

BIBLIOTECA DI STUDI SLAVISTICI

— 13 —

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanna Brogi Bercoff (Direttore), Stefano Bianchini,
Marcello Garzaniti (Presidente AIS), Persida Lazarević,
Giovanna Moracci, Monica Perotto

COMITATO DI REDAZIONE

Alberto Alberti, Giovanna Brogi Bercoff, Maria Chiara Ferro,
Marcello Garzaniti, Giovanna Moracci, Marcello Piacentini,
Donatella Possamai, Giovanna Siedina, Andrea Trovesi

Titoli pubblicati

1. Nicoletta Marcialis, *Introduzione alla lingua paleoslava*, 2005
2. Ettore Gherbezza, *Dei delitti e delle pene nella traduzione di Michail M. Ščerbatov*, 2007
3. Gabriele Mazzitelli, *Slavica biblioteconomica*, 2007
4. Maria Grazia Bartolini, Giovanna Brogi Bercoff (a cura di), *Kiev e Leopoli: il "testo" culturale*, 2007
5. Maria Bidovec, *Raccontare la Slovenia. Narratività ed echi della cultura popolare in Die Ehre Dess Hertzogthums Crain di J.W. Valvasor*, 2008
6. Maria Cristina Bragone, *Alfavitar radi učenija malych detej. Un abbecedario nella Russia del Seicento*, 2008
7. Alberto Alberti, Stefano Garzonio, Nicoletta Marcialis, Bianca Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10-16 settembre 2008)*, 2008
8. Maria Di Salvo, Giovanna Moracci, Giovanna Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, 2008
9. Francesca Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, 2009
10. Maria Zalambani, *Censura, istituzioni e politica letteraria in URSS (1964-1985)*, 2009
11. Maria Chiara Ferro, *Santità e agiografia al femminile. Forme letterarie, tipologie e modelli nel mondo slavo orientale (X-XVII sec.)*, 2010.
12. Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo. Antropologia culturale dei Protoslavi*, 2010.

Maria Grazia Bartolini

“Introspecte mare pectoris tui”

Ascendenze neoplatoniche nella produzione
dialogica di H.S. Skovoroda (1722-1794)

Firenze University Press
2010

“Introspecte mare pectoris tui” : Ascendenze neoplatoniche nella produzione dialogica di H.S. Skovoroda (1722-1794) / Maria Grazia Bartolini. - Firenze : Firenze University Press, 2010.

(Biblioteca di Studi slavistici ; 13)

<http://digital.casalini.it/9788884537553>

ISBN 978-88-8453-755-3 (online)

ISBN 978-88-8453-733-1 (print)

La collana *Biblioteca di Studi Slavistici* è curata dalla redazione di *Studi Slavistici*, rivista di proprietà dell'Associazione Italiana degli Slavisti (<<http://epress.unifi.it/riviste/ss>>).

Editing e progetto grafico: Alberto Alberti

In copertina: Hryhorij Skovoroda (1722-1794). Ritratto di autore anonimo.

© 2010 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28
50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

INDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUZIONE | 9 |
| 1. RASSEGNA RAGIONATA DELLA LETTERATURA CRITICA SKOVORODIANA. LINEE DI SVILUPPO E PROSPETTIVE | 19 |
| 1.1. Gli albori (1794-1893) | 19 |
| 1.2. La prima riscoperta (1893-1928) | 22 |
| 1.3. Dmytro Čyževs'kyj | 24 |
| 1.4. La seconda riscoperta (1960-1970) | 26 |
| 1.5. Nuove prospettive (1972-1989) | 28 |
| 1.6. La nuova Skovoroda- <i>reinassance</i> (1990-2007) | 31 |
| 1.7. Prospettive future | 36 |
| 2. ALCUNI ASPETTI DELLA DEMONOLOGIA SKOVORODIANA. IL CARATTERE PSICO-COGNITIVO DELLA TENTAZIONE | 39 |
| 2.1. Il diavolo | 40 |
| 2.2. Il diavolo come ladro | 42 |
| 2.3. Il furto di pensieri | 44 |
| 2.4. La tentazione tramite i pensieri e la lotta spirituale skovorodiana | 47 |
| 2.5. La <i>macchina</i> diabolica | 51 |
| 2.6. Lo scambio | 55 |
| 3. LA <i>PRAXIS</i> . VIGILANZA SUI PENSIERI E LOTTA CONTRO IL PECCATO | 59 |
| 3.1. I peccati | 61 |
| 3.2. La guardia del cuore | 65 |
| 3.3. Dalla <i>praxis</i> alla <i>theoria</i> . Aspetti speculativi della <i>custodia sui</i> | 69 |
| 4. DALLA <i>PRAXIS</i> ALLA <i>THEORIA</i> . LA CONOSCENZA DI SE STESSI | 75 |
| 4.1. La dialettica interno-esterno | 77 |
| 4.2. La casa dell'io | 80 |
| 4.3. Scienza di sé e scienza del mondo. Il "socratismo cristiano" di Skovoroda | 90 |
| 4.4. Alcune conclusioni | 93 |

| | | |
|------|---|-----|
| 5. | DALLA CONOSCENZA DI SÉ ALLA CONOSCENZA DEL MONDO | 95 |
| 5.1. | Tratti generali della conoscenza skovorodiana. Dall'esperienza gustativa all' <i>occhio intellettuale</i> | 95 |
| 5.2. | La teoria della conoscenza nel dialogo skovorodiano <i>Observatorium</i> (1772). Una visione d'insieme | 98 |
| 5.3. | Fondamenti ontologici della conoscenza skovorodiana | 102 |
| 5.4. | Il visibile come <i>significante</i> | 107 |
| 5.5. | Dal <i>significante</i> al <i>significato</i> | 110 |
| 5.6. | Il filosofo come profeta | 111 |
| 6. | L' <i>EPEKTASIS</i> . LA CONOSCENZA DI DIO COME TENSIONE INFINITA | 119 |
| 6.1. | La dottrina dell' <i>epektasis</i> | 121 |
| 6.2. | L' <i>epektasis</i> skovorodiana | 124 |
| 6.3. | L'attività della "caccia" e l'infinità divina | 126 |
| 6.4. | La rivalutazione del movimento | 130 |
| 6.5. | La sazietà | 135 |
| 7. | <i>OTIUM</i> E <i>NEGOTIUM</i> . IL TEMPO DEL SAGGIO COME <i>IMAGO AETERNITATIS</i> | 139 |
| 7.1. | <i>Otium</i> e <i>σχολή</i> | 144 |
| 7.2. | Il tempo contemplativo come festa perenne | 147 |
| 7.3. | L' <i>otium</i> come prefigurazione escatologica. L' <i>ebdomade</i> e lo <i>shabbath</i> | 149 |
| 7.4. | Il <i>compiersi</i> del tempo terreno | 153 |
| 7.5. | L'epicureismo cristiano di Skovoroda e la teologizzazione dell' <i>otium</i> | 155 |
| | CONCLUSIONI | 159 |
| | BIBLIOGRAFIA | 163 |
| | ABSTRACT | 189 |

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile questo libro: la prof.ssa Giovanna Brogi Bercoff, per il coraggio e la fiducia che ha saputo infondermi. La redazione della collana “Studi Slavistici” che ha accettato di pubblicare il libro in questa sede. Il prof. Marcello Garzaniti, la prof.ssa Natalia Pylypiuk e il prof. Serhij Vakulenko, che hanno letto le bozze del libro e hanno contribuito al suo miglioramento, dispensando preziosi consigli.

Introduzione

Questo libro intende presentare al lettore italiano alcuni aspetti del pensiero filosofico e religioso di H.S. Skovoroda, nel tentativo di dissipare gli stereotipi – *in primis* quello della natura popolare, non sistematica della sua speculazione – che tuttora avvolgono la figura dello scrittore ucraino al di fuori dei confini del suo paese natale.

Skovoroda – filosofo, poeta e traduttore – nasce il 22 novembre 1722 nel villaggio di Čornuchy, nella regione di Poltava, da una famiglia di origini cosacche¹. Sono gli anni in cui l'autonomia della nazione ucraina è progressivamente ridotta dai provvedimenti petrini. Secondo le consuetudini dell'epoca, a Čornuchy Skovoroda studia per quattro anni presso la scuola parrocchiale. Nel 1734 il padre lo iscrive all'Accademia Kievo-Moghiliana, l'istituzione universitaria fondata nel 1632 dal metropolita di Kiev Petro Mohyla, adottando il modello educativo dei collegi gesuiti sorti nei territori del *Commonwealth* lituano-polacco dopo la Controriforma. Il curriculum offerto dalla scuola prevedeva cinque anni preliminari articolati in cinque classi: *infima*, *grammatica*, *syntaxima*, poetica e retorica. Nelle prime tre classi si insegnava latino, greco, slavo ecclesiastico, polacco, aritmetica, canto e catechismo. Terminati i primi cinque anni, vi era la possibilità di proseguire ulteriormente negli studi, frequentando corsi di filosofia e teologia. I corsi di filosofia, suddivisi in logica, fisica, metafisica ed etica, duravano tre anni; quelli di teologia due anni².

Non vi è accordo sulle date della permanenza di Skovoroda a Kiev: secondo M. Petrov (1903), egli vi avrebbe studiato dal 1738 al 1742, sebbene il nome dello scrittore non rientri negli elenchi di studenti in nostro possesso. Nel 1742 sarebbe stato chiamato da Elisabetta come maestro di cappella a Pietroburgo – forse grazie all'intercessione di uno zio paterno, Poltavcev, funzionario di corte

¹ Le fonti principali che ci consentono di ricostruire la biografia skovorodiana sono il racconto biografico composto dall'amico ed ex-alunno M. Kovalyns'kyj a pochi mesi di distanza dalla morte dello scrittore (1794), *Žizn' Grigorija Skovorody. Pisana 1794 goda v drevnem vkusě* [Vita di Grigorij Skovoroda. Scritta nel 1794 nell'antico stile], e l'accurata monografia di L. Machnovec' (1972), il quale ha ricostruito numerose tappe della vita di Skovoroda facendo ricorso a inediti materiali d'archivio (cf. cap. 1).

² Per una descrizione della struttura e del contenuto dei corsi dell'Accademia si veda Andruško *et al.* 1982, Ševčenko 1984: 15-16, Popovyč 2007: 48sgg. Si vedano anche le rassegne bibliografiche a cura di Sysyn, Lewin e Pritsak, pubblicate sul numero monografico che *Harvard Ukrainian Studies* ha dedicato all'Accademia (VIII, 1984).

nella capitale – e avrebbe poi ripreso gli studi nel 1744, frequentando la classe di poetica tenuta da M. Dovhalevs’kyj; nel 1745-46 sarebbe passato alla classe di retorica, nel 1746-48 a quella di filosofia e nel 1748-50 a quella di teologia.

Secondo la ricostruzione di L. Machnovec (1972), che al momento parrebbe la più plausibile, egli avrebbe studiato a Kiev dal 1734 al 1741, avendo come insegnante di lingue l’erudito orientalista S. Todors’kyj e come insegnante di filosofia M. Kozačyns’kyj. Sarebbe poi tornato da Pietroburgo nel 1742, per studiare nuovamente filosofia con Kozačyns’kyj e poi interrompere gli studi nel 1745. Desideroso di conoscere “terre straniere”, come specifica il biografo M. Kovalyns’kyj³, egli avrebbe quindi accompagnato in Ungheria il generale F. Vyšnevs’kyj, il quale era stato inviato nella regione del Tokaj per controllare i vigneti imperiali. Non si hanno dati certi sui suoi spostamenti al di fuori dei confini ungheresi, sebbene Kovalyns’kyj affermi che egli abbia visitato anche Vienna e la Germania. Da qui tornerà a Kiev nel 1750.

Grazie alla sua solida preparazione intellettuale – Skovoroda conosce il latino, il greco, il tedesco e l’ebraico ed è tornato dal viaggio all’estero “pieno di nuove conoscenze” – viene chiamato ad insegnare poetica e retorica al Collegio di Perejaslav, ma qui entra in conflitto con il vescovo locale, Nikodym Sribnyc’kyj, che non ne gradisce le innovazioni in materia di metrica, esposte nel manuale, ora perduto, *Razsužděnie o poezii i rukovodstvo k iskusstvo onoj* [*Ragionamento sulla poesia e guida a questa arte*]⁴. Nel 1751 torna all’Accademia Moghiliiana, dove si iscrive alla classe di teologia, frequentando i corsi di H. Konys’kyj. Come era comune per chi non era destinato alla carriera ecclesiastica, non termina gli studi.

Le pessime condizioni economiche che seguono al suo licenziamento da Perejaslav lo spingono ad accettare il posto di istitutore privato presso Stepan Tomara, un nobile che risiede nel villaggio di Kovraj⁵. Dopo un anno viene cacciato, probabilmente per avere offeso il figlio di Tomara, Vasyľ’. Nel 1754-55 accompagna a Mosca l’ex compagno di studi V. Kaligraf, nominato professore presso l’Accademia locale. Sfumata la possibilità di farsi assumere presso la stessa istituzione, torna a Kovraj, richiamato da Tomara.

³ “Круг наук, преподаваемых в Кіеве, показался ему недостаточным. Он возжелал видѣть чужіе краи” [L’insieme delle scienze insegnate a Kiev gli sembrava insufficiente. Egli desiderava visitare paesi stranieri] (PZ II, 440). Le citazioni dai dialoghi e dalle lettere skovorodiane e dalla *Vita* di Kovalyns’kyj riportano il numero di pagina dell’edizione pubblicata a Kiev nel 1973, *Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*, a cura di I.V. Ivan’o e V.I. Šynkaruk [in seguito PZ], ma sono state corrette in base all’edizione completa delle opere curata da L. Uškalov nel 2008, disponibile in versione elettronica alla pagina <<http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW/index.php>>. Oltre ad emendare gli errori e le omissioni dell’edizione kieviana, l’edizione a cura di Uškalov è l’unica, per il momento, a basarsi sugli autografi skovorodiani. Tutte le traduzioni tratte dalla *Vita* di Kovalyns’kyj e dai testi skovorodiani sono mie.

⁴ Cf. PZ II, 441.

⁵ Cf. PZ II, 442.

Nel 1759, dopo che Vasyľ, ormai cresciuto, viene mandato a studiare altrove, Skovoroda è assunto, unico laico⁶, come insegnante di poetica presso il collegio di Charkiv⁷. A chiamarlo è il vescovo di Belgorod, Ioasaf Mytkevyč, su consiglio dell'archimandrita Hevrasij Jakubovyč, amico dello scrittore all'epoca in cui questi aveva insegnato a Perejaslav, dove Jakubovyč era scriba del concistoro. Dopo un anno se ne allontana, turbato dalla richiesta, avanzata da Jakubovyč, di prendere i voti e progredire nella carriera ecclesiastica⁸. In questo periodo la raccolta poetica *Sad božestvennych pėsnej* [*Il giardino delle canzoni divine*], di cui non si hanno gli originali autografi, è già ultimata, ma Skovoroda continua a lavorarvi e ad apportarvi modifiche fino al 1785.

Dopo avere trascorso alcuni anni ospite di un amico nel villaggio di Staryca, dedicandosi allo studio e alla scrittura – di cui tuttavia non restano testimonianze – nel 1762 è richiamato a Charkiv da Jakubovyč, come insegnante di greco e di sintassi. Risale a questo periodo l'amicizia con il futuro biografo M. Kovalyns'kyj, all'epoca studente presso il collegio. Nel giugno 1764 Skovoroda viene allontanato dal collegio, a causa di alcune calunnie che lo colpiscono dopo la morte del rettore Kostjantyn Brods'kyj. Oltre a rifiutare di prendere i voti, Skovoroda, infatti, mal si adatta alla vita comunitaria. Il suo vegetarianesimo, inoltre, induce il sospetto che egli sia il seguace di una setta manichea, come spiega lo stesso scrittore in una lettera in propria difesa indirizzata nella seconda metà del 1764 a V. Maksymovyč (PZ II, 389)⁹.

Sul periodo che va dal 1765 al 1766 abbiamo poche informazioni, ma dalle sparute lettere inviate a Kovalyns'kyj non è difficile dedurre che lo scrittore si trova in uno stato di forte malinconia, acuito dalla sua permanenza presso alcune famiglie nobili, dove esercita il ruolo di tutore, e di cui non apprezza l'ipocrisia¹⁰. Nel 1768 il governatore locale, E.O. Ščerbinin, lo fa riassumere al Collegio di Charkiv come insegnante di etica, ma lo scrittore viene licenziato dopo solo un anno, a causa di dissidi dottrinali con il vescovo di Belgorod Samujil Myslavs'kyj, che non approva l'impiego del trattato *Načal'naja dver' ko christianskomu dobronraviju* [*La porta d'ingresso all'etica cristiana*] – di cui è autore lo stesso Skovoroda – come manuale del corso, e lo invita a sostituirlo con un manuale “moscovita”.

⁶ Nella sua analisi del genere epidittico nel *Sad božestvennych pėsnej* [*Il giardino delle canzoni divine*], N. Pylypiuk (2008b) ha illustrato in che modo lo *status* di laico di Skovoroda influisse anche sulle sue “strategie” poetiche, costringendolo ad un maggior minimalismo.

⁷ Per uno studio recente sulla storia del Collegio si veda Posochova 1999.

⁸ “Он, выслушав сіе, возревновал по истиннѣ и сказал Гервасію: ‘Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев?’ [...]” [Udite queste parole, egli invero si adirò e disse a Hevrasij: “Volete forse che io vada ad aumentare il numero dei farisei?”] (PZ II, 447).

⁹ Il rifiuto dei voti è tuttavia il fattore decisivo nella compromissione della sua carriera di insegnante.

¹⁰ Si veda, in particolare, la lettera datata luglio-agosto 1765 (PZ II, 348).

Da questo momento comincia il cosiddetto periodo dell’erranza, che si protrae per quasi 25 anni, fino alla morte dello scrittore, avvenuta nel 1794. A dispetto del mito che, *romanticamente*, lo dipinge senza una dimora e a stretto contatto con la natura, gli spostamenti di Skovoroda avvengono nell’ambito di varie famiglie di nobili e possidenti, che lo chiamano come istitutore dei propri figli. Inizialmente si stabilisce dagli Zembors’kyj, nella loro tenuta nel villaggio di Hužva. Risale a questo periodo la scrittura dei suoi primi dialoghi filosofici. Il dialogo *Sumfonija narečenna Kniga Aschan’ o poznaniji samago sebe* [*Sinfonia chiamata il libro di Acsa sulla conoscenza di se stessi*], dedicato al motivo della conoscenza di sé, è composto nel 1767. Il dialogo *Narkiss. Razglagol o tom: Uznaj sebe* [*Narciso. Discussione sul tema: Conosci te stesso*] (1769-1771), ne costituisce un’ideale prosecuzione tematica.

Nel 1770 è ospite dei Sošal’s’kyj, con cui trascorre tre mesi a Kiev, poi di Stepan Tev’jašov. Nel 1772 vedono la luce sei dialoghi: *Besěda 1-ja, narečennaja Observatorium (Sion)* [*Prima conversazione chiamata Osservatorio (Sion)*], *Besěda 2-ja, narečennaja Observatorium. Specula (evrejski – Sion)* [*Seconda conversazione chiamata Osservatorio. Specola (in ebraico: Sion)*], *Dialog, ili razglagol o drevnem mirě* [*Dialogo, o discussione, sul mondo antico*], *Razgovor pjati putnikov ob istinnom ščastii v žizni* [*Discussione tra cinque viaggiatori sulla vera felicità nella vita*], *Kol’co. Družeskij razgovor o duševnom mire* [*Il cerchio. Discussione amichevole sulla pace dell’anima*], l’ultimo dei quali, *Razgovor, nazvyvaemyj alfavit, ili bukvar’ mira* [*Discorso, chiamato alfabeto, o abbecedario del mondo*], chiude idealmente un ciclo. L’opera successiva, *Knizečka nazvyvaemaja Silenus Alcibiadis, sirěč Ikona Alkiviadskaja* [*Piccolo libro, chiamato Sileno di Alcibiade, ovvero, Icona di Alcibiade*] (1775), composta a casa di Tev’jašov, si distingue dalle precedenti per la forma – che è quella del trattato – e per i contenuti, che non riguardano il problema etico della ricerca della felicità, ma quello, ontologico, dell’eternità e della natura di Dio. La raccolta di favole *Basni charkovskie* [*Le favole di Charkiv*] è invece ultimata nel 1774.

Nell’inverno 1778-79 egli risiede presso gli Zacharževs’kyj nel villaggio di Burluk. Dal 1779 al 1792 vive prevalentemente tra Husynka, Monočynivka e Burluk. Nel 1780 scrive il trattato *Knizečka o čtenii svjaščennago pisanja narečena Žena Lotova* [*Piccolo libro sulla lettura delle Sacre Scritture chiamato la moglie di Lot*], nel 1781 il dialogo *Besěda, narečennaja dvoe* [*Conversazione chiamata due*]; nel 1783 *Bran’ archistratiga Michaila so Satanoju o sem: legko byt’ blagim* [*La battaglia tra l’archistratega Michele e Satana sulla questione: è facile essere beati*] e *Prja běsu so Varsavoju* [*La lite del diavolo con Varsava*]. Nell’inverno 1781-82 si reca in visita a Taganrog, dove vive il fratello di Kovalyns’kyj, Hryhorij. Nel 1787 scrive *Blagodarnyj Erodij* [*Il riconoscente Erodios*] e *Ubogij žajvoronok* [*La povera allodola*], in cui il genere della favola è impiegato in senso filosofico. Nella prima metà del 1790 scrive il suo ultimo dialogo, *Dialog, imja emu Potop zmiin* [*Dialogo, il cui nome è il diluvio del serpente*], che nella prima redazione reca il titolo *Dialog. Duša i netlěnyj Duch* [*Dialogo. L’anima e lo spirito incorruttibile*]. Si tratta di un commento al XII

capitolo dell'*Apocalissi*. Nel 1789-90 egli porta inoltre a termine la traduzione dell'*Ode* del gesuita Sidronius Hoschius (de Hoosche), del *De tranquillitate animi* di Plutarco (unica traduzione pervenutaci di quelle eseguite su cinque trattati dei *Moralia*) e del *De senectute* di Cicerone.

Skovoroda muore il 29 ottobre 1794 nella tenuta del vice-governatore di Charkiv, A.I. Kovalevs'kyj, a Pan-Ivanivka. Quello stesso anno, M. Kovalyns'kyj scrive il suo *Žizn' Grigorija Skovorody*.

Come sarà facile notare, la vicenda biografica dello scrittore ucraino oscilla tra marginalità ed inclusione rispetto ai contesti accademici e sociali ufficiali (l'Accademia Moghiliiana, il Collegio di Perejaslav, il Collegio di Charkiv; le numerose famiglie nobili che gli offrono riparo), del cui ambiente culturale, nonostante le frequenti intemperanze e i tentativi di ribellione, egli deve essere ritenuto un prodotto. Negli anni trascorsi presso l'Accademia Moghiliiana, che all'epoca è l'istituzione universitaria più avanzata del mondo slavo orientale, Skovoroda impara il greco, il latino e alcuni rudimenti di ebraico; studia retorica e poetica, letteratura latina e filosofia; conosce, come era consuetudine per l'epoca, il pensiero patristico greco e latino. A chi lo assume come insegnante, egli è noto, oltre che per certi bizzarri costumi – l'amore per la solitudine, l'estrema morigeratezza, il vegetarianesimo – *innanzitutto* per le sue vaste ed eclettiche conoscenze. L'insieme di queste variegate sollecitazioni intellettuali – in cui rientrano la Bibbia, la cultura classica, la Patristica, l'Umanesimo e la cultura ucraina barocca – si riversa nel *corpus* della sua opera, dove esso forma un fitto tessuto intertestuale, la cui decifrazione è imprescindibile per la piena comprensione del pensiero e del *metodo* skovorodiano.

Consapevoli della parzialità del nostro sguardo, abbiamo deciso di votare le nostre riflessioni all'analisi del debito skovorodiano nei confronti del pensiero neoplatonico nella sua interpretazione giudaico-cristiana¹¹. Di esso ci riferisce M. Kovalyns'kyj, elencando tra le letture preferite del nostro scrittore, oltre all'amata Bibbia, gli scritti di Filone di Alessandria, Clemente Alessandrino, Origene, Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore¹². Questo elenco è confermato, e in parte ampliato, dallo stesso Skovoroda, che nel trattato *Žena Lotova*

¹¹ Per un inquadramento dell'opera di Skovoroda nel contesto del platonismo e del neoplatonismo cristiani cf. Zelenogorskij 1894, Ern 1912, Špet 1922; Bahaliij 1923, Oljančyn 1928, Čyževs'kyj 1934, 1935, Florovskij 1937, Luciv 1982, Uškalov 1992, Uškalov, Marčenko 1993, Bilaniuk 1994 (1973¹), Pylypiuk 1997.

¹² “Сковорода продолжал преподавать синтаксис и еллинской язык обществу, а любимого своего молодого человека обучал особенно греческому языку и чтению древних книг, из которых любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Иудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрійскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопagitскій, Максим Исповѣдник” [Skovoroda continuò ad insegnare pubblicamente greco e sintassi, impartendo al suo amato giovane lezioni private di greco e istruendolo alla lettura dei testi antichi, tra cui gli scrittori da lui più amati erano i seguenti: Plutarco, Filone Alessandrino, Cicerone, Orazio, Luciano, Clemente Alessandrino, Origene, Nilo, Dionigi Areopagita, Massimo il Confessore] (PZ II, 450).

(1780), enumera, tra gli autentici teologi, Basilio Magno, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Agostino e Gregorio Magno:

Видиш, что посланник от Совѣта Божія есть тот, кто толкует к нравоученію, паче же к Вѣрѣ, без коей и добродѣтель – не добродѣтель. Таковы суть: Василій Великій, Іоанн Златоустый, Григ[орій] Назіанзын, Амвросій, Іероним, Августин, папа Григ[орій] Великій и сим подобные” (PZ II, 34)¹³.

La presenza, all’interno dell’opera skovorodiana, di idee e concetti riconducibili alla riflessione patristica e all’esegesi biblica filoniana deriva essenzialmente da due fattori: dalle conoscenze acquisite dallo scrittore durante la sua formazione scolastica, poiché molti degli autori citati sopra costituivano parte integrante del curriculum teologico moghiliano¹⁴; dalla continuità di questa tra-

¹³ [Vedi che il messo della volontà divina è colui che illustra il significato dell’etica, e ancor più della Fede, senza la quale la virtù non può dirsi tale. Costoro sono: Basilio Magno, Giovanni Crisostomo, Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Gerolamo, Agostino, papa Gregorio Magno e altri]. Si veda anche PZ I, 440 dove Skovoroda invita chi voglia avvicinarsi alla teologia a conoscere “i filosofi pagani e i Padri della Chiesa universale”: “Привитайся с древними языческими Философами. Побесѣдуй с Отцами Вселенскими”.

¹⁴ A partire dalla seconda metà del XVII secolo, nell’area rutena le opere del corpus patristico circolano soprattutto in traduzione latina (Čyževs’kyj 2005 [1931]: 27). Il catalogo della biblioteca dell’Accademia Moghiliana, stilato alla fine del XVIII sec. da Irinej Fal’kovs’kyj, enumera 525 volumi di argomento teologico, tra cui molte traduzioni latine delle opere dei padri. Ne riportiamo di seguito alcune: *Bibliotheca nova veterum patrum et scriptorum ecclesiasticorum sive supplementum bibliothecae patrum*, Paris 1639; *Bibliotheca veterum patrum et auctorum ecclesiasticorum tomi novem*, Paris 1624; *Chrestomathia patristicae graecae sive loci illustres ex antiquissimis Patribus graeci selecti*, Wrocław 1739, *Catena Patrum graecorum in S. Joannem*, Antwerp 1630, *Expositio Patrum graecorum in Psalmos*, Antwerp 1643-1646, P. Cordearius, P. Possinus, *Symbolae graecorum Patrum in Matthaëum*, Toulouse 1646-1647; L.T. Ittigius, *Bibliotheca Patrum Apostolicorum graeco-latina*, Leipzig 1699; Athanasius Magnus episc. Alexandrinus, *Opera, quae reperiuntur omnia*, Paris 1627; Augustinus (divus Aurelius) episc. Hipponensis, *Opera omnia*, Paris 1586; Basilius magnus (s.), *Opera omnia, quae ad nos extant*, Basel 1566, Clemens (s.) presb. Alexandrinus, *Opera graecae et latinae quae extant*, Köln 1688, Ephraim Syrus graecae, E cod. Mss. *Bodleianis*, Oxford 1708; Gregorius (div) Magnus, Papa, *Omnia opera quae extant*, Antwerp 1572, Gregorius (div) Nazianzenus cognomine Theologus, *Opera graecae et latine*, Leipzig 1690, Gregorius Nyssenus, *Opera graecae et latine*, Paris 1638, Hieronymus presb. Stridonensis, *Opera omnia cum notis et scoliis*, Leipzig 1684, Ioannes Cassianus, *Opera*, Arras 1627, Ioannes Chrysostomu, *Opera omnia in duodecim tomos distribuita*, Frankfurt am M. 1697-1698; Macarius Magnus Aegyptius, *Opuscula nonnulla et Apophtegmata; Homiliae*, Leipzig 1714; Maximus, *Scholia in eos B. Dyionisii libros qui extant*, Paris 1562. Presso la biblioteca dell’Accademia era conservata anche una copia dell’opera omnia filoniana: *Philonis Iudaei omnia quae extant opera*, Frankfurt 1691 (cf. Krylovskij 1890, 1896). Il contenuto della biblioteca del Collegio di Charkiv, dove Skovoroda ha insegnato tra il 1759 e il 1764, è descritto in due elenchi, datati 1753

dizione, nell'area ucraina, tramite la liturgia e il complesso di testi ascetici ed agiografici – originali e tradotti – della tradizione scrittoria della *Slavia orthodoxa*, i quali hanno contribuito all'assimilazione della cultura bizantina e alla diffusione dei concetti fondamentali del neoplatonismo cristiano¹⁵.

Pertanto, se in un numero limitato di casi potremo parlare di fonti e citazioni *dirette*¹⁶, in generale la nostra trattazione sarà volta alla ricerca di un comune sfondo neoplatonizzante che unisca il nostro scrittore agli autori citati dal resoconto biografico di M. Kovalyns'kyj e alla tradizione monastico-ascetica bizantina (*Apophthegmata Patrum*, Pseudo-Macario, Evagrio, Efrem Siro, Giovanni Climaco).

Andrà qui specificato, a questo proposito, che il nostro studio insisterà su quegli aspetti della produzione skovorodiana che, pur affrontando *anche* questioni di tipo filosofico come il problema gnoseologico o la relazione tra Dio e natura, si mantengono entro i confini tracciati dalla mistica e dall'ascesi di area orientale¹⁷. La sintesi tra filosofia e questioni mistico-religiose era frequente, d'altra parte, presso gli scrittori ucraini barocchi, per i quali il concetto di "teologia" [богомисліє] era reso anche per mezzo di termini come "философское боговидѣніє", "Христова філософія", e "мудрость небесная"¹⁸.

Nel nostro studio, la ricerca delle corrispondenze e delle analogie testuali tra le opere dello scrittore ucraino e gli autori che egli amava di più si inserisce sullo sfondo di una precisa cornice interpretativa: abbiamo isolato, all'interno della produzione skovorodiana, gli elementi riconducibili alla tripartizione del percorso spirituale del cristiano in *praxis*, *gnosis* e *theoria*¹⁹. Questa suddivisione, tipica della Chiesa orientale, concepisce la vita spirituale come un cammino ascensionale, strutturato secondo gradi progressivi.

La *praxis*, a cui corrisponde il gradino più basso, circoscrive le pratiche volte a contrastare gli assalti del Maligno, eliminando le passioni responsabili

e 1769. Quest'ultimo registra 1669 volumi in lingua latina, tra cui le Sacre Scritture e opere patristiche (cf. Sumcov 1888; Kaganov 1962; Isaevyč 2002).

¹⁵ Sulla circolazione della letteratura patristica ed esicasta nell'area slavo-orientale cf. Gumilevskij (archiep. Filaret) 1859; Budilovič 1875; Archangelskij 1889-1890; Ponomarev 1894-1898; Speranskij 1904; Meščerskij 1964; Proročov 1968, 1974; Granstrem 1974.

¹⁶ Oltre all'elenco di Padri riportato sopra (PZ II, 34), nel *corpus* skovorodiano vi sono tre riferimenti *espliciti* ad Agostino (PZ I, 88; PZ II, 36.393); due a Gregorio di Nazianzo (PZ I, 339; PZ II, 203); uno a Basilio Magno (PZ I, 125); due a Giovanni Crisostomo (PZ II, 215.375); uno a Massimo il Confessore (PZ II, 389); uno a Isidoro Pelusiota (PZ II, 113); uno a Evagrio Pontico, con un'ampia citazione in greco dal *Rerum monachalium rationes* (PZ II, 313); uno a Nilo di Ancira, a cui Skovoroda attribuisce la paternità dell'evagriano *De octo spiritibus malitiae* (PZ II, 94).

¹⁷ Sulla natura prevalentemente religioso-morale della speculazione skovorodiana si veda anche Lebedev 1894; Čyževs'kyj 2004 (1934¹); 2005 (1931¹): 35-36 e Bilaniuk 1994 (1973¹).

¹⁸ Cf. Uškalov 2001: 20.

¹⁹ Cf. Špidlík 1985.

dell’insorgere del peccato. La *gnosis*, a cui può pervenire solo un intelletto opportunamente purificato, si divide in conoscenza dell’io e in conoscenza degli oggetti esterni all’io: lo *status* creaturale di entrambi consente al soggetto di cogliere le tracce del creatore negli oggetti della creazione. La *theoria*, o contemplazione di Dio, costituisce, infine, il grado ultimo di questo percorso ascensionale. In esso dominano due costanti: il *progresso* da uno stadio di massima lontananza da Dio (il peccato) ad uno di massima vicinanza (la contemplazione), e la natura *volontaria* e profondamente *dinamica* di tale processo, la cui realizzazione dipende da una libera scelta del soggetto.

L’orizzonte teorico che consente di concepire il ritorno a Dio come un movimento *verticale* lungo diversi gradi ontologici – da quello meno autentico a quello più autentico – è quello del neoplatonismo cristiano, a cui, non a caso, appartengono tutti gli autori inseriti nell’elenco delle letture skovorodiane.

L’impianto metafisico del pensiero di Skovoroda può essere descritto, dunque, tramite l’immagine neoplatonica dell’emanazione per gradi: il discendere della luce divina, che si incarna nel mondo, ne diminuisce la potenza, finché essa non si esaurisce nella tenebra della materia. Le tenebre, a loro volta, risalgono verso la fonte da cui esse sono precipitate e si immergono nella luce, fino a scomparire del tutto, trasformandosi in luce anch’esse. Il discendere della luce nell’alterità del mondo sensibile è, così, anche un ascendere dell’alterità all’unità sino alla sua totale assimilazione: la discesa di Dio nelle cose è compensata, infatti, dall’ascesa estatica dell’uomo fino a Dio.

In altri termini, il mondo degli oggetti sensibili e il mondo di Dio costituiscono ciascuno un universo autonomo, regolato da leggi e strutture proprie, a cui è dato di stabilire un rapporto di reciproca comunicazione tramite i gesti, tra loro complementari, dell’ascesa e della discesa. Il primo è il moto, frutto di una libera scelta, del soggetto che decide di innalzarsi oltre la palude del sensibile, per raggiungere, nel percorso che dalla *praxis* conduce alla *theoria*, l’unità mistica con Dio. Il secondo è l’atto emanativo dell’Uno-Dio che, per mezzo della sua ipostasi, il *Logos*-Cristo, discende fino alle estreme propaggini della materia.

Ciò che distingue, tuttavia, questa versione cristianizzata del platonismo e del neoplatonismo dai propri corrispettivi ‘pagani’, i quali predicano la divinità dell’anima a priori, è il libero tendere dell’io verso la propria fonte, a cui lo lega un rapporto di *analogia*, ma non di identità. Quest’ultima, che nella teologia dell’oriente cristiano corrisponde allo stadio della *theosis*, va conquistata, infatti, tramite un inesausto perfezionamento spirituale, di cui è testimone la successione triadica *praxis-gnosis-theoria*.

Inserendo sullo sfondo del cammino spirituale dalla *praxis* alla *theoria* il succedersi di moti diastolici e sistolici in cui consiste il percorso dell’Uno neoplatonico, seguiremo il *progresso* del soggetto skovorodiano verso l’unione con Dio.

Nel secondo e nel terzo capitolo analizzeremo la lotta del fedele, o *praxis*, contro le insidie demoniache, le quali tentano di deviare il percorso del cristiano rispetto all’asse ascensionale che ha il proprio vertice nella *theoria*. In particolare, il secondo capitolo esamina l’immagine, contenuta nel dialogo *Bran’ archi-*

stratiga Michaila [*La battaglia dell'archistratega Michele*] (1783), che rappresenta il diavolo come “ladro di pensieri” e ne mostra la dipendenza dalla teoria origeniana (*Homilia in Numeros, De principiis, Homilia in Jesum Nave*) della natura intellettuale della tentazione demoniaca, in seguito ripresa da Evagrio (*De malignis cogitationibus*) e dai padri del deserto (Atanasio, *Vita Antonii*) e divenuta patrimonio comune della tradizione spirituale dell'Oriente cristiano.

Come tenteremo di mostrare nel terzo capitolo, una peculiarità della *praxis* skovorodiana – il cui compito è segnare il passaggio da uno stadio di privazione ontologica ad uno di unità – è la sua coincidenza con la *gnosis*: *guardarsi* dagli attacchi del Maligno significa anche *guardare dentro se stessi*, secondo la duplice semantica dell'ingiunzione deuteronomica “Πρόσεχε σεαυτῷ” [fai attenzione a te stesso], a cui è dedicata l'omelia basiliana *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734-1744).

Nel quarto capitolo esamineremo i modi in cui il soggetto, conoscendo se stesso (*guardandosi*), si annulla in Dio; in particolare, la nostra analisi coinvolgerà la realizzazione linguistica del passaggio dallo stadio in cui l'io è ancora un oggetto del mondo esterno (un *non-io*), a quello in cui diviene prima soggetto *relativo*, e poi soggetto *assoluto* nell'unione con il principio trascendente.

La dialettica io-non io verrà intesa in termini spaziali, come transizione da un *esterno*, in cui dominano alterità e mescolanza, ad un interno che corrisponde al grado di massima individuazione. La costruzione linguistica di tale spazio antinomico è affidata ad espressioni di origine biblica in cui domina il contrasto tra la casa, intesa come spazio altamente individualizzato anche da un punto di vista ontologico, e l'esterno, inteso come luogo della mescolanza. Scegliendo di spostarsi da un luogo all'altro – il che equivale a scendere o a salire lungo la verticale che collega Dio alla materia – il soggetto costruisce dinamicamente la propria natura etica. La verità (l'essere *in Dio*) non si dà così a priori, ma emerge *in movimento*, dal guscio delle contraddizioni sensibili.

Il passaggio dall'oggetto-*io* agli oggetti del mondo sarà preso in esame nel quinto capitolo. La relazione tra il soggetto e il macrocosmo si articola in una serie di passaggi che, dal livello del sensibile, conducono alla conquista del piano metasensibile. La dialettica Dio-materia, con cui deve confrontarsi il soggetto che conosce, sarà da noi analizzata tramite un prisma “linguistico”: essa, cioè, verrà letta come una proto-manifestazione dello iato tra significante e significato. Ciò ci consentirà di chiarire il ruolo del filosofo skovorodiano come *mediatore* tra la rete dei segni, rappresentata dalla materia-testo in cui si incarna il *Logos*, e quella delle essenze. Pertanto, l'azione con cui lo Skovoroda-scrittore crea un sistema-testo in forma dialogica, in cui il soggetto comunica con il divino per mezzo del linguaggio simbolico della Bibbia, è uguale a quella con cui lo Skovoroda-filosofo conosce i principi primi delle cose partendo dalla materia sensibile; *leggendola*, cioè, come il libro in cui il *Logos* imprime le sue tracce. In questo modo, Testo e Idea entrano in una relazione di uguaglianza che ricalca, in larga misura, l'annullamento reciproco di Dio e Materia.

La verticale che li unisce è rappresentata dallo scrittore-filosofo, il quale, percorrendola nelle due direzioni, mette in comunicazione il trascendente con

l'immanente. Il percorso discensionale è quello della *poiesis*, o dell'*incarnazione* del Logos; il percorso ascensionale è quello della filosofia, o dell'*intuizione* del Logos. Ascesa e discesa avvengono tramite il *Logos*, che, come Cristo, funge da intermediario tra i due livelli.

Il sesto capitolo, in cui si affronta il carattere *volontaristico* dell'intuizione del *Logos*, prende le mosse dalla parabola, contenuta nel trattato *Silenus Alcibiadis* (1775), in cui si narra di un anacoreta impegnato a dare la caccia ad un uccello impossibile da catturare. Per quest'ultimo, l'eterno differimento dell'oggetto della ricerca non provoca frustrazione, ma un senso di divertito coinvolgimento nell'impresa conoscitiva. La chiave di lettura adottata per rendere ragione della natura paradossale dell'apologo è la teoria dell'*epektasis* [tensione in avanti] nella forma elaborata da Gregorio di Nissa (*Vita Mosis, In Canticum*) e Massimo il Confessore (*Capita theologica*). Poiché è impossibile per la creatura finita, immersa nello spazio e nel tempo, raggiungere Dio – che è infinito ed estraneo alle categorie di spazio e tempo – il movimento con cui la creatura tenta di colmare la distanza che la separa da Dio è valutato positivamente, in quanto strumento di *progresso* spirituale. L'arresto del moto, o *sazietà*, coincide, invece, con l'arresto nel cammino della virtù. Quest'ultimo punto della teoria gregoriana è presente in quei luoghi del *corpus* skovorodiano in cui si predica la necessità di “non conoscere tutto” per evitare l'insorgere dell'immobilità e della noia.

Partendo dal termine “забава”, che nella parabola dell'anacoreta descrive l'attività della “caccia”, il settimo capitolo esamina il lessico plurilinguistico – slavo-greco-latino – con cui Skovoroda designa il tempo da dedicare all'attività contemplativa. Verrà dimostrata l'adesione skovorodiana alla tradizione classica e patristica di intendere in senso *teoretico* il tempo libero dal *negotium*, secondo l'esegesi origeniana – e poi agostiniana – di *Sal* 14, 11 “Vacate et videte quod ego sum Deus” [Оупразднитесь и разумѣйте якъ азъ есмь Бѣгъ]. L'*otium* terreno [праздность] prefigura, cioè, la festa ultraterrena [праздник], in cui al soggetto è concesso di *contemplare* Dio.

Tuttavia, prima di giungere al vertice rappresentato dalla *theoria*, la nostra personale ascesa lungo la verticale del cosmo skovorodiano, di cui questo lavoro vuole presentare gli esiti, inizierà dal basso. Inizierà, cioè, con il resoconto del trattamento che la Storia ha riservato a Skovoroda.

1. Rassegna ragionata della letteratura critica skovorodiana. Linee di sviluppo e prospettive

Uno dei più brillanti tra gli studiosi di Skovoroda, D. Čyževs'kyj, ha affermato che il sistema speculativo elaborato dal filosofo ucraino è, nella sua essenza, radicalmente antitetico (2004 [1934¹]: 10). Paradossalmente, il principale problema interpretativo che si presenta a chi voglia misurarsi con l'opera skovorodiana non è costituito dalla tortuosità dei suoi aspetti teorici, ma dal carattere estremamente contraddittorio e discontinuo dell'immensa letteratura critica sorta nel corso degli ultimi due secoli attorno alla figura del poeta-filosofo¹.

Contraddittorietà e discontinuità sono due tratti in larga misura attribuibili al susseguirsi dei rivolgimenti sociali, storici e politici che hanno contraddistinto questi duecento anni di *skovorodiana*, e al mutare della sensibilità interpretativa che ha accompagnato tali eventi. La linea che rappresenta il percorso della critica sulle tracce del filosofo ucraino conosce, nel corso del tempo, momenti di inusitato vigore, assottigliamenti, incrinature, silenzi, biforcazioni, e, infine, nuove fioriture.

In questo percorso a tratti doloroso, due eventi sono imprescindibili per una valutazione obiettiva del complesso lascito critico in nostro possesso: la nascita dell'Unione Sovietica, che ha come conseguenza immediata l'ampliamento del solco teorico e metodologico tra gli studi prodotti in Russia e Ucraina e quelli prodotti in Occidente, e la sua fine. Accanto a queste due forze polarizzanti, vi sono altri nodi storici, di certo meno traumatici, attorno ai quali si realizza un'inusitata concentrazione di studi critici dedicati al filosofo, il cui tasso di variabilità teorico-interpretativa è, come vedremo, estremamente alto.

1.1. Gli albori (1794-1893)

Per quasi un secolo dopo la sua morte, avvenuta nel 1794, la figura di Skovoroda resta avvolta nell'ombra. Sebbene in Ucraina orientale i dialoghi e le canzoni circolassero in forma manoscritta già durante la vita del filosofo e fossero ben noti a personalità come Kotljarevs'kyj, Kvitka-Osnovjanenko e Ševčenko (Uškalov 2006a: 149), fino alla fine del XIX sec. sul filosofo ucraino si scrive

¹ Nel capitolo ci riferiremo a Skovoroda principalmente come "filosofo", perché tale è la caratterizzazione che emerge negli studi critici che prenderemo in esame.

poco, spesso in termini poco lusinghieri – quando non apertamente spregiativi – e le sue opere non conoscono alcuna forma di diffusione sistematica.

Nel 1798 esce, anonimo, a San Pietroburgo, il *Narkiss*, pubblicato dal massone ed ex-studente dell’Accademia kieviana A.I. Antonovskij all’interno della collana *Biblioteka duchovnaja*². Otto anni dopo, nel 1806, il *Sionskij vestnik* pubblica il trattato etico *Načal’naja dver’ ko christianskomu dobropraviju* [La porta d’ingresso all’etica cristiana], che Skovoroda aveva scritto nel 1768, nel periodo in cui insegnava catechismo presso il Collegio di Charkiv.

A distanza di numerosi anni, nel 1837, le edizioni del “Čelovekoljubivoje obščestvo” pubblicano a Mosca i dialoghi *Besěda dvoe* [Conversazione chiamata due] (1781), *Kol’co* [Il cerchio] (1772) e *Ubogij žajvoronok* [La povera alodola] (1787). L’ultimo ad uscire per le edizioni moscovite è *Bran’ archistratiga Michaila* [La battaglia dell’archistratega Michele] (1783), pubblicato nel 1839 con alcuni tagli della censura. A questa sporadica serie di pubblicazioni, in cui è difficile individuare un criterio guida di tipo tematico o cronologico – in *Besěda dvoe* e nel *Kol’co* prevalgono le questioni metafisiche; *Ubogij žajvoronok* è un trattato a sfondo etico-pedagogico; *Bran’ archistratiga Michaila*, infine, è una complessa *visio* escatologica di ascendenza apocrifa – segue un silenzio di quasi 50 anni, interrotto, nel 1894, dalla prima pubblicazione relativamente completa delle opere, a cura di D.I. Bahalij.

Altrettanto frammentari e discontinui sono gli accenni a Skovoroda nella pubblicistica del XIX secolo. Li accomuna il giudizio sostanzialmente negativo formulato attorno all’opera del filosofo, per lo più ritenuta “strana”, “fuori moda”, “scolastica”. Il primo a menzionare il nome di Skovoroda, nel 1816, è V. Maslovič, in uno studio, che, però, si limita a considerarne la produzione favolistica. Seguono, a breve distanza di tempo, gli articoli di G. Gess de Kal’ve [Hesse de Kalvè] e I. Vernet [Fernet] (1817), I. Snegirev (1823). In tutti i casi, la biografia del filosofo – solitario, *jurodivij* – sembra destare maggiore interesse del suo sistema speculativo, contribuendo, così, a generare un *cliché* interpretativo che, nei suoi tratti fondamentali, si conserverà invariato fino ai tardi anni ’60 del secolo scorso.

L’atteggiamento critico che tende a decontestualizzare la figura di Skovoroda, esagerandone l’autonomia (o l’unicità) culturale rispetto al proprio tempo, è inscindibile, d’altra parte, dal pregiudizio sulla mancata originalità dell’offerta didattica Kievo-Moghiliana, presso la quale, come si è detto nell’introduzione, il filosofo studiò per più di dieci anni.

Il primo a contestare il paradigma interpretativo che privilegia il dato dell’*eccentricità* biografica rispetto ad un approccio di tipo scientifico all’opera del filosofo è lo studioso di origini moldavo-polacche A. Chiždeu [Hâjdeu]³.

² Sul successo goduto dall’opera skovorodiana presso i circoli massonici, cf. Ivan’o 1983: 100; Uškalov 2006a: 150.

³ Hașdeu in moldavo. Per una visione d’insieme della figura di A. Chiždeu, si veda l’introduzione di L. Uškalov e S. Vakulenko (2002: 233-254) alla traduzione ucrai-

Chiždeu, che nel 1833 progettò, senza successo, di dare alle stampe un'edizione in sette volumi dell'opera skovorodiana⁴, dedicò almeno tre studi ad un'attenta disamina del lascito letterario e filosofico di colui che egli definì un "pensatore del popolo" [народный мыслитель].

Questo termine, impiegato per la prima volta sulle pagine di "Teleskop" nel 1831, suscitò l'accesa replica di O. Eveckij, ospitata quattro anni dopo sul supplemento satirico "Molva" (Eveckij 1835), all'epoca della direzione di Belinskij, inaugurando, di fatto, una tradizione di aperta ostilità tra gli intellettuali radicali e occidentalisti e il pensiero skovorodiano. Nel 1833 l'"Odesskij Vestnik" pubblicò il saggio *Sokrat i Skovoroda*, mentre, due anni dopo, "Teleskop" diede spazio all'ampio studio *Grigorij Varsava Skovoroda. Istoriko-kritičeskij očerk* (Chiždeu 1835).

L'analisi di Chiždeu, in cui si deve leggere un tentativo di piegare la natura sostanzialmente sovra-storica della speculazione skovorodiana alle ragioni dell'ideologia della Russia di Nicola I, si fonda in larga parte sull'idea del sostrato popolare [народный]⁵, profondamente *slavo*, dell'opera del filosofo – che lo studioso contrappone all'"europeo" Lomonosov – e sulle sue analogie con l'etica e la gnoseologia socratica. Questo preciso aspetto, sorto in chiara polemica con la definizione di "Diogene ucraino" coniata da Hesse de Kalvé, Fernet e Snegirev, sarà destinato a divenire uno dei cardini concettuali della skovorodiana novecentesca. Contestato apertamente dal solo P. Žytec'kyj (1919), esso influenzerà in maniera decisiva il punto di vista di F. Zelenogorskij (1894) che, per primo, ha inserito il pensiero skovorodiano nell'alveo della filosofia antica.

Nonostante alcune palesi mistificazioni – non ultimo, il processo di radicale russificazione a cui fu sottoposto il filosofo, significativamente ribattezzato "russkij Sokrat"⁶ – i lavori di Chiždeu sono i primi a conferire un carattere di tipo scientifico agli studi skovorodiani. Essi, inoltre, inaugurano quella visione slavofila del filosofo ucraino che è parte integrante del mito novecentesco di Skovoroda diffuso nella vulgata di V. Ėrn, il quale fu un continuatore fedele e rigoroso del pensatore moldavo⁷.

na dell'ultimo lavoro dello studioso moldavo: *Zavdannja našoji doby: nauka Hryhorija Savyča Skovorody, jedyneho rus'koho filosafo, v ekzehetyčno-systematyčnomu vykladi*.

⁴ Secondo la studiosa rumena M. László-Kuťiuk (1965: 218), che ha avuto accesso agli archivi di Chiždeu, in realtà egli sarebbe stato unicamente in possesso del dialogo *Narkiss*, del trattato *Žena Lotova* e delle due *visio* escatologiche *Bran' archi-stratiga Michaila* e *Prja bėsu so Varsavoju*.

⁵ G.Y. Shevelov (1994 [1991]: 121) definisce questo giudizio "a myth [...] that prevents any objective study of his life and work".

⁶ Sul parallelismo Socrate-Skovoroda si veda anche Chirjakov 1897: 129-134; Ėrn 1908: 56-59.

⁷ Su Skovoroda *narodnyj filosof*, cf. anche Rusova 1894, Askočenskij 1856.

1.2. La prima riscoperta (1893-1928)

La fine del XIX secolo e l’inizio del XX segnano un’improvvisa crescita dell’interesse attorno alla figura di Skovoroda. Nel 1894, a cento anni dalla morte del filosofo, a Charkiv vede la luce la prima edizione delle opere, a cura di D. I. Bahalij [Bagalej] (Skovoroda 1894).

Nel 1912, esce, questa volta a Pietroburgo, un’altra edizione delle opere, a cura di V. Bonč-Bruevič (Skovoroda 1912). Rispetto all’edizione curata da D. Bahalij, la raccolta edita da Bonč-Bruevič presenta alcune variazioni testuali relative ai dialoghi *Kniga Aschan’*, *Izrailskij zmij* [*Silenus Alcibiadis*], *Narkiss*, *Potop zmiin*, *Načal’naja dver’ ko christianskomu dobropraviju*, e alla *Vita* di Skovoroda scritta dall’amico M. Kovalyns’kyj, già apparsa nel 1886 sulle pagine di “Kievskaja starina” (Kovalyns’kyj 1886). Le variazioni sono descritte dal curatore in una serie di brevi note esplicative preposte all’edizione a stampa dei rispettivi manoscritti (Bonč-Bruevič 1912)⁸.

In concomitanza con l’accresciuta accessibilità dell’opera skovorodiana, compaiono, a partire dal 1894, almeno una trentina tra articoli e monografie dedicati al filosofo. Ricordiamo, tra essi, gli scritti di D. Bahalij apparsi su “Kievskaja starina” alla fine del XIX secolo (Bahalij 1895), la monumentale monografia *Ukrajins’kyj mandrovanyj filosof Hr. Sav. Skovoroda*, uscita, sempre ad opera di Bahalij, nel 1926 a Charkiv; la monografia di V.F. Ėrn, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn’ i učenje*, pubblicata a Mosca nel 1912; la raccolta di saggi, pubblicata ad Odessa nel 1923, *Pamjaty H.S. Skovorody (1722-1922)*; gli articoli di A.Ja. Efimenko (1894), F.A. Zelenogorskij (1894) e M. Sumcov (1927). Quest’ultimo, secondo le parole di I. Ajzenštok (1923: 210), è stato il primo a “tuffarsi a capofitto nel gran mare del barocco letterario ucraino”, richiamando l’attenzione sull’*ucrainicità* del filosofo⁹.

All’opposto del paradigma sumcoviano, in cui, in anticipo su Čyževs’kyj, il lascito barocco ucraino costituisce uno dei criteri di analisi dell’opera skovorodiana, la lettura fornita da V. Ėrn¹⁰ – già autore di due studi su Rosmini e Gioberti, di una monografia rimasta incompiuta su Platone e di alcuni articoli dai toni violentemente anti-occidentali (Ėrn 1914) – è modellata sull’asse concettuale “slavofilismo-socraticismo” lasciato in eredità da A. Chiždeu.

Nel filosofo ucraino, Ėrn scorse un apologeta del *Logos* slavo-ortodosso (e, nella fattispecie, *russo*) contro la progressiva meccanizzazione della *ratio* occidentale; una posizione che gli costò l’accusa, formulata dal neo-kantiano S. Frank, di “nazionalismo filosofico” (Frank 1910)¹¹. Ėrn (1912: 124), in

⁸ Per un’analisi comparata delle due edizioni si veda Strumiński 1994: 215-219.

⁹ Cf. Sumcov 1926 e le sezioni ivi dedicate ad un confronto tra Skovoroda, Tupalo e Herasym Smotryc’kyj. Sul saggio *Sv. Dmytryj Rostovs’kyj i Skovoroda, jako pro-vydniki rozumu* è tornato di recente L. Uškalov (2007: 177-196).

¹⁰ Su Ėrn cf. Zenkovsky 1953: 918 e Horowitz 1997: 97.

¹¹ In un saggio non privo di accenti polemici nei confronti dello Skovoroda-filosofo, anche G.G. Špet (1922: 69-70) definì la monografia di Ėrn un libro brillante, ma

particolare, nega che l'ambiente culturale ucraino (e, più precisamente, quello kievo-moghiliano) abbia esercitato una qualsivoglia influenza su Skovoroda, costruendo attorno alla figura del filosofo un peculiare mito *romantico*, la cui conseguenza più immediata è di esagerare il momento dell'autodeterminazione soggettiva della personalità intellettuale¹².

L'interpretazione erniana dell'ossatura teorica del sistema teorico di Skovoroda è, invece, orientata in senso platonico e dualista. Il rapporto che si instaura tra cosmo invisibile e visibile ricalca, secondo Ęrn, quello tra la forma (l'*eidos*) e la materia platoniche. La relazione dialettica che unisce l'*essere* (la forma) e l'*ente* (la materia), al quale sono ascritti forti tratti *meonici* (Ěrn 1912: 264), è di dualismo assoluto, e non può in alcun modo condurre ad esiti conciliatori; questi ultimi, infatti, sono impensabili in presenza dell'appartenenza di uno dei due poli dialettici (la materia) al dominio del non-essere (*ibid.*).

L'esistenza di un rapporto di filiazione genetica tra gli scritti skovorodiani e quelli platonici era stata sostenuta, alcuni anni prima, anche da V.F. Zelenogorskij (1894: 222), il quale, come si è affermato sopra, subì, al pari di Ęrn, l'influsso delle considerazioni di Chiždeu sul socratismo skovorodiano. Platoniche, secondo Zelenogorskij, sono la preminenza ontologica del cosmo invisibile su quello visibile, la determinazione dell'anima come *perpetuum mobile* e la predilezione per il genere dialogico (*ibid.*). Con Zelenogorskij, la cui discussione non apportava alcuna prova di tale dipendenza testuale, polemizzò G.G. Špet (1922), confutando la possibilità di un'influenza diretta del pensiero platonico sull'antropologia skovorodiana, per la quale egli coniò il termine di "platonismo cristianizzato" (Špet 1922: 88).

Orientata sul platonismo è anche la lettura di D. Bahalij (1926: 395), per il quale la teoria skovorodiana dei due principi (*materia e forma*) non presenta accenti dualistici, ma monisti; a dispetto di tali presupposti teorici, al momento di fornire un'interpretazione dell'ermeneutica biblica skovorodiana, Bahalij sembrò tuttavia ignorare l'influsso che ebbe su di essa il platonismo dell'allegoresi alessandrina (Filone, Origene, Clemente), e, nel rifiuto della veste letterale della Scrittura, lo studioso vide, piuttosto discutibilmente, una manifestazione di libero pensiero (Bahalij 1895: 278)¹³.

Un'interpretazione estremamente accurata del platonismo di Skovoroda è stata fornita da V.M. Petrov nel 1927, al termine della prima Skovoroda-*rei-*

che poco aveva a che vedere con il reale pensiero del filosofo ucraino. Quest'ultimo, infatti, non avendo caratteristiche propriamente filosofiche, difficilmente poteva venire ascritto al *logizm* erniano (*ibid.*). Contro la russificazione erniana del pensiero skovorodiano si è espresso anche M. Sriblians'kyj (1913), il quale ha fatto acutamente notare la distanza tra il "collettivismo" slavofilo e l'individualismo della filosofia skovorodiana.

¹² Contro questo aspetto della monografia di Ęrn si è espresso per primo M. Sumcov (1918: 42). Si veda anche Ivan'o 1983: 56.

¹³ Queste affermazioni di Bahalij furono duramente criticate da D. Čyževs'kyj (2004 [1934]: 123). Un analogo fraintendimento dell'esegesi allegorica skovorodiana si riscontra in M. Sumcov e M. Javors'kyj (*ibid.*).

nassance (Petrov 1927)¹⁴. Petrov, che restringe il proprio campo di indagine al problema ontologico e, in particolare, alla trattazione del rapporto tra materia e forma, descrive con acutezza e precisione le analogie tra il sistema skovorodiano e quello platonico, illustrando con esempi concreti, tratti dai rispettivi testi, le somiglianze di tipo terminologico e quelle di tipo simbolico¹⁵. L’analisi di Petrov culmina nella confutazione della tesi erniana del dualismo assoluto di Skovoroda, optando per la definizione di compromesso di “mono-dualismo” (1927: 38), sostenuto, in questo, dalle posizioni moniste di Bahalij.

Dal modello dualistico-platonico si discosta invece in maniera sostanziale A.Ja. Efimenko, per la quale il sistema skovorodiano è panteista e presenta alcune affinità sostanziali con quello elaborato da Spinoza (Efimenko 1894a; 1894b)¹⁶.

Questa prima, intensa stagione vissuta dalla skovorodiana ucraina – i cui echi non mancarono di farsi sentire anche in Europa occidentale, ad opera di alcuni studiosi dell’emigrazione¹⁷ – si conclude attorno al 1928. Per tutti gli anni ’30 e ’40, fino all’inizio del disgelo, nell’Unione Sovietica staliniana il “platonismo cristianizzato” (cf. *supra* Špet 1922: 88) di Skovoroda diviene materia di studio non gradita. Le sporadiche menzioni nella pubblicistica e nella stampa accademica dell’epoca sono riservate, nel migliore dei casi, alla produzione favolistica e all’attività pedagogica (Buhajko 1944; Dadenkov 1947; Bendrikov 1951).

Non mancano, d’altra parte, in questi stessi anni, i tentativi di far vestire al filosofo ucraino i panni dell’empirio-criticismo, trasformandolo in una delle molte icone del *pantheon* sovietico (Enevyč 1946; Dmitrenko 1951). Quest’ultima tendenza troverà un compiuto sviluppo teorico durante gli anni ’60.

1.3. Dmytro Čyževs’kyj

Mentre in URSS la critica skovorodiana era ridotta al silenzio, tra Praga e la Germania, l’*émigré* Dmytro Čyževs’kyj dava vita ad alcuni tra i contributi più importanti per la comprensione del filosofo ucraino.

Hegeliano, estimatore di Husserl e Heidegger, di cui seguì i corsi a Marburgo, profondo conoscitore della cultura barocca, D. Čyževs’kyj studiò astronomia e matematica a Pietroburgo (1911-1913), per poi trasferirsi a Kiev, dove frequentò corsi di filosofia, filologia slava e linguistica indoeuropea. Nel 1921,

¹⁴ L’articolo è citato in termini positivi anche da Čyževs’kyj (2004 [1934¹]: 44), che lo recensì in due occasioni (1929a; 1929b).

¹⁵ Sulle analogie tra il sistema simbolico platonico e quello skovorodiano (in particolare a riguardo delle immagini dell’“albero” e dell’“ombra”), si veda anche Ęrn 1912: 256.

¹⁶ Si veda anche Ohorodnyk 1934. Lo “spinozismo” di Skovoroda sarà sostenuto di frequente dalla critica sovietica. Si veda, ad esempio, Ničyk 1972a, 1972b. Sul panteismo di Skovoroda si era invece già espresso I. Franko (1895).

¹⁷ Cf. von Besobrasof 1912; Mirčuk 1928; Oljančyn 1928.

all'età di 27 anni, lasciò l'Ucraina e si trasferì in Germania, dove studiò filosofia, avendo Jaspers tra i propri insegnanti. Dal 1924 al 1931 visse in Cecoslovacchia, dove divenne membro del Circolo Linguistico di Praga e iniziò a lavorare su Skovoroda. Il resto della sua vita non fu meno peripatetico: egli insegnò a Halle, Jena e Marburgo (1932-49), a Harvard (1949-56) e, infine, a Heidelberg e Colonia¹⁸.

Čyževs'kyj scrisse tutti i suoi lavori fondamentali su Skovoroda tra la fine degli anni '20 e gli anni '40 del secolo scorso. Una volta trasferitosi in America, nel 1956, le pubblicazioni skovorodiane si fecero sporadiche, tanto che, tra il 1950 e il 1970, videro la luce solo due studi, uno nel 1968 e l'altro nel 1974.

I primi contributi, *Skovoroda i nemeckaja mistika* (1929a), e *Filosofija G.S. Skovorody* (1929b), uscirono nel 1929. Seguì, a cadenza pressoché annuale, una lunga serie di articoli – tutti pubblicati sul prestigioso “Zeitschrift für Slavische Philologie” – dedicati all'analisi dei rapporti tra Skovoroda e la tradizione mistica tedesca (Silesius, Weigel, Böhme, Eckart) (1930; 1935), la patristica orientale (1935), la filosofia e l'allegoresi filoniane (1933)¹⁹. Agli studi votati all'indagine del carattere filosofico dell'opera skovorodiana vanno aggiunte le ricerche sull'attività poetica e favolistica, il linguaggio letterario e i legami tra il filosofo e la tradizione simbolico-emblematica barocca (1934; 1936; 1937; 1944). Culmine di questo percorso critico è la monografia *Filosofija H.S. Skovorody*, pubblicata a Varsavia nel 1934, e ristampata in tedesco nel 1974, con alcune variazioni nella struttura e nel contenuto, con il titolo *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*²⁰.

I capisaldi teorici alla base di questo lavoro tuttora fondamentale, poiché sotto il suo influsso ha di fatto preso vita la *skovorodiana* occidentale, possono essere sintetizzati come segue. Skovoroda è ritenuto l'ultimo e il più compiuto rappresentante della cultura barocca ucraina, che nel filosofo vive la sua estrema stagione, per poi cedere il passo al pre-romanticismo. Il ruolo di transizione del pensatore, posto a mezza via tra due periodi nodali per lo sviluppo letterario e culturale ucraino, ne fa, così, il centro della storia spirituale del paese²¹.

Dai simboli e dagli emblemi del mondo barocco il pensiero skovorodiano trae linfa vitale, attinge immagini e figure che, una volta trasferite nel corpo vivo dell'opera, si mutano in *mitologemi* (Čyževs'kyj 2004 [1934¹]: 85-114).

¹⁸ Si veda Pritsak, Ševčenko 1977. Su Čyževs'kyj cf. anche Uškalov 2003.

¹⁹ In anni più recenti, l'influsso di Filone sull'ontologia e sulla numerologia skovorodiana è stato preso in esame da M. László-Kuťuk (1990; 1991). Alle indagini della studiosa rumena sulla numerologia esoterica si è ispirato S. Bondar (2003).

²⁰ Rispetto alla versione uscita a Varsavia nel 1934, l'edizione tedesca presenta un capitolo dedicato alla biografia di Skovoroda e citazioni più estese dai mistici tedeschi. Mancano, tuttavia, le tavole con simboli ed emblemi e il capitolo dedicato all'“ucrainicità” del filosofo. La traduzione inglese dei primi due capitoli di *Dichter, Denker, Mystiker* (“The man and his fate”, “The principles”) è stata pubblicata in Marshall, Bird 1994: 1-62.

²¹ Il primo a sottolineare la funzione di Skovoroda come la figura che sancisce il passaggio dalla ‘vecchia’ alla ‘nuova’ Ucraina fu I. Franko (1895).

Nell'incarnazione in forme simboliche del suo pensiero Skovoroda è, al contempo, figlio dell'età barocca ed erede della tradizione pre-socratica, che attribuisce al *Logos* tratti mitico-simbolici (*ivi*, 92).

Il modo in cui il pensiero skovorodiano formula i propri postulati sul mondo è di tipo dialettico: esso genera catene triadiche di tesi-antitesi-sintesi e coppie di contrari che convivono fianco a fianco, annullandosi (*ivi*: 43). La dialettica skovorodiana, fondata sull'impiego dell'*antitesi*, è, a sua volta, un fenomeno spurio, nel quale si innestano il neoplatonismo plotiniano e procliano, il platonismo cristianizzato dei Padri e, non ultimo, lo stile contraddittorio e paradossale della mistica tedesca di età medievale e moderna.

Negli scritti di Suso, Weigel, Böhme ed Eckhart, Čyževs'kyj rileva, infatti, una fitta rete di paralleli tipologici rispetto allo stile, al repertorio simbolico e ai fondamenti metafisici della filosofia skovorodiana (l'eternità del mondo e della materia, la centralità dell'"uomo interiore"). Quest'ultima è definita, in buona sostanza, una forma di pensiero mistico, il cui scopo è l'*unio* immediata con Dio²².

La tesi čyževs'kiana, inaccettabile per la critica sovietica, non cessa di destare perplessità anche fra gli studiosi contemporanei. G.Y. Shevelov, che ammette la persuasività degli esempi portati da Čyževs'kyj, sostiene, non senza ragione, che parte delle analogie tra Skovoroda e i mistici tedeschi possa essere più facilmente spiegata a partire dalla comune influenza della Bibbia (1994 [1991¹]: 98). Le medesime perplessità sono state espresse da N. Pylypiuk (1997b: 128), per la quale la conoscenza della mistica tedesca da parte di Skovoroda resta un fatto "ipotetico"²³.

1.4. La seconda riscoperta (1960-1970)

Spostandoci nuovamente in Unione Sovietica, dopo il vuoto degli anni 1929-1955, gli iniziali effetti positivi del disgelo chruščeviano sembrano coinvolgere anche la figura di Skovoroda. Naturalmente, il fatto che si torni a parlare

²² I rimandi alla mistica tedesca sono presenti in quasi ogni pagina della *Filosofija*, pertanto sarebbe superfluo riportare qui qualsivoglia indicazione. Va tuttavia ricordato che fu I. Franko il primo a richiamare l'attenzione sulla natura mistica del pensiero skovorodiano, senza tuttavia soffermarsi sulla forma barocca dei suoi trattati e sul loro ricco simbolismo. Su Franko critico di Skovoroda cf. Uškaľov 2007: 381-394.

²³ Un'erede dello sguardo "tedesco" inaugurato da Čyževs'kyj è I. Huzar (1995; 2004), che ha scelto di estendere il proprio metodo di indagine alle influenze della "nuova filosofia tedesca" (Leibniz) su Skovoroda. Tuttavia, gli esempi riportati dalla Huzar a favore dell'influsso leibniziano su Skovoroda sono poco convincenti (a mancare sono innanzitutto le prove di una effettiva conoscenza del filosofo tedesco da parte di quello ucraino, sebbene Skovoroda avesse familiarità con il sistema leibniziano-wolffiano che era predominante al collegio di Charkiv a metà del XVIII sec.), e la studiosa sembra tralasciare il fatto che le analogie tra Skovoroda e Leibniz possano essere il risultato dell'influsso di fonti comuni (*in primis* platoniche).

del filosofo ucraino dopo l'oblio a cui era stato condannato in epoca staliniana, non significa che se ne parli in termini obiettivi, o innovativi. Qualcosa, tuttavia, si muove, e di questi deboli avanzamenti critico-teorici si apprezzeranno appieno i frutti a partire dalla seconda metà degli anni '70, quando verranno dati alle stampe – in molti casi dopo anni di fermo da parte della censura – alcuni tra i lavori più brillanti che siano mai stati prodotti sulla figura del filosofo.

La prima a vedere la luce, ad un anno dal XX Congresso, fu la monografia di T.A. Bilyč (1957), *Svitohljad H.S. Skovorody*. Nell'analisi di Bilyč, lo Skovoroda teologo, mistico e platonico-cristiano descritto dalla critica di età pre-staliniana scompare, per lasciare il posto ad un quantomeno discutibile Skovoroda “materialista e ateo”, il cui inserimento nell'alveo dell'Ortodossia (lettura della Bibbia compresa) è funzionale alla distruzione del sistema “dall'interno” (Bilyč 1957: 65-69; 78, 84). Posizioni analoghe a quelle di Bilyč si ritrovano, alcuni anni più tardi, in *Mirovozzrenie H.S. Skovorody* di S. Škurinov (1962), il quale attribuisce al sistema elaborato da Skovoroda l'etichetta di “panteista-materialista” (1962: 55). Da una valutazione globale di tipo materialista non si discosta neppure la monografia di M. Red'ko, uscita a Leopoli nel 1967.

Secondo I.A. Tabačnikov, che si è occupato a più riprese del filosofo, curandone l'edizione completa delle opere, pubblicata a Kiev nel 1961 (Skovoroda 1961), il materialismo di Skovoroda è, invece, il risultato di una lunga oscillazione tra materialismo e idealismo, dialettica e metafisica; un percorso, sostiene Tabačnikov, che lo accomuna ad Aristotele (Tabáčnikov 1956: 29; Skovoroda 1961: XIII). Tabačnikov, naturalmente, preferisce ignorare l'estraneità teorica di Skovoroda al sistema aristotelico (un sistema con cui egli doveva essere entrato in contatto nel periodo trascorso all'Accademia Moghiliana, attraverso le personalità di H. Konys'kyj e M. Kozačynskij)²⁴ o, più concretamente, la presenza solo sporadica di riferimenti ad Aristotele all'interno della sua produzione dialogica²⁵.

Se la tesi principe di questa prima ondata di studi pubblicati nell'URSS post-staliniana sembra essere quella del materialismo ateo (o, nella migliore delle ipotesi, panteista) del filosofo ucraino, non sono mancati nemmeno i tentativi

²⁴ H. Konys'kyj, l'“ultimo aristotelico” dell'Accademia Kiev-Moghiliana e simpatizzante delle nuove correnti wolffiane, scrisse una *Philosophia aristotelica iuxta numero quator* (1746-49); aristotelico era anche Kozačyns'kyj, autore di una *Philosophia aristotelica ad mentem peripateticorum tradita* (1745) (Jerčić 1980: 239). Entrambi furono insegnanti di Skovoroda: Konys'kyj dal 1746 al 1751, Kozačyns'kyj dal 1739 al 1746. Su H. Konys'kyj si veda Kašuba 1972, 1979; su M. Kozačyns'kyj si veda la monografia di V. Jerčić, pubblicata a Novi Sad e Belgrado nel 1980. Sul contributo di Kozačyns'kyj alla creazione di un lessico filosofico in lingua slava, si veda Vakulenko 2004.

²⁵ Quest'ultimo punto è stato fatto notare, ancora in epoca sovietica, da V.M. Ničyk (1972: 50). Sul predominio di Platone rispetto ad Aristotele si veda anche Ivan'ò 1983. Sono tuttavia di origine aristotelica espressioni utilizzate o commentate da Skovoroda come “ars perficit naturam” (PZ I, 117), “similem ducit deus ad similem” (PZ I, 130) e “Aristoteles haec dixerit: ‘Homo solitarius aut bestia est fera, aut deus’” (PZ II, 230).

di attribuire alla sua figura peculiari connotati socio-politici²⁶. Gli stereotipi costruiti dalla critica sovietica sono essenzialmente due: il primo descrive Skovoroda come un filosofo-illuminista e amico del popolo (Trachtenberg 1957: 653); il secondo ne fa un illuminista-democratico impegnato ad abbattere il sistema feudale (Evdokimenko, Tabačnikov 1968: 411).

Il primo cliché interpretativo sviluppa, *mutatis mutandis*, un’idea già presente nella critica ottocentesca di marca slavofila, e riassumibile nella persuasione dell’inscindibilità del sistema filosofico skovorodiano dal dato biografico (di solito inteso in termini di *eccezionalità*), portando alle estreme conseguenze il processo di decontestualizzazione culturale e intellettuale predicato da questa posizione²⁷. Gli anni trascorsi presso l’Accademia Moghiliiana, i viaggi all’estero, l’attività didattica come istitutore privato o come insegnante presso il Collegio di Charkiv sono volutamente ignorati in favore dell’evento romantico dell’erranza, che pure interessa solo una porzione – l’*ultima* – della vita del filosofo.

