

Osteuropäische Forschungen

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas
herausgegeben von
Otto Hoetzsch

— Neue Folge / Band 2 —

Hryhorij Skoworoda

1722—1794

Der ukrainische Philosoph
des XVIII. Jahrhunderts
und seine geistig-kulturelle Umwelt

von

Dr. Domet Oljančyn



1928

Im Ost-Europa-Verlag, Berlin W. 35 u. Königsberg Pr.



Hryhorij Skovoroda
Nach einem Holzschnitt von Maté

Osteuropäische Forschungen

Neue Folge / Band 2

Osteuropäische Forschungen

Im Auftrage der
Deutschen Gesellschaft zum Studium Osteuropas
herausgegeben von
Otto Hoetzsch

Neue Folge / Band 2



1928

Im Ost-Europa-Verlag, Berlin W 35 und Königsberg i. Pr.

Hryhorij Skoworoda

1722—1794

Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts
und seine geistig-kulturelle Umwelt

Von

Domet Oljančyn

„



1928

Im Ost-Europa-Verlag, Berlin W. 35 und Königsberg Pr.

Frau Hetmanin Alexandra Skoropadsky,
Frau Professor Cornelia Hoetzsch
und der Lehrerin Fräulein Jnger Rómbild
in tiefster Dankbarkeit und Verehrung!

Copyright 1928 by Ost-Europa-Verlag, Berlin

Druck: Otto von Mauderode, Buchdruckerei, Tilsit

Inhaltsverzeichnis.

| | Seite |
|---|-----------|
| Vorwort | 7 |
| Nachwort des Herausgebers | 8 |
| I. Der geistig-kulturelle Gehalt im Leben der Ruß-Ukraine vor H. Skoworoda | 9 |
| II. Leben und Wirken H. Skoworodas. | |
| 1. Die bis jetzt bekannten Charakterzüge H. Skoworodas | 19 |
| 2. Das Leben und die Persönlichkeit H. Skoworodas | 24 |
| a) Seine Kinder-Lehrjahre | 24 |
| b) Seine Lehrtätigkeit | 27 |
| Im Kollegium zu Perejaslaw | 27 |
| Hauslehrer | 28 |
| Die innere Tragödie und der Seelenkampf | 28 |
| Im Kollegium zu Charkow | 30 |
| c) Skoworodas eigentliches Wanderleben | 32 |
| Seine Lehrtätigkeit inmitten seines Volkes | 32 |
| Die literarische Tätigkeit während seines Wanderlebens | 33 |
| Seine Gegner | 34 |
| Sein weiteres Leben und seine Tätigkeit | 35 |
| Die letzte Begegnung mit seinem Schüler | 39 |
| Der Tod Skoworodas | 39 |
| III. Kurze Inhaltsangabe seiner Werke. | |
| A. Philosophische Werke | 41 |
| a) Philosophisch-anthropologische und philosophisch-ethische | 41 |
| 1. „Narziss“ | 41 |
| 2. „As'chanj“ | 44 |
| 3. „Dialog oder die Unterhaltung über das Weltall“ | 45 |
| b) Die philosophisch-theologischen Werke | 45 |
| 4. „Der israelitische Drache“ | 45 |
| 5. „Lots Weib“ | 47 |
| 6. „Die Sintflut des Drachens“ | 47 |
| c) Die philosophisch-ethischen Werke | 49 |
| 7. Die Unterhaltung, „Zwei“ genannt | 49 |
| 8. „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“ | 50 |
| 9. „Annulus“ | 50 |
| 10. „Die Unterhaltung über den Seelenfrieden“ | 53 |
| 11. „Das Alphabet des Friedens“ | 57 |
| B. Die impulsiv-psychologischen Werke | 60 |
| 12. „Der Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan“ | 60 |
| 13. „Der Kampf des Satans mit Warsawa“ | 61 |
| C. Die pädagogisch-didaktischen Werke | 63 |
| 14. „Der dankbare Storch“ | 63 |
| 15. „Die armselige Lerche“ | 66 |
| 16. „Die Charkower Fabeln“ | 68 |
| 17. „Briefe“ | 72 |
| D. Die literarischen Werke | 72 |
| Elegisch-lyrische | 72 |
| Pseudo-skoworodianische Werke | 72 |

| | |
|--|--------------|
| IV. Darstellung seiner Philosophie. | Seite |
| Einleitung | 76 |
| I. Die kontemplativ-spekulative Philosophie | 78 |
| A. Die Philosophie der Weisheit | 78 |
| 1. Der Akt des Erkennens | 78 |
| 2. Der Akt des Selbsterkennens | 80 |
| 3. Der Akt des Gotteserkennens | 83 |
| a) Die erste Vorbedingung: der Akt des Weiterkennens | 83 |
| b) Die zweite Vorbedingung: das Begreifen der Bibel | 85 |
| c) Der eigentliche Akt des Gotteserkennens | 87 |
| 4. Zusammenfassung | 91 |
| II. Die praktische Philosophie | 92 |
| B. Philosophia moralis | 92 |
| 1. Prinzipielles | 92 |
| 2. Die Lehre vom Glück und von der Naturveranlagung | 93 |
| 3. Die Lehre über die Sittlichkeit | 96 |
| 4. Seine Ansicht über das gemeinsame menschliche Leben | 98 |
| 5. Zusammenfassung | 98 |
| III. Seine Erziehungs- und Unterrichtstheorie | 100 |
| V. Ergebnisse. | |
| 1. Die Entwicklung seiner Weltanschauung | 103 |
| 2. Gegenüberstellung des Lebens Skoworodas und seiner Lehre | 105 |
| 3. Die Bedeutung Skoworodas | 106 |
| 4. Seine Bedeutung für unsere Zeit | 107 |
| 5. Charakterisierung | 107 |
| 6. Die Ursachen des Fehlens eines Systems und einer Philosophen-Schule Skoworodas | 108 |
| 7. Der Erbe Skoworodas in bezug auf die Art, wie sich der Gedanke zur Sprache und die Moral zum Leben verhielten | 108 |
| 8. Der Erbe Skoworodas im wissenschaftlich-bildenden Philosophieren | 109 |
| VI. Skoworoda inmitten seiner Umwelt. | |
| 1. Skoworodas Verhältnis zum damaligen geistigen Leben in der Ruß-Ukraine | 111 |
| 2. Skoworoda im Licht der großrussischen Beurteilung und der großrussischen Philosophie | 123 |

Literatur.

| | |
|----------|--------------|
| | Seite |
| I Teil | 126 |
| II. Teil | 141 |

Anmerkungen.

| | |
|---|--------------|
| | Seite |
| Anmerkungen zu Teil I | 146 |
| Anmerkungen zu Teil II | 150 |
| Anmerkungen zu Teil III | 154 |
| Anmerkungen zu Teil IV nebst Erläuterung der termini technici | 156 |
| Anmerkungen zu Teil V | 162 |
| Anmerkungen zu Teil VI | 164 |
| Personenverzeichnis | 167 |

In der Ukraine des 18. Jahrhunderts steht die Persönlichkeit Skoworodas im Brennpunkt des geistigen Lebens. Er war in dieser Periode der einzige bedeutende Philosoph aller slawischen Völker. In Westeuropa war er wenig bekannt und fast nicht verständlich, weil hier nicht genügend Material vorhanden war, um Aufschluß über sein Lebenswerk zu geben. Um Skoworoda der Vergessenheit zu entreißen, habe ich die vorliegende Arbeit unternommen; ihr geht eine Skizze über den geistig-kulturellen Gehalt im Leben der Ruß-Ukraine voran. Ein solcher einführer Teil wird am besten zum Verständnis dieses eigenartigen ukrainischen Philosophen beitragen und zeigen, ob unter den damaligen Umständen in der Ukraine ein Philosoph wie Hume oder Kant möglich war.

In dieser Arbeit betrachte ich ausschließlich den historisch-kulturellen Gehalt der Ruß-Ukraine von dem Standpunkt des Ukrainertums aus. Die anderen Kultureinflüsse, wie des Orients und des Okzidents, werden weniger berücksichtigt. Dieser Standpunkt wurde von mir bewußt gewählt, um den ukrainischen Philosophen vom Gesichtspunkt des ukrainischen 18. Jahrhunderts sachlich behandeln zu können. Allerdings soll damit nicht gesagt sein, daß ich mein eigenes Denken dem geistigen Kulturgut der Ruß-Ukraine untergeordnet habe. Meine wissenschaftliche Ausbildung an einer deutschen Universität, der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin, erweiterte mein Wissen und förderte die Objektivität meiner Darstellung. Es ist mir daher eine angenehme Pflicht, an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank den Herren Professoren Otto Hoetzsch und Eduard Spranger auszusprechen, die mir reiche Belehrung und Förderung zuteil werden ließen. Ganz besonderer Dank gebührt Herrn Professor Hoetzsch, der auch die Drucklegung der vorliegenden Arbeit ermöglichte.

Am Ende sage ich mit den Worten Professor Sprangers („Lebensformen“, 2. Auflage, S. X): „Die vielen — Lebende und Tote — die mit ihrem Schatten, ihrem Sein und ihrer Seele mir auf meinen Weg geholfen haben, ja, selbst das Bild der Landschaften, die mir mit ihrer Stille Kraft und Freude gaben, umfasse ich zurückblickend in schweigender Dankbarkeit.“

Domet Oljančyn.

Nachwort des Herausgebers.

Die vorliegende Arbeit ist ein Erstlingswerk des aus der Ukraine gebürtigen Verfassers. Obwohl dieser sich seit mehreren Jahren zu Studienzwecken in Deutschland aufhält, bereitet ihm die schriftliche Ausdrucksweise in einer ihm fremden Sprache noch immer Schwierigkeiten. Um jedoch den Gesamtcharakter der Arbeit zu wahren, sind von uns nur die unumgänglichsten stilistischen Änderungen vorgenommen worden.

Otto Hoetzsch.

Der geistig-kulturelle Gehalt im Leben der Ruß-Ukraine vor H. Skoworoda.

Die Darstellung des geistig-kulturellen Gehaltes im Leben der Ruß-Ukraine gebe ich an Hand der Schilderung der Hauptepochen der historisch-politischen Entwicklung des ukrainischen Volkes:

1. Die Schwarzmeer-Epoche: Ca. 9. Jahrh. v. Chr. bis 6. Jahrh. n. Chr.

(Die vorbereitende Epoche zur Zeit des Wanderlebens.)

2. Die Fürsten-Epoche: 860 bis 1340.

(Der erste russisch-ukrainische Fürsten-Staat, der vermöge des expansiven Dranges von Kiew aus und der Kämpfe mit wilden Horden gebildet und dann durch die Kriege der Teilfürsten untereinander geschwächt wurde.)

3. Die litauisch-russisch-polnische Epoche: 1340 bis 1648.

(Das Ringen zwischen Litauen und Polen um die Ukraine, sowie der Kampf der Ruß-Ukraine für ihre nationale Freiheit und ihren Glauben [„prawoslawie“] gegen Polen und den Katholizismus.)

4. Die kosakisch-hetmanische Epoche (1648—1775) und die Herrschaft des „östlichen Zaren und Imperators“ in der Ruß-Ukraine (1775—1800).

(Der Kampf des ukrainischen Volkes gegen die Expansionsbestrebungen seiner Nachbarn, der zweite kosakisch-hetmanische Staat; die autonome Abhängigkeit der Ruß-Ukraine vom Moskowiterreich und ihre Vernichtung.)

1. In der Schwarzmeer-Epoche hatten kulturelle Bedeutung für die Ruß-Ukraine die griechischen Kolonien am Schwarzen Meer, die römischen Städte an der Donau und das chazarische Reich am Kaspischen Meer. Das waren, wie M. Hruschewskij sagt, die Sammelstellen, wo die verschiedenen alten und neuen kulturellen Einflüsse zusammentrafen und sich verbanden. Das griechische und römische Heidentum, die ägyptischen, babylonischen und iranischen Kulte, Judentum und Buddhismus kämpften untereinander, gegen ihre Sekten und gegen das Christentum¹.

Um die Kulturtradition der Schwarzmeer-Epoche im ganzen zu erfassen, müssen wir uns ein Bild von ihr vor und nach der Siedlung vor Augen halten.

Vor der Siedlung: Während dieser Zeit schritt die Kultur vom südlichen zum nördlichen Ufer des Schwarzen Meeres vor, oder von der griechisch-orientalischen zu der slawisch-„barbarischen“ Welt.

Nach der Siedlung: Die Kultur entwickelte sich in zwei Kulturkreisen: dem südlichen und dem nördlichen.

Der südliche Kreis: Dank seiner Verbindungen mit dem Kulturleben südlich der Ruß-Ukraine (dem der griechischen Kolonien und der römischen Städte) und kraft des Übergewichts der merkantilen Interessen nahm dieser Kreis eine vermittelnde Stellung ein für den benachbarten nördlichen Kreis der slawischen Stämme. Er hat hier teilweise das weitergegeben, was das griechische und orientalische Geistesleben geschaffen haben.

Nördlicher Kreis: Der nördliche Kreis erzeugte und verbreitete die Fermente für das Aufkommen der heidnisch-naturalistischen Religion. In Anlehnung an die phantastische Belebung der kosmischen Welt, wohl nicht ohne germanischen Einfluß, entstanden die religiösen Zeremonien. Der nördliche Kreis erzog zu einer Selbsthaftigkeit, die ihrerseits komplizierte Erscheinungen hervorrief. Die Kulturintensität des nördlichen Kreises beginnt erst mit dem 7. Jahrhundert. Obwohl durch die häufigen Einfälle der Mongolen die kulturelle Entwicklung der Schwarzmeer-Epoche unterbrochen wurde, ist das Kulturgut der ganzen Epoche nicht verloren gegangen. Es ist, wenn auch nur teilweise, ein Besitz der Ruß-Ukraine geworden.

2. Hier erzeugte die aus dem nördlichen Kreis kommende Kulturbewegung folgendes: a) die Phantasie des Volkes wuchs mit dem Bekanntwerden der Mythen fremder Völker; b) es entwickelte sich aus den lebensfähigen Keimen die naturalistische Religion; c) es entstanden die Keime für das Christentum; d) infolge der dynastischen Verbindung wurde das Christentum aus Byzanz übernommen (980) und zwangsweise als Staatsreligion eingeführt (988).

Bei der Annahme des Christentums eigneten sich die alten Russen-Ukrainer nicht den Geist des Christentums an, sondern nur die äußeren Formen. Der beste Beweis dafür ist das tatsächliche Nebeneinanderbestehen zweier Religionen: der naturalistischen und byzantinisch-griechischen. Diese Tatsache zeigt zugleich ganz klar, daß der alte ruß-ukrainische Geist, die Kultur und das Schaffen von diesem Doppelglauben abhängig sind.

Gleichzeitig mit dem Christentum verbreitete sich die Bildung und Gelehrsamkeit der byzantinischen Schule, welche negativ auf Gedankenwelt und Kritik einwirkte, weil sie nur religiös-moralisierende Prinzipien hatte. Es ist klar, daß der religiös-ethische Gehalt des Christentums, obwohl byzantinischer Art, einen Einfluß auf die Verfeinerung des damaligen Geisteslebens der Ruß-Ukraine hatte, aber das alles waren nur Aus-

wirkungen der toten byzantinischen Dogmatik, gegen die schon der Mönch Adrian ankämpfte².

So war äußerlich betrachtet das damalige Leben. Unter dem Deckmantel einer christlichen Religion herrschten lebendige heidnische Elemente der naturalistischen Religion: Rach- und Trunksucht, Streitlust usw. Das Bestehen solcher heidnischen Elemente beweist, daß Byzanz nicht die ausschließliche Herrschaft über das damalige Geistesleben ausübte. So trugen die Literatur und die Chroniken nicht völlig den byzantinischen Charakter, sondern den des rus-ukrainischen Volkes, welches zu jeder Zeit die Verbindungen mit dem Okzident aufrechterhielt. Der beste Beweis hierfür ist ein Ausspruch aus dem Igorliede: „Hier verkünden Deutsche und Venezianer, dort Griechen und Moraven den Ruhm Swajtoslavs.“

Mit der steigenden Bedeutung Kiews als Zentrum des Geisteslebens war auch die Kultur im Aufsteigen gewesen. Als jedoch seine Bedeutung nachließ, verfiel auch die Kultur langsam und an die Stelle Kiews treten die Städte Halič-Wladimir. Allerdings behält Kiew weiterhin seine gewisse traditionelle Individualität. Dagegen schafft Halič-Wladimir die Vorbedingungen für die Aufnahme ethischer Gedanken und Lebensführung aus dem lateinischen Okzident und bereitet den Boden für den Kampf zwischen dem Byzantinismus und Katholizismus in der Ruß-Ukraine.

In dieser Epoche waren die Klöster und Kirchen mit ihren Schulen³ die Träger der byzantinisch-christlichen Weltanschauung. Die heidnisch-naturalistische Weltanschauung gründete sich auf den kaufmännischen Verkehr, die staatlichen Beziehungen, die Tradition und den Kultus.

Die erste Richtung der byzantinisch-christlichen Weltanschauung wird vertreten durch eine Gruppe von „Philosophen“ (Ilarion, Kl. Smoljatič, K. Turowskij) und „Gelehrten“ (L. Żydjata, T. Pečerskij, J. Mnich, D. Palomnik, W. Monomach, Serapion usw.), die zweite Richtung wird charakterisiert durch das „Igorlied“, die „Chronik von Halič-Wladimir“ und die Volksphilosophie.

Eine eigene Philosophie besaß die Ruß-Ukraine in der Fürsten-Epoche nicht. Sie kannte nur die Stätten, an denen die Philosophie gepflegt wurde, hatte aber noch nicht die nötige Reife, um sie in sich aufzunehmen. Es bestand für die „Philosophen“ und „Gelehrten“ die Möglichkeit, diese Philosophie teilweise aus der theologisch-paränetischen Literatur kennen zu lernen, aber statt dessen lernten sie aus ihr oberflächlich nur Moral, Symbolik und Mystik.

3. Unter dem Verfall des staatlichen Lebens der Ruß-Ukraine (1340) mußten auch der kulturelle Gehalt und das Schaffen leiden. Die Erscheinungen aber, welche einerseits die alte Kultur erdrückten, riefen andererseits neue Kräfte hervor.

Aller Widerstand förderte den kulturellen Prozeß in seiner Entwicklung. In schnellstem Tempo ging die tiefere Christianisierung des Volkes vor sich. Unter dem Druck fremder Herrschaft entstand dadurch eine gemeinschaftliche Energie. Kulturstädte in dieser Epoche waren: Wilna, Ostrog, Lemberg.

Von Wilna aus hat sich die Verpflanzung der protestantischen Ideen auf russisch-ukrainischem Boden vorbereitet. Der Einfluß dieser Ideen — der lutherischen, kalvinistischen und sozianistischen — machte sich in der Sprache und Religion bemerkbar⁴. Infolge der Kämpfe, in die das russisch-ukrainische Volk gegen Polen und den Katholizismus verwickelt war, konnten diese Ideen hier nicht ihrem Wert entsprechend durchdringen. Allerdings blieben sie für das geistige Leben der Ruß-Ukraine nicht ohne Bedeutung. Als oppositionelle Kräfte neben dem griechisch-katholischen Glauben („prawoslawie“), der gleichfalls in den Kampf mit dem Katholizismus verwickelt war, haben die protestantischen Ideen die Annäherung zwischen der protestantischen und kosakischen Welt vorbereitet.

Gleichzeitig mit der Verbreitung der protestantischen Ideen in der Ruß-Ukraine beginnt von Warschau aus die Tätigkeit des Jesuitenordens. Als wirksamstes Hilfsmittel gründen die Jesuiten in der Ruß-Ukraine ihre Kollegien zur Pflege der Erziehung und höheren Bildung. Dadurch wurde der größte Teil des russisch-ukrainischen Adels katholisiert und zugleich polonisiert⁵.

Gegen die neue Geistesrichtung im Leben der Ruß-Ukraine trat der kirchlich-mönchische Konservatismus bewußt in den Kampf. Der hervorragendste Vertreter dieses Konservatismus war J. Wyšenskij. Er bekämpfte nicht nur den Protestantismus und Katholizismus, sondern auch die naturalistische Weltanschauung seines Volkes. Ihm war die „rechtgläubige Religion“, die „kirchlich-slawische Sprache“ wertvoller, als Luther, Latinität, Plato, Aristoteles, Tradition und Philosophie. Jedes neue Schulsystem tadelte er, da er in ihm ein Gift für die „ruthenische Jugend“ zu sehen glaubte⁶.

Das Leben aber, in dem die neuen Ideen zu wirken begonnen hatten, verlangte eine dem Zeitgeist entsprechende Nahrung. Das bezeugt am besten der Zeitgenosse Wyšenskij's W. Tjapinskij (um 1564), der sehr scharf den kirchlich-mönchischen Konservatismus und seine Gleichgültigkeit gegenüber der Reformationsbewegung kritisierte⁷.

Daß eine Annäherung an das neue Geistesleben vorhanden war, beweist „Ostrogs Kollegium“. Es wurde um 1580 von dem Fürsten K. Ostrožskij gegründet. Der Unterricht war in trivium et quadrivium geteilt, in denen die slawisch-ruthenische, griechische und lateinische Sprache gelehrt wurden. Dozenten der ersten Zeit waren H. Smotryckij, Lukaris und Ljatos, später der Patriarch von Konstantinopel. Das Kollegium erstrebte die

„Wiedergeburt der rechtgläubigen Lehre auf slawischen und griechischen Grundlagen“⁸. Seine Schüler waren u. a. Hetman P. K. Sahajdačnyj und M. Smotryckij. Das Kollegium besaß eine Buchdruckerei, in welcher die Pamphlete (Kampfschriften) gegen den Katholizismus gedruckt wurden. Es bestand bis 1623. Auch die Gründung der Schulen in Turow (1572) und in Wladimir-Wolynsk (1577) waren das Verdienst des Fürsten K. Ostrožkij.

4. Eine anormale Erscheinung des damaligen russisch-ukrainischen Lebens war die kirchliche Union von Brest-Litowsk (1596). Sie wurde infolge der durch Unwissenheit und Disziplinlosigkeit innerhalb des geistlichen Standes hervorgerufenen chaotischen Zustände der Kirche von einem Teil der hierarchisch-gesinnten russisch-ukrainischen Geistlichen mit dem Papst geschlossen. Die negative Wirkung dieser Union bestand darin, daß sie die Ruß-Ukraine in zwei sich gegenseitig bekämpfende Hälften — die „byzantinische“ und „römische“ — spaltete und daß sie den Keim für die kirchlich-politische Annäherung der Ruß-Ukraine mit dem damaligen Moskowiterreich legte. Eine unmittelbare Folge dieser Union war die gesteigerte Tätigkeit der Kirchenbrüderschaften. Sie sind keine Teile der kirchlichen Organisation, sondern Kulturgemeinschaften, und die rechtgläubige, durch den protestantischen Geist verstärkte Reaktion gegen die Vernachlässigung des kirchlichen Lebens und gegen die Jesuiten. In dieser Reaktion verbirgt sich, wie wir vermuten, eine von den Ursachen, welche die Union von Brest-Litowsk hervorgerufen haben.

Die Organisation der Kirchenbrüderschaften ging vom Kleinbürgertum aus. Das erste Zeugnis über ihr Auftreten stammt aus dem Jahre 1463 (Lemberg). Eine Bedeutung für das öffentliche Leben haben sie seit dem Jahre 1586, seit der Erneuerung ihrer Satzungen mit der Bestätigung des obersten Patriarchates. Ihre wesentlichsten Grundzüge waren: Gemeinschaftlichkeit und Brüderlichkeit. Es wurden ihnen folgende Rechte zugestanden: a) das Aufspüren der Gegner des rechtgläubigen Glaubens; b) die Aufsicht über das religiös-sittliche Leben der Kirchen und der Gemeinschaften und c) die Gründung und Erhaltung von Kirchen, Schulen, Spitalern, Buchdruckereien und dergl.⁹. Es ist das Verdienst der Kirchenbrüderschaften, die Masse des ukrainischen Volkes der Nationalität und der Religion erhalten zu haben.

Die erste auf Grund der Satzungen der Kirchenbrüderschaften reorganisierte Schule bestand in Lemberg (1586)¹⁰. Die Schule war allen Ständen zugänglich. Der Unterricht wurde nach der individuellen Befähigung der einzelnen Schüler verschieden erteilt. Ebenso gaben die Satzungen dem Lehrer („Didaskal“) das Recht, ungehorsame Schüler „nicht tyrannisch“, wohl aber

„eigenmächtig“ zu strafen. Das Recht der „sieben Wissenschaften“ erhielt die Schule erst im Jahre 1592.

Der Unterricht an anderen Schulen der Kirchenbrüderschaften umfaßte Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen und Singen.

Ostrog und Lemberg konnten sich wegen äußerer Schwierigkeiten nicht als Kulturzentren halten.

Um eine weitgehende Kulturkatastrophe abzuwenden, wählten die geistigen Führer Lembergs auf Anregung der Kosakenführer das alte Kiew zur Kulturbasis, weil es näher dem Kosakentum lag. Sie führten ihre Absichten aus und erneuerten das Kulturleben mit vollem Erfolg. Zuerst gründeten sie eine Kirchenbrüderschaft (1615), deren Mitglieder auch Kosaken wurden, ferner Schulen (1615), Druckereien und dergl. Die geistigen Führer dieser Bewegung waren: der Hetman P. K. Sahajdačnyj als Vertreter des Kosakentums, der Metropolit P. Mohyla (1596—1647) als Vertreter der Kirche und E. Pleteneckij (1554—1624) als Vertreter der Intelligenz¹². Seit dieser Zeit und insbesondere seit der Regierung des großen Hetman Bohdan Chmelnickij trug die kulturelle Bestrebung nicht nur gemeinschaftlichen, sondern auch staatlichen Charakter¹³.

Die bedeutendste Kulturstätte der Ruß-Ukraine war die Kiewer Akademie. Sie entstand in schwerer Zeit, als die Ruß-Ukrainer von den Polen und den Jesuiten bedrängt wurden. Die Kiewer Akademie wurde 1615 nach den Satzungen der Lemberger Kirchenbrüderschaften gegründet. Im Jahre 1632 wurde sie von dem Metropoliten P. Mohyla nach dem Muster der jesuitischen Kollegien reformiert und bekam 1658 den Namen „Akademie“. Sie trug auf Grund der überwiegend gepflegten lateinischen Sprache lateinischen Charakter. Alle Wissenschaften wurden der Theologie untergeordnet und im scholastischen Sinne gelehrt. In den beiden obersten Klassen trieb man Physik und Metaphysik, Dialektik und Ethik im Geiste des Aristoteles. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kam die Philosophie Leibniz's und Wolffs, vermittelt durch die Lehrbücher von Winkler und Baumeister, hinzu. Es wurde mehr Gewicht auf die äußere Form gelegt als auf Inhalt, Sinn und inneres Verstehen. Infolgedessen litt die positive Erkenntnis, und es wurde im Zögling die Entwicklung der realistischen Gedankenrichtung gehemmt.

In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wurden an der Akademie die deutsche und französische Sprache eingeführt. Zur Zeit des Hetmans J. Mazepa¹⁴ erlebte die Kiewer Akademie ihre höchste Blüte. Vor der Schlacht bei Poltawa betrug die Zahl aller Studierenden 2000¹⁵. Das beste Zeugnis für die Bedeutung der Akademie ist die Festrede zum Andenken an P. Mohyla im Jahre 1714/15, in welcher betont wurde, daß „unser Vaterland“ mit seiner Akademie nicht nur Moskowien, sondern auch

anderen Ländern die Möglichkeit biete, sich geistig zu bereichern¹⁶.

Die Akademie war von großer Bedeutung für das damalige Geistesleben. Sie stärkte das Kosakentum und die ukrainische Revolution von 1648¹⁷; sie regelte den Pulsschlag des Kulturlebens; sie war die Vermittlerin zwischen der Kultur des Orients und des Okzidents und förderte die Ausbreitung der antiklassischen und christlichen Weltanschauung. Dadurch aber, daß die Wissenschaften nach dem scholastischen System, und daß statt des Lebens die Theologie vermittelt wurde, konnte sich das wissenschaftliche Interesse nicht entwickeln. Außerdem verletzte sie durch ihren „christlichen Kosmopolitismus“ oder, richtiger, durch ihren Universalismus das nationale Empfinden.

Infolge der Vernichtung des politischen Lebens der Ruß-Ukraine durch Moskowien verlor Kiew seine Missionsbedeutung. An seiner Stelle wurde das Kulturzentrum Ost-Europas die Petersburger Akademie der Wissenschaften, deren bedeutendste geistige Kräfte deutsche Gelehrte waren¹⁸.

Nach dem Vorbild der Kiewer Akademie wurden Kollegien gegründet in Winnica (1634), Kremenec (1636), Černigow (1702) und Charkow (1726).

Slawisch-lateinische Vorbereitungsschulen befanden sich in Perejaslaw, Bilgorod, Poltawa, Kursk (1737) und in Staryj Oskolkow (1741).

Daneben gab es bereits in der Ruß-Ukraine Volksschulen. Sie bildeten die Fortsetzung der Schulen der Kirchenbrüderschaften. Über sie berichtet Paul Alepskij, der den antiochischen Patriarchen im Jahre 1654 durch die Ukraine nach Moskowien begleitete¹⁹. Seine Beobachtungen stützen sich nur auf die Reise durch die rechtsufrige Ukraine. Für die Schulen der linksufrigen Ukraine bilden Dokumente der lokalen Administration, die aus der Zeit von 1740—1747 erhalten sind, die Grundlage für eine historische Betrachtung. Durch sie wissen wir, daß in nur sieben „Regimentern“ (d. s. Verwaltungsbezirke) auf 1098 Dörfer, die Städte nicht gerechnet, 866 Schulen und 569 Spitäler kamen²⁰. Im Jahre 1804 gingen diese Schulen durch die Einführung der moskowitzischen Schulsatzungen zugrunde²¹.

