

Maria Grazia Bartolini

Metafore spaziali della conoscenza di sé
nei dialoghi di H.S. Skovoroda.
Fonti patristiche

Il motivo della conoscenza di sé (самопознання, себепізнання) è probabilmente il più discusso dalla critica skovorodiana. Già nel 1912, nella sua monografia dedicata al filosofo ucraino, V. Ern (1912: 224) sottolineava il carattere prevalentemente etico-antropologico della speculazione di Skovoroda e la predominanza, al suo interno, del richiamo ad uno sguardo introspettivo. Se si esclude il duro giudizio di G.G. Špet (1922: 82-96), che nega la stessa natura filosofica degli scritti skovorodiani e, con essa, la coloritura socratica del loro invito all'autoanalisi, la definizione di "Socrate ucraino"¹ non sembra sia stata sottoposta ad alcuna sostanziale analisi critica dagli studiosi sovietici.

Una parziale eccezione è costituita dalle ricerche di V.M. Nyčyk², alla quale va il merito di avere individuato in Skovoroda uno dei proscrittori della tradizione letterario-filosofica rutena di matrice neoplatonica. Le indagini della studiosa sulla genesi del pensiero di Skovoroda hanno contribuito a chiarire il *milieu* storico e ideologico in cui si è sviluppata la sua riflessione antropologica, mettendo in discussione l'idea di un legame genetico tra gli scritti socratici e l'opera del filosofo ucraino (Nyčyk 1972; 1982).

L'influenza diretta del pensiero platonico sull'antropologia skovorodiana era già stata confutata da Špet (1922: 72), in polemica con F.A. Zelenogorskij (1894: 222), mentre Čyževs'kyj, pur ammettendo l'esistenza di alcune somiglianze tra la biografia socratica e le ragioni profonde del *modus vivendi* skovorodiano, ne caratterizzava il pensiero etico in senso esclusivamente neo-platonico (2003 [1934]: 150-156). In tempi più recenti, J. Fizer (1997), partendo da presupposti teorici analoghi a quelli di Čyževs'kyj, ha dimostrato l'esistenza di analogie più formali che sostanziali tra lo "γνώθι σαυτόν" socratico e l'"узнай себе" skovorodiano.

I contributi più profondi alla comprensione del problema dell'invito skovorodiano all'autoanalisi sono stati formulati da D. Čyževs'kyj (1934) e L. Uškalov (1992; 1993; 1996). Comune ad entrambi è la valutazione dell'antropologia skovorodiana in termini neoplatonico-cristiani.

¹ Si vedano, ad esempio, Chiždeu 1833; Danilevskij 1896: 315-372.

² Si vedano, in particolar modo, gli studi sui "precursori" di Skovoroda e sull'influsso dell'ambiente accademico moghiliano: Ničyk 1972, 1975, 1982, 1997.

Secondo D. Čyževs'kyj, in Skovoroda il fondamento ontologico della conoscenza di sé è dato dai rapporti di analogia strutturale che sussistono tra microcosmo (l'uomo) e macrocosmo (la *machina mundi*). Se le leggi formali che reggono i due universi sono le stesse, poiché entrambi scaturiscono per emanazione da un Dio-intelletto trascendente, allora la conoscenza di sé rappresenta il metro epistemico più autentico a disposizione del soggetto conoscente. Conoscere se stessi significa conoscere il cosmo fisico che ci circonda e, soprattutto, il Dio che alberga nel nostro corpo spirituale (2003 [1934]: 151-153).

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

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

Inserendo l'immagine dello specchio all'interno di una concreta architettura cosmologica, l'analisi di Uškalov salda in un sistema armonico ontologia, antropologia ed etica, e chiarisce, in contrasto con la maggioranza degli studiosi sovietici, la priorità dell'ontologia rispetto all'etica. Come si è visto sopra, l'antropologia skovorodiana non si dà *indipendentemente* dall'ontologia, ma è modellata, nei suoi elementi fondanti, dal

³ Sulla materia skovorodiana come “specchio” e sull'origine platonica dell'immagine, si veda Petrov 1927: 592, 596.

⁴ Tra coloro che si servono della metafora dello specchio per caratterizzare i rapporti tra cosmo visibile e invisibile Uškalov (1993: 13) cita Plotino, i testi gnostici e lo Pseudo-Dionigi (*De caelesti hierarchia*, III, 2; *De divinis nominibus*, IV, 22). Ciò è indubbiamente vero; tuttavia, prima dell'Areopagita, l'immagine dell'anima come “specchio” (*κάτοπτρον*) in cui l'uomo, *conoscendosi*, riconosce i segni del Divino sepolto dentro di sé, era stata sviluppata da Clemente Alessandrino (*Stromata*, I, 19, 94, 4-5), Gregorio Taumaturgo (Migne 1857 [in seguito PG] X 1084b-c), Gregorio di Nazianzo (*Oratio* II, 7, PG XXXV, 414*e*) e Gregorio di Nissa, il quale traspone in senso mistico un passaggio dell'*Alcibiade maior* (133c) (*De anima et resurrectione*, PG XLVI 89c) (cf. Danielou 1944: 210-222; von Ivánka 1992:125). Nell'ambito della tradizione barocca rutena, sullo “specchio” offerto da Dio all'uomo hanno scritto anche D. Tuptalo e A. Radyvylovs'kyj (Uškalov 1996: 302).

trattamento in termini emanazionistici del rapporto tra mondo sensibile e mondo so-prasensibile⁵.

Fatte queste premesse sulle ragioni sottese al processo auto-conoscitivo, è tuttavia necessario osservare un dato che finora ha avuto poca o nessuna rilevanza presso la critica, e cioè, che la rappresentazione testuale di tale processo si fonda, nella maggior parte dei casi, sulla metaforizzazione *spaziale* del movimento emanativo che sta alla base della dottrina neoplatonica. Nei testi skovorodiani, la conoscenza di sé si realizza, infatti, nell'immagine dinamica del movimento attraverso lo spazio, dalla dimensione dispersiva dell'esterno (il non-io) a quella massimamente contratta dell'interno (l'io). Da tale frizione simbolica tra interno ed esterno si genera una serie di coppie di opposti spaziali (casa-strada; casa-mercato; casa-mondo), in cui domina la raffigurazione del soggetto auto-conoscente come *casa*.

Se nel *Narkiss* (1769), in cui prevale il simbolismo dello specchio, il processo auto-conoscitivo è innanzitutto un processo "speculativo" – inscindibile, cioè, dall'atto del *vedersi*⁶ – nel resto dei dialoghi, "conoscere se stessi" significa *muoversi* da un altrove (la strada, il mercato, la piazza) che corrisponde al grado più basso di autenticità ontologica, verso il luogo dell'essere più autentico, la casa. Questo tipo di movimento adombra un duplice 'guadagno' teorico da parte del soggetto che conosce: 1. *L'individuazione*, intesa come transizione dalla pluralità dello spazio esterno alla singolarità dei luoghi chiusi. 2. L'acquisizione di una forma superiore di conoscenza, la "scienza di sé", opposta alla "scienza dell'esterno".

Concepito in questi termini, il processo auto-conoscitivo può essere rappresentato tramite un vettore simbolico che procede da y – l'esterno in cui dominano alterità e mescolanza – a x , il punto di massima contrazione in cui l'io, al riparo dalle contaminazioni ontologiche dell'esterno, esprime la propria autentica essenza nella comunione con il divino. Quest'ultimo punto coincide con il *locus* – o *casa* – dell'anima.

La retta rappresentata dall'intelletto skovorodiano che conosce se stesso percorre *a ritroso* il cammino tracciato dall'Uno nella sua uscita da sé al momento dell'autoemanazione, procedendo dal punto della massima lontananza rispetto a Dio – l'esterno – sino a rientrare nella "casa" costituita dall'anima immortale. Facendo ritorno a sé, il soggetto prende coscienza della presenza di Dio nel suo *intima cordis* e ricostruisce l'integrità della sorgente originaria, poiché, dal molteplice sparso in cui l'io è immerso nella sua esistenza terrena esso si spinge fino all'Uno-Dio.

Diremo, inoltre, che il processo auto-conoscitivo, così come esso si presenta nei testi skovorodiani, si articola in due fasi distinte: una fase negativa, rappresentata dal

⁵ La priorità ontologica del pensiero skovorodiano è sostenuta anche da M. László-Kuťuk (1991: 99). La tesi della studiosa romena è assai interessante: la domanda "chi sono io?" implicherebbe un quesito cosmogonico ("da dove vengo?") e, pertanto, avrebbe un significato eminentemente ontologico.

⁶ Narciso si innamora di sé, dunque *conosce se stesso*, guardando la propria immagine riflessa (Skovoroda 1973, I: 154-155 [in seguito PZ]).

toglimento delle contraddizioni dell'esterno, il cui corrispettivo in termini spaziali è dato dall'allontanamento dell'intelletto dal punto *y* della retta (l'esterno); e una fase positiva, rappresentata dalla conquista dell'interno (l'essere più autentico), il cui corrispettivo in termini spaziali è dato dall'avanzare dell'intelletto fino al punto *x* della retta (la casa).

La nostra indagine cercherà, innanzitutto, di illustrare la concreta realizzazione testuale dello schema enucleato sopra; sarà inoltre nostro compito determinare l'eventuale influsso della tradizione patristica – e, in particolare, della sua appropriazione dei modelli neoplatonici – sulla fissazione di tale schema⁷.

I tratti generali di quella che definiremo “dialettica interno-esterno” emergono molto chiaramente da un lungo passaggio contenuto nel dialogo *Beseda 1-ja narečennaja Observatorium* (1772), in cui compaiono quattro distinte componenti simboliche della *topografia* skovorodiana del processo autoconoscitivo.

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

Но что тебе до людей? “Знай себе...” довольно про тебе. Тем мы не знаем себе, что всю жизнь любопытствуем в людях. Осудливое око наше дома слепотствует, а зевая на улицы, простирает луч свой во внутренность соседских стен, прикинув в самое их пищное блюдо и в самый горящий в спальне их ночной светильник. Отсюда критическiя беседы. Богатые столы во все колокола повсюду звонят осуждением (PZ: I, 290)⁸.

