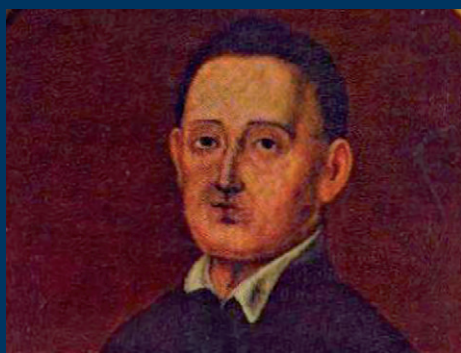




Maria Grazia Bartolini

“Introspice mare pectoris tui”

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

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)

“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 PRAXIS. 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 PRAXIS ALLA THEORIA. 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 Kiev-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 Moghiliana, 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 края” [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 Vasil', 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 sparse 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 epittico 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, nazyvaemyj alfavit, ili bukvar’ mira* [Discorso, chiamato alfabeto, o abbecedario del mondo], chiude idealmente un ciclo. L’opera successiva, *Knžička nazyvaemaja 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 *Knžička 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 bėsu 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 netlěnnij 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; Bahalič 1923, Oljančyn 1928, Čyževs'kyj 1934, 1935, Florovskij 1937, Luciv 1982, Uškalov 1992, Uškalov, Marčenko 1993, Bilaniuk 1994 (1973⁴), 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 любимейшие им были следующие писатели: Плутарх, Филон Иудеанин, Цицерон, Горатий, Лукіан, Климент Александрийский, Ориген, Нил, Діонисій Ареопагитський, 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 [1931¹]: 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 supplemmentum 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. Cordeus, P. Possinus, *Symbolae graecorum Patrum in Matthaeum*, 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 graece et latinae quae extant*, Köln 1688, Ephraim Syrus graece, E cod. Mss. Bodleianis, Oxford 1708; Gregorius (div) Magnus, Papa, *Omnia opera quae extant*, Antwerp 1572, Gregorius (div) Nazianzenus cognomine Theologus, *Opera graece et latine*, Leipzig 1690, Gregorius Nyssenus, *Opera graece et latine*, Paris 1638, Hieronymus presb. Stridonensis, *Opera omnia cum notis et scolii*, 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; Prorochov 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 tenderemo 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 Бгъ]. 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.