Die Volksschulen bestanden auch im Saporogergebiet²². Auch dort waren Kirche, Schule und Spital für jede Kirchengemeinde unbedingt notwendig. In der „Sič“ gab es eine besondere Volksschule für Waisenkinder. Im Jahre 1750 betrug die Zahl der Schüler 80. Die Schulverfassung war nach kosakischem Muster eingerichtet. Die Schüler wählten unter sich zwei Führer, einen für die kleineren, einen zweiten für die größeren Kinder. Sie besaßen gemeinsam eine Summe Geldes. In der Schule herrschte ein ritterlicher Geist. Sie unterstand der Verwaltung der Kosaken. Die Lehrgegenstände waren Religion, Lesen, Schreiben, Rechnen und Singen.

Im Jahre 1576 wurde die Schule am „Samaras-Nikolaus-Kloster“ gegründet mit den Lehrgegenständen der Schule der „Sic“²³.

Im Zusammenhang mit der Verbreitung der Volksschulen bildete sich ein besonderer Stand von „umherziehenden Lehrern“.

Diese Lehrer richteten eine Art Volksschule ein. Zu dieser Gruppe gehörte auch der ukrainische Philosoph Skoworoda. Auf Grund eines Erlasses des moskowitzischen Herrschers vom Jahre 1782 und infolge der Entwicklung des Feodalismus, der Leibeigenschaft in der Ukraine, mußte dieser Stand allmählich verschwinden. Die Bedeutung dieser „umherziehenden Lehrer“ lag darin, daß sie eine Verbindung zwischen der akademischen Bildung und der des Volkes herstellten.

Es ist von Interesse, hier auch den geistig-kulturellen Zusammenhang der Ruß-Ukraine mit dem Okzident (dem lateinischen sowohl, als auch dem protestantischen) zu erwähnen. Ihn bildeten jene ukrainischen Studierenden, die ihre Bildung an okzidentaln Universitäten entweder fortsetzten oder beendeten. Außer in Litauen (Wilna), Polen (Krakau), Böhmen (Prag) traf man ukrainische Studierende am häufigsten in Italien (Padua, Venedig, Rom), in Deutschland (Königsberg, Danzig, Halle, Straßburg, Göttingen, Kiel) und in den Niederlanden (Leyden)²⁴. Manche dieser Ukrainer studierten nicht ohne eine gewisse Tendenz im Auslande. Darüber berichtet am besten S. Kopystynskij († 1627) in seinem Werk „Palinodia“ aus dem Jahre 1621: „Wenn wir Rossower (Ukrainer) uns in deutsche Länder begeben, um zu studieren, so leitet uns dabei nicht die lateinische, sondern die griechische Vernunft... Von den Wissenschaften erwähnen wir das für unser eigenes Geistesleben Wertvolle und scheiden Spreu von dem Samen²⁵.“ Obwohl diese Absicht gut war, mußte jene Tendenz schließlich doch negativ wirken, weil über der „griechischen“ die ukrainische Vernunft vergessen wurde. Die „Anziehungskraft“, die der Okzident auf die ukrainische Jugend ausübte, rief eine Annäherung zwischen der ukrainischen und der okzidentaln Kultur hervor, nicht nur auf dem Gebiet der Theologie, wie F. Haase bemerkt, sondern auch auf dem der Ethik²⁶.

Philosophie und Weltanschauung in dieser Epoche. In dieser Epoche war die Philosophie noch keine Wissenschaft. Das heißt nicht, daß das ukrainische Volk „keine Lust“ daran hatte, sondern es kommt daher, daß keine festen Punkte vorhanden waren, an denen die Philosophie einen Halt für weiteres Gedeihen gefunden hätte. Von der zwar sehr reichen, aber in kein System gebrachten Volksphilosophie soll hier nicht die Rede sein²⁷. Zur Zeit H. Skoworodas (seit 1766) stand es um die Philosophie auch nicht besser, weil unter der moskowitzischen Herrschaft freies Denken nicht nur verachtet, sondern sogar unterdrückt wurde²⁸.

Die Weltanschauung dieser Zeit entwickelte sich aus Impulsen des religiösen Gefühls und des ethisch-sozialen Geistes. Nicht die intellektuellen Seiten, sondern die emotional-voluntativen waren die herrschenden Elemente. Ihre Kraft beruhte auf der göttlichen Offenbarung, Vorsehung und dem Glauben an Gott. Daher war diese Weltanschauung auch mehr naiv als real, mehr dogmatisch als kritisch und mehr mystisch als verstandesmäßig.

Die Vertreter der Nachrenaissance in der Ruß-Ukraine. Mit der italienischen Renaissance konnte die Ruß-Ukraine nicht Schritt halten. Der Kampf um ihr nationales Dasein gegen fremden Expansionsdrang nahm ihr Kraft und Zeit dafür fort. Erst nach 1705 begann ein Aufstieg des ukrainischen Geisteslebens. Bis dahin tauchten nur ab und zu Reflexe fremder Kulturen auf. Die hervorragendsten Vertreter dieser verspäteten Renaissance waren: Th. Prokopowič, G. Konnykij, H. Poletyka und H. Skoworoda.

Th. Prokopowič (1681—1736)²⁹. Bemerkenswert für das damalige ukrainische Geistesleben ist die Tatsache, daß Prokopowič die Einführung der geschichtlichen Methode, welche von den deutschen, protestantischen Theologen J. F. Buddeus (1667 bis 1729), J. Gerhard (1582—1637) und anderen angewandt wurden, vertrat. Er näherte sich Gregor von Nazianz und Klemens von Alexandrien. In der Familie seines Schülers J. Markowič (1696—1750) las er Bakon (1651—1666), Descartes (1590 bis 1650), Hobbes (1588—1679) und Kopernikus (1473—1543).

Neben der geschichtlichen Methode bevorzugte Prokopowič die antik-klassische Form mit nationalem Inhalt. Seinen Schülern empfahl er Homer, Virgil, Tasso als Epiker, Horaz, Ovid, Katulius als Lyriker und Seneka, Plautus, Terenz als Dramatiker und Komödiendichter. Er verließ sich auf die Beurteilung von Pontalo, Sannazaro und Erasmus von Rotterdam.

In der Philosophie näherte er sich den Apologeten, indem auch er die Philosophie der Theologie unterordnete für „das Wohl und den Nutzen des Nächsten“.

Der Akademiker N. Petrow bezeichnete Th. Prokopowič als einen der ersten Vertreter des Klassizismus in der Ukraine³⁰.

G. Konnykij (1717—1795)³¹. Seine Bedeutung für die Ukraine liegt in der Verbreitung und Vertiefung der klassischen und humanistischen Welt. Die Philosophie faßt er im idealchristlichen Sinne auf. Zugleich war er der erste Systematiker der Theologie an der Kiewer Akademie.

Konnykij war ein Gegner des Materialismus und des Feodalismus, die er für die Quellen der Unwissenheit, Sittenlosigkeit und Falschheit hielt. Nach seinem Urteil entsprangen auch das Freimaurertum und die Sekten aus der gleichen Quelle.

Seine Schüler bezeichneten die Zeit seiner Tätigkeit an der Akademie als die „gute Zeit Homers und Achills“³².

G. Poletyka (1723—1784)³³. Neben Prokopowić und Konnykij spielte im damaligen Geistesleben der Ukraine auch G. Poletyka eine Rolle. Ein Zögling der Kiewer Akademie (1737 bis 1745), war er in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein bedeutender Träger des ukrainischen Staatsgedankens im Geiste der Solidarität. Eine Bestätigung finden wir in seinem Werk „Istorija Rusow“ (1769). Dieses Werk hat, nach Ansicht Dragomanows, in viele Köpfe menschliche Gedanken gepflanzt³⁴. Ausgehend von dem Grundsatz, „daß jedes Geschöpf das Recht auf sein Dasein habe, sowie sein Eigentum und seine Freiheit verteidigen könne“, entwickelte Poletyka die Forderungen der nationalen Liebe, des menschlichen Humanitätsgefühls und der politischen Freiheit, welche sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk hindurchziehen. Die wesentlichste Bedeutung seines Werkes liegt darin, daß es die Tradition der Ruß-Ukraine umfaßt.

Zusammenfassung: Wie die Geschichte des ukrainischen Volkes keine gerade Linie bildet, so haben auch dem Fortschreiten der Kultur häufig Hindernisse im Wege gestanden. Durch die anhaltenden Kriege litt die Entwicklung immer wieder unter längeren oder kürzeren Unterbrechungen. Während dieser Kämpfe stand die ukrainische Kultur im wesentlichen unter dem Einfluß dreier Faktoren: des slawisch-naturalistischen, des orientalisch-griechischen und des lateinisch-protestantischen.

Entsprechend der historisch-kulturellen Entwicklung bildete sich die Welt- und Lebensanschauung des ukrainischen Volkes. Dadurch, daß seine Seele von dem Gehalt des christlich-ethischen Gefühls erfüllt war, konnte das rationalistische und realistische Moment nicht durchdringen.

Der christlich-ethischen und metaphysisch-mystischen Weltanschauung zahlte auch Skworoda seinen Tribut in seiner Philosophie.

II. Leben und Wirken H. Skoworodas.

Motto: „... Stoiker. Er macht sich unabhängig von allen Lockungen seiner in die Welt verflochtenen Einbildungskraft; er schaltet nach Möglichkeit das Moment der Rezeptivität aus seinem Verhalten aus und strebt, nach den Gesetzen seiner eigenen Natur, d. h. nach dem Prinzip der gesetzlichen Übereinstimmung mit sich selbst, zu handeln.“ E. Spranger. (Lebensformen. Berlin, 1922, 3. Aufl. S. 124.)

1. Die bis jetzt bekannten Charakterzüge H. Skoworodas.

Um aus den vielen Charakteristiken Skoworodas ein klares Bild zu gewinnen, führe ich hier die bedeutendsten an.

Noch zu seinen Lebzeiten wurde er der „Weise“ („rasumnyk“), Epikur oder Diogenes (im negativen Sinne) genannt. Auf die abfälligen Beinamen und Verspottungen erwiderte Skoworoda, daß er in seinem Leben keine Veranlassung dazu gegeben habe und ihm dieselben seiner Überzeugung nach nicht zukämen. Nach seinem Tode verbreiteten und vermehrten sich diese Beinamen in großem Maßstabe, und zwar:

Im Jahre 1817 sah man in der Persönlichkeit Skoworodas nicht mehr Diogenes und den Zyniker, sondern den Stoiker und Mystiker (Hes-de-Kalwe). Der letzte Biograph Skoworodas fügt hinzu, daß Skoworoda zu seinen Lebzeiten die Menschen nicht wie Diogenes mit der Laterne suchte, sondern „seine gute Seele betrachtete diese Welt in dem Sinne, daß sie, wenn sie auch voller Laster sei, dennoch immer viele gute Sterbliche ernähre“.

In demselben Jahre äußerte sich noch ein anderer Zeitgenosse Wernet über Skoworoda folgendermaßen: „Der Skoworoda gebührende Platz ist zwischen Diogenes und Sokrates. Er hätte in Griechenland zur Zeit des Sonderlings von Synope mit seinen Eigenschaften und seinem Benehmen eine hervorragende Rolle spielen können.“

Im Jahre 1823 spricht J. Snegirew von ihm als einem weisen Idealisten: „Er lebte mehr für andere als für sich, sagte seinen Mitmenschen die Wahrheit ins Antlitz und starb, ohne sein Wanderleben zu beklagen, in welchem er nicht nur Schüler, Lehrer, Sänger und Hirt gewesen war, sondern auch ein Weiser, der immer trachtete, höher zu stehen als seine Umgebung, seine Prinzipien zu bewahren und sich vor der

damals herrschenden Meinung nicht zu beugen, da diese uns von der Gerechtigkeit und Tugend ablenkt⁴."

J. Sreznewskij sah in Skoworoda einen Menschen, dessen Intellekt zu stark vom Mystizismus beherrscht wurde. Infolgedessen wäre er immer mürrisch, abgeschlossen, ehrgeizig, Satiriker gewesen, und aus diesem Grunde habe er auch die Menschheit mit denselben Augen angesehen wie Rousseau — pessimistisch (1834)⁴.

Chisdeu widerlegte alle Skoworoda im negativen Sinne gegebenen Beinamen und behauptete, daß er es verdiene, mit Sokrates verglichen zu werden (1835). „Ich verheimliche seine Schwächen nicht..., aber ich werde ihn gegen ungerechte Urteile, die zu seinen Lebzeiten und nach seinem Tode über ihn ausgesprochen wurden, verteidigen. In dem einen und anderen Falle habe ich das eine Ziel im Auge: den in Vergessenheit geratenen Namen in Erinnerung zu bringen und den durch abfällige Urteile verkleinerten Ruf eines außergewöhnlichen Menschen zu erneuern⁵." Zur Bekräftigung seiner Ansicht nahm Chisdeu drei Momente heraus, welche Skoworoda dem Sokrates nahe brächten, und zwar: die Berufung von oben, die Selbsterkenntnis und den gesunden Verstand als eine göttliche, aber erworbene Gabe. Diese drei Momente behandelte er folgendermaßen: „So wie Sokrates, fühlte auch Skoworoda in sich die Berufung von oben — Lehrer seines Volkes zu sein... Was für Sokrates Daimon war, war für Skoworoda seine Minerva. Enthusiasmus und Ironie waren die Grundtriebe in beider Leben. Wie Sokrates, so lehrte auch Skoworoda, daß Anfang und Hauptbedingung des Wissens und Verstehens das Selbsterkennen sei. Ähnlich wie Sokrates seinem griechischen Volke das Wesen der menschlichen Natur als Besonnenheit, abhängig vom gesunden Verstand, erklärte, so erklärte Skoworoda seinem ukrainischen Volke das Wesen der menschlichen Natur in ihrer Beziehung zur göttlichen Vernunft. Wie Sokrates, so beschränkte er sich weder auf Ort noch auf Zeit; er lehrte alle Menschen, die seinen Weg kreuzten, und zwar überall — an Kreuzwegen, auf Märkten, Friedhöfen usw.⁶."

N. Karasin äußerte sich im Jahre 1844, „daß wir unter dem ukrainischen Schopfe und in dem ukrainischen Kittel unseren Pythagoras, Origenes, Leibniz hätten⁷."

Im Jahre 1861 hörte man über Skoworoda: „Er war ein ukrainischer Dichter, Philosoph, ein Mensch der Tugend und Christ im vollen Sinne des Wortes⁸."

Dies hat zwei Arten von Widerhall hervorgerufen: die moskowitzische Kritik und die ukrainische Verteidigung⁹. Die erste beurteilte den ukrainischen Philosophen als „Ausgeburt der Scholastik“, welche wegen ihrer Veraltung „unbedingt der

Vergessenheit zu übergeben sei"⁹. Die zweite verteidigte ihn und versuchte zu beweisen, daß der ukrainische Philosoph, obwohl bei ihm Anklänge an die veraltete Scholastik vorhanden seien, doch das Wissen seiner Epoche verkörpere, das seinen besonderen Wert habe, und in dem außer dem scholastischen auch ein antik-christlicher Gehalt verborgen liege¹⁰.

Nach dem Jahre 1894 besserte sich die Beurteilung des ukrainischen Philosophen. Er wurde jetzt mehr vom wissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet, und zwar auf Grund seiner Werke und von dazu berufenen Persönlichkeiten. Zu diesen gehörten: D. Bahalij, F. Zelenohorskij und A. Efimenko, A. Lebedew, N. Petrow und E. Radlow¹¹.

Der Akademiker Bahalij nennt in seinen Werken Skoworoda einen ukrainischen Philosophen-Moralisten mit religiösem Anstrich. „Wenn wir unser Augenmerk auf die Themen, die Skoworoda in seinen wissenschaftlichen Abhandlungen und Literaturwerken behandelt, und auf deren Inhalt lenken, so kommen wir unwillkürlich zu dem Schluß, daß unser ukrainischer Philosoph zugleich auch ein religiöser Denker war. Mit anderen Worten, die Philosophie war für ihn Religion und die Religion Philosophie... Davon ist seine religiös-philosophische Weltanschauung durchdrungen. Deshalb kann sie nicht geteilt werden in Philosophie und Theologie: beide Elemente sind bei ihm organisch verbunden und bilden ein einheitliches Ganze... Als religiöser Denker blieb Skoworoda zu seiner Zeit auch wirklicher Philosoph, denn er machte es sich zur Aufgabe, die Wahrheit zu erklären¹².“ Die ungerechtfertigten Urteile über die Persönlichkeit Skoworodas lehnt Bahalij mit dem Hinweis, daß Skoworoda von der ukrainischen Psyche geschaffen und durch die antik-klassische Philosophie vor dem Mystizismus und dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts gerettet wurde, ab¹³. „In keinem Falle kann man sich damit einverstanden erklären,“ äußert sich der verdiente Forscher an einer anderen Stelle, „daß Skoworoda überall (im Leben) die Schattenseiten zu entdecken trachtete und daß dieser Umstand sein Streben zum allgemeinen Guten eindämmte. Er zeigt überall ein positives Lebensideal und von diesem Ideal sind auch alle seine Werke durchdrungen¹⁴.“ „Er war eine jener Erscheinungen, mit denen uns von Zeit zu Zeit der Genius unseres Volkes beschenkt, ein tiefer Denker, der ein außerordentlich logisches, harmonisches System besaß und es frei von allen Widersprüchen aufbaute. Seine Tätigkeit war die eines wirklichen Philosophen und Gelehrten, wobei er in seiner Bescheidenheit sagte, — die Wahrheit gehört niemandem.¹⁵“

Der Professor der Philosophie an der Charkower Universität F. Zelenohorskij äußert bei einer Besprechung der philosophischen Konzeption Skoworodas folgendes: „Er war ein wirklicher Philosoph oder, richtiger, ein Philosoph im antik-klassischen

Sinne, ein Philosoph, der in sich die Einheit des Gedankens und des Lebens verkörperte. Als Philosoph und Naturbeobachter erfaßte er mit der Vernunft den wirklichen Sinn des Lebens; er hatte erkannt, daß es ohne Tugend und Streben kein Leben gibt, ohne Arbeit keine wirkliche Zufriedenheit und Freude — sei es die Arbeit mit dem menschlichen Verstande, sei es die Ausübung der menschlich-moralischen Pflichten und Verbindlichkeiten innerhalb der Gesellschaft, sei es die gewöhnliche physische Arbeit; denn die Ruhe der Seele, vereint mit der Genügsamkeit und Seelengüte, welche vom Menschen in diesen als höchstes Gut erlangt wird, wird auf keinem anderen Wege als durch ununterbrochene Arbeit — ohne zu ermüden — erreicht. Skoworoda lebte gemäß seiner Überzeugung als wirklicher Philosoph und deshalb erscheint uns sein Leben als unaufhörliche Arbeit und große Tat¹⁶." Zur allgemeinen Charakteristik Skoworodas sagt Zelenohorskij, daß er vor allem ein Philosoph-Moralist, dann Theologe und sogar Dichter war.

Die verdienstvolle Historikerin A. Efimenko sah in dem ukrainischen Philosophen einen Rationalisten pure sang mit dem Geist einer pantheistischen Weltanschauung¹⁷. „Skoworoda bringt auf den Altar seines Dienstes nicht Reste von seinem Überfluß, sondern seine Seele selbst, das Blut seines Herzens¹⁸.“ „Aber weder die Zeitgenossen Skoworodas,“ wie A. Efimenko weiter anführt, „noch seine Erben verstanden seine Philosophie. Wir lernten ihn mit dem Beinamen Mystiker kennen, dessen Werke durch seine Sprache wie in Dunkel gehüllt und kaum verständlich sind¹⁹.“

Überaus aufrichtig charakterisiert Professor A. Lebedew Skoworoda als ukrainischen Philosophen: „Skoworoda, welcher als Philosoph den Stolz der Ukraine darstellt, war nicht nur Philosoph, sondern auch Theologe und möglicherweise vielleicht mehr Theologe als Philosoph..., der ohne Zweifel seine Vernunft an berühmten Vertretern des theologischen Gedankens in der antiken Zeit im Orient bildete²⁰.“

Der Akademiker N. Petrow, der beste Erforscher der Geschichte der Kiewer Akademie und ihrer kulturellen Bedeutung für die Ukraine, äußert sich über Skoworoda, daß er nicht nur ein Philosoph sei, sondern sogar einer der ersten Repräsentanten der Wiedergeburt des Klassizismus und der antiken Philosophie in der Ukraine²¹. Diese Meinung N. Petrows ist ein besonderes Zeugnis für die Geistesgröße des ukrainischen Philosophen und für die Richtigkeit der Beurteilung, welche aus den Werken der Forscher aus dem Jahre 1894 hervorgeht.

Zum Schluß will ich noch einige Worte des russischen Geschichtsphilosophen E. Radlow anführen: „Skoworoda war ein Weiser, ein Lehrer des Lebens und kein Gelehrter, der bestrebt war, die Erscheinung der äußeren und inneren Welt

zu erklären. Sein Leben im Einklange mit seiner Lehre ist hervorragend und der Beachtung würdig²²." „Bei ihm vertrug sich der Mystizismus mit dem Rationalismus, die wahre Religiosität mit der Achtung vor dem Recht des Verstandes und der Wissenschaft. Er vermischt nicht die Religion mit dem Aberglauben, wie dies gewisse Zeit hindurch W. Belinskij tat²³." Schließlich fügt E. Radlow hinzu, daß „Skoworoda vorwiegend ein religiös-moralischer Philosoph gewesen ist²⁴."

L. Tolstoj sagte von Skoworoda, daß „er ihm mit Bewunderung nahe stehe". Darüber werde ich noch einmal an anderer Stelle sprechen.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch einige Worte von W. Bonč-Bruewič, dem Erforscher des russischen Sektenwesens, erwähnen, welche sich auf den ukrainischen Philosophen beziehen. Er äußerte sich folgendermaßen: „Noch im Jahre 1900, als ich die Weltanschauung der russischen christlichen Israeliten systematisch zu studieren begann..., noch damals fiel mir die auffallende Ähnlichkeit der Lehre des ukrainischen Greises... mit dieser tief völkischen, religiös-sozialen Lehre ins Auge, der die Geistlichkeit der herrschenden Kirche den spöttischen Namen „Chlysty" gab und gibt, obwohl die Lehre ihrem Wesen nach einen sehr wertvollen interessanten und äußerst altertümlichen Beitrag zur Erkenntnis des Christentums darstellt. Wir sind fest überzeugt, daß Skoworoda einer der Haupttheoretiker der geistlichen Christen gewesen ist, indem er in seinen Schriften geistreich das niederschrieb, was überall rings um ihn in den geheimen Gemeinden der Volksmasse besprochen und erörtert wurde²⁵."

Nicht unerwähnt darf auch die Auffassung W. Radsichow-skijs sein, als einer Stimme aus der Mitte des Volkes: „Immer mangelte es an irgend etwas, alles strebte nach irdischem Hab und Gut, alles wurde durchtränkt mit Eigennutz und Materialismus, nirgends sah man vollkommene Naturen, welche nach großen Geistern, wie Sokrates, Plato, Buddha, Christus, Nietzsche suchten. Alles bewegte sich im Staube und bedrückte noch dazu das schon bedrückte menschliche Leben. Der Mensch wurde im Stich gelassen, indem man ihm sagte: dein Glück liegt in deiner Hand... Und was geschieht mit der Welt, mit dem ewigen Werden und mit dem Sinn des Lebens? Wie steht es mit den Fragen der Beurteilung des Vergangenen und Zukünftigen? Wohin damit?... Dessenungeachtet leidet, sich in Schmerzen windend, das Volk. Es hat keine wahren Lehrer, denen die ewigen Schicksale, die Fragen der Ewigkeit und nicht der irdische Ruhm und Stolz am Herzen lägen. Einst gab es bei uns in der Ukraine einen Ritter des Geistes Skoworoda, der Sokrates, Buddha und Nietzsche ebenbürtig war, aber er war uns unbekannt, denn man hat seine Stimme tief begraben und erstickt durch die jahrhundertelange Unter-

drückung. Wir müssen ihn erst hervorholen, er muß auferstehen, gehen und verweilen in der Ukraine. Dies ist seine Heimat, hier findet er Verständnis, denn noch in der Tiefe, ganz auf dem Grunde seines Vaterlandes hat sich die Ritterlichkeit des Geistes erhalten: die Lebenden werden den von den Toten Auferstandenen lieb gewinnen und verstehen²⁵."

2. Das Leben und die Persönlichkeit Skoworodas.

Das Leben Skoworodas zu erforschen ist nicht leicht. Wohl liefert uns sein erster Biograph M. Kowalynskij als Schüler Skoworodas im allgemeinen genug gutes Material, welches uns die Persönlichkeit seines Lehrers recht deutlich vor Augen führt. In chronologischer Hinsicht aber weist sein Werk Mängel auf. Vieles ist darin ohne Angabe der Jahreszahlen dargestellt, besonders für die erste Hälfte des Lebens des ukrainischen Philosophen. Dieser Mangel an chronologischen Daten nimmt uns die Möglichkeit, sowohl das Leben Skoworodas im einzelnen genau kennen zu lernen, als auch die Entstehung seiner philosophischen Weltanschauung zu verfolgen.

Bezüglich der Arbeit Kowalynskijs selbst muß gesagt werden, daß sie, obwohl auf eigenen Wahrnehmungen und auf Aufzeichnungen seines Lehrers beruhend, dennoch infolge seiner Herzengüte unter einer gewissen Subjektivität leidet¹.

Bis zu einem gewissen Maße ergänzen die biographischen Nachrichten über Skoworoda die Abhandlungen Hes-de-Kalwes, Wernets, Snegirews, J. Sreznjewskijs, H. Danilewskijs, D. Bahalijs und N. Petrows. Die übrigen Werke über Skoworoda, welche speziell sein Leben behandeln, sind Wiederholungen der erwähnten Autoren. Manche von ihnen zeichnen sich infolge Unkenntnis der Geschichte und der geistigen Kultur des ukrainischen Volkes durch falsche Darstellungen aus.

a) Seine Kinder- und Lehrjahre.

Hryhorij (Gregor) Skoworoda wurde den $\frac{22. \text{ XI.}}{2. \text{ XII.}}$ 1722 in Černuchy, Bezirk Lochwycja, Gouvernement Poltawa, oder nach der damaligen administrativen kosakischen Landeseinteilung in der Cernucher Hundertschaft des Lubnyer Regiments, geboren. Er entstammte einer alten ukrainischen Kosakenfamilie. Sein Vater hieß Ssawa (Sabbas), seine Mutter Pelahiä (Pelagia)². Schon in seiner Kindheit traten in seinem Charakter Anzeichen von Geistesstärke, Neigung zur Musik und Lust zum Lernen hervor. Seine ersten Kenntnisse im Lesen, Schreiben, Rechnen und in der Religion erwarb er sich in seinem Heimatsorte, und zwar „nach seinem siebenten Lebensjahre“³.

Den Neigungen seines Sohnes entsprechend, schickte ihn sein Vater zum Studium in die Kiewer Akademie, ungefähr um das Jahr 1738. Wie der Akademiker N. Petrow dokumentarisch nachweist, trat H. Skoworoda anfangs in die erste Klasse der Parva und lernte bis zu einer Unterbrechung in den Klassen der Infime Grammatik und Syntax.

Nach einiger Zeit wurde Skoworoda wegen seiner natürlichen Begabung für Musik und Gesang und wegen seiner „angenehmen Stimme“ für die kaiserliche Hofsängerkapelle aus-erwählt und zugleich mit anderen im Jahre 1741 „anlässlich der Thronbesteigung“ der Kaiserin Elisabeth (24. Dezember 1741 bis 1762) nach Petersburg geschickt⁴. Skoworoda verblieb nicht lange in der Kapelle, denn mit der Ankunft der Kaiserin im September 1744 in Kiew kehrte auch er mit anderen Sängern zurück, blieb in Kiew und begann „wieder zu lernen“⁵. Sein Vater lebte zu dieser Zeit nicht mehr.

In Kiew begann der zweiundzwanzigjährige Skoworoda eifrig die Wissenschaften zu studieren und befaßte sich mit hebräischen, griechischen und lateinischen Sprachstudien, nebenbei beschäftigte er sich mit Rhetorik, Mathematik, Naturgeschichte, Metaphysik und Theologie⁶.

Die sechs Jahre seines Aufenthaltes auf der Kiewer Akademie (1744—1750) waren für ihn von großem Nutzen. Unter der Leitung seiner Lehrer — G. Konnykij, M. Kosačynskij, W. Laščewskij u. a. — erwarb er sich bedeutende Kenntnisse und ergänzte dieselben durch Lesen von Büchern aus der damaligen Akademikerbibliothek, welche im Jahre 1780 durch Feuer sehr gelitten hatte⁷. Bei seinem Studium neigte er nicht so sehr zu den Natur- als zu den Geisteswissenschaften.

