

Maria Grazia Bartolini

Il testo skovorodiano *Ubuždešja, viděša slavu ego*.
Un trattato catechetico-liturgico sulla festa della Trasfigurazione?*

Il testo skovorodiano *Ubuždešja, viděša slavu ego* (in seguito UV) è attestato da un solo autografo, conservato presso l'Archivio dell'Accademia russa delle Scienze a San Pietroburgo (f. 216, op. 3, n. 227, ark. 1-2), ed è stato pubblicato per la prima volta nel 1894, nell'edizione delle opere skovorodiane a cura di Dmytro Bahalij (1894: 175-182). Di dimensioni assai ridotte (tra le tre e le quattro pagine a stampa), UV non presenta alcuna datazione, ma le sue caratteristiche grafiche e morfo-fonetiche ci permettono di collocarlo tra la fine degli anni '50 e gli anni '60 del XVIII secolo (cf. Skovoroda 2011: 202; Bartolini 2013). Dopo un capillare rimaneggiamento linguistico, UV è stato inglobato all'interno dell'ultimo dei lavori skovorodiani, *Dialog, imja emu Potop zmiin* (1791), di cui forma una delle due sezioni conclusive, con il titolo *O Preobraženii*.

Sulla natura e sulla funzione originaria di UV sono stati espressi giudizi discordanti. Riprendendo un'ipotesi formulata da I. Sreznevskij (1833: 72), Dmytro Bahalij (1894: 175) lo ha definito un "sermone introduttivo" ["вступительная проповедь"] al corso di catechismo tenuto dallo scrittore presso il Collegio di Charkiv durante l'anno accademico 1768-1769. Secondo Machnovec' (1972: 205sgg.) non esisterebbero prove a sostegno della tesi di Bahalij e il testo andrebbe invece catalogato tra i trattati filosofici.

Nel nostro studio cercheremo di dimostrare che l'attribuzione del titolo *O Preobraženii* non andrà ritenuta un evento casuale, ma che essa rappresenta, al contrario, un indizio dell'originale destinazione retorica di questo testo, che interpreteremo come un commento catechetico-liturgico sulla festa della Trasfigurazione. La nostra analisi terrà conto della componente biblica del testo, cercando di evidenziare i legami tra le citazioni scritturali presenti al suo interno e la prassi liturgica prevista per questa festa dalla chiesa bizantino-slava. L'interpretazione della letteratura slava ecclesiastica nel contesto del suo rapporto con la Bibbia e con la situazione liturgica rappresenta, infatti, un campo d'indagine che solo ora si inizia ad esplorare¹ e che può dare risultati oltremodo interessanti nel caso di

* Le ricerche alla base di questo articolo sono state svolte grazie ad una Eugene and Daymel Shklar Research Fellowship conferita nel 2013 dall'Harvard Institute of Ukrainian Studies. Colgo inoltre l'occasione per ringraziare il referee anonimo di "Studi Slavistici" per i preziosi suggerimenti.

¹ Sulle norme comuni che regolano il modo di operare tramite le immagini desunte dalla Bibbia nel contesto della letteratura slavo-ecclesiastica ha riflettuto Naumow, esaminando la speci-

un autore, Skovoroda, la cui attività letteraria si sviluppa nel segmento finale di ciò che Čyževs'kyj ha definito la “lunga durata” del barocco ruteno.

Altrettanta attenzione verrà riservata alla questione delle fonti e dei modelli tipologici di UV, che andranno cercati nella tradizione omiletico-liturgica relativa alla festa della Trasfigurazione. Attestata nell'VIII secolo nel calendario liturgico bizantino, ma già celebrata a Gerusalemme a metà del VII secolo (Sieben 1992: 1551), la festa vanta una ricca tradizione esegetica, testimoniata dai commenti al Vangelo e dalle raccolte omiletiche, più numerose in Oriente che in Occidente, dove papa Callisto III ne ha introdotto la celebrazione liturgica solo nel 1457 (*ibid.*). Secondo la catalogazione di M. Sachot (1987)², esistono almeno 50 sermoni bizantini dedicati alla Trasfigurazione, i quali coprono un arco cronologico compreso tra Giovanni Crisostomo (IV secolo) e Gennadios Scholarios (XV secolo). Per l'area slava orientale abbiamo invece raccolto e analizzato le prediche sulla Trasfigurazione di Ioannikij Galjatovs'kyj (2 sermoni), Lazar Baranovyč (3 sermoni), Antonij Radyvylovs'kyj (2 sermoni), Simeon Polockij (2 sermoni), Dmytro Tuptalo (1 sermone), Varlaam Laščevs'kyj (1 sermone) e Heorhyj Konys'kyj (5 sermoni).

La nostra indagine si limiterà allo studio della tradizione bizantina e rutena, riservandoci di tornare in seguito sul problema di quanto Skovoroda abbia attinto alla tradizione slava-ecclesiastica (di cui qui considereremo solo il caso del *Poučenie za Preobraženie* di Clemente di Ocrida), e di quanto egli possa invece avere attinto direttamente dai Padri della Chiesa, il cui studio – spesso in traduzione latina – era parte integrante del *curriculum* teologico mohyliano.

Partiamo, dunque, da un'analisi strutturale del testo skovorodiano e del suo ipotesto biblico. Nell'*exordium*, in cui manca un appello all'uditorio, una catena di immagini vivide e pregnanti introduce il tema del “sonno spirituale”: il mondo dorme “come un sasso”, al punto che, citando, il Sal 36,24 “Аще падет, не разбіється...”³ (Skovoroda 2011: 200). Al torpore della realtà materiale si contrappongono le parole di Cristo, che in Mt 17,7 invita i discepoli, caduti a terra durante l'episodio della Trasfigurazione, ad “alzarsi e a non temere” (“Встанте, – говорит, – тогда уже не бойтесь”); ad esse fa seguito un'analogia esortazione di Paolo in Ef 5,14: “Встань, де, Мертвец! и воскресни от Мертвых” (*ibid.*).

ficità 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, 2013) 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.

² Si veda anche l'elenco contenuto in Abineau 1967.

³ Il testo a cui ci riferiamo per l'individuazione delle citazioni è quello della *Elizavetinskaja Biblija* (*Biblija, sirč knigi Svjaščennago Pisanija Vetchago i Novago Zaveta*, Sankt-Peterburg 1751) a cui ci adeguiamo anche per la numerazione dei Salmi. Per la verifica della funzione liturgica dei passi biblici e innografici ci siamo invece serviti del *Typikon* di Gerusalemme (Moskva 1782) e del *Mineo* festivo di agosto (Kyjiv 1686).

