni Cambi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xvii, Roma 1974 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-cambi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/giovanni-cambi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Cyglér 2005: F. Cyglér, *Les consuetudines et statuta des chartreux au Moyen Âge*, in: C. Andenna, G. Melville (a cura di), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo. Atti del I e del II Seminario internazionale di studio del Centro italo-tedesco di storia comparata degli ordini religiosi (Bari, Noci, Lecce, 26-27 ottobre 2002, Castiglione delle Stiviere, 23-24 maggio 2003)*, Münster 2005, pp. 179-194.
- Dall'Aglio 2005: S. Dall'Aglio, *Savonarola e il savonarolismo*, Bari 2005.
- Dall'Aglio 2012: S. Dall'Aglio, *Jacopo Nardi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, lxxvii, Roma 2012 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-nardi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-nardi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).

- Dall'Aglione 2014: S. Dall'Aglione, *'Faithful to the Spoken Word'. Sermons from Orality to Writing in Early Modern Italy*, in: S. Dall'Aglione, L. Degl'Innocenti, B. Richardson, M. Rospocher, C. Sbordoni (a cura di), *Oral Culture in Early Modern Italy. Performance, Language, Religion*, [Leeds] 2014, pp. 463-477 ("The Italianist", xxxiv, 3).
- Dall'Aglione 2018: S. Dall'Aglione, *Girolamo Savonarola*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xci, Roma 2018 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-savonarola\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-savonarola_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Dall'Aglione 2020: S. Dall'Aglione, *Lorenzo Violi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xcix, Roma 2020 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-violi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/lorenzo-violi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- D'Amato 1983: A. D'Amato, *L'ordine dei frati predicatori*, Roma 1983.
- Davies, Harris 2019: M. Davies, N. Harris, *Aldo Manuzio. L'uomo, l'editore, il mito*, Roma 2019.
- Delcorno 2015: P. Delcorno, *Michele Pevere*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, lxxxii, Roma 2015 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/michele-pevere\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/michele-pevere_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 12.03.2021).
- De Leo 2004: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita fra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli (Cz) 2004.
- De Michelis 1993: C. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma (sec. xv)*, Torino 1993.
- Denissoff 1943: É. Denissoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution à l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Paris 1943.
- Denissoff 1948: É. Denissoff, *L'influence de Savonarola sur l'église russe expliquée par un ms. inconnu du couvent de S.-Marc à Florence*, "Scriptorium", 11, 1948, 2, pp. 253-256.
- Desideri Trigari 1972: M. Desideri Trigari, *Pacifico Burlamacchi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xv, Roma 1972 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/pacifico-burlamacchi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/pacifico-burlamacchi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- De Vivo 2010: F. De Vivo, *I luoghi della cultura a Venezia nel primo Cinquecento*, in: S. Luzzatto, G. Pedullà (a cura di), *Atlante della letteratura italiana*, 1, Torino 2010, pp. 708-718.
- Dionisotti 1995: C. Dionisotti, *Aldo Manuzio. Umanista e editore*, Milano 1995 (Documenti sulle Arti del Libro, 18).
- Dóci 2016: V.Š. Dóci, *L'origine ed il primo sviluppo della predicazione domenicana. L'istituzione e l'attività*, "Angelicum", xciii, 2016, 3, pp. 549-572.

- Dóci, Destivelle 2019: V.Š. Dóci, H. Destivelle (a cura di), *I Domenicani e la Russia*, Roma 2019 (Dissertationes Historicae, 37).
- Domenico 2005: *Domenico di Caleruega e la nascita dell'Ordine dei Frati Predicatori. Atti del XLI Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2004)*, Spoleto 2005 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo-Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 18; Convegni, 41).
- Dunaev 1907: B.N. Dunaev, *Sočinenija Savonaroly i Maksima Greka, "Drevnosti. Trudy Slavjanskoj komissii Moskovskogo archeologičeskogo obščestva"*, IV, 1907, 1, pp. 56-58.
- Dunaev 1916: B.N. Dunaev, *Pr. Maksim Grek i grečeskaja ideja na Rusi v XVI veke. Istoričeskoe issledovanie s priloženiem tekstov diplomatičeskich snošenij Rossii s Turciej v načale XVI st. po dokumentam Moskovskogo Archiva Ministerstva Inostrannyh Del*, Moskva 1916.
- Edelheit 2008: A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden-Boston 2008 (The Medieval Mediterranean, 78).
- Elm 1980: K. Elm, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter*, in: *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 68; Studien zur Germania Sacra, 14), pp. 188-238.
- Elm 1989: K. Elm (a cura di), *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen*, Berlin 1989 (Berliner Historische Studien 14; Ordensstudien, 6).
- Elm 1994: K. Elm, *Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation*, in: L. Perliitt (a cura di), *900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*, Göttingen 1994, pp. 59-111.
- Elm 2001: K. Elm, *Riforme e osservanze nel secolo XIV e XV. Una sinossi*, in: G. Chittolini, K. Elm (a cura di), *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania nei secoli XIV e XV. Atti della XL Settimana di studio (8-12 settembre 1997)*, Bologna 2001 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, 56), pp. 489-504.
- Falchini 2000: C. Falchini (a cura di), *Fratelli nel deserto. Fonti certosine*, II, Magnano 2000.
- Fellina 2014: S. Fellina, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze 2014 (Studi Pichiani, 17).
- Fenelli 2013: L. Fenelli, *L'ordine dei frati Predicatori, "Reti Medievali Rivista"*, XIV, 2013, 1, pp. 375-414.



- Fera, Martelli 1998: V. Fera, M. Martelli (a cura di), *Agnolo Poliziano poeta, scrittore, filologo. Atti del Convegno internazionale di studi (Montepulciano, 3-6 novembre 1994)*, Firenze 1998.
- Festa, Rainini 2016: G. Festa, M. Rainini (a cura di), *L'Ordine dei Predicatori. I Domenicani: storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, Bari 2016.
- Field 1988: A. Field, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988.
- Filoramo 2010: G. Filoramo (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia 2010.
- Fiorino 1738: *Il fiorino d'oro antico illustrato. Discorso di un accademico etrusco indirizzato al sig. dottore Antonio Francesco Gori, lettore delle Storie sacra e profana nello Studio fiorentino*, Firenze 1738.
- Fletcher, Shaw 2000: S. Fletcher, Ch. Shaw (a cura di), *The World of Savonarola. Italian Élités and Perceptions of Crisis. Papers from the Conference Held at the University of Warwick, 29-31 May 1998, to Mark the Fifth Centenary of the Death of Fra Girolamo Savonarola*, Aldershot 2000.
- Fonkič 1971: B.L. Fonkič, *Russkij avtograf Maksima Greka*, "Istorija SSSR", 1971, 3, pp. 153-158.
- Fontes, Fournel, Plaisance 1997: A. Fontes, J.-L. Fournel, M. Plaisance (a cura di), *Savonarole: enjeux, débats, questions. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996)*, Paris 1997 (Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne, 22).
- Fournel 1997: J.-L. Fournel, *Le procès de Savonarole: manipulation et bilan*, in: A. Fontes, J.-L. Fournel, M. Plaisance (a cura di), *Savonarole: enjeux, débats, questions. Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996)*, Paris 1997 (Centre interuniversitaire de recherche sur la Renaissance italienne, 22), pp. 223-242.
- Fragnito, Miegge 2001: G. Fragnito, M. Miegge (a cura di), *Girolamo Savonarola. Da Ferrara all'Europa. Convegno internazionale (Ferrara, 30 marzo-3 aprile 1998)*, Firenze 2001 (Savonarola e la Toscana, 14).
- Galletti 1912: A. Galletti, *Gerolamo Savonarola*, Genova 1912 (Profili, 22).
- Garfagnini 1986a: G.C. Garfagnini, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, I-II, Firenze 1986 (Studi e Testi [Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento], 15).
- Garfagnini 1986b: G.C. Garfagnini, *Ser Lorenzo Violi e le prediche del Savonarola*, "Lettere Italiane", xxxviii, 1986, 3 (luglio-settembre), pp. 312-337.

- Garfagnini 1996: G.C. Garfagnini (a cura di), *Studi savonaroliani. Verso il v centenario. Atti del I Seminario di studi (Firenze, 14-15 gennaio 1995)*, Firenze 1996 (Savonarola e la Toscana, 1).
- Garfagnini 1997a: G.C. Garfagnini (a cura di), *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994) (Mirandola, 4-8 ottobre 1994)*, Firenze 1997 (Studi Pichiani, 5).
- Garfagnini 1997b: G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la politica. Atti del II Seminario di studi (Firenze, 19-20 ottobre 1996)*, Firenze 1997 (Savonarola e la Toscana, 2).
- Garfagnini 1998: G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia. Atti del III Seminario di studi (Pistoia, 23-24 maggio 1997)*, Firenze 1998 (Savonarola e la Toscana, 7).
- Garfagnini 1999: G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola e la mistica. Atti del IV Seminario di studi (Firenze, 22 maggio 1998)*, Firenze 1999 (Savonarola e la Toscana, 10).
- Garfagnini 2000: G.C. Garfagnini (a cura di), *"Questa è la terra tua". Savonarola a Firenze*, Firenze 2000 (Millennio medievale, 18; Studi, 4).
- Garfagnini 2001: G.C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 10-13 dicembre 1998)*, Firenze 2001 (Savonarola e la Toscana, 15).
- Garfagnini, Picone 1999: G.C. Garfagnini, G. Picone (a cura di), *Verso Savonarola. Misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna. Atti della Giornata di studio (Poggibonsi, 30 aprile 1997)*, Firenze 1999 (Savonarola e la Toscana, 8).
- Gargan 2012: L. Gargan, *I libri di Niccolò Acciaiuoli e la biblioteca della Certosa di Firenze*, "Italia medioevale e umanistica", LIII, 2012, pp. 37-118.
- Gargan, Manfredi 2017: L. Gargan, A. Manfredi, *Le biblioteche dei certosini tra Medioevo e Umanesimo. Un repertorio di manoscritti superstiti e inventari antichi e uno studio sulle ricerche dei codici nella prima metà del sec. xv*, Città del Vaticano 2017 (Studi e testi, 515).
- Garin 1937: E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze 1937.
- Garzaniti 2003: M. Gardzaniti [Garzaniti], *Biblija i êkzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija "Poslanija" starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d' jaku Misjurju Grigor'eviču Munechinu*, "Slavjanovedenie", 2003, 2, pp. 24-35.

- Garzaniti 2005: M. Garzaniti, *Il Concilio di Ferrara-Firenze e l'idea della "santa Russia"*, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 223-239.
- Garzaniti 2007: M. Garzaniti, *Slavia latina e Slavia ortodossa. Per un'interpretazione della civiltà slava nell'Europa medievale*, "Studi Slavistici", IV, 2007, pp. 29-64.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Garzaniti 2015a: M. Garzaniti [Garzaniti], *Maksim Greki konec srednevekov'ja v Rossii*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", 2015, 3 (56), pp. 27-28.
- Garzaniti 2015b: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti 2018: M. Garzaniti, *Da Roma a Mosca. Sofia Paleologa e i greci in Russia fra la fine del medioevo e l'inizio dell'epoca moderna. A proposito della recente biografia di T. Matasova (Mosca 2016)*, "Studi Slavistici", XV, 2018, 1, pp. 219-226.
- Garzaniti 2019a: M. Garzaniti, *Il Discorso sulle instabilità e i disordini (Slovo o nestroenijach i bezčiniach). Alle fonti del lamento della Vasilija*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 157-175.
- Garzaniti 2019b: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, in: V.Š. Dóci, H. Destivelle (a cura di), *I Domenicani e la Russia*, Roma 2019 (Dissertationes Historicae, 37), pp. 41-74.
- Garzaniti 2019c: M. Garzaniti [Garzaniti], *Pribytie Maksima Greka v Moskvu (1518) i meždunarodnaja diplomatičeskaja obstanovka*, in: Ju.A. Petrov (a cura di), *U istokov i istočnikov: na meždunarodnyh i meždisciplinarnyh putjach. Jubilejnyj sbornik v čest' Aleksandra Vasil'eviča Nazarenko*, Moskva 2019, pp. 57-72.
- Garzaniti 2020: M. Garzaniti, *Humanism, the Renaissance and Russian Culture between the 15th and 17th Centuries: Preliminary Thoughts*, in: G. Siedina (a cura di), *Essays on the Spread of Humanistic and Renaissance Literary Civilization in the Slavic World (15th-17th Century)*, Firenze 2020, pp. 17-35.

- Garzaniti 2021a: M. Gardzaniti [Garzaniti], "Stjazanie o izvěstnom inoč'skom" žitel'stvě" Maksima Greka. *Struktura prozvedenija i ego cel'*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", 2021, 1 (83), pp. 161-170.
- Garzaniti 2021b: M. Gardzaniti [Garzaniti], "Stjazanie o izvěstnom inoč'skom" žitel'stvě" Maksima Greka. *Ponjatie nestjažatel'stva i ego istočniki*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", 2021, 2 (84), pp. 142-155.
- Garzaniti, Romoli 2010: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-394.
- Geanakoplos 1966: D.J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance. Studies in Ecclesiastical and Cultural History*, New York 1966.
- Geanakoplos 1967: D.J. Geanakoplos, *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco in Occidente, 1440-1535*, Roma 1967 (Bibliotheca Athena, 6) (ed.or. *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge [MA] 1962).
- Geanakoplos 1988: D.J. Geanakoplos, *Italian Humanism and the Byzantine Émigré Scholars*, in: A. Rabil (a cura di), *Renaissance Humanism. Foundations, Forms, and Legacy*, I, Philadelphia 1988, pp. 350-381.
- Geanakoplos 1989: D.J. Geanakoplos, *Italian Renaissance Thought and Learning and the Role of the Byzantine Émigré Scholars in Florence, Rome, and Venice: A Reassessment*, in: D.J. Geanakoplos, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Paleologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, Madison 1989, pp. 3-37.
- Gensini 2003: S. Gensini (a cura di), *Girolamo Savonarola a San Gimignano. Atti della Giornata di studi (San Gimignano, 26 settembre 1998)*, Firenze 2003 (Savonarola e la Toscana, 18).
- Gentile 1906: M.L. Gentile, *Studi sulla storiografia fiorentina alla corte di Cosimo de' Medici*, Pisa 1906 ("Annali della Regia Scuola Normale Superiore di Pisa. Filosofia e Filologia", XIX).
- Gentile 1994: S. Gentile, *Lorenzo e Giano Lascaris. Il fondo greco della biblioteca medicea privata*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo. Convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992)*, Firenze 1994 (Atti di Convegni [Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento], 19), pp. 177-194.