Welchem Lebensberuf er sich nach seinem Studium widmen wollte, ist unbekannt. Denn zum geistlichen Beruf, für welchen ihn sein verstorbener Vater und der Kiewer Erzbischof bestimmt hatten, hatte er keine Lust, weil er nicht „ungehobelte Balken“ — wie er sich im Jahre 1764 in Kiew geäußert hat — vermehren wollte⁸. Diese Tatsache, seine Unlust zum geistlichen Berufe aus innerem Protest gegen die kirchliche Orthodoxie, zeigt uns den in seiner Seele versteckten Beruf, dem er auch seine Studien in Kiew widmete. Dieser Beruf war der des Philosophen, der ewig beschäftigt ist mit dem Suchen nach der Wahrheit des Lebens, nach den Lebensidealen, nach seinem wahren Gott. Hierin äußerte sich auch der Charakter Skoworodas. Hier zeigt sich seine Unermüdlichkeit und Entschlossenheit, seine Unversöhnlichkeit besonders gegen die alten Lebensformen mit der formellen Ethik und der scholastischen Anschauung. Seine ukrainische Natur kommt darin zum Ausdruck.

Die Anregung zum Protest gegen das alte Leben und die alte Weltanschauung fand Skoworoda in der antiken Philosophie und Patristik noch zur Zeit seiner Studien in der Kiewer Aka-

demie. Denn es wäre naiv, zu glauben und beweisen zu wollen, daß er von der Antike erst im Auslande erfahren hat. Daß er hier sein Wissen vertiefte, erweiterte und sozusagen reinigte, dem wird niemand widersprechen.

Aus der antiken Philosophie und Theologie kannte Skoworoda die vorsokratische Philosophie mit dem „lieben“ Thales und Pythagoras, den Sokrates, den „Gottsucher“ Plato, Aristoteles, Epikur, Philon von Alexandrien, die Lehre der Stoiker, Zyniker, Aurel, Lucian, Plutarch, von den Schriftstellern Horaz, Virgil, Cicero, Seneca, Lucretius, Persius, Terentius und Plautus. Ferner gibt Kowalynskij an, daß Skoworoda auch die neuen Philosophen kannte, ohne allerdings im einzelnen ihre Namen zu nennen. Nach meiner Meinung kann man zu den neuen Philosophen, die Skoworoda kannte, rechnen: Th. von Aquino, J. Scotus, N. Cusanus, G. Bruno, J. Böhme, Bacon von Verulam, R. Descartes, N. Malbranche, T. Hobbes, B. Spinoza, G. Leibniz, J. Locke und Ch. Wolff. Auch Newton und Kopernikus erwähnt er in seinen Werken. Ebenso war Galilei ihm nicht fremd. Er deutet Rousseau und Voltaire an, auch finden sich bei ihm Anklänge an die Gestalten der Reformatoren Luther und Kalvin und an den Pädagogen Amos Comenius.

Aus der Patristik waren ihm bekannt: Clemens, Origenes, Dionysius von Areopag, Gregor von Nazianz, Antonius von Ägypten, Ambrosius, Papst Gregor der Große, Augustinus u. a., welche die Sittlichkeit lehrten⁹.

Das unersättliche Verlangen nach Erkenntnis zog den achtundzwanzigjährigen Skoworoda nach Westen, ins Ausland, denn der Gehalt der Wissenschaften, welche in der Kiewer Akademie vorgetragen wurden, erschien ihm als unzureichend¹⁰. Seine Studienreise wurde gefördert durch seine „Kenntnisse der unumgänglichen notwendigen Sprachen, den Wunsch, in fremden Landen zu weilen,“ und die nicht geringe Protektion von seiten seiner Professoren. So nahm ihn der Generalmajor F. Wyśnewskij unter seine Obhut und reiste mit ihm um das Jahr 1750 nach Ungarn, in die Gärten von Tokaj¹¹. Wyśnewskij nahm zur selben Zeit noch einen anderen Landsmann, einen durch Schönheit ausgezeichneten Kosakensohn, Alexej Rosumowskij, „wegen seiner guten Stimme unter seine Obhut“, der dann während der Regierung der Kaiserin Elisabeth nicht nur Graf und Generalfeldmarschall, sondern auch ihr Ehemann wurde¹². Auf seiner Reise mit General Wyśnewskij hatte Skoworoda „mit dessen Erlaubnis und Unterstützung die Möglichkeit, von Ungarn aus Wien, Ofen, Preßburg und andere in der Umgebung befindliche Städte zu besuchen, wo er mit Menschen bekannt zu werden trachtete, deren Gelehrsamkeit und Wissen damals in großem Ansehen standen“¹³. Solche Bekanntschaften wurden Skoworoda ermöglicht durch seine Kenntnisse der lateinischen, deutschen und teilweise griechischen Sprache¹⁴. Andererseits erwähnt H.-de-

Kalwe, daß Skoworoda die Reise „echt philosophisch“ machte, d. h. zu Fuß und fast ohne Geld¹⁵. Er erzählt uns weiter, daß Skoworoda nach Italien gereist sei, in das Land, für welches er sich schon während der Vorlesungen in der Kiewer Akademie begeisterte. Was seine „echt philosophische“ Auslandsreise anbetrifft, so kann man eine solche annehmen nur von Ungarn aus in die umliegenden Städte und zurück zur Ukraine, denn solch eine Reise entsprach sowohl der Gewohnheit Skoworodas, als auch der mittelalterlichen Tradition, die nicht nur unter den Studenten der Ukraine, sondern auch unter den Studenten Deutschlands herrschte.

Seiner angeblichen Reise in die Schweiz im Jahre 1775 (?), von der M. Bezobrazowa spricht, und der zufolge Skoworoda in Lausanne gewilt und die Bekanntschaft Meinhardts gemacht haben soll, kann man keinen Glauben schenken, um so mehr als in der Abhandlung M. Bezobrazowas dies tatsächlich nicht bewiesen ist¹⁶.

Was das Studium Skoworodas in Halle anbetrifft, so kann ich hier die Wahrscheinlichkeit nicht zur Tatsache machen¹⁷.

Wie lange dauerte Skoworodas Auslandsreise? Was für „umliegende Städte“ waren es, die er bereiste und besuchte? Mit welchen Menschen, deren „Gelehrsamkeit und Wissen damals in großem Ansehen standen“, wurde er bekannt? Existieren Beweise, seien es auch nur Aufzeichnungen jener uns unbekannteren Gelehrten? Das alles sind Fragen, bei deren Lösung man nicht mit Beweisen, sondern vorläufig nur mit Vermutungen operieren kann. Man muß annehmen, daß Skoworodas Auslandsreise nicht länger als viereinhalb Jahre dauerte. Wenn er seine Reise im Jahre 1750 antrat, so kehrte er „echt philosophisch“ nicht später als im Jahre 1755 in die Ukraine zurück. Auf seiner Reise besuchte er die Universitätsstädte der deutschen Länder. Die Reise unternahm er mit dem General Wyšnewskij, kehrte aber „echt philosophisch“ allein zurück, denn als er in der Ukraine ankam, war er, wie Kowalynskij sagt, obwohl reich an Wissen und Kenntnissen, jedoch in schwieriger finanzieller Lage, hatte keine Wohnung und lebte bei seinen Bekannten¹⁸. Seine Reisewege waren die damaligen Handelswege, die von Kiew über Warschau oder Krakau nach Schlesien, Thorn, Danzig usw. führten, auf denen aus der Ukraine nicht nur Pottasche, sondern auch Weizen, Vieh und anderes Gut ausgeführt wurde¹⁹.

b) Seine Lehrtätigkeit.

Im Kollegium zu Perejaslaw. Nach seiner Rückkehr in die Ukraine lebte Skoworoda bei seinen Bekannten ohne eigenes Heim und Familie. Seine Mutter starb, als er noch auf seiner Auslandsreise war.

Um seine Gelehrsamkeit dem allgemeinen Wohle nutzbar zu machen, suchten seine Freunde für ihn einen entsprechenden

Wirkungskreis. Er erhielt im Jahre 1755 eine Einladung des damaligen Bischofs Johann Kozłowyc und durch ihn die Stelle eines Lehrers für Poetik im Kollegium zu Perejaslaw. Aber dadurch, daß Skoworoda den Inhalt seiner Vorlesungen nicht nach der damaligen gewöhnlichen „Lehrmethode“, sondern auf Grund neuer Prinzipien, welche für die Zöglinge fördernder waren, behandelte, wurde seine Lehrerkarriere untergraben²⁰. Die Art der Lehrtätigkeit Skoworodas erschien der Schulbehörde als Irrlehre; es gefiel ihr nicht, daß er von seiner Überzeugung nicht abgehen und seine Lehrtätigkeit nicht nach der alten scholastischen Methode — ohne Kritik des kirchlichen Lebens — ausüben wollte. Um seiner Überzeugung und seines Charakters willen wurde Skoworoda von seiner Stelle im Kollegium noch im selben Jahre entlassen. In der kurzen Zeit seiner Lehrtätigkeit im Kollegium schrieb er sein erstes Werk „Beurteilung der Poesie und Anleitung für die Kunst der Poesie“.

Hauslehrer. Nach dem Zusammenstoß mit der Schulbehörde läßt sich Skoworoda im Jahre 1755 in Kawraj bei S. Tomara nieder und wird Lehrer seines Sohnes Wasyl²¹. Er unterrichtete ihn nach seiner „neuen Methode“. Über diese „neue Methode“ schreibt Kowalynskij in seinem Werke folgendermaßen: „Die natürlichen Neigungen erfassend, begann Skoworoda mehr das Herz seines jungen Zöglings zu bilden, der Natur nur bei der Entwicklung helfend, und zwar auf eine planmäßige, leichte, nette, unmerkliche Art, ohne seinen Verstand vorzeitig mit Wissenschaften zu belasten²².“ Wegen der „herrschaftlichen“ Gesinnung, die damals in bezug auf das gewöhnliche Volk modern war, mußte Skoworoda so manche Demütigung erfahren und inneren Schmerz erleiden. Dieser innere Schmerz spiegelt sich besonders in seinen Briefen, seinen Versen und Liedern wider und ermöglicht uns nicht nur seine moralisch-menschliche Seelenstruktur, sondern auch die Art seiner Herkunft und Weltanschauung kennen zu lernen.

Die innere Tragödie und der Seelenkampf. Kowalynskij hat treffend den Seelenkampf Skoworodas mit folgenden Worten charakterisiert: „Himmel und Hölle ringen miteinander im Herzen des Weisen²³.“ Oder — das Ewige mit dem Vorübergehenden, das Geistige mit dem Materiellen, das Seelische mit dem Körperlichen, das Menschliche mit dem Tierischen. Seinen Seelenschmerz bezeugen seine eigenen Worte: „Oh! Du verfluchte Seelenqual! Du unersättliche Sorgenqual! Du nagst an mir seit meiner Jugendzeit... Wohin ich auch meine Schritte wenden mag — bist du doch überall und zu jeder Zeit mit mir²⁴.“ Die Seelenqual hat sehr verschiedene Quellen: er schaut nicht nur seine eigene Person, sondern auch seine Umgebung sehr pessimistisch an. „Wehe dir, o Welt, wehe dir, o Menschheit! Nach außen lachst du, im Innern klagst du mit der Seele... Eifersucht, Sorge, Furcht, unbefriedigte Begierde,

Ehrsucht, Sehnsucht, Feindschaft quälen dich Tag und Nacht und bedrohen dein Seelenheil, wie die Stadt Zion²⁵." Diese Seelenqual treibt Skoworoda aus Kawraj nach Perejaslaw²⁶, aus Perejaslaw in die Akademie nach Moskau, wohin er zusammen mit dem Archimandriten Wladimir Kaligraf²⁷ geht, von hier in das Troicko-Sergijewer Kloster zum „vielgelehrten“ Kirill, dem späteren Bischof von Černigow²⁸. Von hier kehrte er nach „freundschaftlicher“ Aussprache zurück in die Ukraine, von der „Heimatliebe“ hingezogen²⁹. Hier läßt er sich wieder bei S. Tomara nieder, beginnt von neuem seinen Sohn zu erziehen und gibt sich in seiner freien Zeit der Einsamkeit hin, der „Weisheitsliebe oder dem Suchen nach Wahrheit“³⁰. Dieses war sozusagen der Kulminationspunkt seines inneren Seelenkampfes, er dauerte beinahe ein halbes Jahr und beeinflusste sein ganzes Leben. Die Krise und die Lösung des Seelenkampfes zeigte die Überlegenheit des Menschlichen oder des Geistes über das Tierische oder Materielle, des Himmels über die Hölle³¹. Seine Hölle, d. h. seinen eitlen Willen, der in der „Grotte des Herzens“ sein Versteck hatte, bezwingt er mit dem Willen und der Stärke seines Geistes. Von all dem Eitlen wandte er seine Augen ab und beschloß ein ganzer Mensch zu werden, mit dem Herzen eines „Weltbürgers“, um die unschuldige, sorglose, wirkliche Zufriedenheit zu empfinden, welche durch einen reinen Verstand und ungezwungenen Geist aus den Schätzen des Ewigen geschöpft wird³². Einen solchen „Weltbürger“ entdeckte Skoworoda in sich während seines Seelenkampfes, einen Bürger, der den geistigen Gehalt der antik-christlichen Zeiten besaß, jedoch durchtränkt war von der Liebe zu seiner Heimat, der Ruß-Ukraine, die er überall und immer nur „seine Mutter“ nannte³³. Gegen „Großrußland“ hatte er immer „eine Abneigung“, wie dies Kowalynskij bezeugt, nicht weil er sich höher fühlte, sondern infolge der Feindschaft, welche zu dieser Zeit zwischen der Ruß-Ukraine und Moskowien herrschte³⁴. Daher haben alle Vorwürfe Frankos, welche Skoworoda bezüglich seines „Weltbürgertum“ gemacht wurden und die ihn der Nichtbeachtung des sozialen Elends der Ruß-Ukraine beschuldigten, keine Grundlage. Skoworoda war seiner Natur nach kein „Sozialist“, sondern nur ein Philosoph im vollen Sinne des Wortes. Er klagte nicht nur mit der Seele um die Freiheit seines ukrainischen Volkes, er sprach auch über sie mit flammendem Herzen: „Was ist die Freiheit? Welche Schätze birgt sie? Manche sagen, daß es goldene seien. Ach, nicht goldene: wenn wir sie mit dem Golde vergleichen, so ist das Gold im Vergleich zur Freiheit — Schlamm, Schmutz... Ewig sei Du, auserwählter Mann, Vater der Freiheit, Held Bohdan (Chmelnizkij) gepriesen³⁵." Seine Seelenqual, seinen inneren Seelenschmerz zeigt uns Skoworoda in seinem „Traum“ vom 24. November 1758 in demselben Kawraj, welcher, meiner Ansicht nach, nur die Summe der Träume seines bisher

durchlebten Lebens ist. In seinem Traum zieht er die Schlüsse aus dem, was er beobachtete und empfunden hat, meist auf dem Gebiet der Ethik und des Rationellen. „Überall wird man durch menschliche Laster und Gebrechen gequält.“ Eine Ansicht Skoworodas, die er in der Lebenseitelkeit und dem „asketischen Mönchtum“ — dem „Nest der verhaltenen Leidenschaften“ — sieht³⁹. Von diesen Lastern und Gebrechen befreite ihn sein Wille als „das große Gut des denkenden Wesens“³⁷, den er mit seiner ganzen Kraft in sich selbst vertiefte, nicht nur um sein „Ich“ oder auf Grund seines Verstehens das Innere des geistigen Menschen zu entdecken, sondern auch um die Ideale im Werden des Lebens zu ergründen. Diese Ideale entdeckte er in der Persönlichkeit des Sokrates, Epikurs und Christus. Indem er sein „Ich“ und diese Ideale entdeckte, blieb er in seinem Leben der „Weltbürger“ oder, besser gesagt, eignete er sich die Bürgerschaft jener großen Persönlichkeit an, um in seinem Vaterlande die Pflicht gegenüber dem Nächsten besser zu erfüllen. Daher beschloß er, „sein Leben im Ertragen, im Dulden, in der Keuschheit, Demütigung, Arbeitsamkeit, Herzensgüte, Einsicht zu üben, allen eitlen Nichtigkeiten, aller Gewinnsucht, allen Bemühungen um das Überflüssige und Entbehrliche zu entsagen.“ Dieser selbstentsagende Stoizismus brachte ihn mit Erfolg der „Weisheit“³⁸, dem unerschütterlichen Glauben an die göttliche Weltliebe, wie auch an die Schaffung des Universums durch den Schöpfer, die Natur Gottes näher.

Während der Zeit seines Seelenkampfes entdeckte Skoworoda sich in dem Geiste der Ewigkeit und den Geist der Ewigkeit in sich selbst, in seiner Seele³⁹. Der Wille führte Skoworoda aus der Sucht nach materiellen Werten heraus und brachte ihn in das Reich des Geistes, der Ewigkeit, in die aktuelle Unbegrenztheit des Absoluten. So wurde er, die äußere Selbsterkenntnis der inneren zugrunde legend, der Schöpfer seines eigenen „idealisierten“ Lebens. Als wirklicher Philosoph machte er aus seinem Leben das, was Sokrates, Epikur, Christus, ja, Spinoza gemacht hatten. Denn „die Seelenqual, die verfluchte Frucht der Unzufriedenheit zu bekämpfen, den Verstand und das Herz zu erfassen, durch die Übung, welche imstande wäre, ihre Bemühungen ins Gleichgewicht zu bringen, ist Sache keines anderen als des Philosophen, der sich selbst beherrscht“⁴⁰. Das spätere Leben Skoworodas zeigte und kristallisierte immer deutlicher die Grundzüge seiner Seele, seines Charakters und seiner Weltanschauung.

Im Kollegium zu Charkow. Im Jahre 1759 wurde Skoworoda als Lehrer der Poetik von der Charkower Schulbehörde berufen⁴¹. Es ist interessant, wie ihn Kowalynskij in dieser Zeit charakterisiert. „Die ganz neue Art seines Denkens und seiner Lehrmethode, sowie die originelle Art seines Lebens lenkte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf ihn. Seine

Kleidung war bescheiden, die Verpflegung eine vegetarische. Fleisch und Fisch aß er nicht, nicht aus Aberglauben, sondern aus innerer Überzeugung. Er schlief nicht mehr als vier Stunden am Tage und stand sehr früh auf... Immer lustig, voller Unternehmungsgeist, rührig, keusch, mit allem zufrieden, gefällig, gutherzig, gesprächig dort, wo er zu sprechen nicht gezwungen war, aus allem moralische Lehren ziehend, achtete er jeden Stand der Menschen, war fromm ohne Aberglauben und gelehrsam ohne Überhebung⁴².

Im Charkower Kollegium verbrachte er seine Schuljahre bis zum Jahre 1766/67, mit einer Unterbrechung von einem Jahr (1760/61), welche durch seine Auffassung des Mönchtums hervorgerufen wurde. „Denn Skoworoda führte, wie Kowalynskij bezeugt, sein Leben als Mönch nicht in den Klöstern, sondern in Freiheit, sich lossagend von allen Begierden, in der Unterdrückung des Egoismus, strebend nach göttlichem und nicht nach menschlichem Ruhm, um sich selbst als Ganzes zu bewahren und das Vermächtnis der Liebe und der Pflicht am Nächsten besser durchzuführen⁴³.“

Das ganze zweite Schuljahr 1760/61 verbrachte Skoworoda im Dorfe Staryca bei Bilhorod. „Sich dort niederlassend, widmete er sich der Erkenntnis seiner selbst und legte sich einen Plan zurecht, nach dem er seine darauf Bezug nehmenden Werke verfassen wollte.“ Außerdem übte er sich, seinen Gefühlen zu befehlen und sein Herz dazu zu erziehen, die Ordnung der Gottesschöpfung nicht zu beherrschen, sondern sich ihr unterzuordnen⁴⁴.

In dieser Zeit begannen schon in der damaligen russisch-ukrainischen Umwelt Nachrichten über ihn zu kursieren, es kristallisierte sich die öffentliche Meinung über die Art seines Denkens und seiner Weltanschauung, und viele Neugierige suchten gerne seine Bekanntschaft und Begegnung⁴⁵.

Anfang des Jahres 1761 finden wir Skoworoda wieder als Lehrer im Charkower Kollegium, und zwar bis 1766. Er unterrichtete in den Klassen der Syntax und lehrte die griechische Sprache. Außer seinen Vorlesungen im Kollegium erteilte er auch Privatlektionen; er unterrichtete und erzog Kowalynskij, klärte seinen Verstand und Geist, „welche von den halbgelehrten Schullehrern verdunkelt waren“⁴⁷. In seinen Gesprächen mit ihm teilt er den Menschen in zwei Teile, in einen inneren und einen äußeren, oder in einen Menschen mit Minerva und ohne Minerva⁴⁸. Der dankbare Schüler hat in der von ihm verfaßten Biographie seines Lehrers eingestanden, daß dessen Lehren ihm anfangs nicht nur neu, sondern auch schwer verständlich und kompliziert erschienen, so daß er ihretwegen in seinem Inneren den Kampf seines Geistes empfunden hat. Überdies „impften ihm die anderen Lehrer Abscheu gegen Skoworoda ein, untersagten ihm den Verkehr, verboten ihm, seine Gespräche an-

zuhören und sogar mit ihm zusammenzukommen“⁹. Dagegen liebte Kowalynskij, wie er selbst sagt, „sein Herz, obwohl er seinen Verstand fürchtete, achtete das Leben, drang aber nicht ein in das Wesen seiner Erwägungen, schätzte die Tugenden, wich dafür aber seinen Überzeugungen aus, berücksichtigte seine Eigentümlichkeiten, erkannte aber nicht die Wahrheit des Verstandes“⁵⁰. Schließlich überwand Kowalynskij die Vorurteile, neigte sich zur Lehre seines Lehrers und wurde sein wirklicher Schüler, aber nur in bezug auf Kenntnisse und Geist, denn im Inneren der Seele war er mehr ein weltlich-praktischer Mensch.

Im Jahre 1764 machten sie zusammen einen Ausflug nach Kiew, wobei Skoworoda ihm nicht nur dessen Bauweise und Geschichte, sondern auch seine altertümlichen Eigenheiten und Gebräuche erklärte.

Mit der Einführung von „Klassen der Sittlichkeit“ im Kollegium im Jahre 1766 wurde Skoworoda eingeladen, auch daselbst vorzutragen. Damals schrieb er sein Werk „Načalnaja dwer'ko christianskomu dobronrawiju“. „Alle aufgeklärten Menschen“, sagt Kowalynskij, „anerkannten in diesem Werke das reine Verständnis, die gerechten Ansichten, die erschöpfenden Erwägungen für die Beurteilung, das Einfühlen in die Veranlassungen edler Prinzipien, welche das Herz, den Gedanken aus dem Diesseits in das ihm ähnliche göttliche Jenseits tragen“⁵¹. Dafür gingen seine Ansichten, wie früher in Perejaslaw, so jetzt im Charkower Kollegium mit den alten, orthodoxen Überzeugungen auseinander. Er war daher gezwungen, unangenehme Zwischenfälle mit der Schulbehörde, an deren Spitze damals der Archimandrit Krajskij stand, auszutragen und schließlich einen öffentlichen Disput zum Schutze seiner Überzeugung und Ansichten, nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie und Moral, sondern auch auf dem der Theologie zu führen. Indem er seine Gedanken über Gott auseinandersetzte, sagte Skoworoda offen und ehrlich, daß es notwendig sei, über Gott würdigere und gescheiterte Ansichten zu haben als die, welche in den Klöstern, in den kirchlichen Satzungen und den Vorlesungen in den Kollegien und Schulen vorhanden sind. Mit diesem öffentlichen Disput endigt seine Lehrerkarriere in den Kollegien, es beginnt dafür von dieser Zeit ab seine Arbeit innerhalb des Volkes.

c) Skoworodas eigentliches Wanderleben.

Seine Lehrtätigkeit inmitten seines Volkes. Nachdem er seine Lehrtätigkeit in den Kollegien aufgegeben hatte, widmete Skoworoda sich ganz seinem Volke. Seine Lehrmethode war die des Sokrates; er bevorzugte die Form von Vorträgen und Gesprächen. So zog er wandernd durchs Land, durchdrungen von seinem Geist und seiner Überzeugung von dem Ideal des Lebens Christi. Das bezeugen seine eigenen Worte, die er immer wiederholte, „wenn du Christus sein willst, so nimm

vom Wanderer das, was er dir selbst reicht — übernehm seinen Geist“⁵². „Ich verließ alles dem Einen zuliebe, das ich im Laufe meines ganzen Lebens erreichen will, und zwar zu erkennen, was der Tod Christi sei und was seine Auferstehung bedeute“⁵³. Über den Tod Christi äußert er sich folgendermaßen: „Mit Christus zu sterben, bedeutet — die elementare, schwache Natur zu verlassen und ins Unsichtbare und Unfaßbare hinüberzugehen, zu denken und sich zu besinnen“⁵⁴. Über Christus selbst sagt er: „Er ist die erste Waise, denn alle haben Ihn verlassen, Er ist der erste Bettler-Greis, denn alles hat man Ihm genommen“⁵⁵. Nur das Ideal des Lebens Christi, wie auch das Ideal des Sokrates, Epikurs veranlaßte Skoworoda, als aktive Natur, das Leben eines Wanderers zu führen, denn nur bei solchem Leben lebte er wirklich und führte nicht nur ein Dasein. Skoworodas Wunsch, ein Wanderleben zu führen, ist aus den Gebräuchen und Eigentümlichkeiten, welche zu jener Zeit in der Ruß-Ukraine üblich waren, erklärlich. Die Verbreitung der Ideen im Volke oder der Schul- und Lebensweisheit erfolgte damals durch Wanderprediger. Daher war die Hingabe eines solchen Lebens einzelner für die ukrainische Volksmasse nichts Neues. Skoworoda sagt sich von allem Weltlichen, d. h. vom Materiellen, Üppigen los. „Was man ihm auch anbot,“ wie J. Srezniewskij sagt, „er lehnte es stets mit den Worten ab: Gebt es jenen, die es nicht haben“⁵⁶. Selbst begnügte er sich mit dem Allernotwendigsten.

„Aus verschiedenen Gründen wohnte er bei vielen,“ wie uns Kowalynskij sagt, „eine ständige Unterkunft hatte er nirgends, da er sich auf dieser Welt als einen Wanderer im vollsten Sinne des Wortes betrachtete“⁵⁷. Er wohnte nicht nur bei seinen näheren Bekannten, die er wegen ihres Lebens liebte, er unterließ es auch nicht, bei jenen einzukehren, die er ihrer Schwächen und Fehler wegen nicht schätzte, und dies tat er nur deshalb, „um sie im Laufe der Zeit im Gespräch dazu zu bringen, daß sie in ihre eigene Seele hineinsahen, d. h. sich selbst erkannten, um sie die Wahrheit lieben zu lehren, ihnen Abscheu vor dem Schlechten einzuimpfen und durch das Beispiel seines eigenen Lebens zu zeigen, daß es unbedingt notwendig sei, die Tugend zu lieben“⁵⁸.

Vom Leben nahm Skoworoda nur das Notwendigste, „den Kelch der Freude, der mit keinen täglichen Sorgen, mit keiner Leidenschaft, mit keinen umständlichen Bemühungen untermischt ist, und die Zufriedenheit mit höherem Verstande empfindet, sagte er in seiner Herzengüte gleich Epikur: Dank sei dem allgütigen Gott, daß er das Notwendige nicht als Schweres und das Schwere nicht als das Notwendige schuf“⁵⁹.

Die literarische Tätigkeit während seines Wanderlebens. Charkow verlassend, ließ sich Skoworoda in der Nähe des Dorfes Hużwynci bei seinem Freunde Zemhorskij nieder, „sich versteckt haltend vor den üblen Nachreden der

Geistlichen"⁸⁰. Sich in der Freiheit dem Nachdenken hingebend und die Ruhe des Geistes durch Einsamkeit, Leidenschafts- und Sorgenlosigkeit schützend, schrieb er hier sein erstes Werk in Form eines Buches unter dem Titel „Narziß“ oder „Erkenne dich selbst“ (1766)⁸¹. Nach den Worten des Akademikers Bahalij diente ihm als „Gelehrtenkabinett“ „die Räucherammer auf der Imkereij“, oder der Schatten unter dem Baume, mit dem er immer in seinen Werken das Zeitliche und Vergängliche des alltäglichen Lebens verglich. Zerstreuung für ihn war die Schälmei und das Summen der Bienen. Hier in Huzwynci schrieb er im Jahre 1767 sein zweites Werk: „As'chanj“ — über das Erkennen seiner selbst. In einem Briefe an Kowalynskij vom 25. November 1767 mit der Widmung seines letzten Werkes finden wir eine interessante Stelle als Widerhall seines inneren Seelenkampfes: „Es gibt kein größeres Glück, als die innere Ruhe zu erreichen, um der Kugel zu ähneln, welche immer dieselbe ist, wohin Du sie auch rollen magst“⁸².