La *praecognitio textus* (“и ѿ сем-то рѣчь будет”) rafforza l’orientamento ascensionale delle due citazioni, specificando che la condizione necessaria alla “resurrezione” evocata dalla pericope paolina è la “trasformazione” dell’uomo terreno in quello celeste, con un’allusione a 1Cor 15,49 (“и акоже ѡблехомса во ѡбразъ перстнаго, да ѡблечемса и во ѡбразъ нѣбнаго”): “Потоль ты Землею будеш и не превобразишя от нея во Христа, пока не увидиш свѣтлаго небеснаго Человѣка” (*ibid.*). Chiude questa sezione introduttiva una citazione, tratta da Lc 9,32 (“Убуждашеса видѣша славу...”), che sottolinea nuovamente l’urgenza del “risveglio spirituale”. In virtù della sua posizione sul limitare della parte introduttiva del testo e – come si vedrà più sotto – della sua funzione nella strutturazione del discorso, essa costituisce, con tutta probabilità, la chiave biblica tematica di UV.

I riferimenti biblici contenuti in questa prima parte formalizzano il legame di UV con l’evento liturgico: Mt 17,7 e Lc 9,32 vengono lette, infatti, durante la liturgia (Mt 17,1-9) e nel mattutino (Lc 9,28-36) del giorno della Trasfigurazione. Il motivo del “sonno spirituale” è invece ripreso dal contacio, tono settimo, cantato durante il mattutino della Trasfigurazione, in cui, come nell’*exordium* di UV (e con un’analogia scelta lessicale), i “pigri” sono esortati ad “alzarsi in piedi”: “Востаните ленивии, иже всегда низу поникшии въ землю, души моя помысли, возмитеса и возвыситеса на высоту Бжественнаго восхожденїа”.

È interessante notare, a questo proposito, che nella narrazione lucana il sonno che colpisce i discepoli è una condizione estatica simile a quella sperimentata nell’orto del Getsemani (cf. McGuckin 1986: 10) e non la manifestazione di uno stato di pigrizia interiore. Con la sola eccezione di Ambrogio, che nell’*Expositio Evangelii secundum Lucam* (VII, 17) ricollega questa pericope evangelica proprio al tema del sonno spirituale (“Nemo enim nisi vigilans videt Christi”, PL 15: 1699a), anche l’esegesi patristica tende a giustificarlo con il terrore causato dalla teofania (cf. Giovanni Crisostomo, *Homilia in Matthaeum* LVI, PG 58: 553)⁴. Un riferimento alla necessità di destarsi dal “sonno spirituale” compare, tuttavia, nel *Poučenie za Preobraženie* di Clemente di Ocrida (inserito nel *Prolog* alla data del 6 agosto), con una probabile allusione al contacio cantato durante il mattutino: “востанем якоже ѿ сна ѿ гроба лѣности”. Alla tradizione omiletico-liturgica slava ecclesiastica sembrerebbe rimandare anche lo *Slovo v den’ Preobraženija Gospodnja na tekst “Ubuždešja, viděša slavu ego”* di Heorhij Konys’kij, con cui il testo skovorodiano condivide anche il rimando ad Ef 5,14: “многіе изъ насъ христіанъ славы сей Христовой не видятъ, ибо спятъ сномъ нечувствїя [...] От каковаго страшнаго и опаснаго сна возбуждая насъ, Апостоль Павелъ вопїеть: востани спяй” (Konisskij 1892: 442)⁵.

⁴ Una sintesi delle diverse posizioni patristiche sull’argomento è fornita da Cornelius a Lapide nel suo *Commento* a Lc 9,32: “S. Chrysostom in Matth. cap. 17 per somnium accipit stuporem nimium [...] Simplicius accidia verum et naturalem somnum, in quem inciderant Apostoli ex fatigatione itineris” (A Lapide 1732: 118).

⁵ Il tema del risveglio spirituale occupa una posizione centrale anche nel terzo dei cinque sermoni sulla Trasfigurazione di Konys’kij (*Slovo v den’ Preobraženija Gospodnja na slova Nastavnik dobro est’ nam zdě byti*), il quale si conclude con un’invocazione a Cristo perché ci risvegli dal “sonno

La *tractatio thematis*, in cui Skovoroda torna a sviluppare il tema annunciato nell'*exordium*, si apre con il racconto di un episodio, tratto da Gn 38,15, in cui Giuda, uno dei fratelli di Giuseppe, scambia la nuora Tamar per una prostituta, poiché ella si presenta a lui con il volto coperto: “Не познал Ея затѣм, что закрыла Лице свое” (Skovoroda 2011: 200). Ciò fornisce lo spunto per una discussione sulla cecità spirituale di Israele, biasimato per l'incapacità di riconoscere in Mosè, il cui volto “emana luce” come quello di Cristo trasfigurato, il mediatore tra Dio e l'uomo: “сыны Израилевы не могли смотрѣть на блистающее славою Лице Мойсея, Человѣка Божія” (*ibid.*). L'allusione è all'episodio narrato in Es 34,33, in cui Mosè, disceso dal Sinai, si presenta al popolo di Israele con il volto “velato” (“возложи на лице свое покровъ”). È così presentato il primo termine dell'opposizione tematica attorno alla quale si struttura l'intero discorso, la “cecità”, che nell'interpretazione skovorodiana è da ritenersi un'ulteriore manifestazione del “sonno spirituale” che affligge i discepoli sul Tabor⁶.

Se ci volgiamo a considerare il problema delle fonti di questa porzione testuale, l'esegesi di Tamar come la “virtù divina che si nasconde” è filoniana (cf. *De mutatione nominis*, 134; *De congressu eruditionis gratia*, 124)⁷, mentre il parallelismo tra la rivelazione divina sul Sinai e gli eventi accaduti sul Tabor è tipico dell'esegesi patristica dell'episodio⁸: vi fanno infatti riferimento Giovanni Crisostomo nell'*Homilia in Matthaeum LVI* (PG 58: 553), Proclo di Costantinopoli nell'*Homilia in Transfigurationem* (trasmessa tra gli *spuria* crisostomici, PG 61: coll. 713-717) e Anastasio Sinaita⁹ nell'*Omelia sulla Trasfigurazione* (Guillou 1959: 239). È attraverso la probabile mediazione dell'omiletica bizantina che esso entra a far parte dei motivi impiegati dai predicatori ruteni, sebbene nel *Kazanie II na Preobraženie Gospodne* di Galjatovs'kyj (Bida 1975: 292) e nello *Slovo I v den' Preobraženija Gospodnja*

profondo e mortale”: “пробуди отъ сна тяжкаго и погибельнаго, яви намъ сладкое лице твое” (Konisskij 1892: 258).

⁶ Nello *Slovo na Preobraženie Gospodne* Dmytro Tuptalo attribuisce a Giuda, e non ai tre discepoli condotti sul Tabor, il vizio della pigrizia spirituale: “Иуда же ленивъ сый, хоташе всю ночь подъ горою спати и почивати” (Rostovskij 1764: уѣе).