⁷ Uškalov (1993; 1996; 2001) sostiene che il motivo skovorodiano dell'autoconoscenza si sviluppa a partire dalla tradizione barocca rutena, ancor prima che da quella patristica. Egli stesso fa notare, tuttavia, alcune sostanziali differenze tra la funzione che gli conferisce la tradizione barocca (1996: 305) – presa di coscienza della miseria umana – e quella che essa assume in Skovoroda, per il quale “conoscere se stessi” è uno dei presupposti della *theosis*. La mia analisi delle fonti patristiche non vuole rappresentare un'alternativa ai lavori di Uškalov, ma nasce dalla consapevolezza che il lavoro di sintesi culturale alla base dei testi skovorodiani abbraccia una pluralità di fonti tra loro distanti nel tempo.

⁸ “Ma cosa ti importa della gente? “Conosci te stesso...” sia per te sufficiente. Giacché non conosciamo noi stessi, passiamo tutta la vita a curiosare nei fatti altrui. Il nostro occhio giudice è cieco in casa, ma si spalanca in strada ed estende il proprio raggio fin dentro le mura dei vicini, penetrando persino nel piatto in cui mangiano, o nella lucerna che arde nella stanza da letto. Di qui le conversazioni critiche. Le mense dei ricchi risuonano senza posa di giudizi impietosi.” (trad. mia. Ove non indicato diversamente la traduzione deve ritenersi mia. MGB).

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

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

Что побобит знать, по сколько очей во лбу имеют жители лунные и дозваться чрез всепрехвалянейшее штекаяное око до чернеющих в Луне пятен, если наша зеница дома не прозорна? Кто дома слеп, тот и в гостях; и кто в своей горнице не порядочен, тот на рынке пуще не исправен (*ibid.*)⁹.

L'opposizione base casa-esterno, che nel primo gruppo di immagini aveva i contorni familiari della strada e delle mura dell'*altro* (внутренность соседских стен), si traduce nell'immagine *aliena* e straniante del suolo lunare e dei suoi abitanti, in cui si incarna il massimo grado di perifericità rispetto al centro dell'io. In questa seconda variante della metafora spaziale, l'opposizione *io-non io* adombra una più vasta opposizione tra scienza di sé e scienza dell'esterno, volta, quest'ultima, all'indagine dei meccanismi della *machina mundi*. Centrale all'intero passaggio è l'invito a mettere da parte la *curiositas* (дух пытливый), intesa come vettore antagonista a quello centripeto della conoscenza di sé, e a fare ritorno alla propria casa interiore: “Возвратися ж в дом твой, о буйный человеце! Выйди вон из тебе дух пытливый, а сам изыйди из лика у Павла наменченных жен оплазивых” (PZ: I, 291)¹⁰.

Nel terzo nucleo tematico, la *curiositas* perde le proprie connotazioni sopraindividuali, per calarsi nel contesto dei concreti rapporti dialettici tra l'io individuale e gli altri: “Но когда на домашней нашей стезе о бревно претыкаемся, тогда и на улицах дру-

⁹ “A che serve sapere quanti occhi hanno sulla fronte gli abitanti della Luna, oppure osservare attraverso un occhio di vetro reputato da tutti degnissimo d'ogni lode le macchie che nereggianno sulla superficie lunare, se la nostra pupilla non ha la vista acuta in casa? Chi è cieco in casa propria lo sarà anche fuori, e chi non è onesto nel chiuso della propria dimora, non lo sarà nemmeno al mercato”.

¹⁰ “Fa' dunque ritorno alla tua casa, o stolto! Caccia via da te lo spirito curioso e fuggi dal novero delle donne a cui Paolo pone il marchio di curiose”. Il riferimento è alle donne curiose (оплазивые) di 1 Tm 5,13: “[вдовицы] купно же и празданы учатся обходити дома, не точно же празданы, но и блядивы и оплазивы”. Le donne paoline ricompaiono in PZ: I, 337 a proposito del contrasto tra la conoscenza dei fenomeni esterni e l'apparente cecità rispetto al microcosmo che noi stessi costituiamo.

га нашего, нас, по лицу судящих лицемеров, самая мелочная соблазняет щепка”¹¹ (*ibid.*). La condanna del *giudizio* ai danni dell’altro da sé si realizza simbolicamente nel contrasto tra lo sguardo introspettivo, capace di scorgere la trave (бревно) nel proprio occhio, e lo sguardo estroffeso, sottratto alla riflessione interiore dall’insano desiderio di misurare e giudicare la pagliuzza (щепка) nell’occhio del prossimo.

L’invito evangelico a “non giudicare per non essere giudicati”¹² è reso esplicito da un’ardita riscrittura in termini *spaziali* dell’esempio della “trave nell’occhio”: trave e pagliuzza non si trovano nell’occhio del soggetto e dell’altro-da-sé, ma lungo la strada (на домашней нашей стезе / на улицах друга нашего), in quell’esterno che è necessario percorrere per arrivare alla vera conoscenza; né esse sono *viste*, come nel *logion* evangelico, ma entrano direttamente in contatto (претыкаемся) con il soggetto¹³. In questo modo, il polo con cui si identificano il soggetto conoscente e la sua antitesi non è dato dall’occhio¹⁴, ma dalla *strada*, articolata in due varianti sinonimiche: “улицы [друга нашего]” e “[домашняя] стезя”. La “spazializzazione” a cui è sottoposto questo celebre punto dell’etica evangelica si innesta con coerenza nella *topografia* skovorodiana del processo auto-conoscitivo e ne chiarisce, così, l’aspetto dinamico.

La dialettica tra interno ed esterno prosegue con un riferimento di Jakov alla parabola della dracma ritrovata (Lc 15,18-19), in cui domina il motivo del nascondimento del sé autentico, della necessità di un movimento che conduca dalla periferia al centro, dove risiede il nucleo sepolto dell’io: “Очисти свою прежде горницу, сыщи внутрь себе свет, тогда найдешь и библейным ссором погребенную драхму” (PZ: I, 291-292)¹⁵. La casa, che nei contrasti dialettici precedenti rappresentava l’unità atomica del sé, si scompone e si frammenta, mostrando l’esistenza di un ulteriore *centro* (la stanza; la drac-

¹¹ “Ma quando, sulla via di casa, incespichiamo in una trave, allora noi, ipocriti, che giudichiamo secondo le apparenze, nelle vie percorse dall’amico, ci lasciamo irretire dalle lusinghe della più minuta pagliuzza”.

¹² Mt 7,1-2: “Не судите, да не судими будете: имже бо судом судите, судят вам: и в нюже меру мерите, возмерится вам”; cf. anche Mc 4,24; Lc 6,37.

¹³ Si veda il passo corrispondente in Mt 7,3: “Что же видиши сучец, иже во оце брата твоего, бревна же, еже есть во оце твоём, не чюеши?”. Si noti che nella letteratura patristica questo *logion* evangelico è comunemente associato alla discussione della massima delfica: cf. Basilio, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG XXXI, 1739b (“[...] attende tibi ipsi: hoc est ad perscrutationem tui convertit oculos animae tuae, qui multi secundum verbum Domini festucam in oculo fratris vident, trabem vero quae in suo oculo est non considerant”), Massimo il Confessore (PG XCI, 968b), Giovanni Damasceno (PG XCV, 1297c). L’omelia basiliana ci è pervenuta nella sola traduzione latina di Rufino.

¹⁴ Cf. *supra*: “сучец, иже во оце брата твоего”.

¹⁵ “Mettil ordine innanzitutto nella tua dimora, cerca dentro di te la luce, e solo allora troverai la dracma sepolta sotto il sudiciume biblico”. Per la rappresentazione dell’io come una *stanza* da conservare in ordine, si veda anche Mt 12,43-44: “тогда речет: возвращаюся в дом мой, отнюдуже изыдох. И пришед обрящет празден, пометен и украшен”.

ma) nel centro; la *domus* dell'io cessa così di rappresentare il grado ultimo del processo che dall'esterno conduce all'interno, e lascia trasparire l'esistenza di un livello ulteriore, di un nocciolo ontologico celato allo sguardo.

In conclusione, avremo quattro coppie di opposti che esprimono in termini spaziali la tensione dialettica tra conoscenza e non-conoscenza di sé: 1. Casa-luoghi aperti 2. Casa-cosmo 3. Trave nel nostro occhio-pagliuzza nell'occhio altrui 4. Casa-dracma nascosta. Per ognuna di esse, l'invito skovorodiano è ad abbandonare l'esterno, in cui dominano alterità e caos, per "fare ritorno" alla casa dell'io. In questo modo, il moto centripeto invocato dal protagonista del dialogo si presenta come la concreta trasposizione spaziale del processo di interiorizzazione con cui, secondo la dialettica neoplatonica, la materia ritorna all'Uno, ripercorrendo le tappe del distacco dalla sorgente da cui essa deriva.

Se le linee generali di questo processo non sembrano destare troppe perplessità, più problematico è stabilire quali siano le fonti alla base della spazializzazione a cui è sottoposta la gnoseologia skovorodiana; quello che intendo discutere qui è la possibilità di un influsso filoniano e patristico sulle dinamiche appena indicate e sulle immagini bibliche impiegate da Skovoroda come equivalenti della massima delfica.

Nel trattato *De migratione Abrahami*¹⁶, Filone di Alessandria cita espressamente il precetto delfico e ne sottolinea uno dei corollari più importanti, per cui la conoscenza di sé sarebbe fonte di felicità. Leggendo questo precetto alla luce di quello dell'*Esodo* "Veglia su te stesso" (Προσέχε σεαυτῶ), Filone lo interpreta come un invito rivolto all'uomo ad allontanarsi (a *migrare*) dalle realtà terrene che lo circondano come le mura di una prigione:

[...] in ogni momento conosci te stesso, come anche Mosè insegna in più di una occasione, dicendo "veglia su te stesso" [Προσέχε σεαυτῶ], in modo da sapere a chi dovere ubbidire. Vattene, dunque, da tutto ciò che è terrestre e ci circonda, lasciando l'infamante prigione del corpo¹⁷.