Seine Gegner. In dieser Zeit tauchte auch neben der guten öffentlichen Meinung eine schlechte über ihn auf, auf Grund übler Nachrede und falscher Verleumdungen, und zwar: verleumdete ihn seine Gegner vor allem, daß er die Irrlehre der Manichäer verbreite, d. h. den Genuß von Fleisch und Alkohol verurteile, somit ein Feind des Reichthums und damit ein Gotteslästerer sei, denn er trete gegen Gott auf, der für die Welt nichts Böses, sondern nur Gutes schuf; man nannte ihn einen Misanthropen, da er Menschen meide und deshalb keine Nächstenliebe besäße⁸³. Auf alles dieses reagierte Skoworoda in der Weise, daß er von seinen Gegnern verlangte, sie mögen ihm lieber seine Schwächen und Fehler zeigen, als Lügen über ihn verbreiten. „Es ist wahr,“ sagt er selbst, „ich habe manchen geraten, vorsichtig zu sein mit dem Genuß von Wein und Fleisch, und manchmal habe ich ihnen davon ganz abgeraten, dies mit ihrer Jugend motivierend“⁸⁴. „So wie man mich ungerechtfertigt zu den Manichäern rechnet, gerade so nennt man mich ohne Veranlassung einen Misanthropen und Gotteslästerer“⁸⁵. „Ich bin nicht von solcher perfiden Gesinnung, um solche Albernheiten zu verbreiten, wenn ich die Wahrheitliebenden und Nichtboshaften lehrte, immer auf ihre Natur zu achten, kurz gesagt, sich selbst zu erkennen, wozu sie geboren sind... Verdienne ich deswegen Tadel oder Lob? Woher kommen die Unordnung, der Wirrwarr unter das Volk? Nicht etwa daher, daß, wie das Sprichwort sagt, viele keine Geistlichen sind und sich nur in geistliches Gewand steckten? Wenn jeder in seinem Antlitz richtig seine Person zeigt, warum entsteht dann eine solche Verwirrung im Theater des Lebens? Ohne Zweifel, weil jeder seine Individualität nicht wahr erscheinen läßt, d. h. nicht übereinstimmend mit seiner Natur, für die menschliche Gesellschaft unnütz. Dies ist meine Ansicht und Überzeugung, auf Grund welcher ich die Jugend immer lehrte,

auf ihre Natur zu achten. Ich würde noch heute meine Lebensweise aufgeben, wenn ich empfände, daß meine unruhige und melancholische Natur einer perfiden, privaten und heimlichen Verstellung fähig wäre, so daß ich dann, wenn ich auch meinem Vaterlande nicht dienen könnte, wenigstens mit allen meinen Kräften trachten würde, niemand und in nichts schädlich zu sein.“⁶⁵ Seine eigenen Worte bezeugen auch jenen Widerspruch zwischen seinen Ansichten und denen der veralteten Orthodoxie. Ihre kirchliche Zeremonie charakterisiert Skoworoda mit den Worten Gottes durch seinen „Freund“ in „As'chanj“: „Eure Denkungsart und euer Urteil über mich, eure gegenwärtige Gnade oder euer Wohltun sind für niemand, niemals und nirgends am Platze. Ich liebe die Zeremonie, sie ist für mich gar nicht abscheulich, sie ist imstande, manchmal eine gute, gescheite Seele zu belehren... Aber heute, wo ihr vom Inbegriff der Sache abirret, wozu brauche ich sie? Wieviel Jahrhunderte habt ihr in der Zeremonie eure Weisheit gezeigt und wo ist der Nutzen? Außer vielleicht in Spaltung, Aberglauben und Heuchelei? Mit diesem Blatt verdeckten die Scharlatane ihren Schmutz. Die, welche die Welt narren, bauten auf diesen Schatten die Glückseligkeit auf, und leichtsinnige und urteilslose Eiferer im Dienste erzeugten innerhalb der Völker und Menschen den Zwist. Meine Kirche, die allgemeine Volksgemeinschaft, vernichten sie durch Zwietracht, sie trachten in dieselbe das einzuführen, was ich mir niemals wünschte, und zwar, daß auf allen Enden der Erde Zeremonien nach einem Maß und einer Form zugeschnitten wären. Daraus entstehen die unversöhnlichsten Feindschaften benachbarter Erdteile, Haß und Krieg. Wozu diese Gier und Falschheit?“⁶⁶

Sein weiteres Leben und seine Tätigkeit. Man muß annehmen, daß Skoworoda bereits im Jahre 1768 bei seinem Freunde Sošalskij weilte, der ihn bat, bei ihm der Ruhe wegen Wohnung zu nehmen. Er lebte dort, wenn nicht im Dorfe Husynci, so in Manačyniwka, nach seiner Gewohnheit in der Imkerei. Interessant ist dabei seine aus der Tiefe der Seele hervorgegangene Ansicht über die Zufriedenheit, die er innerhalb der Ruhe und Stille empfunden hat, und über welche er sagte, daß sie „die Blüte des menschlichen Lebens, seine Hauptquelle für alle Taten sei: alle Handlungen jedes Lebens haben die Neigung hierher zu steuern“⁶⁶.

Im Jahre 1770 besucht Skoworoda zusammen mit Sošalskij Kiew. Diese Reise ist charakteristisch, weil sie uns seinen Engel oder den sokratischen Daimon offenbart, der nicht nur Gutes oder Böses vorausahnt, sondern auch befiehlt oder spricht und ruft... Damals in Kiew ahnte Skoworoda die Pest voraus und vieließ plötzlich Kiew, wie es der innere Geist ihm befohlen hatte⁶⁶.

In das Jahr 1772 fällt während seines Aufenthalts bei Sošalski die Abfassung seiner Werke: „Beseda, narečennaja dvoe“ und „Razhowor o drewnem mirie“. Im ersten dieser Werke trat er, abgesehen vom eigentlichen Inhalt, gegen die christliche Perfidie auf, die ihr Augenmerk hauptsächlich auf die Zeremonie und nicht auf den Sinn der Religion lenke, verzichtete auf die elementare Sintflut und auf die weltlichen Freuden, in denen er „das fünfzigste Jahr“ schwimmt und durch die, wie er selbst erwähnt, er nur „Verlockung und Verführung erfahren hatte“⁶⁷.

Im Jahre 1774 beendete er im Dorfe Babaji bei seinem Freund Ščerbyna seine „Charkower Fabeln“, welche er zu seiner Zerstreuung schrieb, und zwar während der Zeit, wo er seine Lehrerstelle aufgegeben hatte, in der Einsamkeit lebte und sich in Wäldern, Feldern, Gärten, landwirtschaftlichen Betrieben und Imkereien des Charkower Gebietes in der Tugend übte⁶⁸. Beim Schreiben der Märchen verläßt sich Skoworoda ganz auf seinen inneren Engel und ahmt Sokrates nach, wie Sokrates den Äsop⁶⁹. Die Märchen sind A. Tankow gewidmet⁶⁹.

In diesem Jahre schrieb er, wie man annehmen muß, seine zwei weiteren Werke oder, wie er sie nannte, zwei Gespräche: „Annulus“ und „Razhowor o dušewnom mirie“⁷⁰. Im Jahre 1775 beendete er auch sein drittes Werk: „Alfawit mira“. In den genannten drei Gesprächen schrieb Skoworoda, wie er selbst sagte, namentlich über das Glück des Menschen⁷¹. Aus diesen Werken erfahren wir auch seine soziale Ansicht über die Gleichheit der Menschen, die allerdings nur durch Gott bedingt ist und einer reichen Fontäne gleicht, die verschiedenartige Gefäße verschieden, je nach ihrem Fassungsraum, füllt: „Über der Fontäne steht geschrieben: nicht allen gleich ist die Gleichheit. Aus verschiedenen Röhrcn fließt der Abfluß der Gleichheit in verschieden große Gefäße, welche sich rings um die Fontäne befinden. Das kleinere Gefäß hat einen kleineren Fassungsraum, jedoch gleicht er einem größeren, der gleichfalls voll ist. Und ist vielleicht die gleiche Gleichheit nicht töricht gegenüber dieser für alle ungleichen Gleichheit, welche die Toren in die Menschheit einzuführen vergebens wagen? Nichts ist dümmere als all das, was der glückseligen Natur widerspricht“⁷².

In Lypci im Jahre 1776 schrieb Skoworoda noch ein anderes Werk: „Israilskij Smij“, welches uns seine ganze Lebensanschauung zeigt, und zwar im Sinne des Sokrates: „Mancher lebt, um zu essen, ich esse, um zu leben“⁷³.“ Und weiter fügt er hinzu: „Das Leben lebt man nicht, um zu essen und zu trinken... Die Satttheit des Körpers gibt keine Zufriedenheit dem Herzen, das vielmehr seiner geistigen Nahrung zu überlassen ist“⁷³.“ Aber diese geistige Nahrung sollte nach Ansicht Skoworodas geschöpft werden aus dem wirklichen Wissen und dem entsprechenden

Verständnis und nicht aus dem Aberglauben. „Denn es gibt keine tödlichere Wunde für die Menschheit als den Aberglauben, der eine Laube für die Verführer, eine Maske für die Betrüger, ein Schatten für Müßiggänger, eine Anregung für die Schwachsinnigen ist“⁷⁴. Er ist „der Ekel der Pariser Straße“⁷⁴.

In seinem nächsten Werk unter dem Titel „Žena Lotowa“⁷⁵, welches er im Kloster zu Senjawa im Jahre der Errichtung des Charkower Gouvernements (29. September 1780) geschrieben hat, äußerte er sich als Feind des Aberglaubens ganz deutlich über den Wert und die Bedeutung des Wissens und Verstehens nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für die ganze Menschheit. „Wenn unser Zeitalter oder unser Land — sagt er — weniger weise Männer als andere Zeitalter oder Länder aufweist, so liegt die Schuld darin, daß wir in mannigfaltigen und zahlreichen Büchern herumstöbern, nicht nur ohne Maß, sondern auch ohne Wahl und Halt, insbesondere ohne eigene Ansicht und Verständnis für das Wie und Was wir lesen“⁷⁶. Auch an einer anderen Stelle äußert er seine Ansicht über das Wissen, als Grundlage des menschlichen Wohles, indem er sagt: „es sollte nicht seine Offenbarung nur auf die Diener der Wissenschaft beschränken, welche, wenn sie dieselbe genossen, übersatt werden, sondern es sollte auf das ganze Volk übergehen, es durchdringen und sich in dem Herzen der Menschen und in der Seele aller jener niederlassen, die das Recht haben zu sagen: auch ich bin ein Mensch, auch mir ist das Menschliche nicht fremd“⁷⁷.

Im Jahre 1783 beendete Skoworoda im Dorfe Babaji sein nächstes Werk: „Branj archistratiha Michaila s satanoju“ unter dem Einfluß — wie mir scheint — von Ciceros Werk — „De finibus bonorum et malorum“. „Ich begann dieses Büchlein in Burluky zu schreiben und beendigte es in Babaji. Ich ackere nicht, da ich nicht säe, wie ich auch nicht Handel treibe, aber ich kämpfe immer, von mir jede tägliche Sorge weisend“⁷⁸. Und zwar hatte er den Kampf zwischen zwei Herzen — dem des Engels und des Satans zu bestehen.

In diesem Werke äußert sich Skoworoda auch über sein Leben: „Liebe Brüder! Wendet eure Augen von der lärmenden Menschenmenge (von Sodoma) und sehet euch diesen euch auf Erden vorangehenden Greis an. Er wandert mit dem Wanderstabe gehobenen Mutes, manchmal singend: ich bin ein Fremdling auf Erden, verhülle nicht vor mir deine Gebote... Er rastet entweder auf dem Hügel oder bei der Quelle und im grünen Gras, nährt sich von schlichter Nahrung... Er ist in den Augen der Menschheit ein Bettler, aber vor Gott — reicher als alle anderen... Das ist unser treuer Freund — Daniel Warsawa“⁷⁹. Diese Worte enthalten sein Geständnis über das, „was ihm Glück brachte: der von ihm bewußt gewählte Weg mate-

rieller Entbehrungen, der Armut, Einfachheit und des Wanderns⁸⁰."

Nach seinem Brief an den Priester J. Prawyckij vom 3. Oktober 1785 fällt in dieses Jahr die Abfassung seines Werkes in Manačyniwka „Marko, der Allereinfachste". Obwohl anderseits Skoworoda diesen Titel in seinem „Razhowor o dušewnom mirie" erwähnt⁸¹.

Sein nächstes Werk „Der Streit des Satans mit Warsawa" beendigte Skoworoda (nach seinem Briefe an Kowalynskij vom 17. Juni) im Jahre 1788 in Husynci. Dieses Werk ergänzt inhaltlich das bereits erwähnte Werk „Branj archistratiha Michaila" und zeigt uns einen besonders charakteristischen Zug in der Persönlichkeit Skoworodas, den Zug eines aktiven, nach Wahrheit und menschlicher Harmonie strebenden Menschen, der seinem Geist nach an die Persönlichkeit des Apostels Paulus erinnert. Der ukrainische Philosoph sah „das Erforderliche in der Notwendigkeit und das Notwendige in dem Nichterforderlichen"⁸². In diesem Werke gibt Skoworoda auf Grund seiner pessimistisch gefärbten Anschauung von der menschlichen Welt anderen den Rat, falls jemand sein Leben gut führen wolle, allen weltlichen Freuden zu entsagen, da die Welt veränderlich und unbeständig ist, dank dem unersättlichen Gift — dem Willen⁸³.

In das Jahr 1787 fällt auch in Husynci die Abfassung seiner beiden Werke: „Blahodarnyj Jerodij" und „Ubohij žajworonok"⁸⁴. In diesen Werken spiegeln sich hauptsächlich die pädagogischen Gedanken Skoworodas, die er während seines ganzen Wanderlebens in der Ukraine tief in die Volksmassen hineintrug. Sie zeigen uns auch seine Kritik der „modernen", „französischen" Erziehung.

Fast das ganze Jahr 1789 lag Skoworoda in Charkow krank. „Nach dem ein Jahr währenden Tode," wie er sagt, übersetzte er in Charkow im Jahre 1790 die Ode des Jesuiten Hosius Sidronius — „Ueber die Einsamkeit"⁸⁵ und in Pan-Iwaniwka im Charkower Bezirk Ciceros „Cato major de senectute", Plutarchs „Über den Seelenfrieden", „Über den Tod", „Über Gottes Gericht", „Über die Hut vor der Schuld", „Über den Wunsch nach Reichtum". In das Jahr 1791 fällt die Beendigung seines Werkes „Potop Zmiin". Eigentlich ist es nur eine Erneuerung und Verbesserung dessen, was er noch in Burlaky geschrieben hat⁸⁶. Im siebenten Kapitel dieses Werkes und in seinen beiden Predigten: „Du wirst erwachen, wenn Du seine Pracht sehen wirst," und „Möge ich mit mir selber zufrieden sein!" (geschrieben im Jahre 1766), finden wir deutliche Aussprüche gegen die Bibel, welche uns in ihrer Art an die der negativen französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts erinnern. Der Unterschied zwischen seinen Ausführungen und jenen Kritiken liegt darin, daß die französischen Skeptiker in ihrer Kritik die Bibel überhaupt verwerfen, während die Ausführungen Skoworodas, wenn sie auch einige

unverständliche Stellen der Bibel kritisieren, gerade ein besseres Verständnis derselben anstreben, denn in seinen Augen war die Bibel der von Gott gegebene Logos.

Sein anderes Werk — „Die Tragikomödie H. S. Skoworodas“ wird zwar in dem Verzeichnis der Manuskripte in der Kiewer Akademie erwähnt, aber, wie der Akademiker Petrow bezeugt, ist es bis heute noch nicht aufgefunden worden. Es ist auch nichts Sicheres bekannt über die „Rede des Zlatoustyj“, in welcher „der Mensch für die ganze Bibel das Ende, die Mitte, den Hafen, das Opfer, den Altar usw. bedeutet“⁸⁷. Ob sie eine eigene Übersetzung Skoworodas war, ist nicht bekannt.

Auch wissen wir nichts über ein Werk von ihm, etwa „Über das Paradies auf Erden“, von dem ein Auszug im Jahre 1836 in dem „Moskauer Beobachter“ gedruckt wurde.

Was die Verse Skoworodas anbetrifft, so muß man sie in die Zeit seiner Peresjaslawer und Charkower Lehrtätigkeit setzen, wo der Poetikunterricht eine Versdichtung verlangte.

Zu Skoworodas literarischer Tätigkeit müssen auch seine Briefe, die er an seine Bekannten schrieb und ohne welche seine Persönlichkeit nicht entsprechend charakterisiert werden kann, gerechnet werden.

Die letzte Begegnung mit seinem Schüler. An seinem Lebensende besuchte Skoworoda nach einer neunzehnjährigen Trennung zum letztenmal seinen Schüler Kowalynskij, welcher, nachdem er die Rjazansker Statthalterschaft verlassen hatte, im Dorfe Choterowo, unweit von Orel, wohnte, jedoch niedergeschlagen, entkräftet und zerknirscht durch die Unbeständigkeit der Menschheit⁸⁸. Dieser Besuch, durch den der Lehrer den Schüler erfreuen wollte, erfolgte um den 5. Juli 1791 aus Pan-Iwaniwka, woher Skoworoda den Weg zu Fuß antrat, nicht achtend „auf den weiten Weg, auf das regnerische Wetter und auf das Abwenden für immer von diesem Lande“, wo Kowalynskij wohnte⁸⁹. Zum letztenmal waren sie sich im Jahre 1775 in Charkow begegnet, wo Kowalynskij seinem Lehrer über einen Schweizer Daniel Meinhardt erzählte, den er anlässlich seiner Auslandsreise im Jahre 1773 in Lausanne getroffen hatte und der Skoworoda sehr ähnlich gewesen sei nicht nur den Gesichtszügen nach, sondern auch in der „Art des Denkens und Sprechens“⁸⁸. Nach diesem Gespräch hat Skoworoda seinen Doppelgänger, ohne ihn gesehen zu haben, lieb gewonnen und seit dieser Zeit unterzeichnete er, wie Kowalynskij bemerkt, seine Briefe und Werke mit „Hryhorij Warsawa“ und „Daniel Meinhardt“⁸⁸.

Während seines letzten Aufenthaltes bei Kowalynskij übergab ihm Skoworoda seine Werke mit einem Verzeichnis (unvollständig). Die Mehrzahl derselben ist Kowalynskij gewidmet⁸⁸.

Der Tod Skoworodas. Nach einem dreiwöchentlichen Aufenthalt bei seinem Schüler kehrte Skoworoda am 26. August

1794 zurück in „seine liebe Ukraine“⁸⁰, und zwar wieder nach Pan-Iwaniwka, wo er am 29. Oktober 1794 starb. Er wurde auf einem ihm liebgewordenen Hügel bestattet, „auf seinem Lieblingsplätzchen, wo er schon frühmorgens immer auf seiner geliebten Schalmei spielte“⁸¹.“ Auf seinen Grabstein setzte man die Inschrift: „Die Welt streckte die Arme nach mir aus, konnte mich aber nicht fangen“⁸².“ Im Sinne Skoworodas könnte man diese Inschrift folgendermaßen deuten: „Das Weltliche — das eigentlich Irdische, Zeitliche, Vergängliche — sucht die Menschen mit Hilfe verschiedener Fallen und Fangseile zu fassen, indem es ihnen Reichtum, Ehre, Ruhm, Freunde, Bekanntschaften und Bequemlichkeiten reichlich schenkt“⁸³.“ Erst nach zwanzig Jahren wurde seine Leiche, dank den Bemühungen eines seiner Schüler, der nach dem Tode des Meisters aus Petersburg gekommen war, in den Garten des Ortsgeistlichen übergeführt. Seinen Bemühungen verdanken wir auch die Herausgabe eines Bildes von Skoworoda.

III. Kurze Inhaltsangabe seiner Werke.

Zu seinen Lebzeiten führte Skoworoda keine systematische Einteilung seiner Werke durch. Das tat erst der Akademiker Bahalij in seiner ersten Ausgabe im Jahre 1894, indem er die Werke Skoworodas in philosophisch-theologische und literarische einteilte. Meine systematische Einteilung der Werke Skoworodas und ihre Anordnung führe ich in dieser kurzen Inhaltsangabe an.

A. Philosophische Werke.

a) Philosophisch-anthropologische und philosophisch-theosophische:

1. „Narziss“. Skoworodas erstes philosophisches anthropologisch-theosophisches Werk war seine Abhandlung „Narziss“, gewidmet der Selbsterkenntnis als Ausgangspunkt seiner Weltanschauung. „Narziss“ ist, wie er selbst sagt, die Bezeichnung eines Gleichnisses aus der „veralteten ägyptischen Theologie, der Mutter der hebräischen, und ist das Symbol der Selbsterkenntnis. Die Erscheinung seiner Gestalt verkündet: **Erkenne Dich selbst!**“

Das Werk „Narziss“ besteht aus einem Prolog, sieben Gesprächen und einem Epilog.

Im Prolog gibt Skoworoda eine historisch-sachliche Erläuterung der Benennung seiner Abhandlung, faßt das Thema der Selbsterkenntnis allegorisch zusammen und führt an den essentiellen Inhalt seines eigentlichen „Narziss“ heran, der, „durch glühende Liebe aufgelöst, sich in eine herzerfreuende Quelle — Sonne — in eine Lichtquelle verwandelt hat“². „Denn ein jeder bedeute das, dessen Herz ihm innewohnt“³.

An den Gesprächen beteiligen sich drei Personen.

Das erste Gespräch hat zum Inhalt die Erläuterung des Satzes: „Wer sich selbst nicht versteht, der hat sich selbst verloren.“ „Sich selbst erkennen oder auch sich selbst entdecken, bedeutet soviel, wie einen echten Menschen oder dessen Wesen finden“⁴. Unser Körper mit unseren Sinnen ist unseren Gedanken untergeordnet. Der Gedanke als ein Vorgesetzter befindet sich Tag und Nacht in ununterbrochener Bewegung. Der Gedanke ist unser Haupt- und Mittelpunkt. *Mens cuiusque, is est quisque*. Er erwägt, bestimmt, veranlaßt⁵. „Demnach ist nicht nur Äußerliches, nicht unser Körper mit den

Sinnen, also nicht das Körperliche, sondern der Gedanke der Hauptmensch in uns⁵." Der Gedanke ist das tiefe Herz, der Geist. Ohne Gedanken sieht der Mensch nur seinen Schatten und nicht das Hauptsächliche, das wirklich Menschliche. Zur Erkenntnis des inneren Wesens eines Menschen gelangt man langsam, da es nicht leicht ist, das Bein aus den klebrigen, leimigen Überzeugungen oder aus dem Aberglauben herauszuziehen⁶.

Wie für das geistige Leben der Gedanke Anfang und Quelle ist, so für das sinnliche Leben die Sinnlichkeit. Das Körperlich-Sichtbare und zugleich Vergängliche in der Welt zu sehen bedeutet idolatria. Es ist das Fehlen des inneren, geistigen Auges, das die Wahrheit innerhalb der Sinnlichkeit sieht. „Unter idolum verstehe ich das Sichtbar-Sinnliche⁷." Das innere geistige Auge sieht außerhalb des Sichtbaren-Sinnlichen — das Unsichtbare — Übersinnliche. Das wahre Auge eines echten Menschen ist sein Glaube, als „Offenbarung oder Erklärung der Natur durch das Einfühlen des Herzens⁸." „Der Glaube sieht das, was dein sinnliches Auge nicht sehen kann⁹." Ferner führt Skoworoda einen Vergleich an zwischen einem sinnlichen und einem geistigen oder echten, inneren Menschen. „Du bist das Traumbild deines inneren Menschen... Du bist die Ursache und er die Wahrheit in dir. Du bist ein Nichts und er ist die Wesenheit in dir. Du bist der Schmutz, der Kot, und er ist deine Schönheit, dein Ebenbild, dein Plan¹⁰."

Im zweiten Gespräch werden gegenüber dem aufgetauchten Zweifel über das Vorhergesagte Beweise angeführt, daß der innere echte Mensch — der Gedanke oder das tiefe Herz — der Geist ist. Hier führt er aus, daß der Geist nicht nur über den Menschen, sondern auch über anderen Geschöpfen steht, daß das Unsichtbare dem Sichtbaren vorangeht. Zur Beweisführung zieht Skoworoda verschiedene Beispiele heran, „die kopernikanischen Wendungen und Welten," Gegenüberstellungen aus Gleichnissen, wie z. B. von Ekklesiastes — „Der Weise hat Augen in seinem Kopfe, der Tor wandelt im Finstern"¹¹. Er will beweisen, daß „der Mensch nicht in seinem äußerlichen Körperlichen und seinem Blute weilt, sondern in seinem Gedanken oder tiefen Herzen oder Geist, denn nur in ihnen ist der echte Mensch enthalten"¹². Diejenigen, welche mit ihrem Körper den äußerlichen Staub verehren, erheben sich nicht mit ihren Gedanken auf die Höhe des inneren Menschen. Der Geist umfaßt das Weltall oder Alles in Allem, wie Skoworoda für diesen Begriff meist sagt, wobei er unter dem Weltall das Universum versteht¹³. Derselbe Geist beherrscht das ganze Universum. Ferner leitet er aus dem Begriffe „Geist" den Begriff „Gott" ab, welche miteinander identisch sind, weil sie ein- und dasselbe darstellen¹⁴.

Im dritten Gespräch, an welchem bereits der Bauer Philon teilnimmt, wird ausgeführt, daß man durch die Selbst-

erkenntnis die ganze Welt erkennt. Den Plan oder die ewige Symmetrie sollte man vor allem in sich selbst, in seinem eigenen Körper erkennen. Denn auf Grund dieses Planes oder der ewigen Symmetrie wurde das Universum oder das All in Allem geschaffen. „Dieser Plan, diese ewige Symmetrie ist jene rechte, schöpferische Hand, jener Finger (digitus), der die ganze Erde erhält, ist Gottes Maß, mit welchem er alles Körperliche und auch unsere Zusammensetzung und unser Skelett gemessen hat¹⁵.“ Dieser Plan ist Logos mit seinen Gedanken-Ideen. Dieser Plan erstreckt sich unmerklich über das ganze Materielle im Universum, alles fürsorglich regierend und alles führend¹⁶. Wenn man das Weltall in diesem Sinne und die in ihm liegende schöpferische Kraft — den Geist — versteht, so wird man nicht dem Körperlichen oder dem Vergänglichen zuschreiben, was dem Geiste gehört, der nicht auf das Äußere, wie es der Mensch im allgemeinen tut, sondern auf das tiefe Herz blickt. „Wenn wir die Erde, den Himmel oder das Meer messen wollen, so müssen wir vor allem, wie Paulus, uns selbst mit unserem eigenen Maße messen¹⁶.“ Ferner fügt er hinzu, daß „messen mit dem Maße und das Sichverstehen ein und dasselbe bedeutet“¹⁷. Man darf nicht vergessen, daß der Geist oder Gott von uns die Kraft zum Urteilen verlangt. „Um aber diese göttliche Vermögenkraft eines echten urteilenden Menschen zu besitzen, müssen wir uns nicht nur vor den Gegnern des Geistes schützen, wie z. B. vor idolatria, sondern sie auch ausrotten¹⁷.“

Im vierten Gespräch werden die Zweifel bezüglich des sinnlichen und des inneren Menschen gelöst. Der sinnliche Mensch sieht die Pracht, die Annehmlichkeiten des Lebens, die Schönheit und die Stärke im Sichtbaren. Aber welchen Nutzen hat er, wenn er nicht die Tiefe des Herzens — den Geist, die Wahrheit zu erforschen sucht? „Noch nie bedeutete das Sichtbare die Wahrheit und die Wahrheit das Sichtbare¹⁷.“ Daher sieht der Mensch, wenn er vom Geiste durchdrungen ist, in dem Weltall und in sich selbst zwei Momente: das Ewige und das Vergängliche¹⁷.

Im fünften Gespräch wird dasselbe behandelt, aber mit besonderer Betonung, daß das ewige Unsichtbare eine Wesenheit ist, und das Sichtbare — Phantasie, Leere. Wie das Sichtbare — Gras, Lüge, Phantasie und Blüten ist, welche vergehen, so ist das ewig Unsichtbare — die Kraft, der Grundstein und unser Glück¹⁸. Sich dem Sichtbaren und der Sinnlichkeit ergeben und sich vor ihnen beugen, bedeutet Mißachtung seines eigenen inneren Menschen, Gottes.

Die sichtbare und unsichtbare Natur setzen das Weltall zusammen. Die sichtbare Natur wird Materie, die unsichtbare — Geist, Gott genannt¹⁸.

Das sechste Gespräch behandelt die Frage, wem der innere geistige Mensch innerhalb der Sinnlichkeit ähnlich ist.

Er ähnelt der guten und vollen Weizenähre, in deren Körnern die geheimnisvolle Kraft der Wirklichkeit der unsichtbaren Natur verborgen ist. Eine solche geheimnisvolle Kraft der Wirklichkeit in der Seele des Menschen überhaupt ist der Glaube.

Das siebente Gespräch handelt von der Wiedergeburt des inneren Menschen im Menschen, um „den Fallenden wieder aufzurichten“²⁰. Die Wiedergeburt beginnt mit der Empfindung des geheimnisvollen Strahles, der unsichtbar das Herz erwärmt.

Der Epilog enthält eine Symphonie, welche aus einer allegorisch-biblichen Zusammenstellung und dialektischen Erklärungen besteht. Alles ist der Wiedergeburt des echten Menschen, „unserer Wonne und unseren Wünschen“ gewidmet²¹.

2. „As'chanj“. Dieses Werk Skoworodas handelt gleichfalls von der Selbsterkenntnis. Wie aber der „Narziss“ das Symbol der Selbsterkenntnis darstellt, so ist der „As'chanj“ die Schönheit. „Dies ist die göttliche Weisheit, versteckt in der Tiefe der Bibel“²². Sie ist Christus.

Die Abhandlung ist nicht in Teile geteilt, sondern stellt eine Rede zwischen sieben Personen dar. Alles wird auf Grund der Bibel symbolisch behandelt und alles handelt vom inneren Menschen im antik-christlichen Sinne. „Steh' auf, du unglücklicher Toter. Blicke um dich und erkenne dich selbst. Wenn du dich selbst erkannt haben wirst, so wirst du verstehen, daß der Wucher nicht das Wesentliche selbst ist“²³. „Wandre nicht über Planeten und Sterne, kehre nach Hause zu dir selbst zurück, denn hier ist dein Gott und die Wahrheit, hier ist dein Christus“²⁴. „Lerne... Analysiere dich selbst! Und sei nicht zu voreilig im Tadeln des biblischen Stils“²⁵. „Denn sind nicht alles, was atmet, nicht alle Geschöpfe in der biblischen Malerei dargestellt? Der Himmel, die Erde, das Meer und alles, was sie erfüllt. Alle Mannigfaltigkeit in der Natur, die ganze unzählbare gewaltige Fülle und Sichtbarkeit kommen im Menschen zusammen und absorbieren sich in ihm... Alles, was dort einen Namen hat, alles, sogar bis zur letzten Linie und zum letzten Strich sind notwendig gezwungen, im Menschen selbst zur Geltung zu kommen“²⁶. „Gewöhne deinen Geschmack an die biblische Nahrung. Je mehr sie dem Äußeren nach unansehnlich und widerwärtig erscheint, desto wichtiger und gewaltiger ist sie ihrem inneren Gehalte nach“²⁷.

