

200 Anni di Skovorodiana. Per una rassegna ragionata.

Maria Gracia Bartolini (Milano)

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

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

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

L'obiettivo che si pone la nostra analisi della letteratura critica legata al nome di Skovoroda è, pertanto, duplice. Da una parte, struttureremo il nostro percorso in senso cronologico e *quantitativo*, isolando alcuni tra i principali nodi storici in corrispondenza dei quali è possibile registrare un incremento della produzione critica, e tenteremo di fornire una spiegazione dei corsi e ricorsi della *Skovoroda-reinassance*. Dall'altra, offriremo una valutazione critica del trattamento interpretativo a cui sono state sottoposte, nel corso dell'ultimo secolo, la

metafisica e l'ontologia skovorodiana, fornendo un'analisi comparativa delle posizioni occidentali e sovietiche.

1798-1893: gli albori.

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

Nel 1798 esce, anonimo, a San Pietroburgo, il *Narkiss*, pubblicato dal massone ed ex-studente dell'Accademia kieviana A.I. Antonovskij all'interno della collana *Biblioteka duchovnaja*¹. Otto anni dopo, nel 1806, il *Sionskij vestnik* pubblica il trattato etico *Načal'naja dver' k christianskomu dobronraviju*, che Skovoroda aveva scritto tra il 1765 e il 1766, nel periodo in cui insegnava teologia presso il Collegio di Charkiv.

A distanza di numerosi anni, nel 1837, le edizioni del "Čelovekoljubivoe obščestvo" pubblicano a Mosca i dialoghi *Beseda dvoe* (1772), *Družeskij razgovor o duševnom mire* (1774) e *Ubogij žajvoronok* (1784). L'ultimo ad uscire per le edizioni moscovite è *Bran' archistratiga Michaila so Satanoju* (1783), pubblicato nel 1839 con alcuni tagli della censura. A questa sporadica serie di pubblicazioni, in cui è difficile individuare un criterio guida di tipo tematico o cronologico – in *Beseda dvoe* e *Družeskij razgovor* prevalgono le questioni metafisiche; *Ubogij žajvoronok* è un trattato a sfondo etico-pedagogico; *Bran' archistratiga Michaila*, infine, è una complessa *visio* escatologica di ascendenza apocriфа – segue un silenzio di quasi 50 anni, interrotto, nel 1894, dalla prima pubblicazione completa delle opere a cura di D.I. Bahalij.

Nella pubblicistica del XIX secolo gli accenni a Skovoroda sono altrettanto frammentari e discontinui. Li accomuna il giudizio sostanzialmente negativo formulato attorno all'opera del filosofo, per lo più ritenuta "strana", "fuori moda", "scolastica". Il primo a menzionare il nome di Skovoroda, nel 1816, è V. Maslovyč, in uno studio, che, però, si limita a considerarne la produzione favolistica. Seguono, a breve distanza di tempo, gli articoli di G. Gess de Kal've [Hesse de Kalvè] e I. Vernet [Fernet] (1817), I. Snegirev (1823). In tutti i casi, la biografia del filosofo – chierico vagante, solitario, *jurodivyj* – sembra destare maggiore interesse del suo sistema speculativo, contribuendo, così, a generare un *cliché*

interpretativo che, nei suoi tratti fondamentali, si conserverà invariato fino ai tardi anni '60 del secolo scorso².

Il primo a contestare il paradigma interpretativo che privilegia il dato dell'*eccentricità* biografica rispetto ad un approccio di tipo scientifico all'opera del filosofo di Poltava è lo studioso di origini polacco-moldave A. Chiždeu [Hâjdeu]³. Chiždeu, che nel 1833 progettò, senza successo, di dare alle stampe un'edizione in sette volumi dell'opera skovorodiana⁴, dedicò almeno tre studi ad una attenta disamina del lascito letterario e filosofico di colui che egli definì un "pensatore del popolo" [народный мыслитель].

Il termine, impiegato per la prima volta su "Teleskop" nel 1831, suscitò l'accesa replica di O. Eveckij, ospitata quattro anni dopo sulle pagine del supplemento satirico "Molva" (Eveckij 1835), all'epoca della direzione di Belinskij, inaugurando, di fatto, una tradizione di aperta ostilità tra gli intellettuali radicali e occidentalisti e il pensiero skovorodiano.

Nel 1833 l'"Odesskij Vestnik" pubblicò il saggio *Sokrat i Skovoroda*, mentre, due anni dopo, "Teleskop" diede spazio all'ampio studio *Grigorij Varsava Skovoroda. Istoriko-kritičeskij očerok* (Chiždeu 1835). Le linee guida dell'analisi di Chiždeu, in cui deve essere letto un tentativo di piegare la natura sostanzialmente sovra-storica della speculazione skovorodiana alle ragioni dell'ideologia della Russia di Nicola I, sono in larga parte riconducibili all'idea del sostrato *popolare* [народный]⁵, profondamente *slavo* dell'opera del filosofo – che lo studioso contrappone all'"europeo" Lomonosov – e a quella delle sue analogie con l'etica e la gnoseologia socratica. Questo preciso aspetto, sorto in chiara polemica con la definizione di "Diogene ucraino" coniata da Hesse de Kalvé, Fernet e Snegirev, sarà destinato a divenire uno dei cardini concettuali della skovorodiana novecentesca. Contestato apertamente dal solo P. Žytec'kyj (1919), esso influenzerà in maniera decisiva il punto di vista di F.

¹ Sul successo goduto dall'opera skovorodiana presso i circoli massonici, cf. Uškalov 2006a: 150.

² L'atteggiamento critico che tende a decontestualizzare la figura di Skovoroda, esagerandone l'autonomia (o l'*unicità*) culturale rispetto al proprio tempo, è inscindibile dal pregiudizio sulla mancata originalità dell'offerta didattica Kievo-Moghiliana (presso la quale Skovoroda studiò per più di 10 anni), di solito descritta come una versione compilativa dell'insegnamento svolto nei collegi gesuiti polacchi, a loro volta orientati sulla tradizione della prima (Tommaso D'Aquino, Scoto, Ockham) e della seconda scolastica (Suarez, Oviedo, Fonseca). L'aristotelismo dell'insegnamento moghiliano è sostenuto anche da un biografo di Skovoroda come Lošic, che scrive già all'inizio degli anni '70 (Lošic 1972: 18). Per un esame del contributo dello studio del lascito moghiliano ad una migliore comprensione di Skovoroda, si veda sotto.

³ Per una visione d'insieme della figura di A. Chiždeu, si veda l'introduzione di L. Uškalov e S. Vakulenko (2002: 233-300) alla traduzione ucraina dell'ultimo lavoro dello studioso moldavo: *Zavdannja našoji doby: nauka Hryhorija Savyča Skovorody, jedyneho rus'koho filosofa, v ekzehetyčno-systematyčnomu vykladi*.

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

⁵ G.Y. Shevelov (1994 [1991¹]: 121) definisce questo giudizio "a myth [...] that prevents any objective study of his life and work".

Zelenogorskij (1894) che, per primo, ha inserito il pensiero skovorodiano nell'alveo della filosofia antica.

Nonostante alcune palesi mistificazioni – non ultimo, il processo di radicale russificazione a cui fu sottoposto il filosofo di Poltava, significativamente ribattezzato "ruskij Sokrat" – i lavori di Chiždeu sono i primi a conferire un carattere di tipo scientifico agli studi skovorodiani; essi, inoltre, inaugurano quella visione slavofila del filosofo ucraino che è parte integrante del mito novecentesco di Skovoroda diffuso nella vulgata di V. Ern, il quale, come avremo modo di vedere più sotto, di Chiždeu fu continuatore fedele e rigoroso⁶.

1893-1928: la prima riscoperta.

La fine del XIX secolo e l'inizio del XX segnano un'improvvisa crescita dell'interesse attorno alla figura di Skovoroda. Nel 1894, a cento anni dalla morte del filosofo, a Charkiv vide la luce la prima edizione completa delle opere, a cura di D.H. Bahalij (Skovoroda 1894). Nel 1912, uscì, questa volta a Pietroburgo, un'altra edizione delle opere, a cura di V. Bonč-Bruevič (Skovoroda 1912). Rispetto all'edizione curata da D. Bahalij, la raccolta edita da Bonč-Bruevič presenta alcune variazioni testuali relative ai dialoghi *Aschan', Izrail'skij zmij* [*Silenus Alcibiadis*], *Narkiss*, *Potop zmiin*, *Načal'naja dver' k christianskomu dobronraviju* e alla *Vita* di Skovoroda scritta dall'amico e discepolo M. Kovalins'kyj, già apparsa nel 1886 sulle pagine di "Kievskaja starina" (Kovalyns'kyj 1866). Le variazioni sono descritte dal curatore in una serie di brevi note esplicative preposte all'edizione a stampa dei rispettivi manoscritti (Bonč-Bruevič 1912)⁷.

In concomitanza con l'accresciuta accessibilità dell'opera skovorodiana, comparvero, a partire dal 1894, almeno una trentina tra articoli e monografie dedicati al filosofo. Ricordiamo, tra essi, gli scritti di D. Bahalij apparsi su "Kievskaja starina" alla fine del XIX secolo (Bahalij 1895), la monumentale monografia *Ukrajins'kyj mandrovanyj filosof Hr. Sav. Skovoroda*, uscita, sempre ad opera di Bahalij, nel 1926 a Charkiv; la monografia di V.F. Ern *Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie*, pubblicata a Mosca nel 1912; gli articoli di A.Ja. Efimenko (1894), F.A. Zelenogorskij (1894) e M. Sumcov, il primo, secondo le parole di I. Ajzenštok, a "tuffarsi a capofitto nel gran mare del barocco letterario ucraino" (1923: 210), richiamando l'attenzione sull'ucrainicità del filosofo di Poltava⁸.

⁶ Su Skovoroda *narodnyj filosof*, cf. anche Rusova 1894, Askočenskij 1856.

⁷ Per un'analisi comparata delle due edizioni si veda B. Strumiński 1994: 215-219.

⁸ Cf. Sumcov 1926 e le sezioni ivi dedicate ad un confronto tra Skovoroda, Tuptalo e Herasym Smotryč'kyj. Sul saggio *Sv. Dmytryj Rostovs'kyj i Skovoroda, jako provydniki rozumu* è tornato di recente L. Uškalov (2006b: 177-196).

All'opposto del paradigma sumcoviano, in cui, in anticipo su Čyževs'kyj, il lascito barocco ucraino costituisce uno dei criteri di analisi dell'opera skovorodiana, la lettura fornita da un filosofo idealista e slavofilo come V. Ern⁹, già autore di due studi su Rosmini e Gioberti, di una monografia rimasta incompiuta su Platone e di alcuni articoli dai toni violentemente anti-occidentali (Ern 1914), presenta numerosi problemi interpretativi. Essi sono dovuti, in primo luogo, alla sostanziale *appropriazione* della filosofia skovorodiana da parte di Ern, in cui svolge un ruolo modellante l'asse concettuale slavofilismo-socratismo lasciato in eredità da A. Chiždeu.

