

Maria Grazia Bartolini

“*Glava že vsěm Biblija*”.

Le citazioni bibliche nell’opera di H.S. Skovoroda (1722-1794)
tra tradizione slava ecclesiastica e cultura barocca¹

Hryhorij Savyč Skovoroda (1722-1794) ha più volte definito il proprio rapporto con la Scrittura in termini ‘erotici’, riferendosi al testo biblico come ad una “donna” [сея возлюбленная в женах], e a se stesso come ad un “innamorato” devoto (Skovoroda 2011: 81). Il problema della funzione letteraria della complessa trama di citazioni che intesse le opere dell’autore ucraino non ha ricevuto, tuttavia, un’adeguata attenzione da parte della critica, più interessata agli aspetti simbolici, oppure ermeneutici, dell’uso skovorodiano di motivi e immagini tratti dalla Scrittura (Sumcov 1926-1927; Čyževs’kyj 1935; Marčenko 1996; Łužny 1998; Uškalov 1999, 2001; von Erdmann 2005), ma non all’identificazione e all’analisi delle singole citazioni.

Solo G.Y. Ševel’ov (Shevelov 1994) ha intuito l’urgenza di un esame sistematico delle citazioni bibliche presenti nell’opera skovorodiana – compresa la fitta rete di allusioni che, seguendo Špet, Čyževs’kyj (1974: 222) ha definito “Biblischer Sand” – pur circoscrivendone la portata teorica alla valutazione della distribuzione funzionale delle diverse componenti linguistiche (slavo-ecclesiastica, russa e ucraina) all’interno dei testi skovorodiani. Secondo Ševel’ov, la ricostruzione delle stringhe di testo appartenenti alla Bibbia dovrebbe rappresentare l’indispensabile premessa metodologica di qualsiasi studio che decida di affrontare l’intricata questione della *lingua mixta* dello scrittore ucraino, consentendo di distinguere tra lo slavo ecclesiastico propriamente skovorodiano e quello appartenente al testo citato (Shevelov 1994: 99sgg.). Lo studioso ha inoltre sottoposto ad un’analisi testuale le citazioni bibliche skovorodiane, identificando nella *Elizavetinskaja Biblija* del 1751 l’edizione di riferimento dello scrittore ucraino (*ivi*: 99).

Recenti tentativi di identificare la totalità del testo biblico contenuto nelle opere skovorodiane sono rappresentati dalla monografia di H. Verba *Ključ do christians’koji filozofiji Hryhorija Skovorody* (2007), e dalla riedizione delle *Opere* a cura di L. Uškalov (Skovoroda 2011). Quest’ultima offre per la prima volta una decodificazione di buona parte delle citazioni, delle allusioni e delle parafrasi del testo biblico contenute in *tutti* i lavori skovorodiani, fornendo un eccezionale strumento di indagine a chi desideri addentrarsi nelle dinamiche che regolano l’uso e la combinazione dei frammenti scritturali nei testi

¹ Questo articolo è stato realizzato nell’ambito di un progetto di ricerca biennale co-finanziato dall’Università degli studi di Milano e dal FSE, Regione Lombardia.

dello scrittore ucraino. In un recente intervento scaturito per filiazione diretta dal lungo lavoro condotto sulla nuova edizione critica dell'opera skovorodiana, Uškalov (2012: 390) ha stimato la presenza di 2870 citazioni esatte, 1336 citazioni imprecise, 1164 parafrasi e 1623 allusioni, per un totale di 6993 occorrenze. Sempre secondo il computo eseguito da Uškalov (ivi: 394sgg.), i libri più citati sono, nell'ordine, i *Salmi* (1273 occorrenze), *Isaia* (601), la *Genesi* (483), il *Vangelo* di Matteo (391), di Luca (370), di Giovanni (350), il *Cantico dei Cantici* (230), i *Proverbi* (229), il *Deuteronomio* (215), l'*Esodo* (176), il *Siracide* (161), *Giobbe* (144), gli *Atti degli Apostoli* (143), il *Vangelo* di Marco (129), *Geremia* (123) e la *Prima Lettera ai Corinzi* (114).

Il metodo 'statistico' proposto da Uškalov, se da un lato fornisce dati e informazioni prima difficilmente accessibili, dall'altro manca del sostegno di un'attenta analisi del contesto letterario, culturale e confessionale in cui prendono forma i 'numeri' delle citazioni bibliche skovorodiane. Il rilievo mosso al pur pregevole lavoro di Uškalov potrà in realtà essere esteso alla maggior parte degli studi dedicati alla presenza della Bibbia nei testi skovorodiani, i quali, nel complesso, mancano di considerare la questione, posta da R. Picchio a partire dagli anni Settanta (Picchio 1977), della funzione delle citazioni scritturali come maggiore "referente semantico" della tradizione letteraria della *Slavia orthodoxa*².

D'altra parte, l'appartenenza del nostro scrittore al segmento finale di ciò che Čyževs'kyj ha definito la "lunga durata" del barocco ruteno rende necessario considerare anche il problema di una eventuale evoluzione nell'uso delle citazioni scritturali. Sotto questo aspetto, la libertà con cui lo scrittore ucraino elabora ed associa i diversi frammenti del testo biblico – ben testimoniata dalla preponderanza numerica (il 59% del totale) delle citazioni che presentano omissioni, imprecisioni, o modifiche semantiche *coscienti* – è tipica della tradizione barocca, in cui, come ha osservato P. Lewin nei suoi studi sul teatro scolastico ruteno (Lewin 1981, 1984, 1990, 2008), le citazioni potevano entrare a far parte di complessi *jeu de mot*, oppure essere associate a riferimenti alla mitologia classica, all'astronomia e ad altre *eruditiones*. Lo stesso Šeľ'ov (1994: 101) ha richiamato l'attenzione sui possibili punti di contatto fra le deviazioni skovorodiane dal dettato scritturale e le frequenti deformazioni ("*twists*") a cui un autore come I. Galjatovs'kyj sottopone il testo biblico.

Alla luce di queste considerazioni, il nostro studio vuole analizzare il funzionamento delle citazioni bibliche nel dialogo skovorodiano *Besěda 1-ja narečenna Observatorium (Sion)* [1772], cogliendovi l'espressione di una peculiare sintesi tra la tradizione della *Slavia*

² Sulle norme comuni che regolano il modo di operare tramite le immagini desunte dalla Bibbia nel contesto della letteratura slavo-ecclesiastica ha riflettuto anche Naumow, esaminando la specificità del processo di comunicazione letteraria nel Medioevo, il quale opera su di un livello mistico-sacrale-letterario e riproduce una "situazione liturgica" (Naumow 1983: 50). Più recentemente, Garzaniti (1998, 2009) ha affrontato il problema – già delineato da Naumow (1983) in alcuni dei suoi aspetti metodologici – della mediazione del complesso dei libri liturgici nella selezione delle citazioni scritturali. L'interpretazione della letteratura slava ecclesiastica nel contesto del suo rapporto con la Bibbia e con la situazione liturgica rappresenta un campo d'indagine che solo ora si inizia ad esplorare.

orthodoxa e la cultura del barocco ruteno, di cui lo scrittore è, in termini cronologici, l’ultimo rappresentante. Il dialogo, ritrovato da I. Tabačnikov solo nel 1971 presso la sezione manoscritti della Biblioteca statale russa (cf. Tabačnikov 1971), sviluppa alcuni dei temi più tipici dell’autore ucraino: la ricerca dei fondamenti ontologici della realtà, la distinzione platonico-cristiana tra realtà visibili e invisibili, la coincidenza tra Dio e l’uomo interiore. La sua compattezza strutturale³ e le dimensioni relativamente ridotte lo rendono inoltre particolarmente adatto all’indagine delle citazioni scritturali e delle loro reciproche relazioni.

Chiariremo, in particolare, il ruolo svolto dalle citazioni scritturali nella prassi compositiva del testo, indagando il modo in cui esse contribuiscono alla costruzione del suo significato spirituale. Due sono gli elementi su cui cercheremo di riflettere: 1. il ruolo di mediazione esercitato dai *Commenti* patristici alla Bibbia, che all’epoca erano parte integrante del *curriculum* teologico delle accademie rutene, e di cui Skovoroda era avido lettore⁴. 2. la presenza di un intervento autoriale nella scelta, nella presentazione e nella eventuale ‘deformazione’ del testo biblico e il suo legame con le consuetudini stilistico-retoriche del periodo barocco. Siamo infatti in una fase in cui la conoscenza individuale del testo biblico trascende i limiti di quanto si leggeva durante la liturgia⁵, che nel contesto medioevale rappresentava il principale elemento di mediazione nella ricezione e nella fruizione del testo scritturale (cf. Naumow 1983; Garzaniti 1998). Andrà d’altro canto specificato che non potrà escludersi *a priori* la permanenza di quel sistema di associazioni mentali, frutto della lettura della parola biblica nel contesto della liturgia, che Garzaniti (1998: 91) definisce “memoria collettiva”, e il suo parallelo funzionamento accanto alla lettura diretta del testo biblico e dei commenti patristici. Ne è una possibile testimonianza il fatto che i libri biblici che, secondo i dati forniti da Uškalov (cf. *supra*), sono citati con più frequenza dallo scrittore ucraino (i *Salmi*, *Isaia*, la *Genesi*, i *Vangeli* di Matteo, Luca e Giovanni) sono anche quelli di cui si fa più largo uso nel contesto della prassi liturgica (cf. Naumow 1983: 29sgg.). Basterà pensare che il libro dei *Salmi*, a cui è accordato il primato numerico delle occorrenze (1273), è il libro più usato nella liturgia e nella vita monastica, e che il *Vangelo di Matteo*, le cui citazioni superano – seppur di misura – gli altri sinottici, gode tradizionalmente di una particolare popolarità presso la Chiesa orientale (cf. Massaux 1950). Tuttavia,

³ Per una visione d’insieme della forma e dei contenuti dei dialoghi e dei trattati skovorodiani rimando alle acute annotazioni di Ševel’ov (1994: 114-121). Quest’ultimo fa correttamente notare come alcuni dei dialoghi skovorodiani siano, in buona sostanza, “disguised monologue[s]”, oppure “brief, disconnected dialogues with little or not continuity as to participants” (*ivi, passim*).

⁴ Nella sua *Vita* dello scrittore ucraino, l’allievo e amico M. Kovalyn’s’kyj cita Filone Alessandrino, Origene, Evagrio, Clemente Alessandrino, Dionigi Areopagita e Massimo il Confessore tra gli autori prediletti da Skovoroda (Skovoroda 2011: 1353).