Lo Skovoroda “amico del popolo” – autodidatta e anti-nobiliare – è l’estrema incarnazione di un metodo di indagine che sceglie di ignorare, a volte per difetto di dati oggettivi, i nodi problematici della biografia skovorodiana, dove è più intensa la frizione con l’*altro*: gli anni moghiliiani²⁸, il periodo trascorso presso la corte di Elisabetta²⁹, il viaggio all’estero.

1.5. Nuove prospettive (1972-1989)

In questo senso, gli studi che hanno visto la luce tra la seconda metà degli anni ’70 e i primi anni ’80 rappresentano un decisivo passo avanti in funzione della definizione dell’*altro* e della ricontestualizzazione di Skovoroda entro il

²⁶ Si veda anche Scherer 1994.

²⁷ L’unico a sottolineare che le frequentazioni skovorodiane non includevano il “popolo”, ma famiglie di nobili e proprietari terrieri, fu G.G. Špet (1922: 68-69), sebbene anche Čyževs’kyj (2004 [1934¹]: 190) alluda all’*aristocratismo* [аристократизм] di fondo della filosofia skovorodiana. In una monografia apparsa di recente (2008), V. Ševčuk mette in evidenza l’inadeguatezza di tale paradigma anche a proposito della cultura musicale skovorodiana.

²⁸ Come vedremo sotto, lo studio sistematico del lascito moghiliiano è iniziato solo nella seconda metà degli anni ’70 e, purtroppo, non tutti i lavori prodotti all’epoca poterono essere pubblicati. Tra questi, gli studi di P. Sotnyčenko sul posseduto librario della Biblioteca dell’Accademia, di grande importanza per una migliore comprensione delle fonti di Skovoroda, furono distrutti (si veda Ničyk 2003: 17). Solo una piccola parte delle ricerche di Sotnyčenko poté essere messa a disposizione del pubblico (cf. Sotnyčenko 1972). Per uno studio recente si veda Charipova 2006.

²⁹ Di fare luce su questo periodo (c.a. 1742-1744) apparentemente oscuro si è occupato L. Machnovec. Nella sua biografia del filosofo, pubblicata a Kiev nel 1972, Machnovec ha raccolto per la prima volta numerosi materiali d’archivio scoperti da lui stesso. L’ottima biografia di Machnovec, come vedremo sotto, fu oggetto di una violenta campagna denigratoria da parte degli ambienti accademici sovietici.

milieu culturale ucraino, e, in particolare, in quello kievo-moghiliano. Nei lavori del decennio 1972-1985 la figura di Skovoroda è analizzata, infatti, *anche* come una manifestazione dell'ambiente kievo-moghiliano e delle potenzialità conoscitive messe a disposizione dall'offerta didattica dell'Accademia.

Tali studi sono parte del più vasto fenomeno che, in quegli stessi anni, vede fiorire i lavori dedicati al lascito culturale del Collegio (in seguito Accademia) fondato nel 1632 da P. Mohyla, promossi dal gruppo di ricerca composto, tra gli altri, da V.M. Ničyk, Ja. Stratij, M. Kašuba e V. Lytvynov³⁰. Quest'ultimo, fino a quel momento, era stato descritto, talora sbrigativamente, come una versione compilativa dell'insegnamento svolto nei collegi gesuiti polacchi, a loro volta orientati sulla tradizione della prima (Tommaso D'Aquino, Scoto) e della seconda scolastica (Fonseca, Suarez, Arriaga, Oviedo)³¹.

Tra gli studi che hanno contribuito ad ampliare le prospettive di indagine del lascito skovorodiano, meritano di essere ricordati i due lavori collettivi, pubblicati nel 1972, in occasione del 250° anniversario della nascita del filosofo, *Vid Vyšens'koho do Skovorody* e *Filosofija Hryhorija Skovorody*. Nonostante il pesante clima di censura in cui hanno visto la luce³², entrambe le raccolte contengono contributi di indubbio interesse, tra i quali meritano di essere ricordati, innanzitutto, gli articoli di V.M. Ničyk sui "predecessori" di Skovoroda all'Accademia Kievo-Moghiliana (Ničyk 1972a; 1972b). Secondo la studiosa, che qui formula per la prima volta un'ipotesi che sarà sviluppata in tutti i suoi lavori successivi (Ničyk 2001; 2003), l'Accademia Moghigliana avrebbe ospitato due tendenze tra loro opposte, i cui tratti generali riflettono l'antagonismo teorico tra il platonismo della tradizione ortodossa e il razionalismo aristotelico-scolastico prima, e post-aristotelico (cartesiano-leibniziano)³³ poi: 1. una linea aristotelico-razionalista (I. Gizel', F. Prokopovyč, M. Kožachyn's'kyj, H. Konys'kyj), i cui interessi di ricerca investono prevalentemente la logica e la filosofia della natura 2. una linea "etico-antroposofica", rappresentata da D. Tuptalo, Skovoroda e S. Todors'kyj e caratterizzata da influenze mistiche e neoplatoniche. Il polo culturale di riferimento di quest'ultima corrente è rappresentato dalla tradizione gnostico-patristica del primo Cristianesimo (Origene, Clemente Alessandrino, Dionigi Areopagita) e dal neoplatonismo seicentesco ruteno (*ibid.*)³⁴.

³⁰ Si vedano, tra i numerosi lavori promossi dal gruppo, Ničyk 1972a; 1978; Kašuba 1979; Andruško *et al.* 1982; Lytvynov 1984. Tra le traduzioni di testi che fino ad allora erano inaccessibili alla critica perché in latino, ricordiamo la descrizione dei corsi di filosofia e di retorica dell'Accademia Moghigliana (Andruško *et al.* 1982), i trattati di H. Konys'kyj (Kašuba 1979) e di K. Sakovyč (Ničyk 1982).

³¹ Per uno studio recente sul trattamento critico dell'insegnamento moghiliano cf. Dovha, Jakovenko 2005.

³² Le difficili condizioni in cui furono pubblicati i due lavori sono state spiegate da V. Ničyk in anni recenti (2003: 10).

³³ Sull'introduzione della "nuova filosofia" presso l'Accademia moghigliana si veda Mirčuk 1934.

³⁴ Tra i neoplatonici seicenteschi ricordiamo I. Kopyn's'kyj, autore dell'*Alfavit duchovnyj*, Vitalij da Dubno (*Dioptra, sirěč zercalo* 1612) e K. Trankvilion-Stavro-

Nello stesso anno, ha visto la luce anche la biografia di L. Machnovec (Machnovec 1972), nella quale sono ricostruite con esattezza – almeno sulla base dei documenti disponibili – le date relative al periodo che Skovoroda trascorse all’Accademia Kiev-Moghiliana, a Pietroburgo presso la corte di Elisabetta (1742-44), e all’estero (1751-54)³⁵. A breve distanza dalla pubblicazione del libro, in cui la figura e l’opera skovorodiane sono sottratte all’isolamento intellettuale che aveva caratterizzato i precedenti tentativi biografici, l’autore fu accusato di “anti-storicismo” e di “nazionalismo borghese” e allontanato dall’Istituto di letteratura T. Ševčenko. Le stesse pesanti accuse furono mosse anche ad uno dei suoi entusiasti recensori, O. Myšanyč³⁶, mentre il libro non venne inserito nel repertorio bibliografico skovorodiano, pubblicato a Charkiv nel medesimo anno (Berkovyč *et al.* 1972).

Caduti i vincoli della censura, la biografia di Machnovec non ha perso la sua attualità, mentre la novità dei materiali d’archivio in essa pubblicati continua a renderla uno strumento particolarmente apprezzato dagli studiosi contemporanei³⁷.

Sempre nel 1972, I. Ivan’o – che con V.I. Šynkaruk è anche uno dei curatori dell’edizione completa delle opere uscita a Kiev nel 1973 – pubblica su *Filosofov’ka dumka* un articolo anomalo rispetto agli orientamenti teorici più diffusi all’interno della *skovorodiana* sovietica (Ivan’o 1972b). Si tratta dell’analisi delle relazioni di interdipendenza tra i modi dell’espressione linguistica del pensiero skovorodiano – antitesi, metafore, parabole, proverbi ed espressioni popolari – e l’ossatura teorica di quest’ultimo. L’articolo, di sole otto pagine, in realtà rappresenta un frammento di uno studio molto più vasto, iniziato sul finire degli anni ’60, e che, per ragioni di censura, poté essere pubblicato solo nel 1983: *Filosofija i styl’ myslennja Hryhorija Skovorody* (Ivan’o 1983)³⁸.

Nonostante i vincoli ideologici, *Filosofija i styl’* rimane tuttora uno dei lavori più brillanti a disposizione dei ricercatori dell’opera di Skovoroda. La genesi e l’evoluzione del pensiero del filosofo sono accuratamente esaminate dal punto di vista diacronico (la cultura classica; la filosofia pre-moghiliana) (Ivan’o

vecky (*Zercalo bogoslovija*, 1618; *Učitel’noe evangelie*, 1619). All’indagine dei legami tra Skovoroda e la tradizione rutena è dedicato anche l’articolo di A.I. Pašuk su I. Vyšens’kyj (Pašuk 1972), il quale rappresenta uno dei precursori ideali della corrente antroposofica evidenziata da V. Ničyk.

³⁵ L’esatta dinamica del periodo trascorso all’estero da Skovoroda rimane tuttora un mistero, poiché nei dialoghi e nelle lettere lo scrittore menziona solo l’Ungheria. Machnovec ipotizza che, nelle sue peregrinazioni, egli abbia toccato anche l’Austria e la Germania, soggiornando a Halle (1972: 58).

³⁶ La recensione di Myšanyč, *Hryhorij Skovoroda. Simfonija. Trudy i dni*, che non venne mai pubblicata in URSS, può essere letta in Myšanyč 2004: 106-109. Si noti che anche Myšanyč sottolineava con favore il fatto della *contestualizzazione* di Skovoroda nell’ambiente culturale a lui contemporaneo (2004: 108).

³⁷ Si veda, ad esempio, il giudizio entusiasta di I. Valjavko (2003).

³⁸ Sulle vicende attraversate da questo libro, il quale era pronto per la pubblicazione già nel 1972, si veda Ničyk 2003: 10.

1983: 33-58) e sincronico (l'Accademia Kievo-Moghiliana) (*ivi*, 106sgg.), un aspetto per il quale lo studioso si avvale dei guadagni teorici del gruppo di ricerca guidato da V.M. Ničyk. Compagno, inoltre, timidi, ma significativi accenni al ruolo modellante svolto dalla Bibbia (1983: 70). La sezione dedicata allo stile e al linguaggio, infine, porta all'attenzione del lettore dati non molto diversi da quelli evidenziati da Čyževs'kyj nella sua analisi dell'antiteticità del pensiero skovorodiano, e della sua dipendenza dall'emblematica barocca (cf. *supra*).

L'ultimo studio di rilievo pubblicato in Unione Sovietica è *Znaju čeloveka* di Ju. Barabaš (1989), la cui uscita, in un anno cruciale come il 1989, chiude idealmente un'epoca. Barabaš, originario di Charkiv, dedica notevole spazio sia all'analisi dei materiali biografici, per i quali si serve in larga parte del libro di Machnovec, sia all'indagine del pensiero filosofico di Skovoroda. Rispetto agli studi precedenti, questo lavoro si distingue per alcune sostanziali novità, tra cui la presenza di numerosi paralleli tipologici tracciati tra l'opera skovorodiana e le figure di Gogol'³⁹, Dostoevskij, Tolstoj e Ševčenko, e per il trattamento in termini sostanzialmente nuovi – non ideologici – a cui è sottoposto il problema del ruolo svolto dalla Bibbia nell'opera skovorodiana.

Il libro di Barabaš, estremamente ricco di materiali e spunti di riflessione, chiude la parabola della *skovorodiana* sovietica. Dopo il 1991 – in cui si registra, non a caso, un inusitato picco di pubblicazioni dedicate al filosofo – i percorsi della *skovorodiana* occidentale e di quella uscita dall'alveo sovietico si ricongiungono.

1.6. La nuova Skovoroda-reinassance (1990-2007)

Tracciare un bilancio degli ultimi 15 anni di critica skovorodiana non è un'impresa semplice. Se ci si limita a considerare i numeri, le pubblicazioni dedicate al filosofo – raccolte, monografie, articoli, simposi accademici – sono letteralmente raddoppiate, se non triplicate.

Se si procede ad una disamina qualitativa dei materiali prodotti, gli eventi più significativi nella costellazione skovorodiana di area slava sono rappresentati dalla comparsa di una figura come quella di L. Uškalov, di cui avremo modo di dire diffusamente più sotto, e dalla raccolta, curata nel 1992 da V.M. Ničyk, *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy* (Ničyk 1992). A quest'ultima va riconosciuto il merito di avere presentato per la prima volta al pubblico ucraino alcuni contributi fondamentali prodotti dalla skovorodiana occidentale del secondo dopoguerra, tra cui l'introduzione alla *Filosofija H. Skovorody* dell'*emigré* Čyževs'kyj (1992), e parte di un saggio, comparso in tede-

³⁹ Su Skovoroda e Gogol' si vedano anche Čyževs'kyj 1968; Weiskopf 1994 (1990¹). In particolare, Weiskopf individua nella metafora skovorodiana della "tunica" [риза] come simulacro del corpo mortale un precedente del "cappotto" gogoliano.

sco nel 1928, di un altro intellettuale bandito dalla critica sovietica, D. Oljančyn (1992)⁴⁰.

Tra i contributi inediti contenuti nella raccolta, andrà ricordato, per l'originalità teorica e metodologica, l'articolo di O. Syrcova (1992) sull'etimologia dei nomi di Dio.

La Syrcova, che in anni più recenti si è occupata di indagare i legami tra l'opera di Skovoroda e la tradizione gnostica (Syrcova 2000; 2003), inserisce l'etimologia filosofica skovorodiana nel contesto della “tradizione etimologica” cristiana; quest'ultima prende avvio dalle riflessioni patristiche sull'etimologia evangelica, per arrivare al pensiero neo-ortodosso del XX secolo (Syrcova 1992: 90). In tutti i casi, il nome di Dio costituisce il *pre-fondamento* (праоснова) dell'etimo filosofico, ed oscilla tra l'indeterminazione apofatica (“colui che è”) e la determinatezza catafatica (“Natura”) (*ivi*, 91-92). La contestualizzazione dell'onomatologia divina sullo sfondo della tradizione patristico-ortodossa contribuisce, tra le altre cose, a dissipare l'equivoco del panteismo skovorodiano (cf. *supra*), di solito sostenuto a partire dall'assegnazione del nome “natura” al Principio primo⁴¹. D'altra parte, l'accurata ricostruzione storico-filosofica della pratica etimologica incoraggia l'estensione del metodo ad altri aspetti, finora del tutto trascurati, dell'onomatologia skovorodiana, tra cui le immaginifiche creazioni paraetimologiche⁴².

In anni più recenti, ha destato un certo interesse, almeno per i suoi presupposti epistemologici, anche l'ampia monografia di L. Sofronova *Tri mira Grigorija Skovorody*, uscita a Mosca nel 2002, la quale si è proposta di affrontare lo spazio testuale skovorodiano secondo i criteri dell'analisi semiotica. La novità dell'approccio metodologico di *Tri mira*, fondato sullo studio delle “opposizioni semantiche” [смысловые оппозиции] e dei “codici culturali” [культурные коды] interni all'opera del filosofo, è tuttavia inficiata da grossolanità e distorsioni interpretative, tra cui spiccano la sistematica assenza di riferimenti a molti dei lavori basilari della *skovorodiana* mondiale e un'analisi immanente al testo che ignora il più vasto contesto barocco e tardo-antico in cui si inserisce la speculazione skovorodiana, privilegiando analogie e parallelismi *a posteriori* di dubbia rilevanza teorica ed ermeneutica⁴³.

A partire dagli anni '90, numerosi aspetti dell'indagine čyževs'kiana – l'accento sulla sintesi tra classicità e cultura barocca, l'ontologia platonica e la sua

⁴⁰ Si ricordi che solo 17 anni prima Čyževs'kyj e Oljančyn erano stati definiti “emigranti nazional-borghesi” (Holovacha 1975: 94). La raccolta contiene inoltre le traduzioni di articoli di Kaluzny, Zhoukowsky e Mitrowytc, comparsi in Canada e in Francia durante gli anni '70.

⁴¹ Cf. PZ I, 328.

⁴² Sulla filosofia del linguaggio skovorodiana cf. anche Rudenko 1992; Mac'ko 1994; Vakulenko 1998; Hnatjuk 2002.

⁴³ Mi riferisco ai paralleli tra l'opera del filosofo e Batjuškov, o la poesia del secolo d'argento (2002: 227; 269). Un giudizio assai severo sul lavoro della Sofronova è stato espresso da Uškalov (2004a), con il quale mi sento di concordare.

cristianizzazione, l'esegesi allegorica della Scrittura – sono stati ripresi da uno dei più acuti tra i critici contemporanei di Skovoroda, L. Uškalov.

Studio della letteratura e della teologia ucraine di età barocca, Uškalov ha dedicato a Skovoroda un repertorio bibliografico (Uškalov *et al.* 2002), che colma le lacune e le molte omissioni dell'indice realizzato nel 1972 in occasione delle celebrazioni per il 250° anniversario della nascita del filosofo; numerosi articoli, apparsi su rivista nel corso degli anni '90 (Uškalov 1992; 1995; 1996; 1997; 1999); una raccolta di saggi scritta in collaborazione con O. Marčenko (1993), e una monografia, comparsa nel 2001 (*Ukrajins'ke barokove bohomy-slennja. Sim etjdiv pro Hryhorja Skovorodu*), i quali si concentrano sull'analisi dei legami tra l'opera skovorodiana e il lascito culturale patristico, l'ermeneutica biblica e la tradizione letterario-teologica barocca rutena.

Come già Čyževs'kyj, ma senza alcuno sconfinamento nei territori della mistica tedesca, Uškalov colloca Skovoroda all'interno di un più vasto panorama filosofico, i cui margini teorici si estendono dal platonismo autentico a quello cristianizzato dei Padri, fino a toccare il neoplatonismo di età rinascimentale (Cusano), e proseguono nella teologia ucraina dell'epoca barocca.

Nei *Narysy*, i due autori si propongono di esaminare la metafisica skovorodiana nella sua esistenza iconico-verbale, esplicandone alcuni momenti cruciali (1993: 3). Avvalendosi di un metodo “prismatico” [*prismatische*], essi affrontano lo studio della teologia (l'interpretazione neo-platonica della dottrina trinitaria), dell'ontologia (il platonismo dell'insegnamento sulle “due nature” della realtà), della gnoseologia (la conoscenza come tensione erotica verso l'*archè*) e dell'antropologia (la dottrina dell'uomo interiore, letta sullo sfondo della *theosis*) del filosofo ucraino.

Emerge, da questo lavoro straordinariamente denso di spunti e di fonti, uno dei cardini teorici che attraversano tutti i lavori che Uškalov ha dedicato a Skovoroda: il ruolo di sintesi cosciente tra cristianesimo e cultura classica attribuito all'opera del filosofo (Uškalov, Marčenko 1993; Uškalov 1993, 1999b). Il “mondo di simboli” di Skovoroda non comprende, infatti, solo la Bibbia, ma anche la “saggezza” [мудрость] pagana. Tale tendenza, secondo quanto osserva Uškalov, è fondata sull'assunto che esista una “verità *non principiata*” [безначальная истина] che non si esplica orizzontalmente, sul piano sincronico, ma *verticalmente*, in eterno. In questo modo, la sua essenza percorre inalterata le diverse incarnazioni fenomeniche (Israele, Egitto, Grecia) di cui essa costituisce l'archetipo [первообраз]. Questo atteggiamento è tipico, d'altra parte, del sincretismo barocco, sebbene la sintesi di grecità e cristianesimo fosse già propria dei Padri, e in particolare di Giustino e Clemente Alessandrino (1993: 56. 92-93)⁴⁴.

⁴⁴ Sul sincretismo di Clemente come modello per quello skovorodiano si è soffermata anche N. Pylypiuk (1997a: 36) nella sua analisi del *Narkiss*. La studiosa canadese è tornata di recente (Pylypiuk 2004a) sul problema della divina Sapienza, di cui Skovoroda fu cultore devoto, affrontandone un aspetto ad oggi inesplorato, quello dei suoi volti iconografici nell'Ucraina pre-moderna, e ha sottolineato l'importanza della

Rispetto ai *Narysy*, nei quali, come si è appena visto, i due autori si sono occupati di mettere in evidenza il debito skovorodiano nei confronti del platonismo, recepito attivamente nella forma elaborata dal pensiero patristico orientale, *Sim etjudiv* si propone, invece, di illustrare l’*itinerarium in Deum* del filosofo ucraino come l’ultima filiazione, in termini temporali, della teologia ucraina barocca e del suo repertorio simbolico e concettuale. L’“ucrainicità” di Skovoroda risiede, secondo Uškalov, nella sua partecipazione – ora immediata, ora *mediata* dalle deviazioni imposte dal peculiare metodo skovorodiano di ‘rilettura’ di una data immagine – all’insieme di *topoi* che caratterizzano la speculazione teologica barocca rutena. È qui evidente il debito teorico – ammesso dallo stesso Uškalov – contratto con uno dei fondatori della *skovorodiana* ucraina, M. Sumcov.

In tutti i lavori elencati finora, la figura di Skovoroda cessa di rappresentare un *unicum* all’interno della storia culturale ucraina – o un fenomeno di brusca cesura, rivestito dei tratti dello *jurodstvo* umano ed intellettuale – ed emerge come una sintesi matura di molteplici influenze spazio-temporali: dalla tradizione letteraria della Rus’ kieviana allo stile ornato del Barocco ruteno; dalla letteratura neolatina di origine moghiliiana al misticismo platonico e neoplatonico di importazione patristica e rinascimentale.

In Occidente, dovremo ricordare, invece, gli studi di N. Pylypiuk (1990; 1997a; 2004; 2008a; 2008b), che per primi hanno inserito il filosofo ucraino sullo sfondo dell’Umanesimo europeo e del *curriculum* latino dell’Accademia moghiliiana; la raccolta di saggi *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, pubblicata in Canada nel 1994, il numero speciale che, nel 1997, il “Journal of Ukrainian Studies” ha dedicato al filosofo ucraino e, infine, la recente monografia di E. von Erdmann-Pandžić *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)* (von Erdmann-Pandžić 2005)⁴⁵.

L’antologia edita dal *Canadian Institute of Ukrainian Studies* è probabilmente la migliore miscellanea skovorodiana di fine secolo⁴⁶. Composta in parte da contributi inediti, e in parte da ristampe, la raccolta contiene numerosi studi di alto livello, tutti accomunati dall’estraneità degli autori al contesto sovietico e post-sovietico. Oltre alla traduzione in inglese dei primi due capitoli di *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker* di Čyževs’kyj, a cui il libro è dedicato, vanno ricordate le ristampe di uno studio di G. Shevelov sul linguaggio di Skovoroda (Shevelov [1991¹] 1994) e di un lungo articolo di P.B. Bilaniuk (1994), già

sua comprensione sullo sfondo del curriculum neo-latino dell’Accademia Moghiliiana (2004a: 400).

⁴⁵ Merita qui una menzione anche il capitolo della skovorodiana italiana. Il primo studio, di E. Lo Gatto, risale al 1927. Cf. anche Satta Boschian 1976, Piovesana 1989. Per le traduzioni di Skovoroda in italiano cf. Vovk 1994-1995, 1996; Commissari 1995; Moretti 2000.

⁴⁶ Per una recensione dettagliata di questo lavoro si veda Pylypiuk 1997b.

comparso nel 1973 negli Stati Uniti, in cui si esamina il problema della natura effettiva (teologica o filosofica?) del pensiero skovorodiano.

Nei suoi *Prolegomena* alla lingua e allo stile del filosofo ucraino, G. Shevelov evidenzia la crucialità teorica di un esame sistematico delle citazioni bibliche e, in misura minore, patristiche, ai fini di una valutazione obiettiva della distribuzione funzionale delle diverse componenti linguistiche (slavo-ecclesiastica, russa e ucraina) all'interno della produzione skovorodiana. Compito della ricostruzione delle stringhe di testo appartenenti alla Bibbia non deve essere solo la distinzione tra testo *proprio* e testo *citato*, ma anche il riconoscimento, all'interno della citazione, di un eventuale testo *proprio* frutto dell'immissione di componenti stilistiche autonome (dall'imprecisione inconsapevole dovuta ad errori mnemonici alla riscrittura consapevole) nel materiale biblico (Shevelov 1994 [1991¹]: 99-101)⁴⁷. Shevelov delinea quattro tipologie di riscrittura consapevole del testo biblico (omissione; addizione; sostituzione; fusione) e suggerisce che lo scopo cosciente di tali modifiche è una correzione in direzione polisemica dei significati già codificati nel passo scritturale (*ivi*, 102-103).

Una volta messe da parte la componente slavo-ecclesiastica dell'inter testo biblico e quella ucraina, egli passa poi a discutere il problema, tuttora irrisolto, di come definire l'ossatura della lingua skovorodiana, e dedica inoltre un certo spazio ad una descrizione preliminare del plurilinguismo (slavo-greco-ebraico-latino) del filosofo e delle sue funzioni⁴⁸.

La principale novità offerta dalla pregevole monografia della von Erdmann-Pandžić, che al filosofo ha già dedicato alcuni articoli (von Erdmann-Pandžić 1989; 1990), è rappresentata dall'impiego del concetto tardo-rinascimentale di

⁴⁷ L'appello del linguista ucraino sembra rimanere inascoltato. Al momento, infatti, non esiste alcuna edizione critica *completa* delle opere di Skovoroda che ne identifichi le citazioni bibliche. Recenti tentativi di identificare, sebbene in modo parziale, l'inter testo biblico delle singole opere dialogiche sono rappresentati dalla traduzione inglese del *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione fra cinque viaggiatori*], apparsa alcuni anni fa sul "Journal of Ukrainian Studies" (2005: 1-46), e dalla riedizione delle *Opere scelte* del filosofo, uscita a Charkiv nel 2007 a cura di S. Vakulenko e L. Uškalov. Quest'ultima offre una decodificazione dei riferimenti biblici *espliciti* contenuti nel *Sad božestvennych pesněj*, nelle *Basni*, nei dialoghi *Narkiss*, *Dialog, ili razglagol o drevnem mirě*, *Razgovor pjati putnikov*, *Alfavit, ili bukvar' mira*, *Bran' archistratiga Michaila*, *Prja bėsu so Varsavoju*, *Blagodarnyj Erodiij* e *Ubogij Žajvoronok*. Inoltre, come fa notare Shevelov (1994: 96), in entrambe le edizioni complete delle opere pubblicate a Kiev (1962; 1973), le virgolette che dovrebbero segnalare l'inizio e la fine di una citazione sono state poste a discrezione dei curatori, spesso senza un affidabile criterio filologico. Per un *mea culpa* per la mancata considerazione dell'inter testo biblico da parte degli studiosi sovietici, si veda Popovyč (2003: 31-32).

⁴⁸ L'opinione di Shevelov, secondo la quale Skovoroda scriverebbe nella lingua russa parlata a Charkiv e nella *Slobožanščina*, innestandola su un substrato ucraino (1994: 129), è stata recentemente messa in dubbio da Uškalov (2006a: 142) che propone di confrontare la *lingua mixta* skovorodiana con la lingua russa dei letterati charkoviani dell'epoca (S. Vityns'kyj, V. Dvyhubs'kyj), e conclude affermando la natura *ucraina* del tessuto linguistico skovorodiano.

philosophia perennis come prisma interpretativo del sincretismo skovorodiano. Il trattato del vescovo di Gubbio ed erudito della Biblioteca vaticana Agostino Steuco (*De perenni philosophia libri decem*, 1578), intriso di uno spirito di entusiastico concordismo che lo spinge a sottolineare le affinità tra la religione cristiana e le antiche filosofie (Ermete, Orfeo, Platone), è preso a modello, anche linguistico-stilistico, della sintesi skovorodiana tra paganesimo e cristianesimo.

1.7. Prospettive future

L'impressione che emerge dall'analisi degli sviluppi più recenti della skovorodiana slava e occidentale è che essa si stia avviando verso la multidisciplinarietà. Ad occuparsi del filosofo sono anche gli storici, i filologi, i teorici della letteratura, gli esperti di storia della religione. L'allargamento dello spettro metodologico si unisce alla tendenza, già diffusa all'inizio degli anni '90, a considerare l'opera skovorodiana come un prodotto sintetico *cosciente*, in cui le principali componenti della *Weltanschauung* barocca si fondono con la cultura della tarda antichità, la tradizione patristica e l'umanesimo di origine occidentale. La strada da percorrere è, tuttavia, ancora lunga e impegnativa.

In un articolo dal titolo emblematico di *Skovoroda forever*, posto in chiusura di una miscellanea di saggi e recensioni dedicati all'età barocca, L. Uškalov (2007: 485sgg.) ha così elencato alcune delle priorità tuttora irrisolte di una skovorodiana degli anni a venire:

1. Lo studio della teologia skovorodiana (e, in particolar modo, dell'ecclesiologia, della cristologia e dell'ermeneutica biblica) sullo sfondo del pensiero patristico
2. Lo studio della *lingua mixta* skovorodiana, il quale, ad oggi, è fermo allo stadio di *Prolegomena* indicato da Shevelov nel 1991. In particolare, l'esame dei diacritici – svolto dal solo Čyževs'kyj (1934) su *un unico* frammento a lui disponibile – potrebbe aiutare a stabilire su basi oggettive l'ucrainicità della lingua skovorodiana⁴⁹.
3. La necessità di disseppellire l'“Atlantide sommersa” del Barocco ucraino e, con essa, parte del variegato orizzonte di fonti a cui attinge l'opera di Skovoroda.
4. L'indagine dei legami tra l'opera skovorodiana e la cultura europea occidentale del XVI-XVIII sec: il pensiero protestante tedesco, con cui il filosofo forse venne direttamente a contatto durante il viaggio all'estero; la letteratura neo-latina polacca e rutena; la letteratura barocca polacca.

⁴⁹ L'esame dei diacritici sul frammento in suo possesso fece concludere a Čyževs'kyj che Skovoroda si serviva del sistema di accentuazione *ucraino* (1934: 22).

5. Lo studio degli universali skovorodiani (*cognatio, tipo, archetipo, antitipo*) sullo sfondo dell'arsenale filosofico degli autori a lui noti (Aristotele, Platone, Plutarco; la patristica e la seconda scolastica).

Con la nostra trattazione, speriamo di colmare, anche se in parte, almeno una di questa lacune.

2. Alcuni aspetti della demonologia skovorodiana. Il carattere psico-cognitivo della tentazione

Secondo la riflessione patristica, la nascita dei demoni è frutto di un atto di separazione volontaria dallo stato di unità originaria con Dio. Deviando l'arbitrio umano in direzione del peccato, essi tentano di opporre la "differenza", che rappresenta un tratto distintivo della loro natura, all'"unione" a cui l'uomo aspira come culmine del percorso spirituale che, dalla realtà materiale, deve ricondurlo a Dio (Russell 1981; Monaci Castagno 1996). Il male, tuttavia, non ha ricevuto da Dio un'esistenza concreta, secondo l'idea platonica – ripresa da Clemente Alessandrino ed Origene – che definisce il male come mancanza di essere (*De Principiis* II, 9, 2; *In Johannem* II, 17, PG XIV, 137). Con più forza in Agostino, il male *non è: è privatio boni*, l'assenza di ciò che dovrebbe essere (*De quaestiones* 83, 21) (Russell 1981).

L'adesione skovorodiana al principio, tipico del neoplatonismo cristiano, della "non sostanzialità" del male è stata messa in evidenza da L. Uškalov e O. Marčenko (1993: 45) e da O. Syrcova (1992), ma manca, al momento, un'analisi complessiva della tentazione demoniaca e del modo in cui essa esercita una forza *disgregante* rispetto alla tensione ascensionale del soggetto che aspira all'unione con Dio.

In particolare, la dialettica tra la "separazione", propria del diavolo, e l'"unione", propria di Dio, emerge con notevole chiarezza nella rappresentazione dell'operato diabolico come un "furto" ai danni dell'uomo, contenuta nel dialogo *Bran' archistratiga Michaila [La battaglia dell'archistratega Michele]* (1783). La nostra analisi intende mostrare la genesi dell'immagine, la cui origine risale alla Scuola di Alessandria, e il processo di espansione e risemantizzazione a cui è sottoposta all'interno del testo skovorodiano. Come emergerà nel corso del capitolo, l'equivalenza è sottratta al contesto esegetico originario, di cui mantiene inalterato solo l'esito finale – l'equiparazione dei termini "diavolo" e "ladro" – mentre ingloba nuovi predicati che specificano l'oggetto del furto diabolico, espandendone lo spettro semantico.

Gli oggetti coinvolti nell'espansione della metafora sono tratti, a loro volta, dalla riflessione patristica – in particolare da quella origeniana ed evagriana – e contribuiscono, così, a formare una peculiare struttura a mosaico in cui tasselli concettuali originariamente distinti sono saldati strettamente gli uni agli altri in un unico corpo testuale. In questo modo, il 'mosaico' di Skovoroda si propone come una sintesi di alcuni degli aspetti della speculazione patristica sul male e

sulla sua origine, da cui emerge un’immagine dell’operato diabolico come di una forza tesa a recidere il *ritorno* delle cose a Dio.

2.1. Il diavolo

Nel dialogo *Bran’ archistratiga Michaila so Satanoju*¹ (1783) – il quale, fin dal titolo, tradisce l’urgenza di dare corpo ad una coerente riflessione demonologica – il lettore si trova di fronte ad un interessante tentativo di analisi semantica del termine greco διαβολή [calunnia] e delle sue manifestazioni, innanzitutto intellettuali, sulla vita umana:

КЛЕВЕТА
Еллински – ΔΙΑΒΟΛΗ
Римски – TRADUCTIO

[...] “Клевета есть творить сладкое горьким и вопреки; она есть тожде, что татьба; татьба крадет вещи, а Клевета Мысли. Мысль есть руководительница Человѣку и Путь. Діавол, украв у Человѣка добрую мысль, перекидает будьто сѣть и препону чрез добрый Путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински διάβολος, сирѣчь Переметчик, Римски же Traductor, сирѣчь Сводник, или Переводник, дано имя клеветнику; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горькое со сладким и вопреки. Сіе бывает тогда, когда на мѣсто сладкаго поставляется горькое и вопреки. Сей есть един Источник всѣх адских мук”².

Il testo è accompagnato da due note dell’autore:

а. Девятая божественная заповѣдь гремит: “Не лжесвидѣтельствуи”. Сіе же есть тожде, еже: “Не клевети”. Ужасная клевета! творить Заповѣди Господни Трудными и Горькими. Сіе на Сердцѣ начертал Діавол всем, презирающим Закон Божій. О, раздерите Сердца ваша сія, Ослѣпленныи.

¹ La battaglia tra l’arcangelo Michele e il diavolo è descritta in *Gd* 9 e *Ap* 12, 9. Per l’appellativo ἀρχιστράτηγος / архистратигос cf. *Apocalissi di Esdra*, 28, 28 (“Μιχαήλ ὁ ἀρχιστράτηγος”) e il *Canone* dell’8 novembre: “Ὁ Μιχαήλ ἀρχιστράτηγε”. Un riferimento a questo verso si trova in una lettera di Skovoroda a M. Kovalyns’kyj datata 8 novembre 1762: “Ista dies summo Michaëli sacra στρατηγῶ” (PZ II, 247).

² [La calunnia. In greco: ΔΙΑΒΟΛΗ. In latino: TRADUCTIO. La calunnia significa rendere dolce ciò che è amaro e viceversa; essa è come il furto. Il furto ruba le cose, la calunnia i pensieri. Il pensiero è la guida e il cammino dell’uomo. Il diavolo, dopo avere sottratto all’uomo i buoni pensieri, getta come una rete e un laccio lungo la retta via, e in questo modo lo conduce sulla cattiva strada. Ecco perché al calunniatore in greco è dato il nome διάβολος, vale a dire traditore, in latino Traductor, ovvero colui che conduce, che fa passare da una parte all’altra. In slavo calunniare significa intorbidare, mescolare il dolce con l’amaro e viceversa. Ciò accade quando al posto del dolce si mette l’amaro e viceversa. Questa è l’unica fonte di tutte le pene dell’inferno].

в. Клеветный мрак есть Отец Лживости. Лжа же и Лесть есть Мати Грѣхам. Грѣхи же суть муки и страсти сердечныя.

“Чѣм бо Кто согрѣшает, Тѣм и мучится” (PZ II, 74)³.

La decifrazione del nome del diavolo [дiавол] e del suo sostrato etimologico, la calunnia [δiαβολή; клевета; traductio]⁴, consente a Skovoroda di tracciare un quadro piuttosto dettagliato dell'attività diabolica come diretta emanazione del suo etimo. Il furto [татьба], in particolare, è presentato come il secondo equivalente della radice nominale del maligno: “она [клевета] есть тожде, что татьба”. Ad esso si accompagnano lo “smarrimento della giusta via” (“Дiавол [...] сводит и переводит его на путь зол”), e lo “scambio”, o *inversione*, dell'ordine gerarchico delle macro-categorie simboliche del “dolce” e dell’ “amaro”, con cui si era aperta la catena sinonimica: “клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки” [calunniare significa intorbicare, mescolare il dolce con l'amaro e viceversa]⁵.

Nelle due note al passo citato, il contenuto semantico della “calunnia” è paragonato, invece, alla menzogna [“Не лжесвидѣтельствуй”. Сiе же есть тожде, еже: “Не клевети”], qui richiamata dall'ingiunzione mosaica che invita a non pronunciare falsa testimonianza: “Девятая Божественная Заповѣдь гремит: ‘Не лжесвидѣтельствуй’” [Il nono dei comandamenti divini tuona: “non pronunciare falsa testimonianza!”]. Il passo scritturale che stabilisce il legame tra la calunnia diabolica e la menzogna è Gv 8, 44 [вы отца (вашегw) дiавола есте, и похоти отца вашегw хотите творити: онъ (...) яkw ложь есть и

³ [Il nono dei comandamenti divini tuona: “Non pronunciare falsa testimonianza!”. Esso ha lo stesso significato di: “non calunniare”. Orrida calunnia è rendere i comandamenti divini amari e difficili. Questo il diavolo ha impresso nel cuore a tutti coloro che disprezzano la Legge divina. O, strappate i vostri cuori, voi che siete ciechi. La calunniosa oscurità è il padre della menzogna. La menzogna e l'inganno sono la madre dei peccati. I peccati sono le pene e le passioni dell'anima. “Con quelle stesse cose con cui uno pecca, con esse è castigato” (Sap 11, 17)]. Tutte le citazioni bibliche sono tratte dalla versione della *Elizavetijnskaja (Biblija, sirěč knigi Svjaščennago Pisanija Věchago i Novago Zavěta, Sankt-Peterburg 1751)*, concordemente riconosciuta come la versione di riferimento di Skovoroda (cf. Shevelov 1994 [1991¹]: 99). Le traduzioni italiane dei passi biblici seguono la versione della Conferenza Episcopale italiana del 1974.

⁴ Cf. anche PZ I, 151: “клеветник Еллински: дiавол”. I due termini sono dati come sinonimi anche nel *Leksykon slavenoros'kyj* di Pamvo Berynda (Kiev 1627). L'uso skovorodiano è coerente con quello dei LXX: cf. Prv 6, 24; 2 Mac 14, 27; 3 Mac 6, 7. L'altro nome che designa il diavolo, Satana [Сатана], viene interpretato come “stella caduta” (“прелестная денница, Сатана”, PZ I, 445), secondo Is 14, 12, “Какw спаде съ небесе денница [Lucifer]”; quest'ultimo passo è usato anche come epigrafe dello stesso *Bran' archistratiga Michaila*: “Како спаде денница” (PZ I, 60).

⁵ Sulla calunnia come “scambio” e “confusione” di valori si veda anche PZ II, 89: “О Клевета, смутившая и смѣсившая Горняя со Преисподними” [O Calunnia, che intorbida e mescoli le cose celesti con gli inferi].

отец лжи]⁶, in parte esplicitato nella seconda delle note al testo: “Клеветный мрак есть отец лживости” [La calunniosa oscurità è il padre della menzogna].

In un complesso sistema di porte che si aprono l’una sull’altra, la menzogna è rappresentata, a sua volta, tramite la categoria dello “scambio” nella distribuzione dei soggetti e dei predicati [Ужасная клевета! творить Заповеди Господни Трудными и Горкими], creando un rapporto di sostanziale equivalenza tra i termini “ложь”, “татьба” e “клевета”.

Il progredire dell’argomentazione contribuisce, così, a fissare un triplice sistema di significati del termine “calunnia” [διαβολή] – furto, smarrimento, scambio / menzogna – i quali si dispongono nel testo in rigida concatenazione logica. L’intera sequenza è ‘innescata’ dall’immagine del furto diabolico [татьба], di cui ora andremo ad occuparci.

2.2. Il diavolo come ladro

La prima elaborazione teorica dell’immagine del diavolo come “ladro” [ληστής; *latro*] risale alla Scuola di Alessandria⁷, ma nel testo skovorodiano da noi preso in esame essa subisce alcune variazioni che ne modificano la forma originaria.

Nel contesto dell’esegesi alessandrina, l’identificazione del diavolo con il furto ha una base scritturale in *Gv* 10, 8 (“Tutti coloro che sono venuti prima di me sono ladri [κλέπτει] e briganti [λησταί]”) e nell’esegesi allegorica della parabola del Buon Samaritano (*Lc* 10, 30). Fonti secondarie sono generalmente considerate il testo sull’“uomo forte” che difende la propria casa dagli assalti dei saccheggiatori (*Mc* 3, 27; *Lc* 11, 21) e l’espressione biblica “spelunca di ladri” [σπήλαιον ληστῶν; *spelunca latronum*] (*Is* 56, 7; *Ger* 7, 11; *Mt* 21, 13)⁸ (Bartelink 1967: 12).

Riferito al diavolo, il termine ληστής [ladro, brigante] compare per la prima volta in Taziano⁹, il quale probabilmente si rifà al passo giovanneo (*Gv* 10, 8).

⁶ [voi che avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro (...) è menzognero e padre della menzogna]. L’epiteto giovanneo è tra i più diffusi tra i Padri per indicare il diavolo: cf. Giustino e Ireneo (*Adversus Graecos* 7; *Adversus haereses* 5, 22-24), Tertulliano (*De Corona Militis* 1,7); cf. anche Russell 1981: 90. Sulla menzogna come non-essere, opposto a Dio-verità, che incarna l’Essere supremo, si veda Massimo il Confessore, *Scholia in Divinis nominibus*, IV, XXIV, 294.

⁷ Sull’immagine si vedano Bartelink 1967 e la voce ληστής in Lampe 1963: 800.

⁸ “[...] храмъ мой храмъ мѣтвы наречется: вы же сотвористе ѿ вертепъ разбойникѣмъ” [La mia casa sarà chiamata casa di preghiera, ma voi ne fate una spelunca di ladri]. I “ladri” di *Mt* 21, 13 sono interpretati come “demoni” da Giovanni Crisostomo (*Adversus Iudaeos*, PG XLVIII, 904).

⁹ In *Oratio ad Graecos*, 12,4 (PG VI, 831b) i demoni sono detti “λησταί θεότητος”.

Clemente Alessandrino, che pure dedica alcune riflessioni al medesimo passaggio neotestamentario¹⁰, è il primo a codificare l'esegesi allegorica di *Lc* 10, 30 (il Buon Samaritano), secondo la quale Cristo è il “solo medico” [μόνος ἰατρός] capace di guarire le ferite inflitte dai “dominatori delle tenebre” (*Quis dives salvetur?* 29, 2-29, 3, PG IX, 634d). Tracce dell'allegoresi di Clemente si trovano nel dialogo skovorodiano *Kol'co* [*Il cerchio*] (1772), dove si parla, con la consueta reticente allusività con cui Skovoroda tratta le proprie fonti, del “paziente di Gerico” [пациент Иерихонский] e del medico-Cristo [врач]:

В сію гостиницу и пациент Иерихонский привозится самарянином, зовет и всѣх, сердце свое потерявших: “Приступите ко мнѣ, погубившіе сердце, сущиі далече от правды, приидите ко мнѣ, все труждающіеся...” О сем врачѣ внушает нам сын Сирахов: “Почитай врача... ибо Господь созда его”. А кто ж есть тот врач, естли не сей: “Изцѣляя всяк недуг и всяку язву в людех”. Но что изцѣлял? “Изцѣляя сокрушенныя сердцем...” (PZ I, 368)¹¹.

L'esegesi di Clemente trova ulteriore affinamento in Origene, che nell'*Homilia in Lucam* vi aggiunge alcuni dettagli assenti nell'Alessandrino, tra cui la fusione di *Lc* 10, 30 (il Buon Samaritano) con *Gv* 10, 8: “Hominem qui descendebat esse Adami; Ierusalem paradisum; Iericho mundum; latrones contrarias fortitudines. Latrones autem nulli sunt alii, nisi de quibus Salvator ait: omnes qui ante me venerunt fures fuerunt et latrones”¹².

Mediata da Origene, l'equivalenza demoni-ladroni si incontra altresì nello Pseudo-Atanasio, in Gregorio di Nazianzo, Agostino e Ambrogio¹³. Anche al di fuori della lettura allegorica di *Lc* 10, 30, l'uso dei termini *latro*, *fur* e *praedo* [ladrone, ladro, predone] è attestato presso gli autori cristiani – tra cui i poeti latini Prudenzio e Commodiano – per designare il diavolo e i diritti illegittimi che egli si è arrogato sul genere umano¹⁴.

¹⁰ Cf. *Stromata* 1, 17, 84 (PG VIII, 800b): “ἁριστῆς δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγεται”.

¹¹ [In questa locanda il samaritano conduce anche il paziente di Gerico (*Lc* 10, 34), vi richiama tutti coloro che hanno perduto il proprio cuore: “Venite a me, voi tutti che avete perduto il vostro cuore, voi che siete lontani dalla verità, venite a me, voi che siete affaticati...”. Di questo medico udiamo nel Siracide “Onora il medico... anch'egli è stato creato dal Signore” (*Sir* 38, 1). E chi è quel medico, se non questo: “curando ogni sorta di malattie e di infermità nel popolo” (*Mt* 4, 23). Ma cosa curava? “curando gli afflitti...” (*Lc* 4, 18)].

¹² *Homilia in Lucam*, XXXIV (PG XIII, 1887b). L'omelia origeniana ci è pervenuta nella traduzione latina di Rufino. Cf. anche *Commentum in Mattheum*, XIV, PG XIII, 1401d-1404a (Bartelink 1967: 15).

¹³ Si vedano Ps. Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (PG XXVIII, 708a); Gregorio di Nazianzo, *Oratio XIX*, 20 (PG XXXVI, 101a); Agostino, *Quaestiones evang.* II, 19 (PL XXXV, 1340): “Latrones, diabolus et angeli eius: qui eum spoliaverunt immortalitate” (Bartelink 1967: 15, 18-19).

¹⁴ Bartelink 1967: 22-23. Per Prudenzio, Bartelink segnala cinque occorrenze: *periurus latro*, *spurcus latro*, *fur corruptissimus*, *praedo*, *praedo potens* (*ibid.*).

2.3. Il furto di pensieri

Ora, rispetto allo schema esegetico codificato da Clemente e Origene e alle sue filiazioni successive, la riflessione skovorodiana tiene fermo il parallelo demone-ladro, ma trasforma il furto in una manifestazione intellettuale della sostanza diabolica, sottraendolo alla cornice di plastico realismo del contesto originario. Se nell’allegoresi di scuola alessandrina i demoni spogliano il viandante di un oggetto (gli abiti) – che pure adombra un concetto trascendente, l’immortalità – il demone di Skovoroda priva il soggetto di ciò che di più intimo egli possiede, *il pensiero*: “татѣба крадет вещи, а Клевета Мысли. Мысль есть руководительница Человѣку и Путь” (PZ II, 75)¹⁵.

L’azione diabolica esercita, così, la propria funzione privativa sulla sfera intellettuale della volontà e del discernimento tra il bene e il male, tra la giusta e la cattiva via. L’importanza di quest’ultima come centro della funzionalità psichica ed etica dell’individuo è ribadita dal ruolo *egemonico* attribuito alla facoltà del pensiero, “guida e cammino” [руководительница и путь] del soggetto nel percorso che conduce all’esistenza trascendente¹⁶.

La collocazione del furto diabolico nel dominio delle rappresentazioni mentali, tramite la sintesi tra le immagini del demone-ladrone e il “furto di buoni pensieri”, rappresenta, all’interno della produzione skovorodiana, un *hapax* concettuale, poiché compare *esclusivamente* nel dialogo *Bran’ archistratiga Michaila* (1783).

Essa tuttavia si incontra, sia pure sporadicamente, nella letteratura patristica. Dell’immagine si servono Nilo di Ancira (m. 430), lo Ps. Atanasio e Teofilatto di Ocrida (m. 1107), i quali, almeno nel caso di Nilo, dovevano essere noti a Skovoroda per via diretta¹⁷.

Secondo Teofilatto¹⁸, i demoni-ladroni di Lc 10, 30 spogliano il viandante dei “buoni pensieri”, precipitandolo nella regione del peccato: “Περίεπεσε

¹⁵ [Il furto ruba le cose, la calunnia i pensieri. Il pensiero è la guida e il cammino dell’uomo].

¹⁶ Ritengo che “мысль” [pensiero] vada qui inteso nel significato di “raziocinio, facoltà di ragionare” (cf. *Prv* 19, 7; 24, 7: “мысль блага”). L’impiego del termine “руководительница” riferito all’attività razionale richiama inoltre l’ἡγεμονικόν degli Stoici e dei Neoplatonici (cf. Pohlenz 1977 [1948¹]: 88, 199, 225, 344), impiegato anche da Gregorio di Nissa per indicare l’intelletto (cf. Völker 1993 [1955¹]: 140).

¹⁷ La familiarità di Skovoroda con l’opera di Nilo è attestata da M. Kovalyns’kyj nel suo *Žizn’ Grigorija Skovorody* (PZ II, 450). Va specificato, inoltre, che alcune delle opere di Evagrio Pontico che citeremo più sotto, tra cui il *De malignis cogitationibus* (PG LXXIX, 1200-1233), furono tramandate con il nome di Nilo [sub nomine Nili Ancyran]. Nel dialogo *Prja bĕsu so Varsavoju* [La lite del diavolo con Varsava] lo stesso Skovoroda attribuisce a Nilo la paternità dell’evagriano *De octo spiritibus malitiae* (PZ II, 94). Sulla trasmissione delle opere di Evagrio cf. Guillaumont 1962.

¹⁸ La biblioteca dell’Accademia kieviana possedeva una copia del commento ai Vangeli di Teofilatto: *Theophylacti archiepiscopi Bulgariae in quatuor Euangelia enarrationes, iam nunc multo diligentius, tum exactius, quam antea, reusae atque recogni-*

δέ λησταῖς τοῖς δαίμοσιν. Πρότερον γὰρ ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ, καὶ τῆς θεοῦ σκέπης, εἰθ' οὕτως τῆς πληγᾶς τῆς ἁμαρτίας ἐπιβάλλουσιν”¹⁹. Le analogie tra il passo skovorodiano e il commento di Teofilatto sono notevoli, a partire dalla corrispondenza quasi speculare tra “ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ” e “украв у человека *добрую мысль*”, in cui l’impiego di “мысль” al singolare sembrerebbe ricalcare la semantica di λογισμός, qui inteso come “facoltà di ragionare in senso etico”²⁰.

A differenza di Teofilatto, Nilo si riferisce solo indirettamente all’episodio del Buon Samaritano nella lettura origeniana; egli assimila i demoni-briganti ai “pensieri” che possono insidiare l’anima del cristiano, invitando il fedele a guardare con discernimento [διῶξε] ai pensieri nel proprio cuore [τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βήματι τῆς καρδίας] e a temere il “capo dei briganti” [ὁ ἀρχιληστής], un termine già impiegato da Giovanni Crisostomo per definire il demonio²¹. Più esplicita, a questo proposito, è l’esegesi dello Ps. Atanasio, che paragona i “briganti” di Lc 10, 30 ai “cattivi pensieri” responsabili del peccato: “λησταὶ οἱ πονεροὶ λογισμοὶ”²².

La *psicologizzazione* del “furto diabolico” elaborata da Nilo, dallo Ps. Atanasio e, in ultimo, da Teofilatto potrà tuttavia essere meglio compresa se collocata sullo sfondo delle riflessioni di Origene ed Evagrio Pontico sulla relazione tra “pensiero” [λογισμός] e “peccato” [ἁμαρτία]²³.

Con il termine πονηροὶ διαλογισμοὶ [*malis cogitationes*], Origene (*Homilia in Numeros*, VI, 3, PG XII, 607c) traduce il rabbinico *yesser hâ râ*, la “cattiva inclinazione” responsabile del peccato²⁴. Il pensiero, in particolare, è concepito come l’arma di cui si servono i demoni per irrompere nell’anima sguarnita di difesa, in modo tale da compromettere qualsiasi possibilità di scelta: “cui [spiritum malum] locus datur et ricipitur a nobis per cogitationes malas”. Una con-

tae. Ioanne Oecolampadio interprete. Euangelium secundum Matthaeum. Secundum Marcum. Secundum Lucam. Secundum Ioannem (Coloniae 1532); cf. Petrov 1904: V, 364-365.

¹⁹ *Enarratio in Evangelium Lucae*, 10 (PG CXXIII, 848c).

²⁰ Per gli stoici, il λογισμός è la ragione che si concretizza nella coscienza e nel modo di vivere. Questo uso ritorna in *4 Mac* (1, 30). Nel greco patristico, il λογισμός indica sia la ragione (cf. Clemente Alessandrino PG IX, 484b; Origene PG XI, 545a), sia una determinata attitudine dell’individuo (Origene, PG XI, 411c) [cf. la voce corrispondente in Lampe 1963: 815]. In seguito il concetto è stato elaborato dall’esicasm.

²¹ *Tractatus ad Eulogium* (PG LXXVIII, 1108d). Cf. Crisostomo, *De Maccabeis I* (PG L, 618): “οἱ δαίμονες οἱ ἀληθινοὶ λήσταρχοί”.

²² *Quaestiones in Novum Testamentum* (PG XXVIII, 715d).

²³ Ricordiamo che presso la biblioteca dell’Accademia kieviana erano disponibili due opere origeniane: *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta* (Paris 1624); *Origenis in Sacra Scripturas Commentaria, quaecunque graece reperiri potuerunt. Petrus Daniel Huetius edidit* (Rouen 1668); cf. Petrov 1904: V, 308-309; 331-332 e Introduzione.

²⁴ Cf. Foot Moore 1927: 479-492 e l’uso peggiorativo del termine in *Gn* 8, 21 e *Sir* 15, 14.

cezione, questa, in cui si avverte l’azione – anch’essa suscettibile dell’influsso rabbinico – di *Mt* 15, 19: “la sorgente e il principio di ogni peccato sono i pensieri cattivi [πονηροὶ διαλογισμοί]”²⁵.

Origene ha una percezione acutissima dell’iniziativa della forza diabolica, che egli, al pari del padre apostolico Erma (140 ca.), considera capace di occupare l’animo umano fino a spossessarlo di sé. È il caso dello scenario dipinto nel *De principiis* (III, 3,5), in cui l’irruzione degli spiriti del male nella mente umana è paragonata all’assalto di un brigante, secondo una dinamica di cui sembra recare traccia anche il “furto” diabolico descritto da Skovoroda: “De his vero quae a diversis spiritibus animae, id est humanae cogitationi suggeruntur, quae vel ad bona, vel ad contrarias provocent [...] negligens et ignava mens, dum minus cauta est, locum dat his spiritibus qui *velut latrones* ex occulto insidiantes irruere humanas mentes [...]”²⁶.

Con Erma Origene condivide anche la cognizione che esistano degli “spiriti dei peccati”, e ne fa una presentazione complessiva in *Homilia in Librum Jesu Nave* (XV, 4-5; PG XIV, 434a-d), citando un apocrifo giudaico, *Il Testamento dei XII Patriarchi*. Gli spiriti formano una “milizia” [exercitum] intellettuale in lotta con l’animo umano: al vertice, vi è il demonio, che è superiore agli altri per malvagità e quantità di delitti; alla base, un numero sterminato [innumeros] di demoni, che, divisi in schiere, inducono gli uomini a compiere diversi tipi di peccati [et per singulos quosque homines diversi spiriti sub eo principe militantes, ad hujusce modi eos peccata sollicitent]²⁷.

Nel *De principiis* (III, 2, 4) e nelle *Homiliae in Lucam* (XXXV, 3), la dottrina origeniana della tentazione demoniaca è, invece, improntata ad una logica di tipo binario: nell’animo umano risiedono due angeli [cunctis in hominibus duos adesse angelos] – buono l’uno, cattivo l’altro – a cui corrispondono, rispettivamente, buoni e cattivi pensieri [cogitationes]. Egli attribuisce tale dottrina ai padri apostolici Barnaba ed Erma, che, a loro volta, si rifanno alla già citata tradizione giudaica dei due *yetserim* (cf. Daniélou 1957: col. 185; Bacht 1976: 955sgg.)²⁸.

Ispirandosi all’insegnamento origeniano, nel *Practicus* (PG XL, 1219-1251), Evagrio descrive la lotta dell’uomo con i demoni come “immateriale” [ἄυλος] e “fatta di pensieri” [κατὰ διάνοιαν; διὰ τῶν λογισμῶν], facendo ricorso ad un lessico fortemente permeato da metafore *militari*, in cui si avverte l’influen-

²⁵ Cf. anche *In Cantica Cantorum* 3, *In Lucam* XXXV, 5 (“[...] adversarius [...] in principale cordis nostri malam subiciat cogitationem”) e Daniélou 1957: col. 180.

²⁶ PG XI, 321b (corsivo mio, MGB). Cf. anche *De principiis*, III, 2, 7: “[...] demone, loco sibi in eorum mentibus dato”.

²⁷ Per questo aspetto della dottrina di Origene, si veda anche Monaci Castagno 1996: 106-107.

²⁸ Cf. Erma, *Mandata Pastoris*, VI, 2, 1-2: “[...] ascolta ciò che riguarda la fede. Con l’uomo vi sono due angeli, l’uno della giustizia, l’altro dell’iniquità” (cit. in Monaci Castagno 1996). Cf. anche il *Testamento dei XII Patriarchi* (20, 1) dove si parla di uno “spirito dell’errore” e di uno “spirito della verità” (Foerster 1977: col. 1408).

za congiunta della Scrittura (*Gb* 7, 1) e dell'ideale stoico (Guillaumont 1957: col. 199)²⁹. Un λογισμὸς [pensiero] – di solito inteso nel senso di δαίμονιῶδες λογισμὸς [pensiero demoniaco] – non è un demone, ma, ancora una volta, è lo strumento di cui si servono i demoni nella lotta contro il genere umano, poiché i “pensieri”, agendo sulla parte passibile dell'anima, possono condurla alle passioni.

Il problema della “tentazione tramite i pensieri” è centrale anche in tutta la letteratura dei Padri del deserto³⁰, di cui la drammatica cosmologia origeniana costituisce un'indispensabile premessa, e di qui essa è diventata patrimonio comune della tradizione della Chiesa orientale (cf. Špidlík 1985: 201sgg.).

2.4. La tentazione tramite i pensieri e la lotta spirituale skovorodiana

Alla luce di quanto è stato detto finora, l'*hapax* skovorodiano del “furto di pensieri” potrà essere considerato, credo, una sintesi tra l'esegesi alessandrina di *Lc* 10, 30, che interpreta la minaccia diabolica come una sottrazione, e la teoria origeniana – e in seguito recepita da tutto il cristianesimo orientale – della natura intellettuale della tentazione. Nella produzione dello scrittore ucraino, l'origeniana “guerra dei pensieri” tra gli spiriti e l'uomo trova risonanza, infatti, già nel dialogo *Observatorium. Specula* (1772), dove l'assetto degli schieramenti in lotta è improntato alla logica dualista del *De principiis*:

Ей, сказую вам – увидите тайную борбу двоих Мысленных Воинств, найпаче при Начинаніи важнаго дѣла. Вникните только и возникните на думное сердца вашего Поле, всѣх Окианов и всяких Небес пространнѣйшее. В Един Час колікїя тысячи перелѣтывают пернатых, и Молніи быстрѣйших Дум ваших во всѣ концы вселенныя, и во всю поднебесную пресмыкающихся? Нѣтъ дѣла, ни самага мѣлочнаго дѣйствїя, коему бы не были они Началом и сѣменем [...] Обѣ сїи Армїи, как потоки от Источников, зависят от таких же, двоих своих Начал: Горняго и дожняго, от Духа и Плоти, от Бога и Сатаны, от Отца Истины и от Отца Лжи, от Христа и Антихриста (PZ I, 296-297)³¹.

²⁹ Cf. Seneca “nobis quoque militandum est” (*Ad Lucilium*, LI). Su questo punto si veda Špidlík 1985: 202 e Isičenko 2007.

³⁰ Cf. Baynes 1954: 7-10. Nella *Vita Antonii* di Atanasio (PG XXVI, 877a) i “cattivi pensieri” [λογισμοί] sono descritti come l’“inciampo” [σκάνδαλα] che i demoni sistemano lungo il percorso spirituale dell'anacoreta. Si noti che Skovoroda firma il dialogo *Potop zmiin [Il diluvio del serpente]* (1790) definendosi “пустынный” (“Пустынный Григ. Варшава Сковорода”, PZ II, 136) e che in *Prja bĕsu so Varsavoju [La lite del diavolo con Varsava]*, il demone appare al protagonista proprio nel deserto: “Тогда во Пустынь явился мне Бѣс” (PZ II, 85).

³¹ [Ehi, vi dico: osservate la lotta segreta dei due Eserciti Intellettuali, soprattutto al momento di intraprendere un affare importante. Provate solo ad addentrarvi nel pensoso campo del vostro cuore, più vasto di tutti i cieli e di tutti gli oceani. In un unico

Skovoroda definisce in senso intellettuale la natura ontologica delle entità metasensibili in lotta nell’animo umano, dotandole di specifici attributi psicocognitivi; i due eserciti che si fronteggiano sul campo di battaglia *cognitivo* rappresentato dal cuore (“сердца *думное поле*”) sono due “armate intellettuali” [двоих *Мысленных Воинств*], ognuna delle quali risponde agli ordini di un dato principio trascendente: Dio, oppure il diavolo. Spetta inoltre alle due milizie il ruolo di motore primo dell’*ethos* individuale: “Нѣтъ дѣла, ни самаго мѣлочнаго дѣйствія, коему бы не были они Началом и Семенем” [Non c’è affare, nemmeno la più piccola azione, di cui non siano il principio e il seme]³².

La rigida bipartizione che regola le parti coinvolte nello scontro *mentale* trova ulteriore approfondimento, nello stesso dialogo, nel passaggio dove Skovoroda postula l’esistenza di un genere di uomini “destro” [десный] e un genere “sinistro” [лѣвый], intesi come un’emanazione diretta del duplice genere angelico in lotta nell’animo umano:

По числу Ангел раздѣлите весь род человѣчій на два Роды: на вышній и нижній, на десный и лѣвый, на благословенный и отринувенный.

Теперь можно всякаго спросить:

“Наш ли еси?”

Или от супостат наших?”

“Коего духа еси?”

[...] Десным шествует Род правых за руководством Ангела мирна, вѣрна наставника, Хранителя душ и тѣлес наших [...] Шуйскій же род, или лѣвый, во всем оному есть противен (PZ I, 299-300)³³.

istante, quante migliaia di pensieri, più veloci di un lampo, lo attraversano in volo verso i confini dell’universo, oppure strisciando per tutta la terra? Non c’è affare, nemmeno la più piccola azione, di cui non siano il Principio e il seme [...] Entrambi questi eserciti, come torrenti da una fonte, scaturiscono da questi due Principi: il cielo e la terra, lo spirito e la carne, Dio e Satana, il Padre della Verità e il Padre della Menzogna, Cristo e l’Anticristo]. Sulla presenza di due spiriti nell’uomo si veda anche PZ II, 60 (“[...] два Сердца: Ангелское и Сатанское, борющаяся между собою. Сія два Царства в каждом Человѣке дѣют вѣчную Борбу” [(...) due cuori, angelico l’uno, satanico l’altro, in lotta fra loro. In ogni uomo, questi due regni conducono un’eterna battaglia]) e una lettera del febbraio 1764 a Kovalyns’kyj: “In verbis uniuscujusque spiritus sive bonus sive malus latet. Quae dum aurimus: spiritum imbibimus” (PZ II, 337). Secondo Čyževs’kyj 2004 (1934¹) la “guerra degli opposti” sarebbe un aspetto del più vasto sistema concettuale skovorodiano, strutturato in senso dialettico e antitetico, secondo il modello offerto dal platonismo e dalla mistica di orientamento neoplatonico.

³² Si noti che secondo Clemente (*Stromata* II, 20, 116) i demoni gettano la propria “semenza” [ἐπισπείρειν] nel cuore dell’uomo. Cf. anche Origene: “semina peccatorum” (*De principiis*, III, 2, 7).

³³ [In base al numero degli angeli dividete l’intero genere umano in due generi: alto e basso, destro e sinistro, benedetto e rinnegato. Ora si può chiedere a ciascuno di essi: “Sei dei nostri, o dei nostri avversari?” “A quale spirito appartieni?” [...] Il genere

La lotta tra angeli destri, buoni, e sinistri, cattivi, è descritta anche da Clemente, che in *Quis dives salvetur?* (42, 16-28) e *Excerpta ex Theodoto*. 4,72,1 (PG IX, 358c), ne attribuisce la paternità agli gnostici Basilide a Valentino (*Stromata*, II, 20, 112-113, PG VIII, 1056b-c), descrivendo, assai significativamente, gli angeli malvagi come “ladroni” [λησταῖς]: “Οἱ μὲν [gli angeli destri] γὰρ στρατιώταις εἴοικασι, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἂν ὑπηρέται Θεοῦ· οἱ δὲ [gli angeli sinistri] λησταῖς.”³⁴

Un accenno alle “legioni” demoniache dell’origeniana *Homilia in Librum Jesu Nave* si incontra, invece, nel *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*] (1772), dove la moltitudine [легіон] dei demoni che assediano la casa dell’anima si confonde con i “cattivi pensieri” di cui si servono per indurre il soggetto in tentazione:

В сем Одном домѣ можеш сыскать врачество для искорененія сердца твоего ядовитых и мучительных непріятелей, о коих написано: “Враги Человѣку домашніи Его”. Враги твои суть собственные твои мнѣнія, воцарившіеся в сердцѣ твоем и всеминутно Оное мучащїи [...] Откуда сїи бѣсы вселились в сердца наши? Не Легіон ли их в нас? (PZ I, 345)³⁵.

Il nesso causale tra il peccato e la disposizione individuale compare, d’altra parte, fin dal primo trattato skovorodiano a noi pervenuto, *Načal’naja dver’ ko christianskomu dobronraviju* [*La porta d’ingresso all’etica cristiana*] (1768),

dei giusti percorre la via di destra sotto la guida dell’Angelo, maestro pacifico e fedele, custode delle nostre anime e dei nostri corpi [...] il genere mancino, o sinistro, è il contrario di tutto questo]. L’invito a domandare da quale dei due spiriti provengono i pensieri [Kοeroι духα εσι?] sembrerebbe una citazione letterale da Evagrio (*Epistula* 11 e *Antirrheticus*, 17). Esso tuttavia rientra tra le consuetudini della *praxis* ascetica (cf. anche Pseudo Macario *Homilia XXXI*, 6, PG XXXIV, 732c; *Pratum spirituale*, PG LXXXVII *ter*, 2976a).

³⁴ Questa suddivisione compare anche in Lattanzio (*Divines Institutiones*, 2, 8). Nel dialogo *Observatorium. Specula* (PZ I, 299) le connotazioni positive della “destra” sono ricondotte al greco, in cui δεξιωμα – da δεξιόν, “destro” – significa “successo” [удача]. Il modello è il verso, riportato in *Bran’ archistratiga Michaila* (PZ II, 70), di una tragedia perduta di Euripide, di cui si sono conservati alcuni frammenti nell’*Anthologium* di Stobeo (IV, 31a): “ὃ χρυσέ, δεξιωμα κάλλιστον βροτοῖς”.

³⁵ [Solo in questa casa puoi cercare le cure necessarie a estirpare dal tuo cuore i nemici portatori di malattia e afflizione, di cui è scritto: “I nemici dell’uomo sono quelli della sua casa” (Mt 10, 36). I tuoi nemici sono i tuoi pensieri, che regnano nel tuo cuore e lo affliggono senza requie (...) Da dove vengono questi demoni che si sono insediati nei nostri cuori? Non ce n’è forse una legione che abita in noi?]. Naturalmente, il riferimento alle “legioni” demoniache potrebbe essere una semplice allusione all’episodio dell’indemoniato geraseno in Lc 8, 30: “[...] легевнѣ: якв бѣси мнози видоша въ онѣ” [(...) legione: perché molti demoni erano entrati in lui]. Cf. nello stesso dialogo (PZ I, 351): “[...] чтоб оно не было занято гварнизонам несколько эскадронов бѣсовских” [perché esso non cada nelle mani di una *guarnigione* di alcuni *squadroni* di demoni] (corsivo mio, MGB).

dove, con notevole acume psicologico, lo scrittore ucraino ricollega il decimo comandamento, “Non desiderare la roba d’altri” [Не пожелай!], alla dottrina etica della “cattiva inclinazione” [злоє намѣреніє]: “Не понеже злоє намѣреніє семенем єсть злых дѣл” (PZ I, 151).

Il legame tra il pensiero ed un generico impulso ad agire è fatto oggetto di una trattazione analoga nel dialogo *Observatorium* (1772), in cui si avverte di nuovo la tendenza, di chiara impronta origeniana ed evagriana, a psicologizzare il processo che porta il soggetto a *perdersi*: “[...] Сія єсть Побѣда наша, побждающая не плоть и кровь людскую, но бѣшенныя мысли и мучительныя Духи. Они-то суть Сѣмя, Глава и начало всякія чєловѣчєскія Злобы, а власть тьмы житейскія, опаляющія Душу мертвых чєловѣков” (PZ I, 282)³⁶. Si noterà, a questo proposito, la notevole affinità tra i “бѣшенныя мысли” [pensieri demoniaci] skovorodiani, i quali rappresentano la ragione *seminale* [они-то суть Сѣмя, Глава и Начало] del peccato, e il δαιμονιώδєς λογισμὸς di Evagrio (cf. *supra*). Ad Evagrio e alle sue considerazioni sulle φαντάσαι introdotte dal demonio nell’animo (PG XL, 1233a; 1245c), sembra rimandare anche l’impiego del termine “мечты” [fantasie], che in *Bran’ archistratiga Michaila* definisce il modo in cui i demoni esercitano la propria suggestione sull’intelletto umano: “Сіи пустыя мечты суть то Злыи Духи, а Злыє Духи суть то Злыя Мысли [...]” (PZ II, 68)³⁷.

Nel dialogo *Kol’co [Il cerchio]* (1772), i risvolti cognitivi della tentazione demoniaca sono invece messi in risalto da un’originale lettura etimologica del termine “demone” [бѣс]: “Бѣс по-єллинскому, Δαιμόνιον, значит вѣдѣніє, знаніє, подлое помышленіє, стихійное разумѣніє [...]” (PZ I, 363)³⁸. Più in

³⁶ [Questa è la nostra vittoria, non un trionfo sulla carne e sul sangue mortali, ma sui pensieri demoniaci e sugli spiriti tormentatori. Poiché essi sono il seme, il principio e l’inizio d’ogni umano abominio e del potere della tenebra di questa vita, che l’anima infiamma ai morti]. Si noti l’impiego, seppur parafrasato, della pericope tratta da *Ef* 6, 12, “нѣсть наша брань къ крови и плоти” [la nostra battaglia non è contro creature fatte di sangue e di carne], in cui è specificata la natura metasensibile degli avversari del *miles Christi* [воине Христов] (cf. *2 Tm* 2, 3). Per *Ef* 6, 12 si veda anche PZ I, 337 [Не со Змѣиными ли Мнѣніями нам Нужда бороться? Павлова благороднѣйшая баталія] e una lettera a M. Kovalyns’kyj datata ottobre 1763: “Tres adeo Christi miles sibi conspiciat hostes, / Cum quibus assiduo bella gerenda videt [...] Militiam vitam hanc esse memento jugem” (PZ II, 316). A partire dal III sec., il passo paolino interviene abitualmente in tutti gli autori ecclesiastici per descrivere la *militia Christi* come tratto specifico della vita cristiana: cf. Origene *De principiis* (III, 2, 6); Atanasio, *Vita Antonii* 21 (PG XXVI, 873c); Evagrio, *Rerum monachalium rationes* (PG XL, 1253b).

³⁷ [Queste vuote fantasie sono gli spiriti maligni, e gli spiriti maligni sono i pensieri maligni].

³⁸ [Demone, in greco Δαιμόνιον, significa scienza, conoscenza, pensiero meschino, comprensione materiale]. La paraetimologia skovorodiana che associa il demone alla conoscenza sembra ripresa dal *Cratilo* (398b): “[...] poiché erano assennati ed esperti [δαίμονες] li chiamò δαίμονες” (Platone 1992: 147). Anche l’*Etymologicum Magnum* e l’*Etymologicum Gaudianum* mettono in relazione δαίμων [demone] e δαίμων [colui che è esperto, che conosce]. Si veda anche PZ I, 345: “δαίμονιον значит

generale, l'idea che l'operato diabolico prenda forma dall'*interno*, dagli *intima cordis* dell'individuo, dove risiedono i pensieri, è resa, di norma, tramite una citazione tratta da *Mt* 10, 36: “враги Человѣку домашній Его суть” [I nemici dell'uomo sono quelli della sua casa]³⁹, a cui si accompagna l'esortazione a frugare nella propria casa per trovare rimedio ai mali dell'anima: “В сем Одном домѣ можеш сыскать врачество” (PZ I, 418).

2.5. La macchina diabolica

I passi citati finora teorizzano con notevole sistematicità uno dei punti nodali della trattazione skovorodiana del Maligno, ovvero, la persuasione che l'agire demoniaco si concentri sulla sfera intellettuale del soggetto, invertendo il rapporto che subordina le passioni alla “guida” del ragionamento [мысль руководительница человѣку]. La rielaborazione degli aspetti “mentali” della demonologia origeniana ed evagriana evidenzia con forza la centralità del pensiero come *fons et origo* del peccato e come fattore determinante per gli esiti delle singole *psicomachie* individuali.

Il peccato inteso come “irrazionalità” è un tratto dell'etica greca che i Padri, in particolare gli Alessandrini e i Cappadoci, hanno conservato (cf. Špidlík 1985: 121), e che Skovoroda sembra qui riprendere piuttosto fedelmente, caratterizzando la tentazione diabolica in senso “intellettuale”. Ci troviamo di fronte, nel complesso, ad una ristrutturazione in senso psicologico della lettura allegorica di *Lc* 10, 30, in cui l'immagine dell'assalto dei demoni-ladroni lungo il “cammino della vita” è integrata e arricchita da quella del “furto dei pensieri”, la quale rinnova dal punto di vista semantico un elemento strutturale dell'esegesi origeniana di partenza⁴⁰.