- Gentile, Toussaint 2006: S. Gentile, S. Toussaint (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna. Atti del Convegno internazionale (Firenze, 1-3 ottobre 1999)*, Roma 2006 (Studi e Testi del Rinascimento Europeo, 30).
- Gentili 2001: S. Gentili, *Remigio de' Girolami*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LVI, Roma 2001 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/remigio-de-girolami_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 12.03.2021).
- Gioia 1994: G. Gioia, *La divina filosofia. La Certosa e l'amore di Dio*, Cinisello Balsamo 1994 (Spiritualità, 19).
- Girard 2004: A. Girard, *Les premières images de saint Bruno*, in: *Saint Bruno en Chartreuse. Journée d'études organisée par Alain Girard, Daniel Le Blévec et Pierrette Paravy à l'Hôtellerie de la Grande Chartreuse le 3 octobre 2002*, Salzburg 2004 (Analecta Cartusiana, 192), pp. 47-62.
- Giuliani 2002: A. Giuliani, *La formazione dell'identità certosina (1084-1155)*, Salzburg 2002 (Analecta Cartusiana, 155).
- Gol'dberg 1974: A.L. Gol'dberg, *Tri "poslanija Filofeja" (Opyt tekstologičeskogo analiza)*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIX, 1974, pp. 68-97.
- Gualdo Rosa 1983: L. Gualdo Rosa, *Antonio Cortesi Urceo, detto Codro*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXIX, Roma 1983 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/cortesi-urceo-antonio-detto-codro\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/cortesi-urceo-antonio-detto-codro_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Gudzij 1911: N.K. Gudzij, *Maksim Grek i ego otnošenje k epoche ital' janskogo Vozroždenija*, "Universitetskie izvestija", 1911, 7, pp. 1-19.
- Gutkowski, Prinzivalli 2012: A. Gutkowski, E. Prinzivalli (a cura di), *Bessarione e la sua Accademia*, Roma 2012.
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, München 1973.
- Hankins 1994: J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, I-II, Leiden-New York-København-Köln 19943 (Columbia Studies in the Classical Tradition, 17).
- Hankins 2001: J. Hankins, *The Invention of the Platonic Academy of Florence*, "Rinascimento", XLI, 2001, pp. 3-38.
- Hinnebusch 1966-1973: W.A. Hinnebusch, *The History of the Dominican Order*, I-II, New York 1966-1973.
- Hinnebusch 1992: W.A. Hinnebusch, *I Domenicani. Breve storia dell'Ordine*, Milano 1992 (Fondatori e Riformatori, 36) (ed. or. *The Dominicans. A Short History*, New York 1975).
- Hogg 1995: J. Hogg, *Le Vite di San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno e la Certosa di Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 1995, pp. 125-145.

- Hogg 2004: J. Hogg, *The memory of Saint Bruno and the recovery of the charterhouse of Serra San Bruno*, in: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita tra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli (CZ) 2004, pp. 71-105.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kyjiv 1915 (1865-1866').
- Infelise 2007: M. Infelise, *Aldo Manuzio, il Vecchio*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXIX, Roma 2007 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/manuzio-aldo-il-vecchio\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/manuzio-aldo-il-vecchio_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Infelise 2016: M. Infelise (a cura di), *Aldo Manuzio. La costruzione del mito [Atti del Convegno di studi (Venezia, 26-28 febbraio 2015)]*, Venezia 2016.
- Ivanov 1968: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIII, 1968, pp. 217-227.
- Ivanov 1969a: A.I. Ivanov, *K voprosu o nestjažatel'nyh vzgljadov Maksima Greka*, "Vizantijskij vremennik", XXIX, 1969, pp. 135-148.
- Ivanov 1969b: A.I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969.
- Ivanov 1972: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i ital'janskoe Vozroždenie. K postanovke voprosa*, "Vizantijskij vremennik", XXXIII, 1972, pp. 140-157.
- Ivanov 1973a: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i ital'janskoe Vozroždenie. II. Literaturnaja dejatel'nost' Maksima Greka v Rossii*, "Vizantijskij vremennik", XXXIV, 1973, pp. 112-121.
- Ivanov 1973b: A.I. Ivanov, *O prebyvanii Maksima Greka v dominikanskom monastyre sv. Marka vo Florencii*, "Bogoslovskie trudy", XI, 1973, pp. 112-119.
- Ivanov 1974: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Bogoslovskie trudy", XII, 1974, pp. 184-208.
- Ivanov 1976: A.I. Ivanov, *Maksim Grek kak učenyj na fone sovremennoj emu russkoj obrazovannosti*, "Bogoslovskie trudy", XVI, 1976, pp. 142-187.
- Kazakova 1960: N.A. Kazakova, *Vassian Patrikeev i ego sočinenija*, Leningrad 1960.
- Kazakova 1973: N.A. Kazakova, *Maksim Grek v sovetskoj istoriografii*, "Voprosy istorii", 1973, 5, pp. 149-157.
- Klibanov 1957: A.I. Klibanov, *K probleme antičnogo nasledija v pamjatnikach drevnerusskoj pis'mennosti*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XIII, 1957, pp. 158-181.
- Kloss 1975: B.M. Kloss, *Maksim Grek – perevodčik povesti Ėneja Sil'vija "Vzjatie Konstantinopolja turkami"*, in: *Pamjat-*

- niki kul'tury. *Novye otkrytija. Pis'mennost', Iskusstvo, Archeologija. Ežegodnik 1974 g.*, Moskva 1975, pp. 55-61.
- Konstantinou 2006: E. Konstantinou (a cura di), *Der Beitrag der Byzantinischen Gelehrten zur Abendländischen Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2006.
- Kovtun 1975: L.S. Kovtun, *Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI-načala XVII v.*, Leningrad 1975.
- Kovtun, Sinicyna, Fonkič 1973: L.S. Kovtun, N.V. Sinicyna, B.L. Fonkič, *Maksim Grek i slavjanskaja Psaltyr' (složenie norm literaturnogo jazyka v perevodčeskoj praktike XVI v.)*, in: *Vostočno-slavjanskije jazyki: istočniki dlja ich izučenija*, Moskva 1973, pp. 99-127.
- Kravec 1991: E.V. Kravec, *Kněžnaja sprava i perevody Maksima Greka kak opyt normalizacii cerkovnoslavjanskogo jazyka XVI veka*, "Russian Linguistics", XV, 1991, 3, pp. 247-279.
- Kristeller 2005: P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 2005 (Bibliotheca, 12) (ed. ingl. *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943).
- Kudrjavcev 2013: O.F. Kudrjavcev (a cura di), *Evropejskoe Vozroždenie i russkaja kul'tura XV-serediny XVII vv.: kontakty i vzaimnoe vosprijatie*, Moskva 2013.
- Labowsky 1967: L. Labowsky, *Bessarione*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, IX, Roma 1967 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/bessarione\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/bessarione_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Lambertini 2000: R. Lambertini, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000 (Collana di storia medievale, 1).
- Lambertini 2016: R. Lambertini, "Economia francescana": momenti del percorso di un concetto storiografico, "Divus Thomas", CXIX, 2016, 2, pp. 171-196.
- Lambertini 2020: R. Lambertini, *L'usura tra Santa Croce e Santa Maria Novella: Pietro de Trabibus e Remigio de' Girolami a confronto*, in: J. Bartuschat, E. Brilli, D. Carron (a cura di), *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, Firenze 2020 (Reti Medievali, 36), pp. 193-205.
- Langelier 1986: A.J. Langelier, *Maksim Grek, Byzantijn en Humanist in Rusland*, Amsterdam 1986.
- Laporte 1960: M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne, I. Eclaircissements concernant la vie de saint Bruno*, In *Domo Cartusiae* [Grande Chartreuse] 1960.



- Le Goff 2021: J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, a cura di F. Cardini, Milano 2021 (Medioevo, 2) (ed.or. *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris 1964).
- Lenngren 2000-2002: T.P. Lenngren, *Sbornik Nila Sorskogo*, I-II, Moskva 2000-2002.
- Lenngren 2005: T.P. Lenngren, *Sbornik Nila Sorskogo. Ukazatel' slov*, I-II, Moskva 2005.
- Leoncini 1979: G. Leoncini, *La Certosa di Firenze nei suoi rapporti con l'architettura certosina*, Salzburg 1979 (Analecta Cartusiana, 71) (rist. Firenze 1995).
- Leoncini 2001: G. Leoncini, *Ifatti della vita di San Bruno nelle stampe di Lanfranco-Krüger e le Sueur-Chauveau*, in: T. Cerravolo, D. Pisani, A. Zaffino (a cura di), *Immagini di un Santo. Bruno di Colonia tra l'Europa e la Calabria*, Soveria Mannelli (CZ) 2001, pp. 43-52.
- Leoncini 2006: G. Leoncini, *Le certose d'Italia*, in: J. Hogg, A. Girard, D. Le Blévec (a cura di), *Kartäusische Kunst und Architektur mit besonderer Berücksichtigung der Kartausen Zentraleuropas. Länderübergreifender internationaler Kongress für Kartäuserforschung, Aggsbach (NÖ, Austria) 30.8-31.8 und Brno/Brünn (CZ) 1.9-4.9.2005*, II, Salzburg 2006 (Analecta Cartusiana, 207), pp. 119-149.
- Lippini 2008: P. Lippini, *La vita quotidiana di un convento medievale. Gli ambienti, le regole, l'orario e le mansioni dei Frati Domenicani del tredicesimo secolo*, Bologna 20083 (Domenicani, 5).
- Lodone 2011: M. Lodone, *Savonarola e Machiavelli: una nota su Discorsi, I 11*, "Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi", xxx, 2011, pp. 284-298.
- Lodone 2018: M. Lodone, *Riforme e osservanze tra XIV e XVI secolo*, "Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge", cxxx, 2018, 2, risorsa online: <<http://journals.openedition.org/mefrm/4190>> (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Lodone 2020: M. Lodone, *Piero Vaglianti*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xcviI, Roma 2020 [<[https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-vaglianti\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/piero-vaglianti_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Lowry 2000: M. Lowry, *Il mondo di Aldo Manuzio. Affari e cultura nella Venezia del Rinascimento*, Roma 20002 (ed.or. *The World of Aldus Manutius. Business and Scholarship in Renaissance Venice*, Oxford 1979).
- Lubac 2016: H. de Lubac, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del Rinascimento*, Milano 2016 (*Opera Omnia*, VIII/29).

- Malanima 1979: P. Malanima, *Bartolomeo Cerretani*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxiii, Roma 1979 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-cerretani\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/bartolomeo-cerretani_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Manoussakas, Staikos 1986: M. Manoussakas, C. Staikos (a cura di), *L'attività editoriale dei Greci durante il Rinascimento Italiano, 1469-1523*, Athina 1986.
- Manoussakas, Staikos 1993: M.I. Manoussakas [Manoussakas], C. Staikos (a cura di), *Le edizioni di testi greci da Aldo Manuzio e le prime tipografie greche di Venezia*, Athina 1993.
- Marcon, Zorzi 1994: S. Marcon, M. Zorzi (a cura di), *Aldo Manuzio e l'ambiente veneziano, 1494-1515*, Venezia 1994.
- Martelli 1998: M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia. Atti del III Seminario di studi (Pistoia, 23-24 maggio 1997)*, Firenze 1998 (Savonarola e la Toscana, 7), pp. 67-89.
- Martelli 1999: M. Martelli, *Machiavelli e Savonarola. Valutazione politica e valutazione religiosa*, in: *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate. Atti del xxxv Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1998)*, Spoleto 1999 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo-Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 12; Convegni, 35), pp. 121-60 (poi in: M. Martelli, *Tra filologia e storia. Otto studi machiavelliani*, a cura di F. Bausi, Roma 2009 [Studi e ricerche per la Edizione nazionale delle opere di Niccolò Machiavelli, 2], pp. 239-277).
- Martinelli Tempesta *et al.* 2019: S. Martinelli Tempesta, D. Speranzi, F. Gallo (a cura di), *Libri e biblioteche di umanisti tra Oriente e Occidente*, Milano 2019 (Fonti e Studi, 31).
- Martines 2008: L. Martines, *Savonarola. Moralità e politica a Firenze nel Quattrocento*, Milano 2008 (ed.or. *Fire in the City. Savonarola and the Struggle for the Soul of Renaissance Florence*, Oxford 2006).
- Marzo Magno 2020: A. Marzo Magno, *L'inventore di libri. Aldo Manuzio, Venezia e il suo tempo*, Bari-Roma 2020.
- Matasova 2016: T. Matasova, *Sof 'ja Paleolog*, Moskva 2016 (Žizn' zamečatel'nych ljudej).
- Mathauserová 1976: S. Mathauserová, *Drevnerusskie teorii iskusstva slova*, Praha 1976.
- Mečkovskaja 1987: N.B. Mečkovskaja, *O filologičeskoj polemike v vostočnoslavjanskoj knižnosti XIV-XVII vekov*, "Russian Linguistics", x1, 1987, 2-3, pp. 217-236.
- Megli Fratini 1997: L. Megli Fratini, *Francesco di Puglia*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xlix, Roma 1997 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-di-puglia\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-di-puglia_(Dizionario-Biografico)>)].

