



## BLOCCO TEMATICO

*Scrittura e Scritture per Massimo il Greco.  
A cinquecento anni dall'arrivo in Moscovia*

a cura di  
F. Romoli e A. Alberti

**ESTRATTO / ОТРИСК**

“Studi Slavistici”, XVI, 2019, 2, pp. 91-260

<https://oaj.fupress.net/index.php/ss/issue/view/532>

ISSN 1824-7601 (online)

© 2019 Firenze University Press – Università degli Studi di Firenze

A. Alberti	<i>Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco</i>	93-117
Д.М. Буланин	Полное собрание сочинений <i>Максима Грека. Начало работы и план ее завершения</i>	119-137
M.C. Ferro	<i>Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco</i>	139-156
M. Garzaniti	<i>Il Discorso sulle instabilità e i disordini (Slovo o nestroenijach i bezčinijach) di Massimo il Greco. Alle fonti del lamento della Vasilija</i>	157-175
Т.В. Пентковская, И.М. Гневшева	<i>Цитаты из Псалтыри в составе перевода Беседа на Евангелие книжного круга Максима Грека</i>	177-198
F. Romoli	<i>Писану видѣх / писано и вѣдах. Sulle fonti della Povesť strašna di Massimo il Greco</i>	199-218
И.В. Вернер	<i>Экзегеза в переводе Псалтыри 1552 г. Максима Грека</i>	219-240
Л.И. Журова	<i>К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123)</i>	241-260

Alberto Alberti

## Le citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco

Perché gli antichi non si incontrano solo nell'Antica Legge – come Mosè, assai grande in saggezza e santità, e così pure Daniele e Isaia, Geremia e gli altri profeti di Dio che vennero dopo di loro. Anche nel Nuovo Testamento ne troviamo che brillarono di ogni saggezza e santità, che non furono frenati dai limiti della debolezza umana nel cantare le opere soprannaturali del Pantomatore e nel trasmetterle alle generazioni successive, in modo che da ciascuno e in ciascuno sia glorificato colui che al tempo stesso è giudice e difensore di tutti'.

*Massimo il Greco*

Nel prossimo triennio (2019-2021), un nutrito ed eterogeneo gruppo di studiosi si occuperà della figura di Massimo il Greco e, più in generale, della complessa dialettica di umanesimo e tradizione che caratterizza il mondo slavo dei secoli XVI-XVIII<sup>2</sup>. Oggetto delle ricerche di chi scrive saranno (anche) le citazioni bibliche nell'opera dell'erudito di Arta, con particolare attenzione ai passi evangelici.

Prima di analizzare nel dettaglio le singole citazioni e le varie problematiche a esse inerenti – siano esse teologiche, letterarie o filologiche *stricto sensu* – bisogna anzitutto elaborare un quadro d'insieme su cui basare le successive analisi. Tale quadro risulterà necessariamente generico, a tratti persino caricaturale, e intende soltanto introdurre, non certo sostituire l'analisi approfondita dei testi concreti. Tuttavia, il compito che ci prefiggiamo è talmente vasto che, per cominciare, una ricognizione generale risulta semplicemente imprescindibile.

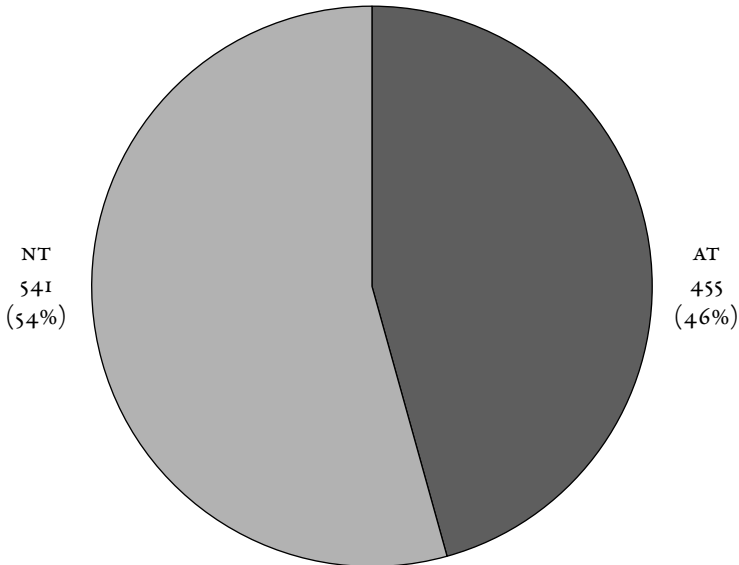
Tanto per dare qualche numero, le citazioni scritturali identificate da N. Sinicyna nella recente edizione in due tomi dell'opera di Massimo il Greco (Maksim Grek 2008, 2014) sono quasi un migliaio (996, per l'esattezza!), disseminate in più di cinquanta testi<sup>3</sup>. Dal momento che l'edizione in questione non contiene un indice apposito, anche solo redigere un banale inventario comporta una mole di lavoro davvero considerevole.

<sup>1</sup> Maksim Grek 2014: 241.

<sup>2</sup> Si tratta dei partecipanti al progetto triennale franco-italo-tedesco *Chrétiens orientaux et République des Lettres aux 16<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles: correspondances, voyages, controverses*, coordinato da V. Kontouma, M. Garzaniti e N. Makrides (Fondation Maison des Sciences de l'Homme – Deutsche Forschungsgemeinschaft – Villa Vigoni, cfr. <<http://www.fmsl.fr/fr/international/29984>>).

<sup>3</sup> Il numero complessivo delle opere in slavo-ecclesiastico è 74 (23 in Maksim Grek 2008 e 51 in Maksim Grek 2014). Va considerato, tuttavia, che in alcuni brevi testi non sono state individuate citazioni bibliche: le opere che ne contengono almeno una risultano perciò essere 57.

GRAFICO 1.  
Citazioni bibliche nell'opera di Massimo il Greco



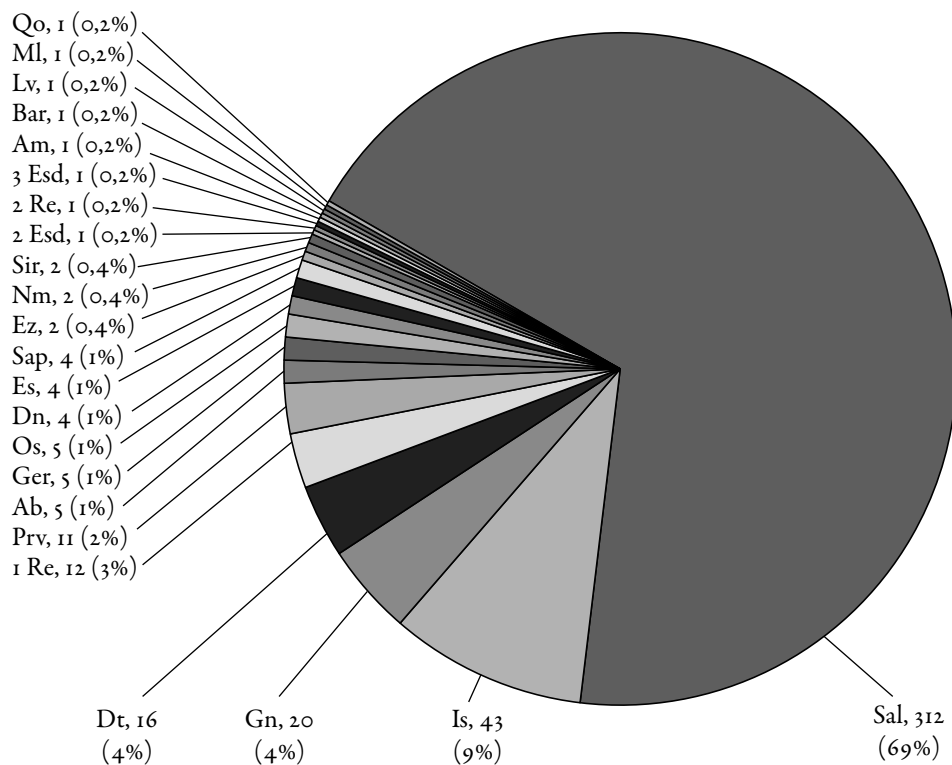
### 1. Tipologia delle citazioni bibliche: Antico e Nuovo Testamento

Alla luce di quanto detto, converrà entrare subito *in medias res*: la prima questione da affrontare riguarda la tipologia delle citazioni finora individuate dagli studiosi nell'opera di Massimo.

Come mostra il GRAFICO 1, le citazioni vetero- e neotestamentarie sono distribuite piuttosto equamente, con una certa prevalenza nell'utilizzo del Nuovo Testamento.

Se però analizziamo i singoli libri, restiamo subito colpiti dall'enorme sproporzione che caratterizza le citazioni veterotestamentarie, qui raggruppate nel GRAFICO 2: come si può vedere, queste sono tratte prevalentemente dal libro dei Salmi (ben 312 citazioni, che significa quasi il 70% del totale). Di per sé, la predilezione per il Salterio – uno dei libri più estesi dell'Antico Testamento – non desta particolare stupore nello slavista avvezzo al 'citazionismo' scritturale, ma un utilizzo così massiccio esula certamente dall'ordinario. Forse ciò può essere messo in connessione col fatto che, mentre l'opera di traduzione di Massimo il Greco aveva riguardato "i commenti di autori ecclesiastici a quasi tutti i libri del Nuovo Testamento" (Sinicyna 2008: 136), per quanto concerne l'Antico Testamento, l'attenzione del nostro si posò quasi esclusivamente sui commenti al libro dei Salmi (*ibidem*). Questo vale soprattutto per i primi anni del suo soggiorno moscovita (tra il 1518 e il 1519) quando, come è noto, la sua occupazione principale fu proprio la revisione della versione slava del Salterio commentato (cfr. Haney 1973: 34 sgg., 46, Ševčenko 2009: 484).

GRAFICO 2.  
Citazioni veterotestamentarie nell'opera di Massimo il Greco

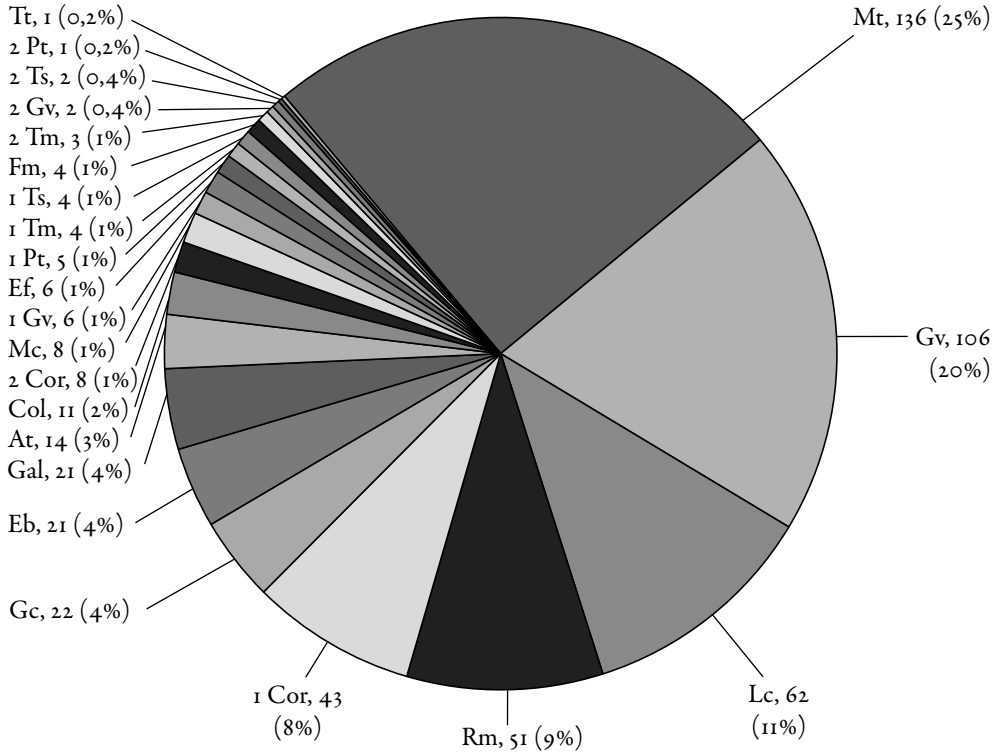


Dopo i Salmi, il libro più citato risulta essere Isaia – che totalizza appena il 9% delle citazioni!<sup>4</sup> –, seguito da due libri del Pentateuco: Genesi e Deuteronomio (con il 4% ciascuno). Tra i libri profetici noteremo il primo libro dei Re (col 3%), tra quelli sapienziali il libro dei Proverbi (col 2%). Tutti gli altri libri non oltrepassano le 5 citazioni nell'intera opera di Massimo.

Invece le citazioni neotestamentarie, come mostra il GRAFICO 3, sono distribuite in modo molto più armonico, anche se – com'è piuttosto ovvio – i tre quarti delle citazioni provengono dai vangeli, dalla lettera ai Romani e dalla prima ai Corinzi. Il libro più citato risulta essere il vangelo di Matteo, con 136 occorrenze (25% del totale). Al secondo posto – ma per poco – viene il vangelo di Giovanni, citato 106 volte (20%). Con uno scalino notevole, si passa al vangelo di Luca, che totalizza 62 citazioni (meno della metà di Matteo!). Giunti a questo punto, non può che colpire l'uso limitato del vangelo di Marco, da cui sono tratte appena 8

<sup>4</sup> Si tratta prevalentemente di passi del cosiddetto 'Proto-Isaia', ovvero tratti dai capitoli 1-39 del libro (Merlo 2008: 221).

GRAFICO 3.  
Citazioni neotestamentarie nell'opera di Massimo il Greco



citazioni, lo stesso numero fatto registrare dalla seconda lettera ai Corinzi (“la più personale fra le lettere dell’apostolo”, Cullmann 1966: 77; cfr. Theissen 2003: 74sg). Oltre ai libri elencati fin qui, il vangelo di Marco risulta meno utilizzato rispetto non solo agli Atti degli Apostoli, ma anche alle lettere ai Colossesi, agli Ebrei, ai Galati e a una lettera cattolica (la lettera di Giacomo, le cui 22 citazioni oltrepassano di quasi tre volte quelle del vangelo di Marco!). Ciò dimostra per l’ennesima volta<sup>5</sup> l’importanza di considerare la dimensione liturgica quando si studia il testo biblico e i suoi vari usi all’interno della tradizione manoscritta: il vangelo di Marco infatti è quello meno letto nella liturgia (Aland, Aland 1987: 320), e spesso finisce con l’essere influenzato, o sostituito *tout court* (come nel nostro caso), dai passi paralleli degli altri sinottici, più presenti alla memoria dell’autore (o del copista) di turno (cfr. per es. Alberti 2006: 180, 304). D’altro canto, non va trascurata la cornice storico-ideologica della lettera

<sup>5</sup> “Solo negli ultimi decenni è avvenuta una lenta ‘riscoperta’ della funzione liturgica di gran parte dei libri slavo-ecclesiastici e in particolare dei libri che contengono le scritture” (Garzaniti 2001: 246 n.).

GRAFICO 4.  
Citazioni bibliche nelle opere  
precedenti il 1525

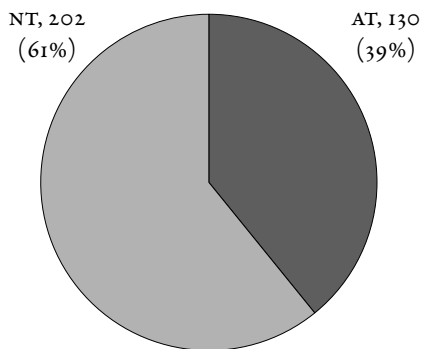
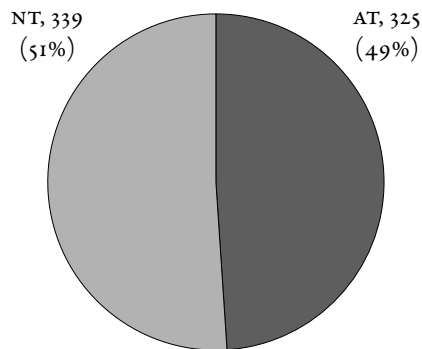


GRAFICO 5.  
Citazioni bibliche nelle opere  
successive al 1525



di Giacomo, volta a definire la condotta dei cristiani provenienti dal giudaismo e concepita sostanzialmente come integrazione degli scritti paolini sul 'giudeocristianesimo' delle origini (Theissen 2003: 120). Non è perciò da escludere che la significativa presenza di questo testo tra quelli citati da Massimo possa essere letta proprio alla luce della diatriba accesa attorno alla corrente giudaizzante nei decenni immediatamente precedenti l'arrivo in Moscovia del monaco atonita (cfr. Haney 1973: 38-42, Garzaniti 2010: 350, De Michelis 1993: *passim*).

## 2. Cronologia delle citazioni bibliche: prima e dopo il 1525

L'edizione di Nina Sinicyna, tra le altre cose, ha il merito di organizzare il materiale secondo un principio "cronologico-codicologico" (Maksim Grek 2008: 12) anziché tematico-tipologico, in parte seguendo l'impostazione proposta da Golubinskij più di un secolo fa (*ibidem*: 11). Le opere del primo periodo (1518-1525) risultano perciò riunite nel primo tomo dell'edizione, mentre quelle successive alla reclusione (anni '30-'50 del XVI secolo) vengono pubblicate nel secondo tomo. Questa disposizione dei testi permette di analizzare in modo relativamente agevole l'uso delle citazioni bibliche da un punto di vista cronologico più generale, prima di passare all'esame delle singole opere. Va subito specificato che, nell'edizione in questione, le opere del primo periodo e quelle del secondo risultano sostanzialmente omogenee per dimensione, occupando quasi lo stesso numero di pagine (286 nel tomo I – se si escludono gli scritti latini e greci del precedente periodo italiano-atonita [1498-1516]<sup>6</sup> – vs. 296 nel tomo II). Le citazioni, invece, sono nettamente più frequenti nelle opere del secondo periodo: il loro numero è esattamente il doppio (664 vs. 332).

I GRAFICI 4 e 5 mostrano la distribuzione delle citazioni dal Nuovo e dall'Antico Testamento nei due volumi. Si può subito notare come, mentre le opere del primo periodo (GRAFI-

<sup>6</sup> Queste costituiscono la "prima parte" del primo tomo (pp. 84-115)

CO 4) mostrano una netta predilezione per le citazioni neotestamentarie, le opere successive alla reclusione (GRAFICO 5) sono invece caratterizzate da un notevole equilibrio (al punto che si potrebbe persino ipotizzare che ciò sia frutto di scelte mirate, e non del semplice caso<sup>7</sup>).

### 3. *Le citazioni bibliche negli scritti di Massimo il Greco*

Se ora passiamo all'analisi delle singole opere, dobbiamo anzitutto distinguere il numero assoluto delle citazioni (che ovviamente risulta maggiore nelle opere più estese) dalla loro *frequenza* (che può essere molto alta anche in testi che nell'edizione occupano poche pagine, cfr. 2.32., 2.36. *infra*<sup>8</sup>). La messa a fuoco sulle singole opere è necessaria anzitutto per verificare se i dati raccolti con la generica analisi quantitativa fin qui condotta riflettano effettivamente la concreta realtà dei testi, o se si tratti piuttosto di 'distorsioni statistiche'. In questo campo infatti la prudenza è d'obbligo e bisogna sempre tenersi al riparo da quelli che gli esperti definiscono 'artefatti'<sup>9</sup>, i casi cioè in cui il quadro generale elaborato risulta di fatto inadeguato a descrivere i casi particolari (nel nostro caso i singoli testi, che – ricordiamolo – sono gli unici elementi davvero presenti nella realtà!).

Riportiamo quindi nella TABELLA 1 le opere che contengono in media più di quattro citazioni per pagina: come si può vedere, i sette testi in questione sono tutti riconducibili al secondo periodo della biografia di Massimo il Greco. Non si tratta di opere particolarmente estese: due *Missive* (2.38. e 2.40.), tre *Discorsi* (2.19., 2.32. e 2.36.), i '*Capitoli istruttivi*' rivolti ai ceti dirigenti (2.25.) e la '*Disputa* sulla condotta di vita monastica' (2.20.).

A queste vanno aggiunte almeno altre 8 composizioni di più ampio respiro, in cui i riferimenti diretti alle Sacre Scritture compaiono meno frequentemente, ma in numero comunque considerevole, data l'estensione di questi scritti. Riportiamo perciò nella TABELLA 2 le opere in cui sono state individuate più di 30 citazioni bibliche. Si noterà che stavolta sono soprattutto opere scritte prima del 1525; in particolare, compaiono qui i due testi più estesi del *corpus* massimiano, due *Missive* a Fëdor Ivanovič Karpov (la seconda antilatina del 1522/23, cfr. 1.8. e la prima contro l'astrologia divinatoria, risalente al 1523 circa, cfr. 1.10.). Una terza lettera (a "Nikolaj Latinjanin", cfr. 1.21.) non è in realtà attribuibile con sicurezza alla penna di Massimo il Greco (anche se a insospettire gli studiosi è soprattutto la figura del destinatario, in passato identificato un po' sbrigativa-

<sup>7</sup> Cfr. tuttavia la TABELLA 3, *infra*.

<sup>8</sup> Nel seguito dell'articolo faremo riferimento agli scritti di Massimo il Greco adottando la numerazione progressiva utilizzata da N. Sinicyna, facendo precedere il numero dell'opera da quello del volume: gli scritti precedenti il 1525 saranno perciò indicati con 1.1. (*Kolofon v rukopisi 'Geoponiki'*), 1.2. (*Pis'mo Nikolaju Tarsskomu*) – cfr. rispettivamente Maksim Grek 2008: 84-85 e 86-87 –, ecc. Per le opere successive al 1525 si utilizzeranno invece i riferimenti 2.1. (*Ispovëdanie pravoslavnyja věry*), 2.2. (*Molitva ko Prečistěi Bogorodici*) – cfr. Maksim Grek 2014: 51-58 e 59-62 –, ecc.

<sup>9</sup> Ovvero "osservazioni dovute interamente a qualche aspetto del metodo di ricerca" (Kahne-  
man 2015: 123).



TABELLA 1.  
Opere con il maggior numero di citazioni per pagina

OPERA	NUMERO CITAZIONI	NUMERO PAGINE	FREQUENZA CITAZIONI
2.38. <i>Poslanie k někoim čestnym inokinjam</i>	50	9	5,56
2.19. <i>Slovo o pokaanii</i>	56	11	5,09
2.20. <i>Stjazanie o izvěstnom inočskom žitel'stvě</i>	56	11	5,09
2.32. <i>Slovo k chotjaščim ostavljati ženy svoja</i>	20	4	5,00
2.25. <i>Glavy poučitel'ny k načjal'stvujuščim pravověrno</i>	53	11	4,82
2.36. <i>Slovo poučitelno, vkupe že i obličitelno prelesti zvézdočeststěi</i>	23	5	4,60
2.40. <i>Poslanie k někoemu drugu ego</i>	30	7	4,29

TABELLA 2.  
Opere con il maggior numero di citazioni in assoluto  
(oltre a quelle presenti nella tabella 1)

OPERA	NUMERO CITAZIONI	NUMERO PAGINE	FREQUENZA CITAZIONI
1.8. <i>Vtoroe polemičeskoe poslanie F.I. Karpovu protiv latinjan</i>	55	44	1,25
2.8. <i>Slovo obličitelno na agarjan'skuju prelest'</i>	48	21	2,29
1.10. <i>Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii</i>	40	40	1,00
1.21. <i>Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvesnomu licu (Dubia)</i>	39	12	3,25
2.10. <i>Slovo obličitelno, vkupe i razvraščatelno lživago pisanija Afroditiana persjanina zlomudrenago</i>	35	10	3,50
1.19. <i>Slovo po povodu nesbyvšegosja astrologičeskogo predskazanija vsemirnogo potopa v 1524 g.</i>	31	14	2,21
1.10a. <i>Sokrašenaja redakcija v sostave "Sinoksarija-sobranija" Georgija Komonina (1603)</i>	30	12	2,50
2.15. <i>Slovesa dušepolezna zělo vnimajuščim ich, besėduet um k duši svoei v tom že i na lichimstvo</i>	30	21	1,43

mente con l'erudito di Lubecca Nikolaus Bulow, medico di corte di Vasilij III<sup>10</sup>). Sempre al periodo precedente la reclusione appartengono il 'Discorso sul mancato avveramento della predizione astrologica del diluvio universale nel 1524' (1.19.), composto tra il febbraio del 1524 e quello dell'anno successivo, e la 'versione ridotta' della *Missiva* a Karpov sull'astrologia (1.10a.).

Al secondo periodo appartengono invece tre *Discorsi*, di cui due (2.8. e 2.15.) piuttosto estesi (circa il doppio rispetto al terzo, 2.10.). In generale, comunque, possiamo fin d'ora notare come le opere del secondo periodo da un lato siano di dimensioni più contenute, rispetto a quelle dei primi anni '20, dall'altro facciano un uso decisamente maggiore delle citazioni bibliche.

#### 4. *I libri della Bibbia*

Possiamo ora analizzare più in dettaglio le citazioni contenute in queste opere. La TABELLA 3 raggruppa i testi fin qui individuati. Ricordiamo che non si tratta necessariamente delle opere più significative dal punto di vista documentale o letterario, ma semplicemente di quelle più estese, o comunque più ricche di citazioni.

Già a un primo sguardo possiamo trovare conferma di quanto osservato in precedenza – a ribadire il fatto che, quando è condotta su *corpora* sufficientemente ampi e con la dovuta cautela, l'analisi statistico-quantitativa è uno strumento assolutamente affidabile (addirittura imprescindibile, quando i *corpora* sono molto estesi): le opere del primo periodo, infatti, fanno in generale un uso più parco dell'Antico Testamento, anche se non mancano testi come la *Missiva* a Karpov contro l'astrologia (1.10. e 1.10a. nella versione ridotta), la cui trama retorica è imbastita soprattutto sulle citazioni veterotestamentarie (in particolare si noterà l'uso consistente del Pentateuco, che altrove risulta piuttosto marginale nella prosa di Massimo). Va detto, peraltro, che non è possibile identificare nell'opera di Massimo una tipologia delle citazioni sulla base dell'etichetta letteraria dei suoi scritti: altre *Missive*, infatti, come la 1.8. e la 1.21., fanno un uso molto più marcato del Nuovo Testamento. È infatti ovvio che l'autore sceglieva le citazioni in base al contenuto, ovvero al concreto messaggio da veicolare e alla cornice teologica di riferimento, e non in base al tipo di scritto che aveva in mente di redigere.

Le opere del secondo periodo, come abbiamo visto, fanno registrare nel loro insieme valori abbastanza omogenei, ma se consideriamo le singole opere ci accorgiamo che il dato aggregato non corrisponde a una pratica costante dell'autore: abbiamo infatti testi che quasi non utilizzano passi neotestamentari, come il *Discorso* sull'inganno degli astrologi (2.36.), accanto a scritti che, al contrario, traggono almeno i due terzi delle citazioni proprio dal Nuovo Testamento (per es. il *Discorso* sulla menzogna agarena, 2.8., e il *Discorso* sull'abbandono delle mogli, 2.32.).

<sup>10</sup> Maksim Grek 2008: 44, cfr. 505 sgg.

TABELLA 3.  
Libri della Bibbia citati più frequentemente  
nelle principali opere di Massimo

Opera	<i>pre-1525</i>					<i>post-1525</i>										
	1.8	1.10	1.10a	1.19	1.21	2.8	2.10	2.15	2.19	2.20	2.25	2.32	2.36	2.38	2.40	
Frequenza	1,25	1,00	2,50	2,21	3,25	2,29	3,50	1,43	5,09	5,09	4,82	5,00	4,60	5,56	4,29	
Dimensioni	44	40	12	14	12	21	10	21	11	11	11	4	5	9	7	
Citaz. TOT	55	40	30	31	39	48	35	30	56	56	53	20	23	50	30	
Citaz. AT	11	26	21	13	3	17	22	13	24	23	35	7	21	24	18	
Citaz. NT	44	14	9	18	36	31	13	17	32	33	18	13	2	26	12	
ANTICO TESTAMENTO	Gn		4	2	9			1								
	Es															1
	Lv							1								
	Dt	1	4	4					1							
	1 Re		1	1										1		
	Sal	7	13	13	3	2	10	17	9	21	21	26	7	17	21	16
	Prv								1			5		1		
	Qo		1													
	Sap											1				
	Sir								1							
	Is	3	2	1	1	1	5	2		1	2	1		2	1	1
	Ger		1						1			1				
	Bar						1									
	Dn							1								
Os									2						1	
Am															1	
Ab						1					1					
NUOVO TESTAMENTO	Mt	1	4	1	6	2	15	4	8	10	11	4	3		11	3
	Mc				1			1								2
	Lc	3	2	2	2	4	2	4	5	7	6				2	3
	Gv	22			2	20	12	2	2	1	4	4	1		1	2
	At	5					1									1
	Rm	9	3	3		3	1		3	1	2				4	1
	1 Cor	1	1		2	3				3	3	3			1	2
	2 Cor				1			1		1						1
	Gal		1		1	2		1		1						1
	Ef					1			2	1						
	Col		1	1	1					2	1			1		
	1 Ts												3			
	1 Tm		1							1	1					
	2 Tm										1					
	Fm									3			1			
	Eb	1				2				1	2	2	2		1	1
	Gc		1	2		1					1	3		1		
	2 Pt								1							
	1 Gv	2									1				1	

Per quanto riguarda il Nuovo Testamento, inoltre, possiamo facilmente enucleare un gruppo di opere del secondo periodo che fa un uso quasi nullo dell'Apostolo (di nuovo 2.8., ma anche la *'Disputa sulla condotta di vita monastica'*, 2.20. e il *Discorso* 2.15., ma cfr. anche la *Missiva* a una monaca, 2.38.), traendo pressoché tutte le citazioni neotestamentarie dal libro dei Vangeli.

Nella tabella sono evidenziati i libri dell'Antico e del Nuovo Testamento da cui si traggono citazioni in tutti (o quasi tutti) gli scritti di Massimo da noi analizzati e che rappresentano una sorta di 'filo conduttore' del pensiero dell'autore: come ormai siamo autorizzati ad aspettarci, si tratta anzitutto del libro dei Salmi e del vangelo di Matteo. L'unico testo in cui quest'ultimo non viene citato è il *Discorso* sull'inganno degli astrologi (2.36.) che, come abbiamo già potuto osservare, è quasi privo di riferimenti al Nuovo Testamento.

L'altro libro dell'Antico Testamento che attraversa l'intera opera di Massimo, alla luce dei dati raccolti, è il libro del profeta Isaia – e anche questo conferma quanto da noi già osservato durante l'analisi preliminare (cfr. *supra*). Per quanto riguarda invece il Nuovo Testamento, a essere impiegati con maggior continuità, oltre al vangelo di Matteo, sono i vangeli di Luca e Giovanni, l'epistola ai Romani e la prima ai Corinzi.

##### 5. *Le citazioni evangeliche*

A questo punto, possiamo concentrarci sulle citazioni tratte dai vangeli, che costituiranno il nostro principale oggetto di indagine e che elenchiamo nella TABELLA 4. In totale, si tratta di 312 citazioni, distribuite in 45 testi, di cui 12 ne contengono almeno una decina (1.7., 1.8., 1.9., 1.19., 1.21., 2.7., 2.8., 2.10., 2.15., 2.19., 2.20. e 2.38.). Si tratta quasi sempre di opere da noi già evidenziate nelle tabelle 1 e 2. Oltre a queste, notiamo soltanto la presenza della prima *Missiva* antilatina a F.I. Karpov (1.7.), del *Discorso* contro gli scritti di Nicolaus Bulow (1.9.) e dell'*Encomio* ai SS. Pietro e Paolo (2.7.).

Ovviamente, ciascuna di queste 312 citazioni andrà analizzata in modo approfondito, mettendola prima di tutto a confronto con i dati della tradizione manoscritta slava, avvalendosi – dove possibile – delle edizioni critiche a disposizione, delle trascrizioni diplomatiche e delle riproduzioni dei singoli manoscritti.

A sua volta, però, l'analisi della tradizione slava deve essere supportata da un attento esame della tradizione greca, per ricostruire la storia del testo e comprendere appieno le sfumature della traduzione slavo-ecclesiastica. Mi occupo di questo confronto da più di un decennio<sup>11</sup>, utilizzando a tal fine il *corpus* di 467 nodi testuali elaborato presso l'*Institut für neutestamentliche Textforschung* di Münster<sup>12</sup>, sulla scia dei lavori (che ormai possiamo a

<sup>11</sup> I risultati di questo confronto sono pubblicati in Alberti, Garzaniti 2007, 2009 e 2017; Alberti 2013a, 2013b, 2014, 2016a e 2017.

<sup>12</sup> Il *corpus* è pubblicato in Aland *et al.* 1998, 1999a, 1999b e 2005. Un'introduzione metodologica generale al 'corpus di Münster' e alla sua applicazione all'analisi della tradizione slava si può leggere in Alberti 2016b.

TABELLA 4.  
Citazioni evangeliche nell'opera di Massimo il Greco

Opera	Citazioni evangeliche	Pagine	Frequenza	Mt	Mc	Lc	Gv
1.2.	1	6	0,17				1
1.7.	11	28	0,39	4	1		6
1.8.	26	44	0,59	1		3	22
1.9.	11	10	1,10	7	1	1	2
1.10.	6	40	0,15	4		2	
1.10a.	3	12	0,25	1		2	
1.10b.	1	4	0,25			1	
1.11.	1	24	0,04			1	
1.12.	1	2	0,50			1	
1.17.	2	3	0,67	2			
1.18.	1	3	0,33				1
1.19.	11	14	0,79	6	1	2	2
1.20.	9	14	0,64	4		2	3
1.21.	26	12	2,17	2		4	20
1.22.	7	6	1,17	1		1	5
2.1.	2	8	0,25	1	1		
2.7.	15	13	1,15	10		1	4
2.8.	29	21	1,38	15		2	12
2.9.	6	8	0,75	5			1
2.10.	11	10	1,10	4	1	4	2
2.11.	4	8	0,50	3		1	
2.12.	2	4	0,50	1			1
2.13.	1	9	0,11				1
2.14.	3	16	0,19	2		1	
2.15.	15	21	0,71	8		5	2
2.19.	18	11	1,64	10		7	1
2.20.	21	11	1,91	11		6	4
2.21.	4	7	0,57	2		2	
2.23.	1	6	0,17	1			
2.24.	4	6	0,67	1		1	2
2.25.	8	11	0,73	4			4
2.26.	1	8	0,13		1		
2.27.	3	4	0,75	2			1
2.28.	1	2	0,50				1
2.30.	1	3	0,33			1	
2.31.	2	2	1,00	1		1	
2.32.	4	4	1,00	3			1
2.37.	2	5	0,40	1		1	
2.38.	16	9	1,78	11	2	2	1
2.39.	3	2	1,50	2		1	
2.40.	8	7	1,14	3		3	2
2.41.	2	7	0,29	1			1
2.42.	6	3	2,00			3	3
2.45.	1	2	0,50	1			
2.47.	1	1	1,00	1			
TOT	312			136	8	62	106

buon diritto definire pionieristici) di M. Garzaniti<sup>13</sup>. Perciò, in questa breve introduzione mi limiterò a considerare le 23 citazioni evangeliche che trovano riscontro nel suddetto *corpus*, per il quale ho già a disposizione un *database* con le varianti di 50 testimoni della tradizione slava, raccolte negli anni di lavoro sul *corpus* di Münster. Trattandosi di meno del 10% delle citazioni, non ci possiamo aspettare risultati dirimenti, ma trarremo comunque da questa indagine delle indicazioni utili<sup>14</sup>, sulla base delle quali partire con l'analisi vera e propria.

### (α) Mt 5,4-5

<sup>Mt 5,4</sup> Блажени {рече,} плачущи, яко ти утѣшашься (Maksim Grek 2014: 210) [...] блажени кротцыи, и яко тии наследятъ землю (*Ibidem*: 211, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 11).

In questo caso il nodo testuale<sup>15</sup> abbraccia i versetti 4 e 5, che nell'opera di Massimo vengono citati in due passi distinti, anche se all'interno del medesimo scritto (2.19.). Ciò significa che, almeno in linea teorica, non è possibile trarre conclusioni affidabili dal confronto, dato che – a voler essere rigorosi e solo per fare un esempio delle problematiche che ci troveremo ad affrontare – entrambi i passi andrebbero considerati compatibili con le varianti del testo greco che omettono il versetto 4 o il versetto 5. È vero, del resto, che l'intera tradizione slava da noi analizzata segue compatta il testo di maggioranza, che presenta entrambi i versetti, quindi per il momento possiamo accantonare gli scrupoli e ritenere che la citazione sia in sintonia con la tradizione. Di per sé, anche l'inversione dei versetti 4 e 5, che in greco si osserva nel cosiddetto 'testo occidentale' e che trova riflesso in parte della tradizione croato-glagolitica (il Messale di New York legge infatti ... **кротъци яко ти наследатъ землѣж блажени плачѣщци сѧ яко ти оутѣшатъ сѧ**) potrebbe essere giudicata compatibile con la presenza dei due versetti isolati nell'opera di Massimo, ma si tratterebbe di una procedura meccanica decisamente fuorviante (questo sì un 'artefatto', cfr. *supra*). Per inciso, ci sono casi in cui un tale approccio purtroppo è inevitabile: quando si devono gestire molti dati ed elaborare statistiche, occorre stabilire una *ratio* e operare di conseguenza, sacrificando la plausibilità del dato alla coerenza formale (cfr. Alekseev 1999: 84), ma in questo caso, con un *corpus* di 23 citazioni appena, operare in tal senso sarebbe soltanto un errore, per di più grossolano.

Desta più di un sospetto la presenza della congiunzione **и** prima di **яко**, una variante del tutto sconosciuta non solo alla tradizione slava (alla luce del nostro *corpus* e della recen-

<sup>13</sup> Il *corpus* di Münster è stato applicato per la prima volta all'analisi di un testimone slavo (il Vangelo di Ivan Aleksandăr) da M. Garzaniti (2004).

<sup>14</sup> Spiace doverlo evidenziare, ma la prima indicazione che ricaviamo da questa indagine preliminare è che tutte le 996 citazioni andranno verificate una ad una, perché le edizioni curate da N. Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014), oltre a non distinguere in modo coerente tra citazione vera e propria e reminiscenza, contengono numerose imprecisioni (o almeno quelle che sembrano tali dopo un rapido esame come quello qui condotto).

<sup>15</sup> In questo e nei successivi esempi il nodo testuale del *corpus* di Münster è evidenziato tramite sottolineatura.

te edizione di Matteo, cfr. Alekseev *et al.* 2005: 32), ma anche a quella greca. La congiunzione effettivamente non compare nel manoscritto di riferimento (RGB – MDA 42, f. 210v<sup>16</sup>), e neppure nel testimone secondario MDA.III.138 (f. 167r<sup>17</sup>)!

### (β) Mt 5,11

Mt 5,10 **Блаженни изгнани правды ради, яко тѣхъ есть Царство небесное; <sup>11</sup> блажени есте, егда поносятъ вас и ижденут и рекутъ всякъ зль глаголь на васъ лжуще, Мене ради, радуитесь и веселитесь яко мзда ваша многа на небесѣхъ** (Maksim Grek 2014: 123, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 12).

Come la gran parte della tradizione slava – da codici paleoslavi come lo Zografense e il Libro di Sava, fino a testimoni del testo atonita come la Bibbia di Ostrog o il Vangelo di Nikon di Radonež – la citazione segue il testo bizantino, che inserisce la parola *ῥήμα* (in slavo **глаголь**). Il testo standard, che invece la omette, non trova riscontro in slavo, mentre l'inversione caratteristica del 'testo occidentale' (o meglio del solo codice di Beza!) è riflessa nella tradizione croato-glagolitica (di nuovo, nel Messale di New York, che ha **на васъ всякъ зль глаголь**), ma dà luogo a fenomeni di contaminazione anche in tetraevangeli slavo-orientali (come il Vangelo di Druck) e slavo-meridionali (come il Vangelo di Kratovo), che presentano la forma **вы всякъ зль глаголь на вы**.

La citazione che leggiamo nell'opera di Massimo (per l'esattezza nel *Discorso* ai seguaci di Maometto, 2.9.) presenta tuttavia un elemento che, anche a giudicare dall'edizione a nostra disposizione (Alekseev *et al.* 2005: 32), non compare mai nella tradizione (a eccezione del Messale di New York, che però come abbiamo visto segue un'altra lezione), vale a dire la forma del genitivo/accusativo **васъ** in luogo dell'arcaismo **вы**<sup>18</sup>.

### (γ) Mt 5,22

Mt 5,22 **Всякъ, гнѣваяся <sup>Г</sup> на брата своего <sup>1</sup> туне, повиненъ есть суду; и иже аще речеть брату своему: “рака”, повиненъ есть сънмишу, и иже аще речеть: “юродѣ”, повиненъ есть геенѣ огненѣи** (Maksim Grek 2014: 97, cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 13).

<sup>Г</sup> брату своему Ch [ГИМ, Chlud. 73] (Maksim Grek 2014: 97).

Anche in quest'occasione, per quanto riguarda il nodo testuale, la citazione resta nell'alveo del testo bizantino, che inserisce l'avverbio *εἰκῆ*, reso in slavo in una pluralità di

<sup>16</sup> **кротцияко** <<http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=042>> (ultimo accesso: 15.12.2019). Per la lista dei mss. utilizzati nell'edizione delle opere di Massimo il Greco e le sigle corrispondenti cfr. Maksim Grek 2014: 349.

<sup>17</sup> **крѣцияко** <<http://old.stsl.ru/manuscripts/173-iii/138?fnun=169>>.

<sup>18</sup> In RGB – MDA 42 (f. 102r) si legge effettivamente **нава** лжуще.

modi – безъ оума, ошоуть, (и)спыти(ѣ), (въ)соуж. Nella tradizione, per quanto ci permettono di osservare il nostro *corpus* e l'edizione di Alekseev *et al.* (2005: 33), non compare mai il lessema impiegato da Massimo (туне).

Il 'testo standard', che non presenta l'avverbio, caratterizza la tradizione croato-glagolitica nel suo complesso, ma si può leggere anche in un lezionario slavo-orientale come il Vangelo di Druck e in un tetra slavo-meridionale (piuttosto eccentrico, cfr. Alberti 2016a: 276) come il Vangelo di Terter.

### (δ) Mt 7,21

1. <sup>Mt 7,21</sup> ниже всякому Господа просто глаголющу Его, нъ совръшающу, рече, теплымъ рачениемъ души, волю Отца, иже на небесѣхъ, внити въ царство небесное (Maksim Grek 2014: 82 [2.7.], cfr. Aland *et al.* 1999a: n° 22);
2. <sup>Mt 7,21</sup> Не всякъ глаголяи Мене: Господи, Господи, внидетъ въ Царство небесное, нъ творяи волю Отца Моего, Иже на небесѣхъ (Maksim Grek 2014: 193 [2.15.]);
3. <sup>Mt 7,21</sup> ниже всякъ глаголяи Мя Господа, – слышали есте, – внидетъ въ царство небесное вкупѣ с мудрыми дѣвами, но иже волю Отца Моего довршит, сирѣчь, иже Моа заповѣди съблюдаеть (*Ibidem*: 236 [2.21.]);
4. <sup>Mt 7,21</sup> Не всякъ глаголяи Ми: Господи, Господи, внидетъ въ царство небесное, но творяи волю Отца Моего, иже на небесѣхъ (*Ibidem*: 248 [2.24.]);
5. <sup>Mt 7,21</sup> Не всякъ глаголяи Мнѣ: Господи, Господи, внидетъ въ Царство небесное, но творяи волю Отца Моего Небеснаго (*Ibidem*: 289 [2.32.]);
6. <sup>Mt 7,21</sup> Не всякъ глаголяи мнѣ: Господи, Господи, внидетъ въ Царство Небесное, но творяи волю Отца Моего Небеснаго (*Ibidem*: 309 [2.38.]).

Matteo 7,21 è uno dei passi citati più spesso nell'opera di Massimo: compare 6 volte in 6 differenti testi del periodo successivo alla reclusione. La citazione è letterale in 4 casi (δ2, δ4, δ5, δ6), nei quali le sole varianti sono rappresentate dal pronome di prima persona, che compare ora all'accusativo, ora al dativo, in forma tonica o atona, e dalla resa del greco ἐν τοῖς οὐρανοῖς: **иже на небесѣхъ** oppure **небеснаго**. Quest'ultima variante è ignota alla tradizione slava, mentre il sintagma **иже на небесѣхъ** caratterizza il testo atonita (che elimina il verbo 'essere': **иже есть на небесѣхъ** è infatti la lezione accolta dalla tradizione precedente nel suo insieme, cfr. Alekseev *et al.* 2005: 33).

La citazione compare anche, fortemente rielaborata, nei *Discorsi* del vescovo di Tver' (δ3), dove andrà notato in particolare il riferimento alle 'donne sagge', reminiscenza di Matteo 25; il versetto viene inoltre impiegato da Massimo nell'*Encomio* ai SS. Pietro e Paolo (δ1). Quest'ultima citazione è la sola che non si chiude con il sintagma **иже на небесѣхъ**, per via dell'aggiunta di **внити въ царство небесное**. Una parte della tradizione greca (8 codici, a partire da 032, del IV/V secolo), in effetti, è caratterizzata dall'aggiunta αὐτός εισελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, riflessa nel messale glagolitico come **тѣ вьни-**



детъ въ цѣсарство небесскою. La sintassi della frase, tuttavia, così come la leggiamo nell'*Encomio*, è evidentemente adattata al contesto: l'infinito ha come soggetto logico i precedenti dativi **всякому... глаголющу... совершающу** e rappresenta quindi la semplice *trasposizione* delle parole che nel testo evangelico si trovano nella prima parte del versetto, e non la loro *ripetizione* (come avviene in parte della tradizione greca e nel messale croato). In buona sostanza, quindi, anche in questo caso possiamo affermare che le citazioni di Massimo il Greco sono in sintonia con la tradizione slava nel suo insieme, che segue il testo di maggioranza, privo di aggiunte alla fine del versetto.

(ε) Mc 12,30

1. <sup>Mc 12,30</sup> **Възлюбихи Господа Бога твоего от вся душа твоя и от всего сердца твоего и от вся крѣпости твоя и от вся мысли твоя** (Maksim Grek 2014: 268 [2.26.], cfr. Aland *et al.* 1998: n° 162);
2. <sup>Mc 12,30</sup> **възлюбихи Господа Бога твоего от вся души твоя, и отъ вся силы твоея, и ближняго своего, якоже самъ себе** (Maksim Grek 2014: 310 [2.38.]).

Alla fine del versetto, dopo le parole **от вся крѣпости твоя**, l'intera tradizione slava aggiunge la frase **сия (кътъ) пръвая заповѣдь**, in perfetta conformità con il testo bizantino. L'assenza di quest'inserimento nei testi di Massimo non costituisce però una prova sufficiente di adeguamento al cosiddetto 'testo standard' (il testo che leggiamo nel Nestle-Aland<sub>28</sub> e che rappresenta il tentativo più avanzato di ricostruzione del testo originario del Nuovo Testamento). È vero che il 'testo standard' (testimoniato già nel Cod. Sinaitico 801 del IV secolo) termina il versetto dopo *ισχύος σου*, ma questa lezione non compare mai nella tradizione slava – sia all'interno del nostro *corpus*, sia nell'apparato di Voskresenskij (1894: 320-321). Anche in questo caso, inoltre, la citazione di Massimo non è letterale e l'assenza di un elemento, in questi casi, non fornisce *mai* la prova di una relazione testuale.

Piuttosto, nel *Discorso* n° 26 è interessante la successione dei sintagmi **душа твоя ... сердца твоего ... крѣпости твоя ... мысли твоя**, sconosciuta alla tradizione slava da noi considerata, ma che – a parte l'assenza della frase finale – corrisponde al testo del ms. greco in misuscola 557 (Oxford – Holkham Gr. 114, del XIII secolo): *ισχύος σου {καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου} αὐτῆ πρώτῃ πάντων ἐντολῆ.*

Anche nella *Missiva* a una monaca (2.38.) la citazione risulta adattata (si noti, per esempio, l'assenza della parte iniziale del versetto 31) e non si possono trarre conclusioni *ex silentio*. Noteremo però la resa di *ισχύος* con **силы**, una variante lessicale che compare soltanto in ambito slavo-meridionale, nel Vangelo del pope Dimităr (Sofia – NBKM 509, f. 41v), un codice târnoviano della metà del XIV secolo. Il testo di questo codice, peraltro, è verosimilmente il risultato di trasmissione orizzontale, dato che il genitivo **силы** non è concordato con il successivo **своиѣж** allo strumentale. Evidentemente il copista ha 'corretto' il testo impiegando un codice in cui **силы** risultava inserito in un sintagma preposizionale, proprio come nella citazione massimiana.

## (ζ) Lc 2,14

<sup>Lc 2,14</sup> **Слава въ вышних Богу и на земли миръ, в чловѣцѣхъ благоволение** (Maksim Grek 2014: 282 [2.30.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 1).

Questo è uno dei rari casi in cui possiamo trarre conclusioni univoche (anche se di scarso interesse) dal frammento citato: come l'intera tradizione slava dei Vangeli, la citazione di Massimo utilizza il singolare **благоволение** come nel testo bizantino (*ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία*). L'unico riflesso del 'testo standard' (*ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας*) reperibile in slavo compare nel Messale glagolitico di New York, che ha il plurale **благоволения**.

## (η) Lc 2,15

<sup>Lc 2,15</sup> **И чловѣци пастырие рѣша друг къ другу: прѣидем до Вифлесема и видимъ гласъ сеи бывшы, и его же Господь сказа нам. <sup>16</sup> И придоша поспѣшышесе и обрѣтоша Мариам же и Иосифа и младенець лежащъ въ яслѣхъ** (Maksim Grek 2014: 131 [2.10.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 2).

Come nella maggior parte della tradizione slava dei Vangeli, dai codici paleoslavi a quelli atoniti, l'*incipit* della citazione riflette il testo bizantino (*καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ ποιμένεες*). Alcuni codici slavi conformano il loro testo a lezioni particolari della tradizione greca (omettendo la congiunzione iniziale, come nei Vangeli di Banica, di Curzon e di Dobrejšo; duplicandola – **и чловѣци и пастыри** –, come nel Vangelo Macedone, seguendo il 'testo standard' che ha solo il riferimento ai 'pastori' e non agli 'uomini', come nella tradizione croato-glagolitica).

## (θ) Lc 9,56

<sup>Lc 9,56</sup> **Не прииде бо Сынъ чловѣчьскый, да погубитъ душа чловѣча, но да спасеть** (Maksim Grek 2014: 222 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 19).

Queste parole, collocate all'inizio del versetto 56, caratterizzano il testo bizantino e sono accolte quasi integralmente dalla versione slava, dai codici paleoslavi fino a quelli atoniti. Anche in questo frangente la citazione di Massimo non è letterale: nessun codice da noi esaminato pone il sintagma verbale all'inizio (variante peraltro sconosciuta all'intera tradizione del tetraevangelo greco), seguendo invece, con qualche leggera modifica, la lezione del codice Zografense, che ha **сынъ бо чловѣчьскый нѣсть пришълъ доушъ чловѣчскъ погубитъ нъ съпастъ**. Un interessante punto di contatto con il testo atonita può tuttavia essere ravvisato nell'uso dell'aoristo **прииде**, resa più fedele del greco *ἦλθεν* rispetto al perfetto che caratterizza la restante tradizione slava. **сынъ бо чловѣчьскый не приде...** è infatti la forma che leggiamo nelle Bibbie di Gennadij e di Ostrog, nel vangelo di Elisavetgrad, in quello di Nikon di Radonež, e in tutti i codici più tardi. A ben vedere, l'aoristo viene già impiegato nella tradizione del lezionario: nel menologio del Vangelo di

Mstislav (f. 205r) il versetto compare infatti come **сынъ чловѣчь не приде...**, senza l'enclitica **бо** (seguendo una subvariante del testo bizantino molto diffusa<sup>19</sup>).

Bisogna notare come nella tradizione slava ci sia anche il riflesso del 'testo standard', che non presenta l'aggiunta all'inizio del versetto 56, come nel Codice Mariano e nel Vangelo della Типография, nella tradizione del lezionario (a partire dal Vangelo di Miroslav) e addirittura nel Nuovo Testamento Čudovskij. Va detto che questo è uno dei nodi in cui il 'testo standard' è supportato dal maggior numero di testimoni greci (la cifra, davvero astronomica, è 451!). In questo caso, quindi, l'adesione della citazione di Massimo al testo bizantino da un lato, e a quello atonita dall'altro, è particolarmente significativa.

### (i) Lc 10,22

1. <sup>Lc 10,22</sup> **Вся Мнѣ предана суть Отцемъ Моимъ** (Maksim Grek 2008: 390 [1.21.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 21);
2. <sup>Lc 10,21</sup> **открыль еси Отче [...]** {**вся же от Отца\* суть вѣща –**} <sup>22</sup> **Вся Мнѣ предана быша** (Maksim Grek 2008: 391 [1.21.]).

\* *Далее стертъ Моего, следующее слово написано по стертому (Ibidem).*

Queste due citazioni compaiono in un'opera del periodo precedente la reclusione di Massimo, peraltro di dubbia attribuzione, la 'Missiva a Nikolaj Latinjanin'. In questo caso è difficile (o meglio impossibile) trarre conclusioni dirimenti, dato che la variante riguarda la presenza o meno, prima del termine **вся** con cui si apre la citazione, dell'inciso – dal sapore liturgico – **и обращъ са къ оученикомъ рече**, tipico del testo bizantino e accolto nella maggior parte della tradizione slava. Nel nostro *corpus* di 50 codici, però, sono ben 13 i testimoni (tra i quali lo Zografense e il Vangelo di Ivan Aleksandăr) che non presentano l'aggiunta, come nel 'testo standard', presente a sua volta in 160 tetraevangeli greci. Quindi, visto che a essere citato è un frammento del versetto, e che la variante riguarda proprio il confine della citazione, dobbiamo scartare con decisione qualsiasi *argumentum ex silentio*.

### (κ) Lc 18,11

<sup>Lc 18,11</sup> **внимателнѣ услыши самого фарисѣа, глаголюща съ похвалою: Боже, благодарю Тя, яко нѣсмь, якоже прочии чловѣци, хыщници, неправдиви, прегнусодѣа, или якоже мытарь съи, пощуся\* дважды въ субботу, одесятьствую вся имѣнна моа** (Maksim Grek 2014: 224 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 1999b: n° 37).

\* *Вписано на левом поле почерком М со знаком вставки (Maksim Grek 2014: 224).*

<sup>19</sup> Cfr. le subvarianti 1B (181 mss.), 1C (2 mss.), 1D (126 mss.) del testo greco (Aland 1999b: 43-44). Altrove (ff. 80r-80v), il Vangelo di Mstislav usa il consueto perfetto, ma sempre omettendo l'enclitica.

La citazione è adattata in modo significativo proprio dove compare il nodo testuale. La tradizione slava dei vangeli ha сице въ себѣ молѣаше са o forme simili, in conformità con una variante particolare del testo greco (*ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν*), mentre solo il Nuovo Testamento Čudovskij e la tradizione del messale glagolitico si conformano al testo di maggioranza, che mostra l'inversione *πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα*. Al posto di queste parole, nella nostra citazione si trova il sintagma глаголюща съ похвалою, che non trova corrispondenza né nella tradizione slava, né in quella greca. Volendo forzare un po' la mano, si può vedere nella forma impiegata da Massimo il riflesso di una variante greca che omette del tutto le parole *πρὸς ἑαυτὸν ταῦτα* (4 mss. in minuscola) e che in slavo trova corrispondenza soltanto nel Vangelo di Miroslav. Ma in casi come questi, al confine tra citazione vera e propria e reminiscenza, credo sia più prudente sospendere il giudizio.

## (λ) Gv 1,4

1. <sup>Gv 1,4</sup> **В Нем бо, {рече,} живот бѣ** <sup>Г</sup> **свѣт человеком, и свѣт въ тмѣ свѣтит** (Maksim Grek 2008: 174 [1.7.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 1).

<sup>Г</sup> **и живот бѣ** *E B Π Cφ A P E2 У A Cн Cд Тр Ц М* (Maksim Grek 2008: 174)

2. <sup>Gv 1,3</sup> **ничто же бысть\*** [...] **еже бысть,** <sup>4</sup> **в том Г животъ бѣ\*\*** (Maksim Grek 2008: 217 [1.8.]).

\* *Вписано на поле.*

\*\* *Испр. из бы Л.*

<sup>Г</sup> **животъ Т** (Maksim Grek 2008: 217).

Con queste citazioni giovanee torniamo alle opere del periodo moscovita di Massimo il Greco. Il verbo 'essere' compare all'imperfetto (**бѣ**), in conformità con la totalità della tradizione slava, che segue compatta il testo di maggioranza (*ἦν*). In slavo non si registrano varianti che si conformano al 'testo occidentale' (che usa il presente: *ἐστίν*). È semmai curioso notare come nel testo di prima mano di un testimone secondario (Λ: Parigi – Man. Slave 123) compaia l'aoristo **бы**, privo di riscontro in greco. Nella tradizione slava, la forma **бы** compare soltanto nei codici bosniaci (il Nuovo Testamento di Venezia e il Vangelo di Nicola), dove però si deve all'ortografia impiegata in questi manoscritti, e in realtà rende il consueto imperfetto: un 'balcanismo occidentale' insinuatosi nella tradizione russa? Diversamente, può trattarsi di un errore innescato dagli aoristi che chiudono il versetto precedente.

Nella prima citazione, il codice di riferimento (ma non la restante tradizione) omette **и живот бѣ**, verosimilmente per omeoteleuto. Lo stesso fenomeno si verifica nel testo del ms. greco 2454, un cod. in minuscola del XIV secolo: con ogni probabilità, la genesi di queste lezioni è del tutto indipendente. Sempre nella prima citazione, noteremo il minor

letteralismo nella resa di  $\alpha\upsilon\tau\omega$ , che nella tradizione slava viene sempre tradotto col dimostrativo **томъ** (come nella seconda citazione, cfr. Alekseev 1998: 3), mentre qui si impiega l'anaforico (**немь**).

(μ) Gv 1,18

<sup>Gv 1,18</sup> **Бога никто же видѣ николи же, единородный Сынъ, иже есть в нѣдрох Отчих, тѣи повѣда** (Maksim Grek 2014: 108 [2.8.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 2).

La tradizione slava procede nell'alveo del testo bizantino fin dai primi manoscritti. Non ci sono attestazioni, in slavo, del 'testo standard', che ha  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  θεός anziché  $\delta$   $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$  υἱός. Nella tradizione del lezionario il sintagma è spesso preceduto da **тѣкъмо**, mentre i tetra balcanici talvolta impiegano nella stessa posizione la congiunzione **нѣ**. Le due forme coesistono una accanto all'altra in lezionari festivi come l'Assemaniano o il Putnense (che però ha **нѣ тѣчию**). Queste inserzioni possono essere fatte risalire a una lezione particolare della tradizione greca, dove il sintagma è introdotto da  $\epsilon\iota$   $\mu\eta$  (tuttavia, ciò si osserva nel solo codice 'Freeriano'  $\omega 032$ , in cui peraltro l'inizio di Giovanni – da 1,1 a 5,11 – costituisce un supplemento recenziore, rispetto al resto del ms., che viene datato a cavallo dei secoli IV e V<sup>20</sup>).

La variante più importante che possiamo notare in questo caso è di natura lessicale, e riguarda la resa del greco  $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta\varsigma$ : come è ampiamente noto, i manoscritti slavi più arcaici (o arcaizzanti) utilizzano a tal fine il composto **юдиночадый** (o la sua forma abbreviata **иночадый**). Il lessema impiegato da Massimo, **единородный**, costituisce invece un vero e proprio 'marchio di fabbrica' delle versioni atonite (uno dei rari 'atonismi' accolto in modo consistente anche nelle versioni târnoviane, cfr. Alberti 2014: 30 [n. 41] e 2017: 679).

(ν) Gv 3,16

- <sup>Gv 3,16</sup> **Сице возлюби Богъ мира, яко посла Сына Своего Единороднаго** (Maksim Grek 2008: 214 [1.8.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 25)
- <sup>Gv 3,16</sup> **Сице бо възлюбиль есть Богъ мира, яко Сына Своего единароднаго даль есть, да всякъ вѣруаи въ Нѣ, не погыбнет, нѣ да имать животъ вѣчныи** (Maksim Grek 2014: 105 [2.8.]).

Nel nostro *corpus* si tratta dell'unica citazione che compare sia in opere del primo periodo della biografia di Massimo, sia in opere del periodo successivo alla reclusione. Il quadro è identico a quanto abbiamo potuto osservare nel nodo precedente: come la tradizione slava in generale, le citazioni di Massimo seguono il testo bizantino, mostrando accordo lessicale con le più recenti versioni atonite. Alla periferia del nodo testuale, possiamo notare un minor letteralismo nell'opera del primo periodo, dove Massimo impiega il verbo

<sup>20</sup> Cfr. R. Waltz, *The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism*, <<http://www.sky-point.com/members/waltzmn/ManuscriptsUncials.html#uW>> (ultimo accesso: 15.12.2019).

посълати (посла), del tutto ignoto alla tradizione dei vangeli slavi (cfr. Alekseev 1998: 12), come lo è del resto la collocazione dell' aoristo prima del complemento. La seconda citazione, invece, che presenta il versetto nella sua interezza, utilizza il consueto дати (даль есть) posposto a Сына Своего Единороднаго.