знаніицо или разумѣніицо, а δαίμων – знающій, или разумѣющій” [δαίμων significa una conoscenza o una comprensione da pochi soldi, mentre δαίμων è colui che sa, che capisce]. Si noti che Skovoroda segue l'uso dei *LXX* e del *Nuovo Testamento* di impiegare δαίμων, e non δαίμων, poiché quest'ultimo termine, nel greco ellenistico, ha un'accezione positiva, nel senso di intermediario tra Dio e l'uomo (cf. Foerster 1966: 769sgg.): “У евангелистов сим словом [δαίμων] именуются бѣсы” [con questa parola (δαίμων) gli evangelisti designano i demoni] (PZ II, 85).

³⁹ Si noti che Gregorio di Nissa (*In Ecclesiasten*) impiega il medesimo passo a proposito dei “cattivi pensieri” (Alexander 1962: 453).

⁴⁰ L'interazione dell'immagine del “cammino della vita” con quella della tentazione demoniaca ricorre con una certa frequenza nei commenti post-origeniani al *Vangelo di Luca* (cf. Bartelink 1967). Nel capitolo XXXVI del suo *Commentarius in Lucam* (PG CXXIX, 965c), “De eo qui inciderat in latrones”, Eutimio Zigabeno parla di “demoni che tendono trappole lungo la via” [ὄδοστῆται] a proposito dell'episodio del Samaritano, mentre anche un testo non propriamente esegetico come il *De octo spiritibus malitiae* di Evagrio (PG LXXIX, 1161a) si serve implicitamente dell'esegesi orige-

Un ulteriore esempio del processo di saldatura dei tasselli “demone-ladrone” e “tentazione tramite i pensieri” è rappresentato dal prosieguo del brano di *Bran’ archistratiga Michaila* [La battaglia dell’archistratiga Michele] riportato all’inizio del capitolo, in cui Skovoroda si occupa di esaminare le principali componenti semantiche di un altro attributo della sostanza diabolica, l’*insidia* [кознь]:

КОЗНЬ

“Ты же, о Свѣте Божій, Урїиле!⁴¹ Изъясни нам, что значит то КОЗНЬ?”
 Отвещал Урїил: “Кознь есть Образ Клеветы, по коему она растет и сѣется. Она есть то же, что МАШИНА. МАШИНА хитрствует в вещах, а Діаволска Кознь в мыслях. Птицелов и Рыболов ловит сѣтьми, а он Козньми. Кознь есть ловкая МАШИНА, напрімѣр, Ков, пругло, Капкан, Западня, сѣть, ВЕНТЕР, ВЕРША, еллин[ски] – строфа, сирѣчь Увертка, вертушка и прочяя. У Архитектонов и нынѣ нѣкая Машина именуется Латински Сапер, сирѣчь Козел. Нынѣ ясно видно, что хитрость в татьбѣ, а Кознь в Клеветѣ есть тожде” (PZ II, 74)⁴².

Come nel caso esaminato sopra, la caratterizzazione dell’*insidia* diabolica [кознь] nell’accezione di “abilità nel furto” [хитрость в татьбѣ] e “*macchina* che sottrae i pensieri” [машина] si basa sulla fusione di *Lc* 10, 30, sulle “*insidie*” tese dal diavolo all’anima sguarnita di difesa, con le riflessioni origeniane ed evagriane sulla natura intellettuale della tentazione demoniaca. Il processo che conduce all’immagine del “furto di pensieri” è tuttavia assai complesso e trae forza, credo, da un ripensamento del sostrato semantico del termine “кознь”.

Nelle Scritture, “кознь” si legge solo in *Ef* 6, 11 come traduzione del greco μεθοδεία, nella locuzione “τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου” [*insidiae diaboli*]: “ωблещытеся во всѣ вружіѣ Бжїѣ, якв возмощи вам стати противу кознемъ діаволскимъ”⁴³. Si tratta di un *hapax legomenon* evangelico, che, tuttavia, riflette l’uso della *koinè*, in cui μεθοδεία significa “abilità, arte”, e che la metafora *bellica* sottesa al passo paolino consente di rendere anche con “macchinazioni”⁴⁴.

niana, invitando il fedele a custodire con cura i propri tesori spirituali, nel caso lungo la strada [ἐν ὁδοῦ] – la “strada della vita” – egli incappi nei briganti.

⁴¹ L’arcangelo Uriele è citato nel terzo Libro di Esdra (*Esd* 4, 1; 5, 20; 10, 28) e nell’*Apocalissi di Enoch* (4, 20).

⁴² [“O, luce divina, Uriele! Spiegaci, dunque, cosa significa l’*insidia*?” Rispose Uriele: “L’*insidia* è un tipo di calunnia, con cui essa cresce e si diffonde. Essa è come una macchina. La macchina esercita la propria arte nelle cose, l’*insidia* del diavolo nei pensieri. Il pescatore e l’uccellatore cacciano con le reti, mentre egli si serve dell’*insidia*. L’*insidia* è un’abile macchina, come, ad esempio, la rete, il laccio, la trappola, la tagliola, la rete da pesca, ciò che in greco è detto *strofa*, rivolgimento, raggiro. Presso gli architetti ancor oggi un certo tipo di macchina è chiamato in latino *Caper*, ovvero Capra. Ora è chiaro che l’astuzia nel furto, e l’*insidia* nella calunnia sono la medesima cosa”].

⁴³ [Rivestitevi dell’armatura di Dio per poter resistere alle *insidie* del diavolo].

⁴⁴ Su μεθοδεία si veda la voce corrispondente in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Michaelis 1969: coll. 291-295).

Skovoroda sembra consapevole del risvolto *tecnico* e *bellico* insito nella semantica del termine e lo rende felicemente tramite l'immagine della "macchina" [машина]⁴⁵, a cui unisce la caratteristica, anch'essa *diabolica*, del furto: "ясно видно, что хитрость в татьбѣ, а Кознь в Клеветѣ есть тожде" [È chiaro che l'astuzia nel furto, e l'insidia nella calunnia sono la stessa cosa].

Il modello sembra essere il greco μηχανή, μηχανήμα – e gli equivalenti latini *machina* e *machinamenta* – impiegato nel senso di "malizia, astuzia", oltre che di "macchina bellica".

Nella letteratura patristica, la *macchinazione* ai danni del fedele è, infatti, una prerogativa del demonio: nel *Practicus* (PG XL, 1273c), Evagrio scrive che il demonio si serve di "ogni astuzia" [πᾶσαν κινεῖ μηχανήν] per distogliere il monaco dalla preghiera, mentre Giovanni Damasceno (PG XCVI, 1282c) parla di μηχανουργία [machinatio] del diavolo⁴⁶. Una fonte possibile per il nostro passo potrebbe essere la definizione del sostantivo paolino μεθοδεῖα data da Crisostomo nel suo *In epistula ad Ephesios* (PG LXII, 158), la quale sembra avvicinarsi in maniera quasi letterale a quella fornita da Skovoroda a proposito dell'insidia [кознь]. Secondo Crisostomo, "tendere insidie" [μεθοδεῦσαι] significa, infatti, "macchinare" [διὰ μηχανῆς εἰλεῖν].

Rispetto all'immagine di riferimento, la metafora skovorodiana si distingue, tuttavia, per l'estrema precisione nomenclatoria, come dimostra la lunga catena nominale impiegata dallo scrittore per attribuire una forma e una funzione alla propria *machina diaboli*. I sette sostantivi che appaiono nel testo – ков, пругло, капкан, западня, сѣть, вентер, верша – sono equamente divisi tra i campi semantici della caccia [капкан, западня, пругло] e della pesca [верша, вентер], mentre il più generico "сѣть" deve ritenersi afferente ad entrambi⁴⁷.

Nella *Septuaginta* abbonda l'uso metaforico di questi termini, con riferimento, come nel nostro caso, al laccio dell'uccellatore o alla trappola del cacciatore. La "rete" – nelle varianti "сѣть" e "пругло" – compare in *Gb* 18, 9; *Sal* 34, 8; 56, 7; 64, 6; 65, 11; 68, 23; 123, 7; 139, 5, dove il senso principale è quello della perdizione e dell'insidia. L'appartenenza della rete alla sfera diabo-

⁴⁵ Si noti, in particolare, la contiguità tra il concetto di "хитрость" [abilità, astuzia], che anche il *Leksykon* di Berynda (1627) riporta tra i sinonimi di "кознь", e quello di τέχνη.

⁴⁶ L'espressione "diaboli machinamenta" ricorre in Agostino (*C. Iul.* 2,1, *Ep.* 43,6) e Lattanzio, il quale definisce il diavolo "*machinator omnium malorum*" (*Divines institutiones*, VII, 24; PL VI, 809a). Nel *Sermo* CCLXIII Agostino chiarisce la natura della "macchina" diabolica, paragonandone le insidie ad una "trappola per topi" ("muscipula diaboli: esca qua caperetur", PL XXXIX, 1210).

⁴⁷ Resta da chiarire, invece, a cosa faccia riferimento la macchina chiamata "сѣть" (cf. "У архитектонов и ныне некая машина именуется Латински *Caper*"). Il *Thesaurus latinae linguae* riporta il termine *capreulus* [cavalletto], ma non riporta alcuna informazione circa l'uso di *caper* in architettura. Si noti che l'italiano "capra", sul modello del latino "capreulus", indica "que' legni confitti a guisa di trespolo con quattro gambe, sui quali i muratori fanno i ponti per fabbricare [...]" (Pianigiani 1907: 259).

lica è resa esplicita in *1 Tm* 3, 7 e *2 Tm* 2, 26, in cui compare l’immagine della “дiавльска сѣть” [παγίς ἐστὶν τοῦ διαβόλου]⁴⁸.

Rispetto agli ipotesti scritturali di riferimento, i limiti ontologici della *macchina diaboli* skovorodiana sono caratterizzati, ancora una volta, in senso intellettuale, in accordo con la teoria patristica dei λογισμοί: “Машина хитрствует в вещах, а диавольска кознь в мыслях” (corsivo mio, MGB)⁴⁹. In questo modo, il “laqueum diaboli” skovorodiano, *meccanizzato* dalla peculiare chiave di lettura dell’intero passaggio, ristrutturata in senso psicologico l’immagine neotestamentaria della “rete del diavolo”, presentandosi – secondo il modello di derivazione origeniano-evagriana analizzato sopra – come la sua sofisticata variante *mentale*.

La forza di cui è dotata la macchina diabolica è esclusivamente *privativa*: essa può limitare ed alterare le funzioni del libero arbitrio umano, sottraendo al soggetto la guida etica rappresentata dal pensiero, ma non può agire in senso *positivo* sul cosmo creato da Dio⁵⁰. Come nella speculazione patristica, il Male skovorodiano è *privatio boni*: assenza di bene, esso diventa realtà soltanto a causa della volontà *deviata*, che è la sua unica forma di sussistenza⁵¹.

Questa posizione, che ricorre in tutta la letteratura cristiana (Völker 1993 [1955¹]: 84), è rimarcata con particolare vigore anche dallo scrittore ucraino, il quale, nel nostro *Bran’ archistratiga Michaila* [*La battaglia dell’archistratega Michele*], invita il fedele ad evitare il peccato, sottomettendo la propria volontà a quella di Dio: “Ей! Паки и паки глаголю тебѣ, яко всяк обожившій Волю свою, врагъ есть Божіей Волѣ и не можетъ внийти во Царствіе Божіе” (PZ II, 90)⁵².

⁴⁸ Cf. nello stesso dialogo “Вяжешъ в прелести яко птенци в сѣти” [avvolgi nell’inganno come gli uccelli nella rete] (PZ II, 62). Le immagini del diavolo come cacciatore e bestia feroce – la cui origine è veterotestamentaria (cf. *Sal* 9, 30; 90, 3; 123, 7) – sono tra le più diffuse nella demonologia cristiana.

⁴⁹ [La macchina esercita la propria arte nelle cose, l’insidia del diavolo *nei pensieri*].

⁵⁰ Si noti che in *Prja bĕsu so Varsavoju* [*La lite del diavolo con Varsava*] (PZ II, 89) si fa riferimento all’“abilità” [всехитрость] creatrice, *positiva*, di Dio tramite l’appellativo greco “Аристотехна” [ἀριστότεχνα], il cui impiego è comune tra i Padri (Clemente, Gregorio di Nissa, Basilio, Giovanni Crisostomo) per indicare Dio (cf. la voce corrispondente in Lampe 1963). Ciò conferma, inoltre, il legame semantico tra хитрость e τέχνη da noi delineato sopra (n. 45).

⁵¹ Cf. Syrcova 1992; Uškalov, Marčenko 1993: 45. In una lettera a V. Maksymouč, datata 1764, lo scrittore ucraino si dichiara inoltre in sostanziale accordo con l’idea di Massimo il Confessore (cf. PG XC, col. 253, 257) che “il male non esiste”: “[...] я о сем імѣю мнѣніе з Маѣімомъ Святимъ. Онъ говоритъ, что нѣтъ нѣгдѣ Злости, ни в чемъ никогда” (PZ II, 387). Sul concetto del Male nel cristianesimo cf. Lacoste 1998: 799.

⁵² [Ti ripeto che chiunque rende divina la propria volontà si rende nemico della volontà di Dio e non potrà avere accesso al Regno dei Cieli]. Per la dipendenza di questa idea skovorodiana da Agostino, cf. Uškalov 2001: 66; 1998: 65-66.

2.6. Lo scambio

Un ulteriore aspetto in cui si manifesta il carattere intellettuale della *sottrazione* diabolica è la possibilità di agire sull'ordine assiologico del reale, confondendo la capacità di valutazione etica del soggetto. In questo senso, l'atto della deviazione – inteso come “spostamento” *in negativo* della condotta etica dell'individuo rispetto alla retta che deve ricongiungerlo a Dio – è ritenuto a tal punto caratterizzante della natura demoniaca da trovare posto, nel passaggio da noi proposto in apertura, tra gli appellativi del maligno: “Вот почему еллински διάβολος, сирѣчь Перемѣтчик, Римски же Traductor, сирѣчь Сводник, или Переводник, дано имя клеветнику” (PZ II, 75)⁵³.

La macro-categoria della “deviazione”, qui messa in risalto dall'iterazione del prefisso *pere-* [переметчик; переводник], dovrà intendersi, in ultima analisi, nel senso peculiare di “peccato” [грѣх], ο ἁμαρτία, il cui significato primario, come specifica lo stesso Skovoroda nel dialogo *Prja bĕsu so Varsavoju* [La lite del diavolo con Varsava] (1783), è quello di “smarrimento” [заблужденіе], di “marasma” intellettuale [безуміе]: “Но разумѣши ли, яко грѣх нарицается еллински: Гамартеія, гласит же: Преступленіе, Буйство, Заблужденіе, Безуміе...” (PZ II, 86)⁵⁴.

A questa forza “dislocante” – in cui è possibile riassumere gli spostamenti nell'identità e nella condotta etica osservati finora – Skovoroda allude, inoltre, fissando nello “scambio” uno dei tre significati della “calunnia” [клевета] diabolica: “[...] славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки. Сѣ бывает тогда, когда на мѣсто сладкаго

⁵³ L'appellativo “traductor” [colui che fa passare dall'altra parte] riprende uno dei significati di base del verbo διαβάλλω, “fare passare dall'altra parte”, sebbene nella Bibbia e nella letteratura patristica διάβολος venga di norma fatto derivare da un altro dei significati di διαβάλλω, “accusare, calunniare”. Cf. Crisostomo, *De diabolo tentatore*, PG XLIX, 259: “διάβολος γὰρ ἀπὸ τοῦ διαβάλλειν εἴρηται” [Diabolos namque, hoc est accusator, dictus est ab accusando]. L'impiego di *traducere* nell'accezione traslata di “corrompere, indurre in tentazione” è attestato solo nella tradizione latina medioevale: “diabolus est ad traducendum artifex callidissimus” (Hilarius Pictaviensis, *Commentarius in Matthaëum* 3, 3, PL IX, 929b) dove, a differenza di quanto accade nel testo skovorodiano, “traductio” non risulta mai tra gli equivalenti di διαβολή (cf. Blaise 1967). Va altresì specificato che “traductor” non compare nei principali *Thesauri* del lessico latino cristiano (cf. *Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Latinorum*) e pertanto può ritenersi un *hapax* skovorodiano.

⁵⁴ [Ma comprendi dunque che in greco il peccato è detto *amarteia*, il che significa: delitto, follia, perdizione, stoltezza]. Cf. anche PZ I, 376: “Что есть грѣх, если не заблужденіе? Грѣшить, в греческом языке ἁμαρτάνειν, значит быть безпутным, что ж бедственнѣе, как шествовать без дороги, жить без пути, ходить без совѣта?” [Che altro è il peccato, se non smarrimento? Peccare, in greco ἁμαρτάνειν, significa perdere la via; cosa c'è di più misero che vagare senza conoscere la strada, vivere senza una via, procedere senza consiglio?].

поставляется горькое и вопреки. Сей есть един Источник всѣх адских мук” (PZ II, 74)⁵⁵.

Se si guarda alla relazione logica sottesa all’espressione, si noterà che lo *scambio* tra i valori di cui è artefice l’azione demoniaca corrisponde, in buona sostanza, ad un tentativo di “falsificazione” cognitiva, poiché l’oggetto *x* (горькое) viene presentato come equivalente dell’oggetto *y* (сладк[ое]), di cui esso va ad occupare la posizione corrispondente nella piramide gerarchica. La calunnia, cioè, inverte l’ordine delle due macro-categorie simboliche [на мѣсто сладкаго поставляется горькое и вопреки], generando un rovesciamento qualitativo in cui si riassume lo “smarrimento” causato dal “furto di buoni pensieri”. D’altra parte, lo “scambio” è, esso stesso, un “furto”, poiché ciò che viene promosso al vertice della scala gerarchica *usurpa* la posizione e l’identità del bene retrocesso.

Da questo punto di vista, un esempio del furto diabolico inteso come “falsificazione” dell’ordine originariamente concepito da Dio si incontra già nel dialogo *Observatorium* (1772), dove lo scrittore si sofferma brevemente sull’abilità *mimetica* del Maligno: “Не поминай мнѣ обезьян и не дивись, что Сатана образ и имя свѣтлаго Ангела на себе крадет” (PZ I, 285)⁵⁶.

Come si noterà, l’immagine del furto è immessa in quella della *mimesi* diabolica di 2 Cor 11, 14, in cui si afferma che il diavolo trae in inganno gli uomini *travestendosi* da “angelo di luce”: “И не дивно: самъ бо сатана превобразуется во аггла свѣтла”. Si tratta, è bene specificarlo, di un *topos* largamente diffuso nella demonologia dei Padri del deserto, che insistono con particolare forza sulla capacità diabolica di assumere le forme più svariate in virtù della mancanza di una forma ontologica definita (cf. Guillaumont 1957; Russell 1981: 148sgg.). La stessa tendenza del maligno ad allentare, fino a rovesciarle, le relazioni tra soggetti e predicati è presente, sul modello paolino, in tutta la letteratura patristica: essa è fatta notare da Atanasio (*Vita Antonii* 5, PG XXVI, 848a), da Gregorio di Nissa, per il quale le passioni che inducono a peccare si mostrano “travestite” da bene (*Virg.* 21, 329, 9), da Giovanni Crisostomo (*In Mattheum*, PG LVIII, 475), e da Ambrogio: “[diabolus] falsa veris saepe permiscet” (*In Lucam*, VI, PL CII, 1969).

Tuttavia, la riformulazione skovorodiana delle parole paoline sostituisce “mascherarsi” [преобразуется] con “rubare” [на себе крадет] e aggiunge al-

⁵⁵ [In slavo calunniare significa intorbidare, mescolare il dolce con l’amaro e viceversa. Ciò accade quando al posto del dolce si mette l’amaro e viceversa. Questa è l’unica fonte di tutte le pene dell’inferno]. Cf. altri *loci* paralleli: PZ I, 170: “[...] слышал я что погибший есть тот, кто называет свѣт тьмою, а горькое сладким” [ho udito che perso è colui che chiama luce la tenebra e dolce ciò che è amaro]; PZ I, 264: “Не называй сладостью, если раждает горестъ” [non chiamarlo dolce, se genera amarezza]; PZ I, 323: “Горе глаголющим свѣт тму!” [guai a chi chiama luce la tenebra!].

⁵⁶ [Non farmi venire alla mente le scimmie, e non stupirti che Satana abbia derubato dell’immagine e del nome l’angelo luminoso].

l'interno della citazione modificata l'epiteto "scimmia" [обезьяна]⁵⁷. Quest'ultimo, dal canto suo, compensa l'eliminazione del verbo *mimetico* "mascherarsi" e sintetizza in modo calzante il dato della falsificazione del modello divino da parte del maligno: travestendosi da angelo di luce, Satana *usurpa* [на себе крадет] le caratteristiche normalmente associate al polo dialettico della divinità, ed effettua, in tal modo, uno scambio di tipo assiologico all'interno dell'ordine gerarchico del cosmo⁵⁸.

Lo stesso percorso che, in *Bran' archistratiga Michaila*, Satana offre a chi sceglie di seguirlo si presenta come una versione grottescamente deformata del cammino che attende il cristiano: come la rete impiegata dal pescatore, esso è largo nel punto iniziale, offrendo l'illusione che l'ascesi possa essere praticata senza alcuna fatica, e stretto nella parte conclusiva, privando il soggetto di ogni residua possibilità di scampo: "Есть же вентер сътъ рыболовна, сотворѣнна по образу Чрева: широка во входѣ, тѣсна во Исходѣ" (PZ I, 69)⁵⁹.

Di qui l'importanza, secondo Skovoroda – che in questo si mantiene fedele al principio intellettualistico dell'etica greca nell'elaborazione fornita dai Padri – di contrapporre il *discernimento*, ovvero i "buoni pensieri", alla confusione diabolica che *separa* l'individuo dal vero bene⁶⁰.

In conclusione, possiamo affermare che i tre attributi del Maligno (furto, smarrimento, inversione) delineati in *Bran' archistratiga Michaila*, contribuiscono a tracciare un quadro dell'attività diabolica come un'insidia di tipo intellettuale che, se lasciata penetrare nella mente e nell'animo umani, minaccia

⁵⁷ In Skovoroda l'epiteto "обезьяна" torna anche altrove (PZ II, 30, 70, 76) nelle varianti "Божія обезьяна" [scimmia di Dio] e "пакостная обезьяна" [orrida scimmia]. Per il diavolo-scimmia, si vedano le *Collationes* di Giovanni Cassiano ["Imitatur enim diabolus, ut simia, quantum potest, divinas actiones", PL XLIX, 991b] e il seguente passo del *Physiologus* latino (versio B, XXI): "similiter et simia habet figuram diaboli" (Carmody 1939).

⁵⁸ Sul furto come *contaminazione* del divino, si veda anche PZ II, 75: "он, в нем украл дух Христов, вложил в него свой душеубійственный вкус" [egli ha rubato lo spirito di Cristo e vi ha inserito il suo sapore omicida]. Sull'*insinuarsi* della tentazione all'interno dell'ordine divino si vedano inoltre i seguenti passaggi, tratti, rispettivamente, da una lettera a M. Kovalyn'skyj dell'aprile 1763, da una lettera a Ja. Dolhans'kyj del 1772 e dal dialogo *Žena Lotova [La moglie di Lot]* (1780): "Ah! non perspicis, quid occultatur malorum intus sub pulchra specie – latet anguis in herba" (PZ II, 291); "Я с Августинином говорю, что он вездѣ съти поставил, даже при самом небесном столѣ" [Io dico con Agostino che egli ha posto ovunque delle reti, persino presso la mensa celeste] (PZ II, 393); "[...] по Августининому слову, не точно в свѣцких дѣлах, но и в самом раѣ слова божія скрыты находятся дяволскія съти" [secondo la parola di Agostino, non solo nelle faccende mondane, ma anche nello stesso paradiso della parola divina sono nascoste le reti del diavolo] (PZ II, 36).

⁵⁹ [Si dice *venter* (вентер) una rete da pesca fatta secondo l'immagine di un stomaco: larga nella parte iniziale e stretta in quella finale].

⁶⁰ Cf. Origene, *De principiis* III, 3-4; Evagrio, *Practicus*, I, 31, 1229c.

di sovvertire le strutture profonde del cosmo concepito da Dio, invertendone l’assetto.

Si tratta di una forza *privativa*, a cui è data la facoltà di sottrarre e di imitare, ma non di intervenire in senso positivo – *creativo* – sull’operato divino. Seguendo un assunto diffuso in tutto il pensiero neoplatonico cristiano, il Male skovodiano è *privatio boni*: assenza di bene, esso non ha una sussistenza ontologica autonoma e, pertanto, è costretto a fare ricorso al furto, di pensieri e identità, come unico strumento di auto-definizione individuale. Di fronte alle molteplici manifestazioni della sottrazione diabolica, l’uomo ha il compito di essere vigile, per non perdere se stesso e la via che conduce a Dio, inghiottiti dalla *longa manus* del maligno.

Nel prossimo capitolo ci occuperemo, dunque, di fornire una definizione complessiva dell’esercizio spirituale della “vigilanza” contro gli assalti diabolici.

3. La *praxis*. Vigilanza sui pensieri e lotta contro il peccato

Nella teologia orientale, la purificazione dell'anima dalle passioni indotte dal Maligno viene designata con il termine *praxis*. Essa, secondo la definizione assegnatale da Evagrio, “è il metodo spirituale che purifica la parte passionale dell'anima” (*Practicus* 78, 661), costituendo, *de facto*, il presupposto dell'attività contemplativa, o *theoria*. Lo scopo della *praxis* ascetica è *vincere* nella lotta contro i “pensieri” che assediano il monaco, perché, purificato dalle passioni, egli possa pervenire alla contemplazione (Špidlík 1985: 154sgg.)¹.

Si dovrà parlare, dunque, di una *praxis* negativa, tesa a sopprimere gli ostacoli (il peccato), e di una *praxis* positiva, il cui fine è lo sviluppo della virtù.

Tuttavia, negli autori cristiani, la distinzione aristotelica tra virtù etiche e dianoetiche, pratiche e contemplative, si incontra assai di rado, mentre è più frequente l'idea che la vera virtù comprenda, inseparabilmente, *praxis* e *theoria*². Per Clemente Alessandrino e Gregorio di Nissa, la lotta contro il peccato è l'inizio, e il gradino più basso, del progresso spirituale dell'uomo (Völker 1993 [1955¹]: 39). L'assioma proposto come motto dai maestri spirituali recita: “πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις”, ovvero, “la prassi è il presupposto della teoria” (Origene, *In Lucam, hom.* 1; Gregorio di Nazianzo, *Oratio* 20, 12, PG XXXV, 1080). Per Massimo il Confessore (*Capita teologica*, IV, 88, PG XC 1341-1344), la teoria che non poggia sulla pratica non differisce in nulla dall'immaginazione, mentre la pratica che non è animata dalla contemplazione è sterile e rigida come una statua (Špidlík 1985: 154).

Nel *corpus* skovorodiano, una netta presa di posizione a favore dell'unione tra intelletto speculativo [*dianoetikos*] e intelletto pratico si incontra, sotto forma di *exemplum* allegorico, nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*] (1772). Qui è descritta la vicenda di Observator [Обсерватор], un viaggiatore storpio [лишился ног], che, trascinandosi a stento verso la “casa del Padre” [в дом к отцу своему], dopo anni di peregrinazioni, si imbatte in un altro viandante, Praktik [Практик], che il sole d'Arabia [жар солнечных лучей в Аравии] ha reso cieco [лишил очей]. I due scoprono di essere entrambi figli di Urano [Ураній] e decidono, così, di fare ritorno alla casa paterna appoggiandosi l'uno sulle spalle dell'altro (PZ I, 326-327).

¹ Cf. *Practicus* (PG XL, 1245b-c) e Meyendorff 1984 (1959¹): 84.

² Cf. Origene, *Expositio in Proverbia*, 17, PG XVII, 197sgg.

Il primo, issato sulla schiena della *praxis* [Практик], rappresenta la saggezza [премудрость], o virtù dianoetica, a cui è data la vista acuta di un’aquila [остродальнозрительной орлиной глаз]. Il secondo, posto a sostegno della *theoria* [Обсерватор], adombra, invece, la virtù etica [добродѣтель], le cui gambe sono agili come le zampe di un cervo [с легкими Оленьими ногами]³.

Fusi l’uno con l’altro, essi formano un’unità inscindibile, in cammino verso la “casa del padre”: “Теперь взгляните на дивное дѣло Божіе: из двух человек составлен Один, Одно Путничье лице здѣлано из двоих сродностей, без всякого смѣшенія, но и без раздѣленія, взаимно служащих. Идет небывалой Путник главнѣйшим Путем, ни вправо, ни влево не Уклоняясь [...]” (PZ I, 327)⁴.

Nonostante questa decisa presa di posizione a favore degli aspetti pratici della vita cristiana, il cui ruolo è propedeutico al raggiungimento della *theoria*, la riflessione skovorodiana sulla natura della *praxis* “negativa” – ovvero, sulle pratiche spirituali mirate a circoscrivere gli assalti del Maligno – non è mai stata fatta oggetto di studi approfonditi, né sono state messe in evidenza in modo sistematico le fonti a cui essa attinge⁵.

³ Skovoroda rielabora con la consueta libertà la parabola, di origine talmudica, del cieco e dello storpio, che in area slavo-orientale è stata diffusa da Kirill Di Turov (cf. Eremin 1925 e Ivan’o 1983: 165). Racconti sull’alleanza improvvisata tra un cieco e uno storpio si trovano anche nelle *Gesta Romanorum* (201, *De caeco et claudo*), nell’*Antologia Palatina* (IX, 12), nel *Wendunmuth* di Hans Wilhelm Kirchhoff, (1563) e negli *Emblemata* dell’Alciatus (1661); cf. Wallach 1943: 333-339; Bauckhman 1996. Skovoroda potrebbe riferirsi a quest’ultimo testo, che all’epoca era diffuso in Ucraina, commentando l’emblema raffigurante un cieco e uno storpio nel dialogo *Alfavit, ili bukvar’ mira* [*Alfabeto, o abbecedario del mondo*] (1772): “[...] носящій слѣп, а носимый чит. Един человек из двоих составлен. Подпись из Павла: ‘Прилѣпляйся господеви един дух есть с господем’” [colui che sorregge è cieco, mentre colui che è sorretto ha la vista buona. Due uomini sono fusi in uno solo. L’iscrizione è tratta da San Paolo: “Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito (1 Cor 6, 17)”) (PZ I, 456). La parabola, che ha origine ebraica (*Shavedrin*, 91, 2, 11; *Leviticus Rabbah* 4, 5), ha come fonte l’apocrifo di Ezechiele (I sec. a.C.) [Wallach 1943]. Tuttavia, il racconto talmudico, a cui si ispira anche Kirill di Turov, si concentra sulla capacità di *peccare* insieme di corpo e anima, mentre la parabola skovorodiana sottolinea le potenzialità positive dell’unione di corpo e anima, intelletto speculativo e intelletto pratico; quest’ultimo aspetto è tipico della versione tramandata dalle *Gesta Romanorum* e affermata nel folklore europeo occidentale (cf. la versione dell’Alciati: *Mutuuum auxilium*, CLXI: Loripedem sublatum humeris fert lumine captus, / Et socii haec oculis munera retribuit. / Quo caret alteruter, concors sic praestat uterque: / Mutuat hic oculos, mutuat ille pedes).

⁴ [E ora osservate il mirabile operato di Dio: di due uomini ne è stato fatto uno, un unico volto di viandante da due sostanze affini: soccorrendosi a vicenda, esse né si mescolano l’una con l’altra, né sono divise. L’insolito viandante procede lungo la strada maestra, e non devia né a destra, né a sinistra].

⁵ Si veda, come unica eccezione, lo studio di Uškalov (2001; 2003) sulla “lotta spirituale” [духовная брань] nella filosofia skovorodiana e sulle sue fonti barocche.

Come si tenterà di dimostrare nel corso della nostra trattazione, l'insegnamento skovorodiano relativo alla vigilanza del soggetto sulle tentazioni risente in maniera considerevole dell'influsso della letteratura ascetica orientale, nella particolare forma assunta dall'esicasmismo sinaitico e pre-palmita. Con "esicasmismo" non intendiamo qui solo la sintesi dottrinale effettuata da Gregorio Palamas nel XIV sec., ma il complesso sistema spirituale dell'oriente cristiano che ha origine nell'istituzione della vita monastica e che riceve la sua descrizione più completa nel VI e VII secolo con le opere di Giovanni Climaco e Esichio di Bathos. Scopo dell'esicasta è il raggiungimento, tramite la solitudine e la purificazione dalle passioni (la *praxis* "negativa"), della "quiete interiore" [ἡσυχία], non come fine, ma come *mezzo* per accedere alla contemplazione di Dio⁶.

3.1. I peccati

Una prima classificazione delle passioni che, tramite l'influsso dei "cattivi pensieri", possono impadronirsi del cuore umano, si deve ad Evagrio (*Practicus; De octo spiritibus malitiae*, PG LXXIX, 1145-64)⁷, per il quale esse formano una gerarchia ben delimitata, articolata in otto gradini: gola, fornicazione, avarizia, tristezza, ira, accidia, vanagloria e orgoglio (Bloomfield 1941)⁸.

Il catalogo evagriano è passato, subendo poche variazioni, nell'opera di Giovanni Damasceno (PG XCV, 92c-93a) e, tramite Cassiano e Gregorio Magno, alla latinità, dove esso si è affermato, senza la tristezza, nella tradizionale versione settenaria (Bloomfield 1941). L'elenco di Cassiano, in cui è ripreso fedelmente quello di Evagrio, comprende tra i *principalia vitia*: gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza [*tristitia*], accidia [*anxietas, sive taedium cordis*], vanagloria [*cenodoxiae, sive inanis gloriae*], superbia (*Collationes* II, 190).

Come si è tentato di dimostrare nel capitolo precedente, Skovoroda accoglie con rigore la relazione evagriana – e, ancor prima, origeniana – tra "pensieri" [λογισμοί] e "passioni" [πάθοι], fornendo un ritratto complessivo del peccato orientato in senso intellettuale. Tuttavia, la classificazione dei "pensieri demoniaci" [бѣшенные мысли] presentata a più riprese – e in più versioni – nel

⁶ Per una vasta trattazione dell'esicasmismo in Oriente si veda Hausherr 1958. Cf. anche la definizione fornita da Gregorio di Nissa: "consacrarsi nel riposo [διὰ ἡσυχίας] alla contemplazione delle cose invisibili [τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀοράτων]" (*Inscriptiones psalmodum*, PG XLIV, 456c). Per la diffusione dell'esicasmismo nell'area slavo-orientale e meridionale si veda invece Prorochov 1968, 1974 e Meyendorff [Mejendorf] 1974.

⁷ Si veda, nel *Practicus*, la sezione VI [Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν].

⁸ Il trattato evagriano *De octo spiritibus malitiae* è stato tramandato sotto il nome di Nilo di Ancira (cf. capitolo 2). Skovoroda vi fa riferimento nel dialogo *Prja bĕsu so Varsavoju*, riducendo, tuttavia, il numero dei demoni da otto a sette: "[...] Так толкует святыи Нил в Книгѣ о седми Бѣсах" [ne dà questa interpretazione San Nilo nel Libro sui sette demoni] (PZ II, 94).

corpus dialogico segue solo in parte quella generalmente accolta dai padri greci e latini sul modello proposto da Evagrio nel *Practicus* e nel *De octo spiritibus malitiae*.

Un primo esempio della consueta libertà con cui lo scrittore aderisce alle proprie fonti ci è dato dall’elenco di “passioni, o peccati” [страсти, или грѣхи]⁹ presentato nella nona sezione del trattato *Načal’naja dver’ ko christianskomu dobronraviju* [La porta d’ingresso all’etica cristiana] (1768). Quest’ultimo costituisce una versione notevolmente rimaneggiata del tradizionale catalogo settenario di vizi diffuso nella Chiesa orientale e occidentale:

Страсть есть Моровой в Душѣ воздух. Она есть безпутное желаніе видимостей, а называется нечистый, или мучительный, дух. Главнѣйшая всѣх есть зависть, мать протчих страстей и беззаконій. Она есть Главнымъ Центромъ оныя пропасти, гдѣ душа мучится [...] Жаломъ адскаго сего дракона есть весь родъ Грѣховъ, а вотъ фамилія его: ненависть, памятозлобіе, гордость, лесть, несытость, скука, раскаяніе, тоска, кручина и прочая [...] (PZ I, 153)¹⁰.

Al vertice della lista skovorodiana [Главнѣйшая всѣх (...) мать протчих страстей и беззаконій] figura, infatti, l’“invidia” [зависть], assente nell’elenco di Evagrio, ma introdotta fra i vizi capitali da Gregorio Magno come sostituto della “tristezza” [λύπη] (Špidlík 1985: 220). Tuttavia, la posizione che essa occupa in Gregorio non è prioritaria, poiché, in accordo con il dettato scritturale (cf. *Sir* 10, 5), l’indiscussa “origine di tutti i mali” per i Padri orientali e occidentali è, solitamente, la “superbia”: “Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua Scriptura attestante dicitur: Initium omni peccati est superbia” (Gregorio Magno, *Moralia*, XXXI, 87, PL LXXVI, 621a)¹¹.

⁹ La terminologia skovorodiana del peccato come “passione” (*pathos*) si ricollega a quella degli Stoici e del Nisseno (cf. Völker 1993 [1955]: 111).

¹⁰ [Il peccato è una malattia dell’anima. È il desiderio scomposto di cose visibili ed è detto spirito impuro, o tormentoso. Di tutti questi, il principale è l’invidia, madre di tutte le altre passioni e iniquità. Essa è il centro di quell’abisso in cui si tormenta l’anima (...) l’aculeo di questo drago infernale è la stirpe dei peccati, ed eccone la famiglia: odio, rancore, orgoglio, astuzia, ingordigia, noia, disperazione, angoscia, tormento e altri ancora].

¹¹ L’indicazione dell’invidia come “radice del peccato” si attesta, in via del tutto sporadica, solo in Gregorio di Nissa (PG XLIV, 417a). Quest’ultima è tuttavia riconosciuta dai Padri Cappadoci (Basilio Magno, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo) come la causa della caduta di Satana (cf. Bartelink 1958). A complicare ulteriormente il quadro delle fonti interviene il fatto che, nel XXX componimento del *Sad božestvennych pesnej* [Il giardino delle canzoni divine] (1789), l’invito a “non invidiare” [не завидь ни гдѣ] apre un elenco di quattro precetti morali modellati sull’interazione tra la dottrina cristiana e quella epicurea (“Так живалъ аѳинейскій, такъ живалъ и еврейскій / Епикуръ Христосъ”). La condanna epicurea dell’invidia (Οὐδενὶ φθονητέον) è contenuta, effettivamente, nello *Gnomologium vaticanum epicureum* (fr. 53) e compare anche negli scritti di Basilio Magno (*De invidia*, PG XXXI, 381), nel cui epistolario si riscontrano isolate reminiscenze epicuree. Cf. Schmid 1984 (1961): 181.

La “famiglia” skovorodiana [фамилїа] di peccati consustanziali all’invidia comprende, inoltre: l’odio [ненависть], il rancore [памятозлюбїе], la superbia [гордость], la malizia, o astuzia [лєсть], l’insoddisfazione [несытость], la noia, o accidia [скука], la disperazione [раскаянїе], l’angoscia [тоска], il tormento [кручина] (PZ I, 153).

Di questo originale elenco, di cui è riportata una versione assai simile nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [Discussione tra cinque viaggiatori] (PZ I, 347)¹², solo due passioni corrispondono alla classificazione tradizionale dei vizi: la “superbia” [гордость] – a cui, tuttavia, non spetta la posizione prioritaria attestata nel pensiero patristico¹³ – e l’“accidia” [скука].

Il termine chiamato a rendere quest’ultimo concetto, che nel senso assunto in Evagrio si confonde con la fiacchezza [δειλία] e l’accasciamento dello spirito [κατῆφεια] (Špidlík 1985: 225), si discosta da quello tradizionale per i paesi slavi, “уныние” (*ibid.*), e parrebbe invece modellato sul latino *taedium*, con cui, solitamente, è reso il greco ἀκηδία¹⁴. L’identità semantica dei lessemi “скука” e “уныние” è confermata, tuttavia, da un passo del dialogo *Alfavit, ili bukvar’ mira* [Alfabeto, o abbecedario del mondo] (1772), che ne specifica, inoltre, i legami con la tradizione ascetica cristiana: “Скука у Древних Христїанских писателей названа бѣсом Унынїа” (PZ I, 431)¹⁵.

I vocaboli restanti, “insoddisfazione” [несытость], “disperazione” [раскаянїе], “ansietà” [тоска], “tormento” [кручина] devono ritenersi, a mio avviso, ulteriori varianti dell’*accidia*, se si tiene presente che, nella traduzione latina di Cassiano (*Collationes*, II, 190), essa è resa come “acediae, quod est *anxietas*, sive *taedium cordis*” (corsivo mio, MGB).

¹² In *Žena Lotova* [La moglie di Lot] (1780) troviamo due elenchi di vizi; il primo, sebbene parziale, è più vicino a quello classico: “А вот тѣ сѣти! Сребролюбїе, честолюбїе, сластолубїе, тщеславїе” [ed ecco quelle reti! Avarizia, ambizione, lussuria, vanagloria] (PZ II, 35). Nel secondo, l’elenco delle passioni [страсти], girorone l’invidia in prima posizione: “[...] против Страстей Душевных, противу Зависти, Ненависти, Гнѣва, Скорби, Смущенїя” [(...) contro le passioni dell’anima, contro l’invidia, l’odio, l’ira, la tribolazione, il turbamento] (PZ II, 57). La gola, che nei trattati evagriani apre l’elenco di otto vizi [Πρώτος ὁ τῆς γαστριμαργίας], è nominata una sola volta, nel dialogo *Prja bĕsu so Varsavoju* (1783) a proposito della definizione datane da Nilo nel “trattato sui sette demoni” (cf. *supra*): “Чревонеистовство есть чревная Мудрость [...]” (PZ II, 94).

¹³ Si noti che nel dialogo *Blagodarnyj Erodij* [Il riconoscente Erodios] (1787) è postulato un rapporto di filiazione genetica invidia-superbia: “Гордости же Кто Мати? Зависть” [Chi è la madre della superbia? L’invidia] (PZ II, 112). Quest’ultimo inverte l’idea, tradizionale per il pensiero patristico, che l’invidia sia posteriore alla superbia (cf. Agostino, *De civitate Dei* XI, 5.XII, 5-9).

¹⁴ Cf. Anche Gil’tebrandt 1993 (1898¹): 416 e *Sal* 118, 28: “Воздрема душа моа ѡ оунынїа [ἀκηδία]”; “Dormitavit anima mea prae taedio”.

¹⁵ [Presso gli antichi scrittori cristiani la noia è detta demone dell’*accidia*]. Il riferimento è a Evagrio, PG XL, col. 1223: “Ο τῆς ἀκηδίας δαίμων”. Ma si veda anche la XIII sezione della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco [Περὶ ἀκηδίας].

La centralità accordata all'ἀκηδία, i cui sinonimi assorbono quasi per intero l'elenco skovorodiano dei peccati, trova un parallelo nella dottrina morale di Evagrio (la quale sarà inoltre adottata dai padri sinaiti, tra cui Giovanni Climaco), che per primo, nel *Practicus*, ne ha tracciato un pittoresco ritratto come passione che allontana l'anima da Dio. Essa, infatti, ispira nel monaco avversione per il luogo in cui si trova, facendogli desiderare di essere altrove, oppure gli fa notare la lunghezza della vita, ponendogli di fronte agli occhi le fatiche dell'ascesi¹⁶.

Nel dialogo *Alfavit, ili bukvar' mira* [*Alfabeto, o abbecedario del mondo*] (1772), Skovoroda dedica al *daimon* dell'accidia un'apposita sezione ("Kartina izobražennago bēsa, nazyvaemago grust', toska, skuka"), fornendone una presentazione complessiva fortemente permeata dello spirito evagriano, come farebbe supporre la stessa affermazione, esaminata più sopra "Скука у древних христiанских писателей названа бѣсом унынія" [presso gli antichi scrittori cristiani la noia è detta demone dell'accidia] (PZ I, 431, corsivo mio MGB).

Si tratta, secondo lo scrittore ucraino, di un'affezione che fiacca l'anima, suscita insoddisfazione per quanto già si possiede e incontenibile irrequietudine per quanto è *altrove*, come accade a un'ape chiusa in una stanza che rimiri i prati in fiore oltre la finestra: "[...] пчела, заперта в горнице, а Солнечный свѣтлѣйшій Луч, окошка пронзающій, зовет ее на цветоносные Луга [...] Тое одно сладкое, что невозможное; вождѣленное, что минувшее, завидное, что отдаленное" (PZ I, 430-431)¹⁷.

Il nesso che si stabilisce tra l'irrequietudine e il desiderio spasmodico di ciò che non si possiede [завидное, что отдаленное] contribuisce a chiarire, inoltre, perché l'elenco skovorodiano dei *principalia vitia* includa l'invidia [зависть] tra le passioni in grado di innescare il *taedium* (cf. *supra*)¹⁸.

Tipico di Evagrio e di tutta la dottrina orientale è, infine, anche un certo grado di sovrapposizione semantica tra il concetto di "accidia" [скука; унынія] e quello di "tristezza" (cf. Špidlík 1985: 226), come attesta la stessa dicitura "Бѣса называемаго Грусть, тоска, скука"¹⁹. Il "demone della tristezza" – che

¹⁶ Si veda la sezione XII del *Practicus*: "Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος [...]"

¹⁷ [(...) come un'ape, chiusa in una stanza, mentre un luminosissimo raggio di sole, penetrando attraverso la finestra, le porta il richiamo dei prati in fiore (...) dolce è solo ciò che è impossibile; desiderabile, ciò che non è più; invidiabile, ciò che è lontano]. Lo scrittore aveva descritto il *taedium* in termini analoghi in una lettera a Kovalyns'kyj del 25 giugno 1767 (PZ II, 353-355): "бѣс скуки подобен да и есть он внутренней вихори [...] что есть скука, развѣ неудовольствие?" [il demone della noia è simile ad un turbine interiore (...) cos'è la noia, se non insoddisfazione?]. Andrà qui specificato che l'"angoscia" era per Skovoroda una realtà psichica assai concreta: egli ha sofferto di frequenti crisi depressive, in particolare dopo il licenziamento dal Collegio di Charkiv, una delle quali lo portò a bruciare il dialogo *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*] (cf. PZ II, 358). Come fa notare Uškalov (2001: 79) questo dato contraddice, di fatto, l'immagine 'apollinea' tramandata da certa mitografia skovorodiana.

¹⁸ Si veda, nel medesimo dialogo: "Палящая печаль, или Зависть" (PZ I, 431).

¹⁹ Cf. Cassiano (*Institutiones* 10, 1): "acedia est adfinis tristitiae".

in Evagrio è un *pathos*, o demone, distinto da quello dell'accidia – compare anche in una lettera del febbraio 1764 all'amico M. Kovalyns'kyj, sebbene, come nel caso precedente, sia difficile stabilire fino a che punto, e *se*, lo scrittore distingue tra λύπη, ἀκηδία e σκυκα: “[...] a daemonio τῆς λύπης summe excruciarī, quem vulgum melancholicum vocitant [...] Breviter: ex colloquio plurimum mihi de suo dæmonio participavit [...] Quae dum aurimus, spiritum imbibimus. Τὸ οὖν δαιμόνιον τῆς λύπης mire cœpit me cruciari [...] Certe diabolum existimo inter alias affectiones τὴν λύπην” (PZ II, 337)²⁰.

3.2. La guardia del cuore

Uno degli aspetti salienti in cui si articola la *praxis* ascetica contro le passioni indotte dal Maligno, in cui sopra abbiamo visto la centralità accordata all'accidia [σκυκα, τоска], è l'esercizio spirituale noto nella letteratura esicasta come “guardia del cuore” [φυλακή τῆς καρδίας]²¹.

La pratica della “guardia del cuore” ha un'origine scritturale in *Prv* 4, 23 (“πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν”; “Всацѣмъ храненіемъ блюди твоє сердце”)²² e trova un intenso sviluppo nella letteratura ascetica orientale. Essa si incontra in Origene (*De principiis*, III, 3, 6)²³, Atanasio (*Vita Antonii*, 21, PG XXVI, 873c), Evagrio (*Practicus*, PG XL, 1241d), negli *Apothegmata Patrum* (PG LXV, 112ab), in Macario (*Homiliae* 4, 4, 473d), Giovanni Climaco (*Scala Paradisi*, 26, PG LXXXVIII, 712)²⁴, Massimo il Confessore (*Capita de caritate*, 4, 61, PG XC, 1060b) e Niceforo l'Esicasta, che vi dedica un apposito trattato, in cui sono raccolti estratti dagli *Apothegmata Patrum* e dalla *Scala Paradisi* di Climaco (*De sobrietate et cordis custodia*, PG CXLVII, 944-966) (Meyendorff 1959: 60; Hausherr 1958)²⁵.

Tramite Cassiano (*Collationes* 7, 5, PL XLIX, 673c), l'invito a “custodire” se stessi è stato recepito anche dalla latinità cristiana, in particolare da Agostino (PL XXXVI, 764) e da Gregorio Magno: “in sua semper custodia circumspec-

²⁰ Si noti, tuttavia, che Skovoroda usa il neotestamentario δαιμόνιον (si veda il capitolo precedente, n. 38), mentre Evagrio ha δαίμων (PG XL, 1253c). Nella stessa lettera egli fa inoltre accenno allo “spirito di fornicazione” [τὸ πνεῦμα τῆς πορνείας] – la cui origine è biblica (*Os* 5, 4) – che Evagrio colloca al secondo posto tra le otto passioni in grado di portare l'anima alla perdizione (cf. *De malignis cogitationibus* 15, 4; *Practicus* VIII, 1; *De octo spiritibus malitiae* PG LXXIX, 1148, 39sgg.).

²¹ Sulla “guardia del cuore” nella letteratura ascetica orientale si veda Hausherr 1958 e Adnés 1967: coll. 101-108.

²² [Con ogni cura vigila sul cuore]

²³ “die noctoque cordis nostrum omni custodia conservandum est”.

²⁴ “Πάση νήψει νήσωμεν, καὶ τηρήσει τηρήσωμεν, καὶ φυλακῇ φυλαζόμεθα”.

²⁵ Il trattato, che ebbe un'enorme popolarità, fu tradotto in slavo nel XIV sec. (cf. Rigo 2008: 416).

tus [...] se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non divulgavit” (*Vita S. Benedicti*, PL LXVI, 136c).

In tutti gli autori finora citati, lo scopo della “guardia” [φυλακή] del cuore è sorvegliare sui “cattivi pensieri” [λογισμοί] che si concentrano al suo interno, per mezzo della loro *eliminazione*. Dal punto di vista terminologico, spesso essa tende a confondersi con la *nepsis* [νήψις] (Hausherr 1958: 226sgg.), la “sobrietà”, la quale rappresenta una realtà psichica affine – e in parte preliminare – alla “vigilanza”²⁶. Poiché i pensieri che innescano il peccato prendono forma nel cuore umano – le cui funzioni, nel cristianesimo orientale, si confondono con quelle dell’intelletto – è necessario che l’individuo sorvegli su di esso, custodendolo contro le incursioni del Maligno.

Il maggior teorico dell’“eliminazione dei pensieri” [ἀπόθεσις νοημάτων], è Giovanni Climaco (PG LXXXVIII 1097, 1109d, 1136d), che deriva l’espressione da Evagrio (*De oratione*, 70, PG LXXIX, 1179c) e la fa coincidere con la quiete interiore [ἡσυχία]. Cassiano, che è il principale tramite tra la dottrina evagriana e la latinità cristiana, nelle *Collationes* (PL XLIX, 676a) parla di “cogitationum custodia”, perché l’attività intellettuale del soggetto non si disperda *ad exteriora*, compromettendone l’integrità²⁷.

Nel *corpus* skovorodiano, la presenza di rimandi alla *fylaké* esicasta è espressa dal frequente invito a “custodire il proprio cuore” [Береги сердце] e a “guardarsi” [Смотри себе] dalla “cattiva semenza” [злое сѣмя] – i *pensieri* – che può prendere dimora nell’animo umano: “Откуда Злое Сѣмя на Грядках Огородних? [...] Но что делать? Сыне! Храни Сердце твое! Стань на СТРАЖЪ со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе. Будь в доме твоём. Бережи себе. Слышь! Береги Сердце” (PZ I, 171)²⁸.

²⁶ La base scritturale è un passo di *1 Pt* 5, 8: “siate sobri [νήψατε], vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando di divorare”. Esichio ne dà una definizione complessiva nelle sue *Centuriae* (I, 1, PG XCIII, 1480d). Nell’area slavo-orientale, quest’ultima è stata ripresa da Nil Sorskij nei suoi scritti ascetici (cf. Maloney 1973: 118sgg.).

²⁷ Secondo Origene (*Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta*, XX, 22), la “guardia del cuore” serve a reprimere l’avvento della “suggestione” [φαντασία] demoniaca; nella *Vita Antonii* (21, 7), Atanasio pone in stretta relazione il monito contenuto in *Prv* 4, 23 con la pericope paolina di *Ef* 6, 12 sulla lotta contro le potenze delle tenebre. Nel *De malignis cogitationibus* (36, 11) Evagrio invita alla pratica della “guardia del cuore” per sfuggire alle “reti” del Maligno (“ἵνα σφίζηται ὡσπερ δорκὰς ἐκ βρόχων καὶ ὡσπερ ὄρνειον ἐκ παγίδος”).

²⁸ [Da dove arriva la cattiva semenza che è negli orti? (...) Che fare? Figlio! Custodisci il tuo cuore! Mettiti di guardia insieme ad Abacuc! Conosci te stesso. Osserva te stesso. Rimani nella tua casa. Conserva te stesso. Ascolta! Preserva il tuo cuore]. La centralità del “cuore” per una definizione dell’essenza del soggetto è postulata da Skovoroda fin dal primo dei suoi dialoghi, il *Narkiss* [*Narciso*] (1769-1771), con un riferimento a *Ger* 17, 9: “Пророк называет ЧЕЛОВѢКОМ Сердце” [Il profeta chiama il cuore uomo] (PZ I, 161). Nello stesso dialogo, lo scrittore provvede a specificare anche la coincidenza dell’organo cardiaco con la facoltà intellettuale [мысль], di cui è sotto-

In alcuni casi isolati, la “vigilanza” si confonde con la “sobrietà”, secondo una semantica che ricalca la già citata sovrapposizione di *fylaké* [custodia] e *nepsis* [sobrietà]: “[...] Cura igitur lætus esse et vigil. Sed hujus rei mater est sobrietas [...]” (PZ II, 290); “*Serva corpusculum castum! Serva animum prius! Serva non mundo, sed Christo, optimo domino tuo et meo. Servabis, si vigilabis. Vigilabis, si sobrius eris. Sobrius eris, si orabis, lacrumabis [...] Non te moveant palatia, arces et templa manu facta, verum unice custodiens animam et corpusculum*” (*ivi*, 305)²⁹.

lineata la “segretezza” [утаенная] rispetto a quanto è collocato all'esterno [внѣшня наша плоть] (PZ I, 160-161). Viene qui offerta, inoltre, una presentazione complessiva del cuore come centro decisionale dell'agire morale umano [А совѣт в сердце – голова наших дѣл], da cui si irradiano i “pensieri” [мысли] che, se devianti, contribuiscono all'insorgere del peccato. Come ha avuto modo di sottolineare D. Čyževs'kyj (2004 [1934¹]: 139sgg.), l'impiego in senso *noetico* di un termine che, almeno in Occidente, reca con sé sfumature esclusivamente affettive ed emotive, riflette l'uso semitico del lessema e, in particolare, quello di scrittori monastici appartenenti alla scuola sinaitica come lo Pseudo-Macario (*Homiliae spirituales*, PG XXXIV, 449-822), Diadoco (*Capita centum de perfectione spiritualis*) ed Esichio di Bathos (*Centuriae*, PG XCVI). Nell'Antico Testamento, il cuore, infatti, è considerato la sede delle funzioni intellettive (*Gb* 34, 10), il punto dove si raccolgono l'essere e l'agire dell'uomo in quanto personalità spirituale (cf. *Ger* 17, 9). L'uso neotestamentario del termine si riconnette a quello dell'Antico Testamento: il cuore vi è rappresentato come la sorgente dei pensieri e delle riflessioni, e come il luogo in cui si riassume la natura interiore dell'uomo, in opposizione alla sua esteriorità, secondo le sfumature proprie dell'espressione paolina “ὁ ἔσω ἄνθρωπος” (2 *Cor* 4, 16). Tuttavia, è in scrittori come lo Pseudo-Macario e Diadoco che il cuore si trasforma nell'organo intellettivo *par excellence*. In conformità con l'uso biblico, Diadoco e lo Pseudo-Macario designano con questo termine l'interiorità dell'uomo, la *casa* [οἶκος] in cui risiede Cristo, in contrapposizione al suo corpo mortale (*Hom. XV*, 33, 597c). In questa accezione, il lessema tende a confondersi con i concetti di “anima” (Macario, *Homilia XV*, 35, 600b; Diadoco, *Centuria gnostica*, 77, 78), e di “spirito” [νοῦς] (Macario 43, 7, 777ab): in quanto “contenitore” del *nous*, che in esso si colloca “sul fondo” [εἰς τὸ βάθος], il cuore “dirige” [ἡγεμονεύει] tutto l'organismo del corpo (*Homilia XV*, 20, 1589b). Agli insegnamenti dello Pseudo-Macario e di Diadoco sembra rimandare, in particolare, la definizione skovorodiana del cuore come un “abisso” da cui affiorano i pensieri [мыслей бездна]: quest'ultima parrebbe modellata sulla locuzione “ἄβυσσος γάρ ἐστιν ἡ καρδιά” [il cuore è un abisso], di cui i due autori esicasti si servono quasi con la fissità di una formula (Guillaumont 1953: col. 2283). Cf. Macario *Homilia 17*, PG XXXIV, 633b: “ἄβυσσος γάρ ἐστιν ἡ καρδιά”; *Opusculum 1*, PG XXXIV, 824: “ἄβυσσος γάρ ἐστιν ἀκατάληπτος ἡ καρδιά.”; Climaco, *Scala Paradisi* 981: “βυθὸς καρδιάς, ἄβυσσος”; Esichio PG XCIII, 1529b; 1540d. Un'altra espressione skovorodiana mutuata dallo Pseudo-Macario è, con tutta probabilità, “сердечное око” (PZ II, 114; cf. Macario, *Homilia VII*, 7, PG XXXIV, 528b: “ὁ ὀφθαλμὸς τῆς καρδιάς”). Un testo classico per lo studio del “cuore” nella letteratura biblica e patristica è Guillaumont 1950. Ma si veda anche Guillaumont 1953; Meyendorff 1959: 212; Baumgärtel 1969; Behm 1969.

²⁹ Ma si veda anche una lettera a M. Kovalyns'kyj del 18 luglio 1763, con un'allusione a *I Pt* 5, 8 (cf. *supra*): “Nunquam dormit leo ille diabolus, hinc et nobis nunquam non vigilandum [...]” (PZ II, 309).

La pratica che, secondo lo scrittore, garantisce la preservazione della sobrietà e la rigida regolamentazione dell’attività cognitiva del cristiano è la “lotta contro i cattivi pensieri”, di cui nel capitolo precedente abbiamo illustrato gli aspetti connessi alla dottrina demonologica. Nel dialogo *Žena Lotova* [*La moglie di Lot*] (1780), Skovoroda vi attribuisce, assai significativamente, il nome di “*sradicamento dei cattivi pensieri*” [искорененіе злых мыслей]; quest’ultimo termine, come sarà facile notare, si ricongiunge alla tradizione orientale della ἀπόθεσις νοημάτων [eliminazione dei pensieri] e conferma, allo stesso tempo, l’orientamento *intellettuale* della tentazione skovorodiana (cf. cap. 2). Sinonimo della “cura” e all’“ammaestramento” di quanto vi è di più nascosto nell’animo [учит или целит самыя тайныя в душе начинанія], lo “sradicamento”³⁰ è definito l’“essenza” della teologia [эссенція Богословія]:

И так, Богословія есть не иное что, как искорененіе злых Мыслей или, как Павел говорит, началов и властей. Вить если два суть человекѣка, перстный и небесный, в том же человекѣке, то и два начала: одно Зміино, или плотское, другое Божіе. В прочем те искореняют худыя Мысли, а на то Мѣсто насѣвают слово Божіе, сѣмя всѣх добрых дѣл [...] (PZ II, 34)³¹.

Si noti, in particolare, che il legame tra i “cattivi pensieri” [злых мыслей] e l’operato diabolico è qui ribadito tramite un’allusione ai “principi e le potenze” della paolina *Lettera agli Efesini* (Ef 6, 12) [как Павел говорит, началов и властей] di cui, nel capitolo precedente, abbiamo sottolineato l’importanza per la teorizzazione di una *militia christiana* volta a sconfiggere le tentazioni. Un nesso tra l’“eliminazione dei pensieri” e la *Lettera paolina* è stabilito anche nel *Razgovor pjati putnikov* [*Dialogo tra cinque viaggiatori*] (1772), dove lo scrittore invita i propri interlocutori a “recidere” per mezzo della “spada di Paolo” [Павел мечем]³² i pensieri che possono lasciare spazio all’irruzione del dia-

³⁰ Nel lessema skovorodiano [искоренение] si intersecano Mt 15, 13 (всакъ садъ, егоже не насади Отць мой нбѣный, искоренитсѧ [ogni pianta che non è stata piantata dal mio padre celeste sarà sradicata]) e, in misura minore, la parabola della ziz-zania in Mt 13, 29. Per quest’ultimo ipotesto biblico, si veda, in particolare, PZ I, 171: “Да как себе беречь? [...] Так, как ниву. Выплѣный и искореняй и вырывавай всякий совѣтъ лукавый” [Ma come fare a preservare se stessi? (...) Come se fossimo una spiga di grano. Strappa, sradica ed estirpa ogni consiglio malevolo]. Si noti che lo Pseudo-Macario (*Homilia 56*, 2, 2) si avvale della medesima terminologia a proposito dell’eliminazione delle “passioni” e dei “cattivi pensieri”: “[...] ἐκρίζοι τὰ πάθη καὶ τοὺς λογισμοὺς τῆς κακίας ἀπ’ αὐτοῦ”.

³¹ [E dunque, la teologia è lo sradicamento dei cattivi pensieri, o, come afferma Paolo, dei principi e delle potenze. Poiché se due sono gli uomini, l’uno terrestre e l’altro celeste, in quell’uomo due sono i principi: l’uno della serpe, o carnale, l’altro divino. Quelli sradicano i cattivi pensieri e al loro posto seminano la parola divina, il seme da cui traggono origine tutte le buone azioni]. Cf. anche PZ II, 35: “искореняют худыя мысли” [sradicano i cattivi pensieri].

³² Cf. Ef 6, 17: “[...] и шлемъ сѣнѧ воспріимите, и мечъ духовный, иже есть глголь Бжій” [(...) prendete anche l’elmo della salvezza e la spada dello Spirito, cioè la parola di Dio].

volò: “Павел мечем премудрости закалат мысли, возрастающія в сердце противу Бога” (PZ I, 363)³³.

3.3. Dalla *praxis* alla *theoria*. Aspetti speculativi della *custodia sui*

La centralità della “vigilanza” per la prevenzione degli assalti diabolici è messa in evidenza anche in altri dialoghi, sebbene questo concetto tenda spesso a confondersi con la più generica necessità di fissare l’“occhio del cuore” [сердечное око] entro lo spazio della propria interiorità, sottraendolo, nel moto introflesso che dalla materia conduce a Dio, agli affanni esteriori della *vanitas* mondana [от сует мырских]:

[...] Сего ради глаголет: “Сыне! храни Сердце твое”. Разжевав, скажите так: “Сыне! Отврати Очи твои от Сует Мырских. Перестань примечать Враки Его. Обрати Сердечное Око твое во твое же Сердце. Тут дѣлай Наблюдения. Тут стань на Стражѣ со Аввакумом. Тут тебѣ Обсерваторіум [...] Храни, блюди и примѣчай. (PZ II, 114)³⁴.

Come si noterà dalla catena di imperativi del brano riportato sopra – tratto dal dialogo *Blagodarnyj Erodij [Il riconoscente Erodios]* (1787) – nella resa linguistica della “guardia del cuore”, le parafrasi e le serie paronimiche modellate sull’ipotesto-base dell’immagine, *Prv* 4, 23, “Всацѣмъ храненіемъ блюди твое сердце” (“храни, блюди и примѣчай”; “храни сердце твое”), si alternano al versetto tratto da *Ab* 2, 1, “На стражѣ моей стану” [Mi metterò di guardia]: “[...] тут стань на стражѣ со Аввакумом” (*ibid.*).

La scelta di questo ipotesto veterotestamentario, che non è del tutto scorretto definire “minore”, presenta alcuni tratti degni di nota.

In primo luogo, “стража” [guardia, vedetta] dovrà ritenersi una traduzione letterale di “φυλακή”, come attesta anche il confronto tra la versione dei *LXX* e l’*Elizavetinskaja*, che ne conferma, dall’*interno*, il peculiare orientamento semantico: “Ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στήσομαι”; “На *стражѣ* моей стану” [Mi metterò *di guardia*] (corsivo mio, MGB). Lo scopo della “divina” vedet-

³³ [Paolo, con la spada della sapienza, recide i pensieri che insorgono nell’animo contro Dio]. Cf. anche PZ I, 364: “[...] мечем Божиимъ вырѣзать не чисто дышущія мысли и мучительныя мнѣнія труждается Павел [...]” [con la spada di Dio Paolo si sforza di recidere i pensieri impuri e i pensieri tormentosi (...)].

³⁴ [Per questo dice: “Figlio! Conserva il tuo cuore”. Assimilato questo concetto, dite così: “Figlio! Distogli lo sguardo dagli affanni mondani. Cessa di prestare attenzione alle sue menzogne. Volgi l’occhio del tuo cuore all’interno del tuo cuore. Vigila. Mettiti di guardia con Abacuc. Ecco il tuo Osservatorio (...) Custodisci, vigila, osserva]. Cf. anche la lettera a Kovalyns’kij del 9 luglio 1762: “Custodiat gressus tuos cum optimo tuo fraterculo sublimis custos ille Israelis, ne quid inter eundum mali accidat in via” (PZ II, 219).

ta di Abacuc [божественная стража] è, infatti, difendere l’anima dagli assalti del diavolo, come accade nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [Discussione tra cinque viaggiatori] (1772): “Надобно Храбро стоять и не уступать Мѣста діаволу: ‘противитесь – и бѣжит от вас’ [...] обучаемся с Аввакумом стоять на Божественной сей Стражѣ и продолжать всеполѣзнейшую сію войну [...]” (PZ I, 350-351)³⁵.

In altri casi, i risvolti *bellici* del passo biblico si sovrappongono ad un dato semantico di segno assai diverso, poiché la “vedetta di Abacuc” viene descritta come lo strumento indispensabile ad innalzare il fedele fino al Monte Sion: “Сіе-то есть стоять на стражѣ со Аввакумом, возводить очи и быть обсерватором на Сіонѣ” (PZ I, 268)³⁶. Dal canto suo, il soggetto che esercita in modo corretto la pratica della *custodia* di se stesso, issandosi sul monte biblico, è designato con il termine *observator* [обсерватор], in cui domina, di nuovo, una certa ambiguità tra i connotati militari (la vedetta) e quelli puramente “visivi” – *contemplativi* – del verbo “observare”: “Таков Человѣкъ есть точный ОБСЕРВАТОР. А жизни его поле есть то ОБСЕРВАТОРІУМ. Вон гдѣ один тебѣ Обсерватор! Взглянь! ‘НА СТРАЖѢ МОЕЙ СТАНУ’” (PZ I, 287)³⁷.

³⁵ [Bisogna resistere con coraggio e non cedere al diavolo: “opponetevi ed egli fuggirà da voi” (*Gc* 4, 7) [...] impariamo ad ergerci con Abacuc sulla divina vedetta e a proseguire questa utilissima guerra]. L’inserimento del *logion* di Abacuc nel contesto della lotta *mentale* contro le insidie mandate dal Maligno è attestato sporadicamente nella patristica latina. Di esso si serve Gregorio Magno (*Moralia*, PL LXXVI, 139cd): “Semper vero est ad certamen adversarii erigendus animus [...] Habacuc propheta ait: *Super custodiam meam stabo*”.

³⁶ [Questo significa stare di guardia con Abacuc, volgere in alto gli occhi ed essere osservatore sul Monte Sion]. Questa interessante fusione tra *praxis* (la *custodia sui*) e *theoria* (lo *sguardo* dell’*observator*) si fonda, credo, sul recupero dell’esegesi origeniana di Sion come “vedetta, posto di guardia” [σχοπευτήριον] (cf. *In Johannem* XIII, 13; PG XIII, 616c; *In Lamentationes*, PG XVII, 107c, 281c e la voce corrispondente in Lampe 1963: 1240), in base alla quale Skovoroda identifica la “vedetta” [стража] del profeta Abacuc con il Monte Sion, o *Observatorium*. Si veda, in particolare, la nota annessa al XXII componimento del *Sad božestvennych pesnej*: “Сіон – слово еврейское. Значит то же, что Еллински: Πύργος, Σχοπία, рим[ски] Specula [...] Славенск[и] зор, стража [...]” [Sion è una parola ebraica. Il suo significato è lo stesso del greco Πύργος, Σχοπία e del latino *Specula* (...) In slavo *zor, straža* (vedetta, sentinella)] (PZ II, 80).

³⁷ [Un tal uomo è un autentico osservatore, e il campo della vita è il suo osservatorio. Ecco dov’è il tuo osservatore! Guarda: “Mi metterò di guardia!”]. Il termine *observator* nel senso di “colui che sta di guardia” sembra ricordare un passo delle epistole senecane “Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos” (*Ep.* 41). Quest’ultimo è effettivamente citato in una lettera di Skovoroda a Kirill Ljaševic’kyj del 19 luglio 1761: “Sed accipe, quæ me præcipue in Seneca in stuporem conjecerunt, arripe aures! [...] Ita dico, Lucili, sacer intra nos SPIRITUS sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos” (PZ II, 383).

Questi ultimi sembrano prevalere nel dialogo *Observatorium* (1772), dove l'imperativo tratto da *Ab 2*, 1 definisce il processo *esplorativo* in cui si addentra l'io che vigila correttamente su se stesso: “Стань на собственной твоей стражѣ с Аввакумом ‘НА СТРАЖѢ МОЕЙ СТАНУ’. Слыш ушима! На стражѢ моей, а не чуждей: ‘ЗНАЙ СЕБЕ, довлеѣт за тебе’” (PZ I, 291, corsivo dell'autore)³⁸. *Guardarsi* dalle insidie esterne significa, in ultima analisi, *guardare dentro se stessi*.

Si ha, così, una coincidenza *de facto* tra uno degli aspetti della *praxis*, il *guardarsi* dagli assalti del Maligno [На страже моей стану], e uno degli aspetti della *gnosi*, il moto introspettivo che conduce alla *conoscenza* di se stessi [Знай себе]. Come nell'apologo presentato in apertura del nostro capitolo, in cui *Observator* raggiunge la propria dimora celeste issandosi sulle spalle di *Praktik*, l'approdo *ascensionale* del percorso di purificazione garantito dalla “guardia del cuore” – o regolamentazione dei pensieri – è rappresentato dall'accesso alla *theoria*.

Se ci spostiamo per un attimo a considerare il problema dei modelli tipologici che stanno alla base di questa sintesi, la descrizione del soggetto che vigila sull'integrità del proprio spirito come una “vedetta” [стража; observator], si incontra già nella *Scala Paradisi* di Climaco (PG LXXXVIII, 1100). Quest'ultimo invita il fedele a serrare le “porte della lingua” [θύραν γλώσσης], e ad insediarsi nel chiuso del proprio spirito, osservando ogni cosa “dall'alto” [Καθεζόμενος ἐφ' ὕψους τήρει] come una “vedetta vigile e sollecita” [Αποκαμών ὁ σκοπός]³⁹. Prima di Climaco, Basilio aveva descritto il soggetto che perviene alla perfezione come issato “su un'alta specola” (*Virg.* 4, 269, 8), sottolineando, così, l'orientamento verticale del cammino etico del Cristiano.

In questo senso, i risvolti conoscitivi insiti nella “guardia del cuore” skovorodiana [“На стражѢ моей стану” (...) На стражѢ моей, а не чуждей: “Знай себе (...)”]⁴⁰ riprendono un tratto fondamentale della φυλακή esicasta, in cui la “custodia” si confonde, in buona sostanza, con l'“osservazione” di se stessi tramite la vista *periscopica* dell'intelletto (cf. Hausherr 1958).

Un esempio di quest'ultima sovrapposizione semantica ci è fornito dalla celebre omelia basiliana *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734-1744), dove l'invito a vegliare su se stessi si articola in tre momenti, in cui è difficile operare una netta distinzione tra “vigilanza” e “conoscenza di sé”: 1. la *custodia* [φυλακή] dell'“occhio dell'anima” [ἔχε πρὸς τὴν σεαυτοῦ φυλακὴν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα]; 2. il “fare attenzione” a se stessi, espresso dalla massima mosaica “Πρόσεχε σεαυτῶ” [fai attenzione a te stesso] (*Dt* 4, 23), a cui è dedicata

³⁸ [Mettiti di guardia insieme ad Abacuc: “Mi metterò di guardia” (*Ab 2*, 1). Colgano bene il senso le tue orecchie! Di guardia a me stesso, e non a qualcun altro “*Conosci te stesso* basti a te stesso”].

³⁹ Questo passo della *Scala* di Climaco è riportato anche nel trattato di Niceforo l'Esicasta, *De sobrietate et cordis custodia* (cf. *supra*).

⁴⁰ [“Mi metterò di guardia” (...) Di guardia a me stesso, e non a qualcun altro. “*Conosci te stesso*”].

l'intera omelia; 3. l'osservazione *periscopica* di se stessi [πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει]⁴¹.

Sul modello dell'omelia basiliana, raccolte di frammenti sull'ingiunzione deuteronomica “Πρόσεχε σεαυτῶ” sono state realizzate anche da Massimo il Confessore (*Capita theologica, Sermo 56*, PG XCI, 968-972), e da Giovanni Damasceno (*Sacra parallela*, PG XCV 1297c-1306b), per i quali l'“attenzione a se stessi”, oltre a circoscrivere la custodia dell'anima dal Maligno, interviene come un sinonimo della massima delfica “conosci te stesso”⁴². Anche nelle *Triadi* (1, 2, 9) di Palamas, le parole di Mosè [Πρόσεχε σεαυτῶ] sono recepite come un invito a porsi a custodia dell'anima e del corpo [ἐπίστησον καὶ ψυχῇ καὶ σώματι τὴν φυλακὴν] e, al contempo, ad *esplorare* la propria interiorità [σεαυτὸν ἐπίσκεψαι].