- treccani.it/enciclopedia/francesco-di-puglia\_(Dizionario-Biografico)>] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Melchiorre 2017: M. Melchiorre, *Marino Sanudo, il Giovane*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XC, Roma 2017 [<https://www.treccani.it/enciclopedia/marino-marin-il-giovane-sanudo\_(Dizionario-Biografico)>] (ultimo accesso: 23.03.2021).
- Melchiorre 2019: M. Melchiorre, *Martino Tomitano*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCVI, Roma 2019 [<https://www.treccani.it/enciclopedia/martino-tomitano\_(Dizionario-Biografico)>] (ultimo accesso: 12.03.2021).
- Mercuri 2019: S. Mercuri, *Umanesimo latino e volgare. Studi su Fon-zio, Poliziano, Pico e Machiavelli*, Firenze 2019 (Ungarettiana, 16).
- Meyendorff 1974: J. Meyendorff, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, New York 1974 (trad.it. *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Casale Monferrato 1984).
- Mioni 1973: E. Mioni, *Zaccaria Calliergi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVI, Roma 1973 [<http://www.treccani.it/enciclopedia/zaccaria-calliergi\_(Dizionario-Biografico)>] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Mioni 1976: E. Mioni, *Bessarione scriba e alcuni suoi collaboratori*, in: *Miscellanea marciana di studi bessarionei (a coronamento del V centenario della donazione nicena)*, Padova 1976, pp. 263-318.
- Mioni 1981-1985: E. Mioni, *Bibliothecae divi Marci Venetiarum codices Graeci manuscripti. Thesaurus antiquus*, I-II, Roma 1981-1985.
- Mixson, Roest 2015: J. Mixson, B. Roest (a cura di), *A Companion to Observant Reform in the Late Middle Ages and Beyond*, Leiden-Boston 2015 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 59).
- Molinari 2015: J. Molinari, *Libertà e discordia. Pletone, Bessarione, Pico della Mirandola*, Bologna 2015.
- Monfasani 2004: J. Monfasani, *Greeks and Latins in Renaissance Italy. Studies on Humanism and Philosophy in the 15<sup>th</sup> Century*, Aldershot 2004.
- Montinaro 2019: G. Montinaro (a cura di), *Aldo Manuzio e la nascita dell'editoria*, Firenze 2019 (Piccola Biblioteca Umanistica, 1).
- Mortier 1903-1920: D.A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, I-VIII, Paris 1903-1920.
- Murzina 2016: N.V. Murzina, *O knižnoj sprave Maksima Greka na primere Psaltiri 1552 goda*, "Vestnik Moskovskogo

- Gosudarstvennogo Oblastnogo Universiteta. Serija Russkaja filologija”, 2016, 4, pp. 64-69.
- Muzzarelli 2001: M.G. Muzzarelli, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna 2001 (Collana di storia dell'economia e del credito promosso dalla Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, 10).
- Muzzarelli 2006: M.G. Muzzarelli, *I Monti di Pietà ovvero scommettere sui poveri meno poveri*, “Quaderni della Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna”, XI, 2006, pp. 17-27.
- Nicolini 1983: U. Nicolini, *Fortunato Coppoli*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXVIII, Roma 1983 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/fortunato-coppoli\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/fortunato-coppoli_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 15.03.2021).
- Nikolov 2016: A. Nikolov, *Meždu Rim i Konstantinopol. Iz antikataličeskata literatura v Balgarija i slavjanskija pravoslaven svjat (XI-XVII v.)*, Sofija 2016.
- Nimmo 1985: D. Nimmo, *The Genesis of the Observance*, in: R. Rusconi (a cura di), *Il rinnovamento del francescanesimo: l'Osservanza. Atti dell'XI Convegno internazionale (Assisi 20-22 ottobre 1983)*, Assisi 1985 (Società internazionale di Studi francescani. Convegni, 11), pp. 106-147.
- Obolensky 1988: D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits*, Oxford 1988.
- Olmsted 1987: H.M. Olmsted, *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets*, “Modern Greek Studies Yearbook”, III, 1987, pp. 1-73.
- Orvieto 1974: P. Orvieto, *Pietro Candido*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XVII, Roma 1974 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-candido\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-candido_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Pagliaroli 2017: S. Pagliaroli, *Giano Lascari, Venezia, Mantova e uno sconosciuto θεσσαυρός di lettere autografe*, “Studi medievali e umanistici”, XV, 2017, pp. 393-449.
- Pampaloni 1959: G. Pampaloni, *Piero di Marco Parenti e la sua "Historia fiorentina"*, “Archivio Storico Italiano”, CXVII, 1959, 2 (422), pp. 147-153.
- Pansters 2020: K. Pansters (a cura di), *A Companion to Medieval Rules and Customaries*, Leiden 2020 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 93).
- Pappalardo 2014: L. Pappalardo, *Gianfrancesco Pico della Mirandola: fede, immaginazione e scetticismo*, Turnhout 2014.
- Paravy 2004: P. Paravy, *Dom François du Puy, biographe de saint Bruno à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle*, in: *Saint Bruno en Chartreuse. Journée d'études organisée par Alain Girard, Daniel Le Blévec et Pierrette Paravy à l'Hôtellerie de la Grande*

- Chartreuse le 3 octobre 2002*, Salzburg 2004 (Analecta Cartusiana, 192), pp. 19-30.
- Pedullà 2011: G. Pedullà, *Machiavelli in tumulto. Conquista, cittadinanza e conflitto nei "Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio"*, Roma 2011 (Biblioteca del Cinquecento, 151).
- Pellegrini 2020: M. Pellegrini, *Savonarola. Profezia e martirio nell'età delle guerre d'Italia*, Roma 2020.
- Penco 1983: G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia. Dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983.
- Penone 1998: P. Penone, *I domenicani nei secoli. Panorama storico dell'Ordine dei Frati Predicatori*, Bologna 1998.
- Pentkovskaja 2017: T.V. Pentkovskaja, *Besedy na Evangelie ot Matfeja i Ioanna v perevode starca Siluana i Maksima Greka v kontekste rannego perioda perevodčeskoj dejatel'nosti Maksima Greka v Rossii*, in: A.A. Alekseev (a cura di), *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija. K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, Sankt-Peterburg 2017, pp. 66-73.
- Pentkovskaja 2018: T.V. Pentkovskaja, *Prepodobnyj Maksim Grek kak perevodčik i redaktor Tolkovogo Apostola*, "Vestnik Ekaterinburskoj duchovnoj seminarii", xxiv, 2018, 4, pp. 1-22.
- Pentkovskaja, Gnevševa 2019: T.V. Pentkovskaja, I.M. Gnevševa, *Citaty iz Psaltyri v sostave perevoda Besed na Evangelie knižnogo kruga Maksima Greka*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", xvi, 2019, 2, pp. 177-198.
- Perosa 2000: A. Perosa, *Studi di filologia umanistica, I. Angelo Poliziano*, a cura di P. Viti, Roma 2000 (Studi e testi del Rinascimento europeo, 1).
- Pezzarossa 1979: F. Pezzarossa, *La memorialistica fiorentina tra Medioevo e Rinascimento. Rassegna di studi e testi*, "Lettere italiane", xxxi, 1979, 1 (gennaio-marzo), pp. 96-138.
- Pico 1965: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno internazionale (Mirandola, 15-18 settembre 1963)*, I-II, Firenze 1965.
- Picotti 1960: G.B. Picotti, *Alessandro VI, papa*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, II, Roma 1960 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-alessandro-vi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-alessandro-vi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 10.06.2021).
- Piovan 1997: F. Piovan, *Scipione Forteguerra*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLIX, Roma 1997 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-forteguerra\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/scipione-forteguerra_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).

- Pliguzov 2002: A.I. Pliguzov, *Polemika v Russkoj Cerkvi pervoj treti XVI stoletija*, Moskva 2002.
- Pokrovskij 1981: N.N. Pokrovskij, *Zamečanja o rukopisi Sudnych spisikov Maksima Greka*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXXVI, 1981, pp. 80-102.
- Polizzotto 1994: L. Polizzotto, *The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence, 1490-1545*, Oxford-New York 1994.
- Polizzotto 2009: L. Polizzotto, *L'eredità dell'Osservanza domenicana in Savonarola e nei savonaroliani*, "Memorie domenicane", XL, 2009, pp. 175-188.
- Pontani 1992: A. Pontani, *Per la biografia, le lettere, i codici, le versioni di Giano Lascaris*, in: M. Cortesi, E.V. Maltese (a cura di), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo xv. Atti del Convegno internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990)*, Napoli 1992, pp. 363-433.
- Popov 1875: A. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinenij protiv latinjan (XI-XV v.)*, Moskva 1875.
- Rebellato, Farinella 2015: E. Rebellato, L.T. Farinella (a cura di), *Catalogo delle aldine (1495-1515) dell'Archiginnasio*, Bologna 2015.
- Reltgen-Tallon 2004: A. Reltgen-Tallon, *L'Observance dominicaine et son opposition à l'Humanisme: l'exemple de Jean Dominici*, in: P. Gilli (a cura di), *Humanisme et Église en Italie et en France Méridionale (xv<sup>e</sup> siècle-milieu du xv<sup>e</sup> siècle)*, Roma 2004 (Collection de l'École française de Rome, 300), pp. 43-62.
- Ridolfi 1944: R. Ridolfi, *I processi del Savonarola*, "La Bibliofilia", XLVI, 1944, pp. 3-41.
- Ridolfi 1981: R. Ridolfi, *Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze 1981<sup>6</sup> (Roma 1952<sup>1</sup>; rist. Firenze 1997).
- Ridolfi 2000: R. Ridolfi, *Prolegomeni ed aggiunte alla Vita di Girolamo Savonarola*, Firenze 2000 (Savonarola e la Toscana, 12).
- Ristori 1981: R. Ristori, *Placido Cinozzi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, xxv, Roma 1981 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/placido-cinozzi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/placido-cinozzi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 15.03.2021).
- Robichaud 2018: J.-J. Robichaud, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, Philadelphia 2018.
- Roest 2009: B. Roest, *Observant Reform in Religious Orders*, in: M. Rubin, W. Simons (a cura di), *Christianity in Western Europe, c. 1100-c. 1500*, Cambridge-New York 2009 (The Cambridge History of Christianity, 4), pp. 446-457.

- Roest, Uphoff 2016: B. Roest, J. Uphoff (a cura di), *Religious Orders and Religious Identity Formation, ca. 1420-1620. Discourses and Strategies of Observance and Pastoral Engagement*, Leiden-Boston 2016 (The Medieval Franciscans, 13).
- Romanenko 2003: E.V. Romanenko, *Nil Sorskij i tradicii ruskogo monašestva*, Moskva 2003.
- Romodanovskaja 2004: V.A. Romodanovskaja, *Zametki o perevode "latinskich" knig Gennadijskoj biblii 1499 g.: biblejskij tekst i enciklopedičeskie glossy*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LVI, 2004, pp. 235-250.
- Romoli 2009: F. Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.)*. *Retorica e strategie comunicative*, Firenze 2009 (Biblioteca di Studi Slavistici, 9).
- Romoli 2010: F. Romoli, *L'Epistola la gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.
- Romoli 2015: F. Romoli, "Trattato contra li astrologi" Džiolamo Savonaroly i "Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom" Maksima Greka. *Opyt sopostavitel'nogo analiza*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch. Neue Folge", III, 2015, pp. 1-17.
- Romoli 2016: F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nello Slovo na verbnoe voskresen'e di Kirill Turovskij*, "Studi Slavistici", XIII, 2016, pp. 31-41.
- Romoli 2017a: F. Romoli, "Antimagometanskije" stat' i v "Triumphus crucis" Džiolamo Savonaroly i Pervom sobranii sočinenij Maksima Greka. *Nekotorye tekstual'nye sovpadenija*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LXV, 2017, pp. 84-100.
- Romoli 2017b: F. Romoli, *La predicazione esegetica di Kirill Turovskij: lo Slovo o rasslablennom*, "Slověne", VI, 2017, 1, pp. 273-289.
- Romoli 2017c: F. Romoli, *Lo Slovo na voznesenie di Kirill Turovskij: esegesi, celebrazione, parenesi*, "Medioevo Europeo", I, 2017, pp. 3-15.
- Romoli 2017d: F. Romoli, *Repertorio biblico e mediazione liturgica e patristica nello Slovo na voznesenie di Kirill Turovskij*, "Europa Orientalis", XXXVI, 2017, pp. 137-156.
- Romoli 2018a: F. Romoli, *La forma di vita domenicana nella testimonianza di Massimo il Greco e le sue fonti*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata. Terza Serie", xv, 2018, pp. 203-244.