Als Ergänzung zu diesem Werke muß man unbedingt die zwei Predigten Skoworodas ansehen: „Du wirst erwachen, wenn Du seine Pracht sehen wirst“ und „Möge ich mit mir selber zufrieden sein“, in welchen eben die Verklärung und Wiedergeburt des inneren Menschen im Menschen — Christus — erörtert wird. Als Beweis dessen führe ich hier seine eigenen Worte, mit denen er sich an die Christen wendet, an: „Höre, o Christ, mit deinem körperlichen Herzen! Wie lange wirst du irdischer Mensch sein

und wirst du jemals Mensch sein? Du wirst es deshalb nicht werden, da du keine Geduld hast in das Antlitz eines inneren Menschen zu blicken, weil dich der mehr materiell-sinnliche Vorhang, in den du dich vergafft hast, anlockt. Du wirst dich aus einem irdischen Menschen in einen inneren Menschen solange nicht umgestalten, bis du nicht Christus verstanden, bis du nicht erkannt haben wirst, daß in dir derselbe innere Mensch ist²⁸." Unter Verklärung versteht er die Verwandlung in den göttlichen und idealen Geist. „In was man sich verliebt, in das wird man umgestaltet²⁹."

3. „Dialog oder die Unterhaltung über das Weltall.“

In dieser Abhandlung erklärt Skoworoda das Verhältnis der alten Welt zur neuen im anthropologischen und biblischen Sinne. Unter „Welt“ versteht er den Menschen mit seinen irdischen und geistigen Eigenschaften. Der irdische Mensch, als zeitlich, unbeständig, ist nur der Schatten des neuen Menschen oder des inneren, echten und ewigen. Nur der Glaube als „das durchdringende Auge und das reine Herz“ vermag diesen neuen geistigen Menschen wahrzunehmen. Er allein sieht das Licht, welches in der Finsternis leuchtet. Die Entstehung des Glaubens aus dem Glauben gipfelt in der Wiedergeburt³⁰.

Hier äußert sich auch Skoworoda über die Philosophie im allgemeinen. Philosophieren, sagt er, muß man auf der Grundlage Christi, d. h. auf der Grundlage des Gehaltes und der Wesenheit des geistig gewordenen Menschen und nicht auf der Grundlage der elementaren Starrheit. Philosophieren muß man also im Geiste und nicht in der Materie. „Das Philosophieren der toten Herzen nennt Paulus ein leeres Philosophieren, welches nicht nur die eitle Weltlichkeit trübt, sondern auch hindert, über Christus, den Gott als Geist in unsere Herzen sandte, zu philosophieren. Dasselbe materiell-sinnliche Philosophieren hindert auch unser allmähliches Emporsteigen zur höheren, erstgeborenen Welt und zieht unseren Blick in die Tiefe herab³¹."

b) Die philosophisch-theologischen Werke:

- a) „Der israelitische Drache,“
- b) „Lots Weib“ und
- c) „Die Sintflut des Drachens.“

Obwohl sie der Bibel gewidmet sind, zeigen sie uns doch seine Weltanschauung bezüglich der Fragen, die bereits in seinen ersten Werken zur Erörterung gelangt waren.

4. „Der israelitische Drache.“ In seinem Briefe an S. Tewjašow sagte Skoworoda: „In diesem Büchlein bringe ich die Erfahrungen, die zeigen, wie notwendig es ist, in den Inhalt dieses Buches (der Bibel) einzudringen³²." Der Inhalt „des Büchleins“ oder der Abhandlung setzt sich zusammen aus: einer Einführung, 17 Kapiteln und der Katäbasis.

In der „Einführung“ erwähnt er den Wanderer-Denker, der sein ganzes Leben hindurch den Vogel — die Wahrheit — fangen wollte.

In den 17 Kapiteln erklärt er den Sinn dieses „Vogels“. Gott oder die Ewigkeit ist der Anfang. Sie (der Anfang und die Ewigkeit) beherrschen das Universum oder „Alles in Allem“ und sind in allen Dingen der Natur zu sehen und werden in allen Systemen des Weltalls in den Mittelpunkt gestellt. „Sich der Macht der Natur und ihrem Gesetze entgegenzustellen, ist eine Anmaßung³⁵.“ Die Ewigkeit oder der Anfang wird durch den Geist belebt. Sie sind unendlich: „sie endigen, indem sie beginnen, und beginnen, indem sie endigen; indem sie gebären, töten sie, indem sie töten, gebären sie... Sie sind das erstgeborene Weltall³⁶. „Die göttlichen Mystagogen,“ sagt Skoworoda, „schreiben den Anfang ganz der göttlichen Absolutheit zu. Wenn man es bedenkt, verhält es sich wirklich so. Der erste ursprüngliche Anfang ist der, vor dem früher nichts gewesen ist. Der Anfang und das Ende ist dasselbe, was Gott oder die Ewigkeit ist³⁵.“ In verschiedenen Zeitaltern und bei verschiedenen Völkern wurde der Anfang durch verschiedene Figuren (wie Ring, Kugel, Sonne, Auge) sinnbildlich dargestellt.

Auf diesem Anfang baut sich auch die Bibel auf. In ihren Tiefen ist der gottgegebene Logos aufbewahrt. Die Bibel behandelt nicht das wirkliche Weltall, sondern die symbolische Welt. Sie ist „die kleine, Gott ähnliche Welt“. Der Weltaufbau paßt sich nur ihr an und nicht dem großen, von Geschöpfen bewohnten Weltall³⁶. Jedoch die Unkenntnis, die den geheimnisvollen, schöpferischen Anfang Gottes nicht verstand, führte in den Schatten der Gebräuche, welche sich durch die Lüge und durch die göttliche Raserei, welche der Bibel ihre Spuren aufgeprägt haben, entwickelten³⁷. Es begann die Vergöttlichung des Irdischen und des Materiellen, es entstanden mannigfaltige törichte Überzeugungen, Spaltungen, ansteckende Seuchen, Aberglaube und vor allem die Gottlosigkeit.

Dieser Inhaltsangabe wäre noch ein Auszug aus dem Briefe Skoworodas an Tewjašow beizufügen. Dieser Auszug ist deshalb wichtig, weil er uns zeigt, daß Skoworoda als Ziel des menschlichen Lebens außer der Selbsterkenntnis auch das Suchen nach Wahrheit bezeichnet. „Der göttliche Plato, so führt Skoworoda aus, habe erklärt, daß es nichts Süßeres gäbe als die Wahrheit. Und wir können sagen, daß nur in der einzigen Wahrheit die Erhebung zur Gottheit liegt und daß nur sie allein unser Herz belebt. Als Pythagoras das Problem des Dreiecks gelöst und in diesem die Wahrheit erblickte, rief er mit Freude: ich habe gefunden, ich habe entdeckt. Man sieht, daß das Leben dann Leben ist, wenn unser Gedanke, der die Wahrheit liebt, auch ihre Pfade zu erforschen trachtet und, ihrem Auge begegnend, triumphiert und sich über das nie ausgehende Licht

freut. Dieses Licht versüßte auch das Alter Salomons... Wie bei den Tieren und auch bei den Pflanzen der normale Kreislauf der Lebensfunktionen ihrem Körper das Wohlbefinden verschafft, so erleuchten wahre Gedanken mit Seelengüte das Herz³⁸." Ferner führt er den Unterschied zwischen Lebensexistenz („žytije“) und Lebensprozeß („žizn“). „Lebensexistenz heißt geboren werden, sich ernähren, wachsen und sich vermindern; Lebensprozeß bedeutet Früchte bringen, die aus dem Korn der Wahrheit keimen und sich im Herzen befinden³⁸."

5. „Lots Weib.“ In diesem Werk behandelt Skovoroda die symbolische biblische Welt, welche zur göttlichen Höhe — zum Geist führt. Die sichtbare Welt ist das Haus der Ewigkeit und die Bibel ihr Pfad. Aber weil in der Bibel verführerische Fallen versteckt sind (Geldgier, Ehrgeiz, Wollust, Prahlerei³⁹) und sie Abgründe und Verlockungen enthält, so muß man sie mit Vorsicht lesen, indem man sich einen Theologen zum Führer nimmt. Man muß in ihr mehr auf den Geist die Aufmerksamkeit lenken, als auf den historischen Gehalt, die Geschlechtskunde usw., und muß gut darüber nachdenken, welches Unheil dieser israelitische Richter und Kaiser und christliche Gott anfangs über die Juden, dann aber auch über das Christenvolk brachte.

Ein Wegweiser des göttlichen Rates ist der, welcher durch seine Erläuterungen die Menschlichkeit, Moral und den Glauben, ohne den auch die Tugend keine Tugend ist, lehrt. Solche Wegweiser sind: Basilius der Große, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, der Papst Gregor der Große u. a.⁴⁰.

Zwei Seiten hat das biblische Meer: diesseits die Vergänglichkeit, jenseits das Ewige. Dorthin soll man aus dieser niederträchtigen asiatischen Welt streben. „Dort gibt es keine Feindseligkeit und keine Zwietracht. In dieser schönen Republik gibt es kein Alter, kein Geschlecht und keinen Unterschied. Alles ist dort gleich. Die Gemeinschaft in Liebe, Liebe in Gott, Gott in der Gemeinschaft⁴¹.“ „In dieser schönen Republik ist alles neu, neue Menschen und neue Schöpfungen. Nicht so, wie bei uns: alles veränderlich und eitel⁴².“ Ferner zieht er eine neue Parallele zwischen dem weltlichen unfreien Menschen und dem freien geistigen. „Das vergängliche Idol ist begrenzt durch die es umgebende Enge, der geistige Mensch aber ist frei. Er fliegt in die unbegrenzten Höhen und Tiefen. Weder Berge noch Flüsse, Meere und Wüsten hindern ihn. Er durchdringt die weite Entfernung, mit dem Blick erfaßt er das Geheimnisvolle, sieht in die Vergangenheit und Zukunft. Über seinen Kopf fliegen die göttlichen Vögel: der Geist der Sympathie, des Glaubens, der Hoffnung, der Barmherzigkeit, des Erkennens und der Geist des reinen Herzens⁴³."

6. „Die Sintflut des Drachens.“ Das Gespräch wird von der Seele und dem unvergänglichen Geist geführt.

Unter Sintflut versteht Skoworoda die Lügen der Bibel, welche die unglückseligen Irrlehren, den Aberglauben und die Sekten usw. hervorgebracht haben, welche ihrem Inhalte nach nicht aus der himmlischen Höhe, sondern aus der irdischen Willkür stammen. „Die Sintflut des Drachens“ besteht aus sieben Kapiteln.

Das erste Kapitel beginnt mit dem Gleichnis von den zwei Reisenden — dem sehenden und dem blinden. Während ihrer Reise kommen sie in den Tempel Salomons, unter welchem Skoworoda den Tempel der Welt — der Allweisheit Gottes versteht. Der erste wurde von der Allwissenheit Gottes ergriffen, der zweite nicht. Skoworoda weist darauf hin, daß nicht alle Menschen, indem sie die Gegenstände in der Natur beobachten, dabei von der Allweisheit Gottes ergriffen werden, denn nicht alle haben die geistigen Augen und das geistige Schauen.

Im zweiten Kapitel beginnt das eigentliche Gespräch zwischen der Seele und dem unvergänglichen Geiste. „Jeder in dieser Welt Geborene ist ein Reisender, und zwar entweder sehend oder blind. Ist etwa der Tempel des allweisen Gottes — diese Welt nicht herrlich? Es gibt drei Welten: die erste Welt ist die allgemeine, bewohnte, wo alles Geborene lebt. Sie ist zusammengesetzt aus unzähligen kleinen Welten und ist die große Welt oder das Weltall. Die anderen zwei sind die kleinen Welten. Die erstere ist der Mikrokosmos — der Mensch, die zweite ist die symbolische — die Bibel.“ Damit der „Blinde“ die Schönheit der göttlichen Allweisheit des Weltalls bemerken und empfinden kann, muß er durch Selbsterkenntnis den Blick, das Schauen seiner Augen finden, das gestattet, in sich die Ewigkeit, von der auch der Anfang des ewigen Empfindens abhängt, zu sehen.

„Alle drei Welten setzen sich zusammen aus zwei gleichartigen Wesen — der Materie und der Form (aus Sinnlichkeit und Geist, Vergänglichkeit und Ewigkeit, aus dem Guten und Bösen usw.)“⁴⁵. Diese Formen waren in der Anschauung Platons die Ideen, d. s. Phänomene, Ansichten, Bilder. So sind die erstgeborenen nicht mit der Hand geschaffenen Welten, welche versteckt liegen in den Fäden, die die veränderliche Materie erhalten. So wie in der großen und kleinen Welt das Sachliche oder das Materielle und Äußere, die in sich die geheimnisvollen Formen oder ewigen Bilder enthalten, so setzt in der symbolischen Welt die Gesamtheit der Geschöpfe die Materie zusammen. Aber in ihr ist das göttliche Wesen — die Form“⁴⁶.

Durch die Erkenntnis zweier Wesen — des Vergänglichen und Ewigen, dringt das Licht der ewigen Allweisheit in die Seele des Menschen. Diejenigen, welche das Materielle als Offenbares ansehen, glauben nicht an das göttliche Wesen, an das geistige. „Sie nehmen vom unmateriellen guten Geiste die Kraft und die Ehre, das Sein und den Ruhm, und geben sie den

halbtoten nichtsnutzigen Elementen⁴⁷." Diese Gottlosen nennt Plato die Wandtaster, die Niederträchtigen, welche sich in den geheimen Gräben und in der Hölle wälzen.

Im dritten Kapitel wird die Lüge der Bibel, das Phantom und die Spitzbüberei von der Erschaffung der Welt erforscht. Weil das Weltall und die kleinen Welten Schatten der immergrünen Ewigkeit sind, ist die ganze biblische Fabel eine „kritisca“ und „sektanska“ Lüge. Ist daher die Bibel nicht eines allgemeinen Gelächters, Ekels und der Kritik wert?⁴⁸ Es ist richtig, daß in dieser Welt alles Veränderliche, Vergängliche, der Schatten sich ändert, aber das hängt von der Gestaltung ab und nicht von der Materie. Wie „materia aeterna est“, so ist die Natur beständig, was für ein mit Sinnlichkeit getrübbtes Auge nicht leicht zu erkennen ist. Jedoch für den, der in dieser Fabel und Lüge den göttlichen Logos verstanden und empfunden hat, bedeutet die Bibel Gott selbst⁴⁹.

Im vierten Kapitel wird von dem unmateriellen Geiste und der Seele Gericht über den Drachen — die Bibel — gehalten, nicht auf Grund historischer Tatsachen, sondern auf Grund des göttlichen Sinnes, der göttlichen Ideen und der göttlichen Wahrheit. „Lasse den alten und den neuen Wein mit den „Mazzes“ und der „Paska“. Es verschwinde wie der Rauch alles Vergänglichen vor dem Glanze der süßen Wahrheit. Gottes Reich ist keine Nahrung und kein Getränk. Alles ist vergänglich und Lüge, außer der einzigen Ewigkeit. Sie ist die göttliche Wahrheit⁵⁰.“

Das fünfte Kapitel handelt von dem Drachen, der biblischen Bosheit. Die Errettung von dieser hängt ab von der Umgestaltung und der Wiedergeburt, denen das 6. und 7. Kapitel, und zwar die oben erwähnten zwei Predigten, gewidmet sind.

c) Die philosophisch-ethischen Werke :

Die ersten zwei Werke Skoworodas — „Die Unterhaltung, „Zwei“ genannt“ und „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“ müssen als Einleitungswerke zu den philosophisch-ethischen angesehen werden.

7. „Die Unterhaltung, „Zwei“ genannt.“ Dieses Werk handelt davon, wie sich zwei in einem und eines in zweien aufhalten. Unter Hinweis auf den zweifachen Anfang im Leben und im Menschen, auf das Alte und Neue, Körperliche und Geistige, Vergänglich-Zeitliche und das Ständig-Ewige, öffnet uns Skoworoda das Tor ins neue Land, und zwar zur Seelenruhe und führt den Beweis, daß selig zu sein nicht schwer ist. Man muß nur das Böse und das Schwere meiden und trachten, nicht böse und ungebärdig zu sein. In verwickelten Gedanken und dunklen Reden nisten sich Lüge, Falschheit, Heuchelei ein, in schweren Fällen Betrug und Eitelkeit. Das

Schönste für den Menschen wie auch für seine Seelenruhe ist die Genügsamkeit mit dem Allernotwendigsten, das Allernotwendigste in der Naturveranlagung und die Naturveranlagung im Reiche Gottes, welches, wie der Äther, überall ist⁵¹. Man muß es nur verstehen, mit seinem Herzen einzusatmen, welches für alles „die Wurzel und Quintessenz ist“⁵². Als Warnung fügt Skoworoda hinzu:

- a) „Nenne nicht das, was Sorge, Kummer und Trauer erzeugt, das Süße.
- b) Schaffe nicht langjährig das, was es nicht sein kann.
- c) Nenne nicht Glück das, was sich selbst neigert“⁵³.

8. „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit.“

In diesem Werke zeigt uns Skoworoda seine Weltanschauung im Lichte der christlichen Ethik und Moral⁵⁴. Er beginnt mit den Worten des Epikur: „Dank sei dem gütigen Gotte...“ Weiter führt er aus, daß es für des Menschen Glück nichts Süßeres und Notwendigeres gibt als die Seelenruhe. Dieses Glück liegt in unserem Herzen, das Herz in der Liebe und die Liebe im Gesetze des Ewigen. Es ist weder vom Orte noch von der Zeit abhängig, sondern von uns selbst. Das Glück erreicht man überall ohne Mühe, wie das Allernotwendigste, wie die Sonne und die Luft. Es ist für den Menschen dann erreichbar, wenn er sich in seinem Leben auf den göttlichen Willen und nicht auf den eigenen verläßt. Den unschätzbaren Wert des göttlichen Willens zu verstehen oder den des Göttlichen überhaupt ist ohne Hindernisse für den Menschen nicht möglich. Diese Hindernisse verursachen die „sinnlich-vergängliche, grobe Erwägung“. Darum also ist für das Verständnis des Göttlichen der Glaube, als Vermittler der Liebe oder des ewigen Bundes zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, notwendig. Nicht das Sinnlich-Körperliche, nicht unsere Leidenschaften führen uns zur Tugend, sondern die Selbsterkenntnis und das reine Herz mit seiner göttlichen Stimme — mit der Gewissenhaftigkeit.

9. „Annulus.“ Diese Abhandlung muß man als Einleitung zu den folgenden Unterhaltungen über die Seelenruhe ansehen. Sie hat zum Inhalt einerseits die Kritik der damaligen Bildung, andererseits stellt sie einen Kommentar zu den früheren Werken, welche speziell die Bibel zu ihrem Inhalte hatten, dar.

Als Vorwort zum „Annulus“ dient der Brief Skoworodas an Tewjašow. Aus diesem Briefe erfahren wir seine Definition der menschlichen Seele und auch, was Skoworoda unter der Seelenruhe verstand. „Die Seele ist ein perpetuum mobile — eine ewige Dynamik. Ihre Flügel sind: die Gedanken, die Überzeugungen, die Absichten“⁵⁵. „Die Überzeugungen sind dem Aether ähnlich, welcher unter den Elementen unsichtbar ist, so

auch die Gedanken. Sie sind unsichtbar, als existierten sie nicht. Aber aus ihren Funken entsteht ein ganzes Feuer, Aufruhr und Sorge. Von diesem kleinen Korn hängt der ganze Baum unseres Lebens ab. Wenn dieses Korn gesund ist, so versüßen wir unser Leben mit guten Früchten: wie du säest, so erntest du⁵⁶." Das gesunde Korn und die guten Früchte sind abhängig von der Seelenruhe, welche „den kostbarsten Steinen, deren kleinstes Molekül einen Wert besitzt, ähnlich ist“. „Wenn wir mit jedem Molekül sparen werden, so werden wir mit der Zeit einen vollen Kelch Zufriedenheit besitzen⁵⁸.“ „Die Seelenruhe ist die Summe des Glücks⁵⁷.“

Der Inhalt des „Annulus“ beginnt mit einem Märchen von fremdländischen Reisenden, welche auf ihrer Wanderung über Indien zu einem Kreuzweg kamen und genötigt waren, von beiden Wegen einen zu wählen. Da sie sich als Europäer fühlten, hörten sie nicht auf den Rat der Seele, gingen nicht den geraden Weg und begegneten einem Drachen; alle kamen um außer einem, der etwas zurückgeblieben war. Mit dem Inhalte dieses Märchens vergleicht Skoworoda das menschliche Leben, in welchem viele Menschen, die sich in demselben nicht auskennen, plötzlich umkommen dank ihrer Einbildung, Anmaßung und Nachlässigkeit. Hier tritt er auf gegen die Papa-geien zweier — dreier Sprachen, gegen die oberflächlichen Leser der „Liebesgeschichten“ und gegen andere, welche dann skrupellos „Weltrichter“ werden und nicht nur gegen verschiedene Geringfügigkeiten, sondern sogar gegen die Schöpfungen des antiken Zeitalters Vorurteile haben und den Pythagoras, Sokrates, Solon, Platon, Cicero u. a. kritisieren, sowie auch die Bibel schmähen⁵⁷. „Alles das, was sie mit ihrem heißen Kopfe nicht fassen können, rechnen sie zum Aberglauben⁵⁸.“ Weiter vermerkt Skoworoda, wer berechtigt ist, über die Lehre der Seelenruhe und des Glückes zu urteilen und in dieser zu unterweisen. „Über keine andere Lehre wird so voreilig geurteilt, wie über jene, welche den Menschen selig und glücklich macht... Fürwahr, sprechen und Erlebtes empfinden ist löblich, aber sich eine Führung anmaßen und andere hinter sich herführen, ist nicht nur töricht, sondern auch verderblich. Jedoch finden sich unter Menschen solche, welche glauben, daß ein jeder es wissen kann... Über das Glück predigt der Historiker, das Glück verkündet der Chemiker, den Weg zum Glück weist der Physiker, Logiker, Grammatiker, Geograph, der Krieger, der Edle und der Niederträchtige, der Reiche und der Arme, der Lebende und der Tote... Alle nehmen auf dem Stuhle des Lehrers Platz⁵⁹.“ „Ist es aber ihre Sache, über das Glück zu urteilen und es zu lehren?“⁵⁹ Aber ganz etwas anderes ist es, das Wesen des Glückes zu verstehen⁶⁰. Nur der kann über das Glück urteilen und es lehren, welcher nicht nur sich selbst, sondern auch das menschliche Herz erkannt hat. Und solche Kenner ihrer

selbst und des menschlichen Herzens sind nur die Philosophen und Theologen, welche sich innerhalb der menschlichen Gesellschaft immer finden werden. Daher soll darüber, welches Glück für uns die Seelenruhe bedeutet, derjenige lehren, der in seiner Asche den verborgenen Funken der Göttlichkeit entdeckt, der über sich selbst und über seine Bestrebungen die Herrschaft gewonnen und der erkannt hat, worin die Besonnenheit, die Stärke des Geistes und die Allweisheit liegen, oder im allgemeinen den Sinn der Ewigkeit und des Lebens erfaßt hat, wo das Licht der Augen und die Ruhe liegen, wer sich selbst als Mensch, in dem die Seelenruhe und die Gesundheit wohnen, erkannt hat. Nichts vergiftet und plagt unser Herzinnes mehr als die irrigen Überzeugungen, blindes Wissen und törichtes Verstehen⁶¹. Es ist ein großes Übel und eine Sünde, nicht nur sein eigenes, sondern auch noch andere Herzen zu verwunden oder zu töten. Die Verwundung oder der Tod des Herzens wird herbeigeführt durch die törichten und unnützen Gedanken, welche außer dem Elementaren sonst nichts sehen⁶².

Wie schon erwähnt, liegt unser Glück in der Seelenruhe. Aber diese Ruhe ist nichts Materielles: sie ist weder Gold noch Silber, Holz, Feuer, Wasser, Sterne, Planeten. Wie sollen demnach diejenigen über die Seelenruhe lehren, für die diese Ruhe ein Sachgegenstand ist? Sind sie imstande, der Seele die Heiterkeit und die Freude des Herzens einzuflößen? Dies alles bestätigt nur das oben Angeführte, daß es Sache der Philosophen und Theologen ist, die vom Inhalt der allgemeinen Wissenschaften durchdrungen sind⁶⁰, über Natur, Gott, das selige Glück und über die Seelenruhe zu lehren. Denn über die ewige Natur Gottes lehren, bedeutet über Ruhe, Glück und Allweisheit lehren⁶³. Die übrigen Wissenschaften sind nicht allen, nicht immer und nicht überall notwendig. „Der Kern jeder Wissenschaft dagegen liegt im Menschen, in seiner inneren Zusammensetzung. Hier liegt ihre Quelle. Und wer sieht dieselbe? Der Mensch, und zwar der innere Mensch ist die alleinige Quelle für unser ganzes unerschöpfliches Wohl und seliges Glück, er ist selbst dieses selige Glück, der Anfang ohne Ursache, die Ursache ohne Anfang, in welcher und von welcher alles und sie selbst von sich selbst, immer selbst war, ist und sein wird. Und deshalb ist sie ewig, überall dieselbe und die einzige, sich selbst verstehende. Und dieses Höchste nennt man mit einer allgemeinen Bezeichnung — Gott — ein eigentlicher Name dafür existiert nicht⁶⁴.“ „Gerade so wie die Gesundheit nicht außerhalb, sondern in unserem Körper liegt, so liegt das selige Glück und die Ruhe in dem Innersten unserer Seele — im Gedanken. Ist er gesund, sind wir selig glücklich, krankt er an Fehlern, so haben wir eine sinnlose Ruhe⁶⁵.“

Der weitere Inhalt des „Annulus“ gleicht einem Kommentar zur Bibel⁶⁵.

10. „Unterhaltung über den Seelenfrieden.“ Diese Abhandlung beginnt mit der Beurteilung des Glückes im utilitaristischen, materialistischen und hedonistischen Sinne, um zu finden, worin das echte Glück liegt. „Zuerst erkenne all das, worin kein Glück liegt, und wenn du all diese leeren Verstecke durchstöbert haben wirst, wirst du schneller an jenen Ort kommen, wo es sich niederläßt⁶⁶.“ Denn das Glück läßt sich nicht in den Pariser und Venezianischen Spielen und Unterhaltungen nieder, nicht in der materiellen Bequemlichkeit und im Nutzen, sondern in dem, was für den Menschen am allerschönsten ist. Von ihm erzählt uns unsere allgütige Mutter Natur, welche am besten weiß, was für uns unterhaltend, bequem und nützlich ist⁶⁷.

Ueber den Inhalt der Frage, was für den Menschen das Allerschönste ist, gingen die Meinungen der großen Gelehrten auseinander und jeder verstand es nach seiner Art. Meiner Ansicht nach, sagt Skoworoda, ist das Allerschönste das, was das Allerhöchste ist. Das Allerhöchste ist für alle der Anfang und das Ende, die antiken Philosophen nannten es das höchste Gut⁶⁸. Das Streben zu diesem höchsten Gut bedeutet das Streben zum wahren Glück, zu dem wir geboren sind und zu dem wir jenen Weg, der unser Leben heißt, gehen. Die Leichtigkeit des Strebens zum wahren, echten Glück hängt ab von der Wahl dessen, was wir uns im Leben am meisten wünschen. Diese Wahl muß jedoch auf unserer eigensten Natur basieren. Vom Wollen und Nichterreichen kommt nicht nur das Klagen, sondern auch die Unzufriedenheit. Wieviel Millionen unglücklicher Menschen gibt es in der Welt, die nur deshalb klagen, weil sie ihrer Wünsche wegen unzufrieden sind?⁶⁹

Unser Glück liegt weder in der Befriedigung unserer Wünsche, noch im Besitz materieller Güter. Wenn wir uns die Unmenge derjenigen, welche niemals Reichtum und Freude sehen, wie die Kranken, Greise, Verstümmelten usw. vorstellen, hat ihnen etwa die allgütige Natur alle Tore zum Glück verschlossen, ist sie ihnen vielleicht eine Stiefmutter geworden?⁷⁰ „Sie ist gut zu jedem Geschöpf, das in ihr lebt, und nicht nur zu den Auserwählten des Menschengeschlechtes. Sie hat mit ihrer Vorsehung auf das sorgfältigste alles das erzeugt, was zum Glück auch des letzten Würmchens gehört. Wenn etwas fehlt, so ist es überflüssig⁷¹.“ Daher liegt das Glück nicht in der Befriedigung unsrer Wünsche weltlichen Charakters, denn „das Glück macht nicht unglücklich“. Die weltlichen Wünsche sind die Quelle nicht nur für die Klagen, Leiden, Sorgen und Betrügereien, sondern auch die Quelle für Verschwörung, Aufstand, Verrat, für Raub der Krone und des Zepters, für Niedergang, Ruin der Staaten und alle anderen Unthiefen des Unheils⁷².