Il duplice significato dell'*observatio sui* – pratico, nel vegliare contro gli assalti diabolici; speculativo, nel cercare di cogliere la propria natura intima – si ripresenta, secondo le modalità riportate sopra, anche nel *corpus* skovorodiano, dove, come abbiamo specificato poc'anzi, gli inviti a “guardarsi” [Смотри себе] e a “fare attenzione a se stessi” [Бережи себе] intervengono come sinonimi della “guardia del cuore” [Береги сердце]: “Сыне! Храни Сердце твое! Стань на стражѣ со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе. Будь в домѣ твоём. Бережи себе. Слышь! Береги Сердце” (PZ I, 171)⁴³.

Non meno frequente è l'impiego della traduzione slava dell'espressione deuteronomica “Πρόσεχε σεαυτῶ” [Внемли себѣ, “bada, fai attenzione”] in concomitanza con l'esortazione a “conoscere se stessi” [узнай себе]:

Языческіе кумырницы, божницы или капища суть тож храмы Христоваго Ученія и школы. В них и на них написано было премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее Слово сіе: γνῶθι σεαυτὸν, nosce te ipsum, узнай себе [...] то же точно что у нас самых. Вот: “Внемли себѣ, воньми себѣ” (Мойсей) (PZ I, 337)⁴⁴.

⁴¹ Le parole basiliane sono riportate da Damasceno nei suoi *Sacra parallela*, PG XCV, 1300. Anche nella *Scala Paradisi* (PG LXXXVIII, 712), “guardarsi” [Οὐ γὰρ πάντοτε πάντως] ricorre come equivalente di “fare attenzione a se stessi” [πρόσεχε σεαυτῶ].

⁴² Cf. Damasceno, PG XCV, 1049: “Περὶ τοῦ, Γνῶθι σεαυτὸν, ἤτοι Πρόσεχε σεαυτῶ”. Per una trattazione dettagliata della fortuna di questa massima, la cui lettura alla luce del “conosci te stesso” risale a Filone (*De migratione Abrahami*, I, 1-II, 8), si veda Courcelle 1974. L'importanza dell'*attenzione a se stessi* per la patristica orientale è attestata, inoltre, dal gran numero di omelie che iniziano con la massima mosaica “Πρόσεχε σεαυτῶ” (cf. Baur 1955: 374).

⁴³ [Figlio! Custodisci il tuo cuore! Mettiti di guardia insieme ad Abacuc! Conosci te stesso. Osserva te stesso. Rimani nella tua casa. Conserva te stesso. Ascolta! Preserva il tuo cuore].

⁴⁴ [Gli idoli e i templi pagani sono anch'essi chiese dell'insegnamento di Cristo e scuole. All'esterno e all'interno di essi era incisa questa sapientissima e beatissima massima: γνῶθι σεαυτὸν, nosce te ipsum, conosci te stesso [...] Si tratta della stessa cosa che abbiamo anche noi: “Bada a te stesso, fai attenzione a te stesso” (Mosè)]. Cf. anche

Essa compare anche in greco [προσέχουσιν], in una lettera a Kovalyns'kyj dell'ottobre 1762, tenendo saldo il consueto significato introspettivo; l'*attenzione*, infatti, contraddistingue coloro che hanno scelto di volgere l'occhio della mente [τό ὄμμα] al proprio *interno* [εἰς τό ἔντος], per allestirvi l'abitacolo [habitaculum] del Signore:

Tales homines inspiciendi, quorum verba, facta, τό ὄμμα, incessus, gestus, esus, potus breviter tota vita εἰς τό ἔντος φέρεται, id est, introrsum, velut illa vestigia, ut est in Plutarcho, spectat, id est, qui non volantia non nubes persequuntur, sed unice animo suo intenti καὶ προσέχουσιν ἑαυτοῖς, donec dignum Deo se ipsos habitaculum præparent (PZ II, 230).

In conclusione, l'apologo morale che, nel *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*], celebra l'unione di *Praktik* e *Observer*, trova una rigorosa conferma nella totalità della speculazione skovorodiana. In essa la *praxis*, il cui scopo è mettere in salvo il soggetto dagli assalti del Maligno, *guardandosi* dall'insorgere dei cattivi pensieri, è funzionale al raggiungimento della *gnosi*, riassumibile nell'atto di *guardare dentro se stessi*. La condotta etica del soggetto che tenta di raggiungere Dio deve orientarsi, dunque, in senso centripeto: sfuggendo, dapprima, alle sollecitazioni devianti del Maligno, che vorrebbe sottrarlo a Dio, vero essere e "vera via"; e ristabilendo, per mezzo della pratica conoscitiva, l'unione originaria con l'Essere.

Alla pratica conoscitiva come *medium* tra gli ordini ontologici del sensibile e del sovrasensibile sarà dedicata, dunque, la trattazione dei prossimi due capitoli.

PZ I, 417, 452 e 413: "[...] В божественном мракъ Мойсейских книг почти 20 раз находится сие: 'ВОНЪМИ СЕБЪ, ВНЕМЛИ СЕБЪ' (...) То же, что 'Узнай себе'" [Nella divina oscurità dei libri mosaici si incontrano almeno venti volte queste parole: "Bada a te stesso, fai attenzione" (...) Il significato è lo stesso di "Conosci te stesso"].

4. Dalla *praxis* alla *theoria*. La conoscenza di se stessi

Il motivo della conoscenza di sé [самопознание; себепізнання] è probabilmente il più discusso dalla critica skovorodiana. Già nel 1912, nella sua monografia dedicata allo scrittore ucraino, V. Ėrn (1912: 224) sottolineava il carattere prevalentemente etico-antropologico della speculazione di Skovoroda e la predominanza, al suo interno, del richiamo ad uno sguardo introspettivo. Se si esclude il duro giudizio di G.G. Špet (1922: 82-96), che nega la stessa natura filosofica degli scritti skovorodiani e, con essa, la coloritura socratica del loro invito all'autoanalisi, la definizione di "Socrate ucraino" non sembra sia stata sottoposta ad alcuna sostanziale analisi critica dagli studiosi sovietici. Una parziale eccezione è costituita dalle ricerche di V.M. Ničyk (1972, 1975, 1992), alla quale va il merito di avere individuato in Skovoroda uno dei proscrittori della tradizione letterario-filosofica rutena di matrice neoplatonica. Le indagini della studiosa sulla genesi del pensiero di Skovoroda hanno contribuito a chiarire il *milieu* storico e ideologico in cui si è sviluppata la sua riflessione antropologica, mettendo in discussione l'idea di un legame genetico tra gli scritti socratici e l'opera dello scrittore ucraino (Ničyk 1972, 1982).

L'influenza diretta del pensiero platonico sull'antropologia skovorodiana era già stata confutata da Špet, in polemica con F.A. Zelenogorskij¹, mentre Čyževs'kyj (2005 [1931¹]: 39), pur ammettendo l'esistenza di alcune somiglianze tra la biografia socratica e le ragioni profonde del *modus vivendi* skovorodiano, ne caratterizzava il pensiero etico in senso esclusivamente neoplatonico². In tempi più recenti, J. Fizer (1997), partendo da presupposti teorici analoghi a quelli di Čyževs'kyj, ha dimostrato l'esistenza di analogie più formali che sostanziali tra lo "γνώθι σαυτὸν" socratico e l'"узнай себе" skovorodiano.

Secondo D. Čyževs'kyj, in Skovoroda il fondamento ontologico della conoscenza di sé [себепізнання] è dato dai rapporti di analogia strutturale che sussistono tra microcosmo (l'uomo) e macrocosmo (la *machina mundi*). Se le leggi formali che reggono i due universi sono le stesse, poiché entrambi scaturiscono per emanazione da un Dio-intelletto trascendente, allora la conoscenza di sé rappresenta il metro epistemico più autentico a disposizione del soggetto

¹ Come specificato nel cap. 1, Zelenogorskij sosteneva l'evidenza [очевидность] di un legame diretto tra Skovoroda e gli scritti platonici (1894: 222), senza tuttavia apportare alcuna prova di tale dipendenza testuale.

² Simile a Socrate, secondo Čyževs'kyj, è il desiderio di Skovoroda di "vivere nella verità", stabilendo un rapporto di uguaglianza tra stile di vita e ideale filosofico.

conoscente. Conoscere se stessi significa conoscere il cosmo fisico che ci circonda e, soprattutto, il Dio che alberga nel nostro corpo spirituale (2004 [1934¹]: 151-153).

L'analisi di Uškalov (1992b) conserva come assunto teorico di base la relazione di complementarità che si instaura tra microcosmo (l'uomo) e macrocosmo in virtù della struttura emanazionistica del reale. Come quella neoplatonica, l'architettura del cosmo skovorodiano si articola su di un sistema triadico, *Uno-nous-anima*, in cui le ultime due ipostasi sono l'esplicazione [розгортання] *speculare* di un principio originario, l'Uno inconoscibile ed indiviso, di cui uomo e natura rimandano un'immagine deformata. Microcosmo (l'uomo-*nous*) e macrocosmo (la natura-*anima*) sono informati da analoghi principi strutturali, come due specchi che riflettano il medesimo volto (1992b: 131-132)³.

In questo sistema di ombre e riflessi, scrutare l'immagine riflessa dallo specchio del proprio io significa cogliere, al contempo, quanto rimandano gli altri due specchi: la Natura-anima, e il proto-specchio alla base della catena emanativa, l'Uno-Dio (*ibid.*)⁴. Di qui la centralità gnoseologica dell'autoanalisi, principale fonte d'accesso alla cosmologia e alla teologia: per conoscere il Dio trascendente è necessario, infatti, prendere le mosse dalla più *immanente* delle creature, noi stessi (*ibid.*).

Se, tuttavia, ci spostiamo ad osservare il fitto tessuto metaforico dei dialoghi espressamente votati al tema del "conosci te stesso" (*Narkiss, Kniga Aschan'*, e, in una certa misura, l'*Observatorium*), si noterà che la maggior parte delle metafore applicate da Skovoroda al processo auto-conoscitivo non gravita attorno all'immagine dello specchio, ma all'opposizione spaziale tra interno ed esterno, superficie e profondità, luoghi chiusi e luoghi aperti. La rappresentazione testuale di tale processo si fonda, cioè, sulla metaforizzazione *spaziale* del processo di interiorizzazione con cui, secondo la dialettica neoplatonica, la materia ritorna all'Uno, percorrendo a ritroso le tappe del distacco dalla sorgente da cui essa deriva.

La frizione simbolica tra la dimensione massimamente contratta dell'interno (l'io) e quella massimamente divisa dell'esterno (il non-io) genera una serie di coppie di opposti (casa-strada; casa-mercato; casa-mondo), in cui domina la

³ Sulla materia skovorodiana come "specchio" e sull'origine platonica dell'immagine, si veda Petrov 2001 (1927¹): 592, 596.

⁴ Tra coloro che si servono della metafora dello specchio per caratterizzare i rapporti tra cosmo visibile e invisibile Uškalov (1993: 13) cita Plotino, i testi gnostici e lo Pseudo-Dionigi (*De caelesti hierarchia*, III, 2; *De divinis nominibus*, IV, 22). Ciò è indubbiamente vero; tuttavia, prima dell'Areopagita, l'immagine dell'anima come "specchio" [ἡ ἀτοπρὸν] in cui l'uomo, *conoscendosi*, riconosce i segni del Divino sepolto dentro di sé, era stata sviluppata da Clemente Alessandrino (*Stromata*, I, 19, 94, 4-5), Gregorio Taumaturgo (PG X 1084b-c), Gregorio di Nazianzo (*Oratio* II, 7, PG XXXV, 414c) e Gregorio di Nissa, il quale traspone in senso mistico un passaggio dell'*Alcibiade maior* (133c) [*De anima et resurrectione*, PG XLVI 89c] (cf. Daniélou 1944: 210-222; von Ivánka 1992 [1964¹]:125).

raffigurazione del soggetto auto-conoscente come *casa*. Se nel *Narkiss* (1769-1771), in cui prevale il simbolismo dello specchio, il processo auto-conoscitivo è innanzitutto un processo “speculativo” – inscindibile, cioè, dall’atto del *vedersi*⁵ – nel resto dei dialoghi, “conoscere se stessi” significa *muoversi* da un altrove (la strada, il mercato, la piazza) che corrisponde al grado più basso di autenticità ontologica, verso il luogo dell’essere più autentico, la casa.

Concepito in questi termini, il processo auto-conoscitivo può essere rappresentato tramite un vettore simbolico che procede da y – l’esterno in cui domina alterità e mescolanza – a x , il punto di massima contrazione in cui l’io, al riparo dalle contaminazioni ontologiche dell’esterno, esprime la propria autentica essenza nella comunione con il divino. Facendo ritorno a sé, il soggetto prende coscienza della presenza di Dio negli *intima cordis*, opportunamente purificati dai “cattivi pensieri”, e ricostruisce l’integrità della sorgente originaria, poiché, dal molteplice sparso in cui l’io è immerso nella sua esistenza terrena esso si spinge fino all’Uno-Dio. In questo senso, la *praxis* ascetica, che somma in sé anche l’atto introspettivo del “guardare se stessi”, prelude, dunque, al superamento della mescolanza *diabolica* (cf. cap. 2) nella *reductio ad unum* dell’ascesa.

Si tratta, tuttavia, di una identità con il divino che *non* è data a priori, ma che va conquistata tramite un incessante perfezionamento morale, di cui il “cammino verso casa” interviene come efficace macro-metafora⁶.

4.1. La dialettica interno-esterno

I tratti generali di quella che può essere definita “dialettica interno-esterno” emergono molto chiaramente da un lungo passaggio contenuto nel dialogo *Observatorium* (1772), in cui compaiono quattro distinte componenti simboliche della *topografia* skovorodiana del processo autoconoscitivo.

⁵ Narciso si innamora di sé, e dunque *conosce se stesso*, guardando la propria immagine riflessa (PZ I, 154).

⁶ La speculazione skovorodiana non è sempre univoca su questo punto e lascia spazio, a tratti, ad una certa ambiguità terminologica. Tuttavia, prevale una visione generale della creatura come “immagine” di Dio e non come unisostanziale a Dio. Se, infatti, nel trattato *Načal’ naja dver’ ko christianskomu dobropraviju* [La porta d’ingresso all’etica cristiana] (1768), la teoria dell’immanenza del divino sembrerebbe tratta dalla dottrina stoica, e adattata a quella cristiana, secondo uno schema che predica la presenza *immediata* di Dio nell’uomo (“[...] и тамо Бог и Ццастіе, не далече оно. Близ есть. В Сердцѣ и в Душѣ твоей” [PZ I, 145]), nel dialogo successivo, il *Narkiss* (1769-1771), Skovoroda specifica che il giovane Narciso si è infiammato d’amore per avere visto risplendere nell’acqua l’immagine [образ] del Padre: “Узрѣл я, на Полотнѣ протекающія моя Плоти, Нерукотворенный Образ: ‘Иже есть Сіяніе Славы Отчія’.” [Vidi, sulla tela della mia carne mortale, un’immagine non creata da mano umana: “Questo è lo splendore della gloria del padre” (cf. *Eb* 1, 3)] (PZ I, 157).

Nell’incipit del passaggio, il protagonista del dialogo, Jakov, invita il proprio interlocutore a non disperdere all’esterno i propri sforzi conoscitivi, ma a concentrarli nella propria interiorità, tramite la pratica, ricordata nel capitolo precedente, della *custodia sui*. L’esortazione ad abbandonare i luoghi della collettività per l’individualità è seguita da una condanna di coloro che lasciano vagare il proprio occhio in strada, nel dominio dell’*altro* – una categoria che corrisponde, nella sua sostanza, al “prossimo” evangelico – senza curarsi del fatto che esso non vede quanto accade nella propria “casa”:

[...] Но что тебе до людей? “ЗНАЙ СЕБЕ...” довольно про тебе. Тѣм мы не знаем себе, что всю жизнь любопытствуем в людях. Осудливое Око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на Улицы, простирает Луч свой во внутренность Сосѣдских стѣн, прикинув в самое их Пищное Блюдо и в самый горящій в спальнѣ их ночной Свѣтильник. Отсюда Критическія бесѣды. Богатые столы во все колокола повсюду звонят осужденіем (PZ I, 290)⁷.

Questa prima enunciazione della priorità gnoseologica dell’atto autocosciente è organizzata attorno all’opposizione spaziale tra il mondo chiuso e individualizzato dell’io, sintetizzato dalla metafora della casa [дом], e la dispersione del *non-io*. Quest’ultimo è rappresentato dai luoghi del transito, dello scambio pubblico, del commercio (“око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на улицы”), o da una generica collettività non individualizzata (“что тебѣ до людей?”; “любопытствуем в людях”).

Il secondo nucleo tematico in cui si articola il lungo discorso di Jakov in favore della massima delfica prosegue la dialettica spaziale del primo, allargandone i confini *domestici* a quelli del cosmo ultraterrestre:

Что пособит знать, по сколько Очей во лбу имеют жители Лунные и дозѣваться чрез всепрехвальнѣйшее Штекляное Око до чернѣющих в Лунѣ пятен, если наша Зѣница дома не прозрачна? Кто дома слѣп, тот и в Гостиах; и кто в своей Горницѣ не порядочен, тот на Рынкѣ пуще не исправен (*ibid.*)⁸.

⁷ [Ma perché ti curi degli altri? “Conosci te stesso...” sia per te sufficiente. Giacché non conosciamo noi stessi, passiamo tutta la vita a curiosare nei fatti altrui. Il nostro occhio giudice è cieco in casa, ma si spalanca in strada ed estende il proprio raggio fin dentro le mura dei vicini, penetrando persino nel piatto in cui mangiano, o nella lucerna che arde nella stanza da letto. Di qui le conversazioni critiche. Le mense dei ricchi risuonano senza posa di giudizi impietosi].

⁸ [A che serve sapere quanti occhi hanno sulla fronte gli abitanti della Luna, oppure osservare attraverso un occhio di vetro reputato da tutti degnissimo d’ogni lode le macchie che nereggiano sulla superficie lunare, se la nostra pupilla non ha vista acuta in casa? Chi è cieco in casa propria lo sarà anche fuori, e chi non è onesto nel chiuso della propria dimora, non lo sarà nemmeno al mercato]. Si noti che nel *corpus* skovorodiano il verbo (до)зѣвать definisce sempre lo sguardo che si posa sui soli fenomeni fisici. Cf. PZ I, 426 sugli Ateniesi al tempo della predicazione di Paolo: “Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли” [spalancavano gli occhi per scrutare la *machina mundi*, ma vi vedevano solo l’argilla].

L'opposizione base casa-esterno, che nel primo gruppo di immagini aveva i contorni familiari della strada e delle mura dell'*altro* [внутренность сосѣдских стѣн], si traduce nell'immagine *aliena* e straniante del suolo lunare e dei suoi abitanti, in cui si incarna il massimo grado di perifericità rispetto al centro dell'io. In questa seconda variante della metafora spaziale, l'opposizione *io-non io* adombra una più vasta opposizione tra scienza di sé e scienza dell'esterno, volta, quest'ultima, all'indagine dei meccanismi della *machina mundi*. Centrale all'intero passaggio è l'invito a mettere da parte la *curiositas* [дух пытливый], intesa come vettore antagonista a quello centripeto della conoscenza di sé, e a fare ritorno alla propria casa interiore: “Возвратися ж в дом твой, о буйный Человѣче! Выйди вон из тебе дух пытливый, а сам изыйди из Лику у Павла намеченных Жен оплазивых” (PZ I, 291)⁹.

Nel terzo nucleo tematico, la *curiositas* perde le proprie connotazioni sovraindividuali, per calarsi nel contesto dei concreti rapporti dialettici tra l'io individuale e gli altri: “Но когда на домашней нашей стезѣ о Бревно претыкаемся, тогда и на Улицах друга нашего, нас, по лицу судящих Лицемеров, самая мѣлочная соблазняет щепка” (*ibid.*)¹⁰.

La condanna del *giudizio* ai danni dell'altro da sé si realizza, simbolicamente, nel contrasto tra lo sguardo introspettivo, capace di scorgere la trave [бревно] nel proprio occhio, e lo sguardo estroflesso, sottratto alla riflessione interiore dall'insano desiderio di misurare e giudicare la pagliuzza [щепка] nell'occhio del prossimo.

L'invito evangelico a “non giudicare per non essere giudicati”¹¹ è reso esplicito, cioè, da un'ardita riscrittura in termini *spaziali* dell'esempio della “trave nell'occhio”: trave e pagliuzza non si trovano nell'occhio del soggetto e dell'altro-da-sé, ma *lungo la strada* [на домашней нашей стезѣ / на улицах друга нашего], in quell'esterno che è necessario percorrere per arrivare alla vera conoscenza; né esse sono *viste*, come nel *logion* evangelico, ma entrano direttamente in contatto [претыкаемся] con il soggetto¹². In questo modo, il polo con cui si

⁹ [Fa' dunque ritorno alla tua casa, o stolto! Caccia via da te lo spirito curioso e fuggi dal novero delle donne a cui Paolo pone il marchio di curiose]. Il riferimento è alle donne curiose [оплазивые] di *1 Tm* 5, 13: “[вдовицы] купнѣ же и праздны оучатсѣ вбходити домы, не точию же праздны, но и бладивы и вплазивы” [trovandosi senza far niente, imparano a girare qua e là per le case e sono non soltanto oziose, ma pettegole e curiose]. Le donne paoline ricompaiono in PZ I, 337 a proposito del contrasto tra la conoscenza dei fenomeni esterni e l'apparente cecità rispetto al microcosmo che noi stessi costituiamo.

¹⁰ [Ma quando, sulla via di casa, incespichiamo in una trave, allora noi, ipocriti, che giudichiamo secondo le apparenze, nella via percorsa dall'amico, ci lasciamo irretire dalle lusinghe della più minuta pagliuzza].

¹¹ *Mt* 7, 1-2: “Не судите, да не судими будете: имже бо судомъ судите, судать вамъ: и в нюже мѣру мѣрите, возмѣритсѣ вамъ” [non giudicate, per non essere giudicati. Perché con il giudizio con cui giudicate sarete giudicati e con la misura con cui misurate sarete misurati].

¹² Si veda il passo corrispondente in *Mt* 7, 3: “Что же видиши сучецъ, иже во оцѣ брата твоего, бревна же, еже есть во оцѣ твоёмъ, не чуеши?” [Perché osservi la

identificano il soggetto conoscente e la sua antitesi non è dato dall’occhio¹³, ma dalla *strada*, articolata in due varianti sinonimiche: “улицы [друга нашего]” e “[домашняя] стезя”. La “spazializzazione” a cui è sottoposto questo celebre punto dell’etica evangelica si innesta con coerenza nella *topografia* skovorodiana del processo auto-conoscitivo e ne chiarisce, così, l’aspetto dinamico.

La dialettica tra interno ed esterno si conclude con un riferimento di Jakov alla parabola della dracma ritrovata (*Lc* 15, 18-19), in cui domina il motivo del nascondimento del sé autentico, della necessità di un movimento che conduca dalla periferia al centro, dove risiede il nucleo sepolto dell’io: “Очисти свою прежде Горницу, сыщи внутрь себе СВѢТ, тогда найдеш и Библейным ссором погребенную драхму” (PZ I, 291-292)¹⁴.

La casa, che nei contrasti dialettici precedenti rappresentava l’unità atomica del sé, si scompone e si frammenta, mostrando l’esistenza di un ulteriore *centro* (la stanza; la dracma) nel centro; la *domus* dell’io cessa, così, di rappresentare il grado ultimo del processo che dall’esterno conduce all’interno, e lascia trasparire l’esistenza di un livello ulteriore, di un nocciolo ontologico celato allo sguardo.

4.2. La casa dell’io

L’uso simbolico della “casa” nella tradizione religiosa per indicare una serie di processi interni, psicologici e pneumatologici, ha probabilmente un’origine iranica, e per questa via si è trasmesso al giudaismo, conoscendo un uso particolarmente rigoglioso nello gnosticismo; di esso si servono, con accezioni lievemente differenti, Paolo, Filone e i Padri Apostolici (Michel 1972:

pagliuzza nell’occhio di tuo fratello e non ti accorgi della trave che è nel tuo occhio?]. Si noti che nella letteratura patristica questo *logion* evangelico è comunemente associato alla discussione della massima delfica. Esso appare, inoltre, negli stessi contesti, da noi discussi nel capitolo precedente, in cui i verbi “guardarsi” e “fare attenzione a se stessi” assumono connotazioni introspettive, oltre che di vigilanza morale: cf. Basilio, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG XXXI, 1739b (“[...] attende tibi ipsi: hoc est ad perscrutationem tui converte oculos animae tuae, qui multi secundum verbum Domini festucam in oculo fratris vident, trabem vero quae in suo oculo est non considerant”), Massimo il Confessore (PG XCI, 968b), Giovanni Damasceno (*Sacra Parallela*, PG XCV, 1297c).

¹³ Cf. *supra*: “сучецъ, иже во оцѣ брата твоегѡ” [la pagliuzza che è nell’occhio di tuo fratello].

¹⁴ [Metti ordine innanzitutto nella tua dimora, cerca dentro di te la luce, e solo allora troverai la dracma sepolta sotto il sudiciume biblico]. Per la rappresentazione dell’io come un *luogo* da conservare in ordine, si veda anche *Mt* 12, 44: “тогда речеть [нечистый духъ]: возвращуся в домъ мой, ѡнюдуже изыдохъ. И пришедъ въбрышетъ празденъ, пометенъ и оукрашенъ” [allora dice (lo spirito immondo): tornerò alla mia abitazione, da cui sono uscito: e tornando la trova vuota, spazzata e adorna].

382)¹⁵. La declinazione individuale della *inhabitatio Dei*, che nel Nuovo Testamento non è ricavabile per via diretta, ha trovato una certa diffusione anche nella letteratura patristica, in cui, a differenza delle epistole paoline, non è il corpo, ma l'anima, ad essere nominata *domus Dei* (Gaillard 1957: 1549-1566; Michel 1972: 337-374). Quest'ultimo uso è frequente soprattutto in Agostino e Gregorio Magno, i quali parlano, rispettivamente, di “*domus animae meae*” e “*domus mentis*” (Gaillard 1957: 1562)¹⁶.

Nel *corpus* dei dialoghi skovorodiani, le fonti *esplicite* della rappresentazione dell'io autentico in termini architettonici (la “casa”), e del non-io come spazio decentrato o periferico sono prevalentemente neotestamentarie, sulla cui base viene interpretato il Vecchio Testamento. La costruzione di un'architettura simbolica dell'io si fonda, cioè, sulla metaforizzazione dei passaggi scritturali in cui sia presente un lessema riconducibile al campo semantico casa / abitazione / spazio chiuso.

Nel *Narkiss* [*Narciso*] (1769-1771), il progetto del corpo individuale è paragonato ad un “disegno” [план] eterno, la cui forza non risiede nelle pareti esterne, ma nel soffio divino che ne vivifica la struttura interna. Lo spunto scritturale è dato da *Is* 49, 16 “Се, на рукахъ моихъ написахъ стѣны твоа”¹⁷, in cui il lessema “architettonico” стѣны [mura] è interpretato in senso metaforico, secondo la logiche proprie della spazialità simbolica dell'io:

Клеопа. По крайней Мѣрѣ знаю, что Тѣло мое на вѣчномъ ПЛАНѢ основанно. И верую симъ Обещаніямъ Божіимъ: “Се, на Рукахъ моихъ написахъ Стѣны твоа...” [...] Теперь понимаю, что Тѣло мое есть точно то, что Стѣны Храма, или то, что в Сосудѣ Череп. А Сердце и Мысли мои то, что в Храмѣ Жертвоприношение, или то, что в Сосудѣ Вода (PZ I, 168-169)¹⁸.

Nelle parole di Cleopa agiscono, in maniera congiunta, l'ipotesto isaico e quello paolino di *I Cor* 3, 16 (“не вѣсте ли, якъ храмъ Бжій есте”): l'autoconsapevolezza del personaggio dialogico passa, infatti, attraverso un primo

¹⁵ Si veda il padre apostolico Barnaba, il quale si serve dell'idea che il cuore sia l'“abitacolo” [κατοικητήριον] di Dio quasi con la fissità di una formula. Cf. *Epistula Barnabae*, 6,15. 16,7-8 (Kraft 1971).

¹⁶ Cf. PL XXXII, 663c; PL LXXVI, 1220-1221. Secondo la logica allegorizzante della “dimora interiore” è costruito anche il trattato anonimo *De interiori domo*, prodotto in ambiente cistercense nel XII sec. (Gaillard 1957: 1548). Cf. PL CLXXXIV, 507c: “Nam sicut corpus nostrum tabernaculum dicitur, in quo militamus, sic conscientia nostra domus vocatur, in qua post militiam requiescimus”.

¹⁷ [Ecco, ti ho disegnato sui palmi delle mie mani, le tue mura sono sempre davanti a me]. In PZ II, 139, la stessa citazione esemplifica la distinzione tra la cosa sensibile e il prototipo, o idea, che risiede nei pensieri divini (il “disegno” di Dio).

¹⁸ [In linea di massima so che il mio corpo è fondato su di un disegno eterno. E credo a questa promessa di Dio: “Ecco, ti ho disegnato sui palmi delle mie mani, le tue mura sono sempre davanti a me...” (*Is* 49, 16) [...] Ora capisco che il mio corpo è simile alle pareti del tempio, o alla struttura esterna di un vaso. Il mio cuore e i miei pensieri, invece, sono il sacrificio innalzato a Dio all'interno del tempio, o l'acqua contenuta nel vaso].

stadio, in cui egli si scopre elemento architettonico *isolato* [стѣны] del disegno divino, per poi approdare ad un secondo stadio, in cui avverte la compiutezza strutturale del proprio edificio corporeo, i cui tratti formali corrispondono, come nella *Lettera ai Corinzi*, a quelli di un *tempio* [храм]¹⁹. Se, come afferma Cleopa, l'esterno di tale edificio rappresenta il corpo mortale, allora il processo conoscitivo che si pone come scopo la comprensione del sé autentico, immortale, deve rivolgersi all'interno e penetrare nelle pareti del tempio-casa fino all'altare dello spirito.

In *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*] (1767), il punto di approdo di questo itinerario centripeto è dato da tre ulteriori passi veterotestamentari, tratti, rispettivamente, da *Gn* 31, 25²⁰, *Gn* 31, 30²¹ e *Sal* 83, 3²²:

А Ёков разве не Горлица? Он так же поставил Кушу свою на Горѣ, как Горлица Гнѣздо себѣ, и до Его так же Тестъ Лаван вот что говорит! “Желаніем возжелал еси отыйти в дом Отца твоего”. “Желает и скончается душа моя во двory Господни” (PZ I, 261)²³.

La tensione dell'io che conosce se stesso si dispiega nel gioco delle oscillazioni letterali e metaforiche dei lessemi куша [tenda], двory [palazzi], дом [casa]. La tenda che Giacobbe ha piantato “sulla montagna di Galaad” (*Gn* 31, 20), non è solo una variante nominale di uno spazio abitativo, ma anche il desiderio ascensionale da cui è dominata la sua anima, delimitata (*individuata*) dalle pareti simboliche della tenda. Aspirando all'eterno, Giacobbe ha posto “in alto” [на горѣ] la propria dimora interiore. Allo stesso modo, la “casa del padre” [дом отца] di cui parla Labano, perde i propri connotati reali (“casa di Isacco”) per trasformarsi nella meta ultima del volo spirituale della colomba-Giacobbe [поставил кушу свою на горѣ, как горлица гнѣздо себѣ]. L'architettura fisica si spiritualizza, si muta in dimora immanente del Dio trascendente.

Nell'*Observatorium* (1772), il contesto esegetico in cui compare una spiritualizzazione del lessema “casa” [дом] è, invece, quello di *Gn* 19, 4, dove i So-

¹⁹ Si veda anche *1 Cor* 3, 9: “Бѣу бо есмы споспѣшницы. Бжїе тѣлжанїе, Бжїе зданїе есте” [Siamo infatti collaboratori di Dio e voi siete il campo di Dio, l'edificio di Dio]. Si noti che in PZ I, 164 il principio immateriale che regge il Tutto è ugualmente identificato con una serie di termini tratti dal linguaggio architettonico: “рисунок” [disegno], “фигура” [figura], “симметрия” [simmetria], “размѣр” [misura].

²⁰ “Ёаквѣ же постави кушу свою на горѣ” [Giacobbe ha piantato la sua tenda sulla montagna].

²¹ “Желанїемъ бо возжелалъ еси ѡйти въ домъ Отца твоего” [soffrivi di nostalgia per la casa di tuo padre].

²² “Желает и скончается душа моя во двory Гдни” [L'anima mia languisce e brama gli atri del Signore].

²³ [Giacobbe non è forse una colomba? Anch'egli ha piantato la tenda su una montagna, come fa una colomba con il proprio nido, ed ecco cosa gli dice il suocero Labano: “soffrivi di nostalgia per la casa di tuo padre” (*Gn* 31, 25). “L'anima mia languisce e brama gli atri del Signore” (*Sal* 83, 3)].

domiti che circondano la casa di Lot sono identificati con i peccati che insidiano l'anima: “Всѣ сїи Содомляне толпяты под вечерь в дом Лотов к Ангелам, но не входят, а только извнѣ обходят по Калугам, окружающе стѣны града: алчны и жадны, труждающиеся и обремененны” (PZ I, 294)²⁴.

I Sodomiti che si accalcano “come cani rabbiosi” alle porte della *casa* di Lot – la casa dell'io – non riescono a farvi ingresso e, pertanto, sono costretti a vagare per il pantano [по калугам]²⁵ che circonda le mura della città. Il contrasto tra vera e falsa conoscenza è dato dall'opposizione tra un verbo *centripeto* [входят], il quale segnala il compiersi del moto introspettivo, e di uno *centrifugo* – о, piuttosto, ‘centrifobo’ – [обходят], in cui è racchiuso il senso più profondo della *lontananza* del soggetto dal nucleo sepolto dell'io²⁶.

Il moto circolare assume una peculiare connotazione gnoseologica anche nel passaggio che precede l'allegoresi di *Gn* 19, 4, dove Jakov identifica gli “empi della terra” [грѣшній земли] di *Sal* 74, 9²⁷ con coloro che vagano senza una meta, “girando in tondo” [бродящїе по окольным околицам], lontano dai luoghi abitati [по пустым мѣстам, по распутїям внѣ селенїй] (PZ I, 295)²⁸. Poche pagine prima, egli si era nuovamente avvalso di un principio *cinetico* per fornire una definizione del “saggio” come colui che preferisce la solidità della propria dimora a chi vagabonda “per le strade e per le piazze” [по стогнам и по торжищам] (PZ I, 294).

La contrapposizione semantica tra un moto centrifugo e uno centripeto agisce anche in *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*], dove la mancata conoscenza del

²⁴ [Tutti questi sodomiti s'accalcano verso sera alle porte della casa di Lot, per conoscere i due angeli, ma non entrano, e così s'aggirano per le paludi che circondano le mura della città, affamati e assetati, affaticati e oppressi]. Un interessante parallelo tipologico per questo passo si incontra in Filone Alessandrino, *De confusione linguarum*, VIII, 27: “Ma non li vedi questi uomini, sterili di sapienza, ciechi di mente, in una parola, i Sodomiti, disporsi in cerchio per assediare tutti insieme, dal più giovane al più vecchio, quasi fossero un popolo, la casa dell'anima [τὴν οἰκίαν τῆς ψυχῆς] allo scopo di distruggere e deturpare i santi pensieri che albergano in essa” (Filone di Alessandria 2004: 1051).

²⁵ Per il sottotesto platonico dell'immagine del “fango” nella letteratura cristiana, cf. Aubineau 1959.

²⁶ Si noti che in *Gb* 1, 7, il moto circolare è un attributo del diavolo: “и ѿвѣщавъ діаволь Гѣви, рече: ѿбшедь землю” [Satana rispose al Signore: ho girato tutta la terra].

²⁷ “Якѡ чаша в рѹцѣ Гѣни, ѿна нерастворена исполнь растворенїа, и оуклони ѿ седъ сїю: ѿбаче дрождїе егѡ не истощиса, испїють всї грѣшнїи земли” [Poiché nella mano del Signore è un calice ricolmo di vino drogato. Egli ne versa: fino alla feccia ne dovranno sorbire, ne berranno tutti gli empi della terra].

²⁸ Altrove (PZ I, 318.369; PZ II, 97), Skovoroda stigmatizza i malvagi tenendo fermo il medesimo principio *centrifugo*, ma ricorrendo a *Sal* 11, 9: “ѡкрестъ нечестивїи ходять” [gli empi si aggirano intorno]. Si noti che nel *De civitate Dei* (XII, 4), Agostino si avvale di questo salmo [in circuitu impii ambulans] per contrapporre il percorso circolare del diavolo alla linearità della storiosofia cristiana.

proprio io è rappresentata dalla “meretrice” [блудница] di *Prv* 7, 10-11²⁹, che con le lusinghe della carne attira l’uomo in *strada*:

“Жена срящет его, Зрак имущий прелюбодѣйничъ, яже творит юных парити сердцамъ, воскриленна же есть и блудна, в дому же не почивают Нозѣ ея” [...] А где же она их стрѣтает? Конечно, на *Улицах*? Видь слышиш что не почивают в Доме Нозѣ Ея (PZ I, 228-229; corsivo mio, MGB)³⁰.

La meretrice è *estroflessa* ed *estroflette*: i suoi piedi “non sono mai a casa” [в дому же не почивают нозѣ ея], nella dimora dell’interiorità; *sviata* [блудна] per natura, attira gli uomini lontano dalle rispettive case, rendendoli dimentichi dell’importanza del proprio io³¹.

I risvolti gnoseologici della dialettica interno / esterno – individuo / collettività continuano in *Prja běsu so Varsavoju* [*La lite tra il diavolo e Varsava*] (1783), dove il *saeculum*, abitacolo del peccato, è rappresentato come un “mercato” [торжище], la cui sposa “comune, pubblica” [общая] è la menzogna: “Сія [неправда] есть общая, обычная и присная Невѣста Мѣру [...] Мѣр есть Торжище шатающихся [...] От сего Твоего Хлѣба отрицается Петр, глаголя: ‘Господи, николи же ядох сквернаго...’” (PZ II, 92)³². In *Bran’ archistratiga Michaila* [*La battaglia dell’archistratega Michele*], contemporaneo a

²⁹ “[...] жена же срящет егѡ, зракъ имущи прелюбодѣйничъ, яже творить ныхъ парити сердцамъ: воскрилена же есть и блудна, въ дому же не почиваютъ нозѣ ея” [Ecco farglisi incontro una donna, in veste di prostituta e la dissimulazione nel cuore. Essa è audace e insolente, non sa tenere i piedi in casa sua].

³⁰ [Ecco farglisi incontro una donna, in veste di prostituta e la dissimulazione nel cuore. Essa è audace e insolente, non sa tenere i piedi in casa sua (*Prv* 7, 11) [...] E dove li incontra? Naturalmente, per strada. Hai udito, infatti, che non sa tenere i piedi in casa sua].

³¹ Nelle Scritture, la radice slava *blud-* traduce il greco ἄσωτος e ἄσωτία (cf. *Prv* 7, 11; *Lc* 15, 3; *Ef* 5, 18). In una breve nota linguistica dedicata alla corrispondenza dei due termini, Skovoroda rende il greco ἄσωτία come “нехраненіе” (assenza di custodia, di vigilanza), ribadendo, in tal modo, il nesso tra *cognitio sui* e *custodia sui* da noi illustrato al cap. 3: “Блуд – Славенскій Глас [...] Еллински – Асотіа, сирѣчь Нехраненіе” [*Blud* è una voce slava (...). In greco si dice *asotia*, ovvero, assenza di vigilanza] (PZ II, 104).

³² [Costei (la menzogna) è la sposa pubblica, comune e sempiterna del mondo (...) il mondo è il mercato degli errabondi (...). Da questo tuo pane si ritrae Pietro, quando dice: “Signore, non ho mai mangiato nulla di immondo”]. L’aggettivo “скверный” [immondo], che qui definisce la mescolanza che contraddistingue gli spazi non *individualizzati*, è tratto da *At* 10, 14, dove traduce il greco κοινὸν [comune]. Quest’ultimo, nel linguaggio biblico, è sempre impiegato con il significato di “vile” (cf. *At* 10, 14.15.28; 11, 8.9; *Rm* 14, 14; *Eb* 9, 13; 10, 29; *Ap* 21, 27). Sull’impiego neotestamentario di “скверный”, cf. anche *Bran’ archistratiga Michaila* (1783): “Возри на Историю о Корніліи Сотнике в ‘Дѣяніяхъ’. Там Петр говорит: ‘Господи! Николи же Скверно внійде во уста моя’; в Еллинскомъ же лежитъ: κοινον, римскій – Commune, Славенскій – Общее; все бо то Скверное есть, то Общее Мѣру, сирѣчь Многимъ” [Considera la vicenda del centurione Cornelio narrata negli *Atti degli Apostoli*. Lì Pietro dice: “Signore! Nulla di immondo è entrato mai nella mia bocca (*At* 11, 8)”. Il termine greco

Prja běsu so Varsavoju, la “mescolanza” rifuggita da Pietro è resa nuovamente tramite la metafora spaziale del mercato [рынок], che – al pari del termine “торжище” – rappresenta una pluralità contraria alle tensioni “monadiche”³³ della conoscenza di sé: “Сказать же Петровым в ‘Дѣянїях’ Словом – (commune, κοινὸν, cœnum). Просто сказать грязь рыночную” (PZ II, 61)³⁴.

L’avvicinarsi di spazi chiusi e spazi aperti domina anche un’altra delle metafore applicate da Skovoroda al processo autoconoscitivo, l’Esodo dall’Egitto: “Вся ‘Книга Исхода’ сюда ведет, чтоб познать себе [...] видно, что исходить из Египта значить выходить от Смерти в Живот [...]” (PZ I, 246)³⁵. Non sarà difficile notare che, in questo caso, il moto all’apparenza diretto all’esterno [исходить / выходить] rappresenta, in realtà, un’uscita dalla dimensione dell’esteriorità corporea (l’Egitto), verso l’interno della conoscenza di se stessi. Un’immagine analoga si trova nel *De migratione Abrahami* (13-14) e nel *De mutatione nominum* (XXXVII, 208-209), dove Filone afferma che l’Esodo d’Egitto è “un tirar fuori tutta l’anima dal paese del corpo” (Filone Alessandrino 2004: 1133)³⁶.

La dialettica casa – strada / luoghi aperti, in cui si dispiega il percorso introspettivo che conduce al “fondo” dell’io, compare anche in un contesto, quello del *Narkiss* (1769-1771), apparentemente dominato dal simbolismo legato alla *vista*: di Narciso che arde d’amore per se stesso riflesso nell’acqua Skovoroda scrive, infatti, che amoreggia ‘in casa propria’ [амурится дома], e lo contrappone alla figura biblica di Mikal [Мелхол] che, affacciata alla finestra della casa paterna [из Отчаро Дому], disperde *in strada* [разсыпаящая по Улицам Взори своя] i propri sguardi (PZ I, 154). L’allusione è all’episodio, narrato in 2 *Sam* 6, 16, dove Mikal, osservando dalla finestra Davide cantare e danzare in onore del Signore, “lo disprezza in cuor suo”: “Мелхола дщи Саулова приницаше оконцемъ и видѣ царя Давида скачуца и играюща предъ Гдемъ, и оуничжи его въ сердцы своемъ”³⁷.

è κοινον, quello latino, *Commune*, quello slavo *Общее*; tutto ciò che è immondo è comune al mondo, ovvero ai molti] (PZ II, 61).

³³ Si noti che nel dialogo *Observatorium* (1772), l’io che conosce se stesso è definito con le parole di *Sal* 140, 10: “един есмь я дондеже ПРЕЙДУ” (PZ I, 291, corsivo mio MGB). Efreem Siro (*In illud: Attende tibi ipsi*, IX, 88) collega questo versetto alla già citata ingiunzione mosaica “fare attenzione a se stessi” [τουτέστι τῷ ἑαυτῷ προσέχειν ἕκαστον].

³⁴ [Per usare il termine impiegato da Pietro negli *Atti* (commune, κοινὸν, cœnum), si tratta, semplicemente, del sudiciume del mercato].

³⁵ [L’intero *Libro dell’Esodo* conduce alla conoscenza di se stessi (...) è evidente che uscire dall’Egitto significa passare dalla morte alla vita].

³⁶ Anche Gregorio di Nissa (*De virginitate*, IV, 6, 10), che subisce l’influsso di Filone, allegorizza l’Esodo d’Egitto nel senso di ricerca mistica e non secondo quello più scontato di “battesimo” (cf. Aubineau 1966). Lo stesso aveva fatto Origene (*In Numeros* XXVI, 4), per il quale “uscire dall’Egitto” significa convertirsi ad una condotta di tipo spirituale.

³⁷ [Mikal, figlia di Saul, guardò dalla finestra; vedendo il re Davide che saltava e danzava davanti al Signore, lo disprezzò in cuor suo].

L’originalità della lettura skovorodiana del passo biblico risiede, come in altri casi, nella metaforizzazione di una parte dei componenti *linguistici* dell’episodio: Mikal “guarda fuori dalla finestra di casa” e questi dati lessicali permettono a Skovoroda di trasferire il passo veterotestamentario all’interno del sistema di opposizioni spaziali (casa-esterno) da lui elaborato. Lo sguardo di Mikal è portatore di significati negativi innanzitutto perché rivolto *all’esterno*, e, solo in un secondo momento, perché in esso alberga un sentimento di disprezzo nei confronti di un servo di Dio.

Una sintesi assai efficace delle immagini proposte sopra come *exempla* dell’oblio di se stessi si ha, sempre nel *Narkiss*, nel passo in cui la “strada” [улица], simbolo del *saeculum*, richiama e sintetizza l’empietà dello sguardo di Mikal e l’irrequietudine parimenti *estroflessa* della “meretrice” [блудница] di *Prv* 7, 10-11: “Мир есть Улица Мелхолина, Блудница Вавилонска”.

Il “saggio” Narciso, consapevole di potere trovare conforto in “casa propria” [дома], è contrapposto, inoltre, alla figura veterotestamentaria di Esaù [Исав], impegnato a cacciare “per luoghi deserti” [ловительствуя по Пустым Околицам] (PZ I, 154). Il riferimento ai “luoghi deserti” [по пустым околицам] in cui avverrebbe la caccia di Esaù è, si badi bene, un’aggiunta di Skovoroda, che forza il testo di *Gn* 25, 27 (“и бысть Исав человекъ вѣдый ловити, сѣлный”) ad una peculiare lettura spaziale, introducendovi il lessema *centrifugo* “околицы” [i dintorni]³⁸.

L’impiego di un’analogia simbologia esegetica, come misura della contrapposizione etica tra saggezza e stoltezza, si incontra già in Filone, il quale descrive Esaù come un “esule” [φυγάς] e un “vagabondo” [ἀνίδρυτος], senza città e senza casa [ἄοικος], come dimostra il trattato *Legum allegoriae* (III, 2):

La prova che lo stolto non ha città né casa [ἄοικος] la offre la sacra Scrittura quando, a proposito di Esaù, l’uomo villosa e versato in ogni sorta di vizio, dice “Esaù era esperto nella caccia e stava di casa in campagna” [...] In verità il vizio, cacciatore di passioni, non è fatto per avere casa nella città della virtù [...] All’opposto Giacobbe, ricolmo di sapienza, è uomo di città e ha come casa la virtù [οἰκίαν τὴν ἀρητὴν κατοικεῖ]. Infatti leggiamo di lui: “Ora Giacobbe era un uomo semplice che abitava in una casa [οἰκὸν οἰκίαν]” (Filone di Alessandria 2004: 195)³⁹.

Nel dialogo *Observatorium* (1772), l’“esule” Esaù è sostituito dall’indemoniato geraseno del racconto di *Lc* 8, 26-39, il quale è condannato dallo spirito

³⁸ Cf. *Gn* 25, 27: “и бысть Исав человекъ вѣдый ловити, сѣлный” [Esaù era un cacciatore, un uomo di campagna].

³⁹ Il passo commentato da Filone è *Gn* 25, 26. Si noti che per Filone l’esule è colui che crede di sottrarsi allo sguardo di Dio fuggendo lontano, ignorando che Dio “è in ogni luogo” (cf. *Legum* III, 4). Questo aspetto manca in Skovoroda, che spesso adatta solo le singole immagini al proprio sistema concettuale. Si ricordi, tuttavia, che per Skovoroda il peccato coincide, anche dal punto di vista etimologico, con l’erranza: “Что есть грѣх, естли не заблуждение?” [che altro è il peccato, se non smarrimento?] (PZ I, 376).

immondo a vagare per le tombe e i luoghi deserti⁴⁰. Il nesso tra le due figure, che rappresentano due varianti alloiconiche di un medesimo *exemplum* morale, è stabilito dal lessema “околицы” [i dintorni]⁴¹, che ricorre come peculiare indicatore del moto immorale di entrambi i “senza casa” della narrazione scritturale: “[...] бродящiе по околным околицам [...] шатающiеся по Концам и хвостам с Евангельским бѣсным по пустым мѣстам, по распутiям внѣ сѣленiй и гробовищам” (PZ I, 297; corsivo mio MGB)⁴².

In *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*] (1767), è invece la vana ricerca della sposa del *Cantico* (III, 2) ad essere indicata come il paradigma dell'io che, dimentico della “casa” in cui risiede la scintilla divina che è nell'uomo, si *perde* nell'esterno delle “strade” e delle “piazze” [по торжищам и по стогнам]:

Но послушай! Что плѣненная невѣста говорит? “Востану и обыду во Градѣ. Исках Его, и не обрѣтох Его”. А длячего? Длятого, что искала на торжищам и на улицах. Улицы сiи не иное что суть, как путь или совѣт безбожников, которые, кромѣ тленных видимостѣй, ничего не понимают и на них укрѣпляются (PZ I, 218)⁴³.

La contrapposizione strada / io autentico compare in un ulteriore passaggio del medesimo dialogo, dove il passo di *Ct* 1, 7, in cui la sposa [невѣста] è minacciata di essere cacciata presso le “dimore dei pastori” [кущи пастырскiи],

⁴⁰ Cf. *Lc* 8, 27, 29: “[...] мужъ нѣкiй ѿ града, иже имаше бѣсы ѿ лѣтъ многихъ, и въ ризу не вблачашеся, и во храмѣ не живаше, но во гробѣхъ [...] гонимъ бываше бѣсомъ сквозѣ пустыни” [(...) un uomo della città posseduto dai demoni. Da molto tempo non portava vestiti, né abitava in casa, ma nei sepolcri (...) veniva spinto dal demonio in luoghi deserti].

⁴¹ In PZ I, 335.241 il termine “околичность” indica la realtà fisica che circonda l'uomo, in contrasto con la natura più autentica, collocata al “centro”: “[...] слова, подлюю твою Околичность значащiи, напимѣр: Ноги, Руки, Очи, Уши, Голову, Одѣжду, Хлѣб, Сосуды, Дом, Грунта, Скот, Землю, Воду, Воздух, Огонь [...]” [(...) le parole che designano le cose meschine poste al tuo esterno: ad esempio, le gambe, le braccia, gli occhi, le orecchie, la testa, gli indumenti, il pane, il vasellame, la casa, il suolo, il bestiame, la terra, l'acqua, l'aria, il fuoco]. L'opposizione tra l'anima e ciò che la circonda [quae circa te sunt] si trova anche nella già citata omelia di Basilio Magno, *Homilia in illud, Attende tibi ipsum* (PG XXXI, 1736): “Attende ergo tibi [...] neque his quae circa te sunt”. Questa formula si ripresenta invariata in Giovanni Damasceno (*Sacra Parallela*, PG XCV, 1299b).

⁴² [coloro che vagano d'intorno per dintorni e deserti (...) che vanno raminghi per code e confini, con l'indemoniato dei Vangeli per luoghi deserti, per trivi fuori dall'abitato e per tombe]. Si noti che per un meccanismo che è al contempo semantico e allitterativo i luoghi deserti dell'indemoniato [по пустым мѣстам] richiamano il “trivio” [по распутям] della meretrice di *Prv* 7, 12.

⁴³ [Ma ascolta! Cosa dice la sposa prigioniera? “Mi alzerò e farò il giro della città. L'ho cercato ma non l'ho trovato”. Perché? Perché l'ha cercato per le strade e per le piazze. Le strade non sono che il cammino e il consiglio dei senza Dio, di coloro che concepiscono solo le effimere realtà sensibili e su di esse fanno affidamento].

se “non conosce se stessa” [аще не увѣси самую тебе]⁴⁴, entra in un rapporto di antagonismo semantico con quello – appartenente al *Libro dei Numeri* (24, 5) – sulla bellezza della “casa del Signore”⁴⁵: “Вот се-то тѣ кущи Пастырскіи! до коих отсылает тебе Человѣкъ Божій, если не можеш узнать самага себе. Сїи кущи совѣм противны той Купинѣ Мойсеевой и тѣм кушам, о коих написано в ‘Числах’: ‘Коль добры дома твои, Іакове’” (PZ I, 209)⁴⁶.

Il valore in termini ontologici della “casa” è nuovamente specificato nel passaggio successivo:

Возвратимся ж и мы с Ним в дом наш. Не в наш же еще дом, но в дом Божій. Есть в тѣлѣ нашем две Храмины: одна перстна, вторая Небесна, нерукотворенна. Она погребенна в Храминѣ нашей Земной. Не останавливаемся в нашей, проходимъ сквозь нашу к Божіей, с Давидом [...] (PZ I, 218)⁴⁷.

Il più vasto contesto esegetico da cui è ricavata l’accezione psicologica dei lessemi дом / храмина è, come si noterà, quello di 2 *Cor* 5, 1, in cui Paolo contrappone la casa terrena del corpo a quella celeste: “Вѣмы бо, яко аще земная наша храмина тѣла разоритсѧ, созданіе ѡ Бѣга имамы, храмину нерукотворену [οἰκίαν ἀχειροποίητον], вѣчну на нѣбсѣхъ”⁴⁸.

La traduzione in senso gnoseologico della tensione paolina tra “casa mortale” e “casa spirituale”⁴⁹ compare anche nel *Razgovor pjati putnikov* [Discussione tra cinque viaggiatori] (1772), dove il protagonista del dialogo distingue tra οἰκονομία esteriore [домашняя эконομία], relativa alla dimensione domestica

⁴⁴ Cf. *Ct* 1, 7: “аще не увѣси самую тебе [Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν], добраа въ женахъ, изыди въ патахъ паствъ и паси козлиша твои въ кущей пастырскихъ”. Questo testo dipende da un passo controverso in cui l’edizione dei Settanta si differenzia dal testo massoretico, che non dice “Se tu non ti conosci”, ma “Se tu non lo sai” (cf. Courcelle 1974: 90).

⁴⁵ “Коль добри доми твои Іаквве” [Come sono belle le tue tende, Giacobbe].

⁴⁶ [Ed eccole le dimore dei pastori in cui ti caccia l’uomo di Dio, se non conosci te stessa. Queste dimore sono l’opposto del roveto di Mosè e di quelle dimore di cui sta scritto nel *Libro dei Numeri*: “come sono belle le tue tende, Giacobbe” (*Nm* 24, 5)]. Ulteriori riferimenti alla sposa del *Cantico* come simbolo della non-conoscenza di sé si incontrano in PZ I, 172, 211-212. Seppur in termini diversi, e cioè nell’ambito di un’allegoria ecclesiologica, anche Origene interpreta la sposa del *Cantico* come un’immagine dell’anima che non conosce se stessa (*In Iohannem*, XXXII, 28, PG XVI 817b-d). L’esegesi origeniana sarà ripresa, tra gli altri, da Gregorio di Nissa e Ambrogio (*In Ps. CXVIII*, 2, 13-14) [cf. Courcelle 1974: 93sgg.; Danielou 1947: 126-141].

⁴⁷ [Torniamo anche noi alla nostra casa. Non alla nostra casa terrestre, ma alla casa del Signore. Vi sono infatti nel nostro corpo due dimore: una terrestre e l’altra celeste, non creata da mano umana. Una è sepolta nella nostra abitazione terrena. Non arrestiamoci dunque in essa, ma procediamo verso quella divina, insieme a Davide].

⁴⁸ [Sappiamo infatti che quando verrà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un’abitazione da Dio, non costruita da mani di uomo, nei cieli].

⁴⁹ Sull’importanza dell’ipotesto paolino per la *cognitio sui* esicasta, cf. Meyendorff 1954.

visibile, e οἰκονομία interiore, spirituale [душевная экономія]. Scopo di quest'ultima è l'amministrazione della casa "non creata da mano umana" [нерукотворенная], l'anima (PZ I, 351).

Nel dialogo *Observatorium. Specula* (1772), il *locus* dell'anima è invece modellato sull'interazione della "casa del corpo" della *Lettera ai Corinzi* con la "casa" [дом] dell'indemoniato di *Lc* 8, 39. Il dilemma di Jakov, soggetto alle opposte pressioni di un vettore centrifugo, e di uno centripeto, che chiama il suo io ad una personale *домостроение*, si risolve, infatti, nell'invito di Cristo all'indemoniato geraseno, esortato "a fare ritorno alla propria casa" [Возвратися в дом твой]:

Наконец, усилившаяся, как пожар, в тѣлесном Домишкѣ моем, нестройность буйности расточенных по безпутіям мыслей, будто Южный вѣтер потоки, собрала во едино, а мнѣ на память и во Увагу привела, реченное оное к исцѣлѣвшему Бѣсноватому, Слово ХРИСТОВО:

“ВОЗВРАТИСЯ В ДОМ ТВОЙ” (PZ I, 297)⁵⁰.

L'innesto dell'ipotesto paolino sull'episodio tratto da *Lc* 8, 39 si presenta, invariato, anche nel dialogo *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*], dove la già citata immagine del "tempio" [храм] di *I Cor* 3, 16 ("Не вѣсте ли, якв храмъ Бжій есте" [Non sapete che siete tempio di Dio]) interviene a precisare la natura più profonda della "casa" [дом] a cui fa ritorno l'indemoniato: "Что пользы тебѣ волноватись по пустошам, забыв дом твой, Храм Господень? [...] Теперь, думаю, хорошенько понимаешь, что такое значит бѣсноватый, о котором Лука пишет" (PZ I, 224)⁵¹.

Da questo punto di vista, l'esegesi in senso gnoseologico della guarigione dell'indemoniato risale a Gregorio Magno, per il quale il *ritorno* dell'uomo, ormai risanato, adombra un processo di tipo eminentemente psicologico, in cui deve leggersi, cioè, il moto introflesso diretto alla "casa" della mente: "Solet etiam domus inhabitatio cordis intelligi. Unde sanato cuidam dicitur: Vade in domum tuam, quia nimirum dignum est ut peccator post veniam ad mentem suam redeat" (*Morales* VIII, 34, PL LXXV, 821b)⁵².

⁵⁰ [Infine, invigorendosi, come un incendio, nella casetta del mio corpo, la scomposta irruenza dei pensieri che se ne andavano a zozzo, come folate di vento, s'è raccolta in unico flusso, rammentandomi di quelle parole pronunciate da Cristo all'indemoniato risanato: "Fa' ritorno alla tua casa"].

⁵¹ [A cosa ti giova agitarti per i deserti, dimentico della tua casa, il tempio del Signore? [...] Ora, credo, capisci bene che cosa rappresenta l'indemoniato di cui scrive Luca]. Nello stesso dialogo (PZ I, 217), Skovoroda ricorda per analogia l'episodio del cieco [слѣпец] risanato in *Mc* 8, 22-23, anch'egli invitato a fare ritorno alla propria casa. Si noti, inoltre, che Skovoroda preferisce la versione di Luca [бѣсноватый, о котором Лука пишет], in cui l'indemoniato vaga per il deserto [сквозѣ пустыни], a quella di Marco (5, 5), in cui egli vaga "per i monti" [въ горахъ]; un'immagine, questa, la cui tensione verticale forse mal si concilia con la "dispersione" dell'io fuori di sé.

⁵² L'ammirazione di Skovoroda per Gregorio Magno è attestata nel già citato PZ II, 34 (cf. Introduzione), dove egli è definito – insieme a Basilio Magno, Gregorio di

La lettura gregoriana del *ritorno* dell’indemoniato geraseno parrebbe modellare anche l’esegesi in chiave platonizzante della parabola del Figliol prodigo [блудный сын] (Lc 15), la quale, in un numero limitato di casi, designa l’io lacerato tra conoscenza e non conoscenza di sé.

In *Kniga Aschan’ [Il libro di Acsa]*, Skovoroda fa infatti riferimento alle peregrinazioni del Figliol Prodigio “in un paese lontano” [на страну далече] ed esorta a non vagare per “i pianeti e per le stelle” [не броди по планетам и по звѣздам], ma a fare ritorno alla casa del Padre [дом Отца] (PZ I, 250.252). La pratica ha alcuni precedenti nella tradizione patristica: Didimo il Cieco, nel suo *Commentario ai Salmi*, paragona il “ritorno a sé” del Figliol Prodigio all’esercizio del “conosci te stesso” (Gronewald 1969: 390). Lo stesso fa Agostino, per il quale il ritorno a casa del Figliol Prodigio è, innanzitutto, un “ritorno a sé”, inteso come tappa preliminare della conversione a Dio: “Et reversus ad semetipsum. Si reversus est ad se, exierat a se [...] Reversus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? Surgam, et ibo ad patrem meum” (*Sermo XCVI*, 2, 2, PL XXXVIII, 585). Ad Agostino si ispira anche Gregorio Magno, che descrive il Figliol Prodigio come un simbolo dell’anima caduta nella sensibilità: “Ille itaque, qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit” (*Dial.* II, 3).

L’influsso diretto di Gregorio su Skovoroda non è da escludere, come testimonia l’esegesi, da noi ricordata poc’anzi, dell’episodio dell’indemoniato (cf. *supra*). Tuttavia, Gregorio insiste sulla “caduta” [sub semetipso cecidit], mentre Skovoroda sulla *lontananza* dalla casa dell’io. Più difficile da provare, invece, l’influenza di Didimo, i cui scritti, anatemizzati nel VI sec., scomparvero dalla tradizione manoscritta, con l’eccezione di un certo numero di frammenti conservati nelle *catenae* bizantine, che non comprendono, però, il *Commentario ai Salmi* (Runia 1999: 209). Resta, dunque, come più probabile l’ipotesi di un’influenza agostiniana⁵³.

4.3. Scienza di sé e scienza del mondo. Il “socratismo cristiano” di Skovoroda

Nella riscrittura dell’episodio del Figliol Prodigio, l’invito skovorodiano ad abbandonare gli *exteriora* per fare ritorno alla propria sorgente ontologica (la casa del padre) espande i termini della “dialettica esterno-interno”, finora limitata alla diade casa – strada / mercato, coinvolgendo, tramite l’invito a non vagare “per i pianeti e per le stelle” [по планетам и по звѣздам], anche il cosmo ultraterrestre.

Nazianzo, Giovanni Crisostomo, S. Gerolamo, Ambrogio e Agostino – “посланник от Совѣта Божія” [messo della volontà divina].

⁵³ Sull’influsso di Agostino sulla letteratura ucraina barocca, cf. Uškalov 1998.

Nel passo dell’*Observatorium* (PZ I, 290) citato in apertura del capitolo, Skovoroda fa nuovamente riferimento a quest’ultimo, contrapponendo la vuota contemplazione delle macchie lunari all’amministrazione delle stanze dell’io: “Что пособит знать, по сколько Очей во лбу имеют жители Лунные [...] если наша Зѣница дома не прозорна?”⁵⁴. Un ulteriore riferimento alla Luna, come paradigma della *rimozione* del nucleo nascosto dell’individuo, compare nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*] (1772), dove il contrasto tra la scienza astrale e la cura di sé è espresso tramite il vivace paradosso di un abitante della Luna [лунатик] che scende sulla Terra e scopre che gli uomini sanno tutto sui sistemi celesti, ma ignorano il funzionamento del “più sorprendente di tutti i sistemi”, il cosmo [удивительнейшей всѣх систем системѣ нашего тѣлышка] (PZ I, 337).

Più in generale, il rapporto di subordinazione gerarchica tra etica e fisica (*scil.* scienza dell’interiorità e scienza del cosmo esterno) si ripropone, invariato, in tutti i luoghi del *corpus* skovorodiano in cui si discute della priorità del processo auto-conoscitivo: “Проповѣдует о щастіи историк, благовѣстит химик, возвѣщает путь щастія физик, логик, граматик, землемѣр, воин, откупщик, часовщик [...] Иное дело знать вершины рѣки Нила и план Лабиринта, а другое разумѣть исту щастія” (PZ I, 360)⁵⁵. La determinazione di una misura esterna, *oggettiva*, che renda conto dei fenomeni del mondo, deve fondarsi, cioè, su quanto di più soggettivo esiste. Sulla misura interna, *singolare*, dell’individuo che conosce: “[...] А не измѣрив себе прежде, что пользы знать мѣру в протчих тварях?” (PZ I, 167)⁵⁶.

In questo senso, la posizione skovorodiana presenta numerosi punti di contatto con il fenomeno, tipico del pensiero tardo-antico e medioevale, a cui Gilson (1929) attribuisce il nome di “socratismo cristiano”. Con questo termine si designa una costante antifisicista – di cui sarebbe permeato tutto il corso stori-

⁵⁴ [A che serve sapere quanti occhi hanno sulla fronte gli abitanti della Luna (...) se la nostra pupilla non ha vista acuta in casa?].

⁵⁵ [Predica sulla felicità lo storico, annuncia la buona novella il chimico, annunciano il cammino della felicità il fisico, il logico, il grammatico, il geometra, il guerriero, il proprietario terriero, l’orologiaio (...) una cosa è conoscere la lunghezza del fiume Nilo e la struttura del Labirinto, un’altra è comprendere l’essenza della felicità]. Per ulteriori *loci* paralleli cf. PZ I, 172.337.

⁵⁶ [Se non avremo misurato innanzi tutto noi stessi, a cosa giova conoscere la misura delle altre creature?]. Il medesimo concetto è espresso in greco in una lettera a M. Kovalyns’kyj datata giugno 1763: “[...] Nam primum ejus dictum nosci opinor, quo reprehendit Τοὺς πολυπραγμονέοντας μὲν περὶ τοῦ κόσμου, περὶ δὲ τῆς ἑαυτῶν ἀκοσμίας οὐ φροντίζοντας” (PZ II, 301). Il paradosso di un’indagine del cosmo non sorretta da una chiara consapevolezza di quanto è più vicino all’uomo sembra richiamare anche l’aneddoto, riportato da Platone (*Teeteto* 174a) e da Laerzio (*Vitae* II, 45), su Talete che cadde in un pozzo mentre scrutava gli astri. Il medesimo aneddoto, assai diffuso nella letteratura ucraina barocca (cf. Uškalov, Vakulenko 2007: 311), è riferito da Skovoroda nella canzone *Fabula* (1759-60) [PZ I, 92].

co del pensiero cristiano – fondata sulla priorità della *cognitio sui* rispetto alla scienza della natura (cf. anche Bertola 1959).

Il tema, già presente in Filone di Alessandria⁵⁷, trova una formulazione canonica in un assiduo lettore filoniano, Gregorio di Nissa (cf. Runia 1999 [1993¹]), il quale, nelle *Omellie sul Cantico*, invita a non stupirsi delle distese marine e terrestri [οὐ θαυμάσεις πλάτη γῆς οὐδὲ πελάγη], ma a prendersi cura della propria interiorità⁵⁸. Il Nisseno è ripreso da Agostino, che nel *proemium* del trattato *De Trinitate*, contrappone coloro che conoscono i “mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia coelorum” all’uomo illuminato dalla scienza di se stesso e dalla consapevolezza della propria “infirmetas”⁵⁹.

Un’eco piuttosto precisa delle esortazioni di Agostino e del Nisseno sembra percorrere l’elenco di *mirabilia* naturali con cui, nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*] (1772), Skovoroda decreta l’inutilità dell’indagine del cosmo fisico, in assenza di un programma etico che sazi i bisogni spirituali dell’individuo: “измѣрили Море, Землю, Воздух и Небеса и обезпокои́ли брюхо Земное ради Металлов, размежевали Планеты, доискались в Лунѣ Гор, Рѣк и Городов [...] Одно только Знаем что недостает Чегось, а Что оно такое, не понимаем” (PZ I, 335)⁶⁰. Tuttavia, il moderato scetticismo skovorodiano non possiede, a mio avviso, i tratti fondamentalisti tipici della polemica anti-scientifica di pensatori cristiani di età rinascimentale come Gian Francesco Pico e Agrippa von Nettheseim (cf. Popkin 1980), o, in alternativa, di personalità della tradizione ucraina e slavo-ortodossa come Ivan Vyšens’kyj. Skovoroda non nega la validità *per sé* della “scienza del mondo”, ma la sua priorità etica rispetto alla “scienza di sé”. Da analoghe tendenze antifisiciste, non è alieno, d’altra parte, neppure il pensiero teologico barocco ucraino, come dimostrano singoli passaggi di Vitalij da Dubno e Simeon Polockij (cf. Uškalov 1996: 304).

⁵⁷ Cf. *De migratione*, 184-185; *De somniis* I 56-57. Secondo Filone, il saggio non deve azzardare strane congetture sulla natura del sole, della luna e degli esseri astrali, almeno finché non abbia indagato se stesso e gli elementi di cui si compone, vale a dire l’anima, il corpo, la sensazione e la ragione. Su questo trattato filoniano cf. Festugière 1949: 575-785; Betz 1967: 477-479; Nazzaro 1969-1970.

⁵⁸ *In canticum homilia*, 2, 2: “ἀλλ’ οὐδὲ ὁ οὐρανός σοι θαυμαστός νομισθήσεται. πῶς γὰρ θαυμάσεις τοὺς οὐρανοὺς, ὃ ἄνθρωπε, σεαυτὸν βλέπων τῶν οὐρανῶν μονιμώτερον [...] οὐ θαυμάσεις πλάτη γῆς οὐδὲ πελάγη πρὸς ἄπειρον ἐκτεινόμενα” (Langerbeck 1960: 69). Cf. anche PG LXXVIII, coll. 514c-516a.

⁵⁹ PL XLII, 882. Il medesimo motivo si incontra anche nelle *Confessioni*: “Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminis et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt se ipsos” (PL XXXII, 785). Questo passo è citato da Petrarca in *Familiarium rerum Libri* IV, 1.

⁶⁰ [Abbiamo misurato il mare, la terra, l’aria e i cieli e abbiamo importunato il ventre della terra per cercarvi i metalli, abbiamo determinato il numero dei pianeti e cercato sulla luna montagne, fiumi e città [...] sappiamo solo che ci manca qualcosa, ma cosa sia questo qualcosa, non lo sappiamo].

4.4. Alcune conclusioni

La complessa rappresentazione skovorodiana del processo auto-conoscitivo è, come abbiamo visto, estremamente ricca e ramificata, e in essa hanno una parte notevole l'ipotesto neotestamentario, in particolare l'esegesi platonizzante degli episodi dell'indemoniato geraseno (*Lc* 8, 26-39) e del Figliol Prodigio (*Lc* 15), e la rilettura della teoria paolina dell'*inhabitatio Dei*. Essa si fissa, inoltre, all'interno di una struttura esegetica sostanzialmente "spuria", in cui è mescolata alle interpretazioni della massima delfica date da un buon numero di rappresentanti del pensiero patristico: Agostino per il Figliol Prodigio; Origene per la sposa del *Cantico*, Gregorio Magno per l'indemoniato geraseno.

In tutti i casi elencati finora, ci troviamo di fronte, inoltre, ad un'applicazione in termini *spaziali* del principio dell'emanazione per gradi che è alla base della dottrina neoplatonica dell'Essere, il quale è già stato evidenziato da Uškalov (1992b; 1993) a proposito della "dialettica dello specchio" (cf. *supra*).

Il rapporto tra l'Uno indiviso (Dio) e i molti (la materia) originatisi nell'atto della processione può essere descritto, infatti, come una relazione dialettica tra un centro, in cui l'Essere è massimamente unito, e una periferia, la materia, la cui distanza dal Dio-centro è direttamente proporzionale alla radicalità della separazione originaria. Ciò che irraggia dalla divina sorgente ontologica, che in sé non è toccata da questo defluire, è un essere depotenziato, "offuscato", inferiore⁶¹. Ogni successivo piano ontologico è costituito nel suo essere specifico da una sempre maggiore lontananza rispetto a Dio: è questo il caso delle "strade" [улицы] per le quali vagano gli empi, dei "luoghi deserti" [пустые околицы] in cui caccia Esaù, del moto centrifugo dei Sodomiti (*Gn* 19, 31) e della "fidanzata" [невѣста] del *Cantico* (3, 1-2), o del "paese lontano" [страна далече] in cui si trova esiliata l'anima del Figliol Prodigio.

Se, tuttavia, una realtà *ritorna* [ἐπιστροφή] al suo principio (la casa del Padre), rinunciando al *saeculum* nella sua totalità – ed è il caso del *revertere* dell'indemoniato, ormai liberato, o del Figliol Prodigio – allora essa diviene un'unica cosa con il Principio⁶². Anche Narciso che contempla se stesso nella

⁶¹ Per una discussione complessiva del neoplatonismo e delle sue interpretazioni cristiane, si veda, tra le numerose monografie disponibili, von Ivánka 1992 (1964¹) e Gersh 1978. Secondo Gersh (1978: 33): "[...] emanation as a downward process involves the conversion of strength to weakness". Per i testi cf. Plotino, *Enneadi* VI, 1, 6 e Proclo, *Elementi di teologia*, 36.

⁶² Per Plotino (*Enneadi* VI, 9,7) l'anima può giungere alla visione dell'Uno solo se *si rivolge al suo interno*, lasciando da parte le cose esteriori: si tratta della κίνησις κυκλική [movimento circolare] descritta dallo Pseudo-Dionigi nel *De divinis nominibus* (IV, 9, PG III, 705a-b; cf. Meyendorff 1954: 190). Si vedano, inoltre, le analogie con la "migrazione" dal mondo verso Dio [ἡ πρὸς Θεὸν ἐκδημία], un'idea di derivazione neoplatonica che è tipica di tutto pensiero ascetico orientale: cf. Evagrio, PG LXXIX, 1176; Gregorio di Nazianzo, PG XXXV, 168; Massimo il Confessore, *Centuria caritatis* 2, 28 (von Balthasar 2001 [1961¹]: 190).

superficie dell’acqua (PZ I, 155) *ritorna* alla radice da cui proviene, poiché tale rappresentazione si basa – più o meno consapevolmente – sul concetto, elaborato da Gregorio di Nissa, che il “fondo” dell’anima sia uno specchio in cui la creatura può contemplare il Dio di cui essa è l’immagine⁶³: “Наркисс мой [...] преображается во Источник” (PZ I, 154).

In questo modo, il “moto” con cui il soggetto si separa dall’esteriorità per *guardarsi* nel chiuso della propria dimora, traspone su di un piano spaziale l’atto spirituale con cui la creatura colma la distanza che la separa da Dio.