Il saggio non deve azzardare strane congetture sulla natura del sole, della luna e degli esseri astrali, almeno finché non abbia indagato se stesso e gli elementi di cui si compone, vale a dire l'anima, il corpo, la sensazione e la ragione. La massima delfica invita gli uomini ad abbandonare non solo lo studio del cielo, ma anche l'osservazione del mondo fisico e della sua terra, dei suoi mari e dei suoi fiumi, per consacrarsi all'esame di se stessi, poiché la nostra vera dimora (οἶκος) risiede innanzitutto nel nostro spirito:

¹⁶ Il *De migratione* era noto già nell'antichità cristiana: Eusebio lo nomina nella sua *Historia Ecclesiastica*, 2, 18, 4 (Morris 1987: 1094). Su questo trattato filoniano cf. Festugière 1949: 575-785; Betz 1967: 477-479; Nazzaro 1970.

¹⁷ *De migratione Abrahami*, I, 1-II, 8 (Filone di Alessandria 2004: 1075). La massima mosaica si trova in Es 23,21; Dt 15,9; 24,8.

Dunque, o teste vuote, non parlate a vanvera della luna, del sole e di tutte le realtà che ci sono nel cielo e nel cosmo, che sono così lontane da voi e diverse per natura, prima di avere frugato in voi stessi e di esservi conosciuti [...] Scendete, dunque, dal cielo, e una volta scesi, non tornate a esaminare la terra, il mare, i fiumi, le specie animali e vegetali. Piuttosto, studiate voi stessi e la vostra natura, non abitando in altro luogo che dentro di voi [οἰκήσαντες ἢ παρ' ἑαυτοῖς]. Esaminando le cose di casa vostra [τὰ κατὰ τὸν ἴδιον οἶκον] subito avrete con chiarezza la scienza di Dio e delle sue opere¹⁸.

Il viaggio del saggio verso l'essere più autentico, concepito sotto il chiaro influsso di una dialettica di tipo platonizzante, si articola in tre tappe: la prima è l'abbandono dell'astrologia (lo studio dei "moti del sole" e dei "corsi della luna"), intesa come "scienza del mondo esterno", la quale, nel racconto biblico (Gn 12,9), corrisponde alla migrazione dalla Caldea ad Haran.

La seconda tappa – la migrazione da Haran alla solitudine del deserto – rappresenta la conoscenza di sé, ovvero, lo studio della propria "casa individuale" (ὁ ἴδιος οἶκος). Quest'ultima, a sua volta, rende possibile il passaggio dallo studio dei fenomeni fisici alla *cognitio Dei*, terza e ultima tappa della migrazione:

Dunque, avendo migrato da questo fatuo interesse per le realtà celesti, prendete dimora [οἰκήσατε], come ho già detto, in voi stessi, lasciando la terra dei Caldei, cioè l'opinione, e trasferendovi in Haran, il paese della sensazione, che è la casa [οἶκος] corporea del pensiero [...] dopo avere cominciato da sé si apre la via per la quale spera di afferrare con il pensiero il padre di tutte le cose e, conosciuta sé stessa, conoscerà Dio¹⁹.

Lo scarto – gnoseologico e ontologico – tra lo studio delle 'cose di lassù' e l'indagine della propria intimità, racchiusa nella metafora della 'casa', è riproposto da Filone con la medesima vivacità nel trattato *De Somniis I*:

Non è il culmine della follia condurre un'indagine sull'universo prima di aver studiato a fondo la propria dimora [τὸν ἴδιον οἶκον]? [...] Su, da bravo, dai la scalata al cielo e disputa con arroganza di quel che accade lassù, tu che ancora non sei riuscito a conoscere, secondo le parole del poeta "che cosa di male o di bene sia avvenuto nella tua casa". Fallo ridiscendere dal cielo questo scrutatore che è in te, distoglilo dalle sue ricerche sulle cose di là in alto e cerca di conoscere te stesso, approfondendo poi accuratamente questa forma di conoscenza, per avere parte della felicità riservata all'uomo. Quest'ultima tipologia è chiamata Tare dagli Ebrei, Socrate dai Greci²⁰.

¹⁸ *De migratione*, 184-185 (Filone di Alessandria 2004: 1181).

¹⁹ *De migratione*, 187 (*ibid.*). Sulle tre tappe della migrazione cf. Festugière 1949: 576.

²⁰ *De somniis I*, 56-57 (Filone di Alessandria 2004: 1687). Il paradosso di un'indagine del cosmo non sorretta da una chiara consapevolezza di quanto è più vicino all'uomo sembra richiamare l'aneddoto, riportato da Platone (*Teeteto* 174a) e da Laerzio (*Vitae* II, 45), su Talete che

Le analogie strutturali tra i passi filoniani proposti e quelli skovorodiani sono notevoli, innanzitutto per quanto riguarda il trattamento in termini *spaziali* dell'opposizione tra dimensione individuale e sovraindividuale. Esse, è bene specificarlo, non si sviluppano a partire dal medesimo contesto esegetico, ma questo fatto, più che l'effettiva distanza tra i due testi, testimonia l'estrema duttilità con cui il filosofo ucraino elabora e contamina le proprie fonti concettuali²¹. Vediamole ora nel dettaglio.

cadde in un pozzo mentre scrutava gli astri. Il medesimo aneddoto è riferito da Skovoroda nella canzone *Fabula* (PZ: I, 92).

²¹ Quelle di Skovoroda sono, nella maggior parte dei casi, "citazioni di pensiero", in cui il legame con la fonte è in parte affievolito dall'impiego estremamente libero di quest'ultima e, non ultimo, dalla sua ricollocazione in un contesto diverso rispetto a quello di partenza. Inoltre, a differenza di Filone, Skovoroda non ha mai scritto trattati propriamente esegetici e la componente biblica spesso entra a far parte dei suoi testi sotto forma di allusione o di parafrasi.

Da un punto di vista "tecnico" (reperibilità delle fonti), l'ipotesi di un prestito da Filone è perfettamente ammissibile, almeno se si deve prestare fede al biografo M. Kovalyns'kyj, che inserisce l'Alessandrino tra le letture preferite di Skovoroda (PZ: II, 450-51). Molto materiale filoniano è conservato nelle cosiddette *catenae* esegetiche bizantine. Costruite sul modello degli antichi *scholia*, queste opere presentano degli *excerpta* dai commentatori della Scrittura al margine dei sacri testi o disseminati tra questi. In aggiunta ai commentatori patristici sono nominati Giuseppe e Filone (Morris 1987: 824 ss.). Un altro genere è quello delle antologie o *florilegia*, in cui rientrano anche i *Sacra parallela* di Giovanni Damasceno. La tradizione manoscritta termina con le *editioni principes* di Turnebo (1552) per le opere greche, e di Giustiniano (1520) e Sicardo (1527) per quelle latine (*ibid.*). Una copia dell'opera omnia filoniana (*Philonis Iudaei omnia quae exstant opera*, Francofurti, apud Jeremiam Schrey et J.G. Conradi, 1691) era conservata presso l'Accademia kieviana (cf. Krylovskij 1896). Non mi è possibile stabilire, almeno per il momento, se Skovoroda avesse letto Filone in greco oppure in latino, ma la familiarità del filosofo ucraino con trattati troppo complessi per essere inclusi nelle *catenae* o nei *florilegia*, che di solito includevano solo il *De vita Moysis* e le *Quaestiones in Genesim* (Runia 1999: 352), lascia supporre che egli abbia avuto quasi certamente accesso all'opera a stampa.

Riporto, di seguito, i prestiti filoniani già documentati dalla critica: 1. Secondo Čyževs'kyj (2004: 257) – che ai rapporti tra Skovoroda e Filone ha dedicato un apposito studio (Čyževs'kyj 1933) – l'allegoresi platonizzante di Lv 11,4, contenuta in *Kniga Asehan'* (PZ: I, 201.225), sarebbe tratta da *De agricultura* 131-132. 2. Secondo Uškalov (1993: 75) l'esegesi etimologica di Isacco come "riso", a cui Skovoroda fa accenno in una lettera dell'ottobre 1762 (PZ: II, 233), sarebbe tratta da *De mutatione nominum*, 188. 3. Secondo Čyževs'kyj (2004: 257-266) e László-Kuřičuk (1991: 100, 104) gli innumerevoli inviti skovorodiani a "dividere in due" ogni cosa, per separare il sensibile dal metasensibile, sarebbero influenzati dalla teoria del "Logos divisore" (τομεύς) di *Qius heres divinatorum* sit 129-130. 4. László-Kuřičuk (1991, 1992) riconduce a Filone anche il simbolismo numerologico skovorodiano. Aggiungo a queste occorrenze il caso, finora ignorato, della raffigurazione della pupilla [зеница] come "occhio nell'occhio" nel trattato *Silenus Alcibiadis* (PZ: II, 24); quest'ultima sembra essere la ripresa fedele di un passo di *De Opificio mundi* (66): "Dio creò l'uomo cui fece dono di un intelletto tale per eccellenza, una sorta di anima nell'anima, come la pupilla nell'occhio. Anche questa, in effetti, è chiamata 'occhio dell'occhio' (ὀφθαλμοῦ ὀφθαλμόν)" (Filone di Alessandria 2004: 37).

Il primo dei movimenti dialettici in cui si organizza la migrazione filoniana – il distacco dallo spazio superno del cielo e dei corpi celesti (la Caldea) e l'ingresso in quello familiare, interiorizzato della casa dell'io – trova un parallelo nel passo dell'*Observatorium* in cui Skovoroda contrappone la vuota contemplazione delle macchie lunari all'amministrazione delle stanze dell'io: “Что пособит знать, поскольку очей во лбу имеют жители лунные, и дозеваться через всепрехвальнейшее штекланное око до чернеющих на Луне пятен, если наша зеница дома не прозорна? Кто дома слеп, тот и в гостях” (PZ: I, 290)²². Il riferimento alla Luna compare anche nel dialogo *Razgovor pjati putnikov ob istinnom ščastie v žizni* (1774), dove il contrasto tra la scienza astrale e la cura di sé è espresso tramite il vivace paradosso di un abitante della Luna (лунатик) che scende sulla Terra e scopre che gli uomini sanno tutto sui sistemi celesti, ma ignorano il funzionamento del “sistema di tutti i sistemi”, il corpo (систем сиситема нашего тельшка) (PZ: I, 336)²³.