⁵ A questo proposito, nuove prospettive metodologiche sono state recentemente aperte dallo studio delle citazioni bibliche in testi – come il *Poslanie* dello starec Filofej, o la *Povest’ o Savve Grudcynne* – che riflettono l’inizio del passaggio dalla Slavia medioevale al periodo moderno e, con esso, la nascita di una figura autoriale capace di intrattenere un dialogo attivo – talora persino parodico – con il *logos* biblico (cf. Garzaniti 2003; Gonneau 2003).

come avremo modo di vedere nel corso della nostra analisi, ad una “memoria collettiva” si affiancano ormai prepotentemente una memoria – e degli automatismi mnemonici – di tipo “individuale”.

1.1. Il dialogo si apre con una citazione tratta da Mic 4,2, “Прійдите, взійдем на Гору Божію” (Skovoroda 2011: 427)⁶, raddoppiata in funzione parenetica. La posizione iniziale ne avvicina il ruolo a quello previsto da Picchio (1977) per la “chiave tematica”, suggerendo nel progresso spirituale fino alle vette della contemplazione – la “montagna del Signore” – il “motivo tematico superiore” del testo. L’ambientazione all’interno di un giardino avvolto dai profumi dell’estate (“О Сад! О Время лѣтное!”) richiama, a sua volta, l’*hortus conclusus* del *Cantico*, e rafforza, nel complesso, il significato mistico-ascensionale dell’esordio.

L’anima desiderosa di unirsi a Dio deve tuttavia passare attraverso la prova delle tentazioni demoniache. È così che le citazioni immediatamente successive introducono il motivo, tipico della spiritualità paolina, della *militia Christi*: “Радуйся, Воине Христов! Сія есть Побѣда наша, побѣждающая не плоть и кровь людскую, но бѣшенныя мысли и мучительныя Духи” (*ibid.*). Il tema, tradizionale per la letteratura spirituale e monastica (cf. Guillaumont 1957), è qui presentato tramite una giustapposizione di allusioni scritte che lascia intravedere un autonomo lavoro di selezione e ‘cucitura’ del materiale testuale, assemblato secondo criteri di contiguità semantica e di omogeneità del libro biblico di appartenenza (le *Lettere* paoline): il “soldato di Cristo” di 2 Tim 2,3 è seguito da un’allusione alla “carne e il sangue” della *conluctatio* di Ef 6,12 (нѣсть наша брань къ крови и плоти)⁸, a cui rimandano anche i tre lessemi che designano l’oggetto della vittoria spirituale conseguita dal *miles Christi*: “мучительныя души”, “человеческія злобы”, “власть тьмы житейскія” (cf. Ef 6,12: “власт[ем]”, “миродержител[ем] тьмы века сего”, “духов[ом] злобы”). A sua volta, “власть тьмы житейскія” richiama il “potere delle tenebre” di Col 1,13 (“избави насъ ѿ власти темныя”), amplificando il complessivo orientamento ‘paolino’ di questa micro-sezione dialogica⁹.

⁶ Il testo da noi esaminato è quello offerto dalla nuova edizione critica di L. Uškalov (Skovoroda 2011: 427-441).

⁷ Si noti che nei dialoghi *Kniga Aschan’* (1769), *Alfavit, ili bukvar mira* (1775), *Bran’ archistratiga Michaila so Satanoju* (1783) e nel trattato *Silenus Alcibiadis* (1775-76) l’artificio retorico della “chiave tematica” sembra essere segnalato dallo stesso autore, che fa precedere le citazioni poste dopo il prologo e prima della *expositio* (quindi in posizione “marcata”) dall’intestazione “главизна сея книги”.

⁸ Il testo a cui ci riferiamo per l’individuazione delle citazioni è quello della *Elizavetinskaja Biblija* (*Biblija, sirčč knigi Svjaščennago Pisanija Vetchago i Novago Zaveta*, Sankt Peterburg 1751) a cui ci adeguiamo anche per la numerazione dei Salmi.

⁹ La stretta associazione tra Ef 6,12 e 2 Tim 2,3 ricorre anche in una lettera del 1781 a O. Ju. Sošal’skyj, lasciandoci supporre che essa appartenga al sistema di “automatismi mnemonici” proprio del nostro autore. Ef 6,12 è troncato dall’inserimento della locuzione “eccetera” [и протчая] ed è seguita da una riscrittura del *miles Christi* di 2 Tim 2,3, con il russismo “солдат” al posto di “воинъ”:

Dopo avere delineato i contorni di una battaglia che, in accordo con il dettato paolino, può essere portata a termine solo se si indossa l’*armatura Dei*, la sezione successiva continua ad illustrare gli ostacoli che la realtà mondana frappone tra l’anima e Dio, articolandosi in una lunga riflessione sul *topos* dell’annegamento come metafora della *vanitas* terrena. La trama che unisce la *militia* paolina alle metafore acquatiche che ci apprestiamo ad esaminare appare tanto più internamente coesa se si considera che in 1 Tm 1,18-19 Paolo accenna al “naufragio della fede” che attende chi ha ripudiato la “buona battaglia”.

La lunga catena scritturale basata sull’analogia tra l’anima dimentica di Dio e le diverse manifestazioni fisiche dell’acqua è introdotta da un racconto – bonariamente intriso del *byt* della provincia ucraina – sulle disavventure del vecchio Afon’ka, precipitato nel fango con il proprio carro mentre si recava ad un matrimonio: “Авонька рѣшилися ѣхать возком. Сам себѣ Господин и Кучер. В полѣ средѣ Брода Лошак отпрягся, оставив Колесницегонителя во потопѣ вод многих” (Skovoroda 2011: 428). Qui il termine “Колесницегонителя” è tratto dall’irmo della prima ode del canone, tono ottavo (“Колесницегонителя фараона погрузи”); quest’ultimo riprende le tematiche del Cantico di ringraziamento di Mosè e degli Israeliani dopo l’attraversamento del Mar Rosso, e, pertanto, potrà ritenersi un equivalente funzionale di Es 15,19, “вниде конница фараонова с колесницами и всадники въ море”¹⁰.

Con un tipico procedimento di logica associativa, dal “diluvio di molte acque” in cui precipita Afon’ka (il “потопъ водъ многихъ” del Sal 31,6) ‘germina’ l’interessante metafora della casa “costruita sul ghiaccio” dallo stesso Afon’ka [Старик Авонька с женою своею построили себѣ хатку на льду], la quale potrà leggersi come una variazione sul tema della casa “edificata sulla sabbia” di Mt 7,26-27¹¹. La riscrittura dell’immagine evangelica si conforma all’andamento sommessamente ‘popolare’ dell’aneddoto relativo alla caduta di Afon’ka, impiegando il vernacolarismo “хатка” in sostituzione di “храмина”. La conclusione della pericope tratta da Matteo è poi parafrasata nella frase successiva, che fonde un’allusione a Mt 7,27 (“cadde la pioggia, strariparono i fiumi”) con Mt 24,43 sul Signore che “viene come un ladro nella notte”: “В седмый день с полночи пришоу, как тать, дождевой Поток и стащил их с Храминкою в Потоп” (*ibid.*)¹².

“Нѣсть наша брань” и протчая. Если кто прямой Христов солдат и повоевал оныя души” (Skovoroda 2011: 1280).

¹⁰ Naumow (1993: 115sg.) fa notare che nel contesto della “situazione comunicativa” della letteratura slava ortodossa anche i libri innografici come l’*Ottoeco* erano considerati parte integrante dei “libri sacri”. Questi ultimi erano recepiti in base ad un sistema gerarchico basato sull’autorità del loro “proto-autore” (Dio, Cristo, gli Apostoli, i Profeti, ecc...).

¹¹ L’immagine compare solo qui e nel *Narkiss* (1769), dove si parla di “куш(а) на льду” (Skovoroda 2011: 252), con un riferimento alla “tenda” (куща; σκηνή) piantata da Giacobbe sulla montagna in Gn 31,25.

¹² Cf. Mt 7,27 “и сниде дождь, и придоша реки, и возвельша вѣтри, и впрошася храминей той, и падеса”.

La paronomasia *potop/potok* fornisce lo spunto per la comparsa di Is 57,20-21, “Взволнуются нечестивыи” (qui in una versione privata della parte centrale), che la semantica ‘marittima’ di “взволноватися” e del contiguo “обуревание” inducono a leggere come una rappresentazione metaforica del “diluvio” che mina i fondamenti ontologici di chi ha preferito l’instabilità del “ghiaccio” alla “roccia” di Cristo (*ivi*: 429)¹³. La ‘tempesta morale’ che si abbatte sugli empì è seguita da una citazione dal Sal 106,26, “душа их в злых таяше”, e da un passo tratto da Gb 22,16, “рѣка текущая основание их”, entrambi associati – il primo per la presenza del verbo “таяти”, il secondo per l’assunzione dello scorrere ‘eracliteo’ del tutto quale fondamento dell’esistenza – alla “casa costruita sul ghiaccio” e al “diluvio” di alcune righe più sopra.

L’accostamento tra acqua e *vanitas* terrena continua nella frase successiva, dove l’anima investita dai flutti dello smarrimento spirituale è paragonata ad un serpente “ingrassato” [одебелѣвшій] da una coltre di “gelo” inaccessibile alla luce salvifica dell’astro solare: “Будѣто Змій, лютым мразом одебелѣвшій там, гдѣ Кавказская Гора стѣнью своею застѣняет ему спасительный Солнечный Свѣт” (*ivi*: 430). Se il “gelo” prosegue la catena associativa *acqua-ghiaccio-scioglimento-fiume che scorre* – in raffinata antitesi al sole-Cristo – il “grasso” che avvolge il serpente rimanda, invece, alla “grassezza del cuore” che in Is 6,10 impedisce al popolo di Israele di accogliere la parola del Signore: “одебелѣ бо сердце людій сихъ, и ушима своима тяжко слышаша”.

Il legame tra questo passo isaico e il nucleo tematico dell’annegamento spirituale è approfondito nella parte centrale del dialogo, laddove si afferma che il peccatore dal “cuore ingrassato” è costretto ad affondare “come piombo” nelle viscere della terra, con un ulteriore riferimento all’episodio, tratto da Es 15,10, della disfatta degli Egiziani, affondati nel Mar Rosso come “piombo in acque profonde” [погрязоша, якъ олово въ водѣ]: “Одебелѣ сердце их, тяжело ушима слушать. Сіе тяжкосердіе, сирѣчь, долой садящесь, усуреннаго и грубаго сердца, мыслей его дрождіе, в самый центр земли погрязает, как олово, откуда тебе выдрать никак невозможно” (*ivi*: 437).