Als Ausgangspunkt der Überlegungen über das Glück wird das Prinzip aufgestellt, daß das Glück für jedermann erreichbar ist. Und wenn dem so ist, dann sind wir nicht berechtigt, es von Zeit oder Alter oder von etwas Zeitweiligem, Unbeständigem und Besonderem abhängig zu denken.

„Das echte Glück des Individuums liegt nicht im hohen Rang, nicht in den physischen Eigenschaften, nicht im schönen Lande, nicht im herrlichen Alter, nicht in den hohen Wissenschaften, nicht in der Behaglichkeit des Reichtums... Ich sage nicht, daß der glückliche Mensch die Pflichten seines hohen Ranges nicht erfüllen wird oder die Behaglichkeit des Reichtums nicht ausnutzen kann. Ich sage nur, daß der Mensch nicht durch seinen Rang, nicht durch Land, nicht durch die Behaglichkeit oder durch irgendwelche eigentümliche Art glücklich ist⁷³.“ Deshalb entdeckte der Gerechte in allen seinen Taten nicht für alle denselben Weg zum Glück⁷³.

Unser Glück liegt in uns, in unserem Bewußtsein, in unserem Ich. Es ist überall und immer mit uns; wie der Fisch im Wasser, so sind wir in ihm und es ist rings um uns — es sucht nach uns selbst. Es ist deshalb nirgends vorhanden, weil es überall ist. Es ist ähnlich den Sonnenstrahlen, es klopft immer an die Wand des Körpers und sucht einen Durchgang. Aber diesen Durchgang findet es beim Menschen infolge seines traurigen Herzens nicht. An diesem glücklichen Strahl des Weltalls kann sich nicht nur der bedeutende, reiche, sondern auch der gewöhnliche, arme Mensch erbauen. Unser Glück — das ist unsere Seelenruhe, welche in der Freude unseres Herzens und der ruhigen Denkungsart besteht⁷⁴. Das ist jene Seelenruhe, welche Christus den Aposteln und diese den ersten Christen hinterließen. In dieser Seelenruhe liegt für den Menschen nicht nur das Allerschönste, sondern auch das meist Erwünschte, — das wahre Glück.

Dieses reicht aber noch nicht aus, um glücklich zu sein. Der Mensch muß außer der Wahl des Allerschönsten und des meist Erwünschten auch wissen, worin für ihn das allernotwendigste Bedürfnis liegt, wo sich das Ende, die Grenze befindet, wo der Mittelpunkt, die Art aller Wünsche und Absichten liegt, zu denen er in seiner Lebenstätigkeit strebt⁷⁵. Das Glück kann man durch die „göttliche Verbindung“ der Allweisheit und der Tugend erreichen. Sache der Weisheit ist es zu erkennen, worin das Glück besteht, Sache der Tugend, es zu finden⁷⁶.

In der Welt gibt es Millionen unglücklicher Menschen nur deshalb, weil sie das Glück nicht finden können, da sie nicht wissen und nicht erkennen, worin es besteht. Hauptsache ist zu wissen und zu verstehen, denn hier entsteht das Wünschen und

dann das Verlangen und Erreichen. Das wahre Glück suchen, bedeutet — den Weg der göttlichen Seelenruhe, welche mehrere Abstufungen hat, gehen⁷⁷. Dabei muß man immer mit dem reifen Verstand erwägen, nicht auf die Versuchungen des Teufels hören und glauben, daß „die Gottesökonomie in dem ganzen Weltall die richtige, gute und für alle die nützliche ist“⁷⁸. Dies alles werden wir dann bewältigen können, wenn wir:

- a) uns selbst finden und erkennen;
- b) um des Allerschönsten willen ein friedliches und ruhiges Herz erreichen;
- c) für das meist Erwünschte die Stärke des Geistes besitzen, welche durch nichts gebeugt und erschüttert werden kann;
- d) wenn wir für das Allernotwendigste die lebendige Freude und die freudige Lebendigkeit erhalten.

„Dies ist der Gipfel und die Blume unseres Lebens: innere Ruhe, seelische Stärke und die Freude des Herzens“⁷⁹. In diesen spiegelt sich die alleinige Seele, das alleinige Herz, der alleinige Wille oder die Harmonie des Willens mit Gott, das heißt — die Zufriedenheit mit allem und in allem⁸⁰. Ohne Gott gibt es weder ein ideales Leben, noch eine Seelenruhe.

Jetzt ist es also klar, wo unser wahres Glück liegt. „Es lebt in der Seelenruhe unseres Herzens und die Ruhe in der Harmonie des Willens mit dem Willen Gottes. Denn je mehr jemand mit Gott einig ist, desto ruhiger und glücklicher ist er. Wenn die körperliche Gesundheit nichts anderes ist als das Gleichgewicht und die Harmonie des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde, so ist die seelische Gesundheit (das ewige Leben) das Gleichgewicht der Sinne und Gedanken“⁸¹.

Um den Höhepunkt der Seelenruhe zu erreichen, ist es notwendig, sich von den phantastischen Ansichten über das Glück zu befreien und dies nicht nur von den fremden, sondern auch von den eigenen, welche des Menschen größte Feinde sind⁸². Fürwahr, es ist schwer, mit veralteten Ansichten zu kämpfen, aber unbedingt notwendig, wenn wir das Glück — unsere Seelenruhe — erreichen wollen. Zur Erreichung dessen müssen wir uns folgende drei regulative Grundsätze des Sittlichen vor Augen halten:

1. „Alles das ist gut, was auch für heilige Menschen bestimmt ist.
2. Alles das ist nicht groß, was auch die Gesetzlosen erhalten.
3. Was du nicht selbst willst, das wünsche auch einem andern nicht“⁸³.

Diese Grundsätze verlangen ein gesetzliches Leben, einen unbeugsamen Verstand und ein großmütiges — mitleidsvolles Herz. „Ein gesetzliches Leben, ein starker Verstand und ein

großmütiges-mitleidsvolles Herz, das ist der reine Klang einer ehrlichen Persönlichkeit⁸⁴."

Weiter erklärt Skoworoda: „Die ersten zwei Grundsätze habe ich selbst ersonnen, der dritte ist ein Apostelgebot für alle Völker. Der erste gebar in mir die Geduld und die Dankbarkeit Hiobs, der zweite beschenkte mich mit der Freiheit von allem irdischen Begehren, der dritte versöhnte mich mit dem inneren Herzen⁸⁵."

Auf diese Weise soll unsere erste Sorge die Sorge für die Seelenruhe, d. h. für das Leben, die Gesundheit und die Bewahrung der Seele selbst, sein. Denn welchen Nutzen haben wir davon, wenn wir große Besitztümer erwerben und die Seele verlieren, das menschliche Herz, welches im Menschen die Hauptsache ist?⁸⁵ Das menschliche Herz im Menschen ist der innere Mensch, denn alles übrige ist die Umgebung⁸⁵.

„Und was ist das Herz, wenn nicht die Seele? Was ist die Seele, wenn nicht die Tiefe des Gedankens? Was ist der Gedanke, wenn nicht die Wurzel, der Kern und der Samen für all unsere Sinne? Er ist in unserer Körpermaschinerie die geheimnisvolle Feder, er ist für diese das Ende und der Anfang der Bewegung, ihm untergeordnet sind alle Sinne... Er liegt inmitten unsrer Wünsche. Das Feuer erlischt, der Fluß versiegt, aber der immaterielle Gedanke hemmt keinen Augenblick seine Bewegung, sei es im Körper, sei es außerhalb seiner selbst, und setzt seinen, dem Blitze ähnlichen Flug seines Strebens durch die Unbegrenztheit der Ewigkeit unaufhörlich fort. Wonach strebt er? Er sucht die einsame Stille. Aber seine Stille besteht nicht darin, still zu stehen und wie der tote Körper zu zergehen. Seiner lebendigen und eigentümlichen Natur ist dies ganz fremd. Im Gegenteil, der Gedanke sucht während seiner ewigen Wanderung unter den toten Elementen seine Eigentümlichkeit, und indem er in der niederträchtigen Unterhaltung seine Begierde nicht gestillt, sondern noch mehr entzündet hat, läßt er sich um so eher von der sklavisch-irdischen zur hohen-herrschenden Natur, zu seinem eigenen anfangslosen Anfang herab, um sich, nachdem er sich von seinem Glanz und dem Feuer seines geheimnisvollen Blickes gereinigt hatte, von der körperlichen Erde und vom irdischen Körper zu befreien. Und das heißt, in die einsame Stille Gottes zu gelangen, sich von allem Irdischen zu reinigen und die Bewegung ungehindert fortzusetzen, nachdem man aus der engen Grenze der irdischen Sinnlichkeit zur Freiheit des Geistes gelangt ist⁸⁶."

Welche Nachlässigkeit beherrscht uns in bezug auf das Wiederfinden und Erhalten der Seelenruhe, der größten Kostbarkeit des Himmels und der Erden? Darüber sollte der Mensch in der Einsamkeit nachdenken. Denken wir aber nach? Wie haben wir unsere Seele und ihr göttliches Himmelreich unter

der weltlichen Eitelkeit vergessen?⁸⁷ Der eine z. B. kränkt sich darüber, daß er nicht von einem bedeutenden Geschlecht abstammt, daß er nicht von der Natur begabt und nicht „modern“ erzogen ist. Der andere ist traurig darüber, daß man ihn einen Heuchler nennt. Der dritte zerbricht sich den Kopf darüber, daß er nicht die Stelle oder den Rang erhielt, welcher ihm eine Mahlzeit nicht von sechs, sondern von zehn Gängen sichern könnte. Der vierte ist darüber besorgt, daß er durch Arbeitslosigkeit an Langeweile sterben könnte. Der fünfte zürnt darüber, daß er wegen der großen Anzahl der Kandidaten nicht zu einer höheren Stelle gelangen und zum Nutzen der Allgemeinheit arbeiten kann. Der Sechste beklagt sich darüber, daß er grau wird oder ihm die Haare ausgehen, usw. Und wieviel Zeit vergeuden wir für solche Dummheiten? Hat jemand in sich hineingesehen oder sich erkannt und in seinem Herzen für seine Seelenruhe Ordnung geschaffen?⁸⁸

Wenn du ein Haus baust, so baue es für beide Teile deines Wesens — für deine Seele und deinen Körper. Wenn du deinen Körper mit Kleidern verschönerst, vergiß nicht, deine Seele, dein Herz, deinen inneren Menschen, deinen Gott, wenn nicht durch die Erkenntnis des Göttlichen, so doch durch den Glauben an dasselbe mit der Seelenruhe, unserem Glück zu verschönern. „O Seelenruhe, du bist Gottes und Gott ist dein“⁸⁹!

11. „Das Alphabet des Friedens.“ „Meine Rede — wie Skoworoda bemerkt — bezieht sich ausschließlich auf die ehrenwerten Berufe und auf die gesegneten Geistesarbeiter, welche das Gottes- und Menschengesetz aus dem Gemeinleben nicht ausschließt. Sie alle bringen der Allgemeinheit den entsprechenden Nutzen. Diese Allgemeinheit kann nur dann kulturelle Fortschritte machen, wenn jedes ihrer Glieder seine Pflicht nach seiner Art („statj“) und Naturveranlagung ausübt. Die Ausübung der Pflicht auf Grund der Art und der Naturveranlagung bedeutet jenes Glück, zu welchem der Mensch durch Selbsterkenntnis strebt, das Glück, seelisch ruhig zu sein. Alle Pflichten des Mitarbeitens mit der Allgemeinheit und der Zugehörigkeit zur Allgemeinheit bilden einerseits einen Dienst, andererseits — eine Wohltat⁹⁰.“ Auf diese Weise handelt das erwähnte Werk Skoworodas über dasselbe Thema — über die Seelenruhe. Es erforscht nicht den Ruhm des Ewigen, sondern erkennt „aus den leichten Anfängen, gleichsam wie aus dem Alphabet den anfangslosen Anfang“⁹¹. Den anfangslosen Anfang erkannt zu haben, regt an, die gütige Natur, Gott nachzuzahlen, wie Ciceros Cato es getan. „Aber der Schlüssel zu dieser Kammer der Ruhe ist: erkenne dich selbst. Je mehr sich einer erkannt hat, desto höher erhebt er sich zur Seelenruhe“⁹². „Der weiseste Ausspruch ist der: γνῶνι σεαυτόν nosce te ipsum, erkenne dich selbst“⁹³.

Wie schon erwähnt, ist innere Ruhe oder Glück nicht von der Wissenschaft, von der Stellung oder vom Range, auch nicht vom Reichtum abhängig, sondern allein davon, daß man aus eigenem Willen der gütigen Natur, Gott, nachahmt, sich seinem Willen unterwirft oder sich seinem Willen ergibt. Nur dies allein kann unsre Seele befriedigen. „Je einiger jemand mit Gott ist, desto ruhiger und glücklicher ist er⁹³.“ Einig mit Gott sein heißt: Leben nach der Natur und nicht nach den Regungen der Sinnlichkeit, nach den Begierden, also leben nicht auf Grund der blinden Natur, sondern auf Grund der bewußten — des inneren seligen Geistes. „Leben gemäß der Natur und mit Gott sein, bedeutet dasselbe⁹⁴.“ „Glücklich ist, wer nach dem Willen des guten Geistes lebt. Unglücklich ist der, dessen Seele mit Begierde oder blinder Natur überwuchert ist⁹⁵.“

Seinen guten Geist negiert der Mensch, wenn er:

1. in die ihm nicht naturverwandte Art kommt;
2. die seiner Natur entgegengesetzten Pflichten erfüllt;
3. sich an das, wozu er nicht geboren und geeignet ist, zu gewöhnen und es zu erlernen versucht;
4. mit denen befreundet ist, mit denen ihn keine Verwandtschaft verbindet⁹⁶.

„Die Natur und die Naturveranlagung kennzeichnen die natürliche, gütige Gnade Gottes und sein geheimnisvolles Gesetz, welches alle Geschöpfe beherrscht⁹⁷.“ Oder um es kurz zu fassen: die Natur und die Naturveranlagung ist jenes Gesetz Gottes, welches im Inneren des Menschen sich befindet und von welchem sein Dienst für die Allgemeinheit und sein Wohltun für sie, und zwar seine nützliche Mühe, abhängen. Diese hängen ab vom Fleiß und von der Lust, welche „Niederkunft, Drang und Bewegung“ bedeuten, und welche dieselbe Natur, als die ursprüngliche Ursache von allem und als die aus sich selbst bewegte Feder hervorbringen⁹⁸. Die Natur ist die Mutter der Lust, sie ist jene gütige Bewegung im Menschen, welche sein Leben und in diesem die Arbeit leicht und süß macht. Das Leben und das Tun in ihm sind identisch. Das erstere liegt in der Tätigkeit⁹⁹. Deshalb regt sie jeden an, zwingt ihn in sich selbst hineinzusehen und genau auf den gütigen Geist achtzugeben, wie auf einen Vorsteher, der alles klar sieht und das Notwendige anzeigt. Wenn also der Mensch, von seiner Pflicht durchdrungen, sich an sie hält, zu welcher er geboren wurde und zu welcher ihn Gott selbst bestimmt hat, und wenn der Mensch das nicht auf Grund von Launen tut, auch nicht auf Grund fremder Ratschläge, sondern weil er, sich in sich selbst vertiefend, den in seinem Inneren weilenden heiligen Geist empfunden und auf seinen Ruf gehört hat, — dann heißt das, mit Gott in eine glückliche Beziehung treten.

Wird nicht überall das immerwährende Wesen der Natur vom Gottesgeist erfüllt? Das Wesen Gottes weilt in jedem Menschen und regiert ihn, seine blinde Natur, wie der Hirt die Herde. Nur der Geist allein weiß, was nützlich ist. Von ihm allein hängt die Wahl unserer Pflicht ab. Er regiert, der Allmächtige, das Reich der menschlichen Ruhe und des Glückes⁹⁷. Unsere Tat dabei besteht nur darin, sich selbst zu erkennen und sich zu überzeugen, daß eine solche Pflicht uns angeboren und nicht erdacht ist⁹⁸. „Ohne Naturveranlagung ist alles nichts. Auch die schönste Tat verliert Ehre und Wert, wenn sie ohne angeborenen eigenen Trieb vollbracht wird⁹⁹.“

Weiter erklärt uns Skoworoda diese Kraft, welche zur Naturveranlagung führt, historisch auf Grund der antiken Philosophie und Theologie.

„Die göttliche Kraft im Menschen, welche ihn zur Naturveranlagung zieht, hieß bei den Aegyptern — Isis, bei den Hellenen *Ἀθήνη*, bei den Römern — Minerva. Diese Kraft heißt auch *Δαίμων*, Genius, der Engel der Natur, wie auch *Ἔως*, Gott¹⁰⁰.“ „Minerva bedeutet jenes natürliche Wesen des Menschen, welches erkennen lernt, wo sich, sowohl für den einzelnen als auch für die Allgemeinheit, das Glück befindet. Derjenige, der dies erlernt hat, hieß bei den Hellenen *Σύδαιμον*, d. h. gut erfahren, die seelische Wohlfahrt — *Σύδαιμονια*. Bei den Römern hieß der Wissende — *divini juris peritus* — des göttlichen Rechtes kundig¹⁰⁰.“ „Heute bedeutet bei den Ägyptern Isis dem Namen und dem Wesen nach dasselbe, was im Sinne des Apostels Paulus — Jesus: „Ich kenne den Menschen¹⁰¹.“

Aus dem Prinzip der Naturveranlagungen folgt: das Gute, die Sympathie und die Liebe.

Das Gute versteht Skoworoda im Sinne Platos, nämlich, daß es sich nur im Schönen aufhält: *Ἄρα μόνον ἀγαθόν καλλόν*⁹⁸.

Sympathie ist eine „Gabe des göttlichen Geistes, die er in seiner wohlwollenden Gnade verteilt⁹⁹.“ Hervorgehend aus der Naturveranlagung hat sie ihre eigene natürliche Essenz und paßt sich nicht nur der Wahl des Berufs und der Pflicht, sondern auch den anderen Beziehungen des menschlichen Lebens, wie Ernährung, Freundschaft usw. an¹⁰².

Die Liebe nennt Skoworoda die Quintessenz jener Empfindung und jenes übernatürlichen Zaubers, die „den ewigen Bund zwischen Gott und dem Menschen herstellt und erhält¹⁰³.“

Wie bereits erwähnt, liegt unser Glück oder unsere Glückseligkeit nicht in der materiellen Sättigung, im bequemen Leben und der sinnlichen Zufriedenheit, sondern in unserer Seelenruhe, die uns das Leben gemäß der Natur, welches aus der Tätigkeit nach der Naturveranlagung folgt, gewährt. Daher liegt auch unsere Seligkeit in der Naturveranlagung, wie unsere Seele in naturverwandten Taten¹⁰⁴. „Wenn man die Seele ihrer naturveranlagten Tätigkeit beraubt, dann gerät sie in Todesqual¹⁰⁵.“

Sie wird dann von schwarzen Gedanken, Pein, Verdruß, Kummer, Eifersucht usw. erfaßt, also von all dem, aus welchem Selbstqual, Ekel und andere Unmoral stammt. „Diese Qual nimmt der Seele die Gesundheit, also die Seelenruhe, nimmt ihr die Lust und bringt sie in den Zustand der Ermattung. Dann ist sie mit allem unzufrieden, empfindet Ekel, wo sie weilt¹⁰⁶. Weiter fügt er hinzu, daß dann eine solche verdunkelte Seele über ihr Land und dessen Gebräuche klagt, alles erscheint ihr ekelhaft und schwarz. Auf diese Weise ist „die seelische Unzufriedenheit ein Tor für alle Leidenschaften und Klagen“¹⁰⁶.

In der Naturveranlagung liegt auch die Quintessenz dessen, daß „Gott das Ähnliche zum Ähnlichen führt“ (*Ἵμοιον πρὸς αἰοιδν ἄγει Θεός.* „Similem ad similem ducit Deus“)¹⁰⁷. Sein natürliches Wesen oder das Reich des seligen Geistes liegt im Inneren des Menschen selbst. Der Geist übergeht niemand; allen flößt er nach Gebühr sein geheimnisvolles gütiges Gesetz der geeigneten Naturveranlagungen ein. Dank dieser Güte ist auch unser Glück oder die Glückseligkeit nicht durch den Raum und die Zeit begrenzt¹⁰⁷. Der selige Geist der Naturveranlagung ist ähnlich einer reichen Fontäne, die verschiedenartige Gefäße nach ihrem Fassungsgehalt gemäß der ungleichen Gleichheit füllt¹⁰⁸. Auf diese Weise liegt unser Glück oder unsere Glückseligkeit in der Seelenruhe, welche uns allen mit ungleicher Gleichheit gegeben wird: a) durch das Selbsterkennen und b) durch unser Tun im Leben entsprechend der Naturveranlagung, in welcher unsere Art und Pflicht nicht nur unserem „Ich“, sondern auch unserem „Wir“ nicht widersprechen.

B. Die impulsiv-psychologischen Werke.

Zu den Werken, welche ihrem Inhalte nach zwischen die philosophischen und literarischen eingereiht werden können, gehören: „Der Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan“ und „Der Kampf des Satans mit Warsawa“. Beide Werke behandeln ein und dasselbe Problem: es ist sehr schwer, schlecht zu sein, leicht, gut zu werden.

12. „Der Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan.“ Aus dem Briefe Skoworodas an Kowalynskij vom 19. Juni 1788 erfahren wir, daß das erste Buch von den zwei Herzen — des Engels und des Satans — handelt. „Diese führen im Menschen miteinander einen ewigen Kampf“¹⁰⁹.

Das ganze Werk ist voll von Allegorien und weist auf den guten Geist hin, der unsere Seelenruhe fördert, und auf den schlechten, der uns von der Seelenruhe abbringt. Der schlechte oder böse Geist ist die „Blindheit der Seele“ des Menschen. Durch Verleumdungen verfinstert, bildet der böse Geist die Quelle der Lügen¹¹⁰.

Nicht alle Menschen bestehen den Kampf zugunsten des Herzens des Engels, nicht alle entscheiden sich für den Weg Christi, der in die Wüste ging, nicht alle wollen den gütigen Geist, der die Naturveranlagung, das Gewissen und die Liebe bringt, als Gott haben. Die Mehrzahl wandert auf dem Pfade des Irdisch-Materiellen, wo der Leib für sie Gott bedeutet, wo für die Menschheit nicht das Gewissen, sondern das bestechliche Gold Geltung hat¹¹¹.

Der erste Weg ist der Weg der Lebensnotwendigkeit, der Seelenruhe, der Glückseligkeit — der Weg der Gesundheit des Herzens. Der zweite ist der Weg der Mühsal, also der Weg des kranken Herzens, das anstatt der Ruhe die irdischen Freuden im sinnlichen Triebe aufsucht¹¹².

Auf diese Weise ist in unserem Leben unser gesundes Herz die Hauptsache. Wenn es nicht krank ist, wenn es dauernd zufrieden ist, auch wenn es nur das Allernotwendigste hat, dann bereitet es uns die alleinige echte Glückseligkeit, nämlich die Ruhe, die Zufriedenheit, die Freude und Lust¹¹³.

13. „Der Kampf des Satans mit Warsawa.“ Dieses Werk hat zum Inhalt den Gegensatz zwischen dem Satan und Warsawa in der Frage, ob das Schwere das Notwendige ist und ob im Schweren das Gute enthalten ist?

Der Satan überredet Warsawa, bei seinem Leben voll alter Ansichten und Überzeugungen, wie auch bei seinem gewöhnlichen Ruhme zu bleiben, und beweist, daß ihm die bonitas gravissima, malitas levissima innewohnt.

Warsawa widerspricht dem und erwidert, daß im Gegenteil ihm die malitas gravissima, bonitas levissima innewohnt. Diesem Widerspruch des Warsawa begegnet der Satan mit der Behauptung, daß mit solchen gewagten Gedanken ein Gegensatz nicht nur in das menschliche Leben und in die in diesem vorhandene Kultur, sondern auch in die Denkungsart, in den herrschenden Geist, den die Kirchen, Akademien, Schulen und ihre Bücher nähren, hineingetragen werde. Hierauf erwidert Warsawa, daß er als Gegner der Orthodoxie geschworen habe, nur nach der biblisch-evangelischen Weisheit zu streben und nach ihr zu leben. Der Satan aber bleibt bei seinen Behauptungen und führt sogar Zitate aus der Bibel an, die beweisen sollen, daß der Weg zur Glückseligkeit oder zum Gottesreich schwer, nicht leicht sei. Dazu zitiert er auch die eigenen Worte des Warsawa aus der Fabel — „Die Schlange und der Possenreißer“, wo gesagt wird, daß das Gute, je schöner es ist, sich mit einem um so größeren Wall umgibt. Wer die Mühsal nicht überstehen wird, der wird auch das Gute nicht erreichen¹¹⁴. Warsawa gesteht seinen Fehler ein und fügt hinzu, daß der Weg zur Glückseligkeit für diejenigen schwer ist, die in diesem Leben das Joch der Mühsal auf sich nehmen und als Egoisten den eigenen Willen und nicht den göttlichen, den freien vergöttern¹¹⁵. „Wer sein

Leben glücklich führen will, der lasse ab von der Welt oder vom weltlichen Leben mit seinen Gebräuchen, denn es ist mit diesen veränderlich und ekelhaft¹¹⁶." Die Weltlichkeit an und für sich ist ein Quell der Wütenden, ein Markt der sich Umhertreibenden, ein Meer der Wankelmütigen, eine Hölle der sich Plagenden¹¹⁷.

Satan: „Ist vielleicht deiner Ansicht nach auch alles Allgemein-Gemeinsame, alles, was innerhalb der Welt der Menschheit liegt, schlecht? Ist etwa dein Wundern allein wohlwollend und gut?“

Warsawa: ...„Das Weltlich-Gemeinsame paßt nicht zu meiner Seele, denn es ist schwer faßlich. Meine Erquickung und meine Annehmlichkeit ist das unfaßliche Wundern, die wunderbare Neuigkeit und das neue Wunder. Gerade infolge dieses Wunderns meiden diejenigen Edlen, welche es liebgewonnen haben, das Weltlich-Gemeinsame, aber fürwahr nicht es selbst, sondern nur sein beschmutztes Herz¹¹⁸.“

Satan: „Und ist der Glaube an Christus, eben der christliche Glaube, welcher durch Predigten fast auf der ganzen Welt verbreitet wurde, nicht das allgemein-menschlich Gemeinsame und das Gute?“

Darauf erwidert Warsawa, daß der Geist des Glaubens nicht in der allgemeinen Gemeinsamkeit enthalten sein kann, denn dort hat der weltliche Wille, die unersättliche Hölle den wahren Geist des Glaubens mit dem Tendenziösen, dem Materiellen, dem Formalismus vergiftet¹¹⁹.

„O, Wille! Unersättliche Hölle! Ohne Wahl verzehrst und vergiftest du alles... Wenn man diese Schlange tötet, so erlischt auch die Hölle in uns¹²⁰.“ Dann beginnt auch jenes gesegnete Reich oder die Seelenruhe, in welcher das Nützliche in dem Notwendigen und nicht das Notwendige in dem Nützlichen ist¹²¹. Das Notwendige und Nützliche oder die *bonitas* ist in unserem Leben leichter zu erreichen, als das Unnützliche und Unnotwendige oder *malitas*.

Was Skoworoda unter dem „Nützlichen“ und „Notwendigen“ versteht, das erklären seine eigenen Worte: „Das Nützliche und Notwendige besteht nicht darin, daß es schwer zu erreichen oder zu haben wäre, sondern darin, daß man ohne dasselbe nicht leben kann oder nur schwer und voll Qual¹²².“

Was die Notwendigkeit selbst anbetrifft, so ist sie ein Zweig des Guten und des Seligen. Das Gute und das Selige — sind Zweige des ewigen Lebens, die sich innerhalb unseres Körpers aufhalten, sind das Gesetz der göttlichen Vernunft¹²³. Alle Notwendigkeit ist ehrlich. Wie der Nutzen in der Schönheit, die Schönheit wieder im Nutzen, so liegt die Ehrlichkeit nur in der Notwendigkeit, aber niemals in dem Überschusse¹²¹.

C. Pädagogisch-didaktische Werke.

Zu den pädagogisch-didaktischen Werken kann man rechnen: „Der dankbare Storch“, „Die armselige Lerche“ und „Die Charkower Fabeln“. Aber auch schon in seinen früheren Werken, besonders in den ethisch-philosophischen, finden wir Gedanken über die Erziehung, und zwar über die echte — natürliche. Noch im „Alphabet des Friedens“ propagierte er die individuelle Erziehung und Bildung auf Grund der Naturveranlagung. Folgende Worte bezeugen das am besten: „Ein Knabe war mein Schüler. Das Kind war tatsächlich zur Menschlichkeit und Freundschaft geboren, um alles Tugendhafte zu hören und zu tun, aber nur nicht um Student zu sein. Ich hatte Mitgefühl mit seiner Erstarrtheit. Als sich aber dieser Knabe mit Mechanik befaßte, versetzte er alle in Verwunderung durch seine Kenntnisse, die er ohne Lehrer erlangt hatte. Also wird die Seele, wenn sie nicht der ihrer Eigenart entsprechenden Tätigkeit zugeführt wird, tot sein und ins trübe, verdorbene, durch die Enge begrenzte Wasser gelangen. Es ist schade, daß die Eltern nicht schon beizeiten die Spuren der Eigenart in den Herzen ihrer Kinder erkennen. Ich sage, wenn du willst, daß dein Kind zufrieden ist und seine Pflicht gut ausübt, mußt du es in der Wahl des Berufes, welcher seiner Eigenart entspricht, unterstützen¹²⁵. An einer anderen Stelle sagt Skoworoda: „Zur Vervollkommnung der Fähigkeiten führt die Wissenschaft¹²⁶.“ „Der Kern aller Wissenschaften liegt im Innern des Menschen, dort ist ihre Quelle¹²⁶.“ Interessant wäre, hier die Worte Skoworodas an die Prediger und Lehrer, welche sich anschicken, andere zu belehren, zu erwähnen: „Wenn du andere lehren willst, dann mußt du selber lange lernen^{126 b}.“

14. „Der dankbare Storch.“ Unter Storch versteht Skoworoda das Symbol der Dankbarkeit und der Menschlichkeit. Er schrieb dieses Werk speziell zur Erziehung der Kinder, wie er dies in seinem Briefe aus dem Jahre 1787 an Djatlow erwähnt¹²⁷.