Più in generale, il rapporto di subordinazione gerarchica tra etica e fisica – scienza dell'interiorità l'una, scienza del cosmo esterno l'altra – si ripropone, invariato, in tutti i luoghi del *corpus* skovorodiano in cui si discute della priorità del processo auto-conoscitivo (cf. PZ: I, 172, 337, 361). La determinazione di una misura esterna, *oggettiva*, che renda conto dei fenomeni del mondo, deve fondarsi su quanto di più soggettivo esiste; sulla misura interna, singolare, dell'individuo che conosce: “А если наша, внутри нас мерою не сыщем, то чем измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знать меру в прочих тварях?” (PZ: I, 141)²⁴.

Si tratta di una posizione per molti versi simile alla condanna filoniana della “mentalità caldaica”, un termine con cui, come si è accennato sopra, l'Alessandrino definisce la superbia dell'uomo che si innalza fino al cielo per scrutarne i fenomeni, trascurando l'importanza del processo di interiorizzazione²⁵.

Non va tuttavia dimenticata, nonostante la maggiore vicinanza testuale del passo skovorodiano a quello filoniano, l'esistenza, nel campo del pensiero tardo-antico e medievale, di un più vasto fenomeno, a cui Gilson (1929) attribuisce il nome di “socratismo cristiano”. Con questo termine si designa una costante antifisicista – di cui sarebbe permeato tutto il corso storico del pensiero cristiano – fondata sulla priorità della *cognitio sui* rispetto alla scienza della natura (cf. anche Bertola 1959: 252-264). Il motivo filoniano della superiorità della conoscenza dell'uomo, interpretata come superiorità della scienza dell'anima rispetto ad ogni altra conoscenza²⁶, compare, infatti, anche in Gregorio di Nissa, il quale, nelle *Omellie sul Cantico*, invita a non stupirsi delle distese marine e terrestri (οὐ θαυμάσεις πλάτη γῆς οὐδὲ πελάγη), ma a prendersi cura della propria interio-

²² Per la traduzione di questo passo, cf. la nota n. 9.

²³ Si ricordi che anche Filone (*Migrat.* 187-188) invita l'uomo a prendere coscienza innanzitutto del corpo e dei propri sensi, per poi passare ad indagare la propria interiorità.

²⁴ Ma se non cerchiamo dentro di noi con la nostra misura, allora con cosa misureremo? E se non misuriamo innanzitutto noi stessi, a che serve misurare le altre creature?

²⁵ Cf. *De Migratione* 184.

²⁶ Come fa notare Betz (1967: 479), i *topoi* impiegati dall'Alessandrino nella polemica contro le scienze fisiche sono gli stessi della polemica antifisicista socratica.

rità²⁷, e in Agostino, che nel *proemium* del trattato *De Trinitate*, contrappone coloro che conoscono i “mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia coelorum” all’uomo illuminato dalla scienza di se stesso e dalla consapevolezza della propria “infirmitas”²⁸.

Il medesimo motivo si incontra anche nelle *Confessioni*, in un passo che susciterà l’attenzione del Petrarca: “Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminis et Oceani ambitum et gyros siderum, et relinquunt se ipsos”²⁹. Sempre nelle *Confessioni* (X, 16, 25, 1; PL XXXII, 789), Sant’Agostino contrappone la ricerca introspettiva del Libro X alle inutili ricerche dei fisici che scrutano gli spazi celesti (“scrutamur plagas coeli et siderum intervalla dometimur”), mentre, nel *Sermo X* (PL XV, 1337b), Ambrogio aveva affermato che “scrutantur coeli plagas qui se ipsos scire non possunt”³⁰. Un’eco piuttosto precisa delle esortazioni di Agostino e del Nissenò sembra percorrere l’elenco di *mirabilia* naturali con cui, nel dialogo *Razgovor pjati putnikov ob istinnom ščastie v žizni* (1774), Skovoroda decreta l’inutilità dell’indagine del cosmo fisico, in assenza di un programma etico che sazi i bisogni spirituali dell’individuo: “измерили море, землю, воздух и небеса и обезпokoили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в луне гор, рек и городов [...] одно только знаем что недостает чегось, а что оно такое, не понимаем” (PZ: I, 335)³¹.

Da analoghe tendenze anti-fisiciste, d’altra parte, non è alieno neppure il pensiero teologico barocco ucraino, come dimostrano singoli passaggi di Vitalij da Dubno e Simeon Polockij³². In questa precisa corrente, a prescindere dalle singole reminiscenze testuali – che pure rappresentano un dato di innegabile importanza – deve essere inserito, a mio parere, anche il programma gnoseologico skovorodiano, che del socratismo

²⁷ In *canticum homilia*, 2, 2: “ἀλλ’ οὐδὲ ὁ οὐρανός σοι θαυμαστός νομισθήσεται. πῶς γὰρ θαυμάσεις τοὺς οὐρανοὺς, ὦ ἄνθρωπε, σεαυτὸν βλέπων τῶν οὐρανῶν μονιμώτερον [...] οὐ θαυμάσεις πλάτη γῆς οὐδὲ πελάγη πρὸς ἄπειρον ἐκτεινόμενα” (Langerbeck 1960: 69). Anche Basilio Magno (*Homilia in illud, Attende tibi ipsum*, PG XXXI, 1736) interpreta la necessità di conoscere se stessi come un’opposizione tra l’anima e ciò che la circonda (quae circa te sunt): “Attende ergo tibi [...] neque his quae circa te sunt”. Questa formula si ripresenta invariata in Giovanni Damasceno (PG XCV 1299b).

²⁸ Migne 1865 (in seguito PL) XLII, 882.

²⁹ PL XXXII, 785. Questo passo è citato da Petrarca in *Familiarium rerum Libri IV*, 1.

³⁰ La raffigurazione simbolica dell’anima come casa, in cui è racchiuso un elemento centrale della dialettica skovorodiana tra interno ed esterno, è tuttavia assente nei passi agostiniani da noi citati. Manca, infatti, la contrapposizione tra i “caeli plagas” e la casa dell’io, mentre si parla di identità tra l’io, la memoria e l’anima (“ego sum qui memini, ego animus”).

³¹ Abbiamo misurato il mare, la terra, l’aria e i cieli e abbiamo importunato il ventre della terra per cercarvi i metalli, abbiamo determinato il numero dei pianeti e cercato sulla luna montagne, fiumi e città [...] sappiamo solo che ci manca qualcosa, ma cosa sia questo qualcosa, non lo sappiamo.

³² Cf. Uškalov 1996: 304. Sempre Uškalov (1993: 54) interpreta il rifiuto della conoscenza esteriore – letta alla luce della condanna paolina della “sapienza dei sapienti” – come un aspetto della più vasta opposizione tra “Atene e Gerusalemme” (*scil. tra scienza e fede*).

iniziatosi con Gregorio e Agostino costituisce una peculiare propaggine tardo-settecentesca slavo-orientale³³.

La seconda delle tappe della migrazione filoniana, il “prendere dimora dentro se stessi”, ha invece un parallelo nei passi del *corpus* dialogico skovorodiano – compreso il passaggio dell’*Observatorium* da noi riportato sopra – in cui l’io più autentico è rappresentato come una “casa” (ΔΟΜ).

Anche in questo caso, le notevoli somiglianze strutturali e semantiche tra l’*Observatorium* e i passi filoniani consentono di ipotizzare la possibilità che, in questo e negli altri dialoghi in esame, la metafora della “casa” si sviluppi *anche* tramite l’influsso dell’antropologia dell’Alessandrino.

Al di fuori dei passi paralleli del *De migratione* e del *De somniis* presentati poco più sopra, sono molte, infatti, le occorrenze in cui Filone descrive l’anima del singolo come una “casa” in cui albergano pensieri santi e devoti, o in cui abita lo stesso Logos. L’ipotesi scritturale di riferimento è l’*οἶκος θεοῦ* di Gn 28,17, che ricorre anche altrove (Gd 17,15; 2 Sam 12,20) come espressione stereotipa per indicare il *santuario*, e che Filone spiritualizza in senso individuale³⁴.

Volendo tracciare, per maggior chiarezza, un’ipotetica linea di sviluppo dell’uso simbolico della “casa” nella tradizione religiosa, diremo che l’impiego del lessema per indicare una serie di processi interni, psicologici e pneumatologici, ha probabilmente un’origine iranica, e per questa via si è trasmesso al giudaismo, conoscendo un uso particolarmente rigoglioso nello gnosticismo (Michel 1972 [1954]: 382); di esso si servono, con accezioni lievemente differenti, Paolo, Filone e i Padri Apostolici³⁵.

La declinazione individuale della *inhabitatio Dei*, che nel Nuovo Testamento non è ricavabile per via diretta, ha trovato una certa diffusione anche nella letteratura patristi-

³³ Il moderato scetticismo skovorodiano non possiede, a mio avviso, i tratti fondamentalisti tipici della polemica anti-scientifica di pensatori cristiani di età rinascimentale come Gian Francesco Pico o Agrippa von Nettheseim, o di personalità della tradizione ucraina e slavo-ortodossa come Ivan Vyšens’kyj. Skovoroda non nega la validità *per se* della “scienza del mondo”, ma la sua priorità etica rispetto alla “scienza di sé”.