Un’accumulazione di lessemi di origine scritturale – “тяжкосердіе” (la *βαρυкардіа* del Sal 4,3), “усуреннаго [...] сердца” (il cuore “torpido come il grasso” del Sal 118,70), “дрождіе” (la “feccia” del Sal 74,9) – approfondisce il parallelismo, già noto all’esegesi patristica, tra il peccato e la pesantezza, qui espresso dalla pesantezza del “cuore ingrassato”, simbolo del fardello materiale che impedisce l’ascesa alle realtà celesti, e dal “piombo” di Es 15,10.

La relazione semantica tra il “grasso” di Is 6,10 e il “piombo” dell’episodio dell’*Esodo* può essere fatta risalire ad Origene, che nelle *Homiliae in Isaiam* commenta il passo isaico

¹³ Non va tuttavia sottovalutata l’eventuale pressione semantica esercitata dalla conoscenza del medesimo passo nella versione della *Vulgata*, dove è esplicito il riferimento ai flutti del mare agitato: “impīi autem quasi mare fervens quod quiescere non potest et redundant fluctus eius” (Is 57,20). L’influsso della Bibbia greca, latina ed ebraica non è infrequente nello scrittore ucraino, che talora vi si appella per questioni ermeneutiche: Uškalov (2012: 390) indica almeno due occorrenze in cui l’uso skovorodiano di una citazione biblica è influenzato dal testo della *Vulgata*.

sulla “grassezza del cuore” associandolo alla disfatta degli Egiziani “sommersi come piombo”: “sic dicitur, incrassatus est cor populi huius [...] Peccatus, secundus Scripturas graue est. Et quia grauis est iniquitas, propter hoc super talentum plumbi sedet, ut in Zacharia scriptus est. Aegypti autem non quoniam grauia habebant corpora submersi sunt quasi plumbum in aqua uehementi, sed quia animae eorum ad talentus plumbi, super quod sedebat iniquitas, aggrauatae erant: propter quod submersi sunt tamquam plumbum in aqua uehementi” (PL XXIV, 926c)¹⁴.

Come l’anima che non conosce Dio è travolta dal mare agitato dei propri peccati, così l’esercito egiziano, nemico del popolo eletto, annega nell’iniquità, a causa del peso di un cuore sordo al verbo divino. Ciò rafforza la trama citazionale del testo, stabilendo un collegamento tra l’episodio della caduta di Afon’ka, posto in apertura del gruppo scritturale relativo all’annegamento spirituale (e in cui è contenuta una ‘cripto-citazione’ da Es 15,19, attivata da “колесницегонитель”), e il serpente “ingrassato di gelo”, che di tale nucleo tematico rappresenta la conclusione. Il peccato, nella forma della massa d’acqua del “diluvio” o della sua ‘coagulazione’ come “gelo”, grava su entrambi, alienandoli dalla salvezza (il sole-Cristo e la roccia-Cristo), a cui è preferita l’instabilità della “casa sul ghiaccio”. Parte integrante di questo parallelismo è anche l’accostamento, presente nella parte centrale del testo, tra il peccatore che “affonda come piombo” (Es 15,10) e il “*diluvio* della lingua di impostura” (“погрязаем, как Олово, в потопъ льстивого Языка”), una fusione tra il Sal 51,6 (возлюбилъ еси вса глаголы потопныхъ, языкъ льстивъ) e il già citato Sal 31,6 (потопъ водъ многихъ), che della caduta di Afon’ka rappresenta lo sfondo materiale e concettuale.

Il sistema di reciproci rimandi tra Es 15,10.19, Is 6,10 e il Sal 31,6 ci consente, pertanto, di leggere l’aneddoto di Afon’ka precipitato con il suo carro “in molte acque” come una versione *in speculo et in aenigmate* della disfatta degli Egiziani nelle acque del Mar Rosso, simbolo del vizio. L’associazione tra l’evento ‘materiale’ della caduta del carro di Afon’ka in una palude, e quello, ‘spirituale’, della caduta degli Egiziani nelle acque del Mar Rosso è attivata dai lessemi “колесницегонитель” e “потоп”, che nella Bibbia e nei testi innografici slavo-bizantini ricorrono in associazione all’episodio dell’*Esodo*¹⁵. Questi ultimi forniscono la dovuta “informazione referenziale” (Picchio 1977), consentendo al lettore di superare la veste in apparenza ‘desacralizzata’ dell’episodio. Le citazioni successive (Is 57,20, Sal 31,6, Gb 22,16) amplificano e riprendono con notevole maestria, tramite una catena di lessemi

¹⁴ Presso l’Accademia Kievo-Moghiliana erano disponibili i volumi del Commento alla Scrittura di Origene (*Origenis Adamantis operum tomi duo*, Parisiis 1668) [cf. Petrov 1904: 331]. Skovoroda avrebbe potuto leggere il Commento a Isaia anche nella traduzione di Gerolamo (*S. Eusebii Hieronymi Stridonensis Presbyteri Translatio Homiliarum Novem In Visiones Isaiae Origenis Adamantii*).

¹⁵ Si vedano anche la citazione dal tropario dedicato agli Apostoli “Мысленнаго фараона колесницы потопивше”; Es 15,4: “колесницы фараоновы и силу егв вверже въ море, избранныя всадники трістаты потопи в чермѣмъ мори”; Ne 9,11: “гонители ихъ ввергълъ еси въ глубину, якв камень в водѣ сѣлнѣй”.

appartenenti alla stessa area semantica – l’acqua come simbolo di quanto è ‘transeunte’ (вода, рѣка, волна, потоп) – il motivo della lotta alle passioni che impediscono di accedere a Dio, costringendo l’anima ad un naufragio spirituale analogo a quello di Afon’ka.

La trama citazionale in cui prende forma la ‘transcodificazione’ dell’aneddoto relativo ad Afon’ka ci fornisce una prima, efficace rappresentazione della ‘pluridimensionalità’ della citazione biblica skovorodiana. Nell’uso di Es 15,10,19 in relazione al “naufragio della fede” converge un complesso di testi concomitanti: la letteratura innografica, l’esegesi patristica dell’Egitto come terra “nemica dello spirito”¹⁶ e, possibilmente, la lettura origeniana di Is 6,10. L’immagine rientra, inoltre, nella “topica” (cf. Naumow 1983) a disposizione dello scrittore slavo ortodosso per descrivere la sorte del peccatore¹⁷. D’altra parte, la sua associazione ad un episodio dai contorni sommamente comici – rimarcata da una pungente allusione al ritardo con cui l’appiedato Afon’ka si presenta ospite al matrimonio: “Спѣшил на Обѣд, да и Ужина не заста” (Skovoroda 2011: 427) – innesta sul repertorio figurale codificato dalla tradizione slavo-bizantina il gusto, tipicamente barocco, per l’accostamento di concetti tra loro distanti, con risultati che oscillano tra la ‘liturgizzazione’ del quotidiano e la ‘desacralizzazione’ della sfera biblico-liturgica. Lo stesso dovrà dirsi per le citazioni e i riferimenti biblici che intessono questa sezione, accuratamente inanellati in una complessa catena associativa che si dispiega circolarmente (dal “carro” di Es 15,19 al “diluvio di molte acque” del Sal 31,6; dal “ghiaccio” della casa di Mt 7,26, al “gelo” che “ingrassa” il serpente; dal “grasso” di Is 6,10 al “piombo” di Es 15,10)¹⁸ e che esprime, a sua volta, la predilezione barocca per la complessità semantica e gli accostamenti inusuali (il

¹⁶ Si veda, in particolare, la *V Homilia in Exodum* di Origene.

¹⁷ Tenendoci entro il confini del barocco ruteno, l’associazione tra il “mare” dei peccati e il Faraone è frequente in Dmytro Tuptalo. Nel sermone sull’icona della vergine di Kazan’ il Faraone è un “demon” che trascina le anime nelle “acque profonde” del Sal 68,3: “Приходь въ глубины морскія, и потопила мя есть буря многихъ ми прегрѣшеніи [...] а Фараонъ, адскій діаволь, всяческій тщится въ безднѣ адской потопити” (Rostovskij 1840: 111). Nel *Runo orošennoe* (1689) l’uomo affonda “come piombo”, lontano dal porto della Santissima Vergine: “Аки в мори в сей немощи чловѣкъ обуреваемый потопляшеся, и уже бы ему погрязнути, яко олову в водѣ зѣланей, аще небы достиг пристанища небурнаго Пресвятой Дѣвы” (Rostovskij 1879: 67).

¹⁸ Con alcune variazioni al suo interno, la stessa catena associativa compare anche in altri punti del corpus skovorodiano, e, pertanto, abbiamo ragione di credere che facesse parte del sistema di “associazioni mentali” dello scrittore. Nel dialogo *Kniga Aschan’* (1769), il “sangue” è paragonato all’acqua che scorre di Gb 22,16, da cui scaturiscono le acque che hanno inghiottito gli Egiziani in Es 15,10 (Skovoroda 2011: 312). Più sotto, il participio “погрязший” è affiancato a Ger 36,6, dove è presente un duplice riferimento all’Egitto e al “grasso”: “Юница избранна и украшенна Египет, разореніе от Полунощи прійде на ню, и наемницы Его, живущіи посредь Его, якоже Телцы тучніи, питаемы в нем” (ibid.). Nella *Besѣda, narečennaja dvoe* (1780) Gb 22,16, Is 57,20-21 e una allusione a Mt 7,26 [камень и пѣсокъ есть тоже. На ономъ Мудрый, а на семъ домикъ себѣ строитъ мужъ Безпутный] incorniciano la tradizionale immagine barocca del “mare dell’esistenza” [житейское море]. Un rimando al “Faraone” [Не хотятъ они в Гавань (...) со Израилемъ, но съ Фараономъ] richiama nuovamente il contrasto dialettico tra l’empietà dell’Egitto e la ‘terraferma’ di Israele (*ivi*: 390).

“serpente ingrassato di gelo”). È indubbio, da questo punto di vista, il passaggio del *logos* biblico attraverso il filtro creativo di un autore che, pur continuando a muoversi entro la cornice di un complesso di immagini e forme verbali codificate dalla tradizione letteraria e teologica slavo-bizantina, è consapevole delle possibilità semantiche e retorico-stilistiche – oltre che didattico-morali – del materiale verbale a sua disposizione.