⁷ Si noti che un commento allegorico alla Bibbia come il *Sylva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae* (1570) del benedettino Hieronymus Laurentus, che all'epoca aveva larga diffusione presso gli intellettuali ruteni (cf. Čyževs'kyj 1965), non riporta questa interpretazione del nome “Tamar”, attribuendovi i significati di “Anima, scientia indifferens”, “poenitentia” e “plebs Iudaica” (Lauretus 1701: 748). Ciò farebbe pensare ad una possibile lettura diretta del testo filoniano da parte di Skovoroda, di cui l'allievo e biografo M. Kovalyns'kyj riferisce l'interesse per Filone (Skovoroda 2011: 1353). Su Skovoroda e Filone Alessandrino si veda anche Čyževs'kyj 1933.

⁸ La relazione tra il Sinai e il Tabor è resa esplicita anche nei mosaici di Santa Caterina sul Sinai, dove l'episodio della Trasfigurazione è accostato a quello del rovetto ardente e della consegna delle tavole della legge (Andropoulos 2005: 196). Secondo Lee (2009: 81), lo stesso resoconto marciano della Trasfigurazione sarebbe stato influenzato dalla teofania di Mosè in Es 34,29-35.

⁹ Sull'influsso di Anastasio sull'omiletica e sulla pratica liturgica slava medioevale si veda Angusheva-Tihanova 2005.

(1683) di Simeon Polockij l'incapacità degli Israeliti di guardare in volto Mosè (“лице Моисево ѿ лица Бжого так стало асно, же боалиса илтане на лице его глэдѣти”) non sia interpretata come “cecità morale”, ma come una conseguenza del fulgore soprannaturale di chi è entrato in contatto diretto con Dio.

Da questo punto di vista, la diversa lettura skovorodiana dell'episodio potrebbe dipendere da un passo dell'*Homilia in Transfigurationem Domini* di Giovanni Damasceno. Nell'omelia del Damasceno – la cui traduzione in slavo ecclesiastico risale al x secolo (ВНГ N 1986) – la Legge, rappresentata da Israele, “incapace di guardare la gloria sul volto di Mosè”, è contrapposta alla dimensione salvifica della Grazia, in cui il cristiano è “trasfigurato di gloria in gloria” (PG 96: 803b)¹⁰. Il comune riferimento scritturale è 2Cor 3,13-18, dove Paolo mette a confronto la trasformazione di Mosè sul Sinai con la trasformazione del cristiano nell'incontro con la parola evangelica: “и не акоже моисей полагаше покрывало на лица своемъ, за еже не мощи взирати сыномъ иллевимъ на конецъ престающаго [...] Мы же вси откровеннымъ лицемъ славу гдню взирающе, въ тойже образъ преобразуемса отъ славы въ славу”.

Anche in questo caso, nel complesso gioco di parallelismi tra Vecchio e Nuovo Testamento rimane saldo il legame di UV con l'evento liturgico: Es 34,6-8 afferisce, infatti, alle letture del Vespro della Trasfigurazione, dove esso ha il compito di stabilire un legame tra la nube che avvolge Dio sul Sinai e quella in cui appare Cristo trasfigurato sul Tabor, identificato dal racconto evangelico come un “nuovo Mosè”, come ribadito anche nello *stichirà*, tono primo, pronunciato durante il Vespro della Trasfigurazione: “Иже древле съ Моисеомъ глголавый на горе Синайстей образы, глагола: Азъ есмь Бгъ Сый [...] днесъ на Горѣ Оаворстѣй преобразиса”. A sua volta, il canone composto da Giovanni Damasceno per questa festa – e cantato durante la liturgia del mattino – si apre con un riferimento a Mosè, che solo sul Tabor può finalmente vedere “nella luce” il volto di Dio: “Ты на горѣ законгѣй, и на Оаворстѣй видѣнъ былъ еси Моисеомъ, во мрацѣ древле, во свѣтѣ же ныне неприступнѣмъ бжества”. Si noti, inoltre, che così come in Es 33,23 Dio concede a Mosè di guardarlo “di spalle” e non “in faccia”, il cattivo cristiano è accusato da Skovoroda di non sapere vedere il “volto” autentico delle cose.

Il tema della cecità morale prosegue con due citazioni, tratte da Pr 30,17 (“око ругающееся Отцу и досаждающее старости Матерней”) e Sal 68,8 (“а не видно Птенцов

¹⁰ A questa omelia del Damasceno è in larga parte ispirato lo *Slovo na Preobraženie Gospodne* di Tuptalo: come nel Damasceno (PG 96: 796c), la decisione di portare sul Tabor solo tre discepoli è spiegata con la volontà di escludere Giuda (Rostovskij 1764: yže), mentre la scelta di rivelarsi come figlio di Dio su un monte e non in un luogo pianeggiante è attribuita all'identificazione tra quest'ultimo e le cose terrene (*ivi*: yž3). Allo stesso modo, l'idea del Damasceno che la Trasfigurazione sia possibile solo tramite la solitudine della preghiera (PG 96: 798) è probabilmente alla base della terza omelia di Konys'kyj su questa festa (*Slovo na Preobraženije Gospodne na slova “i byst' egda moljašesja”*): “[...] преобразился лице Его [di Cristo – мгов] славно не тогда, когда яль, или пиль, или ходиль, или отъ трудовъ почиваль, но когда молился [...] и наша молитва можетъ преобразити насъ славно” (Konisskij 1892: 329).

Орлых, чтоб выклевали тебѣ тоѣ”), sulla sorte che spetta agli occhi dei peccatori, incapaci di vedere oltre il “velo” della realtà sensibile. Viene poi criticato l’“occhio materiale” di quei cristiani che sezionano con clinica perizia gli aspetti esteriori dell’esistenza terrena di Cristo (“Где он родился? От коих родителей? сколько жил на свѣтѣ? как давно? двѣ ли уже тысячи лѣтъ? или не будет?..” [Skovoroda 2011: 200]), confermando l’avversione, tipica del cristianesimo orientale, per i tentativi di razionalizzare e intellettualizzare l’esperienza della fede. L’atteggiamento di chi si accontenta della sapienza terrena e non aspira ad elevarsi fino a quella celeste è poi paragonato a quello di Pietro che, nell’episodio della Trasfigurazione, invita Gesù a piantare tre tende, “non sapendo quel che diceva”. Il riferimento alle parole dell’apostolo in Lc 9,33 (“Не вѣдый, еже глаголаше”) rafforza l’orientamento liturgico della trama citazionale del testo e – sebbene l’andamento della riflessione skovorodiana possa apparire tortuoso al lettore non aduso alla rete di citazioni scritturali – contribuisce a tenerne saldo il legame con l’episodio della Trasfigurazione nella versione testimoniata dal racconto lucano.