(ξ) Gv 4,24

Gv 4,24 Духъ бо, {рече}, Богъ есть, и покланяющимся Ему в душъ подобаеть и истинѣ поклонитися Ему (Maksim Grek 2014: 227 [2.20.], cfr. Aland *et al.* 2005: n° 39).

Dal punto di vista testuale si tratta di un nodo di scarso interesse per quanto riguarda il rapporto tra la versione slava e il testo greco. La sintassi della lingua di destinazione rende di fatto impossibile stabilire se la versione slava riposi sul testo di maggioranza (προσκυνοῦντας αὐτὸν), come è probabile, o su lezioni particolari come προσκυνοῦντας αὐτῷ, come non è impossibile. Possiamo comunque notare come la tradizione slava, peraltro discretamente frammentata (anche per via di omeoteleuti, che spesso trovano un preciso corrispondente in greco), utilizzi prevalentemente il verbo non prefissato кланяти са (иже кланяѣтъ са, кланяѣщихъ са, ecc.). Da questo punto di vista, la citazione di Massimo si accorda con due manoscritti slavo-orientali: il Vangelo di Nikon di Radonež (ma con omeoteleuto tra i vss. 23 e 24) ha infatti покланяѣщихъ са кмоу (ma col genitivo/accusativo del participio); il Nuovo Testamento Čudovskij ha invece покланяѣщимъ яго (senza il riflessivo e con il genitivo/accusativo dell' anaforico). Anche il Vangelo di Elisavetgrad utilizza lo stesso verbo, ma sciogliendo il participio in una proposizione relativa иже покланяѣтъ са кмоу.

## 5. Conclusioni

Per concludere, riassumiamo i risultati delle nostre analisi nella TABELLA 5<sup>21</sup>. La prima cosa da notare è, in generale, lo scarso letteralismo che caratterizza le citazioni evangeliche nell' opera di Massimo – cfr. in particolare (δ), (ε), (κ), (ν). Sintassi e lessico subiscono spesso modifiche anche consistenti, rispetto alla tradizionale versione slava del testo dei vangeli, in certi casi per adattare il testo della citazione al fluire del discorso in cui si trova inserita, ma altrove per quelle che sembrano semplici esigenze di *variatio* stilistica. Un fenomeno

<sup>21</sup> Elenco di seguito le abbreviazioni utilizzate nella tabella: Čud (Nuovo Testamento Čudovskij, NT, 1355 ca, ed. mitr. Leontij, *Novyj Zavět gospoda našego Iisusa Christa. Trud svjatitelja Aleksija, mitropolita Moskovskago i vseja Rusi*, Moskva 1892); Elgr (Vangelo di Elisavetgrad, Moskva – RGB 178.9500, e, fine XVI-inizio XVII sec.); Mst (Vangelo di Mstislav, Moskva – GIM Sin.1203, le, inizio XII sec.) NR (Vangelo di Nikon di Radonež, Moskva – RGB 173.1.138, e, fine XIV-inizio XV sec.). Per una lista completa dei testimoni slavi impiegati in questo studio cfr. Alberti 2013a: 40-43 (consultabile on-line: <<https://www.fupress.com/catalogo/contributi-italiani-al-xv-congresso-internazionale-degli-slavisti/2669>>; ultimo accesso: 15.12.2019).

TABELLA 5.  
Accordo con le tradizioni slava e greca nei nodi del 'corpus di Münster'

<i>nodo testuale</i>	<i>testo slavo</i>	<i>accordo con la tradizione greca</i>	<i>accordo con la tradizione slava</i>	<i>note</i>
(α) Mt 5,4-5	плачущи, яко ти утѣшаться блажени кротцыи, и яко тии наслѣдят землю	testo di maggioranza	generale	
(β) Mt 5,11	всякъ заъ глаголь на васъ	testo bizantino	maggior parte della tradizione	васъ come nel messale glagolitico
(γ) Mt 5,22	своего туне	testo bizantino	maggior parte della tradizione	туне ignoto alla tradizione slava
(δ) Mt 7,21 (×6)	небесѣхъ	testo di maggioranza	generale	in un caso la citazione è fortemente rielaborata
(ε) Mc 12,30 (×2)	крѣпости твоя	? in un caso accordo col ms. gr. 557	? in un caso сила come nella tradizione sl.mer.	scarso letteralismo
(ζ) Lc 2,14	в чловѣцѣхъ благоволение	testo bizantino	generale	
(η) Lc 2,15	и чловѣци пастырие	testo bizantino	maggior parte della tradizione	
(θ) Lc 9,56	не прииде бо Сынъ чловѣчьскый, да погубит душа чловѣча, но да спасеть	testo bizantino	maggior parte della tradizione	aoristo прииде come nel testo atonita e nel menologio di Mst
(ι) Lc 10,22 (×2)	вся	?	?	confine di citazione
(κ) Lc 18,11	съ похвалою	?	?	scarso letteralismo
(λ) Gv 1,4 (×2)	бѣ	testo di maggioranza	generale	
(μ) Gv 1,18	единородный Сынъ	testo bizantino	generale	единородный come nel testo atonita
(ν) Gv 3,16 (×2)	Сына Своего Единогоднаго	testo di maggioranza	generale	единородный come nel testo atonita; minor letteralismo in opera del primo periodo
(ξ) Gv 4,24	и поклоняющимся Ему	?	?	verbo prefissato come in NR Čud Elgr

interessante, che però andrà verificato sull'intero *corpus* di citazioni, è la maggior fedeltà al testo riscontrata nelle opere del periodo successivo alla reclusione, rispetto a quelle del periodo moscovita – cfr. (v). Vale la pena ricordare, inoltre, che le opere del secondo periodo non sono solo caratterizzate da un maggiore letteralismo, ma anche da un uso molto più consistente delle citazioni bibliche (cfr. § 2, *supra*).

Per quanto possiamo giudicare dai pochi esempi a nostra disposizione, che non sempre permettono di trarre conclusioni univoche, le citazioni di Massimo sono quasi sempre in sintonia con la tradizione slava nel suo insieme, o con la maggior parte di essa. Le deviazioni sono prevalentemente di natura lessicale e in alcune occasioni, come è lecito aspettarsi, richiamano direttamente il cosiddetto 'testo atonita' – in particolare l'uso di **единородный** in (v) e l'impiego dell'aoristo **прииде** in (θ). Quest'ultima variante è particolarmente interessante, perché, pur tipica delle tarde versioni atonite, compare già nel menologio del Vangelo di Mstislav. La fortuna del 'testo atonita' nella Rus' moscovita è un fenomeno che infatti può sembrare straordinario, se non si considera che molte delle varianti, magari le meno innovative, che caratterizzano questa tipologia testuale richiamano elementi che in realtà erano già presenti alla memoria del copista slavo-orientale.

Come abbiamo dichiarato in partenza, da questo piccolo *specimen* di citazioni non si possono ricavare risultati definitivi, anche perché la natura stessa, frammentaria, delle citazioni da un lato, e la struttura dei nodi testuali dall'altro spesso ci mettono di fronte all'impossibilità di procedere con inconsistenti *argumenta ex silentio* – cfr. (ε), (ι). Questo breve *excursus*, tuttavia, ci ha permesso di identificare i tratti generali delle strategie citazionali di Massimo il Greco e di individuare le principali problematiche a esse inerenti. Abbiamo analizzato in modo sommario 23 citazioni, ne restano 'appena' 289. *Ducunt volentem fata!*

### Bibliografia

- Aland, Aland 1987: K. Aland, B. Aland, *Il testo del Nuovo Testamento*, trad. di S. Timpanaro, Genova 1987 (ed. or.: *Der Text des Neuen Testaments*, Stuttgart 1982).
- Aland *et al.* 1998: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, K. Witte, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 1. *Das Markusevangelium*, I-II, Berlin-New York 1998.
- Aland *et al.* 1999a: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 2. *Das Matthäusevangelium*, I-II, Berlin-New York 1999.
- Aland *et al.* 1999b: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments*, IV. *Die Synoptischen Evangelien*, 3. *Das Lukasevangelium*, I-II, Berlin-New York 1999.



- Aland *et al.* 2005: K. Aland, B. Aland, K. Wachtel, *Text und Textwert der Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, v. Das Johannesevangelium, 1. Teststellenkollation der Kapitel 1-10, 1-II*, Berlin-New York 2005.
- Alberti 2006: A. Alberti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandär e i Balcani del XIV secolo*, tesi di dottorato, Università di Roma 'La Sapienza', Roma 2006.
- Alberti 2013a: A. Alberti, *Il lessico dei vangeli slavi e il 'testo di Preslav'. Alcune considerazioni sulla classificazione dei codici*, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti (Minsk 20-27 agosto 2013)*, Firenze 2013 (= "Biblioteca di Studi Slavistici", 19), pp. 23-48.
- Alberti 2013b: A. Alberti, *Gli scriptoria moldavi e la tradizione medio-bulgara. Il caso del Vangelo di Elisavetgrad*, in: G. Moracci, A. Alberti (a cura di), *Linee di confine. Separazioni e processi di integrazione nello spazio culturale slavo*, Firenze 2013 (= "Biblioteca di Studi Slavistici", 22), pp. 15-61.
- Alberti 2014: A. Al'berti [Alberti], *Tak blizko, tak daleko... Tyrnovskie evangelija XIV veka i vizantijskij tekst*, in: *Treti meždunaroden kongres po bälgaristika. 23-26 maj 2013 g. Plenarni dokladi*, Sofija 2014, pp. 17-54.
- Alberti 2016a: A. Alberti, *The Banica, Dobrejšo and Curzon Gospels in Light of the Greek Text*, in: A. Kulik, C.M. MacRobert, S. Nikolova, M. Taube, C. Vakareliyska (eds.), *The Bible in Slavic Tradition*, Leiden 2016, pp. 271-310 (DOI: 10.1163/9789004313675\_013).
- Alberti 2016b: A. Al'berti [Alberti], *Text und Textwert. Mjunsterskaja metodika i oценка raznočtenij slavjanskich evangelij*, "Studi Slavistici", XIII, 2016, pp. 307-335 (DOI: [http://dx.doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-20437](http://dx.doi.org/10.13128/Studi_Slavis-20437)).
- Alberti 2017: A. Alberti, *Leksikata na Ivan-Aleksandrovo evangelie i tekstologičeskata tradicija na slavjanskite evangelija*, in: H. Miklas, T. Popova (red.), *Četirievangelie na car Ivan Aleksandär. Izdanie i izsledvane / Tetraevangelium des zaren Ivan Aleksandär. Edition und Untersuchung*, Wien 2017, pp. 656-699.
- Alberti, Garzaniti 2007: A. Alberti, M. Garzaniti, *Slavjanskaja versija grečeskogo teksta evangelija: Evangelie Ivana Aleksandra i pravka perevoda svjaščennogo pisanija*, in: *Problemi na Kirilo-Methodievoto delo i na Bälgarska kultura prez XIV vek*, Sofija 2007 (= "Kirilo-Methodievski Studii", 17), pp. 180-190.
- Alberti, Garzaniti 2009: A. Alberti, M. Garzaniti, *Il Vangelo di Ivan Aleksandär nella tradizione testuale dei vangeli slavi*, "Studi Slavistici", VI, 2009, pp. 29-58 (DOI: [http://dx.doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-3373](http://dx.doi.org/10.13128/Studi_Slavis-3373)).
- Alberti, Garzaniti 2017: A. Alberti, M. Gardzaniti [Garzaniti], *Četirievangelieto na car Ivan Aleksandär v tekstologičnata tradicija na slavjanskite evangelija*, in: H. Miklas, T. Popova (red.), *Četirievangelie na car Ivan Aleksandär. Izdanie i izsledvane / Tetraevangelium des zaren Ivan Aleksandär. Edition und Untersuchung*, Wien 2017, pp. 700-742.

- Alekseev 1999: A.A. Alekseev, *Tekstologija slavjanskoj Biblii*, Sankt-Peterburg 1999.
- Alekseev *et al.* 1998: A.A. Alekseev, A.A. Pičhadze, M.B. Babickaja, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, E.I. Vaneeva, A.M. Pentkovskij, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva (red.), *Evangelie ot Ioanna v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 1998 (= *Novum Testamentum Paleoslovenice*, 1).
- Alekseev *et al.* 2005: A.A. Alekseev, I.V. Azarova, E.L. Alekseeva, M.B. Babickaja, E.I. Vaneeva, A.A. Pičhadze, V.A. Romodanovskaja, T.V. Tkačeva (red.), *Evangelie ot Matfeja v slavjanskoj tradicii*, Sankt-Peterburg 2005 (= *Novum Testamentum Paleoslovenice*, 2).
- Cullmann 1968: O. Cullmann, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Bologna 1968 (ed. or. *Le Nouveau Testament*, Paris 1966).
- De Michelis 1993: C.G. De Michelis, *La Valdesia di Novgorod. 'Giudaizzanti' e prima riforma*, Torino 1993.
- Garzaniti 2001: M. Garzaniti, *Die altslavische Version der Evangelien. Forschungsgeschichte und zeitgenössische Forschung*, Köln-Weimar-Wien 2001.
- Garzaniti 2004: M. Gardzaniti [Garzaniti], *Perevod i ekzegeza na primere Evangelija carja Ivana Aleksandra*, in: L. Taseva (red.), *Prevodite prez XIV stoletie na Balkanite*, Sofija 2004.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363 (DOI: [https://doi.org/10.13128/Studi\\_Slavis-9217](https://doi.org/10.13128/Studi_Slavis-9217)).
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The Life and Works of Maxim the Greek*, München 1973 (= *Humanistische Bibliothek. Reihe 1. Abhandlungen*, 19).
- Kahneman 2015: D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, trad. di L. Serra, Milano 2015 (ed. or. *Thinking, Fast and Slow*, New York 2011).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, I, red. N.V. Sinicyna *et al.*, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Merlo 2008: P. Merlo (a cura di), *L'Antico Testamento. Introduzione storico-letteraria*, Roma 2008.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (red.), *More i berega. K 60-letiju Sergeja Pavloviča Karpova ot kolleg i učениkov*, Moskva 2009, pp. 477-490.
- Sinicyna 2008: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008 (= *Žizn' zamečatel'nych ljudej*, 1162).
- Theissen 2003: G. Theissen, *Il Nuovo Testamento*, a cura di G.M. Vian, Roma 2003.

Voskresenskij 1894:

G.A. Voskresenskij, *Evangelie ot Marka po osnovnym spiskam četyrech redakcij rukopisej slavjanskogo evangelskogo teksta s raznočtenjami iz sta vos'mi rukopisej evangelija XI-XVI vv.*, Sergiev Posad 1894.

### *Abstract*

Alberto Alberti

*Biblical Quotes in the Work of Maximus the Greek*

This paper focuses on the analysis of Gospel quotes which inform Maximus the Greek's works. Taking into account the point of view of textual tradition, the aim of this preliminary study is both to verify the extent to which his quotes come from the traditional Slavic version of the sacred scriptures and to point out the exegetic relevance of any detected variant. Such a task requires a broad comparison with the Greek tradition and will be carried out referring to critical editions as well as to the corpus of textual nodes compiled by the Münster Institute for New Testament Textual Research (cfr. the series *Text und Textwert der griechischen Handschriften des Neuen Testaments*).

### *Keywords*

Sacred Scriptures; Michael Trivolis; 16<sup>th</sup> Century; Muscovy; Book Revision.



Дмитрий Михайлович Буланин

## *Полное собрание сочинений* Максима Грека. Начало работы и план ее завершения\*

Неординарная биография, благоговение перед автором современников и потомков, тематическое разнообразие его творений и самый объем его литературного наследия, сложная и разветвленная рукописная традиция текстов – все это предопределило устойчивый интерес к жизни и творчеству Максима Грека в новейшей историографии. Не будет преувеличением сказать, что он входит в десятку писателей Древней Руси, находящихся в эпицентре современных исторических и филологических разысканий<sup>1</sup>. Из многих номеров библиографии смело можно выделить две книги, которые – по своей значимости для освоения темы – перевесят все остальные вместе взятые монографии, статьи и публикации, имеющие предметом биографию и сочинения Максима Грека. Разумею два начальных тома первого научного издания писаний ученого книжника, тома, которые позволительно рассматривать как первые шаги в публикации полного собрания сочинений Максима Грека (МГ, I-II, 2008-2014). Редактором и главным исполнителем всех операций при подготовке обоих томов явилась Нина Васильевна Сеницына – лучший на тот момент знаток всего, что связано с литературной деятельностью и судьбой афонского старца. К сожалению, 1 апреля 2018 г. Н.В. Сеницына скончалась, так и не успев довести до конца задуманное издание. Оборвется ли оно на втором томе или будет продолжено? – В нижеследующих заметках о вышедших томах и о возможных дополнениях и коррективах, которые стоило бы внести в замысел серии при подготовке к публикации оставшихся неизданными текстов Максима Грека, предлагаю исходить из оптимистического прогноза – будто у неоконченного дела найдутся продолжатели. Предлагаемые заметки бесполезны еще и потому, что полное собрание сочинений Максима Грека, будь оно закончено, явилось бы для палеославистики в известном смысле пионерским мероприятием.

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского Научного Фонда, проект № 16-18-10137.

<sup>1</sup> Список литературы, посвященной Максиму Греку и вышедшей до 2012 г., можно составить по трем кн.: Иванов 1969: 218-236; СККАДР, II/2: 89-98; II/3: 283-294.

### 1. *Полное собрание сочинений*

В отношении большинства древнерусских писателей, по крайней мере тех, что подвизались в пределах до XVI в., задача издать полное собрание их сочинений не является актуальной. Это объясняется присущей средневековой культуре редуцией авторского начала, вследствие чего отдельные тексты распространяются анонимно, другие же – с указанием имени – обозначают этим именем разную степень индивидуального вклада в генерацию памятника, в широком диапазоне от работы подлинного сочинителя до труда простого копииста (ср. Гардзанини 2019). Изданные в виде свода творения некоторых писателей (например, Кирилла Туровского или Григория Цамблака) обычно основываются на циклизации этих творений по жанровому признаку в самой рукописной традиции, преимущественно в пределах ограниченной номенклатуры гомилетических жанров. Хотя в письменности конца XV-XVI в. возникла иной раз тенденция к аккумуляции произведений наиболее уважаемых авторов, и делались даже к тому первые шаги (Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, митрополит Даниил, Ермолай-Еразм), сложившиеся комплексы их писаний ни по листажу, ни по популярности не могут соперничать с грандиозными рукописными собраниями сочинений Максима Грека. Дело, конечно, не столько в несоизмеримом объеме написанного названными авторами и нашим героем, сколько в элементарности внутренней структуры их наследия: соединив под одним переплетом *Предание*, *Устав* и послания Нила Сорского, мы, хотя и получим для издания полное собрание его сочинений, едва ли добавим через это что-либо новое к нашим сведениям о писателе. Что же касается Максима Грека, то первые опыты сборников собственных трудов были укомплектованы многоученным старцем собственноручно, после его смерти они неуклонно разрастались в объеме и представляют собой многостраничные рукописные фолианты. Получается, что сама форма распространения трудов афонского инока в рукописях подталкивает современного ученого к мысли об издании серии, образующей собрание сочинений писателя. Но этого мало. Для того, чтобы такое собрание было полным, необходимо учесть сочинения и переводы Максима Грека, которые не вошли в рукописные собрания его творений, а распространялись в кодексах монографического характера (иногда в многотомных, как перевод Толковой Псалтири) или в сборниках разнообразного состава, наконец, уникальные списки, где отложились разные части архива афонского инока. Таким образом, в истории русской литературы Максим Грек – первый из героев, чье наследие как по многообразию и объему, так и по совокупным результатам его освоения культурой средневековья может дать материал для публикации этого наследия в виде полного собрания сочинений. По типу тех, с какими мы привыкли иметь дело, занимаясь литературой последних столетий.

Знаменательно, что вторым по счету русским литератором, чьи писания, включая переводы, безусловно заслуживают издания в виде полного собрания сочинений, является князь Андрей Курбский – страстный поклонник нашего героя. Собственно говоря, публикация такого собрания уже начата была, в соответствии с принятыми тогда правилами, Г.З. Кунцевичем, выпустившим в 1914 г. в «Русской исторической

библиотеке” том, содержащий оригинальные произведения князя; еще один подготовленный исследователем том, с изданием переводов Курбского (малой их части), сохранился в корректурных листах (РИБ, XXXI; Санкт-Петербургский институт истории РАН, Русская секция, ф. 276, оп. 1, № 30). В XVII в. – переходном от средневековья к новому времени – находим уже целую когорту литературных деятелей, чьи сочинения как по их значимости в литературном процессе, так и по общей массе написанного достойны публикации в полном объеме, т. е. как полные собрания сочинений. Таковы, к примеру, Симеон Полоцкий, Карион Истомина, Евфимий Чудовский, Афанасий Холмогорский, и др. В наличии же у нас имеется по литературе XVII в. только лишь бывшее для своего времени (1927) исчерпывающим издание сочинений протопопа Аввакума в соответствующем томе все той же “Русской исторической библиотеки” (РИБ, XXXIX/1, 1). По сегодняшним меркам это старое издание не может уже считаться полным, а эдиционные правила, которых придерживалась “Русская историческая библиотека”, не могут удовлетворить современного читателя. Ситуация ныне такова: в то время как принципы публикации отдельно взятых памятников древнерусской литературы до тонкостей разработаны (ср. Дмитриева 1955), для работы над полным собранием сочинений средневекового автора какого-либо эталона не изобретено. Откуда следует, что начатое Синецкой издание трудов Максима Грека, помимо его вклада в осмысление творчества писателя, имеет ценность как первый, пускай не вполне совершенный, эксперимент в подготовке подобной серии.

Для объективной оценки эксперимента, за отсутствием универсального мерила, предлагаю воспользоваться богатым опытом, накопленным академической филологией в издании полных собраний сочинений классиков русской литературы XVIII–XX вв. Высокий стандарт, которому должны соответствовать такие серии, был заложен еще в дореволюционные годы, когда, в серии “Академическая библиотека русских писателей”, выпущены были под редакцией лучших знатоков предмета сочинения А.В. Кольцова, М.Ю. Лермонтова, А.С. Грибоедова и Е.А. Баратынского (1909–1915 гг.). Публикация основного текста каждого из произведений сопровождалась извлечениями из черновиков, комментарием и указателями. Советские филологи стремились удержать и даже поднять высокую планку подобных изданий. Действительно, выход очередного академического собрания сочинений всякий раз становился большим событием не только в кругу узких специалистов, но и среди широкой читающей публики. Наиболее известным из числа этих изданий, разумеется, является шестнадцатитомное полное собрание сочинений А.С. Пушкина (1937–1949 гг.), приуроченное к столетию со дня его гибели. Прискорбно, что из серии был исключен историко-литературный и реальный комментарий. За академическим Пушкининым последовали М.Ю. Лермонтов, Н.В. Гоголь, и др. Ни одно из этих изданий по разным причинам не было, на самом деле, полным (хотя существовали и “более чем полные собрания сочинений”, куда по недосмотру включались посторонние тексты), к ним предъявляют и другие претензии (Лавров 2011). И все же трудно переоценить культурно-просветительское значение академических собраний, которые узаконивали канонические

редакции, служившие потом источником для бесчисленных массовых перепечаток классиков (включая хрестоматийные *Горе от ума* и *Медного всадника*). С собственно научной точки зрения главное отличие академических полных собраний от любых других заключается в том, что они представляют собой итог многолетних разысканий о наследии каждого из издаваемых писателей, разысканий, которые отражаются в сопровождающих основной текст комментариях и в справочном аппарате. Предлагая палеославистам принять в расчет технологию подготовки и оформления собраний сочинений классиков, не сомневаюсь, что таким манером удастся решить целую серию вопросов, которые неизбежно встанут при издании полного свода творений того или иного древнерусского писателя. Например, Максима Грека. К числу подобных вопросов относится выявление автографов (если они сохранились), атрибуция сочинений, выбор основного списка для каждого из произведений, критический анализ его черновиков и вариантов, необходимых для публикации, приблизительный формуляр комментариев с текстологическими, историко-литературными и реальными справками, селекция библиографии, рекомендуемые индексы. В отношении некоторых писателей приходится решать вопрос о сохранении или, напротив, о раздроблении в интересах хронологии сборников, составленных самим писателем или поэтом по индивидуальному плану (случай, аналогичный авторским сборникам Максима Грека). Попробуем проверить значимость перечисленных вопросов применительно к сочинениям Максима Грека, как вошедшим в два тома, составленных под редакцией Сеницыной, так и подлежащим изданию в томах, еще не подготовленных.

## 2. Автографы

Иногда бывает полезно проверить, насколько прочен тот фундамент, на котором возводятся мысленные конструкции, включая проблемы атрибуции и – в особенности – истории текста. В нашем случае таким фундаментом, принятым за не подлежащий пересмотру факт, является обнаружение Сеницыной многочисленных русских автографов Максима Грека. На самом деле, поиском автографов афонского труженика занимались любители русских древностей, начиная с митрополита Евгения (Евгений 1827: 26-41), но только Сеницына, как принято считать, надежно опознала руку писателя (Сеницына 1977: 12-43). Собственноручные его записи на русском языке, протяженностью от одной буквы до относительно пространственных текстов, встречаются, по данным исследовательницы, в одиннадцати рукописных книгах (в одной из одиннадцати – предположительно). Из них четыре – это сборники сочинений Максима Грека, откуда явствует принципиальное значение находки почтенного историка. На чем же зиждется умозаключение Сеницыной? Как она признается, “основой последующих отождествлений” послужили наблюдения Б.Л. Фонкича над давно известной рукописью РНБ, Софийское собр., № 78 (Фонкич 1971). Эта рукопись содержит Псалтирь на греческом языке, переписанную Максимом Греком в Твери в 1540 г. для Вениамина, ризничего тверского епископа, о чем и сообщает находящийся в книге колофон. По-видимому, ученый грек обучал по этой рукописи Вениамина



греческому языку. Во всяком случае, помимо греческих, в рукописи налицо разного содержания записи на церковно-славянском. Исследователи прежних времен высказывали уже предположение, что все эти записи или часть их вышли из-под пера Максима Грека. Фонкич пришел к выводу, что кириллические тексты записаны были двумя людьми, из которых один Максим Грек (второй, скорее всего, Вениамин), его почерком переписаны два кондака на Благовещение на л. 160 об., попеременно – сначала по-гречески, потом по-славянски. Признав это первичное отождествление неоспоримым, главным образом, поскольку перемежающиеся греческие и славянские фрагменты записаны одним пером и одними чернилами, Фонкич нашел в той же рукописи еще целый ряд автографов афонского книжника.

Мне уже приходилось высказываться по поводу вошедшей сейчас в моду практики отождествления полууставных почерков (тем более уставных) как о процедуре сугубо эмпирической, а потому небезопасной (см., например: Буланин 2016: 129-130; Буланин 2019: 10). Палеографы так и не придумали общепонятных аргументов, эксплицирующих произведенные отождествления, так что надежность их выводов зависит исключительно от доверия к отдельно взятому палеографу. Такое положение вещей не может не порождать злоупотреблений. Хотя Фонкич безусловно является одним из лучших экспертов по греческим почеркам, атрибуция руке одного и того же человека текстов, написанных на разных языках (греческом и славянском), – очень смелое решение. Думаю, что его нельзя квалифицировать иначе, как более или менее убедительное предположение. Соответственно, предложенное Сеницыной отождествление русских автографов Максима Грека оказывается гипотезой второго уровня, а потому значительно более шаткой, чем та, на которой она базируется. Тем, кто изучает разные разделы в наследии афонского старца (включая автора этих строк), не следовало бы забывать, что, отталкиваясь от отождествлений Сеницыной, они вступают на нетвердую почву возведенных друг над другом субъективных мнений. Если же говорить конкретно о предполагаемых греческих и русских автографах Максима Грека, то есть еще несколько факторов, побуждающих не воспринимать их атрибуцию писателю как аксиоматичную истину.

Однажды мне посчастливилось вторично отыскать известный славистам начала XX в., но потом затерявшийся список грекоязычного варианта послания Максима Грека князю Петру Ивановичу Шуйскому (Владими́ро-Сузда́льский музей, В 5636/429, лл. 140 об.-141 об.). Когда я поделился своей находкой с Фонкичем, он признался, что почерк, которым переписано послание, в точности совпадает с автографами Максима Грека. Беда лишь в том, что греческий текст послания (как и вся рукопись) переписан на бумаге, которая датируется 1620-1630-ми гг. Впоследствии Фонкич опубликовал статью, в которой, чтобы объяснить такое чудо, ему пришлось прибегнуть к довольно громоздкой теории о том, что в Троицком монастыре, откуда скорее всего происходит Владимирская рукопись и где свято береглась память об афонском старце, неизвестный почитатель тщательно воспроизвел подлинный его автограф (Фонкич 1992). Ученый подыскал и подтверждение своей теории: в рукописном сборнике XVII в., содержа-

щем сочинения Максима Грека и также происходящем из Троицкого монастыря (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 200, л. 13 об.), еще один имитатор почерка почившего грека переписал на греческом языке перечень порядковых числительных. Если мы согласимся с предложенной Фонкичем интерпретацией этого двойного феномена, следует неутешительный (для энтузиастов различения людей по манере письма) вывод: возможность столь точной репродукции автографов компрометирует саму идею опознания писца по его почерку. Разве не мог ризничий Вениамин или кто другой, участвовавший в составлении греческой Псалтири 1540 г., подражать почерку мэтра? И дальше, по принципу домино, падают один за другим – в качестве общепризнанных носителей автографов Максима Грека – все кодексы, выделенные Сеницыной.

Справедливости ради отметим, что исследовательница дает себе отчет, что “почти полное отсутствие сплошного, связного текста” затрудняет отождествление записей Максима Грека, и что это преимущественно записи на полях, “а письмо маргинальных глосс [...] имеет свою специфику”. Более того, Сеницына, как кажется, в ближайшие к нам годы была уже несколько обеспокоена пугающим количеством греческих кодексов из европейских архивов, почерк которых новейшие палеографы атрибутируют Максиму Греку. Исследовательница признает теперь (МГ, I: 23) “желательным более подробное и детальное обоснование идентификаций” (в чем, спросим мы, это обоснование может заключаться, если доказательная платформа подобных операций так и не выработана?). Со своей стороны, позволю себе выразить удивление, что, если видеть в выделенных Сеницыной записях автографы Максима Грека, их функция ничем не отличается от функции исправлений, сделанных другими корректорами. Его предполагаемые автографы лишены примет авторства.

### 3. *Атрибуция*

Не отказывая построению Фонкича-Сеницыной в праве на существование, внесем лишь поправки в модальность их выводов, признав это построение остроумной, хотя и труднодоказуемой догадкой. При этом в решении всего комплекса проблем, связанных с авторством Максима Грека, ничего кардинально не меняется: личное участие писателя в комплектовании собраний его сочинений в 47 и в 73 главы (тех самых, в списках которых Сеницына опознала руку автора: РГБ, собр. МДА фонд., № 42; собр. МДА по временному каталогу, № 138; собр. Большакова, № 285), а также в создании кодекса, сохранившего некоторые черновики его произведений (РГБ, собр. Румянцева, № 264), ученые обсуждали задолго до открытия предполагаемых автографов писателя. Находящиеся в этих манускриптах тексты издавна признавались как плоды творчества афонского переводчика, включая сюда оригинальные композиции, переводы, тематические подборки выписок из прежних переводов.

В отношении значительной доли произведений, надписанных именем Максима Грека, сомнений в авторстве и сейчас не возникает, потому что они помещены в продуманные по конструкции рукописные собрания сочинений самим автором (о рукописи из собрания Румянцева, № 264, не предназначавшейся для распространения,

скажем далее особо). Не столь уже часто попадают ложно атрибутированные ему сочинения и в позднейших рукописных собраниях, хотя порой туда вставлялись (без имени Максима Грека в заголовке) чужие писания, ассоциирующиеся с кругом его интересов (например, афонские легенды – о посещении Святой горы Богородицею, о Ватопедском монастыре и Иверской чудотворной иконе). Что касается отдельных статей, рассеянных по позднейшим книгам и сборникам, то упоминание в заглавии имени ученого старца свидетельствует только о его престиже, доказывать, что это псевдоэпиграфы, как правило, нет необходимости (см., например: Иванов 1969: № 118, 119, 314). Хочется предостеречь вместе с тем от неизменно воспроизводимого в исследованиях о Максиме Греке доказательства о принадлежности ему какого-то произведения, когда ссылаются на встречающиеся в этом произведении ‘ошибки’ в падежных окончаниях. Аргумент восходит к книге А.И. Соболевского (Соболевский 1903: 262-263), но найденные впоследствии параллели убеждают, что смешение падежных форм (особенно родительного и местного) не является индивидуальной чертой языка нашего героя. Это было довольно распространенное явление (см., в частности: Voupatirou 2018: 744-749), которое я склонен интерпретировать так же, как присущий средневековой славянской письменности принцип пословного перевода – дискретным восприятием текста, где опорной единицей выступает слово в изоляции от контекста (Левин 1995: 25-37 – раздел написан Д.М. Буланиным). Не следует также спешить и причислять к идиосинкразическим чертам языка Максима Грека перебои в падежном управлении именами из категории одушевленных (Olmsted 2002: 6-7). В этом случае, как и в отношении флексий родительного и местного падежей, необходимо учитывать общезыковые, хотя и неоднозначные тенденции (Keipert 1988: 89).

Стратегия исследователя, занимающегося атрибуцией сочинений Максима Грека, должна строиться на двух тезисах. Первый сводится к тому, что, при обсуждении авторского участия в судьбе отдельно взятого текста, изначально должен быть вынесен за скобки анахронистический взгляд на непреодолимость барьеров между оригинальным творением, переводом и целенаправленным заимствованием из уже имеющегося перевода. Второй заключается в необходимости держать в уме присущую древнерусским книжникам вообще, а также Максиму Греку, манеру предварять работу над собственным сочинением сбором тематических выписок из чужих, а иногда из своих старых писаний. Эта манера обусловлена и отсутствием в древности представлений об авторской собственности, и предпочтением средневековых начетчиков сочинительной (паратаксис), а не подчинительной связи между сводимыми в тексте смысловыми единицами (Буланин 1983; 2018: 7-11). Приведем два примера, подтверждающих значимость указанных тезисов.

Берем в качестве первого примера хорошо исследованные и опубликованные переводы Максима Грека из Лексикона *Суда* или *Свида* (Буланин 1984: 53-81, 128-181). По всему судя, ученый грек привез с собой в Россию одно из первых изданий этого энциклопедического свода и не расставался с ним, по крайней мере, до осудивших его церковных соборов, когда у него отобрали все книги. Поначалу он преимущественно

черпал из Лексикона материалы, касающиеся экзегезы Псалтири, но впоследствии стал оформлять для любознательных читателей свои переводы в виде законченных статей просветительского содержания (*Промифей, Похвала Адаму пръвъзданному, Сказание о сивиллах, колико их были*, и др.). Переводы из *Свиды* размером от одной фразы до пространныго рассуждения выполняют в наследии святогорца все мыслимые функции: то это бессистемные подборки, результаты последовательного просмотра огромного справочника, отложившиеся в архиве писателя и частично послужившие черновиками для позднейших манипуляций, то мудрые изречения-афоризмы, переводы греческих слов или толкования непонятных реалий, вкрапленные в собственные сочинения Максима Грека или вынесенные на поля рукописей в качестве маргиналий, то тематические комплексы, чаще всего касающиеся отдельных сюжетов Священного Писания и церковной истории (такие комплексы писатель составлял для своего друга Василия Михайловича Тучкова-Морозова: Плигузов 1986), то, наконец, главы, предназначенные занять свое законное место в очередном рукописном собрании сочинений автора. Использование переводов из *Свиды* Вассианом Патрикеевым (наблюдение А.И. Плигузова) и князем Курбским свидетельствует о неослабевающем интересе читающей публики к этому разделу трудов Максима Грека. Сам переводной текст находился под пером писателя в постоянном движении, так что отдельные переводные статьи Лексикона существуют в разном объеме, при вхождении в тематические блоки некоторые извлечения оттуда переводились заново. Иные вольные переводы-пересказы из Лексикона трудно бывает отличить от тех, что наш герой заимствовал из Хроники Георгия Амартола, в свою очередь, послужившей некогда источником *Свиды*. Если добавить к сказанному, что некоторые заимствования из *Свиды* переводчик снабжал своими разъяснениями, мы окончательно убедимся в отсутствии границ, отделяющих эти заимствования от собственных произведений афонского старца.

Еще более выразителен второй пример – фрагменты из библейских книг, входящие единым блоком в целый ряд рукописных сборников сочинений Максима Грека, начиная от составленного им самим собрания в 47 глав. Фрагменты представляют собой более или менее короткие выписки из книг больших и малых пророков с толкованиями, к которым примыкает еще несколько статей с самостоятельными заголовками из того же библейского источника: *Пророчество о вратех и мере града Иерусалимска..., Многоценных камней имена суть сия, От третьяго видения Данилова, От видения осмаго Данилова...* Далее помещено два отрывка из Первой книги Царств с описанием Голиафа и рассказом о приготовлении Давида к поединку. В то время как извлечения из пророческих книг и толкований, с незначительными переменами, взяты из известного сборника “толковых пророков”, русские списки которого восходят к протографу XI в. с именем Упыря Лихого, отрывки, касающиеся Давида и Голиафа, совпадают с переводом, который читается в Библии Франциска Скорины (Olmsted 1987; 1995). О том, что перечисленные тексты, хотя и не являются собственными переводами Максима Грека, собраны вместе именно его стараниями, говорит не только рукописная традиция, берущая начало от афонского старца. Как показал Х. Олмстед, тематика

выписок перекликается с пафосом, которым пронизаны оригинальные творения нашего писателя, собиратель выписок выступает за обездоленных, подчеркивает, что Бог покровительствует не наделенным властью, а слабым и гонимым, и т.д. Ясно, что все эти моральные заповеди читателю надлежало проецировать на обиженного судьбой автора. Исследователь показал, что выписки из прежних переводов служили для Максима Грека таким же складом черновых материалов, как и переводы из Лексикона *Свиды*, которые он по мере надобности инкорпорировал в свои оригинальные писания. Приходится согласиться с выводом Олмстеда: законное место в творческом наследии афонского старца, наряду с его собственными сочинениями и переводами, занимают целенаправленные заимствования из книг и произведений, уже находившихся в обращении. Такой вывод вполне согласуется и с присущей средневековой письменности ослабленной оппозицией между своими и чужими текстами. Отсюда, между прочим, следует, что статьи, происходящие из древнерусских переводных сборников (*Пролога*, *Измарагда*, и др.) и вставленные между текстами и заметками Максима Грека в рукописях, отражающих его архив (особенно в сборнике Румянцева, № 264), тоже неверно считать чужеродными элементами в наследии писателя.

#### 4. *Текстология*

Текстология сочинений Максима Грека представляет собой трудный аспект в изучении корпуса его трудов, не разобравшись с которым опасно однако продолжать полное академическое издание этого корпуса. Трудность обусловлена тремя факторами:

- 1) существованием довольно значительного количества равноправных авторских (возможно, редакторских, которые обычно невозможно отличить от авторских) вариантов, как правило, на лексическом уровне, возникших на раннем этапе бытования текста;
- 2) устойчивостью текстов, единожды попавших в состав собраний сочинений Максима Грека, особенно тех собраний, что комплектовались после его смерти;
- 3) переписыванием текстов, вошедших в собрания сочинений, в том числе конструированием новых собраний сочинений, по нескольким оригиналам (так называемая “контролируемая текстологическая традиция”).

Последние два фактора свидетельствуют о высоком авторитете автора, потому что аналогичным образом распространялись тогда творения отцов церкви, с которыми и соотносился по своему статусу наш герой. С другой стороны, относительная устойчивость текстов, во всяком случае, на поздних этапах их распространения, в некотором смысле упрощает работу источниковеда, занятого подготовкой научного издания. Ибо ключевое значение приобретают самые первые стадии в истории каждого из сочинений писателя, те главным образом, в которых по прямым или косвенным признакам опознается авторское участие или участие редактора (что, при-

менительно к средневековой эпохе, одно и то же), который однако действовал в не слишком отдаленные от автора времена. Вторжение в словесную ткань творений Максима Грека со стороны позднейших книжников было бы равнозначно святотатству, аналогичному изменениям в наследии святых отцов. Из сказанного не следует, разумеется, что работы этих позднейших книжников, не склонных существенно менять известные тексты, но иногда знакомивших читателей с найденными где-то неучтенными писаниями ученого грека, могут быть игнорированы текстологами.

Нужно признать, что, при всех возможных оговорках, главные для издания – начальные ступени в текстологической судьбе сочинений Максима Грека неплохо отражены последними научными разысканиями о творчестве писателя. Если ограничиться самой общей схемой, ранняя история сочинений писателя может быть представлена в виде нескольких – частично перекрывающих друг друга пластов. Вообще, все писания афонского старца делятся на две части – то, что он сотворил до роковых для него соборов 1525 и 1531 гг., и то, что он сочинял (или полностью переделывал прежде написанное) специально для собраний сочинений, составлением которых он начал заниматься в 1531 г. и над которыми продолжал трудиться вплоть до своей смерти. Дошедшие до нас ранние писания святогорца (первый пласт) сохранились в сборниках разнообразного состава и влились в его собрания сочинений на довольно позднем этапе – ближе к концу XVI в. Именно ранние писания (только оригинальные тексты) опубликованы в первом из томов Максима Грека, изданных под редакцией Синицыной, с ее довольно подробными текстологическими комментариями. Второй пласт, который тоже включает авторские тексты, их виды и редакции, дошел до нас в виде рукописных собраний сочинений. Это упоминавшиеся уже и, возможно, даже авторизованные (если мы согласимся с предложенным нам отождествлением ‘автографов’ Максима Грека) собрания в 47 и 73 главы. Собрание в 47 глав (без окончания) полностью опубликовано во втором из томов Максима Грека, изданных под редакцией Синицыной, к сожалению, с более скуными (против первого тома) текстологическими экскурсами. Наконец, третий и, возможно, самый ценный пласт составляют рукописи и части рукописей, в которых есть основания усматривать извлечения из архива, точнее из разных частей архива писателя. Примечательной особенностью этих рукописей является то, что там могут соединяться, и чаще всего соединяются, ранние произведения (до соборов) с поздними, в том числе вошедшими в рукописные собрания сочинений. Сюда относятся, помимо известной уже нам рукописи из собрания Румянцева, № 264, раздел XVI в. (с л. 366) из кодекса РНБ, Q.I.219 и связанные с деятельностью Максима Грека тетради в рукописи ГИМ, Синодальное собр., № 791 (лл. 95-164). К этим трем номерам нужно добавить:

- 1) отдельные произведения нашего героя (гл. 7-8, 18-21) из знаменитого Алтайского сборника с *Судным списком Максима Грека* (ГПНТБ, F.IV.3); как установила Л.И. Журова, общие чтения роднят списки этих произведений в Алтайском сборнике и в Румянцевском сборнике (Журова 2009);

- 2) некоторые главы из собрания сочинений Максима Грека, которое я назвал Архивное-2, не известные прочим спискам, или читающиеся только в Румянцевском сборнике; как то свойственно кодексам с материалами из архива Максима Грека, собрание Архивное-2 включает одновременно ранние и поздние произведения писателя.

Несколько сложнее обстоит дело с относительно недавно попавшей в поле зрения ученых рукописью Парижской национальной библиотеки, Slave 123. Не приходится отрицать, что в ней, скорее всего через промежуточные звенья, отразились какие-то части архива ученого грека. На это, прежде всего, указывает хаотичное расположение глав, резко отличающееся от продуманной структуры рукописных собраний сочинений, которые составлялись самим писателем и его ближайшими преемниками. Далее, в рукописи Slave 123 замечена целая россыпь находящихся на полях маргинальных глосс, отсутствующих в прижизненных рукописных сборниках Максима Грека, но соответствующих его манере разъяснять на полях экзотические для московского читателя слова и понятия (греческая лексика, античные реалии: Ševčenko 2000-2001). На принадлежность глосс нашему писателю, помимо прочего, указывает тот факт, что, по меньшей мере, две из них заимствованы были *Азбуковником*, который Л.С. Ковтун датирует серединой XVI в. (Ковтун 1989: 172, 200). Кроме того, в отличие от прижизненных сборников, в кодексе представлена формулярная редакция Слова о тверском пожаре, а одно из посланий Ивану Грозному читается в двух вариантах – в виде личного обращения к самодержцу и преобразованное в учительное слово (*Слово к начальствующему на земли*). Как я показал в своей книге на примере эпистолярных сочинений Максима Грека (Буланин 1984: 95-123), такая “деперсонализация” – обычный этап в эволюции первоначального жанра его статей, соответственно, нет надобности подыскивать тому конспирологические или политические мотивировки (ср. МГ, II: 381-382, 387-388). А наличие в пределах одного кодекса нескольких вариантов одного произведения выдает связь с черновиками автора (подобных случаев немало в Румянцевском сборнике). Журова небезосновательно предполагает, что из черновых записей автора компилированы внутренне противоречивые тексты, занимающие в Парижской рукописи гл. 5 и 6 (Журова 2008: 177-178). И, наконец, на источник чернового характера намекает статья в Slave 123 с дополнениями к первой редакции составленного святогорцем *Толкования именам по алфавиту*. Из того, что среди источников Парижской рукописи были какие-то черновики автора, не следует однако, что все включенные в рукопись главы могут быть использованы как ‘контрольные’ при выборе чтений (ср. МГ, II: 351, 363, 390, 393, 394): до сих пор не представлено ни одного необратимого разночтения, в котором Парижская рукопись, сравнительно с главами из прижизненных рукописных сборников Максима Грека, стояла бы ближе к архетипу.

В рукописных источниках из перечисленных трех пластов находятся тексты, наиболее близкие к авторским, а потому для издателя сочинений Максима Грека они

составляют 'золотой фонд', из которого нельзя потерять ни одного факта. Например, приходится пожалеть, что во втором томе новоизданного собрания не учтен последний и самый полный вариант программного политического манифеста святогорца (*Главы поучительны начальствующим правоверно*) из рукописи РНБ, Q.I.219, лл. 367-384 об. (Буланин 2019а). Последующая судьба наследия нашего героя в рукописной традиции связана с составлением и распространением разных типов его собраний сочинений. Как было сказано, источниковед не может оставить без внимания эту менее разработанную область, помимо прочего, потому что в поздние рукописные собрания периодически вливались новонайденные произведения, которые однако же несомненно принадлежат перу Максима Грека. Но текстология сборников относительно устойчивого состава, каковыми являются разные типы рукописных собраний сочинений афонского старца, требует иных методов. Эволюцию сборника не получится вывести из суммы текстологических исследований, касающихся отдельных составляющих этого сборника, тут требуется комплексный подход (ср. МГ, I: 471; II: 41). Вроде того, который разработал в своих плектограммах Олмстед, который выделяет в разных типах рукописных собраний устойчивые комплексы статей и, на этом основании, стремится определить зависимость одного собрания от другого (Olmsted 1994). Некоторые выводы ученого стали прочным достоянием науки: он доказал вторичность Никифоровского вида Хлудовского собрания относительно Бурцевского вида, подтвердил зависимость собрания Ионы Думина от Рогожского (условные названия раскрыты в предисловиях к двум новоизданным томам сочинений Максима Грека). Кроме того, Олмстед обсуждает связь Парижской рукописи (точнее, зависимого от нее Синодального собрания) и Полного собрания (в 151 главы). Счастливая находка другого ученого позволила подтвердить наблюдения Олмстеда и установить стадияльное старшинство Парижской рукописи относительно Синодального, Музейного и Полного собраний: в Slave 123 механически перемещена тетрадь из 8 листов – дефект, отразившийся внутри соответствующих текстов во всех трех позднейших собраниях (Крутецкий 2006: 19-20). Выяснены пути формирования собрания в единственном списке РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 495/514 и позднего Поморского собрания. Несмотря на ряд достижений, генеалогическое исследование типов рукописных собраний с сочинениями святогорца остается малоосвоенным разделом в истории его текстов.

##### 5. *Комментарии*

Баланс между текстологическими, историко-культурными и реальными комментариями обусловлен в академическом типе издания спецификой литературного наследия публикуемого автора. Если говорить о препарировании текстов Максима Грека в вышедших двух томах, то в первом из них с текстологической точки зрения все сделано безукоризненно. Форма подачи текста во втором томе, в котором для всех произведений выбран главным один и тот же прижизненный список (собр. МДА фонд., № 42), менее удобна. На с. 349 перечисляется еще шесть рукописей, 'использованных'



в издании, однако читатель остается в неведении, какие из них привлечены как источник разночтений к каким из текстов. А если какие-то не привлечены, то сделано ли это из-за отсутствия в рукописи соответствующей главы, из-за отсутствия разночтений или потому что они были сочтены издателем нерелевантными. Сведения об этом должны быть приложены к каждому из публикуемых памятников. Обстоятельства, при которых писалось абсолютное большинство трудов Максима Грека, нам не известны, поэтому историко-литературный комментарий вполне можно уместить во вступительной статье, как то и сделала Сеницына. Также нам известно совсем мало случаев буквальных заимствований из произведений Максима Грека в творениях писателей более позднего времени. Тем более важно обратить внимание на такие случаи, как, например, извлечения из Максимова Слова о тверском пожаре, найденные М.А. Салминой в *Сказании вкратце о бывшем пожаре града Ярославля* (Салмина 2003).

Ощутимый пробел в изданных томах – отсутствие в них реальных комментариев. Речь не идет, разумеется, об энциклопедических справках, которые самостоятельно может навести читатель по общедоступным словарям. Речь идет, прежде всего, об источниках. Издатель ограничился указанием на цитируемые Максимом Греком библейские стихи. Этого, разумеется, недостаточно, поскольку в сочинениях нашего героя встречаются имена, которых не найдешь в энциклопедиях, воспроизводятся редкие сюжеты, иногда с дополнительными подробностями, используется широкий круг русских и иноземных источников, поиском которых занимались уже первые читатели афонского переводчика (составители *Азбуковника*) и на опознание которых потратили немало сил современные исследователи. Тому, кому адресованы изданные два тома, предлагается пройти такой путь заново, с чем едва ли можно согласиться. Покажу на нескольких примерах, сколь важен реальный комментарий не только для наших представлений о круге чтения и риторическом мастерстве Максима Грека, но и для элементарного понимания его текста. Беру те контексты, на которые, сколько мне известно, не обратили до сих пор внимания знатоки творчества писателя.

В Послании Василию III об афонских монастырях, которое помещено в издании Сеницыной как самое первое сочинение грека из написанных в России, между прочим, сообщается: “древние писатели глаголють”, что при заходе солнца тень от Афонской горы достигает острова Лемнос (МГ, I: 120). Сеницына обратила внимание, что в старшем списке произведения (РНБ, Софийское собр., № 1498) в основном тексте читается “в островопристанница”, но потом “пристанница” зачеркнуто и на поле записано “Лимнос”. Первоначальная ошибка справедливо объясняется смешением названия острова и греческого λιμήν (‘пристань’). Перед нами уникальный случай необратимого разночтения, которое позволяет определить взаимоотношение списков Послания. Непосредственное участие Максима Грека в исправлении доказывается тем, что, ссылаясь на “древних писателей”, писатель подразумевает хорошо известную греческую поговорку, впервые употребленную Софоклом (Ἄθως σκιάζει νότα Λημνίας βόας), которую, в числе других, растолковывает и Лексикон *Свиды*, как мы помним, всегда находившийся под рукой у нашего героя (Pearson 1917: No. 776). Еще один пример касается оригинального

толкования имени “Василия”, которое, согласно выводу Сеницыной, записано рукой Максима Грека в рукописи из собрания МДА по временному каталогу, № 138, л. 179 об.: “Толк: сиречь царство, а тлъкуется утвержение люудем (!)” (МГ, II: 390). Совершенно непонятно, почему это объяснение (от βασις и λαός), которое, конечно, мог изобресть только носитель греческого языка (но не обязательно сам его записать!)<sup>2</sup>, считается вторичным сравнительно с кратким толкованием в других рукописях (“Толк: царство”). Составление реальных комментариев избавило бы издание от довольно элементарных ошибок, как в случае с припиской к Посланию “о немецкой прелести, глаголемей фортуне” (МГ, II: 307). Тут цитируется почему-то не опознанное 1 Ин. 4:18: “В любви бо несть страха, глаголеть бо Анергес”. Никто из печатавших эту приписку, начиная с В.Ф. Ржиги, не соотнес приведенные слова с Мк. 3:17, где арамейским словом “Боанергес / Воанергес” (сыны Громовы) Спаситель называет Иакова Заведеева и Иоанна (Ржига 1935-1936: 91; Иванов 1969: 126; Журова 2011: 103, прим. 12). “Сыном Громовым” (Βροντογενής) Максим Грек именует Иоанна Богослова в других своих произведениях, написанных и по-гречески, и по-славянски (МГ, I: 102; II: 284).

#### 6. План завершения

Из написанного выше можно уже составить общее представление о том, каким хотелось бы видеть полное собрание сочинений Максима Грека. Выпущенные Сеницыной два тома превосходны, но они неполны даже в пределах той ограниченной программы издания, которую разработал редактор этих томов. Программу свою Сеницына впервые объявила в первой половине 1990-х гг. (Сеницына 1993-1994), но лишь пятнадцать лет спустя приступила к ее реализации. Во введении к первому тому, в разделе, озаглавленном *О структуре и принципах издания*, исследовательница обрисовала его как серию, состоящую из шести частей (МГ, I: 9-14). Состав этих частей таков: первая часть охватывает немногочисленные тексты на греческом языке, оставшиеся от итальянского и афонского периодов жизни Максима Грека, вторая – те оригинальные произведения, которые писатель успел сочинить до злополучных соборов 1525 и 1531 гг. и наиболее надежные списки которых находятся в ранних сборниках разнообразного содержания. Третья часть включает рукописное собрание сочинений святогорца в 47 глав, сохранившееся в прижизненных рукописях, где Сеницына распознала автографы писателя. В четвертую часть должны войти главы еще одного прижизненного собрания – в 73 главы, те из них, которых не было в собрании из 47 глав. В пятой части должны быть напечатаны тексты из не упорядоченного по структуре Румянцевского сборника (те, что не вошли в третью и четвертую части), в шестой – памятники, которые были включены позднейшими книжниками в рукописные собрания, составлявшиеся после смерти автора. Обнародованы были Сеницыной только первые три части, из них две – в первом томе, а третья – во втором.

<sup>2</sup> У слова нет общепризнанной этимологии (Frisk 1960: 222-223).

Достоинно изумления, что вышедшие тома не включают гимнографического наследия Максима Грека, хотя его грекоязычный Канон Иоанну Крестителю упоминается в рассмотренном введении Сеницыной *expressis verbis*. К этому канону, напечатанному когда-то И. Денисовым, теперь необходимо добавить еще один – Эразму Охридскому, отысканный К. Цицианнисом (Τσιζιαννίσης 2005). Аналогичным образом без каких-либо оговорок во второй том не включен Канон Параклиту из числа текстов, находящихся без собственной нумерации в конце собрания в 47 глав. Как мы помним, здесь же – в конце этого собрания – читаются выписки Максима Грека из пророческих книг, которые сыграли важную роль в творчестве писателя и тоже не могут быть пропущены. И еще: поскольку мы признали неправильным ограничивать издание его оригинальными сочинениями, вторую часть (включающую, по программе Сеницыной, труды до 1525 г.) следовало бы дополнить внушительной массой переводов – теми, что сделаны для Кормчей Вассиана Патрикеева, теми, что переведены из агиографического сборника Симеона Метафраста (они часто попадали в те же рукописные сборники, что и ранние творения самого Максима Грека), из Лексикона *Свиды*, и др. Правильным было бы напечатать третий том в качестве дополнительного к первым двум, где, кроме пропущенных текстов, следовало бы разместить реальный комментарий к произведениям, вошедшим в два вышедших. Далее можно было бы придерживаться программы Сеницыной, распространяя содержание намеченных ею частей следующим образом. Румянцевский сборник необходимо печатать *in extenso*, включая тексты, привлекавшиеся в разночтениях к публикации произведений, которые вошли в предыдущие части, а также все попавшие в кодекс переводы и заимствования из будто бы посторонних древнерусских источников (Максим Грек их не считал чужими). Вслед за текстами Румянцевского сборника должны быть напечатаны, тоже без изъятий, перечисленные нами разделы других рукописей, содержащих материалы из архива Максима Грека. Завершить полное собрание сочинений афонского писателя можно было бы публикацией наиболее объемных переводов, выполненных им самим или, по крайней мере, при его участии (Толковая Псалтирь, Толковый Апостол, Беседы Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, а возможно и на Евангелие от Иоанна). Завершенное в таком составе полное собрание сочинений Максима Грека знаменовало бы собой важнейший этап в изучении его наследия и одновременно стало бы достойным подражания образцом для публикации в подобной форме трудов других выдающихся писателей Древней Руси.

*Сокращения*

ГИМ	Государственный исторический музей.
ГПНТБ	Государственная публичная научно-техническая библиотека.
МГ	Преподобный Максим Грек, <i>Сочинения</i> , I-II, Москва 2008-2014.
МДА	Московская духовная академия.
РАН	Российская Академия наук.
РГБ	Российская государственная библиотека.
РИБ	<i>Русская историческая библиотека</i> , I-XXXIX, Санкт-Петербург-Петроград-Ленинград 1872-1927.
РНБ	Российская национальная библиотека.
СККДР	<i>Словарь книжников и книжности Древней Руси</i> , I-IV, Ленинград-Санкт-Петербург 1987-2017.

*Литература*

- Буланин 1983: Д.М. Буланин, *О некоторых принципах работы древнерусских писателей*, "Труды Отдела древнерусской литературы", XXXVII, 1983, с. 3-13.
- Буланин 1984: Д.М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты*, Ленинград 1984.
- Буланин 2016: Д.М. Буланин, *Ефросиновская версия Чуда о спасенном отроке в Дохиарском монастыре*, "Русская литература", 2016, 3, с. 120-135.
- Буланин 2018: Д.М. Буланин, *Предисловие*, в: Он же (ред.), *Берлинский Кормчий: Древнерусский учительный сборник XIV века*, Санкт-Петербург 2018, с. 7-11.
- Буланин 2019: Д.М. Буланин, *Книжное наследие Кирилло-Белозерского монастыря XV века: Новые открытия и новые перспективы*, "Русская литература", 2019, 1, с. 5-18.
- Буланин 2019а: Д.М. Буланин, *К интерпретации символов Московского царства: (Александр Македонский как идеал правителя)*, в: Е.Л. Конявская (ред.), *Комплексный подход в изучении Древней Руси: Материалы X Международной научной конференции*, Москва 2019, с. 38-39.
- Гардзанити 2019: М. Гардзанити, *Периодизация литературы донетровской Руси и концепция средневековья в России*, "Известия РАН. Серия литературы и языка", LXXVIII, 2019, 3, с. 5-13.
- Дмитриева 1955: Р.П. Дмитриева, *Проект серии монографических исследований-изданий памятников древнерусской литературы*, "Труды Отдела древнерусской литературы", XI, 1955, с. 491-499.

- Евгений 1827: Евгений (Болховитинов), *Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-русской церкви*, II, Санкт-Петербург 1827<sup>2</sup>.
- Журова 2008: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: Рукописная и литературная традиции*, I, Новосибирск 2008.
- Журова 2009: Л.И. Журова, *Сочинения Максима Грека в системе Алтайского (Сибирского) сборника*, "Гуманитарные науки в Сибири. Сер.: Отечественная история", 2009, 3, с. 11-15.
- Журова 2011: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: Рукописная и литературная традиции*, II. *Сочинения*, Новосибирск 2011.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека*, Ленинград 1969.
- Ковтун 1989: Л.С. Ковтун, *Азбуковники XVI-XVII вв.: Старшая разновидность*, Ленинград 1989.
- Крутецкий 2006: В.Ю. Крутецкий, *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века: Автореферат дисс.*, Ярославль 2006.
- Лавров 2011: А.В. Лавров, *Проблемы академических изданий классиков русской литературы*, "Вестник РАН", LXXXI, 2011, 11, с. 970-980.
- Левин 1995: Ю.Д. Левин (ред.), *История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век*, I. *Проза*, Санкт-Петербург 1995.
- Плигузов 1986: А.И. Плигузов, *Василий Тучков – собеседник Максима Грека*, в: В.И. Буганов (ред.), *Исследования по источниковедению истории СССР XIII-XVIII вв.*, Москва 1986, с. 62-93.
- Ржига 1935-1936: В.Ф. Ржига, *Неизданные сочинения Максима Грека*, "Byzantinoslavica", VI, 1935-1936, с. 85-108.
- Салмина 2003: М.А. Салмина, *Новонайденный источник "Сказания вкратце о бывшем пожаре града Ярославля"*, "Труды Отдела древнерусской литературы", LIII, 2003, с. 593-595.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Синицына 1993-1994: Н.В. Синицына, *Проект издания сочинений Максима Грека*, "Syrillomethodianum", XVII-XVIII, 1993-1994, с. 93-141.
- Соболевский 1903: А.И. Соболевский, *Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков: Библиографические материалы*, Санкт-Петербург 1903.
- Фонкич 1971: Б.Л. Фонкич, *Русский автограф Максима Грека*, "История СССР", 1971, 3, с. 153-158.
- Фонкич 1992: Б.Л. Фонкич, *О греческом тексте послания Максима Грека князю П.И. Шуйскому*, в: Л. Магаротто, Д. Рицци (ред.), *Русская духовная культура*, Trento 1992, с. 335-351.