1.2. Le citazioni contenute nel paragrafo successivo stabiliscono una relazione di natura antitetica rispetto alla sezione precedente, contrapponendo all’orizzontalità del corpo che annega nelle acque agitate del *saeculum* due episodi di risanamento e ‘rinascita’: quello del paralitico Enea guarito da Pietro in At 9,34 – qui paragonato a un “cervo” per i “salti” che seguono la sua guarigione – e il miracolo della resurrezione di Tabità in At 9,40: “Взглянь на востающаго пред Петром Енея! Он ходит и скачет, как Елень и как Тавиѡа, сирѣчь Серна, или Сайгак. ‘Востанут сущїи во гробѣхъ’” (Skovoroda 2011: 331). I riferimenti espliciti ai “salti” di Enea e a Tabità – il cui nome, secondo il racconto neotestamentario, significa “gazzella” o “capra selvatica” (“Тавиѡа яже глаголетса серна”)¹⁹ – si intrecciano alle allusioni a Is 35,6 sullo “zoppo” che “salterà come un cervo” [тогда ско-читъ хромый якъ елень], e a Ct 2,8 sul “diletto” della sposa che “viene saltando” [се, той идетъ, скача на горы и прескача на холмы] come “un cervo” o una “gazzella sui monti” [подобенъ есть братъ мой серне или младу еленю на горахъ].

L’immagine del cervo – di cui “gazzella” e “capra selvatica” rappresentano un’alloiconna – rimanda in maniera piuttosto trasparente all’anima che anela a Dio del Sal 41,2 [Имъ же вбразом желаетъ елень на Источники] e all’interpretazione patristica dell’animale, simbolo di chi è degno di ascendere alle alte vette della contemplazione. Basterà citare il *Commento* origeniano al *Cantico*, in cui il cervo-sposo balza sui *montes ecclesiae* (*Commentum in Canticum* III), o la *Scala paradisi* di Giovanni Climaco, dove il cervo simboleggia la salita dell’anima alle *fontes Trinitatis* (Ser 125,4, PG 43,522 c-d)²⁰. Ciò ci riconduce a quella che abbiamo identificato come la “chiave tematica” del dialogo, “Прїйдите, взыйдем на Гору Божїю”, mettendo in chiaro il significato mistico-escatologico assunto dal libro salomonico nell’economia di questo testo²¹. A sua volta, la coincidenza tra l’esegesi del nome della risorta Tabità, e lo sposo del *Cantico* (“подобенъ есть братъ мой *серне*”) – su cui insiste già Origene nelle *Homiliae in Canticos* (II, 10): “cervus et caprea [...] pariter nominantur” – contribuisce alla saldatura del legame simbolico tra il “cervo” e il movimento

¹⁹ Si veda anche il *Liber de nominibus hebraicis* di San Gerolamo “Tabitha damna, vel caprea” (PL XXIII, col. 803).

²⁰ Sui significati simbolici del cervo nella letteratura e nell’iconografia cristiana si veda anche Charbonneau-Lassay 2006.

²¹ Oltre al riferimento iniziale al “giardino” come *locus amoenus* dello spirito (“О Сада! О Время лѣтное!”) riportiamo a margine anche il dettaglio del “melo” [яблонь] sotto cui siede uno dei protagonisti del dialogo: forse un’allusione al “melo” a cui somiglia lo sposo in Ct 2,3, o sotto il quale lo sposo sveglia la sposa in Ct 8,5.

resurrezionale, qui ulteriormente segnalato da una parafrasi di Is 26,19 (“Востанут сущїи во гробѣхъ”)²² in chiusura della serie scritturale.

Da questo punto di vista, l'estensione del predicato “saltare” ad un episodio, quello di Enea guarito da Pietro in At 9,34, in cui ogni riferimento all'atto di “saltare” è assente (mentre esso compare a proposito del paralitico risanato in At 3,8), potrà ritenersi solo in parte un errore mnemonico riconducibile alla comune appartenenza dei due miracoli al libro degli *Atti*. Essa testimonia, al contrario, la relativa libertà con cui, una volta stabilita – oppure accolta dalla tradizione – una data equazione simbolica, lo scrittore ucraino può decidere di allargarla, per ragioni di affinità lessicale, oppure semantica, ad altri passi scritturali, combinandone le diverse componenti testuali secondo lo stile barocco dell'accumulazione e dell'elenco: se il cervo del Sal 41,2 è un simbolo dell'anima che cerca Dio, lo zoppo di Is 35,6 “salterà come un cervo” alla venuta del Signore, e il paralitico risanato di At 3,8 si dirige “saltando” in chiesa, allora anche l'infermo Enea di At 9,34, in quanto destinatario di un miracolo che ne risana il fisico, potrà essere paragonato ad un cervo.

Ciò è altrettanto evidente nel più tardo *Potop zmiin* (1790), dove il “salto” racchiude in un unico orizzonte escatologico – l'ascesa alla “montagna del Signore” – lo storpio risanato da Pietro in At 3,8, la *capra* Tabita e il *cervo* di Ct 2,8: “На сих Горах [...] возскакивает исцѣленный Петром Хромый и возбужденна Словом от него изшедшим Тавїю, сирѣчь Горняя Коза. По сих Холмах скачет и прескакивает Младый Елень, Брат и Жених Соломоновскія Невѣсты” (Skovoroda 2011: 949). La medesima catena associativa appare in forma ‘estesa’ nel dialogo *Kniga Aschan'* (1769), dove l'esplorazione dei significati spirituali del “cervo” si apre con il *cervo* del Sal 41,2, definito degno di ascendere alla *montagna* del Signore [Гор(у) Правды Божїя], e prosegue, in una successione quanto mai serrata (e in parte regolata dalla figura retorica dell'anadiplosi), con lo storpio che salta come un *cervo* in At 3,8, gli “alti *monti* fatti per i *cervi*” del Sal 103,18 [Горы высокія Еленем], la nascita dei *cervi* e delle *capre* sui *monti* di Gb 39,1 [Аще уразумѣл еси время рожденїя Коз, живущих на Горах Каменных? Усмотрѣл же ли еси болѣзнь при рожденїи Еленей?], e culmina, infine, nell'episodio della resurrezione della *capra* Tabita in At 9,40 [Вот Коза!] (Skovoroda 2011: 331).

Questo sistema di relazioni, probabile frutto di una memoria e di uno studio del testo biblico condotto attraverso il filtro del gusto seicentesco per il ‘catalogo’²³, interagisce con il significato mistico previsto dall'esegesi patristica per il cervo, amplificandola. Ciò corrisponde all'idea skovorodiana che la Bibbia sia disseminata di *figure* e innumerevoli *vice-figure* che delle prime sono la “soria”: “Сонце есть архитѣпоса, сирѣчь Первоначална и Главна Фїгура. А Копїи ея и Вицефїгуры суть Безчисленныя, всю Бїбілю исполнївшїя”

²² Is 26,19 (“востануть иже во гробѣхъ”) compare nel quinto irmo del canone del Sabato Santo, tono sesto.

²³ Questo procedimento è condotto ai limiti del parossismo nel trattato *Žena Lotova* (1780), dove lo scrittore propone un elenco di 47 citazioni bibliche accomunate tra loro dalla presenza di nomi di animali (Skovoroda 2011: 784-785).

(Skovoroda 2011: 946). In tal senso, l’incontro tra l’idea platonico-cristiana della relazione tra l’immagine e il modello e il procedimento barocco dell’*amplificatio* genera una ‘proliferazione’ speculare delle figure e delle citazioni scritturali che partecipano ad una data relazione simbolica²⁴.

1.3. Conclusa questa breve incursione nelle vette della contemplazione, in cui vivono i “cervi” che anelano a Dio, la parte centrale del dialogo prosegue l’analisi degli aspetti inautentici dell’esistenza terrena, di cui l’*ombra* [тѣнь] è una delle manifestazioni. Il significato ontologico di quest’ultima è chiarito facendo ricorso alla favola esopica del cane che tenta di afferrare il riflesso di un pezzo di carne: “ЯКОВ. Вить ты тѣнь разумѣш [...] Вить ты слышал Басню: Пес, пловучи, хватал на водѣ тѣнь от мяса, чрез то из уст прямой кус выпустил, а поток унес” (Skovoroda 2011: 437)²⁵.

A differenza dell’animale protagonista del racconto, l’intelletto che conosce deve preferire l’autentica essenza delle cose, distinguendo tra l’*idea* immateriale, prototipo della realtà visibile, e l’illusione delle apparenze visibili. Ciò dà origine ad un’interessante catena associativa, in cui dal *canes* esopico si passa alla “marmaglia” [людская смесь] di uomini inautentici stigmatizzata da Diogene *il Cinico* – il cui appellativo (ὁ κυνικός) significa, non a caso, *canes* – e, infine, a coloro che Cristo definisce *cani*: “В сію-то мѣть Діоген, в полдень с Фанарем ищучи Человѣка, когда отозвалась Людская Смѣсь: “А мы ж, де, развѣ не люди?”, – отвѣчал: ‘ВЫ собаки...’²⁶ [...] Сам Христос сих [...] называет Псами” (*ibid.*).

Il rimando ai “cani” evangelici si dispiega, a sua volta, lungo tre citazioni: la prima, tratta da Lc 1,79, ci fornisce una definizione concettuale di chi siano i *cani* a cui va il disprezzo morale di Cristo, “с[іе], сыдѣщ[іе] во тмѣ и сѣни смертнѣй”, ovvero, coloro che trascorrono la propria esistenza avvolti nell’*ombra* mortale”. Quest’ultimo lessema contribuisce ad integrare nel contesto evangelico l’*ombra* che il cane esopico tenta inutilmente di afferrare; ciò avviene dando risalto alle implicazioni ‘ontologiche’ – platoniche – del racconto (l’inseguimento dell’*ombra* come ricerca delle apparenze visibili), con un possibile precedente nel trattato *Adversus haereses* (II, 11.1) di Ireneo: “[...] sic igitur ueritati non credentes, in mendacio autem uolutantes, perdiderunt panem uitae uerae, in uacuum

²⁴ Nel già citato Žena Lotova (1780) le figure femminili elencate come simbolo della “serva del Signore” (Lc 1,38) comprendono la “capra di tre anni” (“коз[а] трилѣтн[а]”) di Gn 15,9, la “capra” Tabità che riapre gli “occhi” in At 9,40 (“Она же отверзе очи свои ...”) e, da qui, gli “occhi di colomba” della sposa del Cantico (“Очи твои голубинѣ ...”) [*ivi*: 597]. Come si noterà, la serie scritturale viene espansa tramite anadiplosi, generando un meccanismo potenzialmente infinito.