La “condanna” di Pietro riprende, inoltre, un motivo già presente nell’*Homilia LVI in Matthaeum* di Crisostomo (PG 58: 552) – ampiamente diffusa in tutta l’area slava ortodossa – e lo integra con notevole abilità sullo sfondo dell’opposizione tematica che domina questa prima parte del testo, quella tra il “velo” posto sul volto di Mosè e la capacità di “vedere” offerta al cristiano dall’episodio della Trasfigurazione. È probabilmente tramite la mediazione di questo sermone crisostomico che il rimprovero di Pietro rappresenta una costante di tutti i testi sulla Trasfigurazione prodotti nell’area slava ortodossa, come lo *Slovo na Preobraženie* di Giovanni Esarca, il *Poučenie za Preobraženie* di Clemente di Ocrida e lo *Slovo na Božestvennoe Preobraženie* di Grigorij Camblak (cf. Angusheva Tihanova 2005: 225)¹¹. L’interpretazione skovorodiana dell’episodio come un mutamento delle “capacità percettive” degli apostoli sembra rappresentare, da questo punto di vista, una sintesi tra la tradizione crisostomica (forse assimilata per il tramite slavo ecclesiastico) e l’esegesi alessandrina della Trasfigurazione: Clemente (*Excerpta ad Theodotum*, 5) e Origene (*In Genesisim*, 1.7) sono infatti concordi nel sottolineare che gli apostoli sul Tabor hanno avuto accesso alla luce di Cristo grazie ad una trasformazione dei loro sensi materiali (cf. McGuckin 1986). Una maggiore aderenza lessico-semantica con UV si incontra nuovamente nell’*Homilia in Transfigurationem* di Giovanni Damasceno (PG 96: 799c), secondo il quale il Cristo trasfigurato “apre gli occhi” (διανοιγων τούτων τὰ ὄμματα) ai discepoli, trasformandoli da “ciechi” in “vedenti” (ἐκ τυφλῶν ἐργαζόμενος βλέποντας)¹². Nel contesto dell’omiletica

¹¹ L’espedito retorico di rivolgersi direttamente a Pietro perché renda conto del suo atteggiamento sul Tabor è tuttavia comune anche ad altre omelie patristiche sulla Trasfigurazione: cf. Proclo, *Oratio VIII in Transfigurationem Domini*, (PG 65: 765b-c); Andrea Cretese, *Oratio VII in Transfigurationem Domini* (PG 97: 952b).

¹² Questo passaggio dell’omelia del Damasceno è ripreso in forma letterale nell’*Oratio XXXIV* di Gregorio Palamas (PG 151: 193b), che lo attribuisce a dei non meglio precisati “teologi” (“κατὰ τοὺς θεολόγους”).

rutena il modello più vicino al testo skovorodiano sembra invece essere il già citato sermone di Konys'kyj *Slovo v den' Preobraženija Gospodnja na tekst "Ubuždešja, viděša slavu ego"*, in cui, con un rimando diretto a 2Cor 3,18 (Мы же вси вѣткровеннымъ лицемъ славу гдню взирающе), la Trasfigurazione è presentata come il momento in cui il cristiano può *guardare* "apertamente" Dio: "[...] откровеннымъ лицемъ взирати будутъ на славу господню" (Konisskij 1892: 443). Nella visione dell'invisibile è infatti racchiuso il significato più alto di questa festa, come ribadito anche nell'irmo recitato durante la liturgia: "нынѣ видимаа быша Аплѡмъ невидимаа". In accordo con il pensiero teologico bizantino, la visione di Cristo (θεοπτία) è così il presupposto dell'unione dell'uomo con Dio (θέωσις).

Per definire colui che riesce a guardare oltre il "velo" della realtà sensibile, nella seconda parte della *tractatio thematis* Skovoroda cita l'episodio, tratto da Lc 9,18 e Mt 16,15, in cui alla domanda "Voi chi dite che io sia" ("Кого Мя глаголютъ..."), Pietro risponde "il figlio di Dio" ("Ты еси Сын Бога Живаго"), dimostrando di saper disporre dello strumento della vista spirituale: "Хорошо Петр попал. Видно, что он сквозь пустую плоти Занавѣсу проницал" (Skovoroda 2011: 201). Seguendo un procedimento retorico già presente nell'*Homilia in Transfigurationem Domini* di Giovanni Damasceno, dove Pietro viene lodato per avere saputo vedere in Cristo il figlio di Dio (PG 96: 795d), l'apostolo è qui trasformato nel simbolo del percorso ascensionale richiesto al fedele. L'ordine degli eventi del resoconto evangelico è dunque invertito – prima l'invito a "piantare tre tende", poi la risposta alla domanda di Cristo "chi credete che io sia?" – per meglio esprimere il percorso di morte e rinascita spirituale che attende ogni cristiano: così come Pietro passa dal "sonno" sul Monte Tabor al "riscatto" spirituale rappresentato dal riconoscimento di Cristo come figlio di Dio, anche il cristiano è chiamato a trasformarsi e a "diventare Dio" nel giorno della Trasfigurazione. Altrettanto forte è il parallelismo tra il significato di questa festa, intesa come momento "rivelatore" della duplice natura di Cristo, e lo sforzo 'ermeneutico' richiesto al cristiano, a cui è affidato il compito di "riconoscere" – ovvero di *saper vedere* – il Cristo rivelato, per mezzo di quella trasformazione dei sensi materiali già evocata dalla riflessione origeniana. Di qui l'assenza di qualsiasi riferimento alla seconda parte del testo evangelico (Mt 17,5; Lc 9,35; Mc 9,7) dove è la voce di Dio uscita dalla nube ("и гласъ бысть изъ облака гдла") a rivelare la natura divina di Cristo ("сей есть снъ мой возлюбленный"), poiché nel resoconto skovorodiano questo compito è riservato all'*uomo* Pietro.

Da questo punto di vista, l'interpretazione della Trasfigurazione come mistero di "trasformazione" per l'uomo è, ancora una volta, una peculiarità dell'Oriente cristiano: vi fanno infatti riferimento Andrea Cretese¹³, che nell'*Oratio in Transfigurationem* invita i fedeli a "trasformarsi in persone migliori" ("τὴν εἰς τὸ κρείττον ἀλλοίωσιν", PG 97: 934) e Gregorio di Nissa nelle *Omellie sul Cantico dei Cantici*, con un riferimento all'invito paolino a "spogliarsi dell'uomo vecchio" (Col 3,9) e ad indossare le luminose vesti di Cristo sul Tabor (Langerbeck 1960: 15). Nel contesto della predicazione rutena, vi insistono anche Galjatovs'kyj nel finale del *Kazanie II na Preobraženie Gospodne* ("треба и нам сего

¹³ Sulla diffusione delle opere di Andrea Cretese nell'area slava orientale cf. Belobrova 1999.