Nel filosofo ucraino, Ern scorse un apologeta del *Logos* slavo-ortodosso (e, nella fattispecie, *russo*)¹⁰ contro la progressiva meccanizzazione della *ratio* occidentale; una posizione che gli costò l'accusa, formulata dal neo-kantiano S. Frank, di "nazionalismo filosofico" (Frank 1910)¹¹.

Se si lascia da parte il processo di radicale ideologizzazione subito dall'opera skovorodiana, l'interpretazione dell'ossatura teorica di tale sistema è, non senza ragione, platonica e dualista. Il rapporto che si instaura tra cosmo invisibile e visibile ricalca, secondo Ern, quello tra la forma (*l'eidos*) e la materia platoniche. La relazione dialettica che unisce *l'essere* (la forma) e *l'ente* (la materia), al quale sono ascritti forti tratti *meonici* (Ern 1912: 264), è di dualismo assoluto, e non può in alcun modo condurre ad esiti conciliatori; questi ultimi sono impensabili in presenza dell'appartenenza di uno dei due poli dialettici (la materia) al dominio del non-essere (*ibid.*).

L'esistenza di un rapporto di filiazione genetica tra gli scritti skovorodiani e quelli platonici era stata sostenuta, alcuni anni prima, anche da V.F. Zelenogorskij (1894: 222), il quale, come si è affermato in precedenza, subì, al pari di Ern, l'influsso delle considerazioni di Chidžeu sul socratismo skovorodiano. Platoniche, secondo Zelenogorskij, sono la preminenza ontologica del cosmo invisibile su quello visibile, la determinazione dell'anima come *perpetuum mobile* e la predilezione per il genere dialogico (*ibid.*). Con Zelenogorskij, la cui discussione non apportava alcuna prova di tale dipendenza testuale, polemizzò G.G. Špet (1922), confutando

⁹ Cf. Zenkovsky 1953: 918 e Horowitz 1997: 97.

¹⁰ Ern (1912: 124) nega che l'ambiente culturale ucraino (e, più precisamente, quello kievomoghiliano) abbia esercitato una qualsivoglia influenza su Skovoroda, costruendo attorno alla figura del filosofo un peculiare mito *romantico*, la cui conseguenza più immediata è di esagerare il momento dell'autodeterminazione soggettiva della personalità intellettuale. Contro questo aspetto della monografia di Ern si è espresso per primo M. Sumcov (1918: 42). Si veda anche Ivan'ò (1983: 56).

¹¹ In un saggio non privo di accenti polemici nei confronti dello Skovoroda-filosofo, anche G.G. Špet (1922: 69-70) definì la monografia di Ern un libro brillante, ma che poco aveva a che vedere con il reale pensiero del filosofo ucraino. Quest'ultimo, infatti, non avendo caratteristiche propriamente filosofiche, difficilmente poteva venire ascritto al *logizm* erniano.

la possibilità di un' influenza diretta del pensiero platonico sull'antropologia skovorodiana, per la quale coniò il termine di "platonismo cristianizzato" (Špet 1922: 88)¹².

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

Un'interpretazione estremamente accurata del platonismo di Skovoroda è stata fornita da V.M. Petrov nel 1927, al termine della prima *Skovoroda-reinassance* (Petrov 1927)¹⁴. Petrov, che restringe il proprio campo di indagine al problema ontologico e, in particolare, alla trattazione del rapporto tra materia e forma, descrive con acutezza e precisione le analogie tra il sistema skovorodiano e quello platonico, illustrando con esempi concreti tratti dai rispettivi testi le somiglianze di tipo terminologico e quelle di tipo simbolico¹⁵; l'analisi di Petrov culmina nella confutazione della tesi erniana del dualismo assoluto di Skovoroda, optando per la definizione di compromesso di "mono-dualismo" (1927: 38), sostenuto, in questo, dalle posizioni moniste di Bahaliij.

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

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

¹² In tempi più recenti, J. Fizer (Fizer 1997) ha dimostrato l'esistenza di analogie più formali che sostanziali tra lo "γνωθι σουτον" socratico e l' "узнай себе" skovorodiano.

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

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

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

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

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

favolistica e all'attività pedagogica (Buhajko 1944; Dadenkov 1947; Bendrikov 1951). Non mancano, d'altra parte, in questi stessi anni, i tentativi di far vestire al filosofo ucraino i panni dell'empirio-criticismo, trasformandolo in una delle molte icone del pantheon sovietico (Enevč 1946; Dmitrenko 1951). Quest'ultima tendenza, come vedremo sotto, troverà un compiuto sviluppo teorico durante gli anni '60.

Dmytro Čyževs'kyj

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

Hegeliano, estimatore di Husserl e Heidegger, di cui seguì i corsi a Marburgo, profondo conoscitore della cultura barocca, Dmytro Čyževs'kyj studiò astronomia e matematica a Pietroburgo (1911-1913), per poi trasferirsi a Kiev, dove frequentò corsi di filosofia, filologia slava e linguistica indoeuropea. Nel 1921, all'età di 27 anni, lasciò l'Ucraina e si trasferì in Germania, dove studiò filosofia, avendo Jaspers tra i propri insegnanti. Dal 1924 al 1931 visse in Cecoslovacchia, dove divenne membro del Circolo Linguistico di Praga e iniziò a lavorare su Skovoroda. Il resto della sua vita non fu meno peripatetico: egli insegnò a Halle, Jena e Marburgo (1932-49), poi a Harvard (1949-56), e infine a Heidelberg e Colonia¹⁸.

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

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

¹⁸ Si veda Pritsak, Ševčenko 1977. Su Čyževs'kyj cf. anche Uškalov 2004a.

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

tedesco nel 1974, con alcune variazioni nella struttura e nel contenuto, con il titolo *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*²⁰.

I capisaldi teorici alla base di questo lavoro tuttora fondamentale, poiché sotto il suo influsso ha di fatto preso vita la *skovorodiana* occidentale, possono essere sintetizzati come segue. Skovoroda è ritenuto l'ultimo e il più compiuto rappresentante della cultura barocca ucraina, che nel filosofo vive la sua estrema stagione, per poi cedere il passo al pre-romanticismo. Il ruolo di transizione del pensatore di Poltava, posto a mezza via tra due periodi nodali per lo sviluppo letterario e culturale ucraino²¹, ne fa il centro della storia spirituale del paese.

Dai simboli e dagli emblemi del mondo barocco il pensiero skovorodiano trae linfa vitale, attinge immagini e figure che, una volta trasferite nel corpo vivo dell'opera, si mutano in *mitologemi* (2004: 85-114). Nell'incarnazione in forme simboliche del suo pensiero Skovoroda è, al contempo, figlio dell'età barocca ed erede della tradizione pre-socratica, che attribuisce al *Logos* tratti mitico-simbolici (2004: 92).

Se i modi della rappresentazione simbolica costituiscono una sintesi tra le forme della cultura contemporanea e quelle dell'attività filosofica delle origini, il metodo che regola le concrete manifestazioni del pensiero skovorodiano deve ritenersi, invece, una propaggine platonica. Il pensiero skovorodiano si costituisce entità razionale e formula i propri postulati sul mondo in modo dialettico, generando catene triadiche di tesi-antitesi-sintesi e coppie di contrari che convivono fianco a fianco, annullandosi (2004: 43). La dialettica skovorodiana, fondata sull'impiego dell'*antitesi*, è un fenomeno spurio, nel quale si innestano il neoplatonismo plotiniano e procliano, il platonismo cristianizzato dei Padri e, non ultimo, lo stile contraddittorio e paradossale della mistica tedesca di età medievale e moderna.

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

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

Quest'ultimo aspetto – tra i più discussi dalla critica successiva²² - costituisce uno dei principali guadagni teorici di Čyževs'kyj critico di Skovoroda. Negli scritti di Suso, Weigel, Böhme ed Eckhart, Čyževs'kyj rileva una fitta rete di paralleli tipologici rispetto allo stile, al repertorio simbolico e ai fondamenti metafisici della filosofia skovorodiana (l'eternità del mondo e della materia, la centralità dell' "uomo interiore"), definita, in ultima analisi, una forma di pensiero mistico, il cui scopo è l'*unio* immediata con Dio²³. L'*itinerarium in Deum* skovorodiano, strutturato nelle forme del pensiero dialettico-simbolico, deve essere inteso, nel suo complesso, come una manifestazione *metatestuale*, ovvero, come un commento alla Bibbia, le cui strategie interpretative, come si è visto sopra, trarrebbero origine dal metodo simbolico dell'allegoresi alessandrina e della nuova mistica tedesca (2004: 114-130)²⁴.

1960-1970: la seconda riscoperta

Spostandoci nuovamente in Unione Sovietica, dopo il vuoto degli anni 1929-1955, gli iniziali effetti positivi del disgelo chruščeviano sembrano coinvolgere anche la figura di Skovoroda. Naturalmente, il fatto che si torni a parlare del filosofo ucraino dopo l'oblio a cui era stato condannato in epoca staliniana, non significa che se ne parli in termini obiettivi, o innovativi. Qualcosa, tuttavia, si muove, e di questi deboli avanzamenti critico-teorici si apprezzeranno appieno i frutti a partire dalla seconda metà degli anni '70, quando verranno dati alle stampe – in molti casi dopo anni di fermo da parte della censura – alcuni tra i lavori più brillanti che siano mai stati prodotti sulla figura del filosofo.

²² La tesi čyževs'kiana, inaccettabile per la critica sovietica, non cessa di destare perplessità anche fra gli studiosi contemporanei (si veda, ad esempio, la monografia – peraltro discutibile – di A. Malinov [1998] che accoglie con palese scetticismo l'ipotesi di un influsso della mistica tedesca). G. Shevelov, che ammette la persuasività degli esempi portati da Čyževs'kyj, sostiene, non senza ragione, che parte delle analogie tra Skovoroda e i mistici tedeschi possa essere più facilmente spiegata a partire dalla comune influenza della Bibbia (1994: 98). Le medesime perplessità sono state espresse da N. Pylypjuk (1997: 128), per la quale la conoscenza della mistica tedesca da parte di Skovoroda resta un fatto "ipotetico".

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

²³ I rimandi alla mistica tedesca sono presenti in quasi ogni pagina della *Filosofija*, pertanto sarebbe superfluo riportare qui qualsivoglia indicazione. Va tuttavia ricordato che fu I. Franko il primo a richiamare l'attenzione sulla natura mistica del pensiero skovorodiano, senza tuttavia soffermarsi sulla forma barocca dei suoi trattati e sul loro ricco simbolismo. Su Franko critico di Skovoroda cf. Uškalov 2006b: 381-394.

²⁴ 2003: 114-130. Sull'opera di Skovoroda come un commento alla Bibbia, si veda anche Bilaniuk (1973) 1994. Tuttavia, a differenza di Čyževs'kyj, che sostiene la "filosoficità" di Skovoroda, Bilaniuk opta per la definizione di "teologo".