Come Massimo il Confessore, che fissa in Dio l’“inizio e fine di ogni origine e di ogni moto delle cose” (*Ambiguum* 15)⁶⁴, anche Skovoroda ci regala un grandioso affresco dell’*itinerarium in Deum* della creatura come un processo dinamico, in cui il soggetto può raggiungere il Dio immanente nell’io autentico solo mettendosi *in movimento*. La necessità di percorrere, abbandonandolo, lo spazio che separa l’io dal rientro nella propria casa reca con sé un corollario di estrema importanza: la comprensione della propria natura non si dà a priori, una volta per tutte, ma va conquistata *dinamicamente*, passando prima attraverso lo stadio della negazione (l’esterno in cui dominano alterità e caos), per poi arrivare allo stadio dell’affermazione. In maniera analoga, nel livello macro-testuale superiore, rappresentato dalla forma dello scambio dialogico, la verità si costruisce dinamicamente, nel vivo scambio delle voci e dei contrasti antitetici⁶⁵.

Si tratta, in ultima analisi, di una delle trasformazioni fondamentali a cui la teologia orientale sottopone la dottrina platonica dell’anima: la somiglianza dell’anima con Dio *non* è già data nella sua natura, ma va cercata, secondo la correzione apportata dagli Alessandrini⁶⁶, tramite un’inesausta tensione della volontà, l’*amore*. Spetta al singolo, dunque, tendere al “ripristinamento dell’immagine”, tramite il superamento *volontario* dell’alterità tra il proprio volto e quello di Dio.

⁶³ Cf. PG XLVI 89c e Daniélou 1944: 211sgg.

⁶⁴ Curiosamente, nel dialogo *Alfavit, ili bukvar’ mira* [*Alfabeto, o abbecedario del mondo*], Skovoroda attribuisce questo pensiero a Talete: “Окончу рѣчь любезнаго моего Фалиса словом: Αρχήν ἀπάντων καὶ τέλος ποιεῖ Θεόν. – ‘Началом и Концем во всѣм тебѣ будь БОГ’” [Concludo il discorso con le parole del mio amato Talete: Αρχήν ἀπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεόν. Il principio e la fine di ogni cosa sia per te Dio] (PZ I, 415). Il testo pseudo-taletiano su Dio come “inizio e fine di tutto” appartiene, in realtà, ai *Carmina moralia* (908, 14) di Gregorio di Nazianzo, ed è stato riportato anche dal Damasceno nei *Sacra Parallela* (PG XCV, 1569): “Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεόν”. Negli *Stromata* (V, 14, 96), Clemente Alessandrino attribuisce tuttavia a Talete – il quale, come altri pre-socratici, è noto per le sue riflessioni sull’*archè* (cf. Diogene Laerzio, *Vitae*, II, 4, 3) – l’affermazione che Dio non abbia “né inizio, né fine” (“τί ἐστι τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχήν, ἔφη, μήτε τέλος ἔχον”).

⁶⁵ Sull’importanza della polifonia dialogica in Skovoroda, si veda Uškalov, Marčenko 1993: 94-120 e la bibliografia ivi citata per lo studio della forma dei dialoghi platonici.

⁶⁶ Sulla teologia dell’immagine nella patristica orientale cf. la raccolta di passi in Lieske 1938: 101sgg.; Schoemann 1943.

5. Dalla conoscenza di sé alla conoscenza del mondo

Nel capitolo precedente abbiamo tentato di illustrare la teoria skovorodiana della conoscenza di sé e la relazione di interdipendenza tra i suoi presupposti ontologici e le forme *spaziali* assunte dalla sua espressione linguistica. Il rapporto di antagonismo dialettico tra io autentico e non-io si traduce, infatti, in una tensione di tipo spaziale tra “centro” e “periferia”, in cui la costruzione figurale di tale contrasto è affidata ad espressioni di origine biblica, accomunate dall’impiego metaforico della frizione tra lo spazio individualizzato della casa e la dimensione ibrida dell’esterno (la strada, la piazza, un generico *altrove*).

Il processo auto-conoscitivo si articola, così, in due fasi distinte: una fase negativa, rappresentata dall’eliminazione delle contraddizioni dell’esterno; e una fase positiva, rappresentata dalla conquista dell’interno (l’essere più autentico), il cui corrispettivo in termini spaziali è dato dall’avanzare dell’intelletto fino al punto x della retta. Ciò sancisce il passaggio dell’io da oggetto a soggetto autocosciente attraverso un movimento di tipo dialettico.

La struttura del cosmo skovorodiano, in cui l’uomo e la natura rimandano un’immagine ‘deformata’ di Dio, determina, tuttavia, l’instaurarsi di una relazione analogica tra il microcosmo e il macrocosmo: in tal modo, il processo con cui si trova Dio dentro se stessi riassume, nei suoi tratti fondamentali, anche la ricerca del creatore negli oggetti esterni all’io, di cui ci occuperemo in questo capitolo.

5.1. Tratti generali della conoscenza skovorodiana. Dall’esperienza gustativa all’*occhio intellettuale*

Ancora nel 1934, D. Čyževs’kyj (2004 [1934¹]: 252) lamentava lo scarso interesse degli interpreti per la teoria skovorodiana della conoscenza, che egli definiva intrisa di motivi neoplatonici e filoniani. A 70 anni di distanza, lo stato attuale della ricerca non sembra contraddire l’annotazione del più celebre esegeta di Skovoroda. Mentre il problema della conoscenza di sé continua ad attirare l’interesse della critica, le forme e i modi della gnoseologia del mondo esterno rimangono in secondo piano¹.

¹ Si veda, a questo proposito, la voce relativa alla teoria della conoscenza [теорія пізнання] all’interno del recente repertorio bibliografico curato da L. Uškalov *et al.* (2002: 483).

Secondo Čyževs’kyj, il presupposto ontologico della gnoseologia skovorodiana risiede nell’impianto platonico della struttura del reale concepita dal filosofo ucraino, la quale si esprime nella frattura tra il piano delle cose sensibili e il piano della realtà intelligibile: il compito della vera conoscenza è superare l’illusorietà del sensibile per guadagnare il piano del metasensibile, in cui risiedono i principi primi delle cose. La separazione tra realtà percepita tramite i sensi e realtà pensata si traduce, così, nel velo di simboli e significazioni allegoriche che dividono il soggetto dal vero essere. La trama del velo *significante* è tessuta dalla molteplicità degli oggetti sensibili, i quali, se correttamente decodificati, sono in grado di rimandare agli archetipi [первообразы] di cui essi sono l’immagine [образ] (2004 [1934¹]: 257).

Sempre secondo Čyževs’kyj, Skovoroda farebbe inoltre uso dell’allegoresi filoniana di Lv 11, 3, in cui l’Alessandrino traspone su di un piano psico-cognitivo l’ingiunzione mosaica di preferire gli animali ruminanti [врыгаѣ жваніе]: “всакъ скоть раздволющъ копыто и пазнвкти имѣющъ на двое, и врыгаѣ жваніе въ скотѣхъ, сія да асте”². “Ruminare”, secondo Filone, equivale a “ricordare”, e ciò deve essere inteso innanzitutto nell’accezione platonica del termine:

Non vedi che la Legge considera il cammello come un animale impuro, perché è un ruminante che non ha l’unghia divisa? [Lv 11, 4]. Una spiegazione ben precisa si impone a livello allegorico. Come, infatti, l’animale che ruminava torna a masticare il cibo che prima ha inghiottito, allo stesso modo, l’anima di chi è ben disposto all’apprendimento [...] quando è sola e in assoluta tranquillità ne ripete fra sé ogni particolare, finché non giunga a ricostruire nella memoria tutto l’insieme [...] (*De agricultura*, XXX, 131-132; Filone 2004: 797-798).

Andrà tuttavia notato che, rispetto all’ipotetico testo di riferimento³, Skovoroda estende per via analogica lo spettro teorico dell’equivalenza filoniana, per cui *ogni* forma di masticazione [жваніе], compresa quella umana, assume un significato gnoseologico. Rientrano in questo allargamento della metafora gli inviti a “masticare la verità” e a “mangiare con misura”: “[...] человекъ долженъ себе посвятить Богу, то есть отдать на исканіе и жваніе точныя Истины” (PZ I,

² [Potrete mangiare d’ogni quadrupede che ha l’unghia bipartita, divisa da una fessura, e che ruminava].

³ Andrà notato, infatti, che l’esegesi in senso cognitivo di Lv 11, 4 è assai diffusa anche tra i Padri greci (Clemente Alessandrino, *Pedagogus* III,II,76; *Apoftegmi* di Antonio, PG LXV 76-88) e latini (Agostino). Naturalmente, la masticazione trae valore *anche* dalla sua analogia formale con il dogma eucaristico, rientrando nel novero delle immagini che ritraggono il contatto mistico con la parola tramite la sua assunzione sotto forma di cibo (per questo *topos* nella letteratura slavo-ortodossa, si veda Naumow 2004: 96-99). Il fatto che Čyževs’kyj non prenda in considerazione la provenienza biblica della metafora, rivolgendosi *in primis* a Filone, conferma, in qualche modo, le osservazioni di Shevelov (1994 [1991¹]: 96) sulla tendenza generalizzata a sottovalutare la presenza dell’ipotesi biblica nell’opera di Skovoroda.

255); “Затѣм, как можно, стараться в мѣру кушать, не обременяя желудка мыслей наших. Здоровой и чистой вкус малым доволен, а засоренная Глотка без мѣры и без вкуса жерет. Длѣсего-то не велит Бог святить себѣ скотов, не имѣющих жванія. Много жрать, а мало жевать – дурно” (PZ II, 36)⁴.

La “ruminazione” [жваніе] è intesa, inoltre, come un processo *bifasico*, in cui ciascuno stadio della masticazione corrisponde, secondo il nostro scrittore, ad una distinta fase conoscitiva. La “prima masticazione” coincide con l’eliminazione del velo della sensibilità, e ciò corrisponde allo stadio dialettico che abbiamo definito “negativo”; la seconda masticazione, invece, permette di gustare l’essenza metasensibile delle cose, e ciò corrisponde allo stadio “positivo”, o dell’*assimilazione*: “Первое Жваніе в том состоит, чтоб разобрать Корку или ШЕЛУХУ [...] Проходить подалѣ надобно, к другому Жванію, и послѣ безполѣзныя Орѣховыя Корки искать сокровеннаго Вкуса наподобіе Зерна, внутрь своя Корки Утаеннаго”⁵ (PZ I, 233).

La *fisiologizzazione* dell’atto conoscitivo tiene ferma, dunque, la distinzione tra i due piani ontologici in cui si articola il cosmo skovorodiano: la materia sensibile, qui descritta come una *scorza* [корка], e lo spirito intelligibile, il quale rappresenta il seme [зерно] nascosto alla vista dal duro involucro corruttibile.

Accanto a questa accezione *gustativa* della conoscenza⁶, in cui il divaricamento tra i due gradi dell’essere (materia e forma) si traduce nella metafora della “doppia masticazione”, Čyževs’kyj registra una seconda trasposizione sensoriale della capacità conoscitiva. Quest’ultima si esprime nella “spiritualizzazione” della facoltà visiva, ed ha come simbolo l’immagine, di chiara derivazione platonica, dell’occhio intellettuale [умное око]⁷. Come i denti della “ruminazione”

⁴ [L’uomo deve consacrarsi a Dio, ovvero, dedicarsi alla ricerca e alla masticazione dell’autentica verità]; [Perciò si deve cercare, per quanto è possibile, di mangiare con misura, senza appesantire lo stomaco dei nostri pensieri. Un gusto sano e puro si accontenta di poco, mentre una gola immonda divora senza misura e senza gustare nulla. Per questo Dio vieta di consacrargli il bestiame che non ruminava. Mangiare molto e masticare poco è da stolti]. Si noti, tuttavia, che questo passo skovorodiano sembra più vicino all’interpretazione di Lv 11, 4 fornita da Agostino (*Sermo CXLIX*, III): “Ruminatio autem ad sapientiae doctrinam quomodo pertinet? Quia dixit Scriptura, *Thesaurus desiderabilis requiescit in ore sapientis, vir autem stultus glutit illum*” (PL XXXVIII, col. 801).

⁵ [Con la prima masticazione si estrae il guscio, o la buccia (...) è necessario procedere oltre, verso la seconda masticazione, e cercare, dopo l’inutile guscio della noce, il gusto segreto, che è simile ad un seme nascosto all’interno del proprio guscio].

⁶ Si veda anche la definizione, contenuta nell’*Observatorium*, “Σοφία значит вкус” [Σοφία significa gusto] (PZ I, 285). Quest’ultima potrebbe risentire di espressioni come “sapida scientia” (Tommaso d’Aquino, *Summa Teologica*, I, XLIII), che, a loro volta, sono influenzate dall’immagine dell’assunzione della sapienza in forma di cibo o bevanda.

⁷ L’immagine dell’occhio intellettuale [ἡ τῆς διανοίας ὄψις] compare in *Republica* VII, 533d, *Simposio* 219a, *Teeteto* 164a, *Sofista* 254a, ma trova largo impiego anche in Filone, nei Padri, e nella letteratura del medioevo slavo-ortodosso. Sul suo impiego in quest’ultimo contesto, si veda Naumow 2004: 59. Sulla priorità gnoseologica

di Lv 11, 4, la vista interiore ha il compito di sollevarsi oltre il velo della materia e catturare l'essenza delle cose, l'*Idea* (Čyževs'kyj 2004 [1934¹]: 264).

Al pari del processo autoconoscitivo, la conoscenza skovorodiana si articola, così, in due momenti tra loro complementari: una prima fase, che definiremo *diaretica*⁸, in cui l'intelletto divide (*discrimina*) il non essere (il visibile) dall'essere (l'invisibile). Tale separazione è, necessariamente, anche una forma di *interpretazione*, poiché il soggetto, superando l'immagine *enigmatica* dell'oggetto sensibile, decodifica il segno che essa rappresenta, facendo avanzare l'intelletto dallo stadio del 'velamento' a quello del 'disvelamento'.

Nella seconda fase, l'intelletto, scorta l'immagine archetipa al di sotto del velo dell'oggetto, è libero di dare avvio alla transizione dal non essere al vero essere, innalzandosi verso l'invisibile, ovvero, verso l'*oggetto in sé*, a cui rimandava il segno visibile. All'interno di questo schema – in cui, rispetto all'analisi čyževskiana, tenderemo di dare risalto agli aspetti 'ermeneutici' della gnosi – vi è, tuttavia, anche una terza fase: quella della *divulgazione* del contenuto della conoscenza, di cui tratteremo diffusamente nell'ultima parte del capitolo.

5.2. La teoria della conoscenza nel dialogo skovorodiano *Observatorium* (1772). Una visione d'insieme

Una chiarificazione piuttosto precisa del rapporto dialettico che si stabilisce tra l'intelletto e gli oggetti sensibili ci è fornita da due passaggi quasi gemelli del dialogo *Observatorium* (1772), i quali sono collocati, rispettivamente, nella sezione centrale e in quella finale:

[...] Должно зрѣть, узрѣть и прозрѣть, ошупать и придумать, повидать и догадаться. Красочная тѣнь встрѣчает твой взгляд, а мечтанье да блистает в твой Ум. Наружность шибает в Глаз, а из нея Спирт да мечется в твой разум. Видишь слѣд? вздумай зайца. Болванѣт предмет? умствуй, куда он ведет? Смотришь на портрет? Помяни царя. Глядишь в зеркало? Вспомни твой болван. Он позади тебе, а видишь его Тѣнь. Пред очима твоими благокруглый Радуги Лук, а за спиною у тебе – Царь небесных кругов Сонце [...] (PZ I, 287)⁹

della vista rispetto agli altri sensi, si veda sempre Platone (*Timeo* 47a-b) e Filone (*De migratione Abrahami*, VIII, 38-39) che riprende la tesi platonica dell'occhio che, come il sole nell'universo, è egemone nel sistema-corpo.

⁸ Da διαίρεσις [divisione]. Insieme a quello *sinottico*, il metodo diaretico è parte integrante della dialettica platonica. L'accezione in cui impiego qui il termine è quasi esclusivamente etimologica, poiché, a differenza di quella skovorodiana, che coinvolge lo stadio precedente alla visione intellettuale, la *diairesi* platonica si applica esclusivamente alle Idee. Si veda, sulla diairesi, Reale 1991: 186-189.

⁹ [Si deve vedere, comprendere quanto si è visto, prevedere, toccare e meditare, osservare e intuire. L'ombra colorata incontra il tuo sguardo, la rappresentazione come

Secondo lo schema proposto dalla voce dialogica, una volta entrato in contatto con l'oggetto da conoscere, l'intelletto umano agisce secondo due modalità complementari: dapprima, esso separa l'involucro visibile dal seme invisibile, e tale procedimento, da noi definito *diaretico*, corrisponde anche ad un atto ermeneutico; compiuta questa prima operazione, esso si muove (si innalza) verso il seme invisibile, di cui già tralucevano le tracce sulla superficie legnosa della scorza visibile.

La necessità di *sdoppiare* la vista intellettuale, che corrisponde allo stadio della *diaresi*, si traduce in una catena di coppie verbali e sostantivali, unite da una relazione binaria non necessariamente antinomica: ошупать-придумать, повидать-догадаться, красочная тѣнь-мечтанье, наружность-спирт, портрет-царь, зеркало-болван, радуга-солнце, тѣнь-яблонь, слѣд-лев.

Le prime quattro coppie [ошупать-придумать, повидать-догадаться, красочная тѣнь-мечтанье, наружность-спирт] rappresentano la relazione dialettica che si stabilisce tra sensibilità e intelletto al momento della percezione: compito della sensibilità è registrare (ошупать, повидать) il contatto con i corpi che provengono dall'esterno, che, in quanto *corpi*, sono rivestiti dello status ontologico inferiore di ombre e superfici ("красочная тѣнь", "наружность").

I risultati di questa prima frizione tra il soggetto e l'oggetto, in cui la sensibilità ha un ruolo esclusivamente passivo (l'oggetto "colpisce" [встрѣчает] o *ferisce* [шибает] i sensi), passano all'intelletto, dove si "accende" [блистает] la "rappresentazione" [мечтанье блистает в твой Ум]. Il rapporto di consequenzialità tra stimolazione sensibile e rappresentazione mentale si ripresenta pressoché invariato nel secondo enunciato – speculare al primo a partire dalla

una scintilla s'accende nell'intelletto, la forma esteriore colpisce l'occhio e da essa lo spirito si getta nella ragione. Vedi un'orma? Tu subito pensa alla lepre; compare di lontano la sagoma incerta d'un oggetto? Rifletti su dove esso conduca. Osservi un ritratto? Tieni a mente il re; ti guardi allo specchio? Ricorda il tuo semblante: esso è alle tue spalle, tu ne vedi solo l'ombra. Di fronte ai tuoi occhi v'è l'arco ben rotondo dell'arcobaleno, e intanto alle tue spalle v'è il re di tutti i cerchi celesti, il Sole]. Si veda, nello stesso dialogo, anche il passaggio "gemello": "Глядишь в Зеркало, не думая про себе. Взиряешь на тѣнь, не помня Яблони самой. Смотришь на слѣд, а не вздумалъ про льва, куда сей слѣд ведет? Зѣваешь на радугу, а не помянешь о Солнце, образуемом красками Ея. Сіе значит: одно пустое в себѣ видеть, а посему и не разумѣть, и не знать себѣ самого себе. Разумѣть же значит: сверх виднаго предмѣта провидеть Умом нѣчтось не видное, обѣтованное видным: 'Воклонитесь и увидите...'. Сіе-то есть хранить, наблюдать, примѣчать, сирѣчь при извѣстном понять безвѣстное [...]" [Guardi lo specchio senza riflettere su te stesso. Miri l'ombra senza ricordare il melo, osservi l'orma e non pensi al leone, a dove questa orma può condurre. Volgi gli occhi all'arcobaleno e non ti torna alla mente il sole, rappresentato dai suoi colori. Ciò significa vedere in se stessi solo il vuoto, e quindi non comprendere, e non conoscere se stessi. Comprendere dunque significa: al di sopra dell'oggetto visibile, vedere da lungi, per mezzo dell'intelletto, qualcosa d'invisibile, promesso da quanto si mostra all'occhio. "alzatevi e guardate...". Questo significa serbare, osservare, concentrare lo sguardo, vale a dire, a partire da quanto è noto, cogliere l'ignoto] (PZ I, 295).

struttura sintattica – dove è un non meglio precisato “спирт” (effluvio?)¹⁰ a riversarsi nella ragione [разум].

La “rappresentazione” [мечтанье] – il cui status intermedio, tra sensazione [αἴσθησις] e pensiero [διάνοια], è sottolineato anche da Aristotele (*De anima*, III, 3)¹¹ – è, dunque, il primo stadio del processo conoscitivo che coinvolge anche l’intelletto. Tuttavia, il materiale che entra a fare parte della rappresentazione per il tramite dei ricettori sensoriali non ha subito alcuna forma di scrematuratione: esso è ancora *uno*, in attesa di venire sottoposto al trattamento diairetico che separerà la forma sensibile dalla forma intelligibile.

Il passaggio dall’unità dell’oggetto nella rappresentazione alla sua divisione nella *diairesis* è esemplificato dalla seconda stringa di coppie sostantivali: портрет-царь, зеркало-болван, радуга-солнце, тѣнь-яблонь, слѣд-лев. Come si noterà, il primo termine di ogni stringa (портрет; зеркало; радуга; тѣнь; слѣд) corrisponde al materiale grezzo della rappresentazione, in cui convivono, indivise, apparenza sensibile e tracce dell’essere invisibile. Gli oggetti di questo primo polo sono accomunati dalla loro appartenenza al regno delle ombre [радуга, тѣнь], delle copie [портрет] e dei riflessi [зеркало], mentre i loro corrispettivi in seconda posizione (царь, болван, солнце, яблонь, лев), in quanto “modelli”, rappresentano un superamento ontologico in senso positivo delle copie a cui sono associati.

Rispetto all’unità *ibrida* degli oggetti del primo polo, quelli del secondo sono, infatti, il risultato di un atto di *individuazione*. Come un frutto che venga separato dalla scorza, l’essenza – il modello originario – di ognuno di essi è stata estratta dal proprio riflesso mimetico: dal ritratto è emerso un re, dall’immagine riflessa nello specchio un uomo, dall’arcobaleno il sole, dall’ombra un albero¹².

¹⁰ Nel coevo *Observatorium. Specula*, Skovoroda traduce il termine “спирт” con il latino “aura”, o con il greco “αὔρα”: “Самый чистѣйшій Спирт небесный, нареченный у Еллин ἄυρα, римски тоже AURA [...]” (PZ I, 299).

¹¹ Si veda Gobry 2005: 166-167. Cf. anche S. Tommaso d’Aquino, *In Aristotelis librum De anima commentaribus* (III, 1, 6): “[...] in phantasiando movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata...Phantasia non potest fieri sine sensu” e *Summa theologiae*, I, q. 84, a.7, 2: “etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis”.

¹² La giustapposizione di modello e copia – quest’ultima identificata con le ombre, o le immagini speculari – è di origine chiaramente platonica (cf. *Repubblica*, VI, 509a). Si noti, tuttavia, la corrispondenza tra l’impiego skovorodiano delle coppie “re-immagine” e “impronta-coniglio” [Видишь слѣд – вздумай зайца] per descrivere la dialettica sensibile-intelligibile, e la teoria agostiniana – e in seguito scolastica – del “segno”. Secondo quest’ultima, il segno è ciò che “fa venire in mente anche qualcos’altro” oltre la sua manifestazione sensibile (l’impronta: l’animale; il fumo: il fuoco): “res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facies in cogitatione venire, sicut vestigio viso, transisse animal cujus vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi ejus advertimus [...]” (*De doctrina cristiana*, II, 1, 1, PL XXXIV, col. 36). Questa definizione, diventata classica nel Medioevo, forse è stata desunta da Origene: “[...] signum namque dicitur cum

L'estrazione del nucleo ontologico più autentico dall'involucro delle forme apparenti è frutto di un atto intellettuale, come testimoniano i verbi che, di volta in volta, segnalano il processo di transizione dal primo al secondo oggetto di ogni coppia: “умствовать”, “вздумать”, “помятать”, “вспоминать”¹³. La relazione che si stabilisce tra queste forme verbali e quelle che accompagnano i primi oggetti di ogni coppia (“видѣть”, “зѣвать”, “смотреть”) riflette piuttosto indiscutibilmente la subordinazione gerarchica che intercorre tra le copie (ombre, riflessi, riproduzioni mimetiche) e i loro modelli: i verbi che introducono le apparenze fenomeniche sono verbi di percezione (видеть, зѣвать, смотреть), dunque di ordine gnoseologico inferiore; quelli che si congiungono alle realtà più autentiche sono, invece, verbi di intellesione (вздумать, умствовать).

Tuttavia, il rapporto che viene a formarsi tra il sensibile e l'intelligibile è solo in apparenza antinomico, poiché, se è vero che gli oggetti del primo gruppo sono percepiti come negativi, essi, ciò nonostante, sono la *conditio sine qua non* perché l'intelletto estragga le pure forme dal guscio indefinito delle apparenze. La negatività della sfera sensibile non è data, pertanto, in senso assoluto, ma in senso relativo, dall'impossibilità di esaurire, essa sola, le esigenze conoscitive dell'intelletto. Da questo punto di vista, l'enunciazione skovorodiana del processo conoscitivo richiama la concezione stoica – adattata in senso religioso da Filone e Gregorio di Nissa¹⁴ – per cui la conoscenza sensibile è la nostra prima

per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur” (*In Rom.* 4, 2, PG XIV, 968). Per la tradizione scolastica, che Skovoroda doveva avere appreso negli anni moghiliiani durante i corsi di logica di Manujlo Kozačyns'kyj (cf. Rohovyč 1971, 1975), si veda Tommaso D'Aquino: “Signorum vero alia sunt naturali, ut fumus significans ignem; alia data” (*IV Sent 1*); “Vestigium autem repraesentat per modum effectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis” (*Summa theologiae*, q. 93, a. 6); Bacone: “haec [signa naturalia] dividuntur in tria genera [...] secundus modus signi naturalis est quando propter illationem aliquam significatur aliquid, sed propter conformitatem et configurationis unius rei ad aliud [...] ut imagines et picturae et similitudines. Tertium autem genus reperitur ut universaliter effectus respectu suae causae, sicut vestigium est signum animalis set fumus est signum ignis [...]” (*De signis*, I, 4, 82). Sulla logica e la semantica medioevali cf. Beierwaltes 1995: 199; Pinborg 1967; Markus 1957; Meier-Oeser 1997.

¹³ L'impiego di verbi di memoria [вспоминать, помятать], oltre che di intellesione, confermerebbe la tesi di Čyževs'kyj, che qui non approfondiremo, secondo la quale la conoscenza skovorodiana, in accordo con il modello platonico, avrebbe anche un carattere *anamnestico* (2004 [1934¹]: 263).

¹⁴ Nel *Legum Allegoriae* (I, XI, 30), Filone riferisce della “rappresentazione” [φαντασία] come del “risultato del contatto tra l'oggetto sensibile e l'intelletto”: “La rappresentazione [φαντασία] consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione [...]” (Filone 2004: 82). In Gregorio di Nissa è invece comune l'uso del verbo στοιχάζεσθαι [dedurre] a proposito della dottrina della conoscenza (cf. von Ivánka 1992 [1964¹]: 119). Si noti che le affermazioni skovorodiane a proposito dell'importanza della “sensazione” hanno fornito ai curatori

forma di conoscenza e ciò che immateriale può essere percepito solo tramite i suoi effetti nell’ambito di ciò che è materiale.

Del valore *ausiliario* della sensazione sono testimoni, nel primo dei due brani, le coppie verbali poste in apertura: “должно [...] ошупать и придумать, повидать и догадаться”. La necessità [должно] è predicata, infatti, per *entrambi* i componenti della relazione binaria, quello percettivo (ошупать, повидать) e quello intellettuale (придумать, догадаться). La disposizione di questi ultimi all’interno dell’espressione linguistica non è casuale, ma riflette, iconicamente, un ordine innanzitutto logico-temporale: *prima* viene la sensazione, *poi* la sua elaborazione da parte dell’intelletto, sia essa pensiero [придумать], o intuizione [догадаться].

In particolare, l’ultimo dei due verbi di intellesione (догадаться: “intuire”, ma anche “indovinare”) chiarisce piuttosto bene, credo, il ruolo svolto dalla sensazione rispetto all’attività noetica: essa, infatti, costituisce un “indizio”, per mezzo del quale il soggetto può risalire – *indovinandola* – alla realtà intelligibile. Non è un caso, dunque, che tra gli oggetti elencati nel primo gruppo compaia la “traccia” [слѣд], o che, in una delle coppie, il secondo termine della relazione – quello intelligibile – si arresti allo stato di un’incognita [предмет], a cui deve “condurre” il suo corrispettivo sensibile: “болванѣт предмет? умствуй, куда он ведет?” (PZ I, 287)¹⁵.

Il sensibile – ombra, copia, apparizione [болванеет] – prepara, dunque, la conquista del metasensibile da parte dell’intelletto. O, come recita l’epilogo, la *promette*: “[...] провидѣтъ Умом нѣчтось не видное, обѣтованное видным” (*ibid.*, corsivo mio MGB).

5.3. Fondamenti ontologici della conoscenza skovorodiana

La funzione del visibile come “stimolo” alla comprensione di quanto è invisibile – in cui sono riprese piuttosto fedelmente le parole di *Rm* 1, 20: “невидимаа бо егѡ, ѡ созданіа міра твореньми помышляема, видима суть”¹⁶ – occupa ampio spazio nella riflessione della teologia orientale, la quale, a differenza di quella occidentale, più interessata alla *causa efficiens*, si concentra sulla causa esemplare (Špidlík 1985: 47). L’idea che il sensibile schiuda il soprasensibile è sostenuta a più riprese da Gregorio di Nissa, in accordo con gli Alessandrini,

dell’edizione kieviana delle opere, I. Ivan’o e V. Šynkaruk, il pretesto per definire “profondamente materialista” (PZ I, 46) la sua teoria della conoscenza.

¹⁵ Cf. anche Platone, *Filebo*, 38e.

¹⁶ [Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l’intelletto nelle opere da lui compiute]. Sul procedere dal visibile all’invisibile si veda anche Giovanni Esarca (*Hexameron*, cap. I): “сими видимыми къ невидимомуу градѣмъ” [per mezzo di queste cose visibili procediamo verso l’invisibile]. La conoscenza per mezzo dell’immagine è un tratto che la letteratura slavo-ecclesiastica eredita dalla cultura bizantina (cf. Naumow 2004).

che, fondandosi sul concetto neoplatonico dell'analogia, predicano la possibilità di conoscere Dio attraverso le sue opere¹⁷.

Secondo il neoplatonismo, di cui il sistema skovorodiano subisce in larga parte l'influsso, il mondo si divide in un mondo inferiore (la copia) e in uno superiore (il modello), i quali hanno la loro essenza nella negazione reciproca, nella loro opposta polarizzazione. Attraverso questo abisso di negazione si tende, però, un legame spirituale, una via di ininterrotta mediazione per cui l'infinito trapassa nel finito e il finito *ritorna* all'infinito.

A differenza dell'immagine platonica del mondo, caratterizzata dal taglio netto compiuto tra il mondo sensibile e quello intelligibile – che non si mescolano mai l'uno con l'altro – il sistema neoplatonico crea, infatti, la categoria ibrida dell'"emanazione", la quale consente la *degradazione* di Dio verso la materia, e il *ritorno* della materia a Dio. La separazione, il χωρισμός, tra i due mondi, si allenta, dunque, grazie all'introduzione del concetto dell'irraggiamento del molteplice dall'Uno, per cui ogni elemento è ugualmente *vicino* e ugualmente *distante* dall'origine divina dell'essere (cf. Cassirer 1974 [1927]: 40sgg.).

Nella discussione del rapporto tra archetipo e immagine (*scil.* tra intelligibile e visibile), il problema ontologico ha, dunque, una parte fondamentale, poiché l'*uscita* delle cose dal Principio consente di comprendere la struttura del suo risultato e il modo in cui l'intelletto può accostarsi (e *ritornare*) ad esso. Se, infatti, la relazione di simultaneità tra la copia e il modello venisse a mancare, sarebbe impossibile concepire il progredire del soggetto dalle cose visibili alle invisibili, poiché esse rappresenterebbero due ordini di grandezza eternamente distinti.

Come si ricorderà dal capitolo precedente, anche nell'universo skovorodiano ogni essere procede da Dio, *disperdendosi* nel molteplice, per poi raccogliersi nuovamente in lui – nella propria "casa" – tramite un moto di introflessione [ἐπιστροφή], il quale corrisponde al riconoscimento della scintilla divina sepolta nel proprio intimo. In tal modo, nella pratica auto-conoscitiva è racchiuso un primo *medium* che consente di superare la frattura tra la copia e il modello, poiché il soggetto riconosce in sé (nella *copia*) un'immagine alterata della fonte dell'irraggiamento.

Il carattere di *mediazione* esercitato dal cosmo sensibile emerge con particolare chiarezza fin dal trattato *Načal'naja dver' ko christianskomu dobronraviju* [La porta d'ingresso all'etica cristiana] (1768), il quale descrive il *logos* umano – la "tradizione" [преданіе] – come "anticamera" del *Logos* divino: "Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланный к хра-

¹⁷ Per una raccolta di *loci paralleli* degli Alessandrini e dei Cappadoci sull'argomento si veda Völker 1993 (1955¹): 380. In Skovoroda, l'idea che Dio, in sé inconoscibile, sia conoscibile attraverso il creato, è espressa nel dialogo *Alfavit, ili bukvar' mira* [Alfabeto, o abbecedario del mondo] (1772): "Я тот, что есмь вездѣ, всегда во всем, и не видно мене, а прочее все видно [...]" [Io sono colui che è sempre e in ogni luogo, e non è possibile vedermi, ma grazie a me ogni cosa è resa visibile] (PZ I, 414).

му притвор” (PZ I, 153)¹⁸. Si noti, in particolare, che sebbene il primo polo dialettico sia separato dall’altro dall’abisso dell’alterità, entrambi costituiscono le estreme propaggini – ultimo dei gradi emanativi, l’uno; fonte dell’irraggiamento l’altro – del *medesimo* sistema, qui raffigurato dalle immagini *sorelle* del “tempio” e del “cofro”: “Сколько преддверіе от алтаря, а хвост от головы, столь далече отстоит преданіе [от закона Божія]” (*ibid.*)¹⁹.

La ‘simultaneità’ degli ordini del sensibile e dell’intelligibile trova una spiegazione cosmologica nel *Narkiss* [*Narciso*] (1769-1771), dove Skovoroda colloca l’origine del cosmo sensibile *nella* mente di Dio, e non al di fuori di essa. Seguendo Filone, Agostino e lo Pseudo-Dionigi – che rielaborano, secondo l’evoluzione che questa concezione aveva ricevuto con il Medioplatonismo, due concetti desunti dal *Timeo*²⁰ – egli descrive il *Logos* [Слово Божіе] come il progetto [план] preliminare del mondo, che viene costituito nel pensiero divino [совѣты и мысли его]. Esso fonda il mondo, che, in tal modo, *si esplica* a partire dalla sostanza – dalla *parola* – divina, e da essa riceve la possibilità del suo permanere oltre le distruzioni singole:

Но кто может узнать ПЛАН в земных и Небесных пространных Матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей Симметріи, если Его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной Плоти своей? [...] СЛОВО Божіе, Совѣты и МЫСЛИ его – сей есть ПЛАН, по всему Матеріалу во Во-Все-вселенной нечувствительно простершійся. Все содержащій и исполняющій. (PZ I, 167)²¹.

¹⁸ [La porta del tempio divino è la legge divina, mentre la tradizione è l’atrio che precede il tempio].

¹⁹ [La distanza che intercorre tra l’altare e l’atrio, tra la coda e la testa, è la stessa che separa la tradizione dalla legge divina].

²⁰ La lettura neoplatonica interiorizza le Idee del *Timeo*, che in Platone sono esterne al Demiurgo: cf. Roques 1996 (1983¹): 62, von Ivánka 1993 (1964¹): 219 e Uškalov, Marčenko 1993: 18sgg. Sul *Logos* come “progetto” del mondo sensibile si veda anche PZ I, 147: “Она [премудрость] весьма похожа на искуснѣйшую Архитектурную Симметрію, или Модель [...]” [Essa (la Sapienza) è del tutto simile ad un’abilissima simmetria architettonica, o ad un modello]. Si confronti il passo con Filone: “Dio [...] quando concepì il disegno di fondare la “grande città”, in una prima fase ne strutturò nella propria mente i modelli secondo cui sarebbe stata creata, componendo i quali, portò a compimento prima il mondo intelligibile e poi, servendosi di esso come prototipo, quello sensibile” (*De opificio mundi*, IV, 19; Filone 2004: 19). Si noti che, forse sul modello del *De opificio*, Skovoroda parla di “фабрика фигур его [Бог]” (PZ II, 18) e di “Бож[ія] Фабрик[а]” (PZ II, 149).

²¹ [Ma chi può conoscere il disegno degli estesi materiali terrestri e celesti, che aderiscono alla loro eterna simmetria, se prima non l’ha osservato nella propria carne mortale? (...) La parola di Dio, i suoi consigli e i suoi pensieri sono il disegno che si estende impercettibilmente per tutta la materia e per tutto l’universo. Esso tutto contiene e tutto riempie]. Si veda anche la definizione di Dio come “intelletto universale” [Ум Всемірный] nel trattato *Načal’naja dver’ ko christianskomu dobronraviju* [La porta d’ingresso all’etica cristiana] (1768) [PZ I, 145].

Una più precisa presa di posizione in favore della *coesistenza ab aeterno* del modello e della sua copia si incontra, tuttavia, nell'ultimo dei dialoghi skovorodiani a noi pervenuti, il *Potop zmiin [Il diluvio del serpente]* (1791), dove lo scrittore nega la possibilità che la materia sensibile sia apparsa in un segmento temporale posteriore rispetto a Dio, di cui essa, sul modello dell'ombra per l'albero, è una "proiezione": "ДУХ: В Началѣ сотвори Бог Небо и Землю'. ДУША: Боже мой, неужели сіе Ложь есть? ДУХ: Самая главная Критская и Сіканская ложь. Поколь Яблонь, потоль с нею и Тѣнь ея" (PZ II, 148)²². Il "nulla" da cui Dio crea è, in fondo, Dio stesso (la sua *parola*), in cui ogni cosa esiste *in potentia* [поколь Яблонь, потоль с нею и Тѣнь ея]²³.

In altri casi, la categoria della partecipazione del sensibile al metasensibile è resa tramite la rappresentazione di Dio come un "cerchio" [умный цѣрул] dal cui centro si è irradiata ognuna delle cose [раждаемое от тайных неограниченных ея недр] che appaiono *in superficie* [все наружу происходящее]:

[...] слово сіе "Натура" не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную Экономію той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой Центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ, так как шар, которым Оная сила живописью Изображается: "Кто яко то Бог?" Она называется Натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое от тайных неограниченных Ея нѣдр, как от всеобщей Матери Чрева, временное свое имѣет Начало [...] (PZ I, 329)²⁴.

²² Cf. anche "[...] двое в одно и одно во двоих, нераздѣльно и неслитно же. Будто яблонь и тѣнь ея [...]" [due in uno solo e uno solo in due, indivisibile e tuttavia distinto. Come il melo e la sua ombra] (PZ I, 273) e "[...] materia aeterna" (PZ II, 16). Secondo Čyževs'kyj (2004 [1934¹]: 90) questo aspetto dell'ontologia skovorodiana rappresenta la "pietra d'inciampo" [камень претковенія] di tutti gli interpreti del filosofo, i quali hanno tentato di risolvere il paradosso dell'eterna coesistenza di Dio e materia attribuendolo ad una *Weltanschauung* di marca gnostica (Ėrn 1912: 279) o materialista (Bahalij 1927: 349). Tra le possibili fonti dell'immanenza di Dio nel creato, Čyževs'kyj elenca invece Silesius, Origene, Eckhart e Cusano (*ibid.*). Al di là delle singole genesi testuali, assai difficili da provare (in special modo in un autore così profondamente sincretico come Skovoroda), credo che l'ontologia del filosofo ucraino, in cui la "creazione" è concepita come una "esplicazione" del Principio nelle cose, possa essere agevolmente spiegata come parte di un'ideale *koinè* neoplatonica, di cui sopra abbiamo descritto la dottrina cosmologica.

²³ [Spirito: "In principio Dio creò il cielo e la terra". Anima: Mio Dio, questa non è forse una menzogna? Spirito: Una menzogna della peggior specie. Finché esiste il melo, insieme ad esso esiste anche la sua ombra]. Cf. anche PZ II, 12: "НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ, или ВѢЧНОСТЬ. Ничево нѣт ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает" [Il principio e la fine sono Dio, o l'Eternità. Non c'è nulla né prima di essa, né dopo di essa. Essa contiene ogni cosa nel suo sconfinato seno].

²⁴ [La parola "Natura" non designa solo una sostanza generata e mutevole, ma anche la segreta Economia di quella forza sempiterna che ha ovunque il suo centro, o il suo punto centrale, e la circonferenza in nessun luogo, come un cerchio, con cui di solito si rappresenta quella forza nelle immagini che la ritraggono: "Chi è come Dio?". Essa

In questa peculiare teologia ‘geometrica’, strutturata secondo i modi dell’emanazionismo neoplatonico, il centro divino è “ovunque” [вездѣ имѣет свой центр]²⁵, mentre la circonferenza [околичность], di per sé periferica, incarna le propaggini dell’essere materiale. Da esso l’intero mondo sensibile deve staccarsi, per *ritornare* a Dio, secondo le forme ‘centripete’ delineate nel capitolo precedente: “Когда весь Символический Мир устроен в течение к Божественному Центру, можно сказать: ‘Совершиш[ася] небо и Земля’” (PZ II, 21)²⁶.

La categoria della partecipazione – la cui radice, come si è visto sopra, risiede nell’atto stesso della *creatio* – non elide, tuttavia, la sostanziale asimmetria del ricevente rispetto alla fonte (*l’esse ipsum*). Sebbene sia destinata a trovare compimento nel moto che la *restituisce* a Dio [устроен в течение к Божественному Центру], l’architettura del cosmo sensibile rimane, infatti, il frutto dell’esplicazione discensionale del mondo sovransensibile, il quale, allontanandosi dalla fonte dell’irraggiamento, è sottoposto ad una progressiva corruzione ontologica.

In questo senso, tracce e segni, che dal luogo della creazione si diffondono attraverso le vertebre del materiale creato [сей есть ПЛАН, по всему Материалу нечувствительно простершийся] mantengono un rapporto solo analogico-formale, ma non *identitario*, con il sigillo che li ha impressi. L’identità [тождество], infatti, è solo una prerogativa di Dio, mentre la carne resta un elemento corruttibile, *altro* rispetto al modello: “Вѣкъ нашъ есть то Лжа, Мечта, Суета, Пара, Ничтоже, а ИСТИНА Господня Пребывает во Вѣки. Вѣкъ нашъ есть

si chiama Natura perché tutto quello che accade all’esterno, o che si è originato nel segreto del suo sconfinato seno, come dal ventre di un’unica madre, ha il proprio principio temporale].

²⁵ La medesima espressione ricorre, con qualche lieve modifica lessicale, anche in PZ II, 14 e PZ I, 393: “[...] вспомните старинныхъ любомудрцевъ реченіе сіе: ‘Центръ Божій вездѣ, окружности нигдѣ’” [ricordate quanto dicono gli antichi sapienti: “Il centro di Dio è ovunque, la circonferenza in nessun luogo”]. Si tratta della parte conclusiva della seconda sentenza di un testo pseudo-ermetico risalente al XII secolo, il *Liber XXIV philosophorum*, un manuale sintetico di platonismo cristianizzato in parte ispirato all’*Asclepius*, che ebbe larga diffusione negli ambienti neoplatonici rinascimentali. La seconda sentenza del *Liber*, “Dio è una sfera che ha il suo centro ovunque e la sua circonferenza in nessun luogo” appare citata per la prima volta nelle opere di Alano di Lilla, nelle *Regulae caelestis iuris*, 7. Di essa si servirono anche Eckhart nella *Lectio I super Ecclesiastici* (cap. 24, 23, nn. 17-20) e Cusano (*De docta ignorantia* I, 11-12 e III,1). Nel trattato *De Deo et anima*, del 1457-59, Ficino commenta ampiamente la seconda sentenza, che ricompare nella *Theologia platonica* (XVIII, 3, III): “Deus est circulus spiritualis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam” (cf. Moreschini 2000: 178-181). Secondo Čyževs’kyj (2004 [1934¹]: 43), che riporta la medesima fonte ermetica, il tramite tra Skovoroda e il *Liber XXIV philosophorum* sarebbe Suso.

²⁶ [Quando l’intero mondo simbolico è fatto per confluire verso il divino centro, si può dire: “furono portati a compimento il cielo e la terra” (*Gn* 2, 1)]. Come si noterà, questo modello ontologico è alla base della condanna skovorodiana nei confronti di chi vive “senza un centro” [без центра живущій] (PZ I, 307) o di chi vaga senza una meta (cf. il capitolo 4).

то Различіе и Разноформіе Тѣни, Сѣченіе Песка, Увяденіе Цвѣта. Вѣкъ же Господень есть Единство, Тожество, Адамант.” (PZ I, 312)²⁷.

Parafrasando le parole di Giovanni Damasceno (*De imaginibus oratio*, I, 9, PG XCIV, 1240), essa è “la somiglianza che indica il prototipo, ma che altresì si differenzia dal prototipo”²⁸.

5.4. Il visibile come *significante*

La relazione che, secondo Skovoroda, unisce Dio (il prototipo) ai propri riflessi sensibili (la somiglianza) è concepita in termini *segnici*, poiché, di norma, la “copia” è descritta come una manifestazione analogica – impronta [печать], traccia [слѣды]²⁹ – del prototipo, a cui essa ha il compito di rimandarci. In altri termini, l’osservazione della materia sensibile *indica* la strada a chi voglia raggiungere la divina Sapienza: “[...] Итак, если Нѣчто узнать хочешь в Дусѣ или во Истинѣ, усмотри прежде во Плоти, сирѣчь в Наружности, и увидишь на ней Печатлѣмая Слѣды Божіи, безвѣстная и Тайная Премудрости его обличающіи и будто Тропинкою к ней ведущіи” (PZ I, 313)³⁰.

Ora, la prima ipotesi che si può ricavare dall’indagine di questo aspetto è che le leggi a capo della dialettica skovorodiana Dio-materia agiscano allo stesso modo di quelle che legano l’involucro del segno alla sua essenza. In tal senso, la materia, che intrattiene con il *Logos* una relazione di tipo iconico-formale, è separata da esso da una frattura (il *χωρισμός* neoplatonico) che, in larga parte, coincide con la divergenza che intercorre tra *significante* e *significato*, tra il segno e la cosa in sé.

²⁷ [Il nostro tempo è menzogna, sogno, vanità, vapore, nulla, mentre la verità del Signore esiste nei secoli. Il nostro tempo è un balenare di ombre diverse e multiformi, sabbia che scorre, l’appassire di un fiore, mentre il tempo del Signore è Unità, Identità, Diamante]. La materia, *altra* rispetto al suo Principio, si pone tuttavia di fronte ad esso in una condizione di *ricettività*: “Сей [...] Ум излил нам, как источник, все Мудрости и Художества [...] Родимся всѣ мы без нея, однак для нея” [Questo (...) Intelletto ci ha riempiti, come una fonte, di ogni arte e sapienza (...) Nasciamo tutti senza di essa (la divina Sapienza), ma predisposti ad essa] (PZ I, 147). L’immagine dell’anima come “vaso” è una tipica correzione cristiana in senso anti-identitario della dottrina neoplatonica dell’origine divina dell’anima.

²⁸ Si veda anche la distinzione agostiniana (*De vera religione* 36, 66) tra *dissimilis similitudo* (il mondo) e *summa similitudo* (Dio).

²⁹ Cf. anche PZ II, 9: “Вся тварь есть то поле слѣдов Божіих” [Ogni creatura è il campo delle tracce di Dio].

³⁰ [Dunque, se vuoi conoscere qualcosa nello spirito, o in verità, guarda prima nella carne, ovvero all’esterno, e vedrai impresse su di essa le tracce di Dio, le quali ritraggono i misteri della sua Sapienza e conducono ad essa come fossero un sentiero]. Secondo Zakydalsky (1965: 45), questo tipo di relazione sarebbe il fondamento dell’“ontologia simbolica skovorodiana”.

Ne è testimone, nel dialogo *Žena Lotova* [*La moglie di Lot*] (1780), la descrizione del rapporto Dio-mondo attraverso la coppia fuoco-fumo: “Что есть мир сей? Дым вѣчности. Вѣчность есть огонь все ядуший” (PZ II, 30)³¹. In essa, la materia (il fumo), oltre a costituire un’emanazione e un derivato di grado ontologico inferiore del principio primo (il fuoco), mantiene la propria funzione di *segno*³² rispetto all’individuazione di quest’ultimo. Come il fumo, che, scorto di lontano, segnala la presenza di un fuoco, le increspature che movimentano la superficie della materia – orme, impronte – sono agganci che conducono altrove, al di sotto della scorza che avvolge il nucleo dell’essere. Lo stesso brano dell’*Observatorium* da noi proposto in apertura precisa, d’altra parte, che il sensibile, pur costituendo una realtà ontologica inferiore, deve “condurre in qualche direzione”: “болванѣт предмет? Умствуй, куда он ведет?” (PZ I, 285).

In altri casi, la relazione *indicale* tra quanto viene percepito tramite i sensi e il prototipo è trasferita su di un piano propriamente linguistico; Skovoroda propone, cioè, la relazione tra il segno-parola, visibile [образующая], e il significato, intelligibile [образуемая], come modello ermeneutico della dialettica Dio-mondo, di cui essa replica la struttura ontologica: “Слово божіе является одинакое, но слышится двойное [...] Лицо одно, но двѣ породы: пустая и Божія, явная и тайная, образующая и образуемая”³³ (PZ I, 402).

Poiché Dio crea tramite il *Logos*, la parola può così diventare analogia del rapporto che il Creatore istaura con la sua creazione, che è un “verbo posto al di fuori”: “Слово Божіе, совѣты и мысли его – сей есть план, по всему матеріалу нечувствительно простершийся [...]” (PZ I, 167)³⁴. Dio, che nello schema proposto sopra corrisponde al livello del *significato* [образуемая], è l’unico, infatti, ad intrattenere una relazione identitaria rispetto al proprio nome; ad essere, cioè, *colui che è* [сый], secondo le parole di *Es* 3, 14:

Имя в Естествоѣ, а оно в имени. Одно другаго не разнится, тож одно и другое, Обое вѣчное. “Кто вѣры оком чрез мрак мене видит, тот и Имя мое Знает. А кто ищет знать о моем имени, тот, конечно, не знает мене. Знать мене и мое имя – все то Одно; Имя мое и я – Одно то; Аз емь тот, что емь; Аз емь сый” [...] Мойсей и Исаія именуют его СЫЙ. (PZ I, 329-330, corsivo dell’autore)³⁵.

³¹ [Che cos’è questo mondo? Il fumo dell’eternità. L’eternità è il fuoco che tutto divora].

³² Si ricordi che nella logica scolastica, la coppia fuoco-fumo è, al pari di quella animale-impronta [animal-vestigium], un tipico esempio del *signum ex institutione naturae* (*effectus respectu causae*); cf. Abelardo, *Logica ingredientibus. Glossae super Peri ermeneias*, 335; Bacone, *De signis*, I, I, 82.

³³ [La parola di Dio è una, ma si recepisce in maniera duplice (...) Un unico volto, ma due nature: una vuota e una divina, una manifesta e una segreta, una significante e una significata].

³⁴ [La parola di Dio, i suoi consigli e i suoi pensieri sono il disegno che si diffonde impercettibile per tutta la materia].

³⁵ [Il nome è nell’Essenza ed essa è nel nome. L’uno non si distingue dall’altra, sono entrambi eterni. “Chi, con l’occhio della fede, mi vede attraverso le tenebre, conosce anche il mio nome. E chi cerca di conoscere il mio nome, naturalmente, non mi

Mentre Dio è *uno* [имя мое и я – одно то], il resto degli oggetti sensibili – uomo compreso – è costretto ad accettare la divergenza tra essere [что именем означается] e denominazione [имя], la quale corrisponde, in buona sostanza, a quella tra la percezione *immediata* dell'oggetto tramite i sensi e l'individuazione del prototipo tramite l'intelletto: “Иное разумѣть имя, иное разумѣть то, что именем означается” (PZ I, 265). Quest'ultima sembrerebbe richiamare la distinzione agostiniana tra il “verbum quod intus lucet” e “verbum quid foris sonat” (*De Trinitate* XV, 10-11, PL XLII, col. 1072)³⁶.

Il carattere analogico del sensibile, come *segno linguistico* che rimanda ad un *significato* occulto, si presenta con più vigore nell'immagine che descrive la realtà visibile come il “libro” sul quale il *Logos* eterno ha impresso le proprie lettere: “Помни, что Фигуральный Мыр сей есть то из Гаданий сплетенна, а запечатлѣнна Тайнами КНИГА. Забавляя в сем Умном Раѣ Мысли твои” (PZ II, 147); “[...] читая книгу видимаго и злаго сего міра, возводь сердечное твое око во всяком дѣле на самую главу дѣла, на самое сердце его” (PZ II, 125-126)³⁷.

La relazione di omologia tra il *Libro* biblico e la creazione, entrambi percorsi dal *Logos*³⁸, è un tratto che la riflessione skovorodiana condivide con una parte della letteratura cristiana di orientamento neoplatonico, la quale, fondandosi sul già citato principio dell'analogia tra l'ordine delle cose sensibili e quello del soprasensibile, descrive la dialettica Dio-mondo negli stessi termini dell'allegoresi biblica: secondo Origene (*In Canticum*), lo “scrittore della Sapienza divina” ha composto il mondo e la Sacra Scrittura servendosi del medesimo artificio, in base al quale ognuna delle cose visibili ha somiglianza e rapporto formale con le cose invisibili. Per Massimo il Confessore (*Ambiguum X*), il rapporto tra significanti e significati nella Sacra Scrittura (il *Logos* divino) riflette

conosce. Conoscere me e conoscere il mio nome sono la medesima cosa. Io sono colui che è (...) Mosè e Isaia lo chiamano “colui che è”. Sull'onomatologia sacra di Skovoroda e sulla sua possibile derivazione dalla tradizione pseudo-dionisiana, si veda Syrcova 1992. Sull'espressione “colui che è” [сый] e sulla sua interpretazione nella letteratura patristica, si veda invece Beierwaltes 1995: 91sgg.

³⁶ [Una cosa è capire il nome, un'altra è capire quel che si designa con il nome]. Ma si veda anche la distinzione – originatasi nel periodo della Scolastica – tra *appellatio* (*rerum significatio*) e *significatio* (*intellectus*): cf. Anselmo (*De grammatico*, 4.30), Abelardo (*Dialectica* V, I, 6). Cf. Pinborg 1967: 55-58; Eco 1989: 50sgg.

³⁷ [Ricorda che questo mondo figurale è un libro intessuto di enigmi, su cui sono impressi dei segreti. In questo paradiso intellettuale divertiti ad esercitare i tuoi pensieri]; [leggendo il libro di questo mondo malvagio e visibile, in ogni cosa volgi l'occhio del cuore verso ciò che è più importante, verso il suo cuore].

³⁸ Sul *Logos* come principio costitutivo dei libri biblici si veda PZ II, 17: “Сіе истинное и единое НАЧАЛО есть Зерном и Плодом, Центром и Гаванью, НАЧАЛОМ и КОНЦЕМ всѣх Книг Еврейских. ‘В НАЧАЛѢ бѣ слово’” [Questo unico e autentico principio è seme e frutto, centro e porto, inizio e fine di tutti i libri ebraici. “In principio era il verbo”]. La Bibbia è, dunque, essa stessa un “mondo”: “Библиа есть тайный Богообразный мір, или мірик” (*ibid.*).

la più vasta opposizione tra le “figure” offerte alla vista e i *logoi* che sostengono l’architettura invisibile della creazione³⁹.

Conoscere quanto si offre alla nostra esperienza significa, in ultima analisi, *interpretare* la fitta trama di segni che solcano le pagine della creazione [Забавляй в сем умном рае мысли твои], scoprendo la carne del significato da sotto le vesti della parola.

5.5. Dal significante al significato

L’idea, tipica del cristianesimo orientale, che nel “prototipo” divino risieda il *significato* del *segno* terreno⁴⁰, è affrontata in modo assai interessante nel dialogo *Kol’co* [Il cerchio] (1772) e nel trattato *Silenus Alcibiadis* (1775), in cui il racconto che ha come protagonista il re Iefte, tratto da *Gdc* 12, 5-6, è proposto come una versione cristianizzata dell’enigma della Sfinge.

Nel passo veterotestamentario, gli uomini del re Iefte smascherano i seguaci di Efraim, avversario di Iefte, in base ad un difetto di pronuncia tipico di uno dei dialetti dell’ebraico; gli Efraimiti, infatti, pronunciano *sibbolet* – spiga di grano – invece di *shibbolet*: “И засаде Галаадъ проходы оу Йордана Ефремъвы. И бысть егда рѣша уцѣлѣвшіи ѿ Ефрема: преидемъ: и рѣкоша имъ мужіе галаадстїи: еда ли ѿ Ефрема вы? И рѣша: нѣсмы. И рѣша имъ: рцѣте, класъ. И не оуправиша рѣщи такъ: и имаху их, и закалаху оу переходовъ Йорданихъ” (*Gdc* 12, 5-6)⁴¹.

Nella lettura skovorodiana dell’episodio, la sorte toccata agli Efraimiti è paragonata a quella che attende i viandanti capitati a Tebe, incapaci di risolvere l’enigma proposto dalla Sfinge: “[...] Еврейскій Сфинкс, сильный князь Іефай [...] всѣх их [gli Efraimiti] переколол, не рѣшивших Задачу сїю ‘РЦЫТЕ: КЛАС! (Шиболет – Еврейский). И не управиша рѣщи тако: И имаху их, и закалаху’” (PZ II, 25)⁴². L’ingiunzione “Рцѣте клас” [dite: spiga] deve ritenersi, dunque, una peculiare richiesta *enigmatica*, simile a quella della Sfinge, mentre l’incapacità efraimita di pronunciare correttamente il termine “spiga

³⁹ Sul “libro della creazione”, si veda anche Agostino, *Enarratio in Psalmos*, 45,1. Il modello, all’epoca, veniva correntemente attribuito al *Cratilo* platonico. Si veda, in particolare, *Crat.* 439a, dove Socrate afferma che i nomi sono un’immagine che rimanda alle cose in se stesse.

⁴⁰ Cf. Averincev 1995 (1977¹).

⁴¹ [I Gaaladiti intercettarono agli Efraimiti i guadi del Giordano; quando uno dei fuggiaschi di Efraim diceva: “Lasciatemi passare”, gli uomini di Gaalad gli chiedevano: “Sei un Efraimita?”. Se quegli rispondeva “No”, i Gaaladiti gli dicevano: “Ebbene, di’ *Shibbolet*” e quegli diceva *Sibbolet*, non sapendo pronunciare bene. Allora lo afferravano e lo uccidevano presso i guadi del Giordano].

⁴² [La sfinge ebraica, il forte re Iefte (...) sterminò tutti coloro che non sapevano risolvere questo enigma “Pronunciate: spiga (*Shibboleth*, in ebraico), e non sapendolo pronunciare bene lo afferravano e lo uccidevano”].

di grano” rappresenta il fallimento della capacità *solutoria* dei nemici di Iefte. Gli Efraimiti, infatti, periscono sotto i colpi del re biblico perché incapaci di riconoscere il senso spirituale celato dietro la carne del “segno” [фигура] che gli è stato messo innanzi: “И князь израильскій Іефѣай с воинством своим переколел всѣх мужей Ефремовых, не могущих рѣшить фигуры сея – клас” (PZ I, 401)⁴³.

Ma qual è il legame effettivo tra i due *enigmi*?

L’essenza dell’indovinello della Sfinge è, come si ricorderà, *antropologica*, poiché essa chiama a rispondere su quale sia la vera natura dell’uomo. La soluzione dell’enigma biblico, *shibboleth* [spiga di grano], trascende, invece, la dimensione puramente *umana*, poiché il termine ebraico adombra [Конечно, сей клас есть фигура] il corpo e la parola di Cristo [слово Божіе], vero *uomo*, e vero *Dio*, offerto in sacrificio sotto forma di spiga nel dogma eucaristico: “Итак, мнѣ кажется, ‘Рцыте, клас’ значит: раскусите слово Божіе, да не умрете. ‘Аз есмь хлѣб животный...’” (PZ I, 403)⁴⁴.

Da questo punto di vista, la versione skovorodiana dell’enigma di Iefte rappresenta, dunque, un indubbio avanzamento teorico rispetto al racconto edipico: non è la parola “uomo” [ἄνθρωπος] che deve essere pronunciata per placare il mostro, ma Dio-uomo [θεάνθρωπος]⁴⁵, Cristo-spiga di grano. Diventando uomo, Cristo si fa mediatore tra il tempo e l’essere atemporale e *risolve*, così, la differenza tra il *senso* spirituale e i *segni* materiali [фигуры сея].

5.6. Il filosofo come profeta

Il nesso tra “conoscenza” ed “interpretazione” – che nell’apologo di Iefte e nelle allusioni alla corrispondenza tra il mondo e il *Logos* biblico è sepolto sotto una difficile veste metaforica – è reso esplicito, nel dialogo *Kol’co [Il cerchio]* (1772), grazie alla consueta sensibilità skovorodiana per le derivazioni etimologiche:

⁴³ [E il re di Israele Iefte con i suoi uomini uccise tutti gli Efraimiti che non sapevano riconoscere il senso di questa figura: spiga].

⁴⁴ [E quindi, mi sembra che “dite spiga” significhi: gustate la parola di Dio e non morirete. “Io sono il pane della vita”]. Per Cristo-spiga di grano nel *corpus* dei dialoghi, si veda, ad esempio, PZ I, 180: “Филон: [...] Кому подобен истинный Человѣк, Господь наш, во Плоти? Друг: Подобен Доброму и Полному Колосу Пшеничному” [Filone: (...) A chi somiglia nella carne il vero uomo, nostro Signore? Somiglia ad una spiga di grano buona e piena di frutti].

⁴⁵ Il termine è comune tra i Padri per indicare Cristo: cf. Gregorio di Nissa, *Liber de cognitione Dei*, PG CXXX, 269, 8: “ὁ θεάνθρωπος δὲ Χριστὸς”. Nell’epistolario, Skovoroda fa uso della variante θεάνδρος: “Vulgus Christicolum consumit membra θεάνδρου” (PZ II, 287).

[...] Разумѣтъ таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія есть дѣло пророков, т[о] е[сть] видящих, очитых, прозорливов. “Знаменій наших не видѣхом, нѣсть к тому пророка...” Пророки то прорицают, что прозирают... [...] Помянуть чудеса Божія значит то же, что римское слово *cie*: *comminiscor*, *commentor* – вздумать, надумать. *Commentarius*, гречески – ἑρμενεύω, толку, толмачу. И не дивно, что в Павла *cie* слово “пророчествовать” значит толочь и раскушивать Священное Писаніе [...] (PZ I, 387-388, *passim*)⁴⁶

L'esegesi di alcuni passi scritturali che contengono al proprio interno i lessemi “чудеса” e “знамение” – entrambi riconducibili all'area semantica del “segno”⁴⁷ – consente, infatti, di sottolineare la vicinanza tra il verbo “ricordare” [помянуть] di *Sal* 104, 5 (“Поманите чудеса егв”)⁴⁸ e il corrispettivo latino “*comminiscor*”, la cui forma frequentativa “*commentor*” assume il senso di “meditare, escogitare” [вздумать, надумать] e “interpretare, tradurre” [ἑρμενεύω, толку, толмачу]⁴⁹. Per assonanza con “толочь” [triturare, fare a pezzi], il significato di quest'ultimo verbo [толковать, толмачь] è quindi tradotto nella metafora gustativa [раскушивать священное писаніе] che, in accordo con l'esegesi allegorica di *Lv* 11, 4, contraddistingue l'assimilazione dell'oggetto della conoscenza da parte dell'intelletto (cf. *supra*)⁵⁰. Il compito di “frantumare” la parola divina, estraendo dalla scorza del “nome” il frutto del “significato” [разуметь таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія], spetta al profeta [пророк], il cui ruolo di *interprete* tra due ordini di segni – il *logos* umano e il *Logos* divino – è desunto dalla *Lettera ai Corinzi*:

И не дивно, что в Павла *cie* слово “пророчествовать” значит толочь и раскушивать Священное Писаніе. “Держитесь любви, ревнуйте же духовным, паче же да пророчествуете...Пророчествуяй человеком глаголет созиданіе и утѣшеніе и утверженіе”. I к Кор[иняном], Г[лава] 14 (PZ I, 388)⁵¹.

⁴⁶ [Capire il senso della parola di Dio nascosto nei segni e nelle meraviglie è compito dei profeti, ossia di coloro che vedono, degli occhiuti, dei veggenti. “Non vediamo più le nostre insegne, non ci sono più profeti” (*Sal* 73, 9). I profeti annunciano quello che vedono (...) Ricordare le meraviglie di Dio (*Sal* 104, 5) ha lo stesso significato di questa parola latina: *comminiscor*, *commentor* – meditare, escogitare. *Commentarius*, in greco: ἑρμενεύω, interpreto, traduco. Non c'è da meravigliarsi, dunque, se per San Paolo la parola “essere profeti” significa triturare e gustare la Sacra Scrittura].

⁴⁷ Si noti che “чудеса” traduce il “σημεῖα” dei *LXX* (cf. *Es* 7, 3; *Dt* 6, 22; *Sal* 77, 43).

⁴⁸ [Ricordate le meraviglie che ha compiute].

⁴⁹ Si veda la voce “commentare” in Pianigiani 1907. Sulla coincidenza tra il concetto di “interpretazione” e quello di “traduzione” nella letteratura slavo-ecclesiastica si veda Naumow 2004: 61.

⁵⁰ Si veda anche il seguente passaggio di *Žena Lotova* (1780): “Сіе-то значит поминать. Поминайте жену Лот[ову]. Сирѣчь: ражжуйте, раскусите, растолочте, разбійте и сокрушите Идола серо” [Questo significa ricordare. Ricordate la moglie di Lot: ovvero, masticate, gustate, frantumate, rompete, distruggete questo Idolo] (PZ II, 39).

⁵¹ [Non c'è da meravigliarsi, dunque, se per San Paolo la parola “essere profeti” significa triturare e gustare la Sacra Scrittura. “Ricercate la carità, aspirate ai doni dello

Il passo in questione è *1 Cor 14, 2-3*, in cui Paolo contrappone chi possiede il dono delle lingue, impegnato a dialogare direttamente con *Dio*, al profeta, le cui parole sono dirette ad edificare gli *uomini*: “[...] пррочествуай человекомъ глаголет созидание и оутѣшение и оутверждение”⁵². Al pari di quella conoscitiva, di cui condensa i tratti fondamentali, l’attività profetica si articola, quindi, in due fasi: l’intuizione dell’invisibile tramite i *segni* in cui esso si incarna [разумѣтъ таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія] e la loro traduzione – o interpretazione – perché essi possano essere comprensibili al genere umano: “Пророки то прорицают, что прозирают”. Alla visione dell’invisibile per mezzo del visibile, segue, cioè, la *divulgazione* [вещание] del contenuto “nuovo” dell’intuizione: “сіе то есть быть пророком, или філософом, прозрѣтъ [...] нѣчто новое, нестарѣющее, чудное и вѣчное, и сіе *возвѣщать*”⁵³ (PZ I, 367, corsivo mio MGB); “[...] назывался у Еврей пророком. Назывался и Священником, то есть Святое видящим и *показующим*, а чрез то людским Освятителем”⁵⁴ (PZ II, 12; corsivo mio); “[...] А пророк: профѣтис, сирѣч *провѣщатель*”⁵⁵ (PZ I, 285, corsivo mio).

Il primo stadio – il progredire dall’ordine delle cose visibili a quello delle invisibili – consiste nella *decodificazione* dell’insieme di segni rappresentato dalla trama del sensibile. Esso corrisponde, in buona sostanza, al processo di ‘individuazione del prototipo’ da noi descritto sopra a proposito del dialogo *Observatorium*, in cui l’intelletto isola l’oggetto in sé (il “re”) a partire dal segno (il “ritratto”): “Видишь слѣд? Вздумай зайца. Болванѣет предмет? Умствуй, куда он ведет? Смотришь на портрет? Помяни Царя. Глядишь в зеркало? Вспомни твой болван, он позади тебе, а видишь его тѣнь” (PZ I, 287)⁵⁶.

Il secondo stadio, la divulgazione [сіе *возвѣщать*], è una complicazione del precedente, una *ricodificazione* discensionale di ciò che si è intuito nell’*absurdum* della visione dell’invisibile. Si tratta, cioè, della *traduzione* [ἐρμενεύω, толку, толмачу] in forma linguistica del *Logos* a-linguistico, la sola a consentire la diffusione della parola divina presso il genere umano: “[...] пророком, назывался и Священником, то есть Святое видящим и *показующим*, а чрез то людским Освятителем” (PZ II, 12, cf. *supra*)⁵⁷. In tal modo, il profeta ri-

Spirito, soprattutto alla profezia (...) chi profetizza, parla agli uomini, per la loro edificazione e conforto. *Lettera ai Corinzi, 14*”].

⁵² [chi profetizza, parla agli uomini, per la loro edificazione e conforto].

⁵³ [questo significa essere profeta, o filosofo: vedere (...) *qualcosa di nuovo*, che non invecchia, mirabile ed eterno, e *annunciarlo*].

⁵⁴ [(...) presso gli Ebrei era detto profeta. Era detto anche sacerdote, ovvero colui che vede il sacro e lo *mostra*, e, per questo motivo, colui che santifica le genti].

⁵⁵ [profeta, ovvero профѣтис, colui che *annuncia*].

⁵⁶ [Vedi un’orma? Tu subito pensa alla lepre; compare di lontano la sagoma incerta d’un oggetto? Rifletti su dove esso conduca. Osservi un ritratto? Tieni a mente il re; ti guardi allo specchio? Ricorda il tuo sembiante: esso è alle tue spalle, tu ne vedi solo l’ombra].

⁵⁷ [(...) presso gli Ebrei era detto profeta. Era detto anche sacerdote, ovvero colui che vede il sacro e lo *mostra*, e, per questo motivo, *colui che santifica le genti*].

crea lo scarto tra significante e significato che l'estasi profetica, annullando la distanza tra *natura creata* e *Natura creans*, aveva neutralizzato.

Per tenere fermo lo schema cosmologico da noi impiegato in precedenza, il passaggio *discensionale* dal *Logos* divino al *logos* umano può essere descritto come la separazione della materia dall'Uno nell'atto della creazione: la parola incorporea, che è pura visione nell'atto della conoscenza intellettuale, scende sulla terra, migrando verso le estreme propaggini della Materia, e si fa segno, in cui il senso torna a celarsi dietro il velo (l'*enigma*) di un involucro fonico-verbale. Tramite il *profeta*, il *Logos theologumenon* [λόγος ἐνδιάθετος] diventa, così, *Logos profferito* [λόγος προφορικός].

La relazione di equivalenza che si istaura tra l'attività profetica e il processo conoscitivo circoscrive, inoltre, il 'campo d'azione' dell'attività filosofica, il cui fine ultimo è votarsi alla decifrazione della verità divina, trasformandosi, *de facto*, in una teologia⁵⁸.

È in questa biforcazione tra *gnosi* (la decodificazione) e *mimesis* (la ricodificazione) che, secondo Skovoroda, risiede la natura *strutturalmente* “menzognera” del linguaggio profetico e la sua affinità con l'*ars poetica*:

[...] Их пеніе [dei profeti] есть то вѣщаніе веселія. И сіе-то значит еллински: Εὐαγγέλιον, а затыкающий от сих Пѣвцов Уши свои нарѣцался Ἄκουστος сирѣчь буій, безвкусный дурень, Еврейски НАВАЛ, Римски FATUUS... Про-

⁵⁸ Il senso dell'equazione risulterà più chiaro se si tiene presente che, di norma, l'attività profetica è rappresentata da Skovoroda come l'equivalente tipologico *ebraico* della categoria concettuale che i Greci definiscono con il termine “filosofo”, poiché entrambi sono impegnati a cercare il principio intelligibile che regge il Tutto: “Прозрѣвшій сквозь мрак сіе Начало назывался у Еврей Пророком [...] у Еллин Іереи, Софи, Философи [...]” [Chi, attraverso la tenebra, scorgeva il Principio, era detto presso gli Ebrei profeta (...) presso i Greci costoro erano detti sacerdoti, sofi, filosofi] (PZ II, 12). Questa relazione di omologia, che in Skovoroda assume una caratteristica forma metaforica, si trova già in Filone, dove è espressa con maggiore rigore terminologico (*De gigantibus* XIII, 61; cf. Wolfson 1947: II, 10). Più in generale, la ricerca di un sistema di corrispondenze tra teologia pagana (i *filosofi*) ed ebraica (i *profeti*) è tipica del sincretismo di scrittori cristiani come Clemente Alessandrino e della tradizione rinascimentale nota come *prisca theologia*. La tradizione apologetica che individua le tracce della dottrina cristiana (i *profeti*) negli scritti dei “barbari” (i *filosofi*), e che è stata sviluppata estesamente dai platonici fiorentini e dai loro seguaci cinquecenteschi, ha origine, infatti, con gli scritti di Clemente Alessandrino (*Stromata* I, 13), sebbene l'idea dell'esistenza di una religione pre-platonica che includeva gli scritti orfici, gli oracoli caldaici e le dottrine pitagoriche derivi, a sua volta, dagli scritti di Proclo (Dodds 1947: 55-56). Prima di Pico e Marsilio Ficino, anche Cusano aveva proclamato l'*unità* della verità, in base al principio che ogni essere è un'emanazione contratta di Dio (cf. Cassirer 1974 [1927¹]: 24-28). L'assioma principale di tale concezione è, infatti, quello dell'unità del sapere e dell'essere, per cui le diverse trasmutazioni – nominali, temporali e geografiche – della Sapienza non alterano il volto eterno che soggiace ad essa. Sulla *prisca theologia* cf. Schmitt 1966; 1970. Su Skovoroda e la *prisca theologia* cf. Erdmann-Pandžić (2005). Sull'opera di Skovoroda come superamento dell'opposizione tra “Atene e Gerusalemme” nel contesto della letteratura ucraina barocca, cf. Uškalov 1993.

тивный же сему Σοφός, или PHILOSOPHUS. А пророк: προφήτης, сирѣч провещатель, или звался – Ποιητής, сирѣчь Творец (PZ I, 284-285)⁵⁹.

In quanto riproduzione “materiale” di un principio ideale (il *Logos* divino), esso è simile, infatti, agli infingimenti della parola poetica [ποίημα], che nasconde “Dio nella carne, la verità dietro la menzogna”: “Благородный и забавный есть обман и подлог, гдѣ находим под Лжею Истину, Мудрость под Буйством, а во Плоти Бога. Вот прямое, именуемое у древних еллин ‘ποίημα’, сїесть Творенїе! А такіе Писатели суть точные Пїиты, и ни мало не дивно, что Мойсея зовут Обманщиком [...]” (PZ II, 30)⁶⁰.