²⁵ Esopo, Fav. 136 [κύνων κρέας φέρων] del Corpus fabularum Aesopiarum (Hausrath 1970: 161). L’uso del gerundio “пловучи” ci induce a pensare che Skovoroda conoscesse la favola nella versione latina contenuta nelle Fabularum Aesopiarum di Fedro (I, 4: “Canis, per fluvium carnem cum ferret, natans”), poiché nel testo greco il cane “attraversa” il fiume (κύνων κρέας φέρων ποταμὸν διέβαινε).

²⁶ L’episodio è tratto, con alcune modifiche, dalle Vitae philosophorum di Diogene Laerzio (VI, 61, 7: “ὁ δὲ, ὑμεῖς, επεν, ἐστε κύνες”).

et in profundum umbrae incidentes, similes Aesopi cani ei qui panem quidem reliquit, in umbram autem eius impetum fecit et perdidit escam” (PG VII, col. 738).

La seconda citazione è tratta dal *logos* di Cristo in Mt 15,26 e introduce il problema della necessità di un *discrimen* intellettuale tra puro e immondo (tra vere e false apparenze), invitando a distribuire ai “figli di Dio” quel ‘nutrimento spirituale’ di cui il cane della favola insegue una versione illusoria: “Нехорошо, де, отнять хлѣб чадом и ‘Повреци Псом’” (*ibid.*). Dai “figli” in Mt 15,26 scaturiscono i “figli di Dio” di Gv 1,12, “Даде им область чады Божїими быти”: ciò riproduce ad un livello micro-testuale la dinamica ascensionale della *theosis*, di cui il passo giovanneo rappresenta uno dei *loci* classici (cf. Pseudo-Dionigi, *Gerarchia ecclesiastica* III, 3).

Il sapiente intreccio anche lessicale di Lc 1,79 (l'*ombra* mortale come simbolo di vita inautentica), Mt 15,26 (lo svilimento del nutrimento spirituale, dato ai *cani* e tolto ai figli) e un testo ‘paganò’ come la favola esopica (il *cane* che insegue l'*ombra* del nutrimento spirituale come simbolo di chi non conosce il vero essere) sviluppa il tema del corretto utilizzo dei sensi: per raggiungere la vera *gnosi*, l'intelletto deve muoversi alla scoperta dell'essere autentico, distogliendo gli appetiti materiali dal vano inseguimento di un nutrimento mortale. È chiaro il legame con la sezione dedicata all'“annegamento spirituale”: né i cani, né i peccatori in balia delle onde della tempesta interiore sanno distinguere tra spirito e materia, tra la terraferma di Dio e le instabili fondamenta del mare del peccato. In entrambi i casi, è il “flusso d'acqua” [поток], quintessenza delle passioni terrene, a rovesciare le fondamenta della “casa costruita sul ghiaccio” da Afon'ka e a strappare al cane esopico l'*ombra* del pezzo di carne.

L'uomo intento alla ricerca di ciò che poggia sulle fragili fondamenta della carne mortale è poi descritto facendo uso di una serie di citazioni accomunate dall'insistenza sul ‘rovesciamento gerarchico’ delle coordinate morali che dovrebbero guidare il fedele al raggiungimento dell'unione con Dio. La serie scritturale comprende nuovamente Es 15,10 sul peso del peccato che costringe l'uomo ad affondare “come piombo”, lontano dalla vetta della “Montagna della resurrezione”, e Prv 17,24 sugli occhi dello stolto che invece di essere posti “in testa” – *in alto* – sono spostati *in basso*, in quella stessa “terra” in cui precipita il peccatore (*ivi*: 438). Quest'ultima citazione allude, in particolare, alla centralità di un adeguato processo conoscitivo nel contesto dell'esperienza spirituale, e al tema, fondamentale per la riflessione di Origene e di Gregorio di Nissa, dei “sensi spirituali” (cf. Danielou 1953), in cui la vista svolge un ruolo di primaria importanza. Segue una catena di citazioni basata sulla ripetizione del verbo tattile/gustativo “полижати” e dei fonemi *s, z, ž*, in un probabile tentativo di riprodurre il sibilo e l'incedere del serpente, animale impuro anch'esso legato alla terra: “Осяжут, яко слѣпыи стѣну” (Is 49,10); “Полижут персть аки змієве, плѣзуще по земли” (Mic 7,17); “Врази Его персть полижут” (Sal 71,10). Per chi – come il cane esopico – si limita al desiderio di “toccare” le cose sensibili l'accesso alla “mensa” del Signore (al “vero” cibo spirituale) sarà negato, con un possibile rimando alla parabola del convito in Lc 14,24: “Всѣ сїи [...] не вкусят сладчайшія оныя, Сына Царєва Вечери” (*ibid.*).

Nel paragrafo successivo un abbozzo di citazione dal Sal 58,7, “взалчут на вечерь...”, collega piuttosto abilmente la nuova sezione alle precedenti riflessioni sulla ricerca del ‘vero’ nutrimento spirituale e sull’oscurità morale in cui vivono coloro che Cristo chiama “cani”, giocando sullo scarto semantico tra вечерь (sera) e вечеря (cena). Altrettanto raffinata è l’operazione di ‘cucitura’ messa a segno poco più sotto, dove il racconto dell’episodio dei Sodomiti che si accalcano attorno alla casa di Lot (cf. *Gen.* 19,4) è arricchito da alcuni degli elementi lessicali appartenenti alla versione ‘estesà’ del Sal 58,7 (“Возврататса на вечерь, и взалчуть якв песь, и вбыдутъ градъ”): “Всѣ сїи Содомляне толпятся под вечерь в дом Лотов к Ангелам, но не входят, а только извнѣ обходят по Калугам, окружающе стѣны града: алчны и жадны, труждающїеся и обремененны” (*ibid.*). Comune è infatti il riferimento alla sera (на вечерь/под вечер), al moto circolare (вбыдутъ градъ/обходят по калугам), e alla fame (взалчуть/алчны и жадны), con una possibile allusione a Is 32,6 “душы алчныя и души жаждущыя”.

L’equazione tra i Sodomiti respinti dalla casa di Lot e i “cani” del Sal 58,7 resta solo implicita, ma abbiamo ragione di credere che essa fosse ben presente alla mente dello scrittore, in virtù degli “automatismi mnemonici” di cui abbiamo detto più sopra. Ne è una possibile dimostrazione la sua occorrenza nel più tardo *Potop zmiin* (1790), dove il *canè* affamato del Sal 58,7 è apertamente associato ai Sodomiti: “СОДОМЛЯНЕ всплошь [...] пред Сном в Вечерь бродят около Дому Божїя. Но алчут, аки Пес вс[е]гда” (*ivi*: 958, corsivo mio – MGB). Più ellittico, ma altrettanto significativo, è l’esempio contenuto nel trattato *Žena Lotova* (1780), dove il Sal 58,7 conclude un’invettiva contro l’occhio rivolto “a Sodoma” in cui compare anche il “vomito” [блевотина] “a cui ritorna” il *canè* di Prv 26,11: “Змїями [...] обращающими лукавое свое воспять в Содом Око, на свою Блевотину. ‘Взалчут, яко Пес’” (*ivi*: 788)²⁷.

L’intima coesione tra le figure scritturali che entrano nella composizione dell’intero testo è poi rafforzata da un ulteriore riferimento agli Egiziani affondati “come piombo” nel Mar Rosso, a cui è paragonata la sorte degli abitanti di Sodoma: “[...] Погрязают сынове сїи [i Sodomiti, MGB] тяжкосердые, как олово” (*ivi*: 440). L’immagine trova un possibile precedente nell’esegesi di Filone Alessandrino, che nel *De confusione linguarum* (IX, 29) impiega Sodoma e il Faraone – già accostati per la loro empietà da Sap 19,21 – come esempi dello stolto “che scende verso il corso delle iniquità e delle passioni che si accumulano in massa e che sono raffigurate nell’acqua” (Filone 2004: 1051)²⁸. Tradizionale per

²⁷ Cf. Prv 26,11: “якоже песь, егда возвратитса на свою блеввтину”. In Ap 22,15 i “cani” sono tra coloro che dovranno rimanere “fuori” dalla città di Dio [внѣ же пси]: ciò potrebbe avere fornito un’ulteriore base scritturale all’identificazione tra l’animale e i Sodomiti, esclusi dalla casa di Lot e dalla mensa del Signore.

²⁸ Su Skovoroda e Filone Alessandrino si veda Čyževs’kyj 1933. In questo stesso dialogo anche la lettura skovorodiana di Sodoma come “cecità” [как слѣпый Содомлянин, одно осязаеш] (Skovoroda 2011: 440) segue quella filoniana (*De ebrietate* LIII), forse tramite la mediazione del *Liber de nominibus hebraicis* di Gerolamo (“Sodoma: pecus silens, vel caecitas”, PL XXIII, col. 783),

il platonismo cristiano è, inoltre, la lettura del Sodomita come di chi inverte l'ordine dei valori, antepoendo quelli sensibili e irrazionali a quelli spirituali²⁹.

Da questo punto di vista, lo scrittore ucraino prosegue il processo di *espansione* delle associazioni simboliche mutate dall'esegesi patristica: la catena associativa che ha inizio con il cane della favola esopica, e che prosegue con i cani di Mt 15,27 e del Sal 58,7, culminando nei Sodomiti che, come gli Egiziani, "affondano come piombo", stabilisce un sistema di reciproci rimandi tra la "pesantezza del cuore" che costringe gli impuri ad affondare nelle acque agitate del *saeculum* (e si ricordi che il cane esopico tenta di afferrare *in aqua* l'ombra del pezzo di carne) e il fardello della materia a cui si aggrappano cani e Sodomiti, vittime dell'illusorietà di un falso nutrimento spirituale³⁰. Il "cane" della favola esopica si presenta, in questo senso, come una peculiare prefigurazione (una "vicefigura") degli appetiti materiali dei Sodomiti, a cui lo accomuna l'attrazione per la dimensione sensibile, inseguita a discapito del vero essere³¹. Non potrà sfuggire l'eleganza della sua armonizzazione con il contesto biblico: con perfetta logica circolare, le due immagini – il cane esopico e i Sodomiti – si dispongono in apertura e in chiusura di una sezione in cui domina, nel complesso, l'*inversione* dei valori morali (il pane gettato ai cani e tolto ai figli di Mt 15,27) e conoscitivi (gli occhi dello stolto posti a terra e non in testa di Prv 17,24), fornendole un'adeguata cornice simbolica. L'impiego di un riferimento extra-cristiano si mantiene fedele, da questo punto di vista, all'uso "emblematico" che è tipico del barocco slavo orientale, dove la classicità diventa ornamentazione, *exemplum*, parabola (cf. Lewin 1981: 59; Brogi Bercoff 1996: 252)³².

o di quei Commenti allegorici alla Bibbia, come il *Sylva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae* (1570) del benedettino Hieronymus Lauretus ("Sodoma iuxta Philonem interpretatur orbitas, sive caecitas", Lauretus 1701: 968), che all'epoca avevano larga diffusione presso gli intellettuali ruteni (cf. Čyževs'kyj 1965).