- Bounatirou 2018: E. Bounatirou, *Eine Syntax des "Novyj Margarit" des A.M. Kurbskij: Philologisch-dependenzgrammatische Analysen zu einem kirchenslavischen Übersetzungskorpus*, II, Wiesbaden 2018.
- Frisk 1960: H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1960.
- Keipert 1988: H. Keipert, *Die slavische Übersetzung des Photius-Briefs an Boris-Michael von Bulgarien*, в: H.-B. Harder, H. Rothe (hrsg.), *Gattungen in den slavischen Literaturen: Beiträge zu ihren Formen in der Geschichte*, Köln-Wien 1988, с. 89-113.
- Olmsted 1987: H. Olmsted, *A Learned Greek Monk in Muscovite Exile: Maksim Grek and the Old Testament Prophets*, "Modern Greek Studies Yearbook", III, 1987, pp. 1-73.
- Olmsted 1994: H. Olmsted, *Modeling the Genealogy of Maksim Grek's Collection Types: The 'Plectogram' as Visual Aid in Reconstruction*, в: M.S. Flier, D. Rowland (eds.), *Medieval Russian Culture*, II, Berkeley 1994, с. 107-133.
- Olmsted 1995: H. Olmsted, *Maksim Grek's "David and Goliath" and the Skaryna Bible*, "Harvard Ukrainian Studies", XIX, 1995, с. 451-475.
- Olmsted 2002: H. Olmsted, *Recognizing Maksim Grek: Features of His Language*, "Palaeoslavica", X, 2002, 2, pp. 1-26.
- Pearson 1917: A.C. Pearson (ed.), *The Fragments of Sophocles*, III, Cambridge 1917.
- Ševčenko 2000-2001: I. Ševčenko, *Gleaning 5*, "Palaeoslavica", VIII, 2000, с. 354-358; IX, 2001, с. 288-300.
- Τσιλιγιάννης 2005: Κ. Τσιλιγιάννης, *Άγίου Μαξίμου του Γραικού ιερά Άκολουθία για τον Άγιο Έρασμο*, Άγιον Όρος 2005.

*Abstract*

Dmitrii Mikhailovich Bulanin

*The Publication of the Complete Collected Works of Maximus the Greek: The Beginning of the Project and the Plan for its Final Realization*

Under the supervision of N.V. Sinicyna, the first and second volumes of the academic series of the collected works of Maxim the Greek were published in 2008 and 2014 respectively. The publication of these two volumes was the first step of a grandiose project, which promises to be a major event in Slavic studies. If the project is finished, the prospect of which has become less definitive after Sinicyna's death in 2018, the series would conclude the preliminary stage in the evaluation of the writings of Maxim the Greek, and at the same time, open up new perspectives in the study of his writings. The author of the article, hoping that such an important undertaking will not stop at the second volume, offers a plan for completing the series. Some wishes are also expressed regarding additions to the already published volumes. In particular, it is absolutely necessary to include certain texts missing in the first volumes (translations and compilations among others) as well as commentary to the texts already published. Afterwards the publication of the series has to be continued. In order to face the problems that will arise in the process of preparing the next volumes, the author recommends to make use of the experience accumulated by Russian philologists. Indeed, they have published at a high academic level, multivolume series of complete collected works of each of the most prominent Russian writers. The questions that arise with the publication of every academic series of the kind includes the identification of autographs (if they are preserved), the attribution of the compositions, the selection of the main version for each of them, a critical analysis of its drafts and of the variants relevant for publication, the models of the historical, literary and real commentaries, the selection of a bibliography, and the required indices. In the case of Maxim the Greek, the publisher should take into account his extraordinary biography as far as it is reflected in his works, his encyclopedic erudition, the extensive manuscript tradition of his works, and different strata of manuscript evidence. If the work is completed according to the proposed plan, the collected works by Maxim the Greek might become a model for similar publications of other Old Russian writers.

*Keywords*

Academic Publication; Complete Collected Works; Autograph; Attribution; History of the Text; Historical, Literary and Real Commentaries; Plan for the Final Realization of the Project.





Maria Chiara Ferro

## Per un'analisi lessicale delle opere di Massimo il Greco

### 1. Introduzione

Le molteplici prospettive d'indagine della produzione di Massimo il Greco annoverano anche studi di carattere linguistico. Le analisi sin qui condotte in tale direzione considerano primariamente l'aspetto morfologico-sintattico delle opere, pervenendo all'individuazione di alcune caratteristiche peculiari dell'*usus scribendi* dell'autore, utili per dirimere questioni di attribuzione dei testi, oltre che per evidenziare il ruolo di primo normalizzatore dello slavo ecclesiastico che taluni studiosi riconoscono al monaco atonita<sup>1</sup>. Un secondo ambito di ricerca risultano le glosse autoriali, che mostrano la cura posta da Massimo nella selezione di traduttori slavi adeguati a restituire la semantica di lemmi ed espressioni greche<sup>2</sup>.

In effetti, nella produzione scrittoria dell'autore e nell'attività culturale da essa testimoniata appaiono chiari segni di una consapevole attenzione a questioni di ordine lessicografico e lessicologico. L'opera *Tolkovanie imenam po alfavitu*<sup>3</sup>, un glossario commentato di nomi greci con cui Massimo contribuì fattivamente alla fondazione della moderna lessicografia slava<sup>4</sup>, dimostra la sua sensibilità lessematica, sia in prospettiva traduttologica dal greco allo slavo ecclesiastico, sia in ottica didattica, quale strumento per permettere ai neofiti russi di memorizzare celermente molte radici greche. Giunto a Mosca Massimo si rese conto della necessità di promuovere una maggiore conoscenza della lingua greca, affinché clerici e scribi potessero avere accesso ai testi originali; operazione della cui complessità egli era ben conscio, come leggiamo nello *Slovo otvčatel'no o knižnom ispravlenii* (Maksim Grek 2014: n°

---

<sup>1</sup> Cfr. Kovtun *et al.* 1973; Kravec 1991; Romodanovskaja 2000; Olmsted 2002; Mac Robert 2008, 2017; Verner 2010a-b, 2017.

<sup>2</sup> Tale aspetto è emerso con chiarezza durante i lavori del recente convegno scientifico internazionale *Maksim Grek i razvitie grammatičeskoj tradicii v Rossii* (Mosca, 18.12.2018), in particolare nelle relazioni presentate da I.V. Verner, T.V. Pentkovskaja e L.I. Ščegoleva; l'abstract degli interventi è disponibile al link: <http://www.philol.msu.ru/Максим Грек Конференция 2018 аннотации докладов.pdf>.

<sup>3</sup> Per l'edizione delle diverse redazioni dell'opera si veda Kovtun 1975.

<sup>4</sup> Sull'argomento, insieme a Garzaniti 2010, si veda Nizametdinova 2016, che spiega come il *Tolkovanie imenam po alfavitu* di Maksim Grek costituisca il prototipo degli *azbukovniki* che si diffondono nella Moscovia cinquecentesca.

12), dove non nasconde l'estrema difficoltà dell'idioma natio<sup>5</sup> e, più in generale, mostra chiara contezza delle problematiche di corrispondenza o non corrispondenza semantica e culturale che potevano insorgere in sede di traduzione dal greco allo slavo. Per la stessa ragione, arrivato in Moscovia “piuttosto che tradurre nuove opere, anche della tradizione patristica, Massimo preferisce elaborare in slavo alcune parti del Suida, un lessico bizantino che conteneva molte informazioni utili, a cominciare dalle etimologie” (Garzaniti 2010: 360), ulteriore indizio di precisi intenti di disambiguazione, onde favorire una comprensione esatta di lemmi ed espressioni. Nella stessa direzione possiamo ritenere si muovesse la lista dei nomi delle pietre preziose che Massimo avvertì l'esigenza di compilare (Maksim Grek 1859-1862, III: 284).

Al contempo, la frequentazione dei circoli culturali dei maggiori umanisti italiani dell'epoca e di noti esponenti delle coeve correnti progressiste in ambito ecclesiastico<sup>6</sup> trova palesi riflessi nelle opere in slavo di Massimo il Greco, sia sul piano argomentativo-strutturale che su quello dei contenuti, come ormai da qualche anno gli studi vanno dimostrando<sup>7</sup>. In tale contesto non appare fuor di luogo supporre una qualche influenza di concetti (e termini) fondamentali dell'umanesimo o propri dell'atmosfera di rinnovamento religioso che permeava il contesto italiano sull'*usus verborum* dell'autore.

## 2. *Scopo e metodo del lavoro*

Alla luce di queste considerazioni risulta plausibile l'ipotesi di un uso peculiare del lessico nelle opere di Massimo il Greco, vale a dire l'impiego di lemmi noti alla tradizione slavo ecclesiastica con modalità ed accezioni almeno in parte diverse da quelle riscontrabili nella letteratura precedente, nonché l'introduzione, sotto l'influsso della cultura umanistica e del rinnovamento religioso respirati in Italia, di termini nuovi, o poco usati, nel contesto slavo ecclesiastico.

Al fine di verificare interesse e realizzabilità di un simile approfondimento presentiamo i risultati dell'analisi di due vocaboli. La prima, condotta sul lemma sl.ecl. *разумъ*, è volta a comprendere se ed eventualmente in che maniera Massimo innova nell'uso di termini significativi del medioevo slavo-orientale. Il secondo termine che consideriamo è il composto sl.ecl. *самовластие*, scelto perché connotato dal punto di vista della rilevanza culturale in ambito umanistico.

<sup>5</sup> Si veda, in particolare, Maksim Grek 2014: 145: “елиньскый языкъ, сирѣчь греческый, зѣло есть хытрѣишыи” (“la lingua ellena, cioè greca, è molto insidiosa”). In assenza di una traduzione ufficiale delle opere di Massimo, qui e in seguito forniamo una nostra traduzione, e dunque interpretazione, dei brani citati in lingua italiana. Per la resa dei passi scritturali si fa riferimento alla versione della Bibbia di Gerusalemme.

<sup>6</sup> Sui rapporti di Massimo il Greco con l'Occidente si consiglia la lettura di: Denissoff 1943; Garzaniti in stampa; Garzaniti, Romoli 2010; Gudzij 1911; Haney 1973; Ivanov 1972-1973; Kudrjavcev 2013; Ševčenko 2009; Viskovatyj 1939-1940.

<sup>7</sup> Si vedano in proposito almeno Ševčenko 2009; Sinicyna 1972, 2010; Romoli 2010, 2015, 2017.

In entrambi i casi, prima di accostarsi alla produzione grechiana, abbiamo ricostruito semantica e contesti d'uso del vocabolo prescelto nella letteratura precedente in base ai significati restituiti, nella nostra interpretazione, dalle occorrenze del *Corpus nazionale della lingua russa*, nella sezione storica, con riferimento particolare all'assortimento di fonti dei sub-corpora *Drevnerusskij* (fonti del XII-XIII sec.), *Staroruskij* (fonti del XIV-XVIII sec.) e *Cerkovnoslavjanskij* (fonti liturgiche)<sup>8</sup>, e ai valori fissati in una selezione di dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico (cfr. *Bibliografia, Dizionari*). Lo studio è condotto sui testi inclusi nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco curata da N.V. Sinicyna (Maksim Grek 2008, 2014).

### 3. *Sl.eccl. разумъ*

#### 3.1. *La semantica del lemma nei dizionari e nel NKRJA*

In un precedente articolo (Ferro 2018), al quale si rimanda per lo spoglio del NKRJA e dei dizionari, abbiamo dimostrato che sl.eccl. *разумъ* è un lemma altamente polisemico sin dal suo substrato paleoslavo, con cinque principali nuclei semantici e almeno tre valori accessori. Come attributo di uomo, esso può indicarne la 'facoltà di pensare e conoscere', la 'mente', il 'senno', i 'sensi' e la 'coscienza', l'animo'. Assumendo il valore di 'conoscenza', sl.eccl. *разумъ* designa, non senza evidenziarne la dicotomia, ora il 'sapere profano', che l'uomo acquisisce attraverso lo studio, guadagnando 'saggezza' e 'assennatezza', ora la 'conoscenza di Dio' e delle verità rivelate, da Lui ispirata. In contesti differenti, locuzioni analoghe a quelle che veicolano quest'ultimo significato indicano l'"intelligenza" e l'"intelletto" divini; le fonti attestano altresì il significato di 'intelletto' e 'scienza' intesi come doni di Dio all'uomo. Sl.eccl. *разумъ* si riferisce, poi, al prodotto del pensiero, individuando un singolo 'pensiero', 'ragionamento', o 'opinione', le 'intenzioni', il 'messaggio' o il suo 'contenuto', talvolta il 'consiglio'. Ancora, si presta ad indicare il 'senso' e il 'significato' di Scritture, testi, parole e azioni. Infine, un limitato numero di esempi attesta i valori di 'regola' e 'segno'.

#### 3.2. *L'uso di sl.eccl. разумъ nelle opere di Massimo il Greco*

##### 3.2.1. *Accezioni d'uso del vocabolo*

L'esame delle attestazioni del lemma nella produzione di Massimo il Greco permette anzitutto di osservare che egli utilizza il termine in tutti e cinque i significati principali restituiti dalla disamina dei contesti d'uso delle fonti censite nel NKRJA, presentando anche le accezioni particolari che ognuno dei suddetti significati può assumere<sup>9</sup>, fatta eccezione per

<sup>8</sup> Se non diversamente indicato, con la sigla NKRJA si intendono qui i tre sub-corpora succitati della sezione storica del *Corpus Nazionale della Lingua Russa*.

<sup>9</sup> A titolo di esempio e in base alla nostra interpretazione dei testi, si rimanda a Maksim Grek 2014: 342 e 279 per il significato di 'facoltà di pensare e conoscere'; a Maksim Grek 2008: 148 e 181; 2014: 199 per quello di 'mente'; a Maksim Grek 2008: 145 e 2014: 136 rispettivamente per i

‘sensi e coscienza’, ‘assennatezza e buon senso’ e per ‘consiglio’. I valori accessori del vocabolo (‘regola’ e ‘segno’), invece, non si riscontrano.

### 3.2.2. *Padronanza della semantica di sl.eccl. разумъ*

Un secondo dato significativo che si evince dall’analisi condotta è l’impiego del lemma in contesti argomentativi autoriali, nei quali Massimo gli attribuisce valori diversi. Esemplificativo in tal senso un passo dello *Slovo v’spominatel’no o ispravlenii inočeskago žitija k” někoim” čestnym inokynjam*, dove nel corso di pochi paragrafi il vocabolo ricorre quattro volte, in quattro diverse accezioni:

Просяť у мене, убогаго и нищага, елико въ добродѣтелех и въ разумѣ<sup>10</sup> книжном честные и премудры дщери небеснаго Царя, [...] акы бы лишени суще премудрости и разума божественаго [...] “Зачяло премудрости страх Господень, разумъ же благъ всѣмъ творящимъ и”. Премудрость здѣ уразумѣимъ не изобилень разум, ни много искусство всяческих писани и божественных и внѣшних, но божественных заповѣди [...] (Maksim Grek 2014: 308-309).

Chiedono a me, povero e misero tanto nelle virtù quanto nella conoscenza dei libri, le venerabili e sapienti figlie del Re dei Cieli [...] come se fossero prive di sapienza e di intelletto ispirato da Dio [...] “Principio della saggezza è il timore del Signore, saggio è colui che gli è fedele”. Per saggezza qui s’intende non l’abbondante intelligenza, non tanto la maestria in tutte le scritture divine e pagane, quanto piuttosto nei comandamenti di Dio [...].

Come si vede, una prima volta il termine occorre nella locuzione sl.eccl. *разумъ книжный* che denota la ‘conoscenza dei libri’, l’‘erudizione’, di cui Massimo afferma di essere in difetto; poco dopo ricorre l’espressione sl.eccl. *разумъ божественный*, per indicare l’‘intelletto ispirato da Dio’ (dalla Sua grazia), del quale, dice Massimo, le monache che lo interrogano sembrano sentirsi prive; una terza volta il vocabolo è contenuto in una citazione di Sal. 111(110),10, passo diversamente interpretato nelle versioni italiane della Bibbia, che recano ora il concetto di ‘saggezza’ (Bibbia di Gerusalemme), ora quello di ‘buon senso’ (versione della Nuova Riveduta), ora ‘grande sapienza’ (versione Nuova Diodati); in ogni caso qui il termine si riferisce a prerogativa umana, ricevuta come dono divino da coloro che osservano i comandamenti; nell’esegesi del brano del salterio Massimo utilizza nuovamente il lemma, stavolta nel significato di ‘intelligenza’.

---

significati di ‘senno e ragione’ e di ‘animo’; l’autore usa il lemma in una delle accezioni del sema ‘conoscenza’ in Maksim Grek 2014: 57, 74-75 e 145; l’uso di sl.eccl. *разумъ* per esprimere una prerogativa divina è attestato in Maksim Grek 2014: 49 e 95; i passi Maksim Grek 2008: 137 e 395; 2014: 52, 145-146 restituiscono, invece, le diverse ‘espressioni del pensiero’ che il lemma si presta ad indicare; infine, Maksim Grek 2014: 137, 147 e 319 registrano i valori di ‘senso, significato, interpretazione’.

<sup>10</sup> Qui e in seguito il corsivo nelle citazioni è di chi scrive.

Anche nello *Slovo otveščatel'no o ispravlenii knig" ruskych* Massimo in uno stesso capoverso utilizza il lemma due volte in due diversi significati:

А яко не порчу священныя книги, [...] нъ прилѣжнѣ и съ всякимъ вниманиемъ и Божиимъ страхомъ и правымъ *разумомъ* исправливаю ихъ, в них же растлѣвашея ово убо отъ преписующихъ ихъ ненаученыхъ сущихъ и неискусныхъ в разумѣ и хытлости грамотикыистѣи [...] (Maksim Grek 2014: 136).

E non sciupo i libri sacri, [...] ma con rispetto e ogni attenzione e con timor di Dio e con animo retto li correggo, eliminando ciò che [è stato scritto] da copisti insipienti e inesperti nella conoscenza e nelle insidie grammaticali [...].

Qui sl.eccl. *разумъ* denota una prima volta la disposizione con cui l'autore ha intrapreso la correzione dei libri, il suo 'animo' retto, la sua retta 'coscienza' e financo le sue buone, giuste 'intenzioni'; la seconda occorrenza si riferisce invece agli scribi della Rus', inesperti nella 'conoscenza' e nelle insidie della grammatica.

Nello *Slovo otveščatel'no o knižnom ispravlenii*, laddove Massimo discute della differenza tra le parole greche ὑψηλός e ψηλός, una prima volta il lemma denota la 'contezza, conoscenza' del greco da parte di Massimo, mentre poco dopo l'autore impiega il vocabolo per indicare il 'messaggio' dei teologi e degli apostoli:

нъ со всякою истинною и правдою и извѣстнымъ *разумомъ* еллинскаго учения, сирѣчь греческаго, и преведохъ вамъ и исправихъ и глаголахъ съ вами, государи мои. [...] А преподобнии преводницы, не догодавшесея различную силу пословиць сихъ – “ипсилоось” да “псилоось” – [...] вездѣ высокъ проповѣдуемъ есть ими Христосъ, еже есть ложно и несходно къ *разуму* богословцовъ [...] (Maksim Grek 2014: 145).

e, signori miei, ho tradotto e corretto e parlato a voi con vera e autentica e nota contezza dell'insegnamento elleno, cioè del greco. [...] mentre i santi traduttori [antichi], non cogliendo la differenza tra queste parole – ὑψηλός e ψηλός – [...] sempre hanno definitivo Cristo “alto”, che è falso e non corrisponde al messaggio dei teologi [...].

E gli esempi di questo tipo potrebbero moltiplicarsi.

Ad ulteriore conferma della padronanza della semantica del lemma, nell'opera *Glavy poučitel'ny k načjal'stvujuščim pravoverno* Massimo situa al terzo posto di un elenco di prerogative e qualità necessarie a coloro che governano proprio sl.eccl. *разумъ*, dilungandosi poi a spiegarne l'utilità (cfr. Maksim Grek 2014: 253).

### 3.2.3. Nuove possibilità di combinazione del vocabolo

Rispetto ai dati attinti da НКРЈА, inoltre, Massimo arricchisce l'inventario delle locuzioni o formule in cui ricorre il termine, ampliandone le possibilità di combinazione.

Nel *Poslanie velikomu knjazju Vasiliju III o našestvii krymskago chana Muchammed-Gireja* compare sl.eccl. *неподобный разумъ* (Maksim Grek 2008: 147), assente in НКРЈА; l'espressione, che letteralmente vale 'intelletto non somigliante' ed è da intendersi alla luce del

concetto di somiglianza proprio dell'antropologia cristiana, definisce una disposizione del pensiero avversa, contraria a Dio. Nella *Pochvalnaja epi o prepodobnom Ioanně, narečennom Trevelikom*, Massimo impiega la locuzione sl.eccl. *разумъ богоприемный* (Maksim Grek 2014: 342) per indicare, invece, un intelletto umano degno e capace di accogliere Dio; una simile espressione nei testi della sezione storica del NKRJA non è presente. Così come non vi si trova sl.eccl. *разумъ бранный* che Massimo usa nello *Slovo blagoda'stveno k" Gospodu našemu Iisusu Christu o byvšei pobede na krymskago psa* (*Ibidem*: 243) col valore di 'intenzione bellicosa'. Analogamente nell'opera *Slovo obličitel'no na agarjan'skuju prelest' i umyslivišago ea skvernago psa Maometfa* rinveniamo la locuzione sl.eccl. *разумъ неблаженный* (*Ibidem*: 97)<sup>11</sup>; la combinazione del sostantivo in questione con l'aggettivo sl.eccl. *неблаженный* non è attestata in NKRJA se non nell'opera di Massimo, dove restituisce il significato di 'intelletto retto'.

Nell'ambito della polemica contro l'astrologia divinatória, troviamo altre tre espressioni che destano interesse. Nel *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* compare sl.eccl. *лжеименный разумъ* (Maksim Grek 2008: 316), che lo stesso Massimo parafrasa come sl.eccl. "басенная фортуна"; nel *Polemičeskoe poslanie po povodu nesbyvšegosja predskazanija novogo vsemirnogo potopa v fevrale 1524 g.* la combinazione ricorre con l'aggiunta dell'aggettivo sl.eccl. *вѣшний* (*Ibidem*: 371), che, tenuto conto della dicotomia che separa il sapere profano da quello cristiano, rafforza l'accezione negativa che l'autore attribuisce alla locuzione<sup>12</sup>. In NKRJA la locuzione appare nel sub-corpus *Cerkovnoslavjanskij*, due volte all'interno di una citazione dalla prima lettera a Timoteo (1 Tm 6,20): *тимоѳеѣ, преданіе сохрани, уклоняяся скверныхъ суетловій и преколсловіи лжеименнаго разума* (*Biblija, Apostol*)<sup>13</sup>; e una terza volta nella *Filocalia* (F3), nel primo libro di Pietro Damasceno. Abbiamo verificato che in tale forma, essa è attestata anche nella Bibbia di Gennadij (GB), che risulta così la probabile fonte di Massimo; resta significativo il fatto che l'autore, possiamo supporre per la prima volta (vista l'assenza della locuzione nei sub-corpora *Drevnerusskij* e *Starorusskij*), la impieghi al di fuori di un testo liturgico.

Nel *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* troviamo sl.eccl. *зловѣсный разумъ* (Maksim Grek 2008: 261) e sl.eccl. *суетный разумъ* (*Ibidem*: 267). In quest'ultimo caso, alcuni indizi contenuti nel testo permettono di approfondire la ricerca delle possibili fonti di Massimo. L'espressione vede il sostantivo di nostro interesse qualificato con l'aggettivo sl.eccl. *суетный*, che vale it. 'vuoto', 'vano'; prima di comparire nella locuzione analizzata, l'aggettivo è impiegato a p. 256, dove con valore sostantivato e in

<sup>11</sup> La locuzione è presente anche in: *Slovo k smejuščim triždy glagolati "alliluija" črez predanija cerkovnago, a četvertoe "slava tebe Bože"* (Maksim Grek 2014: 268), e in *Slovo v'spominateľ'no o ispravlenii inočeskago žitija k" někoim" čestnym inokynjam* (*Ibidem*: 312).

<sup>12</sup> L'espressione è poi ripetuta nel *Poslanie k" někoemu inoku, byvšu v" igumeněch, o německoi prelesti, glagolemi fortuně, i o kolese eja* (Maksim Grek 2014: 304).

<sup>13</sup> Qui e in seguito per il dettaglio bibliografico delle fonti incluse in NKRJA si rimanda alle informazioni del portale: <[http://ruscorpora.ru/search-old\\_rus.html](http://ruscorpora.ru/search-old_rus.html)>. L'espressione compare anche nella Bibbia di Elisabetta, mentre nella versione moderna troviamo sl.eccl. *лжеименное знание*.

riferimento a Sal 4,3 indica “le cose vane”, e a p. 258, dove compare nel fraseggio autoriale in riferimento alla fede e all’insegnamento degli apostoli, che – scrive Massimo – sono “vani”, se è vero lo zodiaco: “суетъна убо апостольскаа проповѣдь, суетъна и вѣра наша” (*Ibidem*: 258 – “vana è la predicazione degli apostoli, e vana è la nostra fede”). La terza occorrenza nella missiva è quella che ci interessa e che reca la locuzione in un passo in cui Massimo intende dimostrare che le teorie di coloro che danno credito all’astrologia sono prive di fondamento; l’espressione sl.eccl. *суетный разумъ* può qui essere interpretata come ‘opinione vana’, ‘pensiero vano’<sup>14</sup>, ‘intelletto vano’ in riferimento alla scienza ingannevole dei divinatori. Per avvalorare le sue affermazioni, subito dopo Massimo cita il passo paolino Col 2,8 nel quale sl.eccl. *суетный* ricorre una quarta volta, riferito a sl.eccl. *власть*:

звѣздоблазнительи [...] от своего суетънаго разума сиа намъ глаголюще, // имъ же заповѣдася намъ никако же вѣнмати, блаженнымъ апостоломъ Павломъ къ селуняномъ пишушымъ: “Блюдитесь, да никто же вас будеть крадяи философиєю и суетною властью, по преданию чловѣковъ, по стихиямъ мира, а не о Христѣ” (Maksim Grek 2008: 267).

i divinatori [...] ci dicono ciò [traendolo] dalle loro opinioni senza fondamento, e ciò che vanno predicando non è da prendere in considerazione, come scrive il beato apostolo Paolo ai Colossesi: “Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo” (Col. 2,8).

La locuzione sl.eccl. *суетный разумъ* è dunque impiegata in un contesto di polemica contro l’astrologia e in riferimento all’‘opinione’, al ‘pensiero’ degli astrologi, che viene definito ‘senza fondamento, vano’. Come si è detto, in НКРЈА l’espressione non trova un equivalente diretto nella letteratura precedente a Massimo, nemmeno in testi liturgici. Sebbene per quanto concerne Sal 4,3 la Bibbia di Gennadij (GB) rechi sl.eccl. *суетная*, per la combinazione di nostro interesse la fonte scritturale non sembra offrire ulteriori conferme, visto anche che in Col 2,8, laddove Massimo scrive sl.eccl. *философиєю и суетною властью*, compare sl.eccl. *хитростию и тщетнолюlestию*; ciò porta ad escludere un’influenza diretta del testo gennadiano sul fraseggio di Massimo nel brano succitato. Dobbiamo allora ritenere che Massimo abbia qui citato traducendo a memoria dal greco o dal latino; nel greco della *koine* il brano recita: “Вλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν”; nella *Vulgata* si legge: “videte ne quis vos decipiat per *philosophiam et inanem fallaciam* secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum” (BSV). Stando ai dizionari del paleoslavo e dello slavo ecclesiastico sia l’aggettivo gr. κενός (cfr. SJS) che quello lat. *inanis* (cfr. MSDRJA) sono tra i corrispondenti di sl.eccl. *суетный*, insieme ai più diretti gr. μάταιος (LPGL, SJS, PCSS, SRJA) e lat. *vanus* (LPGL, SJS) e ciò conferma la scelta opportuna di Massimo nella citazione paolina, ma poco dice

<sup>14</sup> Su queste particolari accezioni di sl.eccl. *разумъ* cfr. Ferro 2018: 28.

della combinazione di sl.eccl. *суетный* con sl.eccl. *разумъ*. Alla luce delle conclusioni cui è pervenuta F. Romoli (2015), dimostrando che il *Trattato contra li astrologi* di Girolamo Savonarola costituisce il testo modello utilizzato da Massimo nella redazione dello *Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom* (titolo che nell'edizione ottocentesca delle opere di Massimo indica la prima missiva a F. Karpov), appare plausibile ipotizzare che l'opera italiana possa aver in qualche modo determinato in Massimo l'accostamento dell'aggettivo sl.eccl. *суетный* con il sostantivo sl.eccl. *разумъ*. In effetti nel suo trattato ripetutamente Savonarola definisce l'astrologia un'arte 'senza fondamento': "vanità" (Savonarola 1982: 284 *et al.*); "tutta vana" (275); "vana" (283); "vana e fallace" (277); "vana fallacia de' segni del cielo" (292-293); "falsa e vana" (284, 288); "vana, falsa, ridicola" (286); "vana e pernicioso" (286); "vanissima" (298); "piena di vanità e di bugie" (298); "fatua e vana e totalmente inutile" (300); "non è scienza né arte, ma somma vanità" (310); e così via. Inoltre, citando San Tommaso, Savonarola esplicitamente accosta it. *vano* a it. *opinione*:

Santo Tommaso ancora nella *secunda secunde*, questione LXXXV, articolo v e in molti altri luoghi dice che quelli che per la considerazione delle stelle cercano di conoscere le cose future causale e fortuite, e massime le operazioni degli uomini future, sono vani e superstitiosi, e procede questo da una falsa e *vana loro opinione* e da un istinto diabolico el quale si mescola nella loro fantasia (Savonarola 1982: 287)<sup>15</sup>.

Stando alle evidenze raccolte, sembra possibile collegare la coniazione dell'espressione sl.eccl. *суетный разумъ* da parte di Massimo il Greco con il testo di san Tommaso, con ogni probabilità per il tramite del trattato savonaroliano, date le acclerate somiglianze a livello di struttura e di contenuto esistenti tra le due opere.

#### 4. *Sl.eccl. самовласть/самовластие*

##### 4.1. *La semantica del lemma nei dizionari e nel НКРЈА*

Venendo a sl.eccl. *самовластие* è necessario precisare che il lemma conosce rare attestazioni nell'epoca precedente a Massimo, tanto da non essere nemmeno registrato in alcuni dei dizionari del paleoslavo (SS) e dello slavo ecclesiastico (PCSS, SAR). Sulla base dei lessici che includono la voce, nel paleoslavo il lemma è noto nella forma pl.sl. *самовласть*, che compare nella *Vita Methodii* (XII sec.) nel significato di ru. 'свободная воля' (SJS) e in riferimento alla creazione dell'uomo narrata nel Libro della Genesi. Il passo occorre nell'*incipit* del componimento, laddove, secondo le consuetudini del genere di appartenenza del testo in quel periodo storico, non era strano che la narrazione della vita del santo fosse preceduta da una sorta di prologo introduttivo in cui si richiamavano alcuni momenti salienti della storia della Salvezza, nella quale, di conseguenza, l'esistenza del santo celebra-

<sup>15</sup> Il testo di Tommaso recita: "divinationi quae ex opinione falsa vel vana procedit, ingerit se operatio Daemonis, ut hominum animos implicet vanitati aut falsitati" (ST: 928).



to risultava incastonata; in tale contesto, l'autore della *Vita Methodii* richiamandosi alla creazione dell'uomo sottolinea la prerogativa di pl.sl. *самовласть* donatagli dal Creatore, che lo distingue dagli animali, i quali agiscono per istinto. In Miklosich (LPGL) appaiono due voci, pl.sl. *самовласть*, che ricalca la voce di SJS, e pl.sl. *самовластие*. Per entrambi i lemmi Miklosich segnala l'equivalente lat. *libera potestas* e per il secondo quello gr. *αὐτεξουσιότης* (ingl. 'independent power' – GEL), che restituisce una semantica in parte diversa, che investe la sfera giuridica e dei rapporti di potere.

Nello slavo ecclesiastico si conservano entrambe le voci e per la seconda MSDRJa e SRJa segnalano l'equivalente gr. *αὐτεξούσιον* (ingl. 'in one's own power', 'free' e 'free power' – GEL); SCR registra solo sl.eccl. *самовластие* di cui fornisce come unico significato, non corredato da esempi, la locuzione ru. 'неограниченная власть'. SRJa indica quattro accezioni: ru. 'собственная воля'; ru. 'свободная воля', 'собственная власть'; ru. 'отсутствие верховной власти', 'безвластие'; ru. 'единодержавное направление', 'монархическая власть'. Per il significato che qui maggiormente ci interessa, gli esempi d'uso sono tratti dal *Discorso XIII* di Gregorio di Nazianzo (IV secolo) in una versione slava dell'XI secolo, e da una versione coeva del *Pandette della Sacra Scrittura* di Antioco di San Saba, testo greco del VII secolo (cfr. PG89: 7842-7844), vale a dire in due testi tradotti. Successivamente il lemma compare nella *Vita* in slavo di Andrej Jurodivyj (XIV-XV) e nello *Skazanie ob Adame* (SRJa), in copie del XV-XVI secolo.

Nel NKRJa nel sub-corpus *Drevnerusskij* il lemma occorre tre volte in opere tradotte – nello *Žitije Andreja Jurodivogo* in una copia del XIV-XV secolo, nel significato di 'autonomia', 'libertà'; nella *Istorija Iudejskoj vojny Iosifa Flavija*, in una fonte del XIII secolo, col valore di 'indipendenza'; e nella *Pčela* – e una volta nello *Skazanie o černorizskom čine*, attribuito a Kirill Turovskij, nel senso di 'libertà', 'autonomia'. Il sub-corpus *Staroruskij* registra solo due occorrenze riconducibili ad un'epoca precedente a quella di Massimo, e precisamente l'esempio della *Povest' o Šekvale* (1326-1350), dove il lemma assume il valore di 'libertà, indipendenza giuridica', e un passo del *Tajna Tajnych* (1470-1550), nel quale affiora il concetto di 'libertà, libero arbitrio'. Quest'ultimo significato risulta meglio attestato nelle occorrenze del sub-corpus *Cerkovnoslavjanskij*, e precisamente in *Alfavit Duchovnyj* (4 occorrenze), *Dobrotololjubie* (12 occorrenze), *Trebnik* e di *Trod Cvetnaja*, in riferimento alle Scritture e alla letteratura patristica, in particolare agli scritti di san Marco l'Asceta, Gregorio Sinaita, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo, Antonio il Grande, Pietro Damasceno, il beato Diadoco di Photiki (Fotice), Niceta Pettorato, inclusi nella *Filocalia* (F3); e ciò non sorprende, data l'importanza del concetto di 'libertà' nella letteratura patristica e in generale nella spiritualità orientale (cfr. Špidlík 1985: 88-92).

La consultazione dei dizionari e lo spoglio di NKRJa permettono così di osservare che il termine pl.sl./sl.eccl. *самовласть* / *самовластие*, pur attestato nello slavo sin dall'XI secolo, ricorre in un numero limitato di occorrenze, nella duplice accezione di 'libera volontà, libero arbitrio' in senso filosofico-teologico, e di 'libertà' giuridicamente intesa. Il primo significato nei testi precedenti a Massimo il Greco risulta limitato al succitato passo della *Vita Methodii*, che lo trae dal contesto biblico della Genesi, mentre le altre attestazioni si rinvencono in versioni slave di testi greci, spesso patristici.

#### 4.2. *Il lemma nelle opere di Massimo il Greco*

Nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco il lemma compare nei seguenti testi:

1. *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* (Maksim Grek 2008: n° 10);
2. *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* (*Ibidem*: n° 11);
3. *Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvestnomu licu* (*Ibidem*: n° 21);
4. *Inoka Maksima Greka slovo o tom, jako promyslom Božiim, a ne svezdami i kolesom sčastija, vsja čelovečeskaja ustrojajutsja* (Maksim Grek 2014: n° 13).

##### 4.2.1. *Sl.eccl. самовластие come prerogativa dello Spirito santo*

Nel *Poslanie Nikolaju Latinjaninu ili neizvestnomu licu*, opera che N.V. Sinicyna (cfr. Maksim Grek 2008: 36) giudica di dubbia attribuzione, sl.eccl. *самовластие* definisce una prerogativa della terza Persona della ss. Trinità:

Что сего белѣ и указнѣ, якоже реченное слово: Духъ истинный, Иже от Отца исходить? Ты же откуда се умысли прелогати Божия словеса и претолковати я по своему уму? Идѣже глаголетъ: “Азъ истинно глаголю вамъ, унѣ вамъ, да Азъ иду; аще ли не иду, Утѣшитель не приидет, аще ли иду, пошлю Его к вамъ”. Виж ми в сѣмъ и Духа самовластие и Сына изволение, еже бо “приидет Утѣшитель” – Духа власть, а еже “Азъ пошлю” и Сына благоволение (Maksim Grek 2008: 394).

Cosa c'è di più chiaro e certo delle parole: lo Spirito di verità procede dal Padre? E a te da dove è venuto in mente di cambiare le parole di Dio e interpretarle a modo tuo? Egli dice: “Ora io vi dico la verità: è bene per voi che io me ne vada, perché, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato, ve lo manderò”. In questo noi vediamo sia l'autonomia dello Spirito, sia la volontà del Figlio, poiché “verrà il Consolatore” [esprime] il potere dello Spirito, e “Io lo mando” la volontà del Figlio.

Trattando della processione dello Spirito santo, dopo aver citato Gv 16,7, Massimo commenta che il passo evangelico permette di capire l'“autonomia” dello Spirito. È questa un'accezione del termine che né lo spoglio di NKJRA né la consultazione dei dizionari esplicano, e sulla quale ci proponiamo di ritornare in futuro.

##### 4.2.2. *Sl.eccl. самовластие come prerogativa umana*

Più numerose sono le attestazioni d'uso del vocabolo nei contesti di polemica contro l'astrologia, dove Massimo con sl.eccl. *самовластие* definisce il ‘libero arbitrio’, prerogativa propria dell'uomo, ricevuta come dono da Dio all'atto della creazione. Ed è a queste che dedichiamo qui attenzione.

Nel *Pervoe poslanie F.I. Karpovu protiv predskazatel'noj astrologii* il termine compare una prima volta nell'intestazione e introduce la tesi fondamentale di tutta l'invettiva di

Massimo contro l'arte divinatoria, che vede nel libero arbitrio donato da Dio all'uomo la migliore confutazione delle credenze superstiziose. Il lemma ricorre poi all'interno di una citazione patristica da san Gregorio Nazianzeno: “якоже Богословъ рече Григории: ‘Образом Божиимъ почтени быхомъ, сирѣчь самовластиемъ’” (Maksim Grek 2008: 263 – “come disse Gregorio Teologo: ‘Siete stati onorati dell'immagine di Dio, cioè del libero arbitrio’”) e “[...] явъствени самовластиа достоинство, яко въ своемъ произволении лежить еже обращати или не обращати себе къ дѣланию добродѣтели” (*Ibidem*: 266 – “siamo dotati della dignità del libero arbitrio, poiché risiede nella nostra volontà [la libertà] di orientarsi a praticare o non praticare le virtù [...]”); infine il vocabolo si ritrova nella parte conclusiva del testo, laddove Massimo afferma che lo zodiaco e i pianeti sono inanimati e sordi e non hanno alcun potere sull'immagine di Dio, cioè sul nostro ‘libero arbitrio’, del quale siamo stati onorati sin dal principio: “бездушъна бо сиа и глуха, и ни едину силу стяжаваютъ противу образа Божиа, сирѣчь самовластиа нашего, им же исперва почтени быхомъ” (*Ibidem*: 292)<sup>16</sup>.

Nel *Vtoroe poslanie F.I. Karpovu protiv predsказatel'noj astrologii* Massimo impiega il lemma due volte. Dopo aver riferito il parere contrario di Basilio, Giovanni e Agostino nei confronti della lettura delle stelle, spiega che l'astrologia contrappone la legge degli astri alla potenza legislatrice divina, e ciò che dipende dal desiderio e dal ‘libero arbitrio’ – le virtù e i vizi – attribuisce a cambiamenti nel movimento delle stelle:

Которому бо отнюдь цѣломудрию и чистотѣ, или правде, и мудрости, и мужеству научити можетъ звѣздозрительное художество, еже божественныя законы вся развращаетъ и звѣздную силу и нужю возставляетъ противу божественаго законоположения, и аже от произволения и самовластиа, добродѣтели или злобы,<sup>7</sup> звѣзднымъ отношениемъ возлагаетъ? (Maksim Grek 2008: 317).

Quale virtù e purezza, o verità, o saggezza, o coraggio può insegnare l'arte divinatoria, dal momento che distrugge i comandamenti divini e innalza la forza e la necessità delle stelle contro l'ordine disposto da Dio, e mette il movimento delle stelle al di sopra della volontà e del libero arbitrio, della virtù e del vizio?

Più avanti l'autore ribadisce l'opposizione tra ‘libero arbitrio’ e influenza delle stelle ammonendo Fedor, con riferimento a Lc 8,18, a non “sottomettere all'influsso degli astri la dignità della libertà, donata da Dio”: “и под звѣздными силами подлагаеши самовластиа достоинство, от Бога тебѣ дарованное” (Maksim Grek 2008: 333).

Analoga accezione del termine si trova nello *Slovo o tom, jako promyslom Božim, a ne svezdami i kolesom sčastija, vsja čelovečeskaja ustrojajutsja*; dopo aver citato alcune argomentazioni di Paolo sull'autorità che viene da Dio (Rm 13, 1-2; Gal 4, 8-10), Massimo commenta che noi uomini siamo portati a credere più alle eresie caldee e germaniche che non

<sup>16</sup> Nella stessa opera, come sinonimo di sl.eccl. *самовластие*, compare la locuzione sl.eccl. *самовластное освобождение разума* (Maksim Grek 2008: 257), che curiosamente combina il primo vocabolo qui analizzato (sl.eccl. *разумъ*) con l'aggettivo derivato dal secondo.

ad un simile insegnante e in generale ai Padri della Chiesa, i quali affermano che non dallo zodiaco dipende ciò che accade, ma che avendoci onorato il Creatore di ‘libero arbitrio’ siamo liberi nei nostri pensieri e nelle nostre azioni, sia buone che cattive:

Мы же, не вѣмъ что пострадаваше, наипаче внимаим халдѣвымъ и германскимъ бѣсованіемъ, нежели богоглагольнымъ учительствомъ богодухновенныхъ отецъ нашихъ и учителей. Яко убо не звѣздъ и зодии и планитовъ обоношени и исхожени, ниже колесомъ счѣстїа нѣкогого, яже о насъ правятся и бывають, нѣ самовластїемъ почтени бывше изначяла отъ Създавшаго насъ, мы сами и властели есмы своихъ помыслъ и дѣлъ благыхъ и лукавыхъ (Maksim Grek 2014: 154).

Noi non sappiamo quanto avremmo sofferto se avessimo aderito alle diavolerie caldee e germaniche, invece che all’insegnamento della parola di Dio dei nostri padri e maestri ispirati da lei. Poiché infatti non le stelle e lo zodiaco e il movimento e la traiettoria dei pianeti, né alcuna ruota della fortuna esiste e ci regola, ma del libero arbitrio siamo stati onorati dal principio dal Creatore, e noi stessi governiamo i nostri pensieri e le azioni buone e malvagie.

Come si vede, in Massimo l’uso del termine si collega direttamente o indirettamente a citazioni patristiche o paoline; tale modo di procedere ricorda, ancora una volta, il *Trattato* del Savonarola, che dedica la seconda sezione del suo testo alla confutazione dell’astrologia “dalli sacri Teologi” (Savonarola 1982: 285-287), i Padri appunto, e nella terza sezione menziona gli scritti paolini (*Ibidem*: 288-290). Inoltre, nella già ricordata puntuale analisi comparativa, F. Romoli (2015), notando che tutti gli argomenti che i due autori sollevano contro l’arte divinatoria derivano da una stessa tesi – vale a dire dalla convinzione che gli eventi futuri siano guidati dalla Provvidenza divina e dalla libera volontà dell’uomo –, confronta due passi delle opere summenzionate nei quali si palesa la corrispondenza tra la locuzione ‘libero arbitrio’ e l’espressione sl.eccl *самовластїе*:

nella Scrittura sacra troviamo che le cose future, le quale non procedono da cause necessarie o da cause che quasi sempre producono li suoi effetti ma da cause indifferenti, cioè che possono indifferentemente produrre e non produrre li suoi effetti o che li producono rare volte, o procedano meramente da la volontà di Dio, da la volontà della creatura angelica o dal libero arbitrio del uomo, non le può conoscere certamente né preannunziare se non Iddio (*Trattato contra li astrologi*, cfr. Romoli 2015: 14).

[...] и все, еже Содѣтелемъ всаждено бысть въ человекѣхъ, по образу божию созданномъ, самовластное свобожение разума, имже паче иныхъ еже по образу и подобїю является, зодѣйскимъ и звѣзднымъ снїтїемъ [сїяніемъ] возлагая, и отгуду повѣдаше и самовластїе добродѣтелей и злобы (Maksim Grek 2008: 257).

[...] e attribuendo allo zodiaco e alla luminosità delle stelle tutto ciò che dal Creatore è stato posto nell’uomo, creato a immagine di Dio, [cioè] la libertà autonoma del pensiero, per la quale egli [l’uomo] più degli altri [esseri] risulta essere a immagine e somiglianza di Dio, da là fanno derivare la libertà di scelta tra virtù e vizio.

L'insistenza di Massimo sui concetti della 'libera volontà' e del 'libero arbitrio', al punto di farne il primo e fondante motivo di confutazione della superstizione, viene attribuita da N.V. Sinicyna (in Maksim Grek 2008: 57) all'influsso della diatriba su tali temi che proprio in quegli anni in Occidente vedeva confrontarsi Erasmo e Lutero<sup>17</sup>; si tratta di un elemento importante, sul quale varrà la pena tornare in futuro. Al momento, la nostra indagine offre una prima conferma dell'ipotesi espressa sin dal 2005 dalla studiosa, secondo la quale "negli scritti [di Massimo] contro l'astrologia si forma la terminologia filosofica, in particolare la terminologia della 'libera volontà' e della 'libertà di scelta'" (Sinicyna 2005: 289, n° 21).

### 5. Conclusioni

Il presente studio si proponeva di verificare interesse e realizzabilità di un approfondimento lessicale sistematico sulle opere di Massimo il Greco, muovendo dall'analisi di due lemmi, sl.eccl. *разумъ* e sl.eccl. *самовластие*, scelti il primo in virtù della sua rilevanza nel medioevo slavo-orientale, il secondo per la sua appartenenza alla cultura di matrice umanistica. Le occorrenze rinvenute nei primi due volumi della nuova edizione delle opere di Massimo il Greco sono state poste a confronto con l'uso dei lemmi nell'epoca antecedente all'autore, ricostruito sulla base delle voci dei dizionari di paleoslavo e slavo ecclesiastico, e della nostra interpretazione dei contesti d'uso del lemma confluiti nella sezione storica del NKRJa.

I dati e le riflessioni che ne sono scaturite confermano l'ipotesi della presenza di elementi peculiari nell'*usus verborum* di Massimo: l'uso di sl.eccl. *разумъ* restituisce l'intera gamma dei significati principali del lemma, ne mostra un impiego attivo nel fraseggio autoriale e disinvolto, viste le nuove possibilità di combinazione lessicale che abbiamo elicitato; l'utilizzo di sl.eccl. *самовластие* testimonia un uso frequente del lemma nel significato di 'libero arbitrio', inusuale nella produzione letteraria precedente, e sostanzialmente collegato all'ambito della polemica contro l'astrologia.

In entrambi i casi, come si è visto, l'analisi dell'uso lessicale di Massimo permette di evidenziare da una parte la profonda conoscenza dei Padri della Chiesa su cui si fondava il pensiero dell'autore, dall'altra un ruolo importante dell'esperienza italiana e della conoscenza delle opere del Savonarola nella formazione dell'intellettuale.

---

<sup>17</sup> Le due missive a F. Karpov sono del 1523-1524, l'apice della disputa tra Erasmo e Lutero si colloca tra il 1524 e il 1526.

*Abbreviazioni*

gr.	greco
ingl.	inglese
it.	italiano
lat.	latino
pl.sl.	paleoslavo
ru.	russo
sl.eccl.	slavo ecclesiastico

*Bibliografia*

## FONTI

- BSV: *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart 1994.
- GB: *Gennadievskaja Biblija – Biblija 1499 goda i Biblija v sinodal'nom perevode s illjustracijami v 10-ti tomach*, Moskva 1992.
- Maksim Grek 1859-1862: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1859-1862 (1894-1872<sup>2</sup>).
- Maksim Grek 2008: *Prepodobnyj Maksim Grek*, *Sočinenija*, I, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: *Prepodobnyj Maksim Grek*, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- F3: *Filocalia*, III, Atene 1991 <<https://greekphilokalia.files.wordpress.com/2018/09/filokaliac.pdf>> (ultimo accesso: 01.03.2019).
- NKRJa: *Nacional'nyj Korpus Russkogo Jazyka. Istoričeskij Korpus* <[http://ruscorpora.ru/search-old\\_rus.html](http://ruscorpora.ru/search-old_rus.html)> (ultimo accesso: 01.03.2019).
- PG89: Jacques-Paul Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, LXXXIX, Parisiis 1865.
- Savonarola 1982: Girolamo Savonarola, *Trattato contra li astrologi*, in: Id., *Scritti filosofici*, a cura di G.C. Garfagnini, E. Garin, I, Roma 1982 (= Edizione nazionale delle opere di Girolamo Savonarola), pp. 273-370.
- ST: Tommaso D'Aquino, *La Somma Teologica*, II/2, Bologna 2014, cfr. <[https://www.edizionistudiodomenicano.it/Docs/Sfogliabili/La\\_Somma\\_Teologica\\_Seconda\\_Parte\\_2/index.html#4/z](https://www.edizionistudiodomenicano.it/Docs/Sfogliabili/La_Somma_Teologica_Seconda_Parte_2/index.html#4/z)> (ultimo accesso: 01.03.2019).

- ŽM: *Žitija Mefodija*, in: *Biblioteka literatury drevnej Rusi*, II. XI–XII v., red. D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko, Sankt-Peterburg 1999, cfr. <<http://lib2.pushkinskijdom.ru/ta-bid-2164>> (ultimo accesso: 01.03.2019).

## DIZIONARI

- GEL: H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, New York 1969.
- LPGL: F. Miklosich, *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- MSDRJa: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- PCSS: G. D'jačenko, *Polnyj cerkovno-slavjanskij slovar'*, Moskva 1993 (1901').
- SAR: *Slovar' Akademii Rossijskoj*, I-VI, Sankt-Peterburg 1789-1794.
- SCR: *Slovar' cerkovno-slavjanskogo i russkogo jazyka, sostavlenyj Vtorym otdeleniem Imperatorskoj Akademiej Nauk*, I-IV, Sankt-Peterburg 1847.
- SJS: Československá Akademie Věd, Slovanský ústav, *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, red. J. Kurz, Z. Hauptová, I-IV, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- SRJa: *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII*, Moskva 1975, cfr. <<http://etymolog.ruslang.ru/index.php?act=xi-xvii>>.
- SS: Slavjanskij Institut Akademii Nauk Čěšskoj Respubliki, Institut Slavjanovedenija i Balkanistiki Rossijskoj Akademii Nauk, *Staroslavjanskij slovar' (po rukopisjam X-XI vv.)*, red. R.M. Cejtlin, R. Večerka, E. Blagova, Moskva 1994.

## STUDI

- Denisoff 1943: E. Denisoff, *Maxime le Grec et l'Occident. Contribution a l'histoire de la pensée religieuse et philosophique de Michel Trivolis*, Louvain-Pa-  
ris 1943.
- Ferro 2018: M.C. Ferro, *Sl.eccl. pazumъ. Studi per un lexicon plurilingue dei termini religiosi e filosofico-teologici*, in: M.C. Ferro, L. Salmon, G. Ziffer (a cura di), *Contributi italiani al XVI Congresso Internazionale degli Slavisti (Belgrado, 20-27 agosto 2018)*, Firenze 2018, pp. 23-36.
- Garzaniti 2010: M. Garzaniti, *Sacra Scrittura, auctoritates e arte traduttoria in Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.

- Garzaniti in stampa: M. Garzaniti, *Umanesimo, rinascimento e cultura russa tra il XV e il XVII secolo. Alcune riflessioni preliminari*, in: G. Siedina (ed.), *Towards an Atlas of Humanistic and Renaissance Literary Civilization and of the Diffusion of Classical Literatures in the Slavic World (15<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> century)*, Firenze (in corso di stampa).
- Garzaniti, Romoli 2010: M. Garzaniti, F. Romoli (a cura di), *Forum "Massimo il Greco, Firenze e l'Umanesimo italiano"*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 239-394.
- Gudzij 1911: N.K. Gudzij, *Maksim Grek i ego otnošenie k epoche ital'janskogo Vozroždenija*, "Universitetskie izvestija", LI, 1911, 7, pp. 1-19.
- Haney 1973: J.V. Haney, *From Italy to Muscovy. The life and works of Maksim the Greek*, München 1973.
- Ivanov 1972-1973: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i ital'janskoe vozroždenie*, "Vizantijskij Vremennik", 1972, 33 (58), pp. 140-157; 1973, 34 (59), pp. 112-121; 1973, 35 (60), pp. 119-136.
- Kovtun et al. 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: *Vostočnoslavjanskije jazyki: istočniki dlja ich izučenija*, Moskva 1973, pp. 99-127.
- Kovtun 1975: L.S. Kovtun, *Leksikografija v Moskovskoj Rusi XVI-načala XVII v.*, Moskva 1975.
- 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.
- Kudrjavcev 2013: O.F. Kudrjavcev, *Evropejskoe Vozroždenie i russkaja kultura XV-seređiny XVII v.: kontakty i vzaimnoe vosprijatie*, Moskva 2013.
- MacRobert 2008: C.M. MacRobert, *Maksim Grek and the Norms of Russian Church Slavonic*, in: *Papers to be presented at the XIV International Congress of Slavists*, Ohrid 2008, pp. 45-63.
- MacRobert 2017: C.M. MacRobert, *Maksim Greek in Linguistic Context*, in: V.S. Tomelleri, I.V. Verner (eds.), *Latinitas in the Slavic World*, Leipzig 2017 (= *Specimina Philologiae Slavicae*, 192), pp. 173-205.
- Nizamedtinova 2016: N.Ch. Nizamedtinova, *Russkaja leksikografija v XVI v.*, "Vestnik Moskovskogo Gosudarstvennogo Oblastnogo Universiteta. Serija: Russkaja filologija", 2016, 5, pp. 89-96.
- Olmsted 2002: H.M. Olmsted, *Recognizing Maksim Grek: Features of his Language*, "Palaeoslavica", X, 2002, 2, pp. 1-26.
- Romodanovskaja 2000: V.A. Romodanovskaja, *"Sede odesnuju otca" ili "sidel esi"? K voprosu o pravke Maksima Greka*, in: *Problemy istorii, russkoj knižnosti, kul'tury i obščestvennogo soznania*, Novosibirsk 2000, pp. 232-238.



- Romoli 2010: F. Romoli, *L'Epistola al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato di Massimo il Greco fra retorica classica e prassi umanistica*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 365-383.
- Romoli 2015: F. Romoli, "Trattato contra gli astrologi" *Džiolamo Savonaroly i "Slovo protivu tščaščichsja zvezdozreniem predricati o buduščich i o samovlastii čelovekom" Maksima Greka. Opyt sopostavitel'nogo analiza*, "Wiener Slavistisches Jahrbuch", III (Neue Folge), 2015, pp. 1-17.
- Romoli 2017: F. Romoli, "Antimagometanskije" stat'i v "Triumphus crucis" *Džiolamo Savonaroly i Pervom sobranii sočinenij Maksima Greka. Nekotorye tekstual'nye sovpadenia*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", LXV, 2017, pp. 84-100.
- Ševčenko 2009: I. Ševčenko, *Četyre mira i dve zagadki Maksima Greka*, in: R.M. Šukurov (red.), *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 vseмирno-istoričeskom processe*, Moskva 1972, pp. 149-156.
- Sinicyna 2005: N.V. Sinicyna, *Massimo il Greco, Firenze, Savonarola*, in: M. Garzanti, L. Tonini (a cura di), *Giorgio La Pira e la Russia*, Firenze 2005, pp. 265-289.
- Sinicyna 2010: N.V. Sinicyna, *Umanesimo e vocazione monastica nella biografia e nell'opera di Massimo il Greco*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 313-326.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985.
- Verner 2010a: I.V. Verner, *Lingvističeskie osobennosti perevoda "latinskich" knig Gennadevskoj biblii 1499 g.*, "Studi Slavistici", VII, 2010, pp. 7-31.
- Verner 2010b: I.V. Verner, *O jazykovej praktike Maksima Greka rannego perioda "sub specie grammaticae"*, "Slavjanovedenie", 2010, 4, pp. 29-38.
- Verner 2017: I.V. Verner, *K istorii perevoda Psaltyri Maksimom Grekom v 1522-1552 godach: chronologija, tekstologija, metodologija*, "Slavjanovedenie", 2017, 2, pp. 40-54.
- Viskovatj 1939-1940: K. Viskovatj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia. Časopis pro slovanskou filologii", XVII, 1939-1940, pp. 128-133.

*Abstract*

Maria Chiara Ferro

*For a Lexical Analysis of Maximus the Greek's Works*

Michael Trivolis' life history, together with his fervent activity as a translator, lead us to speculate on the particular attention that he was to pay to lexical features in his own works, regarding, for instance, the attribution of new and/or different meanings to traditional lemmas or the introduction of new terms. In order to verify this hypothesis, we examined the occurrences within his works of some key concepts from medieval and humanistic culture. This paper focuses on the terms *разумъ* and *самовласть/самовластие* in the texts included in the first two volumes of the new edition of Maximus the Greek's works edited by N.V. Sinicyna. The results of the survey are compared with the reconstructed semantics and contexts of use of the chosen words in previous literature, on the basis of the occurrences in the historical section of the National Corpus of the Russian language as well as in a selection of dictionaries of Old Slavonic and Church Slavonic. The analysis allowed us to highlight the deep knowledge of the church fathers, on which the thought of Maximus the Greek was based, and the important role of his Italian experience and the knowledge of Savonarola's works in his intellectual training.

*Keywords*

Maximus the Greek; *разумъ*; *самовластие*; Humanism; Free Will; Savonarola; Controversy Against Astrology.

Marcello Garzaniti

*Il Discorso sulle instabilità e i disordini*  
(*Slovo o nestroenijach i bezčijnijach*) di Massimo il Greco.  
Alle fonti del lamento della Vasilija

Il *Discorso più esteso che illustra con pena le instabilità e i disordini degli imperatori e dei governanti di questo ultimo secolo*<sup>1</sup> (d'ora in poi *Discorso*) è uno degli scritti più affascinanti di Massimo il Greco. In quest'opera si fondono armonicamente tematiche e motivi che percorrono l'intera sua produzione e che testimoniano la sua educazione umanistica, la sua vasta erudizione, e allo stesso tempo lo sviluppo di un pensiero originale. Se da una parte infatti sono evidenti le tracce della sua formazione in Italia, dall'altra, com'è stato recentemente osservato, l'autore manifesta una concreta attenzione alla situazione della Russia nel contesto delle trasformazioni che segnarono l'inizio dell'epoca moderna in Europa.

Non possiamo soffermarci in dettaglio sull'abbondante critica letteraria e storica che si è occupata dell'opera, ma vi faremo riferimento, se necessario, nel corso della nostra riflessione. Sin d'ora, tuttavia, ci sembra importante sottolineare la presenza di due diverse linee interpretative. Da una parte si osserva la tendenza a rileggere l'opera sulla base della formazione italiana dell'autore e più specificamente in relazione alla Divina Commedia (Picchio, Baracchi) o alla canzone *De ruina ecclesiae* di Girolamo Savonarola (Viskovatyj, Ivanov)<sup>2</sup>. Dall'altra si sottolineano i motivi sociali e politici che emergono nello scritto di Massimo cercando di individuare le concrete circostanze storiche che avrebbero spinto il monaco atonita alla sua composizione. Secondo alcuni interpreti (Ikonnikov, Ržiga)<sup>3</sup> l'opera scaturirebbe dalla situazione drammatica dei primi anni del regno di Ivan il Terribile, mentre per altri (Sinicyňa, Žurova, Emčenko) rifletterebbe gli anni successivi, legati al progressivo ristabilimento dell'ordine sociale e politico all'epoca del metropolita Makarij, in particolare alla celebrazione del sinodo dei Cento capitoli<sup>4</sup>. Si possono infatti trovare

---

<sup>1</sup> L'edizione più recente dello *Slovo prostranněe izlagajušče s žalostiju nestroenia i besčinia carei i vlastelčchů poslednjago věka sego* è stata curata sulla base del codice RGB MDA 42 da N.V. Sinicyňa in Maksim Grek 2014 (N° 26, pp. 264-271, comm. pp. 390-393).

<sup>2</sup> Picchio 1968: 218, Baracchi 1983, Viskovatyj 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224. M. Baracchi non sembra conoscere lo studio di Viskovatyj sull'ispirazione savonaroliana dell'opera, in cui si mettono in evidenza le relazioni letterarie fra gli scritti dei due autori.