L’essenza della “creazione” [*poiesis*] profetica risiede, quindi, nella “riconversione” in forma linguistica [иносказанїе] del risultato dell’intuizione, in cui convivono lo spirito del *Logos* divino [злато Божїе] e la carne del *logos* umano:

А то, что они поют во Фигурах, фигуры суть мѣшечки на золото и шелуха на Зерна Божїя. Сїе-то есть иносказанїе и истинная Оная Ποιησις, сирѣчь творенїе, положить в плотскую пустош Злато Божїе и здѣлать Духом из Плоти [...] “Творяй ангелы своя духи (духами)”. Вот истинные Пїиты, сирѣчь Творцы и Пророки [...] (PZ I, 267)⁶¹.

Quest’ultima ambivalenza rappresenta, paradossalmente, la forza più autentica del discorso profetico, poiché *solo* in quanto riproduzione enigmatica

⁵⁹ [Il loro canto è annuncio di gioia. E proprio questo sta a significare il greco Εὐαγγέλιον, mentre colui che ritrae i propri orecchi da codesti cantori era chiamato ἄμουσος, vale a dire sciocco, insipiente, in ebraico Naval, in latino Fatuus... Il suo contrario è Σοφός, oppure Philosophus. Invece il profeta, ovvero colui che annuncia, era detto anche Ποιητής, vale a dire creatore]. Si noterà che il canto [πῆνιε] dei misteri divini, in cui si riassume l’attività *profetica*, presenta ovvie analogie con la “mania” *poetica* indotta dalle Muse, descritta da Platone nello *Ione* (533b) e nel *Fedro* (245a), e qui richiamata dall’impiego dell’aggettivo ἄμουσος per indicare chi sia sordo a tale canto. Altrove, il filosofo ucraino rende più esplicita questa affinità, parlando di “профорокскї[я] муз[ы]” (PZ I, 267, 268, 270; PZ II, 57, 204). L’equazione che collega il canto profetico a quello del poeta visitato dalla Musa risale a Filone: nel trattato *Quis haeres divinatorum sit*, l’Alessandrino prima paragona ai “coribanti” l’anima trasportata da Dio in una “intuizione profetica” (XIV, 69) e poi descrive i profeti come “strumenti musicali” in cui si manifesta la voce divina (LIII, 265). La teoria filoniana è ripresa da Clemente Alessandrino e da Gregorio di Nissa (Völker 1993 [1955¹]: 144).

⁶⁰ [Nobile e dilettevole è quell’inganno in cui troviamo la verità di sotto la menzogna, la sapienza di sotto la stoltezza, Dio nella carne. Ecco ciò che gli antichi greci chiamano Ποίημα, vale a dire creazione. Questi scrittori sono degli autentici poeti, e non c’è da stupirsi, dunque, che Mosè sia detto Ingannatore]. Tra i *loci* classici della natura “menzognera” dell’attività poetica cf. *Fedone* 61b.

⁶¹ [E quello che loro cantano in figure, le figure sono sacchi in cui è racchiuso l’oro e un guscio in cui è nascosto il seme divino. Questo significa dunque l’allegoria e quell’autentica Ποιησις, vale a dire creazione, riporre nel vuoto della carne l’oro di Dio e rendere spirito la carne (...) “fai delle fiamme guizzanti i tuoi ministri (*Sal* 103, 4)”. Ecco gli autentici poeti, vale a dire Creatori e profeti].

[во фигурах] della parola di Dio, la parola corporea di cui si serve il profeta acquista un senso spirituale, accogliendo nel proprio involucro parte della scintilla divina [злато Божіе] che era assimilata *immediatamente* durante il moto estatico. Il passo biblico citato come paradigma dell’attività poetico-prophetica è *Sal* 103, 4 “Творай агтлы своа духи” [fai delle fiamme guizzanti i tuoi ministri], dove il *fare* [творить] è, naturalmente, un *creare*⁶².

Il profeta, pertanto, non solo *riproduce* la parola divina, immettendola in un corpo materiale (il segno), ma, vivificando la carne della parola umana [здѣлать духом из плоти], egli *produce* qualcosa di sostanzialmente nuovo, inserendovi un principio spirituale che prima era assente: “Quid est Techna Poetica? Facere ex Malo BONUM. Quis Bonus?... Caro nihil...” (PZ II, 19).

Questo gesto vivificante replica, anche dal punto di vista lessicale, quello con cui Dio, per mezzo della propria *parola*, *crea* le cose: “‘БОГ, Рѣкій из Тмы Свѣту возсіяти, / иже возсія в Сердцах наших’ А сіе здѣлається при Сотвореніи Новаго Неба и Земли. ‘Се аз новая творю!’ – ГЛАГОЛЕТ ГОСПОДЬ” (PZ I, 172); “Как только сказал: ‘Да наречется свет!’, разумѣй: ‘Да будет свѣт!’” (PZ I, 444)⁶³.

Se il *Logos* divino è Luce [‘Да наречется Свѣт!’, разумѣй: ‘Да будет Свѣт!’], allora il *logos* terreno, che in esso ha la sua origine, partecipa di quella luce, *illuminando* gli uomini alla comprensione del *Logos* divino: “сіе значит быть пророком, прозрѣть [...] нѣчто новое, нестарѣющее, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать” (PZ I, 337).

Si tratta, nel complesso, di una posizione che trae fondamento dalla struttura ontologica del cosmo skovorodiano, intimamente percorso dall’idea della *partecipazione* e del *ritorno* a Dio, e che lo scrittore ucraino condivide con tutta l’estetica neoplatonica, la quale, già con Plotino (*Enneadi*, V, 8, 1), vede nello spirito artistico un’entità affine al *Nous* creatore: come il primo, anche l’*homo artifex* introduce una “forma ideale” nella materia, sforzandosi di animarla (cf. Panofsky 1996 [1924¹]: 13).

Lo stesso *poeta e filosofo* Skovoroda non nasconde il proprio amore per i racconti di ispirazione popolare, per le *pritčy* dal duplice significato, letterale e allegorico, di cui, sul modello del figurativismo scritturale, ama disseminare le proprie opere: “Григ: Прости мнѣ, друг мой. Люблю Притчи [...] Фигура, Образ, Притча, Баяс есть то же [...] вѣс дом Соломонов, вся Библия на-

⁶² Sulla *poiesis* come prerogativa di Dio, contrapposta alla *praxis* cf. Arnou 1972 (1921¹).

⁶³ [“E Dio che disse: Rifulga la luce dalle tenebre, rifulse nei nostri cuori” (2 Cor 4, 16). E ciò accade al momento della creazione di un nuovo cielo e di una nuova terra. “Ecco, io faccio una cosa nuova” (*Is* 43, 19), dice il Signore]; [E non appena disse: “Sia detta la luce”, intendi “Sia la luce”]. Cf. anche PZ II, 18-19: “‘Да Будет Свѣт!’ Итак, вдруг Солнечный Свѣт надѣл Блистаніе (...)” [Sia la luce! E d’un tratto la luce del sole rivestì di splendore (...)]. Si noti che la creazione *tramite la parola* è uno dei cardini della riflessione agostiniana: “In verbo tuo fecisti ea” (*Confessiones* XI, 5), “dicendo facis” (*Confessiones*, VII) [cf. Beierwaltes 1995: 143sgg.].

полнена ими” (PZ I, 286)⁶⁴. Rivestendo di simboli il proprio discorso [люблю притчи], egli *riproduce*, in ultima analisi, l’attività creatrice del *Logos*, il quale, generando la rete di segni del visibile, “si mostra, pur restando nascosto”⁶⁵.

Pertanto, l’azione con cui lo Skovoroda scrittore *crea* un sistema-testo in forma dialogica, in cui il soggetto comunica con il divino per mezzo del linguaggio simbolico della Bibbia, è uguale a quella con cui lo Skovoroda filosofo *conosce* i principi primi delle cose partendo dalla materia sensibile; *legendola*, cioè, come il libro in cui il *Logos* imprime le sue tracce. Il vero *tertium comparationis* tra le dimensioni a cui appartengono Dio e l’uomo – ciò che consente, cioè, di colmare definitivamente il *χωρισμός*, trasformando la *natura creata* in *Natura creans* – è, dunque, il *produrre*, o *poiesis*.

In conclusione, Skovoroda, che, come tutti i neoplatonici, non manca di sottolineare l’aspetto *segnico* della dialettica tra visibile e invisibile, porta alle estreme conseguenze le analogie tra il processo conoscitivo e l’atto ermeneutico. Quest’ultimo, infatti, viene inteso come una forma di *mediazione* tra due diversi sistemi di segni: la verità di Dio [слово Божіе], identica a se stessa, e la materia sensibile, che, in sé, è un riflesso “alterato” ed “enigmatico” [чудеса и знаменія] della verità divina. La “soluzione” – e la *correzione* in direzione metafisica – della tenebra terrena è il *Logos*, incarnato sotto forma di pane eucaristico: “Итак, мнѣ кажется, ‘Рцыте, клас’ значит: раскусите слово Божіе, да не умрете. ‘Аз есмь хлѣб животный...’” [E quindi, mi sembra che “dite spiga” significhi: gustate la parola di Dio e non morirete. “Io sono il pane della vita”] (PZ I, 403).

Se, infatti, l’essere è fondato tramite il *Logos*, è tramite esso che il mondo è in grado di ritornare verso la sua causa creante.

In questo modo, l’intero processo conoscitivo, diviso nelle due fasi della *decodificazione* – l’approdo all’invisibile attraverso la trama enigmatica del sensibile, o “filosofia” – e della *ricodificazione* – la divulgazione in forma simbolica del messaggio sapienziale, o *poiesis* – replica la dialettica in cui è coinvolto l’Uno, che incessantemente si esplica nel mondo per poi ritrarsi in se stesso. Doppiandone il moto sistolico e diastolico, il soggetto conoscente *sale* fino ai principi primi, *ridiscende* sulla terra per divulgarli sotto forma di discorso enigmatico e, infine, *risale* a Dio, infondendo nel *logos* umano almeno una parte dello spirito vivificante del *Logos* divino.

Posto al limitare tra due mondi, al filosofo-poeta è così concesso di ascendere e ridiscendere lungo i gradi che separano la materia da Dio.

⁶⁴ [Perdonami, amico mio, amo le parabole (...)] Una figura, un’immagine, una parabola, una celia, sono la stessa cosa, ma queste celie sono lo stesso che uno specchio. Tutta la casa di Salomone, tutta la Bibbia ne sono piene].

⁶⁵ Sull’autocoscienza dello Skovoroda-scrittore si è soffermata N. Pylypiuk (1997a), che analizza le dinamiche autoriali del *Narkiss* alla luce della metafora teologica padre-figlio, creatore-creato e definisce il dialogo “Skovoroda’s personal *Book of Genesis*” (1997a: 45). Si vedano anche le considerazioni di Uškalov a proposito della catena che unisce il proto-creatore (Dio) ai creatori “fenomenici” (1993: 294).

6. L'epektasis. La conoscenza di Dio come tensione infinita

In alcuni luoghi piuttosto controversi del *corpus* skovorodiano, il moto che conduce la creatura a Dio – che nei capitoli precedenti abbiamo identificato con la *contrazione* dell'ἐπιστροφή neoplatonica – è rappresentato come un processo potenzialmente infinito, in cui il graduale differimento dell'oggetto desiderato non provoca frustrazione per il soggetto, ma un senso di divertito coinvolgimento [забава] nell'avventura conoscitiva. È il caso, ad esempio, del trattato *Silenus Alcibiadis* (1775):

Пустынный обитал в глубоком Уединеніи. Он каждый день при восхожденіи Солнца всходил в пространный вертоград. В вертоградѣ жила прекрасная и чрез-чур смиренная Птица. Он любопытно взирал на чудныя свойства Оныя Птицы, веселился, ловил и тѣмъ не чувствительно проводил время. Птица, нарочно близко садясь, куражила Ловлю его и казалась тысячу разъ быть в руках, но не могъ ее никогда поймать. “Не тужи о сем, Друг мой, сказала птица, что поймать не можешь. Ты станешь вѣкъ меня ловить на то, чтобъ никогда не уловить, а только забавляться” [...] (PZ II, 11-12)¹

La “parabola” dell'anacoreta impegnato nell'impossibile conquista del principio [начало] è stata analizzata da D. Čyževs'kyj (2004 [1934¹]: 122-123), il quale vi ha visto una formulazione dell'“impresa gnostica” [гностичне завдання] in cui consiste la vita umana, e ha tracciato un parallelo tra l'immagine dell'uccello e il passo del *Teeteto* (197c-197e), in cui Socrate illustra l'idea del possesso di una data scienza [ἐπιστήμη] da parte dell'individuo, facendo ricorso all'immagine di un uomo che cattura vari uccelli, e poi li chiude in una colombaia². Egli ha segnalato, inoltre, un precedente della “caccia a Dio” in

¹ [Un eremita viveva in completa solitudine. Ogni giorno, al sorgere del sole, entrava in un vasto giardino. Nel giardino viveva un meraviglioso uccello. Egli rimirava curioso le meravigliose qualità dell'uccello, si rallegrava, tentava di catturarlo, e così, senza accorgersene, trascorrevano il tempo. L'uccello, avvicinandosi di proposito, lo incitava alla caccia e mille volte sembrava posarsi tra le sue mani, ma questi non riusciva mai a catturarlo. Non crucciarti, amico mio – disse l'uccello – se non riesci ad afferrarmi. Per tutta la vita tenterai di farlo, e non per riuscirci, ma solo per divertirti].

² Cf. *Teeteto* 197c-197e: “[...] in ciascun'anima faremo una specie di colombaia per ogni tipo di uccello [...] bisogna affermare che, quando si è bambini, questo serbatoio è vuoto, ma al posto degli uccelli pensa “scienze” [ἀντὶ δὲ τῶν ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι]. Quando uno si sia impossessato di una scienza [ἐπιστήμην κτησάμενος] e l'ab-

Raimondo Lullo (*ibid.*) senza precisare, tuttavia, il contesto in cui è inserita l'immagine³.

I. Ivan'o (1983: 169-170) vi ha visto, più plausibilmente, la rielaborazione in senso allegorico-simbolico di un episodio (*Trista lit jako odna hodyna*) contenuto nel *Velikoe zercalo*, una traduzione slava della raccolta di leggende e racconti apocrifi, nota come *Speculum magnum exemplorum* (1605), compilata dal gesuita francese Jean Major (Iohannes Maior)⁴. Nell'episodio, di cui Ivan'o non riporta il testo, e che noi invece presentiamo nella versione raccolta da I. Franko sulla base di un manoscritto del XVIII sec., un monaco si interroga sul significato di *Sal* 89, 5 (“ai tuoi occhi mille anni sono come il giorno di ieri che è passato”) e lo comprende solo dopo avere ammirato per trecento anni, senza mai saziarsene, il canto di un uccello:

Был оден законник в нѣяком монастыру, который, уважаючи слова тьи, яко “тысяча лѣт перед очима твоими, господи, як день вчорашный, который мимоидет”, дивовался велми, якбы то мѣла быти реч подобная. Был бовѣм святыи и набожный человекъ. По утрени вышедши с церкви и тое уважаючи, выишол теж за манастыр до гаю великого монастырского и обачил пташка велми хорошего, красно и солодко перед ним спѣваючого; а не могучи его солодкого спѣваня насытитися, що далей, то ближей до него приступовал. Пташок теж що раз то отлетит, то прилетит до него, вдячне спѣваючи. И тым своим красным спѣванем задержал оного законника в той пущи през триста лѣт [...]. (Bilec'kyj 1967: 748-749)⁵.

Sull'episodio è tornato T. Zakydalsky (1997: 3-11), che si è soffermato sul motivo del “divertimento” [забава] generato dalla ricerca e lo ha portato a sostegno della tesi che descrive Skovoroda come un *philosophus ludens*, senza tuttavia analizzare il più ampio quadro delle fonti alla base della *ludica skovorodiana*⁶.

bia rinchiusa in questo recinto, dobbiamo dire che costui ha appreso, ovvero che ha trovato l'oggetto di cui quella era la scienza” (Platone 1992: 244).

³ Secondo quanto scrive Čyževs'kyj, che non specifica il titolo dell'opera a cui fa riferimento, Lullo paragonerebbe Dio ad una farfalla [мотилок] che non si lascia catturare.

⁴ Una traduzione polacca della raccolta è stata realizzata nel 1621 da S. Polockij. Sulla fortuna e sulla diffusione del *Velikoe zercalo* in area slavo-orientale, cf. Deržavina 1965.

⁵ [In un monastero viveva un legislatore, il quale, riflettendo sulle parole “ai tuoi occhi mille anni sono come il giorno di ieri che è passato” si stupiva al pensiero di una cosa simile. Egli era un uomo santo e timorato di Dio. Uscito dalla chiesa dopo la messa del mattino, si addentrò nel grande giardino del monastero e si trovò di fronte un uccello assai bello, che cantava dolcemente; e non potendosi saziare del suo dolce canto, gli si fece più vicino. L'uccello ora si allontanava, ora tornava a volargli vicino, cantando con gratitudine. E con il suo bel canto trattenne l'uomo in quel giardino per trecento anni (...)].

⁶ Cf. anche Syhov (1992) che analizza la “filosofia del gioco” [філософія гри] skovorodiana appellandosi a fonti *posteriori* a quelle che potrebbero avere influenzato il nostro scrittore.

Dal canto suo, l'analisi proposta da Čyževs'kyj offre spunti di indubbio interesse, ma, nel riferirsi esclusivamente a Lullo, è troppo nettamente sbilanciata sul versante della mistica tardo-medioevale. Essa, inoltre, si limita ad evidenziare la presenza di somiglianze di natura esclusivamente formale tra i due autori, ma, per ammissione dello stesso Čyževs'kyj, non mette a confronto i testi corrispondenti, evitando, così, di discutere la congruenza delle analogie riscontrate⁷. Il parallelo tracciato tra la parabola skovorodiana e il *Teeteto* mostra, a sua volta, evidenti limiti strutturali: nel passo skovorodiano, infatti, l'uccello è *uno* solo e non viene *mai* catturato, mentre Socrate dà per scontata la possibilità del possesso della scienza nella pluralità delle sue declinazioni fenomeniche. Questa fondamentale differenza apparirà più chiara nel corso del capitolo, se si tiene presente che lo sfondo filosofico del racconto skovorodiano è quello della teologia apofatica.

Il parallelo tipologico riportato da Ivan'o è, invece, estremamente plausibile, come dimostrano alcune sovrapposizioni lessicali fra i due testi, sebbene lo studioso, interessato quasi unicamente a dimostrare l'enorme varietà di fonti alla base dei testi skovorodiani, non si occupi di discutere le modifiche semantiche apportate al modello di riferimento. Come si noterà, rispetto al testo dello *Zercalo*, la versione skovorodiana conferisce particolare risalto al motivo dell'*imprendibilità* dell'uccello e rielabora in modo del tutto originale il problema del tempo, evidenziando la durata potenzialmente infinita della dialettica anacoreta-uccello⁸.

La chiave interpretativa che intendo proporre per questo passo – e mi limiterò a considerare la ristrutturazione semantica messa in atto da Skovoroda con l'introduzione del concetto del movimento infinito verso Dio – è la dottrina dell'*epektasis* (“tensione in avanti”), così come è formulata nelle ultime due opere di S. Gregorio di Nissa, il *De vita Mosis* (Danielou 1968) e le *Homiliae in Canticum Canticorum* (Langerbeck 1960), e negli *Ambigua ad Thomam* (Janssens 2002) di Massimo il Confessore, che di Gregorio fu lettore assiduo.

6.1. La dottrina dell'*epektasis*

Mentre per la cultura greca la perfezione [τελειότης] è normalmente sinonimo di finitudine, per Gregorio di Nissa essa coincide con il “progresso” [προκοπή], ovvero, con il *movimento* mai concluso dell'anima verso Dio⁹. In-

⁷ Sul metodo impiegato da Čyževs'kyj nella sua monografia sul filosofo ucraino, si veda Idem 2004 (1934¹): 39-40. Čyževs'kyj non è interessato a scoprire gli influssi diretti [впливи], ma le somiglianze [спорідненість] tra Skovoroda e la mistica medioevale e moderna.

⁸ Sulla fortuna postuma dell'apologo, impiegato dallo scrittore modernista ucraino V. Pidmohyl'nyj, si veda invece Ševčuk 2008.

⁹ Questo aspetto dell'opera del Nisseno è stato analizzato nel dettaglio da Daniélou (1942: 291sgg.), a cui si deve la canonizzazione critica del termine *epektasis*,

fatti, quest’ultimo, a causa dell’infinità e dell’illimitatezza che lo contraddistinguono, non può essere “afferrato” dalle facoltà cognitive in possesso dell’uomo mortale:

È assolutamente impossibile attingere la perfezione [τοῦ τελείου τυχεῖν], perché la perfezione, come si è detto, non è definita da alcun limite [καθὼς εἴρηται, ὅροις] e il solo limite della virtù è l’infinito [τῆς δὲ ἀρετῆς εἷς ὅρος ἐστὶ τὸ ἀόριστον]. Come può dunque uno arrivare al limite prefisso se non può trovare questo limite? Tuttavia, non perché il ragionamento ci ha dimostrato che il fine cui tendiamo è irraggiungibile [τὸ ζητούμενον ἄληπτον], dobbiamo trascurare il precetto del Signore che dice: “Diventate perfetti, come è perfetto il vostro Padre celeste” (*De vita Mosis*, I, 8-9; Gregorio di Nissa 1984: 13).

Secondo l’argomentazione del Nisseno, l’eternità e l’illimitatezza che caratterizzano Dio impediscono che ogni sforzo teso a circoscriverlo giunga mai alla fine, infiammando la vita interiore dell’uomo di un’eccitazione dinamica che cresce al pari del desiderio del bene *differito*. La base scritturale di questo ardito ritratto della perfezione etica è un passo della *Lettera ai Filippesi* (3, 12-13), in cui Paolo illustra la potenziale infinità del movimento spirituale necessario a colmare la distanza che separa il fedele da Dio:

Non però che io abbia già conquistato il premio o sia ormai arrivato alla perfezione, solo mi sforzo di correre [ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος] per conquistarlo, perché anch’io sono stato conquistato da Gesù Cristo. Fratelli, io non ritengo ancora di esservi giunto, questo soltanto so: dimentico del passato e proteso verso il futuro corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere¹⁰.

Nel *De vita Mosis*, la “corsa” di Paolo è descritta da Gregorio come una *tensione in avanti*, in cui l’oggetto cercato si sottrae implicitamente alla presa del “divino apostolo” [ὁ θεῖος Ἀπόστολος]: “Infatti, quel divino apostolo, grande e profondo di pensiero, correndo sempre per la virtù [ἀεὶ διὰ τῆς ἀρετῆς τρέχων], non ha mai smesso di tendere sempre più avanti [οὐδέποτε τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξεν]: l’arresto della corsa [ἢ τοῦ δρόμου στάσις] sarebbe stato per lui pericoloso” (*De vita Mosis*, I, 5; Gregorio di Nissa 1984: 11).

Völker (1993 [1955¹]: 207sgg.), Mühlenberg (1961) e Heine (1977). Per una veduta d’insieme delle varie posizioni critiche relative alla dottrina dell’*epektasis*, cf. Blowers 1992. Si ricordi che, secondo quanto scrive J. Daniélou (1966: 330), per Gregorio la perfezione “est nécessairement un *mouvement*” (corsivo mio, MGB).

¹⁰ Prima di Gregorio, il testo paolino era già stato impiegato da altri Padri per esprimere il carattere *progressivo* della vita spirituale: Ireneo (*Adversus haereses*, IV, 11, 2, PG VII 1002b), Clemente Alessandrino (*Stromata* VII, 2, PG IX 412-413), Origene (*Homiliae in Jeremiam* 13, 3, III, 105, 10 e *De oratione*, XXV, 2: “ὁδεύομεν δὲ ἐπὶ τὴν τελειότητα, ἐὰν τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενοι τῶν ὀπίσθεν ἐπιλανθανώμεθα.”), Basilio (*Homilia in principium proverbiorum*, PG XXXI, 389c-392) [cf. Daniélou 1953: col. 1882].

Il risultato del cammino verso l'infinita bellezza di Dio è, così, una "sublime frustrazione" (Blowers 1992: 151), in cui ogni punto d'arrivo nell'ascesa è anche punto di partenza per un ulteriore avanzamento nel conseguimento del bene: "Affermiamo, perciò, che anche il grande Mosè, pur diventando sempre più grande di sé, non si ferma mai nella salita [μηδαμοῦ ἴστασθαι τῆς ἀνόδου] (...) sale sempre al gradino superiore e non smette mai di salire [μηδέποτε ὑψοῦμενον παύεσθαι] perché trova sempre un gradino più alto [ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος] di quello che ha raggiunto nell'ascesa" (*Vita Mosis*, II, 227; Gregorio di Nissa 1984: 199)¹¹.

L'*impasse* generata dall'infinita riproposizione del mancato "abbraccio" tra l'uomo e Dio costringe Gregorio all'impiego di formulazioni in apparenza anti-tetiche, il cui scopo è risolvere le contraddizioni epistemiche insite nella dottrina dell'*epektasis*. Esse, infatti, ne rivalutano i fondamenti ontologici, attribuendo un valore autonomo al tormento – altrimenti irrisolto – della tensione interiore (Völker 1993 [1955¹]: 170). Di qui la persuasione che trovare Dio significhi "cercarlo continuamente", poiché il vero, intimo godimento [εὐφραίνειν] è il "progredire continuamente nella ricerca", il non trovare mai una quiete per il proprio desiderio:¹²

[...] Ho compreso, dunque, dalle parole della Scrittura, cos'è che bisogna cercare e che una volta trovato si continua sempre a cercare [ἡ εὐρεσις ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἀεὶ ζητεῖν]. Infatti, non è una cosa il cercare e un'altra cosa il trovare [ἄλλο τί ἐστὶ τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὐρίσκειν], ma il guadagno derivante dal cercare è lo stesso cercare [ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστὶ]. Vuoi anche sapere qual è il tempo opportuno per cercare il Signore? Te lo dirò brevemente: tutta quanta la vita [ὁ βίος ὅλος]! Non è infatti possibile cercare il Signore in un tempo definito e circoscritto (*In Ecclesiasten*, VII; Gregorio di Nissa 1990: 146-147).

Il più vasto sfondo filosofico di questi episodi, in cui domina il contrasto tra la mancata comprensione di quanto viene cercato e l'inesausta reiterazione dei propri sforzi conoscitivi, è, naturalmente, quello della teologia negativa, intesa come l'impossibilità di formulare qualsiasi opinione riguardo alla natura di Dio. Tale concezione è dominata dalla rigida contrapposizione tra l'infinità di Dio e la finitezza della creatura, da cui deriva che la sostanza divina non è in alcun modo indagabile dalla ragione umana, poiché essa può comprendere solo ciò che le è affine per finitudine e limitatezza (Völker 1993 [1955¹]: 50).¹³ Si tratta, tuttavia, come fa notare Daniélou (1953: col. 1883), di un modo sostanzialmente

¹¹ Cf. anche *In Canticum* XII: "Tu vedi, dunque, come è infinita la corsa di coloro che salgono a Dio; tu vedi che ciò che è di volta in volta compreso è l'inizio per giungere a quello che è più in alto" (*ivi*, p. 250).

¹² Cf. anche PG XLIV 1037b. 1025b; *In Canticum* 369 (Langerbeck 1960: 371).

¹³ Secondo Völker (1993 [1955¹]: 293), queste concezioni, che anticipano la dottrina areopagitica, si trovano, pur in maniera saltuaria, anche in Clemente Alessandrino (*Stromata*, V, 82), Origene (*Contra Celsum*, VI, 65), Gregorio di Nazianzo. Un'altra fonte comune a molti Padri è, ovviamente, Platone (*Timeo* 28c).

nuovo di concepire il principio apofatico, poiché la visione del Dio infinito non è inserita nella tenebra della non-conoscenza, ma è proiettata sullo sfondo del desiderio, altrettanto *infinito*, che alberga nell’anima umana.

Lo stesso Völker (*ivi*, 54) fa notare le importanti implicazioni della teologia negativa per lo sviluppo della dottrina gregoriana dell’*epektasis*: il pio è spinto nella continua ricerca di Dio, senza che egli possa mai raggiungere la meta delle proprie aspirazioni. Egli si arresta, cioè, *sulla soglia* dell’essenza a lungo cercata, poiché Dio, secondo l’argomentazione del Niseno, “retrocede sempre, quanto più sembra di esserglisi avvicinati” [καθ’ ὅπερ ἄν τις ἐπιβάλλῃ τὸν νοῦν, κατ’ ἐκεῖνο τὴν πολυπραγμοσύνην ἐκφεύγουσα.] (*Contra Eunomium*, 1, 364, Jaeger 1960).

Sempre secondo Völker (*ivi*, 171), il desiderio di avvicinarsi a Dio *nonostante* i limiti strutturali della creatura finita corrisponde all’atteggiamento dell’uomo che ama, e ciò coinvolge, con pari intensità, la sfera intellettuale (la *theoria*) e affettiva (l’*eros*) dell’individuo (*ibid.*).

Il tema dell’*epektasis*, così come è stato concepito da Gregorio – ovvero, come eterna tensione “erotica”, valida *per se*, verso un oggetto costantemente differito – avrà un certo seguito in ambiente bizantino, a partire da Massimo il Confessore – che, come si è detto sopra, del Niseno fu lettore assiduo – passando per la *Scala* di Giovanni Climaco (*Scala Paradisi*, 29, PG LXXXVIII, 1148c), fino ad arrivare a Simeone Nuovo Teologo (*Capitula theologica*, I, 7) e Gregorio Palamas (*Triadi*, II, 3, 35) [Blowers 1992: 155; von Balthasar 2001 (1961¹): 125]¹⁴.

6.2. L’*epektasis* skovorodiana

All’interno della parabola skovorodiana riportata all’inizio del capitolo, gli elementi riconducibili ai *loci* gregoriani in cui è enunciata la dottrina della “perpetua tensione interiore” sono, a mio avviso, di quattro tipi:

1. Lo iato ineludibile che separa il soggetto dall’oggetto della ricerca, che qui è rappresentato in termini simbolici dalla dialettica binaria della “caccia” [Ловля].
2. L’infinità di Dio come superiore giustificazione ontologica della sua *inafferrabilità*.
3. Il valore intrinseco – oltre che *ludico* – attribuito al processo contemplativo, il quale non è messo in discussione dalla mancanza di risultati concreti (la “cattura” della preda) a cui esso conduce.

¹⁴ In Occidente, dove l’*epektasis* ha trovato formulazioni più saltuarie, il concetto di beatitudine come un eterno *status viae* si incontra, invece, in Agostino (*De Trinitate*, IX, 1, 1, PL XLII 960-961; PL XXXIX, 1633a) e nel *De divisione naturae* di Scoto Eriugena (PL CXIII 919d) [cf. Deseille 1960: 786-788].

4. La rivalutazione ontologica del “movimento” come l'unico mezzo con cui la creatura può avvicinarsi, seppure per approssimazione, a Dio.

Come si ricorderà dall'introduzione, il tentativo di catturare l'uccello-Dio è presentato come un “esercizio” – una *praxis* – di dedizione *giornaliera* (“Пустынный [...] *каждый день* [...] всходил в пространный вертоград”), le cui dinamiche sono destinate a riprodursi, inalterate, nel corso del tempo, senza tuttavia condurre ad un azzeramento della distanza, in apparenza irrisoria, che separa l'anacoreta dall'oggetto della propria ricerca: “[...] Ты станеш *вѣк* меня ловить, чтоб никогда не уловить” (PZ II, 12).

Dal punto di vista linguistico, l'inesausta reiterazione dell'atto conoscitivo si cristallizza nella rigida riproposizione di coppie verbali articolate attorno all'opposizione tra un processo e un mancato risultato: *ловил* – не мог ее никогда *поймать*; *вѣк* меня *ловить* – никогда не *уловить*; всегда *ловлю* – никогда не могу ее *поймать*.

Come nelle *Homiliae in Ecclesiasten* del Nisseno (*In Ecclesiasten VII*), in cui prevale l'avvicendamento anaforico della coppia processuale ζητεῖν / εὐρίσκειν [cercare / trovare], l'estensione temporale di questa relazione binaria è garantita dalla persuasione che la *cognitio Dei* non possa essere circoscritta entro un periodo limitato, ma che, al contrario, ad essa vada consacrata tutta la vita: “ты станеш *вѣк* меня ловить”¹⁵. La *continuità* riservata dall'anacoreta alla pratica della caccia è ben testimoniata, infatti, dall'indicazione temporale “ogni giorno” [каждый день]¹⁶.

Nelle coppie verbali [ловить / поймать] che strutturano la relazione binaria tra il soggetto e l'oggetto della ricerca, sancendone la reciproca lontananza, vi è, inoltre, la profonda convinzione che, nella misura in cui cresce la nostra sapienza (o, in alternativa, nella misura in cui si acquisisce domestichezza con la pratica della “caccia”), cresce anche la percezione della finitudine che marca i confini e le potenzialità dell'atto conoscitivo umano. Posta di fronte all'impossibilità di *concepire Dio*¹⁷, la vera conoscenza consiste nel comprendere che

¹⁵ Si ricordi, a questo proposito, che nel Nisseno si parla di protrarre la ricerca “ὁ βίος ὅλος” [tutta la vita].

¹⁶ Nella letteratura monastica e nell'agiografia bizantina si incontra con notevole frequenza l'espressione “ricominciare ogni giorno” [καθ' ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι; cotidie initiantes], in relazione all'ideale paolino della “corsa”, mai conclusa, verso Dio (Flusin 1983; Harl 1983: 237). Numerosi esempi si trovano nella *Vita Antonii* di Atanasio (PG XXVII), da cui emerge con chiarezza la necessità di approfondire ogni giorno nuovi sforzi nell'esercizio ascetico: “ἀλλ' ὡς ἀεὶ ἀρχὴν καταβαλλόμενος, καθ' ἡμέραν ἐσπουδάξεν ἑαυτὸν τῷ θεῷ παριστάνειν” (VII, 12); “ἀλλὰ καθ' ἡμέραν, ὡς ἀρχὴν ἔχων τῆς ἀσκήσεως” (VII, 43); “Ἐχρονίσαμεν ἐν τῇ ἀσκήσει· καθ' ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι, τὴν προθυμίαν ἐπαυξήσωμεν” (XVI, 3). Come Antonio, anche l'anacoreta skovorodiano “ricomincia ogni giorno” [Пустынный (...) *каждый день* (...) всходил в пространный вертоград] l'esercizio spirituale della caccia, senza tuttavia portarlo a termine, ovvero, senza raggiungere la perfezione.

¹⁷ In accordo con l'apofatismo dell'Oriente, la coscienza dei limiti della *gnosi* individuale pervade tutta la produzione skovorodiana. Nel primo trattato a noi pervenuto,

ciò che si cerca è incomprendibile, *inafferrabile* dal nostro intelletto [вѣкъ меня ловить и никогда не уловить], senza che, d’altra parte, ciò smorzi nella rassegnazione il desiderio della vicinanza.

La mancata conquista *tattile* dell’oggetto è compensata, infatti, dalla pratica della contemplazione *visiva* [Он любопытно взирал на чудныя свойства Оныя Птицы, веселился], la quale, dal canto suo, fornisce una parziale consolazione allo “scacco” conoscitivo di cui è protagonista il soggetto, dispensando allegrezza interiore [веселился] e un senso di divertita *curiositas* [любопытно взирал].

In particolare, l’insistenza sul “divertimento” [забава] generato dal processo contemplativo, *indipendentemente* dai risultati a cui esso conduce, è un tratto che l’apologo skovorodiano condivide con il Nisseno, il quale cristallizza la *permanenza* del desiderio nel paradosso che l’atto stesso del cercare sia il guadagno di tale attività [ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστι]. Questo aspetto si incontra, tuttavia, già in Filone, che nel *De posteritate Caini*, anticipa parte delle argomentazioni gregoriane sull’identità fra il “cercare” e il “trovare”¹⁸:

[...] Orbene, con coloro che amano Dio e cercano l’essere, ci congratuliamo, anche se non lo trovano mai [τὸ ὄν ἀναζητοῦσι, κἂν μηδέποτε εὔρωσι]: la ricerca del Bello [ἢ τοῦ καλοῦ ζητησις] è sufficiente, infatti, per se stessa [ἐξ ἑαυτῆς], a far gustare la felicità [προευφραίνειν], anche se non raggiunge lo scopo (*De posteritate Caini* VI, 21; Filone 2004: 565)¹⁹.

6.3. L’attività della “caccia” e l’infinità divina

Nel complesso, lo schema spaziale sotteso alla relazione tra l’anacoreta skovorodiano e l’uccello-Dio – in cui domina, come si è appena visto, il para-

Načal’ naja dver’ ko christianskomu dobronraviju [*La porta d’ingresso all’etica cristiana*] (1768), lo scrittore impiega il vivace paragone di un servo [подданный] che non ha mai visto in volto il proprio padrone [в лицѣ не видывал] (PZ I, 146). Il principio-base della teologia negativa è formulato con maggior rigore terminologico nel dialogo *Razgovor pjati putnikov* [*Discussione tra cinque viaggiatori*] (1772), citando un passo della *Lettera ai Filippesi* (4, 7): “[...] почему ж Павел называет [мир Божій] всяк Ум или понятие Превосходящим? Лонгин: Потому что никто не Удостоивает принять Его в разсужденіе и Подумать о нем” [perché Paolo sostiene che la pace divina trascende ogni intelletto e ogni comprensione (*Fil* 4, 7)? Longino: Perché nessuno è degno di conperirla o pensarla] (PZ I, 339).

¹⁸ Cf. *supra* la già ricordata locuzione “il guadagno del cercare è lo stesso cercare” [“ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι ἐστι”, *In Ecclesiasten* VII, Alexander 1962: V, 401].

¹⁹ Come il *De posteritate Caini*, anche il *De specialibus legibus* (I, 36) insiste sul paradosso della gioia [ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας] prodotta da un movimento conoscitivo [ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν] che trascende, di per sé, le possibilità dell’intelletto umano [κἂν ἡ εὐρεσις αὐτοῦ διαφεύγῃ δύναμιν ἀνθρωπίνην].

dosso della *soddisfazione* che scaturisce da un desiderio *insoddisfatto* [никогда не уловить, а только забавляться] – può essere descritto come una dialettica di contemporaneo avanzamento e retrocessione dei soggetti coinvolti.

L'uccello skovorodiano, infatti, sembra prima posarsi sulla mano del *rustynnik* che tenta di afferrarlo, ricomponendo illusoriamente la distanza tra finito (uomo) e infinito (Dio), per poi volare via all'improvviso, tornando, così, a divaricare la simbolica cesura spaziale tra i due diversi ordini di grandezza ontologici: “птица казалась тысячу раз быть в руках [...] но не мог ее никогда поймать” (PZ II, 12).

La stessa dialettica di “avanzamento” e “sottrazione” si incontra nelle *Homiliae in Canticum* del Nisseno, dove essa è applicata alla ricerca dell'amato da parte della fidanzata di Ct 3, 1:

[...] Allora io possedevo l'amore per colui che desideravo, ma l'oggetto del mio amore *svanì sfuggendo alla presa dei miei ragionamenti*. Io lo cercavo, infatti, nel mio letto durante le notti, sì da conoscere quale ne fosse la sostanza, donde provenisse, dove terminasse e in quale condizione possedesse la sua esistenza. Ma non lo trovai (*In Canticum*, VI; Gregorio di Nissa 1988: 157, corsivo mio, MGB).²⁰

Prima del Nisseno, la rappresentazione del processo con cui l'uomo tenta di conoscere Dio come un duplice movimento del soggetto e dell'oggetto (in cui il primo è un *progredire*, e il secondo un *sottrarsi*) trova un'efficace testimonianza in Filone. Il resoconto della ricerca di Dio fornito dall'Alessandrino si avvale, infatti, di dinamiche spaziali del tutto simili a quelle impiegate dallo scrittore ucraino, a partire dall'immagine *venatoria* dell'“inseguimento”:

[...] il sapiente è sempre bramoso di conoscere il Reggitore Supremo dell'universo [...] Aprendo gli occhi della mente, vede con più acutezza che *si è accinto alla caccia di un oggetto* [θήραν]²¹ *difficile da catturare, che si tira sempre indietro*, si mantiene ben lontano, e previene gli inseguitori, frapponendo tra sé e loro un'infinita distanza [καὶ φθάνοντος ἀπείρω τῷ μεταξύ διαστήματι τοὺς διώκοντας]. Si dice che Egli, pur restando sempre il medesimo, è vicinissimo e insieme lontano [καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτὸς ὢν καὶ μακρὰν ἔστιν] (*De posteritate Caini*, VI, 18-20; Filone 2004: 565; corsivo mio MGB)²².

²⁰ Cf. sempre *In Canticum*, XII: “Egli [Dio] rimaneva sempre al di fuori di tutto, perché *riusciva a fuggire* ogni volta che la mente gli si accostava” (Gregorio di Nissa 1988: 288; corsivo mio MGB).

²¹ Si noti che, per riferirsi a Dio, Filone impiega il termine θήρα [preda].

²² In termini simili, il motivo dell'inseguimento ricorre anche in Ireneo (*Adversus haereses*, 4, 11, 2, PG VII, 1002b), Clemente Alessandrino (*Strom.* II, 5, 3, II, 115, 20, PG IX, 412-413: “Dio sempre si ritira e si allontana da colui che lo insegue”), Origene (*Homilia in Numeros*, 17,4, PG XII, 710) e Gregorio di Nazianzo (*Oratio* II, 75, PG XXXV, 481c: “toccando Dio e non afferrandolo, avvicinandosi e allontanandosi”) [cit. in Völker 1993 (1955¹): 169sgg.], i quali si avvalgono di un sistema di immagini dominato, in larga misura, dall'impiego della metafora venatoria.

Filone spiega, inoltre, le ragioni della distanza frapposta tra inseguitore e inseguito ricorrendo ad una formulazione antifrastica, la quale postula la contemporanea vicinanza e lontananza di Dio come immagine dell’assoluta trascendenza e dell’assoluta onnipresenza di quest’ultimo: “si dice che Egli [...] è *vicinissimo* e insieme *lontano*”.

Quest’ultimo paradosso, che definiremo della “lontananza nella vicinanza”²³, costituisce, credo, uno dei possibili paradigmi interpretativi dell’episodio skovorodiano da noi preso in esame. Come la preda filoniana, o l’“oggetto dell’amore” del Nisseno, il quale si sottrae ad un amante che ne ha indagato la sostanza fin “nel proprio letto” (cf. *supra*, *In Canticum*, VI), anche l’uccello-Dio skovorodiano tanto più è *vicino*, tanto più si dimostra *lontano* dalla presa intellettuale del proprio inseguitore: “Птица, нарочно близко садясь, куражила Ловлю его и казалась тысячу раз быть в руках, но не мог Ее никогда поймать” (PZ II, 12)²⁴.

È questa una conseguenza dello schema cosmologico, da noi evidenziato nel capitolo precedente, che prevede che Dio sia *nel mondo*²⁵ per mezzo dell’atto creativo, pur senza essere *il mondo*, da cui lo separa la “frattura” [χωρισμός] che intercorre tra la copia e il suo modello.

I riflessi spaziali del contrasto tra la finitudine umana e la trascendenza divina, che abbiamo fin qui sintetizzato nello schema del “doppio movimento” e nel paradosso della “lontananza nella vicinanza”, possono essere meglio compresi, credo, se considerati sullo sfondo dell’ontologia neoplatonica, di cui si avvale anche il Nisseno per la sua dottrina dell’*epektasis* (cf. Plass 1980: 180).

²³ Quest’ultima immagine ricorre con una certa frequenza anche nella letteratura esicasta a proposito dell’inconoscibilità divina, come dimostra la frizione dialettica tra simultanea accessibilità e inaccessibilità [προσιτός / ἀπρόσιτος] di Dio nell’*Inno XV* (50-60) di Simeone Nuovo Teologo (cf. Kambylis 1976):

[...] Come questo sole è visibile [προσιτός] a chi lo contempla,
 e allora, soprattutto, è visto per intero da tutti,
 allo stesso modo Tu ti lasci vedere nascosto [κρυμμένος] dentro di me,
 Tu, l’inaccessibile [ὁ ἀπρόσιτος], lasciandoti vedere [δενύμενος], dai miei occhi
 spirituali,
 nel modo che tu conosci, crescendo a poco a poco,
 mostrandoti in modo più chiaro, brillando in modo più
 splendente,
 e poi ti mostri a me ancora del tutto inaccessibile [ἀπρόσιτος].
 Per questo esalto la tua incomprendibilità [ἀκαταληψίαν]

(trad. it. in Rigo 2008: 23).

²⁴ [L’uccello, avvicinandosi di proposito, lo incitava alla caccia e mille volte sembrava posarsi tra le sue mani, ma questi non riusciva mai a catturarlo].

²⁵ Cf. nel *corpus* skovorodiano i punti in cui si predica l’immanenza divina nel cuore dell’uomo: “Царствіе Божіе внутрь нас [...]” [il regno di Dio è dentro di noi] (PZ I, 144).

Per Gregorio I' "estensione" (*scil.* lo spazio e il tempo) [διαστήμα], è uno degli aspetti che caratterizzano ciò che è finito. Dio, al contrario, è estraneo al concetto di "estensione" [ἀδιάστατος] ed è, pertanto, *inafferrabile* (Plass, *ibid.*; Geljon 2005: 159): "ἀλλὰ μὴν ἀδιάστατος ἡ θεία φύσις, ἀδιάστατος δὲ οὔσα πέρασ οὐκ ἔχει, τὸ δὲ ἀπεράτωτον ἄπειρόν ἐστὶ τε καὶ λέγεται. μάταιον ἄρα τὸ ἄπειρον ἀρχῆ καὶ τελευτῆ περιγράφειν." (*Contra Eunomium*, III, 7, 33)²⁶.

Quello che lo contraddistingue è l'idea dell'eternità e dell'illimitatezza, un concetto che, come già Plotino (*Enn.*, V, 9, 8), anche Gregorio chiarisce impiegando l'immagine del cerchio; quest'ultimo, infatti, non ha né inizio, né fine [ἐκφυγεῖν τὸ ἀρχὴν τινα καὶ τελευτὴν ἐπιδέξασθαι], e non è circoscritto da alcun limite, né da alcuna misura [καὶ οὐδὲν πέρασ κατ' οὐδὲν μέρος] (*Contra Eunomium* I, 667-668; cf. anche Völker 1993 [1955¹]: 48; Geljon 2005: 160).

Colui che cerca di cogliere Dio, "privo di dimensione temporale, di luogo e di misura" [οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον], attraverso la cornice del tempo è dunque simile ad un uomo che si trovi sull'orlo di un precipizio e protenda la mano nel vuoto, cercando inutilmente un appiglio. La 'vertigine' sperimentata dall'anima che fronteggia la non-estensione di Dio costringe il soggetto ad un'autolimitazione delle proprie facoltà conoscitive [ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως ἔχειν τὸ θαῦμα], la cui radice risiede, ancora una volta, nel principio apofatico alla base della teologia negativa (*In Ecclesiasten*, VII, 413; Gregorio di Nissa 1990: 155).

L'immagine neoplatonica del cerchio, senza "inizio, né fine", appare, non a caso, anche nel nostro *Silenus Alcibiadis*, dove essa descrive l'autonomia del Principio [начало] rispetto alle categorie spaziali finite:

НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ, или ВЪЧНОСТЬ [...] В ней [Въчность] так, как в кольцѣ: первая и послѣдняя Точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось (PZ II, 12)²⁷.

In tal modo, lo scacco a cui è sottoposta la caccia skovorodiana deve la sua origine alla disomogeneità ontologica tra la finitudine dell'estensione umana e il non-luogo *assoluto* in cui è collocata l'essenza divina. Relegato entro i confini dello spazio e del tempo mortali, il moto dell'anacoreta – alla ricerca di un "principio" estraneo alla limitatezza dello spazio e del tempo umani – si risolve

²⁶ Secondo Mühlenberg (1966) Gregorio sarebbe il primo ad avere formulato la tesi dell'infinità di Dio, da cui deriva la sua inconoscibilità, poiché per il pensiero greco si può conoscere solo ciò che è finito. Secondo Geljon (2005), tuttavia, tale tesi sarebbe già in nuce negli scritti di Filone d'Alessandria.

²⁷ [Il principio e la fine sono Dio, o l'Eternità [...] Essa (l'Eternità) è come un anello: il primo e l'ultimo punto sono la medesima cosa, e là dove inizia essa ha anche la sua fine]. Su Dio-cerchio senza inizio né fine si veda anche PZ I, 378: "В сию мысль приводит фигура змія, в кольцо свитаго, с сею надписью: 'От тебе, Боже, начало, в тебѣ же да кончится'" [A questo pensiero conduce la figura del serpente, avvolto in forma di anello, con questa iscrizione: "in te, o Dio, sono il principio e la fine"]. Cf. anche *De divinis nominibus* II, 5; Massimo il Confessore, *Ambigua*, PG XCI, 1081bc.

in un inesausto *tendersi* privo di alcun raggiungimento concreto, simile, nella sua sostanza, alla “mano protesa nel vuoto” descritta dal Nisseno nelle *Homiliae in Ecclesiasten*²⁸.

6.4. La rivalutazione del movimento

Il fallimento radicale della gnosi umana non implica, tuttavia, l’abbandono della tensione desiderante da parte del soggetto. L’anacoreta continua, infatti, la propria rincorsa, sebbene il destinatario dell’*eros* lo abbia messo in guardia sull’impossibilità strutturale della *gnosis*: “[...] “Не тужи о сѣм, Друг мой, сказала Птица, что поймать не можеш. Ты станеш вѣк меня ловить на то, чтоб никогда не уловить, а только забавляться” (PZ II, 12)²⁹. L’“infinita distanza” che il divaricamento degli ordini ontologici frappone tra l’uomo e Dio diviene, così, uno stimolo *positivo*³⁰ a proseguire nella ricerca, generando il paradossale della rivalutazione “etica” del movimento come *medium* per la ricezione del divino.

Da questo punto di vista, il problema del movimento in relazione alla dottrina dell’*epektasis* è stato affrontato in maniera diffusa negli scritti del Nisseno e di Massimo il Confessore. Secondo i due Padri, l’uomo, per natura imperfetto [τρεπτός, “mutevole”], non può in alcun modo colmare la distanza che separa la creatura dal creatore, divenendo immobile come Dio. Pertanto, la soddisfazione del moto è fatta coincidere con un’infinita estensione del desiderio in se stesso, che in Massimo prende il nome di “moto sempiterno” [ἀεικίνησις] o di “immobilità perennemente mobile” [ἀεικίνητος στάσις]³¹.

La *stabilità* a cui deve aspirare l’uomo non è, cioè, l’*assenza* di moto, ma una *continuità* nello sforzo, la prosecuzione ininterrotta di un movimento [κίνησις] che, nella sua essenza più profonda, finisce per coincidere con la *stasi in Dio* [στάσις]: “τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις” (Gregorio di Nissa, *De vita Mosis*, II, 243, 3). In questo modo, il movimento, che nella tradizione neoplatonica designa l’imperfezione della creatura e la sua differenza dal divino, diviene il mezzo e la via per il suo perfezionamento e, quindi, per la sua *partecipazione* al divino (Daniélou 1966; von Ivánka 1992 [1964¹]: 233).

²⁸ Sull’illimitatezza del Dio skovorodiano, si veda anche il seguente passaggio: “Сѣя ЕДИНИЦА всему Глава, а сама Безначальная ни временем, ни мѣстом, ни полом не ограниченная, ни Именем” [Questa Unità è a capo di tutto, non ha principio e non è limitata da nulla, né dal tempo, né dal luogo, né dal sesso, né da un nome] (PZ I, 414).

²⁹ [Non crucciarti, amico mio – disse l’uccello – se non riesci ad afferrarmi. Per tutta la vita tenterai di farlo, e non per riuscirci, ma solo per divertirti].

³⁰ Tra gli studiosi dell’*epektasis*, Mühlenberg (1966: 161) si concentra proprio sulla “possibilità” come risvolto positivo della dottrina gregoriana.

³¹ Cf. *Mystagogia*, V, 97; XIX, 6; XXIV, 167; *Ambiguum* 67, 1401a.

Ritorna qui il concetto, da noi evidenziato nel capitolo 4 a proposito del moto introflesso della *cognitio sui*, della *libertà* della ricongiunzione al divino, in cui risiede il principale guadagno teorico del Cristianesimo rispetto all'ontologia platonica e neoplatonica. Poiché l'anima *non* è della stessa sostanza divina, il suo volgersi a Dio non è un atto necessario, ma nasce dalla volontà, o *amore*, della creatura. Si tratta, come sarà facile notare, di uno schema tipico del platonismo – e desumibile dal *Simposio* – che per primo il Nissenso ha adattato in senso mistico: Dio, che è amore, è conosciuto tramite l'amore che spinge il soggetto a cercarlo, animandone gli sforzi conoscitivi. Nell'atto d'amore è racchiuso, in tal modo, il *mezzo* e il *contenuto* stesso della conoscenza³².

È in questo preciso contesto che andrà letta, credo, anche la difesa skovorodiana della “caccia” come fonte di inesausto divertimento: in essa, infatti, l'*insoddisfazione* del desiderio dell'anacoreta, data dall'infinito ritrarsi della preda, genera il paradosso della sua *soddisfazione* [забава] per mezzo dell'infinita estensione del moto (l'ἀεικίνησία di Massimo).

Una prima enunciazione del *motum perpetuum* skovorodiano come forza “erotica” funzionale alla *theoria* si incontra nella prefazione al dialogo *Razgovor pjati putnikov* [Discussione tra cinque viaggiatori] (1772), il quale è anteriore di circa tre anni al *Silenus Alcibiadis*. Secondo le parole dello scrittore, l'inesausto movimento dell'anima, divorata da un bruciante senso di incompletezza, è determinato dal desiderio del bene amato [желая, любит]³³. Ella *tende* [устрѣмит] eternamente verso l'oggetto del proprio amore – il quale è “ovunque e in nessun luogo” – con la stessa forza di un magnete³⁴ [магнитная стрѣла] rivolto all'“amatissimo nord” [в дражайшую точку холодного севера]:

Душа есть МОБИЛЕ PERPETUUM – движимость непрерывная. Крыла ея есть мысли, мнѣнія, совѣты; она или желает чего, или убѣгает от чего; желая, любит, убѣгая, боится [...] как магнитная стрела, доколь не устрѣмит взор свой в дражайшую точку холодного сѣвера. Так и душа, наконец, когда нашла

³² Sul “volontarismo” cristiano cf. von Ivánka 1992 (1964¹): 146sgg. Sulla conoscenza che deriva dalla “mancanza” nel *Simposio* platonico cf. Krüger 1939.

³³ Sulla concezione platonica dell'amore come mezzo e come contenuto della conoscenza si vedano, nel *Narkiss* (1769-1771), la coincidenza tra l'innamoramento e l'atto auto-conoscitivo (cf. cap. 4) e il seguente passaggio tratto da *Načal'naja dver' ko christianskomu dobronraviju* [La porta d'ingresso all'etica cristiana] (1768): “Она [любовь] огонь есть невидимый, которым сердце разпалается к Божию слову или волѣ, а посему и сама она есть Бог” [Esso (l'amore) è un fuoco invisibile, per mezzo del quale il cuore si infiamma per la parola o la volontà divina, e per questo *esso stesso* è Dio] (PZ I, 152, corsivo mio MGB).

³⁴ L'origine di questa immagine è platonica (*Ione*, 533d). Essa si incontra anche in Clemente (*Stromata*, VII, 2). Cf. anche PZ I, 369: “Как стрѣла магнитная в одну сѣверную точку устрѣмляет взор свой [...]” [Come l'ago di un magnete spinge il proprio sguardo solo verso il nord].

того, кого нигдѣ нет и вездѣ есть, щастлива. Сей один довлѣет ее насытить [...] (PZ I, 357)³⁵.

Sempre nel *Razgovor pjati putnikov*, lo scrittore chiarisce che la fine del moto in cui è coinvolta l’anima non può essere identificata con la stasi *stricto sensu* [покой же ея не в том, чтоб остановится]; quest’ultima, se privata della virtù della tensione verso Dio, finirebbe per coincidere con l’immobilità del *cadavere* [как мертвое тѣло]³⁶. Essa, al contrario, si realizza nella *libera* ascesa verso Dio, secondo uno schema già presente in Massimo il Confessore (cf. *Quaestiones ad Thalassum* 17, PG XCI, 1064)³⁷: “[...] взыйти в покой Божій, очиститися всякаго тлѣнія, здѣлать совершенно *волное* стремленіе и безпрепятственное движеніе, вылетев из тесных вещества границ на свободу духа”³⁸ (PZ I, 349-350; corsivo dell’autore).

La riflessione sul movimento, come tratto distintivo della parte intellettuale e affettiva della creatura finita, domina anche la parte conclusiva del trattato *Silenus Alcibiadis*, in cui è contenuta una singolare apologia dell’infinità del moto spirituale (“O bezkonečnoj prostrannosti i neprochodimosti domu božija”), modellata – dal punto di vista formale e teorico – sulla parabola discussa in apertura del capitolo.

La sezione si apre con un paragone tra la “casa del Signore” – in cui va riconosciuto un equivalente del giardino [вертоград] dove il *pustynnik* trascorre le proprie giornate – e il “labirinto” [лабиринт], a cui la accomuna il fatto di essere “impenetrabile, impercorribile” [непроходимый]: “А хотя в сем не всяку Дверь отворить можно непроходимом Лабиринтѣ, но уже знаеш,

³⁵ [L’anima è Mobile Perpetuum, incessante movimento. Le sue ali sono i pensieri, le opinioni, i consigli; essa ora desidera qualcosa, ora fugge da qualcosa; desiderando, ama; fuggendo, teme (...) come l’ago di un magnete, finché non spinge il suo sguardo fino all’amatissimo punto del freddo nord. Così anche l’anima, quando ha infine trovato ciò che è ovunque e in nessun luogo, è felice. Solo questo la rende sazia]. Nello stesso trattato, la natura di Dio come colui che tutto muove, traendo a sé le creature, è ribadita per mezzo della paraetimologia Бог-бѣг: “Может быть отсюда родилось и имя сіе ‘БОГ’, что движенія Вселенную движущаго так, как рѣки текущія есть Бѣг непрерывный” [Può darsi che la parola Dio (*Bog*) derivi dal fatto che esso è la corsa (*běg*) incessante del moto che, come lo scorrere d’un fiume, muove l’universo] (PZ I, 455). L’origine del Dio-corsa è platonica (*Cratilo* 397d). La metafora è stata poi ripresa dallo Pseudo-Dionigi (*De divinis nominibus*, XII,2), dal traduttore medioevale dell’Aeropagita, Scoto Eriugena (*De divisione naturae*, I, 12) e, infine, da Cusano (*De quaerendo Deo* I, 19-20). Per una breve storia del “Dio-corsa”, cf. Sheldon-Williams 1972.

³⁶ Sull’idea che l’immobilità sia una prerogativa del “cadavere” si veda anche una lettera a M. Kovalyns’kyj, datata febbraio-marzo 1765: “[...] nihil curare, nihil dolere non est vivere sed mortuum esse: cura enim est animi motu et *vita in motu consistit*” (PZ II, 349; corsivo mio MGB).

³⁷ Cf. Plass 1980; Blowers 1992.

³⁸ [assurgere alla pace divina, spogliarsi d’ogni cosa materiale, tendere del tutto liberamente e muoversi senza posa, volando dagli angusti confini della materia verso la libertà dello spirito].

что под тою Печатью не иное что, как только Божіе таится Сокровище” (PZ II, 28)³⁹.

All'interno della casa-labirinto, il soggetto che conosce si diverte a vagare, senza desiderare, però, che il moto conoscitivo si arresti in seguito alla visita di tutte le stanze:

К чему желать все перезнать? Ненасытная есть Забава гулять по Соломоновских Садах и домах, а не все высмотреть. Искать и удивляться значит то же. Сіе движеніе веселит и оживляет Душу, как стремленіе текущую по Камнях воду. Но при полном открытіи всего-на-всего ищезает удивленіе. Тогда слабѣет аппетит и приходит насыщеніе, потом скука и уныніе [...] Если что непонятно, закричи с Варухом: “О Израилю! Коль велик Дом Божій! Велик! и не имать конца”. “Сіе море великое...” (PZ II, 29)⁴⁰.

Rispetto alla parabola dell'anacoreta – richiamata dal riferimento al “divertimento” [забава] insito nel mancato compimento dell'atto conoscitivo (“Ненасытная есть *Забава* гулять [...] а не все высмотреть”) – il valore autonomo della ricerca spirituale è qui rimarcato in termini ancora più decisi, al punto che tale processo è fatto coincidere con la “meraviglia” [удивленіе] che rallegra e tiene viva l'anima. Rispetto alla dottrina del Nissenso, l'enunciazione skovorodiana contiene, tuttavia, un risvolto potenzialmente ambiguo, poiché l'immagine impiegata dallo scrittore non esclude che la ricerca umana possa, effettivamente, avere una fine: “Но при полном открытіи всего-на-всего ищезает удивленіе”. Spetterebbe all'uomo, dunque, “autolimitarsi”, per non esaurire, saziandolo, il piacere della contemplazione: “К чему желать все перезнать?”.

La seconda parte del passaggio sembra, però, fuggire quest'ultima ipotesi, ristabilendo, tramite un versetto di Baruch (*Bar* 3, 24-25)⁴¹ e una citazione reci-

³⁹ [Sebbene non sia concesso aprire tutte le porte in questo impercorribile Labirinto, sai che al di sotto di questo sigillo si nasconde il tesoro di Dio].

⁴⁰ [A che serve desiderare di conoscere tutto? È un divertimento insaziabile andare a zonzo per i giardini e le dimore di Salomone, senza tuttavia vedere ogni cosa. Cercare e stupirsi significano la medesima cosa. Questo movimento rallegra e vivifica l'anima, come la corrente l'acqua che scorre tra le rocce. Ma quando si è scoperta ogni cosa, allora viene meno la meraviglia. S'indebolisce l'appetito e sopraggiungono prima la sazietà, poi la noia e il tedio (...) Se c'è qualcosa che non comprendi grida con Baruch: “O Israele! Quanto è grande la casa di Dio. È grande e non ha fine”. “Questo mare immenso...”. Si veda l'episodio “gemello” in PZ II, 136: “Два Пришелцы вошли в ХРАМ СОЛОМОНОВ: Один Слѣпый, Другій Очитый. Слѣпый без Ползы возводил Очи и водил Вѣжды свои по Стѣнам Храма. А Очитый (...) ненасытною забавлялся Веселостю [...]” [Due pellegrini entrarono nel tempio di Salomone: uno era cieco, l'altro ci vedeva. Il cieco senza alcun giovamento levava in alto gli occhi e faceva scorrere le palpebre lungo i muri del tempio (...) quello che ci vedeva si dilettava di insaziabile allegria] (corsivo mio MGB).

⁴¹ Cf. *Bar* 3, 24-25: “О, Израилю, коль великъ домъ Бжій и пространно мѣсто селенія егw! Велико и не имать конца, высоко и безмѣрно” [Israele, quanto è grande

sa da *Sal* 103, 25 (“Сіє море великое...”) ⁴², la tesi dell’*infinità* della “casa del Signore”: “закричи с Варухом: ‘О Израилю! Коль велик дом Божій! Велик и не имать конца’ ‘Сіє море великое...’” (PZ II, 29).

Nonostante le parziali incongruenze di cui si è detto sopra, da quest’ultimo passo emerge con nettezza l’idea, di per sé estremamente innovativa, che l’infinità della casa-labirinto divina non testimoni solo l’evidenza dei limiti strutturali della gnosi umana, ma che essa costituisca, paradossalmente, un inaspettato arsenale di potenzialità per il soggetto, a cui è concesso il privilegio di sperimentare la “meraviglia” di un inesausto processo conoscitivo: “Искать и удивляться, значит то же. Сіє движеніе веселит и оживляет душу, как стремленіе текущую по камнях воду.” (*ibid.*).

Ci troviamo di fronte, nel complesso, ad un passo fortemente permeato del lessico relativo alla dottrina dell’*epektasis*, a partire dall’uso del termine “movimento” [движеніе] per definire la complessa relazione tra *eros* e *gnosis*, fino all’insistenza sulla “meraviglia” [удивленіе] generata nell’uomo dalla ricerca di Dio, la quale, insaziata [ненасытная], mantiene vivo l’appetito [аппетит] di chi desidera conoscerlo ⁴³.

La persuasione che la visione dell’eterno sia, *ipso facto*, fonte di godimento [забава] insaziabile [несытый] si incontra anche nel dialogo *Blagodarnyj Ero-dij* [Il riconoscente Erodios] (1787), la cui stesura è di molto posteriore a quella del *Silenus Alcibiadis*:

la casa di Dio, quanto è vasto il luogo del suo dominio! È grande e non ha fine, è alto e non ha misura]. Si noti che nello stesso trattato (PZ II, 14), il cosmo è descritto come “casa dell’Eterno” [Дом ВЪЧНАГО].

⁴² Cf. *Sal* 103, 25: “Сіє море великое и пространное: тамъ гади, ихже нѣсть числа, живитнаа малаа съ великими” [Ecco il mare spazioso e vasto: lì guizzano senza numero animali piccoli e grandi]. L’immagine del mare per designare l’incomprendibilità di Dio è tipica del Nisseno: secondo Gregorio, la natura di Dio sta davanti al ragionamento, che si protende verso di essa “come un mare immenso” [πέλαγος ἀχανος] (*Contra Eunomium* I, 364). Secondo Gregorio di Nazianzo (*Oratio XXXVIII*, 7), Dio comprende in sé ogni cosa come “un mare infinito” [οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκλήπτων ἔννοιαν] (PG XXXVI, 317b). L’affermazione è ripresa da Giovanni Damasceno in *De fide orthodoxa*, I, 9, PG XCIV, 836 [cf. Völker 1993 (1955¹): 179, 392]. È di certo interessante notare che nella tarda produzione skovorodiana il mare finisce per rappresentare Dio e la Bibbia (PZ II, 34, 135), mentre nei dialoghi degli anni ’70, conformemente alla retorica barocca, esso designa perlopiù la *vanitas mundi* (cf. “[...] a морем и водою, лживость всякія плоти”, PZ I, 265), con la sola eccezione di PZ I, 196.

⁴³ L’“appetito” a cui fa riferimento Skovoroda riguarda, naturalmente, le realtà superiori. Come si ricorderà dal capitolo 4, l’indagine del cosmo fisico, se non supportata da un’adeguata consapevolezza del *principio* immateriale che informa la *machina mundi*, è abitualmente condannata come una vana forma di *curiositas*. In particolare, in PZ I, 335, la scienza è accusata di aumentare la “sete” [жажда] nel cuore umano desideroso di risposte.

Сей Царскій Театр и дивный Позор всегда был Присный и неразлучный всѣм Любомудрым, Благодетивым и Блаженным Людем. Всякое Позорище ведет за собою Скуку и Омерзѣніе, кромѣ сего. Паче же сказать: чем болѣе зрится, тем живѣе рвется Ревность и Желаніе. Елико внутреннѣе отверзается, толико множайшая и сладчайшая Чудеса открываются. Не сей ли есть сладчайшій и насытый СОТ ВЕЧНОСТИ? (PZ II, 114)⁴⁴.

Nell'idea dell'estraneità dello spettacolo divino alle lusinghe della noia [Всякое Позорище ведет за собою Скуку и Омерзѣніе, кромѣ сего], poiché più lo sguardo vi penetra in profondità, più vi scorge nuovi misteri, torna, ancora una volta, una forte consonanza con la dottrina del Nissenò, che nelle *Homiliae in Canticum* (XI), paragona Dio ad una fonte da cui prorompe sempre nuova acqua, rendendo insaziato il desiderio di chi guarda: ciò che appare è, di volta in volta, "più grandioso e più divino di quello che si è visto" (cf. *supra* "Елико внутреннѣе отверзается, толико множайшая и сладчайшая Чудеса открываются")⁴⁵.

6.5. La sazieta

Come si ha avuto modo di vedere nel capitolo dedicato alla lotta contro il peccato, l'idea che la "noia" [скука, уныние] costituisca un ostacolo nell'ascesa, elidendo il desiderio di indagare i misteri divini, è una costante all'interno della produzione skovorodiana. In una lettera a Kovalyns'kyj del 9 luglio 1762, il nostro scrittore riassume in questo modo la catena generativa che dall'*eccesso* conduce ad una disposizione d'animo contraria a Dio: "Ex nimio nascitur satie-

⁴⁴ [Questo teatro regale e mirabile visione fu sempre eterno e indivisibile per tutti gli uomini sapienti, giusti e beati. Ogni visione reca con sé noia e disgusto tranne questa. Si dovrà dire di più: più la si guarda, più si fa intenso il desiderio. Più si penetra in profondità, più sono grandi e dolci le meraviglie che si disvelano. Non è forse questo il dolcissimo ed insaziabile nettare dell'Eternità?]. I *loci* in cui Skovoroda predica l'insaziabilità del Bene sono assai numerosi: cf. PZ I, 307: "Я Сосца Ея [Вѣчная Мати Святыня] сосу без Омерзѣнія. И алчу паче и паче" [Attingo alle sue mammelle senza mai stancarmi. Ne bramo sempre di più]; PZ II, 231: "ὁ παράδεισος, qui semper spectatur et nunquam satiat". In PZ I, 321 l'insaziabilità è direttamente collegata al principio apofatico del *nascondimento* di Dio, enunciato in *Sal* 17, 12 (Положи тму закровь свой): "Видят и насладиться в Сытость не могут. Мы же не видим за Стеною и Мраком Стихийным. 'Положи Тму, Закров свой'." [Vedono e non possono saziarsi di questa dolce visione. Noi invece non vediamo a causa del muro e della tenebra della materia. "Si avvolgeva delle tenebre come di velo" (*Sal* 17, 12)].

⁴⁵ Nel *De Vita Mosis* (II, 231-239), Gregorio si sofferma, inoltre, sul motivo dell'insaziabilità nella contemplazione del Bello, la cui origine è platonica, affermando che Dio, nella sua munificenza, accetta di saziare il desiderio di Mosè, ma "non gli promette requie e sazieta" [σπάσιν δέ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον]. Cf. Platone, *Simposio* 211c e Plotino, *Enneadi* V, 8, 4.

tas, ex satietate tædium, e tædio ægritudo animi” (PZ II, 219). Si tratta, d’altra parte, di un’idea comune tra gli autori ecclesiastici che si inseriscono nella tradizione evagriana della lotta ai λογισμοί (Špidlík 1985: 202)⁴⁶ e del pensiero greco nel suo complesso, che identifica nella sazietà [κόρος] una spinta al male⁴⁷.

Per Origene, che vi dedica un passaggio del *De principiis* (I, 3, 8), essa è la sensazione di pienezza sperimentata dall’uomo che, una volta giunto alla beatitudine eterna, partecipa all’essenza divina, arrestando, così, la tensione al progresso insita nel processo conoscitivo “terreno” (cf. Harl 1966)⁴⁸:

[...] Quando a questa [la vita beata] saremo riusciti ad arrivare dopo molto lottare, vi dobbiamo persistere sì da non avere mai sazietà di quel bene [ut nulla umquam boni illius satietas capiat]; ma quanto più attingiamo da quella beatitudine tanto più deve dilatarsi ed aumentare in noi il desiderio di essa [...] Se poi talvolta qualcuno di coloro che sono arrivati al grado più alto di perfezione è preso da sazietà [satietas cepit aliquem ex his], io credo che non in un solo momento egli viene privato della perfezione e decade [...] (*De principiis*, I, 3, 8; Origene 1977: 180).

Anche Filone (*De opificio mundi*, 69; *De somnis* I, 50) si era soffermato sul pericolo che l’abbondanza di nutrimento divino generi nell’uomo “ozio e sazietà” [αργία καὶ κόρος], contrapponendovi – come d’altra parte lo stesso Origene, che invita a “dilatare il desiderio” – la necessità di rinnovare e moltiplicare lo stupore di fronte allo “spettacolo” [θεάματα] del cosmo⁴⁹. Non potrà passare inosservata, a questo riguardo, la marcata affinità tra i *theamata* filoniani e il “teatro” del cosmo [царский театр и дивный позор] nel già citato *Blagodarnyj Erodij*, la cui bellezza, come per l’Alessandrino, scongiura il pericolo che nel cuore dell’uomo insorga la “noia” [скука] che arresta, tramite la sazietà [насыщение], la tensione verso Dio⁵⁰.

⁴⁶ Cf. Evagrio, *Practicus*, XII; Giovanni Climaco, PG LXXXVIII, 789d; Diadoco, *Centuria* XCVI.

⁴⁷ Per uno studio della storia pregressa del termine e delle sue implicazioni morali nel greco classico, cf. Harl 1966: 376sgg.

⁴⁸ Si noti che Harl interpreta la sazietà origeniana come “arrêt du mouvement qui pousserait à continuer” (1966: 384), quindi sullo sfondo delle riflessioni gregoriane sul movimento spirituale.

⁴⁹ Sul desiderio insaziabile di contemplazione, cf. anche Clemente Alessandrino, *Stromata* VII, 3, 1. Nell’omelia *Quod Deus non est auctor malorum* (PG XXXI, 344), Basilio di Cesarea riprende le riflessioni origeniane sul κόρος, identificando nella “sazietà” [κόρον λαβοῦσα] di fronte alle bellezze del Giardino [τῆς μακαρίας τέρψεως] una delle cause della caduta di Adamo entro quello stato di *torpore* morale [νυσταγμός] che elide la “meraviglia” dell’atto conoscitivo: “Τοῦτο δὲ συμβαίνει αὐτῇ, ὅταν, κόρον λαβοῦσα τῆς μακαρίας τέρψεως, καὶ οἷον νυσταγμῶ τινι [...]” (cf. Harl 1966: 383).

⁵⁰ In Filone si incontra spesso l’idea dello “spettacolo” [θεάματα] allestito da Dio per le anime (cf. anche *De mutatione nominum* 212, *De somnis*, I, 165), forse con un’allusione al *Fedro*. Ciò potrebbe avere influenzato la rappresentazione skovorodiana dell’atto contemplativo come “teatro” (cf. *supra* “царский театр” e PZ I, 148: “поступай здесь так, как на оперѣ и довольствуйся тѣм, что глазам твоим представля-

Secondo il resoconto skovorodiano, l'antidoto alla progressiva riduzione dello iato tra *eros* e *gnosis* risiede, infatti, nella "bellezza" e nell'infinità dei misteri divini [Κολη велик дом Божій! Велик! и не имать конца], le quali inficiano *strutturalmente* la possibilità che il soggetto si lasci alienare dalla "noia".

Questa posizione lo accomuna, ancora una volta, alla dottrina dell'*epektasis* nell'elaborazione di Gregorio di Nissa, per il quale non è possibile che la creatura finita sperimenti alcun senso di sazietà dal punto di vista ontologico, a causa della difformità tra la finitudine umana e l'infinità divina (von Ivánka 1992 [1964]: 141-142)⁵¹. Anche la tesi di Massimo il Confessore, che riprende il *De vita Mosis* di Gregorio, è che Dio, per natura infinito, tenda all'infinito l'appetito di chi partecipa della sua essenza (Sherwood 1955: 188; Blowers 1992: 160). Di qui il perpetuo moto spirituale in cui sono coinvolte creature:

Dio è immobile, in quanto è la pienezza di tutte le cose e se tutto quello che ha preso la sua esistenza dal non essere è mobile, in quanto, per certo, si muove verso una determinata causa, e se niente che si muove si è ancora fermato, in quanto non ha ancora posto termine alla potenza del suo movimento, la quale è conforme al desiderio, una volta che abbia ottenuto l'estrema realtà desiderabile, allora nessuna delle cose che si muove si è fermata, perché non ha ancora conseguito l'estrema realtà desiderabile [...] (*Ambiguum* 7, PG 1069b; Massimo il Confessore 2003: 207)⁵².