³⁴ Secondo P. Courcelle (1974: 171), il passo di *De Migratione* 185 “non abitando in altro luogo che dentro di voi” (*οἰκήσαντες ἢ παρ’ἑαυτοῖς*) alluderebbe, invece, alle pagine del *Fedone* (67c-d) in cui Socrate dice a Simmia che l’anima approda alla vera conoscenza solo quando impara ad “abitare con se stessa” (*οἰκεῖν μάνην καθ’ αὐτήν*). Nel passo del *De Somniis* (X, 57) da noi riportato sopra, Filone invece descrive l’io come “casa” facendo ricorso ad un verso tratto dall’*Odisea* (IV, 392) (Festugière 1944: 576). Si noti che in una lettera dell’ottobre 1762 a Kovalyns’kyj (PZ II, 230) Skovoroda specifica che lo scopo del saggio è “secum morari” (dimorare con se stesso). Ritengo che la locuzione skovorodiana sia tratta, in questo caso, dall’*Epistola* II, 1 di Seneca.

³⁵ Si veda il padre apostolico Barnaba, il quale si serve dell’idea che il cuore sia l’“abitacolo” (*κατοικητήριον*) di Dio quasi con la fissità di una formula. Cf. *Epistula Barnabae*, 6,15. 16,7-8 (Kraft 1971: 72-218).

ca, in cui, a differenza delle epistole paoline, non è il corpo, ma l'anima, ad essere nominata *domus Dei* (Gaillard 1957: 1549-1566; Michel 1972 [1954]: 337-374). Quest'ultimo uso è frequente soprattutto in Agostino e Gregorio Magno, i quali parlano, rispettivamente, di "domus animae meae" e "domus mentis" (Gaillard 1957: 1562)³⁶. Tuttavia, sebbene sia implicito, in ognuno di questi casi, il contrasto tra *domus Dei* – intesa come meta ultima del processo di introversione – e quanto sta all'esterno di essa, la dialettica spaziale "casa-mondo esterno" è delineata da Filone in modo più netto che negli autori posteriori. Vediamone i dettagli.

Nel *De confusione linguarum* (VIII, 27), il contesto esegetico in cui compare la locuzione οἰκία τῆς ψυχῆς (casa dell'anima) è quello di Gn 19,4, dove i Sodomiti che circondano la casa di Lot sono identificati con i peccati che insidiano l'anima:

Ma non li vedi questi uomini, sterili di sapienza, ciechi di mente, in una parola, i Sodomiti, disporsi in cerchio per assediare tutti insieme, dal più giovane al più vecchio, quasi fossero un popolo, la casa dell'anima [τὴν οἰκίαν τῆς ψυχῆς] allo scopo di distruggere e deturpare i santi pensieri che albergano in essa³⁷.

Lo stesso passo è impiegato, con analoghe finalità simboliche, anche nell'*Observatorium*, sebbene Skovoroda insista più di Filone sulle implicazioni gnoseologiche del mancato ingresso del "popolo" nella casa: "Все сии содомяне толпятся под вечер в дом Лотов к ангелам, но не входят, а только извне обходят по калутам, окружающе стены города: алчны и жадны, труждающиеся и обремененны" (PZ: I, 295)³⁸.

I Sodomiti che si accalcano "come cani rabbiosi" alle porte della *casa* di Lot – la casa dell'io – non riescono a farvi ingresso e, pertanto, sono costretti a vagare per il pantano (по калутам)³⁹ che circonda le mura della città. Il contrasto tra vera e falsa conoscenza è dato dall'opposizione tra un verbo *centripeto* (входят), il quale segnala il

³⁶ Cf. PL XXXII, 663c; PL LXXVI, 1220-1221. Secondo la logica allegorizzante della "dimora interiore" è costruito anche il trattato anonimo *De interiori domo*, prodotto in ambiente cistercense nel XII sec (Gaillard 1957: 1548). Cf. PL CLXXXIV, 507c: "Nam sicut corpus nostrum tabernaculum dicitur, in quo militamus, sic conscientia nostra domus vocatur, in qua post militiam requiescimus".

³⁷ Filone di Alessandria 2004: 1051. In *Quod Deus immutabilis sit* (135) Filone descrive l'anima come una "casa" in cui penetrano i raggi del Logos, mondandola dei suoi peccati. Si noti che nel *Razgovor pjati putnikov* (PZ: I, 333), Skovoroda descrive la felicità – che normalmente coincide con la *cognitio Dei* – come un raggio di sole (солнечные сияние) che spinge alle "pareti" (стены) del nostro io per potere essere accolto.

³⁸ "Tutti questi sodomiti s'accalcano verso sera alle porte della casa di Lot, per conoscere i due angeli, ma non entrano, e così s'aggirano per le paludi che circondano le mura della città, affamati e assetati, affaticati e oppresi".

³⁹ Per il sottotesto platonico dell'immagine del "fango" nella letteratura cristiana, cf. Aubineau 1959.

compiersi del moto introspettivo, e di uno *centrifugo* (обходят), in cui è racchiuso il senso più profondo della *lontananza* del soggetto dal nucleo sepolto dell'io⁴⁰.

Una prova della dipendenza almeno parziale dell'esegesi skovorodiana di Gn 19,4 da Filone arriva dall'allegoresi di Sodoma come "cecità", la quale si incontra nella parte finale dello stesso dialogo, e nel trattato *Žena Lotova*, posteriore di tre anni all'*Observatorium*⁴¹. La "cecità sodomita" (слепота содомская), che Skovoroda associa alla condanna della facoltà tattile come ontologicamente subordinata rispetto a quella, *immateriale*, della vista, riprende, infatti, l'esegesi filoniana di *De ebrietate* (III, 2) e del già citato *De confusione linguarum* (VIII, 27)⁴², secondo la quale il sodomita è "cieco" poiché antepone le cose sensibili a quelle immateriali.

Tornando ora alla semantica negativa dei luoghi esterni alla casa, è importante precisare che nel passaggio che precede l'allegoresi di Gn 19,4, Jakov identifica gli "empi della terra" (грешнии земли) del Salmo 74,9⁴³ con coloro che vagano senza una meta, "girando in tondo" (бродящие по окольным околицам) lontano dai luoghi abitati (по пустым местам, по распутиям вне селений) (PZ: I, 295)⁴⁴. Poche pagine prima, egli aveva fornito un'analogia definizione del saggio, basata su un principio che chiamerò *cinetico*: ovvero, saggio è colui che preferisce la solidità della propria dimora a chi vagabonda "per le strade e per le piazze" (по стогам и по торжищам) (PZ: I, 294).

La dialettica casa-strada, in cui si dispiega il percorso introspettivo che conduce al 'fondo' dell'io, compare anche in un contesto, quello del *Narkiss* (1769-1772), apparentemente dominato dal simbolismo legato alla *vista*: di Narciso che arde d'amore per se stesso riflesso nell'acqua Skovoroda scrive, infatti, che *amoreggia* 'in casa propria' [амурится дома], e lo contrappone alla figura biblica di Mikal (Мелхол) che, affacciata alla finestra della casa paterna (из отчаго дому), disperde *in strada* (разсыпающая по улицам) i propri sguardi (PZ: I, 154)⁴⁵.

⁴⁰ Si noti che in Gb 1,7, il moto circolare è un attributo del diavolo: "и отвещав днавол Господеви, рече: обшед землю".

⁴¹ "Что ж ты, друг мой, думаешь? Ты все, как слепый содомлянин, одно осязаешь" (A che pensi, dunque, amico mio? Come un cieco sodomita, non sai far altro che toccare) (PZ: I, 295).

⁴² Cf. *De ebrietate*, LIII, 222: "Sodoma significa cecità [τὸ φλωσις] e sterilità"; *De confusione linguarum*, VIII, 27: "questi ciechi di mente, in una parola, i Sodomiti".

⁴³ "Яко чаша в руце Господни, вина не растворена исполнь растворения, и уклони от сея в сию: обаче дрожде его не истощися, испиют вси грешнии земли".

⁴⁴ Altrove (PZ: I, 318), Skovoroda stigmatizza i malvagi tenendo fermo il medesimo principio *cinetico*, ma ricorrendo al Sal 11,9: "окрест нечестивые ходят".

⁴⁵ L'allusione è a 2 Sam 6,16, dove Mikal, osservando dalla finestra Davide cantare e danzare in onore del Signore, "lo disprezza in cuor suo": "Мелхола дщи Саулова приницаше оконцем и виде царя Давида скачуща и играюща пред Господем, и уничижи его в сердцах своем". L'originalità della lettura skovorodiana del passo biblico risiede, come in altri casi, nella metaforizzazione di una parte dei componenti *linguistici* dell'episodio: Mikal "guarda fuori dalla

Il “saggio” Narciso, consapevole di potere trovare conforto in “casa propria” (ДОМА), è contrapposto, inoltre, alla figura veterotestamentaria di Esaù (Исав). Di quest’ultimo, forzando il testo di Gn 25,27 ad una peculiare lettura spaziale, Skovoroda dice che è impegnato a cacciare “per luoghi deserti” (ЛОВИТЕЛЬСТВУЯ ПО ПУСТЫМ ОКОЛИЦАМ) (PZ: I, 155)⁴⁶.

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

La prova che lo stolto non ha città né casa [ἄοικος] la offre la sacra Scrittura quando, a proposito di Esaù, l’uomo villosa e versato in ogni sorta di vizio, dice “Esaù era esperto nella caccia e stava di casa in campagna” [...] In verità il vizio, cacciatore di passioni, non è fatto per avere casa nella città della virtù [...] All’opposto Giacobbe, ricolmo di sapienza, è uomo di città e ha come casa la virtù [οἰκίαν τὴν ἀρετὴν κατοικεῖ]. Infatti leggiamo di lui: “Ora Giacobbe era un uomo semplice che abitava in una casa [οἰκῶν οἰκίαν]”⁴⁷.

L’esegesi filoniana del vizio come dispersione fuori di sé, a cui si contrappone la stabilità della ‘casa’ dell’anima, sembra costituire, dunque, un potenziale modello per la lettura skovorodiana del moto esteriore come forza antagonista a quella autoconoscitiva. Comune a entrambi è il ricorso alla figura di Esaù come paradigma dell’esule – contrapposto, rispettivamente, agli *stanziali* Giacobbe e Narciso –⁴⁸, e la rappresentazione *domestica* della meta a cui conduce la conoscenza di sé.