<sup>3</sup> Ikonnikov 1915: 450-455, Ržiga 1934: 50-59.

<sup>4</sup> Considerando la composizione delle raccolte dei suoi scritti N.V. Sinicyňa riteneva che "il *Discorso sulle instabilità e i disordini* fosse stato incluso nella Raccolta di Ioasaf nella fase conclusiva

tracce del *Discorso* nella documentazione sinodale, nella lettera rivolta dal giovane zar Ivan ai padri sinodali in cui si parla esplicitamente di “un impero in stato di vedovanza”<sup>5</sup>.

Il *Discorso* si apre con il racconto in prima persona di un viandante (*prechodnikü*), che, percorrendo un “aspro cammino”, incontra una donna solitaria e piangente, circondata da fiere. A un lettore italiano l’immagine richiama inevitabilmente diverse opere della letteratura italiana, cominciando dalla Divina Commedia, che il giovane Michele aveva certamente conosciuto durante il suo soggiorno fiorentino. Allo stesso tempo la densa riflessione, che si sviluppa nel lamento della protagonista, con le numerose citazioni bibliche volte a interpretare i rivolgimenti sociali e politici dell’epoca, spinge a studiare più precisamente le fonti e il loro uso, considerando l’opera nel complesso della sua produzione e alla luce del contesto storico della Russia e più in generale dell’Europa del tempo.

Per questo studio si adotta la succitata recente edizione, curata da N.V. Sinicyna<sup>6</sup>, ma si tiene conto anche dell’edizione, pubblicata qualche anno prima, da L.I. Žurova, che offre in apparato le varianti dei principali codici<sup>7</sup>. Purtroppo quest’ultima edizione non ha potuto includere l’interessante codice parigino Man. Slav. 123, un testimone che contiene annotazioni che con ogni probabilità appartengono allo stesso Massimo o ai collaboratori, che operavano sotto la sua guida<sup>8</sup>.

Come abbiamo detto, nel proemio il viandante, *alter ego* dell’autore, incontra sul suo cammino una donna “che piange sconsolata”, vestita come una vedova, circondata da “leoni, orsi, lupi e volpi”. Quest’immagine poteva richiamare alla memoria di un greco la più tradizionale letteratura classica, a cominciare dal lamento di Penelope che si piange vedova mentre è circondata dai Proci (Omero, Odissea, I, 325-364)<sup>9</sup>, ma in realtà sappiamo che testimonia lo stretto legame del *Discorso* con la produzione di Savonarola. La diretta fonte di ispirazione è infatti la canzone *De ruina ecclesiae* (1475), cui ha fatto riferimento in passato K. Viskovatj. A questa però bisogna aggiungere la precedente composizione del frate

---

della sua realizzazione, quando fu messa a punto la “forma breve”, dove il nostro testo è assente, ma in un periodo in cui era già iniziato il lavoro per la composizione della seconda parte della Raccolta di Chludov (capp. 26-73, in cui il cap. 26 è ugualmente occupato dal *Discorso sulle instabilità*). Verosimilmente questo accadde all’epoca del Sinodo dei Cento capitoli, intorno al 1551...” (Maksim Grek 2014: 264-271 [N° 26], 390 [comm.]). Cfr. Žurova 2011, I: 216-217; Emčenko 2014.

<sup>5</sup> A questo proposito si veda soprattutto l’ottimo studio di E. Emčenko (2014: 99).

<sup>6</sup> Cf. *supra* n.1.

<sup>7</sup> Žurova 2011, II: 26-43. Se necessario, faremo riferimento a queste testimonianze manoscritte indicando le varianti dei singoli codici. La studiosa ha analizzato con scrupolo la tradizione manoscritta, mostrando che l’antigrafo dei due principali manoscritti coevi all’autore (RGB MDA 42; RGB Rum. 264) era il più vicino all’originale dell’opera, ma che il codice RGB, Bol’š. 285 contiene delle correzioni di pugno del medesimo autore, che non si basano sul precedente antigrafo, ma che rappresentano una nuova variante dell’opera (Žurova 2011, I, in particolare pp. 224-232).

<sup>8</sup> Sulla presenza delle glosse nel codice BNF Man. Slav. 123 si veda Garzaniti 2019a.

<sup>9</sup> Per la letteratura bizantina A.S. Orlov ha fatto riferimento all’opera poetica di Giovanni Geometra e alla Storia di Niceta Coniata (Viskovatj 1939-1940: 129).

ferrarese, il *De ruina mundi* (1472), che con la prima costituisce una specie di ‘dittico’<sup>10</sup>. Si deve dunque considerare attentamente questa fonte, non semplicemente per sottolineare la dipendenza dell’opera di Massimo, quanto piuttosto la capacità dell’autore di rielaborare e sviluppare la tematica in forme e modi specifici, a cominciare dalle differenze formali esistenti fra composizione poetica e narrazione in prosa, ma soprattutto mettendo in risalto l’acuta esegesi delle sacre scritture applicata al nuovo contesto russo.

Nel racconto il viandante, avvicinatosi alla donna, le chiede cortesemente chi è, la ragione per cui si trova in quel “luogo deserto” e “la causa del suo pianto e del suo dolore”. Ostinandosi a non rivelare la sua identità, il lettore può facilmente intuire il carattere allegorico della figura e della sua ambientazione in cui si fondono reminiscenze classiche e motivi biblici. Ci sembra indicarlo con chiarezza la glossa che nel succitato codice parigino spiega la parola “incontro (*srětenii*)” con il termine “visione (*viděni*)” (Man. Slav. 123, f. 68v.)<sup>11</sup>. Questo termine, ben al di là di una sinonimia stilistica, rimanda a un concetto fondamentale della letteratura veterotestamentaria profetica che, come vedremo, assume un ruolo fondamentale nel *Discorso*.

All’inizio la protagonista non sembra voler rispondere al viandante. Non rivelando la propria identità, la donna invita il viandante a tacere e a continuare per la sua strada, dichiarando che le sue ferite “non possono essere curate dagli uomini”. Le sue parole, tuttavia, offrono due indizi fondamentali per comprendere il successivo svolgimento dell’opera. La protagonista sottolinea che apprendere le ragioni della sua attuale situazione lo farebbe solo “finire in disgrazia” e accenna al fatto che fra queste ragioni vi sia “la grande durezza (*žestosta*)” (ma potremmo tradurre anche con “crudeltà”), di quanti dovrebbe fungere da guide perché non ascoltano gli “utili consigli” e sono dominati dalle passioni diventando così “prigionieri” di coloro che li circondano. Si richiamano così motivi fondamentali della letteratura veterotestamentaria, che vede costantemente la figura del profeta subire gravi ripercussioni per aver diffuso un messaggio divino, che chiama alla conversione.

<sup>10</sup> Per le canzoni si veda l’edizione nazionale delle poesie del frate domenicano, curata da M. Martelli (Savonarola 1968: 3-9). Non ci possiamo soffermare sulla produzione poetica di Savonarola, di cui negli anni Settanta del ventesimo secolo è stato scoperto un importante autografo (Milano, Biblioteca Ambrosiana, S.P.II.5; cfr. Cattin 1973), come pure sull’analisi delle due canzoni. Si deve comunque osservare insieme alla raffinata metrica, il sottotesto scritturale, soprattutto profetico, l’influenza dantesca e il loro evidente e peculiare petrarchismo (Martelli 2001, in particolare p. 133; Savonarola 2015). Nella loro interpretazione del *Discorso* K. Viskovatjy e A.I. Ivanov menzionano solo il *De ruina ecclesiae* (secondo l’edizione di V. Piccoli, Savonarola 1926), perdendo di vista così l’orizzonte ermeneutico complessivo dello scritto di Massimo (Viskovatjy 1939-1940; Ivanov 1968: 223-224). Secondo Viskovatjy infatti l’operetta parlerebbe solo dell’impero, mentre il frate ferrarese si occuperebbe della chiesa, per cui il monaco atonita non avrebbe tratto da Savonarola il “soggetto letterario”, ma solo “un’immagine letteraria... rielaborando i dettagli a modo suo” (Viskovatjy 1939-1940: 131).

<sup>11</sup> Sinicyna ha osservato che si tratta di un “cambiamento stilistico, che precisa il senso, il suo carattere allegorico” (Maksim Grek 2014: 392).

Per convincere la vedova, il viandante, tuttavia, la esorta, invocandola “purissima fra le donne”, ad alleggerire il proprio dolore rivolgendogli “con coraggio” (*su družnovenijemü*), evidente riferimento alla parresia apostolica, un discorso che potrà essere utile a lui e a quanti potranno conoscerlo per suo tramite, evitando loro le medesime gravi conseguenze. La protagonista si schernisce sottolineando nuovamente il motivo già menzionato della pericolosità di diffondere il suo messaggio (soprattutto se “messo per iscritto”) per via delle possibili persecuzioni di quanti odiano la “verità” e l’“insegnamento degli anziani” (*poučenie starčeskoe*) e sono in grado di influenzare rovinosamente i governanti.

Alla fine, però, la protagonista accetta di “narrare tutte le ragioni della sua tristezza” e, “mossa dall’amore e dalla bontà divina”, si accinge a illustrare le cause del suo dolore con la speranza che i governanti si pentano e si dedichino alle buone opere, che non solo danno “onore e gloria”, ma garantiscono pure la “crescita della potenza”. Non può sfuggire qui un chiaro riferimento a concomitanti fonti bibliche e classiche, laddove la “verità”, com’è di norma per Massimo, è la “verità evangelica”, sempre spiegata alla luce della dottrina dei profeti e dei padri della Chiesa, mentre la “crescita della potenza” costituisce un inequivocabile riferimento al pensiero politico della tradizione imperiale romana<sup>12</sup>.

Ora la donna può finalmente presentarsi come “una delle nobili e gloriose figlie” del “Re di tutti, creatore e signore”, da cui proviene ogni dono e ogni “paternità”<sup>13</sup>. Questa citazione biblica sull’origine divina di ogni dono (Gc 1,17), costituisce un *leit motiv* della letteratura politica bizantina. Nel pensiero di Massimo il Greco è un concetto importante che ha un ruolo chiave già in uno dei suoi primi scritti in slavo, la *Lettera al gran principe di Mosca Vasilij III sulla traduzione del Salterio commentato* (1522)<sup>14</sup>. Pur avendo diversi nomi “comando, ... potere e potenza, e signoria”, il suo nome è “Vasilija”, un appellativo che li riassume tutti. L’elezione divina, nascosta nel nome “ricevuto dall’Altissimo” manifesta la sua funzione in quanti le sono sottomessi rappresentando la “fortezza” e il “fondamento del popolo”.

Nel codice MDA 138 (f. 179v.), che contiene una raccolta delle sue opere con annotazioni di pugno dello stesso Massimo, il nome della figura allegorica “Vasilija”, viene spiegato

<sup>12</sup> Il concetto di *civitas augescens* e *civitas amplianda*, presente anche nel codice giustiniano, è stato oggetto del Seminario internazionale “Da Roma alla Terza Roma” (Roma 1996) (Catalano 2002: 81-93). Per sottolineare la continuità del concetto nella tradizione bizantina potremmo fare riferimento alla Lettera di Fozio al khan Boris, considerata nel Cinquecento russo una sorta di *speculum principis*, che Massimo stesso provvede a far circolare in versione slava (Bulanin 1984: 82-94, cfr. *infra*). In questo caso, come nei precedenti citati, si dovrebbe svolgere uno studio specifico sulle relazioni del *Discorso* con le fonti bizantine.

<sup>13</sup> Si deve rammentare che ‘re’ e ‘regno’, riferiti sia a Dio, come pure ai sovrani del popolo ebraico, corrispondono sempre in slavo a *car’* e *carstvo*, traduzione del greco βασιλεύς e βασιλεία. Continueremo, comunque, in questi casi a tradurre seguendo la tradizione latina.

<sup>14</sup> In questa lettera la citazione appare accompagnata da riferimenti al pensiero di Platone e alla legislazione di Giustiniano, in cui si afferma che l’impero e il sacerdozio sono i massimi doni divini (*Poslanie moskovskomu velikomu knjazju Vasiliju III o perevode Tolkovoj Psaltyri*, in: Maksim Grek 2008: 151-166; cfr. Žurova 2011, I: 178-200; Garzaniti 2010).

con una glossa che rende esplicita la fonte biblica del pensiero di Massimo: “spiegazione: cioè l’impero, e si interpreta come fondamento del popolo” (cfr. Sap 6,24)<sup>15</sup>. Il libro della Sapienza fa riferimento in realtà al “re sapiente”<sup>16</sup> che rappresenta il “fondamento del popolo”. Nel *Discorso* la sostituzione del termine re / imperatore con impero / regno (*carstvo*) è finalizzata a un’esegesi allegorica, che va compresa in chiave universale e messianica. Nelle parole della protagonista questo nome ha un significato che corrisponde al senso greco della parola *vasilevo*, ma che tuttavia non è compreso da quanti si comportano “indegnamente”, trasformandosi da “imperatori” a “persecutori”, arrecandole disonore. In cambio ne ricevono “malvagità e malattie” quale meritata punizione divina<sup>17</sup>.

La presentazione della protagonista, contenuta nel proemio dell’opera, si conclude con la deferente venerazione del viandante che ne riconosce la dignità regale e le chiede nuovamente di narrare le ragioni del suo dolore e del ritiro “in quel luogo deserto” (*na puti pustè*)<sup>18</sup>. Questo nuovo riferimento al deserto costituisce un nuovo importante indizio per delineare meglio i contorni della figura allegorica. L’immagine della donna nel deserto richiama, infatti, la donna dell’Apocalisse (Ap 12,1-6), figura della chiesa militante perseguitata, adottata in una delle canzoni più importanti del Savonarola, il *De ruina ecclesiae*. Il predicatore ferrarese così presenta l’incontro con la protagonista:

Così io dissi a la pia Madre antica  
Per gran disio ch’io ho di pianger sempre;  
E Lei, che par che gli occhi mai non tempre,  
Col viso chino e l’anima pudica,  
La man mi prese, et a la soa mendica  
Spelonca mi condusse lacrimando<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> “толк: сирѣчь царство, а тѣкуется утвержение людемъ” (Maksim Grek 2014: 390). Interessante la variante presente in un altro testimone manoscritto, RNB Solov. 494/513: “Толк. Царство Василия съ бо тѣкуется утвержение” (Žurova 2011, I: 228).

<sup>16</sup> Traduciamo dalla versione slava: “E il re sapiente è fondamento del popolo” (и царь премудръ утвержение есть людем, Sap 6,24). La citazione non è indicata né da Sinicyna, né da Žurova.

<sup>17</sup> Già all’inizio Vasilija, come abbiamo visto, aveva accennato al potere esercitato con “durezza / crudeltà” e alle sue inevitabili conseguenze (cfr. *supra*).

<sup>18</sup> I due termini in slavo *puti* e *pustü*, che producono un’allitterazione, uniscono i temi del cammino e del deserto e sono ripresi al termine dell’opera rappresentandone una chiave fondamentale. Baracchi mette l’espressione “cammino aspro” del proemio in relazione alla Divina Commedia, ma in realtà il termine richiama un motivo biblico fondamentale, presente soprattutto nei salmi, di cui si serve anche Dante nel suo poema.

<sup>19</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 23-28 (Savonarola 1968: 7). La canzone è accompagnata da una serie di note che sono ritenute autografe e che risalirebbero al periodo fiorentino (Savonarola 2015: 97-98). Così spiega l’immagine lo stesso Savonarola: “La Chiesa vera, cioè la congregazione di veri cristiani, li quali piangono sempre li peccati de li altri, e se dogliono de tanta ruina” (*ibid.*: 102).

Questo testo, pur composto molti anni prima, come altre composizioni del frate ferrarese veniva cantato durante le processioni religiose e veniva usato nel convento di San Marco<sup>20</sup> dove Michele Trivolis era stato novizio (1502-1503/1504?)<sup>21</sup>.

L'affinità nella descrizione del personaggio e dell'incontro del *Discorso* con il *De ruina ecclesiae* trova conferma nell'invocazione del nostro viandante alla protagonista: "purissima fra le donne" che fa eco all'appellativo con cui inizia la canzone savonaroliana:

Vergene casta, ben che indegno figlio,  
Pur son di membri de l'eterno Sposo<sup>22</sup>.

Con l'espressione "verGINE casta" l'apostolo Paolo si riferisce alla comunità cristiana, raffigurata nella metafora della sposa sulla base dell'interpretazione allegorica del Cantico dei Cantici (2 Cor 11,1-2). Nei versi seguenti, che Massimo riprende più volte nel suo *Discorso*, Savonarola si lamenta che non si ascoltino più i consigli delle generazioni passate:

Però mi duol asai che l'amoroso  
Antiquo tempo, e il dolce suo periglio  
Or mai sia perso; e non par più consiglio  
Che ristorar il possa, on forse ardisca;  
L'ardente voce prisca  
Più non cognosce i Greci nè' Romani;  
El lume de' primi ani  
È ritornato in ciel cum la Regina  
Et a noi, lasso me! più non se inchina<sup>23</sup>.

Del resto, lo stesso invito a tacere che Massimo aveva messo sulle labbra della protagonista lo ritroviamo proprio nel *De ruina ecclesiae* in cui Savonarola, compiangendo la sorte della sposa di Cristo, la contrappone alla meretrice Babilonia con toni apocalittici e danteschi:

Do poi Madona, dissi: Se 'l ve piace,  
Di pianger con voi l'alma si contenta.  
Qual forza ve ha così del regno spenta?  
Qual'arrogante rompe vostra pace?  
Rispose sospirando: Una fallace  
Superba meretrice, Babilona.

<sup>20</sup> Nel decreto, che imponeva in San Marco la *damnatio memoriae* del riformatore ferrarese (10 marzo 1502) si davano esplicite disposizioni che riguardavano anche processioni, canti e quant'altro fosse legato al Savonarola (Schnitzer 1931, II: 437-438).

<sup>21</sup> Cfr. Sinicya 2006. Sulle circostanze storiche che legarono Michele Trivolis al convento di san Marco si veda Garzaniti 2019b.

<sup>22</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 1-2 (Savonarola 1968: 6).

<sup>23</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 3-11 (*ibid.*).



E io: – Deh! per Dio, Dona,  
 Se romper se potria quelle grande ale!  
 E lei: Lingua mortale  
 Non pò, nè lice, non che mover l'arme.  
 Tu, piangi e taci: e questo meglio parme<sup>24</sup>.

In questi versi, peraltro, è evidente la forma del dialogo che sarà adottata da Massimo per il suo *Discorso*. Nella chiusa della medesima canzone troviamo, pur adattato allo specifico contesto storico, il motivo della profezia inascoltata:

Canzone, io non fo stima  
 Di scordio ponto. Non pigliar impresa,  
 Se non serai intesa.  
 Forsi è meglio: sta' pur contenta al *quia*,  
 Dopo che fa mestier che così sia<sup>25</sup>.

L'allegoria della donna nel deserto presente nel *Discorso*, tuttavia, non si può identificare *tout court* con l'immagine della chiesa militante e perseguitata, che offre Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*, ma diventa, come abbiamo visto, una metafora del 'comando' e del 'potere', cioè del carisma che i regnanti ricevono da Dio stesso e che nel tempo presente esercitano indegnamente. La costruzione allegorica si colloca dunque all'interno di una riflessione sulla situazione del mondo e dei suoi governanti, esplicita fin dal titolo, che trova ispirazione in una precedente canzone savonaroliana, il *De ruina mundi* (1472). Il suo prologo mostra una sostanziale coincidenza tematica con il *Discorso* di Massimo:

Vedendo sottosopra volto el mondo  
 Ed esser spenta al fondo  
 Ogne vertute e ogne bel costume:  
 Non trovo un vivo lume,  
 Né pur chi dei suoi vizi si vergogni:  
 Chi te nega, chi dice che tu sogni<sup>26</sup>.

Nella chiusa della medesima canzone Savonarola introduce il *topos* veterotestamentario della profezia che si contrappone al potere mondano:

<sup>24</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 67-77 (*ibid.*: 8). Così spiega l'immagine di Babilonia Savonarola: "Cioè la superbia, la lussuria e la avarizia" (Savonarola 2015: 102).

<sup>25</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 78-82 (Savonarola 1968: 9). Savonarola vi aggiunge due glosse esplicative assai interessanti: a proposito della "stima", "Cioè, non mi curo che di me sia detto male, e che io sia punto" e quando parla del "pigliar impresa": "Cioè, non disputare, quasi volendoti defendere quanto è detto da li cechi che non sono vere queste cose, e che non verranno tribulazione; ma sta' in pace" (Savonarola 2015: 110).

<sup>26</sup> *De ruina mundi*, vv. 6-11 (Savonarola 1968: 3).

Canzion, fa' che sia acorta,  
 Che a purpureo color tu non te apogie;  
 Fugi palazi e logie  
 E fa' che toa ragion a pochi dica,  
 Ché a tuto el mondo tu serai nemica<sup>27</sup>.

La concomitante rielaborazione dei motivi savonaroliani della chiesa perseguitata e della critica al potere corrotto che si può leggere nel *Discorso* di Massimo potrebbe avere il proprio anello di congiunzione nella Divina Commedia. Nel suo canto più politico Dante unisce l'immagine della vedova in pianto con la città imperiale, la prima Roma, che attende l'imperatore che la liberi": "Vieni a veder la tua Roma che piagne vedova e sola, e di e notte chiama: 'Cesare mio, perché non m'accompagne?'"<sup>28</sup>. Potremmo allora dire che nel *Discorso* di Massimo, pur individuando una relazione diretta con le canzoni savonaroliane, penetra in Russia la prima eco della Divina Commedia, in particolare del suo canto più politico. Del resto il giovane Michele non solo aveva conosciuto l'opera dantesca negli anni del suo soggiorno a Firenze, ma soprattutto aveva potuto accostarsi ai commenti che ne aveva fatto Cristoforo Landino (1425-1498), insegnante all'Accademia fiorentina, e che erano stati pubblicati a Firenze negli anni ottanta del Quattrocento<sup>29</sup>.

Questa prima parte del *Discorso* contiene un'articolata riflessione di Vasilija sulla giustizia. In primo luogo la protagonista si compiace di riconoscere nel viandante lo "zelo per Dio" e "un amore non ipocrita", che sono caratteri fondamentali delle figure profetiche, e gli conferisce il ruolo di annunciatore e mediatore per quanti desiderano giungere al "regno senza fine". La "figlia del re e creatore" distingue dunque i suoi "amanti nella verità", che sono degni della denominazione di "imperatori" e quanti invece sono sottomessi alla piaga dell'amore per il denaro e l'usura e si costruiscono edifici lussuosi, non preoccupandosi di dare "fondamento al loro potere" (cfr. nuovamente Sap 6,24).

Per condannare il loro comportamento Massimo cita diversi passi dei salmi, cui seguono brevi commenti esegetici che fanno riferimento all'ingiustizia, alla ricchezza e all'usura anche usando espressioni neotestamentarie: Sal 73,20, Sal 61,11 (cfr. Gv 1,9), Sal 118,105; Sal 118,121.163<sup>30</sup>. Le commentano alla fine le beatitudini dei "misericordiosi" e di quanti hanno "fame e sete di giustizia" (Mt 5,7.6), che l'autore commenta con la citazione

<sup>27</sup> *De ruina mundi*, vv. 67-71 (*ibid.*: 5).

<sup>28</sup> Purgatorio VI, vv. 111-114. Vi fa riferimento anche Baracchi (1983: 21).

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.*: 26-28.

<sup>30</sup> Riguardo alle lezioni del testo biblico che Massimo adotta rimandiamo per il momento all'osservazione di Sinicya su una glossa del Man. Slav. 123, f. 70v. Sulla base dei dati offerti da Žurova, la studiosa evidenzia come la glossa *nepravvednych* che fa riferimento alla citazione del Sal 73,20, apparentemente solo un sinonimo di (*domov bezakonych*, riflette in realtà la particolare lezione della Bibbia di Gennadij (Maksim Grek 2014: 391). Non si dimentichi che fra i primi collaboratori di Massimo nella sua attività di traduttore incontriamo proprio Dmitrij Gerasimov, che lavorò a Novgorod alla realizzazione della prima Bibbia slava (Garzaniti 2017). Rimandiamo a un

di 1 Cor 1,30. Questi erano gli “antichi amanti” di Vasilija, a cominciare dal “re e primo pio sacerdote” Melchisedek, che viene presentato sulla scia dell’esegesi neotestamentaria e sulla base dell’etimologia del nome e del toponimo Gerusalemme, richiamando la voce del lessico bizantino Suida, tradotta in slavo dallo stesso Massimo<sup>31</sup>.

Concentrandosi soprattutto sul concetto di giustizia che prepara e moltiplica la pace, Vasilija riprende la sua filippica contro l’avidità e l’usura scagliandosi contro le figure dei “violenti (*nasilniky*)... pastori”, severamente criticati dai profeti veterotestamentari, cominciando da Geremia fino a Ezechiele e Isaia (Ger 12,10; 23,1; cfr. Ez 34,3-4; Is 1,21.23.24). In particolare riporta le parole di Isaia: “O come è diventata prostituta la città fedele di Sion, piena di rettitudine, in cui la giustizia trionfò, ora invece i tuoi principi omicidi si ribellano facendosi complici dei ladri che amano la ricompensa, vendicatori oltremisura, non rendono giustizia gli orfani e trascurano la causa delle vedove; per questo dice il Signore: guai a coloro che sono i forti di Israele, non si placa la mia ira contro quanti si ribellano”<sup>32</sup>.

Vasilija rimprovera i governanti non solo perché si sono ribellati contro chi li aveva resi degni dell’onore e della carica, ma anche, perché, come già accennato all’inizio, hanno rigettato i consigli “degli apostoli e dei profeti ispirati”, opponendosi così a Dio stesso. Li attende il giudizio divino (Sal 74,9) non solo per aver “corrotto la dignità imperiale” con ogni ingiustizia, ma anche per aver taciuto (Sal 49,21) senza preoccuparsi delle ingiustizie verso gli offesi. Dio verrà in soccorso di chi lo invoca (Lc 18,7<sup>33</sup>, Sal 11,6) e metterà ognuno di fronte alle proprie responsabilità (Sal 49,21; Sal 9,34.27; 93,15.6.23).

L’ampia citazione del secondo salmo, testo fondamentale di riferimento sulla tematica, è un appello rivolto ai governanti (Sal 2,10-12), in cui si parla del “giusto cammino” (*pravednyj puti*), che costituisce, come abbiamo visto, un motivo fondamentale del *Discorso*: “E ora, imperatori, ragionate, istruitevi tutti (voi) che giudicate la terra, servite il Signore con timore, e rallegratevi davanti a lui con tremore; accogliete l’istruzione, perché il Signore non si adiri

---

successivo lavoro l’analisi testuale delle citazioni bibliche, che comunque già Žurova ha confrontato con le testimonianze della Bibbia di Gennadij e della Bibbia di Ostrog (Žurova 2011, II: 41-43).

<sup>31</sup> Cfr. Bulanin 1984: 53-82; per l’edizione della versione slava cfr. 142-143, 168.

<sup>32</sup> Nella formulazione profetica di Isaia (Is 1,21) si osserva la trasformazione della “fedele Sion” nella “prostituta”, con cui Massimo fa un nuovo implicito rimando all’Apocalisse, all’immagine della meretrice Babilonia, con cui “i re della terra hanno fornicato” (cfr. Ap 17,1-18). Vi fa riferimento anche la Divina Commedia in un passo che ci sembra opportuno citare per le sue assonanze con la riflessione di Massimo: “Di voi pastor s’accorse il Vangelista, quando colei che siede sopra l’acque puttanecciar coi regi a lui fu vista” (Inferno, XIX, 107-117). L’adattamento della metafora in slavo è difficile per via che il termine “città” (*gradü*) è maschile. Nel nostro testo per questa ragione leggiamo il maschile *bludnikü*, mentre la Bibbia di Ostrog, più aderente al testo greco, propone la variante femminile *bludnica*. Si potrebbe persino pensare che la scelta di Massimo faccia riferimento al peccato di sodomia, tante volte condannata dal monaco atonita sulla scia di Savonarola.

<sup>33</sup> Nel suo apparato Žurova (2011, II: 227) osserva la presenza in questo passo della variante *li* che indica l’interrogativa, mantenendo il testo più fedele alla citazione evangelica, che tuttavia non è segnalata dalla studiosa.

e voi vi rovinate (deviando) dal retto cammino, quando all'improvviso divampa la sua ira". Al commento di questo salmo, interpretato in chiave messianica nell'orizzonte della regalità di Cristo, Massimo dedica particolare attenzione nella sua lettera a un amico, in cui il dotto monaco spiega alcune espressioni non facilmente comprensibili nella scrittura divina<sup>34</sup>.

In questa prima parte possiamo dunque leggere invettive simili a quelle presenti in forma poetica, e dunque assai sintetica, nella canzone *De ruina mundi*:

Felice or mai chi vive di rapina,  
 E chi de l'altrui sangue più se pasce,  
 Chi vedoe spoglia e soi pupilli in fasce  
 E chi di povri corre a la ruina!  
 Quella anima è gentil e peregrina,  
 Che per fraude o per forza fa più acquisto,  
 Chi spreza il ciel cum Cristo  
 E sempre pensa altrui cacciar al fondo;  
 Colui onora el mondo,  
 Che ha pien di latrocini libri e carte,  
 E chi d'ogne mal far sa meglio l'arte<sup>35</sup>.

Massimo ha ripreso i medesimi motivi non con proprie parole, ma citando i profeti veterotestamentari, già alla base della riflessione savonaroliana<sup>36</sup>, si concentra soprattutto sul tema dell'ingiustizia nei confronti degli orfani e delle vedove. Nella riflessione di Massimo, come in Savonarola, si manifesta una stretta correlazione fra lo stato di vedovanza di Vasilija e l'esortazione alla protezione delle vedove, un tema fondamentale della predicazione savonaroliana e degli scritti del monaco greco<sup>37</sup>.

La seconda parte inizia con una brusca interruzione del discorso di Vasilija. Il vian-dante infatti si inserisce per chiedere la spiegazione di un passaggio apparentemente contraddittorio del secondo salmo appena citato (Sal 2,11): come è possibile infatti "servire Dio con timore" e al contempo "rallegrarsi con tremore"? La sua spiegazione, al di là di ogni sottigliezza esegetica, implica in realtà una riflessione teologico-spirituale connessa alla delicata questione della relazione fra l'Antico e il Nuovo testamento. Citando, infatti, il

<sup>34</sup> Si tratta della *Lettera del medesimo monaco Massimo il Greco a un suo amico, in cui si espone l'esegesi di alcuni passaggi non facilmente comprensibili nella divina scrittura* (*Togo že inoka Maksima Greka poslanie k někoemu drugu ego, v nem že tlükovanie někoichŭ řečenii neudobŭ rozuměvaemych v božestvenom pisanii*, cfr. Maksim Grek 2014: 320-321). Ritorneremo sul ruolo di questo salmo nella riflessione del monaco atonita.

<sup>35</sup> *De ruina mundi*, vv. 34-44 (Savonarola 1968: 4).

<sup>36</sup> Lo evidenzia G. Tuccini nel suo commento al *De ruina mundi* (Savonarola 2015: 88-89).

<sup>37</sup> Cfr. Garzaniti 2019b. Sono grato a O. Kudrjavcev, esperto conoscitore del Quattrocento fiorentino, per avermi segnalato la presenza dell'immagine della vedova in uno degli ultimi quadri del Botticelli, *L'ultimo miracolo e morte di san Zanobi*, realizzato all'inizio del Cinquecento, proprio negli anni in cui Massimo visse fra Firenze e Venezia.

profeta Abacuc sul “tremore che entra nelle ossa” (Ab 3,16), il viandante mette ancor più in risalto questa contraddizione nelle sacre scritture. Rispondendo al suo interlocutore la protagonista richiama innanzitutto la dottrina giovannea dell’amore che vince il timore (1 Gv 4,18) e ricorda che quanti seguono il comandamento dell’amore divino (Mc 12,30) si “rallegrano con timore”, cioè raggiungono uno stato di “gioia spirituale” che va ben distinto dalla “gioia carnale”. Ritornando all’Antico testamento sarebbe lo stesso Abacuc a confermarlo quando, qualche versetto più avanti, proclama di “gioire ed esultare in Dio” perché “il mio Dio è la mia forza” (Ab 3,18-19), in quanto, glossa Massimo, guida l’uomo alla perfezione della sapienza.

Questa spiegazione, riconducibile alla pratica dell’esegesi spirituale, introduce una diversa interpretazione di carattere morale con un’applicazione a situazioni concrete. Da una parte infatti le sacre scritture mostrano l’accondiscendenza divina nei confronti della debolezza umana<sup>38</sup> per cui si concede all’uomo la gioia di mangiare e bere, a condizione che lo si faccia beneducendo Dio (1 Cor 10,31). Dall’altra, seguendo l’invito di Paolo, che Vasilija definisce “mio predicatore”, si invita a rifuggire da ogni immoralità (Rm 13,12-14)<sup>39</sup>.

Quest’esegesi morale produce una dura filippica di Vasilija contro la pratica dei banchetti e delle orge. Esordendo con le parole del profeta Isaia (Is 5,11-12) ed evocando il giudizio finale la protagonista menziona sia il banchetto di Erode, che, come narrano i vangeli, per tener fede al giuramento fatto “alla fanciulla danzante” fu costretto a far decapitare Giovanni Battista, sia il banchetto idolatra del popolo di Israele nel deserto (Es 32,6; 32,1)<sup>40</sup>.

Per l’infervorata Vasilija sono tutte conseguenze “di ogni sorta di usura, dell’ubriachezza, delle impurezze carnali”, cui si lasciano andare imperatori e principi. La condizione esistenziale del peccatore è descritta seguendo la tradizione orientale che la vede segnata dalla completa autoreferenzialità (*samovolie* e *samougodie*), cui consegue l’incapacità di ascoltare i consigli di sacerdoti e monaci anziani o le “scritture ispirate”, facendo rallegrare i demoni per la loro rovina (Sal 70,11)<sup>41</sup>. Il giudizio finale è perentorio: questi imperatori e principi sono “falsamente rivestiti della mia dignità imperiale a causa della loro follia e insensibilità”.

Il tema del giudizio, che incontriamo più volte, è presente fin dall’inizio anche nel *De ruina mundi*, dove pur in un diverso contesto, introduce la condanna dei costumi immorali più diffusi e riprovevoli:

<sup>38</sup> Pur essendoci il segnale di una citazione scritturale (“ha detto”, *reče*) non è possibile individuare il passo preciso a cui si fa riferimento, se non l’eco della 1 Tess 5.

<sup>39</sup> Nella lunga citazione di Rm 13,12-14 Žurova (2011, I: 231) osserva per la lezione *vū ložach* la variante *gnusodčanii*.

<sup>40</sup> Questa citazione non è segnalata da Sinicyna. Aggiungiamo ancora il riferimento al testo sacro del Cantico di Mosè, che non è segnalata né da Sinicyna, né da Žurova: “degli dei che i loro padri non avevano conosciuto (боговъ, их же не вѣдашя отци ихъ)” (Dt 32,17).

<sup>41</sup> Alla fine della seconda parte Žurova (2011, II: 228) osserva nella citazione del salmo l’aggiunta di “*reče*” a sottolineare la presenza di una citazione.

On pur ch'è forse appresso, e tu l'aspetti,  
 L'estremo di che fa tremar l'inferno.  
 A noi virtù non tornerà in eterno:  
 Quivi si estima chi è de Dio nemico;  
 Catone va mendico;  
 Ne la man di pirata è gionto il scetro;  
 A terra va san Pietro;  
 Quivi è lussuria ed ogni preda abunda,  
 Che non so come il ciel non si confunda.  
 [...]

Deh! Mira quel cinedo e quel lenone  
 Di porpora vestito, un istrione  
 Che 'l vulgo segue e il cieco mondo adora!  
 Non ti ven sdegno ancora  
 Che quel lussurioso porco gode,  
 E le toe alte lode  
 Usurpa, [ha] assentatori e parasciti,  
 E i toi di terra in terra son banditi?<sup>42</sup>.

Col suo discorso Vasilija si accinge a congedare il viandante – “va, rallegrandoti, per il tuo cammino...” –, auspicando che il viandante oramai abbia compreso quali bestie “feroci” dominano l’ecumene con riferimento all’immagine iniziale dei “leoni, orsi, lupi e volpi”<sup>43</sup>. Secondo Viskovatyj, Massimo si sarebbe ispirato questa volta all’omelia del frate ferrarese sul salmo 132<sup>44</sup>. Si tratta a nostro parere piuttosto della predica XXIII sul salmo *Ut quid Deus repulisti in finem* (Sal 74) a proposito del cattivo esempio dei prelati, che fu pronunciata nel 1498 e di cui citiamo il passo relativo: “Levati su Signore; vieni a liberare la Chiesa tua dalle mani de’ diavoli, dalle mani de’ tiranni, dalle mani de’ cattivi prelati. Non vedi tu che l’è piena d’animali, piena di bestie, leoni, orsi e lupi, che l’hanno tutta guasta? Quare oblivisceris tribulationem nostram?”<sup>45</sup>.

Il dialogo si potrebbe concludere così. L’autore aggiunge tuttavia una terza e ultima breve parte, che, prendendo le mosse dal concetto di “bestie feroci” si apre con un’ulteriore richiesta di spiegazioni alla vedova sulle ragioni del suo ritiro in “questo luogo deserto” e sulla presenza delle fiere. Illustrando il senso figurale dello scritto nel suo complesso, l’ul-

<sup>42</sup> *De ruina mundi*, vv. 14-22, 25-33 (Savonarola 1968: 4).

<sup>43</sup> Riguardo a questo passaggio Baracchi (1983: 25) si limita a sottolineare l’ascendenza dantesca dell’espressione “va per il tuo cammino”.

<sup>44</sup> Viskovatyj 1939-1940: 133.

<sup>45</sup> Villari, Casanova 1898: 51. Ci potremmo chiedere perché Massimo aggiunge ai “leoni, orsi, lupi”, citati da Savonarola, anche le “volpi”. Dal momento che la metafora si applica ai governanti e non ai prelati, si può ipotizzare che non poteva mancare questo riferimento alla volpe, ricorrente figura dell’astuzia. L’immagine si trova già nei vangeli nelle stesse parole di Gesù a proposito di Erode (Lc 13,32). La questione comunque meriterebbe un approfondimento.

tima replica di Vasilija rimanda all'immagine di "questo ultimo secolo maledetto" che non ha più "imperatori fedeli e saggi" (con l'adozione del neologismo *blagovernomudryj*) dal momento che tutti "cercano le cose proprie e non quelle dell'Altissimo"<sup>46</sup>, cioè vogliono "allargare i confini dei propri stati" facendosi guerra fra loro e spargendo il sangue dei popoli credenti comportandosi come "bestie feroci" senza preoccuparsi delle persecuzioni contro i cristiani del mondo islamico. Mentre si saldano nuovamente i temi del cammino e del deserto, giocando, come aveva già osservato Žurova, sull'allitterazione di *puti* e *pustū*<sup>47</sup>, si staglia sullo sfondo il desolante spettacolo delle potenze cristiane in guerra fra loro incuranti delle minacce della Porta ottomana, tema angoscioso della diaspora greca, ma anche della predicazione di Savonarola.

La stessa Vasilija si paragona a "una donna in stato di vedovanza" che siede "vestita in abiti da vedova", "circondata da bestie feroci e crudelmente da loro sbranata", immagine che trova corrispondenza, pur in forma diversa, nella descrizione della chiesa militante offerta da Savonarola nel suo *De ruina ecclesiae*:

Povra va con le membra discoperte,  
I capei sparsi e rotte le ghirlande;  
Ape non trova, ma a le antique giande  
Avidamente, lasso, si converte.  
Scorpio la punge e l'angue la perverte,  
E le locuste le radice afferra:  
E così va per terra  
La coronata e le soe sante mani  
Biastemata da cani...<sup>48</sup>.

Lo stesso Savonarola così commenta il suo testo: "Da li Infedeli, li quali dicono: s'el fusse vera la Fede Cristiana, non viveriano li cristiani a questo modo"<sup>49</sup>. Questo tema è indicato da Massimo fra gli argomenti principali della predicazione di Savonarola nel suo scritto che dà ampio spazio alla vicenda del frate ferrarese *Narrazione terribile e memorabile del monaco Massimo il Greco e sulla perfetta forma di vita monastica*: "e diceva spesso: 'Se noi conducessimo una vita degna del vangelo di Cristo salvatore, assolutamente tutti i popoli infedeli, vedendo la nostra vita simile degli angeli, si convertirebbero al Signore, e così avremmo la salvezza grande e il godimento dei beni eterni, ora invece vivendo in opposizione ai comandamenti evangelici, né correggiamo noi stessi, né ci occupiamo di guidare altri alla pietà, cos'altro attendiamo di udire dal giusto giudice se non questo: 'Guai a voi scribi

<sup>46</sup> È evidente il riferimento a Fm 2,21 che però non è segnalato nelle edizioni del *Discorso* (Maksim Grek 2014: 270).

<sup>47</sup> La pregnanza semantica del termine "cammino" appare sottolineata dalla presenza del salmo 118 nella cui composizione l'immagine rappresenta un tema centrale (Žurova 2011, II: 223).

<sup>48</sup> *De ruina ecclesiae*, vv. 45-53 (Savonarola 1968: 8).

<sup>49</sup> Savonarola 2015: 106.

e farisei ipocriti, che chiudete il regno dei cieli davanti agli uomini, voi stessi non entrate e a chi vuole entrare lo impedite' (Mt 23,13)<sup>50</sup>.

L'“estrema angoscia” di Vasilija deriva dall'assenza di figure profetiche, che, prese dallo “zelo divino”, come avveniva in passato, sappiano correggere i suoi sposi (*obručniki*) che si “comportano disordinatamente”<sup>51</sup>. Massimo comincia a enumerare le figure più importanti dei profeti dell'Antico testamento, insieme ai sovrani da loro rimproverati e corretti, cominciando da Samuele e Saul, Natan e Davide. Dopo aver citato Elia ed Eliseo, proseguendo nella storia sacra, la protagonista evoca la testimonianza dei vescovi dei primi secoli: Ambrogio, che seppe opporsi all'imperatore Teodosio<sup>52</sup>, Basilio Magno ai tempi di Valente e infine Giovanni Crisostomo che aveva “smascherato l'avidità di denaro e la pratica dell'usura dell'imperatrice Eudossia, non sopportando che fossero disprezzate le calde lacrime di quella povera vedova”<sup>53</sup>. E conclude: “Forse è dunque ingiusto che io segga come una donna in stato di vedovanza sulla via deserta di questo, dico, maledetto secolo presente, priva di tali difensori e zelanti? Per queste disgrazie, o viandante, sono degna di molto pianto...”.

Giustamente è stato osservato che l'immagine della vedova ricorre tradizionalmente negli scritti ecclesiastici per indicare una comunità cristiana priva del suo vescovo. In particolare nella storia della metropoli russa si può far riferimento al periodo successivo all'allontanamento del metropolita Isidoro prima della decisione del sinodo moscovita di eleggere il metropolita Iona aprendo di fatto alla strada alla autocefalia della Chiesa russa<sup>54</sup>. La nuova prospettiva, promossa dal monaco greco in Russia, consiste proprio, nello spostamento semantico dalla vedovanza di una comunità cristiana priva del suo vescovo a una

<sup>50</sup> La *Pověstī strašna i dostopamjatna, i o sivrūšenom inočiskomū žitelīstvě* è pubblicata in Žurova 2011, II: 239-258, in particolare qui p. 252. Per la traduzione della parte della *Narrazione terribile* dedicata a Savonarola si veda Garzaniti 2019b.

<sup>51</sup> L'idea che “imperatori e governanti” siano tutti per vocazione “sposi” della Vasilija nasce non solo dalla teologia paolina del corpo, ma conferma l'eco savonaroliana del *Discorso*, quando all'inizio del *De ruina ecclesiae* si parla di “membri de l'eterno Sposo” e soprattutto richiama la succitata visione dantesca della vedovanza della prima Roma.

<sup>52</sup> Si dovrebbe ricordare che il vescovo di Milano Ambrogio aveva censurato il comportamento imperiale proprio durante il suo soggiorno a Firenze, quando aveva consacrato la basilica di San Lorenzo, presso cui era stato sepolto Lorenzo il Magnifico (1492), dopo i suoi solenni funerali nella chiesa di San Marco.

<sup>53</sup> Sul famoso episodio che spinse Crisostomo a paragonare l'imperatrice alla veterotestamentaria Gezabele vedi van Ommeslaeghe 1979.

<sup>54</sup> Offrendo un prezioso suggerimento, P. Gonneau rimanda alla lettera del metropolita Iona, scritta dopo esser stato eletto dal sinodo riunito a Mosca nel 1448, in cui il prelado si lamentava che “per molti anni la chiesa di Dio era rimasta vedova, priva del suo grande vescovo, senza metropolita (коликое лѣтъ церковь Божія вдовствовала безъ большаго Святителя, безъ Митрополита)” (Grigorovič 1841: 86, n. 43, Gonneau 2012). Sulle conseguenze culturali e sociali dell'autocefalia nella storia russa si veda Garzaniti 2005.



società in cui è assente un'autorità civile che garantisca l'ordine e la sicurezza<sup>55</sup>. In questa prospettiva possiamo mettere in relazione la lettera dello zar Ivan il terribile al Sinodo dei Cento capitoli con la riflessione di Massimo il Greco, le cui radici vanno cercate nella sua esperienza italiana, rielaborata comunque all'interno della riflessione sul potere imperiale nella tradizione bizantina. Non è un caso che Massimo il Greco consigli al giovane zar la lettura di scritti della tradizione bizantina dalla lettera del monaco Agapito alla lettera del patriarca Fozio<sup>56</sup>.

Il *Discorso* si conclude infine con un appello alle sue preghiere perché i suoi sposi finalmente si convertano dalle loro azioni malvage e per mezzo di “un esercizio del potere terreno giusto e a Dio compiacente, possano ricevere l'eterno regno celeste” insieme a quanti hanno “esercitato l'impero terreno” fedelmente e compiacendo Dio.

Se si considerano i discorsi di Vasilija e l'articolata presentazione del personaggio all'inizio del dialogo, si può dividere lo scritto di Massimo in un proemio e tre parti che sviluppano tre aspetti riflessioni sul drammatico stato attuale del mondo e dei suoi attori principali, imperatori e principi<sup>57</sup>. Nella prima parte si illustra l'immagine allegorica descrivendo la situazione del mondo immerso nei vizi e dominato da regnanti ingiusti e violenti e illustrando gli ideali di giustizia e pace incarnati da Melchisedek, re di Salem, in un orizzonte messianico sottolineato dall'ampia citazione del secondo salmo. Nella seconda si affronta la questione sul piano etico sulla base di una raffinata esegesi biblica, in cui si afferma la possibilità di uscire dalla drammatica situazione mediante radicali cambiamenti rifuggendo esempi nefasti come quello di Erode o del popolo d'Israele nel deserto. Infine nella terza parte, dominata dalla prospettiva escatologica, si richiama la testimonianza dei profeti veterotestamentari e dei padri della Chiesa che, pur nella persecuzione, guidarono il popolo verso il regno di Dio, non temendo di opporsi al potere costituito.

Siamo dunque ben al di là dell'orizzonte esclusivamente politico e terreno del neonato impero russo, comunque ben presente, all'interno di un'interpretazione complessiva della storia dell'umanità, in cui si definiscono i rapporti fra potere terreno e regno di Dio e assumono un ruolo fondamentale le figure profetiche, capaci di richiamare le autorità stesse alla loro missione e, riguardo al tempo presente, a superare i dissidi fra le potenze cristiane che aprono le porte al pericolo islamico.

Fin dall'inizio assume un ruolo fondamentale la letteratura profetica, sia per mezzo delle diverse citazioni come pure con la presenza di alcuni *topoi* fondamentali, ma anche con l'evocazione di alcune principali figure e una rilettura in chiave profetica della storia ecclesiastica. Non è un caso che Massimo nel corso della sua attività abbia raccolto una serie

<sup>55</sup> A nostro parere nel solido saggio sugli anni della minore età di Ivan il Terribile M.M. Krom non coglie la fondamentale innovazione che Massimo il Greco introdusse sulla scia della tradizione occidentale (Krom 2010: 7).

<sup>56</sup> Garzaniti 2015: 361.

<sup>57</sup> Considerando la forma dialogica dell'opera, Žurova (2011, II: 220) ha formalmente distinto nell'opera cinque parti sulla base dell'alternanza delle domande e delle risposte dei protagonisti.

di *excerpta* dagli scritti profetici, che in seguito furono inseriti nella sua raccolta di opere<sup>58</sup>. Il ruolo stesso del viandante, personificazione dell'autore, deve essere letto nella prospettiva di un profeta perseguitato e ingiustamente condannato. Lo stesso Massimo non mancò di identificare la propria sorte con quella del patriarca veterotestamentario Giuseppe venduto dai fratelli al faraone, ma "salvato da Dio"<sup>59</sup>.

Risulta perciò difficile sulla base delle tematiche illustrate stabilire un momento cronologico preciso in cui l'opera fu concepita. Certamente l'accorato lamento di Vasilija e l'orizzonte apocalittico con cui viene descritto il mondo attuale, fanno pensare a un periodo ben distante dalle speranze suscitate all'epoca dell'arrivo di Massimo a Mosca (1518) e rimandano piuttosto agli anni successivi la lunga reclusione nel monastero di Volokolamsk, quando ormai le consolazioni umane erano svanite e le speranze di una pacificazione del mondo cristiano e di una sua reazione comune al pericolo islamico sembravano spente. La riflessione si fa accorata, ma allo stesso tempo più distaccata in una visione complessiva della storia in cui emergono ancora più chiaramente quelle figure profetiche che avevano saputo indicare la strada anche nei momenti più bui della storia. Proprio il suo ruolo di *starrec* nel monastero della Trinità insieme alla stima e alla protezione del metropolita Makarij potevano consentire a Massimo di scrivere un'opera così coraggiosa e severa nei confronti dei regnanti del suo tempo confermando in qualche modo la sua composizione negli anni a ridosso del Concilio dei cento capitoli.

All'incirca negli stessi anni questo medesimo distacco dal mondo immerso nel male e la trepida attesa messianica era stata espressa da un altro estimatore del Savonarola, che così scriveva, lui pure in tarda vecchiaia:

Il mondo è cieco e 'l tristo esempio ancora  
 Vince e sommerge ogni perfetta usanza.  
 Spent'è la luce e seco ogni baldanza,  
 Trionfa il falso e 'l ver non surge fora.  
 Deh, quando fie, Signor, quel che s'aspetta  
 Per chi ti crede? c'ogni troppo indugio  
 Tronca la speme e l'alma fa mortale.

(Michelangelo Buonarroti)<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Alla tradizione manoscritta dell'antologia, presente peraltro nel citato testimone della Raccolta di Ioasaf, RGB MDA 42, ha dedicato un importante studio H.M. Olmsted (1987), che fa qualche significativo accenno alla presenza di questi testi negli scritti originali del monaco atonita.

<sup>59</sup> Questo parallelo fra il proprio destino e quello del patriarca Giuseppe si può leggere in una lettera al principe P.I. Suiskij che si era interessato della sua sorte (1542; Maksim Grek 1894-1897, III: 415-420, in particolare pp. 416-417).

<sup>60</sup> Buonarroti 1960: 139 (sonetto 295).

## Bibliografia

- Baracchi 1983: M. Baracchi, *Echi letterari italiani nella Moscovia cinquecentesca? (Confronto di uno "Slovo" di Maksim Grek con motivi e tecniche della "Divina Commedia")*, in: J. Křesálková (a cura di), *Mondo Slavo e cultura italiana. Contributi italiani al IX Congresso Internazionale degli Slavisti. Kiev 1983*, Roma 1983, pp.13-37.
- Bulanin 1984: D.M. Bulanin, *Perevody i poslanija Maksima Greka. Neizdannye teksty*, Leningrad 1984.
- Buonarroti 1960: Michelangelo Buonarroti, *Rime*, a cura di E.N. Girardi, Bari 1960.
- Catalano 2002: P. Catalano, *II. Roma Costantinopoli, Mosca*, "Index. International Survey of Roman Law. Quaderni camerti di studi romanistici", xxx, 2002, pp. 65-142.
- Cattin 1973: G. Cattin, *Il primo Savonarola. Poesie e prediche autografe dal codice Borromeo*, Firenze 1973.
- Emčenko 2010: E.B. Emčenko, *Sujaščestvo i carstvo v XVI v. (Maksim Grek i Stoglavnyj Sobor)*, in: *Voprosy religii i religiovedenija*, II. *Isledovanija / 1. Religiovedenie v Rossii v konce XX-načale XXI v.*, a cura di V.V. Šmidt, I.N. Jablokov, Moskva 2010, pp. 90-102.
- 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 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 (Forum)*, "Studi slavistici", VII, 2010, pp. 349-363.
- Garzaniti 2015: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti 2017: M. Garzaniti, *Perevod i ispol'zovanie Biblii v tvorčestve Maksima Greka*, in: A.A. Alekseev, F.V. Pančenko, V.G. Pokovyrova, V.A. Romodanovskaja (a cura di), *Slavjanskaja Biblija v epochu rannego knigopečatanija: K 510-letiju sozdanija Biblejskogo sbornika Matfeja Desjatogo*, Sankt-Peterburg 2017, pp. 57-65.
- Garzaniti 2019a: M. Garzaniti, *Glossy sbornika Maksima Greka v Nacionalnoj biblioteke Francii: meždu leksikografijej i ekzegezoz*, "Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 9. Filologija", 2019, 4, pp. 202-212.
- Garzaniti 2019b: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019 (= *I Domenicani e la Russia. Roma, 9-10 dicembre 2016*), pp. 41-74.

- Gonneau 2012: P. Gonneau, *Rezension über: Michail M. Krom, "Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka, Moskva: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010*, "Jahrbücher für Geschichte Osteuropas / jgo.e-reviews", 2012, 1, pp. 27-28.
- Grigorovič 1841: Protoierej I. Grigorovič (red.), *Akty istoričeskie, sobrannye i izdannye Archeografičeskoju Komissieju*, 1, Sankt-Peterburg 1841.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915.
- Ivanov 1968: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", XXIII, 1968, pp. 217-227.
- Krom 2010: M.M. Krom, *"Vdovstvujučee carstvo". Političeskij krizis v Rossii 30-40-x godov XVI veka*, Moskva 2010 (= *Historia Rossica*).
- Maksim Grek 1894-1897: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, I-III, Kazan' 1894-1897<sup>2</sup> (1859-1862<sup>1</sup>).
- Maksim Grek 2008: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, 1, Moskva 2008.
- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, a cura di N.V. Sinicyna, II, Moskva 2014.
- Martelli 2001: M. Martelli, *Savonarola poeta*, in: G. Garfagnini (a cura di), *Una città e il suo profeta: Firenze di fronte al Savonarola*, Firenze, 2001, pp. 129-137.
- 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.
- Picchio 1968: R. Picchio, *La letteratura russa antica*, Milano 1968.
- Ržiga 1934: V.F. Ržiga, *Opyty po istorii russkoj publicistiki XVI v. Maksim Grek kak publicist*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", 1, 1934, pp. 5-110.
- Savonarola 1926: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di V. Piccoli, Torino 1926.
- Savonarola 1968: G. Savonarola, *Poesie*, a cura di M. Martelli, Roma 1968.
- Savonarola 2015: G. Savonarola, *Rime*, a cura di G. Tuccini, Genova 2015.
- Schnitzer 1931: G. Schnitzer, *Savonarola*, I-II, Milano 1931.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskoj periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", 2006, 1, pp. 193-199.
- van Ommeslaeghe 1979: F. van Ommeslaeghe, *Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende*, "Analecta Bollandiana", XCVII, 1979, 1-2, pp. 131-159.
- Villari, Casanova 1898: P. Villari, E. Casanova, *Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola. Con nuovi documenti intorno alla sua vita*, Firenze 1898.

- Viskovatyj 1939-1940: K. Viskovatyj, *K voprosu o literaturnom vlijanii Savonaroly na Maksima Greka*, "Slavia", XVII, 1939-1940, 1-2, pp. 128-133.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka. Rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, 1-11, Novosibirsk 2011.

### *Abstract*

Marcello Garzaniti

*Maximus the Greek's Speech on Instability and Unrest (Slovo o nestroenijach i bezčiniach). On the Sources of Vasilija's Lament*

This work by Maximus the Greek, probably written in the middle of the century, has as its protagonist an allegorical personification, a woman named Vasilija, crying, dressed in widowhood and surrounded by wild beasts, in dialogue with a wayfarer. Her long lamentation contains constant references to the severe vaticins of the Old Testament prophets and aims to illustrate the situation of disorder of the present epoch. The character recalls the image of the 'virgin caste' of Pauline origin (2 Cor. 11, 1-2), present in the canzone of Savonarola *De ruina ecclesiae* with references to the Old Testament writings and the Apocalypse. Maksimus elaborates this Savonarolian model, also taking into account the canzone *De ruina mundi* and on the basis of a complex and well constructed biblical exegesis illustrates the allegory not only in relation to the Russian empire, but more generally in the universal horizon of history. By interpreting the relationship between earthly power and the 'kingdom of heaven' in an eschatological key, Maksimus gives a fundamental role to the prophetic figures of both the Old Testament and the history of the church in which the author, the wayfarer's alter ego in dialogue with Vasilija, recognizes himself.

### *Keywords*

Italian-Russian Cultural Relationships; Italian Literature Influence in Russia; Intellectuals and Power in Russia.



Татьяна Викторовна Пентковская  
Ирина Михайловна Гневшева

## Цитаты из Псалтыри в составе перевода *Бесед на Евангелие* книжного круга Максима Грека\*

Беседы (гомилии) на Евангелие от Матфея Иоанна Златоуста были переведены сотрудником Максима переводчиком и книгописцем Силуаном, монахом Троице-Сергиевой лавры, при участии самого Максима ("разумом же и наказанием премудрейшего старца Максима") в 1524 г. С именем Силуана связан и перевод *Бесед на Евангелие от Иоанна*, однако неясно, был ли он самостоятельным переводчиком, помощником Максима Грека или просто писцом. Оба перевода были изданы в Москве в 1664 г. и 1665 г. соответственно (Буланина 1988: 321-323)<sup>1</sup>.

Особенностью гомилий является их близость к толковым текстам: значительное место в них занимают цитаты из Св. Писания. Изучение цитирования евангельского текста в переводе *Бесед на Евангелие от Матфея* показало, что его источниками были Чудовская редакция Нового Завета и афонский текст. При этом в *Беседах* широко представлены и особые (индивидуальные) евангельские чтения (Пентковская 2015: 37-39). Объем цитат из Псалтыри в *Беседах* существенно меньше, чем объем евангельских цитат, однако и в данном случае можно проследить зависимость от определенных источников, и в первую очередь от богослужбных редакций Псалтыри.

Псалтыри принадлежит особое место в творчестве Максима Грека: к переводу и редактуре ее он обращался постоянно в течение своей жизни в Московском государстве. В 1522 г. им была переведена Толковая Псалтырь, сохранившаяся в значительном количестве списков. В работе для сопоставления мы использовали списки РГБ, ф. 173.1. № 143 (сер. XVI в.)<sup>2</sup>, а также дополнительно позднейший список РГБ, собр-е Троице-Сергиевой лавры, ф. 304.1. № 85, нач. XVIII в. (1-ая часть перевода толковой Псалтыри, содержащая начальные 7 кафизм)<sup>3</sup> и РГБ, собр-е Троице-Сергиевой

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Национального научного фонда Болгарии в рамках научного проекта № 19-512-18007.

<sup>1</sup> Пропуски в переводах Максима Грека и С. (45-я беседа на Евангелие от Матфея, 22-23, 44-47 беседы на Евангелие от Иоанна) были восполнены в московских изданиях, как и в некоторых списках, переводами А.М. Курбского (Буланина 1988). Эти гомилии не рассматриваются в настоящей работе.

<sup>2</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/medium.php?col=5&manuscript=143&pagefile=143-0001>> (дата обращения 11.11.2019).

<sup>3</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=085>>. Дата обращения 11.11.2019.

лавры, ф. 304.І. № 86, XVI в. (2-ая часть перевода толковой Псалтыри, содержащая конечные 13 кафизм и 9 библейских Песней)<sup>4</sup>. Дальнейшим этапом работы Максима над псалтырным текстом стали глоссы в Псалтыри с воследованием РГБ, собранные в Троице-Сергиевой лавре, ф. 304.І. № 315, относящиеся к периоду около 1540 г. (далее ТСА 315) (Синицына 1977: 13-14; Вернер 2017: 42). Этот список также привлекается нами для сопоставлений<sup>5</sup>. Итоговым этапом его работы явилась Псалтырь без толкований в переводе 1552 г., представляющая собой, по выражению И.В. Вернер (2017: 42-44), “своего рода гипертекст со множеством нелинейных связей”. В настоящей статье приведены данные интерлинейрных греческо-славянских списков перевода Псалтыри 1552 г.: принадлежавший Симону Азарьину список РГБ, ф. 173.І. № 8 (XVII в.)<sup>6</sup> и список РГБ, ф. 173.І. № 9 (1619 г.)<sup>7</sup> (*там же*: 41). Для установления отношения к предшествующей традиции развития псалтырного текста привлекаются древнейшая, афонская, Норовская и киприановская редакции Псалтыри по изданию (Чешко *и др.* 1989, II)<sup>8</sup>. Там, где это возможно, приводятся чтения старшего источника второй

<sup>4</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=086>> (дата обращения 11.11.2019). К сожалению, в настоящее время нам недоступны русские рукописи РГБ Овчинн. 63 and РНБ СПб. ДА А.І 171, являющиеся наиболее ранними представителями толковой Псалтыри 1522 г., а также рукописи Хиланд. 116 и Хиланд. 117 сер. XVI в., которые представляют собой полный комплект Псалтыри с толкованием и вместе насчитывают более 1360 листов (Карачорова 2015: 58; MacRobert 2015: 169; MacRobert 2018: 173).