²⁹ Si veda la *V Homilia in Genesim* di Origene.

³⁰ La lettura skovorodiana può essere parzialmente accostata a quella di Dmytro Tuptalo, che nel *Poučenie pervoe v neděliju pjatuju po Svjatom* "dusě" paragona le abitudini dei Sodomiti a quelle dei "porci" (che il dettato scritturale ritiene impuri al pari dei cani: cf. 2 Pt 2,22), generando una catena associativa che dai porci "annegati nel lago" dell'episodio dell'indemoniato geraseno in Lc 8,33 arriva al Faraone affondato nel Mar Rosso (Rostovskij 1840: 359).

³¹ Nel corpus skovorodiano il cane esopico può anche ricorrere come ipostasi di altre figure bibliche che hanno smarrito la strada che conduce a Dio. In una lettera del 23 gennaio 1783 a I. Zembors'kyj esso è ad esempio paragonato alle peregrinazioni del Figliol Prodigio: "Послѣ рая, милость блудному Сыну и примиреніе. А без того вѣчно бы он за мырскою со Езоповым псом гонялся суетою" (Skovoroda 2011: 1284). Ciò si iscrive nel processo, da noi delineato più sopra, di 'moltiplicazione' e continuo spostamento dei significati simbolici di una data immagine.

³² Nelle varianti *Canis ab umbra deceptus*, *Canis et frustra carnis*, la favola era piuttosto diffusa nella letteratura emblematica dell'epoca barocca, dove però era solitamente interpretata come un apologo contro l'avidità. Ne è un esempio la raccolta *Mythologia ethica, hoc est moralis philosophiae per fabulas brutis at-tributas* di Arnold Freitag (Antwerpen 1579), dove l'emblema del cane è accompagnato da Sir 5,9, "Auarus non implebitur pecunia".

1.4. La sezione conclusiva affronta il problema dell’ascesa alla visione delle realtà sovrasensibili. L’intelletto che ha rifiutato l’ombra delle cose sensibili e ha saputo discernere tra vere e false apparenze è raffigurato tramite la “freccia” (праволучн[ая] стрѣл[а]) di Sap 5,21: quest’ultima è posta “nella mano di Dio” [в Руцѣ Божіей], con una possibile allusione a Sap 3,1. Una nuova accumulazione di immagini di origine scritturale ha il compito di veicolare l’acutezza della vista intellettuale: la “freccia” si tramuta nelle “faville nella stoppa” di Sap 3,7 (“искры по стеблю”), nei “dardi acuminati” del Sal 119,4 (“Стрѣлы сильнаго изошрены”) e nelle “fresce” di Ct 4,4, “вооружившія Столп Давидов”, deponendosi nella “faretra del mortal cogro” [в туль тѣла тѣннаго], una raffinata riscrittura della “freccia eletta” di Is 49,2 (положи ма яку стрѣлу избранну, и въ туль своемъ скры ма) basata sulla paronomasia туль/тѣла. Nel segmento conclusivo nuove associazioni incorniciano la ‘traiettorie’ dell’anima verso Dio: le “ali dell’amore” di Ct 8,6 (“Крила Ея, крила огня”) si saldano alle “ali argentee” (“воскрилився посребренными оными крилами”) della colomba del Sal 67,14 (ma si noti che la “colomba” appare anche in Ct 2,10.14) e alla colomba della *Genesi* (“Ноевой Голубицы Крилами”). Quest’ultima immagine si collega per antitesi alla sezione iniziale, sancendo il definitivo superamento del “diluvio” spirituale che aveva inghiottito Afon’ka.

Colpisce il sapiente equilibrio fra artifici retorico-stilistici (la catena di allusioni a Sap 5,21, Sal 119,4, Ct 8,6, Sal 67,14 e *Gen.* 8,8-12 è costruita sull’allitterazione стрѣл[а]-искры-изошрены, e sul poliptoto воскрилився-крилами-крила) e ragioni esegetico-teologiche. Nel parallelismo tra la freccia, in volo verso le altezze dello spirito, e la sposa del *Cantico*, librata su “ali d’amore”, è possibile riconoscere, infatti, l’impronta dei *Commenti* patristici al *Cantico dei Cantici*, in cui il libro è interpretato alla luce della ‘corsa’ paolina dell’anima verso Dio. Nell’*Homilia IV in Canticum*, Gregorio di Nissa suggerisce l’identità tra la freccia, indirizzata verso il “buon bersaglio” dalla mano di Dio – e si ricordi che la freccia skovorodiana è “в Руцѣ Божіей” – e l’anima purificata (Langerbeck 1960: 127)³³. Il passo del Nisseno è citato anche da Dmytro Tuptalo, che nel sermone *Na pamjat’ Svjatago Velikomučenika Dimitrija* propone l’accostamento tra la freccia lanciata verso il “buon bersaglio” e Is 49,4:

[...] слышу отъ усть его [Gregorio di Nissa – MGB] Богомудрая словеса исходящая, яже онъ отъ лица Богообрученныя невѣсты глаголетъ сице: Богъ, въ мя невѣсту Свою, Единороднаго Сына Своего, яку стрѣлу въ знаменіе встрѣилъ есть, о немже чрезъ пророка Исаію речено есть: ‘положи мя яко стрѣлу избранну’ [...] Богъ Отец стрѣлецъ, Богъ Сынъ стрела, знаменіе для стрѣлянія положенная душа или сердце боголюбивое” (Rostovskij 1840: 357).

³³ Faccio notare, a proposito della possibilità di una lettura diretta delle *Homiliae* del Nisseno, che lo stesso titolo del dialogo in questione, *Observatorium (Sion)*, riprende l’esegesi del Monte Sion come “specola” illustrata nell’*Homilia VII in Canticum* del Nisseno, il quale cita a sua volta il Commento origeniano al Vangelo di Giovanni (XIII, 13): “θυγατέρες Σιών γένεσθε, ὥστε ἀπὸ σκοπιᾶς ὑψηλῆς (οὕτω γὰρ Σιών ἐρμηνεύεται)” (Langerbeck 1960: 214). Ciò d’altra parte non significa che non possa essere escluso l’intervento di testi intermedi.

Il confronto con il passo rostovskiano, in cui Is 49,4 e la citazione del Nisseno svolgono una funzione argomentativa, ci permette, credo, di valutare meglio l'impiego dei riferimenti scritturali in questa ultima parte del testo skovorodiano. La fusione di Sap 5,21 (i dardi dei fulmini), Ct 4,4 (le frecce appese alla "torre di Davide"), Sap 3,1 (l'anima dei giusti nella "mano di Dio"), Is 49,4 (la freccia eletta) e Ct 8,6 (le ali dell'amore) condensa in pochi, fulminanti passaggi, il complesso paesaggio concettuale dell'esegesi del Nisseno (l'anima è la freccia; la freccia è come quella di Is 49,4; l'arciere è Dio; Dio è amore), lasciando che siano gli "automatismi mnemonici" suscitati dal testo biblico a colmare i vuoti che si dischiudono nell'impalcatura logica del discorso: nella parte soppressa di Sap 5,21 i dardi infatti "colpiranno il bersaglio" [на намѣрненіе полетатъ], mentre la "torre di Davide" di Ct 4,4 si riferisce al collo della "sposa", "ferita d'amore". Prevale, nuovamente, il gusto per le associazioni che stimolano la facoltà intuitiva, e che alludono, in un gioco di specchi tipicamente barocco, agli incessanti 'slittamenti di senso' in cui si articola la realtà visibile (la freccia diventa prima "favilla", poi "dardo acuminato", poi "ala argentea" di colomba, poi "ala d'amore").

La meta ultima della colomba-freccia che sale a Dio è la "camera nuziale dell'eternità" [чертогъ вѣчности], una possibile allusione a Ct 3,4, "введохъ егѡ [...] въ чертогъ", o all'*exapostilarion* "Чертогъ твой вижду...", cantato durante il Mattutino del Martedì Santo. L'immagine del "talamo" è ampiamente diffusa nella letteratura patristica e negli uffici liturgici in onore delle sante, designate come "spose di Cristo" (cf. Garzaniti 1998: 101sg.): da questo punto di vista, essa è parte integrante del repertorio figurale dell'esegesi patristica del *Cantico* (a cui la saldano gli stessi riferimenti alla "colomba" e alla "freccia"), e ribadisce il principio, tipico dell'Oriente cristiano, che la vera conoscenza sia sempre sorretta dall'amore, inteso come 'tensione' verso il divino (cf. Špidlík 1985: 264)³⁴. Il sistema di reciproci rimandi con il resto delle citazioni che compongono il dialogo è, come sempre, quanto mai fitto: l'immagine della "sposa" del *Cantico* compare – seppur in forma di fuggevole allusione – anche nella parte centrale del testo, dove un riferimento a Ct 3,2 sulla vana ricerca dell'amato da parte della sposa ("востану убѡ и вбѡду во градѣ и на торжищихъ и на стогнахъ") serve a stigmatizzare chi abbandona lo spazio dell'interiorità, luogo

³⁴ Nell'elaborazione skovorodiana del significato simbolico del *Cantico* dei Cantici l'influsso della tradizione teologico-liturgica slavo-bizantina non può essere tuttavia disgiunto da quello della letteratura emblematica seicentesca, in cui trovano ampia rappresentazione la sovrapposizione tra la ferita d'amore del *Cantico* e la divinità greco-romana, munita di arco e frecce, e l'idea che l'Amore costituisca il 'tessuto connettivo' della macchina terrestre (cf. Čyževs'kyj 1965: 175sgg.; Lewin 1984: 99). Ciò è testimoniato da almeno due passaggi del dialogo skovorodiano *Alfavit ili bukvar' mira* (1774), dove le "ali di fuoco" dell'amore di Ct 8,6 sono paragonate a Cupido e all'amore "che muove il mondo": "И невѣста о братней Любви сказует: 'Крила Ея Крила огня. Купидон – значит желаніе. Еллински: 'Ερος' (Skovoroda 2011: 690); "Древнѣйшее Любомуарцов Реченіе: 'Любовь составляет Міръ [...] О сей-то преблаженной и всѣм владѣющей Любви и Симпатіи Невѣста в 'Пѣснѣ Пѣсней': 'Крѣпка, яко смерть, ЛЮБОВЬ'" (*ivi*: 693). Sulla dipendenza dell'opera skovorodiana dall'emblematismo rinascimentale e barocco rimando alle pagine ormai classiche di Čyževs'kyj (1934).

dell’incontro tra l’uomo e Dio, per disperdersi nelle “strade e nelle piazze” (“по стогнам и торжищам”) percorse dai peccatori.