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

Secondo I.A. Tabačnikov, che si è occupato a più riprese del filosofo, curandone l'edizione completa delle opere pubblicata a Kiev nel 1961 (Skovoroda 1961), il materialismo di Skovoroda è invece il risultato di una lunga oscillazione tra materialismo e idealismo, dialettica e metafisica; un percorso, sostiene Tabačnikov, che lo accomuna ad Aristotele (Tabáčnikov 1956: 29; Skovoroda 1961: XIII)²⁵. Tabačnikov, naturalmente, preferisce ignorare l'estraneità teorica di Skovoroda al sistema aristotelico (un sistema con cui egli doveva essere entrato in contatto nel periodo trascorso all'Accademia Moghiliana, attraverso le personalità di H. Konys'kyj e M. Kozačyns'kyj²⁶) o, più concretamente, l'assenza pressoché totale di riferimenti ad Aristotele all'interno della sua produzione filosofica²⁷.

Se la tesi principe di questa prima ondata di studi pubblicati nell'URSS post-staliniana sembra essere quella del materialismo ateo (o, nella migliore delle ipotesi, panteista) del filosofo ucraino, non sono mancati nemmeno i tentativi di attribuire alla sua figura peculiari connotati socio-politici²⁸. Da questo punto di vista, gli stereotipi costruiti dalla critica sovietica sono essenzialmente due: il primo descrive Skovoroda come un filosofo-illuminista e amico del popolo (Trachtenberg 1957: 653); il secondo ne fa un illuminista-democratico impegnato ad abbattere il sistema feudale (Evdokimenko, Tabačnikov 1968: 411).

Il primo cliché interpretativo sviluppa, *mutatis mutandis*, un'idea già presente nella critica ottocentesca di marca slavofila, e riassumibile nella persuasione dell'inscindibilità del sistema

²⁵ I.P. Holovacha, che scrive nel 1975, rimprovera a Tabačnikov di avere dimenticato che, in realtà, Aristotele *ha scelto l' "idealismo oggettivo" (!)* (Holovacha 1975: 96).

²⁶ H. Konys'kyj, l' "ultimo aristotelico" dell'Accademia Kiev-Moghiliana e simpatizzante delle nuove correnti wolffiane, scrisse una *Philosophia aristotelica iuxta numero quator* (1746-49); aristotelico era anche Kozačyns'kyj, autore di una *Philosophia aristotelica ad mentem peripateticorum tradita* (1745) (Jerčić 1980: 239). Entrambi furono insegnanti di Skovoroda: Konys'kyj dal 1746 al 1751, Kozačyns'kyj dal 1739 al 1746. Su H. Konys'kyj si veda Kašuba 1979; su M. Kozačyns'kyj si veda la monografia di V. Jerčić, pubblicata a Belgrado nel 1980. Sul contributo di Kozačyns'kyj alla creazione di un lessico filosofico in lingua slava, si veda Vakulenko 2004.

²⁷ Quest'ultimo punto è stato fatto notare, ancora in epoca sovietica, da V.M. Ničyk (1972: 50).

filosofico skovorodiano dal dato biografico (di solito inteso in termini di *eccezionalità*), portando alle estreme conseguenze il processo di decontestualizzazione culturale e intellettuale predicato da questa posizione²⁹. Gli anni dell'apprendistato istituzionale, i viaggi all'estero, l'attività didattica come istitutore privato o come insegnante presso il Collegio di Charkiv sono volutamente ignorati in favore dell'evento romantico dell'erranza, che pure interessa solo una porzione – *l'ultima* – della vita del filosofo³⁰. Lo Skovoroda "amico del popolo" – autodidatta e anti-nobiliare – è l'estrema incarnazione di un metodo di indagine che sceglie di ignorare, a volte per difetto di dati oggettivi, i nodi problematici della biografia skovorodiana, dove è più intensa la frizione con *l'altro*: gli anni moghiliiani, il periodo trascorso presso la corte di Elisabetta³¹, il viaggio all'estero.

Un decisivo passo avanti in funzione della definizione dell'*altro* e della *ricontestualizzazione* di Skovoroda entro il milieu culturale ucraino, e, in particolare, in quello kievo-moghiliano, è rappresentato dagli studi che hanno visto la luce tra la seconda metà degli anni '70 e i primi anni '80.

1972-1989. Nuove prospettive.

La crescita degli studi sui legami tra Skovoroda e la tradizione filosofica rutena-ucraina è parte del fenomeno che vide fiorire, tra la seconda metà degli anni '70 e i primi anni '80, i lavori dedicati al lascito culturale dell'Accademia Kievo-Moghiliana, promossi dal gruppo di ricerca composto, tra gli altri, da V.M. Nyčyk, Ja. Stratij, M. Kašuba e V. Litvinov³². Questi ultimi si sono occupati di ricostruire in termini oggettivi i tratti fondamentali del pensiero

²⁸ Si veda anche Scherer 1994.

²⁹ L'unico a sottolineare che le frequentazioni skovorodiane non includevano il "popolo", ma famiglie di nobili e proprietari terrieri, fu G.G. Špet (1922: 68-69).

³⁰ Come vedremo sotto, lo studio sistematico del lascito moghiliano è iniziato solo nella seconda metà degli anni '70 e, purtroppo, non tutti i lavori prodotti all'epoca poterono essere pubblicati. Tra questi, gli studi di P. Sotničenko sul posseduto librario della Biblioteca dell'Accademia, di grande importanza per una migliore comprensione delle fonti di Skovoroda, furono distrutti, e l'autore incarcerato (si veda Ničyk 2003: 17). Solo una piccola parte delle ricerche di Sotničenko poté essere messa a disposizione del pubblico (Sotničenko 1972). Per uno studio recente si veda Charipova 2006.

³¹ Di fare luce su questo periodo (c.a. 1742-1744) apparentemente oscuro si è occupato L. Machnovec. Nella sua biografia del filosofo, pubblicata a Kiev nel 1972, Machnovec ha raccolto per la prima volta numerosi materiali d'archivio scoperti da lui stesso (cf. Myšanyč 2004: 106-109). L'ottima biografia di Machnovec, come vedremo sotto, fu oggetto di una violenta campagna denigratoria da parte degli ambienti accademici sovietici.

³² Si vedano, tra i numerosi lavori promossi dal gruppo, Kašuba 1979; Litvinov 1984; Andruško *et alii* 1982; Ničyk 1972a; 1978.

filosofico moghiliano, attraverso la traduzione e l'analisi dei testi prodotti all'interno dell'istituzione kievo-moghiliana³³.

Le forme assunte dalla *ricontestualizzazione* dell'opera skovorodiana sono essenzialmente due: 1. Nei lavori del decennio 1972-1985 la figura di Skovoroda è analizzata *anche* come una manifestazione dell'ambiente accademico kievo-moghiliano, e in essi vengono sottoposte ad indagine le potenziali influenze provenienti dagli insegnanti con cui egli entrò in contatto nel corso dei 10 anni in cui frequentò l'istituzione; 2. viene postulata l'esistenza di contatti, influssi (diretti o indiretti) tra Skovoroda e la cultura greco-latina da una parte, e il neo-platonismo seicentesco ruteno dall'altra, e le ipotesi vengono verificate attraverso la concreta comparazione dei testi. Anche in quest'ultimo caso, la presenza di influssi diacronici (filosofia antica; filosofia rutena pre-moghiliana) viene letta attraverso il filtro kievo-moghiliano, come una conseguenza delle potenzialità conoscitive messe a disposizione dall'offerta didattica dell'Accademia.

Tra gli studi che hanno contribuito ad ampliare le prospettive di indagine del lascito skovorodiano, meritano di essere ricordati i due lavori collettivi, pubblicati nel 1972, in occasione del 250° anniversario della nascita del filosofo, *Vid Vyšens'koho do Skovorody* e *Filosofija Hryhorija Skovorody*.

Nonostante il pesante clima di censura in cui hanno visto la luce³⁴, entrambe le raccolte contengono contributi di indubbio interesse, tra i quali ricordiamo gli articoli di V.M. Ničyk sui "predecessori" di Skovoroda all'Accademia Kievo-Moghiliana (Ničyk 1972a; 1972b). Per la prima volta viene formulato l'assunto, poi sviluppato a più riprese in tutti i successivi lavori della studiosa (Ničyk 2001; 2003), dell'esistenza di due tendenze all'interno dell'Accademia, i cui tratti generali riflettono l'antagonismo teorico tra il platonismo orientale della tradizione ortodossa e il razionalismo aristotelico-scolastico prima, e post-aristotelico (cartesiano-leibniziano) poi: 1. una linea aristotelico-razionalista (I. Gizeľ, F. Prokopovyč, M. Kozačyns'kyj, H. Konys'kyj), i cui interessi di ricerca investono prevalentemente la logica e la filosofia della natura. Il prevalere delle correnti aristoteliche, e, a partire dal XVIII sec., wolffiane³⁵, non esclude a priori l'esistenza di simpatie per l'insegnamento platonico

³³ Tra le traduzioni di testi che fino ad allora restavano inaccessibili alla critica perché in latino, ricordiamo la descrizione dei corsi di filosofia e di retorica dell'Accademia Moghiliana (Andruško *et alii* 1982), i trattati di H. Konys'kyj (Kašuba 1979) e di Kasjan Sakovyč (Ničyk 1982).

³⁴ Le difficili condizioni in cui furono pubblicati i due lavori sono state spiegate dalla Ničyk in anni recenti (2003: 10).

³⁵ Sulla "wolffianizzazione" dell'insegnamento filosofico dell'Accademia Kievo-Moghiliana, si vedano Mirčuk 1934; Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003: 84 e Vakulenko 2004.

all'interno di queste stesse correnti, simpatie riservate prevalentemente agli aspetti antropologici di tale pensiero (Ničyk 1972a: 75)³⁶.

2. una linea "etico-antroposofica", rappresentata da Tuptalo, Skovoroda e Todors'kyj e caratterizzata da influenze mistiche e neoplatoniche. Il polo culturale di riferimento di quest'ultima corrente è rappresentato dalla tradizione gnostico-patristica del primo Cristianesimo (Origene, Clemente Alessandrino, l'Areopagita) e dal neoplatonismo seicentesco ruteno (*ibid.*)³⁷.

All'indagine dei legami tra Skovoroda e la tradizione rutena è dedicato anche l'articolo di A. I. Pašuk su I. Vyšens'kyj (Pašuk 1972), il quale rappresenta uno dei precursori ideali della corrente antroposofica evidenziata dalla Ničyk. .

Gli articoli di I.V. Ivan'o (Ivan'o 1972) e I.A. Tabačnikov (Tabačnikov 1972) si occupano, rispettivamente, dell'influsso dell'etica epicurea sul sistema skovorodiano, e del problema, già oggetto di discussione da parte della critica pre-rivoluzionaria³⁸, del ruolo esercitato dall'insegnamento socratico sugli aspetti morali della filosofia di Skovoroda.