дна переменѣтиса”), Simeon Polockij nello *Slovo 1 v den’ Preobraženija Gospodnja* (“да прѣобразимса духовнѣ”), Varlaam Laščevs’kij nello *Slovo v den’ Preobraženija Gospodnja* (“даждь, да и мы, единою прѣобразившеса въ лучшее состояніе, всегда по твоей регулѣ житіе наше правити будемъ”) [1866: 380] e Teofan Prokopovyč, che nella *Rhetorica* (IX, 6) scrive così a proposito della composizione dei sermoni da pronunciarsi in occasione della festa del 6 agosto:

Transfigurationis mysterium ita fere a patribus exponitur: ideo Christum gloriam suae divinitatis illa luce ostendisse, ut confirmaret Apostolos, ne tempore suae passionis de ipso dubitarent Moysen et Aeliam astitisse, ut esse omnibus notum, Christum vivis mortuisque imperare. imo itaque narrate divina metamorphosi cum sua exposition, dici potest de singulari in Ecclesiam suam amorem Dej; 2do potest etiam doctrina instituj, qvomodo nos qvoque in meliores transformare oporteat (Prokopovič 1982: 449).

La “rivelazione” della natura divina di Cristo, introdotta dalle parole di Pietro (“Ты еси Сын Бога Живаго”), conduce il testo verso una parte di carattere marcatamente patetico, l’*admonitio*, segnalata dall’esortazione “Слушай, Христіанине!” (Skovoroda 2011: 201). Quest’ultima si salda a quello “Слушай, Петре!” (*ibid.*) che, poco più sopra, precedeva il riconoscimento di Cristo come “figlio del Dio vivente”, rafforzando l’identità tematica tra il cristiano che desidera ottenere la salvezza e l’apostolo sul Tabor. Nel prosieguo dell’*admonitio* Skovoroda riprende un tema già enunciato nell’*exordium*, ribadendo l’impossibilità di trasformarsi nell’“uomo celeste” di 1Cor 15,49 (“Не прѣобразишя ты изъ земнаго въ небснаго”, *ibid.*) se prima non si rinnegano “la carne e il sangue” di Ef 6,12. Si saldano a questa affermazione quattro citazioni paoline sulla “trasformazione” garantita dalla vita in Cristo e sulla necessità di superare le apparenze offerte dalla dimensione terrena: Fil 3,21 (“Прѣобразитъ тѣло смиренія нашего, во-еже быти Ему сообразну тѣлу плоти Его”), 2Cor 5,16 (“Не вѣмъ по плоти Христа”); Ef 12,2 (“вѣмъ Человѣка”), Eb 4,14 (“прошедшаго Небеса...”), Ef 4,24 (“созданнаго по Богу в правдѣ и преподобіи истины”). In particolare, l’impiego di Fil 3,21 come fondamento della relazione tra la trasformazione di Cristo sul Tabor e quella del nostro corpo mortale nella Resurrezione riprende una prassi citazionale già consolidata nel periodo patristico: essa si incontra nell’*Adversus haereses* (5, 13) di Ireneo, nel *Sermo 1 de Transfiguratione* di Anastasio di Antiochia (PG 89: 1368), nell’omelia agostiniana *De Evangelio ubi in monte transfiguratus est Iesus* (*Sermo 79*), e nell’*Oratio xxxv* sulla Trasfigurazione di Gregorio Palamas (PG 151: 435). La sua assimilazione da parte del pensiero teologico ruteno è testimoniata, a sua volta, dalla presenza di questa pericope paolina nel *Kazanie vtoroe na preobraženie* di Galjatovs’kij (Bida 1975: 295), nello *Slovo 1 v den’ Preobraženija Gdnja* di Simeon Polockij (1683), nello *Slovo na Preobraženie Gospodne* di Tuptalo (1764: уѣи), nello *Slovo v den’ Preobraženija Gospodnja* (1746) di V. Laščevs’kij (1866: 371) e nel secondo dei cinque sermoni sulla Trasfigurazione di H. Konys’kij (Konisskij 1892: 195).

Con un rimando circolare all’*exordium*, in cui si stigmatizzava il torpore spirituale del *saeculum* (“Весь Мір спит”), il testo si conclude con un’esortazione a strapparsi di

dosso il proprio occhio mortale (“Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!”) e ad ascendere alla montagna della Trasfigurazione per osservare il “vero uomo” (“возводя потихонку в гору смотрѣть на Израиля, на Истиннаго Человѣка”), con un possibile riferimento al Sal 23,3 (“кто въздѣтъ на гору гдню”), recitato nel mattutino della Trasfigurazione. L’evento trasformante che ci ridesta dal sonno spirituale in cui siamo immersi, facendo di noi uomini “autentici”, può avere luogo, infatti, solo se ci dedichiamo alle cose “di lassù”, come ribadito da una catena di quattro citazioni tratte dalla *Lettera ai Colossesi*: “Вышних ищите!” (Col 3,1) “Горняя мудрствуйте!” (Col 3,2), “Почто о стіхїах стязаетесь?” (Col 2,20) “Егда же Христос явится, Живот ваш, истинный живой Человѣк, и вы явитесь в славу” (Col 3, 4) (Skovoroda 2011: 202). Ancora una volta, l’impiego della lettera paolina in relazione a questa festa rimanda ad una tradizione già attestata presso i Padri orientali: Col 3,2 è impiegato, ad esempio, da Proclo di Costantinopoli nell’*Oratio VIII in Transfigurationem*, dove il predicatore invita Pietro ad abbandonare lo spirito meschino che lo aveva spinto a suggerire a Cristo di “piantare tre tende” e a volgere il proprio animo alle “cose celesti” [τὰ ἄνω ζήτε] (PG 65: 768). Anche nel contesto della predicazione rutena Col 3,1.2 appare con una certa frequenza per esortare i fedeli a salire alla montagna della Trasfigurazione, abbandonando la dimensione terrena: basterà citare lo *Slovo I na Preobraženie Gospodne* di L. Baranovyč (1674: сѣд), lo *Slovo II na Preobraženie Gospodne* di A. Radyvylov’s’kyj (1676: счв), lo *Slovo I v den’ Preobraženija Gospodnja* di Simeon Polockij (1683: уад) e, infine, lo *Slovo na Preobraženie Gospodne* di D. Turpalo: “на гору високу возводитъ ихъ, авлаа, акъ аще кто не вознесетса ѿ земныхъ, не достоинъ бываетъ таковыхъ зреній сподобитса. Добрѣ поучаетъ сѣтый апль гла: вышнихъ ищите, идѣже есть Хртось, гърнаа мудрствуйте, а не земнаа” (Rostovskij 1764: уѣз).