Questo schema in apparenza lineare è però problematizzato dalla presenza di un buon numero di ipotesti scritturali – di cui alcuni neotestamentari – sostanzialmente difforni rispetto a quelli di cui fa uso la simbologia spaziale dell’Alessandrino; non è da escludere, tuttavia, che l’esegesi filoniana di Gn 25,27 rappresenti l’immagine-base – o

finestra di casa” e questi dati lessicali permettono a Skovoroda di trasferire il passo veterotestamentario all’interno del sistema di opposizioni spaziali (casa-esterno) da lui elaborato. Lo sguardo di Mikal è portatore di significati negativi innanzitutto perché rivolto all’esterno, e, solo in un secondo momento, perché in esso alberga un sentimento di disprezzo nei confronti di un servo di Dio.

⁴⁶ Cf. Gn 25,27: “и бысть Исав человек ведый ловити, селный”. Il riferimento ai “luoghi deserti” [по пустым околицам] in cui avverrebbe la caccia è, dunque, un’aggiunta skovorodiana.

⁴⁷ Filone di Alessandria 2004: 195. Il passo commentato da Filone è Gn 25,26.

⁴⁸ Si noti che per Filone l’esule è colui che crede di sottrarsi allo sguardo di Dio fuggendo lontano, ignorando che Dio “è in ogni luogo” (cf. *Legum III*, 4). Questo aspetto manca in Skovoroda, che, come si è visto sopra, spesso adatta solo le singole immagini al proprio sistema concettuale.

una delle immagini-base – del simbolismo skovorodiano della *dispersione*, da cui le altre traggono origine per via analogica⁴⁹.

Nel dialogo *Observatorium*, l'esule Esaù è sostituito dall'indemoniato geraseno del racconto di Lc 8,26-39, il quale è condannato dallo spirito immondo a vagare per le tombe e i luoghi deserti⁵⁰; il nesso tra le due figure è stabilito dal lessema “околицы” [i dintorni], che ricorre come peculiare indicatore cronotopico del moto immorale di entrambi i ‘senza casa’ della narrazione scritturale: “[...] бродящие по окольным околицам [...] шатающиеся по концам и хвостам с евангельским бесным по пустым местам, по распутям вне селений и гробовищам” (PZ: I, 297; corsivo mio MGB)⁵¹.

In altri dialoghi, la vana ricerca della sposa del *Cantico* (III, 2) è indicata come il paradigma dell'io che, dimentico della “casa” in cui risiede la scintilla divina che è nell'uomo, si *perde* nell'esterno delle “strade” e delle “piazze” [по торжицах и по стогнам]:

Но послушай, что плененная невеста говорит: “Встану убо и обыду во граде. Искал его, и не обретох его”. Для чего не обретох его? Для того, что искала на торжицах и на улицах. Улицы не иное что суть, как путь безбожников, которые, кроме тленных видимостей, ничего не понимают (PZ: I, 218)⁵².

All'opposto della “strada”, identificata con il dominio della sensibilità (тленные видимости), si pone nuovamente la “casa”, il cui valore in termini ontologici è specificato nel passaggio immediatamente successivo:

⁴⁹ Il riferimento a Esaù, d'altra parte, compare nel prologo del *primo* dialogo scritto da Skovoroda, il *Narkiss* (1769-1770).

⁵⁰ Cf. Lc 8,26-28: “[...] муж некий от града, иже имяше бесы от лет многих, и в ризу не облачашеся, и во храме не живяше, но во гробех [...] гонимъ бываше бесом сквозе пустыни”.

⁵¹ “[...] coloro che vagano d'intorno per dintorni [...] che vanno raminghi per code e confini, con l'indemoniato dei Vangeli per luoghi deserti, per trivi fuori dall'abitato e per tombe [...]”. Si ricordi che nel *Narkiss* (I, 155), Esaù va a caccia “по пустым околицам”.

⁵² “Ma ascolta quello che dice la sposa prigioniera: “Mi alzerò e farò il giro della città. L'ho cercato ma non l'ho trovato”. Perché non l'ha trovato? Perché l'ha cercato per le strade e per le piazze. Le strade non sono altro che il cammino di coloro che non hanno Dio, i quali, a parte le caduche apparenze, non comprendono nulla”. Ulteriori riferimenti alla sposa del *Cantico* come simbolo della non-conoscenza di sé si incontrano in PZ: I, 172, 211-212. Seppur in termini diversi, e cioè nell'ambito di un'allegoria ecclesiologica, anche Origene interpreta la sposa del *Cantico* come un'immagine dell'anima che non conosce se stessa (*In Canticum*, I, 9, G.C.S., XXIII, 40; *In Iohannem*, XXXII, 28, PG XVI 817b-d). L'esegesi origeniana sarà ripresa, tra gli altri, da Gregorio di Nissa, Ambrogio (*In Ps. CXVIII*, 2, 13-14) e San Bernardo (*Sermo XXXV*, 1,1. Cf. Courcelle 1974: 93 ss.; Danielou 1947: 126-141). Anche in questo caso, Skovoroda personalizza una data esegesi patristica, tenendone fermi solo i principi basilari.

Возвратимся ж и мы с ним в дом наш. Не в наш же еще дом, но в дом божій. Есть в теле нашем две храмины: одна перстна, вторая небесна, нерукотворенна. Она погребенна в храмине нашей земной. Не останавливаймось в нашей, прохотьмо сквозь нашу к божіей (*ibid.*)⁵³.

Il contesto esegetico da cui è ricavata l'accezione psicologica dei lessemi дом/храмина è quello di 2 Cor 5,1, in cui Paolo contrappone la casa terrena del corpo a quella celeste: “Вемы бо, яко аще земная наша храмина тела разорится, создание от Бога имамы, храмину нерукотворену [οἰκίαν ἀχειροποίητον], вечну на небесех”. Quest’ultima viene fatta coincidere, nella sua sostanza, con la “casa di Dio” (дом божій) di Gn 28,16, che Filone, seguendo una visione di tipo immanentista, aveva declinato in senso individuale, nel senso di “casa del singolo in cui abita Dio”. In questo modo, l'immanenza del divino nell'*edificio* umano fonda ontologicamente la priorità dell'esplorazione dell'io, in cui è nascosto un principio trascendente (Dio)⁵⁴.

La traduzione in senso gnoseologico della tensione paolina tra “casa mortale” e “casa spirituale” compare anche nel *Razgovor pjati putnikov ob istinnom ščastie v žizni* (1774), dove il protagonista del dialogo distingue tra οἶκο-νομία esteriore (домашняя экономия), relativa alla dimensione domestica visibile, e οἶκο-νομία interiore, spirituale (душевная экономия). Scopo di quest’ultima è l'amministrazione della casa “non creata da mano umana” (нерукотворенная), l'anima (PZ: I, 351).

Nel dialogo *Beseda 2-ja, narečenna Observatorium Specula* (1772), il locus dell'anima è invece modellato sull'interazione della “casa del corpo” della *Lettera ai Corinzi* con la “casa” (дом) dell'indemoniato di Lc 8,39. Il dilemma di Jakov, soggetto alle opposte pressioni di un vettore centrifugo, e di un vettore centripeto, che chiama il suo io ad una personale *домостроение*, si risolve nell'invito di Cristo all'indemoniato geraseno, esortato “a fare ritorno alla propria casa”:

Наконец, усиливаясь, как пожар, в телесном домишке моем, нестройность буйности расточенных по безпутиям мыслей, будто южный ветер потоки, собрала во едино, а мне на память и во увагу привела, реченное оное к исцелевшему бесноватому, слово Христово: “Возвратися в дом твой” (PZ: I, 297)⁵⁵.

⁵³ Ma torniamo anche noi alla nostra casa. Non più alla nostra casa, ma alla casa di Dio. Nel nostro corpo vi sono due dimore: una mortale, l'altra celeste, non costruita da mano umana. Essa è sepolta nella nostra dimora mortale. Non fermiamoci nella nostra, ma procediamo oltre, attraverso la nostra, verso la casa di Dio.

⁵⁴ Secondo Meyendorff (1954: 200), la visione paolina del corpo come “tempio di Dio” sarebbe alla base della concezione esicasta della *cognitio sui*.

⁵⁵ Infine, invigorendosi, come un incendio, nella casetta del mio corpo, la scomposta irruenza dei pensieri che se ne andavano a zonzo, come folate di vento, s'è raccolta in unico flusso, rammentandomi di quelle parole pronunciate da Cristo all'indemoniato risanato: “Fa' ritorno alla tua casa”.

L'innesto dell'ipotesto paolino sull'episodio tratto da Lc 8,39 si ripresenta, invariato, anche nel dialogo *Kniga Aschan'*, dove l'immagine del "tempio" (храм) di 1 Cor 3,16 ("He veste ли, яко храм Божий есте, и Дух Божий живет в вас") interviene a precisare la natura più profonda della "casa" (дом) a cui fa ritorno l'indemoniato: "Что пользы тебе волноватись по пустошам, забыв дом твой, храм господень? [...] Теперь, думаю, хорошенько понимаешь, что такое значит бесноватый, о котором Лука пишет" (PZ: I, 217)⁵⁶.

Se la pericope paolina non rappresenta che una variante di una concezione antropologica globale, in cui l'uomo è raffigurato come la *dimora* in cui alberga lo spirito (cf. Michel 1972 [1954]: 374), l'esegesi in senso gnoseologico dell'episodio neotestamentario risale, invece, a Gregorio Magno, per il quale il *ritorno* dell'indemoniato adombra un processo di tipo eminentemente psicologico: "Solet etiam domus inhabitatio cordis intelligi. Unde sanato cuidam dicitur: *Vade in domum tuam*, quia nimirum dignum est ut peccator post veniam ad mentem suam redeat" (*Morales* VIII, 34, PL LXXV, 821b)⁵⁷.