Lo stesso Skovoroda, che, come Massimo, predica in termini *cinetici* la tensione dell'uomo, *in viaggio* verso Dio attraverso i diversi gradi ontologici, giunge ad escludere dal proprio orizzonte etico il *koros* origeniano, postulando, da un lato, l'eterna rincorsa dell'anacoreta [Ты станеш вѣкъ меня ловить на то, чтоб

еться" [accedi al cospetto dei misteri divini come se fossi all'opera e accontentati di quel che si offre alla vista]), sebbene l'immagine sia, *par excellence*, tipica della cultura barocca. L'idea dell'uomo come "spettatore" [зритель] di immagini immateriali, opposte agli "spettacoli creati dall'uomo" si incontra, tuttavia, anche nella traduzione skovorodiana del plutarco *De tranquillitate animi* (1789): "[...] человек, зритель не мертвых и рукотворенных человеческим орудіем образов, но тѣх, кои само собою умное Божество, вѣчная своя подобія, утвердило на тверди небесной. Вот иконы невидимости его!" [l'uomo non è spettatore di immagini morte, create per mezzo di strumenti umani, ma di quelle immagini che la divina intelligenza ha fissato nel firmamento a sua eterna somiglianza. Ecco le icone della sua invisibilità!] (PZ II, 215). Cf. il passo originale, notevolmente rimaneggiato da Skovoroda, in *De tranquillitate animi* 477c, 8-11.

⁵¹ Secondo quanto scrivono von Ivánka (1992 [1964¹]: 141-142) e Heine (1975), la teoria gregoriana dell'*epektasis* nascerebbe in polemica proprio con il concetto origeniano della "sazietà" come causa della caduta delle anime e del loro allontanamento dal Bene. Secondo Blowers (1992), Heine avrebbe invece esagerato l'idea della dipendenza di Gregorio da Origene.

⁵² Per Massimo la "sazietà" è ciò che estingue il desiderio: "πόθου πατέρα ποιουμένην σοι τὸν κόρον, παραδόξως ἐπιτείνοντα τῇ μεταλήψει τὴν ὄρεξιν" (PG XCI, 1089b).

никогда не уловить] e, dall'altro, l'infinità dell'edificio divino, di cui l'uomo non può esaurire, attraversandolo, ogni mistero [Ненасытная есть Забава гулять по Соломоновских Садах и домах, а не все высмотреть]. L'inesauribilità del moto salvaguarda, così, l'inesauribilità del desiderio [аппетит].

Il *fine* e la *sazietà* del processo conoscitivo finiscono per coincidere, paradossalmente, con la tensione *infinita*, o *eros*, che spinge l'uomo alla ricerca di un oggetto che non può essere in alcun modo circoscritto dalla mente umana.

7. *Otium e negotium*. Il tempo del saggio come *imago aeternitatis*

Nella parabola analizzata nel capitolo precedente, il movimento spirituale con cui l'anacoreta tenta, invano, di colmare la distanza che lo separa da Dio si traduce nell'*unica* attività a cui consacrare la propria vita. Il termine che designa la ricerca di Dio è, come si ricorderà, “забава”, il quale, nella lingua dell'epoca, ha il duplice significato di “divertimento” [развлечение], e del più generico “occupazione” [дѣло, занятіе]¹. Nel corso di quest'ultimo capitolo ci occuperemo, dunque, di come il soggetto che *ritorna* a Dio tenta di spiritualizzare la radicale divaricazione ontologica che lo separa dalla sua fonte: il tempo terreno.

Le prime riflessioni skovorodiane sul significato dell'occupazione terrena compaiono nel dialogo *Dialog, ili razglagol o drevnem mire* [*Dialogo, o discussione sul mondo antico*] (1772), in risposta a quanti sostengono che egli “non faccia nulla”. Con “забава” lo scrittore definisce il fine e il “punto più alto” [корѹфа, и вѣрх, и цвѣт] della propria esistenza in Dio, elencando, tra gli equivalenti semantici del termine, il latino *oblectatio*, il greco διατριβή, e lo slavo ecclesiastico “глум”: “[...] Мнози глаголют, Что ли дѣлает в Жизни Скворода? Чем забавляется? Аз же о Господѣ радуюся Веселюся о Бозѣ Спасѣ моем... Забава, Римски Oblectatio, Еллински Діатріба, Славенски Глум, или Глумленіе, есть Корѹфа, и Вѣрх, и Цвѣт, и Зерно Человѣческія Жизни [...]” (PZ I, 307)².

Nel passaggio successivo, il contenuto dell'“occupazione” skovorodiana viene circoscritto all'incessante osservazione dei comandamenti divini, sintetizzata nel verso tratto da *Sal* 118, 5 “поглумлюся в заповѣдях вѣчнаго” [in mandatis tuis exercebor]: “Свою Коемуждо видь Забава мила. Аз же поглумлюся в Заповѣдях ВѢЧНАГО. Ты вѣси, яко люблю Его и яко Он возлюбил мя есть [...] Кратко рѣщи: се есть Діатріба и Типик моя Жизни!” (*ibid.*)³.

¹ Cf. Barchudarov *et al.* 1992: VII, col. 157. Anche l'opera anonima *Synonjima slavenorosskaja* (seconda metà XVII sec.) riporta “упражнение” come sinonimo di “забава” (cf. Nimčuk 1985).

² [Molti si chiedono “cosa fa nella vita Skovoroda?”, “di cosa si occupa?”. Gioisco nel Signore. Esulto in Dio, mio Salvatore ... Il divertimento, in latino *oblectatio*, in greco *diatribà*, in slavo *glum*, o *glumlentie*, è il vertice, il culmine, il fiore e il seme della vita umana]. Per una breve nota linguistica su questo esempio di “lessicologia comparata”, si veda Shevelov (1994 [1991¹]: 126-127).

³ [Ciascuno ha cara la propria occupazione. Io mi esercito nei comandamenti dell'Eterno. Tu sai quanto lo amo e quanto lui ha amato me (...) in breve: questa è la *diatriba* e la regola della mia vita!] (*ibid.*).

In una lettera a Jakiv Pravyc'kyj del 25 aprile 1786, Skovoroda porta nuovamente ad esempio del contenuto della propria “occupazione” il *Salmo* 118, 15 [Поглумлюся в запов[ѣдех] твоих], e la “vita in Cristo” della *Lettera ai Filippesi* (1, 21): “Вот Діатріба Давидова: ‘Поглумлюся в запов[ѣдех] твоих’. Вот Павлова: ‘Мнѣ бо еже жити: Христос...’” (PZ II, 367)⁴.

La semantica della “забава” skovorodiana, che inizia così a definirsi come un *esercizio* spirituale, trova ulteriore chiarimento nel dialogo *Blagodarnyj Erodij* [*Il riconoscente Erodios*] (1787), dove essa è nuovamente proposta come sinonimo dello slavo ecclesiastico “глум”⁵ e del greco “діатріба”, nel senso generico di “occupazione” [провожденіе времени]:

Пишек: [...] А что значит Глум? Я вовся не разумѣю. Мню, яко Иностранное Слово сіе.

Еродій: Никако. Оно есть Ветхославенское. Значит То же, что забава, еллински Діатріба́ (Діатріба́). Сирѣчь Провожденіе Времени (PZ II, 114)⁶.

Nel passaggio successivo, l’esegesi del termine – che riflette in modo corretto il primo dei significati del lessema greco διατριβή, “consumere tempus”⁷ – è arricchita tramite il suo accostamento a *Sal* 45, 11, “Оупразднитесь и уразумѣйте” [vacate et videte]: “Сей Глум толико велик, яко нарочито Бог возбуждает к нему: ‘Упразднитесь и уразумѣйте’” (*ibid.*)⁸. Il verso del *Salmo* 45 è subito seguito da *Sal* 118, 15 [В заповѣдех твоих поглумлюся], già elencato in precedenza come sinonimo della *zabava* skovorodiana, a cui l’accomuna, oltre alla struttura sintattica, l’aspetto “gnostico” [уразумѣю / уразумѣйте] che scaturisce dall’“occupazione” [поглумлюся / упразднитесь]

⁴ [Ecco la *diatriba* di Davide: “mi esercito nei tuoi decreti” (*Sal* 118, 5). Ed ecco quella di Paolo: “per me infatti il vivere è Cristo...” (*Fil* 1, 21)]

⁵ Il *Leksykon* di Pamvo Berynda (1627) definisce глум come “смѣх, жарт”. Anche lo *Spravočnyj i ob’jasnitel’nyj slovar’ k Psaltiri* di P.A. Gil’tebrandt (1993 [1898¹]: 453) evidenzia il carattere ludico (шутка, насмѣшка) e al contempo meditativo (exercitatio) del termine. Tra i significati di “глум”, Sreznevskij (1989 [1893-1912¹] I: col. 522) riporta i seguenti: шумъ, tumultus, забава, nugae, θυμέλη. Su “nugae” si veda il seguente passo tratto da una lettera di Skovoroda a M. Kovalyns’kyj del maggio-giugno 1763: “Quid agas? Sic homo sum: nihil mihi dulcius nugis istis. Quodsi quando incido in hominem similium nugarum studiosum, tantum non sublimi ferio vertice sidera. Sentisne, quorsum haec tam putida tendunt, ut idem ait? Te, inquam, innuo; te enim amo, talium nugarum pariter mecum cupidum. Nauta enim nautae, asinus asino et sus sui, ut ajunt, pulcher.” (PZ II, 319).

⁶ [Pyšek: Ma cosa significa *glum*? Il senso non mi è chiaro. Penso che sia una parola straniera. Erodij: Niente affatto. È una parola dell’antico slavo. Ha lo stesso significato di *zabava* e del greco Δіатріба́, vale a dire il modo in cui si trascorre il tempo].

⁷ Cf. la voce corrispondente in Stephanus 1831-1865.

⁸ [Questa occupazione è grande a tal punto che il Signore invita chiaramente a prendervi parte: “siate inattivi e sappiate” (*Sal* 45, 11)]. Ho modificato la traduzione della Bibbia della CEI (“fermatevi e sappiate”) per dare maggior risalto alla semantica di “оупразднитесь / vacate”.

in cui è impegnato il soggetto: “В заповѣдех твоих поглумлюся, и уразумѣю пути твоя” (*ibid.*)⁹.

Da ciò andrà dedotto, quindi, che i predicati “поглумлюся” [exercebor] e “упразднитесь” [vacate] devono essere considerati due manifestazioni tra loro complementari della “забава” sperimentata dal soggetto che si mette alla ricerca di Dio.

Di conseguenza, la relazione di sinonimia *translinguistica* “Глум Значит То же, что забава, еллински Διατριβή (Диатриба)” andrà estesa al gruppo semantico “упраздниться / праздность” [vacate / vacatio, otium]: il primo termine [поглумлюся; exercebor] specifica la natura *ascetica* di tale attività, nel senso di *esercizio*¹⁰ teso al perfezionamento spirituale. Il secondo [упразднитесь; vacate] aggiunge, invece, nuovi elementi alla decifrazione del contesto temporale dell’ascesi, che è quello della “праздность” [vacatio, otium], il tempo libero dalle attività mondane.

Grazie all’apporto semantico dell’ipotesto veterotestamentario, si passa, così, dalla vaghezza della prima definizione (“значит то же, что забава, еллински διατριβή – диатриба, сирѣчь провождение времени”) ad una formula infinitamente più ricca di nuovi significati: “occupazione [сирѣчь провождение времени], svolta nel *tempo libero* [упразднитесь], che conduce alla *compreensione* di Dio [уразумѣйте]”.

La coesistenza, all’interno del medesimo termine, di un significato *ludico* [упразднитесь], e di uno di natura *contemplativa* [уразумѣйте], è rimarcata nel dialogo *Alfavit, ili bukvar’ mira* [Alfabeto, o abbecedario del mondo] (1772), dove “праздность” viene presentato come sinonimo del greco σχολή [школа]¹¹, nella duplice accezione di “tempo libero” [празность] e “occupazione, studio” [упражнение] rivolto all’indagine di Dio: “Я их благословенную, яко природную, ШКОЛУ (разумѣй, празность, упражненіе) блажу и поздравляю. Радуюсь, если и сам в одной из сих Наук, только бы сіе было с Богом, упражняюсь” (PZ I, 420)¹².

⁹ [Mi dedicherò ai tuoi decreti e conoscerò le tue vie]. L’oggetto della gnosi è, ovviamente, Dio, come dimostra la parte conclusiva, qui omessa, di *Sal* 45, 11: “уразумѣйте яку азъ есмь Бѣъ” [sappiate che io sono Dio] (corsivo mio MGB). Per l’esegesi di questo *Salmo* si veda anche PZ II, 114.

¹⁰ ἄσκησις; da ἀσκήω [mi esercito].

¹¹ Nel *Salmo* 45, 11 della *Elizavetijnskaja*, “оупразднитесь” traduce “σχοлаζάτε” nei *LXX*.

¹² [Dichiaro dunque beata la loro *scuola* (intendi: studio, otium) naturale e benedetta. Io stesso gioisco quando mi occupo di una di queste scienze, purché essa abbia a che fare con Dio]. Si noti che il primo dei significati di σχολή / школа, “упражнение” [studio, esercizio] (cf. “scholae dictae sunt [...] quod uacare liberalibus studiis pueri debent”; Festus 470, 14, in Festugière 1971: 155), coincide con il secondo dei significati di διατριβή, “studium, exercitium” (cf. Stephanus 1831, II), che, come si ricorderà, è legato a σχολή nella catena di equivalenze semantiche “забава, глум, диатриба, упразднитесь, празность, школа”. I due termini sono dati come contigui in Plutarco (*Comparatio Cimonis et Lucullis* I, 3: “σχολή μὲν οὖν καὶ ἡσυχία καὶ διατριβὴ περὶ λόγους

Nello stesso dialogo, incontriamo, inoltre, il termine “схολастик”, nel senso di colui che si dedica alla σχολή, astenendosi (*vacando*) dagli affanni mondani [от дѣл упражняется]: “Дясего добрый книгочїй книгочтенїю учится, а добрый Схολастик от дѣл упражняется” (*ivi*, 446)¹³. I riflessi positivi della fuga dal “*negotium* mondano” [терніем житейских печалей] sono, ancora una volta, di natura *gnostica*, secondo la sequenza suggerita da *Sal* 45, 11 e da *Sir* 38, 24, in cui la sapienza [Премудрость] è associata all’assenza di attività [ουμалаδδїя дѣянїемъ своимъ оупремудритсѧ]:

“Умалїяяся дѣянїемъ своимъ, упремудритсѧ”. Сїе онъ твердитъ и в другомъ мѣстѣ: “Дѣла правды его кто возвѣститъ?”. “Умалїяяся сердцемъ, размышляетъ сїя”. [...] Умалїяяся сердцемъ и дѣянїемъ – значитъ то же. Умалїяющеся сердце значитъ не зарослое тернїемъ житейскихъ печалей и дѣл, а готовое къ снисканїю Правды Божїя. “Упразднитсѧ и разумѣйте” (*ibid.*)¹⁴.

I risvolti gnostico-contemplativi del gruppo *translinguistico* in cui sono compresi i lessemi забава / глум / празность / школа / διατριβή / σχολή si precisano ulteriormente prendendo in esame una lettera dell’ottobre 1763 al discepolo M. Kovalyns’kyj, dove il verbo *diatribein*, di cui “забавляться” deve ritenersi, come già detto sopra, l’equivalente slavo, descrive il “tempo trascorso nella saggezza di Cristo”, secondo le parole del *Rerum monachalium rationes* di Evagrio (PG XL, 1252-1264):

Legens Evagrii τὰ μοναχικά, his prae ceteris visus sum esse delectatus, quae tibi quoque communico, tibi inquam, felicissimo christianae philosophiae candidato. Scis enim, carissime, sæpenurnero a me laudari, τὴν σχολὴν καὶ τὴν ἡσυχίαν καὶ τῆ τοῦ Χριστοῦ σοφίᾳ ἐνδιατριβουσαν. Dicique ipsum Christum fuisse principem τῶν σχολαστικῶν (PZ II, 313)¹⁵.

I due sostantivi che accompagnano l’esercizio della “sapienza di Cristo” [τῆ τοῦ Χριστοῦ σοφίᾳ ἐνδιατριβουσαν], σχολή [otium] e ἡσυχία [quiete], sono

ἡδονὴν τινα καὶ θεωρίαν ἔχοντας”), Giovanni Crisostomo, (*In epistulam ad Thimoteum*, PG LXII, 592) e nel *Lessico Suda* (1802); lo stesso fa Skovoroda, mettendoli in relazione in una lettera a M. Kovalyns’kyj del gennaio-febbraio 1763: “Suspīcor enim te meditari τὰς διατριβὰς τὰς σχολαστικὰς” (PZ II, 274).

¹³ [perciò un buon grammatico si dedica alla lettura, e un buon scolastico si astiene dalle faccende mondane]. Si noti che “упражняється” ricalca la semantica del greco σχολάζειν nei significati, tra loro complementari, di “essere libero” [от дѣл упражняется] e “dedicarsi a qualcosa” [школу, разумѣй, упражненїе], come risultato della *vacatio* creata dalla prima condizione. Cf. Sreznevskij (1989 [1893-1912] III: col. 989).

¹⁴ [“chi ha poca attività diventa saggio” (*Sir* 38, 24). Egli lo ribadisce altrove: “chi annuncerà le opere di giustizia?” (*Sir* 16, 22). “tali cose pensa chi ha poco cuore” (*Sir* 16, 23). Avere poca attività e poco cuore significano la stessa cosa. Un cuore che si fa piccolo significa un cuore in cui non crescono le spine degli affanni mondani, pronto alla ricerca della verità di Dio: “siate inattivi e sappiate” (*Sal* 45, 11)].

¹⁵ I primi a richiamare l’attenzione su questo passo dell’epistolario sono stati Uškalov e Marčenko (1993: 65).

tratti, effettivamente, dal testo evagriano, al cui interno essi esemplificano l'attività del monaco ideale, finalizzata a sollevarsi dagli affanni del mondo¹⁶. La loro contiguità contribuisce, inoltre, a definire con maggiore precisione il rapporto di quasi-sinonimia che intercorre tra i termini διατριβή e σχολή, i quali circoscrivono un'attività di tipo contemplativo [τῆ τοῦ Χριστοῦ σοφία], situata sullo sfondo della "quiete" [ἡσυχία] che fa seguito all'abbandono del mondo e del suo *negotium*. Si noti, inoltre, che nel medesimo passo, Skovoroda reinterpreta secondo l'etimo greco l'espressione *princeps scholasticorum* – normalmente riferita a Tommaso Aquino – per designare l'adesione di Cristo alla σχολή di cui è pervasa la vita del monaco: "[...] dicitur ipsum Christum fuisse principem τῶν σχολαστικῶν" (PZ II, 313).

Le complesse stratificazioni semantiche del termine διατριβή si risolvono, dunque, in una sostanziale coincidenza tra il lessema "забава" e il greco σχολή, o "праздность", di cui esso assorbe i due significati principali: tempo libero dal *negotium*, e attività teoretica, studio¹⁷, il cui oggetto è l'indagine dei misteri divini.

Di ciò si ha conferma, inoltre, in quei casi in cui "забава" e "забавляться", pur non intervenendo nella catena sinonimica глум / діатриба, appaiono in contesti fortemente permeati dal motivo apofatico dell'inconoscibilità divina, con lo scopo di definire l'attività teoretica dell'intelletto che cerca di comprendere la *tenebra*: "Помни, что Фигуральный Мыр сей есть то из Гаданий сплетенна, а запечатлѣнна Тайнами КНИГА. Забавляй в сем Умном Раѣ Мысли твои" (PZ II, 147)¹⁸.

¹⁶ "ἡσυχάσαι καὶ σχολάσαι", PG XL, 1257a. Si noti che nel mondo latino l'attività del monaco è definita "negotiosissima monasticae disciplinae otia" (PL CXX, 17a). Con una locuzione assai simile ("in otio negotiosus"), Skovoroda definisce la propria vita in una lettera a Kovalyn's'kyj del 25 giugno 1767 (PZ II, 353).

¹⁷ Si noti che nella traduzione skovorodiana del *De senectute* (1789), "забава" rende il latino "studia": "По моему мнѣнію, когда все в свѣте наскучило, то и самая жизнь наскучить может. Отроческій возраст имѣет для себѣ свои забавы" (PZ II, 198). Cf. il corrispondente testo ciceroniano: "Omnino, ut mihi quidem videtur, studiorum omnium satietas vitae facit satietatem. Sunt pueritiae studia certa [...]" (Cicerone, *De Senectute* 76).

¹⁸ [Ricorda che questo mondo figurale è un libro intessuto di enigmi, su cui sono impressi dei misteri. In questo paradiso intellettuale divertiti dunque ad esercitare i tuoi pensieri]. Cf. anche l'apologo contenuto nel dialogo *Kniga Aschan'* [*Il libro di Acsa*] (1767): "Библия подобна ужасной Пещерѣ, в коей жил Пустынный, братом своим посѣщенный. 'Скажи, братец, что тебе держит в сем Угрюмом Обиталищѣ?' Послѣ сих слов отворил пустынный висящую на Стѣнѣ Завѣсу... 'Ах! Боже мой!' – закричал гость, узрѣв Великолѣпіе, всякой Ум Человечѣской Превосходящее. 'Вот, братец, что мене забавляет', – отвѣчал уединенной. Потом брат с братом жить остался на вѣки..." [La Bibbia è simile ad un'orrenda caverna, in cui viveva un eremita, a cui era venuto a far visita il fratello. "Dimmi, fratello, cosa ti trattiene in questo triste albergo?". Quando egli ebbe pronunciate queste parole, l'eremita aprì una tenda appesa alla parete... "Mio Dio!" gridò il suo ospite, dopo avere visto una tal magnificenza che sorpassa ogni intelligenza (cf. *Fil* 4, 7). "Ecco, fratello mio, cosa mi offre

7.1. *Otium* e *σχολή*

L'uso in senso “teoretico” della triade *забава / празность / διάτριβα* riflette assai fedelmente la semantica di *σχολή* [otium; studio], *σχολάζω* [sono libero; mi dedico allo studio], e *otium*, così come essa si delinea nella letteratura cristiana e tardo-antica. Nato con un'accezione peggiorativa, nel senso di “inattività colpevole”, *σχολή* assume, infatti, connotazioni positive – in special modo presso Platone e Aristotele, in cui essa designa il tempo della *theoria* e della contemplazione della verità – per poi subire, con l'avvento del cristianesimo, un complesso processo di “teologizzazione” (Garzya 1996; Wartelle 1996: 197)¹⁹.

Nel contesto del primo cristianesimo, la pericope paolina “ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ” [per dedicarvi alla preghiera] (*I Cor* 7, 5), di per sé un semplice invito a dedicarsi alla preghiera, viene ripresa dai Padri nel senso di “consacrare il proprio tempo all'ascesa”, sottraendolo agli affanni terreni e alle pratiche del corpo, per votarsi interamente all'attività contemplativa²⁰.

Per Clemente (*Stromata*, VI, 18, PG IX, 396), lo “gnostico” è colui che si occupa [διατρίβει] di ciò che è più importante (*scil.* Dio), a cui dedica il tempo libero dal *negotium* [σχολή]. In Eusebio di Cesarea si incontrano espressioni come “ἡ περὶ τὸ θεῖον σχολή” (*Demonstratio Evangelica* 1, 9, PG XXII, 77d; *Historia ecclesiastica* 6, 15), mentre Cirillo di Gerusalemme insiste sulla *vacatio* offerta dal tempo festivo per *consacrarsi* a Dio (*Catechesis ad illuminandos*, 1, 5, 376b), in opposizione al *negotium* [περὶ τὸν κόσμον μάτην ἀσχολούμενος] degli affanni mondani.

Lo stesso *Sal* 45, 11, “σχολάσατε [ουπразднитесѧ] καὶ γνῶτε ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ θεός”, citato a più riprese da Skovoroda a proposito del contenuto *gnostico* della propria “забава” (cf. *supra*, PZ II, 114; PZ I, 446), è stato fatto oggetto di un'esegesi di marca platonizzante, soprattutto presso Origene, che interpreta il verbo come funzionale all'atto contemplativo: “Σχολάσατε καὶ γνῶτε, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ Θεός, κ. τ. ἐ. Σχολῆς χρεία πρὸς τὸ γνῶναι τὸν Κύριον” (*Selecta in Psalmos*, PG XII, 1436)²¹.

Più in generale, negli autori ecclesiastici il termine passa a definire lo studio, la preghiera e la stessa vita monastica, definita *Schola Christi* (Harl 1983:

divertimento e occupazione”, rispose l'eremita. In seguito il fratello si fermò a vivere lì per sempre] (PZ I, 245).

¹⁹ Per Platone si veda *Fedone* 66d e Festugiere 1971: 155. Per Aristotele si veda *Ethica Nicomachea* (1177b), dove *σχολή* è sinonimo di θεωρητικὴ ἐνέργεια. Sulla semantica del termine nella letteratura cristiana cf. anche Harl 1983.

²⁰ Cf. Ignazio di Antiochia, *Epistula* VII, 7, 3 (Χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει, ἀλλὰ θεῷ σχολάζει), citato anche da Giovanni Damasceno nei *Sacra Parallela* (PG XCVI, 429). Ma si veda anche 2 *Tm.* 2, 3-4 sull'estraneità del *miles Christi* ai “negotia saecularia”.

²¹ Cf. anche Crisostomo, PG XLIX, 365. Il verbo “vacare” è messo in relazione alla “visione di Dio” anche nelle traduzioni latine di Origene: “[...] qui vacat ad videntium Deum” (cit. in Leclercque 1963: 47).

225). Di quest'uso, che risente della rappresentazione neotestamentaria di Cristo come *rabbi* [maestro]²², si trova traccia anche nello scrittore ucraino, nell'allusione alle "scuole di Cristo" del dialogo *Razgovor pjati putnikov* [Discussione tra cinque viaggiatori] (1772): "[...] Храмы Христоваго Ученія и школы" (PZ I, 337).

Il termine latino *otium* ha subito la medesima evoluzione del suo corrispettivo greco (André 1962): in particolare, nel contesto della vita monastica, esso designa il tempo dedicato alle attività spirituali, come anticipazione del "riposo eterno" garantito dalla vita ultraterrena. Si tratta, dunque, di un *quid medium* tra due opposti, l'*otiositas* e il *negotium*²³.

Questo preciso impiego semantico, che sembra perdersi dopo il XII secolo, per risorgere nel *De otio religioso* del Petrarca (1353-1361)²⁴, era stato anticipato dalla classicità, di cui il messaggio cristiano si appropria, apportandovi alcune sostanziali modifiche (Leclerque 1963: 28sgg.; Sieben 1986: coll. 2746-2756).

Con "otium" Cicerone traduce uno dei tre generi di vita (contemplativa, attiva, *apolaustica*, ossia, "dedicata al piacere") concepiti dai Greci, il *bios theoretikòs* [contemplativo] di Platone e Aristotele, e lo designa come il tempo adatto alla meditazione e allo studio: "quid dulcius otio litterato?" (*Tuscolanae*, 5, 105)²⁵. La suddivisione ciceroniana – o la tradizione apologetica a cui essa rimanda – potrebbe avere influenzato anche le enunciazioni skovorodiane sull'esistenza di una "забава" per ciascun uomo [коемуждо видь забава мила], e la definizione in senso *contemplativo* del proprio *modus vivendi*: "Аз же поглумлюся в Заповѣдях Вѣчнаго [...] се есть Діатріба́ и Типик моея Жизни!" (PZ I, 307)²⁶.

In Seneca, il termine non designa soltanto la *quies animi*, ma anche il tempo da dedicare alla filosofia e all'esercizio della virtù: "in otioso studio contemplationique aptior sit" (*De brevitate vitae*, 12)²⁷. La dottrina senecana dell'*otium*

²² Cf. *Gv* 1, 49; *Mt* 26, 25.49. Cf. anche Atanasio di Alessandria (*Epistola encyclica* 6, PG XXV, 246), che definisce la chiesa la "nostra scuola" [ἡδιδασκαλεῖον].

²³ La necessità dell'*otium* ascetico era esemplificata, nei circoli monastici occidentali, da un episodio, contenuto nelle *Collationes* (XXIV, 21) di Giovanni Cassiano, ma incluso originariamente fra gli episodi extra-canonici degli *Acta Johannis* (Parisinus gr. 1468, VI, 5; cf. Junod, Kaestli 1983: 153), in cui Giovanni, colto ad osservare una pernice, è accusato da un cacciatore di perdere tempo in passatempi meschini. Esso si ritrova, in forma isolata, anche entro alcuni manoscritti slavi (De Santos Otero 1978: 105, 118).

²⁴ Si noti che l'opera – nata dopo una visita alla Certosa di Montrieux nel 1347 – è incentrata su *Sal* 45, 11: "Vacate et videte quod ego sum Deus".

²⁵ Cf anche Agostino: "Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actiuo, et ex utroque composito" (*De civitate Dei*, XIX, 19). Sui generi di vita nella classicità cf. Joly 1956.

²⁶ [Io mi esercito nei comandamenti dell'Eterno (...) questa è la *diatriba* e la regola della mia vita!].

²⁷ Prima di lui, Virgilio aveva cantato gli *otia ruris*: "Deus nobis haec otia fecit" (*Ecloga* I, 6). L'espressione virgiliana compare nel trattato *Bran' archistratiga Michai-*

non sembra ignota allo scrittore ucraino, che, in una glossa alla traduzione del plutarco *De tranquillitate animi* (1789), ne fissa l'ideale in un *quid medium* tra l'*otium* [праздность] e l'*actio* della vita mondana [суеты]. Egli segue, in questo, il dettato senecano esposto nel *De tranquillitate* (IV, 2), come dimostra una giustapposizione dei due testi: “[...] Сенека, пишуци о спокойствіи сердца, не влечет человекъ в праздность, но много затѣвать не совѣтует, а сим самым отвлекает и от праздности, ибо праздным быть и суѣты затѣвать суть разныя крайности и равное безуміе” (PZ II, 204)²⁸; “Longe itaque optimum est miscere otium rebus, quotiens actuosa vita impedimentis fortuitis aut civitatis condicione prohibebitur [...]” (Seneca, *De tranquillitate*, IV, 2).

Il primo dei Padri latini a recuperare il senso senecano della parola *otium* è invece Agostino, che lo adatta al messaggio biblico, mettendone in evidenza i rari passaggi, tra cui il già citato *Sal* 45, 11, in cui il termine ha un significato positivo: “Agete otium et agnoscitis quia ego sum dominus: non otium desidiaе, sed otium cogitationis (*De vera religione*, 35, 65)²⁹. La lettura agostiniana di questo salmo è simile, nel risalto platonizzante accordato al nesso tra *otium* e *theoria*, a quella fornita da Skovoroda nel dialogo *Dialog, ili razglagol o drevnem mire* [*Dialogo, o discussione sul mondo antico*] (1772): “[...] никто не хочет от дѣл житейских упраздниться и очистить сердце свое, чтоб мог вникнуть в нѣдра сокровенной в святѣйшем библейном храме сладчайшей истинны, необходимо для всенародного щастія самонужнѣйшей. Не слыша Давида: ‘упразднитесь и разумѣйте...’ [...]” (PZ I, 308)³⁰.

la [*La battaglia dell'archistratega Michele*] (1783), dove gli *otia* del poeta mantovano, opportunamente *cristianizzati*, passano a definire la vita trascorsa nella consapevolezza della Risurrezione: “Не орю убо, ни сѣю, ни куплю дѣю, ни воинствую, отвергаю же всякую Житейскую Печаль [...] ТАМО и сам я покоюся, наслаждаюся, веселюся. Пою со Мароном: Deus nobis hæc otia fecit – ‘Бог нам сіе Празденство даровал’” [Non aro, non semino, non mi dedico ai commerci, non guerreggio, mi tengo lontano da ogni affanno mondano (...) Là [nella terra di Israele, MGB] io trovo riposo e piacere, mi rallegrо. Canto con Virgilio: Deus nobis hæc otia fecit, “Dio ci ha donato questi ozi”] (PZ II, 59, corsivo dell'autore). Cf. anche PZ II, 11: “[...] прохладною тѣнью праздность Мою успокоивающія, так что и мнѣ можно сказать с Мароновым Пастухом: Deus nobis hæc otia fecit” [(...) rasserenando con la loro fresca ombra la mia inattività, tanto che anch'io posso cantare insieme al pastore virgiliano: Deus nobis hæc otia fecit].

²⁸ [Seneca, scrivendo della tranquillità dell'anima, non invita all'inattività, ma neppure consiglia di essere troppo indaffarati; egli dissuade anche dall'essere inattivi, giacché essere inattivi o affannarsi dietro alle vanità mondane sono due estremi ugualmente sciocchi].

²⁹ Si veda Oroz Reta 1996. Cf. *Contra Academicos* II, 2, 4: “De otio meo gaudeo”; *Retractiones* I, 11: “et me ad christianae vitae otium contullissem”; *Epistula* X: “deificari in otio”, forse in relazione al *Commentarium in Somnium Scipionis* di Macrobio, I, 8, 8 e alle traduzioni latine di Porfirio (cf. Folliet 1962).

³⁰ [(...) nessuno desidera astenersi dagli affari mondani e purificare il proprio cuore per penetrare in seno alla dolcissima verità celata nel santissimo tempio biblico, indispensabile alla felicità di tutti i popoli. Non prestano ascolto a Davide: “siate inattivi e sappiate...” (*Sal* 45, 11)].

La consacrazione dell'*otium* all'*inventio veritatis* [от дѣл житейских упразднится (...) чтоб мог вникнуть в (...) сладчайшей истинны] torna anche in un'altra variazione sul medesimo salmo, contenuta nel dialogo *Alfavit, ili bukvar' mira* [*Alfabeto, o abbecedario del mondo*] (1772): “[...] готовое к снисканию правды Божія: ‘Упразднитеся и разумѣйте’” (PZ I, 446)³¹. Essa riproduce, almeno in apparenza, un celebre passo del *De civitate Dei* agostiniano, in cui è evidente, nell'elaborazione di una semantica positiva del termine *otium*, l'influsso della tradizione senecana: “[...] In otio non iners vacatio delectare debet; sed aut inquisitio, aut *inventio veritatis*” (XIX, 19, corsivo mio MGB).

7.2. Il tempo contemplativo come festa perenne

Dai passaggi riportati finora, emerge con una certa nettezza che la “праздность” skovorodiana – di cui забава / глум / диатриба devono ritenersi quasi-sinonimi – rappresenta, in accordo con la tradizione latina e cristiano-ellenistica, il tempo da dedicare allo studio, alla preghiera, alla contemplazione, per *progredire* spiritualmente verso lo stadio dell'unione con Dio [готовое к снисканию правды Божія]. Per la teologia dell'Oriente cristiano, il tempo, che in sé è la distanza [διαστήμα] che separa gli ordini del sensibile e del sovransensibile, deve essere impiegato, infatti, per procedere dallo stadio dell'“immagine” [εἰκὼν] a quello della “somiglianza” [ὁμοίωσις], riducendo, tramite l'inesausta consacrazione di se stessi all'esercizio contemplativo, la frattura che separa la “copia” dal “modello”³².

Ciò risulterà più chiaro se si prende in esame un passaggio cruciale del dialogo *Kniga Aschan' [Il libro di Acsa]* (1767), in cui gli attributi della vita *otiosa* costituiscono un predicato cristologico: “Христос есть сам Авраамов сын Исаак, то есть Смѣх, Радость и Веселіе, Сладость, Мир и Празденство [...]” (PZ I, 245)³³.

L'immagine di Cristo come seguace della σχολή di grado più autentico [Христос есть празденство] – altrove esemplificata dalla già citata espressione

³¹ [pronto alla ricerca della verità divina: “siate inattivi e sappiate”].

³² Cf. Gregorio di Nissa, *De hominis opificio*, XXII, PG XLIV, 204-205; Harl 1983: 228; Špidlík 1985.

³³ [Cristo è Isacco, figlio di Abramo, il cui nome significa riso, gioia, allegrezza, dolcezza, pace e ozio (...)]. Per l'esegesi di Isacco come “riso” si veda anche una lettera a M. Kovalyns'kyj dell'ottobre 1762: “Ἰσαάκ· enim hebraea vox dicitur significare ridebit” (PZ II, 233). Il modello è Filone, *De plantatione* 169 (Ἰσαάκ· ἐρμηνεύεται γὰρ Γέλως), ripreso anche da Clemente, *Paedagogus* I, 5, 21; Origene, *In Jeremiam*, 20, 6; Gregorio di Nissa, *Contra Eunomium*, 2, 1, 357. Per Cristo-Isacco si veda anche PZ II, 65: “Сей-то есть истинный Смѣх: non Dentes nudare, non Ore ringi, sed Corde ridere, как смѣется наш Исаак Оный: ‘Возрадов[ася] Духом ИИСУС...’ [Questo è l'autentico riso: non Dentes nudare, non Ore ringi, sed Corde ridere, come ride quel nostro Isacco: “Gesù esultò nello spirito” (Lc 10, 21)].

“Christus princeps τῶν σχολαστικῶν” (PZ II, 313)³⁴ – sancisce, infatti, l’inclusione di questa categoria temporale nel *modus vivendi* che Cristo offre come specchio a chi desidera seguirlo. In tal modo, la partecipazione dell’uomo alla dimensione sovra-temporale dell’Uno è vincolata alla progressiva uniformazione del proprio tempo a quello, indiviso, del Principio, tramite l’esercizio dell’*otium* contemplativo³⁵.

La necessità di invertire la relazione dialettica tra *otium* e *negotium*, mutando il primo, da eccezione alla normalità feriale, in un eterno *status viae* – modellato sull’*otium Christi* [Христос есть празднество] – ritorna in una glossa al passaggio finale del plutarco De *tranquillitate animi* (1789). Qui lo scrittore ucraino mette in relazione la frase “доброму челоуьку всякій день – праздник”³⁶ [per l’uomo buono è festa ogni giorno] con un analogo enunciato di Giovanni Crisostomo sulla trasfigurazione *sogettiva* della festa: “Вот мысль Иоанна Златоустаго. Праздник-де – не время творить, но чистый помысл. Сердце есть море неограниченное, а помыслы суть волны. Естли помыслы тихи, тогда спокойное сердце”³⁷ (PZ II, 215).

La “festa” [праздник] quotidiana dell’uomo buono – legata all’*otium* [праздность] dalla stessa idea della *vacatio* [празднь] – è riproposta, in termini pressoché identici, in una lettera a Jakiv Pravyc’kyj del 30 maggio 1785, in cui

³⁴ Su σχολαστικὸς nel senso di colui che pratica la σχολή, e non di “scolastico”, si veda *supra* e PZ I, 463. L’immagine si incontra già nella prima letteratura cristiana. Secondo Gregorio di Nazianzo, infatti, lo stesso Gesù preferiva l’*otium* della solitudine contemplativa agli affanni della folla: “καὶ Ἰησοῦς αὐτὸς, τὰς μὲν πράξεις τοῖς ὄχλοις, τὰς εὐχὰς δὲ τῇ σχολῇ καὶ ταῖς ἐρημίαις, ὡς τὰ πολλὰ, προσένεμεν” (*Oratio* 26, PG XXXV, 1237, 8).

³⁵ A Cristo-*prazdnost*’ si ispira, inoltre, l’esegesi etimologica compiuta da Skovoroda sul proprio patronimico, Savyč, trasformato in “Varsava”: “Вар, правдивѣ же Бар, есть слово Еврейское, значит сын. Сава же есть слово Сирское, значит субботу, Покой, Праздник, Мир. И так Вар-Сава – сын Савын, сирѣчь Сын Мира, так как Вар-Иона есть Сын Голубицы. Прим. Автора” [Var, o più correttamente Bar, è una parola ebraica, che significa figlio. Sava è una parola siriana, che significa sabato, quiete, festa, pace. E dunque Var-Sava, figlio di Sava, vale a dire figlio della pace, così come Var-Iona significa figlio della colomba. Nota dell’autore] (PZ II, 99). La “quiete” dispensata dall’astensione dal *negotium* ne modella il tessuto linguistico, trasformando lo scrittore nel “figlio” [вар] del “riposo” [сава], nell’incarnazione, anche nominale, del proprio ideale di vita. Come fanno notare Uškalov e Vakulenko (2007: 371), l’etimologia normalmente attestata tra gli autori ucraini barocchi (Berynda, *Leksikon...* 1627; Tuptalo, *Kniga Žitij svjatyč*, 1705) era, invece, “сын обращения” [figlio della conversione].

³⁶ Cf. Plutarco, *De tranquillitate* 477c: “ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἐορτὴν ἠγεῖται”. La frase è citata, senza rivelarne la fonte, anche nella raccolta di favole *Basni Char’kovskija* [PZ I, 121].

³⁷ [Ecco quel che pensa Giovanni Crisostomo. Non è il tempo a determinare la festa, ma la purezza dei pensieri. Il cuore è un mare sconfinato e i pensieri sono le onde. Se i pensieri sono quieti allora il cuore è calmo]. Si tratta di un motivo frequente anche tra gli Alessandrini (Clemente, *Stromata* VII, 35, 6; Origene, *Contra Celsum* VIII, 22).

Skovoroda discute l'importanza della ricorrenza pasquale, intersecando nuovamente la citazione plutarchea e quella crisostomica:

Совершеннии же мудрствуют со Златоустым: “Празднику не Время Творец, но Ведренная Совѣсть”. У Исаии же сей истинный Праздник нарицается: “Веселіе вѣчное над главою их” [...] тогда исполняется на нас высокая Пригча оная: “Святому ЧЕЛОВѢКУ кійждо День – Праздник” (PZ II, 375)³⁸.

Le parole di Crisostomo sull'estensione pancronica della festa – svincolata, cioè, dal dettato del tempo storico [не время творец], e inserita nella dimensione sovrastorica della coscienza che si rende simile a Dio [чистая совѣсть] – sono seguite da una citazione isaica (*Is* 41, 7) sull'eternità della gioia che contraddistingue la festa autentica: “У Исаии же сей истинный праздник нарицается: ‘Веселіе вѣчное над главою их’” [Isaia definisce così la festa autentica: “avranno una letizia perenne”].

In questo senso, l'estensione indivisa del tempo sovrasensibile si riflette *in speculo et in aenigmate* nell'inattività della festa terrena [праздник], la quale, se vissuta autenticamente, consente all'uomo di sperimentare su questa terra l'estensione ‘pancronica’ [веселіе вечное] della festa ultraterrena. Nel sistema di ombre e rimandi che è tipico dell'ontologia neoplatonica, l'*otium* terreno prefigura, dunque, il tempo della beatitudine futura.

7.3. L'*otium* come prefigurazione escatologica. L'*ebdomade* e lo *shabbath*

L'idea che l'*otium* [праздность] e la festa [праздник] terreni rimandino un'immagine ‘alterata’ del “riposo” della beatitudine ultraterrena risente di uno schema analogico che si incontra già nel pensiero patristico, il quale concepisce la vita contemplativa come un “riposo in Dio”, che anticipa il riposo eterno (cf. Leclerque 1963). Nel *corpus* skovorodiano quest'ultimo aspetto è richiamato,

³⁸ [Chi ha raggiunto la perfezione condivide queste sagge parole di Crisostomo: “a determinare la festa non è il tempo, ma la coscienza senza peccato”. Isaia definisce così la festa autentica: “avranno una letizia perenne” (...) a quel punto si avvera quella sublime parabola: “per l'uomo santo è festa ogni giorno”. L'espressione crisostomica a cui fa riferimento lo scrittore è, con tutta probabilità, quella riportata in una lettera a M. Kovalyns'kyj del 13 novembre 1762: “[...] Ioannis Chrysostomi, cujus hanc auream sententiam mitto tibi munusculo: Οὐδέν ἡμᾶς οὕτως εὐφραίνειν οἶωθεν, ὡς συνειδὸς καθαρὸν, καὶ ἐλπιδες ἀγαθαί. Nihil nos ita laetificari consuevit, quam conscientia pura et spes bonae” (PZ II, 248). Questo il passo nella versione originale, tratta da *Contra eos qui subintroductas habent virgines* (12, 7): “Οὐδέν γὰρ οὕτως ἡμᾶς εὐφραίνειν εἶωθεν, ὡς συνειδὸς χρηστὸν, καὶ ἐλπιδες ἀγαθαί”. Cf. anche un altro passo simile in *De sancta Pentecoste*, PG L, 455, 4-8: “οὐ καιρὸς ποιεῖ ἑορτήν, ἀλλὰ συνειδὸς καθαρὸν· ἑορτὴ γὰρ οὐδέν ἕτερόν ἐστιν, ἀλλ' ἢ εὐφροσύνη· εὐφροσύνην δὲ πνευματικὴν καὶ νοερὰν οὐδέν ἄλλο ποιεῖ, ἀλλ' ἢ συνειδὸς πράξεων ἀγαθῶν.”.

oltre che dalla citazione crisostomica riportata sopra, dai termini di derivazione biblica “седмица” [ἑβδομάδα; hebdomada] e “суббота” [sabbath].

Se ci avviciniamo al primo lessema nel suo significato letterale, l'*ebdomade* è la settimana di riposo che, secondo la legge veterotestamentaria, segue un ciclo di sette settimane (*Dt* 16, 10; *Lv* 23, 15): “И сочтите себѣ ѿ наутрѣа субѡтътъ [...] седмь седмиць цѣлыхъ”³⁹. Skovoroda tiene fermo questo significato di base, aggiungendovi, in accordo con la riflessione patristica anteriore, quello, *escatologico*, di “annuncio di gioia futura” [всѣм воскресеніе, просвещеніе и освященіе]: “Свѣтлая Седмица есть День Господень, Покойный Полудень, Весна Цвѣтоносная, Вѣчное Лѣто, Время Благо, Всѣм Воскресеніе, Просвѣщеніе и Освященіе” (PZ II, 145)⁴⁰.

L'esegesi skovorodiana dell'*ebdomade* sembra legarsi, infatti, alle speculazioni apocalittiche sulla tipologia escatologica della settimana biblica, che si diffondono con Ireneo (*Contra haereses*, V, 28, 3, PG VII, 1200a-b) e il padre apostolico Barnaba (Daniélou 1948). Esse, a loro volta, affondano le proprie radici nelle apocalissi giudaiche, in particolare nel *Libro di Henoc* e nel *Libro dei Giubilei* (*ibid.*). Siccome per il Signore “un giorno vale come mille anni” (*Sal* 89, 4), egli in seimila anni porterà a termine tutte le cose e il *settimo* millenio [седмица] sarà l'alba dell'Eternità: “Уразумѣй Вечер Седмицы и узриши Утро Седми-Тысящ Лѣт. ‘И бысть Вечер, и бысть Утро, но День един’ [...] ‘[...] яко един День пред Господем, аки 1000 Лѣт, и тысяща Лѣт, аки День един’. Оглянься на Ѳалом 89” (PZ I, 305)⁴¹.

In altri casi, Skovoroda cita il passo di *Lv* 25, 8-16 sul cinquantesimo anno (detto “anno giubilare”), che chiude il ciclo settenario di anni sabbatici, sancendo il riposo da tutte le attività e la liberazione degli animali domestici⁴²: “Да получив Шабас, хотя от Половины Горестнейших трудов уволнить возможем, естли не Осла нашего, то Душу нашу. И достигнем, если не в лѣто Господне пріятное в седмижды седьмой или в Пятидесятый с Апостолами Год, когда всеобщее Людям и Скотам Уволненіе бывает [...]” (PZ I, 349)⁴³.

³⁹ [Dal giorno dopo il sabato (...) conterete sette settimane complete].

⁴⁰ [La luminosa ebdomade è il giorno del Signore, quieto meriggio, primavera in fiore, eterna estate, tempo beato, resurrezione, santificazione e luce di tutti]. Si veda anche PZ I, 143: “Свѣтлая Седмица есть-то гора Божія, гдѣ благоволил жити” [La luminosa ebdomade è la montagna di Dio, dove ci ha concesso di vivere]; PZ I, 155: “она [седмица] есть лѣствица, все возводящая к Богу” [essa (l'ebdomade) è la scala che tutto conduce a Dio].

⁴¹ [Se comprendi la sera dell'ebdomade allora vedrai il mattino di settemila anni. “E fu sera, e fu mattina, primo giorno” (*Gn* 1, 5) (...) “(...) per il Signore un giorno è come mille anni e mille anni sono come un giorno”. Guarda il Salmo 89].

⁴² Sull'istituzione ebraica del “giubileo” si veda Rothkoff 1971.

⁴³ [Ottenuto lo *Shabbath*, ci sarà concesso di liberare da almeno la metà delle fatiche più amare se non il mulo del corpo, allora la nostra anima. E giungeremo, se non al gradito anno del Signore che cade dopo sette volte sette anni o, come gli apostoli, nel cinquantesimo anno, quando viene proclamata la liberazione di tutti gli abitanti e di

Trasferendo il computo veterostamentario su di un piano metafisico, egli proclama che l'*escathon* futuro entrerà nella sua pienezza dopo sette settimane d'anni [седмиц седмицу], al compiersi, cioè, del cinquantesimo sabato: “Как седмый день, так и пятидесятая Суббота, седмиц седмицу заключающая, есть Покой, Свят Господеви. И Пятидесятый Год есть его ж Радостное Лѣто (JUBILÆUS). Итак, Суббота есть Праздников Праздник, сирѣчь Покой Покоев [...]” (PZ II, 22)⁴⁴.

Si tratta di una lettura che, come nel caso di *Sal* 89, 4, risente della consuetudine patristica di interpretare il riposo terreno come τῶπος καὶ εἰκὼν di quello futuro. Basti citare, in questa sede, un passo quasi speculare di Ambrogio, il quale mette in relazione *Lv* 25, 11 con la ricorrenza pasquale – la resurrezione, o “sabbatum magnum” –: “[...] et ideo septimi mensis decima die sabbata sabbatorum: nec solum mensium, sed annorum quoque: neque annorum tantum, sed etiam generationum, postremo ipsius mundi, cujus typus est sabbatum magnum; sicut in Lege est hebdomada septima, post quam celebratur annus Jubilæus”⁴⁵.

Il termine “седмица” e il suo simbolismo ‘settenario’ si legano strettamente all’istituzione religiosa del “sabato” [пятидесятая Суббота, седмиц седмицу заключающая], il quale designa il settimo giorno della settimana giudaica, consacrato al riposo. Come anticipato sopra, Skovoroda si avvale di quest’ultimo termine, nella variante slava [суббота] ed ebraica [шабаш], per indicare il tempo della *theoria*, anche in contesti estranei alle riflessioni sull’*ebdomade*: “День Господень есть Праздник, Мир, Вспокоение от всѣх Трудов. Ся-то есть преблагословенная Суббота, в коей Господень Человѣкъ почивает. Что ли есть почить, аще не вознестися вышше всѣх мѣра нашего Стихій?” (PZ I,

tutto il bestiame (...)]. Anche nel dialogo *Besѣda dvoe* (1783), la locuzione “лѣто Господне прїятное” designa l’anno giubilare: “[...] есть ЛѢТО ГОСПОДНЕ прїятное (Jubilæus Annus)” (PZ I, 273). Si veda il passo corrispondente in *Lv* 25, 8.11: “И исчислиши себѣ семь лѣтъ покоя, семь лѣтъ седмижды: и будутъ тебѣ семь седмиць лѣтъ, четыредесать девать лѣтъ [...] лѣто пятьдесатое [iobeus], лѣто будетъ вамъ: ни сѣяти, ниже жати будете, еже само произникнетъ на ней” [Conterai sette settimane d’anni, ovvero, sette volte sette anni: queste sette settimane d’anni faranno un periodo di quarantanove anni (...) il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé]. Sui riferimenti skovorodiani all’anno giubilare si sofferma anche Ivan’o (1983: 27) che, per ovvie ragioni, non accenna all’origine biblica di tale concetto.

⁴⁴ [Come il settimo giorno, anche il cinquantesimo sabato, che comprende sette settimane, è la quiete, la festa del Signore. E il cinquantesimo anno è il suo anno giubilare (JUBILÆUS). E dunque, il sabato è la festa delle feste, vale a dire la quiete delle quieti]. Si vedano, inoltre, i diffusi riferimenti alle “70 settimane d’anni” del profeta Daniele (*Dn* 9, 24), anch’esse legate alla numerologia apocalittica: “Разочти с Данїилом крючки Седмин его” (PZ I, 288).

⁴⁵ Ambrogio, PL XV, 1476. Cf. anche Massimo il Confessore, *Quaestiones et dubia*, 10, 2-4, Gregorio Magno, PL LXXVI, 1014c.

322)⁴⁶; “[...] в Покой Божій, в Праздник Господень. По крайнейшей Мѣре в Субботу, если не в Преблагославенную Суббот Субботу и в Праздников Праздник” (*ivi*, 349)⁴⁷.

Nei due passaggi riportati sopra, il senso del sabato come “riposo” [вспокоение от всѣх трудов; почию] è desunto, con ogni probabilità, da *Es* 31, 17 (“въ седмый же день преста, и почи”), mentre la base scritturale della sua spiritualizzazione [в Покой Божій, в Праздник Господень] è la *Lettera agli Ebrei* (4, 4.10), secondo la quale nel sabato perfetto ci si riposerà da tutte le opere, come ha fatto Dio al termine della creazione: “[...] и почи Бѣгъ в день седмый ѿ всѣхъ дѣлъ своихъ [...] вшедый бо въ покой егѡ, и той почи ѿ дѣлъ своихъ, якъже ѿ своихъ Бѣгъ”⁴⁸.

Sul modello della lettera paolina, la “quiete” [покой] che il soggetto skovorodiano raggiunge elevandosi dalla materia [вознестися выше всехъ міра нашего стихій] rappresenta, infatti, un atto di *theomimesis*, poiché essa replica il riposo di Dio al termine della creazione: “Сія-то есть Преблагословенная Суббота, в коей Господень Человѣкъ почиваетъ” [Questo è il benedettissimo sabato, in cui l’uomo del Signore si riposa] (PZ I, 322).

In altri luoghi del *corpus*, le implicazioni del riposo sabbatico sono paragonate al volo della “colomba” di *Sal* 54, 7 [и полещу и почию]⁴⁹, evidenziando, in tal modo, il legame di tipo consequenziale che si istaura tra il “riposo” [и почию] e l’“ascesa” [и полещу]: “Шабаш! Здесь почиём! ‘И полещу и почию’” (PZ II, 39-40)⁵⁰; “[...] ‘И полещу и почию’ [...] Поспѣшай, молю тя, с любезнымъ Чадомъ, к Горнимъ Вѣчнаго Субботамъ [...]” (PZ II, 145)⁵¹.

In questo senso, il moto della colomba verso la quiete del “sabato” celeste [к горнимъ Вѣчнаго Субботамъ] sancisce il passaggio tra due diverse dimensioni ontologiche; da quella mortale, segnalata dalla distesa acqua del diluvio, a quella, *verticale*, della resurrezione: “Ах, сія-то Голубица точное есть Воскресение

⁴⁶ [Il giorno del Signore è festa, pace, riposo da tutte le fatiche. Questo è il benedettissimo sabato, in cui l’uomo del Signore si riposa. Cosa significa riposare se non elevarsi al di sopra della materia terrena?].

⁴⁷ [(...) nella quiete divina, nella festa del Signore. Almeno nel Sabato, se non nel benedettissimo Sabato dei Sabati e nella Festa delle Feste]. Cf. altri *loci* paralleli: “субботы, или покоя” [del sabato, o della quiete] (PZ II, 250); “Сей есть путь субботный, разумѣй – мирный” [questo è il cammino del sabato, vale a dire pacifico] (*ivi*, 68). Sul “sabato dei sabati” [субботъ субботы], cf. Agostino: “sabbati sabbatorum” (PL XXXVIII, 1242).

⁴⁸ [E Dio si riposò nel settimo giorno da tutte le opere sue (...) Chi è entrato infatti nel suo riposo, riposa egli pure dalle sue opere, come Dio dalle proprie]. Sui fondamenti scritturali del sabato cf. Rordorf 1979 (1972¹); Lohse 1977; Kaiser 1998.

⁴⁹ [per volare e trovare riposo]. Sulla colomba come simbolo del soggetto, si veda il dialogo *Kniga Aschan’ [Il libro di Acsa]* (1767): “Голубъ есть всякъ Человѣкъ” [la colomba è ciascun uomo] (PZ I, 232).

⁵⁰ [*Shabbat!* Qui troverò riposo! “per volare e trovare riposo”].

⁵¹ [“Per volare e trovare riposo” (...) Affrettati, ti prego, con l’amato infante, verso il Sabato celeste dell’Eterno].

Мертвых Человѣков. Она нас, спадших от Горы Долу, поставляет паки на той же Горѣ [...]” (PZ I, 188)⁵². Skovoroda sembra così inserirsi nella tradizione iniziata con Agostino, il quale, più degli altri, ha messo in luce il carattere escatologico del riposo sabbatico, come “speranza di risurrezione” “Sabbatum erit perpetuum, quod a Judaeis celebratur temporaliter, a nobis autem in aeternum intelligitur. Quies erit ineffabilis, quae explicari non potest [...]” (PL XXXIX, 1631); “sabbato significetur spiritualis requies, de qua dictum est in Psalmo, Vacate et videte, quoniam ego sum Deus” (PG XXXIII, 214)⁵³.

Oltre la dimensione *orizzontale* del tempo terreno, nella pienezza dello *shabbath* celeste, si innalza, infatti, la terraferma di Cristo-roccia: “Сей есть каменный ХОЛМ ВЪЧНАГО, выникшій из-под вселенскаго Потопа, на коем упокоился Ноев Голуб, с таким Благовѣстїем: Inveni portum Jesum. Caro, Munde, valete / Sat me jactâstis. Nunc mihi certa QUIES” (PZ I, 269)⁵⁴. In essa, il tempo interiore del saggio, modellato sull’assimilazione dell’*otium Christi* [Христос есть празднество], trova, in ultimo, il proprio ideale compimento.

7.4. Il compiersi del tempo terreno

Il contenuto, linguistico e concettuale, di questo stadio temporale superiore, in cui il tempo individuale si uniforma *totalmente* al modello cristologico [Inveni portum *Jesum*], è chiarito da Skovoroda secondo modalità lessicali di volta in volta differenti, ma tra loro affini.

In un componimento inviato a M. Kovalyns’kyj nell’ottobre 1762, la “quies” è inserita in una catena nominale che comprende gli “otia” e la “suavis ἀπραξία”, intesa come riparo dalle “onde” degli affanni mondani: “At segura quies, at bona sanitas / Mentis compositæ dulciaque otia [...] Αὐτάρκεια solers, suavis ἀπραξία⁵⁵ (Vacatio a negotijs mundanis, cui opponitur tumultus, aestus, negotiorum undæ)” (PZ II, 235).

⁵² [Questa colomba rappresenta la risurrezione dei morti. Dopo la nostra caduta, essa ci innalza di nuovo].

⁵³ Sulle finalità contemplative del sabato (sabato “interiore”, o “della mente”) si veda anche Gregorio Magno (*Epistula* XIII, 3; *Moralia* V, 55, PL LXXV, 709; *In Ezechielem*, I, 12, 19, PL LXXVI, 927; 1481).

⁵⁴ [Questo è il petroso Colle dell’Eterno, che si innalza dalle acque del diluvio universale, su cui ha trovato riposo la colomba di Noè, con questo annuncio: Inveni portum Jesum. Caro, Munde, valete / Sat me jactâstis. Nunc mihi certa QUIES]. Ulteriori varianti di questo epigramma, su cui si è soffermata O. Savčuk (1994), in PZ I, 280: “Inveni portum КЕРНАМ. Caro, munde, valete! / Sat me jactâstis. Nunc mihi Sancta QUIES [...]”. Sull’aramaico “керпа” si veda *Gv* 1, 42: “ти нарѣчишя кифа, еже сказаетя петръ” [ti chiamerai Cefa, che vuol dire Pietro].

⁵⁵ Sulla semantica di ἀπραξία cf. Plutarco, *Cato Maior*, 11, 4: ἐν ἀπραξία καὶ σχολῇ; Crisostomo, PG LX, 257: σχολῇ καὶ ἀπραξία. Cf. anche i “dulciaque otia” con il ciceroniano “quid dulcis otio litterato?” (*Tuscolanae*, 5, 105).

Si hanno, così, allineati nello stesso ambiente semantico, i termini che designano il *compiersi* del moto creaturale verso l’Essere più autentico [secura quies]⁵⁶, e il *processo* [dulciaque otia, suavis ἀπραξία] che deve condurre alla partecipazione al “riposo” [quies] divino tramite un corretto *modus vivendi*; estraneo, cioè, alla dimensione pragmatica del *negotium*.

In altri casi, il fine [край и гавань] del viaggio in cui è impegnato il cristiano è identificato con l’animo sgombro dagli affanni [безпечность; спокойное сердце]: “О жизнь безопасна! О драгій покой! / Ты дражайший мнѣ всяких вещей. / На тебе смотрит вездѣ Компас мой. / Ты край и гавань жизни моей. / Мнѣ одна в свѣтѣ Тишина нравна [...]” (PZ I, 401)⁵⁷; “Для меня, кажется, нѣтъ ничего лучшаго, как получить мирное и спокойное сердце [...] сердечное веселіе [...] Вот край, гавань и конец” (PZ I, 374)⁵⁸.

Nel complesso, il lessico plurilinguistico chiamato a definire il *fine* e il *medium* della vita beata (quies, quiescere, otia / ἀπραξία / почивати, покой, безопасность, тишина, спокойное сердце, сердечное веселіе) richiama la già citata tradizione ellenistico-latina che “teologizza” i lessemi σχολή e otium, facendone il presupposto dell’esistenza contemplativa e una prefigurazione del “riposo” ultraterreno. Vi riverberano, inoltre, alcune note tipiche dell’esicasmò, il cui fine, come si ricorderà dal capitolo 3, è il raggiungimento della quiete [ἡσυχία] interiore, o “pace del cuore” [καρδιακή ἡσυχία]. Specifico di questo orientamento spirituale è, infatti, il risalto conferito all’“assenza di affanni” [безпечность], e alla “quiete” [покой; quies], due termini che, negli autori della scuola esicasta (Giovanni Climaco, Macario, Diadoco), prevalgono su quello di origine stoica *apatheia*⁵⁹ nella designazione dell’animo pronto alla contemplazione (Hausherr 1958): “О жизнь безопасна! О драгій покой! / Ты дражайший мнѣ всяких вещей” (PZ I, 411, corsivo mio MGB)⁶⁰.

Si veda, a riprova di questo aspetto, una lettera scritta all’amico M. Kovalyns’kyj nel marzo 1763, in cui lo scrittore formula la propria diffidenza nei confronti dell’*apatheia* degli stoici, contrapponendola alla *tranquillitas seu quies*⁶¹ [tranquillitatem seu quietem animi] donata dal Signore [ὁ Κύριος]:

⁵⁶ La locuzione “secura quies” è virgiliana (*Georgiche*, II, 467).

⁵⁷ [“O vita senza affanno! O preziosa quiete! Più d’ogni altra cosa mi sei cara / A te si rivolge la mia bussola / Tu sei la riva e il porto della mia vita / Al mondo solo la pace mi è cara].

⁵⁸ [Per me, a quanto sembra, niente è meglio di un cuore quieto e sereno (...) la gioia del cuore (...) Ecco la riva, il porto e la fine].

⁵⁹ Cf. Seneca, *De vita beata* 4; *De tranquillitate animi* 14; Filone, *Quod deus immutabilis sit*, 71; Clemente, *Stromata*, 7, 1, 3 (Bardy 1939: coll. 727-728).

⁶⁰ [O vita senza affanno! O preziosa quiete! Più d’ogni altra cosa a me sei cara]. Si noti che, dopo ἡσυχία, il termine impiegato con più frequenza dagli autori esicasti è l’evangelico ἀμεριμνος (*Mt* 28, 14) [cf. Hausherr 1958], che lo slavo traduce con безпечальный.

⁶¹ Si noti che “tranquillitas” è il termine con cui, a partire da Cassiano, la latinità traduce il greco *apatheia* (Špidlík 1985: 242). Per Agostino, “tranquillitas” è sinoni-

Fortunatus ille, qui motibus his vacuus est. Nam talis tranquillitatem seu quietem animi habet, quam ó Κυρίος carissimis suis discipulis donat [...] Ubi enim spes, ibidem timor, morbus etc[etera]. Ergo, inquis, cum Stoicis postulas tu sapientem prorsus ἀπαθεία⁶² esse? Imo vero sic stipes erit, non homo [...] Restat igitur, ut ibi sit beatitudo, ubi moderatio, non ubi affectuum vacatio (PZ II, 282)⁶³.

Nel confermare il sostrato nettamente ‘esicastico’ del lessico che designa il tempo della comunione con il divino, la condanna skovorodiana dell’*apatheia* è coerente, inoltre, con l’impianto *dinamico* del sistema cosmologico elaborato dallo scrittore, dominato dall’idea del *progresso* della creatura verso lo stadio della somiglianza. In esso, come si ricorderà dal capitolo precedente, il completo arrestarsi del moto coincide con l’arresto del progresso della creatura verso Dio, mentre la vera quiete risiede nell’eterno *tendersi* del desiderio di Dio. Ciò si proietta sullo sfondo dell’inesausto alternarsi di moti *diastolici* e *sistolici* che è tipico della processione per gradi neoplatonica e tiene ferme, inoltre, le teorie del Nisseno e di Massimo il Confessore sull’impossibilità che la creatura, finita, possa mai raggiungere l’immobilità nella sua corsa verso il Dio infinito.

7.5. L’epicureismo cristiano di Skovoroda e la teologizzazione dell’*otium*

Il già intricato quadro delle fonti che convergono nella teoria skovorodiana dell’*otium* è reso più complesso dall’impiego di una parte del lessico osservato sopra nel XXX componimento (1780) della raccolta poetica *Sad božestvennych pesnej* [*Il giardino delle canzoni divine*], dedicato alla cristianizzazione di Epicuro. Secondo le parole dello scrittore, la “quiete” [покой] offerta dalla “roccia”

mo di “vacatio”: “Vacatio enim spiritualis tranquillitas est cordis” (*Sermo* 270, 5, PL XXXVIII, 1242).

⁶² La forma ionica ἀπαθεία ricorre solo in Erodoto (*Historiae*) e Stobeo (*Anthologium*, III, 1, 116). Si noti che dal libro III dell’*Anthologium* proviene anche la massima “Επικούρου. Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα” (III, 17, 22), citata da Skovoroda nel dialogo *Bran’ archistratiga Michaila* [*La battaglia dell’archistratega Michele*] (1783): “Не утерплю приписать тут пресладких Эпикуровых слов сих: Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα” (PZ II, 77).

⁶³ La pace interiore [tranquillitatem seu quietem animi] che il Signore dona ai suoi discepoli è un riferimento a *Gv* 14, 27 (“pacem relinquo vobis”). Si avverte qui la diffidenza, tipica della latinità, verso la completa eliminazione delle passioni. In particolare, l’appunto sull’insensibilità “inumana” dell’individuo *impassibile* [sic stipes erit, non homo], ricalca quasi letteralmente la violenta condanna di Girolamo nei confronti di Evagrio: “περὶ ἀπαθείας quam nos *impassibilitatem* vel *imperturbationem* possumus dicere; quando nunquam animus nullo perturbationis vitio commovetur: et ut simpliciter dicam, vel saxum, vel Deus est” (PL XXII, 1151).

[камень твердый] del messaggio evangelico sarebbe simile, infatti, alla dottrina del piacere [сладость] epicureo⁶⁴:

Ах, утѣха и радость! О сердечная сладость!
 [...]

Жив Бог милосердый, я его люблю.

Он мнѣ камень твердый, сладко грусть терплю.

Он жив, не умирая, живет же с ним живая

Моя и душа [...]

Хочеш ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ.

Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ.

Плюнь на гробныя прахи и на детскія страхи;

Покой – смерть, не вред.

Так жывал аѳинейскій, так жывал и еврейскій

Епикур Христос. (PZ I, 89)⁶⁵

La proiezione in senso ‘esicastico’ della dottrina epicurea ritorna anche nella traduzione del plutarco *De tranquillitate animi* (1789), di nove anni posteriore al componimento riportato sopra. In una glossa al testo, lo scrittore ucraino difende Epicuro dagli attacchi di Plutarco, individuando nel culto dell’*otium* [праздность] un ulteriore punto di contatto tra la filosofia del Giardino e il messaggio evangelico [нѣтъ святѣе сего слова]: “Язвит Епикура. Ненавистию помрачен, не хотѣл раскусить сладости сокровенныя в сем Епикурском словѣ. Нѣтъ святѣе сего слова. Природѣ последовать, могли несть Чин, найтить в праздности сладость есть тожде [...]” (PZ II, 205)⁶⁶.

⁶⁴ Per una trattazione dell’epicureismo skovorodiano rimando a Ivan’o 1972; 1983 e Pylypjuk 2008a. Skovoroda fornisce una definizione della dottrina epicurea nel trattato *Silenus Alcibiadis* (1775): “[...] учил своих Друзей Епикур, что жизнь зависит от сладости” [Epicuro insegnava ai suoi discepoli che la vita dipende dal piacere] (PZ II, 6). Essa non si discosta da quella data da Erasmo nel dialogo *Epicureus* (“Ille [Epicuro] felicitatem homini collocat in voluptate, eamque vitam iudicat beatissimam, quae plurimum habeat voluptatis”, *Colloquia familiaria*, LXIII), o da Clemente Alessandrino negli *Stromata* (II, 20, 119-121), due autori a lui ben noti. Su Erasmo come fonte dell’epicureismo skovorodiano, cf. Uškalov, Marčenko 1993: 74. Un’ulteriore fonte a cui Skovoroda poteva avere attinto alcune conoscenze basilari sul sistema epicureo è H. Konys’kyj, un moderato ammiratore di Epicuro e suo insegnante di filosofia presso l’Accademia Kievo-Moghiliana dal 1746 al 1751 (cf. Kašuba 1979).

⁶⁵ [Ah, gioia e sollievo! O del cuor dolcezza! [...] Vivo è Dio misericordioso, e io l’amo. / Egli è solida roccia; / dolce m’è sopportar la tristezza. / Egli è vivo, con lui vive, viva, / Anche l’anima mia [...] Vuoi vivere nel piacere? Non invidiare. / Di poco sii contento, non temere. / Sputa sulla morta polvere, sulle infantili paure. / Quiete reca la morte e non danno. / Così viveva l’ateniese Epicuro, così viveva l’Ebreo Cristo].

⁶⁶ [Si avventa su Epicuro. Accecato dall’odio, si rifiuta di gustare la dolcezza nascosta nelle parole di Epicuro. Niente è più santo di queste parole. Vivere secondo natura, non avere cariche sociali e trovare godimento nell’inattività sono la medesima cosa]. Si noti che nella stessa traduzione “праздность” rende il plutarco *ἡσυχία*: “[...] но не терпящих празности” [*ἡσυχίαν ἄγειν*, *De tranquillitate animi*, 466a] (*ibid.*). L’*otium*

Si tratta, come sarà facile notare, dell'ennesima "teologizzazione" dell'*otium* [нѣтъ святѣе сего слова], secondo uno schema che, in accordo con l'esegesi patristica di *Sal* 45, 11, interpreta la dottrina del piacere come un elogio dell'*inventio veritatis* a cui deve essere dedicato il tempo individuale, liberato dagli affanni mondani. Da questo punto di vista, tracce di un'utilizzazione cristiana dell'*otium* epicureo si incontrano già in Gregorio di Nazianzo (*Oratio* 2, PG XXXV, 413a-c, 416a), Giovanni Crisostomo (PG LXI, 188; PG LIX, 363) [Schmid 1984: 182-183]⁶⁷ e nel più vasto filone rinascimentale dell'epicureismo cristiano (Garin 1959; Saitta 1928: 55-56), in cui sembra inserirsi, senza eccessive novità, anche la posizione skovorodiana⁶⁸.

Altrove, la trasfigurazione metafisica dell'*otium* epicureo – e, con esso, dell'*otium* come categoria concettuale – si traduce, sul modello della "festa perenne" plutarchea, nel trattamento del tempo come "presente assoluto" che prefigura l'eterno, cristallizzando in *questa* vita un'anticipazione dell'*escathon* futuro.

Nel già citato *Silenus Alcibiadis* (1775), l'invito marzialiano a "vivere oggi", "Sera nimis est vita crastina. Vive hodie" (*Epigrammi*, I, 15), è ascritto, con la consueta libertà skovorodiana, a Seneca e all'insegnamento epicureo sul piacere: "Горатиус то же, что Епикур, мыслит: Nec dulcia differ in annum [...] И что Горацій сказал: Сладости не отлагай, то Сенека протолковал: жизни не отлагай. Sera nimis est Vita crastina. Vive hodie" (PZ II, 6)⁶⁹.

Questa peculiare lettura del dettato epicureo si rafforza nel già citato epigramma dedicato a Cristo-Epicuro, il quale si apre con un elogio dell'attimo presente, tratto dall'*Antologia Palatina* [11,5]: "Τῆς ὥρας ἀπόλαυε· ταχὺ πάντα γηράσκει· / Ἐν θέρος ἐξ ἐρίφου, τρηχὺν ἔθηκε τράγον [Наслаждайся дней твоих, все бо в мале старѣет / В одно лѣто из козленка стал косматый цап]" (PZ I, 89)⁷⁰.

di Epicuro è condannato da Plutarco anche nelle *Quaestiones convivales* (655c): "τὴν Ἐπικούρου σχολὴν".

⁶⁷ Secondo Schmid (*ibid.*), nel *De baptismo Christi* di Crisostomo (PG LIX, 393), le immagini delle chiese come "porti" [λιμένας ἐν πελάγει] in cui l'anima perseguitata dalle tempeste interiori può godere della "bonaccia" [γαλήνη] avrebbero un'origine epicurea. Cf. *supra* l'uso dello stesso sistema di immagini nell'epigramma skovorodiano "Iveni portum Jesum...".

⁶⁸ Per questo aspetto della dottrina epicurea si veda Grilli 1953 e Seneca, *Epistulae* 68, 10 ("Otium, inquis, Seneca, commendas mihi? Ad epicureas voces delaberis. Otium tibi commendo, in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti") e Plinio il Vecchio, *Naturalis historia* 19, 51 ("Epicurus otii magister"). Sull'epicureismo nel Medioevo e nel Rinascimento si veda Saitta 1928; Garin 1959; Cassirer 1974 (1927¹); Jones 1989.

⁶⁹ [Orazio la pensa come Epicuro: "Nec dulcia differ in annum" [*Epistularum Liber* I, 11] (...)] E le parole di Orazio, "non ritardare il piacere", Seneca le interpreta così: non ritardare la vita. "Sera nimis est Vita crastina. Vive hodie".