Rispetto all'indagine di Tabačnikov, che non presenta elementi di particolare innovazione³⁹, lo studio di Ivan'o si distingue per profondità e accuratezza, e sa ricostruire con precisione i modi della trasmissione del lascito epicureo dall'ambiente kievo-moghiliano (e in particolar modo da H. Konys'kyj) a Skovoroda. Con Epicuro Skovoroda condivide l'orientamento prevalentemente etico della propria ricerca, votata, in massima parte, all'indagine dei modi del conseguimento della felicità ai fini del perfezionamento morale dell'individuo⁴⁰.

Nello stesso anno, Ivan'o, che con V.I. Šynkaruk è anche uno dei curatori dell'edizione completa delle opere uscita a Kiev nel 1973, pubblica su *Filosofs'ka dumka* un articolo anomalo rispetto agli orientamenti teorici più diffusi all'interno della *skovorodiana* sovietica (Ivan'o 1972b). Si tratta dell'analisi delle relazioni di interdipendenza tra i modi dell'espressione linguistica del pensiero skovorodiano – antitesi, metafore, parabole, proverbi ed espressioni popolari – e l'ossatura teorica di quest'ultimo. L'articolo, di sole otto pagine, in realtà rappresenta un frammento di uno studio molto più vasto, iniziato sul finire degli anni

³⁶ Per il trattamento riservato all'ontologia, si veda invece la condanna della dottrina delle idee contenuta nella *Logica* di Prokopovyč.

³⁷ Tra questi ricordiamo I. Kopyns'kyj, autore dell'*Alfavit duchovnyj*, Vitalij da Dubno (*Dioptra, sireč zercalo* 1612) e K. Trankvilion-Stavroveckyj (*Zercalo bogoslovija*, 1618; *Učitel'noe evangelie*, 1619).

³⁸ Cf. Chiždeu [Hâjdeu] 1835; Zelenogorskij 1894; A. Chir'jakov 1897; Ern 1908.

³⁹ Sui rapporti tra il pensiero filosofico ucraino (moghiliano e pre-moghiliano) e la cultura classica, la critica sovietica è tornata nel 1990, con la raccolta *Antyčna kul'tura i vitčyžnjana filosofs'ka dumka* (Hors'kyj 1990). Quest'ultima contiene un solo articolo dedicato a Skovoroda, ad opera di D.P. Kyryk (Kyryk 1990), che già aveva fatto parte del collettivo di *Vid Vyšens'koho do Skovorody*.

⁴⁰ Secondo Zakydal'skyj (1994), l'insegnamento morale di Skovoroda, pur presentando forti analogie con quello epicureo e stoico, è più vicino all'eudaimonismo aristotelico.

'60, e che, per ragioni di censura, potè essere pubblicato solo nel 1983, *Filosofija i styl' myslennja Hryhorija Skovorody*.

Nonostante i vincoli ideologici, *Filosofija i styl'...* (Ivan'o 1983)⁴¹ rimane tuttora uno dei lavori più brillanti a disposizione dei ricercatori dell'opera di Skovoroda. La genesi e l'evoluzione del pensiero del filosofo sono accuratamente esaminate dal punto di vista diacronico (la cultura classica; la filosofia pre-moghiliana di area rutena) [1983: 33-58] e sincronico (l'Accademia Kiev-Moghiliana) [1983: 106ss.]. Quest'ultimo aspetto, per il quale Ivan'o si avvale delle conquiste teoriche del gruppo di ricerca della Ničyk, viene illustrato attraverso una prospettiva duplice, filosofica e retorico-letteraria: i paralleli tracciati tra Skovoroda e i principali intellettuali kieviani a lui contemporanei (Konys'kyj, Kozačyns'kyj, Prokopovyč, Todors'kyj), o più anziani di quasi mezzo secolo (Galjatovs'kyj, Baranovyč), si preoccupano di evidenziare una fitta rete di analogie, non solo teorico-speculative, ma anche linguistico-stilistiche. Compaiono, inoltre, timidi, ma significativi accenni al ruolo modellante svolto dalla Bibbia (1983: 70).

La sezione dedicata allo stile e al linguaggio, infine, porta all'attenzione del lettore dati non molto diversi da quelli evidenziati da Čyževs'kyj nella sua analisi dell'antiteticità (2004: 44-57) del pensiero skovorodiano (la cui prima forma di espressione è, appunto, linguistica) e della sua dipendenza dall'emblematica barocca (2004: 85-113).

Tornando ora al 1972 e alle numerose pubblicazioni che in quell'anno videro la luce, merita di essere ricordata anche la biografia di L. Machnovec (Machnovec 1972), nella quale sono ricostruite con esattezza le date relative al periodo che Skovoroda trascorse all'Accademia Kiev-Moghiliana, a Pietroburgo presso la corte di Elisabetta (1742-44) e all'estero (1751-1754)⁴². A breve distanza dalla pubblicazione del libro, in cui la figura e l'opera skovorodiane sono sottratte all'isolamento intellettuale che aveva caratterizzato i precedenti tentativi biografici, l'autore fu accusato di "anti-storicismo" e di "nazionalismo borghese" e allontanato dall'Istituto di letteratura T. Ševčenko. Le stesse pesanti accuse furono mosse anche ad uno dei suoi entusiasti recensori, O. Myšanyč⁴³, mentre il libro non venne inserito nel repertorio bibliografico skovorodiano, pubblicato a Charkiv nel medesimo anno (Berkovyč *et alii* 1972).

⁴¹ Sulle vicende attraversate da questo libro, il quale era pronto per la pubblicazione già nel 1972, si veda Ničyk 2003: 10.

⁴² L'esatta dinamica del periodo trascorso all'estero da Skovoroda rimane tuttora un mistero. Machnovec ipotizza che, nelle sue peregrinazioni, egli abbia toccato l'Austria e la Germania, soggiornando ad Halle (1972: 58).

⁴³ La recensione di Myšanyč, *Hryhoryj Skovoroda. Simfonija. Trudy i dni*, che non venne mai pubblicata in URSS, può essere letta in Idem 2004: 106-109. Si noti che anche Myšanyč sottolineava con favore il fatto della *contestualizzazione* di Skovoroda nell'ambiente culturale a lui contemporaneo (2004: 108).

Caduti i vincoli della censura, la biografia di Machnovec non ha perso la sua attualità, mentre la novità dei materiali d'archivio in essa pubblicati continua a renderla uno strumento particolarmente apprezzato dagli studiosi contemporanei⁴⁴.

L'ultimo studio di rilievo pubblicato in Unione Sovietica è *Vem čeloveka* di Ju. Barabaš (Barabaš 1989), la cui uscita, in un anno cruciale come il 1989, chiude idealmente un'epoca. Barabaš, originario di Charkiv, dedica notevole spazio sia all'analisi dei materiali biografici, per i quali si serve in larga parte del libro di Machnovec, sia all'indagine del pensiero filosofico di Skovoroda. Rispetto agli studi precedenti, le novità di questo lavoro sono essenzialmente tre: la presenza di numerosi paralleli tipologici tracciati tra l'opera skovorodiana e le figure di Gogol⁴⁵, Dostoevskij e Tolstoj, a cui va aggiunta una sezione votata all'approfondimento dei rapporti tra Ševčenko e Skovoroda; il trattamento in termini sostanzialmente nuovi – non-ideologici – a cui è sottoposto il problema del ruolo svolto dalla Bibbia nell'opera skovorodiana; l'estensione della sezione biografica allo studio dei legami socio-politici tra Skovoroda e il suo tempo, affrontato nella sezione "Žestokij vek".

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

1990-2007

Tracciare un bilancio degli ultimi 15 anni di critica skovorodiana non è un'impresa semplice. Se ci si limita a considerare i numeri, le pubblicazioni dedicate al filosofo – raccolte, monografie, articoli, simposi accademici – sono letteralmente raddoppiate, se non triplicate. Se si procede ad una disamina qualitativa dei materiali prodotti, gli eventi più significativi nella costellazione skovorodiana di area slava sono rappresentati dalla comparsa di una figura come quella di L. Uškalov, di cui avremo modo di dire diffusamente più sotto, e dalla raccolta, curata nel 1992 da V.M. Ničyk, *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy* (Ničyk 1992). A quest'ultima va il merito di avere presentato per la prima volta al pubblico ucraino alcuni contributi fondamentali prodotti dalla skovorodiana occidentale del secondo dopoguerra, tra cui l'introduzione alla *Filosofija H. Skovorody dell'emigré Čyževs'kyj*

⁴⁴ Si veda, ad esempio, il giudizio entusiasta di I. Valjavko (2003).

⁴⁵ Su Skovoroda e Gogol' si vedano anche Čyževs'kyj 1968; Weiskopf 1994 (1990¹). Weiskopf individua nella metafora skovorodiana della "tunica" [риза] come simulacro del corpo mortale un precedente del cappotto gogoliano.

(Čyževs'kyj 1992), e parte di un saggio, comparso in tedesco nel 1928, di un altro intellettuale bandito dalla critica sovietica, D. Oljančyn (Oljančyn 1992)⁴⁶.

Tra i contributi inediti contenuti nella raccolta, desta particolare interesse, per l'originalità teorica e metodologica, l'articolo di O. Syrcova sull'etimologia dei nomi di Dio (Syrcova 1992). Lo studio della filosofia del linguaggio skovorodiana, e in modo particolare delle pratiche etimologiche, non trova, infatti, alcun riscontro in età sovietica, né è stato oggetto di maggiori attenzioni in Occidente⁴⁷.

La Syrcova, che in anni più recenti si è occupata di indagare i legami tra l'opera di Skovoroda e la tradizione gnostica (Syrcova 2003), inserisce l'etimologia filosofica skovorodiana nel contesto della "tradizione etimologica" cristiana; quest'ultima prende avvio dalle riflessioni patristiche sull'etimologia evangelica, per arrivare al pensiero neo-ortodosso del XX secolo (1992: 90). In tutti i casi, il nome di Dio costituisce il *pre-fondamento* (праоснова) dell'etimo filosofico, ed oscilla tra l'indeterminazione apofatica ("colui che è") e la determinatezza catafatica ("Natura") [ivi, 91-92]. La contestualizzazione dell'onomatologia divina sullo sfondo della tradizione patristico-ortodossa contribuisce, tra le altre cose, a dissipare l'equivoco del panteismo skovorodiano (cf. *supra*), di solito sostenuto a partire dall'assegnazione del nome "natura" al Principio primo (cf. Skovoroda 1973: I, 328). D'altra parte, l'accurata ricostruzione storico-filosofica della pratica etimologica incoraggia l'estensione del metodo ad altri aspetti, finora del tutto trascurati, dell'onomatologia skovorodiana, tra cui le immaginifiche creazioni paraetimologiche.

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

⁴⁶ Si ricordi che solo 17 anni prima Čyževs'kyj e Oljančyn erano stati definiti "emigranti nazional-borghesi" (Holovacha 1975: 94). La raccolta contiene inoltre le traduzioni di articoli di Kaluzny, Zhoukowsky e Mitrowytc, comparsi in Canada e in Francia durante gli anni '70.