Chiude il testo una *peroratio* al Dio di Israele perché inondi l’occhio dei fedeli con la sua luce e li porti alla resurrezione: “Блисни свѣтом твоим на нас стоко, скоко может по крайней мѣрѣ Око наше стерпѣть. Да пошов во свѣтъ Лица твоего и нечувствительно в новое преображаясь, достигнем во всерадостное и самого послѣдняго волоса нашего воскресеніе” (Skovoroda 2011: 202), con un probabile rimando a Sal 88,16 (“во свѣтъ Лица твоего пойдуть”), letto nel mattutino della festa, e al tropario, tono settimo: “да возсиаеть и намъ грешнымъ свѣтъ Твой присносущный”. Nell’invocazione finale alla luce divina il testo skovorodiano reca chiare tracce degli insegnamenti elaborati dallo Pseudo-Areopagita, e successivamente ripresi dalla riflessione esicasta. Per essere oggetto della nostra contemplazione Dio deve infatti uscire da sé, trasformando l’anima e tutto l’universo con la sua energia, di cui la luce taborica è lo splendore più caratteristico (cf. Špidlík 1985: 294). Non meno interessante è il collegamento, già evocato dall’impiego di Fil 3,21, tra la trasformazione dell’uomo “trasfigurato” e la Resurrezione (“и нечувствительно в новое преображаясь, достигнем во всерадостное и самого послѣдняго волоса нашего воскресеніе”). Se, infatti, la Trasfigurazione e la Resurrezione sono separate dal punto di vista liturgico, i Padri hanno sempre ritenuto che la prima precedesse di poco la seconda (Andreopoulos 2005: 64), interpretandola in termini soteriologici come annuncio della

Passione di Cristo (McGuckin 1986: 115sgg.)¹⁴. La rivelazione di Cristo sul Tabor diviene così la premessa dell'unione tra Dio e uomo sancita dal momento risurrezionale.

Partendo dall'ufficio liturgico celebrato il 6 agosto e dalla tradizione omiletica bizantina e rutena per la festa della Trasfigurazione, Skovoroda sviluppa così una raffinata riflessione sul potere trasformante della visione divina, in cui svolgono un ruolo modellante le citazioni tratte da Lc 9, 32 (il risveglio spirituale), Es 34,33 (la visione "imperfetta" di Mosè sul Sinai), 2Cor 3,18 (la visione "perfetta" del cristiano sul Tabor), Fil 3,21 (la trasformazione dell'uomo in Cristo), Col 3,1-2 (il rifiuto della dimensione terrena). La presenza di alcune delle pericopi e degli inni liturgici di cui era prevista la lettura nel giorno della festa della Trasfigurazione (Lc 9,32; Mt 17,7; Es 33,34) riprende, inoltre, una pratica ampiamente diffusa nell'omiletica bizantina e slava medioevale, dove il predicatore tendeva a formalizzare in questo modo il legame tra il testo e la festa del giorno (cf. Romoli 2009: 27), consentendoci di ricollocare UV nel suo contesto liturgico originario. Proprio la liturgia ha infatti creato quelle associazioni mentali che sono alla base delle citazioni scritturali e della loro composizione (cf. Garzaniti 1998: 90).

Nel complesso, lo scrittore ucraino è più interessato alla dimensione antropologica della Trasfigurazione e meno ai suoi risvolti dogmatici ed ecclesologici. Ciò ha un'influenza diretta sulla natura del testo, dove l'intonazione didattico-morale prevale su quella esegetico-teologica. Ne è un'efficace testimonianza la trasformazione di Pietro nel simbolo della necessità di cambiamento del cristiano, secondo quanto previsto da Paolo in 2Cor 3,18: "Мы же вси ѡкровеннымъ лицемъ славу гдню взирающе, в тойжде ѡбразъ прѣобразуемса ѿ славы въ славу".

In ideale accordo con l'esegesi alessandrina di questo evento evangelico, in cui prevalgono i temi della "vista spirituale" e della trasformazione dei "sensi materiali" degli apostoli, l'intero testo si presenta, inoltre, come una riflessione dedicata alla sola prima parte dell'episodio narrato in Lc 9,28-34 (quella della visione e del successivo risveglio degli apostoli), mentre manca qualsiasi riferimento, implicito ed esplicito, al "dialogo" tra Cristo, Mosè ed Elia contenuto nella seconda parte. E se Mosè è evocato in relazione ad Es 34 e al problema della visione di Dio "faccia a faccia", di Elia – che l'omelia crisostomica *In Mattheum LVI* interpreta come modello di virtù per gli apostoli (PG 58: 551) – non è invece mai fatta menzione.

Se si esclude la *peroratio* finale a Dio perché illumini i fedeli con la sua luce ("Блисни свѣтом твоим"), dovremo ritenere pressoché assente anche il tema dello splendore soprannaturale di Cristo nella Trasfigurazione, su cui insistono, invece, tutte le omelie bizantine dedicate a questa festa (e in particolare l'*Oratio XXXIV* di Gregorio Palamas) e, nel contesto ruteno,

¹⁴ Cf. il *Sermo I de Transfiguratione* di Anastasio di Antiochia (PG 89: 1376) e il *Commento* di Cornelius a Lapide a Mt 17,2 ("et transfiguratus est ante eos"), che cita Fil 3,21: "Anagogice: Voluit Christus dare ideam nostrae resurrectionis, in qua ipse corpus nostrum reformavit configuratum corpori claritatis suae" (A Lapide 1732: 246). Nel contesto della liturgia bizantino-slava si veda, invece, il *Canone* sulla Trasfigurazione attribuito a Cosma (tono sesto): "Прѡобразуа воскресїе твое Хрѣте бже".

Galjatovs'kyj, Baranovyč, Radyvylov's'kyj, Tuptalo e Laščev's'kyj. Ciò potrà forse spiegarsi con il fatto che in UV il testo evangelico di riferimento è Luca, il quale attribuisce minor risalto ai dettagli marcani e matteani delle vesti “splendenti, bianchissime” di Cristo (Mc 9,3) e del suo volto che “brillò come il sole” (Mt 17,2), parlando invece di un “cambiamento d'aspetto” (Lc 9,29). Tipica della narrazione lucana è anche l'insistenza sull'inadeguatezza dei discepoli di fronte al portento della teofania (cf. Lee 2004: 66), che in Skovoroda si coagula nei temi del “sonno spirituale” e della “cecità morale” di Pietro. D'altra parte, si può anche ipotizzare che l'invito skovorodiano ad abbandonare la “vista materiale” per quella spirituale sia qui portato alle estreme conseguenze, al punto da omettere qualsiasi dettaglio *fisico* (il “candore” delle vesti di Cristo) relativo all'evento *metafisico* della rivelazione sul Tabor.