⁷⁰ [Goditi il tempo migliore, ché tutto ben presto declina: / Fece un'estate d'un capretto un becco]. La versione corretta dell'epigramma recita: "Τῆς ὥρας ἀπόλαυε·

In entrambi i casi, il riferimento sotteso alle citazioni ‘epicureizzate’ è, con tutta probabilità, la massima XIV dello *Gnomologium Vaticanum Epicureum* – riportata anche da Stobeo (*Anthologium*, XVI, 28) e Plutarco (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1104e) – che invita a non indugiare, rimandando a domani un’occasione propizia⁷¹. Ad essa si ispira un’analoga affermazione di Orazio in *Carmina* II, 16, 17-25: “Laetus in praesens animus quod ultra est oderit curare”⁷².

L’“oggi” [hodie; день] in cui lo scrittore invita a contrarre la propria speranza di felicità non è, ovviamente, l’istante *diviso*, che, sommato alla moltitudine degli istanti terreni, forma l’unità ‘ibrida’ del tempo storico. Ciò che abbiamo di fronte è, al contrario, una trasfigurazione del tempo sensibile tramite la sua partecipazione al modello cristologico: come l’anima che si uniforma a Dio, esso si fa specchio del tempo sovrastorico, perdendo ogni relazione dialettica con i restanti segmenti della catena diacronica; dilatandosi, in tal modo, in un *motus perennis* che annulla l’alternarsi *feriale* tra l’*otium* e il *negotium*.

Conchiuso e concluso come la sfera dei neoplatonici, l’*otium* skovorodiano si nutre, in un “oggi” *assoluto*, eternamente libero da ogni affanno, della visione di Dio, e anticipa, così, la fruizione ultraterrena dei misteri divini: “[...] готовое к сисканию Правды Божия: ‘Упразднитесь и разумѣйте’” [pronto alla ricerca della verità divina: “siate inattivi e sappiate”].

Il processo che porta alla fissazione di questi contenuti, passa, come sempre accade nei testi skovorodiani, per un prisma di fonti estremamente eterogenee – di cui è testimone la varietà plurilinguistica di quasi-sinonimi chiamati a definire l’*otium* contemplativo – unificate dall’appartenenza ad un comune sfondo neoplatonizzante. Decifrare i tasselli di questo mosaico altamente sincretico è, forse, l’ennesima trasmutazione temporale di quella “забава” – divertimento e occupazione a cui dedicare tutta la vita – con cui si è aperta e, significativamente, si conclude, la nostra discussione.

παρακμάζει ταχὺ πάντα· / θέρος ἐξ ἐρίφου τρηχὺν ἔθηκε τράγον”. Per l’attribuzione di questi versi alla *Palatina*, si veda Čyževs’kyj 1942: 186.

⁷¹ “Γεγόναμεν ἅπαξ, δις δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶναμηκέτι εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὦν τῆς αὔριον κύριος ἀναβάλλη τὸ χαῖρον· ὁ δὲ βίος μελλησιμῶ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει”.

⁷² Si tratta, inoltre, di un aspetto tipico del *revival* rinascimentale di Epicuro: secondo O. Kristeller (1953: 318), l’epicureismo di Ficino si esprime nella gioia della vita presente, che, in quanto “presente assoluto”, assume connotazioni contemplative. Non dissimile da quella ficiniana, mi sembra, è anche la posizione di Skovoroda.

Conclusioni

Giunti alla fine del nostro percorso, è arrivato il momento di trarre alcune conclusioni, e di chiarire in quale modo lo scrittore ucraino si trova debitore del processo di cristianizzazione a cui il pensiero patristico ha sottoposto il sistema neoplatonico.

L'immagine del pensiero e del linguaggio skovorodiano emersa dalla nostra indagine è quella di un corpo dinamico, dominato dai principi della sintesi *pancronica* di molteplici sollecitazioni culturali e del *progresso* spirituale verso Dio come modello della struttura verticale del cosmo.

Le tappe che scandiscono l'avvicinamento del fedele al Principio trascendente corrispondono, nella nostra trattazione, alla tripartizione prevista dalla teologia della Chiesa d'Oriente: la *praxis*, in cui sono comprese la lotta contro il Maligno e l'eliminazione delle passioni responsabili del peccato; la *gnosis*, che consente di cogliere il Trascendente per via analogica, per mezzo delle tracce e dei segni depositati in quanto è immanente; la *theoria*, o contemplazione diretta di Dio, di cui, tramite l'apologo contenuto nel trattato *Silenus Alcibiadis*, abbiamo mostrato le potenziali aporie, determinate dall'adesione skovorodiana al modello apofatico.

La forza sottesa allo schema tripartito proposto sopra è il *progresso* spirituale, incarnato nel desiderio di avanzare, nel percorso ascensionale verso Dio, dallo stadio dell'"immagine" a quello della "somiglianza". La centralità del momento dinamico come fattore risolutivo dei percorsi individuali è stata messa in evidenza a proposito della rappresentazione *cinetica* del processo auto-conoscitivo, il quale prevede una transizione da un generico 'altrove' al luogo chiuso e individualizzato in cui l'io *ricosce* l'immagine del divino nascosta dentro di sé. Nella parte dedicata all'esposizione dell'attività diabolica, questo tipo di contrapposizione spaziale ha un corrispettivo 'negativo' nell'impiego sistematico della metafora della *perversione* del cammino della vita – tramite il furto, la deviazione e la falsificazione – da parte del Maligno.

La categoria del *progresso* è fondamentale anche nel caso dell'apologo contenuto nel trattato *Silenus Alcibiadis*, dove essa chiarisce l'apparente contraddizione di un moto tensionale replicato all'infinito. Nella rivalutazione del movimento spirituale come strumento di avvicinamento al divino – che in sé non può saziare il desiderio di conoscenza del fedele, poiché infinito – emerge, inoltre, l'adesione del pensiero skovorodiano ad un principio-cardine del cristianesimo, il *libero arbitrio*.

Il rivolgersi della volontà a Dio – che nel caso dell’apologo è rappresentato dalla metafora della “caccia” – non è solo la condizione che consente la conoscenza di Dio, ma è il mezzo e la sorgente di questa conoscenza, poiché essa è amore. In tal modo, vi è una coincidenza sostanziale tra l’oggetto della conoscenza, Dio-amore, e la forma della conoscenza, l’amore per Dio che si esprime nella volontà di conoscerlo.

La scelta di analizzare l’impianto del pensiero skovorodiano sullo sfondo di eventuali dipendenze e contaminazioni testuali da parte degli autori che, per ammissione dello stesso scrittore e dell’amico e biografo M. Kovalyns’kyj, egli amava di più (Clemente Alessandrino, Origene, i Cappadoci, Massimo il Confessore, Agostino), ci ha spinto a proiettare su questo sfondo testuale, intimamente percorso dai principi del Platonismo e del Neoplatonismo cristiano, il sistema elaborato dallo scrittore ucraino. In più di una occasione, ciò ci ha consentito di leggere il percorso scandito dalla successione ascensionale di *praxis*, *gnosis* e *theoria* come una variante del moto triadico concepito dalla dottrina neoplatonica, in cui l’Uno esce da sé, migrando verso le propaggini più esterne della materia, e poi ritorna a sé, ristabilendo l’unità originaria.

Nell’oscillazione tra la fonte dell’irraggiamento, in cui l’Essere è massimamente contratto, e i gradi più esterni, in cui esso è disperso in una realtà di ordine ontologico inferiore, si riassume, cioè, il *dramma* dell’esistenza cristiana, lacerata tra i poli dell’allontanamento da Dio – la tentazione demoniaca, il peccato, esaminati nella parte dedicata alla *praxis* – e del progressivo avvicinamento all’oggetto del proprio amore: la conoscenza di sé e del creato, o *gnosis*; la contemplazione, o *theoria*.

Questo modello ontologico, in cui la realtà materiale costituisce un riflesso alterato ed enigmatico del Principio immateriale, ci ha consentito di illustrare il carattere analogico della conoscenza skovorodiana e l’interessante sistema di corrispondenze che, in virtù di tale principio, si istaura tra *filosofia* e *scrittura* (*gnosis* e *poiesis*): se il *Logos* divino si irradia nelle vertebre del cosmo materiale – secondo una metafora architettonica impiegata a più riprese dallo scrittore – lo scopo della filosofia è *decodificare* la parola divina, *divulgandola*. La divulgazione, o *ricodificazione*, è una prerogativa della *poiesis* umana, la quale, nel sistema di ombre e riflessi tipico del Neoplatonismo, rappresenta un’emanazione del *Logos* divino. Nella creazione umana risiede, dunque, un’ulteriore forma di mediazione tra il cosmo materiale e il cosmo spirituale.

Ciò che tuttavia determina la *cristianità* di Skovoroda rispetto al modello neoplatonico, di cui egli sembra mutuare lo schema triadico, è la negazione di ogni residua tentazione identitaria, tramite l’adozione della categoria del *progresso* spirituale. Se nel Neoplatonismo il percorso di uscita e ritorno dell’Uno è un moto necessario, e l’identità con il divino è data *a priori* nella natura dell’anima, nel sistema skovorodiano il ritorno – e l’allontanamento – della creatura a Dio è frutto di una libera scelta della volontà individuale; quest’ultima è responsabile del peccato nell’insubordinazione a Dio, ed è parimenti responsabile del proprio avanzamento spirituale nella decisione di *migrare* dalla dimensione

dispersiva dell'esterno a quella, massimamente contratta, dell'interno dell'io. Si tratta, come abbiamo specificato sopra, di una forma di *libero arbitrio*.

Allo stesso modo, l'anima reca in sé l'immagine alterata – ma non identitaria – del divino: essa non è Dio, ma ha tuttavia la capacità di accoglierlo, elidendo la distanza tra lo stadio dell'immagine e quello della somiglianza, tramite il moto centripeto previsto dalla categoria del progresso spirituale. Tale *approssimazione* a Dio si realizza, secondo lo schema ascensionale da noi illustrato, nella lotta che vede l'anima contrapporsi alla tensione *centrifuga* esercitata dal Maligno; nel percorso introspettivo che, dalle strade in cui vagano gli empi, la conduce alla casa dell'io; nel processo ermeneutico che identifica in Dio la soluzione dell'enigma posto dai segni terreni; e, infine, nell'uniformazione del tempo diviso della dimensione storica a quello indiviso della dimensione sovra-storica, tramite la dilatazione perenne dell'*otium* festivo.

Sottolineando, per ognuna di queste fasi, la presenza di analogie anche testuali tra il pensiero skovorodiano e gli autori di orientamento neoplatonico da noi citati poc'anzi, abbiamo evitato di cercare corrispondenze di tipo sistemico. Siamo consapevoli, infatti, che il metodo di cui si avvale lo scrittore ucraino nella scelta e nella risemantizzazione delle proprie fonti è guidato da criteri di libertà che mal si conciliano con una totale razionalizzazione. Siamo consapevoli, inoltre, che il ricorso alla categoria del Neoplatonismo nella sua interpretazione giudaico-cristiana non è sufficiente ad esaurire la vastità delle sollecitazioni intellettuali che, grazie al vivace percorso biografico skovorodiano, sono confluite nell'alveo della sua opera.

Fonti di epoche e autori diversi (*in primis* la Bibbia, la classicità, l'Umanesimo, la cultura barocca ucraina) vi convivono fianco a fianco, *sincronizzate* in un'eclettica struttura testuale “a mosaico”, la quale ci appare come l'estrema incarnazione della *concordia discors* dell'età barocca. Per questo motivo non ha senso, credo, cercarvi traccia di *singoli* autori (Skovoroda e Platone; Skovoroda e Agostino, ecc...) ma si rivela più produttivo, come nel caso delle nostre indagini, rilevare il debito contratto con interi sistemi culturali, accumulati da un orientamento in prevalenza neoplatonizzante.

La costante che sembra ogni volta emergere dietro il velo a tratti oscuro di un sistema incline ad assorbire e a fare propri i vettori culturali più disparati è, come abbiamo ribadito sopra, un'immagine del mondo dominata da un orientamento verticale / centripeto, in cui è implicata la possibilità del *ritorno* delle cose a Dio, fine ultimo del *libero* moto delle creature.

Un ulteriore elemento di unione ci è fornito dalla veste linguistica dei dialoghi skovorodiani, in cui l'ipotesto biblico svolge, come abbiamo avuto modo di mostrare a più riprese, una vitale funzione semantica. Come il macrocosmo di cui è un'estrinsecazione fenomenica, anche il microcosmo del testo è intimamente percorso dal *Logos* divino (la parola biblica), il quale, replicando lo schema previsto dalla cristianizzazione della cosmologia del *Timeo*, ne diviene un'attiva componente architettonica. In tal modo, Skovoroda coinvolge anche il proprio testo, che nella Bibbia ha uno dei suoi principi costitutivi primari,

nella catena discensionale che dalla Verità – Dio, il *protocreatore* – arriva fino ai singoli creatori, compreso il filosofo e *scrittore* Skovoroda. Il testo, somma dei *logoi* particolari come riflesso del *Logos* universale, si solleva così dall’asse orizzontale del tempo storico per aderire a quello, verticale, dell’eterno.

Percorrere da una direzione all’altra l’Universo-testo skovorodiano ci rende simili, in un certo senso, all’anacoreta descritto nel trattato *Silenus Alcibiadis*: continuiamo ad imbatterci nei riflessi di Dio nel cosmo sensibile, senza riuscire a fissare, tuttavia, la molteplicità di tali emanazioni in una cornice culturale unitaria. La “забава” che questo processo reca con sé è, probabilmente, uno dei doni postumi che Skovoroda ha voluto riservarci.

Bibliografia

Abbreviazioni delle opere di Skovoroda

| | |
|-------------------------------------|---|
| <i>Narkiss</i> | <i>Narkiss. Razglagol o tom: Uznaj sebe.</i> |
| <i>Kniga Aschan'</i> | <i>Sumfonija narečenna Kniga Aschan' o poznaciji samogo sebe.</i> |
| <i>Observatorium</i> | <i>Besěda 1-ja, narečennaja Observatorium (Sion)</i> |
| <i>Observatorium. Specula</i> | <i>Besěda 2-ja, narečennaja Observatorium Specula (evrejski – Sion)</i> |
| <i>Razgovor pjati putnikov</i> | <i>Razgovor pjati putnikov ob istinnom ščastii v žizni</i> |
| <i>Kol'co</i> | <i>Kol'co. Družeskij razgovor o duševnom mire</i> |
| <i>Alfavit, ili bukvar' mira</i> | <i>Razgovor, nazываемyj alfavit, ili bukvar' mira</i> |
| <i>Silenus Alcibiadis</i> | <i>Knižečka nazываемaja Silenus Alcibiadis, sirěč Ikona Alkiviadskaja</i> |
| <i>Žena Lotova</i> | <i>Knižečka o čtenii svjaščen[nago] pisanja narečena Žena Lotova</i> |
| <i>Bran' Archistratiga Michaila</i> | <i>Bran' Archistratiga Michaila so Satanoju o sem: legko byt' blagim</i> |
| <i>Potop zmiin</i> | <i>Dialog, imja emu Potop zmiin</i> |

Altre abbreviazioni

| | |
|-------|---|
| PG | J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus: series graeca</i> , Paris 1857-1865. |
| PL | J.P. Migne, <i>Patrologiae cursus completus: series latina</i> , Paris 1862-1865. |
| PZ | H.S. Skovoroda, <i>Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach</i> , Kyjiv 1973. |
| TODRL | “Trudy otdela drevnerusskoj literatury”. |

1. Repertori bibliografici

- Berkovyč *et al.* 1972: E.S. Berkovyč, A.V. Daškovs'ka, V.D. Prokopova, R.A. Stavyns'ka, Ju.H. Ševčenko, R.I. Štrajmyš, *Hryhorij Skovoroda. Bibliohrafija*, Charkiv 1972.
- Hantula 1994: R. Hantula, *A Bibliography of Skovorodiana*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 285-310.
- Uškalov *et al.* 2002: L. Uškalov, S. Vakulenko, A. Evtušenko, *Dva stolittja skovorodijany: bibliohrafičnyj dovidnyk*, Charkiv 2002.

2. Opere di Skovoroda

- Skovoroda 1798: *Narkiss, razgovor o tom, uznaj sebe*, in *Biblioteka duchovnaja, soderžaščaja v sebě družeskie besedy o poznanii samogo sebja*, Sankt Peterburg 1798, pp. 1-193.
- Skovoroda 1806: *Načal'naja dver' k christianskomu dobropraviju*, "Sionskij vestnik", III, 1806, pp. 156-179.
- Skovoroda 1837a: *Beseda dvoe*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.
- Skovoroda 1837b: *Družeskij razgovor o duševnom mire*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.
- Skovoroda 1837c: *Ubogij žajvoronok*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.
- Skovoroda 1839: *Bran' archistratiga Michaila so Satanoju*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1839.
- Skovoroda 1894: *Sočinenija Grigorija Savviča Skovoroda, sobrannye i redaktirovannye prof. D.I. Bagaleem*, Charkiv 1894.
- Skovoroda 1912: *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody. S biografiej G.S. Skovorody M.I. Kovalinskogo, s zametkami i primečanijami V. Bonč-Brueviča*, Sankt Peterburg 1912.
- Skovoroda 1961: *Tvory u dvoch tomach*, a cura di I.A. Tabačnikov, Kyjiv 1961.
- Skovoroda 1973: *Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*, a cura di I.V. Ivan'o, V.I. Šynkaruk, Kyjiv 1973.

- Skovoroda 2007: *Vybrany tvory*, a cura di L. Uškalov, S. Vakulenko, Charkiv 2007.
- Skovoroda 2008: *Skovoroda Online Concordance*, <<http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW/texts.php?glang=>>

Traduzioni italiane

- Commissari 1995: L. Commissari, *Lettere a Michail Kovalins'kij. Traduzione dal latino di L. Commissari*, "Kamen". Rivista semestrale di poesia e filosofia", V, 1994-1995, 6-7, pp. 65-78.
- Moretti 2000: M. Moretti, *La povera allodola*, trad. di M. Moretti, in: K. Kostantynenko, M.M. Ferraccioli, G. Giraudo (a cura di), *Miti antichi e moderni tra Italia e Ucraina*, Padova 2000, pp. 259-267.
- Vovk 1994-1995: S. Vovk, *Dialogo chiamato l'alfabeto o l'abecedario del mondo. Trad. dall'antico ucraino di S. Vovk*, "Kamen". Rivista semestrale di poesia e filosofia", IV, 1994-1995, 6-7, pp. 9-64.
- Vovk 1996: S. Vovk, *Narciso*, trad. di S. Vovk, "Kamen". Rivista semestrale di poesia e filosofia", V, 1996, 8, pp. 7-42.

3. Letteratura critica su Skovoroda

- Askočenskij 1856: V. Askočenskij, *Skovoroda Grigorij Savvič*, in: Id., *Kiev s drevnejšim ego učiliščem Akademijeju*, Kyjiv 1856, pp. 126-140.
- Bahalij 1895a: D.I. Bahalij, *Ukrainskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Kievskaja starina", XLVIII, 1895, 2, pp. 145-169; 3, pp. 265-294; XLIX, 6, pp. 272-300.
- Bahalij 1895b: D.I. Bahalij, *Grigorij Savvič Skovoroda. Ego učenje, žizn' i značenie*, "Sbornik Char'kovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva", XX, 1895, pp. 1-17.
- Bahalij 1926: D.I. Bahalij, *Ukrajins'kyj mandrovanyj filosof Hr. Sav. Skovoroda*, Charkiv 1926.
- Barabaš 1989: Ju. Barabaš, *Znaju čeloveka*, Moskva 1989.
- Bendrikov 1951: K.E. Bendrikov, *H.S. Skovoroda – vydajuščijsja ukrainskij filosof i pedagog*, "Sovetskaja pedagogika", 1951, 8, pp. 43-58.

- Bilaniuk 1994: P.B. Bilaniuk, *An Introduction to the Theological Thought of Hryhoryj Skovoroda*, in: R.H. Marshall, T.H. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 275-281 (ed. or. *Hryhorij Skovoroda: Philosopher or Theologian?*, "The New Review", XIII, 1973, 1-2, pp. 50-61).
- Bilyč 1957: T.A. Bilyč, *Svitohljad H.S. Skovorody*, Kyjiv 1957.
- Bonč-Bruevič 1912: V.D. Bonč-Bruevič, *Po povodu opublikovanija podlinnogo teksta rukopisi M.I. Kovalinskogo prof. D.I. Bagaleem v izdanii Char'chovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva*, in: Id. (a cura di), *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody*, Sankt-Peterburg 1912, pp. 43-49 (cf. *K rukopisi Aschan'*, p. 190; *K rukopisi Izrail'skij zmij*, pp. 121-122; *K rukopisi Potop zmiin*, p. 530).
- Bondar 2003: S. Bondar, *Ezoteryčna numerolohija j eschatolohija H. Skovorody*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 248-281.
- Chir'jakov 1897: A. Chir'jakov, *Ukrainskij Sokrat*, "Obrazovanie", 1897, 9, pp. 129-134.
- Chiždeu 1831: A. Chiždeu [Hâjdeu; Hașdeu], *Tri pesni Skovorody*, "Teleskop", XXIV, 1831, 6, pp. 578-580.
- Chiždeu 1833: A. Chiždeu [Hâjdeu; Hașdeu], *Sokrat i Skovoroda*, "Odesskij Vestnik", XXXVII, 1833, pp. 145-146.
- Chiždeu 1835: A. Chiždeu [Hâjdeu; Hașdeu], *Grigorij Varsava Skovoroda. Istoriko-kritičeskij očerk*, "Teleskop", XXVI, 1835, 5, pp. 3-42.
- Čyževs'kyj 1929a: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda i nemeckaja mistika*, "Naučnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage", II, 1929, pp. 283-301.
- Čyževs'kyj 1929b: D. Čyževs'kyj, *Filosofija G.S. Skovorody*, "Put'", XIX, 1929, pp. 23-56.
- Čyževs'kyj 1929c: D. Čyževs'kyj, [rec. di] V. Petrov, *Do charakterystyky filosofov'koho svitohljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju* ("Zapysky istorično-filolohičnoho viddilu" (Kyjiv, UAN), XIII-XIV, 1927, pp. 30-43), "Abhandlugen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin", II, 1929, pp. 190-191.
- Čyževs'kyj 1929d: D. Čyževs'kyj, [rec. di] V. Petrov, *Do charakterystyky filosofov'koho svitohljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju* ("Zapysky istorično-filolohičnoho viddilu" (Kyjiv, UAN), XIII-XIV, 1927, pp. 30-43), "Ruch filosofický", 1929, 8, p. 183.

- Čyževs'kyj 1930: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", VII, 1930, pp. 1-33.
- Čyževs'kyj 1933: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", X, 1933, pp. 47-60.
- Čyževs'kyj 1934: D. Čyževs'kyj, *Literarische Lesefrüchte. Zur Sprache Skovorodas*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XI, 1934, pp. 21-22.
- Čyževs'kyj 1935a: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XII, 1935, pp. 53-78.
- Čyževs'kyj 1935b: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XII, 1935, pp. 308-332.
- Čyževs'kyj 1936: D. Čyževs'kyj, *Literarische Lesefrüchte. Emblematische Literatur in den ukrainischen Bibliotheken*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XIII, 1936, pp. 51-54.
- Čyževs'kyj 1937: D. Čyževs'kyj, *Literarische Lesefrüchte. Skovorodas Reime*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", XIV, 1937, pp. 331-337.
- Čyževs'kyj 1942: D. Čyževs'kyj, *Ukrajins'ke literaturne baroko. Studiji*, Praha 1942.
- Čyževs'kyj 1968: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda – Gogol'*, "Die Welt der Slaven", XIII, 1968, 1, pp. 318-325.
- Čyževs'kyj 1974: D. Čyževs'kyj [Tschizewskij], *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974.
- Čyževs'kyj 1992: D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody. Vstup*, in: V.M. Ničyk, Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy*, Kyjiv 1992, pp. 237-248.
- Čyževs'kyj 2004: D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Charkiv 2004 (Warszawa 1934¹).
- Čyževs'kyj 2005: D. Čyževs'kyj, *Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajin*, Kyjiv 2005 (Praha 1931¹).
- Dadenkov 1947: M.F. Dadenkov, *H.S. Skovoroda*, in: Id., *Istorija pedahohiky*, Charkiv 1947, pp. 193-195.
- Dmitrenko 1951: Ja.D. Dmitrenko, *O razvitii materialističeskoj filosofii na Ukraine*, "Voprosy filosofii", 1951, 3, pp. 108-118.

- Efimenko 1894a: A.Ja. Efimenko, *Filosof iz naroda*, “Knížki nedeli”, 1894, pp. 7-30.
- Efimenko 1894b: A.Ja. Efimenko, *Ličnosť G.S. Skovorody kak myslitelja*, “Voprosy filosofii i psichologii”, 1894, 5, pp. 419-444.
- Enevyč 1946: F. Enevyč, *Suspil'no-polityčni pohljady H.S. Skovorody*, “Propahandyst i ahitator”, 1946, 4, pp. 30-37.
- Ėrn 1908: V. Ėrn, *Russkij Sokrat*, “Severnoe sijanie”, I, 1908, pp. 59-69.
- Ėrn 1912: V. Ėrn, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, Moskva 1912.
- Eveckij 1835: O. Eveckij, *Zamečanie na stat'ju g. Chiždeu: “Grigorij Varsava Skovoroda”*, “Molva”, XXXVI, 1835, 9, coll. 151-154.
- Fizer 1997: J. Fizer, *Skovoroda's and Socrates's Concepts of Self-Cognition: A comparative view*, “Journal of Ukrainian Studies”, XXII, 1997, 1-2, pp. 65-73.
- Franko 1895: I. Franko, [rec. di] *Sočinenija Grigorija Savviča Skovorody, sobrannye i redaktirovannye prof. D.I. Baga- leem. Jubilejnoe izdanie (1794-1894)*, “Zapysky nauko- voho tovarystva im. Ševčenko”, V, 1895, 1, pp. 79-83.
- Gess de Kal've, Vernet 1817: G. Gess de Kal've [Hesse de Kalvè], I. Vernet [Fernet], *Skovoroda, ukraïnskij filosof*, “Ukraïnskij vestnik”, 1817, 6, pp. 106-131.
- Gordievs'kyj et al. 1923: M.I. Gordievs'kyj et al., *Pamjaty H.S. Skovorody (1722- 1922). Zbirka stattiv*, Odesa 1923.
- Hantula 1976: R. Hantula, *Skovoroda's Garden of Divine Songs. De- scription and Analysis*, Harvard 1976.
- Hnatjuk 2002: L. Hnatjuk, *Filosofija slova Hryhorija Skovorody*, “Ukraïns'ka mova”, 2002, 1, pp. 63-70.
- Holovacha 1975: I.P. Holovacha, *Ocinka zahal'nosvitohljadnoji pozyciji H.S. Skovorody v istoryko-filosofs'kych doslidžennjach*, in: I.P. Stratij, P.Ja. Šabatin (a cura di) *Hryhorij Skovo- roda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 92-100.
- Horowitz 1997: B. Horowitz, *Vladimir Ern and Hryhorii Skovoroda: A Historian and His Philosophical Antithesis*, “Journal of Ukrainian Studies”, XXII, 1997, 1-2, pp. 97-104.
- Huzar 1995: I. Huzar, *Ukraïna v orbiti evropejs'koji mysli: vid Sko- vorody do Ševčenko*, L'viv-Toronto 1995.

- Huzar 2004: I. Huzar, *Skryti džerela filosofiji Hryhorija Skovorody*, "Džerela", 2004, 4, pp. 120-12.
- Ivan'o 1972a: I.V. Ivan'o, *Etyka Skovorody i filosofija Epikura*, in: V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 125-134.
- Ivan'o 1972b: I.V. Ivan'o, *Problemy žanrovoji specyfiky filofs'kych tvoriv H.S. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1972, 5, pp. 84-92.
- Ivan'o 1983: I.V. Ivan'o, *Filosofija i styl' myslennja Hryhorija Skovorody*, Kyjiv 1983.
- Kline 1994: G.L. Kline, *Skovoroda's Metaphysics*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 223-238.
- Kostomarov 1861: M. Kostomarov, *Otvjet na stat'ju Vsevoloda Krestovskogo Chodatajstvo Kostomarova za Skovorodu i Sreznevskogo*, "Osnova", 1861, 8, pp. 1-14.
- Kovalyns'kyj 1886: *Žitie Skovorody, opisannoe drugom ego M. I. Kovalynskim*, "Kievskaja starina", XVI, 1886, pp. 103-150.
- Krestovskij 1861: V. Krestovskij, *Chodatajstvo Kostomarova po delam Skovorody i Sreznevskogo*, "Russkoe slovo", 1861, 8, pp. 79-87.
- Kyryk 1990: D.P. Kyryk, *H.S. Skovoroda i hrec'ka kul'tura*, in: V.S. Hors'kyj (a cura di), *Antyčna kul'tura i vitčyznjana filofs'ka dumka*, Kyjiv 1990, pp. 35-47.
- László-Kuťiuk 1965: M. László-Kuťiuk, *Cîteva din scrierile lui Skovoroda aflate în manuscrise în bibliotecile din România*, "Romanoslavica", XII, 1965, pp. 243-248.
- László-Kuťiuk 1990: M. László-Kuťiuk, *Apofeoz svitla u tvorčosti Hryhorija Skovorody*, "Slovo i čas", 1990, 3, pp. 51-59.
- László-Kuťiuk 1991: M. László-Kuťiuk, *Pohljad Skovorody na kosmohoniju i antyčna ezoteryčna aryfmolohija*, "Filosofs'ka dumka", 1991, 10, pp. 99-113.
- László-Kuťiuk 1992: M. László-Kuťiuk, *Hryhorij Skovoroda i svjaščenni čysla antyčnosti*, in: V.M. Ničyk, Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnyk naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 344-354.
- Lebedev 1894: A.S. Lebedev, *Rěč prof. A.S. Lebedeva "G.S. Skovoroda kak bogoslov"*, "Kievskaja starina", XLVII, 1894, 12, pp. 465-469.

- Lo Gatto 1927: E. Lo Gatto, *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovoroda a Solovjov*, "Bylychnis: Rivista di studi religiosi", XXX, 1927, pp. 77-90.
- Lošic 1972: M. Lošic, *Skovoroda*, Moskva 1972.
- Lytvynov 1997: V. Lytvynov, *Filosofs'ki poperednyky Skovorody v Ukrajinі*, in: V.M. Ničyk (a cura di), *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja*, Kyjiv 1997, pp. 165-173.
- Machnovec 1972: L. Machnovec, *Hryhorij Skovoroda. Biohrafija*, Kyjiv 1972.
- Mac'ko 1994: L.I. Mac'ko, *Koncepcija slova u tvorčosti Hryhorija Skovorody*, in: *H.S. Skovorody: vydatnyj filosof i prosvitytel'*, Kyjiv 1994, pp. 51-53.
- Malinov 1998: A. Malinov, *Filosofskie vzgljady Grigorija Skovorody*, Sankt-Peterburg 1998.
- Marčenko 1991: O.V. Marčenko, *Ekzegeza u Grigorija Skovorody: nekotorye aspekty izučeniya*, "Vestnik Char'kovskogo universiteta", 1991, 354, pp. 86-96.
- Marshall, Bird 1994: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994.
- Maslovič 1816: V. Maslovič, *O basne i basnopiscach raznych narodov, izvestija ob ich žizni s nekotorymi zamečaniyami na ich basni i sami basni onych*, Charkiv 1816.
- Mirčuk 1928: J. Mirčuk, *H.S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des 18. Jahrhunderts*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", V, 1928, pp. 36-62.
- Myšanyč 2002: O. Myšanyč, *Hryhorij Skovoroda u doslidžennjach zarubižnych včenyh-ukrainistiv*, in: Id., *Na perelomi: Literaturoznavčeni statii j doslidžennja*", Kyjiv 2002, pp. 75-76.
- Myšanyč 2004: *Hryhoryj Skovoroda. Trudy i dni*, in: Id., *Zmynulych lit*, Kyjiv 2004, pp. 106-109.
- Ničyk 1972a: V.M. Ničyk, *Do pytannja pro scholastičnyšt' filosofs'kych kursiv u Kyevo-Mohyljans'kij akademiji*, in: Ead. (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 54-74.
- Ničyk 1972b: V.M. Ničyk, *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody v Kyevo-Mohyljans'kij akademiji*, "Filosofs'ka dumka", 1972, 2, pp. 47-59.
- Ničyk 1972c: V.M. Ničyk, *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972.

- Ničyk 1975: V.M. Ničyk, *H. Skovoroda i etyko-humanystčnyj naprjam u vitčyznjanij filosofiji*, in: I.P. Stohnij, P.Ja. Šabatin (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 116-124.
- Ničyk 1978: V.M. Ničik (a cura di), *Iz istorii otečestvennoj filosofii konca XVII-načala XVIII v.*, Kyjiv 1978.
- Ničyk 1982: V.M. Ničyk, *Filosofija v kyjivs'kij brats'kij školi*, "Filosofs'ka dumka", 1982, 2, pp. 54-72.
- Ničyk 1985: V.M. Ničyk, *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1985, 2, pp. 69-80.
- Ničyk 1997: V.M. Ničyk, *H. Skovoroda i Kyevo-Mohyljans'ka Akademiya*, in: Ead. (a cura di), *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja*, Kyjiv 1997, pp. 174-185.
- Ničyk 2001: V.M. Ničyk, *Kyevo-Mohyljans'ka Akademiya i nimec'ka kul'tura*, Kyjiv 2001.
- Ničyk 2003: V.M. Ničyk, *Kyevo-Mohyljans'ka akademiya: osnovni naprjamy filosofuvannja i H. Skovoroda*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 7-29.
- Ničyk, Stratij 1992: V.M. Ničyk, Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnyk naukovych prac'*, Kyjiv 1992.
- Ohorodnyk 1934: J. Ohorodnyk, *Skovoroda und Spinoza*, in: *Naukovyj zbirnyk Ukrajin'skoho Pedagogičnoho Instytutu v Prazi*, Praha 1934, pp. 204-230.
- Oljančyn 1928: D. Oljančyn, *Hryhorij Skovoroda (1722-1794): Der ukrainische Philosoph des 18. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*, Berlin 1928.
- Oljančyn 1992: D. Oljančyn, *Značennja Skovorody*, in: V.M. Ničyk, Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnyk naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 248-253.
- Pašuk 1972: A.I. Pašuk, *I. Vyšens'kyj i H. Skovoroda*, "Filosofs'ka dumka", 1972, 5, pp. 76-83.
- Petrov 1903: N. Petrov, *K biografii ukrainskogo filosa Grigorija Saviča Skovorody*, "Kievskaja Starina", LXXXI, 1903, pp. 10-18.
- Petrov 1927: V. Petrov, *Do charakterystyky filosofs'koho svitohljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju*, "Zapysky istoryčno-filolohičnoho viddilu UAN (Kyjiv)", XIII-

- XIV, 1927, pp. 30-43 (rist. in “Chronika 2000”, 2000, 39-40, pp. 587-602).
- Piovesana 1989: G.K. Piovesana, *G.S. Skovoroda (1722-1794) primo filosofo ucraino-russo*, “Orientalia christiana periodica”, LV, 1989, 1, pp. 169-196.
- Popovyč 2003: M. Popovyč, *Hryhorij Skovoroda na tli filosofsk’o-relihijsnych ruchiv rann’oho Modernu*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist’*, Kyjiv 2003, pp. 31-50.
- Popovyč 2007: M. Popovyč, *Hryhorij Skovoroda. Filosofija svobody*, Kyjiv 2007.
- Pylypiuk 1990: N. Pylypiuk, *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda’s Theology and Poetics*, “Harvard Ukrainian Studies”, XIV, 1990, pp. 551-575.
- Pylypiuk 1997a: N. Pylypiuk, *Skovoroda’s Divine Narcissism*, “Journal of Ukrainian Studies”, XXII, 1997, 1-2, pp. 13-50.
- Pylypiuk 1997b: N. Pylypiuk, *In Search of Hryhorij Skovoroda*, “Journal of Ukrainian Studies”, XXII, 1997, 1-2, pp. 125-143.
- Pylypiuk 2004a: N. Pylypiuk, *The Face of Wisdom in the Age of Mazepa*, in: G. Siedina (a cura di), *Mazepa and his Time. History, culture, society. Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società*, Alessandria 2004, pp. 367-400.
- Pylypiuk 2004b: N. Pylypiuk, *The Government of the Tongue in Skovoroda’s Antique World*, in: Ja. Isajevyč (a cura di) *Ukraina: kul’tura, spadščyna, nacional’ svidomist, deržavnist’*, L’viv 2004, pp. 536-549.
- Pylypiuk 2008a: N. Pylypiuk, *Christians’ki epikurejci pizn’oho Baroko. Endrju Marvel (Andrew Marvell) i Hryhorij Skovoroda*, “Kyjivs’ka Akademijska”, VI, 2008, pp. 182-199.
- Pylypiuk 2008b: N. Pylypiuk, *Praise in Skovoroda’s Garden*, in: G. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, I-II, Firenze 2008, pp. 469-479.
- Red’ko 1967: M. Red’ko, *Svitohljad H.S. Skovorody*, L’viv 1967.
- Rohovyč 1975: M.D. Rohovyč, *M. Kozachynskij i H. Skovoroda*, in: I.P. Stohnij, P.Ja. Šabatin (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 134-143.
- Rudenko 1992: D.I. Rudenko, *Skovoroda u konteksti slavjansk’oj tradyciji filosofiji movy*, in *Tesy dopovidej charkivsk’ich skovorodynsk’ych čytan’*, Charkiv 1992, pp. 140-143.

- Rusova 1894: S.F. Rusova, *Stranstvujuščij ukrajskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Kievskoe slovo", 1894, 2441 (29 ottobre), p. 48; 2443 (31 ottobre), p. 72.
- Satta Boschian 1976: B.L. Satta Boschian, *L'illuminismo e la steppa*, Roma 1976.
- Savčuk 1994: O. Savčuk, *Pro tradyciji novolatyns'koji poeziji u viršach Hryhorija Skovorody*, in: V.D. Tymčenko (a cura di), *Tezy dopovidej Mižnarodnoj konferenciji prisyjačenoji 200-riččju z dnja smerti ukrajsk'oho poeta i filosofa Hryhorija Skovorody*, Charkiv 1994, pp. 36-38.
- Ševčuk 2008: V. Ševčuk, *Piznanyj i nepiznanyj Sfinks. Hryhorij Skovoroda sučasnymy očyma*, Kyjiv 2008.
- Scherer 1994: S. Scherer, *Skovoroda and Society*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 63-73.
- Shevelov 1994: G.Y. Shevelov, *Prolegomena to the Study of Skovoroda's Language and Style*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 93-132 (*In and Around Kiev. Twenty-two Studies and Essays in Eastern Slavic and Polish Linguistics and Philology*, Heidelberg 1991¹, pp. 251-297).
- Syhov 1992: K. Syhov, *Metafyzyka hra ta "veselie sercja" Hryhorija Skovorody*, "Sučasnist'" 1992, 12, pp. 66-75.
- Škurinov 1962: P.S. Škurinov, *Mirovozzrenie H.S. Skovorody*, Moskva 1962.
- Snegirev 1823: I.M. Snegirev, *Ukrajinskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Otečestvennye zapiski", XVI, 1823, 42, pp. 96-106.
- Sofronova 2002: L. Sofronova, *Tri mira Grigorija Skovorody*, Moskva 2002.
- Špet 1922: G.G. Špet, *Očerok razvitija russkoj filosofii*, Petrograd 1922, pp. 68-83.
- Sribljans'kyj 1913: M. Sribljans'kyj, [rec. di] V. Ėrn, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, "Ukrajins'ka chata", 1913, pp. 363-368.
- Stohnij 2003: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003.
- Stohnij, Šabatin 1975: I.P. Stohnij, P.Ja. Šabatin (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975.

- Strumiński 1994: B. Strumiński, *Textological Notes on Skovoroda's Alphabet*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmon-ton 1994, pp. 215-219.
- Sumcov 1918: M. Sumcov, *Skovoroda i Ern*, “Literaturno-naukovyj visnyk”, LXIX, 1918, 1, pp. 41-49, 1918.
- Sumcov 1926-1927: M. Sumcov, *Istorija ukrajins'koji filosofov'koji dumky*, “Biuletyn Muzeju Slobids'koji Ukrainy im. H. S. Sko-vorody”, II-III, 1926-1927, pp. 51-74.
- Syrcova 1992: O. Syrcova, *Filosofov'ka etymologija H.S. Skovorody. Imja Boha*, in: V.M. Ničyk, Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnyk naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 90-99.
- Syrcova 2000: O. Syrcova, *Apokryfična apokaliptyka: filosofov'ka ekze-heza i tekstologija z vydannijam hrec'koho tekstu Apo-kalipsysa Bohorodyci za rukopysom XI stolittja Otto-bonianus gr.1*, Kyjiv 2000.
- Syrcova 2003: O. Syrcova, *Neohnostyčni tendenciji u filosofiji Hry-horija Skovorody*, in: I.P. Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 287-293.
- Tabačnikov 1956: I.A. Tabačnikov, *Filosofov'ki i suspil'no-polityčny pohlja-dy H.S. Skovorody*, in: *Z istoriji suspil'no-polityčnoji ta filosofov'koji dumky na Ukraini*, Kyjiv 1956, pp. 19-64.
- Tabačnikov 1971: I.A. Tabačnikov, *Nevidomi tvory H.S. Skovorody. Besěda 1-aja, narečennaja Observatorium (Sion) i Besěda 2-aja, narečennaja Observatorium (Specula)*, “Filosofov'ka dumka”, 1971, 5, pp. 94-107.
- Tabačnikov 1972: I.A. Tabačnikov, *Skovoroda i Sokrat*, in: V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 134-142.
- Trachtenberg 1957-1965: O.V. Trachtenberg, *G.S. Skovoroda*, in: M.A. Dynnik, B.M. Kedrov, O.V. Trachtenberg (a cura di), *Istorija filosofii v 4 tomach*, I, Moskva 1957-1965, p. 653.
- Uškalov 1992a: L. Uškalov, *Edipova istorija v opracjuvanni H.S. Skovo-rody*, in: V.M. Ničyk, Ja. Stratij (a cura di), *Skovo-roda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy*, Kyjiv 1992, pp. 126-132.
- Uškalov 1992b: L. Uškalov, *Sens 'dzerkal'noji dialektyky' samopiznan-nja H. Skovorody*, “Filosofov'ka dumka”, 1992, 5, pp. 128-137.
- Uškalov 1993: L. Uškalov, *K ějdologii vostočnoslavjanskogo barokko: Beznačal'naja istina v ukrainskoj literature XVII-XVIII*

- vekov, "Germenevtika drvenerusskoj literatury", VI, 1993, 2, pp. 293-321.
- Uškalov 1995: L. Uškalov, *Ukrajins'ke barokko: filolohični ejdosy v ramecjach Bohomyslija*, "Zbirnyk Charkivs'koho istoryko-filolohičnoho tovarystva. Nova serija", IV, 1995, pp. 43-54.
- Uškalov 1996: L. Uškalov, *Skovorodyniv's'kyj ejdos samopiznannja u konteksti ukrajins'koho literaturnoho baroko*, in: *III Mižnarodnyj konhres ukrajinistiv. Literaturoznavstvo*, Kyjiv 1996, pp. 302-308.
- Uškalov 1999a: L. Uškalov, *Biblijna hermenevtyka H. Skovorody na tli ukrajins'koho bohomyslennja*, "Zbirnyk Charkivskoho istoryko-filolohičnoho tovarystva: Nova serija", VIII, 1999, pp. 23-44.
- Uškalov 1999b: L. Uškalov, *Ljubov' mudrosti u dzerkali ukrajinskoi barokovoji literatury*, "Slovo i čas", 1999, 1, pp. 50-53.
- Uškalov 2002: L. Uškalov, *Ukrajins'ke barokove bohomyslennja. Sim etiudiv pro Hryhorija Skovorodu*, Charkiv 2002.
- Uškalov 2003: L. Uškalov, *Skovorodijana Dmytra Čyževs'koho*, in: D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Charkiv 2003, pp. 8-30.
- Uškalov 2004a: L. Uškalov, [rec. di] L.A. Sofronova, *Tri mira Grigorija Skovorody, Svity Hryhorija Skovorody v dzerkali semiotyky*, "Zbirnyk Charkivs'koho istoriko-filolohičnoho tovarystva", X, 2004, 307-323.
- Uškalov 2006a: L. Uškalov, *Eseji pro ukrajins'ke baroko*, Kyjiv 2006.
- Uškalov 2007: L. Uškalov, *Dmytro Tuptalo ta Hryhorij Skovoroda: pro odnu paralel' akad. Mykoly Sumcova*, in: Id., *Skovoroda ta inši*, Kyjiv 2007, pp. 177-196.
- Uškalov, Marčenko 1993: L. Uškalov, O. Marčenko, *Narysy z filosofiji Hryhorija Skovorody*, Charkiv 1993.
- Uškalov, Vakulenko 2002: L. Uškalov, S. Vakulenko, *Aleksandru Hašdeu ta joho rozvidky pro Hryhorija Skovorodu*, "Zbirnyk Charkivs'koho istoryko-filolohičnoho tovarystva", IX, 2002, pp. 233-254.
- Vakulenko 1998: S. Vakulenko, *Definitio per metaphoras u Hryhorij Skovorody*, in: L. Uškalov (a cura di), *Pamjaty Hryhorja Skovoroda. Materialy naukovej konferenciji*, Charkiv 1998, pp. 42-49.
- Valjavko 2003: I. Valjavko, *Džerela mistyčnoho svitohljadu Hryhorija Skovorody: sprobna naukovoji retrospektyvy*, in: I.P.

- Stohnij (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 96-120.
- Weiskopf 1994: M. Weiskopf, *Gogol' and H.S. Skovoroda: The Problem of the External Man*, in: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 187-201 (*Gogol' i Skovoroda: Problema vnešnego čeloveka*, "Sovetskoe slavjanovedenie", 1990¹, 4, pp. 36-45).
- Žad'ko 2002: V.A. Žad'ko, *Movomyslennja jak zasib samopiznannja u včeni H.S. Skovorody*, in: *Noosfera, Zbirnyk filosofov'kich prac'*, II, Donec'k 2002, pp. 104-109.
- Zakydalsky 1965: T. Zakydalsky, *The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda*, Submitted to the Department of Philosophy of Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts, May 1965, <<http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html>>.
- Zakydalsky 1997: T. Zakydalsky, *Skovoroda as philosophus ludens*, "Journal of Ukrainian Studies", XXII, 1997, 1-2, pp. 3-11.
- Zelenogorskij 1894: F.A. Zelenogorskij, *Filosofija Grigorija Savviča Skovorody, ukraïnskogo filosafo XVIII stoletija*, "Voprosy filosofii i psihologii", XXIII, 1894, 3, pp. 197-235.
- Žytec'kyj 1919: P. Žytec'kyj, *Hryhorij Savyč Skovoroda ta joho filosofov'kyj svitohljad. Osibnist' joho v sučasnych jomu tečijach hromads'koho žyttja ta joho literaturnyj styl'*, in: Id., *Enejida Kotljarevs'koho v zvyjazku z ohljadom ukraïjns'koji literatury XVIII stol.*, Kyjiv 1919, pp. 28-41.

4. Letteratura secundaria

- Adnès 1967: P. Adnès, *La garde du coeur*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris 1967, coll. 101-108.
- Ajzenštok 1923: I. Ajzenštok, *Mykola Chvedorovyč Sumcov (1854-1922)*, "Červonyj šljach", 1923, 1, p. 210.
- André 1962: J.M. André, *Recherches sur l'otium romain*, Paris 1962.
- André et al. 1996: J.M. André, G. Dangel, P. Demont (a cura di), *Le loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996.

- Andruško *et al.* 1982: V.A. Andruško, V.D. Litvinov, Ja.M. Stratij, *Opisanie kursov rytoriki i filosofii Kievo-Mogiljanskoj Akademii*, Kiev 1982.
- Archangelskij 1889-1890: A.S. Archangelskij, *Tvorenija otcov cerkvi v drevne-russkoj pismennosti I-IV*, Kazan' 1889-1890.
- Arnou 1972: R. Arnou, *Πρᾶξις et Θεωρία. Étude de detail sur le vocabulaire de la pensée des Ennéades de Plotin*, Roma 1972 (1921¹).
- Aubineau 1959: M. Aubineau, *Le thème du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne*, "Recherches de sciences religieuses", XLVII, 1959, 2, pp. 185-214.
- Aubineau 1966: M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*, Paris 1966.
- Averincev 1998: S. Averincev, *L'anima e lo specchio. Saggi sulla poetica bizantina*, Bologna 1998 (ed. or. *Poetika rannevi-zantijskoj literatury*, Moskva 1977).
- von Balthasar 2001: H. von Balthasar, *Massimo il Confessore: liturgia cosmica*, Milano 2001 (ed. or. *Kosmiche Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961).
- Barchudarov *et al.* 1984-2007: S.G. Barchudarov, *Slovar' russkogo jazyka XVIII veka, I-XVIII*, Leningrad (Sankt-Peterburg) 1984-2007.
- Bardy 1939: G. Bardy, *Apatheia*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, I, Paris 1939, coll. 727-746.
- Bartelink 1958: G.J.M. Bartelink, Μισόκαλος, *Épithète du Diable*, "Vigiliae Christianae", XII, 1958, pp. 37-44.
- Bartelink 1959: G.J.M. Bartelink, *A propos de deux termes abstraits désignant le Diable*, "Vigiliae Christianae", XIII, 1959, pp. 58-60.
- Bartelink 1967: G.J.M. Bartelink, *Les démons comme brigands*, "Vigiliae christianae", XXI, 1967, pp. 12-24.
- Bauckham 1996: R. Bauckham, *The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)*, "Journal of Biblical Literature", CXV, 1996, 3, pp. 471-488.
- Baumgärtel 1969: F. Baumgärtel, καρδία, in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1969, coll. 191-199.
- Baur 1955: P.C. Baur, *Initia Patrum*, Roma 1955.
- Baynes 1954: A.C. Baynes, *St. Antony and the Demons*, "Journal of Egyptian Archeology", XL, 1954, pp. 7-10.
- Behm 1969: J. Behm, καρδία, in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, Brescia 1969, coll. 191-214.

- Beierwaltes 1995: W. Beierwaltes, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano 1995 (1980¹).
- Bertola 1959: E. Bertola, *Il socratismo cristiano nell'XI sec.*, "Rivista di filosofia neo-scolastica", LI, 1959, pp. 252-264.
- Berynda 1961: P. Berynda, *Leksykon slovenoros'kyj Pamvy Beryndy*, a cura di V.V. Nimčuk, Kyjiv 1961 (1627¹).
- Betz 1967: H.D. Betz, *The Delphic Maxim in Hermetic Interpretation*, "Harvard Theological Review", LXIII, 1970, pp. 465-484.
- Biblija* 1751: *Biblija, sirječ knigi Svjaščennago Pisanija Větchago i Novago Zaveta*, Sankt-Peterburg 1751.
- Bilec'kyj 1967: O.I. Bilec'kyj, *Chrestomatija davn'oj ukrajins'koji literatury*, Kyjiv 1967.
- Blaise 1967: A. Blaise, *Dictionnaire latin des auteurs chretiens*, Thurnout 1967.
- Bloomfield 1941: M.W. Bloomfield, *The origin of the concept of the seven cardinal sins*, "The Harvard Theological Review", XXXIV, 1941, pp. 121-128.
- Blowers 1992: P.M. Blowers, *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress"*, "Vigiliae Christianae", XLVI, 1992, 2, pp. 151-171.
- Budilovič 1875: A.S. Budilovič, *XIII slov Grigorija Bogoslova v drevneslavjanskom perevode*, Sankt-Peterburg 1875.
- Carmody 1939: F.J. Carmody (a cura di), *Physiologus latinus*, Paris 1939.
- Cassirer 1974: E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Firenze 1974 (ed. or. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927).
- Charipova 2006: L.V. Charipova, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632-1780*, Manchester-New York 2006.
- Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003: Z.I. Chyžnjak, V.K. Man'kivs'kyj, *Istorija Kyevo-Mohyljans'koji Akademiji*, Kyjiv 2003.
- Clemente Alessandrino 2004a: *Il Pedagogo*, a cura di D. Tessitore, Roma 2004.
- Clemente Alessandrino 2004b: *Protrettico ai Greci*, a cura di F. Migliore, Roma 2004.
- Courcelle 1974: P. Courcelle, *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974.
- Cusano 1980: N. Cusano, *Scritti filosofici*, a cura di G. Santinelli, Bologna 1980.

- Cusano 1995: N. Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, Roma-Bari 1995.
- Cusano 1998: N. Cusano, *De docta ignorantia*, a cura di G.F. Vesco-vini, Roma 1998.
- Daniélou 1944: J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- Daniélou 1947: J. Daniélou, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, "Revue d'ascétique et de mystique", XXIII, 1947, pp. 126-141.
- Daniélou 1948: J. Daniélou, *La typologie millenariste de la semaine dans le Christianisme primitif*, "Vigiliae Christianae", II, 1948, 1, pp. 1-16.
- Daniélou 1953: J. Daniélou, *L'épéctase*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, II/1, Paris 1953, coll. 1882-1885.
- Daniélou 1957: J. Daniélou, *Démon: démonologie chrétienne primitive*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957, coll. 158-189.
- Daniélou 1966: J. Daniélou, *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, "Archives de philosophie", XXIX, 1966, 3, pp. 323-347.
- Daniélou 1968: J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse, Sources chrétiennes*, Paris 1968.
- Deržavina 1965: O.A. Deržavina, *Velikoe zercalo i ego sud'ba na rus-skoj počve*, Moskva 1965.
- De Santos Otero 1978: A. De Santos Otero, *Die Handschriftliche Überlieferung der Altslavischen Apokryphen*, Berlin 1978.
- Dionigi Areopagita 1989: Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, a cura di P. Scazzo-so, Milano 1989.
- Di Salvo, Moracci, Siedina 2008: G. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (a cura di), *Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff*, I-II, Firenze 2008.
- Dodds 1947: E.R. Dodds, *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism*, "Journal of Roman Studies", XXXVII, 1947, pp. 55-69.
- Dovha, Jakovenko 2005: L. Dovha, N. Jakovenko (a cura di), *Ukrajina XVII sto-littja. Suspil'stvo, filosofija, kul'tura. Zbirnyk pamjati Valeriji Ničyk*, Kyjiv 2005.
- Eco, Marmo 1989: U. Eco, C. Marmo (a cura di), *On the Medieval Theory of Signs*, Amsterdam-Philadelphia 1989.
- Eremin 1925: I.P. Eremin, *Pritča o slepce i chromce v drevnerusskoj pis'mennosti*, "Izvestja otdelenija russkogo jazyka

- i slovesnosti Akademii nauk SSSR”, XXX, 1925, pp. 323-352.
- Èrn 1914a: V. Èrn, *Ot Kanta k Kruppa*, “Russkaja mysl’”, 1914, 12, pp. 112-118.
- Èrn 1914b: V. Èrn, *Vremja slavjanofil’stvet*, “Russkaja mysl’”, 1914, 12, pp. 119-124.
- Etienne 1831-1865: H. Etienne (Stephanus), *Thesaurus graecae linguae ab Henrico Stephano constructo*, I-XVIII, Paris 1831-1865.
- Festugière 1949: A. Festugière, *Le Dieu cosmique*, Paris 1949.
- Festugière 1971: A. Festugière, *Études de philosophie greque*, Paris 1971.
- Filone Alessandrino 2004: *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2004.
- Foerster 1966: W. Foerster, δαίμων, in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, Brescia 1966, coll. 741-790.
- Foerster 1977: W. Foerster, σατανᾶς, in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VII, Brescia 1977, coll. 1397-1425.
- Folliet: 1962: G. Folliet, “*Deificari in otio*”, *Augustin, Epistula 10,2*, “Recherches Augustiniennes”, 1962, 2, pp. 225-236.
- Foot Moore 1927: G. Foot Moore, *Judaism*, Cambridge (Mass.) 1927.
- Frank 1910: S. Frank, *Filosofskie otkliki: o nacionalizme v filosofii*, “Russkaja mysl’”, 1910, pp. 162-176.
- Fuslin 1983: B. Fuslin, *Miracle et histoire dans l’oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris 1983.
- Gaillard 1957: G. Gaillard, *Domus Dei*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957, coll. 1551-1566.
- Garin 1959: E. Garin, *Ricerche sull’Epicureismo del ’400*, in: *Epicurea in memoriam Hectoris Bignone*, Genova 1959, pp. 218-231.
- Garzya 1996: A. Garzya, *Sur l’idée de scholè dans l’hellénisme tardif*, in: J.M. André, G. Dangel, P. Demont (a cura di), *Le loisirs et l’heritage de la culture classique*, Bruxelles 1996, pp. 211-217.
- Geljon 2005: A.K. Geljon, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, “*Vigiliae Christianae*”, LIX, 2005, 2, pp. 152-177.

- Gersh 1978: S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.
- Gilson 1929: É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1929.
- Gil'tebrandt 1993: P.A. Gil'tebrandt, *Spravočnyj i ob'jasnitel'nyj slovar' k Psaltiri*, München 1993 (1898¹).
- Gobry 2005: I. Gobry (a cura di), *Vocabolario greco della filosofia*, Milano 2005.
- Granstrem 1974: E.E. Granstrem, *Ioann Zlatoust v drevnej russkoj i južnoslavjanskoj pismennosti (XI-XIV vv.)*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXIX, 1974, pp. 186-193.
- Gregorio Nazianzeno 1986: Gregorio Nazianzeno, *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Roma 1986.
- Gregorio di Nissa 1984: Gregorio di Nissa, *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti, Roma 1984.
- Gregorio di Nissa 1988: Gregorio di Nissa, *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, a cura di C. Moreschini, Roma 1988.
- Gregorio Palamas 2003: Gregorio Palamas, *Atto e luce divina*, a cura di E. Perella, S. Georgopoulos, M Zambon, Milano 2003.
- Grilli 1953: A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano 1953.
- Gronenwald 1969: M. Gronenwald, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, I-II, Bonn 1969.
- Guillaumont 1950: A. Guillaumont, *Les sens du noms du coeur dans l'antiquité*, "Études carmelitaines", 1950, pp. 41-81.
- Guillaumont 1953: A. Guillaumont, *Cor et cordis affectus*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1953, coll. 2278-2288.
- Guillaumont 1957: A. Guillaumont, *Démon dans la plus ancienne littérature monastique*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris 1957, coll. 189-206.
- Guillaumont 1962: A. Guillaumont, *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique. Étude sur l'origénisme du IV siècle chez les Grecs et les Syriens*, Paris 1962.
- Gumilevskij 1859: F. Gumilevskij, *Obzor russkoj duchovnoj literatury 862-1720*, Charkiv 1859.
- Harl 1966: M. Harl, *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété de la contemplation (koros) comme motif de la chute des âmes*, "Studia Patristica", VIII, 1966, pp. 373-405.

- Harl 1983: M. Harl, *Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie chez les Pères Cappadociens*, in: *Le temp chrétien de la fin de la Antiquité au moyen âge*, Paris 1983, pp. 220-241.
- Hausherr 1958: I. Hausherr, *L'hesychasme. Étude de spiritualité*, “Orientalia Christiana periodica”, XXII, 1958, pp. 5-40, 247-285.
- Heine 1975: R. Heine, *Perfection in the Virtuous Life. A Study of the Relation between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa De Vita Moysis*, Cambridge (Mass.) 1975.
- Hors'kyj 1990: V.S. Hors'kyj (a cura di), *Antyčna kul'tura i vitčyznjana filosofs'ka dumka*, Kiev 1990.
- Isaevyč 2002: Ja. Isaevyč, *Urkažins'ke knyhovydannja: vytoky, rozvytok, problemy*, L'viv 2002.
- Isičenko 2007: I. Isičenko, *Asketyčna literatura kyjivs'koj Rusi*, Char'kiv 2007.
- Jaeger 1960: W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera*, Leiden 1960.
- Janssens 2002: B. Janssens, *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, Turnhout 2002 (= Corpus Christianorum. Series Graeca, 48).
- Jerčić 1980: V. Jerčić, *Manuil (Mihail) Kozačinskij i njegova Traedokomedija*, Novi Sad-Beograd 1980.
- Joly 1956: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Brussels 1956.
- Jones 1989: H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London-New York 1989.
- Junod, Kaestli 1983: E. Junod, J.D. Kaestli (a cura di), *Acta Iohannis*, Turnhout 1983.
- Kaganov 1962: I.Ja. Kaganov, *Katalog biblioteki Char'kovskogo kolegijuma 1769 goda*, in: *Kniga. Issledovania i materialy*, VI, 1962, pp. 105-122.
- Kaiser 1998: J. Kaiser, *Sabbat in Christentum*, in: *Theologische Real-Enzyklopädie*, XXIX, Berlin-New York 1998, pp. 528-533.
- Kambylis 1976: A. Kambylis (a cura di), *Symeon Neos Theologos, Hymnen*, Berlin-New York 1976.
- Kašuba 1972: M. Kašuba, *Traktuvannja Heorhiem Konys'kym problemy materiji*, in: V.M. Ničyk, (a cura di) *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 96-102.
- Kašuba 1979: M. Kašuba, *Georgij Koniskij*, Moskva 1979.

- Kittel, Friedrich 1965-1984: G. Kittel, G. Friedrich (a cura di), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, I-XVI, Brescia 1965-1984.
- Kraft 1971: H. Kraft (a cura di), *Espistula Barnabae*, Paris 1971.
- Kristeller 1953: O.P. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1953.
- Krylovskij 1890: A.S. Krylovskij (a cura di), *Sistematičeskij katalog knig Kievskoj Duchovnoj Akademii. Tom pervyj. Bogoslovie. Vypusk pervyj. Sv. Pisanie i Patrologija*, Kyjiv 1890.
- Krylovskij 1896: A.S. Krylovskij, *Sistematičeskij katalog knig Kievskoj Duchovnoj Akademii, sostavlenyj bibliotekarem A.S. Krylovskym, II (Filosofija)*, Kiev 1896.
- Krüger 1939: G. Krüger, *Einsich und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt 1939.
- Lacoste, Coda 2005: J.Y. Lacoste, P. Coda, *Dizionario critico di teologia*, Roma 2005.
- Langerbeck 1960: H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni in Canticum Cantico-rum*, Leiden 1960.
- Lampe 1963: J. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1963.
- Leclerque 1963: J. Leclerque, *Otia Monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age*, Roma 1963.
- Lewin 1984: P. Lewin, *A Select Bibliography of Publications on the Kiev Mohyla Academy by Polish Scholars, 1966-1983*, "Harvard Ukrainian Studies", VIII, 1984, 1-2, pp. 223-228.
- Lidell, Scott 1940: G.H. Lidell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, London 1940.
- Lieske 1938: A.Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938.
- Litvinov 1984: V. Litvinov, *Ideji rann'oho prosvitnyctva u filosofs'kij dumci Ukrajinij, Kyjiv 1984*.
- Lohse 1977: E. Lohse, *σάββατον*, in: G. Kittel (a cura di) *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, Brescia 1977, coll. 1019-1102.
- Machov 2006: A.E. Machov, *Hostis antiquus. Kategorii i obrazy sred-nevekovoj christianskoj demonologii*, Moskva 2006.
- Maloney 1973: G. Maloney, *Nil Sorskij and Russian Hesychasm*, Leiden 1973.
- Markus 1957: R.A. Markus, *St. Augustine on Signs*, "Phronesis", 1957, pp. 60-83.

- Massimo il Confessore 2003: Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici sui testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003.
- Meščerskij 1964: N.A. Meščerskij, *Problemy izučenija slavjano-russkoj perevodnoj literatury XI-XV vekov*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XX, 1964, pp. 180-231.
- Meyendorff 1954: J. Meyendorff, *Le thème du "retour en soi" dans la doctrine palamite du XVI^e siècle*, "Revue d'histoire des religions", CXLV, 1954, 2, pp. 188-206.
- Meyendorff 1959: J. Meyendorff, *St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.
- Meyendorff 1974: J. Meyendorff [Mejendorf], *O vizantijskom isichazme i ego roli v kul'turnom i istoričeskom razvittii vostočnoj Evropy v XIV v.*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXIX, 1974, pp. 291-305.
- Meyendorff 1984: J. Meyendorff, *La teologia bizantina*, Bologna 1984 (ed. or. *Byzantine theology: Historical trends and doctrinal themes*, London-Oxford 1974).
- Michaelis 1969: W. Michaelis, μεθοδεῖα, in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V, Brescia 1969, coll. 291-295.
- Michel 1972: O. Michel, οἶκος κτλ., in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1972, coll. 337-377.
- Mirčuk 1934: I. Mirčuk, *Christijan Vol'f ta joho škola na Ukrajini*, Žokva 1934.
- Monaci Castagno 1996: A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1-3)*, Bologna 1996.
- Monaci Castagno 2000: A. Monaci Castagno, *Origene: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000.
- Moreschini 2000: C. Moreschini, *Studi sull'ermetismo cristiano*, Brescia 2000.
- Mühlenberg 1966: E. Mühlenberg, *Die Unedlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*, Gottingen 1966.
- Naumow 2004: A. Naumow, *Idea-Immagine-Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, Alessandria 2004.
- Nazzaro 1969-1970: A.V. Nazzaro, *Il ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ nell'epistemologia filoniana*, "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli", XII, 1969-1970, pp. 49-86.
- Nimčuk 1985: V. Nimčuk, *Movoznavstvo na Ukrajini v XIV-XVII st.*, Kyjiv 1985.
- Origene 1968: Origene, *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. Corsini, Torino 1968.

- Origene 1976: Origene, *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di M. Simonetti, Roma 1976.
- Origene 1977: Origene, *Sui principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1977.
- Origene 1988: Origene, *Omellie sui Numeri*, a cura di M.I. Danieli, Roma 1988.
- Origene 1988: Origene, *Omellie su Isaia*, a cura di M.I. Danieli, Roma 1996.
- Oroz Reta 1996: J. Oroz Reta, *L'otium chez Saint Augustin*, in: J.M. André, G. Dangel, P. Demont (a cura di), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996, pp. 435-440.
- Panofsky 1996: E. Panofsky, *Idea. Contributo per una storia dell'estetica*, Firenze 1996 (ed. or. *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der alteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924).
- Paparozzi 1981: M. Paparozzi, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmò*, Roma 1981.
- Petrov 1904: N.I. Petrov, *Akty i dokumenty odnosjaščiesja Kievskoj Akademii*, Kyjiv 1904.
- Pianigiani 1907: O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, I-II, Milano 1907.
- Pinborg 1967: J. Pinborg, *Der Entwicklung der Sprachtheorie in Mittelalter*, Münster 1967.
- Deseille 1960: P. Deseille, *Epectase*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, IV/1, Paris 1960, coll. 785-788.
- Plass 1980: P. Plass, *Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nissa*, "Vigiliae Christianae", XXXIV, 1980, 2, pp. 180-192.
- Platone 1992: Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 1992.
- Pohlenz 1977: M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, I-II, Firenze 1977 (ed. or. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gottingen 1948).
- Ponomarev 1894-1898: A.I. Ponomarev, *Pamjatniki drevne-russkoj cerkovno-učitel'noj literatury I-IV*, Sankt-Peterburg 1894-1898.
- Popkin 1980: R. Popkin, *The High Road to Pyrrhonism*, San Diego 1980.
- Posochova 1999: L. Ju. Posochova, *Charkivs'kyj kolehium. XVIII-perša polovyna XIX st.*, Charkiv 1999.

- Pritsak 1984: O. Pritsak, *A Select Bibliography of Soviet Publications Related to the Kiev Mohyla Academy and its Founder, 1970-1983*, "Harvard Ukrainian Studies", VIII, 1984, 1-2, pp. 229-250.
- Pritsak, Ševčenko 1977: O. Pritsak, I. Ševčenko, *Dmytro Čyževs'kyj. In Memoriam*, "Harvard Ukrainian Studies", I, 1977, 3, pp. 379-406.
- Proročov 1968: G.M. Proročov, *Isichazm i obščestvennaja mysl' v Vostočnoj Evrope v XIV v.*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXIII, 1968, pp. 86-108.
- Proročov 1974: G.M. Proročov, *Kelejnaja isichastksaja literatura v biblioteke Trojce-Sergeevoj Lavre c XIV po XVII v.*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", XXVIII, 1974, pp. 317-324.
- Reale 1991: G. Reale, *Platone e Aristotele*, Milano 1991.
- Rigo 2008: A. Rigo, *Mistici bizantini*, Torino 2008.
- Rohovyč 1971: M.D. Rohovyč, *Problema znaka v logici Crystofora Čarnuc'koho ta Manujla Kozačyns'koho*, "Movožnavstvo", 1971, 5, pp. 46-55.
- Rordorf 1979: W. Rordorf, *Sabato e Domenica nella chiesa antica*, Torino 1979 (ed. or. *Sabbat und Sonntag in der alten Kirche*, Zürich 1972).
- Roques 1996: R. Roques, *L'universo dionisiano: la struttura del mondo secondo ps. Dionigi Aeropagita*, Milano 1996 (ed. or. *L'univers dyonisienne*, Paris 1983).
- Roth, Wigoder 1971: C. Roth, G. Wigoder (a cura di), *Encyclopaedia Judaica*, I-XVI, Jerusalem 1971.
- Rothkoff 1971: A. Rothkoff, *Sabbatical Year and Jubilee*, in: *Encyclopaedia Judaica*, XIV, Jerusalem 1971, pp. 574-582.
- Runia 1999: D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999 (ed. or. *Philo in early Christian literature: a survey*, Assen 1993).
- Russell 1981: J. Russell, *Satan: the Early Christian Tradition*, Ithaca 1981.
- Saitta 1928: G. Saitta, *Filosofia italiana e umanesimo*, Firenze 1928.
- Schmid 1984: W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano*, Brescia 1984 (ed. or. *Epikur*, Stuttgart 1961).
- Schmitt 1966: C. Schmitt, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, "Journal of the History of Ideas", XXVII, 1966, pp. 502-532.

- Schmitt 1970: C. Schmitt, *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in: *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Firenze 1970, pp. 211-236.
- Schoemann 1943: J.B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, "Scholastik", XVIII, 1943, pp. 31-53; 175-200.
- Ševčenko 1984: I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, "Harvard Ukrainian Studies", VIII, 1984, 1-2, pp. 9-44.
- Sheldon-Williams 1972: I.P. Sheldon-Williams, *Iohannis Scotti Eriugena Peri Phuseon. Liber Secundus*, Dublin 1972.
- Sieben 1986: H.J. Sieben, *Quies et otium*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, XII/2, Paris 1986, coll. 2746-2758.
- Sotnyčenko 1972: P.A. Sotnyčenko, *Biblioteka Kyevo-Mohyljans'koji Akademiji. Filosofs'ki džerela*, in: V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 47-54.
- Speranskij 1904: M.N. Speranskij, *Perevodnye sborniki izrečenij v slavjanorusskoj pis'mennosti*, Sankt-Peterburg 1904.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità della Chiesa d'Oriente*, Roma 1985.
- Sreznevskij 1889: I.I. Sreznevskij, *Slovar' drevnerusskogo jazyka*, Moskva 1989 (1893-1912¹).
- Sumcov 1888: N. Sumcov, *Zametka o staropečatnyh knig Char'kovskogo duhovnogo seminarja*, "Kievskaja starina", XXI, 1888, pp. 89-90.
- Sysyn 1984: F.E. Sysyn, *Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth Century Ukrainian Culture*, "Harvard Ukrainian Studies", VIII, 1984, 1-2, pp. 155-187.
- Uškalov 1999: L. Uškalov, *Z istoriji ukrajins'koji literatury XVII-XVIII stolit'*, Charkiv 1999.
- Vakulenko 2004: S. Vakulenko, *Slavizzazione della terminologia scolastica nella Filosofia Aristotelica all'avviso dei Peripatetici di Manujlo Kozačyns'kyj*, in: G. Siedina (a cura di), *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società*, Alessandria 2004, pp. 541-563.
- Viller 1937-1995: M. Viller (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*, I-XXI, Paris 1937-1995.
- Völker 1993: W. Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano 1993 (ed. or. *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955).

- von Besobrasof 1912: M. von Besobrasof, *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine (1722-1794)*, "Archiv für Geschichte der Philosophie", XXVI, 1912, pp. 198-207.
- von Erdmann-Pandžić 1990: E. von Erdmann-Pandžić, *Bemerkungen zu Leben und Werk von H.S. Skovoroda*, "Zeitschrift für Slawistik", XXXV, 1990, 5, pp. 645-653.
- von Erdmann-Pandžić 2005: E. von Erdmann Pandžić, *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*, Köln-Weimar 2005.
- von Ivánka 1992: E. von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano 1992 (ed. or. *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater*, Einsiedeln 1964).
- Wallach 1943: L. Wallach, *The Parable of the Blind and the Lame: A Study in Comparative Literature*, "Journal of Biblical Literature", LXII, 1943, 4, pp. 333-339.
- Wartelle 1996: A. Wartelle, *Le loisir pour Dieu chez quelque Pères de l'Église*, in: J.M. André, G. Dangel, P. Demont (a cura di), *Les loisirs et l'héritage de la culture classique*, Bruxelles 1996, pp. 190-197.
- Wolfson 1955: H.A. Wolfson, *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge (Mass.) 1955.
- Zenkovsky 1953: V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, New York 1953.

Abstract

The book presents a comprehensive overview of Skovoroda's debt to Christianised Neoplatonism and Byzantine ascetic literature.

The Introduction offers a concise account of Skovoroda's biography and educational background. The first chapter is a summary of scholarly editions and critical literature.

The second chapter examines the representation of the devil as a "thief of thoughts" and shows its dependence on the theory – harking back to Origen (*Homilia in Numeros, De principiis, Homilia in Jesum Nave*), Evagrius (*De malignis cogitationibus*) and the Desert Fathers (Athanasius, *Vita Antonii*) – that predicates the intellectual nature of temptation.

The third chapter analyzes the coincidence between *praxis* – the struggle against sin and temptation – and *gnosis*: being vigilant against Satan's attacks is a synonym of looking into oneself, according to the semantics of the Deuteronomic injunction "Πρόσεχε σεαυτῷ" [take heed to thyself]. The latter is the basis to Basilus' homily *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734-1744) and it is often used by many Greek fathers as an *incipit* for their homilies.

The fourth chapter takes into account the interrelation between self-knowledge and the knowledge of God, while suggesting that the process of knowing oneself is structured according to a kinetic tension between outside and inside. The fifth chapter offers an exam of the knowledge of the objects of the world and of the Neoplatonic concept of "analogy" informing it. We shall see the opposition between sensation and ideas as a manifestation of the broader dualism between sign and signified.

The sixth chapter analyzes the infinite nature of man's ascent to God and its relation with the theory known as "epektasis" [tension forwards], which was first formulated by Gregory of Nyssa (*Vita Mosis, In Canticum*) and Maximus the Confessor (*Capita theologica*). According to the two Fathers, as God is infinite and ungraspable, movement itself is the only way for man to reach his Creator.

The seventh chapter examines the plurilinguistic lexicon designating the time devoted to the pursuit of God (глум, забава, праздность, otium, σχολή). We shall point to the theoretical implications of the concept of "otium" [leisure], which reflect the patristic exegesis of Ps. 45.11 "Vacate et videte quod ego sum Deus" [Оупразднитесь и разумѣйте якъ азъ есмь Бгъ]. The leisure [праздность] that man experiences during his earthly life anticipates the eternal feast [праздник] in which man is allowed to contemplate God.