Posto a conclusione del percorso che ripristina l’unione tra l’anima-sposa e l’amato, il lessema “чертор” assume così la funzione di “referenza circolare” (Garzaniti 1991: 28), ovvero di una citazione biblica che richiama la “chiave tematica” dell’esordio e ne completa il significato. L’anima, sollevata dal peso del peccato, e discriminato il vero dal falso nutrimento, può infatti celebrare il proprio matrimonio spirituale con Cristo e ascendere al punto più alto del suo travagliato cammino interiore: quella “montagna del Signore” con cui si era aperto il dialogo.

Giunti alla fine del nostro percorso attraverso la trama scritturale del dialogo *Observatorium (Sion)* possiamo trarre alcune conclusioni. L’adesione skovorodiana alle convenzioni scritte della tradizione slava ortodossa si manifesta, in primo luogo, nell’impiego dell’ordito scritturale come chiave di volta della costruzione del discorso. La composizione di questo testo è infatti modellata sull’uso delle citazioni bibliche, la cui disposizione contribuisce in maniera decisiva alla formazione della sua ossatura semantica, segnalandone il significato spirituale superiore. Partendo dalla chiave tematica iniziale, le citazioni successive tracciano un percorso circolare di caduta e rinascita interiore: la sezione iniziale, identificabile con la lotta alle passioni (la *praxis* della teologia monastica), illustra il tragico conflitto tra il desiderio ascensionale dell’anima e il fardello costituito dai fenomeni materiali; la parte centrale sottolinea l’importanza di un corretto discernimento delle apparenze sensibili ai fini del raggiungimento di quanto è ontologicamente più autentico, e ciò corrisponde alla *gnosis*, la conoscenza delle cose visibili come ‘segni’ dell’invisibile. I paragrafi conclusivi tratteggiano l’ascesa dell’anima a Dio e il suo accesso alla visione intellettuale, descrivendola nei termini delle “nozze mistiche”. Ognuno di questi blocchi tematici è adeguatamente segnalato da una fitta rete di citazioni che concorre concretamente alla strutturazione del testo come un itinerario di purificazione spirituale. A questo proposito, un ruolo di particolare rilievo è svolto dalle citazioni e dal repertorio figurale del *Cantico* (la sposa che cerca lo sposo “nelle strade e nelle piazze”, le ali d’amore), dei *Salmi* 41,2 e 67,14 (il cervo, la colomba), dell’*Esodo* (la sconfitta del Faraone, gli Egiziani che affondano nel Mar Rosso “come piombo”), della *Genesi* (i Sodomiti cacciati dalla casa di Lot), e delle *Lettere* paoline (il *miles Christi*, il *bonum certamen*). L’*Esodo* e le *Lettere* paoline segnalano la lotta contro il peccato, identificato con l’instabilità dei flutti marini in cui annega l’esercito egiziano; i Sodomiti rappresentano l’attaccamento alle apparenze sensibili e l’incapacità di raggiungere la vera *gnosis*; il *Cantico* (letto in accordo con l’esegesi patristica) e i *Salmi* sanciscono il momento della *theosis*. Senza un’adeguata comprensione del materiale di origine biblica non è dunque possibile, a nostro avviso, cogliere appieno il valore di questo testo skovorodiano come un percorso di crescita interiore (dall’azione contro le insidie del male alla visione della “camera nuziale” in cui lo sposo-Cristo attende l’anima), e i suoi strettissimi legami con la teologia patristica e, più in generale, con la tradizione slavo-ecclesiastica.

Le citazioni appena elencate non sempre si presentano, d'altra parte, come blocchi testuali unitari, ma tendono più spesso a comparire sotto forma di allusioni e frammenti, disponendosi – e disperdendosi – nel testo secondo modalità che ne prevedono la fusione, il troncamento, o la deformazione. Ciò dovrà essere ascritto ai modi individuali della lettura del testo biblico e dei *Commenti* dei Padri, i quali lasciano adeguato spazio a forme di elaborazione personale del materiale scritturale, consentendo, ad esempio, di stabilire tra le varie citazioni una rete di relazioni logico-semantiche indipendenti dagli accostamenti previsti dall'uso liturgico e di sfruttarne le potenzialità anche espressive al momento della composizione del testo. Nell'uso skovorodiano della Bibbia è così possibile riconoscere la presenza di un autore che sceglie, all'interno del testo scritturale, i passaggi che ritiene più adatti ai propri scopi – talora basandosi sulla loro forma linguistica esteriore e non sul loro senso – e li sottopone a modifiche morfo-lessicali, sintattiche e semantiche per adattarli *anche* stilisticamente al testo prodotto, costruendo lunghe catene associative, o sfruttando l'elegante intreccio di paronomasia, allitterazione e anafora. Tipica del barocco e delle sue tendenze sintetiche è, sotto questo aspetto, anche l'inclusione di motivi extra-cristiani (tratti dalla mitologia o dalla letteratura classica, anch'esse parte integrante del *curriculum studiorum* delle accademie rutene) all'interno di una data serie scritturale, dove, come dimostrato a proposito della relazione omologica che si instaura tra il cane esopico e i Sodomiti, essi possono funzionare come altrettante ipostasi 'laiche' delle rispettive figure bibliche.

Nel complesso, l'incontro tra le due tradizioni d'uso del materiale biblico, quella slavo-bizantina e quella barocca, dà origine ad un sistema in cui il *logos* divino continua a fungere da *quid medium* tra l'immanente e il trascendente – tra realtà "codificata" e realtà "transcodificata" (cf. Naumow 1983) – poiché lo scopo primario dei testi skovorodiani resta la rappresentazione dei rapporti tra uomo e Dio, e il superamento, tramite l'itinerario che dalla *praxis* conduce alla *theoria*, della distanza che separa la creatura dal suo creatore. D'altra parte, la disposizione retorico-stilistica del materiale di origine biblica all'interno del testo sembra amplificare – nelle sue volute e nei suoi nascondimenti – il principio, già patristico e medioevale, della natura simbolico-allegorica del mondo.

Questo modo di operare su più livelli non si discosta dal trattamento a cui il dramma scolastico ruteno sottopone il testo scritturale: come ha dimostrato efficacemente Lewin (1984, 2008), nel teatro ruteno di derivazione gesuita la citazione biblica è coinvolta nelle catene associative, o nelle ardite costruzioni metaforiche tipiche del concettismo e dell'ornamentalismo barocchi, ma al tempo stesso è parte di testi che hanno nell'aderenza alla tradizione slava ortodossa – o, nel caso dei drammi natalizi e pasquali, nella riproduzione di una "situazione liturgica" – il proprio principio costitutivo. Un simile sistema citazionale – che non esitiamo a definire "poliprospectico" – riflette appieno la vivacità e la complessità della fase di transizione in cui si colloca l'attività letteraria del nostro autore, in cui, proprio nell'approssimarsi del loro naturale esaurimento storico (siamo infatti a '700 inoltrato!), la tradizione della *Slavia orthodoxa* e la cultura barocca sembrano esprimersi – e sovrapporsi – con la massima intensità.

Tabella riassuntiva dei riferimenti e delle citazioni bibliche presenti nel testo³⁵

<i>Riferimenti a concetti e realtà</i>	<i>Citazioni dirette</i>	<i>Allusioni</i>	<i>Parafrasi e riassunti</i>
Gn 8,8	Gn 3,15	Gn 24,15	Es 10,17
Gn 19,4	Dt 5,1	Gn 29,17	Es 15,10
Es 3,2	Dt 6,15	Es 15,10	Sal 74,9
Es 14,21	Sal 4,4	Sal 1,1	Sal 83,2
Gs 3,16	Sal 17,12	Sal 4,3	Sal 87,6
Gs 10,15	Sal 34,9	Sal 18,6	Sal 118,70
Gdc 12,5-6	Sal 45,2	Sal 31,12	Sal 119,103
1 Re 9,9	Sal 48,15	Sal 51,6	Prv 14,12
2 Re 2,13	Sal 58,7	Sal 67,14	Prv 30,17
3 Re 7,36	Sal 71,9	Sal 102,5	Sap 3,4
3 Re 7,49	Sal 106,26	Sal 115,2	Is 6,10
Sal 79,4	Sal 118,70	Sal 118,70	Is 26,19
Ger 13,1	Sal 119,4	Sal 140,10	Is 57,20
Ez 2,9	Sal 139,10	Prv 30,17	Ger 17,9
Ez 3,1	Sal 140,10	Qo 1,10	Mt 26,29
Ez 4,9	Sal 142,5	Ct 3,2	Lc 4,23
Ez 4,16	Sal 144,9	Ct 3,4	Lc 21,28
Dn 3,1	Prv 17,24	Ct 4,4	Gv 7,24
Mt 7,5	Prv 18,8	Sap 3,1	2 Cor 11,14
Mc 5,2	Qo 2,17	Sap 5,21	1 Gv 5,4
Lc 8,24	Ct 2,9	Is 6,10	Ap 1,18
Lc 15,8	Ct 8,6	Is 49,2	
Lc 24,18	Sap 5,21	Is 65,13	
Gv 9,6	Sir 2,14	Ger 6,6	
At 2,3	Sir 6,14	Ez 40,3	
At 9,32	Sir 30,23	Dn 9,24	
At 9,36	Sir 43,12	Mt 7,26	

³⁵ Nel nostro esame del materiale scritturale abbiamo accolto lo schema interpretativo proposto da Garzaniti (1991, 1998, 2008) che distingue tra: I. Referenza a concetti e realtà (eventi o personaggi): 1. Spiegazione priva di commenti 2. Spiegazione dei concetti e descrizione di realtà II. Citazione: 1. Allusione 2. Parafrasi o riassunto. 3. Citazione diretta III. Drammatizzazione (narrazione di un evento con dialogo): 1. Parafrasi 2. Citazione 3. Composizione di citazioni. Per il testo da noi esaminato presentiamo una più semplice classificazione in: referenza a concetti e realtà; citazione diretta; allusione; parafrasi o riassunto. Tra le citazioni dirette abbiamo incluso anche quelle citazioni che presentano variazioni morfo-sintattiche minori che non ne alterano la forma e il senso originali.