- Romoli 2018b: F. Romoli, *Le collezioni della biblioteca di Kirill Turovskij: materiali e prime ipotesi*, "Književna Istorija", L, 2018 (164), pp. 255-290.
- Romoli 2018c: F. Romoli, *Lo Slovo o snjatii tela Christova s kresta di Kirill Turovskij: fonti bibliche, innografiche, patristiche e bizantine*, "Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung", XXXI, 2018, pp. 153-183.
- Romoli 2018d: F. Romoli, *Lo Slovo o snjatii tela Christova s kresta di Kirill Turovskij: Scritture e tipologia omiletica*, "Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi", XIX, 2018, pp. 271-288.
- Romoli 2018e: F. Romoli, *Sulle varietà dell'omiletica di Kirill Turovskij: lo Slovo po Pascě*, "Studi Slavistici", XV, 2018, 1, pp. 5-27.
- Romoli 2019a: F. Romoli, *Писану видѣхъ / писано и въдах. Sulle fonti della Povest' strašna di Massimo il Greco*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 199-218.
- Romoli 2019b: F. Romoli, *Ancora sulle fonti della Povest' strašna: alle origini della riflessione sul monachesimo certosino di Massimo il Greco*, in: E. Di Pastena (a cura di), *Mediazioni letterarie: itinerari, figure e pratiche*, I, Pisa 2019, pp. 71-98.
- Romoli 2019c: F. Romoli, *Ancora sulle fonti (scritte) della Povest' strašna di Massimo il Greco: la fondazione dell'ordine certosino*, in: L. Banjanin, P. Lazarević Di Giacomo, K. Stantchev (a cura di), *Per Aleksander Naumow. Studi in suo onore*, Alessandria 2019, pp. 149-169.
- Romoli 2019d: F. Romoli, *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", XX, 2019, pp. 95-116.
- Romoli 2020a: F. Romoli, *Girolamo Savonarola nella testimonianza di Massimo il Greco*, in "Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung", XXXIII, 2020, pp. 183-211.
- Romoli 2020b: F. Romoli, *Maksim Grek na Zapade. K rekonstrukcii ego prebyvanija v Italii*, "Drevnjaja Rus'. Voprosy medievistiki", 2020, 3 (81), pp. 32-39.
- Romoli in stampa a: F. Romoli, *Alle fonti orali della Povest' strašna: un contributo alla ricostruzione dell'itinerario di Massimo il Greco in Occidente*, "Cyrillomethodianum", XXXII, 2017, in corso di stampa.

- Romoli in stampa b: F. Romoli, *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: M.C. Ferro (a cura di), *La mediazione linguistica e culturale. Voci e istanze dall'Accademia*, Milano 2021, in corso di stampa.
- Romoli, Alberti 2019: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 91-260.
- Ronchey 2002: S. Ronchey, *Lo Stato bizantino*, Torino 2002 (Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Storia e geografia, 178).
- Ronchi De Michelis 2000: L. Ronchi De Michelis, *Eresia e riforma nel Cinquecento. La dissidenza religiosa in Russia*, Torino 2000.
- Rusconi 2001: R. Rusconi, *Le prediche di fra Girolamo da Ferrara: dai manoscritti al pulpito alle stampe*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 10-13 dicembre 1998)*, Firenze 2001 (Savonarola e la Toscana, 15), pp. 201-234.
- Sacharov 2006: A.N. Sacharov, *Drevnjaja Rus' na putjach k "Tret'emu Rimu"*, Moskva 2006.
- Savonarola 1998: *Frate Girolamo e il suo movimento. V centenario della morte di Girolamo Savonarola*, Pistoia 1998 ("Memorie Domenicane", XXIX).
- Savonarola 1999: *Girolamo Savonarola. L'uomo e il frate. Atti del xxxv Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1998)*, Spoleto 1999 (Atti dei convegni del Centro italiano di studi sul basso Medioevo-Accademia Tudertina e del Centro di studi sulla spiritualità medievale. Nuova serie, 12; Convegni, 35).
- Scapparone 2015: E. Scapparone, *Giovan Francesco Pico*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXIII, Roma 2015 [[http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-pico\\_\(Dizionario-Biografico\)>](http://www.treccani.it/enciclopedia/giovan-francesco-pico_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Schisto 1996: E. Schisto, *La tradizione manoscritta della Vita Hieronymi Savonarolae di Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in: C.G. Garfagnini (a cura di), *Studi Savonaroliani. Verso il v centenario*, Firenze 1996, pp. 289-298.
- Schisto 1999: E. Schisto, *Introduzione, La tradizione manoscritta e a stampa, Classificazione dei manoscritti e delle stampe*, in: G. Pico della Mirandola, *Vita Hieronymi Savonarolae*, a cura di E. Schisto, Firenze 1999, pp. 13-29, 31-73, 75-104.

- Schmitt 1959: C. Schmitt, *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église. Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*, Firenze 1959.
- Schmitt 1967: C.B. Schmitt, *Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533) and his Critique of Aristotle*, The Hague 1967 (Archives internationales d'histoire des idées / International Archives of the History of Ideas, 23).
- Schnitzer 1901: G. Schnitzer, *Il Burlamacchi e la sua "Vita del Savonarola"*, "Archivio Storico Italiano. Serie v", XXVIII, 1901, 4 (224), pp. 257-295.
- Schnitzer 1931: G. Schnitzer, *Savonarola*, I-II, Milano 1931 (ed.or. *Savonarola. Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance*, München 1924).
- Schultze 1973: B. Schultze, *Maksim Grek als Theologe*, Roma 1973.
- Secchi Tarugi 1996: L. Secchi Tarugi (a cura di), *Poliziano nel suo tempo. Atti del VI Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano 18-21 luglio 1994)*, Firenze 1996 (Quaderni della Rassegna, 5).
- Serie 1803: *Serie dell'edizioni alpine per ordine cronologico ed alfabetico*, Firenze 1803.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (a cura di), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učениkov*, Moskva 2009, pp. 477-488.
- Sinicyna 1972: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek i Savonarola (o pervom rukopisnom sobranii sočinenij Maksima Greka)*, in: *Feodal'naja Rossija vo vseмирnom istoričeskom processe. Sbornik statej, posvjaščennyj L.V. Čerepninu*, Moskva 1972, pp. 149-156.
- Sinicyna 1976: N.V. Sinicyna, *Russkie avtografy Maksima Greka*, in: *Pamjatniki kul'tury. Novye otkrytija. Pis'mennost', Iskusstvo, Archeologija. Ežegodnik 1975 g.*, Moskva 1976, pp. 7-15.
- Sinicyna 1977: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii*, Moskva 1977.
- Sinicyna 1993-1994: N.V. Sinicyna, *Proekt izdanija sočinenij Maksima Greka, "Cyrillomethodianum"*, XVII-XVIII, 1993-1994, pp. 93-141.
- Sinicyna 1998: N.V. Sinicyna, *Tretij Rim. Istoki i evolucija ruskoj srednevekovoj koncepcii (xv-xvi vv.)*, Moskva 1998.
- Sinicyna 2005: N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco*, Firenze, *Savonarola*, trad.it. di F. Romoli, in: M. Garzaniti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 265-288.

- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital' janskom periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", 1, 2006, 1, pp. 193-199.
- Sinicyna 2008a: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008 (Žizn' zamečatel'nych ljudej).
- Sinicyna 2008b: N.V. Sinicyna, *Rannee tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka*, in: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, 1, a cura di N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna, A.-E.N. Tachiaos, D.A. Jalamas, Moskva 2008, pp. 15-80.
- Sinicyna 2010: N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, trad.it. di F. Romoli, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 313-326.
- Sinicyna 2014: N.V. Sinicyna, *Tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka 30-50-ch gg. XVI v. i sobranie izbrannyh sočinenij iz 47 glav*, in: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, II, a cura di N.V. Sinicyna, Moskva 2014, pp. 12-45.
- Speranzi 2007: D. Speranzi, *Per la storia della libreria medicea privata. Il Laur. Plut. 58.2, Giano Lascaris e Giovanni Mosco*, "Medioevo e Rinascimento", XVIII, 2007, pp. 181-216.
- Speranzi 2010a: D. Speranzi, *Giano Lascari e i suoi copisti. Gli oratori attici minori tra l'Athos e Firenze*, in: G. Tanturli (a cura di), *Fenomenologia della copia. Atti del Convegno (Firenze, 6-8 giugno 2009)*, "Medioevo e Rinascimento", XXIV, 2010, pp. 337-377.
- Speranzi 2010b: D. Speranzi, *Michele Trivoli e Giano Lascari. Appunti su copisti e manoscritti greci tra Corfù e Firenze*, in: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 263-297.
- Speranzi 2013: D. Speranzi, *Marco Musuro. Libri e scrittura*, [Roma] 2013.
- Speranzi 2016: D. Speranzi, *Massimo il Greco a San Marco. Un nuovo manoscritto*, in: A. Alberti, M.C. Ferro, F. Romoli (a cura di), *Mosty mostite. Studi in onore di Marcello Garzaniti*, Firenze 2016, pp. 191-204.
- Speranzi 2017: D. Speranzi, *Scritture, libri e uomini all'ombra di Besarione. I. Appunti sulle lettere del Marc. Gr. Z. 527 (coll. 679)*, "Rinascimento", LVII, 2017, pp. 137-197.
- Speranzi 2018: D. Speranzi, *Scritture, libri e uomini all'ombra di Besarione. II. La "doppia mano" di Atanasio Calceopulo*, "Rinascimento", LVIII, 2018, pp. 193-200.
- Špidlík 1956: T. Špidlík, *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*, Roma 1956.

- Špidlík 1978: T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, Roma 1978 (trad.it. *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Milano 1995).
- Staikos 1998: K. Staikos, *Charta of Greek Printing. The Contribution of Greek Editors, Printers and Publishers to the Renaissance in Italy and the West*, 1, Cologne 1998.
- Tanzini 2005: L. Tanzini, *Dieci anni di studi savonaroliani. Tra celebrazione e ricerca*, "Archivio Storico Italiano", CLXIII, 2005, 4 (606), pp. 761-780.
- Tiepolo, Tonetti 2002: M.F. Tiepolo, E. Tonetti (a cura di), *I Greci a Venezia. Atti del Convegno internazionale di studio (Venezia, 5-7 novembre 1998)*, Venezia 2002.
- Todeschini 2002: G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna 2002 (Collana di storia dell'economia e del credito promosso dalla Fondazione del Monte di Bologna e Ravenna, 11).
- Todeschini 2004: G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna 2004 (Intersezioni, 268).
- Tomelleri 1999: V.S. Tomelleri, *Zametki o dejatel'nosti Gennadievskego kružka*, "Russica Romana", VI, 1999, pp. 11-26.
- Tomelleri 2005: V.S. Tomelleri, *Zur kyrillischen Wiedergabe des Lateinischen im Kreis um den Novgoroder Bischof Gennadij*, "Die Welt der Slaven", L, 2005, pp. 23-32.
- Vacalebre 2018: N. Vacalebre (a cura di), *Five Centuries Later. Aldus Manutius: Culture, Typography and Philology*, Firenze 2018 (Biblioteca di Bibliografia. Documents and Studies in Book and Library History, 207).
- Vasoli 1966: C. Vasoli, *Domenico Benivieni*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, VIII, Roma 1966 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-benivieni\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-benivieni_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Vasoli 1997: C. Vasoli, *Marsilio Ficino*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Roma 1997 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/marsilio-ficino\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/marsilio-ficino_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 24.05.2021).
- Vasoli 2001: C. Vasoli, *Da un centenario all'altro. Bilancio degli studi savonaroliani*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta. Firenze di fronte al Savonarola. Atti del Convegno internazionale di studi (Firenze, 10-13 dicembre 1998)*, Firenze 2001 (Savonarola e la Toscana, 15), pp. 3-35.
- Vasoli 2006: C. Vasoli, *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006 (Miscellanea [Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento], 1).

- Vauchez 1990: A. Vauchez, *Ordini mendicanti e società italiana. XIII-XV secolo*, Milano 1990.
- Vauchez 2021: A. Vauchez, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, a cura di F. Cardini, Milano 2021 (Medioevo, 6) (ed. or. *La Spiritualité du Moyen Age occidental [VIII<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle]*, Paris 1975).
- Venturelli 2009: P. Venturelli, *Considerazioni sull'ultimo profeta del bene comune storico, Girolamo Savonarola*, in: D. Felice (a cura di), *Studi di Storia della Filosofia. Ricordando Anselmo Cassani (1946-2001)*, Bologna 2009, pp. 39-76.
- Verner 2010a: I.V. Verner, *Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadijevskoj biblii 1499 g.*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 7-31.
- Verner 2010b: I.V. Verner, *O jazykovoj praktike Maksima Greka rannego perioda sub specie grammaticae*, "Slavjanovedenie", 2010, 4, pp. 30-39.
- Verner 2015: I.V. Verner, *Grammatičeskaja sprava Beneša Optata i Maksima Greka kak slavjanskije repliki zapadnoevropejskich gumanističeskich idej ad fontes*, in: *Slavjane i Central'naja Evropa: jazyki, istorija, kul'tura*, Moskva 2015, pp. 392-403.
- Verner 2017: I.V. Verner, *K istorii perevoda Psaltyri Maksimom Grekom v 1522-1552 godach. Chronologija, tekstologija, metodologija*, "Slavjanovedenie", 2017, 2, pp. 40-54.
- Verner 2019a: I.V. Verner, *Interlinearnaja slavjano-grečeskaja Psaltyr' 1552 g. v perevode Maksima Greka*, Moskva 2019.
- Verner 2019b: I.V. Verner, *Ėkzegeza v perevode Psaltyri 1552 g. Maksima Greka*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 219-240.
- Viallet 2012: L. Viallet, *Pratiques de la quête chez les religieux mendiants (Moyen Âge-Epoque moderne)*, "Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses", XXIII, 2012, pp. 263-271.
- Vicaire 1991: M.H. Vicaire, *Storia di san Domenico*, a cura di V. Ferrua, Milano 1991 (ed. or. *Histoire de saint Dominique*, I-II, Paris 1957).
- Villari 1859-1861: P. Villari, *La storia di Girolamo Savonarola e de' suoi tempi, narrata da Pasquale Villari con l'aiuto di nuovi documenti*, I-II, Firenze 1859-1861.
- Villari 1913: P. Villari, *Džiroloamo Savonarola i ego vremena*, I-II, Sankt-Peterburg 1913 (Moskva 1995).

- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", XVII, 1939-1940, pp. 128-133.
- Viti 1994: P. Viti (a cura di), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994)*, Firenze 1994 (Studi Pichiani, 2).
- Viti 2016: P. Viti (a cura di), *Cultura e filologia di Angelo Poliziano: traduzioni e commenti. Atti del Convegno di studi (Firenze, 27-29 novembre 2014)*, Firenze 2016 (Edizione nazionale delle opere di Angelo Poliziano. Strumenti, 6).
- Walz 1948: A.M. Walz, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, Roma 19482.
- Weinhardt 2003: J. Weinhardt, *Savonarola als Apologet. Der Versuch einer empirischen Begründung des christlichen Glaubens in der Zeit der Renaissance*, Berlin-New York 2003.
- Weinstein 1976: D. Weinstein, *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976 (ed.or. *Savonarola and Florence. Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton [NJ] 1970).
- Weinstein 1996: D. Weinstein, *Studi savonaroliani: passato, presente e futuro*, in: G.C. Garfagnini (a cura di), *Studi savonaroliani. Verso il v centenario. Atti del I Seminario di studi (Firenze, 14-15 gennaio 1995)*, Firenze 1996 (Savonarola e la Toscana, 1), pp. 1-14.
- Weinstein 2013: D. Weinstein, *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna 2013 (ed.or. *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven [CT]-London 2011).
- Weinstein et al. 2004: D. Weinstein, J. Benavent, I. Rodríguez (a cura di), *La figura de Jerónimo Savonarola O.P. y su influencia en España y Europa [Valencia, 22-26 mayo 2000]*, Firenze 2004 (Il tempo di Savonarola, 1).
- Wilson 1992: N.G. Wilson, *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, London 1992 (trad.it. *Da Bisanzio all'Italia. Gli studi greci nell'Umanesimo italiano*, Alessandria 2000).
- Zaccaria 1997: R. Zaccaria, *Simone Filipepi*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Roma 1997 [[https://www.treccani.it/enciclopedia/simone-filipepi\\_\(Dizionario-Biografico\)>](https://www.treccani.it/enciclopedia/simone-filipepi_(Dizionario-Biografico)>)] (ultimo accesso: 22.03.2021).
- Zajc 2021: N.Z. Zajc, *U istokov monašeskogo mirovozzrenija prep. Maksima Greka (k 550-letiju so dnja roždenija svjatogo)*, in: *Germenevtika drevnerusskoj literatury*, xx, Moskva 2021, pp. 248-270.



- Zarri 1984: G. Zarri, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in: P. Prodi, P. Johanek (a cura di), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna 1984 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico di Trento, 16), pp. 207-257.
- Zarri 2016: G. Zarri, *Osservanze mendicanti tra Quattro e Cinquecento. Una riflessione storiografica e alcuni esempi milanesi*, in: S. Buganza, M. Rainini (a cura di), *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)*, Firenze 2016 ("Memorie domenicane", XLVII), pp. 23-36.
- Zecchi 1828: G. Zecchi, *Descrizione della Certosa di Bologna, ora cimitero comunale*, Bologna 1828.
- Živov, Uspenskij 1986: V. Živov, B. Uspenskij, *Grammatica sub specie theologiae. Preteritnye formy glagola "byti" v russkom jazykovom soznanii XVI-XVIII vekov*, "Russian Linguistics", x, 1986, 3, pp. 259-279.
- Žurova 1996: L.I. Žurova, *Rumjancevskoe sobranie sočinenij Maksima Greka (K voprosu o sootnošenii sobranij sočinenij Maksima Greka)*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", L, 1996, pp. 475-478.
- Žurova 2008: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, I, Novosibirsk 2008.
- Žurova 2019: L.I. Žurova, *K voprosu ob istorii teksta Nižegorodsko-Parižskogo sobranija sočinenij Maksima Greka (Paris, Man. Slave 123)*, in: F. Romoli, A. Alberti (a cura di), *Scrittura e Scritture per Massimo il Greco. A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*, "Studi Slavistici", XVI, 2019, 2, pp. 241-260.

Sitografia

- <<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm>> (ultimo accesso: 24.05.2021).
- <<http://www.musee-grande-chartreuse.fr>> (ultimo accesso: 24.05.2021).

## Abstract

Maximus the Greek (c.1470-1556), born Michael Trivolis, is a complex figure. As a copyist and Dominican novice, Orthodox monk and humanist, he stands at the crossroads of different worlds, cultures and creeds. His life path unwound between his besieged homeland, humanist Italy – in the Republics of Florence and Venice and in the Papal States – Mount Athos and the Moscow of Vasili III and Ivan IV. This path brought him exceptionally into contact with both Latin and vernacular humanism and Latin Christianity, with the Greek and Slavic Byzantine tradition, with Orthodoxy and Islam, in a cultural, linguistic and religious polyphony that is at once his hallmark and the key to his literary legacy.

The subject of this book is Maximus the Greek's testimony regarding the Western religious orders. This evidence is contained in two works that may belong to his latest Slavic production: the *Terrible and Memorable Narration*, and the *Perfect Form of Monastic Life* (*Povest' strašna i dostopamjatna i o soveršennom inočeskom žitel'stve*) and the *Letter on the Franciscans and the Dominicans* (*Poslanie o franciskancach i dominikancach*). These works convey information about facts that were unknown in sixteenth-century Muscovy and the first biographical note on Savonarola. They are of a composite structure with multiple contents: the first part of the *Narration* deals with the Kingdom of France, the second with the story of Florence. The account of the Kingdom of France addresses the university of Paris, the foundation of the Carthusian order, the Grande Chartreuse and the Carthusian rule. The account of Florence is devoted to the life of Savonarola and, along with the *Letter*, to the Dominican rule.

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*, © 2021 Author, content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press ([www.fupress.com](http://www.fupress.com)), ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

Despite their consistency, at times the individual sections appear indecisive, plausibly referring to unstated periods in Maximus's own life or to sections of previous texts. On the one hand, the apparent confusion between the Carthusian and the Dominican ways of life and the absence of information on the Franciscan order could be attributed to the predominance of the personal memory of the writer, who had been a Dominican novice, to the overweening presence of the model of San Marco and to possible omissions related to the development of the Franciscan economy. On the other hand, it is possible that the texts that have come down to us are defective. Over and above all this, what emerges clearly is the desire to simplify and adapt.

Simplification and adaptation are functional to the writer's objective of edifying and re-educating in line with the tradition of the early Church, which he sees as being reborn in the Carthusian and Dominican ways of life, whereas in the Muscovite context it was widely disparaged. Praise of the strictness of such rules, and the heroism of those who – like Savonarola – observed them scrupulously, was therefore aimed at condemning and correcting the laxity of the Muscovite religious, their widespread incapacity to govern their instincts and control themselves and the resulting inevitable spread of concupiscence, avidity and simony.

The contents of the *Narration* and the *Letter* are explored and their sources investigated. The lines of the investigation are defined by the specific types of sources Maximus the Greek provides to guarantee the truth of the account, certifying his personal memory and the retrieval of written and oral contents. Based on these indications, his evidence is read in relation both to the Western sources and to his own itinerary in the West. In view of the lack of information on the composition of his personal library, collection of the validation corpus was preceded by an appraisal of the compatibility between the times and places of his itinerary and the Western evidence thematically related to his testimony.

Based on the criterion of consistency, for the origins and rule of the Carthusians and for the Dominican rule, the validation texts comprised those available in 1506, when Maximus left for Mount Athos, and for the life of Savonarola coeval evidence in both the narrow and the broader sense. For the Grande Chartreuse, the validation was extended to the architectural monuments that could be seen on the skyline of cities that he knew and, except in one case, are still visible today. Whether the oldest iconographical cycles illustrating the origins of the Carthusians were available to Maximus has also been assessed, along with the admissibility of illustrations known to us in places that he may have had access to. Overall, material of a regulatory, historiographical, biographical, hagiographical, epistolary and homiletic nature, in both Latin and the vernacular, has been collected.

The following texts have been selected based on the criterion of relevance. For the Carthusian origins: the *Magister* chronicle; the *Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi*; *De vita sua* by Guibert de Nogent; *De miraculis libri duo* by Peter the Venerable; the *Laudemos* chronicle; the *Ortus et decursus ordinis cartusiensis* by Henry of Kalkar; and the *Chronicon cartusiense* by Petrus Dor-

landus. For the Carthusian rule: the *Consuetudines Cartusiae* of Guigo I; the ordinances of the first general chapters of Anthelm and Basil; *De vita sua*; the *Vita Godefridi Ambianensis* by Nicolas de Soissons; *De miraculis libri duo*; *De immutatione ordinis monachorum* by Robert de Torigni; and the *Vita sancti Stephani Obazinensis*. For the Dominican rule: the *Constitutiones antiquae ordinis fratrum praedicatorum*; the *Opera de vita regulari* by Humbert de Romans; the *Acta canonizationis sancti Dominici*; the *Modi orandi sancti Dominici*; and the *Vitae fratrum* by Gerard de Frachet.

On the life of Savonarola it was decided to take into consideration material of different genres, approaches and dating. Among the direct evidence the *reportationes* of Savonarola's Florentine sermons and his correspondence appeared particularly pertinent. The texts of a hagiographic and apologetic nature selected include: the *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* by Domenico Benivieni; the *Epistola de vita et moribus Savonarolae* by Placido Cinozzi; the *Vita Hieronymi Savonarolae* by Gianfrancesco Pico; the *Vita di Hieronimo Savonarola* (an anonymous vernacular version of Pico's *Life*); the *Vita del beato Ieronimo Savonarola* by the pseudo-Burlamacchi; and the *Giornate* by Lorenzo Violi. The historic texts include: the *Diario fiorentino* by Luca Landucci; the *Storia fiorentina* by Piero Parenti; the *Istorie* by Giovanni Cambi; the *Cronaca* by Simone Filipepi; the *Storia dei suoi tempi* by Piero Vaglianti; the *Storia fiorentina* by Bartolomeo Cerretani; and the *Istorie della città di Firenze* by Iacopo Nardi. The correspondence of Paolo Somenzi and the correspondence of Niccolò Machiavelli as well as the *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* have also been examined.

In the comparison with Western documentation the testimony regarding the religious orders proves to be effectively reliable, manifesting its sources. The representation of the genesis of the Carthusian order tallies in particular with the *Chronicon cartusiense*. In the episode of the miracle of the Parisian doctor it shares the references to the fame of the city of Paris, the role and the renown of the nameless protagonist of the miracle, and the three decrees (trial, judgement and condemnation) of his judgement by God. In the episode of the conversion of the founders it shares the fact of their nobility of birth (in the *Chronicon* that of St Bruno), their motivations and positions in the Parisian university, and the references to the numerous conversions. In the episode of the foundation of the first house it shares the primary role of the founders (in the *Chronicon* that of St Bruno) in the choice of the site. The foundation episode is similarly represented in *De vita sua*, which the *Narration* also follows in the formal shift from the genesis of the order to the Carthusian rule and, in the description of the rule, in the selection, succession and substance of the contents. The practices defining the Carthusian way of life also appear to be substantially in line with the rule set forth in the *Consuetudines* and the regulations emanated by the first general chapters.

At this point the reconstruction moves from the sources to the life, making it possible to put forward an initial hypothesis about the contents of the private library that Maximus gradually collected. As regards the Carthusian origins, the consistency between the *Narration* and the *Chronicon cartusiense* would appear to suggest that Maximus possessed a copy, a summary or an abridged ver-

sion of it. As regards the Carthusian rule, the similarity in the successive order of the regulations, and the lack of detail that can be detected as compared to the Statutes, suggest instead annotations dating to the time of his Italian sojourn. In this same period Maximus may also have made notes on the structure and contents of *De vita sua*. His library definitely contained many other papers in addition to these, some of which may have dealt with the vicissitudes and sermons of Savonarola and could have been used, at the time of writing, to back up and fill in Maximus's own memory of Savonarola's life and sermons and of the many different situations he experienced in Italy.

The reconstruction again shifts from the sources to the life when the investigation demonstrates that the description of the cells of the Grande Chartreuse reflect the model of the cells in the charterhouse of Florence. Similarly related to experience are the specifically Dominican practices that qualify the Carthusian rule in the *Narration*, for instance: preaching and collection of alms. Clearly such practices are, by their very nature, absent from the Carthusian Statutes while they are covered by the regulations that Maximus had learnt through practice and study during his novitiate. His experience at San Marco, combined with the absence from the sources of a series of minor details that appear in the *Narration* – for instance, the materials of which the bowls and the sacks used to collect bread were made – suggest that the description of conventual life, like that of the cells, is again based on the writer's personal memories although there are no explicit references to his novitiate. These data confirm that Florence was one of the cities he stayed in. Conversely, the chronological beginning and end dates of this stage in his journey can in fact be established based on the *Narration*.

Current historiography reveals gaps and inconsistencies in the reconstruction of the precise whereabouts of Maximus the Greek between his arrival in Italy in 1492 and the start of his sojourn in Mirandola in 1498, especially after the departure of Janus Lascaris, who followed Charles VIII in his retreat in 1495. According to É. Denissoff, in the winter of 1495-1496 Maximus left Florence for Venice, stopping in Bologna on the way. He stayed in Venice from the autumn of 1496 to March 1498, working for Aldus Manutius. In the spring of 1497 he travelled to Milan and Vercelli, returning in the summer to Venice from where he maintained relations with the University of Padua. According to N.V. Sinicyna, Maximus stayed in Bologna prior to 1498, began working for Manutius in 1495, was in contact with the Padua milieu from as far back as 1494 and, from the same year up to or no later than 1498, with that of Ferrara (a frequentation that Denissoff places in the Mirandola period).

Sinicyna's proposal regarding a stay in Venice backdated to 1495 rests on the idea that the collaboration of Maximus the Greek with Manutius began with the edition 'in 1495' of the *Idylls* of Theocritus, which Maximus had copied in Florence. Here it is to be assumed that the reference is to the second edition of Theocritus, which had been prepared using the copy drafted by Maximus and corrected by Janus Lascaris, and not to the first edition that had been published in February of the same year. However, the reading of the date of the edition in question is mistaken, since it was actually printed in 1495 *more veneto*, namely

following the Venetian custom, and hence corresponding to 1496 in the Gregorian calendar.