⁴⁷ Attualmente, mi risulta che esista un solo studio recente (a mio avviso di mediocre qualità) sulle etimologie skovorodiane, Hnatjuk 2002.

vasto contesto barocco e tardo-antico in cui si inserisce la speculazione skovorodiana, privilegiando analogie e parallelismi *a posteriori* di dubbia rilevanza teorica ed ermeneutica⁴⁸.

Numerosi aspetti dell'indagine čyževs'kiana – l'accento sulla sintesi tra grecità e cultura barocca, l'ontologia platonica e la sua cristianizzazione, l'esegesi allegorica della Scrittura – sui quali si basa larga parte della *skovorodiana* occidentale, sono stati rispresi, a partire dai primi anni '90, da uno dei più acuti tra i critici contemporanei di Skovoroda, L. Uškalov.

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

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

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

Emerge, da questo lavoro straordinariamente denso di spunti e di fonti, uno dei cardini teorici che attraversano tutti i lavori che Uškalov ha dedicato a Skovoroda: il ruolo di sintesi cosciente tra cristianesimo e cultura classica attribuito all'opera del filosofo (Uškalov, Marčenko 1993; Uškalov 1993, 1999b). Il "mondo di simboli" di Skovoroda non comprende, infatti, solo la Bibbia, ma anche la saggezza pagana. Tale tendenza, secondo quanto osserva

⁴⁸ Mi riferisco ai paralleli tra l'opera del filosofo e Batjuškov, o la poesia del secolo d'argento (2002: 227; 269). Un giudizio assai severo sul lavoro della Sofronova è stato espresso da Uškalov (2004a),

Uškalov, è fondata sull'assunto che esista una verità *non principiata*' [безначальная истина] che non si esplica orizzontalmente, sul piano sincronico, ma verticalmente, in eterno. In questo modo, la sua essenza percorre inalterata le diverse incarnazioni fenomeniche (Israele, Egitto, Grecia, ecc...) di cui essa costituisce l'archetipo [первообраз]. Questo atteggiamento è tipico del sincretismo barocco, sebbene la sintesi di grecità e cristianesimo fosse già propria dei Padri, e in particolare di Filone, Giustino e Clemente Alessandrino (1993: 56, 92-93)⁴⁹.

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

Di particolare interesse, nel quadro delle ricerche dell'autore, è il quinto capitolo (*Theologia exegetica*), dedicato allo studio dell'ermeneutica biblica. Esso approfondisce – e per molti versi conferma – le conclusioni del quarto capitolo dei *Narysy* (*Skovorodyn's'ka ekzegeza tekstiv Sv'jatoho Pys'ma*), in cui il metodo esegetico skovorodiano era stato messo a confronto con quello della Scuola di Alessandria, sottolineandone la comune tendenza ad un trattamento allegorizzante e radicalmente anti-letterale della materia biblica. Mancava, tuttavia, di fronte al proliferare di studi dedicati ai precursori del filosofo nell'ambito della patristica o della mistica tedesca, un'analisi del radicamento dell'esegesi skovorodiana nella tradizione autoctona⁵⁰.

È questo uno dei casi in cui Uškalov si concentra su una *deviazione* rispetto alla norma del pensiero barocco. Mentre gli scrittori barocchi ucraini seguono perlopiù gli esegeti cattolici (Bellarmino, Suarez) nel distinguere tra 4 sensi della Scrittura (lettera, allegoria, anagogia, tropologia), per Skovoroda esiste esclusivamente un senso simbolico. La presa di distanza

con il quale mi sento di concordare.

⁴⁹ Sul sincretismo di Clemente come modello per quello skovorodiano si è soffermata anche N. Pylypjuk (1997: 36) nella sua analisi del *Narkiss* (1997: 36); la studiosa canadese è tornata di recente (Pylypjuk 2004) sul problema della divina Sapienza, di cui Skovoroda fu cultore devoto, affrontandone un aspetto ad oggi inesplorato, quello dei suoi volti iconografici nell'Ucraina pre-moderna, e ha sottolineato l'importanza della sua comprensione sullo sfondo del curriculum neo-latino dell'Accademia Moghiliana (2004: 400).

⁵⁰ Sull'esegesi biblica di Skovoroda cf. anche Marčenko 1991, Uškalov 1996.

del filosofo ucraino dalla tradizione tracciata dai Tuptalo⁵¹ e dagli Javors'kyj avviene nel segno dell'allegoresi 'totale' di scuola alessandrina – quello che Uškalov definisce "orientamento figurativo-noematico" – per cui nulla, nemmeno la nascita o la morte di Cristo, può venire inteso in senso unicamente letterale (storico), ma deve essere l'ombra di "qualche mistero".

Il fondamento di tale figurativismo risiede, a sua volta, nell'*enantiofania* (contraddittorietà) del *logos* biblico, la stessa che, in altri contesti, fa affermare al filosofo ucraino – che in questo segue il modello origeniano – che la Bibbia è "piena di menzogne". Essendo un'unione di forma (il *Logos* divino) e materia (il *logos* 'carnale' della parola scritta), la Bibbia – vero *globus intellectualis* della cultura barocca – riflette la struttura antitetica del cosmo sensibile; come quest'ultimo, la Bibbia è la *poesia* (nel senso di *poiesis*, "creazione") di Dio e la menzogna biblica è, a suo modo, una peculiare forma di *fictio*. Quest'ultima annotazione ci consente di comprendere in modo più chiaro una delle idee fondanti dei *Sim etjudiv* di Uškalov: quella che vi sia una stretta corrispondenza tra la struttura di un testo e la struttura antinomica del cosmo così come è descritta dalla *weltanschauung* teologica barocca.

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

Spostandoci ora in Occidente, dovremo ricordare gli studi di N. Pylypjuk (1990; 1997a; 2004), la raccolta di saggi *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, pubblicata in Canada nel 1994, il numero speciale che, nel 1997, il "Journal of Ukrainian Studies" ha dedicato al filosofo ucraino e, infine, la recente monografia di E. von Erdmann -Pandžić *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)* [von Erdmann-Pandžić 2005].

L'antologia edita dal *Canadian Institute of Ukrainian Studies* è probabilmente la migliore miscellanea skovorodiana di fine secolo⁵². Composta in parte da contributi inediti, e in parte da ristampe, la raccolta contiene numerosi studi di alto livello, tutti accomunati dall'estraneità degli autori al contesto sovietico e post-sovietico. Oltre alla traduzione in inglese dei primi

⁵¹ Ad un confronto più mirato tra Skovoroda e Tuptalo è dedicato Uškalov 2006b: 177-196, il quale conferma la predilezione per il senso letterale della parola biblica da parte del metropolita di Rostov.

⁵² Per una recensione dettagliata di questo lavoro si veda Pylypjuk 1997b. Si vedano anche i giudizi positivi di Ciapalo (1996: 476-77) e Uškalov (2004a: 33).

due capitoli di *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker* di Čyževs'kyj, a cui il libro è dedicato, vanno ricordate le ristampe di uno studio di G. Shevelov sul linguaggio di Skovoroda (Shevelov [1991¹] 1994) e di un lungo articolo di P.B. Bilaniuk (Bilaniuk 1994), già comparso nel 1973 negli Stati Uniti, in cui si esamina il problema della natura effettiva (teologica o filosofica?) del pensiero skovorodiano. L'esegesi allegorica e le sue ascendenze alessandrine sono oggetto dell'analisi di P.B. Bilaniuk, che tuttavia, si arresta ad assunti teorici di carattere generale, senza spingersi ad indagare le singole occorrenze testuali.

Nei suoi *Prolegomena* alla lingua e allo stile del filosofo ucraino, G. Shevelov evidenzia la crucialità teorica di un esame sistematico delle citazioni bibliche e, in misura minore, patristiche, ai fini di una valutazione obiettiva della distribuzione funzionale delle diverse componenti linguistiche (slavo-ecclesiastica, russa e ucraina) all'interno della produzione skovorodiana. Compito della ricostruzione delle stringhe di testo appartenenti alla Bibbia non deve essere solo la distinzione tra testo *proprio* e testo *citato*, ma anche il riconoscimento, all'interno della citazione, di un eventuale testo *proprio* frutto dell'immissione di componenti stilistiche autonome (dall'imprecisione inconsapevole dovuta ad errori mnemonici alla riscrittura consapevole) nel materiale biblico (1994: 99-101)⁵³. Shevelov delinea quattro tipologie di riscrittura consapevole del testo biblico (omissione; addizione; sostituzione; fusione) e suggerisce che lo scopo cosciente di tali modifiche è una correzione in direzione polisemica dei significati già codificati nel passo scritturale (1994: 102-103).

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

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

Tra i contributi inediti, desta particolare interesse il saggio di G.L. Kline (in realtà risalente al 1989, ma mai pubblicato prima) sulla metafisica skovorodiana, il quale demolisce, con accuratezza e dovizia di esempi tratti dai testi, il mito sovietico del "materialismo" di

⁵³ L'appello del linguista ucraino sembra rimanere inascoltato. Al momento, infatti, non esiste alcuna edizione critica delle opere di Skovoroda che ne identifichi le citazioni bibliche. Inoltre, come fa notare Shevelov (1994: 96), in entrambe le edizioni complete delle opere pubblicate a Kiev (1962; 1973), le virgolette che dovrebbero segnalare l'inizio e la fine di una citazione sono state poste a discrezione dei

Skovoroda, optando per un indirizzo valutativo di tipo platonico-idealista. Chiude il libro un repertorio bibliografico, a cura di R. Hantula, già autore di una tesi di Ph.D. a Harvard sul *Sad božestvennych pesnej* (Hantula 1976), che si propone l'obiettivo di colmare le lacune del repertorio charkoviano del 1972 (Berkovyč *et alii* 1972), in cui erano del tutto assenti le pubblicazioni occidentali.

La principale novità offerta dalla pregevole monografia della von Erdmann, che al filosofo di Poltava ha già dedicato alcuni articoli (von Erdmann-Pandžić 1989; 1990), è rappresentata dall'impiego del concetto tardo-rinascimentale di *philosophia perennis* come prisma interpretativo del sincretismo skovorodiano. Il trattato del vescovo di Gubbio ed erudito della Biblioteca vaticana Agostino Steuco (*De perenni philosophia libri decem*, 1578), intriso di uno spirito di entusiastico concordismo che lo spinge a sottolineare le affinità tra la religione cristiana e le antiche filosofie (Ermete, Orfeo, Platone), è preso a modello, anche linguistico-stilistico, della sintesi skovorodiana tra paganesimo e cristianesimo.

L'origine del concordismo rinascimentale è, tuttavia, neoplatonica, e in esso ha una parte notevole l'opera di Clemente Alessandrino (cf. *supra*). Ciò tiene ferma, dunque, la validità delle ricerche di Uškalov, che, come si è visto sopra, al superamento dell'opposizione tra "Atene e Gerusalemme" ha dedicato molti dei suoi studi skovorodiani, individuandone le radici negli scritti di Clemente e Filone.