In diesem Werke gibt er seinen Gedanken darüber Ausdruck, daß sich in unserem Innern, in unserem Herzen etwas Wunderbar-Schönes aufhält, das wir ein dankbares Herz nennen.

Skoworoda behandelt hier zwei Systeme der Erziehung: das echt-natürliche und das modern-künstliche.

Unter der echten Erziehung versteht er die natürliche Erziehung des Herzens des Kindes und die Bildung seiner natürlichen Fähigkeiten und seiner Triebe. Unter der modernen — die falsche künstliche Erziehung¹²⁸.

Bezüglich der „Mode“ im allgemeinen sagt Skoworoda, sie sei für die Volkskultur nicht nur eine Qual, sondern auch ein Verderben. Dank dieser „Mode“ und insbesondere der Nach-

ahmung der „Mode“ gewöhnen sich die Leute, sich nicht vor dem Wirklich-Menschlichen, sondern vor dem Leeren zu beugen¹²⁹.

Das Hauptziel der echten natürlichen Erziehung ist — Gutes zu schaffen, d. h. des Kindes Wesen gut zu erzeugen. Das ist der Samen für das Glück und der Keim für die Erziehung. „Gutes schaffen und Gutes erzeugen sind die hauptsächlichsten elterlichen Pflichten¹³⁰.“ „Wenn jemand diese Pflichten nicht erfüllt — das Gute nicht schafft und nicht erzeugt, der ist seinem Kinde kein Vater oder keine Mutter, sondern nur der Urheber dauernder Seelenqualen¹³⁰.“ Dabei tadelt er jene Mütter, welche ihre Kinder nicht allein, sondern durch Ammen aufziehen.

Die echte Erziehung hat ihren Wert darin, daß sie bei uns verweilt, keine Kosten verursacht, daß sie ihrem Inhalte nach nicht für einen Stand bestimmt, sondern allgemein ist, also für alle und nicht nur für die Reichen notwendig ist. „Wir halten an dem Gedanken fest, daß die Erziehung auch für die Armen notwendig ist¹³¹.“ Bei der echten natürlichen Erziehung sind die Eltern die schönsten Erzieher. „Denn wie durch den Stamm des Apfelbaumes der Saft in die Zweige weitergegeben wird, so wird der väterliche und mütterliche Geist und ihre Sitten den Kindern übergeben, bis sie gewachsen und stärker geworden sind¹³².“

Der echten natürlichen Erziehung hilft die Natur selbst. „Sie ist allgemein und die eigentliche Erzieherin und Lehrerin. Den Adler wirst du sofort gewöhnen, auf die Sonne zu blicken, aber nicht die Eule. Jedes Schaffen gedeiht, wenn sie es begleitet. Störe sie nicht, und wenn du kannst, halte ihr die Hindernisse fern und ebne ihr den Weg: fürwahr, sie allein wird rein und gut schaffen¹³².“ „Der Lehrer und Erzieher und der Arzt sind nicht allein Lehrer und Erzieher und Arzt, sondern nur die Gehilfen der Natur, der einzigen, echten Erzieherin und Lehrerin¹³².“

„Die Erziehung ergibt sich aus der Natur, sie legt den Samen des guten Willens ins Herz¹³³.“ Sie ist der Anfang alles Guten und ohne sie existiert nichts, was gut ist. „Wie große Götzenverehrung mutet es an, den Wert der Lehre von der Erziehung nicht höher zu schätzen als andere Lehren. Welcher Nutzen entspringt aus der Kenntnis der englischen Sprache ohne gesunde Gedanken? Welcher Erfolg aus einer solchen Lehre ohne ein gutes Herz? Sie geben höchstens Waffen für die Boshaftigkeit und das Schwert für die Raserei¹³³.“

„Wenn jemand etwas erlernen möchte, so muß er dazu geboren sein¹³³.“ Daher ist es notwendig, die eigne natürliche Begabung zu berücksichtigen. Wo keine Veranlagung vorhanden, ist auch keine echte Erziehung möglich, nur eine absichtliche Bändigung, die mit Hilfe der rohen Kraft geschieht, wie bei der Hinderung der Gesetzlosen¹³³.

„Die gute Naturveranlagung ist das gute Herz¹³³,“ welches den Vorsatz zu guten Handlungen und Taten erzeugt. Die guten Taten sind die Früchte der guten Handlungen und der Arbeit. Wie für den Baum aller Saft von der Wurzel kommt, so kommen vom Herzen alle Ratschläge.

Die Naturveranlagung ist der dankbare Wille, als Quelle der Seelenruhe. Die Quelle der Qualen und der irdischen Unzufriedenheit ist der undankbare Wille¹³⁴.

„Die Dankbarkeit ist die Kraft und die Gesundheit des Herzens, welches sich in beständiger Tätigkeit befindet, dauernd alles aufnimmt und stärkt. Sie ist der reine, stille, gutherzige Geist, sie ist der Frühling und eine helle Stunde für einen hellen Sinn¹³⁵.“ Sie ist das Kind des Geistes und des Glaubens. „In der Dankbarkeit bewahrt sich alles Gute, wie das Feuer und Licht in dem Feuerstein¹³⁶.“ Darum sollte die Dankbarkeit nicht nur bei der Erziehung, sondern auch bei der Moral sich wie ein roter Faden durch die ganze Lehre ziehen und sichtbar sein¹³⁶.

Aus der Dankbarkeit entspringen: die Zufriedenheit und Ehrlichkeit¹³⁷. Aus der Undankbarkeit: Niedergeschlagenheit, Kummer, Habgier; aus der Habgier Neid; aus dem Neid Lügenhaftigkeit, Diebstahl, Mord und andere Untaten. Dabei unterscheidet Skoworoda die Gier von dem Verlangen, welches dieselbe Bedeutung hat wie Leidenschaft¹³⁸.

Gegen die echte, natürliche Erziehung wendet der Vertreter der „modernen“ Erziehung ein, daß sie, die im Zögling vor allem ein gutes Herz und einen dankbaren Willen erziehen will, nicht ein Leben ohne Hunger und Mangel sichern kann. Die Göttin der Dankbarkeit, welche das Streben nach dem Materiellen und die Gier vernachlässigt, lehrt nichts für das praktische Leben und man kann ihretwegen Hungers sterben. Also ist es besser angezeigt, im Zögling im Gegensatz zur Dankbarkeit die Neigung zur Nützlichkeit, die Gier und Unzufriedenheit zu pflegen, damit er in seinem Leben zu solch einem Blutegel wird, der unaufhörlich saugt und mit seiner Gier immer mehr Güter, wie Geld, Grundbesitz, Stellung usw. für sich anhäuft¹³⁹. Darauf erwidert der Vertreter der echten, natürlichen Erziehung, daß jener Mensch, der zur Unzufriedenheit, also zur Undankbarkeit erzogen wurde, niemals in seinem Leben die Seelenruhe erreichen werde. Und darum ist diese Erziehung die Frucht nicht der idealen, sondern der materiellen Philosophie¹³⁶. Die „moderne“ Erziehung ist unbeständig und hat zur Grundlage das falsche, täuschende Glück. Wenn dieses zerstört wird, dann siecht der Mensch, wenn er nicht durch Selbstmord endet, in der Hölle des Kummers und der Trauer hin. „Niemals wütet der Kummer ärger als dann, wenn unser Herz, das seine Hoffnung auf dem falschen, lügenhaften Meere dieser Welt, auf ihren wankenden Steinen auf-

gebaut hat, schließlich erkennt, daß sein Nest des falschen täuschenden Glückes ruiniert ist¹⁴⁰."

Weiter stellt Skoworoda, wie zur Warnung, folgende Lehren für die Kinder auf, welche ich hier zusammenfasse:

1. Lerne einzig die Dankbarkeit, denn sie ist das Kind deiner Naturveranlagung¹³⁹.
2. Sei dankbar deinem Gott — der Natur — dem Geist und habe ein kindliches Gefühl zu deinen Eltern, Wohltätern und zu deinem guten Vaterland¹³⁵.
3. Ächte nicht darauf, daß du arm bist¹⁴¹. Die echte, natürliche Erziehung ist allen Ständen zugänglich¹³¹.
4. Urteile über nichts, über niemand und auch nicht über dich selbst nach dem Äußern¹⁴¹.
5. Wende deine Augen ab von der Eitelkeit dieser Welt, höre auf, in ihr nur die Falschheit und die Lüge zu berücksichtigen. Richte deinen Blick lieber in dein Herz. Hier gib acht, hier stehe Wache mit Habakuk, hier ist dein Observatorium, hier wirst du sehen, was du nicht gesehen hast. Du wirst dein gutes Herz kennen lernen, wirst dich daran ergötzen und zufrieden sein¹⁴¹.

Zum Schluß stellt er als Vorbedingung für die echte, natürliche Erziehung folgende Prinzipien auf:

1. Gutes schaffen;
2. dem Kinde die Gesundheit wahren von Jugend an;
3. zur Dankbarkeit erziehen und sie lehren¹³⁷.

15. „Die armselige Lerche.“ Dieses Werk ist auch ein Gleichnis. Es reiht sich an die pädagogisch-didaktischen insofern an, als es Lehren aufweist, wie man auf Grund der christlichen Moral leben muß, um in seinem dornenvollen Leben die Seelenruhe zu bewahren¹⁴².

Aus einem Briefe an Th. Diskij, welchem er dieses Gleichnis aus „Sympathie“ gewidmet hat, erfahren wir, daß er jene guldigen Schäfchen im Auge hatte, welche, da sie unvorsichtig sind, in großer Zahl von dem tückischen Wolfe, von dieser unserer Welt, gefressen werden. „Er schläft nicht, darum gib auch du acht auf dich. Die Unvorsichtigkeit und die Unüberlegtheit sind die Mutter des Unglücks¹⁴³.“ Als Beispiel eines solchen Unglücks, welches aus der Unvorsichtigkeit und Unüberlegtheit entstanden ist, führt Skoworoda das ukrainische staatliche Leben an, das vor seinen Augen soviel Tragisches durch das „boshafte Großrußland“ erduldet¹⁴³.

Der Inhalt des Gleichnisses: Ein Gespräch zwischen dem unvorsichtigen Auerhahn und der armseligen Lerche über die Seelenruhe im Leben.

Der erstere, voll materieller Habsucht, erörtert seine Theorie und behauptet, daß die Ruhe nur im Reichtum, im „schönen Klang“, in einer bedeutenden Stellung und modernen Umgangsformen innerhalb der Gesellschaft, nicht in der Tugend, liege. Nach diesen also soll man streben, wenn man im Leben die Seelenruhe haben will. „Die Welt und die Mode sind der schönste Lehrer und die schönste Schule“¹⁴⁴. „Die Zeiten sind vorüber, wo die tugendhaften Armen geachtet wurden. Heute ist der Arme ein Dummkopf. Sei wie auch immer in deiner Seele, wenn auch der zehnte Galgen würdig, doch strebe nach Ruhm und Achtung, und halte dich an die Weisheit, die treffend die Enden im Wasser versteckt. Heute ist jeder glücklich, der sich sein Recht im Leben nicht auf Grund des Gewissens, sondern auf Grund der Jurisprudenz nimmt“¹⁴⁵.

Die zweite, eine ideale Natur, die ihr Leben auf die Zufriedenheit und auf die heilige Armut gestellt hat, behauptet im Gegenteil, daß die Seelenruhe nur dort vorhanden sein kann, wo das Kleine zu groß, das Billige zu kostspielig und das Gewöhnliche zu angenehm ist¹⁴⁶; wo höher als alles andere, die inneren Tugenden und das Gewissen, als der genaueste Regulator der menschlichen Gerechtigkeit und der Menschlichkeit, geachtet werden. Darum ist derjenige in seinem Leben glücklich, der nach seinem Gewissen und nicht nach „juridischen“ Papieren lebt und im Rechte ist¹⁴⁷.

Weiter zeigt das Gleichnis, wie der Auerhahn durch seine Unvorsichtigkeit und Unüberlegtheit in die fremde Gefangenschaft der „Boshaften“ gerät, die nicht nur seinen Reichtum, sondern auch sein Leben zerstören¹⁴⁸. Als die Arme durch die Nemesis von dem tragischen Leben des Auerhahns erfährt, empfindet sie um so größeren Abscheu vor dem teuflischen Netz dieser materiellen Welt ohne Gewissen und innere Tugenden. Am Schluß dieses Gleichnisses verkündet Skoworoda mit den Worten Alaudas folgende Lehre:

1. Wenn du in deinem Leben vernünftig sein und erwägen wirst, dann wird dich auch das fremde Unheil belehren¹⁴⁹.
2. Habe Mitleid mit dem Unheil des Nächsten, d. h. empfinde das Unheil des Fremden¹⁴⁹.
3. Lies das schwarze Buch des menschlichen Geschlechts mit Sinn und Verständnis¹⁴⁹.
4. Beim Lesen des Buches dieser sichtbaren und schlechten Welt wende das Auge deines Herzens auch bei den geringsten Sachen auf den Sinn der Sache selbst, auf ihr Herz und ihre Quelle¹⁴⁹.

5. Wenn du ihren Anfang und Kern, wie auch ihr Wesen und ihren Sinn erkannt haben wirst, so wirst du ein gerechter Richter jeder Sache und jeder Tat sein, und die Wahrheit wird dich vor dem Unglück — vor der Falschheit und dem Irrtum — bewahren¹⁴⁹.
6. Erwäge auf Grund zweier Quellen und fälle erst dann in jeder Sache dein Urteil: auf Grund des Guten und des Schlechten, das heißt, erforsche bei jeder Sache oder Tat, ob sich darin ein guter oder ein schlechter Geist befindet. „Das ist die wahre Theologie Abrahams, bei jeder Sache den darin befindlichen Geist zu erforschen, ob er ein guter oder schlechter sei“¹⁵⁰.
7. Glücklich ist der, wer die Ursache jeder Tat versteht¹⁴⁹.
8. Wenn du nicht aus dir heraus für dich arbeiten wirst, wirst du genötigt sein, für Fremde zu arbeiten¹⁴⁹.
9. Lies das Buch mit Verständnis, und zwar so, daß du nicht ein Gesetzloser seiest. Denn welchen Nutzen bringt es, viele Bücher zu lesen und ein Gesetzloser zu sein?¹⁴⁶
10. „Wer sich zu schnell einer fremden Ansicht anschließt, der entfernt sich von ihr zu schnell,“ denn „was zu schnell brennt, das erlischt zu schnell“^{146a}.
11. „Sei nicht leichtsinnig. Erforsche vorsichtig jedes Wort und gib ihm eine Stelle in deinem Herzen“^{146b}.

Zum Schluß wurde das Gespräch darüber geführt, wie die göttliche Wahrheit aus der Antike das erstmal zu ihnen in die Ukraine kam, um sich niederzulassen¹⁵¹.

16. „Die Charkower Fabeln.“ Im Briefe an Pankow (1774), dem er diese Fabeln widmet¹⁵², sagt Skoworoda: „Mein Freund! Mißachte nicht die Fabeln. Eine Fabel und ein Gleichnis sind ein und dasselbe“¹⁵³.“ Über die Bedeutung der Fabeln sagt er folgendes: „Sowie die väterliche Strafe in ihrer Bitterkeit einen Genuß enthält, so liegt in einem vernünftigen Spiel, in einer Unterhaltung, ein innerer Sinn. Eine einfältige Bedeutung wird an ihrem Äußeren erkannt und verspottet, einen vernünftigen Spaß charakterisiert sein bedeutendes Ende. Es gibt nichts Lächerlicheres, als einen leeren Glanz... Ich liebe das, was außen nichts, dafür im Inneren etwas darstellt; nach außen eine Lüge, im Inneren echte Wahrheit“¹⁵³.

Skoworoda schrieb 30 Fabeln. Jede besteht aus dem Inhalt und dem inneren Sinn. In jedem zweiten Teil hat er Gedanken

wie in seinen philosophischen, insbesondere philosophisch-ethischen Werken zum Ausdruck gebracht. In seiner Aufrichtigkeit gesteht er ein, daß alles, was in den Fabeln zum Ausdruck gebracht wurde, bereits *semper idem est*. „Nicht meine Gedanken sind es und nicht nur ich allein habe sie eronnen: die Wahrheit ist ohne Anfang¹⁵³.“ Dies sagte er nicht nur zum Scheine, den er seiner Natur nach nicht nur nicht liebte, sondern auch bei anderen bespöttelte¹⁵⁴.

Der innere Sinn: 1. „Die Hunde“: „Ein vernünftiger Mensch weiß, was er mißachtet, ein Dummer spricht und faselt ohne Auswahl¹⁵⁵.“

2. „Die Krähe und der Zeisig“: „Das Herz und die menschliche Sitte sollen beweisen, wer ein jeder ist, und nicht seine äußeren Eigenschaften. Den Baum erkennt man an seinen Früchten¹⁵⁶.“

3. „Die Lerchen“: „Viele beginnen etwas, ohne dafür die Gaben zu haben, aber sie endigen schlecht. Die gute Absicht also und das Ende sind das Siegel der Tat¹⁵⁶.“

4. „Der Kopf und der Rumpf“: „Die Ehrlichkeit liegt nicht in dem Schönen, sondern in der Vernunft¹⁵⁶.“

5. „Der Zeisig und der Stieglitz“: „Wer keine Sorgen liebt, der soll lernen, einfach zu leben¹⁵⁷.“

6. „Die Uhr“: „Infolge verschiedener natürlicher Fähigkeiten ist auch der Lebensweg verschiedenartig. Jedoch für alle gibt es nur ein Ziel: Ehrlichkeit, Einheit und Liebe¹⁵⁷.“

7. „Der Adler und die Elster“: „Wer dazu geboren wurde, sich an der Ewigkeit zu ergötzen, für den ist das Leben auf den Feldern, in den Hainen und Gärten angenehmer als in den Städten¹⁵⁷.“

8. „Der Kopf und der Rumpf“: „Das Volk soll seiner Regierung dienen und sie unterstützen¹⁵⁷.“

9. „Die Ameise und das Schwein“: „Das Notwendige ist nicht gering. Jede Notwendigkeit an sich ist ein Reichtum¹⁵⁸.“

10. „Zwei Hühner“: „Die Begabung wird durch die Arbeitsfähigkeit gefestigt... Das Verstehen und die Gewohnheit sind ein und dasselbe. Es liegt nicht in dem Wissen, sondern im Handeln den Kenntnissen entsprechend... Darin unterscheidet sich *scientia et doctrina*¹⁵⁸.“

11. „Der Wind und der Philosoph“: „Wer über das Wetter und die Ernte klagt, der verspottet Gott, der alles regiert¹⁵⁹.“

12. „Der Schleifstein und das Messer“: „Es werden auch solche geboren, welche die Militärdienstpflicht und die Ehe nicht lieben, um freier andere zur vernünftigen Ehrlichkeit, ohne welche kein Stand wirklich ist, bewegen zu können¹⁵⁹.“

13. „Der Adler und die Schildkröte“: „Ruhmsucht und Schmeichelei brachten viele in eine ihrer Natur widersprechende Stellung¹⁶⁰.“

14. „Die Eule und die Drossel“: „Es ist besser, von einem vernünftigen und gutmütigen Menschen geachtet und geliebt zu werden, als von tausend Sonderlingen¹⁶⁰.“

15. „Die Schlange und der Possenreißer“: „Je schöner das Gute ist, mit um so größerem Wall hat es sich umgeben¹¹⁴.“

16. „Die Frösche“: „Im Lebensstrudel (in den Wechselbeziehungen zwischen Reichen und Armen) ist die einzige Rettung ein ehrliches Gewerbe, das einer Quelle gleicht, welche niemals durch die notwendigen Lebensbedürfnisse erschöpft wird¹⁶¹.“

Ebenda sagt er weiter: „Also wisse, daß der Kern, das Auge und das Herz aller Wissenschaften ist — zu erlernen, das Leben ehrlich zu führen, ein Leben, gestützt auf das Gesetz des Glaubens und die Gottesfurcht, welche seine hauptsächlichsten Grundlagen sind. Diese Grundlagen sind ein Brunnen, aus welchem die bürgerlichen Gesetze geschöpft werden. Sie sind der Eckstein für alle jene, welche ein glückliches Leben aufbauen wollen oder aufbauen. Die Macht dieses Ecksteins macht alle Pflichterfüllung und alle Wissenschaften nützlich und erhält durch diese die Gesellschaft in Wohlfahrt und Glück.“

17. „Der Diamant und der Smaragd“: „Der Wert und die Ehrlichkeit sind ein und dasselbe¹⁶².“

18. „Der Hund und das Pferd“: „Ohne Begabung sein heißt, ohne Weg wandern. Je weiter du gehst, desto mehr irrst du herum. Die Begabung ist die ewige Quelle der Lust¹⁶³.“ „Diese zwingt zu häufiger Erfahrung. Die Erfahrung wieder ist die Mutter der Erkenntnis, der Geschicklichkeit und der Gewöhnung. Von hier entspringt jede Wissenschaft... Ohne Begabung führt das Lernen nicht zur Vollkommenheit¹⁶³.“

19. „Die Fledermaus und das Täubchen“: „Die Eltern sind die besten Erzieher¹⁶¹.“

20. „Das Kamel und der Hirsch“: „Die Bibel ist ein Brunnen. Die Völkergeschichte in ihr ist Schlamm. Wer in ihr die Bedeutung der Worte nicht nach Körperlichem und Geistigem unterscheidet, der wird auch nicht in ihr den Tau vom irdischen Wasser und vom Wasser der himmlischen Schönheit unterscheiden können¹⁶⁴.“

21. „Der Kuckuck und die Amsel“: „Unsere Pflicht ist die Quelle der Zufriedenheit. Wenn jemand an seiner Pflicht keine Freude empfindet, so bedeutet es, daß er dazu keine Veranlagung hat. Nichts ergötzt uns so sehr, wie unsere Pflicht der Allgemeinheit gegenüber... Glücklich ist, wer seine private Pflicht mit der allgemeinen vereint hat, denn darin besteht das wirkliche wahre Leben¹⁶⁵.“

22. „Der Dünger und der Diamant“: „Daß die weltlichen Bücher mit mannigfaltiger Schönheit und Nutzen erfüllt sind, ist eine unumstößliche Tatsache. Aber, daß sie auch nicht den zehnten Teil des Wertes der Bibel haben, die an manchen Stellen viel schlechtere und barbarischere Worte aufweist — ist auch eine solche Tatsache. Deshalb wurden nicht diesen, sondern ihrem Wert nach Kirchen und Altäre gebaut^{166–167.}“

23. „Der Hund und der Wolf“: „Nichts kann eine Freundschaft festigen — weder Name, Reichtum, Beruf, Familie, physische Gestalt, noch Wissenschaft, sondern nur das Herz, welches im Einklang mit den Gedanken steht und die einzige Tugend der menschenliebenden Seele ist. Dies ist die echte Liebe und Einigkeit^{168.}“

24. „Der Maulwurf und der Fuchs“: „Im Reichtum ist die Torheit prahlerisch und unzufrieden, in der Armut läßt sie den Mut sinken und verliert die Hoffnung... Diese Erscheinung kommt daher, daß die Träger der Torheit nicht gelernt haben, was Gottes Reich und Wahrheit ist, und glauben, daß in der Welt alles planlos geschehe, wie bei einer gesetzlosen Herrschaft. Oh! Arme Geschöpfe! Öffnet eure Augen und ihr werdet sehen, daß alles nach genauester Wahrheit und Gleichheit vor sich geht... Wenn etwas im Reichtum liegt, was der Armut fehlt, so gebet euch Mühe und ihr werdet in der Armut das finden, was im Reichtum fehlt^{169.}“

25. „Der Löwe und die Affen“: „Der Löwe ist das Symbol der Bibel, welcher die götzenverehrenden Weisen entgegneten und sie beschimpfen^{170.}“

26. „Der Hecht und der Krebs“: „Ein weiser Mensch trägt das Gute in sich^{170.}“

27. „Die Biene und die Heuschrecke“: „Die Heuschrecke ist das Symbol jener Menschen, welche von fremder Arbeit leben usw. Die Biene ist das Wappen des vernünftigen Menschen, der von seiner Arbeit ehrlich lebt^{171.}“

28. „Das Weib und der Töpfer“: „Ein reines, nicht eifersüchtiges, mitleidiges, geduldiges, genügsames, ruhiges Herz voll Hoffnung und Glauben an Gott, das ist der reine Laut und der kostbare Wert unserer Seele^{172.}“

30. „Die Nachtigall, die Lerche und der Specht“: „Die Einigkeit kann nicht erbeten, erkauf oder mit Gewalt erobert werden. Wir befreunden uns mit jenen, die zu lieben wir schon von Geburt an veranlaßt waren^{173.}“ „Am Anfang und Ende jeder Regierung, jeder Stellung, jedes Berufes, Gewerbes und jeder Wissenschaft steht die Einigkeit, welche für das gemeinschaftliche Leben die Grundlage, die Verbindung und die Belohnung ist^{173.}“ „Was über die Einigkeit gesagt wurde, das gilt auch über die Veranlagung für einen Beruf. Die Natur ist die beste Führerin sowohl zur ersten, wie auch zu der zweiten^{173.}“

17. „Briefe.“ Bis jetzt sind 109 seiner Briefe gesammelt. Von diesen sind 79 (an M. Kowalynskij selbst 77) in lateinischer und 30 in der damaligen ukrainischen Literatursprache geschrieben. Elf von diesen Briefen sind Widmungen seiner Werke an seine Freunde und 18 Briefe sind an andere ihm nahestehende Personen gerichtet.

„Alle Briefe Skoworodas zeichnen sich — wie der Akademiker Bahalij bezeugt — durch den Ernst ihres Inhaltes aus und erinnern in dieser Hinsicht an seine Werke. Alle sind sie von dem Wunsche beseelt, Anleitungen zur Moral zu geben, und in ihnen zeigt sich mehr als irgendwo sonst die Denkungsweise des ukrainischen Philosophen¹⁷⁶.“ Dieser diktatorische Charakter der Briefe Skoworodas, ihre Bedeutung für die Erziehung veranlaßten mich, ihren Inhalt seinen pädagogisch-didaktischen Werken anzureihen.

D. Die literarischen Werke:

Elegisch-lyrische Werke: Zu diesen gehören: „Der Garten der göttlichen Lieder“ und „Neue Verse“.

Das erste Werk enthält 30 Lieder. Sreznewskij bezeugt, „daß nur schöne Gedanken die Lieder beseelen. Und wenn ein Mangel vorhanden ist, so liegt er wohl nur in der Ausdrucksweise, welche vielleicht zu scharf ist“¹⁷⁶.

Die zweite Sammlung enthält 16 Lieder. Dem Inhalte und dem Sinn nach unterscheiden sie sich durch nichts von den ersteren.

Bezüglich der Bedeutung des Inhaltes sowohl der ersten, wie auch der zweiten Sammlung könnte man den Worten des Akademikers Bahalij zustimmen, der sagt: „Wie in den Charkower Fabeln, so bringt Skoworoda auch hier in populärer Form dieselben Gedanken, welche er auch in seinen ernstesten wissenschaftlichen Werken zum Ausdruck gebracht hat“¹⁷⁶.

Pseudo-Skoworodianische Werke. Zu diesen gehören: „Die moralische Regel“, „Die Wahrheit des Glaubens, gewidmet vom Wanderer Skoworoda“, „Sophronisa“ und „Das Büchlein über die vaterländische Liebe“.

Das erste Werk kann sowohl der Form als auch dem Geiste nach nicht Skoworoda gehören. Außer einigen moralisierenden Stellen finden wir in diesem Werk hauptsächlich Absätze, erfüllt von versöhnlichem Geiste gegenüber dem Zaren, zu dem sich Skoworoda aus Überzeugung ganz negativ verhielt. Niemand konnte er dem Zaren Göttlichkeit zuschreiben, wie dies in dem Werke geschieht¹⁷⁷.

In bezug auf das zweite Werk sagt Bahalij, daß es von seinem Schüler Kowalynskij stamme. Seine Behauptung beweist er durch eine Analyse der Behandlung des Themas der Selbsterkenntnis durch Skoworoda einerseits und durch den Verfasser

„der Wahrheit des Glaubens“ anderseits. „Skoworoda verknüpft immer die innere Selbsterkenntnis des Menschen mit der Gotteserkenntnis, mit der Ewigkeit, wobei er sich des Materials aus der zweiten symbolischen Welt — der Bibel bediente; der Autor der „Wahrheit des Glaubens“ entwickelt direkt eine Theorie über das Thema des inneren seelischen Lebens¹⁷⁸.“ Anstatt der Bibel bedient er sich der Erwägungen Descartes, Bossuets, Nicolais, Fénélons, Augustins, Vergils und historischer Beispiele, wie der schwedischen Königin Christine (1632—1654). Mit Rücksicht auf die deduktive Art der Behandlung des Stoffes kann daher das Werk „Die Wahrheit des Glaubens“ nicht Skoworoda zugeschrieben werden, da er mehr Anhänger der analytisch-induktiven und analogisch-vergleichenden Methode war.