In un numero piuttosto limitato di casi, la "casa del padre" a cui anela l'io che conosce se stesso è invece raffigurata da Skovoroda facendo ricorso ad un'esegesi in chiave platonizzante della parabola del Figliol prodigo (блудный сын) (Lc 15), sul modello di quella, analizzata poc'anzi, dell'indemoniato geraseno. In *Kniga Aschan'* egli fa riferimento alle peregrinazioni del Figliol Prodigo "in un paese lontano" (на страну далече) ed esorta a non vagare per "i pianeti e per le stelle" (по планетам и по звездам), ma a fare ritorno alla casa del Padre (дом отца) (PZ: I, 250.252). La pratica ha alcuni precedenti nella tradizione patristica: Didimo il Cieco, nel suo *Commentario ai Salmi*, paragona il "ritorno a sé" del Figliol Prodigo all'esercizio del "conosci te stesso" (Gronewald 1969: 390); lo stesso fa Agostino, per il quale il ritorno a casa del Figliol Prodigo è un "ritorno a sé", inteso come tappa preliminare della conversione a Dio⁵⁸; ad Agostino si ispira Gregorio Magno, che, in termini non meno platonici, descrive il Figliol Prodigo come un simbolo dell'anima caduta nella sensibilità⁵⁹.

⁵⁶ "A cosa ti giova agitarti per i deserti, dimentico della tua casa, il tempio del Signore? [...] Ora, credo, capisci bene che cosa rappresenta l'indemoniato di cui scrive Luca". Si noti che Skovoroda preferisce la versione di Luca, in cui l'indemoniato vaga per il deserto (сквозе пустыни), a quella di Marco (5,5), in cui egli vaga "per i monti" (в горах), un'immagine, questa, la cui tensione verticale forse mal si concilia con la 'dispersione' dell'io fuori di sé.

⁵⁷ L'ammirazione di Skovoroda per Gregorio Magno è attestata in PZ: II, 34, dove egli è definito – insieme a Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo, S. Gerolamo, Ambrogio e Agostino – "посланник от совета божия" (un messo del consiglio divino).

⁵⁸ *Sermo XCVI*, 2, 2, PL XXXVIII, 585: "Et reversus ad semetipsum. Si reversus est ad se, exierat a se [...] Reversus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? *Surgam, et ibo ad patrem meum*".

⁵⁹ *Dial.* II, 3: "Ille itaque, qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit". L'influsso diretto di Gregorio su Skovoroda non è da escludere, come testimonia l'esegesi dell'episodio dell'indemoniato (cf. *supra*); tuttavia, Gregorio insiste sulla "caduta", mentre

In questo e negli altri casi elencati finora, ci troviamo di fronte, in buona sostanza, ad una applicazione in termini *spaziali* del principio della emanazione per gradi che è alla base della dottrina neoplatonica dell'Essere, il quale è già stato evidenziato da Uškalov a proposito della “dialettica dello specchio”: il processo di emanazione (πρόοδος) delle ipostasi dell'Uno, così come è illustrato da Plotino, è simile ad un raggio di luce che erompa dal centro di una sfera (περίλαμψις) fino a giungere alle estreme propaggini dell'Essere, la Materia⁶⁰. Ciò che irraggia dalla divina sorgente ontologica, che in sé non è toccata da questo defluire, è un essere depotenziato, “offuscato”, inferiore⁶¹; ogni successivo piano ontologico è costituito nel suo essere specifico da una sempre maggiore lontananza rispetto a Dio: è questo il caso delle “strade” (улицы) per le quali vagano gli empi, dei “luoghi deserti” (пустые околицы) in cui caccia Esaù, o del “paese lontano” (страна далече) in cui si trova esiliata l'anima del Figliol Prodigo. Se, tuttavia, una realtà *ritorna* (ἐπιστροφή) al suo principio (la casa del Padre) – ed è il caso del *revertere* dell'indemoniato, ormai liberato, o del Figliol Prodigo – allora essa diviene nuovamente un'unica cosa con il Principio⁶². Anche Narciso che contempla se stesso nella superficie dell'acqua (PZ: I, 155) *ritorna* alla radice da cui proviene, poiché tale rappresentazione si basa – più o meno consapevolmente – sul concetto, elaborato da Gregorio di Nissa, che il ‘fondo’ dell'anima sia uno specchio in cui la creatura può contemplare il Dio di cui essa è l'immagine⁶³.

Von Ivánka (1992) definisce questa peculiare dialettica di “uscita” e “rientro” alla base del Neoplatonismo come un sistema di “sistole e diastole”. L'avvicinarsi di “sistole e diastole” si avverte in modo assai chiaro anche in un'altra delle metafore applicate da Skovoroda al processo autoconoscitivo, l'Esodo dall'Egitto: “Вся ‘Книга Исхода’ сюда ведет, чтоб познать себе [...] видно, что исходить из Египта значить выхо-

Skovoroda sulla *lontananza* dalla casa dell'io. Più difficile da provare, invece, l'influenza di Didimo, i cui scritti, anatemizzati nel VI sec., scomparvero dalla tradizione manoscritta, con l'eccezione di un certo numero di frammenti conservati nelle *catenae* bizantine, le quali non comprendono, però, il *Commentario ai Salmi* (Runia 1999: 209). Resta dunque come più probabile l'ipotesi di un'influenza agostiniana. Sull'influsso di Agostino sulla letteratura ucraina barocca, cf. Uškalov 1998.

⁶⁰ Cf. *Enneadi*, VI, 4, 7. Per una discussione complessiva del neoplatonismo e delle sue interpretazioni cristiane, si vedano, tra le numerose monografie disponibili, von Ivánka 1992 [1964] e Gersh 1978.

⁶¹ Cf. von Ivánka 1992 e Gersh 1978 (p. 33): “[...] emanation as a downward process involves the conversion of strength to weakness”. Per i testi cf. Plotino, *Enneadi* VI, 1, 6 e Proclo, *Elementi di teologia*, 36.

⁶² Per Plotino (*Enneadi* VI, 9,7) l'anima può giungere alla visione dell'Uno solo se *si rivolge al suo interno*, lasciando da parte le cose esteriori: si tratta della κίνησις κυλική (movimento circolare) descritta dallo Pseudo-Dionigi nel *De divinis nominibus* (IV, 9, PG III, 705a-b; cf. Meyendorff 1954: 190).

⁶³ Cf. PG XLVI 89c e Danielou 1944: 211 ss.

ДИТЬ ОТ СМЕРТИ” (PZ: I, 246)⁶⁴. Non sarà difficile notare che, in questo caso, il moto all'apparenza diretto all'esterno (ИСХОДИТЬ/ВЫХОДИТЬ) rappresenta, in realtà, un'uscita dalla dimensione dell'esteriorità corporea (l'Egitto), verso l'interno della conoscenza di se stessi. Ancora una volta, inoltre, il processo auto-conoscitivo è raffigurato in termini “cinetici”, come un *passaggio* attraverso due diverse regioni fisiche, le quali adombrano due differenti regioni ontologiche⁶⁵.

La necessità di percorrere, *abbandonandolo*, lo spazio che separa l'io dal rientro nella propria casa reca con sé, infine, un corollario di estrema importanza: la comprensione della propria natura non si dà a priori, una volta per tutte, ma va conquistata *in movimento*, passando prima attraverso lo stadio della negazione (l'esterno in cui dominano alterità e caos), per poi arrivare allo stadio dell'affermazione. In maniera analoga, nel livello macro-testuale superiore, rappresentato dalla forma dello scambio dialogico, la verità si costruisce dinamicamente, nel vivo scambio delle voci e dei contrasti antitetici⁶⁶.

In conclusione, sostenere che l'Alessandrino sia l'unica fonte a cui attinge la complessa rappresentazione skovorodiana del processo auto-conoscitivo è, come abbiamo visto, impossibile: l'elenco dei testi e delle influenze è estremamente ricco e ramificato, e in esso hanno una parte notevole l'ipotesi neotestamentario – in particolare l'esegesi platonizzante, di derivazione agostiniana e gregoriana, degli episodi dell'indemoniato geraseno (Lc 8,26-39) e del Figliol Prodigo (Lc 15) – e la libera rilettura della teoria paolina dell'*inhabitatio Dei*. Inoltre, come abbiamo visto, i tentativi di attribuzione di questo o quel motivo spesso sono notevolmente complicati dall'ampia circolazione dei testi dell'Alessandrino – e dei *topoi* platonici e medio-platonici che essi contengono – nella letteratura cristiana fino al IV sec, per cui, quelli che in origine sono motivi filoniani possono essere stati recepiti da Skovoroda in veste di *topoi* ormai assimilati dal pensiero cristiano nel suo complesso⁶⁷.

Ritengo, tuttavia, che il trattamento platonizzante applicato da Filone alla “migrazione” di Abramo, intesa come un movimento simbolico attraverso due distinte realtà

⁶⁴ “L'intero Libro dell'Esodo ci guida verso la conoscenza di noi stessi (...) è evidente che uscire dall'Egitto significa uscire da una condizione di morte”.

⁶⁵ Un'immagine analoga si trova nel *De migratione Abrahami* (13-14) e nel *De mutatione nominum* (XXXVII, 208-209), dove Filone afferma che l'Esodo d'Egitto è “un tirar fuori tutta l'anima dal paese del corpo” (Filone Alessandrino 2004: 1133). Anche Gregorio di Nissa (*De virginitate*, IV, 6, 10), che subisce l'influsso di Filone, allegorizza l'Esodo d'Egitto nel senso di ricerca mistica e non secondo quello più scontato di “battesimo” (cf. Aubineau 1966). Lo stesso aveva fatto Origene (*In Numeros* XXVI, 4), per il quale “uscire dall'Egitto” significa convertirsi ad una condotta di tipo spirituale.

⁶⁶ Sull'importanza della polifonia dialogica in Skovoroda, si veda Uškalov, Marčenko (1993: 94-120) e la bibliografia ivi citata per lo studio della forma dei dialoghi platonici.