Prospettive future

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

La strada da percorrere è, tuttavia, ancora lunga e impegnativa.

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

curatori, spesso senza un affidabile criterio filologico. Per un *mea culpa* per la mancata considerazione dell'intertesto biblico da parte degli studiosi sovietici, si veda Popovyč (2003: 31-32).

1. Lo studio della teologia skovorodiana (e, in particolar modo, dell'ecclesiologia, della cristologia e dell'ermeneutica biblica) sullo sfondo del pensiero patristico
 2. Lo studio della *lingua mixta* skovorodiana, il quale, ad oggi, è fermo allo stadio di *Prolegomena* indicato da Shevelov nel 1991. Resta, infatti, quale limite strumentale all'elevato livello di affinamento teorico raggiunto dalla produzione critica, l'assenza, già lamentata da Shevelov e Strumiński (1994), di una edizione critica delle opere che restituisca allo studioso l'autentica natura del linguaggio skovorodiano. La comprensione oggettiva di quest'ultimo è tuttora ostacolata da errori di trasmissione e alterazioni linguistiche dettate da ragioni ideologiche, tra cui la russificazione sistematica dei tratti dialettali, la mancata decodificazione delle stringhe di testo appartenenti alle Scritture e la mancata pubblicazione dei diacritici, presenti negli autografi. In particolare, l'esame dei diacritici – svolto dal solo Čyževs'kyj (1934) su *un unico* frammento a lui disponibile – potrebbe aiutare a stabilire su basi oggettive l'ucrainicità della lingua skovorodiana⁵⁴. La pubblicazione di una nuova edizione accademica delle opere, scevra da errori e corredata da un esaustivo apparato di note al testo, dovrebbe essere accompagnata, inoltre, dalla compilazione di un dizionario della lingua skovorodiana.
 3. la necessità di disseppellire l' "Atlantide sommersa" del Barocco ucraino e, con essa, parte del variegato orizzonte di fonti a cui attinge l'opera di Skovoroda.
 4. L'indagine dei legami tra l'opera skovorodiana e la cultura europea occidentale del XVI-XVIII sec: il pensiero protestante tedesco, con cui il filosofo forse venne direttamente a contatto durante il viaggio all'estero; la letteratura neo-latina polacca e rutena; la letteratura barocca polacca.
 5. Lo studio degli universali skovorodiani (*cognatio, tipo, archetipo, antitipo*) sullo sfondo dell'arsenale filosofico degli autori a lui noti (Aristotele, Platone, Plutarco, la patristica e la seconda scolastica).
- Dovrebbero essere questi, pertanto, alcuni dei compiti che attendono il futuro della critica skovorodiana.

⁵⁴ L'esame dei diacritici sul frammento in suo possesso fece concludere a Čyževs'kyj che Skovoroda si serviva del sistema di accentuazione *ucraino* (1934: 22).

BIBLIOGRAFIA

1. Repertori bibliografici

Berkovyč *et alii* 1972

E.S. Berkovyč, A.V. Daškova, V.D. Prokopova, R.A. Stavyns'ka, Ju.H. Ševčenko, R.I. Štrajmyš (a cura di), *Hryhorij Skovoroda. Bibliohrafija*, Charkiv 1972.

Hantula 1994:

R. Hantula, "A Bibliography of Skovorodiana", in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 285-310.

Uškalov *et alii* 2002:

L. Uškalov, S. Vakulenko, A. Evtušenko (a cura di), *Dva stolittja skovorodjany: bibliohrafyčnyj dovidnyk*, Charkiv 2002.

2. Opere di Skovoroda:

Skovoroda 1798:

- [H.S. Skovoroda] *Narkiss, razgovor o tom, uznaj sebe*, in *Biblioteka duchovnaja, soderžaščaja v sebe družeskie besedy o poznanii samogo sebja*, Sankt Peterburg 1798, pp. 1-193.

Skovoroda 1806:

- *Načal'naja dver' k christianskomu dobronraviju*, in "Sionskij vestnik", vol. III, 1806, pp. 156-179.

Skovoroda 1837a:

- *Beseda dvoe*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.

Skovoroda 1837b:

- *Družeskij razgovor o duševnom mire*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.

Skovoroda 1837c:

- *Ubogij žajvoronok*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1837.

Skovoroda 1839:

- *Bran' archistratiga Michaila so Satanoju*, Izdanie moskovskogo popečitel'nogo komiteta "Čelovekoljubivogo obščestva", Moskva 1839.

Skovoroda 1894:

- *Sočinenija Grigorija Savviča Skovoroda, sobrannye i redaktirovannye prof. D.I. Bagaleem*, Charkov 1894.

Skovoroda 1912:

- *Sobranie sočinienij G.S. Skovorody. S biografiej G.S. Skovorody M.I. Kovalinskogo, s zametkami i primečanijami V. Bonč-Brueviča*, Sankt Peterburg 1912.

Skovoroda 1961:

- *Tvory u dvoch tomach*, a cura di I.A. Tabačnikov, Kyjiv 1961.

Skovoroda 1973:

- *Povne zibrannja tvoriv u dvoch tomach*, a cura di I.V. Ivan'ó e V.I. Šynkaruk, Kyjiv 1973.

3. Letteratura critica su Skovoroda:

Askočenskij 1856

V. Askočenskij, *Skovoroda Grigorij Savvič*, in Idem, *Kiev s drevnejšim ego učiliščem Akademijeju*, Kiev 1856.

Bahalij 1895a:

D. Bahalij, *Ukrainskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Kievskaja starina", vol. XLVIII, n. 2, 1895, pp. 145-169; n. 3, pp. 265-294 ; vol. XLIX, n. 6, pp. 272-300.

Bahalij 1895b:

Grigorij Savvič Skovoroda. Ego učenie, žizn' i značenie, "Sbornik Charkovs'kogo istoriko-filologičeskogo obščestva", vol. XX, 1895 pp. 1-17.

Bahalij 1926:

Ukrajins'kyj mandrovanyj filosof Hr. Sav. Skovoroda, Charkiv 1926.

Barabaš 1989:

Ju. Barabaš, *Vem človeka*, Moskva 1989.

Bendrikov 1951:

K.E. Bendrikov, *H.S. Skovoroda – vydajuščijsja ukrainskij filosof i pedagog*, "Sovetskaja pedagogika", 1951, n. 8, pp. 43-58.

von Besobrasof 1912:

M. von Besobrasof, *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine (1722-1794)*, "Archiv für Gesichte der Philosophie", XXVI, 1912, pp. 198-207.

Bilaniuk 1994 (1973¹):

P.B. Bilanjuk, *An Introduction to the Theological Thought of Hryhoryj Skovoroda*, in R.H. Marshall e T.H. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 275-281 [*Hryhorij Skovoroda: Philosopher or Theologian?*, "The New Review", XIII, 1973, 1-2, pp. 50-61].

Bilyč 1957:

T.A. Bilyč, *Svitohljad H.S. Skovorody*, Kyjv 1957.

Bonč-Bruevič 1912:

V.D. Bonč-Bruevič, *Po povodu opublikovanija podlinnogo teksta rukopisi M.I. Kovalinskogo prof. D.I. Bagaleem v izdanii Charchovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva*, in Idem (a cura di) *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody*, Sankt Peterburg 1912, pp. 43-49.

K rukopisi Aschan', in Idem (a cura di) *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody*, Sankt Peterburg 1912, p. 190

K rukopisi Izrail'skij zmij, in Idem (a cura di) *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody*, Sankt Peterburg 1912, pp. 121-122;

K rukopisi Potop zmiin, in Idem (a cura di) *Sobranie sočinenij G.S. Skovorody*, Sankt Peterburg 1912, p. 530.

Bondar 2003:

S. Bondar, *Ezoteryčna numerolohija j eschatolohija H. Skovorody*, in I.P. Stohnyj (a cura di) *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv, 2003, pp. 248-281.

Chir'jakov 1897:

A. Chir'jakov, *Ukrainskij Sokrat*, "Obrazovanie", n. 9, 1897, pp. 129-134.

Chiždeu 1831:

A. Chiždeu [Hâjdeu], *Tri pesni Skovorody*, Teleskop, vol. VI, n. 24, 1831, pp. 578-580;

Chiždeu 1833:

Sokrat i Skovoroda, Odesskij Vestnik, n. 37, 1833, pp. 145-146.

Chiždeu 1835:

Grigorij Varsava Skovoroda. Istoriko-kritičeskij očerk, Teleskop, vol. XXVI, n. 5, 1835, pp. 3-42.

Čyževs'kyj 1929a:

Skovoroda i nemeckaja mistika, "Naučnye trudy Russkogo narodnogo universiteta v Prage", vol. II, 1929, pp. 283-301.

Čyževs'kyj 1929b:

Filosofija G.S. Skovorody, "Put'", vol. XIX, 1929, pp. 23-56.

Čyževs'kyj 1929c:

[rec. na] V. Petrov, *Do charakterystyki filosofskoho svitohljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju*, Zapiski istoryčnogo filolohičnogo viddilu, Kyjiv, UAN, vol. XIII-XIV, 1927, pp. 30-43; "Abhandlugen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institues in Berlin", II, 1929, pp. 190-191.

Čyževs'kyj 1929d:

[rec. na] V. Petrov, *Do charakterystyki...*, "Ruch filosofický", 1929, 8, p. 183.

Čyževs'kyj 1930:

Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. VII, 1930, pp. 1-33.

Čyževs'kyj 1933:

Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. X, 1933, pp. 47-60.

Čyževs'kyj 1934:

Literarische Lesefrüchte. Zur Sprache Skovorodas, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. XI, 1934, pp. 21-22.

Čyževs'kyj 1935a:

Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. XII, 1935, pp. 53-78.

Čyževs'kyj 1935b:

Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. XII, 1935, pp. 308-332.

Čyževs'kyj 1936:

Literarische Lesefrüchte. Emblematische Literatur in den ukrainischen Bibliotheken, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. XIII, 1936, pp. 51-54.

Čyževs'kyj 1937:

Literarische Lesefrüchte. Skovorodas Reime, "Zeitschrift für Slavische Philologie", vol. XIV, 1937, pp. 331-337.

Čyževs'kyj 1968:

Skovoroda-Gogol', "Die Welt der Slaven", vol. XIII, n. 1, 1968, pp. 318-325.

Čyževs'kyj 1974:

Dichter, Denker, Mystiker, Munchen 1974.

Čyževs'kyj 1992:

Filosofija H.S. Skovorody. Vstup, in V.M. Ničyk e Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy*, Kyjv 1992, pp. 237-248.

Čyževs'kyj 2004 (1934):

Filosofija H.S. Skovorody, Charkiv 2004 [Warsawa 1934].

Dadenkov 1947:

M.F. Dadenkov, *H.S. Skovoroda*, in *id.*, *Istorija pedahohiky*, Charkiv 1947, pp. 193-195.