<sup>5</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=1&manuscript=315>> (дата обращения 11.11.2019). В этом памятнике текст Псалтыри принадлежит киприановской редакции, однако он содержит “многочисленные маргинальные глоссы, а также правку в тексте, сделанные рукой Максима”. Е.В. Кравец полагает при этом, что правка была сделана в период до 1525 г. (Кравец 1991: 248).

<sup>6</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=5&manuscript=008>> (дата обращения 11.11.2019).

<sup>7</sup> Источник исследуется по цифровой копии: <<http://old.stsl.ru/manuscripts/book.php?col=5&manuscript=009>> (дата обращения 11.11.2019)..

<sup>8</sup> Среднеболгарская Норовская Псалтырь (ГИМ, Увар. 285, XIV в.), представляет собой особую редакцию Псалтыри, отличающуюся значительным буквализмом. В разномеченных к изданию ее текста опубликованы данные Синайской Псалтыри XI в., представителя старшей редакции, Пловдивской Псалтыри (Пловдив, НБ “Иван Вазов” № 44, XVI в.), представителя афонской редакции, и Псалтыри с воследованием редакции митр. Киприана (РГБ, ф. 173.І. № 142, XV в.) (Чешко *и др.* 1989, I: 242). По наблюдениям К.-М. Мак Роберт, древнейшая редакция Псалтыри была мало известна восточным славянам; афонская же редакция в определенной степени была известна в Московской Руси наряду с Киприановской (MacRobert 2015: 168; MacRobert 2018: 175, примеч. 2). Привлечение Норовской псалтыри к исследованию способствует осмыслению внесенных Максимом Греком изменений в типологическом ключе, тем более что в определенных случаях Норовская Псалтырь может сближаться с Псалтырью 1522 г., давая сходные переводческие решения (MacRobert 2018: 195).



редакции Псалтыри – Бычковско-Синайской Псалтыри к. XI в. по ее основной Синайской части (Sin. Slav. 6/о)<sup>9</sup>.

В некоторых случаях разночтения между Беседами и полными редакциями Псалтыри обусловлены разницей чтений греческой Псалтыри и Бесед. К числу таких случаев относится появление грецизма в цитате Пс. 148:12 в 5-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 94 (XVI в.) юноша... и дѣвы и презвитери съ юногами (л. 48);  
νεανίσκοι καὶ παρθένοι πρεσβύτεροι μετὰ νεωτέρων (57).

В древнейшей, афонской, Норовской и киприановской редакциях Псалтыри в этом месте стоит слово старьци (Чешко и др. 1989, II: 694). То же и в Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 (л. 384 об.), ТСЛ 315 (л. 172 об.), Псалтыри 1552 г. РГБ, ф. 173. I. № 8 (л. 253 об.) и РГБ, ф. 173. I. № 9 (л. 168) – νεανίσκοι καὶ παρθένοι πρεσβύται μετὰ νεωτέρων<sup>10</sup>.

Как известно, Максим Грек в своей переводческой практике широко использовал грецизмы, и прежде всего освоенные, имеющиеся уже в старших редакциях богослужебных текстов (Кравец 1991: 261). В данном случае выбор грецизма заслуживает отдельного внимания в общем контексте Бесед, где объясняется, что перевод греч. νεῦνις по отношению к Марии как ‘дева’, а не ‘молодая женщина’, является верным<sup>11</sup>. При этом речь здесь идет о возрасте: старьць πρεσβύτης в Пс. 148:12 имело значение ‘старик’ (Цейтлин и др. 1994: 623). Однако уже в старославянском языке заимствование презвитерь πρεσβύτερος (соплаг. к πρέσβυς) означало ‘священник’ (Цейтлин и др. 1994: 498). В таком случае введение грецизма в Беседах опирается только на формальное соответствие греческой словоформе, но не учитывает сложившегося уже в древности узкого значения заимствования. Не случайно в дальнейшем исправлении Псалтыри заимствование презвитерь в данном стихе не используется.

Часть вариантов Бесед следует так называемым “правленным редакциям”<sup>12</sup> Псалтыри XIV в., в частности, в 1-ой Беседе на Евангелие от Иоанна при цитировании Пс. 18:11:

ТСЛ 98 Услыши прѣрка глѣнца о нѣ. И премножество сѣ показꙋюща възделѣннагѡ, рече паче злата и камени чѣстна много. и сладѣниша паче меда и сота (л. 9-9 об.);

<sup>9</sup> Источник цитируется по цифровой копии: <<https://www.loc.gov/item/00279387910-ms/>> (дата обращения 11.11.2019).

<sup>10</sup> Греческий текст Бесед приводится по изданию *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, LVII-LIX, assurgente J.-P. Migne, Parisii 1862. Если это не оговаривается особо, цитируются чтения, не отличающиеся от чтений полного текста Псалтыри.

<sup>11</sup> “В Писании часто имя юности употребляется вместо девства не о женщинах только, но и о мужчинах. “Юноши, – говорит оно, – и девицы, старцы и отроки” (Пс. 148:12)”. <[https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolk\\_51/5#sel=11:17,11:57](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/5#sel=11:17,11:57)> (дата обращения 09.03.2019).

<sup>12</sup> Термин Е.В. Чешко. См., например, Чешко и др. 1989, I: 64.

ἄκουσον τοῦ Προφήτου λέγοντος περὶ αὐτῶν, καὶ τὴν ὑπερβολὴν ταύτην δεικνύντος. Ἐπιθυμητὰ γὰρ, φησὶν, ὑπὲρ χρυσίον καὶ λίθον πολὺν καὶ γλυκύτερα ὑπὲρ μέλι καὶ κηρίον (27).

В Син. греческому чтению τίσιον соответствует вариант **ДРАГА**, а в редакциях XIV в., включая редакцию Норовской Псалтыри, афонскую и Киприановскую, – чтение **ЧЕСТНА** (Чешко и др. 1989, II: 281). Такое расхождение между архаичными и новыми редакциями является системным (*там же*, I: 67). При этом вариант **МНОГО** для **πολὺν** зафиксирован только в Пловдивской Псалтыри, представляющей афонскую редакцию (*там же*, II: 281). В списках Псалтыри 1522 г. зафиксированы разные варианты: РГБ, ф. 173. I. № 143 **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНИ ДРАГА МНОГА** (л. 53), а в ТСЛ 85 **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА**, причем в толкованиях к этому стиху дается форма **МНОГО** (л. 150 об.). Подобное колебание в цитировании в принципе встречается в толковых текстах и свидетельствует о том, что системного выравнивания чтений в цитатах могло не проводиться. В ТСЛ 315 отражается чтение Киприановской редакции: **ПАЧЕ ЗЛАТА, И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА** (л. 57). В РГБ, ф. 173. I. № 9 сведены вместе архаичное и правленое чтение: **ПД ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА** (под словом: **ДРАГА**) **МНОГА** (л. 19). РГБ, ф. 173. I. № 8 возвращается к господствующему чтению правленных редакций: **ПАЧЕ ЗЛАТА И КАМЕНЕ ЧТНА МНОГА** (л. 26).

В некоторых случаях совпадение обнаруживается только с частью правленных редакций, в частности, Пс. 33:19 в нравоучении к 47-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 95 **БЛИЗЪ ГЪ СОКРЪШЕННЫ СРЦЕ** (л. 10 об.);

ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμένοις τὴν καρδίαν.

В этом стихе связка отсутствует в Норовской и Киприановской Псалтырях. Ср. Син. **БЛИЗЪ ЕСТЬ ГЪ СЪКРОУШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ**, то же Пловдивская Псалтырь афонской редакции (Чешко и др. 1989, II: 321). Отсутствие связки по образцу греческого текста – характерная черта Норовской Псалтыри, где это явление встречается чаще, чем в других редакциях XIV в. (*там же*, I: 72). В представителе Псалтыри 1522 г. РГБ, ф. 173. I. № 143 связка наличествует: **БЛИЗЪ ЕСТЬ ГЪ СКРЪШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ** (л. 69). Однако связка отсутствует в позднем представителе Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 85 **БЛИ ГДЪ СЪКРЪШЕННЫХЪ СРЦЕМЪ** (л. 220), а также в повторяющей киприановскую редакцию чтении ТСЛ 315 **БЛИЗЪ ГЪ СЪКРЪШЕННЫМЪ СРЦЕМЪ** (л. 70). Без изменений по сравнению с этим последним источником остаются чтения в Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 50 об.; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 36). Таким образом, Беседы в отношении наличия/отсутствия связки разделяют чтение большинства представителей поздних редакций Псалтыри.

В 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 49:23:

ТСЛ 94 **ЖРЪТВА ХВАЛЕНІА ПРОСЛАВИТ МА** (л. 176 об.);

θυσία αἰνέσεως δοξάσει με (251).

Отглагольное сущ. **ХВАЛЕНІА** имеется также в Норовской Псалтыри. В Синайской Псалтыри находим перевод прилагательным **ХВАЛЫНА**. Киприановская и афонская

редакции используют бессуффиксное сущ. **хвала**, однако в разных падежных формах **хвалѣ** и **хвалы** соответственно (Чешко и др. 1989, II: 380). В РГБ, ф. 173.І. № 143, как в Киприановской редакции, читается **хвалѣ** (л. 92). То же в ТСЛ 315, **хвалѣ** (л. 86). Данные двух интерлинейрных списков Псалтыри 1552 г. различаются: в РГБ, ф. 173.І. № 8 дается киприановское чтение **хвалѣ** (л. 82), а в РГБ, ф. 173.І. № 9 к чтению **хвалѣ** внизу прибавлено **ленѣа**, совпадающее с Беседами (л. 57 об.). Оценивая совпадение с Норовской Псалтырью, следует иметь в виду, что эта уникальная редакция, известная по одной среднеболгарской рукописи, едва ли была известна Максиму Греку и его русским сотрудникам.

В 21-ой Беседе на Евангелие от Матфея находится цитата из Пс. 146:9:

ТСЛ 94 **дающеѣмъ скотоѣ пици ѣ** (л. 232 об.);

τῷ δίδόντι τοῖς κτήεσι τροφήν αὐτῶν (297).

В древнейшей и Норовской редакциях Псалтыри используется дат. приименной **имѣ**<sup>13</sup>. Выравнивание по греческому падежу – **ихъ** – черта, свойственная афонской и киприановской редакциям Псалтыри (Чешко и др. 1989, II: 691). Вариант **ихъ** зафиксирован также в Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 (л. 380 об.), ТСЛ 315 (л. 171 об.) и в Псалтыри 1552 г. (л. 251 об.). Чтение **ихъ**, однако, фиксируется уже в представителе второй редакции Псалтыри, Бычковско-Синайской Псалтыри: **дающеѣмоу скотѣмъ пициѣ ихъ** (л. 130). Вторая редакция Псалтыри была широко распространена у восточных славян вплоть до к. XIV в. (MacRobert 2018: 175). При этом выбор между род.п. и дат.п. приименным в принципе входил в зону вариативности в узусе Максима: он мог ориентироваться не только на греческий синтаксис, но и на традиционные чтения (Вернер 2013: 118-119)<sup>14</sup>.

Как уже было показано в других случаях, совпадения псалтырных чтений Бесед с Норовской редакцией Псалтыри не являются исключительными, общими только для этих двух памятников. Напротив, существуют случаи, когда чтения Норовской Псалтыри противостоят другим источникам, включая цитаты Бесед. Так, в Беседе 57 на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 103:15:

ТСЛ 95 **вино бо рече веселѣ срѣце ѣлвкоу** (л. 95 об.);

εὐφραίνει.

Бесприставочный глагол употребляется в афонской и Киприановской редакциях, а в Норовской Псалтыри, как и в древнейшей редакции, читается **възвеселитъ**

<sup>13</sup> Источник цитируется по цифровой копии: <<https://www.loc.gov/resource/amedmonastery.00279387910-ms/?sp=134&t=0.165,0.117,1.011,0.383,0>> (дата обращения 12.11.2019).

<sup>14</sup> В данном стихе в списках киприановской редакции также наблюдаются колебания в падеже: так, в ТСЛ 309 читается **имѣ** (л. 140 об.).

(Чешко и др. 1989, II: 546). Во второй редакции Псалтыри, по Sin. Slav. 6/о, в указанном месте также стоит бесприставочный глагол **веселить** (л. 102). В Псалтыри 1522 г. читается **веселить** (ТСЛ 86, л. 238), то же в ТСЛ 315 (л. 134), а также в РГБ, ф. 173. I № 8 (л. 178) и РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 122).

Ожидаемы совпадения с Киприановской редакцией Псалтыри, которая на момент появления перевода Бесед занимает прочное положение в русской книжности и является основной богослужбной редакцией этого текста. Пс. 109:7 в 70-ой Беседе на Евангелие от Матфея выглядит так:

ТСЛ 95 ѿ потока на пѣти пїѣ, сего ради вознесеть главѣ (л. 199 об.);  
ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῶ πίνεται διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλὴν (659).

Выбор предлога объединяет Беседы только с Киприановской редакцией Псалтыри, а в древнейшей, афонской и Норовской редакциях читается **ис** (Чешко и др. 1989, II: 584). Продолжение чтения Киприановской редакции находится в ТСЛ 86 ѿ потока (л. 287 *bis*), то же ТСЛ 315 (л. 143 об.), РГБ, ф. 173. I № 8 (л. 198) и РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 134 об.).

Ведущая роль Киприановской редакции Псалтыри при создании Бесед не означает, однако, следование ей во всех случаях. Так, в 15-ой Беседе на Евангелие от Матфея цитата Пс. 36:11 выглядит следующим образом:

кротцѣи бо наслѣдѣтъ землю (л. 146);  
οἱ γὰρ πραεῖς κληρονομήσουσι γῆν (227).

В переводе прилагательного отражается совпадение с традиционным чтением, представленным также и в Норовской Псалтыри:

кротцѣи же наслѣдѣтъ зема;  
οἱ δὲ πραεῖς κληρονομήσουσιν γῆν.

В Киприановской редакции находится вариант **праведници** (Чешко и др. 1989, II: 330). Возможно, выбор Киприановской редакции был основан на другом греческом чтении, так как лексема **правдѣдникъ** является обычным соответствием греч. ὁ δίκαιος (Цейтлин и др. 1994: 497). В Толковой Псалтыри 1522 г. по РГБ, ф. 173. I № 143 читается **кротцыи же наслѣдѣтъ землю** (л. 71). В позднейшем же ее списке ТСЛ 85 отражается правка, вызванная сведением двух вариантов: **кротцыи** (гlossa **праведницы**) **же наслѣдѣтъ землю** (л. 230). Чтение киприановской редакции сохраняется в ТСЛ 315 **праведници же наслѣдѣтъ землю** (л. 73 об.). В Псалтыри 1552 г. в обоих интерлинейрных списках учитывается старший вариант: РГБ, ф. 173. I № 8 **правѣдници же, наслѣдѣтъ землю**. На поле киноварная запись: **в грецкомъ кротцыи же** (л. 56). То же РГБ, ф. 173. I № 9 (л. 40). Расхождение в выборе частиц **бо** – γὰρ (Беседы) и **же** – δὲ (Псалтырь) обусловлено разницей греческих чтений в данных источниках.

Архаическое чтение сохраняется в 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея. В Пс. 4:5 читается:

гнѣвѡитѣ, а не съгрѣшѡитѣ (л. 173);  
ὀργίξεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε (248).

В большинстве редакций, за исключением древнейшей, союзу *καὶ* соответствует союз *и*. Однако в Синайской Псалтыри, представителе древнейшей редакции, читается именно *а* (Чешко *и др.* 1989, II: 239). Чтение правленных редакций продолжает ТСА 315 (л. 45) и Псалтырь 1552 г. (РГБ, ф. 173.І. № 8, л. 4; РГБ, ф. 173.І. № 9, л. 3), в которых также находим союз *и*. Однако в списках Толковой Псалтыри 1522 г. содержится то же чтение, что и в Беседах: РГБ, ф. 173.І.143 гнѣвѡитѣсѡ а не согрѣшѡитѣ (л. 41 об.), то же ТСА 85 (л. 48 об.). Это позволяет предположить, что при переводе Беседа как минимум принимались во внимание чтения Толковой Псалтыри 1522 г.

При цитировании Псалтыри в Беседах фиксируются грамматические варианты, в целом свойственные переводческой манере Максима Грека, отраженной в разных его текстах. В нескольких случаях в чтениях Бесед обнаруживается результат характерных для Максима Грека исправлений, при том что в полных Псалтырях, правленных Максимом, может быть представлено иное чтение.

Так, Максим Грек последовательно использует формы вин.п. = род.п. сущ. и согласованных с ними слов, что связывалось исследователями с разговорным узусом (Кравец 1991: 226-227), с применением правила грамматики Доната в переводе Дмитрия Герасимова о совпадении окончаний род.п. и вин.п. (Вернер 2013: 119-120), а также с расширенным использованием прецедентного принципа афоно-тырновской книжной sprawy (Пентковская 2015:14-15)<sup>15</sup>.

Выбор в пользу формы вин.п. = род.п. сделан в 21-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 146:9:

ТСА 94 и птице (!) врановѡ призывающѡй его (л. 232 об.);  
καὶ τοῖς νεοσσοῖς τῶν κοράκων τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν (297).

Форма *ЕГО* читается также в Норовской Псалтыри, отражая общность и преемственность принципов sprawy Максима Грека и болгарских книжников предшествующей эпохи. Вариант вин.п. = род.п., однако, оказывается древнее: *ѡго* читается и в Sin. Slav. 6/о (л. 97). Однако в афонской и Киприановской редакциях в этом месте стоит форма *и* (Чешко *и др.* 1989, II: 691). В ТСА 315, как представителе Киприановской редакции, сохраняется форма *и* без правки (л. 171 об.). В Толковой Псалтыри 1522 г. (ТСА 86, л. 380 об.) и Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173.І № 8, л. 251 об.) читается *его*, как и в Беседах.

<sup>15</sup> О совпадении вин.п. с род.п. сущ., мест., прил. и прич. в правленных редакциях см., например, Афанасьева 2004: 65-66; Чешко *и др.* 1989, I: 73.

Такую характерную для Максима Грека форму мы встречаем и в 9-ой Беседе на Евангелие от Матфея при цитировании Пс. 24:19:

ТСЛ 94 виѣъ враговѣ мой ꙗко умножиша̂ и ненавидѣнїемъ неправеднѣ възненавидѣша ма (л. 86);

Ἰδε τοὺς ἐχθροὺς μου ὅτι ἐπληθύνθησαν, καὶ μῖσος ἄδικον ἐμίσησαν με (178).

В древнейшей, афонской, киприановской и Норовской редакциях Псалтыри читается *врагы мой* (Чешко *и др.* 1989, II: 297). То же находим и в Псалтыри 1522 г.: РГБ, ф. 173.1.143 *враги мой* (л. 60 об.), то же ТСЛ 85 (л. 169 об.), и в ТСЛ 315 (л. 62). Исправлениями не затронут этот стих и в Псалтыри 1552 г.: в обоих интерлинейрных списках читается *врагы мой* (РГБ, ф. 173.1 № 8, л. 36 об.; РГБ, ф. 173.1 № 9, л. 25 об.)<sup>16</sup>. Таким образом, чтение Бесед в данном случае, по всей вероятности, возникло независимо от чтения собственно псалтырного текста.

Приведем еще один пример такого рода. Одним из наиболее характерных принципов sprawy Максима Грека является употребление полных причастных форм в соответствии с греческими формами с артиклем, а кратких форм – в соответствии с формами без артикля (Кравец 1991; Вернер 2013: 110-111; 2018: 225-226). Подобный принцип был характерен и для афоно-тырновской книжной sprawy (Чешко 1988; Чешко *и др.* 1989, I: 74), однако Максимом он проводится более последовательно. Возможны, впрочем, и отступления от него под влиянием традиционных чтений. Так, в 19-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 102:20 читается краткая форма причастия в соответствии с греческой формой без артикля:

ТСЛ 94 силни... крѣпостїю твораще слово ѿ̂ (л. 210 об.);

δυνατοὶ ἰσχυὶ ποιῶντες τὸν λόγον αὐτοῦ (280).

В Син. также находится краткая форма *творяще*. Однако во второй редакции Псалтыри на этом месте стоит полная форма *творяции* (Sin. Slav. 6/0, л. 101), то же в правленных редакциях (афонской, Норовской и киприановской): *творяции* (Нор.) и *творящи* (Киприановская и Пловдивская Псалтыри). Эта же форма переходит из киприановской редакции в Толковую Псалтырь 1522 г. ТСЛ 86 *творящи* (л. 232), ТСЛ 315 *творящи* (л. 133) и Псалтырь 1552 г. РГБ, ф. 173.1 № 8 *творящи* (л. 176). Можно предположить, что в Беседах краткая форма была переведена заново, в соответствии с общими принципами перевода причастных форм, но без учета чтения правленных редакций, которые этому принципу в данном случае противоречат.

В 16-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 140:2 не употребляется дв.ч., находящееся в данном стихе в предшествующей псалтырной традиции:

<sup>16</sup> В этом стихе в Псалтыри 1552 г. находим замену *ненавидѣнїемъ* на *ненавистїю*, очевидно, в силу более простой структуры последней лексемы, лучше отвечающей внутреннему устройству греч. *μῖσος*.

ТСЛ 94 *vzъvнiе рѣкъ мой жрътва вѣрна* (л. 176 об.);  
 ἑπαρσις τῶν χειρῶν μου θυσία ἑσπερινή (251).

Ср. Норовская Псалтырь и прочие редакции: *рѣкоу моеу* (Чешко *и др.* 1989, II: 671). Дв.ч. представлено здесь и в Толковой Псалтыри 1522 г. ТСЛ 86 *рѣкъ моею* (л. 364 об.), а также в Псалтыри с воследованием ТСЛ315 *рѣкъ моею* (л. 175 об.). И только в Псалтыри 1552 г. снова зафиксировано мн.ч.: РГБ, ф. 173. I № 8 *рѣкъ мой* (л. 242 об.). Формы мн.ч. парных предметов вместо дв.ч. частотны в Псалтыри 1552 г., их появление учитывает как ситуацию в греческом языке, так и узус (Вернер 2013: 114-115; Кравец 1991: 269).

В сферу вариативности входила проблема выбора между местоимением *свои* для всех трех лиц и различием притяжательных местоимений по лицам, по-разному решавшаяся Максимом в разных текстах (Кравец 1991: 260, 271; Вернер 2013: 121-122). Именно такие колебания отражаются в передаче мест. 2 л. в 10-ой Беседе на Евангелие от Матфея в пределах одного контекста (Пс. 33:14), где встречаются две разные формы:

ТСЛ 94 *оустави азъкъ свои ѿ зла и оустнѣ твои еже не глѣти льсти* (л. 102);  
 παῦσον τὴν γλῶσσαν σου ἀπὸ τοῦ κακοῦ, καὶ χεῖλη σου τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον.

В Норовской Псалтыри находим такое же распределение местоименных форм: *оудръжи азъкъ свои ѿ зла и оустнѣ твои, еже не глѣти льсти*. Однако в Син., афонской и Киприановской редакции в переводе словосочетания *χεῖλη σου* использовано мест. *свои* (Чешко *и др.* 1989, II: 321). В представителе толковой Псалтыри 1522 РГБ, ф. 173. I. № 143 читается *оудержи азъкъ свои ѿ зла и оустнѣ свои не глѣти льсти* (л. 68 об.). Это полностью соответствует чтению второй редакции Псалтыри по Sin. Slav. 6/0 (л. 10). Колебания отражает позднейшая рукопись Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 85 *оудержи азъкъ свои ѿ зла, и оустнѣ т(исправлено на с)вои, еже не глѣти льсти* (л. 218). В ТСЛ 315 побеждает вариант *свои: оудръжи азъкъ свои ѿ зла. и оустнѣ свои еже не глѣти льсти* (л. 70). Псалтырь 1552 г. также удерживает традиционное чтение: *свои... свои* (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 50; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 35 об.).

Отметим также, что, как и часть правленных редакций (Норовская и Киприановская), Беседы и редакции Максимовой Псалтыри в Пс. 33:14 передают субстантивированный инфинитив *τοῦ μὴ λαλῆσαι* как *еже не глѣти*. Афонская редакция Псалтыри, как и Син., не содержит в данном случае *еже* (Чешко *и др.* 1989, II: 321).

Рассмотрим в дополнение к этому случаю, когда лексический вариант, представленный в цитате из Псалтыри в составе Бесед, отличается от вариантов, находящихся в более ранних вариантах Псалтыри.

К таким расхождениям относится разночтение *оустави* и *оудержи* *παῦσον* в цитированном выше Пс. 33:14. Очевидно, корень *дръж-* был закреплен в Беседах за другим греческим соответствием. В связи с этим следует обратить внимание на свойственное части правленных редакций (в частности, Норовской Псалтыри) регулярное соответ-

стве *κραταίος* – дръжавынъ, *κραταίωσις* – дръжава (Чешко и др. 1989, I: 69), то же наблюдается в Литургии Преждеосвященных даров (Афанасьева 2004: 73, 76). Ср. также еще одну лексическую пару в Пс. 24:18. В 9-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается:

остаѵи вса грѣхы моа (л. 86 об.);

ἄφεσ πάσας τὰς ἁμαρτίας μου (178).

Однако в РГБ, ф. 173.I № 143 находим *отъпѣсти вса грехи моа* (л. 59 об.), то же в ТСА 85 (л. 169 об.), то же и в ТСА 315 (л. 62). Это чтение богослужебных редакций Псалтыри, в том числе и Киприановской (Чешко и др. 1989, II: 297), за исключением второй редакции по Sin. Slav. 6, в которой, как и в Беседах, читается *остаѵи*. В Псалтыри 1552 г. приведены оба варианта: РГБ, ф. 173.I № 9 *ѡпоустѣти*, под этим словом *остаѵи* *дѣс* (!) (25 об.), то же РГБ, ф. 173.I № 8 (л. 36 об.). Таким образом, в Беседах представлена более ранняя фиксация варианта, данного под строкой в Псалтыри 1552 г. Выбор варианта *остаѵи* для *ἄφεσ* в Беседах учитывает, возможно, не только чтения второй редакции Псалтыри, но и новозаветный узус, ср. Мф. 6:12, так как именно *остаѵи* *ἄφεσ* читается здесь в Чудовской и афонской редакциях Евангелия (Алексеев и др. 2005: 38).

Еще одно лексическое разночтение с псалтырными редакциями обнаруживается в составе 70-ой Беседы на Евангелие от Матфея, где находится цитата Пс. 22:5. В контексте речь идет о пустычниках, которые в борьбе с излишествами стремятся жить как бестелесные существа:

ТСА 97 (XVI в.) сего рѣ и прорркъ рече. оуготовалъ еси предо мною трапезж ѡ съпротивъ вскръбляющѣ ма (л. 188 об.);

Διὰ τοῦτο καὶ ὁ προφῆτης φησὶ· Ἠτοιμασας ἐνώπιόν μου τράπεζαν ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με (660).

Интересующее нас греческое чтение в составе Бесед совпадает с чтением в греческой Псалтыри. При этом данные полных церковнославянских редакций Псалтыри существенно отличаются от рассматриваемого чтения в Беседах в конечном фрагменте (*ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με*): Син. *прѣдъ сътѣжжѣшѣтими мнѣ*; К. *прѣ стѣжащѣи мнѣ*; Нор. *прѣмо стѣжжѣшиимъ ми* (Чешко и др. 1989, II: 290). Только в Беседах *ἐξ-εν-αντίας* переведено поморфемно как *отъ-съ-противъ*. Отметим, кроме того, наличие *спротив* в русских диалектах: ср. *супротив* ‘прямо перед кем-л., чем-л., на противоположной стороне, напротив’ и *спротив* ‘на противоположной стороне, напротив’ (СРНГ, XL: 272; XLII: 259). Возможно, что на этот выбор повлияло словопотребление, свойственное живому языку старца Силуана.

В то же время заслуживает внимания вариант *отъспротивоу* ‘с противоположной стороны чего-л.’ представленный в Геннадиевской Библии:

Иезек. 46:9 Не възвратитса по поути вратъ по ниже възходаць естъ, но отспротивоу того изыдетъ;



*non revertetur per viam portae per quam ingressus est sed e regione illius egredietur* (СлРЯз, XIII: 305).

Главы 45-46 книги Иезекииля входят в число книг Геннадиевской Библии, переведенных с латыни кругом переводчиков, впоследствии сотрудничавших с Максимом Греком (Ромодановская 2005: 584-588).

Сравним данное чтение Бесед с теми редакциями, над которыми работал Максим Грек. В толковой Псалтыри РГБ, ф. 173.1 № 143 читается *оуготовѧ еси предо мною трапезѧ, прѣ стѧжающими мнѣ* (л. 57). Этот вариант совпадает с чтением древнейшей редакции Псалтыри (ср. Син.)<sup>17</sup>. В ТСА 85, однако, находим форму *стоужающѣй*, исправленную из *стоужающими* (л. 165).

ТСА 315 в основном тексте содержит чтение Киприановской редакции: *оуготовалъ еси* (на поле вставка *прѣ мною*) *трапезѧ прѣ стоужающѣй мнѣ*. К этому чтению имеется маргиналия *противѣ* (л. 60 об.). Этот вариант, как и вариант части списков Псалтыри 1522 г., близко подходит в выборе предлога к чтению Бесед, однако поморфемное калькирование в нем отсутствует. Именно предлог *противоу* воспроизводится в основном тексте Псалтыри 1552 года:

РГБ, ф. 173.1 № 9 *уготовѧ еси предѣ мнѣ трапезѧ, противѣ стѧжающѣй мнѣ...*;  
*ἐξεναντίας τῶν θλιβόντων με* (л. 23 об.), то же РГБ, ф. 173.1 № 8 (л. 32 об.).

Таким образом, особый вариант Бесед отличается точностью воспроизведения морфемной структуры производного предлога в греческом. Кроме того, чтение Бесед *Оскорбляющѣй ма* не совпадает по лексическому наполнению с чтением богослужбных и четых редакций Псалтыри и точно передает управление греческой причастной формы. Не исключено поэтому, что лексический выбор в данном случае был обусловлен стремлением к совпадению падежа местоимения с греческим. Возможно также, что выбор лексемы в Беседах соотносится и с определенным южнославянским узусом: так, лексема *скръзьь* для передачи греч. ἡ θλίψις характерна для южнославянского перевода Жития Андрея Юродивого XIV в., ее же предпочитал в своих сочинениях Григорий Цамблак (Тюняева 2008: 44). В псалтырной же традиции закрепился синонимичный глагол *стоужати*, к которому возвращается Максим Грек при дальнейшей редактуре этого текста.

Таким образом, в Беседах представлен особый вариант (*ѿъ съпротивѣъ ѿскръзвляющѣй ма*), как будто не зафиксированный в самой псалтырной традиции.

Вариант, представленный в Беседах, может совпадать с вариантом Псалтыри 1552 г. В 22-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается Пс. 148:9:

<sup>17</sup> При этом более ранние списки Псалтыри 1522 г. РНБ, СПб ДА А.И. и Хиланд. 116 имеют чтение *противѣ стоужающѣй ми*. За эту информацию авторы приносят благодарность К.-М. Мак Роберт.

ХВАЛИТЕ Г҃А ДРЕВЕСА ПЛОДОНОСНА (л. 235 об.);  
 ἀνεῖτε τὸν Κύριον ξύλα καρποφόρα (301).

В данном стихе архаизированная форма сущ. с формантом -ес- встречается в Псалтыри 1552 г. (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 252; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 167 об.). Рассмотренные списки Псалтыри 1522 г. (РГБ, ф. 173. I № 143, л. 172 об.; ТСЛ 85, л. 384), ТСЛ 315 (л. 172 об.) и предшествующие редакции Псалтыри имеют здесь форму ДР҃ВВА (Чешко *и др.* 1989, II: 693), включая вторую редакцию по Sin.Slav. 6/о ДР҃ВВА (л. 98).

В Беседах зафиксированы маркированные лексические варианты, употребление которых иллюстрирует характер работы Максима с лексическими синонимами. Так, в 29-ой Беседе на Евангелие от Матфея в Пс. 7:10 читается:

испытѣаи ср҃ца и почки бѣъ (л. 306 об.);  
 ἐτάξων καρδίας καὶ νεφρούς ὁ Θεός (360).

В Псалтырях предшествующих редакций νεφρούς передается словоформой *птробы* (Чешко *и др.* 1989, II: 245). Чтение *оутробы* сохраняется в списках Псалтыри 1522 г. (РГБ, ф. 173. I № 143 *Стробы*, л. 43; ТСЛ 85, л. 95 об.)<sup>18</sup> и ТСЛ 315 (л. 46 об.). В Псалтыри 1552 г. сведены два варианта, причем специально приводятся греческие лексемы, им соответствующие: РГБ, ф. 173. I. № 8 *испытѣаи ср҃ца и почки* (на поле в столбик: *оутробы сплагхна*) (л. 7 об.); то же РГБ, ф. 173. I. № 9, (л. 5 об.).

Максим разграничивает *почки νεφρός* – *оутробы σπλάγχνα*, придавая решающее значение экзегетическому истолкованию каждого члена пары: *оутроба* обозначает внутренности в целом, а *почки* “соотносятся только с той плотской частью человека, которая отвечает за вожделение и похоть” (Вернер 2017: 47; 2018: 222). Таким образом, чтение Бесед согласуется с характерным для Максима вариантом, представленным в части списков Толковой Псалтыри.

Еще один маркированный вариант, избранный в Беседах, также появляется уже в Псалтыри с толкованиями, переведенной в 1522 г. В 73-ей Беседе на Евангелие от Матфея цитируется Пс. 140:2 в следующем окружении (цитата выделена курсивом):

ТСЛ 95 первоѣ оуслыши что пом глѣши. да са исправити мѣтва моа *яко фиміанъ прѣ тобою*. егда ѡбо не фиміанъ но дымъ ѿ тебе и ѿ твоихъ дѣствѣвъ восхѣтъ зловоненъ. которѣю казнь недостоинъ еси постарѣти (л. 217 об.);

Πρώτον δὲ ἀκουσον τί ψάλλων λέγεις. κατευθυνθήτω ἡ προσευχή μου ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου. Ὅταν οὖν μὴ θυμίαμα, ἀλλὰ καπνὸς ἀπὸ σοῦ καὶ τῶν σῶν πράξεων ἀναβαίνει δυσώδης, ποῖαν δικὴν οὐκ ἄξιός εἰ ὑποστῆναι (676).

Чтение богослужбных редакций Псалтыри, от древнейшей до Киприановской, *яко кадило* (Чешко *и др.* 1989, II: 671). Данный стих из Псалтыри уже обсуждался Е.В.

<sup>18</sup> Однако списки РНБ СПб. ДА А. I 171 and Хиланд. 116 содержат чтение *почки*. За эту информацию авторы приносят благодарность К.-М. Мак Роберт.

Кравец в связи с введением Максимом Греком лексических гречизмов на месте церковнославянских слов при редакции богослужебных текстов, в том числе Псалтыри. В статье *W* приносимъѣ фиміанъ или фиміамъ с опорой на толкования Иоанна Златоуста и Василия Великого дается разграничение лексемы *θυμιατήριον*, которую предлагается переводить словом *кадило*, и *θυμίαμα*, которой соответствует транслитерированный вариант *фиміама* или *фиміам*. В церковнославянских текстах Св. Писания слово *кадило* имело два значения – ‘кадильница’ и ‘фимиама, благовоние’, то есть использовалось при переводе обеих греческих лексем. Глоссы *фиміан* при наличии чтения *кадило* в основном тексте отмечаются в Пс. 65:15 и 140:2 в Псалтыри с воследованием ТСЛ 315 (л. 97 об. и 166 об.) (Кравец 1991: 261-262). Следует уточнить, однако, что Пс. 140:2 выглядит в ТСЛ 315 таким образом: *да са исправитъ мѣтва моа ѿко и кадило прѣ тобою*. На поле: *фиміама* (л. 166 об.). Таким образом, в данном фрагменте в ТСЛ 315 представлен более гречизированный вариант заимствования, чем в Беседах. Вариант Бесед совпадает с чтением основного текста в Толковой Псалтыри 1522 г.: ТСЛ 86 *Да са исправитъ мѣтва моа ѿ фиміанъ прѣ тобою* (л. 364 об.). В Псалтыри 1552 г. находим: РГБ, ф. 173. I. № 9 *да са исправитъ мѣтва моа ѿко фиміа прѣ тобою* (л. 161). То же РГБ, ф. 173. I. № 8 (л. 242 об.).

Следует отметить и различия, касающиеся передачи сравнительного союза *ὡς*. Как было установлено Е.В. Кравец, сравнительный союз *ὡς* передается Максимом Греком в Псалтыри и Триоди как *ѿкоже*, а изъяснительный как *ѿко* (Кравец 1991: 257-258). Чтение *ѿко* в Беседах совпадает в этом случае с чтением Псалтыри 1522 г. и восходит к господствующему чтению богослужебных редакций. При этом в основном тексте ТСЛ 315 имеется правка: к *ѿко* добавлено выносное ж: *ѿко<sup>ж</sup>* (л. 166 об.). Этот же правленный вариант воспроизводится также в РГБ, ф. 173. I № 8 и 9.

Так же, как *ὡς*, переводится Максимом и сравнительный союз *ὡσεί*. Пс. 37: 14-15 Увар. 85 *азъ ѿко<sup>ж</sup> глосъ не слышѣ и ѿко<sup>ж</sup> нѣ не ѡверзда оует своих и бых ѿко<sup>ж</sup> члкъ не слышѣ* (л. 34) – *ѡсеі... ѡсеі... ѡсеі*. Это Псалтырь 1552 г. (Кравец 1991: 258). Но в Беседах находится и другой вариант передачи сравнительных союзов. Так, в 11-ой Беседе на Евангелие от Иоанна цитируется Пс. 101:27:

ТСЛ 98 *тѣмже и прѣкъ глѣше. вси аки риза оветшашутъ и аки одеждѣ совзеши ѿ и измѣнѣтъ. ты же той еси и лѣтва твоа не оскѣдѣють* (л. 66);

Διὸ καὶ ὁ Προφῆτης ἔλεγε· πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἀλλάξεις αὐτοῦ καὶ ἀλλαγῆσονται. σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσι (л. 79).

Оба союза – *ὡς* и *ὡσεί* – передаются сравнительным союзом *аки*. Ср. чтение Норовской Псалтыри: *и възси ѿко риза оветшашутъ. и ѿко ѡдеждѣ свиеша ѿ, и измѣнатъ са. Ты же самъ еси, и лѣтва твоа не скончашутъ са*. Синайская *исконьчѣшутъ са*; Киприановская и Пловдивская Псалтыри *оскѣдѣшутъ* (Чешко и др. 1989, II: 540). Таким образом, в выборе глагола Беседы следуют за правленными редакциями – афонской и киприановской<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Фрагмент данной цитаты с тем же глаголом находится и в Беседе 4-ой: ТСЛ 98 *ты бо той еси и лѣтва твоа не оскѣдѣють* (л. 34 об.).

Не совпадает вариант Бесед и с Толковой Псалтырью 1522 г., в основном тексте которой представлено чтение Киприановской редакции: ТСА 86 тѣ пребываеши и вса ѿко риза обѣшаю. и ѿко одеждѣ свѣеши ѿ и измѣнатса... Ты же тойже еси и лѣта твоа не оскѣдѣю (л. 228 об.-229).

В рассматриваемом стихе Псалтырь с воследованием ТСА 315 содержит уже упомянутую правку ѿко на ѿкоже: И вси ѿко (доб. выносное ж) риза вѣтѣшають. и ѿко (доб. выносное ж) одежа (а исправлено на ѣ) свѣеши ихъ, и измѣнатса. Ты же тойже еси, и лѣта твоа не оскѣдѣють (л. 132). И в этом источнике также отражено чтение Киприановской редакции Псалтыри. Эта правка переходит и в Псалтырь 1552 г.: РГБ, ф. 173. I № 9 и вса ѿкоже риза обѣтцаютьса. и ѿкоже одежу совѣеши ихъ, и измѣнатса. ты же тойже еси. и лѣта твоа не оскѣдѣю (л. 119 об.).

По всей вероятности, Беседы воспроизводят здесь узус, свойственный второй редакции Псалтыри, так как именно акы читается в данном стихе в Sin. Slav. 6/о: и вса акы риза обѣтѣшають и акы одеждю съвѣеши ѿ и измѣнатѣса. ты самъ еси и лѣта твоа не оскѣдѣють (л. 90-91).

Следующий случай показывает, что употребление союза акы не обязательно возникает как результат непосредственного текстологического обращения к редакциям полной Псалтыри. Пс. 37:5 цитируется в 38-ой Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСА 94 и сѣе и прѣкъ глѣтъ. ѣство его пописѣа. акы врема тѣко отаготѣ на мнѣ (л. 398 об.);

ὡσεὶ φορτίον βαρὺ ἐβαρύνθησαν ἐπ' ἐμέ (432).

Ср. Нор. ѿко врема тѣко отаготѣшж на мнѣ (без разночтений в других редакциях при передаче союза) (Чешко *и др.* 1989, II: 343), включая Sin. Slav. 6/о ако (л. 16 об.). В списках Толковой Псалтыри 1522 г. также читается ѿко (РГБ, ф. 173. I № 143, л. 74; ТСА 85, л. 236 об.), ѿко находится и в Псалтыри с воследованием ТСА 315 (л. 75). В Псалтыри 1552 г. в соответствии с более последовательным характером исправлений в указанном стихе читается ѿкоже (РГБ, ф. 173. I № 8, л. 59 об.; РГБ, ф. 173. I № 9, л. 42 об.). Однако надо отметить, что в принципе ранние списки Псалтыри 1522 г. в ряде случаев используют акы и в комментариях<sup>20</sup>, и в основном тексте (MacRobert 2015: 177-179), то есть возможно высказать предположение о различии ранней и поздней переводческой практики Максима и его круга в отношении перевода сравнительных союзов. Данные Бесед и Псалтыри 1522 г. показывают, что на раннем этапе Максим Грек и его сотрудники больше ориентировались на сложившийся в русской традиции книжный узус, частью которого была вторая редакция Псалтыри

<sup>20</sup> Так, в частности, акы встретилось нам в толкованиях на Пс. 68:20-21: ТСА 86 дедудорово. Въси во како мнѣ поношаѣ всеѣа. акы всеоуѣ тебе ради таковаа страждѣшѣ... исхѣево. Иже во неповиновахоуса хѣу. и противѣ самого вѣда имахѣ брань. и противѣ его столаше. акы недръзи овцѣи и брази (л. 81).

южнославянского происхождения. Как известно, выбор между *акы* и *яко* является одной из характеристик, позволяющих разделять домонгольские переводы с восточнославянскими элементами в лексике. Так, в Хронике Георгия Амартола, Повести о Варлааме и Иоасафе, Христианской топографии, Пандектах Никона Черногорца и Толковом Евангелии, сочетающих маркированные русизмы и южнославянизмы в лексико-грамматической системе, по наблюдениям А.А. Пичхадзе, в сравнительном значении регулярно выступает союз *яко*. В другой группе, которая лишена маркированных южнославянизмов и атрибутируется собственно восточнославянским переводчикам, – Александрии, Повести об Акире Премудром, Чудесах Николы, Студийско-Алексиевском Уставе, Пчеле и Истории Иудейской войны – активно употребляется союз *акы*. Этот союз характеризует и оригинальные домонгольские памятники, преимущественно новгородского происхождения (Сказание о Борисе и Глебе, Житие Феодосия Печерского, Киевскую, Галицкую, Волынскую и Суздальскую летописи) (Пичхадзе 2011: 53-54; 232-233).

По всей вероятности, Силуан и Максим Грек опираются на раннем этапе своей переводческой деятельности именно на последнюю практику. При дальнейшей редакции Псалтыри происходит переориентация на узус так называемых правленных редакций.

В Беседах отмечаются расхождения в словоупотреблении между цитатами из Псалтыри и прочим текстом. Так, в цитате Пс. 68:22 в 81-ой Беседе на Евангелие от Матфея читается традиционная для полных редакций Псалтыри лексема *оцѣтъ*:

и инде же *яко* и *оцѣтъ* принесоша емѣ глѣть. даша бо рече въ снѣдь мою желчь. и в жажѣ мою напоиша ма оцѣта (л. 318);

καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρώμα μου χολήν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.

Ср. Нор. и дашѣ въ ядь моѣ жльчь. и въ жажѣ моѣ напоишѣ ма оцѣтѣ. Киприановская Псалтырь дает здесь чтение *въ снѣдь* εἰς τὸ βρώμα (Чешко и др. 1989, II: 431). Таким образом, в Беседах воспроизводится чтение Киприановской редакции Псалтыри.

Без изменений остается данный стих и в редакциях Псалтыри, правленных Максимом Греком. Псалтырь 1522 г.: ТСА 86 и даша въ снѣ мою желчь. и въ жажю мою напоиша ма оцѣта. При этом в толкованиях читается та же лексема: *φειδῶροβο...* выгги же и питію ничто разньствѣющѣ ѿ оцѣта (л. 81 об.). ТСА 315 и даша въ снѣдь мою желчь. и в жажю мою напоиша ма оцѣта (л. 101 об.). То же в Псалтыри 1552 г.: РГБ, ф. 173.І № 9 и даша въ снѣдь мою желчь. и въ жажѣ мою. напоиша ма оцѣта (л. 78).

Вместе с тем, в 87-ой Беседе на Евангелие от Матфея в цитате Мф. 27:34 употреблен грецизм *оксоць*, форма которого свидетельствует об ориентации на книжный путь заимствования (ср. *оуксоуць*), однако далее в пределах того же фрагмента при цитировании Пс. 68:22 снова появляется латинизм *оцѣтъ* (судя по всему, под влиянием чтения полных редакций Псалтыри):

ТСЛ 95 и даша емѡ ѡксоузъ пити. и сїе досажюще. ѡнже не хотаще. ин'же рече ѡко  
вкѡсивъ глѡ. совершишася. что же ѣ совершиша. прѣрѣство совершиша еже ѡ немъ. даша  
бо рече в' снѣдь мою желчь. и въ жажѡ мою. напоиша ма ѡцта (л. 318);

καὶ ἔδωκαν αὐτῷ ὄξος πιεῖν... ἐπότισάν με ὄξος (770).

В этом случае цитата из Псалтыри снова следует чтению богослужбных редакций псалтырного текста. Колебания в выборе лексемы в Беседах связаны, очевидно, с действиями двух тенденций, приводящих к противоположному результату: со стремлением к грецизации лексики и с ориентацией на собственно псалтырный узус.

Расхождение между чтениями полной Псалтыри и псалтырными цитатами в составе Бесед может быть сформировано благодаря гармонизации (выравниванию) чтения в цитате по смежным с ней текстам-источникам. Рассмотрим особенности цитирования Пс. 79:13 в 3-ей Беседе на Евангелие от Матфея:

ТСЛ 94 тѡм'же и баба рѣ. что пресѣчѣ о тебѣ преграженіе зане житїества свободѡ пришеѡ  
законъ пресѣчѣ ибо преграженіе прѣно закона писаніе нарицати обыче. ѡко и прѣрѣзъ рѣ  
низложї еси преграженіе ѣ. и обвоимаѡ его вси преходащїи пѡтѣ. исцад, и преграженіе емѡ  
обложї и павѣ. и ѣ сѣ стѣнїе ограда рѡрѡши, инїи еже что пресѣчѣ о тебѣ преграженіе,  
о новы глїо рѣно бывше людѣ. сїи бо пришеше законъ разрѡшиша (л. 24);

Διὸ καὶ ἡ μαῖα φησιν· Τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός; Ὅτι τῆς πολιτείας τὴν ἐλευθερίαν ἐπεισελθὼν ὁ νόμος διέοψε. Καὶ γὰρ φραγμὸν ἀεὶ τὸν νόμον ἡ Γραφή καλεῖν εἴωθεν· ὡσπερ καὶ ὁ προφήτης φησί· Καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς, καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν· καὶ, Φραγμὸν αὐτῆ περιέθηκα· καὶ ὁ Παῦλος, Καὶ τὸ μεστότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας. Ἄλλοι δὲ τὸ, Τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός; ἐπὶ τοῦ νέου φασὶν εἰρῆσαι λαοῦ· οὗτος γὰρ παραγενόμενος τὸν νόμον κατέλυσεν<sup>21</sup>.

Употребление лексемы **преграда** в цитате Пс. 79:13 в Беседах не находит соответствия в полных редакциях Псалтыри. Так, в Sin.Slav. 6/о данный стих выглядит следующим образом: **взскоую разори оплотъ его. и обимають ї преходащїи поуть** (л. 67 об.). В Норовской Псалтыри читается:

Вззкжж разори плетъ его. и обимажтъ его всци преходащїи жтемъ;

ἵνα τὶ καθεῖλες τὸν φραγμὸν αὐτῆς, καὶ τρυγῶσιν αὐτὴν πάντες οἱ παραπορευόμενοι τὴν ὁδόν.

В Синайской, Киприановской и Пловдивской Псалтырях здесь, как и во второй редакции, стоит лексема **оплотъ**. Следует отметить также колебание и – **его** в списках

<sup>21</sup> Потому-то повивальная бабка и говорит: “Как ты расторг себе преграду”? Пришедший закон пресек свободу жизни. И Писание обыкновенно называет закон преграждением. Так пророк Давид говорит: “Разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути” (Пс. 79:13). И Исаия: “обнес его оградой” (Ис. 5:2). И Павел: “и разрушивший стоявшую посреди преграду” (Еф. 2:14). <[https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Zlatoust/tolk\\_51/3#sel=12:307,12:370](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_51/3#sel=12:307,12:370)> (дата обращения 03.03.2019).

разных редакций Псалтыри: *τρυνῶσιν αὐτήν* переводится в Синайской Псалтыри как (о)вѣмѣютъ и, в Киприановской овѣимѣютъ и, в Пловдивской Псалтыри как овѣмѣютъ и (Чешко и др. 1989, II: 479). Выбор Бесед, формально совпадающий с выбором Норовской Псалтыри, отражает характерное для редакции Максима Грека стремление к регулярному употреблению формы вин.п. мест. = род.п., о котором уже было сказано выше. При этом *οἱ παραπορευόμενοι* в киприановской редакции переводится как мимоходѣици (*там же*), так что Беседы в данном случае разделяют чтение докиприановских редакций, включая афонскую.

Сущ. оплотъ не подвергается заменам и в редакциях и переводах Псалтыри, созданных Максимом Греком при вариативности в прочих пунктах. Так, в 'сущем' Псалтыри 1522 г. сохраняется особенность, характерная для киприановской редакции (мимоходѣици): ТСЛ 86 въскѣю разорилъ еси оплотъ еѧ. и овѣимѣютъ еѧ вси мимоходѣици пѣтѣ (л. 156). При этом, в отличие от других редакций, как и в греческом, используются формы мест. ж.р.: еѧ – αὐτῆς; еѧ – αὐτήν. Псалтырь с воследованием ТСЛ 315, напротив, разделяет чтения докиприановских редакций: Въскоую разори вполотъ его. и вѣимѣютъ и вси преходѣици пѣтемь (л. 114 об.). В Псалтыри 1552 г. также сохраняется докиприановское чтение преходѣици, однако выражение *ἵνα τί* переведено как чѣго ради, что отвечает, в частности, стремлению достичь соответствия в числе слов славянского перевода и греческого оригинала (ср. Вернер 2018: 217): РГБ, ф. 173. I. № 8 чѣго ради разорилъ еси вполотъ его, и вѣимѣютъ его вси преходѣици пѣтѣ (л. 139).

Соответствующий фрагмент в Беседах является отсылкой к Быт. 38:29:

РГБ, Унд. I (XVI в.) си же рече что прерѣзася тебе дѣла преграженіе;  
ἡ δὲ εἶπεν τί διεκόπη διὰ σέ φραγμός.

В ряде источников, включая Геннадиевскую Библию, читается прорѣзася (Михайлов 1908, IV: 330-331). При этом вариант Бесед пресѣче не находит себе соответствия в использованных А.В. Михайловым источниках.

Кроме того, в данном фрагменте Бесед цитируется Ис. 5:2. Книга пророка Исаии известна в составе Паримийника и Толковых Пророчеств. В соответствии с *φραγμός* в Ис. 5:2 в Паримийнике читается вградъ, а в Толковых Пророчествах отмечаются варианты преграда, градъ, вгражденіе (Евсеев 1897: 112). Таким образом, выбор существительного в Беседах совпадает с сущ. в Быт. 38:29, а не с Ис. 5:2 и Псалтырью.

В еще одной цитате – Еф. 2:14 и павѣ. и ѣ срѣ стѣвнѣ ограда рѣрѣшиѣ – принцип унификации передачи одной лексемы нарушается, что делает необходимым соотношение данного фрагмента с полными редакциями Апостола. В Толковом Апостоле 1220 г. находим и преграженіе оградѣ раздроушь. В Толстовском Апостоле, представителе преславской редакции (Новак 2017: 58), читается и преграженіе и ограждение раздрушивъ. Ближе к чтению Бесед подходят две новых редакции – Чудовская и афонская, в которых дается калька с греч. *μεσότοιχον*. Чтение Чуд. и средостѣвные оплота разрѣшь, а Геннадиевской Библии – и срѣдостѣвнѣ вграды разоривъ (Воскре-

сенский 1908: 264-265)<sup>22</sup>. Контаминированное чтение Бесед оказывается близким одновременно правленным редакциям XIV в. (срѣ ст҃внїе о҃грады) и преславскому варианту (разроушивъ). Не исключено, что одним из источников редакции в Беседах могла стать Геннадиевская Библия.

Таким образом, между источниками, переведенными в разное время в разной славянской среде, нет единства при переводе греч. лексемы *φραγμός*. Однако, будучи частью общего авторского рассуждения в составе единого текста Бесед, они нуждаются в унифицированном переводе. При этом перевод данного слова в цитатах из Ветхого Завета ориентирован на Книгу Бытия, а перевод в цитате из Нового Завета – на афонскую редакцию Апостола. Важным и в этом случае снова оказывается прецедентное употребление в соответствующих источниках, а не формальное совпадение с морфемной структурой греческого слова. Таким образом, цитаты-вкрапления могут подвергаться определенной обработке, связанной с учетом ближайшего контекста и с влиянием соседних текстов-источников.

Между Беседами и редакциями и переводами Псалтыри Максима Грека есть и различие, касающееся передачи глагольной формы *καθηίλες*, которая в старших редакциях Псалтыри, а также Норовской, афонской и Киприановской редакциях переводится формой аориста 2 л. ед.ч. *разори*. Хорошо известны редакторские замены Максима, связанные с устранением омонимии аористных форм ед. ч. 2 и 3 л., генезис которых восходит как раз к принципам афоно-тырновской книжной sprawy (Кравец 1991: 249-252; Вернер 2013: 115-117). Такие замены встречаются в Беседах и при цитировании Евангелия (Пентковская 2015: 11, 17). В данном случае, однако, анализ правленных Максимом источников показывает, что чтение полных редакций Псалтыри (Псалтыри 1522 и 1552 гг.) *разорилъ еси* лексически зависит от старших редакций Псалтыри, а чтение Бесед *низложилъ еси* от них отличается именно на лексическом уровне и лучше отражает морфемную структуру греческой лексемы с приставкой.

Приведенный материал позволяет поставить вопрос, использовались ли при переводе Бесед какие-либо дополнительные источники псалтырного текста, или же цитаты из Псалтыри переводились в составе текста Бесед заново без привлечения редакций Псалтыри. Сравнительно небольшой объем цитирования Псалтыри, как кажется, препятствует предположению о сверке с несколькими источниками, представляющими разные редакции богослужебного текста Псалтыри. Возможно, для сверки цитат привлекался источник, который в основном следовал Киприановской редакции Псалтыри. Однако этот гипотетический источник характеризовался некоторыми чтениями, отклоняющимися от киприановских, которые, в частности, удерживают более древние особенности текста. Напомним, что для сверки Евангельских цитат Бесед использовались рукописи Чудовской и афонской редакции, для Апостола – афонской. Возможно, что существовал общий источник для сверки цитат из

<sup>22</sup> Отметим, что калька средостение зафиксирована в ТСА 82 (XVI в.) – источнике преславской редакции (Воскресенский 1908: 264).



Евангелия, Апостола и Псалтыри. Таким источником, например, могла быть Геннадиевская Библия, куда вошла Псалтырь в Киприановской редакции, а Четвероевангелие и Апостол в афонской редакции (Ромодановская 2005: 584-588). Эта версия, однако, еще нуждается в проверке.

Выявленные совпадения с Толковой Псалтырью 1522 г. могут быть расценены неоднозначно. С одной стороны, они могут свидетельствовать о привлечении этого источника для сверки, тем более что перевод Псалтыри с толкованиями предшествует Беседам и создавался почти тем же коллективом (можно, конечно, представить ситуацию воспроизведения ключевых чтений, свойственных этому и другим источникам, “по памяти”, однако справа Максима в целом носила научно-филологический характер, и возможность свериться с различными славянскими источниками была). Об этом как будто свидетельствует наличие общего грецизма в Пс. 140:2 (*фимидмъ*). Следует отметить, впрочем, что в рассмотренных нами стихах отклонения от Киприановской редакции в ‘сущем’ Толковой Псалтыри невелики, что показывает отсутствие планомерной редакционной переработки основного текста Псалтыри при переводе толкований. Нужно учесть в то же время, что совпадения Бесед с Толковой Псалтырью относятся к области вариативных чтений (выбор союза в Пс. 4:5, выбор формы местоимения в Пс. 33:14), которые могли появиться в Беседах и не зависимым от Псалтыри 1522 г. путем.

Существенным оказывается наличие в Беседах особых псалтырных чтений, не совпадающих с предшествующими редакциями. Это может свидетельствовать о том, что, как и в случае с Евангелием, при переводе цитат проводилась редакция псалтырного текста. Ее вызвали несколько причин: отклоняющееся греческое чтение с одновременным стремлением к лексической грецизации (Пс. 148:12), контекстное выравнивание и, наконец, непрекращающийся поиск наиболее подходящих для перевода лексико-грамматических решений.

*Сокращения*

- СЛРЯз: *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, I–XXX-, Москва-Санкт-Петербург, 1975–2015-.
- СРНГ: *Словарь русских народных говоров*, I–XLIX-, Москва-Ленинград-Санкт-Петербург, 1965–2016-.

*Литература*

- Алексеев и др. 2005: А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая и др. (ред.), *Евангелие от Матфея в славянской традиции*, Санкт-Петербург, 2005.
- Афанасьева 2004: Т.И. Афанасьева, *Славянская литургия Преждеосвященных даров XII–XIV вв. Текстология и язык*, Санкт-Петербург 2004.
- Буланина 1988: Т.В. Буланина, *Силуан*, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в.*, II, Ленинград 1988, с. 321–323.
- Вернер 2013: И.В. Вернер, *Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г.*, в: *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Доклады российской делегации*, Москва 2013, с. 104–128.
- Вернер 2017: И.В. Вернер, *К истории перевода Псалтыри Максимом Греком в 1522–1552 годах: хронология, текстология, методология*, “Славяноведение”, 2017, 2, с. 40–54.
- Вернер 2018: И.В. Вернер, *Locī communes европейской гуманистической филологии: справка библейских текстов Эразма Роттердамского и Максима Грека*, в: *Latinitas in the Slavonic World. Nine Case Studies*, ed. by V.S. Tomelleri and I.V. Verner in collaboration with A. Lukianowicz, Berlin 2018, с. 207–235.
- Воскресенский 1908: Г. Воскресенский, *Послания святого апостола Павла к коринфянам 2-е, к галатам и к ефессянам по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с различиями из пятидесяти шести рукописей Апостола XII–XVI вв.*, Сергиев Посад 1908 (= Древнеславянский Апостол, 3-4-5).
- Евсеев 1897: И.Е. Евсеев, *Книга пророка Исаяи в древнеславянском переводе*, I. *Славянский перевод книги пророка Исаяи по рукописям XII–XVI вв.*; II. *Греческий оригинал славянского перевода книги пророка Исаяи*, Санкт-Петербург 1897.
- Карачорова 2015: И. Карачорова, *Новонайденная катена к Псалтыри в двух рукописях Хиландарского монастыря*, “Palaeobulgarica/Старобългаристика”, XXIX, 2015, 1, с. 55–71.