This reconstruction can be amended based on the Maximus's own account of Savonarola's preaching. Notwithstanding the circulation in print of Savonarola's sermons, and without ruling out that Maximus the Greek may have been familiar with them and/or had them in his possession, there is no reason to doubt that he heard Savonarola preaching in person, as he himself states. The evidence found for the condemnation of sodomites and usurers in the sermons on Aggeus, the Psalms, Job, Amos and Zacharias, Ruth and Micheas, and Ezekiel argues particularly in favour of his presence in Florence between Advent 1494 and Lent 1497. The criticism of the clergy and the affirmation of the destruction of the early Church in the Aggeus sermons, the censure of female adornment in the sermons on the Psalms and the references to the poverty of the origins in the sermons on Job, refer in their turn to the period from November 1494 to January and March 1495. The detected confirmation of the comparison between corrupt clergy, Scribes and Pharisees in the sermons on Job, Amos and Zacharias, and Ruth and Micheas support this theory for the period from Lent 1495 to the end of 1496. In the seventh sermon on Amos and Zacharias, the complete correspondence of the verse from Phil 1:21 with which Savonarola argues his readiness for death, refers more precisely to 23 February 1496, the day when the sermon was preached.

Taken together, these clues allude to a single phase of life which can be reconstructed based on two specific elements. The first is the details of the location, frequency and duration of Savonarola's sermons, which Maximus confirms took place in the cathedral of Florence every Sunday, on all feast days and every day during Lent over the span of five years. The second element is his admission of his own assiduous attendance at Dominican sermons.

As known, Savonarola was invited to preach at Santa Maria del Fiore as a result of the success of the sermons he preached in San Marco in Advent 1490. He preached in the cathedral from Lent 1491 up to March 1498, with exceptions in 1492 and 1493 when he also preached in the basilica of San Lorenzo and in Bologna, and the suspension in Advent 1495 resulting from the papal brief of 8 September. Therefore, the reference to a five-year period cannot be taken to mean either the entire period of Savonarola's Florentine preaching or that of his sermons in the cathedral. Instead, the reference makes it possible to place Maximus in the audience of the preaching fathers, and of Savonarola in particular, for five years. The arrival of Maximus in Florence in 1492, and Savonarola's movements in that year and the following one, allow us to establish the start of Maximus's testimony in Advent 1493. The five-year period of that testimony must also start from that date and hence refer to the years between 1493 and 1498.

Maximus's own account and the dates inferred from it lead to the conclusion that, after the departure of Janus Lascaris for France, like other of followers of Lascaris and possibly together with some of them, he did indeed leave Florence, moving first to Bologna and then to Venice. However, Maximus alone maintained his fixed abode in Florence and returned there regularly, to the extent of



continuing to be a habitu  of Savonarola's sermons. This conclusion, supported by the insight of A.I. Ivanov who believes that – apart from brief interruptions – Maximus spent the years between 1492 and 1498 in Florence, makes it possible to amend the existing reconstruction.

The relation between Savonarola's preaching and the move to Miranda that thus emerges is confirmed and justified in the *Letter on Ancient Mythology* (*Poslanie o skazanijach antičnoj mifologii*), in which Maximus refers to the years of his youth and how he had rejected the myths and knowledge of his ancestors after having listened to the 'secret master'. In this statement, in which we can discern an echo of the thought of St Augustine (see *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* III,3), Maximus indicates a dawning of awareness that was channelled through Savonarola. Maximus's conversion from pagan culture, revived as a consequence of Savonarola's sermons, clarifies why at the time he chose to accept the invitation of Gianfrancesco Pico rather than those of others who had offered to welcome him. Furthermore, the phrase of a Pauline flavour that the writer uses to set the seal on his recollection, contrasting the 'vain prolixity' of the 'transgressors of the law' with the law of God (see 1 Tim 1:6-7), appears to recall exactly the precise stance taken by Gianfrancesco on the question of the relation between Christian and pagan culture, as well as his defence of the certain knowledge of the Scriptures against the vanity of worldly knowledge.

The picture recomposed in this manner reveals the incompleteness of Maximus's references to the sources of the information about Savonarola, which he refers exclusively to his own memory. If the information about Savonarola covers the entire second phase of his life in Florence – from late spring 1490 when he was a lector at San Marco and was preaching in the city up to his execution in May 1498 – and if Maximus was living in Florence from the spring-summer of 1492 up to March 1498, Maximus could not have witnessed any events either preceding or following these dates, which he does nevertheless write about. This means that his personal memory cannot have been his only source, as supported by the results of the validation of the information about Savonarola. The contents can in fact generally be confirmed in the period sources, although Maximus's version converges variously with them, and in some isolated cases is even divergent or without correspondence. These variations are a result of the type of knowledge Maximus had of the facts in question, which could be direct or verbally mediated either orally or in writing.

The imprecisions are particularly frequent in the representation of the first years of Savonarola's second stay in Florence, from 1490 to 1492, and in that of the last months of his life in the spring of 1498, periods that correspond – not incidentally – to before Maximus arrived in Florence and after he left. The first inaccuracy relates to the backdating of Savonarola's priorate to the period of his preaching in San Marco. This is probably the result of the interference between direct and indirect memory: when Maximus arrived in Florence Savonarola was prior and it is plausible that he assumed he was already prior in the earlier period of his activity that Maximus had not been able to observe.



There are also some imprecisions in the account of the last phase of Savonarola's life. For instance: in the *Narration* before being tried he was deposed from the office of prior, whereas in actual fact he was defrocked prior to execution; he was subjected to a single trial and not to both civil and ecclesiastical trials; he was interrogated by one papal legate and not by two; and, finally, he was condemned for insubordination, contempt and calumny, and not for heresy and schism. In this case too, Maximus had no choice but to transmit second-hand information, since he received news of the final events of Savonarola's life and of his death in the castle of Mirandola, where he had been living for several months. Moreover, Maximus would have had to make a prudent selection of the information that came into his possession, leaving out certain details such as the sentence of condemnation for heresy that directly evoked suspicions hanging over his own head too.

The *terminus post quem* of the sojourn of Maximus the Greek in Mirandola – the *terminus a quo* of which is generically set as March 1498 – can perhaps be better defined by considering the complete traceability of Maximus's account of Savonarola's reaction to the excommunication in the first sermons on Exodus. The concurrence of the arguments and charges employed by Savonarola in claiming the right of insubordination right up to the third sermon on Exodus could indeed confirm his presence in the audience, suggesting a departure from Florence after 25 February 1498 when this sermon was delivered.

At Mirandola Maximus must have had access to material on Savonarola that could have filled the gaps concerning events about which he could not have direct knowledge. Here he was the guest of Gianfrancesco Pico at a time when Pico may have already been engaged in the preparatory work for the composition of *Vita Hieronymi Savonarolae*, which could have aided and influenced Maximus's own vision. Here – or possibly earlier in Florence, where it had been printed in 1496 – he may have been able to read the *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* by Domenico Benivieni, who was directly connected with the circle of Maximus's first Florentine contacts: Angelo Poliziano, Marsilio Ficino and Giovanni Pico. Knowledge of the *Trattato*, and possibly of a first draft of Pico's *Vita* – with its hermeneutic key in the *imitatio Christi* – may have strengthened Maximus's perception of a resemblance to Christ in the life of Savonarola, fostered or evoked by the desire to be similar to Christ that he had spoken often about in his sermons and even, it can be assumed, when Maximus was among his listeners. While still in Mirandola, or more likely after his return to Florence, Maximus would also have been able to draw on Cinozzi's *Epistola de vita et moribus Savonarolae*, which may be the source of his representation of Savonarola's trial. This work was composed between 1501 and 1503 and Cinozzi was a friar at San Marco, although it is not clear whether he was already living in Viterbo at the time of Maximus's novitiate.

Therefore, regarding the biographical notes on Savonarola the writer's personal memory can be confirmed and, more generally, accepted every time his version coincides with those of contemporaries, displaying an impressionability akin to that of the apologists and chroniclers who had been witnesses of the

events, albeit with the support of the secondary sources. As a result, statements regarding the truth of the information about Savonarola have to be adjusted and extended to the indirect written and oral sources. Apropos the written sources, it is possible that traces of these survived in the personal library of Maximus, augmenting its contents. Regarding oral evidence, Maximus may, for instance, have drawn the apparently unknown episode of the honest widow from oral sources not otherwise recorded and lost along with the memory of those who conserved them. It is equally possible that he himself witnessed the episode in Florence and was the only one to record it, or he may have witnessed it in another time and/or place but then referred it to the life of Savonarola. Moreover, its origin in some collection of *exempla* cannot be ruled out as a matter of principle.

Oral transmission is again at the origin of the information about the city of Paris and its university, as explicitly stated by Maximus. Moreover, the correlation between the oral channel and the contents regarding the Kingdom of France can also be derived conversely, from the relation established between the contents concerning the Carthusian origins and rule and their sources. The identification of the person who informed Maximus about France in turn clarifies a second critical nexus of his experience in the West related to the period following the interruption of his novitiate at San Marco, which in current historiography is reconstructed with a certain approximation.

Information about this period is scarce and uncertain. The records indicate that Maximus's novitiate was interrupted suddenly in obscure circumstances, and that it had already ended in April 1503 when Scipione Forteguerri received the request to help with his return to Venice, initially made through Pietro Candido. Shortly afterwards, for reasons that are yet to be clarified, Maximus returned to his homeland, moving to Mount Athos where he confirmed his vocation in 1506. Therefore, although the boundaries of the last part of his life in Italy are known, the intermediate phases are not and are open to divergent hypotheses. For instance, Denissoff dates his arrival on Athos between late 1505 and early 1506, whereas Sinicyna delays his departure to 1506 and places him as a collaborator in the new Aldine Academy from 1503.

Indications about the network of possible contacts and the movements of Maximus after he left San Marco in April 1503 emerge from investigation of the itineraries and activities of the people he knew at the time. Janus Lascaris was on a diplomatic mission to Venice from June to August 1503 and, after he became ambassador to Louis XII, he lived in the city from November 1504 up to 1509. From 1501 he participated in Manutius's project for the editions of the classics, collaborating on a more permanent basis from 1504. Antonio Urceo had passed away in February 1500. Aldus Manutius carried on the printing activity, which was then interrupted in 1506, and in 1502 founded the Academy of Greek studies. Zaccaria Calliergi and Nicola Vlastos had ceased to collaborate and work as printers around 1500. Gianfrancesco Pico had moved to Novi. Scipione Forteguerri participated in the activities of Manutius's printworks from 1495, and was one of the founders of the new Academy; he left Venice in 1504 and did not return until the summer of 1506, when the Academy had already disbanded and

the printworks had shut its doors. Pietro Candido was prior of Castrocaro (1500-1506), and collaborated and was in contact with both Manutius and Forteguerra.

Bearing in mind this map of contacts and movements, the gap in our knowledge for the years 1503-1506 can be filled by identifying the oral source of the contents on Paris and its university in the *Narration* of Maximus. The fact guiding the reconstruction is that, in his youth, Maximus was a guest of his informant for 'several years'. Rewriting the story after the departure from San Marco, it is therefore not hard to imagine that Maximus returned to Venice, where he collaborated with Manutius – and was possibly also a member of his Academy – along with Forteguerra and Candido, and once again in association with Lascaris. It is not hard to identify Lascaris as his informant, since he was the only one of Maximus's known contacts at the time who had stayed at the court of the King of France. For Denissoff and Sinicyna, the decisive meeting between the two took place in Milan in April 1500. However, Maximus's own reference to a visit of several years contradicts this hypothesis, ruling out both the Milan episode of Lascaris and the Venetian one of 1503, and instead placing the evidence between 1504 and 1509, when Lascaris was living in Venice in his capacity as ambassador.

The clarification of this connection gives factual tangibility to the last stage of Maximus the Greek's travels in the West. In this way, not only do we find him in Venice once again in relations with his old teacher, but it is also possible to determine the length of the second Venetian sojourn, which must have continued at least from 1504 to 1506. We can also assume that he was welcomed into the 'caxa a San Stefano' (which, as we read in the *Diarii* of Marino Sanudo, was where the French ambassador lived), situated in an area packed with booksellers and printers not far from the premises of the Aldine Academy. Janus Lascaris had been his first contact in Italy and, as recognised here, was also his last mentor and protector. It was the very accounts provided by Lascaris in this period, which Maximus the Greek consigned firmly to memory, that inspired the evidence about the religious orders that he conveyed to sixteenth-century Muscovy.



## Резюме

Максим Грек (ок. 1470 - 1556), в миру Михаил Триволис – фигура сложная. Писец и доминиканский послушник, православный монах и гуманист – он оказывается на пересечении разных миров, культур и вероисповеданий. Его жизненный путь разворачивается между осажденной родиной, гуманистической Италией, Флорентийской и Венецианской республиками, Папской областью, монашеским государством на Афоне и Московией эпохи Василия III и Ивана IV. Этот путь приводит его к знакомству как с латинской и итальянской традициями гуманизма Возрождения и западным (латинским) христианством, так и с византийской, греческой и славянской традициями, с православием и исламом в культурной, языковой и конфессиональной полифонии. Именно эта полифония характеризует Максима Грека и дает «ключ» к пониманию его литературного наследия.