Dmitrenko 1951:

Ja. D. Dmitrenko, *O razvitii materialističeskoj filosofii na Ukraine*, "Voprosy filosofii", n. 3, 1951, pp. 108-118.

Efimenko 1894a:

A.Ja. Efimenko, *Filosof iz naroda*, "Knižki nedeli", 1894, pp. 7-30.

Efimenko 1894b:

Ličnost' G.S. Skovorody kak myslitelja, "Voprosy filosofii i psichologii", n. 5, 1894, pp. 419-444.

Enevyč 1946:

F. Enevyč, *Suspil'no-polityčni pohljady H.S. Skovorody*, "Propagandist i agitator", n. 4, 1946, pp. 30-37.

von Erdmann-Pandžić 1990:

E. von Erdmann-Pandžić, *Bemerkungen zu Leben und Werk von H.S. Skovoroda*, "Zeitschrift für Slawistik", XXXV, 1990, 5, pp. 645-653.

von Erdmann-Pandžić 2005:

E. von Erdmann Pandžić, *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*, Köln-Weimar 2005.

Ern 1908:

V. Ern, *Russkij Sokrat*, "Severnoe sijanie", n. 1, 1908, pp. 59-69.

Ern 1912:

Grigorij Savvič Skovoroda. Žizn' i učenie, Moskva 1912.

Eveckij 1835:

O. Eveckij, *Zamečanie na stat'ju g. Chiždeu: "Grigorij Varsava Skovoroda"*, "Molva", 1835, IX, 36, coll. 151-154.

Fizer 1997:

J. Fizer, *Skovoroda's and Socrates's Concepts of Self-Cognition: A comparative view*, "Journal of Ukrainian Studies", vol. XXII, n. 1-2, 1997, pp. 65-73.

Franko 1895:

I. Franko, [Rec. na] *Sočinenija Grigorija Savviča Skovorody, sobrannye i redaktirovannye prof. D.I. Bagaleem. Jubilejnoe izdanie (1794-1894)*, "Zapysky naukovocho tovarystva im. Ševčenko", V, 1895, 1, pp. 79-83.

Hantula 1976:

R. Hantula, *Skovoroda's Garden of Divine Songs. Description and Analysis*, Harvard 1976.

Gess de Kal've [Hesse de Kalvè], Vernet [Fernet] 1817:

G. Gess de Kal've [Hesse de Kalvè] e I. Vernet [Fernet], *Skovoroda, ukrainskij filosof*, "Ukrainskij vestnik", n. 6, 1817, pp. 106-131.

Hnatjuk 2002:

L. Hnatjuk, *Filosofija slova Hryhorija Skovorody*, "Ukrajins'ka mova", n. 1, 2002, pp. 63-70.

Holovacha 1975:

I.P. Holovacha, *Ocinka zahal'nosvitohljadnoji poziciji H.S. Skovorody v istoryko-filosofs'kych doslidžennjach*, in I.P. Stratij e P.Ja. Šabatin (a cura di) *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 92-100.

Hors'kyj 1990:

V.S. Hors'kyj (a cura di) *Antyčna kul'tura i vitčyznjana filosofs'ka dumka*, Kiev 1990.

Horowitz 1997:

B. Horowitz, *Vladimir Ern and Hryhorii Skovoroda: A Historian and His Philosophical Antithesis*, "Journal of Ukrainian Studies", vol. XXII, n. 1-2, 1997, pp. 97-104.

Huzar 1995:

I. Huzar, *Ukrajina v orbiti evropejskoj mysli: vid Skovorody do Ševčenko*, L'viv-Toronto, 1995.

Huzar 2004:

Skryty džerela filosofiji Hryhorija Skovorody, "Džerela", n. 4, 2004, pp. 120-12.

Ivan'o 1972a:

I.V. Ivan'o, *Etyka Skovorody i filosofija Epikura*, in V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 125-134.

Ivan'o 1972b:

Problemy žanrovoj specyfiky filosofs'kych tvoriv H.S. Skovorody, "Filosofs'ka dumka", n. 5, 1972, pp. 84-92.

Ivan'o 1983:

Filosofija i styl' myslennja Hryhorija Skovorody, Kyjiv 1983.

Kline 1994:

G.L. Kline, *Skovoroda's Metaphysics*, in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 223-238.

Kostomarov 1861:

M. Kostomarov, *Otvjet na stat'ju Vsevoloda Krestovskogo* Chodatajstvo Kostomarova za Skovorodu i Sreznevskogo, "Osnova", n. 8, 1861, pp. 1-14.

Kovalyns'kyj 1886:

Žitie Skovorody, opisannoe drugom ego M. I. Kovalynskim, "Kievskaja starina", XVI, 1886, pp. 103-150.

Krestovskij 1861:

V. Krestovskij, *Chodatajstvo Kostomarova po delam Skovorody i Sreznevskogo*, "Russkoe slovo", n. 8, 1861, pp. 79-87.

Kyryk 1990:

D.P. Kyryk, *H.S. Skovoroda i hrec'ka kul'tura*, in V.S. Hors'kyj (a cura di) *Antyčna kul'tura i vitčyznjana filosofs'ka dumka*, Kiev 1990, pp. 35-47.

László-Kuťiuk 1965:

M. László-Kuťiuk, *Cîteva din scrierile lui Skovoroda aflate în manuscrise în bibliotecile din România*, "Romanoslavica", XII, 1965, pp. 243-248.

László-Kuťiuk 1990:

M. László-Kuťiuk, *Apofeoz svitla u tvorčosti Hryhorija Skovorody*, in "Slovo i čas", n. 3, 1990, pp. 51-59.

László-Kuťiuk 1991:

Pohljad Skovorody na kosmohoniju i antyčna ezoteryčna aryfmolohija, "Filosofs'ka dumka", 1991, n. 10, pp. 99-113.

László-Kuťiuk 1992:

Hryhorij Skovoroda i svjaščenni čisla antyčnosti, in V.M. Ničyk e Ja.M. Stratij (a cura di) *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidki, materialy. Zbirnik naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 344-354.

Lošic 1972:

M. Lošic, *Skovoroda*, Moskva 1972.

Lytvynov 1997:

V. Lytvynov, *Filosofs'ki poperednyky Skovorody v Ukrajinii*, in V.M. Ničyk (a cura di) *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja*, Kyjiv 1997, pp. 165-173.

Machnovec 1972:

L. Machnovec, *Hryhorij Skovoroda. Biohrafija*, Kyjiv 1972.

Malinov 1998:

A. Malinov, *Filosofskie vzgljady Grigorija Skovorody*, Sankt Peterburg, 1998

Marčenko 1991:

O.V. Marčenko, *Ekzegeza u Hryhorija Skovorody: nekotorye aspekty izučenija*, in "Vestnik Charkovskogo universiteta", n. 354, 1991, pp. 86-96.

Marshall, Bird 1994:

R.H. Marshall, Th.E. Bird (eds.), *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994.

Maslovyč 1816:

V. Maslovyč, *O basne i basnopiscach raznych narodov, izvestija ob ich žizni s nekatorymi zamečanjami na ich basni i sami basni onych*, Charkov 1816.

Mirčuk 1928:

J. Mirčuk, *H.S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des 18. Jahrhunderts*, "Zeitschrifts für Slavische Philologie", V, 1928, pp. 36-62.

Myšanyč 2002:

O. Myšanyč, *Hryhorij Skovoroda u doslidžennjach zarubižnych včenyh-ukrainistiv*, in Idem, *Na perelomi: Literaturoznavčni statti j doslidžennja*', Kyjv 2002, pp. 75-76.

Myšanyč 2004:

Hryhoryj Skovoroda. Trudy i dni, in Idem, *Z mynulych lit*, Kyjiv 2004, pp. 106-109.

Ničyk 1972a:

V.M. Ničyk *Do pytannja pro scholastyčnyšt' filofs'kych kursiv u Kyevo-Mohyljans'kij akademiji*, in id. (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 54-74.

Ničyk 1972b:

Filofs'ki poperednyky H.S. Skovorody v Kyevo-Mohyljans'kij akademiji, "Filofs'ka dumka", n. 2, 1972, pp. 47-59.

Ničyk 1972c:

Vid Vyšens'koho do Skovorody, Kyjiv 1972.

Ničyk 1975:

H. Skovoroda i etyko-humanystčny naprjam u vytčyznjanij filosofiji, in I.P. Stohnyj e P.Ja. Šabatin (a cura di) *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975, pp. 116-124.

Ničyk 1982:

Filosofija v kyjivs'kij brats'kij školi, "Filofs'ka dumka", 1982, 2, pp. 54-72.

Ničyk 1985:

Filofs'ki poperednyky H.S. Skovorody, "Filofs'ka dumka", n. 2, 1985, pp. 69-80.

Ničyk 1997:

H. Skovoroda i Kyevo-Mohyljans'ka Akademija, in Idem (a cura di) *H.S. Skovoroda: obraz myslytelja*, Kyjiv, 1997, pp. 174-185.

Ničyk 2001:

Kyvevo-Mohyljans'ka Akademija i nimec'ka kul'tura, Kyjiv 2001.

Ničyk 2003:

Kyvevo-Mohyljans'ka akademija: osnovni naprjamy filosofuvannja i H. Skovoroda, in I.P. Stohnyj (a cura di) *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv, 2003, pp. 7-29.

Ničyk, Stratyj 1992:

V.M. Ničyk, Ja.M. Stratyj (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materially. Zbirnik naukovych prac'* Kyjiv 1992.

Ohorodnyk 1934:

J. Ohorodnyk, *Skovoroda und Spinoza*, in *Naukovyj zbirnik Ukrajins'koho Pedagogičnoho Institutu v Prazi*, Praha 1934, pp. 204-230.

Oljančyn 1928:

D. Oljančyn, *Hryhorij Skovoroda (1722-1794): Der ukrainischer Philosoph des 18. Jahrhunderts und seine geistigkulturelle Umwelt*, Berlin 1928.

Oljančyn 1992:

D. Oljančyn, *Značennja Skovorody*, in V.M. Ničyk e Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnik naukovych prac'*. Kyjiv 1992, pp. 248-253.

Pašuk 1972:

A.I. Pašuk, *I. Vyšens'kyj i H. Skovoroda*, "Filosofs'ka dumka", n. 5, 1972, pp. 76-83.

Petrov 1927:

V. Petrov, *Do charakterystyki filosofskoho svitohljadu Skovorody. Včennja Skovorody pro materiju*, Zapiski istoryčnoho filolohičnogo viddilu, Kyjiv, UAN, vol. XIII-XIV, 1927, pp. 30-43 (ristampato in "Chronicha 2000", n. 39-40, 2000, pp. 587-602).

Popovyč 2003:

M. Popovyč, *Hryhorij Skovoroda na tli filosofs'ko-relihijnych ruchiv rann'oho Modernu*, in I.P. Stohnyj (a cura di) *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv, 2003, pp. 31-50.