- Кравец 1991: Е.В. Кравец, *Книжная справа и переводы Максима Грека как опыт нормализации церковнославянского языка XVI в.*, "Russian Linguistics", XV, 1991, с. 247-279.
- Михайлов 1908: А.В. Михайлов (ред.), *Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*, Варшава 1908 (= Прил. к кн. *Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе*, IV, Главы 37-50).
- Новак 2017: М.О. Новак, *Источники и язык толкований на Деяния в Толстовском Апостоле XIV века*, "Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 2. Языкознание", XVI, 2017, 4, с. 58-65.
- Пентковская 2015: Т.В. Пентковская, *Евангелие от Матфея в составе перевода Бесед старца Силуана: к вопросу об источниках комментируемого текста*, "Вестник Московского государственного университета. Серия 9. Филология", 2015, 2, с. 7-41.
- Пичхадзе 2011: А.А. Пичхадзе, *Переводческая деятельность в домонгольской Руси: лингвистический аспект*, Москва 2011.
- Ромодановская 2005: В.А. Ромодановская, *Геннадиевская Библия*, в: *Православная энциклопедия*, X, Москва 2005, с. 584-588.
- Синицына 1977: Н.М. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Тюняева 2008: Д.Б. Тюняева, *Житие Андрея Юродивого в славянском переводе XIV века: особенности языка и переводческой техники*, Дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук, МГУ, Москва 2008.
- Чешко 1988: Е. Чешко, *Кирилло-Методиевский перевод Псалтыри и среднеболгарские правленные редакции. Структура слова и реляционные элементы*, в: *Studia Slavico-Byzantina et Mediaevalia Europensia*, I. *Исследования по славяно-византийскому и западноевропейскому средневековью. Посвящается памяти Ивана Дуйчева*, София 1988, с. 217-230.
- Чешко и др. 1989: Е.В. Чешко, И.К. Бунина, В.А. Дыбо, О.А. Князевская, Л.А. Науменко (ред.), *Норовская псалтырь. Среднеболгарская рукопись XIV века*, I-II, София 1989.
- Цейтлин и др. 1994: Р.М. Цейтлин, Р. Вечерка, Э. Благова (ред.), *Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)*, Москва 1994.
- MacRobert 2015: С.М. MacRobert, *Maximos the Greek: Imprisoned in Polemic*, в: А. Suerbaum, G. Southcombe, B. Thompson (eds.), *Polemic. Language as Violence in Medieval and Early Modern Discourse*, Farnham 2015, с. 165-180.
- MacRobert 2018: С.М. MacRobert, *Maksim Greek in linguistic context*, в: *Latinitas in the Slavonic World. Nine Case Studies*, ed. by V.S. Tomelleri and I.V. Verner in collaboration with A. Lukianowicz, Berlin 2018, с. 173-205.

*Abstract*

Tatiana Viktorovna Pentkovskaya, Irina Mikhailovna Gnevsheva

*Quotations from the Psalms in the Translation of St. John Chrysostom Homilies on the Gospel of Maximus the Greek's Book Circle*

Maximus the Greek dedicated the early period of his book activity in Russia to the translations of exegetical texts, such as the translations of the lost part of the *Catena*e on the Acts of the Apostles (1519 or 1520), the *Catena*e on the Psalms (1522), St. John Chrysostom's Homilies on the Gospel of Matthew (1524), and St. John Chrysostom's Homilies on the Gospel of John (1525). The article analyzes the quotations from the Book of Psalms represented in two translations of John Chrysostom's homilies. It is established that when working on the translation of the homilies, not only their Greek original was used, but also the quotations were reconciled with the Church Slavonic versions of the Holy Scriptures. A relatively small amount of quoting of the Book of Psalms prevents the assumption of verification with several sources representing different versions of the liturgical text of the Psalter. The source, which was involved for verification of quotations, mainly followed Metropolitan Cyprian's version of the 14<sup>th</sup> century. At the same time, this hypothetical source was characterized by some readings that preserve the more ancient features of the text of the Book of Psalms. There are also special Psalter readings in the homilies that do not coincide with the readings of the previous versions of the Psalms. This indicates there was targeted editing of the Psalter readings when translating quotations, which was motivated by several factors, including: the intention to preserve the Greek word without translation; the difference in reading between the Psalter and the homilies; the context alignment; and searching for the most appropriate lexical and grammatical solutions for the translation.

*Keywords*

Homiliae; Quotations; Church Slavonic Versions of the Book of Psalms; Textual Criticism; Maximus the Greek.

Francesca Romoli

Писану видѣх / писано и вѣдах.  
Sulle fonti della *Povest' strašna* di Massimo il Greco\*

1. *Premessa*

La *Повѣсть страшна и достопамятна, и о съврѣшенем иноуѣскомъ жительствѣ* (*Narrazione terribile e memorabile, e sulla perfetta forma di vita monastica*) di Massimo il Greco costituisce la prima testimonianza offerta al lettore moscovita sull'università di Parigi, la Grande Chartreuse e l'ordine certosino, e sulla predicazione di Girolamo Savonarola nella Firenze umanistica e l'ordine domenicano<sup>1</sup>. L'opera si compone di due narrazioni in origine autonome (cfr. Ivanov 1969: 156-157, Žurova 2008: 453-459)<sup>2</sup>: la prima accoglie i contenuti riferiti al Regno di Francia, la seconda quelli relativi alla Firenze umanistica. Questo lavoro intende impostare e avviare un'indagine sistematica sulle sue fonti.

1.1. *Status quaestionis*

Generalmente gli studi sulla *Povest'* privilegiano la testimonianza su Savonarola, ricavandone evidenza del suo ruolo nella formazione del giovane greco e ai fini della sua conversione; anche l'idea della povertà monastica difesa da Massimo il Greco è ricondotta all'insegnamento savonaroliano e al noviziato trascorso nel convento di San Marco (cfr. Ikonnikov 1915: 118-123, Viskovatyj 1939-1940, Ivanov 1974). Non sorprende, allora, che É. Denisoff (1943: 249-252) confonda l'ordine certosino, descritto nella prima narrazione della *Povest'* e già correttamente identificato da V.S. Ikonnikov (1915: 107), con quello do-

---

\* Sono grata ad Alberto Alberti per aver accettato di affiancarmi nella curatela del blocco tematico che presentiamo e per la generosità con cui ha condiviso con me idee, intuizioni e riflessioni. Con lui desidero ringraziare i colleghi contributori, che hanno accolto volentieri la proposta di confrontarsi su Massimo il Greco. Ringrazio inoltre Giovanna Brogi, per la sicura disponibilità al dialogo e gli scambi sempre proficui. Ai revisori anonimi che hanno valutato questo saggio, che pure ringrazio, rispondo nelle note. Un grazie speciale va all'amico David Speranzi, per il suo apporto sostanziale e la partecipazione entusiastica alla prima fase di questo progetto.

<sup>1</sup> Il testo è disponibile nelle edizioni Maksim Grek 1897, Bulanin 2000 e Žurova 2011, quest'ultima con apparato critico. Fra le versioni in lingua russa si ricordano Maksim Grek 1911 e Bulanin 2000. Tre le versioni in lingua italiana: Villari 1861 (parziale), Ferro, Romoli 2005 e Kossova 2012 (entrambe integrali). Si prende qui a riferimento l'edizione Žurova 2011.

<sup>2</sup> Secondo N.V. Sinicyna (2006: 194, 2008a: 65-66), invece, le due narrazioni sarebbero state concepite come parti di un'opera unitaria.

menicano, né che N.V. Sinicyna (da ultimo 2008a: 65), pur ribadendo l'identificazione di Ikonnikov, annoveri erroneamente quello certosino fra gli ordini mendicanti<sup>3</sup>.

Nell'ambito specifico delle fonti della *Povest'*, sono state avanzate ipotesi disperate, senza che nessuna sia stata sottoposta al necessario vaglio delle evidenze. Denissoff (1943: 234-235) rimanda all'ambiente di Mirandola. Sinicyna (2008a: 66, 68) assume la descrizione della Grande Chartreuse e dell'ordine certosino fondata su incontri, esperienze dirette e fonti scritte, e quella sull'università di Parigi sui racconti di Giano Lascaris; la studiosa individua in particolare tre canali dai quali l'autore avrebbe ricavato le informazioni in suo possesso, che identifica con i monaci della Certosa di Firenze, senza considerare le restrizioni della clausura certosina, con la *Vita* di Bruno di Würzburg (1005-1045), che confonde con il fondatore dell'ordine, Bruno di Colonia (1030-1101), e con la regola dell'ordine; fa inoltre riferimento a "quadri, affreschi, vetrate" della Certosa fiorentina, la cui realizzazione, tuttavia, fu di alcuni decenni successiva all'epoca in cui Massimo il Greco soggiornò a Firenze (cfr. § 2.2.1), e sostiene, con argomento a nostro avviso non probante, l'intenzionalità delle omissioni che si osservano nella descrizione offerta nella *Povest'* (cfr. Sinicyna 2008a: 65-69). L.I. Žurova (2008: 450-468) ritiene la "narrazione parigina" basata su fonti orali e la *Povest'* nel suo complesso legata al soggiorno italiano del suo autore.

### 1.2. *Datazione*

La datazione dell'opera è incerta. A.I. Ivanov (1969: 157) la colloca nel primo periodo moscovita dell'autore (1518-1525); Sinicyna (2006: 194, 2008b: 17) la data da ultimo agli anni Trenta-Quaranta del XVI sec.; Žurova (2008: 454-455) ipotizza che appartenga agli ultimi anni di vita di Massimo il Greco.

### 1.3. *Composizione*

Come si è detto (cfr. § 1), la *Povest'* si compone di due narrazioni in origine autonome, la prima sul Regno di Francia e la seconda sulla Firenze umanistica. Nella 'raccolta Rumjancev', rappresentata nel ms. RGB, f. 256, Rum. 264 (metà del XVI sec.), queste due narrazioni sono separate da un foglio bianco (pur in mancanza di un secondo titolo). Žurova (2008: 453) ipotizza per questo che il loro accorpamento sia estraneo alla 'raccolta Rumjancev' e risalga piuttosto all'epoca della formazione della 'raccolta Chludov', la più completa fra le raccolte di opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore, a sua volta rappresentata (in parte) nel ms. RGB, f. 37, Bol's. 285 (metà del XVI sec.)<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> I quattro ordini mendicanti dell'Occidente sono notoriamente gli ordini francescano, domenicano, agostiniano e carmelitano.

<sup>4</sup> Sulle raccolte delle opere di Massimo il Greco compilate vivente l'autore e da lui approvate, per il loro rapporto e sulla correlazione con e fra le sillogi che le trasmettano si vedano almeno Žurova 1996, 2008: 3-28 e Sinicyna 1993-1994.

Il titolo della *Povest'* deve intendersi per l'appunto riferito alla narrazione sul Regno di Francia, nella prima parte – *Повѣсть страшна и достопамятна* – al racconto sul miracolo del dottore parigino che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia<sup>5</sup>, e nella seconda parte – *о съврѣшенем иноуѣскомъ жительствѣ* – al racconto sulla fondazione della prima certosa (1084) e sull'ordine certosino.

#### 1.4. *Veridicità e fonti*

Volendo dare rassicurazione al lettore sulla veridicità dei fatti narrati, l'autore dichiara che la prima narrazione è basata su fonti indirette e la seconda sulla sua testimonianza visuale. Scrive, infatti, all'inizio della prima narrazione: *истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многою украшѣныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна* (Žurova 2011: 239)<sup>6</sup>; nel racconto sull'ateneo parigino: *якоже слышахъ отъ нѣкыхъ* (*Ibidem*: 240)<sup>7</sup>; alla fine della seconda narrazione: *не отъ иного слышавъ, но самъ ихъ видѣвъ и въ учениихъ ихъ многожды приучивста* (*Ibidem*: 254)<sup>8</sup>.

Queste indicazioni sembrano concordare con l'itinerario occidentale di Massimo il Greco a oggi noto, mancando evidenza di una tappa francese di tale itinerario ed essendo al contrario documentati i suoi soggiorni fiorentini. Come si cercherà di mostrare, tuttavia, la descrizione della Grande Chartreuse e della vita al suo interno non è pienamente conforme alla struttura effettiva del monastero e alla regola certosina, né pare poggiare sulla tipologia di fonti dichiarata dall'autore. A ben vedere, del resto, nella formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti complessive della prima narrazione si celano elementi di criticità.

## 2. *Fra tradizione e interpretazione*

### 2.1. *Due lectiones, due ipotesi*

Nel periodo *истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ приахъ отъ мужей достовѣрныхъ*, le azioni del 'vedere scritto', del 'leggere' e dell' 'udire' cadono sullo stesso oggetto ('la verità'). L'autore dichiara cioè di scrivere la verità avendola non soltanto vista scritta e letta, ma anche appresa oralmente. La verità sta a significare il suo racconto con i singoli contenuti che lo compongono. La testimonianza sull'università di Parigi, il

<sup>5</sup> Sull'origine e la tradizione di questa leggenda e per l'identità del dottore dannato si veda Laporte 1960: 90-106, con bibliografia.

<sup>6</sup> "Scrivo la verità che io stesso non solo vidi scritta e lessi, ma appresi anche con l'udito da uomini fededegni, vale a dire adorni di virtù di vita e molta saggezza, presso i quali, quando ero molto giovane, vissi alcuni anni".

<sup>7</sup> "Come udii da alcuni".

<sup>8</sup> "Non avendone udito da un altro, ma avendoli visti io stesso, essendomi trovato spesso alle loro prediche".

resoconto sulla fondazione dell'ordine dei certosini e la descrizione della Grande Chartreuse e della forma di vita certosina sarebbero allora da intendersi basati sia su fonti scritte (viste e lette), sia su fonti orali. Così formulata, questa dichiarazione sembra dubbia per due ragioni:

1. riferendosi alle fonti scritte, l'autore descrive in maniera espletiva (e quasi al limite del nonsenso) il lavoro documentario preliminare alla stesura del suo resoconto: dall'osservazione nei libri di testi pertinenti alla materia di suo interesse all'acquisizione dei loro contenuti (ovvero dalla conoscenza dell'esistenza di libri pertinenti alla materia di suo interesse, al loro reperimento e all'acquisizione dei loro contenuti)<sup>9</sup>; ciò genera (peraltro) un'evidente sproporzione rispetto al successivo riferimento alle fonti orali;
2. la combinazione 'vedere scritto e leggere' è sconosciuta al *corpus* delle opere di Massimo il Greco<sup>10</sup>, che al contrario documenta ampiamente la tendenza dell'autore a esplicitare le sue fonti categorizzandole in fonti scritte, orali e nella sua testimonianza visuale (Maksim Grek 2008, 2014: *passim*).

Il sospetto che in questo modo l'autore stia descrivendo la prassi del refettorio domenicano (di cui aveva fatto esperienza diretta; cfr. § 2.2.2.2), dove durante la refezione il lettore della mensa declamava letture che i commensali ascoltavano e che a loro volta avrebbero potuto leggere in privato<sup>11</sup>, è fugato dalla scarsa pertinenza, in tale contesto, dei contenuti complessivi della prima narrazione, che in questo caso si dovrebbero per di più assumere tratti esclusivamente da fonti scritte<sup>12</sup>.

Questi rilievi incoraggiano a verificare se il senso della dichiarazione autoriale possa essere altrimenti compreso e in che modo. Si aprono allora due possibilità:

1. ricercare eventuali interpretazioni alternative;
2. interrogarsi sulla genuinità della *lectio* tradita e sull'esistenza di testimoni che abbiano conservato eventuali trascrizioni più fedeli dell'archetipo.

In ambito interpretativo, una diversa lettura è suggerita dalla semantica del verbo *писать*, che nel passo in oggetto potrebbe denotare non tanto l'azione dello *scribere*, quanto piuttosto quella del *pingere* (cfr. Miklosich 1862-1865, *s.v.*, Sreznevskij 1893-1903, *s.v.*). L'autore affermerebbe in questo caso di scrivere la verità non avendola vista scritta, letta e udita, bensì avendola vista dipinta, letta e udita, dichiarando cioè il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a).

<sup>9</sup> Volendo contemplare l'eventualità di una possibile confusione fra *вѣдѣти/вѣдати* e *видѣти*; cfr. *infra*.

<sup>10</sup> La verifica è stata condotta nell'edizione Maksim Grek 2008, 2014.

<sup>11</sup> Sono grata per questo spunto a Marcello Garzaniti, con il quale inizialmente avevo discusso l'idea di questo lavoro.

<sup>12</sup> Sul refettorio domenicano si veda *infra*, § 2.3.2 e Romoli 2018, con bibliografia.



Nell'ambito della tradizione manoscritta, il passo in oggetto è attestato in due varianti. Alla *lectio* писану видѣх, trasmessa dal ms. Bol's. 285 (con correzioni autoriali) (*lectio* 1)<sup>13</sup>, il ms. Rum. 264 (anch'esso con correzioni autoriali) oppone la *lectio*, in parte evidentemente corrotta, писа, но и вѣдах (*lectio* 2). Nella *lectio* 1, il participio писану è attribuito del sostantivo истину, a sua volta richiamato dal relativo юже. Nella *lectio* 2, il segmento писа, но è evidentemente l'esito di una suddivisione arbitraria, o forse accidentale, di писано (l'aoristo писа farebbe cadere l'accordo con il soggetto creando un nonsenso). L'accordo al neutro conferisce al participio funzione sostantivale, ristrutturando la sintassi della frase: l'azione espressa dall'aoristo вѣдах (e dagli aoristi прочтохъ e приахъ) cade ora su di esso, e non più sul sostantivo истину.

Com'è noto, il verbo вѣдѣти/вѣдати poteva esprimere una conoscenza fondata sulla percezione visiva (видѣти); la vicinanza semantica ma anche fonetica di queste forme ne determinava sovente la confusione (cfr. Kolesov 2008: 75-76). Nella trasmissione manoscritta delle opere di Massimo il Greco, i casi in cui uno dei due verbi, o più in generale dei loro radicali, sostituisce l'altro sono del tutto consueti (cfr. Maksim Grek 2008: 469 e *passim*; 2014: *passim*). Per questa ragione, sembra plausibile che nella *lectio* 2 вѣдах possa essere subentrato a un originario видѣх, peraltro attestato nella tradizione manoscritta (*lectio* 1).

Così emendata, la *lectio* 2 restituisce l'affermazione

истину пишу, юже<sup>14</sup> самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухом приахъ от мужей достовѣрных,

con la quale l'autore dichiarerebbe non di aver visto scritta, letto e udito la verità di cui scrive, ma di scrivere la verità avendo visto, letto e udito ciò che scrive (писано), ammettendo cioè di conoscere realtà e fatti anche direttamente. La coerenza semantica e la simmetria anche sintattica così conferita all'enunciato, con la triplicazione della congiunzione и che scandisce le varie categorie di fonti, sembra deporre a favore della sua genuinità (ipotesi b).

La diversa interpretazione del significato del participio писану nella *lectio* 1 (ipotesi a) e l'emendamento della *lectio* 2 (ipotesi b) sanerebbero il senso dell'enunciazione significando ora il ricorso a fonti iconografiche, scritte e orali (ipotesi a), ora la testimonianza visuale

<sup>13</sup> Nel ms. Bol's. 285, f. 27 iv, il primo grafema di видѣх richiama piuttosto la lettera покоси (п), discostandosi dal disegno ricorrente nel foglio per la lettera вѣди (в). La parola видѣх/пидѣх conclude il decimo rigo e sembra ripetere nella grafia la prima sillaba di пишу/пидѣх, che occupa l'ultima posizione del rigo precedente, facendo pensare a un errore meccanico nella trascrizione. Sono grata a L.I. Žurova per le riproduzioni dei mss. Rum. 264, f. 225 e Bol's. 285, f. 27iv. Su questo secondo testimone si basano le edizioni Bulanin 2000 e Žurova 2011.

<sup>14</sup> Per юже nella *lectio* 2 non si può che ipotizzare una cattiva lettura dell'antigrafo perduto e tentare di correggerlo per congettura. Allo stato attuale della tradizione manoscritta, l'ipotesi maggiormente verosimile è che per errata trascrizione esso restituisca un originario юже, relativo assoluto o congiunzione causale (uso residuale o interferenza del greco o del latino; cfr. Cejtin, Večerka, Blagova 1994: s.v., Kurz, Hauptová 1966-1997, s.v.).

dell'autore e il ricorso a fonti scritte e orali (ipotesi b)<sup>15</sup>. Per poter decidere dell'ammissibilità di queste ipotesi, pronunciarsi nel senso dell'una o dell'altra e impostare l'indagine sulle fonti della prima narrazione della *Povest'*, si procederà in questa sede a verificare se il resoconto dell'autore sia compatibile con fonti iconografiche o presenti indizi di una sua testimonianza visuale.

## 2.2. *Al vaglio delle evidenze*

### 2.2.1. *Testimonianze iconografiche (ipotesi a)*

Si procede ora a sondare l'ipotesi a (che il postula il corso a fonti iconografiche; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore poterono essere attinti da fonti iconografiche.

Fra i contenuti della prima narrazione (cfr. § 1), quelli maggiormente diffusi nelle fonti iconografiche occidentali sono l'anastasi del dottore parigino (Raymond Diocrés) che testimoniò il suo giudizio particolare suscitando la vocazione di Bruno di Colonia<sup>16</sup> e la fondazione dell'ordine certosino a opera dello stesso Bruno. Questi episodi sono noti alle fonti letterarie dall'inizio del XII sec., epoca che precede di alcuni secoli la comparsa sia della prima biografia a stampa di san Bruno (Berthold Rembold, Parigi 1509), sia della sua prima biografia ufficiale (Johannes Amorbach, Basilea 1515)<sup>17</sup>.

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 (cfr. Ceravolo 2001, Leoncini 2001, Girard 2004, con bibliografia), nessuna sembra essere 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 ogni probabilità si snodò fra Firenze, Mirandola e Venezia<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> Non condivido l'obiezione sollevata dal secondo revisore, per il quale il significato "generale" di questo passo, quale che sia l'ipotesi scelta, non cambierebbe "nella sostanza".

<sup>16</sup> Cfr. *supra*, nota 4.

<sup>17</sup> Sulle più antiche testimonianze letterarie relative al monachesimo certosino si vedano Laporte 1960, Falchini 2000, Giuliani 2002 e Hogg 2004; sulla genesi, la tradizione e l'autenticità dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato si veda in particolare Laporte 1960: 87-110; sulle *Vitae* e la figura di san Bruno si vedano anche, rispettivamente, Hogg 1995 e De Leo 2004 (tutti con bibliografia).

<sup>18</sup> La biografia di Massimo il Greco necessita di nuovi studi volti alla verifica dei dati noti e alla ricostruzione puntuale del suo itinerario nell'ottica di un più organico inquadramento della sua figura e attività nel contesto dell'Europa del XV-XVI sec. Le biografie di riferimento restano Denissoff 1943 e Sinicyna 2008a. A M. Garzaniti (2015) si deve un primo tentativo di interpretazione del personaggio alla luce dei movimenti riformistici dell'Europa del XVI sec.

I cicli pittorici più antichi, per esempio, che risalgono al XIV-XV sec., appartengono alle certose di Parigi, Basilea e Colonia; il più antico ciclo di miniature, realizzato dai fratelli Pol, Hermant e Jehannequin de Limbourg, è contenuto nell'*horologion Les belles heures du duc Jean de Berry* del 1408, che fra XV e XVI sec. sicuramente non circolò al di fuori del Regno di Francia; le tavole anonime che illustrano la *Vita sancti Brunonis* di Francois du Puy edita a Parigi (Jodocus Badius Ascensius) nell'*Opera et Vita* di san Bruno datano al 1524, un'epoca ormai successiva non solo alla partenza di Massimo il Greco dall'Italia, ma anche al suo arrivo in Moscovia.

L'episodio nella prima narrazione dell'anastasi del dottore dannato, con l'annotazione delle sentenze riferite alle tre procedure del suo giudizio particolare (cfr. *infra*), e la morfologia dell'episodio appaiono in ogni caso particolarmente affini ad alcune fonti iconografiche. Il resoconto autoriale, infatti, è costruito attorno alle sentenze **ПОСТАВЛЕНЪ ЕСМЪ ПРѢД СУДИЮ, ИСПЫТАНЪ ЕСМЪ, ОСУЖЕН ЕСМЪ** (Žurova 2011: 241)<sup>19</sup>, che scandiscono il passaggio da una procedura all'altra del giudizio; tali sentenze richiamano le xilografie del ciclo *Origo ordinis cartusiensis* realizzato da Urs Graf per gli *Statuta ordinis cartusiensis a domino Guigone priore cartusiae edita*, che 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" (cfr. Hogg 1989: 9).

Gli *Statuta* furono editi a Basilea per i tipi di Johannes Amorbach nel 1510, quando Massimo il Greco era già sull'Athos. Volendo riconoscere in essi la fonte dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato, se ne dovrebbe ipotizzare la presenza sull'Athos, la qual cosa, malgrado l'autore continuasse a intrattenere rapporti con l'Occidente (cfr. Denissoff 1943: 321-329), appare improbabile. Dalla stessa fonte, del resto, egli avrebbe potuto trarre il passaggio iconograficamente tipico del sogno del vescovo Ugo di Grenoble e del suo inverarsi, che al contrario è estraneo al suo resoconto. L'ipotesi che l'episodio sul dottore dannato sia ispirato alle xilografie grafiane deve pertanto essere respinta.

L'eventuale presenza di rappresentazioni analoghe in una qualche edizione aldina, di cui Massimo il Greco sarebbe venuto a conoscenza nel periodo della collaborazione con Manuzio, resta parimenti esclusa. La verifica condotta sul catalogo delle edizioni aldine, infatti, ha evidenziato come unico titolo apparentemente pertinente il *Breviarium romanum*, la cui edizione, tuttavia, data ormai al 1564, 1568 e 1570 (cfr. *Serie dell'edizioni aldine per ordine cronologico ed alfabetico*, Firenze 1803, pp. 134, 143, 146), e al cui interno l'ufficio di San Bruno nella forma estesa all'episodio dell'anastasi del dottore dannato, poi espunto da papa Urbano VIII nel 1631, fu inserito soltanto nel 1623 da papa Gregorio XV (cfr. *Biografia universale antica e moderna*, VIII, Venezia 1823, p. 162; Laporte 1960: 93).

Una testimonianza per certi versi analoga a quella delle xilografie di Graf è offerta dalle vetrate istoriate del Colloquio dei monaci in affaccio sul chiostrino del Colloquio nella Certosa di San Lorenzo di Monte Acuto (o del Galluzzo). Come il ciclo grafiano, infatti, la serie delle monofore si apre con le immagini nei primi tre ovali delle tre procedure del

<sup>19</sup> "Sono messo dinanzi al Giudice", "Sono giudicato", "Sono condannato".

giudizio particolare di Diocrés, sormontate da iscrizioni perfettamente coincidenti con le didascalie delle tavole grafiane (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 279-281, schede 181-188, tavole 227, 229-230)<sup>20</sup>. L'ubicazione del monumento, che sorge alle porte di una città, Firenze, in cui Massimo il Greco soggiornò sicuramente fra il 1492 e il 1498 e ancora fra il 1502 e il 1503, sembra farne una fonte possibile del suo resoconto.

La verifica della datazione delle vetrate, la cui realizzazione avvenne a opera dei vetrai Paolo di Brondo e Gualteri di Fiandra su progetto di autore ignoto nel 1559-1560, in anni ormai successivi alla morte di Massimo il Greco (1556), ne esclude tuttavia la pertinenza (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 29). Similmente resta esclusa l'eventualità che la testimonianza dell'autore poggi sugli 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'anastasi di Diocrés è riservata un'unica scena e la cui realizzazione è ancora più tarda, risalendo agli anni 1591-1593 (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 250-251, schede 74-78, tavola 91). La presenza nella Certosa di Firenze di cicli pittorici e/o di altro materiale iconografico di analogo soggetto, preesistente o coevo agli anni del soggiorno fiorentino di Massimo il Greco non è documentata<sup>21</sup>.

In sintesi, i dati raccolti e qui presentati sulle fonti iconografiche potenzialmente pertinenti alla prima narrazione e disponibili all'autore inducono a rigettare l'ipotesi a, che attribuisce a *писану* nella *lectio* 1 (*писану видѣх*) il significato di *pingere* e postula il ricorso a fonti iconografiche (cfr. § 2.1).

### 2.2.2. Testimonianze visuali (ipotesi b)

2.2.2.1. IL MONASTERO DELLA CERTOSA DI FIRENZE. Rigettata l'ipotesi a, si procede ora a esplorare l'ipotesi b (che postula la testimonianza visuale dell'autore; cfr. § 2.1), verificando se e quali fra i contenuti affidati alla prima narrazione poterono essere attinti dal vissuto dell'autore.

Una conoscenza diretta della Certosa di Firenze, che le testimonianze iconografiche non permettono di accertare (cfr. § 2.2.1), potrebbe emergere da altri elementi. L'accuratezza della descrizione che Massimo il Greco offre degli ambienti della Grande Chartreuse,

<sup>20</sup> Si vedano allo stesso proposito 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'Ema>>.

<sup>21</sup> I più antichi resti pittorici conservatisi in Certosa, databili all'incirca al secondo decennio del XV sec., non hanno alcuna attinenza con il ciclo di san Bruno (si tratta degli affreschi che ritraggono Cristo fra due profeti, san Michele arcangelo, l'annunciazione, un santo papa e un santo vescovo in un vano sovrastante la sagrestia della chiesa monastica; cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 260, schede 131-134, tavole 158-162). La testimonianza di Vasari attesta la più antica presenza in Certosa, nel XIV-XV sec., dei pittori Buffalmacco, Antonio Veneziano e Lorenzo Monaco, delle cui opere, tuttavia, non ci è pervenuto nulla (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27).

con specifico riferimento alle celle dei monaci con i loro arredi e le loro pertinenze, sembra presupporre l'osservazione 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 accesso e di uno spazio retrostante adibito a orto, con un piccolo pozzo sul quale affaccia una finestra:

гѣсти же комуждо въ своен кѣлино приносимага ему обцимъ ихъ служебникомъ, не дверию оногю лѣзѣцимъ къ нему – сие бо отречеся отнюдъ –, но въ еже подлѣ двери дѣланомъ окнѣ положити уставленѣга имъ брашна [...]. За кождую же кѣлино ихъ садецъ малъ на малло имъ прохладженіе, и кладезецъ малъ подъ самымъ окномъ, и черпало мѣдиано есть (Žurova 2011: 242)<sup>22</sup>.

La conformità di questa descrizione alle celle della Grande Chartreuse è piuttosto generica. Le celle della casa madre, infatti, sono disposte perpendicolarmente rispetto al chiostro, al quale rivolgono il lato corto, come rivela 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. L'orto è ubicato non nello spazio retrostante, ma in quello antistante la cella, sul suo lato lungo, così da creare una separazione fisica fra le celle che le isola sui tre lati liberi. All'orto si accede attraverso una porta incorniciata da due finestre che affacciano sul retro della cella successiva. Negli orti 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>23</sup>.

La descrizione sembra invece attagliarsi maggiormente alle celle della Certosa di Firenze, che in alcuni dettagli differiscono da quelle della casa madre. Nella Certosa fiorentina, infatti, le celle 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

<sup>22</sup> “Consumare ognuno 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 porre gli alimenti stabiliti per loro nel vano che si apre di fianco alla porta [...] Dietro ogni cella c'è un orticello per dare loro un po' di ristoro e un piccolo pozzo proprio sotto la finestra, e anche un mestolo di rame”.

<sup>23</sup> L'antichità di questo sistema di conduzione dell'acqua è testimoniata, fra le altre, dalle fonti letterarie. Il *De vita sua* (I,11) di Guiberto di Nogent (1053-1121) ne documenta l'esistenza già all'inizio del XII sec.: “Aquam autem, tam haustui, quam residuo usui, ex ductu fontis, qui omnium obambit cellulas, et singulorum per certa foramina aediculis influit, habent” (Guibert 1981: 66), e la *Vita sancti Antelmi Bellicensis episcopi ordinis Cartusienensis* (8) riferisce dei lavori successivamente commissionati da Antelmo (1107-1178): “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 1987: 11). 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>>.

direttamente dal chiostro grande, sul quale affacciano le porte delle celle e gli sportelli per il passaggio del cibo posti di fianco a esse. Gli orti sorgono nello spazio – questa volta 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 fra due celle si apre un balconcino sormontato da una loggetta. Al di sotto di esso si scorge un pozzo, la cui presenza è storicamente documentata (anche) da 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 del chiostro (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: tav. 42).

Le tappe note dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco, la diversa morfologia delle celle nei due monasteri e la maggiore affinità della descrizione da lui offerta alla Certosa fiorentina suggeriscono che egli possa aver descritto la casa madre e la vita al suo interno sulla base di un'esperienza vissuta di fatto a Firenze. Considerato che oltre agli aderenti all'ordine le certose potevano accogliere persone di fiducia (cfr. Comba, Merlo 2000: 370), è plausibile che Massimo il Greco possa aver visitato la Certosa di Firenze negli anni del suo soggiorno fiorentino, da laico fra il 1492 e il 1498, forse durante il priorato di Leonardo Buonafé (1494-1501), quando gli ambienti del monastero subirono un imponente rinnovamento edilizio (cfr. Chiarelli, Leoncini 1982: 20-27), o più probabilmente da novizio fra il 1502 e il 1503.

Il contesto urbano in cui sorge il monastero descritto, a cui allude la notizia del cibo offerto in dono ai monaci dagli abitanti della città, e la sua posizione collinare, che si può evincere dal riferimento all'olio, convincono di questo, 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 più in generale delle certose fondate a partire dal XIII-XIV sec.; cfr. Comba, Merlo 2000) e nella sua collocazione geografica<sup>24</sup>:

Градовом жителіе от многого их, егоже имут к нимъ благоговѣнства и любви за богоугодное пребывание и жительство ихъ, овъ уво боукю вина, овъ же елѣд, овъ же рыбы, овъ же сыры и ѣднца посылають имъ. Инъ же нѣкъын, въ нужу нѣкъую и бѣду пад, приносить имъ кормъ, моливъ игумена, да велитъ сущимъ подъ рукою его братиамъ помолитиса Господеви о немъ, да избавитъ его Господь отъ таже чаетъ на себѣ скорби (Žigova 2011: 247-248)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> L'olio, condimento storicamente estraneo alla dieta alpina, non era un alimento tipico della dieta dei monaci nella Grande Chartreuse. Nelle *Consuetudines Cartusiae* (52,3), che descrivono le abitudini di vita al suo interno, si afferma infatti che i cibi ordinari venivano generalmente conditi soltanto con il sale: "Generaliter autem, communes huius domus cibi sale tantum condiuntur" (Guigues 2001: 262). Si badi, e rispondo qui al secondo revisore, a non incappare nel ragionamento semplicistico che il successivo riferimento al pesce faccia allora "ipotizzare anche il mare", essendo risaputo che la piscicoltura era pratica diffusa già nel medioevo, soprattutto in ambito monastico, dove garantiva l'auto-sostentamento delle comunità (che seguivano una dieta priva di carne).

<sup>25</sup> "Gli abitanti della città, per la molta pietà che nutrono verso di loro e l'amore per la loro condotta e la forma di vita benaccetta a Dio, gli recapitano chi una botte di vino, chi dell'olio, chi

Fra i materiali della Certosa fiorentina custoditi presso l'Archivio di Stato di Firenze (*Corporazioni religiose soppresses dal governo francese*, numero d'ordine 51; *Diplomatico*, tomo di regesto 55.4) non si conservano (eventuali) registri di ingresso che possano recare evidenza della presenza fra i visitatori o gli ospiti della casa dell'allora Michele Trivolis. L'esistenza di tali documenti, 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)<sup>26</sup>, né può essere inferita dalla composizione della biblioteca della Certosa fiorentina ricavata dagli inventari storici e dai repertori dei manoscritti superstiti (cfr. Chiarelli 1984, Gargan 2012, Gargan, Manfredi 2017)<sup>27</sup>.

Pur in assenza di evidenze scritte, la verifica sul campo e gli elementi raccolti mostrano che Massimo il Greco conosceva la Certosa di Firenze e fanno ritenere la sua descrizione della Grande Chartreuse ispirata a quella. Ciò soddisfa il requisito di validità dell'ipotesi b, essendo stata reperita traccia della testimonianza visuale necessaria a motivare l'emendamento della *lectio* 2 in ПИСАНО И ВИДѢХ (cfr. § 2.1)<sup>28</sup>.

2.2.2.2. IL CONVENTO DI SAN MARCO A FIRENZE<sup>29</sup>. Che la prima narrazione poggi anche sul vissuto dell'autore (ipotesi b; cfr. § 2.1., 2.2.2.1) è dimostrato inoltre dall'incidenza sul suo resoconto di conoscenze acquisite per esperienza diretta nel convento di San Marco a Firenze, dove, com'è noto, Massimo il Greco trascorse un periodo di noviziato (1502-1503). Nel descrivere la forma di vita certosina, infatti, egli estende all'ordine certosino prassi di vita domenicane.

---

del pesce, chi del formaggio e delle uova. Qualcun altro, caduto in una qualche necessità o disgrazia, porta loro del cibo avendo pregato il priore di esortare i fratelli che sono sotto la sua guida a preparare il Signore per lui, affinché il Signore lo liberi dal male che teme per sé”.

<sup>26</sup> Sono grata a D. Speranzi per avermi facilitato la consultazione dei materiali indicati.

<sup>27</sup> L'assenza (ipotetica) del nome di Massimo il Greco dall'elenco (altrettanto ipotetico) dei visitatori della Certosa di Firenze è un dato non verificabile che il primo revisore ritiene di desumere dalla constatazione dell'assenza fra i materiali superstiti depositati di registri di ingresso. Al secondo revisore, che giudica “tutto questo lavoro di archivio addirittura esagerato” rispondo che chi scrive ha ritenuto di non poter tralasciare di verificare l'esistenza di documenti che potessero certificare la presenza di Massimo il Greco nel monastero.

<sup>28</sup> Il primo revisore giudica la “risposta” all'ipotesi b “molto cautamente e poco convincentemente positiva”, per poi affermare, in modo che pare contraddittorio: “che la descrizione della Grande Chartreuse non sia basata su quella francese è indubbiamente il dato più importante che si ricava da questo studio”. In seguito eccepisce nuovamente, ora confondendo la Certosa con il convento di San Marco: “ci viene chiesto di accettare l'idea che Massimo descriva San Marco al posto della Grande Chartreuse”.

<sup>29</sup> Per la testimonianza di Massimo il Greco sulla forma di vita domenicana, le sue fonti e le possibili ragioni della confusione nel suo resoconto fra ordini certosino e domenicano si rimanda a Romoli 2018.

La predicazione e la questua, presentate l'una come occupazione principale e l'altra come principale fonte di sostentamento dei monaci (cfr. Žurova 2011: 245-246), sono estranee alla forma di vita certosina (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 19, 30-32, 79 in Guigues 2001: 204-206, 230-232, 284-286), richiamando piuttosto il ministero della predicazione e la povertà mendicante dei domenicani (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* in Thomas 1965, *Opera de vita regulari* in Humbertus 1888-1889).

Il cerimoniale dei pasti descritto dall'autore, con la recita del *Pater noster*, la disposizione del pane e delle stoviglie sui tavoli, la partizione del pane, l'ufficio dei servitori, l'uso del tagliere per servire, la precedenza degli inferiori, l'ufficio del lettore, il suono della campanella che da inizio al pasto e le preghiere di ringraziamento (cfr. Žurova 2011: 246-247), trova sorprendente conferma nelle disposizioni che nei testi normativi domenicani regolano i pasti e i pulmenti (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,7, 11,37 in Thomas 1965: 318-319, 369), e in quelle che disciplinano gli uffici del *refectorarius*, dei servitori e del lettore della mensa (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 23-25 in Humbertus 1888-1889, II: 288-300).

La confessione dei peccati, che nelle parole dell'autore è resa settimanalmente dopo la compieta dai sacerdoti e i diaconi al priore, con la denuncia delle colpe proprie e altrui e la pena della disciplina (cfr. Žurova 2011: 247), richiama nelle modalità il capitolo delle colpe domenicano, con l'esclusione dei novizi, l'accusa pubblica di sé e la proclamazione dei confratelli (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,2 in Thomas 1965: 314-315), e nei tempi la confessione domenicana *in completorio* (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,9 in Thomas 1965: 320, *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 38 in Humbertus 1888-1889, II: 121-124).

La prassi penitenziale della disciplina, che a memoria dell'autore veniva praticata ogni sabato dopo la compieta, quando i monaci venivano percossi sulla spalla destra nuda con un fascio di verghe recitando Sal 51(50) (cfr. Žurova 2011: 247), sembra coniugare la regola certosina, che la prevedeva settimanalmente per i conversi in tempo di avvento e quaresima (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 65,1 in Guigues 2001: 274), con quella domenicana, che la prescriveva nei giorni feriali *post completorium*, quando tutti i frati venivano percossi sulle spalle nude con verghe di legno mentre intonavano il *Miserere* (cfr. *Expositio Magistri Humberti super Constitutiones fratrum praedicatorum* 44 in Humbertus 1888-1889, II: 145-148, *Modi orandi sancti Dominici* in Taurisano 1922: 98, *Acta canonizationis sancti Dominici* 25 in Dominicus 1935: 143).

L'eccesso nel riso (смѣхъ безвремененъ и безумненъ; cfr. Žurova 2011: 242, 247)<sup>30</sup>, di cui la regola certosina non fa menzione se non attraverso un più generico divieto di parlare a piacimento con i conversi (*conversis passim et quibuslibet*) per il monaco che per gravi motivi sia ospitato nella loro casa (cfr. *Consuetudines Cartusiae* 17,2 in Guigues 2001: 202), richiama anch'esso la regola domenicana, nella quale, invece, ridere sguaiatamente (*dissolute*) o far ridere con scherzi, giochi, parole e fatti costituisce colpa lieve, e ridere o far ridere

<sup>30</sup> “Il riso inopportuno e sguaiato”.



in coro (*in choro*) colpa media (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 1,21-21bis in Thomas 1965: 331-334).

Quanto all'istituto dei visitatori (cfr. Žurova 2011: 244), che è previsto da entrambe le regole (cfr. *Statuta antiqua* 2,30 in Hogg 1989, 2: 223-229, *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,18-19 in Thomas 1965: 354-355), è interessante rilevare che nel 1501, alla vigilia del noviziato di Massimo il Greco, Vincenzo Bandelli (Bandello; 1435-1506), appena eletto maestro generale dell'ordine domenicano, intraprese un lungo viaggio per visitare i conventi e osservare direttamente la vita delle comunità (cfr. D'Amato 1983: 130). Se Massimo il Greco non lo incontrò di persona, di certo ne sentì parlare<sup>31</sup>.

### 3. Conclusioni

L'inconsueta formulazione della dichiarazione sulla veridicità e le fonti della prima narrazione della *Povest'* nel ms. Bol'š. 285 (истину пишу, юже самъ не точною писану видѣх и прочтоуъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достоуверныхъ) e il dubbio di senso da essa generato ci hanno indotto a sondare la possibilità di interpretazioni alternative. Per questo sono state avanzate due ipotesi: che писану fosse da porsi in relazione con il significato *pingere* di писати (ipotesi 1); che la *lectio* писа, но и вѣдах (*lectio* 2), opposta dal ms. Rum. 264 alla *lectio* 1 (писану видѣх) nel ms. Bol'š. 285, potesse essere emendata in писано и видѣх (ipotesi 2) (cfr. § 2.1).

Queste ipotesi sono state testate verificando se e quali fra i contenuti trasmessi dalla prima narrazione possano essere stati attinti da fonti iconografiche, se e quali dal vissuto dell'autore (cfr. § 2.2).

<sup>31</sup> A questi elementi se ne possono aggiungere altri, che tuttavia, potendosi ragionevolmente escludere la partecipazione di Massimo il Greco ai capitoli generali e provinciali dell'ordine, sono piuttosto da porsi in relazione con fonti indirette. La notizia sulla libertà di scelta della città ospitante il capitolo certosino (cfr. Žurova 2011: 243) contraddice la più antica normativa certosina, nella quale i capitoli generali si riunivano di regola nella Grande Chartreuse (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* in Hogg 1973: 117-121, *Capitulum generale Basilii primum* in Hogg 1973: 126-132), concordando invece con la normativa domenicana, nella quale i capitoli generali si celebravano alternativamente a Parigi e Bologna, e quelli provinciali in un luogo a scelta entro i confini della provincia (cfr. *Constitutiones antiquae Ordinis Fratrum Praedicatorum* 11,13,16 in Thomas 1965: 350, 352-353). La distribuzione dei monaci, che l'autore annovera fra le funzioni del capitolo generale certosino (cfr. Žurova 2011: 243-244), è una pratica estranea alla forma di governo certosina (*Capitulum generale sancti Antelmi primum* 2-3,5 in Hogg 1973: 119-120, *Capitulum generale Basilii primum* 4 in Hogg 1973: 131, *Consuetudines cartusiae* 22,2 in Guigues 2001: 212) che rientra invece pienamente nelle funzioni dei capitoli provinciali domenicani (cfr. *Instructiones de Officiis Ordinis* 2,4 in Humbertus 1888-1889, II: 197). Si rilevi, infine, che certosini e domenicani sono genericamente accomunati anche dal nesso con l'università di Parigi: se, infatti, la genesi dell'ordine certosino si legherebbe all'ateneo parigino attraverso la figura del dottore dannato (cfr. *supra*, nota 4), quella dell'ordine domenicano si lega allo stesso *milieu* culturale attraverso la figura di san Domenico di Guzmán (1172-1221), fondatore dell'ordine, che inviò i suoi compagni a studiare teologia alle università di Parigi e Tolosa (cfr. D'Amato 1983: 48).

La constatazione della probabile indisponibilità sull'Athos degli *Statuta* del 1510, nelle cui xilografie la rappresentazione dell'episodio dell'anastasi del dottore dannato è particolarmente affine all'elaborazione contenuta nella prima narrazione, l'assenza in essa dell'episodio del sogno di Ugo di Grenoble, che è invece presente nelle xilografie degli *Statuta*, e la datazione delle vetrate del Colloquio dei monaci della Certosa di Firenze (1559-1560), che propongono una trattazione dell'episodio dell'anastasi altrettanto affine a quella autoriale, hanno indotto a escludere il ricorso a queste fonti. L'ipotesi a, per conseguenza, è stata rigettata (cfr. § 2.2.1).

Una serie di elementi nella descrizione del monastero certosino, segnatamente la posizione arretrata degli orti, il sistema dei pozzi, la prossimità all'agglomerato urbano e la posizione collinare, ha invece portato ad assumere tale descrizione ispirata non alla Grande Chartreuse ma alla Certosa di Firenze, mostrando che l'autore ne aveva una conoscenza diretta e palesando la sua testimonianza visuale. Ciò ha soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b (cfr. § 2.2.2.1).

La presenza nel resoconto sulla forma di vita certosina di riferimenti a prassi domenicane, quali, per esempio, la predicazione, la questua, il cerimoniale dei pasti, le modalità e i tempi della confessione e della disciplina, ha rivelato l'esistenza di un nesso con il noviziato dell'autore, aggiungendo alla sua testimonianza visuale sulla Certosa fiorentina l'esperienza diretta della forma di vita domenicana (cfr. § 2.2.2.2).

Soddisfatto il requisito di validità dell'ipotesi b, l'evidenza delle testimonianze visuali così reperite induce ad accogliere, pur con prudenza, la proposta di emendamento della *lectio 2* in *писано и видѣхъ*. Se, infatti, l'autore attinge i contenuti della prima narrazione anche dal suo vissuto, sembra plausibile che dichiarandone la veridicità affermi di aver visto (letto e udito) ciò che scrive, non di averlo visto scritto (letto e udito)<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> L'intenzionalità della forma *вѣдахъ* della *lectio 2* non può però essere del tutto esclusa. La sostituzione di *видѣхъ* con *вѣдахъ* potrebbe infatti essere stata determinata dalla volontà dell'autore di mantenere un cauto riserbo sui suoi rapporti con gli ambienti monastici occidentali all'indomani del secondo processo (1531). All'atto della revisione del testo per la 'raccolta Chludov' (ms. Bol'š. 285), il sollievo recatogli dalla mitigazione della condanna e il timore di un nuovo inasprimento potrebbero averlo spinto a maggiore prudenza, inducendolo ad approvare la formulazione *писану видѣхъ*, che ometteva qualsiasi possibile riferimento a una conoscenza diretta del monachesimo occidentale e con esso qualsiasi indizio potesse far sospettare l'esperienza monastica vissuta nel convento di San Marco. La presenza nel *Poslanie o franciskancach i dominikancach* (*Epistola sui francescani e i domenicani*) dell'affermazione: *новыми повѣстьми, ихъ же самъ своимъ очима и ушину и видѣхъ и слышадъ въ юности моеи времена доволно поживъ въ странѣ Италийствѣи* (Ržiga 1935-1936: 109) ("con nuovi racconti, che io stesso vidi con i miei occhi e udii con le mie orecchie nella mia giovinezza, avendo vissuto a lungo nel paese italiano") non sembra contraddire questa ipotesi, ma piuttosto avvalorarla, trattandosi di un'epistola privata, probabilmente rivolta ad Akakij, vescovo di Tver' (cfr. Garzaniti in stampa), che non fu mai inclusa nella 'raccolta Chludov' (cfr. *supra*, nota 3). Né la stessa ipotesi sembra contraddetta dall'ammissione da parte di Massimo il Greco della sua conoscenza diretta della predicazione domenicana (cfr. § 1.4), sottintendendo tale ammissione una frequenta-

La dichiarazione autoriale così emendata permette allora di categorizzare le fonti della prima narrazione nella testimonianza visuale dell'autore, in fonti scritte e fonti orali: истину пишу, еже самъ не точно писано и видѣх и прочтохъ, но и слухомъ принахъ отъ мужей достовѣрныхъ.

La validità di questa ipotesi potrà e dovrà essere comprovata da futuri studi. Accogliendola come ipotesi di lavoro, in particolare, si dovrà dare conferma alle testimonianze visuali qui individuate portando prove che le facciano assumere necessariamente tali, e stabilire se e quali fra i contenuti trasmessi dall'autore siano stati attinti da fonti scritte, se e quali da fonti orali. In questo ambito di indagine, potranno forse emergere dati utili anche ai fini di una più precisa ricostruzione dell'itinerario occidentale di Massimo il Greco.

## Bibliografia

### 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 registro 55.4.
- BNCF I-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.
- RGB Bol'š. 285: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 37, ms. Bol'š. 285, metà del XVI sec.
- RGB Rum. 264: Rossijskaja Gosudarstvennaja Biblioteka (Moskva, RU), f. 256, ms. Rum. 264, metà del XVI sec.

zione da uditore. Questa ricostruzione, che presuppone un'intenzionalità nella revisione del testo dettata da ragioni contingenti, conferma il rapporto noto fra le raccolte rappresentate nei mss. Rum. 264 e Bol'š. 285, che furono compilate vivente l'autore e da lui personalmente emendate fra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli anni Cinquanta del XVI sec. (cfr. *supra*, nota 3, in particolare Žurova 2008: 27), ribadendo l'antioriorità delle versioni tradite dal ms. Rum. 264 rispetto a quelle del ms. Bol'š. 285 (per la *Povest'* cfr. Žurova 2008: 455-466). Le ipotesi qui formulate sembrano inoltre apportare elementi utili alla datazione della *Povest'*, che si potrebbe così assumere redatta negli anni 1518-1525, rielaborata a valle del secondo processo, negli anni Trenta-Quaranta del XVI sec., e poi sottoposta a un'ultima definitiva revisione per l'inclusione nella 'raccolta Chludov' negli ultimi anni di vita dell'autore.

## FONTI

- Bulanin 2000: D.M. Bulanin (red.), *Sočinenija Maksima Greka: Povest' o Savonaro-  
role*, in: D.S. Lichačev, L.A. Dmitriev, A.A. Alekseev, N.V. Ponyrko  
(red.), *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*, IX, Sankt-Peterburg 2000,  
pp. 314-337, 542-546.
- Dominicus 1935: *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II. *Libellus de prin-  
cipiis Ordinis Praedicatorum. Acta canonizationis. Legendae Petri Fer-  
randi, Constantini Urbevetani, Humberti de Romanis*, Roma 1935 (= *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, 16).
- Guibert 1981: Guibert de Nogent, *Autobiographie*, éd. E.-R. Labande, Paris 1981.
- Guigues 2001: Guigues 1<sup>er</sup> le Chartreux, *Coutumes de Chartreuse*, Paris 2001 (1984<sup>1</sup>)  
(= *Souces Chrétiennes*, 313).
- Guilelmus 1978: Guilelmus Cartusianus de Portis, *Vita Sancti Antelmi Bellicensis  
episcopi ordinis Cartusiensis / Vie de Saint Antelme, évêque de Belley,  
Chartreux*, éd. J. Picard, Belley 1978.
- 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.
- Hogg 1973: J. Hogg (hrsg.), *Die Ältesten Consuetudines der Kartäuser*, Salzburg  
1973 (1970<sup>1</sup>) (= *Analecta Cartusiana*, 1).
- Hogg 1989: J. Hogg (ed.), *The Evolution of the Carthusian Statutes from the "Con-  
suetudines Guigonis" to the "Tertia compilatio"*. *Documents*, I-IV, Salz-  
burg 1989 (= *Analecta Cartusiana*, 99/1-4).
- Humbertus 1888-1889: Humbertus de Romanis, *Opera de vita regulari*, I-II, ed. J.J. Berthier,  
Roma 1888-1889.
- Kossova 2012: *Narrazione terribile e degna di memoria e della perfetta vita monastica*,  
trad.it. di A. Giambelluca Kossova, in: Ead., *Maksim Grek. Un emulo  
di Savonarola nella Moscovia del '500*, Caltanissetta-Roma 2012, pp.  
111-138.
- Maksim Grek 1897: *Inoka Maksima Greka Povest' strašna i dostopametna i o soveršenom"  
inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksima Greka*, III,  
Kazan' 1897 (1862<sup>1</sup>), pp. 145-167.
- Maksim Grek 1911: Maksim Grek, *Povest' strašnaja i dostoprimečatel'naja; zděš' že i o  
soveršenom" inočeskom" žitel'stvě*, in: *Sočinenija prepodobnogo Maksi-  
ma Greka v russkom perevode*, III, Sergiev Posad 1911, pp. 116-135.
- Maksim Grek 2008: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N.  
Sacharov, N.V. Sinicyna *et al.*, Moskva 2008.

- Maksim Grek 2014: Prepodobnyj Maksim Grek, *Sočinenija*, II, red. N.V. Sinicyna, Moskva 2014.
- Ržiga 1935-1936: V.F. Ržiga, *Neizdannye sočinenija Maksima Greka*, "Byzantinoslavičica", VI, 1935-1936, pp. 85-109.
- Taurisano 1922: I. Taurisano (ed.), *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 Dominicanen. Voorgeschiedenis, tekst, bronnen, ontstaan en ontwikkeling (1215-1237)*, Leuven 1965 (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 42).
- 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.
- Žurova 2011: L.I. Žurova, *Povest' ob inočeskom žitel'stve i Povest' o Savonarole*, in: Ead., *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i literaturnaja tradicii*, II, Novosibirsk 2011, pp. 239-258.

## STUDI

- 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.
- 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.
- Comba, Merlo 2000: R. Comba, G.G. Merlo, *Certosini e cistercensi in Italia*, Cuneo 2000.
- D'Amato 1983: A. D'Amato, *L'ordine dei frati predicatori*, Roma 1983.
- De Leo 2004: P. De Leo (a cura di), *San Bruno di Colonia: un eremita fra Oriente e Occidente*, Soveria Mannelli (CZ) 2004.
- 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.
- Falchini 2000: C. Falchini (a cura di), *Fratelli nel deserto. Fonti certosine*, II, Magnano 2000.

- 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 rinascimento. 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).
- Garzaniti 2015: M. Garzaniti, *Michele Trivolis/Massimo il Greco (1470 circa-1555/1556). Una moderna adesione al vangelo nella tradizione ortodossa*, "Cristianesimo nella storia", XXXVI, 2015, 2, pp. 341-366.
- Garzaniti in stampa: M. Garzaniti, *Michele Trivolis alias Massimo il Greco, Girolamo Savonarola e i domenicani di San Marco (Firenze)*, in: *I Domenicani e la Russia (Roma, 9-10 dicembre 2016)*, "Archivum Fratrum Praedicatorum", IV (NS), 2019, in corso di stampa.
- 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).
- 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*, Saveria Mannelli (CZ) 2004, pp. 71-105.
- Ikonnikov 1915: V.S. Ikonnikov, *Maksim Grek i ego vremja. Istoričeskoe issledovanie*, Kiev 1915<sup>2</sup>.
- Ivanov 1969: A.I. Ivanov, *Literaturnoe nasledie Maksima Greka*, Leningrad 1969.
- Ivanov 1974: A.I. Ivanov, *Maksim Grek i Savonarola*, "Bogoslovskie trudy", XII, 1974, pp. 184-208.
- Kolesov 2008: V.V. Kolesov, *Nil Sorskij o razume i o slove*, in: *Russkaja istoričeskaja leksikologija i leksikografija*, VII, Sankt-Peterburg 2008, pp. 65-81.
- Kurz, Hauptová 1966-1997: J. Kurz, Z. Hauptová (red.), *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, I-IV, Praha 1966-1997 (reprint Sankt-Peterburg 2006).
- Laporte 1960: M. Laporte, *Aux sources de la vie cartusienne*, I. *Eclaircissements concernant la vie de saint Bruno*, In Domo Cartusiae [Grande Chartreuse] 1960.

- Leoncini 2001: G. Leoncini, *I fatti della vita di San Bruno nelle stampe di Lanfranco-Krüger e le Sueur-Chauveau*, 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. 43-52.
- Miklosich 1862-1865: F. Miklosich (ed.), *Lexicon Paleoslovenico-Graeco-Latinum emendatum auctum*, Wien 1862-1865.
- Romoli 2018: F. Romoli, *La forma di vita domenicana nella testimonianza di Massimo il Greco e le sue fonti*, "Bollettino della Badia Greca di Grottaferata", xv (Terza Serie), 2018, pp. 203-244.
- Sinicyna 1993-1994: N.V. Sinicyna, *Proekt izdanija sočinenij Maksima Greka*, "Cyrillogmethodianum", xvii-xviii, 1993-1994, pp. 93-141.
- Sinicyna 2006: N.V. Sinicyna, *Novye dannye ob ital'janskom periode žizni prepodobnogo Maksima Greka*, "Vestnik cerkovnoj istorii", I, 2006, I, pp. 193-199.
- Sinicyna 2008a: N.V. Sinicyna, *Maksim Grek*, Moskva 2008.
- Sinicyna 2008b: N.V. Sinicyna, *Rannee tvorčestvo prepodobnogo Maksima Greka*, in: *Prepodobnyj Maksim Grek, Sočinenija*, I, red. N.N. Pokrovskij, A.N. Sacharov, N.V. Sinicyna et al., Moskva 2008, pp. 15-80.
- Sreznevskij 1893-1903: I.I. Sreznevskij, *Materialy dlja slovarja drevnerusskogo jazyka po pis'mennym pamjatnikam*, I-III, Sankt-Peterburg 1893-1912 (reprint Moskva 2003).
- 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.
- Žurova 1996: L.I. Žurova, *Rumjancevskoe sobranie sočinenij Maksima Greka (K voprosu o sootnošenii sobranij sočinenij Maksima Greka)*, "Trudy Otdela drevnerusskoj literatury", I, 1996, pp. 475-478.
- Žurova 2008: L.I. Žurova, *Avtorskij tekst Maksima Greka: rukopisnaja i leteraturnaja tradicii*, I, Novosibirsk 2008.

## SITOGRAFIA

<http://www.archivodistato.firenze.it/pergasfi/index.php> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.icvbc.cnr.it/bivi/regioni/toscana/firenze.htm> (ultimo accesso: 01.03.2019).

<http://www.musee-grande-chartreuse.fr> (ultimo accesso: 01.03.2019).

*Abstract*

Francesca Romoli

*Писану видѣх / писано и вѣдах. About the Sources of Maximus the Greek's Povest' strašna*

This article investigates the sources of the *Terrible and Memorable Narrative, and about the Perfect Monastic Lifestyle* (*Повѣсть страшна и достопамятна, и о съвршеном иночьскомъ жителъствѣ*) by Maximus the Greek. To the Muscovite reader, the narrative represents the first account of the University of Paris, the Grande Chartreuse, the Carthusian monastic order, Girolamo Savonarola's Florentine preaching and the Dominican monastic order. In the form we have it, the narrative results from the union of two different parts, the first being about the Kingdom of France and the second about Florence. The title refers to the first part, where the 'terrible and memorable narrative' concerns the story of the particular judgment of a doctor of the University of Paris, while 'the perfect monastic lifestyle' refers to the foundation of the first Carthusian monastery and the Carthusian order. In order to reassure his readers that he intends to tell the truth, Maximus states that the first part of his narrative is based on indirect sources and the second part on direct ones. The statement about the sources of the first part – истину пишу, юже самъ не точию писану видѣх и прочтохъ, но и слухомъ прियाхъ отъ мужей достовѣрныхъ, сирѣчь добродѣтелию жития и премудростию многою украшенныхъ, у нихъ же азъ, зѣло юнъ сынъ, пожихъ лѣта доволна – is unusual and seemingly misleading. In this paper the author seeks to recover the sense of the sentence, advancing two different hypotheses and testing them.

*Keywords*

Maximus the Greek; *Povest' strašna*; Sources.



Инна Вениаминовна Вернер

## Экзегеза в переводе Псалтыри 1552 г. Максима Грека

Ревизия Киприановской редакции церковнославянской Псалтыри, предпринятая М. Греком и представленная списках Псалтыри 1552 г.<sup>1</sup> (далее П1552), среди которых особое место занимают два списка начала XVII в., сохранившие интерлинейрный славяно-греческий текст, затронула как грамматику и синтаксис старшего перевода, так и, в особенности, лексику. Лексические исправления в этом тексте настолько многочисленны и системны, что позволяют – с исследовательской точки зрения – считать его отдельной редакцией псалтырного текста.