Настоящая книга посвящена свидетельствам Максима Грека о западных религиозных орденах. Эти свидетельства обнаруживаются в двух его сочинениях, относящихся, по-видимому, к последнему периоду его славянского творчества. Это, во-первых, *Повесть страшна и достопамятна, и о совершенном иноческом жителстве*, во-вторых – *Послание о францисканцах и доминиканцах*. Речь идет о произведениях, содержащих сведения, до тех пор неизвестные в Московии XVI в., а также первые упоминания о Савонароле на русской почве. Эти сочинения имеют сложную структуру и разнообразное содержание: первая часть *Повести* – это рассказ о Французском королевстве, вторая – рассказ о Флоренции. Повествование о Французском королевстве посвящено Парижскому университету,

основанию картузианского ордена, монастырю Гранд-Шартрёз и уставу картузианцев. Рассказ о Флоренции посвящен жизни Савонаролы, и, так же как *Послание*, уставу доминиканцев.

В целом отдельные части повествований оказываются порой неопределенными, возможно, отсылающими к не упомянутым периодам жизни автора, или же к предшествующим этапам текста. С одной стороны, явное смешение сведений о формах жизни картузианцев и доминиканцев и отсутствие информации о францисканском ордене может объясняться непосредственной памятью автора, бывшего доминиканским послушником, а также значительным распространением модели монастыря Сан Марко. Возможно также, что некоторые сведения о францисканцах намеренно были опущены автором, в связи с развитием их экономической системы. С другой стороны, можно предположить, что эти тексты дошли до нас не полностью или с искажениями. Без сомнения, в них присутствует стремление к упрощению и доступности.

Это упрощение отвечает задаче автора наставить и перевоспитать русского читателя в соответствии с традицией первоначальной Церкви, которая в его восприятии возрождается в формах жизни картузианцев и доминиканцев, в то время как в Московии к ней относились с полным презрением. Восхваление строгости этих правил и героизма тех, кто, как Савонарола, строго их соблюдает, таким образом, призвано осудить и исправить ослабление религиозных порядков в Московии и распространенную там неспособность сдерживать свои инстинкты и владеть собой, и, как следствие, неизбежное процветание похоти, жадности и симонии.

*Повесть* и *Послание* исследуются как в фактологическом, так и в источниковедческом аспекте. Достоверность излагаемых сведений Максим Грек подтверждает ссылкой на различные по типологии источники: свою непосредственную память, устные и письменные источники. Этим и определяются основные направления исследования. Опираясь на эти указания, свидетельства автора исследуются и в сопоставлении с западными источниками, и в соответствии с его географическими перемещениями на Западе. В связи с отсутствием каких-либо сведений о составе личной библиотеки Максима Грека для определения контрольного корпуса источников необходимо было предварительно проверить совместимость западных сведений, тематически близких к его свидетельствам, с местами и датами его жизненного пути.

По критерию когерентности для проверки сведений о происхождении и уставе картузианцев и о доминиканском уставе были привлечены доступные письменные источники на момент отъезда Максима на Афон, в 1506 г., а для сведений, касающихся жизни Савонаролы – современные свидетельства *stricto e lato sensu*. Что касается Гранд-Шартрез, мы обращаемся и к архитектурным памятникам, контуры которых, сохранившиеся, за исключением одного, и сегодня, мог видеть Максим Грек в тех городах, где, как нам известно, он бывал. Кроме того, была принята во внимание возможность знакомства автора с древнейшими иконографическими ци-

клами, касающимися происхождения картузианского ордена. В результате были собраны нормативные, историографические, биографические, агиографические, апологетические, эпистолярные и гомилетические материалы на латинском и итальянском языках.

По критерию релевантности были выбраны следующие источники. Для сведений о происхождении картузианского ордена: хроника *Magister, Vita sancti Hugonis gratianopolitani episcopi, De vita sua* Гвиберта Ножанского, *De miraculis libri duo* Петра Достопочтенного, хроника *Laudemos, Ortus et decursus ordinis cartusienis* Генрика Калкарского и *Chronicon cartusiense* Петруса Дорландуса; для сведений о картузианском уставе: *Consuetudines Cartusiae* Гвигона I, решения первых генеральных капитулов Антельма и Василия, *De vita sua, Vita Godefridi Ambianensis* Николая Суассонского, *De miraculis libri duo, De immutatione ordinis monachorum* Роберта де Ториньи и *Vita sancti Stephani Obazinensis*; для сведений об уставе доминиканцев: *Constitutiones antiquae ordinis fratrum praedicatorum, Opera de vita regulari* Гумберта Романского, *Acta canonizationis sancti Dominici, Modi orandi sancti Dominici* и *Vitae fratrum* Жерара де Фрашет.

О жизни Савонаролы рассматриваются материалы различные по типологии, направлению и датировке. В частности, среди непосредственных свидетельств представляются релевантными: *reportationes*-записи флорентийских проповедей Савонаролы и его переписка; среди свидетельств агиографического и апологетического характера – *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* Доменико Бенивьени, *Epistola de vita et moribus Savonarolae* Плачидо Чиноцци, *Vita Hieronymi Savonarolae* Джован Франческо Пико, *Vita di Hieronimo Savonarola* (анонимный итальянский перевод сочинения Пико), *Vita del beato Ieronimo Savonarola* псевдо-Бурламакки и *Giornate* Лоренцо Виоли; среди исторических свидетельств – *Diario fiorentino* Луки Ландуччи, *Storia fiorentina* Пьеро Паренти, *Istorie* Джованни Камби, *Cronaca* Симоне Филипепи, *Storia dei suoi tempi* Пьеро Вальенти, *Storia fiorentina* Бартоломео Черретани, *Istorie della città di Firenze* Якопо Нарди. К этому были добавлены: переписка Паоло Соменци, переписка и *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* Никколо Макиавелли.

Правдивость свидетельства о религиозных орденах подтверждается его источниками, которые обнаруживаются в диалоге с западной документацией. Сведения Максима о создании картузианского ордена согласуются, прежде всего, с *Chronicon cartusiense*, с которым они совпадают в ряде моментов: в эпизоде о чуде с парижским учителем – это указания на известность города Парижа, на роль и знаменитость безымянного героя чуда, его высказывания перед судом Божьим; в эпизоде об обращении основателей – данные об их благородном происхождении (в *Chronicon cartusiense* – о св. Бруно), об их отношении к парижскому университету и сведения о многочисленности обращенных; в эпизоде об основании первой обители – первенство основателей (в *Chronicon cartusiense* – св. Бруно) в выборе места. Аналогично этот эпизод представлен в *De vita sua*; с *De vita sua* Повесть сходна также в переходе от рассказа об основании ордена к



описанию картузианского устава, и в описании самого картузианского устава, в выборе, последовательности и сути описываемых событий. Обычаи, определяющие картузианскую форму жизни, в свою очередь, по-видимому, в значительной степени соответствуют правилу, установленному в *Consuetudines*, и постановлениям первых генеральных капитулов.

На этом этапе реконструкция переходит от источников к жизни Максима Грека, позволяя выдвинуть первую гипотезу о содержании частной библиотеки, которую он постепенно собирал. Что касается происхождения картузианского ордена, согласованность данных в *Повести с Chronicon cartusiense* позволяет предположить, что у автора была ее копия, изложение или сокращенная версия. Что же касается картузианского правила, сходство в порядке следования положений и недостаток деталей в сравнении с Уставами указывают скорее на обращение к записям, относящимся ко времени пребывания автора в Италии. В свое время автор, возможно, законспектировал также структуру и содержание *De vita sua*. В его библиотеке кроме этих списков и записей, несомненно, были и другие. В некоторых из них могли быть отражены превратности судьбы и проповеди Савонаролы, и в процессе написания сочинения они могли интегрировать и укрепить воспоминания Максима Грека о жизни монаха, о его речах, а также о различных реалиях, с которыми Максим сталкивался во время пребывания в Италии.

Реконструкция снова переходит от источников к жизни Максима Грека и в том случае, когда исследование показывает, что в описании монашеских келий Гранд-Шартрез отражена модель келий Флорентийского монастыря Чертоза. К личному опыту отсылают и типично доминиканские обычаи, которые в *Повести* приписываются картузианцам (напр., проповедь и прошение подавания). По самой своей природе отсутствующие в картузианских Уставах, эти обычаи на самом деле предусмотрены правилами, которые Максим Грек узнал при изучении и на практике во время своего послушничества. Опыт монастыря Сан Марко, а также отсутствие в источниках ряда мелких деталей, которые появляются в *Повести* (напр., материалы, из которых сделаны сумки и чаши), заставляют думать, что описание монастырской жизни, как и описание келий, опирается на непосредственную память автора, хотя и без упоминания о его послушничестве. Эти данные подтверждают факт его пребывания в Флоренции. Во взаимной игре отражений хронологические границы этого этапа его пути могут быть, в свою очередь, установлены, начиная с *Повести*.

В современной историографии реконструкция тех мест, которые Максим Грек посещал в Италии в период между его прибытием в страну в 1492 г. и началом его пребывания в Мирандоле в 1498 г., особенно после отъезда Яна Ласкариса (который последовал за отступившим Карлом VIII в 1495 г.), является неполной. Согласно Е. Денисову, зимой 1495-1496 г. Максим покинул Флоренцию и отправился в Венецию, остановившись по пути в Болонье. В Венеции он оставался с осени 1496 г. до марта 1498 г., работая

у Альдо Мануцио; весной 1497 г. направился в Милан и Верцелли, затем вернулся к лету 1497 г. в Венецию. Находясь в Венеции, он поддерживал отношения с Падуанским университетом. Согласно Н.В. Синициной, Максим пребывал в Болонье до 1498 г., начал работать у Мануцио в 1495 г., а с Падуей поддерживал связь уже с 1494 г., и с этого же года и вплоть до 1498 г. также и с Феррарой (по мнению же Денисова он бывал в Ферраре в годы своего пребывания в Мирандоле).

Предположение Синициной, согласно которому Максим был в Венеции уже с 1495 г., основано на идее, что его сотрудничество с Мануцио связано с изданием «в 1495 г.» *Idyllia* Феокрита, которые Максим скопировал во Флоренции. Видимо, имеется в виду второе издание Феокрита, подготовленное по расширенной Максимом и исправленной Ласкарисом копии, а не первое, напечатанное в феврале того же года. На самом же деле эта датировка ошибочна: издание датируется 1495 г. *more veneto*, что по обычному календарю соответствует следующему, 1496 г.

Эту реконструкцию можно изменить, исходя из свидетельства Максима о проповедях Савонаролы. Хотя нельзя не признать, что печатные издания проповедей Савонаролы были довольно распространены, и, следовательно, нельзя исключить, что Максим Грек знал их (и/или имел их), нет никаких оснований сомневаться, что он, по его собственному утверждению, был одним из слушателей Савонаролы. В частности, можно допустить, что Максим присутствовал на проповедях во Флоренции между адвентом 1494 г. и Великим постом 1497 г., на что указывают упомянутые им обличения содомитов и ростовщиков в проповедях на книгу Аггея, Псалмы, Иова, Амоса и Захарию, Руфь и Михея, Иезекииля. Критика в адрес духовенства и констатация разрушения первоначальной Церкви в проповедях на книгу Аггея, осуждение женских украшений в проповедях на Псалмы и призыв к исконной нищете ранних христиан в проповедях на книгу Иова отсылают, в свою очередь, к периоду с ноября 1494 г. по март 1495 г.. Подтверждение прослеживается и в сравнении нечестивого духовенства с книжниками и фарисеями в проповедях на книги Иова, Амоса и Захарии, Руфи и Михея, что указывает на период с Великого поста 1495 г. по конец 1496 г. Еще более точное подтверждение – изречение из Фил. 1,21, к которому обращается Савонарола, говоря о готовности к смерти в проповеди на книгу Амоса и Захарии, – которое отсылает к 23 февраля 1496 г., когда была произнесена эта проповедь.

Эти указания, взятые вместе, относятся к одному периоду жизни Максима, реконструкция которого опирается, в частности, на два момента: с одной стороны, это указание на место, частоту и продолжительность проповедей Савонаролы, которые, по утверждению Максима, проводились в Флорентийском Дуомо каждое воскресенье, по случаю всех великих праздников и ежедневно во время Великого поста в течение пяти лет; с другой – свидетельство автора о его постоянных посещениях проповедей доминиканцев.

Как известно, Савонарола был приглашен проповедовать в Санта Мариа дель Фьоре в связи с успехом его проповедей в церкви монастыря Сан Марко в период адвента 1490 г. В Дуомо он проповедовал в период с Великого поста 1491 г. до марта 1498 г., с перерывами в 1492-1493 гг., когда он проповедовал также в церкви (базилике) Сан Лоренцо и в Болонье, и за исключением вынужденного перерыва в связи с папским бреве от 8 сентября 1495 г., запретившим Савонароле проповедовать. Таким образом, ссылка на эти пять лет не подразумевает ни весь период флорентийских проповедей Савонаролы, ни его проповеди в Дуомо. Скорее, это указание позволяет говорить о присутствии автора среди слушателей монахов-проповедников, в частности, Савонаролы, в течение пяти лет. Приезд Максима Грека во Флоренцию в 1492 г. и перемещения Савонаролы в том же и в следующем, 1493 г., позволяют отнести начало его свидетельства к адвенту 1493 г. Таким образом, именно с этого момента начинаются те пять лет, о которых пишет Максим, то есть речь идет о периоде с 1493 по 1498 г.

Свидетельство автора и полученные данные приводят к заключению, что после отъезда Яна Ласкариса во Французское королевство Максим Грек действительно покинул Флоренцию, как и другие ученики Ласкариса – возможно вместе с ними – остановившись сперва в Болонье, а затем в Венеции, но в отличие от них он сохранил во Флоренции постоянное место жительства и, регулярно возвращаясь туда, продолжал быть постоянным слушателем проповедей Савонаролы. Этот вывод, подтвержденный предположением А.И. Иванова, согласно которому, за исключением кратких перерывов, Максим провел период с 1492 по 1498 г. именно во Флоренции, позволяет внести поправки в существующую реконструкцию.