Spostandoci a considerare il problema delle fonti, dovremo invece concludere che UV rappresenta una sintesi assai libera di diversi motivi desunti dalla riflessione patristica orientale (la Trasfigurazione come passaggio dai sensi materiali a quelli spirituali e come momento di trasformazione per l'uomo), il cui uso era altrettanto frequente nella tradizione omiletica rutena, con cui il testo skovorodiano condivide l'impiego di numerose citazioni scritturali. Sotto questo aspetto, i numerosi punti di contatto con i sermoni di Konys'kyj – l'unico tra gli omileti ruteni a leggere l'episodio della Trasfigurazione come un invito a destarsi dal “sonno spirituale” – rendono quantomeno necessaria una più attenta analisi della possibile influenza esercitata dal professore mohyliano su Skovoroda, che di Konys'kyj è stato allievo durante l'anno accademico 1751-1752 (cf. Machnovec' 1972). Tuttavia, secondo l'indice bibliografico compilato da Pavlovič (1873: 402), il sermone di Konys'kyj *V den' Preobraženija na tekst “Ubuždešja, viděša slavu ego”* sarebbe stato pronunciato nel 1791, ovvero, circa tre decenni dopo l'ipotetica stesura di UV. Non ci sentiamo però di escludere l'ipotesi che ne esistesse una versione precedente, forse recitata durante il periodo kieviano dell'omileta, e successivamente inserita nella prima edizione delle opere di Konys'kyj, pubblicata a Mogilev nel 1761. Sfortunatamente, quest'ultima era introvabile già nel XIX secolo (cf. Pavlovič 1873: 394) e ci è impossibile, pertanto, ricostruirne la composizione originaria. D'altra parte, la presenza di un riferimento all'episodio della Trasfigurazione come “risveglio spirituale” nel *Poučenie* di Clemente di Ocrida (cf. *supra*) solleva il non trascurabile problema di quanto la conoscenza skovorodiana della tradizione slavo ecclesiastica antica sia diretta e di quanto essa possa invece essere mediata da fonti posteriori, in particolar modo mohyliane.

Resta da stabilire, infine, quale fosse la destinazione retorica di questo testo. Come specificato più sopra, secondo Sreznevskij (1833) e Bahalij (1894) UV sarebbe un “sermone introduttivo” (“вступительная проповѣдь”) al corso di catechismo tenuto dallo scrittore presso il Collegio di Charkiv. Come è emerso dalla nostra analisi, tipiche del sermone sono: 1. La tripartizione del discorso in una parte iniziale, l'*exordium*, una parte centrale divisa in *tractatio thematis* e *admonitio*, e una parte finale, la *conclusio*; 2. La strutturazione dei concetti attorno ad una chiave biblica tematica (qui rappresentata da Lc 9,32) e la presenza di numerosi riferimenti biblici liturgicamente marcati; 3. L'attualizzazione in chiave

esegetica di un dato tema catechetico-liturgico (la Trasfigurazione), con il fine di produrre un mutamento nella condotta dell'uditorio (il risveglio spirituale e l'abbandono dei sensi materiali)¹⁵. Anche l'incalzare degli interrogativi retorici e la vivace alternanza tra il "tu" ("О Христіанине! Окрещен ты по плоти"; "Не слышишь ли, что такое и твой Мойсей говорит"; "Слушай, Христіанине") e il "noi" ("Но послушаймо, как учит Христос наединѣ любезных учеников?"; "на Христа смотрим, Одни толко Пустоши на нем примѣчая, не на самого Его, не на славу Его смотря"; "Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!") farebbero pensare ad un testo concepito per la declamazione orale.

D'altra parte, se la datazione anteriore al 1770 non contraddice l'ipotesi che il testo fosse stato preparato per le classi di catechismo tenuta dallo scrittore presso il Collegio di Charkiv durante l'anno scolastico 1768-1769, rimane il problema dell'occasione d'uso di un "sermone" da parte di un laico come Skovoroda, a cui la pronuncia di sermoni era formalmente interdotta da un *ukaz* emanato nel 1734 dal rettore dell'Accademia Kiev-Moghiliana Rafail Zaborovs'kyj (cf. Višnevs'kij 1903: 174). La *ratio studiorum* dei collegi ortodossi presenti sul territorio ruteno prevedeva, tuttavia, che le lezioni di catechismo includessero la lettura della cosiddetta *malaja instrukcija*, un insegnamento didattico-spirituale tenuto il sabato prima della liturgia mattutina di fronte agli alunni delle classi inferiori (Askočenskij 1855, I: 141), i quali erano solitamente chiamati "učeniki" (Linčevskij 1870: 535). Ora, Skovoroda si rivolge proprio a questi ultimi nell'*exordium* di *Da lobžet mja ot lobzanii ust svoich* ("любезные ученики [sic!]"), un testo che Sreznevskij e Bahalij catalogano nuovamente tra i "sermoni" (cf. Bahalij 1894: 178), e in cui un richiamo all'episodio della Trasfigurazione ("поднимайтесь дерзновенно к тому, на которого Лице не могли вы за Ужасом смотреть на Оаворѣ") potrebbe far pensare ad un "ciclo" di *instrukcii* concepite per la classe di catechismo che gli era stata affidata a Charkiv.

Anche il fatto che la chiave tematica di UV, Lc 9,32, appartenga ad una pericope recitata durante il mattutino della festa della Trasfigurazione potrebbe rafforzare la nostra ipotesi, poiché è proprio nel contesto della liturgia mattutina che la *malaja instrukcija* veniva pronunciata. Le esigenze di questa particolare situazione comunicativa, in cui il destinatario del messaggio era in prevalenza rappresentato da persone in assai giovane età, potrebbero avere influito, inoltre, sulla scelta skovorodiana di ignorare i più complessi risvolti teologici della Trasfigurazione per soffermarsi sul problema della "trasformazione interiore" del cristiano; un tema, quest'ultimo, di più facile comprensione e di maggiore rilevanza didattica per un uditorio sul limitare dell'adolescenza.

Un raffronto tipologico con altri testi appartenenti al genere della *malaja instrukcija* eventualmente conservatisi negli archivi potrà certamente contribuire a fare chiarezza sul problema. In questo breve intervento speriamo di avere dimostrato, d'altro canto, l'importanza dell'analisi della trama scritturale dei testi skovorodiani per giungere ad una migliore comprensione del loro significato spirituale e della loro destinazione retorica.

¹⁵ Sulle costanti retoriche e formali del genere omiletico si veda Romoli 2009.

Abbreviazioni

- BHG: *Biblioteca Hagiographica Graeca*
 PG: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series graeca*, Paris 1857-
 PL: J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus: series latina*, Paris 1865-