Для современников Максима его лексическая правка столь разительно отличала эту редакцию от традиционного текста, что не предполагала нейтрального к ней отношения. Последнее было либо апологетическим (воплощенным в немногочисленных ранних списках П1552 и сформулированным в предисловии Нила Курлятева, подробно изложившего методологию перевода Максима<sup>2</sup>), либо негативным. Нил Курлятев,

---

<sup>1</sup> Редакция Максима Грека представлена в следующих списках Псалтыри: к XVI в. датируется рукопись из собрания Царского № 327 (ныне ГИМ, Увар. № 14 (85) (далее D) (Строев 1848:323, Леонид 1893:13), к н. XVII в. восходят рукописи Соловецкого собрания РНБ № 752/862 (далее А) и 753/863 (далее В) (Порфирьев *и др.* 1881:12-22); к XVII в. относится список РНБ, Сол. 741/851 (далее Е), список из библиотеки Троице-Сергиевого монастыря РГБ, ф. 304.1, № 62 (далее С) (Арсений *и др.* 1878:58) и две интерлинейрные греческо-славянские рукописи из собрания МДА РГБ, ф. 173.1 № 8 и № 9 (далее I), также переписанные в Троице в первой половине XVII в. и представляющие наибольший интерес (Вернер 2013; 2017). Далее все цитаты из П1552 приводятся по интерлинейрному списку № 8, если не оговорено иное.

<sup>2</sup> Предисловие Нила (в двух списках Псалтыри оно является послесловием) сохранилось в краткой и пространной редакциях в пяти списках (Буладин 1989: 132), оба варианта изданы (краткая редакция по ркп. ГИМ, Увар. № 14[85][Строев 1848: 323-324] и по ркп. РНБ, Пог. № 1143 [Ковтун 1975: 94-98], в последнем издании напечатана и переработанная редакция по ркп. РНБ, Сол. № 753/863). Нами был обнаружен еще один самостоятельный список Предисловия в сборнике к. XVII в. РНБ, Соф. № 1530, лл. 81-88, представляющий собой первоначальную краткую редакцию, по которому далее приводятся цитаты. Основная часть предисловия посвящена сравнительной характеристике прежних переводов и перевода Максима Грека. Предшествующая редакция Псалтыри, связы-

предугадывая последнее, в своем предисловии эксплицирует принципы обращения Максима с лексикой и старается объяснить читателям необходимость изменения славянского текста верной передачей “разума речей”. Умеренно критическое отношение к инновациям Максима демонстрируют переписчики П1552 в XVII в., вольно или невольно заменяя многие исправленные Максимом чтения традиционными. Отсутствие большого числа списков перевода П1552 косвенно свидетельствует о его неоднозначной оценке читателями, а отрицательная реакция на инновации Максима, возможно, представлена в напечатанной в 1602 г. Псалтыри Андроника Невежи (Ковтун 1975: 84-90)<sup>3</sup>.

Основания для лексической правки в П1552 могут быть различны: неточные переводы прямого значения греческой лексемы, внеконтекстные переводы многозначных греческих слов, наконец, устранение вариативных синонимичных переводов одной и той же греческой лексемы (Вернер 2017: 46-47). Однако наряду с чисто лингвистической мотивацией лексических замен у Максима очевидно присутствует и их экзегетическая обусловленность: те или иные предпочитаемые им варианты задаются толкованием псалтырного текста. Толковый аппарат в данном случае очень богат, поскольку речь идет о Толковой Псалтыри 1522 г. (далее ТП1522).

ТП1522 стала самым масштабным переводческим проектом Максима Грека. О востребованности и актуальности этого труда, по объему комментариев и авторитетности комментаторов<sup>4</sup> не имевшего себе равных в средневековой славянской книж-

---

ваемая с именем митрополита Киприана, получает весьма нелестную оценку. При этом аргументами обвинения Киприана в незнании как греческого, так и ‘русского’ (русского извода церковнославянского) языков и злоупотреблении южнославянизмами (сербизмами) выступают не псалтырные чтения, а примеры из Лествицы Иоанна Синайского, также переведенной Киприаном. Стремясь дискредитировать последнего как переводчика, Нил впервые в истории славянской филологии дает сравнительную характеристику южнославянского и восточнославянского изводов церковнославянского языка (Keipert 1985: 147-153). Описанная Нилом далее методология перевода Псалтыри Максима Грека, обстоятельства работы и приводимые примеры замен Максима могут быть верно истолкованы только с учетом изначального оформления П1552 как подстрочного греческо-славянского перевода (Вернер 2019: 30-33).

<sup>3</sup> Обращение редакторов изданной Андроником Невежей Псалтыри 1602 г. к тексту Максима Грека было констатировано Л.С. Ковтун на основе записи в сборнике РНБ, Погод. № 1143 о том, что московская печатная Псалтырь “с тѣми псалмы спущена и ис тоѣ Псалтыри строки выписаны, что писаны по поле<sup>н</sup> на<sup>а</sup> Максимовыми Грека строками” (л. 21). На полях печатной Псалтыри присутствует некоторое количество глосс, совпадающих с выписанными из перевода Максима Грека ‘Псалтырными строками’ в Пог. № 1143 (лл. 2-20 об.). Однако сам текст издания 1602 г. воспроизводит не редакцию Максима Грека, а старшую ‘киприановскую’ редакцию Псалтыри. Последнее обстоятельство может свидетельствовать как о неприятии перевода Максима, так и об ошибочности отождествления автором сборника Пог. № 1143 глосс в Псалтыри Невежи с глоссами Максима Грека.

<sup>4</sup> Дмитрий Герасимов, вместе с Власом Игнатовым сотрудничавший с Максимом в процессе перевода ТП1522, упоминал 24 “толковника”, чьи комментарии цитируются в тексте

ной традиции, свидетельствует как значительное число списков (Иванов 1969: 40-41), так и неоднократные обращения книжников XVI-XVII вв. к этому тексту. Текстологическое и лингвистическое исследование ТП1522 остается перспективной задачей, однако ее тесная связь с предпринятым спустя тридцать лет переводом Псалтыри без толкований несомненна: на протяжении тридцати лет Максим постоянно возвращался к работе над текстом псалмов, привлекая к их исправлению комментарии к Псалтыри (Вернер 2017).

Влияние толковых текстов на славянские переводы Священного Писания без толкований имело место и до XVI в. (Алексеев 1999: 20-23, 67, 100). В случае с Псалтырью речь идет о толкованиях Псевдо-Афанасия Александрийского (Исихия Иерусалимского) и Феодорита Кирского, известных в славянской традиции с XI в. и представленных как в южнославянских, так и восточнославянских списках<sup>5</sup>. До XV в. проникновение в псалтырные тексты отдельных толковых чтений носит преимущественно прагматический характер и обусловлено необходимостью адекватной передачи реалий, а также истолкования имен. Толковые тексты вносят свой вклад и в историю вариативных чтений, связанных с различной передачей многозначных лексем. В XV в., по наблюдениям К.М. МакРоберт, инкорпорирование непосредственно в текст псалмов толковых чтений преследует уже и экзегетические цели: старшие лексемы, вполне адекватно передающие денотативную семантику, заменяются вторичными метафорическими, присутствующими в символических и аллегорических комментариях, ср., например, в 43:4 замену *дѣвница твоѧ* и *мышца твоѧ* на *крѣпость твоѧ* и *сила твоѧ* в Псалтыри XV в. (ГИМ, Барс. 96), обусловленную соответствующим толкованием Исихия (MacRobert 2010: 435). Однако подобные случаи выступают как мотивированные толкованиями прецеденты конъектурных замен и точечных фрагментарных изменений текста, что разительно отличает их от последовательных лингво-экзегетических решений Максима Грека.

Лексическая справа Максима Грека исходит из непосредственной зависимости актуальных толковых значений от межъязыковых соответствий. В силу этого верность и считываемость толкования определяется строгостью перевода, который предполагает устранение имеющихся в старшем тексте случаев вариативной передачи одной и той же греческой лексемы, а при наличии синонимической пары

---

(Горский 1859: 190). Среди них Афанасий Великий, Феодорит Кирский, Василий Великий, Исихий Иерусалимский, Кирилл Александрийский, Евсевий Кессарийский, Дидим Александрийский, Севир Антиохийский, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Григорий Богослов, Феодор Антиохийский, Феодор Мопсуестийский, Аполлинарий Лаодикийский, Диодор Тарсийский, Иоанн Александрийский, Ориген, Астерий Амасийский, Кирилл Иерусалимский. В толкованиях на библейские песни упоминаются также Виктор и Николай пресвитеры, Евдоксий Философ и Максим Исповедник.

<sup>5</sup> См., например, обобщение материала и ссылки на исследования в Николова 2017: 159-161.

в греческом – закрепление за каждой из лексем-синонимов постоянного славянского эквивалента<sup>6</sup>. Соотнесение переводимых и переводящих лексем в рамках текста носит системный характер, и потому экзегетически маркированными оказываются не отдельные чтения, но непосредственно лексемы. Разумеется, не все случаи единообразных соответствий между греческими и славянскими лексемами имеют экзегетическую мотивацию, однако ее присутствие несомненно для некоторых повторяющихся в тексте замен, маркированных глоссами в интерлинейрных списках П1552.

Эти сопровождаемые глоссами устойчивые лексические замены являются отличительной особенностью перевода П1552. Часть маргинальных глосс (преимущественно в начале текста) переведена на греческий, тогда как повторяющиеся далее замены снабжаются глоссами без перевода или не глоссируются вовсе. Неглоссированные чтения с теми же самыми лексемами демонстрируют идентичный глоссированным характер исправлений. Очевидна значимость этих замен для переводчика: глоссы на полях воспроизводят отвергнутый Максимом вариант, т.е. чтение старшей редакции, а греческий перевод глоссы отличен от соответствующего греческого чтения в подстрочном тексте интерлинейрных списков П1552. Список этих замен обнаруживает очевидные отсылки к толкованиям, преимущественно тропологическим, а также прообразовательным.

Довольно показательным примером влияния экзегезы на лексическую правку и их взаимосвязи в П1552 является замена лексемы ПТИЦА на ВРАБЕЙ в псалмах 10:1, 83:4, 101:8, 103:17, 123:7. В интерлинейрных рукописях эта замена в 10:1 *кѣко рече҃те дѣши моѣй. превитѣи на горѣ ꙗко же врабей* сопровождается глоссой на полях, где лексеме *птица* поставлены в соответствие сразу три греческих эквивалента: ПТІЦА – *πετεινᾶ, ὄρνις, ὄρνιθια*<sup>7</sup>. С точки зрения лексической семантики замена славянских лексем абсолютно оправдана, т.к. в греческом тексте стиха присутствует *στρουθίων* – уменьшительная

<sup>6</sup> В целом лексикографическую практику Максима Грека при переводе Псалтыри 1552 г. можно охарактеризовать как имплицитную и синтетическую, что определяется совмещением процесса перевода с греческого и обучения греческому языку Нила Курлятева: соотнесение переводимого и переводящего языка объясняет внимание автора к лексическим и словообразовательным отношениям как в церковнославянском, так и в греческом, так и в их связи друг с другом. Эти отношения могут подразумеваться, если речь идет о замене лексем в тексте, и актуализироваться лишь при сравнении перевода Максима Грека с текстом предыдущей редакции славянской Псалтыри, или могут быть актуализированы самим переводчиком посредством маргинальных глосс или кратких комментариев, содержащих славянские и/или греческие варианты.

<sup>7</sup> Так же, как и в подстрочном греческом тексте П1552, греческие словоформы в маргинальных глоссах записываются в 'модифицированной' кириллической графике: ее основу составляют начертания грецизированной полууставы, и лишь некоторые графемы (гласные в составе дифтонгов) пишутся греческим курсивом.

форма от στρουθός ‘воробей’<sup>8</sup>. Однако и в старших славянских переводах, в том числе в Псалтыри Геннадиевской Библии 1499 г., во всех пяти псалмах читается не *воробей*, а *птица*<sup>9</sup> (этот же вариант сохранен и в Синодальном русском тексте<sup>10</sup>).

Принципиальная важность замены, подчеркнутая глоссой, для Максима Грека состоит в том, что στρουθίον – *врѣви* несет аллегорическую нагрузку, воплощая в себе один из основных образов-символов души, заманиваемой и уловляемой в сети: с одной стороны, воробей мал и является легкой добычей, с другой стороны, легко вспархивая, он может избежать сетей и ловцов.

Аллегорическое толкование лексемы *врѣви* в разных вариантах не единожды встречается в ТП1522, причем как в комментариях, так и в ‘сущем’<sup>11</sup> тексте фигурирует именно *воробей*, ср. толкования к 10:1 Кирилла Иерусалимского:

о ѿповѣдѣнїи на гѣ, ѡсы воробїю пѣблет летати въ высотѣ на горы, горѣ глѣ вѣгнїи до вродѣтели,

а также Федорита Кирского:

по пѣбію воробїа страшливѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 67 об.).

Наиболее полно образ воробья толкуется в ТП1522 в комментарии Исихия Иерусалимского к 103:17:

врѣвѣвъ нарицаѣ. ѿ дѣвола и сздѣйствиѣющїи емѣ. гонїмы дшѣ ради бл҃гочестїа. възмѣншїи же єго сѣтїи избѣжати. ѡ нїже дѣвъ глѣ. дшѣ наша ѡко врѣвѣи избѣвїи ѿ сѣтїи ловѣщїихъ (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 239).

В этом комментарии присутствует отсылка и к чтению 123:7:

дшѣ наша ѡкоже врѣвѣи избѣвїса ѿ сѣтїи ловѣщїихъ.

<sup>8</sup> Лексемой птица у Максима Грека переводится иная греч. лексема – τὸ πετεινόν, ср., например, в 103:12 птїца нѣныа – τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.

<sup>9</sup> Выбор славянскими переводчиками лексемы *птица*, закрепленный традицией, впрочем, тоже может быть обусловлен стремлением передать толковое значение, но иным – ‘грамматическим’ – способом: *птица*, как и душа, женского рода, в отличие от *воробья*.

<sup>10</sup> Ср. в *Справочном и объяснительном словаре к Псалтыри* П.А. Гильтебрандта приведенные в статье птїца соответствия: τὸ πετεινόν и τὸ στρουθίον (Гильтебрандт 1898: 319); словарной статьи *врѣви* в этом словаре нет.

<sup>11</sup> Под ‘сущим’ текстом здесь и далее имеется в виду текст псалмов вне толкований. Подобная помета используется в рукописях Толковой Псалтыри для отделения текста псалма от его комментария. Для ТП1522 различение ‘сущего’ текста и комментария важно по той причине, что с греческого были переведены только толкования, а ‘сущий’ текст представлен в ‘киприановской’ редакции и почти не подвергался изменениям.

Все списки П1552 во всех пяти псалмах<sup>12</sup> отражают проведенную Максимом Греком замену, за исключением чтения 103:17 в интерлинейрных списках, оставшегося неисправленным и демонстрирующего влияние традиции текста на переписчиков XVII в.

Замена птицы на *врабей* в последующей церковнославянской библейской традиции будет поддержана лишь Евфимием Чудовским, который в исправленном им переводе Четвероевангелия Епифания Славинецкого в Мф. 10:29 и Лк. 12:6 использует лексему *врабей*, в отличие от Библии 1663 г. (Исаченко 2009: 37). В предисловии к переводу в списке РГБ, ф. 310, № 1291, лл. 7 об.-18 Евфимий комментирует эти замены, ссылаясь на переведенные Максимом Беседы на Евангелие от Матфея и Иоанна, однако обсуждает лишь лексическое, но не толковое значение:

В' нѣвшнихъ же правопреведѣній, іакъ и дрѣвле в' вѣстѣдахъ златоуста стѣгнѣ іованна, на матфеѣ еѣліста, лѣ чн. прѣвѣ и истиннѣ преведѣса, іакъ самъ истина хрѣтосъ бгъ рече, и іакъ еѣлісти стѣи писаша, не двѣ ли врабѣа, на ассарѣи продаютса. и в' дрѣгомъ, не пѣть ли врабѣвѣ на ассарѣихъ двѣхъ продаютса. Собственно ѡбъ в' врабѣихъ ѡдовоцѣнно продаемыхъ рече хс, а не ѡбще ѡ птицахъ. іакъ и еѣлісти написаша грѣчески собственное йма стрѣфѣонъ, еже іавлѣтъ йма врабѣа, а не ѡбще илѣ рѣднѣ всѣхъю птицѣ іаковѣ ливо слѣчающѣюса (Горский, Невоструев 1859: 599)<sup>13</sup>.

Такую же замену традиционного перевода экзегетически маркированным вариантом реализует собой пара *ровъ* – *яма*. Греческой лексеме *λάκκος* со значением 'пруд для водоплавающей птицы'; 'яма, ров'; 'водоем, бассейн'; 'цистерна (для хранения вина, масла и пр.' (Дворецкий 1958, I: 1008) (ср. лат. *lacus* 'озеро, ров, яма') в старшем славянском переводе соответствует буквальный перевод *ровъ* (7:16, 27:1, 29:4, 39:3, 87:5, 87:7, 142:7). Это чтение присутствует во всех домаксимовых текстах, включая Геннадиевскую Библию и Троицкую Псалтырь № 315<sup>14</sup>, ср. в тексте последней:

7:16 *рѣвъ* изры и ископа и. и в' падѣтса въ ямоу юже съдѣла (РГБ, ф. 304.1, № 315, л. 47),

где *яма* переводит греч. *βόθρος* 'яма'<sup>15</sup>, а *ровъ* – *λάκκος*.

<sup>12</sup> Помимо приведенных стихов 10-го и 123-го псалмов, *врабей* присутствует также в 101:8 *вѣ іакѣ врабѣй ѡсобѣчѣиася на здѣ*; 83:4 *ивѣ врабѣи ѡврѣте сѣвѣ храмѣнѣ. и гѣрлицѣ, гнѣздѣ сѣвѣ*; 103:17 *кѣдри ливаньстѣи, и хъже еси насадилъ. тѣмо воробѣи* (в интерлинейрных списках птицы) *взгнѣздѣтса*.

<sup>13</sup> Цитируется по тексту *Увещания патриарха Адриана*, в который входит пассаж из предисловия к Четвероевангелию.

<sup>14</sup> Псалтырь к. XV в. РГБ, ф. 304. I № 315 содержит многочисленные исправления в тексте и на полях, внесенные рукой Максима Грека предположительно около 1540 г. (Синицына 1977: 13-14) или несколько позже (Вернер 2017: 42).

<sup>15</sup> Греч. *βόθρος*, в старших переводах передававшееся лексемой *яма*, встречается в Псалтыри в 7:16, 56:7 и 93:13. Во избежание соответствия одной славянской лексемы сразу двум

Максим Грек последовательно заменяет *ровъ* на *яму*, и все списки П1552 отражают эту замену:

- 7:16 *ѣмѣ* (← *ровъ*) *ископѣ*, и *изрыль* и<sup>16</sup>. и *впаднетъ въ пропѣ*, *ѣже съдѣла*;  
 27:1 *оуподоблюся нисходѣщимъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);  
 29:4 *гди возвелъ еси, ѿ дѣла дшѣ мои. сплѣ ма еси ѿ нисходѣщихъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);  
 39:3 и *въвелъ ма, ѿ ѣмы* (← *ѿ рова*) *злѣстрадѣнѣа*, и *ѿ тимѣнѣа глѣбнѣа*;  
 87:5 *живѣтъ мѣи дѣдѣ приближѣа. примененъ быхъ, съ нисходѣщими въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*);  
 87:7 *положиша ма, въ ѣмѣ преисподнѣиши* (← *въ ровъ*);  
 142:7 *оуподоблюся нисходѣщимъ въ ѣмѣ* (← *въ ровъ*).

В интерлинейрных списках П1552 г. замену лексем подчеркивает глосса к 7:16, воспроизводящая старшее чтение *ровъ*, сопровождающееся иным, нежели чем в Псалтыри, греч. соответствием – *τάφρος* ‘ров’. Такая же глосса, но без греческого перевода, присутствует и в 17:43. Греч. лексема *τάφρος* (в тексте Псалтыри вообще не употребляющаяся), в отличие от *λάκκος* однозначна и является эквивалентом слав. *ровъ*.

Замена *рва* на *яму* предопределена тем, что греч. *λάκκος* нигде в псалтырном тексте не имеет буквального значения водоема, рва с водой (в отличие от других ветхозаветных книг, где такое значение присутствует: ср., например, в Иер 2:13 *ἄρυξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἱ οὐ δύνησονται ὕδωρ συνέχειν* ‘высекали себе водоемы разбитые, которые не могут держать воды’).

Помимо уточнения семантической корреляции между переводимой и переводящей лексемами, основанием для исправления служит и символическое толкование лексемы *ѣма*, присутствующее уже в ранних выписках Максима Грека из Лексикона Свида. Эти выписки касались псалтырной и вообще библейской лексики и делались, по-видимому, параллельно переводу ТП1522<sup>17</sup>:

---

греческим, Максим Грек меняет и прежний перевод *βόθρος* на *пропасть*, ср. 93:13 *дѣндеже изрыѣтса грѣшномѣ пропѣсть* (все списки); 56:7 *ископѣша рѣ лицѣмъ мой пропѣсть* (списки В, С, D) / *ѣмѣ* (списки А, Е и оба интерлинейрных списка).

<sup>16</sup> В этом чтении осталась неисправленной форма местоимения мужского рода, согласованная с существительным *ров*, а не *яма*.

<sup>17</sup> Связь сохранившей переводы из Свида рукописи РГБ, Рум. № 264 с периодом работы над ТП1522 была отмечена Н.В. Сеницыной (Сеницына 1977: 67-68) на основании выборки Максимом из Лексикона Свида толкований (чаще всего Феодорита) псалтырных фрагментов. Указывая на сходства метода работы с источниками в Румянцевском и в Синодальном сборнике (ГИМ, Син. № 791), относящемся к первым годам жизни Максима в России, Д.М. Буланин (1984: 72) подтвердил датировку выписок из Свида в Рум. № 264 временем до 1522 г.

ѣма. смѣрть. понѣ подѡбнѣ ѣмѣ грѡвѣз копѣетѣ. ψ̄λλῶ. ἢ δὲ ποδὸ βλιῶ νιχόδασι въ ѣмѣ. ἢ великыя вѣды, сѣце ѡбыче именовати стѡе писаніе. ἢ възведе ма рѣ ѡ ѣмы стрѣи (РГБ, Рум. № 264, л. 310)<sup>18</sup>.

Отрывок из Лексикона Свиды, в котором цитируются 27-й и 39-й псалмы, практически повторяет толкования в ТП1522, ср. комментарий Дидима к 7:16

ѣмѣ зловѣ именовѣ и к 27:1 знаменуѣ же ровѣ. ἢ мѣсто ѡсѣженны хранаше,

а также комментарий Афанасия Великого к тому же 27-му псалму:

ѡбыди вѣтвнаго писаніа ѣ ровѣ нарицати ѡ (РНБ, СПбДА. А.І.171 лл. 47 об., 140 об.).

Ср. также толкования к 39:3 Феодорита Кирского

ровѣ во стрѣи смѣрть ѣстѣ истлѣнїа сѣци исполнена, Афанасия Александрийского ѡ ровѣ стрѣи, сѣрѣчь из глѣвины грѣховѣ, Дидима Александрийского ровѣ страстныи, ѣдолослѣженїе нарицѣть (ГИМ, Щук. 4, л. 237).

Однако в отличие от перевода из Свиды и П1552, ‘сущий’ текст ТП1522, также как и другие старшие переводы, содержит лексему **ровѣ**, которая только в толкованиях варьируется с **ѣма**, ср. выше комментарий Дидима, а также Василия Великого:

ровѣ же нѣ творї, да не впадемъ въ ѣмѣ (ГИМ, Щук. 4, л. 55).

В комментариях к Псалтыри присутствуют отсылки как к другим ветхозаветным книгам, где упоминается ров (их перечисляет Василий Великий в толковании к 7:16: ров, куда был брошен Иосиф с братьями (Исх. 12:29); ров, который не может держать воды, противопоставленный кладезю, как символы язычества, вероотступничества и истинной веры (Иер. 2:13); ров львиный, куда был брошен Даниил (Дан. 6:16-24), так и к цитате из Мф. 15:14 (Лк. 6:39):

ѣще слѣпѣ слѣпца водї. ѡба въ амѣ въпадѣтса (ГИМ, Щук. 4, л. 55),

в которой говорится о неразумных учителях, увлекающих ведомых в гибельную яму. Новозаветные славянские тексты в этом чтении не имеют расхождений и всегда передают βόθυνος как **ама**. По-видимому, евангельский акцент на нравственно-этическом толковании ямы как погибели души был для Максима Грека превалирующим<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Ср. в греческом тексте Свиды: *λάκκος ὁ θάνατος, ἐπεὶ δὲ λάκκῳ παραπλησίως ὁ τάφος ὀρύττεται. Δαβὶδ “καὶ ὁμοιωθήσομαι τοῖς καταβαίνουσιν εἰς λάκκον” καὶ τοὺς μεγάλους κινδύνους αὐτῶς ἔθος ὀνομάζειν τῇ θείᾳ γραφῇ. “καὶ ἀνήγαγέ με ἐκ λάκκου ταλαιπωρίας”* (Bekket 1854: 646).

<sup>19</sup> Ср. соответствующие толкования Иоанна Златоуста в *Беседах на Евангелие от Матфея*, переведенных Силуаном в 1524 г. совместно с Максимом Греком (беседа 51).



Дополнительной мотивацией для выбора последней лексемы, видимо, стали для М. Грека переводческие решения Акилы, Симмаха и неназванного в ТП1522 “пятого переводчика”, приведенные в комментариях к 87:7: выбор греческих переводчиков подчеркивает семантику глубины (Γ'Λ'ΒΟΥΘΑΪΨΑΑ ΤΑΜΟ [в Аду] Μ'ΒΕ'ΤΑ ἢ ΠΡΕΪΨΟΔΝΑΔ), поэтому ΔΚ'ΥΛΑ ΟΥΒΟ ВЪ Γ'ΛΟΥΒ'ΙΝΑΧЪ ГЛѢТЬ. СѢМ'МАХ ПОКРОВЕ'НА. ПΛΟΤΕΪ ЖЕ ΠΡΕΒΕΔΕΝ'Ε ВЪ ΤΑΪΝΥ (РГБ, ф. 304.1, № 86, л. 173 об.)<sup>20</sup>.

Еще одной характерной парой являются *почки* и *утробы*. В предшествующей редакции псалтыри греч. νεφρός всегда переводится как ὕτροβυ (7:10, 15:7, 25:2, 72:21, 138:13). Та же лексема в традиционном славянском тексте переводит и греч. γαστήρ ‘чрево, утроба’ (16:14, 43:26, 57:4 и др.). Однако уже в ‘сущем’ тексте ТП1522 греч. γαστήρ и νεφρός передаются по-разному: соответствием νεφρός выступает лексема *почки*, имеющая символическое толкование. В отличие от ὕτροβυ, обозначающей все внутренности, *почки* соотносятся только с той плотской частью человека, которая отвечает за вожделение и похоть.

Такие символические толкования почек многократно встречаются в ТП1552, ср. комментарии к 7:10 Феодорита Кирского и Василия Великого:

Πόκ'ς γλ'ть внѣтренаѣ помышлен'а, зане̄ поу'тробныѣ похотѣн'а по'кы въззѣв'жѣ и ср'це ѣво писан'е нарицаѣ вл'ч'ственое̄ дши. поч'кы̄ похотитѣное̄, сѣд'а̄ оубо̄ в'гъ̄ ѣ̄ (РНБ, СПбДА. А.1.171, л. 45 об.),

Оригена к 15:7:

взатѣ̄ с'е̄ подоб'е̄ ѿ̄ поч'кы̄ чюв'ствены̄. в̄ н'же̄ зарожен'а и сѣмен'ныѣ с'лы̄ сѣстоатсѣ. ἢ̄ рожатѣн'а̄ исхожѣн'ем̄ подающе̄. ἢ̄ в'з̄ дшӣ ѣво̄ сѣть̄ радзѣм'ван'а̄ нѣкыѣ̄ подобны̄ сѣмен'е̄ (ГИМ, Щук. 4, л. 91 об.),

а также Феодора Мопсуестийского к 72:21, где оговаривается повторяемость и стандартность такого толкования:

ἀ̄ ѣ̄ поч'ки. помышлен'а̄ нарицаѣтӣ ѿ̄быч'ствоуѣ̄. назнаменован'ѡ̄ в'з̄ мнѡгы̄ мѣстѣ̄ ӣ винѣ̄ ρѣхѡ̄ (РГБ, ф. 304.1, № 86, л. 110).

Соответствие νεφρός – *почки* отмечено Максимом Греком еще в глоссах греческой Псалтыри 1540 г. (РНБ, Соф. № 78, л. 29, глосса к 25:2 на л. 29, глосса к 7:10 на

<sup>20</sup> Наконец, еще одним – визуальным – основанием можно считать и изображение кругов Ада в виде сужающегося к центру земли конуса, ср. *Карту Ада* Сандро Боттичелли, созданную в качестве иллюстрации к *Божественной комедии* Данте. По этим рисункам в 1481 г. были сделаны гравюры к типографскому изданию книги во Флоренции, которое Михаил Триволис мог держать в руках несколько позднее; с большой долей вероятности Михаилу было знакомо и издание Данте под редакцией Пьетро Бембо, выпущенное Альдом Мануцием в 1502 г. в Венеции.

л. 14). В трех псалмах из пяти все списки П1552 отражают замену *Утробы* → *почкы*: 15:7 *дѡ нѡци наказаша менѣ почкы мои*; 72:21 *почкы моѧ, ѡзмѣнишася*; 7:10 *исправѣши правѣнаго. ѡпытѧ ѡрца и почкы* (последнее чтение в интерлинейрных списках сопровождается глоссой *оутробы σπλάγχνα* (такая же глосса, но без перевода на греческий, дана и к чтению 138:13)<sup>21</sup>. Еще в двух псалмах, содержащих лексему *νεφρός*, та же замена представлена во всех списках XVI-XVII вв. без греческого подстрочника. Интерлинейрные рукописи П1552 сохраняют оба варианта (в 138-м псалме старшее чтение сохранено в строке, *почкы* вынесены в глоссу без греческого перевода, а в 25-м псалме оба варианта представлены в строке): 138:13 *создѧ оутробы моѧ* (глосса на полях *почкы*); 25:2 *ражези оутробы моѧ*.

Таким образом, за исключением двух компромиссных чтений в интерлинейрных рукописях, все списки П1552 сохраняют лексическую правку Максима. Это хорошо иллюстрирует распространение среди церковнославянских книжников XVII в. толкового значения, которое устойчиво связывается с Максимом Греком. Так, Евфимий Чудовский в трактате *О исправлении в прежде печатаных книгах минеях неких бывших погрешений в речениях* обращает внимание на недопустимое вследствие разного толкования смешение лексем:

*Утроба как ѡвѣмлющаѧ всѧ внутрности. ѡже суть сѧ, срце, сырице, чревеса, печень, ѡтра, сѣлезень, сплину, и прѡчѧ и почкы как чѧсть нѣкаѧ во утробѣ сущи. блѣ чреслѣ лежѧще: ѡже суть прѣимѧтельны похоти, и упоминает о том, что многочученный мѡжъ, и въ превожденѣи искѣсный Мѡѡимъ грѣкъ преводѧ толковѧнѧ стѣхъ на ѡдѧлѣрѣ, писѧше мѡбетѡ вуврѣгъ пѡчки. На ѡдѧлѡми ѣ глѣтъ в' толковѧнѣи Васѣлѧ великагѡ: срце ѡбѡ писѧнѣи нарицѧтъ влѣчествителное души: пѡчки же похотѣтелное* (Никольский 1896: 99).

Евфимий ссылается толкования Василия Великого, Феодорита Кирского и Евсевия Памфила, взятые из ТП1522.

Прокомментированные случаи представляют собой ситуацию, когда старшее чтение полностью замещается лексемой-синонимом, выбор которого диктуется толкованиями Псалтыри. Глоссы на полях в этом случае подчеркивают, что прежнее чтение соотносится с иной греческой лексемой, которая не представлена в соответствующем псалтырном контексте.

В старшем славянском переводе Псалтыри нередко используются варианты перевода одной и той же греческой лексемы. Максим Грек отказывается от синонимического варьирования в пользу той лексемы, которая присутствует в толкованиях. Так обстоит дело, к примеру, с парой *πραχ* – *персть*.

<sup>21</sup> В обоих глоссированных стихах старшие тексты, как восточнославянские, так и южнославянские, содержат *оутробы* (ср. в Псалтыри РГБ, ф. 304.1 № 315, лл. 46 об. и 165) / *лтробы* (ср. в болгарском тексте Псалтыри с Толкованиями Никиты Иракийского РГБ, ф. 173.1 № 18, л. 28 об.).

Перевод греч. *χουῖς* только как *переть* отличает Максима Грека от предшествующих текстов, где *χουῖς* соответствовали две лексемы: *переть* и *прахъ*. В псалтыри *χουῖς* встречается 12 раз, ровно треть из этих форм в старшем славянском тексте (ср. Псалтырь РГБ, ф. 304.1, № 315) переведена как *прахъ* (1:4, 17:43, 34:5, 77:27), остальные как *переть* (7:6, 21:16, 29:10, 43:26, 71:9, 101:15, 102:14, 103:29). В четырех псалмах *χουῖς* – *прахъ* употребляется в сравнительной конструкции и имеет буквальное значение: нечестивые сравниваются с прахом и пылью, носимой ветром. Максим устраняет эти варианты, в двух псалмах сопровождая их замену на *переть* глоссами:

1:4 ѿкъ перѣсть еѿже възмѣтаѣ вѣтрѣ (глосса прѣ хѡма<sup>22</sup>);

17:43 ѿкъ перѣсть прѣ лицѣмъ вѣтра (глосса прѣхъ);

34:5 да бѣдѣ ѿкоже перѣсть. прѣ лицѣмъ вѣтрѣ;

77:27 ѿкоже перѣсть плѣтей.

В 17:43 старшее чтение *прахъ* сохранено в соловецких списках А и Е, а в 77:27 старший вариант отражают, кроме этих же списков, также интерлинейные списки П1552. В 'сущем' тексте П1522 присутствует только старшее чтение, замены лексем нет вовсе.

Замена лексем для Максима оправдана не только единообразием перевода, но и тем, что *переть* многозначна так же, как и греч. *χουῖς*, и может обозначать как пыль и прах, землю, так и человеческую плоть, все телесное и тленное (Срезневский 1989: 1771). Таким образом, имплицитно в текст вводится толковое значение: в комментариях к Псалтыри праху, носимой ветром пыли уподобляются созданные из земли люди, живущие перстной жизнью (первый перстный человек – Адам, ср. 1 Кор. 15:47)<sup>23</sup>. В широком смысле под *перстью* понимается все плотское и материальное, противопоставленное духу, ср. в толковании Дидима к 17:43:

ѿ дѣвеленѣ выѣшїи. ѿ носачїи ѡбразъ земнаго ... да ѡсы прѣ выѣше прѣ лицѣ бжтвнаго дха. всего перстнаго ѡчїстѣтса;

а также Евсевия:

нечтївїи мирскѣю премѣрѣсть. ѿ временнѣю ѿхъ всю жизнь. ничѣто разнїтїи покажетѣ. ѡ праха преношаѣмаго (ГИМ, Щук. 4, л. 110).

<sup>22</sup> Греч. *χῶμα* – 'земляная насыпь, вал'; 'плотина, гать'; 'дамба, мол'; 'коса, мыс'; 'могильная насыпь, курган' (Дворецкий 1958, II: 1792).

<sup>23</sup> В правленой Максимом Греком в 1525 г. Цветной Триоди (ГИМ, Щук. 329) к чтению из канона Космы Маюмского на Великую Субботу *вѣ прегрѣшїенїе адѣмова* добавлена маргинальная глосса *перстное* (л. 118 об.).

Ключевыми для толкования *персти* и *перстного* как оппозиции духу и вере являются слова ап. Павла из Послания к Галатам (2:19-20), на которые ссылаются в своих комментариях Василий Кессарийский и Феодор Мопсуестийский, ср. в ТП1522:

ѣ животъ съкровѣнии съ вѣгомъ ѡ хѣ. егѡ павелъ поживъ глѣдѣше. живѣ же не к' томѣ дѣзъ, живѣ же въ мнѣ хѣ, и пакы ѣ ннѣ живѣ въ плѣти. вѣроу живѣ, стѣи же съжитѣство имѣщѣи на нѣсѣ. и съкровищѣствѣющѣи в нѣ блѣга. слава и ѣсть на нѣсѣхъ. земнѣи же и во плѣти живѣщѣи, слава ѡбитѣа въ перѣсти глѣтѣса. дѣще въ богатѣствѣ. дѣще и во чѣти, дѣще и въ тѣлеснѣи вѣсотѣ мѣрѣствѣють. слѣвѣ имѣю горѣ на нѣбо зрѣщѣю, но въ прѣсти пребывѣющѣю (ГИМ, Щук. 4, л. 49 об.).

В комментариях *переть* также олицетворяет не уверовавших или заблудших, тех, кто, согласно толкованию Кирилла Иерусалимского к 34:5,

непрѣдѣша вѣры ... быша вѣ ѡвѣржени и вѣгоненавѣдци. ѡпадѣша и ѡ присвоенѣа бжѣа. и не причѣстни превѣша блѣгѣи прищѣствѣа гѣа. сего рѣа соуть дѣки прѣа. и всакѣи дѣхѣи преносѣи. и оудѣвь развѣвѣаѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 195 об.).

Весьма интересная и сложная история связана с парой нищии *πένυς* – оубогѣи *πτωχός*. Греческие лексемы являются очень близкими синонимами, обозначающими бедность<sup>24</sup>. В Септуагинте *πένυς* и *πτωχός* регулярно появляются вместе, а в Псалтыри – особенно часто. Эта близость значений явственно сказалась в латинском переводе, где присутствует только *pauper*, а также в некоторых толкованиях, относящихся к обеим лексемам вместе, ср., например, в комментарии Никиты Ираклийского к 9:18:

оубогѣи и нищѣи тѣхъ жѣ глѣтѣ. разоумѣет' же са именни сими просто дѣво вѣвѣкъ члѣкъ, ѡсѣвнѣ же иже ѡ азыкѣ людѣе. сии вѣ жѣтѣ иже гѣа потрѣгѣвшѣи (РГБ, 173.І № 18, л. 40).

Тем не менее тонкое различие между греческими синонимами есть, и оно важно именно в контексте толкований библейских текстов: *πένυς* – это бедный, зарабатывающий себе на пропитание тяжким трудом. Этимологически прилагательное связано с *πένομαι* ‘трудиться’ и *πενία* ‘бедность, нужда’, а также лат. *penuria* ‘недостаток, нехватка’ (Beekes 2010: 1171-1172). Эта лексема относится к нуждающемуся и малоимущему, в отличие от *πτωχός*, обозначающего того, у кого вообще ничего нет, кто попрошайничает, живет подаванием и милостыней. Этимологически *πτωχός* связано с глаголом *πτώσσω* ‘припадать, пресмыкаться, нагибаться, бежать от страха’ (Beekes 2010: 1253).

<sup>24</sup> С помощью *πένυς* и *πτωχός* Александрийские переводчики переводили *קָטָן* и *עָנִי*, не всегда последовательно различая варианты; однако разность значений еврейских лексем была им хорошо известна, что иллюстрирует ряд чтений перевода LXX, в которых уместен лишь один из вариантов (Trench 1894: 128).

Для понимания отличия в семантике греческих  $\piένης$  –  $\piτωχός$  важен контекст Нового Завета, в котором  $\piένης$  употребляется лишь однажды (в цитате из Ветхого Завета в 2 Кор. 9:9), тогда как  $\piτωχός$  встречается около 40 раз. Ключевыми для понимания значения  $\piτωχός$  являются слова ап. Павла во 2 послании Коринфянам 6:10 “мы нищи, но многих обогащаем, мы ничего не имеем, но всем обладаем” и 8:9 “Он [Христос], будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились его нищетою”. В этих цитатах семантика  $\piτωχός$  определяется контекстом: Христос и апостолы, во-первых, ничего не имеют, во-вторых, их нищета – это добровольная утрата былого благосостояния. В отличие от  $\piένης$ ,  $\piτωχός$  и  $\piτωχεία$  обслуживают именно эту семантику сознательного отказа от мирских благ, добровольного нищенствования.

В кирилло-мефодиевских переводах славяно-греческие соответствия были переданы как нищии –  $\piτωχός$ , оубоггии –  $\piένης$  (Jagić 1913: 408). Однако достаточно рано эта дистрибуция лексем была нарушена: уже в преславских ветхозаветных и новозаветных текстах представлены замены нищии на оубоггии (Алексеев и др. 1998: 56, Евсеев 1897: 437, 462), а также и обратные замены (Евсеев 1897: 121, Меуер 1935: 286). В Изборнике 1076 г. лексема оубоггъ, являясь эквивалентом синонима нищъ, замещает его в разных контекстах (Мушинская 2015: 326). Непоследовательность замен в истории бытования церковнославянских библейских текстов привела к тому, что нищии и оубоггии в них не имеют строгого распределения и могут отвечать обоим греческим лексемам (так же и в современном русском переводе).

В латинском тексте, напротив, обоим греческим прилагательным соответствует единственный вариант *pauper*. Поэтому еще одна ключевая для трактовки “нищеты духовной” новозаветная цитата  $\muακάριοι οἱ πτωχοί$  (Лк. 6:20) звучит в славянском переводе как “блаженны нищие духом”, а в латыни как “*beati pauperes*”. Несоответствие последнего перевода было отмечено уже Тертуллианом, который предлагал его заменить на *mendici* ‘побирающиеся, попрошайничающие’ или *egeni* ‘нуждающиеся’ (Trench 1894:129-130). Славянский перевод восполняет здесь лакуну смысла дополнением.

В П1552 во всех случаях без исключений оубоггии передает греч.  $\piτωχός$ , а нищии –  $\piένης$ . Такое соответствие акцентировано Максимом Греком уже в греческой Псалтыри 1540 г., где на л. 37 присутствует глосса к форме из 34:10  $\piτωχόν$  – ѡбѡгъ. В тексте Троицкой Псалтыри № 315, ГБ 1499 и ‘сущем’ тексте ТП1522 соотношение нищии  $\piένης$  – оубоггии  $\piτωχός$  отсутствует; чаще нищии соответствует  $\piτωχός$ , а оубоггии –  $\piένης$ .

В пяти псалмах замены Максима сопровождаются глоссами на полях (9:10, 9:13 – глоссы с греческим переводом, 24:16, 33:7, 71:2 – глоссы без перевода). Эти замены противоречат старшей традиции славянского текста: в П1552 оубоггии появляется вместо прежнего нищии, а нищии – вместо оубоггии, что и подчеркивают маргинальные глоссы. Ср. относительно чтений Троицкой Псалтыри № 315:

9:10 бѣсть гдѣ прибѣжище нищемъ (τῷ πένητι)(все списки)(← оубогомоу);  
71:2 ѡбѡгымъ твоимъ (τοὺς πτωχοὺς)(все списки)(← нищимъ);

9:13 не забывѣлъ ѣсть звѣдѣнѣа ницихъ (τῶν πενήτων)(все списки)(← оубогыхъ);

24:16 оубогъ ѣсмь ѡзъ (πτωχός)(все списки, кроме I – оубогъ<sub>ниць</sub>)(← ниць)<sup>25</sup>.

Соответственно, в поздних списках П1552 во многих случаях представлены обратные замены, т.е. книжники XVII в. при переписке оказываются очень чувствительны к изменениям текста и восстанавливают традиционные чтения. Ср.:

71:4 сѣдѣи ницимъ (τοὺς πτωχοὺς) людъскимъ, и спсѣтъ сѣи оубогѣи (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках; во всех остальных – оубогимъ ... ницихъ);

139:13 познѣа ѡко сотвори гдѣ сѣдѣ ници (τοῦ πτωχοῦ), и мѣсть оубогѣи (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках, во всех остальных – оубогимъ ... ницимъ);

9:31 внегда ѣмѣ владѣти оубогимъ<sub>ницимъ</sub> (τῶν πενήτων)(так в интерлинейрных списках, во всех остальных – ницимъ);

40:2 Блженъ рѡзѡмъвѣдан, на ница и оубога (так в интерлинейрных списках, в списках А и Е; во всех остальных – оубога и ница);

33:7 сѣи ниции (ὁ πτωχός) возвѣа, и гдѣ оуслышалъ егѡ (так в интерлинейрном списке РГБ, ф. 173.1 № 8; в интерлинейрном списке I – ниции<sub>оубогин</sub>; в остальных списках – оубогѣи)<sup>26</sup>.

В ТП1522 ниций – Убогий толкуются неоднократно как в паре, так и по отдельности. Однако в ТП1522 сохранено иное соотношение славянских и греческих лексем, не соответствующее семантике последних, поэтому в распространенных вариантах основного исторического толкования смиренный проситель подаяния, потерявший прежде богатство, назван *ницим*, а добывающий пропитание своими руками – *убогим*, ср. комментарий Евсевия к 11:6:

глаголютъ ницаго выти ѿ богатства пѣша. оубогаго иже потребнаа на ница трѣдѡ снискаюциѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 41 об.),

а также комментарий Дидима к 34:10:

ѡво ѡбо іа в пѣшо ѿ богатства. ѡво ѡки съ трѣдѡ нѡжнаа къ житію снискаюциѣ (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 198).

<sup>25</sup> Нельзя, однако, утверждать, что в старшем славянском переводе соотношение греческих и славянских прилагательных было противоположным, т.е. ниций – πτωχός, оубогин – πένης. Ср., например, совпадающие с выбором Максима Грека варианты: 81:3-4 смиренѣа, и ница, оправдайте. и змиѣте ница, и оубога (ταπεινὸν καὶ πένητα δικαίως αὐτε, ἐξέλεσθε πένητα καὶ πτωχόν)(так же в Троицкой Псалтыри № 315 и Псалтыри 1499 г.).

<sup>26</sup> Евфимий Чудовский, унаследовавший многие лексические исправления Максима, эти прилагательные считает синонимами. Так, разбирая в предисловии к переводу Четвероевангелия чтение Мф. 11:54 ниции блговѣствѣютъ, в котором его интересует глагольная форма, Евфимий приводит вариант: ѡбѡзи енліе пріемлютъ (Isačenko 2004: 810).

Точно так же в аллегорических толкованиях отклонившиеся от христианской веры и отвергнувшие Христа названы *нищими*, а язычники, поклонившиеся Христу, – *убогими*. Ср. комментарий Исихия к 34:10:

оубогаго нѣкоего и ницаго рѣзньствіе быти нецѣлю. ницаго ѡво нѣчто именована вѣровавша ѿ іоуден. ѡбогаго иже ѿ іазыкѣ не блѣгорѣнаго рѣ кѣ идолѣ приближеніа бывша (РНБ, СПбДА, А.І.171, л. 198 об.),

комментарий Феодора к 9:36:

нищій ѡво глѣтса. іако не имѣющій богѣства бжтвенны и сѣщенны дарованіи. сирѣ іа ѿ сожитіа стго и живота иже ѿ хѣ (РНБ, СПбДА, А.І.171, л. 65 об.),

комментарий Кирилла Иерусалимского к 71:4:

нищи бо вѣша завладѣеміи. богѣства оубо не имѣюще добродѣтели. лишени и истинна познаніа. іако глѣ блженни павѣ. надежи неимѣще (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 100),

комментарий Исихия Иерусалимского к 73:19:

Оубогы грѣшниковѣ нарицаѣ. ни єдинаго богѣства правды имѣющій (РГБ, ф. 304.І, № 86, л. 119 об.).

Наконец, тропологически под нищетой понимается смирение и нищета Христа, ср. толкование к 33:7 Дидима:

ницаго здѣ нарицаѣ, не могущаго себе спѣти, ѿ настоящій скръзвен ... сирѣчь смиренагв. и дхѣомѣ ница сѣща, а также Василия Великого: тѣх и гѣ оублаждаетъ, глѣ. блженіи нищій дхѣомѣ. не ницихѣ, имѣнїемѣ. но иже ницетѣ ѿ дѣла избрѣша. занѣ глѣ, сеи нищій. сѣща ница ѡ вѣѣ показа (ГИМ, Щук. 4, л. 176-176 об.).

Таким образом, в отличие от сохранных в ТП1522 традиционных славянских переводов частичных синонимов *нищій-убогий*, не соотносящихся с толкованиями, в П1552 Максим Грек предпринимает попытку их последовательного распределения в зависимости от соответствующих греческих лексем, наделенных разной экзегетической семантикой.

Наконец, совершенно неординарно в П1552 Максим Грек поступает с парой глаза *ὀφθαλμοί* – *очи ѡцѣта*. Как в интерлинейрных списках П1552, так и в соловецких списках А и Е в нескольких случаях вместо традиционной церковнославянской лексемы *очи* появляется русизм *глаза* (списки В, С, D ѡчи):

16:2 глѣзѣ мой. да видѣ прѣвѣты (списки В, С, D ѡчи);

16:8 сохрани мѣ ги, іакоже зѣницѣ глѣза (списки В, С, D ѡка);

16:11 глазѣ ѿхъ, в'ложиша приклонити на землѣ (списки В, С, D ѿчи свой, список I ѿчи ихъ);

17:28 глазѣ горды смириши (списки В, С, D ѿчи).

Те же списки сохраняют эту лексему еще в двух стихах, однако в интерлинейрных рукописях в этих чтениях уже присутствует и традиционный вариант *око*, вынесенный в глоссу (маргинальную либо подстрочную):

30:10 смѣтисѣ въ ѿрости глѣзѣ мой (глосса *око*)(А, Е глѣзѣ, В, С, D *око* мое, I глѣзѣ<sub>око</sub> мои);

31:8 оутверждѣ на тѣ глазѣ<sub>очи</sub> мой (А, Е глазѣ, В, С, D ѿчи).

Наконец, еще в нескольких случаях лексема *глазѣ* представлена только в соловецких списках, тогда как в интерлинейрных списках она попадает в глоссу к традиционному чтению *очи* в строке:

18:9 заповѣ гна пресвѣтла, просвѣдиющи ѿчи (глосса *глазѣ*) (А, Е глазѣ, I ѿчи<sub>глазѣ</sub>);

24:15 ѿчи мой. вынѣ<sub>всегдѣ</sub> къ гдѣ<sub>глазѣ</sub> (глосса *глазѣ*) (А, Е глазѣ, I ѿчи<sub>глазѣ</sub>).

Эти замены нельзя счесть немотивированными: уже в первом из приведенных примеров (16:2) *глазѣ*, соответствующие *ὀφθαλμοί* в подстрочном греческом тексте, снабжены маргинальной глоссой с греческим переводом: *ѿчи ѿμματα*. Греческие лексемы *ὀφθαλμοί* – *ѿμματα* являются очень близкими синонимами, каждый из которых может означать глаз как физический орган чувственного восприятия и как инструмент метафизического ментального и духовного зрения ('око ума', 'духовное око'). В новозаветных текстах греческое *ѿμμα* – *ѿμματα*, соотносящееся с обычной лексемой *глаз* в современном греческом (*το μάτι*), используется лишь дважды<sup>27</sup>, тогда как в ветхозаветных переводах *ὀφθαλμός* упоминается более 500 раз. Чаще всего при этом речь идет именно об 'умственном зрении' и о 'внутренних очах'.

В псалтырных контекстах символическое значение *ока* и *очей* как духовного зрения, умозрения и божественного разума присутствует намного чаще, чем буквальное. Толкования на приведенные псалмы многочисленны, начиная от наиболее известных в славянской книжности Псевдо-Афанасия Александрийского и Феодорита Кирского до менее распространенных, включенных в ТП1522 г. Приведем лишь некоторые из них: на 6:8 Псевдо-Афанасия:

*око ѿмъ глѣть. сѣе бо ѣ дшѣвноѣ око* (РНБ, СПбДА. А.1.171, л. 39 об.),

Никиты Иракийского:

*оку воу здѣ, оумъ нарече* (РГБ, 173.1 № 18, л. 24);

<sup>27</sup> В греческом тексте Нового Завета *ѿμμα* – *ѿμματα* встречается только в Мк. 8:23 и Мф. 20:34, тогда как на *ὀφθαλμός* – *ὀφθαλμοί* приходится более ста употреблений.



на 16:2 Дидима Александрийского:

ѡчима<sup>ѡ</sup> внѣтренима мѡли<sup>т</sup> правотѣ<sup>ѣ</sup> пода<sup>т</sup>и<sup>ѣ</sup> (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 90 об.);

на 16:11 Федорита Кирского:

понѣ<sup>ѣ</sup> неправо зрѣти<sup>т</sup> не хотѣ<sup>т</sup> но ѡко имѣѡ<sup>ѡ</sup> рѣзѣма<sup>ѣ</sup> развратно (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 93 об.);

на 30:10 Дидима Александрийского:

тогда смѣщеніе<sup>ѣ</sup> обыѣ<sup>ѣ</sup> рѣзѣмно<sup>ѣ</sup> дѣш<sup>ѣ</sup> моеѣ<sup>ѣ</sup>. гакѡ<sup>ѡ</sup> ѡко дѣши<sup>ѣ</sup> оумъ<sup>ѣ</sup> ѣ<sup>ѣ</sup> (РНБ, СПбДА. А.І.171, л. 154).

Введение в псалтырный текст лексемы *глазъ-гѡза* следует расценивать как своего рода лингво-экзегетический эксперимент Максима, причем довольно смелый и в языковом отношении, и в контексте экзегезы. Эти лексемы появляются только в рукописях П1552, тогда как в ранних текстах их нет (ни в ‘сущем’ тексте ТП1522, ни в одном из ее толкований)<sup>28</sup>. Синонимическое варьирование крайне нехарактерно для переводческой техники Максима, напротив, ее особенностью является дополнительное распределение славянских синонимов и их последовательное соотнесение с греческими лексемами. Поэтому введение в псалтырный текст лексемы *глазъ*, очевидно, реализует собой попытку передать значение умственного или духовного зрения, отличного от физического.

Выбор для этой цели данной лексемы кажется странным ввиду современного противопоставления *глаз* – *око*, где стилистически маркированным членом выступает церковнославянизм *око*. Однако для XVI в. семантическое и узуально-стилистическое соотношение членов этой оппозиции было совершенно иным: нейтральной, немаркированной и узуальной лексемой было *око*, тогда как русизм *глаз* в значении органа зрения появляется в письменных памятниках лишь с конца XVI в., хотя в устной речи и фольклоре в этом значении слово бытовало и раньше (Соколова 1952: 10-12). Само значение органа зрения у лексемы *глаз* возникло в результате переноса по сходству с камнем-кругляшом (ср. *глазѡкъ* ‘шарик’ в Ипатьевской летописи, а также пол. *glaz* ‘камень’ и его производные) (Трубачев 1979: 117, Бархударов 1977: 29). С этим, вероятно, и связана ранняя фиксация лексемы *глаз* в письменных памятниках (грамотах к. XVI-нач. XVII вв.) прежде всего в контекстах, где речь идет об одном глазном яблоке при преимущественном употреблении формы *очи* во мн. числе (Со-

<sup>28</sup> Нет лексемы *глаз* и в оригинальных текстах: приводя цитаты из Псалтыри в словах и посланиях, Максим использует традиционный вариант *очи*; регулярно встречаются и перифрастические обороты “мысленные, духовные очи”. Ср. в *Слове на лютторы*: “вмещается въ сердце врагъ и осѣпляетъ душевныя очи” (Максим Грек 1859: 492), в *Слове на латинов*: “зри ми паки, мысленныма очима, сокровеннѣ проповѣдуемо злочестіе” (Максим Грек 1859: 309).

колова 1952:12-13). Таким образом, в литературном языке XVI в. представлено переходное состояние замены *oko* на *глаз* в основном лексическом значении, позже предопределившее исключительно поэтически-книжное употребление лексемы *oko*.

Неопределенный статус лексемы *глаз* в современном Максиму книжном языке, по-видимому, позволил наделить ее актуальной для псалтырного толкования семантикой. В П1552 г., таким образом, представлено не только одно из самых ранних употреблений лексемы *глаз* в церковнославянском языке, но и не зафиксированное историческими словарями ее символическое значение.

Дошедшие до нас списки П1552 содержат *глаз-гвозд* в соответствии с *ὀφθαλμός* не во всех случаях; в свою очередь, часть из этих лексем подвергается обратной замене в поздних интерлинейных списках XVII в. Очевидно, это переводческое решение было спорным как для самого Максима, так и для копиистов его Псалтыри, хорошо владевших традицией текста и демонстрирующих неприятие столь вопиющего нарушения традиции<sup>29</sup>.

Неинтерлинейные списки П1552 показывают, что подобные лексические замены Максима не были адекватно, в соответствии с толковыми значениями, прочитаны переписчиками, и в первую очередь заменялись на традиционные чтения. Нил Курлятев в своем предисловии предвидел подобное отношение к переводу Максима:

что бѣдетъ написано вамъ помнитса во ѱ'л'мѣхъ сегод' перевода не краснѣ. а аз' то все приахъ бѣ сомнѣния доврѣ и составно,

и счел необходимым указать на обоснование замен формально-семантическим соответствием славянских лексем греческим:

во многихъ рѣчѣхъ что вамъ помнитса пременено. то ѿ сказывалъ известно. не еди рѣзъмъ рѣчемъ но котѣрыа рѣчи едины рѣзъмъ вездѣ. то вездѣ едино. а иныа рѣчи двоеразъмны или на три рѣзъмъ говорѣ ꙗкоже по нашему пишѣтъ произволныкы. тѣко и ѿнѣ сказывалъ рѣзъмъ известно (РНБ, Соф. 1530, л. 81-81 об.).

Очевидно, под “разумом речей” понимались в том числе и определенные толковые значения некоторых знаковых лексем, имеющие непосредственное отношение к морально-этическим аспектам христианской нравственности, обсуждение которых занимает немалое место в оригинальных сочинениях Максима. ИмPLICITное введение тропологических толковых значений в текст Псалтыри, маркирование их особыми лексемами является языковым преломлением хорошо известной вовлеченности Максима Грека в круг проблем христианской этики.

<sup>29</sup> Лексема *глазъ* могла выступать одним из поводов для оценки sprawy Максима как коллоквиализации книжного языка: такое мнение высказывалось как современниками Максима, так и исследователями, ср. в (Успенский 2002: 233). Однако ни лексические, ни грамматические исправления в П1552 не дают оснований для этого суждения: в каждом случае присутствует иная, отличная от русификации церковнославянского, мотивация (Вернер 2013: 124-145).

*Источники*

- ГИМ, Ув. № 14(85): Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список D), к. XVI в.
- ГИМ, Щук. 4: Толковая Псалтырь 1522 г., сер. XVI в.
- ГИМ, Щук. № 329: Цветная Триодь с правкой Максима Грека, 1525 г.
- РГБ, Рум. № 264: Сочинения Максима Грека (Румянцевское собрание), 1551-1555 гг.
- РГБ, ф. 173. I № 8: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека, 1640-е гг.
- РГБ, ф. 173. I № 9: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список I), 1619 г.
- РГБ, ф. 173. I № 18: Толкование на псалмы Никиты Ираклийского, сер. XIV – к. XV-н. XVI вв.
- РГБ, ф. 304. I № 62: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список C), н. XVII в.
- РГБ, ф. 304. I № 86: Толковая Псалтырь 1522 г., 1550-е гг.
- РГБ, ф. 304. I № 315: Псалтырь с воследованием, к. XV в.
- РНБ, Пог. № 1143: Сборник с предисловием Нила Курлятева к Псалтыри 1552 г., н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 752/862: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список А), н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 753/863: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список В), н. XVII в.
- РНБ, Сол. № 741/851: Псалтырь 1552 г. в переводе Максима Грека (список Е), около 1665 г.
- РНБ, Соф. № 78: Греческая Псалтырь, переписанная Максимом Греком в Твери в 1540 г.
- РНБ, Соф. № 1530: Сборник с предисловием Нила Курлятева к Псалтыри 1552 г., к. XVII в.
- РНБ, СПбДА. А. I. 171: Толковая Псалтырь 1522 г., 40-е гг. XVI в.

*Литература*

- Алексеев 1999: А.А. Алексеев, *Текстология славянской Библии*, Санкт-Петербург 1999.
- Алексеев и др. 1998: А.А. Алексеев, А.А. Пичхадзе, М.Б. Бабицкая, И.В. Азарова, Е.Л. Алексеева, Е.И. Ванеева, А.М. Пентковский, В.А. Ромодановская, Т.В. Ткачева (ред.), *Евангелие от Иоанна в славянской традиции*, Санкт-Петербург 1998.
- Арсений и др. 1878: Иеромонах Арсений, иеромонах Иларий, *Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры*, II/1, Москва 1878 (= "Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских").