Связь между проповедью Савонаролы и переездом в Мирандолу, которая таким образом обнаруживается, находит подтверждение и доказательство в *Послании о сказаниях античной мифологии*, где Максим Грек, вспоминая годы своей юности, утверждает, что отрекся от мифов и знаний его предков после того, как услышал «тайноучителя». В этой формулировке, в которой слышится отголосок мысли св. Августина (срвн. *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem* III,3), Максим сообщает осознанный отказ от языческой культуры под влиянием Савонаролы. Этим объясняются причины предпочтения, отданного им в то время Джован Франческо Пико перед другими, предлагавшими принять его. Более того, изречение в духе Павла, которым автор закрепляет свои воспоминания, противопоставляя «суесловие» «законопреступников» закону Божьему (срвн. 1 Тим 1,6-7), кажется, отсылает именно к позиции, которой придерживался Джован Франческо в вопросе об отношениях между христианской и языческой культурой, и к его защите достоверного знания Писания от суетности мирских знаний.

Вырисовывающаяся таким образом картина показывает неполноту авторских заявлений, касающихся источников его сведений о жизни Савонаролы, которые он приписывает исключительно собственной памяти. Если действительно сведения о Савонароле охватывают весь второй

период его жизни во Флоренции, с момента возвращения в конце весны 1490 г. с тем, чтобы занять должность лектора в монастыре Сан Марко и проповедовать в городе, и до его казни в мае 1498 г., в то время как Максим оставался во Флоренции с весны-лета 1492 г. до марта 1498 г., то он никак не мог быть свидетелем ни событий, предшествовавших весне-лету 1492 г., ни последовавших после марта 1498 г., о которых он пишет. Следовательно, непосредственные воспоминания не могут быть единственным его источником. Этот вывод подтверждается и результатом проверки сведений о Савонароле. Их содержание, действительно, в целом верифицируется по источникам того времени, с которыми, однако, авторская версия в некоторой степени совпадает (но в отдельных случаях не совпадает или не имеет подтверждения), с колебаниями, объясняющимися типом знания фактов – прямого или опосредованного (по устным или письменным источникам) – автора.

Неточности прослеживаются в особенности в изложении событий первых лет второго пребывания Савонаролы в Флоренции, с 1490 г. по 1492 г., и последних месяцев его жизни, весны 1498 г., т.е. именно когда Максим Грек еще и уже не был во Флоренции. Первая неточность – это отнесение приората Савонаролы к более раннему периоду, а именно к тому времени, когда он проповедовал в Сан Марко. Речь идет, видимо, о смешении непосредственной и опосредованной памяти: автор прибыл во Флоренцию, когда Савонарола уже был приором, и поэтому, вероятно, полагал, что он был им и в предшествующий период, который Максим не мог застать.

Некоторые неточности прослеживаются и в хронике последних моментов жизни Савонаролы. Согласно *Повести*, Савонарола был смещен с должности приора, а не, как это было на самом деле, лишен сана перед казнью, был подвергнут только одному церковному процессу, а не двум гражданским и одному церковному, был допрошен одним папским легатом, а не двумя, и был осужден за неподчинение, оскорбление и клевету, а не за раскол и ересь. И в этом случае автор мог передать сведения о последних событиях жизни Савонаролы и о его смерти, только получив их из вторых рук, так как сам он уже несколько месяцев находился в замке Мирандола. Кроме того, из дошедших до него сведений он должен был сделать обдуманый выбор, пропуская такие детали, как обвинение в ереси, непосредственно напоминающие о подозрениях, нависших над ним самим.

*Terminus post quem* пребывания Максима Грека в Мирандоле, начало которого как правило датируется мартом 1498 г., может быть лучше определен, учитывая полную прослеживаемость в первых проповедях на Исход реакции, с которой – согласно авторской версии – Савонарола выступал против отлучений от церкви. Совпадение в аргументах и обвинениях, которыми Савонарола доказывал свое право на неповиновение в трех первых проповедях на Исход, действительно, могло бы подтвердить присутствие молодого Максима в аудитории, позволяя сделать вывод о

его отъезде из Флоренции после 25 февраля 1498 г., когда была произнесена третья проповедь.

Материалы о Савонароле, которые могли бы восполнить недостаток знаний для описания тех событий, при которых Максим Грек не мог присутствовать, должны были быть доступны ему именно в Мирандоле, где он гостил у Джован Франческо Пико, возможно, в то время уже начавшего подготовительную работу над составлением *Vita Hieronymi Savonarolae*. Здесь, а возможно и раньше, во Флоренции, он мог прочесть напечатанный там в 1496 г. *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola* Доменико Бенивьени, который был напрямую связан с кругом первых флорентийских контактов Максима (Анджело Полициано, Марсилио Фичино, Джованни Пико). Знакомство с Трактатом, и, возможно, подготовительными материалами и черновиками Пико к *Vita Hieronymi Savonarolae*, где *imitatio Christi* должно было стать герменевтическим ключом, могло повлиять на восприятие Максимом жизни Савонаролы как уподобления и подражания Христу, которое тот неоднократно проповедовал, как можно предполагать, и в присутствии Максима. Еще в Мирандоле, или, вероятнее, во Флоренции, когда он туда вернулся, Максим Грек, должно быть, мог обращаться к *Epistola de vita et moribus Savonarolae* Чиноцци, которая, возможно, стояла у истоков его представлений о процессе над Савонаролой. Это сочинение, действительно, было создано между 1501 г. и 1503 г., когда Чиноцци был монахом монастыря Сан Марко, хотя не совсем ясно, не были ли он вовремя послушничества Максима уже в Витербо.

Что касается биографических сведений о Савонароле, их, таким образом, также можно подтвердить и допустить, что – в более общем смысле – автор опирается на свои непосредственные воспоминания в тех случаях, когда его версия совпадает со сведениями его современников. Это говорит о его восприимчивости, как у апологета или летописца, бывших свидетелями событий. Однако же, следует также признать, что он нашел подтверждение собственным воспоминаниям во вторичных источниках. Следовательно, утверждения о достоверности сведений о Савонароле должны быть скорректированы и распространяться на косвенные источники, как письменные, так и устные. Что касается письменных источников, нельзя исключить, что следы их сохранились в личной библиотеке Максима Грека, что, таким образом, могло бы обогатить наши представления о ее составе. Из устных источников, каким иным образом не зафиксированных или потерянных где-то вместе с памятью тех, кто их хранил, Максим мог взять очевидно неизвестный эпизод о честной вдове. Возможно, что автор был свидетелем этого эпизода во Флоренции, и только он его записал, либо присутствовал при нем в другом месте и/или в другое время, но отнес его к жизни Савонаролы. Нельзя исключить, в принципе, и то, что этот эпизод восходит к какому-нибудь сборнику *exempla*.

Безусловно, опять же, к устным источникам восходят, по утверждениям автора, сведения о городе Париже и его университете. Корреляция

между устным источником и сведениями о Французском королевстве, правда, может быть, наоборот, обнаружена из восстановленной здесь связи между сведениями о происхождении и уставе картузианцев и их источниками. Идентификация того, кто сообщил Максиму Греку о Французском королевстве, в свою очередь, проясняет второй ключевой момент его западной биографии, относящийся к следующему периоду, после перерыва в его послушничестве в Сан Марко, который в современной историографии реконструируется довольно приблизительно.

Сведения об этом скудные и неопределенные. Документы указывают, что послушничество Максима Грека было резко прервано при неясных обстоятельствах и что оно окончательно закончилось в апреле 1503 г., когда Максим обратился к Сципионе Фортегуэрри, сначала через Пьетро Кандидо, а потом и непосредственно с просьбой способствовать его возвращению в Венецию. Вскоре после этого, по причинам, которые еще предстоит выяснить, Максим отправился на родину, на этот раз – на Афон, где в 1506 г. подтвердил свое призвание. Таким образом, если крайние границы последнего итальянского периода его жизни (т.е. Флоренция 1503 г.-Афон 1506 г.) известны, то промежуточные этапы известны не так хорошо, что позволяет выдвигать различные гипотезы. Так, Денисов датирует его приезд на Афон периодом между концом 1505 г. и началом 1506 г., Синицына считает, что его отъезд состоялся позднее, в 1506 г., а с 1503 г. он сотрудничал с Новой Академией.

Указания на круг возможных контактов и на перемещения Максима Грека после его ухода из Сан Марко в апреле 1503 г. обнаруживаются при изучении путешествий и деятельности его соратников и знакомых того времени. Ян Ласкарис находился в Венеции с дипломатической миссией с июня по август 1503 г., и, став послом Людовика XII, должен был проживать там с ноября 1504 г. по 1509 г. С 1501 г. он участвовал в проекте по изданию классических произведений, предпринятом Мануцио, с которым более постоянно он сотрудничал с 1504 г. Урчео Кодро скончался в феврале 1500 г. Альдо Мануцио продолжил печатное дело, которое должно было быть прервано в 1506 г., а в 1502 г. он основал Новую Академию. Захария Каллиерги и Николай Властос прекратили свое сотрудничество и издательскую деятельность около 1500 г. Джован Франческо Пико поселился в Нови. Сципионе Фортегуэрри участвовал в деятельности типографии Мануцио с 1495 г. и был одним из основателей Новой Академии; в 1504 г. он покинул Венецию, чтобы вернуться туда только летом 1506 г., когда Академия уже распалась и типография закрылась. Пьетро Кандидо, бывший в то время настоятелем в Кастрокаро (1500-1506), поддерживал контакты и сотрудничал с Мануцио вместе с Фортегуэрри.

Если иметь в виду эту «карту», лакуны в знаниях о периоде 1503-1506 гг. можно восполнить, определив устный источник сведений о Париже и парижском университете, на который Максим Грек ссылается в *Повести*. Отправной пункт этой реконструкции – сообщение Максима, что в юности он в течение нескольких лет («лѣта доволна») прожил гостем



своего «информанта». Таким образом, переписывая историю, не трудно представить себе, что после ухода из Сан Марко Максим снова оказывается в Венеции, на этот раз как сотрудник Мануцио (и, возможно, член его Академии), вместе с Фортегуэрри и Кандидо, и снова воссоединяется с Ласкарисом. Нетрудно также догадаться, что этим информантом был Ласкарис, единственный из известных знакомых Максима той эпохи, который бывал при дворе короля Франции. Согласно Денисову и Синицыной, решающая встреча Максима с Ласкарисом произошла в Милане, в апреле 1500 г. Однако слова автора о многолетнем пребывании у его информанта противоречат этой гипотезе, заставляя исключить как миланский период Ласкариса, так и период его пребывания в Венеции в 1503 г., и дают основания отнести его свидетельство к периоду между 1504 и 1509 гг., когда Ласкарис жил в Венеции в качестве посла.

Восстановленная таким образом последовательность событий придает фактологическую конкретность последнему этапу пути Максима Грека на Западе, позволяя определить не только тот факт, что он снова оказался в Венеции в постоянном общении со своим старым учителем, но и продолжительность его пребывания там во второй раз, которое должно было длиться по крайней мере с 1504 г. по 1506 г., а также и место, где он останавливался, делая возможным предположение, что, будучи послом, Ян Ласкарис открыл ему свою «саха а San Stefano» (о котором мы читаем в *Diarii* Марино Санудо), в районе, полном книжных лавок и типографий недалеко от Новой Академии. Таким образом, первый знакомый Максима Грека, Ян Ласкарис, был, как мы установили, и его последним наставником и защитником в Италии. Именно его рассказы того времени, прочно сохранившиеся в памяти, послужат импульсом свидетельств о западных религиозных орденах, о которых Максим Грек писал в Московии шестнадцатого века.



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*, edited by Francesca Romoli
2. Lorenzo Pubblici, *Cumani*
3. Francesca Romoli, *Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente. Esperienza ed evidenza documentaria nella testimonianza alla Moscovia cinquecentesca*



# Europe in between

## Massimo il Greco e gli ordini religiosi dell'Occidente

Massimo il Greco (1470ca-1556), al secolo Michele Trivolis, è personalità complessa. Copista e novizio domenicano, monaco ortodosso e umanista, la sua figura si colloca al crocevia di mondi, culture e fedi diverse, in un percorso di vita che

si snoda dalla patria sotto assedio nell'Italia umanistica, sul monte Athos e nella Moscovia di Vasilij III e Ivan IV. È un percorso che lo porta eccezionalmente in contatto sia con l'Umanesimo latino e volgare e il cristianesimo latino, sia con la tradizione bizantina, greca e slava, l'ortodossia e l'islam, in una polifonia culturale, linguistica e religiosa che è insieme la sua cifra e la chiave di accesso alla sua eredità letteraria. Il volume ha per oggetto la testimonianza sugli ordini religiosi dell'Occidente offerta nella *Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica* e nell'*Epistola sui francescani e i domenicani*. Qui per la prima volta restituiti al dialogo con le evidenze documentarie, i testi mostrano la loro veridicità e rivelano fonti, luoghi e personaggi dell'esperienza autoriale.

**Francesca Romoli** è docente di Filologia slava all'Università di Pisa. Si è laureata all'Università di Firenze e ha ottenuto il titolo di dottore di ricerca in Slavistica all'Università di Roma "La Sapienza". I suoi principali interessi di ricerca sono rivolti alla cultura scrittoria del medioevo slavo orientale, in particolare all'omiletica, alla letteratura di direzione spirituale e all'agiografia. I suoi lavori degli ultimi anni vertono principalmente sulla figura di Massimo il Greco e sul suo ruolo di mediatore dell'Umanesimo in Moscovia. È autrice della monografia *Predicatori nelle terre slavo-orientali. Retorica e strategie comunicative* (Firenze 2009) e di numerosi articoli editi in riviste italiane e straniere.

ISBN 978-88-5518-394-9 (PDF)  
ISBN 978-88-5518-395-6 (XML)  
DOI 10.36253/978-88-5518-394-9

[www.fupress.com](http://www.fupress.com)