⁶⁷ Per una discussione della diffusione di Filone nella letteratura cristiana antica, cf. Runia 1999.

ontologiche (da quella meno autentica a quella più autentica), possa avere avuto una certa parte nella scelta skovorodiana di conferire una cifra eminentemente *spaziale* alla propria gnoseologia: entrambe le tappe in cui si articola il processo conoscitivo filoniano, il “rientro in sé” – dall’esterno del culto dei fenomeni astrali – e l’“uscita da sé” – verso la contemplazione di Dio – trovano adeguata rappresentazione nell’opera skovorodiana; come Filone, anche quest’ultima predica il ritorno all’Uno prendendo le mosse dalla “casa” del proprio microcosmo, dopo avere messo da parte il vano interesse per la “luna” e gli altri fenomeni fisici⁶⁸.

Che questo sistema “di sistole e diastole” si fissi all’interno di una struttura esegetica sostanzialmente ‘spuria’, in cui esso è mescolato alle interpretazioni della massima delfica date da un buon numero di rappresentanti del pensiero patristico (Agostino per il Figliol Prodigo; Origene per la sposa del *Cantico*) è indice, ancora una volta, di quanto sia intricato e affascinante il processo di stratificazione delle fonti alla base di tutti i testi skovorodiani.

Bibliografia

- Aubineau 1959: M. Aubineau, *Le thème du “bourbier” dans la littérature grecque profane et chrétienne*, “Recherches de sciences religieuses”, XLVII, 1959, 2, pp. 185-214.
- Aubineau 1966: M. Aubineau, *Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*, Paris 1966.
- Bertola 1959: E. Bertola, *Il socratismo cristiano nell’XI sec.*, “Rivista di filosofia neoscolastica”, LI, 1959, pp. 252-264.
- Betz 1967: H.D. Betz, *The Delphic Maxim in Hermetic Interpretation*, “Harvard Theological Review”, LXIII, 1970, pp. 465-484.
- Chiždeu 1833: A. Chiždeu [Hâjdeu], *Sokrat i Skovoroda*, “Odesskij Vestnik”, XXXVII, 1833, pp. 145-146.

⁶⁸ Siamo perfettamente consapevoli che il motivo dell’ascesa a Dio tramite la conoscenza di sé non appartiene solo a Filone. Esso si ritrova, con accenti diversi, in Plotino, nella letteratura gnostica e in tutti i Padri, ed è logico supporre, come altri hanno già specificato, che la teoria skovorodiana della conoscenza di sé costituisca una sintesi delle molte suggestioni assorbite attingendo alla letteratura cristiana di orientamento neoplatonico. Uškalov e Marčenko (1993: 92) citano, a questo proposito, lo gnosticismo cristiano di Clemente. Manca, tuttavia, in analoghe enunciazioni di Clemente (*Paedag.* III, 1, 1) o di Gregorio di Nissa (*De anima et resurrectione*, PG XLVI, 89c), la complessa dialettica spaziale che è propria di Filone e, come abbiamo ampiamente dimostrato, dello stesso Skovoroda. Clemente e Gregorio prediligono l’immagine paolina dello specchio (cf. *supra*, nota 4) e, pertanto, andranno annoverati tra le possibili fonti della rilettura del mito di Narciso.

- Courcelle 1974: P. Courcelle, *Connais-toi toi même: de Socrate à Saint Bernard*, Paris 1974.
- Čyževs'kyj 1933: D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, "Zeitschrift für Slavische Philologie", X, 1933, pp. 47-60.
- Čyževs'kyj 2003: D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Charkiv 2003 (1934¹).
- Danielou 1944: J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944.
- Danielou 1947: J. Danielou, *Les sources biblique de la mystique d'Origène*, "Revue d'ascétique et de mystique", XXIII, 1947, pp. 126-141.
- Danilevskij 1887: G.P. Danilevskij, *Sočinenija*, VI, Sankt Peterburg 1887.
- Ern 1912: V. Ern, *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, Moskva 1912.
- Festugière 1949: A.J.M. Festugière, *Le dieu cosmique*, Paris 1949.
- Filone di Alessandria 2004: Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 2004.
- Fizer 1997: J. Fizer, *Skovoroda's and Socrates's Concepts of Self-Cognition: A comparative view*, "Journal of Ukrainian Studies", XXII, 1997, 1-2, pp. 65-73.
- Gaillard 1957: G. Gaillard, *Domus Dei*, in: *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris 1957, col. 1551-1566.
- Gersh 1978: S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.
- Gilson 1929: *L'ésprit de la philosophie médiévale*, Paris 1929.
- Gronenwald 1969: M. Gronenwald, *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*, I-II, Bonn 1969.
- von Ivánka 1992 : E. von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Milano 1992 (1964¹).
- Kraft 1971: H. Kraft, *Epistula Barnabae*, Paris 1971.
- Krylovs'kyj 1896: A.S. Krylovskij, *Sistematičeskij katalog knig Kievskoj Duchovnoj Akademii, sostavlenyj bibliotekarem A.S. Krylovskym*, II (*Filosofija*), Kyjiv 1896.
- Langerbeck 1960: H. Langerbeck, *Gregorii Nysseni in Canticum Cantorum*, Leiden 1960.
- László-Kučiuk 1991: M. László-Kučiuk, *Pohljad Skovorody na kosmohoniju i antyčna ezoteryčna arymolohija*, "Filosofs'ka dumka", X, 1991, pp. 99-113.
- Meyendorff 1954: J. Meyendorff, *Le thème du "retour en soi" dans la doctrine palamite du XVI^e siècle*, "Revue d'histoire des religions", CXLV, 1954, 2, pp. 188-206.
- Michel 1972: O. Michel, οίκος κτλ., in: G. Kittel, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, VIII, Brescia 1972 (1954¹), col. 337-377.
- Migne 1857: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca*, Paris 1857.

- Migne 1865: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*, Paris 1865.
- Morris 1987: J. Morris, *Philo the Jewish philosopher*, in G. Schürer, E. Vermes, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, Edimburgh 1987, III, pp. 809-889.
- Nazzaro 1970a: A.V. Nazzaro, *Nota a Filone, De migratione Abrabami*, 8, "Rivista di Filologia Classica", XCVIII, 1970, pp. 188-193.
- Nazzaro 1970b: A.V. Nazzaro, *ἸΓΝΩΘΙΣΑΥΤΟΝ nell'epistemologia filoniana*, "Annali della facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli", XII, 1969-1970, pp. 49-86.
- Ničyk 1972: V.M. Ničyk, *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody v Kyveo-Mohyljans'kej akademiji*, "Filosofs'ka dumka", 1972, 2, pp. 47-59.
- Ničyk 1975: H. Skovoroda i etyko-humanystčny naprjam u vytyčžynjanij filosofiji, in: I.P. Stohnyj, P.Ja. Šabatin (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidžnačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 116-124.
- Ničyk 1982: *Filosofs'ki poperednyky H.S. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1985, 2, pp. 69-80.
- Ničyk 1997: H. Skovoroda i Kyveo-Mohyljans'ka Akademija, in: Ead. (a cura di) *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja*, Kyjiv 1997, pp. 174-185.
- Petrov 1927: N. Petrov, *Do charakterystyky filosofskoho svitobljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju*, "Zapiski istoričnoho filolohičnogo viddilu", Kyjiv, UAN, XIII-XIV, 1927, pp. 30-43 (ristampato in "Chronicha 2000", XXXIX-XL, 2000, pp. 587-602).
- Runia 1999: D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999 (1993¹).
- Schürer, Vermes 1987: G. Schürer, E. Vermes, *The History of the Jewish People in the age of Jesus Christ*, Edimburgh 1987.
- Skovoroda 1973: H.S. Skovoroda, *Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*, Kyjiv 1973.
- Špet 1922: G. Špet, *Očerke rasvitija ruskoj filosofii*, Petrograd 1922.
- Uškalov 1992: L. Uškalov, *Sens 'džerkal'noji dialektiky' samopiznannja H. Skovorody*, "Filosofs'ka dumka", 1992, 5, pp. 128-137.
- Uškalov 1996: L. Uškalov, *Skovorodyniv's'kyj ejdos samopiznannja u konteksti ukrajins'koho literaturnoho baroko*, in: III Mižnarodnyj konbres ukrajiništiv. *Literaturoznavstvo*, Kyjiv 1996, pp. 302-308.
- Uškalov 1998: L. Uškalov, *Svjatyj Avrelj Avgustyn ta ukrajins'ke pys'menstvo XVII-XVIII stolit'*, "Zbirnik Charkivs'koho istoryko-filolohičnogo tovarystva: Nova serija", VII, 1998, pp. 33-44.
- Uškalov 2001: L. Uškalov, *Ukrajins'ke barokove bobomyslennja. Sim etiudiv pro Hryhorija Skovorody*, Charkiv 2001.

- Uškalov, Marčenko 1993: *Narysy z filosofiji Hryhorija Skovorody*, Charkiv 1993.
- Zelenogorskij 1894: F.A. Zelenogorskij, *Filosofija Grigorija Savviča Skovorody, ukraïnsko-go filosafo XVIII stoletija*, “Voprosy filosofii i psichologii”, XXIII, 1894, 3, pp. 197-235.

Abstract

Maria Grazia Bartolini
Spatial Metaphors for Self-Knowledge in the Dialogues of H.S. Skovoroda. Patristic Sources

In this paper the Author analyzes some spatial metaphors informing H.S. Skovoroda's representation of self-knowledge as a dynamic process. Knowledge of the true self – which is one of the recurring themes in the Ukrainian philosopher's oeuvre – is often portrayed as tension between open (e.g. streets, markets, the sky, the planets...) and closed spaces (e.g. the house, the room), with the 'home' being a symbol for the soul. As man seeking communion with God has to abandon what lies outside his inner self, the authentic gnoseological process is represented as an introverted movement through symbolic space. Broadly speaking, this very opposition harks back to Philo of Alexandria and Patristic thought, whose anti-physicist stance shaped their rejection of the phenomenological world as an 'interior vs. exterior' contrast. Furthermore, the broader biblical context in which those spatial terms appear is also taken into account, while demonstrating Skovoroda's partial dependence on Patristic models. The final part of the paper argues that the scheme underlying Neo-platonic emanation – which is itself to be considered as an oscillation between unity and dispersion – appears to be a symbolic model for Skovoroda's spatial representation of self-knowledge.