- Бархударов 1977: С.Г. Бархударов (ред.), *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, IV, Москва 1977.
- Буланин 1984: Д.М. Буланин, *Переводы и послания Максима Грека*, Ленинград 1984.
- Буланин 1989: Д.М. Буланин, *Нил Курлятев*, в: Д.С. Лихачев (ред.), *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, II/2, Ленинград 1989, с. 131-133.
- Вернер 2013: И.В. Вернер, *Грамматическая справка Максима Грека в Псалтыри 1552 г.*, в: А.М. Молдован и др. (ред.), *Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов*, Москва 2013, с. 104-128.
- Вернер 2017: И.В. Вернер, *К истории перевода Псалтыри Максимом Греком в 1522-1552 годах: хронология, текстология, методология*, "Славяноведение", 2017, 2, с. 40-54.
- Вернер 2019: И.В. Вернер, *Интерлинейная славяно-греческая Псалтырь 1552 г. Максима Грека*, Москва 2019.
- Гильтебрандт 1898: П.А. Гильтебрандт, *Справочный и объяснительный словарь к Псалтыри*, Санкт-Петербург 1898.
- Горский 1859: А.В. Горский, *Максим Грек, святогорец*, в: *Прибавления к Творениям св. Отцов*, XVIII/2, Москва 1859, с. 144-192.
- Горский, Невоструев 1859: А.В. Горский, К.И. Невоструев, *Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки*, II/2, Москва 1859.
- Дворецкий 1958: И.Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, I-II, Москва, 1958.
- Евсеев 1897: И. Евсеев, *Книга пророка Исаяи в древнеславянском переводе*, Санкт-Петербург 1897.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека: характеристика, атрибуция, библиография*, Ленинград 1969.
- Исаченко 2009: Т.А. Исаченко, *Переводная московская книжность: митрополичий и патриарший скрипторий XV-XVII вв.*, Москва 2009.
- Ковтун 1975: Л.С. Ковтун, *Лексикография в Московской Руси XVI-начала XVII в.*, Ленинград 1975.
- Леонид 1893: Архимандрит Леонид, *Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа Уварова*, I, Москва 1893.
- Максим Грек 1859: Максим Грек, *Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии*, I, Казань 1859.
- Мушинская 2015: М.С. Мушинская, *Изборник 1076 года: текстология и язык*, Санкт-Петербург 2015.

- Николова 2017: С. Николова, *Болгарская катена XIII/XIV века на Псалтырь и ее источники*, в: В.С. Ефимова, А.А. Турилов (ред.), *Славянское и балканское языкознание: Палеославистика*, Москва 2017, с. 156-224.
- Никольский 1896: К. Никольский, *Материалы для истории исправления богослужбных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689-1691 гг.*, Санкт-Петербург 1896 (= Памятники древней письменности, СХV).
- Порфирьев и др. 1881: И.Я. Порфирьев, А. В. Вадковский, Н. Ф. Красносельцев, *Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной Академии*, Казань 1881.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Соколова 1952: М.А. Соколова, *Из истории слов основного словарного фонда русского языка*, "Доклады и сообщения Института языкознания АН СССР", 1952, 2, с. 8-19.
- Строев 1848: П.М. Строев, *Рукописи славянские и российские, принадлежащие И.Н. Царскому. Разобраны и описаны П.М. Строевым*, Москва 1848.
- Срезневский 1893: И.И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, II/2, Санкт-Петербург 1893.
- Трубачев 1979: О.Н. Трубачев (ред.), *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, VI, Москва 1979.
- Успенский 2002: Б.А. Успенский, *История русского литературного языка (XI-XVII вв.)*, Москва 2002.
- Beekes 2010: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, 1, Leiden-Boston 2010 (= Leiden Indo-European Etymological Dictionare Series, ed. by A. Lubotsky, 10/1).
- Bekker 1854: I. Bekker, *Suidae Lexicon ex recognitione Immanuelis Bekkeri*, Berolini 1854.
- Isačenko 2004: T. Isačenko (hrsg.), *Neues Testament in der Übersetzung des Priestermonchs Jepifanij Slavyneč'kyj*, Padeborn-München-Wien-Zürich 2004 (= Biblia Slavica. Nachdrucke ältester Ausgaben slawischer und baltischer Bibelübersetzungen. Serie III: Ostslawische Bibeln, 2).
- Jagić 1913: V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache*, Berlin 1913.
- Keipert 1985: H. Keipert, *Nil Kurljatev und die russische Sprachgeschichte*, в: J. Reinhart (hrsg.), *Litterae slavicae medii aevi. Francisco Venceslao Mareš Sexagenario Oblatae*, München 1985, с. 143-156.

- MacRobert 2010: C.M. MacRobert, *The impact of Interpretation on the Evolution of the Church Slavonic Psalter Text up to the Fifteenth Century*, в: A. Le-maire (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007*, Leiden-Boston 2010 (= Supplements to Vetus Testamentum, 133), с. 423-440.
- Meyer 1935: K.H. Meyer, *Altirchenslavisch-griechisches Wörterbuch des cod. Sup-rasliensis*, Glueckstadt-Hamburg 1935.
- Trench 1894: R. C. Trench, *Synonyms of the New Testament*, London 1894.

### *Abstract*

Inna Veniaminovna Verner

*Exegesis in the Translation of the Psalter of 1552 by Maximus the Greek*

The article focuses on Maximus the Greek's lexical revision in the Psalter of 1552. A wide range of lexical corruptions allow us to consider the text as a separate edition of a Church Slavonic Psalter. The grounds for lexical editing are various: inaccurate translations of the direct meaning of the Greek lexeme, non-contextual translations of polysemantic Greek words, and finally, the elimination of variable synonymous translations of the same Greek lexeme. However, along with the purely linguistic motivations of Maximus's lexical substitutions, their exegetical conditionality is also evident: some of his preferred variants are determined by his interpretation of the Psalter text. The explanatory apparatus in this case is very rich, as we are dealing with the Annotated Psalter of 1522. We are talking neither about the textual influence, nor about conjectural emendations and particular corrections, but rather about consistent lexical decisions, incorporating exegetical meaning into the text. The author examines in detail some of these cases related to the influence of the tropological as well as the typological interpretation of the Psalter that Maximus was especially interested in. The lists of the Psalter of 1552 show that not all of Maximus's lexical substitutions have been read adequately by the scribes, and some of these corrections have been replaced by traditional readings.

### *Keywords*

Maximus the Greek; Bible Translations from Greek; Church Slavonic Psalter; Exegesis; Lexical Translation.

Людмила Ивановна Журова

## К вопросу об истории текста Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека (Paris, Man. Slave 123)

В 2014 г. вышел долгожданный второй том собрания сочинений Максима Грека, подготовленный под редакцией Н.В. Сеницыной (Сеницына 2014). В него вошли 47 глав Иоасафовского собрания, составленного при жизни писателя (далее: Издание). Самым важным результатом многолетних исследований крупного специалиста в максимогрековедении стали введение в научный оборот большого числа рукописных источников, связанных с творчеством Святогорца, и классификация его разнообразных трудов. Введенная московским ученым методика изучения рукописного наследия публициста позволила представить его творчество в системном измерении. Но во вступительной статье к Изданию Н.В. Сеницына отказалась от результатов своих более ранних исследований и не признала результатов текстологического анализа репрезентативного ряда произведений писателя, проведенного мною (Журова, 2008). Причина такой смены концепции находится в истории изучения Нижегородско-Парижского собрания сочинений Максима Грека в 112-113 глав (далее: НПС). Оно представлено двумя рукописями, одна из них хранится сейчас в Парижской Национальной библиотеке – Paris, Man. Slave 123 (далее: Slave 123 или Λ), другая: Москва, ГИМ, Синодальное собрание, № 491 (далее: Син 491 или С). Оба манускрипта датируются концом XVI в. Н.В. Сеницына во вступительной статье отнесла архетип этого собрания к раннему этапу составления собраний сочинений Максима Грека, определила его как “контрольный” по отношению к прижизненным собраниям – Иоасафовскому: Москва, РГБ, ф. 173, № 42, конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в. (далее: МДА 42 или И); Хлудовскому, представленному двумя рукописями: Москва, ГИМ, собр. Хлудова, № 73, 1563 г. (далее: Хлуд 73 или X) и РГБ, ф. 37, № 285, конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в. (далее: Большой 285 или X), Румянцевскому: Москва, РГБ, ф. 256, № 264, начало 50-х гг. XVI в. (далее: Рум 264 или Р). Во *Введении* к Изданию исследователь определила особенности НПС, которое:

сохранило элементы рукописной традиции, предшествующей прижизненным собраниям, а именно, очень многие следы, остатки чтения Архетипа, которые были утрачены к моменту появления систематизированных собраний или в ходе их формирования (конец 40-х–начало 50-х гг. XVI в.) (Сеницына 2014: 11).

Свою вступительную статью о творчестве Максима Грека 30–50-х гг. XVI в. исследователь заключила так (Синицына 2014: 45):

Вопрос о взаимоотношениях прижизненных собраний И, X, P отходит на второй план, выдвигается задача изучения более раннего этапа, сохранившегося частично в реальных рукописях – Нижегородско-Парижской и Синодальной, тоже отражающих авторский архив. Становится всё более очевидным, что связи между собраниями развивались не по вертикали, а по горизонтали, т.е. параллельно. Изложенные наблюдения отличаются и от предварительных выводов, сделанных мною более 30 лет назад, в 1977 г., на основе макротекстологии, и от выводов Л.И. Журовой на основе традиционной текстологии.

В настоящей статье сделана попытка осмыслить предложенную Н.В. Синицыной концепцию, проверив некоторые её положения на основе текстологического анализа ряда глав НПС. Безусловно, Slave 123 необходимо рассмотреть с более широким охватом памятников книжной культуры, чем контекст прижизненных кодексов, а именно, в окружении сводов сочинений Максима Грека, сформированных в конце XVI-начале XVII вв. К исследованию привлечены тексты собрания Ионы Думина, Соловецкого, Собрания до 1587 г., Рогожского, Троицкого, Полного, Торжокской рукописи, Поморского собрания<sup>1</sup>.

Вначале хочется заметить, что о параллельном развитии рукописной традиции собраний сочинений Максима Грека Н.В. Синицына писала в своей известной монографии еще в 1977 г. (Синицына 1977: 186). Изучение истории репрезентативного ряда произведений, находящихся в составе всех трех прижизненных сводов (И, X, P), подтвердило этот вывод: формирование, развитие рукописной традиции Иоасафовского и Хлудовского собраний шло независимо друг от друга (Журова 2008: 481-483). Следовательно, отказываться от полученных результатов, на мой взгляд, пока не стоит. Другое дело, что история кодексов Максима Грека в книжной культуре конца XVI-начала XVII в. изучена слабо. Решение этой крупной проблемы требует усилий нескольких исследователей. Известен опыт изучения Музейного собрания, представленный в кандидатской диссертации В.Ю. Крутецкого, написанной под научным руководством Н.В. Синицыной. Исследователь, в частности, пришел к выво-

---

<sup>1</sup> Рукописи собраний, привлеченных к настоящему анализу: *Собрание Ионы Думина* – Москва, РГБ, ф. 98, № 869; *Соловецкое собрание* – Санкт-Петербург, РНБ, Соловецкое собр. № 494/513; *Собрание до 1587 г.* – Санкт-Петербург, РНБ. Ф.1.250; *Рогожское собрание* – Санкт-Петербург, РНБ, собр. Погодина, № 1141, Москва, РГБ, ф. 37, № 16; *Троицкое собрание* – Москва, РГБ, ф. 304, № 200; *Полное собрание* – Москва, РГБ, ф. 304, № 201; *Торжокская рукопись* – Торжок, ВИЭМ, КОФ-1204, *Поморское собрание* – Новосибирск, ГПНТБ СО РАН. ОР. Собр. Тихомирова. № 271; *Сборник* – Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025. Все цитаты сочинений Максима Грека приведены по рукописям, но примеры для Slave 123 взяты из Издания, в некоторых случаях учтено самостоятельное издание рукописи (Бычкова и др. 2009).



ду о параллельности процессов в создании выделенных Н.В. Сеницыной двух видов собрания Ионы Думина (Соловецко-Рогожского и Соловецко-Большаковского, см. Крутецкий 2006: 24). В богатой, обширной, сложной рукописной традиции трудов Максима Грека (как отдельных сочинений, так и сводов) можно видеть как синтагматические, так и парадигматические отношения, которые коррелируются. Определить в них положение Нижегородско-Парижского собрания – перспективная задача. В настоящей статье изложены некоторые результаты анализа отдельных глав, которые позволяют, надеюсь, наметить пути дальнейшего изучения памятника.

### 1. *Глоссы*

В истории средневекового сочинения, представленного множеством списков, необходимо искать телеологический смысл истории текста. Чтобы объяснить, с какой целью совершаются в нём те или иные изменения, нужно оговорить некоторые понятия. В формировании семантики сочинения немалую роль играют такие элементы, как текст строки, надписания заголовков, авторская и редакторская правка, вставки на полях, глоссы и маргиналии. Все это – единицы текста, как родовой категории, отражающие рукописную историю средневекового памятника. Они иерархически организованы и находятся на разных уровнях морфологии листа, где видна работа писца, автора, редактора. Глоссарий – уникальное явление авторского текста Максима Грека, которое наблюдаем в традиции ранних сочинений писателя (Журова 2008: 78-81).

Н.В. Сеницыной самое большое внимание в изучении Иоасафовского собрания писателя уделено глоссам парижской рукописи. Им отдано приоритетное положение в определении отношений между собраниями:

Наличие в Л и С ‘лишних’ глосс [...] свидетельствует о том, – пишет исследователь, – что здесь сохранилась рукописная традиция, предшествующая тому этапу, который отразился в прижизненных собраниях (Сеницына 2014: 36).

Количество глосс стало основным критерием определения первичности текста, поскольку Н.В. Сеницына считала их авторскими. Лексикографы выявили многие причины постановки глосс в русских рукописных сборниках. Л.С. Ковтун установила, что “писаны они переводчиками, справщиками и копиистами, и многие из них предназначены не только для читателей рукописных книг, а имели профессиональный интерес” (Ковтун 1977: 8). Первый Азбуковник создавался в Троице-Сергиевом монастыре под влиянием Максима Грека, сочинения которого стали одним из его источников (Ковтун 1988: 12). Теме глосс в *Slave 123* посвящена интересная статья М. Гардзанити (2019).

Поскольку записи на полях средневековых рукописей имели разную функциональность, то для корректности статистического анализа необходимо обратить внимание на их классификацию, принятую в книжной культуре XVI в. Глосса – запись,

исполняющая в первую очередь роль толкования слова или выражения, она может представлять (предлагать) вариант чтения, но обязательно связана со смыслом текста и выделяет его значение, следовательно, связана с памятью. Маргиналия – запись на полях, выполняющая функцию комментария текста, она, как правило, передает мнение, оценку читателя (читателем может быть сам автор) и составляет затекстовую информацию. Вставки – это восполненные пропуски или дополнения, представляющие собой новый текст. Все эти вспомогательные филологические средства книжники использовали для решения своих творческих задач. С учетом такого разделения понятий можно внести поправки в количественную характеристику глосс сборника Slave 123.

Парижская рукопись, безусловно, интересна своим глоссарием. В комментариях к главам Иоасафовского собрания Н.В. Сеницына справедливо уделила маргинальным записям большое внимание, отметив при этом неравномерность распределения глосс по главам в Slave 123 (Сеницына 2014: 36). Так, в МДА 42 наибольшим числом глосс отличается *Слово похвальное къ святымъ апостоламъ Петру и Павлу...* Глоссарий Хлудовского собрания во многом повторился в Slave 123. В НПС, согласно приведенной в Издании статистике, большинство глосс обнаружено в 14-й и 15-й главах<sup>2</sup>, посвященных нравственному богословию и антиастрологической полемике. Тема о звездочетцах могла спровоцировать появление глосс в этих главах (в Азбуковниках ей посвящено несколько словарных статей). Если учесть, что другие противоастрологические трактаты Максима Грека (ранние послания Федору Карпову, 36 и 37 главы Иоасафовского собрания<sup>3</sup>) глоссария не имеют, в том числе в списках НПС, то можно заключить, что редактирование глав в протографе Slave 123 шло выборочно и, видимо, при участии троицких книжников, составлявших первый Азбуковник, использовавших сочинения Максима Грека. В списках НПС некоторых глосс и маргиналий, сохранившихся в прижизненных собраниях, вовсе не обнаружено. На основании этих данных считать глоссы абсолютным критерием для определения архетипа, видимо, нельзя. Состав НПС смешанный, вероятно, он формировался из архива писателя, который находился в Троице-Сергиевом монастыре, последнем пристанище Максима Грека.

Если пересмотреть список из одиннадцати ‘дополнительных глосс’ в тексте *Бесѣды Души и Ума* (глава 14) по списку Slave 123 (их нет в МДА 42), приведенных Н.В. Сеницыной (2014: 38), то можно отметить следующее. Несколько записей на полях парижской рукописи следует расценить как вставки и варианты чтения. Две глоссы известны в прижизненном Хлудовском собрании (№ 3, 8, по списку Н.В. Си-

<sup>2</sup> *Бесѣда Души и Уму по вопросу и отвѣту, о еже откуда старости ражаются въ них, в том же и о божественѣмъ Промыслѣ и на звѣздочетцах* (глава 14); *Словеса душеполезна зѣло внимающимъ ихъ, бесѣдуетъ Умъ къ Души свои, в томъ же и на лихоимство* (глава 15).

<sup>3</sup> *Слово поучительно, вкупѣ же и обличительно прелести звѣздочестѣи, утѣшительно живущимъ въ скръбѣхъ* (глава 36), *Послание къ нѣкому инокю, бывшу въ игуменѣхъ, о немецкой прелести, глаголемѣи фортунѣ, и о колесѣ ея* (глава 37).

ничиной). Собственно оригинальных глосс в Slave 123 всего три (№ 1, 6, 9). Глосса (№ 1): “толк: Петра глаголет апостола” к фразе “Божия проповѣдника”, – безусловно, принадлежит редактору рукописи, на это указывает слово “глаголет”, т.е. “глаголет автор”. Толкования слов “родословцы”, “гагрѣна”, “иктер”, вероятнее всего, связаны в историей Азбуковника. Русская лексема “родословцы” в Slave 123 толкуется через греческое слово: “Толк: сиа родословци, по греческы генефлиаологи, звѣздоблюстителы суть, иже по звѣздам, зодием, рожения челоувѣка скажут” (Синицына 2014: 163). Л.С. Ковтун (1977: 48) отметила: “Слова *родословцы*, *родословие* служат в Азбуковниках переводом греческих *генефлиаологи*”. Синтаксис фраз: “иктер болѣзнь есть, егда печень недугует и очи жолгѣют и все лице челоувѣче”, “гагрена проказа есть злѣиша и неисцѣлана, даже до кости плоть изыдающе” – напоминает формат словарных статей. Вероятно, здесь нужно видеть творчество русских книжников во времена “движения по составлению Азбуковников” (Ковтун 1988: 10).

Библейская цитата (Пс 88: 32-33), приведенная в качестве комментария к фразе: “аще не по святым Его заповѣдемъ ходим” (л. 165<sup>4</sup>), могла быть вписана по иницитиве редактора рукописи. В то же время, в Slave 123 не оказалось маргиналии, указывающей на слова Иоанна Дамаскина (л. 157 об.). Нет примечательной маргиналии: “Богословием разумѣи дарованое нам самовластие”, которая в МДА 42 комментирует фразу (авторская правка здесь и далее выделена *старославянским шрифтом*): “нашего же вѣдуше благославия, еже от Бога получихом” (л. 170 об.), в ней почерком Максима Грека вписан союз “еже”, в Хлуд 73 видим вариант “егоже”. По содержанию маргиналия может быть расценена как реплика автора, редактировавшего текст в присутствии писца, который ее и зафиксировал. Эту же запись находим на поле основной рукописи Троицкого собрания, и союз “егоже” здесь исправлен книжником на “еже” (Москва, РГБ, ф. 304, № 200, л. 65, далее: ТСЛ 200).

Троицкое собрание – один из интересных и сложных проектов русских книжников, к сожалению, практически не исследованный. Его яркой особенностью является многочисленная и многослойная правка. На основе текстологического изучения установлено, что рукописная традиция свода связана с Хлудовским собранием. Но на каком-то этапе своего бытования рукопись была сверена с другим источником, и, как показывает анализ, этот источник близок, видимо, к протографу Slave 123. Многие тексты ТСЛ 200 представляют собой два списка: один основной (типа Хлудовского), другой представлен исправлениями, он как бы наложен поверх основного и отражает иной вариант сочинения. Троицкий редактор сделал тщательную сверку, провел текстологическую работу, отметив киноварью пропуски, вставки, исправив отдельные написания. И эта правка указывает на пересечения исправленного текста ТСЛ 200 с протографом Slave 123. Например, в той же *Беседе Души и Ума*:

<sup>4</sup> Текст сочинений Максима Грека цитируется по рукописи МДА 42, далее листы указываются в круглых скобках.

МДА 42	Хлуд 73	Slave 123	ТСЛ 200
забывающе окааннѣ бо- жественныя славы (л. 153 об.)	забывающе, увы, бо- жественныя славы	забывающе окааннѣ божественныя славы	забывающе, увы, боже- ственныя славы
		<i>на поле вписано: увы.</i>	<i>на поле вписано: ока- анне (л. 51 об.).</i>
аще убо село настоя- щая жизнь (л. 158)	аще убо село съи мирѣ	аще убо село настоя- щая жизнь	аще убо село съи мирѣ
		<i>на поле вписано: съи мирѣ.</i>	<i>на поле вписано: насто- ящая жизнь (л. 55).</i>

Разночтения редактор ТСЛ 200 поместил киноварными знаками над словами:

МДА 42, Хл 73	Slave 123	ТСЛ 200
ниже да к тому подвижатися (л. 170 об.)	да непщует, ниже да к тому подвижатися	да непщует, ниже да к тѣмъ подвижатися (л. 65)
	<i>на поле вписано к тем со зна- ком замены к выражению к тому.</i>	<i>над словами к тѣмъ киноварью вписано к тому.</i>
		<i>над словами да непщует поста- влены киноварные знаки, ука- зывающие на разночтение.</i>

Как видим, книжник Троице-Сергиева монастыря, безусловно, держал перед глазами текст, инвариантный протографу Slave 123. Но нет оснований считать его более ранним, нежели протограф прижизненных собраний. ‘Дополнительные’, ‘лишние’ глоссы могут принадлежать творчеству редакторов рукописей, и количественный критерий не является безусловным в определении первоначального этапа истории текста Максима Грека.

Одним из важных моментов в складывании глоссария рассматривается случай, когда текст с поля переносится в строку и составляет двойную, парную глоссу. Такая конструкция – примета вторичной редакции текстов<sup>5</sup>. В составе НПС *Сказание о крестном знамени* содержит такие примеры. Так, в прижизненных списках МДА 42 и МДА 138 читается фраза: “безсѣменное зачатие Его и девятомѣсячное вселение явьственѣ възвѣщаемъ” (л. 315). В МДА 138 писец (может быть, по указанию Максима Грека) вписывает на поле к слову “вселение” глоссу – “обитание”. Семантика обеих

<sup>5</sup> В истории ранних посланий Максима Грека подобные примеры находим в уникальной рукописи Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, д. 4025, конец XVI в., л. 234 об.-253.

лексических единиц сходится в значении – ‘пребывание’, ‘жительство’ (Срезневский 1989, II: 510). Но “вселение” имеет коннотацию – ‘водворение’, поэтому в контексте “девятомѣсячное” чтение “обитание” точнее по смыслу. Этим нюансом, видимо, обусловлено появление толкования. Вариант МДА 42 (“вселение”) сохранился в списках собрания Ионы Думина и Полного собрания (в 151 главу); чтение “обитание” вошло в текст многих собраний: Хлудовского, Соловецкого, Собрания до 1587 г., Троицкого, Поморского и др.<sup>6</sup> Только в НПС произошло совмещение двух чтений: “девятомѣсячное обитание вселение”, причем в Синодальном своде слова соединены союзом “и”, который вписан над строкой почерком неосновного писца (“обитание и вселение”).

На закономерность такого редактирования в НПС указывает второй случай. Так, во фразе, читающейся в Иоасафовском собрании как “хотящии изнестися горьки отвѣт онъ от праведных” (л. 315 об.), в списке МДА 138 к слову “отвѣт” сделана глосса – “суд”. Речь идет о толковании жеста: “обвожением еже оттуду вся руки на десную и лѣвую страну”, что означает – вынести твердое решение (“ответ”, “суд”) праведных (“стоящих одесную Судии”) о грешных (“стоящих ошую Судии”). Понятие “суд” имеет однозначный смысл – “приговор”, тогда как слово “отвѣт” полисемантическо<sup>7</sup>. В этом может быть причина замены одной лексемы на другую.

В собрании Ионы Думина сохранилось чтение МДА 42 – “отвѣт”. В Хлудовском кодексе и собраниях конца XVI-начала XVII вв. видим вариант: “горьки суд онъ от праведных”. В списках Slave 123 и Син 491 находим чтение: “горьки отвѣт суд онъ от праведных”, причем опять в Син 491 эти два слова соединены союзом “и”, вписанным над строкой почерком неосновного писца, что свидетельствует о восприятии их редактором синодальной рукописи как однородных членов предложения. Подобные примеры известны и в других главах НПС, например, в главе 26-й (*Слово о нестроениях и бесчиниях царей*). Практика внесения глоссы в строку и совмещение ее с основным словом есть доказательство вторичности текста, поскольку глосса была расценена книжником как вставка, что нарушило замысел автора. Следовательно, и по этим наблюдениям протограф НПС, видимо, нельзя считать более ранним по отношению к протографу Иоасафовского и Хлудовского собраний.

Примечательна история единственной глоссы в *Сказании о крестном знамени*. Рассуждая об ангелах, “не съхраншимъ чинъ свои, но помыслиша противитися всѣх Съдѣтелю и Владыцѣ”, Максим Грек пишет: “Сии же суть купно съ Еосфором, сирѣчь Деньницею, разгрѣдѣвшеися аггели, иже нынѣ именуемии лукавии бѣси” (л. 315 об.–316). В рукописи МДА 138 сделана правка почерком Максима Грека: в глаголе “противитися” (л. 204, строка 4 сн.) буквы “ти” и в имени собственном “Еосфором”

<sup>6</sup> В основной рукописи Хлудовского собрания – Москва, РГБ, ф. 37, № 285 – текста *Сказания о крестном знамени* нет из-за утраты листов, поэтому в настоящий анализ включен список Москва, ГИМ, Синодальное собр., № 919, лл. 215 об.-218 об.

<sup>7</sup> Это может быть: известие, указание, оправдание, отрицание, противоречие (Срезневский 1989, II: 780).

первая буква “о” (МДА 138, л. 204, 3 сн.) вписаны рукой автора. В МДА 42 тоже первая буква “о” вписана над строкой почерком неосновного писца (л. 316, строка 1 св.). Написание “Ессофором”<sup>8</sup> в Slave 123 и Син 491, видимо, указывает на ошибку в архетипе сочинения, которая была исправлена в списках Иоасафовского собрания. На нижнем поле этого же л. 204 в МДА 138 почерком неосновного писца вписана глосса (первая часть выведена киноварью): “Еосфоръ толкуетца Свѣтоносець, сице имену-ет Писание сатану прежде отпадения его”. На каком этапе истории текста появляется эта глосса на нижнем поле, выполненная неосновным писцом, наверняка сказать трудно. Авторский перевод древнегреческого названия утренней звезды на русский язык дано в тексте – это “Денница”. Глосса представляет интерпретацию мифологического образа с позиции библейского богословия<sup>9</sup>. Может быть, она была вписана по указанию Максима Грека; но скорее всего, русский книжник сам составил толкование, на это указывает морфология слова “Свѣтоносець” и его рукописная история. Так, в МДА 42, собрании Ионы Думина, в Slave 123 и Син 491, Троицком собрании этой глоссы нет. Она сохранилась в Соловецком собрании и в Торжокской рукописи, представляющей собой разновидность Хлудовского собрания.

Список *Сказания о крестном знамени* в Соловецком собрании отличается уникальными глоссами. Так, в предложении: “Съвокуплением бо триехъ пръстеи, сирѣчь палца, и еже от средняго и малаго, таину исповѣдуемъ” над словами “палца, и еже от средняго и малаго” – поставлены киноварные знаки глоссы, на нижнем поле вписано под теми же знаками почерком неосновного писца: “антихира и парамеса, сирѣчь безименникъ”. Во фразе “Протяжением же длъгаго и средняго” над словом “длъгаго” поставлены киноварные знаки глоссы, на левом поле вписано почерком неосновного писца: “лихана, сирѣчь ожегъ”<sup>10</sup>. Глоссы примечательны тем, что они представляют собой переводы русских слов на греческий язык, которые при этом сопровождаются толкованием на русском языке (“сирѣчь безименникъ”, “сирѣчь ожегъ”). Русские эквиваленты к греческим словам могут указывать на самодеятельность книжников. В практике письменной речи Максима Грека подобные двухуровневые конструкции (русское слово-греческое-русское) не встречались. Ряд глосс содержит также Поморское собрание. Известно, что глоссирование в книжной культуре Руси начало развиваться под влиянием творчества афонского монаха. В Нижегородско-Парижском собрании можно видеть инициативу писцов и редакторов в составлении некоторых глосс и маргиналий, которые, скорее всего, отражают читательское восприятие авторского текста.

Во многих случаях к греческим словам комментарии на полях рукописей отсутствуют. Так, в *Сказании о иже свыше миръ...* (глава 30 Иоасафовского собрания)

<sup>8</sup> В Издании передано именно такое написание.

<sup>9</sup> Еосфор (Геспер) – персонаж греческой мифологии (в римской мифологии – Люцифер), в христианстве ставший символом падшего ангела. Максим Грек подчеркнул значение этого образа – “лукавые бесы”.

<sup>10</sup> ожегъ – кочерга, это образное выражение, хорошо известное русским книжникам.

к выражению “ипертись анофень иринисъ” (л. 303) глоссы нет ни в одном списке, а в Slave 123 оно воспризведено неточно; во втором послании Ф.И. Карпову против предсказательной астрологии нет перевода слова “еггастримифий”, но, как правило, в основном тексте, в строке, дано его толкование Максимом Греком: “сирѣчь ко отвѣщающе и бѣсом во чревѣ носимом” (Синицына 2008: 328); в *Послании о фортуне* нет глоссы к слову “имарменин” во фразе, правленной в Больш 285 рукой Максима Грека: “тихинь<sup>11</sup> и имарменинь обыкошя нарицати”; в *Слове на Альманака* нет толкования слова “идрохои” (“снитиємъ планит и зодиев еже въ идрохоѣ быти”<sup>12</sup>). Такие примеры нередки.

Оригинальным чтением стало выражение, отсутствующее в МДА 42 и Больш 285, но вставленное в Издании по списку Slave 123 (выделено курсивом): “Посмотрим же сице. *Се исполнися Исаино проречение, Дѣва бо родила есть, и по Рождествѣ [...] Дѣвою пребысть*” (л. 304 об.). По своей конструкции эта вставка с указательным местоимением “се” похожа на маргиналию. По контексту (Максим Грек ведет речь о православном богословии) она не вписывается в логику повествования. По своему содержанию фраза не совсем совпадает со смыслом авторской речи, поскольку Максим Грек рассуждает о сохранении “дѣвства”, а библейская цитата пророчествует рождение Девы Сына: “се, Дева во чреве примет и родит Сына, и нарекут имя Ему: Еммануил” (Ис 7:14). Вероятно, на каком-то этапе рукописной истории Нижегородско-Парижского свода маргиналия была внесена в текст *Сказания*. Подобные включения в Slave 123 свидетельствуют о существовании еще одного этапа редактирования в рукописной традиции сочинений Максима Грека и указывают на вторичность текста НПС.

## 2. Вставки и пропуски

Интересную текстологическую картину в НПС представляют вставки и пропуски. Пропусков довольно много, и они носят, как правило, механический характер. Так, в тексте 27-й главы *Словцо къ смеющим трижды глаголати ‘аллилуиа’* в сборнике Slav 123 установлен ряд таких лакун по сравнению с текстом Иоасафовского и Хлудовского собраний (пропуски выделены курсивом): “али мало нам клятв” вместо “али мало нам *видитя прегрѣшение и осужение, еже паче устава и страшных клятв*”, “*пьюще нелестное млеко непорочных невѣсты* небесного Жениха” и многие другие. Но надо сказать, что пропуски являются неизбежной практикой рукописного труда, и они, конечно, есть в списках Иоасафовского и Хлудовского собраний, поэтому полные чтения в НПС, видимо, не могут служить бесспорным доказательством его архетипичной природы.

<sup>11</sup> На поле рукописи Больш 285, л. 141 основным почерком вписана глосса счастье.

<sup>12</sup> Санкт-Петербург, РГИА, ф. 834, оп. 3, л. 4025, л. 114 об.

В истории текста, конечно, больше всего внимание привлекают уникальные вставки. Пример тому находим в заключительной части 11-й главы Иоасафовского собрания – *Слово отвещательно об исправлении книг русских*. В ней содержится обращение Максима Грека к “благовернейшим и славнейшим князьям и боярам” (а не к Ивану IV, как в других сочинениях) с просьбой о возвращении в родной Ватопед. Святогорец признается, что молится за них и за самодержца великого князя Ивана Васильевича, и заводит речь о своем желании вернуться на Афон. В списке Slave 123 прошение отличается большей полнотой, чем в других собраниях:

МДА 42, МДА 138, Хлуд 73, ТСА 200	Slave 123
даруйте мнѣ, молю ваше благовѣрие, еже въ Святую Гору възвращение (л. 130)	даруйте мнѣ, молю ваше благовѣрие, аще не потребенъ ктому вам есмь здѣ, еже въ Святую Гору възвращение
Ни въ что же прочее азъ потребенъ есмь вам (л. 130 об.)	Ни въ что же прочее азъ потребенъ есмь вам. Аще же потребенъ еще вам есмь, воля Божия да ваша будет, не противляюся велением вашим. Аще же не потребенъ аз есмь, покажите милость

Мотив ‘непотребности’ в НПС, как видим, повторен трижды. Чтобы определить происхождение фразы “аще же не потребенъ аз есмь” в Slave 123, рассмотрим кратко историю этой просьбы Максима Грека в составе ряда сочинений. Так, в *Главах поучительных начальствующему на земли* (1547 г.) Святогорец, видимо, еще не решился обратиться к молодому Московскому князю Ивану Васильевичу с заветной мечтой. Послание заканчивается только рассуждениями о пользе гостеприимного отношения царя к иностранцам, и “эта мысль, – писал В.Ф. Ржига, – возведена в нравственную норму для правителя” (Ржига 1934: 68). Она послужила предисловием к просьбе: “Но леть да есть имъ доброхотно приходити имъ и паки невъзбранно отходити, отпушенъ сь всякимъ опаствомъ и миромъ, и честию” (л. 277). Максим Грек надеялся, что Московский царь намек поймёт, но реакции государя не последовало. Нет просьбы о возвращении и в Послании Ивану IV, которое сохранилось в Румянцевском сборнике в виде двух списков без названий: лл. 292-294 и лл. 302-304. Максим Грек здесь только просит избавить его от “многолетнего озлобления”, это может означать, что он еще находился в заточении, в Тверском Отроче монастыре. Таким образом, в 1547 г., видимо, еще не существовало формулировки о его ‘непотребности’ пребывания на Руси.

Пришедшие на Русь грамоты александрийского патриарха Иоакима (1545 г.) и константинопольского патриарха Дионисия II (1546 г.), кстати, включенные в состав НПС, с просьбами о прощении инока Максима, “учителя православной веры”, несомненно, инициировали просьбу самого Максима Грека о возвращении на Афон. Наиболее четко она звучит в *Слове к начальствующему на земли* (1551 г.). В конце речи Максим Грек упоминает о своем подарке (видимо, это знаменитые “тетрадки”): “сло-



во, растворено солию, приношу тебѣ, царю православному”. Подношение подарка есть жест, за которым может следовать просьба: “Его же и приемъ, с обычною ти-хостию твоею, въздаруи ми, рабу твоему и богомолцу нищему еже въ Святую Гору възвращение, щедротъ ради Христовыхъ отпусти мене съ миромъ отсюду” (л. 263 об.). Далее Святогорец приводит сильный аргумент: “Ни во что же прочее потребень азъ богахранимѣи земли Русѣи; его же бо потребоваше отъ мене худаго, получила ужь есть, да получю же и азъ от благовернаго царства твоего, чему желаю” (л. 264). В этом *Слове* просьба звучит с уверенной надеждой на ее исполнение.

Мотив о ‘непотребности’ находим в статье Троицкого собрания<sup>13</sup>, заголовок к которой надписан киноварью на верхнем поле рукописи редактором сборника: “Максима инока Святогорца послание к самодержавному царю Ивану Василиевичу”. Это небольшое сочинение целиком посвящено просьбе о возвращении. Автор умоляет: “да благоизволишь сътворити милость и исцѣлиши многолѣтнюю болѣсть окаянныа души моея, о немже лишень есмь безмълвнаго и спасительнаго еже во Святѣи Горѣ пребываниа, идѣже лѣта го потрудихся телѣснѣи и душевнѣи о уповании, да тамо положатся окаанныа кости моя. Ни въ что же прочее потребен азъ благовѣрному и пресловутому граду Москвѣ, егоже получитьи желаше мною грѣшникомъ, получилъ уже...” (ТСА 200, л. 354 об.).

На фоне приведенных примеров можно заключить, что текст просьбы в списке Slave 123 с повторами о ‘непотребности’ скорее всего мог сложиться на последнем этапе редактирования *Слова отвѣщательнаго об исправлении книг русских*. Они (повторы) могли появиться в результате надиктовывания текста писцу автором, который уже был нездоров, не способен держать перо в руках. В последние годы жизни Максим Грек жаловался на свою немощь, писать ему было “велми притрудно: очесемъ, уже же притупающимся, и руцѣ, частѣ болѣзнующи”<sup>14</sup>. Писец протографа Slave 123, вероятно, зафиксировал устную речь автора. Текст просьбы в списках НПС с акцентом на ‘непотребности’ обусловлен отчаянным состоянием писателя, в нем слышится утрата надежды афонского монаха на возвращение. Исходя из этих наблюдений, имеет смысл предположить, что в редактировании протографа НПС принимал участие книжник Троице-Сергиева монастыря, выполнявший последнюю волю писателя. Таким образом, вариант просьбы в Slave 123 со вставками тоже свидетельствует о вторичности его текста по отношению к Иоасафовскому и Хлудовскому собраниям.

Системность новых чтений в Slave 123, усиливающих суггестивность высказывания, указывает на редактирование текста, отразившееся в НПС. Так, в *Беседе Души и Ума* следующие дополнения носят характер устойчивых сочетаний в церковной публицистике, которые были хорошо знакомы русским книжникам:

<sup>13</sup> Это же сочинение сохранилось в Полном собрании (Москва, РГБ, ф. 304, № 201, лл. 587-589).

<sup>14</sup> *Сказание об афонских монастырях*, Москва, РГБ, ф. 256, № 264, лл. 195 об.-199 об. Сочинение сохранилось в единственном списке, не имеет названия, написано по просьбе некоего “преподобия”.

МДА 42, Хлуд 73	Slave 123
обычаи золь утвердивъся многими лѣты (л. 152, с. 159)	обычаи золь утвердивъся многими лѣты в душахъ нашихъ
душетлѣнному учению (л. 155 об., с. 162)	душетлѣнному и нечестивому учению (л. 199)
тщася ис корене вытребити злобу их (л. 163, с. 173)	тщася ис корене вытребити душегубительную злобу их
въ всякой премудрости и благочестии (л. 169, с. 173)	въ всякой премудрости и святыни, и благочестии
<i>и др.</i>	

Протографы Иоасафовского и Хлудовского собраний, как показал текстологический анализ, самостоятельны, независимы друг от друга (Журова 2008: 327-329), поэтому представленные в таблице чтения в этих списках восходят к архетипу и не могут быть квалифицированы как пропуски. Небольшие вставки в Slave 123 принадлежат еще одному протографу, в этом права Н.В. Сеницына, но он не относится к этапу, более раннему, чем протографы МДА 42 и Хлуд 73.

Примеры подобного редактирования (с небольшими вставками) можно видеть в авторской правке Максима Грека. Так, в истории текста *Послания некоему иноку о фортуне* видим исправление, сделанное рукой ученого монаха:

МДА 42, Slave 123	Больш 285	Рум 264
мръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 332, л. 563)	богомръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 140, строка 6 св.) <i>буквы бога вписаны над строкой почерком Максима Грека</i>	богомръзкаго подобия лжеименнаго разума (л. 27 об., строка 4 сн.) <i>буквы бога вписаны над строкой почерком Максима Грека</i>

Интенция писателя, наблюдаемая в этой правке, выразилась в усугублении критики астрологического учения. Контекстом служит ряд определений, сопровождающих рассуждения автора: “богомерзское учительство”, “богомерзкая прелесть”.

Примечательны вставки в *Слове начальствующему на земли*, которые сохранились в НПС и Хлудовском собрании. Одна из них разрывает библейскую цитату (выделено курсивом): “по реченному инде: ‘Близъ Господь всѣмъ призывающим истинною, *сирѣчь дѣльнымъ исполнениемъ всехъ святыхъ заповѣдей Его, прилаголетъ бо*: волю боящихся Его сътворит и моление ихъ услышитъ и спасетъ их’” (Пс 144: 18-19). Как правило, комментарии Максим Грек вводил с помощью союза “сирѣчь”. Следующая фраза содержит дополнение в рассуждениях о том, что персидский царь Кир был нечестив и идолопоклонник, но Бог возвысил его за “... кротость и милосердие его к подручником, *ихже ради и отца нарицаху его себе подручницы*”. Новый текст заключает нравственное наставление богослова.

Таким образом, можно сделать вывод: дополнительные чтения в НПС отражают еще один этап редактирования авторского текста, который появился после со-

ставления Иоасафовского и Хлудовского собраний или между ними. О существовании такого этапа в рукописной истории авторских кодексов свидетельствует тот факт, что часть чтений НПС совпадает с текстом Иоасафовского собрания, а другая часть с Хлудовским собранием (примеров тому много).

### 3. Авторская правка Максима Грека

В рукописной истории сочинений Максима Грека самое яркое, пожалуй, явление – это собственноручная правка текстов, проведенная автором при формировании им избранных трудов. Почти все автографы установлены Н.В. Сеницыной (1977: 224, 225, 226, 235, 248). История текстов, сохранивших в прямом смысле слова отпечатки пальцев Максима Грека, дает уникальный материал для текстологии средневекового сочинения. Исследование автографов позволяет определить особенности орфографического, грамматического и стилистического ‘почерка’ писателя, орфоэпического ‘голоса’. Наблюдения над правкой дают возможность ‘видеть’ чтение автором собственного текста.

На основе кодикологического анализа рукописей можно определить время составления собраний, но нельзя настаивать на дате окончания работы автора над своими произведениями, трудно установить время обращений писателя к своему тексту. Автографы Максима Грека свидетельствуют о том, что процесс создания сочинения, может быть, вовсе не был закончен, а только оборвался со смертью богослова. Собственноручная авторская правка текста может ли служить указанием на последнюю волю автора?

Три списка одного и того же сочинения чаще всего имеют несовпадающие примеры авторской правки, т.е. в одном списке Максимом Греком внесены редакционные изменения, в других их нет. Писатель выверял тексты выборочно, и установить какую-либо систему в такой работе пока не удастся. Но можно утверждать, что авторская правка не создала новых редакций сочинений. Число вставок, сделанных непосредственно Максимом Греком, небольшое, и это обстоятельство придает самому факту авторской правки статус особого феномена.

Многие дополнения в тексте *Беседы Души и Ума*, вписанные рукой Максима Грека в МДА 42, сохранились в Slav 123, но остались не известны Хлудовскому кодексу и многим поздним собраниям:

МДА 42, Slav 123	Хлуд 73
Аще бо и дуновением божественным оноумъ вся в немъ, яже о божественномъ и всесвятомъ естествомъ зримымъ <sup>15</sup> вложилъ есть честныя добродѣтели (л. 152 об.)	Аще бо и дуновениемъ вся в немъ, яже о божественномъ и всесвятомъ естествомъ зримымъ вложилъ есть честныя добродѣтели
плавати по морю (л. 157)	плавати
Съ радостію и страхом да угажаем Господеви (л. 170 об.)	радостію и страхом да угажаем Господеви

<sup>15</sup> Нет в Slav 123.

Показательна история правки *Послания неким честным инокиням* (38 глава Иоасафовского собрания). Так, на нижнем поле рукописи МДА 42 почерком Максима Грека вписана фраза, которая обеспечила переход от авторской речи к библейской цитате (л. 346 об.):

И такову бывшу ми по многу моему безумию и нечювьствию, кто мене окаанѣишыи? Аще убо поистиннѣ желаю избыти страшнаго послѣдняго осуждения, да рѣвную прилѣжно онѣхъ, о нихже поеть Божии пророкъ, глаголя: *“Ходяще, рече, хождааху и плакаху, метаяще съмена своя, грядуще же приидут, съ радостию вземлюще рукояти своя”* (Пс 125: 6).

В списке Больш 285 такой вставки нет, хотя текст *Послания* в этой рукописи Хлудовского собрания правлен рукой Максима Грека. Нет этой вставки и в НПС.

*Слово, пространѣ излагающе съ жалостию, нестроения и бесчиния цареи и властелех послѣдняго вѣка сего* (26 глава Иоасафовского собрания) содержит правку в списках Хлудовского и Румянцевского собраний. Но она тоже не совпала. Например, в Больш 285 авторская вставка, вписанная на правом поле рукописи, логически замыкает ряд моральных достоинств человека, соблюдающего заповеди Вышняго (л. 6):

...радуящися всякои правдѣ и челоуѣколюбию, и кротости, и благности к подручникомъ и всякими добрыми дѣлы украшаемии.

В Румянцевском сборнике, списках Иоасафовского собрания, собрания Ионы Думина такой вставки нет. Нет её в списках НПС. Но она сохранилась в рукописях Рогожского собрания (РГБ, ф. 37, № 16, л. 156 об., РНБ, собр. Погодина, № 1141, л. 273 об.), Торжокской рукописи (ВИЭМ КОФ-1204, л. 221), Троицкого собрания (ТСЛ 200, л. 343). Следовательно, НПС подходит близко к традиции Иоасафовско-Думинской линии, но развивается параллельно ей и направлению Рогожского собрания, по классификации Д.М. Буланина (Буланин, Шашков 1984: 229-232). Об этом свидетельствует текстологический анализ ранних посланий Максима Грека (Журова 2008: 118-136).

#### 4. *Вариативность чтений*

Автотекстуальность литературного наследия Максима Грека во многом определяется вариативностью чтений, наблюдаемой в его сочинениях. Писатель не стремился к унификации своих трудов, не повторялся, каждый раз предлагал иные слова и сочетания, что было обусловлено креативностью его натуры. Автономность вариантов породила независимые отношения между кодексами, сложившимися при жизни автора, и обеспечила параллельность развития рукописной традиции его сочинений, например, Иоасафовско-Думинской линии, Иоасафовско-Рогожской, Хлудовско-Соловецкой, Хлудовско-Троицкой и т.д. Одной из них может быть Нижегородско-Синодальная.

Варианты чтений, как правило, принадлежат автору (Ковтун 1972). Синонимия – характерная примета стиля Максима Грека, её можно наблюдать в списках *Беседы Души и Ума*:

МДА 42, Хлуд 73	Slave 123
Аще бо твердое вѣры съврѣшено имѣл бы, имѣлъ бы убо твердое преспѣяние (л. 153) безчестнаа и безообразнаа (л. 154 об.) пореваемым бывати намѣ къ злым дѣлом (л. 156 об.)	Аще бо твердое вѣры съврѣшено имѣл бы, имѣлъ бы убо и съврѣшенство преспѣяниу безчестнаа и злообразнаа пореваемым бывати намѣ ко всякой злобѣ
плоти же наша иссушаемѣ въздержанием (л. 161)	плоти же наша умучаемѣ въздержанием
непрестаемое любление (л. 162)	непрестаемое желание
зѣло благохитренѣ (л. 163)	зѣло благокозненѣ
не чаяти суд на будущее (л. 163 об.)	не уповати суд на будущее
<i>и др.</i>	

Вариантными чтениями в этом же сочинении отличается и Хлудовское собрание:

МДА 42, Slav 123	Хлуд 73
множество лжеименитых боговъ (л. 155)	множество злоименитых боговъ
всякимѣ чином прелщяа мысли нашеи (л. 163 об.)	всяким образом прельщаа мысли нашаа
<i>и др.</i>	

Яркий пример автотекстуальности в творчестве Максима Грека можно видеть в истории текста *Слова к начальствующему на земли*. В составе сборника Slave 123 содержится два его списка, в Издании обозначенные как Л-1, лл. 607 об.-613 об., и Л-2, лл. 386 об.-392, гл. 64. Список Л-1 не имеет номера главы, находится между главами 100 и 101. Такое местоположение текста в сборнике может указывать на то, что протографе НПС его не было. Видимо, он специально включен в заключительную часть рукописи Slave 123 (113 глав) и оказался среди переводных сочинений Максима Грека. Почерком неосновного писца сделана приписка, отсылающая к Л-2: “Та же все писано въ 64-мъ слове”. Редактора сборника текст Л-1 привлек такой примечательной особенностью, как инскрипт, который позволяет считать этот список близким к первоначальному варианту послания: “Благовѣрнейшему и боголюбивому царю и самодръжцу вся Руси, преславному государю великому князю Ивану Васильевичю нищии твои богомолецъ Максимъ, инокъ изъ Святыя Горы, смѣя не смѣя низко челомъ биеть”.

Этот же внешний адрес в рукописи Троицкого собрания вписан киноварью на нижнем поле (ТСЛ 200, л. 217). Сочинение в ТСЛ 200 представлено тремя списками: первый, основной – это Л-2, второй – с правкой киноварью, третий – правленный бледными чернилами по списку типа Л-1. Официальный заголовок в Slave 123 идентичен МДА 42: *Слово к начальствующему на земли*<sup>16</sup>, но в ТСЛ 200 над лексемой “Слово” поставлены знаки глоссы, на поле под теми же знаками киноварью вписано “Послание”; “начальствующему” исправлено на “начальствующимъ”. Киноварная правка сделана по всему тексту *Слова*, так, в конце приписано: “Смѣя не смѣя писах”, этой фразой заканчивается текст Хлуд 73 и Л-1. Другая правка выполнена почерком неосновного писца очень бледными чернилами. Практически все особые чтения Л-1 вписаны в ТСЛ 200:

МДА 42, Л-2, ТСЛ 200	Хлуд 73, Л-1	ТСЛ 200 (правка)
всемогушею Десницею покрываеми (л. 258 об.)	всемогушею Десницею Вышняго покрываеми	<i>слово</i> Вышняго <i>вписано над строкой</i> (л. 217 об.)
о благовѣрнейшыи царю (л. 260)	о благовѣрнейшыи царю самодержец	<i>слово</i> самодержец <i>вписано над строкой</i> (л. 219)
посла къ българскому князю Михаилу (л. 260 об.)	посла къ българскому царю Михаилу	<i>слово</i> царю <i>вписано со знаком замены на поле</i> (л. 219)
слово растворено солию (л. 263 об.)	слово наслажено солию	<i>слово</i> наслажено <i>вписано на поле со знаком замены</i> (л. 221)
<i>и др.</i>		

Таким образом, совершенно очевидно, что троицкие книжники имели в своем распоряжении несколько списков *Слова*, один из которых идентичен Л-2, другой, имеет признаки оригинальных чтений, коррелируется с Л-1. Безусловно, в книжной мастерской Троице-Сергиева монастыря был архив Максима Грека, и писцы имели возможность им свободно пользоваться.

##### 5. *Некоторые замечания о грамматике*

В редактировании сочинений Максима Грека можно наблюдать грамматические изменения. Так, в той же *Беседе Души и Ума* повествование в списке Slave 123 переведено с третьего лица множественного числа на первое:

<sup>16</sup> В Хлудовском собрании видим еще один вариант заголовка: *Слово к началствующему в Руси*. Замена чтения (“в Руси” вместо “на земли”) подчеркивает авторскую интенцию – обращение писателя к русскому самодержцу.

## МДА 42, Хлуд 73

## Slave 123

Губительную же сию по земли валяемую<sup>17</sup> славу, всюю душею желающе, ея же убо получающе, зѣло лють грѣдѣють и превъзносятся, якоже кедри ливаньстии, а погрѣшающе еа, зѣло уязвляются печялами въ сердце (л. 153 об.)

Губительную же сию по земли валяемую славу, всюю душею желающе, еяже убо получающе, зѣло лють разгрѣдем и превозносимся, же кедри ливаньстии, а погрѣшающе еа, зѣло уязвляемся печялами въ сердце

Форма первого лица множественного числа (“разгрѣдем и превозносимся... уязвляемся”) придает речи тональность сопричастности, доверительности, единения автора и читателя, со-покаяния. Предикат в третьем лице служит для выражения объективности позиции писателя.

Подобные примеры видим в двух списках *Слова к начальствующему на земли*, которые находятся в составе Slave 123. Так, в Л-2, ТСЛ 200 читаем: “безпрестани печемся и всюю душею тщимся достигнути край”, в Л-1, МДА 42, Хлуд 73: “безпрестани печется и всюю душею тщится достигнути край” (л. 259).

О первичности той или иной конструкции в писательской практике Максима Грека можно судить по авторской правке. Пример находим в *Словесах против Иоанна Людовика Вивеса* (72 глава Хлудовского собрания), где множественное число глагола заменяется на единственное, что усиливает адресность обвинения толковнику книги святого Августина *De Civitate Dei*. Глагол “дръзаете”, читающийся в Румянцевском сборнике, исправлен автором в списке Хлудовского собрания на глагол “дръзаеши” в следующей фразе: “Како убо паки дръзаеши глаголати” (Больш 285, л. 306, строка 9 св.). Таким образом, в развитии авторской интенции наблюдаем тенденцию к личностной персонализации обращений.

Особенностью грамматики списков НПС стала замена аориста на Л-причастие. Например, в *Сказании о крестном знаменнии* в МДА 42 видим: “порази”, “потопи”, “предобрази”, в Slave 123: “поразил”, “потопил”, “предобразил”. Признаком первоначального варианта в писаниях Максима Грека считается аорист, на это, например, указывает авторская правка в списке МДА 138: на левом поле рукописи со знаком вставки почерком Святогорца вписаны слова во фразу: “жезлом своим прямо порази Чръное море” (МДА 138, л. 204 об.). Но в процессе редактирования собственных текстов писатель переходил на другие формы предиката. Примеры тому находим в истории текстов нескольких сочинений, например, в 22-й главе Иоасафовского собрания *Сложение вкратцѣ о бывшем пожаре тферскомѣ* глагол “преукраси”, который читается во всех трех прижизненных списках, в МДА 42 исправлен: “преукрасил вышше силы божественную церковь образы предобрыми”, буква “л” вписана над строкой почерком Максима Грека (л. 250). В Slave 123 появилось новое чтение – “преукрасивыи” (Бычкова и др. 2009: 356), которое, видимо, носит вторичный характер. Таким образом, грамматические формы в Slave 123 тоже указывают на процесс редактирования текста протографа НПС.

<sup>17</sup> влачимую в Хлуд 73 (валяти – ‘катиться’, влачити – ‘тащить’).

Итак, Нижегородско-Парижское собрание, несомненно, представляет ещё одну параллель в развитии рукописной традиции сочинений Максима Грека наряду с линиями Иоасафовско-Думинской, Иоасафовско-Рогожской, Хлудовско-Соловецкой, Хлудовско-Троицкой и др. На основании анализа функций 'лишних' глосс, вставок, вариативности чтений, изменений грамматических форм можно видеть, как шло редактирование текста многих глав собрания. Этот процесс отражает вторичную природу текста НПС, потому рукопись Slave 123 не может быть 'контрольной' по отношению к Иоасафовскому и Хлудовскому собраниям, основные списки которых сохранили правку рукой автора. Можно полагать, что протограф НПС мог быть сформирован в Троице-Сергиевом монастыре в самые последние годы жизни Максима Грека. Трудно согласиться с предположением Н.В. Сеницыной о связи архетипа НПС с Чудовым монастырем (Сеницына 2014: 350), поскольку нет доказательств нахождения там архива писателя. Как хорошо известно, Москву Святогорец вынужден был покинуть в 1525 г., большинство сочинений, вошедших в состав НПС, написаны в 40–50-е гг. XVI в. Хронологически складывание собрания может пересекаться со временем работы книжников Троице-Сергиевой обители в 50-е гг. XVI в. над первым Азбуковником. Примечательной особенностью истории текста Нижегородско-Парижского собрания является его корреляции как с Иоасафовским, так и с Хлудовским кодексами. Такое положение подтверждает ранний вывод Н.В. Сеницыной о параллельном характере развития рукописной традиции сводов, но не доказывает первоначальную природу собрания в 113 глав. Как показал текстологический анализ ранних посланий Максима Грека, НПС входит в группу таких собраний конца XVI в., как Рогожское, представляющее одно из важных и пока не изученных предприятий русских книжников. Вероятно, синтагматические отношения между собраниями могут быть скорректированы парадигматическими связями. Дальнейшее исследование рукописной традиции обширного наследия Максима Грека поможет определить место и роль Нижегородско-Парижского собрания в книжной культуре русского Средневековья.

### *Сокращения*

ВИЭМ КОФ:	Всероссийский историко-этнографический музей, книжный основной фонд (г. Торжок)
ГИМ:	Государственный Исторический Музей (г. Москва)
ГПНТБ СО РАН, ОР:	Государственная публичная научно-техническая библиотека Сибирского отделения Российской Академии наук, Отдел рукописей (г. Новосибирск)
РГИА:	Российский государственный исторический архив (г. Санкт-Петербург)
РГБ:	Российская государственная библиотека (г. Москва)



РНБ: Российская национальная библиотека (г. Санкт-Петербург)  
ТОДРА: Труды Отдела древнерусской литературы

### Литература

- Буланин, Шашков 1984: Д.М. Буланин, А.Т. Шашков, *Описание собраний сочинений Максима Грека*, в: *Переводы и послания Максима Грека. Неизданные тексты*, Ленинград 1984, с. 220-251.
- Бычкова и др. 2009: М.Е. Бычкова, Л.П. Найденова, А. Лангелер (сост.), *Произведения Максима Грека. Рукопись из Славянского собрания Парижской национальной библиотеки*, Москва 2009.
- Гардзанини 2019: М. Гардзанини, *Глоссы сборника Максима Грека в Национальной Библиотеке Франции: между лексикографией и экзегезой*, "Вестник Московского университета. Серия 9. Филология", 2019, 4, с. 202-212.
- Журова 2008: Л.И. Журова, *Авторский текст Максима Грека: рукописная и литературная традиции*, I, Новосибирск 2008.
- Иванов 1969: А.И. Иванов, *Литературное наследие Максима Грека. Характеристика, атрибуция, библиография*, Ленинград 1969.
- Ковтун 1972: Л.С. Ковтун, *О стиле Максима Грека (отбор лексических средств)*, в: *Русская историческая лексикология и лексикография*, I, Ленинград 1972, с. 21-47.
- Ковтун 1977: Л.С. Ковтун, *Древние словари как источник русской исторической лексикологии*, Ленинград 1977.
- Ковтун 1988: Л.С. Ковтун, *Азбуковники*, в: *Словарь книжников и книжности Древней Руси*, II/1, Ленинград 1988, с. 10-20.
- Крутецкий 2006: В.Ю. Крутецкий, *Максим Грек и русская культура последней четверти XVI века*, автореферат диссертации кандидата исторических наук, Ярославль 2006.
- Ржига 1934: В.Ф. Ржига, *Опыты по истории русской публицистики XVI в. Максим Грек как публицист*, "Труды Отдела Древнерусской Литературы", I, 1934, с. 5-120.
- Синицына 1977: Н.В. Синицына, *Максим Грек в России*, Москва 1977.
- Синицына 2008: Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, I, отв. ред. Н.В. Синицына, Москва 2008.
- Синицына 2014: Преподобный Максим Грек, *Сочинения*, II, отв. ред. Н.В. Синицына, Москва 2014.

Срезневский 1989: И.И. Срезневский, *Словарь древнерусского языка*, I-III, Москва 1989.

### *Abstract*

Ludmila Ivanovna Zhurova

*On the Textual History of Maximus the Greek's Collected Works (Paris, Man. Slave № 123)*

The late 16<sup>th</sup>-century manuscript containing Maximus the Greek's collected works, nowadays held in the National Library of France (Paris. Man. Slave 123), has attracted the attention of many contemporary scholars (A. Langelier, I. Ševčenko, M. Garzaniti, N. Sinicyna), who have studied its history as well as its text (in particular its glosses). In the introduction to the second volume of Maximus the Greek's Works (2014), Sinicyna suggests that the archetype of this collection (the so-called Nižnij Novgorod-Paris Collection) should be considered primary in comparison to the Ioasaf and Chludov Collections. However, By means of thorough textological analysis of single works, the present article aims to challenge the conclusions of the main expert regarding Maxim the Greek's textual heritage and to accurately place the Nižnij Novgorod-Paris Collection within the textual tradition. Through the analysis of glosses, insertions, and textual and grammatical variants, this article demonstrates how the process of redaction actually proceeded, leading us to a preliminary conclusion about the secondary nature of the text of the Nižnij Novgorod-Paris Collection if compared to its closest counterparts. Most likely, its protograph was compiled in the Trinity Monastery of S. Sergius during Maximus' last years. A peculiarity of the textual history of the Nižnij Novgorod-Paris Collection is its correlation with the Ioasaf as well as with the Chludov manuscripts. This confirms Sinicyna's intuition about the parallel development of the various collections, but does not demonstrate the primary character of the collection in 113 chapters. It is also important to define the place of the Nižnij Novgorod-Paris Collection within the range of late 16<sup>th</sup>-century collections: textological analysis of the first missives of Maximus show that the Nižnij Novgorod-Paris Collection is part of a larger group of manuscripts, such as the Rogožskoe Collection, which represents one of the main projects of 16<sup>th</sup>-century Russian scriptoria, but have nonetheless remained almost unstudied. It is likely the syntagmatic correlations between collections can be corrected by means of paradigmatic relationships.

### *Keywords*

Maximus the Greek; Textual Tradition; Nižnij Novgorod-Paris Collection; Textual Criticism; Glossary; Author's Corrections.