Pylypjuk 1990:

N. Pylypjuk, *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda's Theology and Poetics*, "Harvard Ukrainian Studies", n. 14, 1990, pp. 551-575.

Pylypjuk 1997a:

Skovoroda's Divine Narcissism, "Journal of Ukrainian Studies", vol. XXII, n 1-2, 1997, pp. 13-50.

Pylypjuk 1997b:

In Search of Hryhorii Skovoroda, "Journal of Ukrainian Studies", vol. XXII, n. 1-2, 1997, pp. 125-143.

Pylypjuk 2004:

The Face of Wisdom in the Age of Mazepa, in G. Siedina (a cura di), *Mazepa and his Time. History, culture, society. Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società*, Alessandria 2004, pp. 367-400.

Red'ka 1967:

M. Red'ka, *Svitohljad H.S. Skovorody*, L'viv 1967.

Rusova 1894:

S.F. Rusova, *Stranstvujuščij ukrainskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Kievskoe slovo", 1894, 2441; 2443.

Scherer 1994:

S. Scherer, *Skovoroda and Society*, in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 63-73.

Shevelov 1994 (1991¹):

G.Y. Shevelov, *Prolegomena to the Study of Skovoroda's Language and Style*, in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 93-132 [*In and Around Kiev. Twenty-two Studies and Essays in Eastern Slavic and Polish Linguistics and Philology*, Heidelberg, 1991, pp. 251-297].

Škurinov 1962:

S. Škurinov, *Mirovozzrenie H.S. Skovorody*, Moskva 1962.

Snegirev 1823:

I.M. Snegirev, *Ukrainskij filosof Grigorij Savvič Skovoroda*, "Otečestvennye zapiski", vol. XVI, n. 42, 1823, pp. 96-106.

Sofronova 2002:

L. Sofronova, *Tri mira Grigorija Skovorody*, Moskva 2002.

Sotničenko 1972:

Sotničenko, *Biblioteka Kyjevo-Mohyljans'koji Akademiji. Filosofs'ki džerela*, in V.M. Ničyk (a cura di), *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972.

Špet 1922:

G.G. Špet, *Očerki rasvitija russkoj filosofii*, Petrograd 1922.

Stohnyj 2003:

I.P. Stohnyj (a cura di), *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv, 2003

Stohnyj, Šabatin 1975

I.P. Stohnyj, e P.Ja. Šabatin (a cura di), *Hryhorij Skovoroda 250: Materialy pro vidznačennja 250-riččja z dnja narodžennja*, Kyjiv 1975.

Strumiński 1994:

B. Strumiński, *Textological Notes on Skovoroda's Alphabet*, in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 215-219.

Sumcov 1918:

M. Sumcov, *Skovoroda i Ern*, "Literaturno-naukovyj visnik", vol. LXIX, n. 1, 1918, pp. 41-49, 1918.

Sumcov 1926-27:

Istorija ukrajins'koji filosofs'koji dumky, Charkiv 1926-1927.

Syrcova 1992:

O. Syrcova, *Filosofs'ka etimologija H.S. Skovorody. Imja Boha*, in V.M. Ničyk e Ja.M. Stratij (a cura di), *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy. Zbirnik naukovych prac'*, Kyjiv 1992, pp. 90-99.

Syrcova 2003:

Neohnostyčni tendenciji u filozofiji Hryhorija Skovorody, in I.P. Stohnyj (a cura di) *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 287-293.

Tabačnikov 1956

I.A. Tabačnikov, *Filosofs'kyj i suspil'no-polityčni pohljady H.S. Skovorody*, in Idem, *Z istoriji suspil'no-polityčnoji ta filozofs'koji dumki na Ukrajinii*, Kyjiv 1956, pp. 19-64.

Tabačnikov 1971:

Nevidomi tvory H.S. Skovorody. Beseda 1-aja, narečennaja Observatorium (Sion) i Beseda 2-aja, narečennaja Observatorium (Specula), "Filosofs'ka dumka", 1971, 5, pp. 94-107.

Tabačnikov 1972:

Skovoroda i Sokrat, in V.M. Ničyk (a cura di) *Vid Vyšens'koho do Skovorody*, Kyjiv 1972, pp. 134-142.

Trachtenberg 1957-65:

O.V. Trachtenberg, *G.S. Skovoroda*, in M.A. Dynnik, B.M. Kedrov, O.V. Trachtenberg (a cura di) *Istorija filozofii v 4 tomach*, Moskva 1957-65, vol. I, p. 653.

Uškalov 1992a:

L. Uškalov, *Edipova istorija v opracjuvanni H.S. Skovorody*, in V.M. Ničyk e Ja. Stratij (a cura di) *Skovoroda Hryhorij: doslidžennja, rozvidky, materialy*, Kyjiv 1992, pp. 126-132.

Uškalov 1992b:

Sens 'dzerkal'noji dialektyky' samopiznannja H. Skovorody, "Filosofs'ka dumka", n. 5, 1992, pp. 128-137.

Uškalov 1993:

K ejdologii vostočnoslavjanskoho barokko: Beznačal'naja istina v ukrainskoj literature XVII-XVIII vekov, "Germenevtika drvenerskoj literatury", vol. VI, n. 2, 1993, pp. 293-321.

Uškalov 1995:

Ukrajins'ke barokko: filolohični ejdosy v ramcjach Bohomyslja, "Zbirnik Charkivs'koho Istoryko-filosofs'koho tovarystva. Nova serija", n. 4, 1995, pp. 43-54.

Uškalov 1996:

Skovorodynivs'kyj ejdos samopiznannja u konteksti ukrajins'koho literaturnoho baroko, in *III Mižnarodnyj konhres ukrajinistiv. Literaturoznavstvo*. Kyjiv 1996, pp. 302-308.

Uškalov 1999a:

Biblijna hermenevtyka H.Skovorody na tli ukrajinskoho bohomyslennja, "Zbirnik Charkivskoho Istoryko-filolohičnogo tovarystva: Nova serija", Charkiv, n. 8, 1999, pp. 23-44.

Uškalov 1999b:

Ljubov' mudrosti u dzerkali ukrajinskoji barokovoji literatury, "Slovo i čas", n. 1, 1999, pp. 50-53.

Uškalov 2002:

Ukrajins'ke barokove bohomyšlennja. Sim etiudiv pro Hryhorija Skovorody, Charkiv 2002.

Uškalov 2003:

Skovorodiana Dmytra Čyževs'koho, in D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Charkiv 2003, pp. 8-30.

Uškalov 2004a:

[rec. na] *Tri mira Grigorija Skovorody*, "Zbirnik Charkivs'koho istoriko-filolohičného tovarystva", X, 2004, 307-323.

Uškalov 2004b:

L.Uškalov, *Skovorodiana Dmytra Čyževs'koho*, in D. Čyževs'kyj, *Filosofija H.S. Skovorody*, Charkiv 2004.

Uškalov 2006a:

Esejii pro ukrajins'ke baroko, Kyjiv 2006.

Uškalov 2006b:

Dmytro Tuptalo ta Hryhorij Skovoroda: pro odnu paralel' akad. Mykoly Sumcova, in Idem, *Skovoroda ta inši*, Kyjiv 2006, pp. 177-196.

Uškalov, Marčenko 1992:

L. Uškalov e O. Marčenko, *Narysy z filosofiji Hryhorija Skovorody*, Charkiv 1993.

Uškalov, Vakulenko 2002:

L. Uškalov e S. Vakulenko, *Zavdannja našoji doby: nauka Hryhorija Savyča Skovorody, edynoho rus'koho filosafofa, v ekzehetyčno-systematyčnomu vykladi*, "Zbirnik Charkivs'koho istoriko-filolohičného tovarystva", 2002, 9, pp. 233-300.

Valjavko 2003:

I. Valjavko, *Džerela mistyčného svitohljadu Hryhorija Skovorody: sprobna naukovoij retrospektyvy*, in I.P. Stohnyj (a cura di) *H.S. Skovoroda: idejna spadščyna i sučasnist'*, Kyjiv 2003, pp. 96-120.

Weiskopf 1994 (1990¹):

M. Weiskopf, *Gogol' and H.S. Skovoroda: The Problem of the External Man*, in R.H. Marshall e Th.E. Bird (a cura di) *H.S. Skovoroda: An Anthology of Critical Articles*, Edmonton 1994, pp. 187-201 [*Gogol' i Skovoroda: Problema vnešnego človeka*, "Sovetskoe slavjanovedenie", 1990, 4, pp. 36-45].

Zelenogorskij 1894:

F.A. Zelenogorskij, *Filosofija Grigorija Savviča Skovorody, ukraïnskogo filosa XVIII stoletija*, "Voprosy filosofii i psichologii", vol. XXIII, n 3, 1894, pp. 197-235.

Žytec'kyj 1919:

P. Žytec'kyj, *Hryhorij Savyč Skovoroda ta joho filosa'kyj svitohljad. Osibnist' joho v sučasnyh jomu tečjach hromads'koho žyttja ta joho literaturnyj styl'*, in Idem, *Enejida Kotljarevs'koho v zv'jazku z ohljadom ukrajins'koji literatury XVIII stol.*, Kyjiv 1919, pp. 28-41.

4. Altre fonti citate nell'articolo

Ajzenštock 1923:

I. Ajzenštock, *Mykola Chvedorovyč Sumcov (1854-1922)*, "Červonyj šljach", 1923, 1, p. 210.

Charipova 2006:

L.V. Charipova, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632-1780*, Manchester-New York 2006.

Chyžnjak, Man'kivs'kyj 2003:

Z.I. Chyžnjak, V.K. Man'kivs'kyj, *Istorija Kyevo-Mohyljans'koji Akademiji*, Kyjiv 2003.

Ern 1914a:

V. Ern, *Ot Kanta k Kruppa*, "Russkaja mysl'", 1914, 12, pp. 112-118

Ern 1914b:

Vremja slavjanofilstvuet, "Russkaja mysl'", 1914, 12, pp. 119-124.

Frank 1910:

S. Frank, *Filosofskie otkliki: o nacionalizme v filosofii*, "Russkaja mysl'", 1910, pp. 162-176.

Kašuba 1979:

M. Kašuba, *Georgij Koniskij*, Moskva 1979.

Jerčić 1980:

V. Jerčić, *Manujl Kozačinskij i njegova Traedokomedija*, Novi Sad-Beograd 1980.

Mirčuk 1934:

I. Mirčuk, *Christian Vol'fa ta joho škola na Ukrajini*, Žovka 1934.

Pritsak, Ševčenko 1977:

O. Pritsak e I. Ševčenko, *Dmytro Čyževs'kyj. In Memoriam*, "Harvard Ukrainian Studies", vol. I, n. 3, 1977, pp. 379-406.

Vakulenko 2004:

S. Vakulenko, *Slavizzazione della terminologia scolastica nella Filosofia Aristotelica all'avviso dei Peripatetici di Manujlo Kozačyns'kyj*, in G. Siedina (a cura di), *Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società*, Alessandria 2004, pp. 541-563.

Zenkovsky 1953:

V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, New York 1953.