Bibliografia

- A Lapide 1732: C. A Lapide, *Commentaria in Quatuor Evangelia*, Lyon 1732 (1639').
 Andreopoulos 2005: A.G. Andreopoulos, *Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, Crestwood (NY) 2005.
 Anhusheva-Tihanova 2004: A. Anhusheva-Tihanova, *The Mount Reflecting Heaven: The Sermon on the Transfiguration by Gregory Camblak in the Context of Byzantine and Medieval Slavic Literature*, "Byzantinoslavica", LXII, 2004, pp. 217-238.
 Askočenskij 1855: V. Askočenskij, *Kiev" s" drevnějšim" ego učiliščem" Akademiejju*, I-II, Kyjiv 1855.
 Aubineau 1967: M. Aubineau, *Un homélie grecque inédite sur la Transfiguration*, "Analecta Bollandiana", LXXXV, 1967, pp. 401-427.
 Bahalij 1894: D. Bahalij, *Sočinenija Grigorija Savviča Skovoroda, sobrannye i redak-tirovannye prof. D.I. Bagaleem*, Charkiv 1894.
 Baranovyč 1674: L. Baranovyč, *Truby na dni naročitye prazdnikov*, Kyjiv 1674.
 Bartolini 2013: M.G. Bartolini, *Dvi redakciji "Da lobžet mja ot lobzaniij ust svoich" j "Ubuždešja, viděša slavu ego" jak iljustracija evoljucijnoho šljachu skovorodynoji literaturnoji movy: deukrajinizacija ta poslovjanščennja*, "Zbirnyk Charkivs'koho istoriko-filolohyčnogo tovarystva", XV, 2013, pp. 3-30 (in corso di stampa).
 Belobrova 1999: O. Belobrova, *Andrej Kritskij v drevnerusskoj literature i iskusstve*, "Trudy Otdela Drevnerusskoj Literatury", LI, 1999, pp. 206-220.
 Bida 1975: K. Bida, *Ioannikij Galjatovs'kyj i joho Ključ Razuměnija*, Roma 1975.
 Čyževs'kyj 1933: D. Čyževs'kyj [Tschizewski], *Skovoroda Erkenntnislehre und Philo-*, "Zeitschrift für slavische Philologie", X, 1933, pp. 47-60.
 Čyževs'kyj 1965: D. Čyževs'kyj [Tschizewski], *Emblematische Literatur bei den Slaven*, "Archiv für das Studium der neueren Sprachen", CCI, 1965, pp. 175-184.
 Filone Alessandrino 2004: Filone Alessandrino, *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 2009: M. Garzaniti, *Bible and Liturgy in Church Slavonic Literature. A New Perspective for Research* in: J.A. Alvarez-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.
- Garzaniti, Romoli 2013: M. Garzaniti, F. Romoli, *Le funzioni delle citazioni bibliche nella letteratura della Slavia ortodossa*, in: M. Garzaniti, A. Alberti, M. Perotto, B. Sulpasso (a cura di), *Contributi italiani al XV Congresso Internazionale degli Slavisti*, Firenze 2013, pp. 121-155.
- Guillou 1955: A. Guillou, *Le monastère de la Théotokos au Sinai*, "Mélanges d'Archéologie et d'Histoire", LXVII, 1955, pp. 217-258.
- Konisskij 1892: G. Konisskij, *Slova i reči Georgija Konisskago, Archiepiskopa Mogilievskago*, Mahilëü 1892.
- Langerbeck 1960: H. Langerbeck, *Grigorij Nyseni in Canticum Cantorum*, Leiden 1960.
- Laščevs'kyj 1866: V. Laščevs'kyj, *Slovo v den' Preobraženija gospodnja, propovedannoe v monastyre Mežigorskome 1746 g.*, "Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii", 1866, 8, pp. 369-380.
- Lauretus 1701: H. Lauretus, *Sylva, seu potius hortus floridus allegoriarum totius sacra scriptura. Mysticos ejus sensus, & magna etiam ex partes literales complectens, syncera theologia candidatis ... Authore f. Hieronimo Lauro... cum indices materiarum & dictionum secundum allegorias s. scriptura enodatarum locupletissimo*, Köln 1701 (Barcelona 1570').
- Lee 2004: D. Lee, *Transfiguration*, London 2004.
- Lee 2009: S. Lee, *Jesus' Transfiguration and the Believer's Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writing*, Tübingen 2009.
- Linčevskij 1870: M. Linčevskij, *Pedagogija drevnich bratskich škol i preimuščestvenno drevnej kievskoj akademii*, "Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii", 1870, 3-4, pp. 535-588.
- Machnovec' 1972: L. Machnovec', *Hryhorij Skovoroda*, Kyjiv 1972.
- Meyendorff 1959: J. Meyendorff, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.
- McGuckin 1986: J.A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*, Lewinston (NY) 1986.

- Naumow 1983: A. Naumow, *Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewno-słowańskich*, Kraków 1983.
- Pavlovič 1873: M. Pavlovič, *Kritiko-bibliografičeskij očerok slov i rečej Georgija Konisskogo*, "Christianskoe čtenie", 1873, 7, pp. 393-436.
- Polockij 1863: S. Polockij, *Večerja duševnaja*, Moskva 1683.
- Prokopovič 1982: F. Prokopovič, *De arte rhetorica libri X*, Köln 1982 (rist. di ed. Kyjiv 1706).
- Radyvylovs'kyj 1676: A. Radyvylovs'kyj, *Ogorodok Marii Bogorodicii*, Kyjiv 1676.
- Romoli 2009: F. Romoli, *Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI-XIII sec.). Retorica e strategie comunicative*, Firenze 2009.
- Rostovskij 1764: D. Rostovskij, *Žitija svjatyh*, IV, Kiev 1764.
- Sachet 1983: M. Sachet, *Le réemploi de l'homélie 56 in Matth. De J. Chris. [BHG 198ok et a1985]*, "Revue des sciences religieuses", LVII, 1983, pp. 123-146.
- Sachot 1987: M. Sachot, *Les homélies grecques sur la Transfiguration. Tradition manuscrite*, Paris 1987.
- Sieben 1992: H-J Sieben, *Transfiguration – Les commentaires spirituels*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, XV, Paris 1992, coll. 1151-1160.
- Skovoroda 2011: H.S. Skovoroda, *Povna akademična zbirka tvoriv*, a cura di L. Uškalo, Charkiv 2011.
- Špidlik 1985: T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano: manuale sistematico*, Roma 1985.
- Sreznevskij 1833: I. Sreznevskij, *Otryvki iz zapisok o starce Grigorii Skovorode*, "Utrennjaja zvezda", I, 1833, pp. 67-92.
- Višnevskij 1903: D. Višnevskij, *Kievskaja Akademija v pervoj polovine XVIII stolětija*, Kyjiv 1903.

Abstract

Maria Grazia Bartolini

Skovoroda's Text Ubuždešsja, viděša slavu ego: a Catechetical Instruction on the Liturgical Feast of the Transfiguration?

Skovoroda's text *Ubuždešsja, viděša slavu ego* (hereafter UV) was published for the first time in 1894 in the collection of Skovoroda's works edited by Dmytro Bahalij, who defined them as an introduction to the Catechism classes held by the writer at Kharkiv College. UV bears no date, but its graphic, morphological and phonetic features can place it between the late 1750s-early-1760s. After a comprehensive linguistic revision, UV was included in Skovoroda's last work *Dialog, imja emu Potop zmiin* (1791) as its concluding section (*O Preobraženii*). Although UV's rhetorical function remains open to discussion, in my article I try to demonstrate that the liturgical function of its biblical quotations suggests that it might have been conceived as a catechetical instruction (*malaja instrukcija*) on the liturgical feast of the Transfiguration. Furthermore, I also attempt a comparative analysis between the biblical quotations incorporated within UV and those preeminent in the Byzantine and Ruthenian sermons dedicated to the feast of the Transfiguration. What emerges from my analysis is the presence of common "quotational patterns" pointing to a shared Byzantino-Slavic tradition in the field of "sacred rhetoric".

Keywords

H.S. Skovoroda; Bible; Byzantine Homiletics; Ruthenian Homiletics.