<i>Riferimenti a concetti e realtà</i>	<i>Citazioni dirette</i>	<i>Allusioni</i>	<i>Parafrasi e riassunti</i>
At 16,16	Is 26,19	Mt 11,28	
Col 4,18	Is 35,6	Mt 13,30	
1 Tm 5,13	Is 38,14	Mt 13,42	
	Is 40,6	Lc 1,15	
	Is 44,20	Lc 1,79	
	Is 53,8	Lc 14,24	
	Is 59,10	Gv 21,3	
	Is 60,1-2	2 Tim 2,3	
	Ger 4,25	Ef 6,12	
	Ger 13,17	Col 1,13	
	Mic 4,2	1 Tess 5,5	
	Mic 7,17		
	Ab 2,1		
	Mt 11,25		
	Mt 15,26		
	Mt 24,28		
	Lc 8,39		
	Lc 19,9		
	Gv 1,12		
	Gv 1,26		
	Gv 4,35		
	Gv 5,7		
	Gv 10,24		
	Gv 19,36-37		
	At 2,4		
	1 Cor 15,48		
	2 Cor 12,2		
	Ef 5,14		

Abbreviazioni

- Biblia* 1751: *Biblia, sirěč knigi Svjaščennago Pisanija Vetchago i Novago Zaveta, Sankt Peterburg* 1751.
- PG: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca*, Paris 1857.
- PL: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*, Paris 1865.

Bibliografija

- Brogi Bercoff 1996: G. Brogi Bercoff (a cura di), *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, Roma 1996.
- Charbonnau-Lassay 2006: L. Charbonnau-Lassay, *Le bestiaire du Christe, La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Paris 2006 (Bruges 1940¹).
- Čyževs’kyj 1933: D. Čyževs’kyj [Tschizewski], *Skovoroda Erkenntnislehre und Philo*, “Zeitschrift für slavische Philologie”, 1933, pp. 47-60.
- Čyževs’kyj 1934: D. Čyževs’kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Warszawa 1934.
- Čyževs’kyj 1935: D. Čyževs’kyj [Tschizewski], *Skovorodas Bibel Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, “Zeitschrift für slavische Philologie”, 1935, pp. 53-78.
- Čyževs’kyj 1965: D. Čyževs’kyj [Tschizewski], *Emblematische Literatur bei den Slaven*, “Archiv für das Studium der neueren Sprachen”, 1965, 201, pp. 175-184.
- Čyževs’kyj 1974: D. Čyževs’kyj [Tschizewski], *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974.
- Danielou 1953: J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953.
- Daniil Egumeno 1991: Daniil Egumeno, *Itinerario in Terra Santa*, a cura di M. Garzaniti, Roma 1991.
- von Erdmann 2005: E. von Erdmann, *Unänliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*, Köln 2005.
- Filone Alessandrino 2004: *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2004.
- Garzaniti 1998: M. Garzaniti, *L’agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva*, in: *Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto. 3 Settembre 1998)*, Napoli 1998, pp. 87-129.
- Garzaniti 2003: M. Garzaniti, *Biblija i ekzegeza v Rossii načala XVI veka. Novaja interpretacija Poslanija starca pskovskogo Eleazarovskogo monastyrja Filofeja d’jaku Misjurju Grigor’eviču Munechinu*, “Slavjanovedenie”, 2003, 2, pp. 24-35.
- Garzaniti 2008: M. Garzaniti [Gardzaniti], *Biblejskie citaty v literature Slavia Orthodoxa*, “Trudy Otdela drevnerusskoj literatury”, LVIII, 2008, pp. 28-40.

- Garzaniti 2009: M. Garzaniti, *Bible and Liturgy in Church Slavonic literature. A New Perspective for Research* in: J.A. Álvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (a cura di), *Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research / Études slaves médiévales. Nouvelles perspectives de recherche*, Paris 2009, pp.127-148.
- Gonneau 2003: P. Gonneau [Gonno], *Neblagočestie i traktovka Svjaščennogo pisanija v Povesti o Savve Grudcynne*, "Slavjanovedenie", 2003, 2, pp. 60-69.
- Guillaumont 1957: A.Guillaumont, *Démon dans la plus ancienne littérature monastique*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, IV, Paris 1957, coll. 189-206.
- Hausrath 1970: A. Hausrath, *Corpus fabularum Aesopicarum*, Leipzig 1970.
- Langerbeck 1960: H. Langerbeck, *Grigorii Nysseni in Canticum Canticatorum*, Leiden 1960.
- Lauretus 1701: H. Lauretus, *Sylva, seu potius hortus floridus allegoriarum totius sacre scripturae. Mysticos ejus sensus, & magna etiam ex partes literales complectens, syncere theologiae candidatis ... Authore f. Hieronimo Lauro ... cum indices materiarum & dictionum secundum allegorias s. scripture enodatarum locupletissimo*, Köln 1701 (Barcelona 1570¹).
- Lewin 1981: P. Lewin, *The Ukrainian School Theater in the Seventeenth and Eighteenth Century: An Expression of the Baroque*, "Harvard Journal of Ukrainian Studies", V, 1981, pp. 54-65.
- Lewin 1984: P. Lewin, *Drama and Theater at Ukrainian Schools in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Bible as Inspiration of Images, Meanings, Style and Stage Productions*, "Harvard Journal of Ukrainian Studies", VIII, 1984, pp. 93-122.
- Lewin 1989: P. Lewin, *The Bible in Syl'vester Kosov's Paterikon of 1635*, "Ricerche Slavistiche", XXXVI, 1989, pp. 119-156.
- Lewin 1990: P. Lewin, *The School Theater in the Ukraine and its Relation to the Middle Ages*, "Ricerche slavistiche", XXXVII, 1990, pp. 307-321.
- Lewin 2008: P. Lewin, *Ukrainian Drama and Theater in the Seventeenth and Eighteenth Century*, Edmonton-Toronto 2008.
- Łuźny 1998: R. Łuźny, *Grzegorz Skoworoda (1722-1794) i jego biblijne fascynacje*, in: R. Łuźny, D. Piwowarska (a cura di), *Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich*, Kraków 1998, pp. 121-137.
- Marčenko 1996: O. Marčenko, *Biblejskaja germenewtika u Grigorija Skovorody*, "Roczniki Humanistyczne", LIV, 1996, pp. 91-106.
- Marshall, Bird 1994: R.H. Marshall, Th.E. Bird (a cura di), *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994.
- Massaux 1950: E. Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain 1950.

- Naumow 1983: A. Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewno-słowińskich*, Kraków 1983 (trad. it. in Id., *Idea – Immagine – Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*, a cura di K. Stantchev, Alessandria 2004).
- Naumow 1991: A. Naumow, *Sv. Kirill Turovskij i Svjaščennoe Pisanie*, in: V.N. Toporov (a cura di) *Filologia Slavica. K 70-letiju akademika N.I. Tolstogo*, Moskva 1993, pp. 114-124.
- Petrov 1904: N.I. Petrov, *Akty i dokumenty odnosjaščiesja k istoriju Kievskoj Akademii*, II/5, Kyjiv 1904.
- Picchio 1977: R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa”*, “*Slavica Hierosolimyana*”, I, 1977, pp. 1-31.
- Pilipowicz 2010: D. Pilipowicz, *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda Filozofia – Teologia – Mistyka*, Kraków 2010.
- Rostovskij 1840: D. Rostovskij, *Sočinenija Svjatago Dimitrija Mitropolita Rastovskogo*, II, Moskva 1840.
- Rostovskij 1879: D. Rostovskij, *Besědy i nraoučeniija vo slavu presvjatyja vладыčycy našeja Bogorodicy*, Moskva 1879.
- 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 (ed. or. in: Id., *In and Around Kiev. Twenty-two Studies and Essays in Eastern Slavic and Polish Linguistics and Philology*, Heidelberg 1991, pp. 251-297).
- Skovoroda 2011: H.S. Skovoroda, *Povna akademična zbirka tvoriv*, a cura di L. Uškalov, Charkiv 2011.
- Špidlík 1985: T. Špidlík, *La spiritualità dell’Oriente cristiano: manuale sistematico*, Roma 1985.
- Sumcov 1926-1927: M. Sumcov, *Skovoroda i Biblija*, “Bjuleten’ Muzeju Slobids’koji Ukrajinjy im. H.S. Skovorody”, II-III, 1926-1927, pp. 70-72.
- Tabačnikov 1971: I.A. Tabačnikov, *Nevidomi tvory H.S. Skovorody. Beseda 1-aja, narečennaja Observatorium (Sion) i Beseda 2-aja, narečennaja Observatorium (Specula)*, “*Filosof’ska dumka*”, 1971, 5, pp. 94-107.
- Uškalov 1999: L. Uškalov, *Biblijna hermenevtyka H. Skovorody na tli ukrajinskoho bohomyšlennja*, “Zbirnik Charkivs’koho istoriko-filolohičnoho tovarystva: Nova serija”, Charkiv, VIII, 1999, pp. 23-44.
- Uškalov 2001: L. Uškalov, *Ukrajin’ske barokove bohomyšlennja. Sim etiudiv pro Hryhorija Skovorody*, Charkiv 2001.

- Uškalov 2012: L. Uškalov, *Skovoroda i Biblija*, in: A. Danylenko, S. Vakulenko (a cura di), *Studien zu Sprache, Literatur und Kultur bei den Slaven. Gedenkschrift für George Y. Shevelov aus Anlass seines 100. Geburtstages und 10. Todestages*, München-Berlin 2012, pp. 385-407.
- Verba 2007: H. Verba, *Ključ do christians'koji filosofiji Hryhorija Skovorody*, Char'kiv 2007.

Abstract

Maria Grazia Bartolini

“Glava že vsēm Biblija”. *Biblical Quotations in the Literary Works of H.S. Skovoroda (1722-1794) between Slavic Orthodox Tradition and Baroque Culture.*

Innumerable quotations from the Bible permeate all Skovoroda's writings, and yet no systematic analysis of the philosopher's biblical quotations (or of his quotations from other ecclesiastical sources) has ever been made. In this article I isolate all the biblical quotations incorporated in the dialogue *Beseda 1-ja narečennaja Observatorium (Sion)*, while pointing to their role as a crucial component of the spiritual meaning of the text. It is my contention that Skovoroda's use of the Bible follows the rhetorical and theological patterns already outlined by R. Picchio in his seminal works on the function of “biblical thematic clues”. On the other hand, the often whimsical distribution of biblical quotations and their complicated linking with one another are to be placed in the Baroque tradition, where, as P. Lewin's studies on Ukrainian scholastic drama have successfully demonstrated, quotations from the Bible fulfilled stylistic as well as theological functions.

Keywords

Hryhorij Skovoroda; Ukrainian Baroque Literature; Biblical Quotations.