Dies Werk hat für uns insofern Bedeutung, als es von einem Anhänger Skoworodas geschrieben wurde; es ist wichtig nicht durch seinen Inhalt, sondern weil darin auf die erwähnten Philosophen und Schriftsteller hingewiesen wird.

In der kurzen Inhaltsangabe der Werke Skoworodas war mein Blick hauptsächlich darauf gerichtet, die Größe und Tiefe seiner Gedanken richtig zum Ausdruck zu bringen und durch seine eigenen Zitate zu belegen. Dies geschah absichtlich, um anderen die Möglichkeit zu geben, Skoworodas philosophische Welt- und Lebensanschauung selbst kennen zu lernen und an ihr die entsprechende Kritik üben zu können.

In allen seinen Werken sündigt Skoworoda durch die zu häufige Anwendung biblischer Zitate, was er ja auch selbst zugibt: „Verzeihet, meine Freunde, meine zu große Vorliebe für dieses Buch. Ich bekenne meine Leidenschaft für dasselbe. Schon in meiner ersten Jugend zog mich eine gewisse geheimnisvolle Macht und Manie zu den belehrenden Büchern und ich liebe sie über alles: mit einem Heilmittel heilen und erfreuen sie mein Herz. Die Bibel begann ich um mein dreißigstes Lebensjahr mit Verständnis zu lesen. Dieses Buch, das schönste unter meinen liebsten, erhielt den ersten Platz, nachdem es meinen Hunger und Durst mit Brot und Wasser, süßer als Honig und Honigwasser — mit Gottes-Gerechtigkeit und Wahrheit, gestillt hatte... Je ruhiger und menschenleerer es in meiner Einsamkeit war, desto glücklicher war mein Zusammenleben mit ihr, und ich bin mit dem von Gott beschiedenen Schicksal zufrieden¹⁷⁹.“ An einer anderen Stelle sagt er: „Für uns Wanderer ist die Heilige Schrift jenes Licht, welches eben mit dem Lichte Gottes leuchtet¹⁸⁰.“

Diese „geheimnisvolle Macht und Manie“ erzeugten in Skoworoda eine größere Neigung zu den geistigen als zu den realen Wissenschaften, die ihm infolge seiner Leidenschaft zur Bibel „verdreht“ erschienen¹⁸¹. Diese halb gleichgültige Stellung

zu den „verdrehten Wissenschaften“ brachte ihn nicht nur zur Leidenschaft für die Bibel, sondern auch zu jenem Minus an Gelehrsamkeit, das in seinen Werken auffällt. Es ist richtig, daß nur in der Bibel die Ekstase eines phantastisch gestimmten Menschen, der die Natur spekulativ-symbolisch auffaßt, lebendig ist. Aber auch das ist richtig, daß diese biblische Ekstase der rationellen Entwicklung jener Länder viel geschadet hat, in denen die Bibel nicht nur die religiösen, sondern auch die anderen Formen des Lebens beherrschte, besonders die staatlich-sozialen, ethisch-moralischen und kulturell-bildenden. Deshalb müssen wir mit der Zeit rechnen, in der Skoworoda lebte, wie auch mit seiner Umgebung, die ihn bis zu einem gewissen Maße zur biblischen Ekstase stimmte.

In dieser Zeit war er nicht der einzige, der Freude an der Bibel fand. Nicht für ihn allein war sie der Ansporn des religiösen Empfindens, sowie die innere, wenn auch vorübergehende Beruhigung. Sogar der große Schöpfer der Erkenntnis-Theorie, Kant, abgesehen von Herder und anderen damaligen Philosophen, fand manchmal seine innere Freude an der Bibel.

Den Mangel an Gelehrsamkeit in Skoworodas Werken muß man in dem Sinne verstehen, daß die Gelehrsamkeit nicht logisch gebunden, wie in den Werken Spinozas, Kants oder anderer Philosophen, sondern unsystematisch und zerstreut erscheint. Sogar die dialogische Form ist nicht mit solcher Konsequenz durchgeführt wie z. B. bei Plato. Die Wiederholung eines Gedankens kommt häufig vor, dafür ist dieser klar und originell ausgedrückt. Um seinen Gedanken einleuchtend zu machen, operiert Skoworoda innerhalb eines Aufsatzes von wissenschaftlichem Inhalt mit Gleichnissen und Märchen, abgesehen von der Symbolik der Alexandrinischen Schule, um den Inhalt zum richtigen Verständnis zu bringen. Unter anderem äußerte sich er selbst über seine Werke, daß sie mehr für das gewöhnliche Volk bestimmt seien.

Alle seine Werke, mit Ausnahme einiger literarischer, schrieb Skoworoda in der damaligen, in der Ukraine üblichen kirchen-slawischen Sprache, also in einer für das heutige gewöhnliche Verstehen nicht leichten Sprache. Ihre Form ist meistens eine dialogische. — Das Verständnis seiner Werke wird erleichtert durch den Geist der ukrainischen Sprache. Wegen des Überwiegens der ukrainischen Sprache in seinen Werken wurde Skoworoda des „Provinzialismus“ (A. Wwedenskij)¹⁹² mit „bedeutender Beimischung des Kleinrussentums“ (L. Majkow) beschuldigt^{193—194}.

Gebührende Sorgfalt widmeten der wissenschaftlichen Analyse der Werke Skoworodas die drei Gelehrten, wie D. Bahalij, F. Zelenohorskij und A. Efimenko. Sie ergänzten sich gegenseitig und zeigten in ganzer Vollkommenheit die Persönlichkeit und das Wirken des ukrainischen Philosophen. Der Akademiker

D. Bahalij erforschte die Werke Skoworodas, Professor F. Zelenohorskij analysierte und verglich den inneren Sinn der Gedanken mit der entsprechenden Quelle der antik-christlichen Philosophie und A. Efimenko empfand mit ihrem weiblichen Herzen in ihnen den qualitativen Wert, der in ihnen liegt und der sich inmitten der damaligen sozialen Schattierung nicht in leichter Form und nicht ohne Schmerzen entwickelte. Zur Begründung des eben Gesagten führe ich die Worte F. Zelenohorskis an: „Mit den Werken Skoworodas uns bekannt machend, sehen wir, wie tief seine Gedanken sind, wie klar und präzise sie auseinandergesetzt, in welcher eigenartigen Sprache zum Ausdruck gebracht und mit welchen starken Begriffen sie gekennzeichnet sind. Als Philosoph ist er in seinen Gedanken und ihrer Entwicklung überall konsequent... Die Lösung der philosophischen Fragen, die von Skoworoda hinterlassen wurde, ist eine derartige, daß sie nach unserer Ansicht auch heute von dem, der sich mit der historischen Entwicklung des philosophischen Gedankens und mit dem zukünftigen Schicksal der Philosophie beschäftigt, ohne Erwägung nicht verworfen werden kann¹⁹⁵.“ Auch der Kenner der russischen Philosophie E. Radlow erkennt die Bedeutung der Werke Skoworodas an und bezeugt es mit den folgenden Worten: „In seinen Werken haben wir die Verbindung der ureigenen stoischen Moral mit der christlichen Religiosität, ohne alles Kirchliche der letzteren¹⁹⁶.“ Hierzu kann man auch die Worte Tolstojs anführen: „Vieles von seiner Weltanschauung steht mir so wunderbar nahe. Vor kurzem habe ich ihn noch einmal gelesen. Ich will über ihn schreiben. Ich werde dies auch tun. Sein Leben ist vielleicht besser als seine Werke. Aber wie schön sind auch seine Werke¹⁹⁷.“

VI. Darstellung seiner Philosophie.

Motto: „Der ethische Gedanke verwandelt sich in den religiösen und „Philosophie“ heißt nun Gotteserkenntnis“. W. Windelband. („Präludien“, Bd. I, S. 17).

Bevor ich zur eigentlichen Darstellung der Philosophie Skoworodas übergehe, möchte ich zuerst angeben, was er unter der Philosophie überhaupt verstand und wie sie sich bei ihm äußert.

Auf Grund der Definition von Skoworoda selber ist die Philosophie das Hauptziel des menschlichen Lebens, da sie, wie er weiter selber erklärt, den Geist des Menschen, seine Gedanken und das Herz umfaßt. Nach seiner Überzeugung bilden nur der Geist, der Gedanke und das Herz den Gipfel des menschlichen Seins, Tuns und Existierens¹.

„Jeder Mann hat sein Lebensziel,“ so führt Skoworoda aus, „aber nicht jeder hat ein Hauptziel, d. h. nicht jeder bekümmert sich um die Hauptsache oder um die Quintessenz des Lebens. Mancher sorgt sich um seinen Magen und richtet sein ganzes Streben dahin, seinen Magen zu befriedigen oder andere geistlose Sachen zu treiben¹.“ Bei Mißachtung der Quintessenz des Lebens wird daher auch das Hauptziel des Lebens, das Göttliche, Geistige, Lichte oder die Philosophie vernachlässigt. „Die Philosophie oder Lebensweisheit richtet den ganzen Inhaltsumfang ihrer Potentialität und Lebenskraft nicht auf das Diesseits, sondern auf das Jenseits, um dem Menschen eigentliches Leben zu geben, und zwar seinem Geist die Lebenskraft, dem Gedanken die Klarheit, seinem Herzen das Edle zu verleihen. Steckt im Menschen ein kühner Geist, hat er ruhige Gedanken und ein sanftmütiges Herz, dann ist alles licht, glücklich und selig. Das bewirkt die Philosophie¹.“ Auf diese Weise bezeichnet die Philosophie bei Skoworoda die Erweckung des Geistes im Menschen und umfaßt den doppelten Begriff: das Suchen der Weisheit und die Entdeckung der Ziele. Philosophisches Suchen ist hier identisch mit Streben nach Klarheit des Geistes. Der Geist verleiht dem Menschen die Klarheit des Herzens oder gibt ihm die Seelenruhe, das ist das Glück².

Philosophieren soll man, wie Skoworoda unterstreicht, über den Geist und nicht über die Materie. Das Philosophieren über diese führt nicht zum Hauptziel. Ein

derartiges Philosophieren ist keine echte, sondern eine leere Philosophie, eben durch das Übersehen des allumfassenden und alles belebenden Geistes³.

Seine Philosophie nannte Skoworoda eine christliche. Diese Bezeichnung entspringt seiner christlichen Weltanschauung. Sein Christentum kennt nichts Elementares, Alltägliches oder Unbeständiges, sondern zieht in Betracht bloß das Gottesreich, das sich im Innern eines jeden Menschen findet und von dem Christus sagte: „Das Gottesreich ist in Euren Innern.“ Auf Grund dieses Ausspruches Christi stellte Skoworoda als Prinzip seiner Philosophie den Spruch der Antike: „Erkenne dich selbst“ auf, denn dieser führte doch zum Gottesreich⁴.

Die christliche Auffassung dehnte sich bei ihm, wie schon angedeutet ist, auch auf die entsprechende antike Philosophie aus, wie das aus folgenden Worten Skoworodas zu ersehen ist: „Die antiken Tempel und Akademien sind ebensolche Kirchen und Schulen der christlichen Lehre — Philosophie. Auf ihnen und in ihnen war dieser allselige und weise Spruch aufgeschrieben: *γνώθι σεαυτόν*. Erkenne dich selbst bedeutet selbstverständlich dasselbe, wie verstehe dich selbst⁵.“ „Als es jedoch in Athen keine solchen Lehrer wie Sokrates mehr gab, wurden die Quellen und Springbrunnen der Weisheit, die den Garten der menschlichen Gesellschaft erquickten, durch die Lehren der Sophisten verunreinigt und verschüttet. Sie haben nur eine kasuistische Maske, aber keine echte Weisheit besessen. Durch ihre täuschenden Beweise und Schwatzhaftigkeit haben sie die Grundlagen der Erziehung der Athener Jugend verdorben... Gottesfurcht und Gottesverehrung wurde dann zu Gift, Ausschweifung, Aberglauben und Heuchelei, die Macht zur Qual und Peinigung, die Rechtsprechung zum Raub, die militärische Disziplin zur Plünderung und die Wissenschaft zur Waffe der Bosheit.“ „Diese Quellen der Weisheit wurden so tief in die Erde vergraben und versteckt, daß es erst durch große Mühe gelang, das Gottesgesetz in dem Gottestempel zu finden, d. h. sich selbst zu erkennen, um die Kraft des Gottesreiches und die göttliche Wahrheit in sich selbst zu erringen. Auch heute sind wir im Geist sehr weit von unseren antik-christlichen Urahnen entfernt... Wir werden heute schlecht unterrichtet, da sich heutzutage niemand gänzlich von den alltäglichen Angelegenheiten befreien und sein Herz rein halten will, um im Schoß der im allerheiligsten Tempel versteckten gottbegnadeten Wahrheit gehörig unterzutauchen, was zum allgemeinen Glück unumgänglich notwendig ist⁷.“ In diesem Sinne kann man die Philosophie Skoworodas als die antik-christliche bezeichnen.

Wenn wir das Gesagte gedrängt präzisieren, finden wir, daß Skoworoda unter der Philosophie den wichtigsten Träger des

menschlichen Geisteslebens verstand, der einerseits den Menschen zur Weisheit führt, andererseits ihn der Tugend nähert. Sie besteht daher aus a) der Philosophie der Weisheit und b) der Moralphilosophie. Die erste beruht auf der kontemplativ-spekulativen, die andere auf der praktischen Philosophie.

I. Die kontemplativ-spekulative Philosophie.

A. Die Philosophie der Weisheit.

1. Der Akt des Erkennens.

Die kontemplativ-spekulative Philosophie Skoworodas wird durch einen grundlegenden Akt des Erkennens charakterisiert, der hauptsächlich auf die Erkenntnis des Gottesmenschen durch die Allwelt und Bibel gerichtet ist. Da seine Philosophie als erste Probe des ukrainischen Philosophierens zu betrachten ist, war auch seine Erkenntnis nicht streng abstrakt, sondern kontemplativ-konkret. In seinem Akt des Erkennens oder vielmehr in seinem Akte durch das Erkennen spielte die wichtigste Rolle nicht die abstrakte Beurteilung, sondern das empirisch-emotionale, volitive Denken. Daraus ergibt sich, daß seine ganze Philosophie keine Philosophie der reinen Vernunft, sondern nur Philosophie des Herzens, des Gefühls und der Reflexion ist⁸.

Alles Erkennen teilte Skoworoda allgemein in das äußere und innere. Letzteres war bei Skoworoda von dem ersteren abhängig. „Möchtest du was im Geiste und in der Wahrheit erkennen, so berücksichtige zuerst das Äußere: du findest dort göttliche Spuren, die wie Wege zur Enthüllung seiner unsichtbar verborgenen Weisheit“⁹ oder der Weisheit der Weltvernunft führen, wie er sich an einer anderen Stelle äußert. „Diese (sichtbare) Welt ist zwar vor deinen Augen, befindet sich jedoch in deren Tiefe — in der Pupille“¹⁰.“ Auf diese Weise wird das Erkenntnismaterial von der sichtbaren, empirischen Welt geliefert, die, nach Meinung Skoworodas, zum betreffenden Sinne durch die denkende Pupille eines jeden Subjekts gelangt. Das geistige Auge des Menschen erkennt die Welt und in ihr die Dinge, und nicht das leibliche.

Wie bereits erwähnt, entspringt das innere Erkennen bei Skoworoda aus dem äußeren. Das innere Erkennen muß man erst erlernen, um bei der Beobachtung der Gegenstände den darin enthaltenen Sinn berücksichtigen zu können. „Jeder sieht auf dem Gemälde die Farbe,“ sagt Skoworoda, „doch nicht jeder sieht das Gemälde. Um das letztere zu sehen, muß man ein anderes, ein inneres, geistiges Auge besitzen. Wer es nicht besitzt, kann die Ästhetik nicht verstehen“¹¹.“ Und in einem anderen Werke fügt Skoworoda hinzu: „Die Farbe auf einem Gemälde ist der Schatten, das Gemälde selbst ist die Kraft und das Herz der unmaterielle und unsachliche, in Umrissen unsichtbare Ge-

danke, dem sich der Schatten so anpaßt, wie es mit dem Schatten eines Apfelbaumes der Fall ist. Die Farbe ist vergänglich, während das Gemälde dem Knochen im Körper ähnelt. Die Bilder existieren mit den kleinen Einzelheiten immer schon lange in dem Bewußtsein, bevor sie geschaffen worden sind. Sie werden nicht geboren, sie sind daher nicht sterblich. Es ändern sich die Farben in ihrer Beschaffenheit, keineswegs ändert sich jedoch ihre ewige Wesenheit, so wie der verschwindende Schatten eines Apfelbaumes den Apfelbaum selbst nicht tangiert¹²." „Die Musik wird von einem jeden Ohr gehört. Um jedoch beim Zuhören die Harmonie zu empfinden, muß man unbedingt ein anderes und namentlich ein inneres, geistiges Ohr haben. Fehlt einem das, so ist man taub¹¹." Solche Bedingungen sind auch für andere Sinne vorhanden: auch von ihnen fordert Skoworoda die Berücksichtigung der inneren Bedeutung, des unveränderlichen Gedankens oder des ewigen Gefühls, des Seins oder des ewigen Willens usw.

Bei dem Erkennen der empirischen und phänomenalen Welt spielten bei ihm eine wesentliche Rolle die Wahrnehmung, die Kontemplativität und die Intentionalität. Alle diese Eigenschaften des Erkennens lieferten das entsprechende Material für die geistige Tätigkeit der Vernunft, des Verstandes und des Glaubens, welchen Skoworoda meist mit dem Begriff der Intuition identifizierte.

Der Vernunft weist Skoworoda die erste Stelle in dem Erkennungsprozeß an. Ihre Allmacht beruht darauf, den inneren geistigen Sinn der Welt — die natürliche Immanenz und Absolutheit — aufzudecken und zu sanktionieren. Die falschen Gedankengänge zu paralisieren und die Seele aus der „klebrigen Weltlichkeit“ der Täuschung zu befreien, ist die Aufgabe des Verstandes. Der letzte dürfte bei Skoworoda wegen seiner „groben Erwägung“ nicht allein bleiben. Um sie zu vermeiden, soll der Verstand mit der Intuition vollständig harmonieren. „Die Intuition ist das scharfsichtige Auge, das reine Herz und das Einfühlen. Sie allein erblickt das in der elementaren Dunkelheit schimmernde Licht. Nicht allein erblickt sie das Licht, sie liebt und segnet es... Sie dringt durch den daneben fließenden Schatten, durch dieses unbeständige Wasser (Sichtbarkeit), ohne sie zu berühren¹³." Die Intuition erblickt das, was das sinnliche Auge nicht wahrnehmen kann. „Was durch die Erwägung nicht erreichbar ist, soll nicht erforscht werden. Es lohnt sich, sich selber zu zwingen, in seinem Herzen für die Intuition Platz zu machen. Sobald ihre Gnade auf uns herabkommt, erscheint alles einfach und erklärlich¹⁴." „Ohne Intuition hat man auch keine Lust zum Mitfühlen¹⁵."

Bei dem Erkennen war die Aufmerksamkeit Skoworodas nicht auf die objektive Welt, sondern auf das Wesen der subjektiven Welt gerichtet. Nicht im Objekt hält sich das Subjekt

auf, sondern umgekehrt, im menschlichen Ich ist die Welt und Gott. Die unmittelbare Kenntnis der Außenwelt hat, seiner Ansicht nach, keinen Wert und keine Sicherheit, wenn sie nicht durch das Prisma des inneren Erkennens hindurchgelassen wird. Denn man muß, um das Unsichtbare, Göttliche, Geistige und Ewige zu verstehen und zu empfinden, die Natur kennen, die am besten und vollkommensten deren Wesen widerspiegelt. Eine solche Natur ist der Mensch selbst oder der Mikrokosmos, ein Spiegelbild des Weltalls und dessen Schöpfers. So muß dem Erkennen das Selbsterkennen vorangehen und eben durch das Selbsterkennen soll der Akt des Erkennens erfolgen.

2. Der Akt des Selbsterkennens.

Die Hauptbedeutung des Aktes des Selbsterkennens beruht bei Skoworoda darauf, daß er den Menschen zur Konzentration auf die höhere, geistige, mit Gott gemeinsame Seite seines Wesens zwingt und ihn lehrt, was der Mensch auf dieser Welt ist und was er bedeutet.

Der Akt des Selbsterkennens weist in der Philosophie Skoworodas drei charakteristische Momente auf, einen anthropologischen, einen psychologischen und einen metaphysischen. Alle drei Momente des Selbsterkennens erfassen den ganzen Menschen, als Mikrokosmos, mit seinen drei Haupteigenschaften: Intellekt, Herz und Wille.

Das erste Moment des Selbsterkennens — das anthropologische — wird dadurch charakterisiert, daß der Mensch ein Zauberschlüssel zur Aufschließung und Lösung von Problemen ontologisch-metaphysischen Charakters sei. Skoworoda selbst bekräftigte seine Gedanken mit folgenden Worten: „Ich glaube und ich weiß, daß alles das, was in der großen Welt (Makrokosmos) existiert, auch in der kleinen Welt (Mikrokosmos) vorhanden ist, und was in der kleinen Welt möglich ist, ist auch in der großen Welt, entsprechend ihrer Wechselbeziehung und Einheit des erfüllenden Geistes, möglich¹⁶.“ An einer anderen Stelle äußert er sich noch folgendermaßen: „Hat der Mensch den Willen, die Weisheit der allweltlichen Vernunft zu erkennen, so muß er in sich selbst hineinschauen und dort den Funken des Bewußtseins finden, der in seinem Ich lebt. Findet er dort diesen Funken und füllt sein Ich ganz damit aus, so wird er auch die Attribute der Göttlichkeit begreifen¹⁷.“ Er bemerkt dabei, daß beim Selbsterkennen das Materielle, welches nicht nur das Erkenntnisvermögen, sondern auch die Empfindlichkeit ungünstig beeinflusst, besonders beachtet werden muß. Es kommt vor, daß der Mensch unter dem Einfluß des Materiellen nicht nur sich selbst verkennt, sondern auch sich selber nicht versteht. „Der Mensch ist ein Mikrokosmos und sein Sinn ist so schwer zu verstehen; wie schwer ist es erst, in der Weltmaschine einen Anfang zu finden. Die Ursache unserer Armut ist unsere Gefühlslosigkeit und der angewöhnte Geschmack¹⁸.“

Umgekehrt, hat der Mensch solche Hindernisse überwunden, so erkennt er nicht nur sich selbst, sondern findet einen Anfang in der Weltmaschine. Alles kommt ihm verständlich und begreiflich vor, wenn er sich selbst, seine höhere geistige und göttliche Natur erkannt hat. Man muß nur in seinem Ich den Funken des Selbstbewußtseins auffinden, um nachher nicht nur „die allweltliche Vernunft“, sondern auch den Anfang „des ewigen Gefühls“, die in seinem Körper „aufbewahrte Ewigkeit“ zu erkennen. Dieser Bewußtseinsfunken erblickt auch andere Welten und begreift in ihnen die Ewigkeit¹⁷. „Was für einen Nutzen bringt es, das Maß der anderen Dinge zu wissen, wenn wir uns selber mit unserem Maß des Erkennens nicht gemessen haben¹⁹?“ „Haben wir unser inneres Maß nicht gefunden, womit sollen wir dann Himmel, Erde und Meere messen? Wollen wir Erde, Himmel und Wasser ausmessen, so müssen wir uns nach Paulus mit unserem eigenen Maß messen²⁰.“ Alles Sichtbare konzentriert sich im Menschen und wird von ihm verwendet, alles in ihm Enthaltene muß einmal zum Vorschein kommen, selbst wenn es ein kleiner Windzug oder Tropfen ist²¹. Und endlich im Sinne des Protagonisten schließt Skoworoda: „Der Mensch ist das Maß für alles“, d. h. „aller Dinge“.

Das zweite Moment des Selbsterkennens — das psychologische — wird dadurch charakterisiert, daß es das Erkenntnisvermögen bestimmt, welches den Menschen der göttlichen Welt nähert. Das wichtigste ist nach Skoworoda der Gedanke mit folgenden Eigenschaften: Lebendigkeit, Selbstanalyse und Konzentration auf das Gebiet des Selbstbewußtseins. In diesem geistigen Eindringen in sich selbst erblickte Skoworoda jene philosophische Inspiration, die allein imstande ist, den beharrlichen Forscherdrang des Menschen zu befriedigen und unserer Seele Frieden und Glück zu verleihen. Dieses egozentrische Moment der Philosophie Skoworodas ist für die ukrainische Denkart im allgemeinen charakteristisch. Von ihm geht ein besonderer Hauch von Individualität und Subjektivität aus.

Der Gedanke wird bei Skoworoda mit Seele und Herz identifiziert. Was ist denn das Herz, wenn nicht die Seele? Was ist die Seele, wenn nicht eine unendliche Tiefe von Gedanken? Was ist der Gedanke, wenn nicht eine Wurzel und der Samen unserer ganzen Geistesfähigkeit²²? Und weiter definiert er den Gedanken so, als sei er in unserem Körper enthalten als eine geheimnisvolle Triebfeder unseres Ich, mit ewiger Aktualität und mit dem Streben, das nur Befriedigung in der Erreichung der Geistesfreiheit findet²³. Der im Streben wirksame Gedanke vollführt nicht nur den erkennenden Akt, sondern bildet auch das Leben und beleuchtet unser Herz mit Güte²⁴. Von dem Gedanken ist der ganze Baum unseres Lebens abhängig²⁵. „Der Gedanke ist unser Hauptzentrum. Deswegen wird er auch öfter Herz genannt²⁶.“

Obwohl Skoworoda den Gedanken auch mit der Seele identifizierte, bildete die letztere, als Gegensatz zum Körper, eine Summe des Bewußtseins vom Ich und der ewigen Dynamik²⁶.

Die Seele ist ein Ausdruck des Systems des Weltalls. Erkennen wir das System unserer Seele, so erkennen wir auch das System des Weltalls. In ihr bemerkt man außer der intellektuellen und volitiven Tätigkeit auch die intuitive. Die Seele ist bei Skoworoda ein Zusammenhang von Weisheit und Tugend. Auf der Seite der Weisheit wirken Geist, Gedanke, Denken, Ansichten und Ziele. Auf der Seite der Tugend — ewiger Wille und ewiges Gefühl mit seiner Freiheit, Individualität und seinem Gewissen.

Die negativen Eigenschaften der Menschen, wie Leidenschaften, Lebensgelüste und dergleichen, rechnet Skoworoda zur Sinnlichkeit, die auch den niederen Lebewesen nicht fremd ist. Von der übergroßen Sinnlichkeit kommt dann die Stumpfheit der Empfindung, des Gedankens, des Herzens und der göttlichen Stimme — des Gewissens. Der von solcher Sinnlichkeit durchdrungene Mensch ist für die geistige Welt verloren.

Das dritte Moment des Selbsterkennens — das metaphysische — wird dadurch charakterisiert, daß es inhaltlich die beiden ersten Momente ergänzt.

Der Mensch, der sich selbst erkannte, fand in sich seinen inneren Menschen. Er ist ein Gedanke oder ein tiefes Herz. Er begreift auch, daß er die Grundlage der Göttlichkeit ist. Nicht unser äußerer Körper bildet den Menschen, sondern unser Gedanke. Der echte Mensch, der Gedanke und Gott sind ein und dasselbe²⁷. Daß ein Mensch Gott werden kann, bezeugte Christus. Er wurde Gott, nachdem er durch Selbsterkennen das Göttliche in sich gefühlt hatte, und litt für diejenigen, die dieses Göttliche nicht verstanden. Er ist für das Menschengeschlecht Gott geworden durch seine Eigenschaften der Weisheit und der Tugend. Suche nicht weit auf Sternen und Planeten, komme nur zu dir selbst zurück, denn hier verweilt dein Gott, dein Christus²⁸ als Frucht von Isis-Sophia-Minerva-Weisheit²⁹. Ist der echte Mensch Gott, so ist er „der einzige in der Ewigkeit“³⁰. Der echte Mensch stirbt nicht, das bewies Christus³⁰.

So hängt, wie wir sehen, die Frage über die Unsterblichkeit des Menschen sehr eng mit Skoworodas Lehre über den echten Menschen zusammen. Den gewöhnlichen Tod hat Skoworoda anerkannt, indem er ihn für einen Traum des Körpers hielt; seiner Meinung nach wandert unser Geist nach dem Tode nur in einen anderen Raum des Weltalls³¹.

Um sich jedoch selbst zu erkennen und in sich das Göttliche oder das überindividuelle Ich wiederzufinden, muß man Gott selbst erkennen, d. h. in sich selbst den Akt des Gott-erkennens durchführen. Denn wie der Akt des Selbsterkennens im Akte des Erkennens enthalten ist, so ist der Akt des Gott-

erkennens in demselben Akt des Selbsterkennens enthalten. Dazu sind jedoch zwei Vorbedingungen notwendig: a) das Erkennen der empirisch-phänomenalen und b) das der symbolischen Welt. Während das erste das Vorhandensein des Geistes des echten Menschen in der Natur, im Dasein bezeugt, bezeugt es das andere im universellen Wort, in der Bibel. Die erste Vorbedingung ist nichts anderes als der Akt des Welterkennens, die andere — der Akt des Begreifens der Bibel.

3. Der Akt des Gotterkennens.

a) Die erste Vorbedingung ist: Der Akt des Welterkennens.

Die Welt besteht im ganzen nach Skoworoda aus drei Welten: einer großen, kleinen und symbolischen. Die erste Welt umfaßt alles und heißt Makrokosmos oder Weltall. Sie ist aus einer unzähligen Vielheit von Welten zusammengesetzt. Die zweite Welt ist der Mikrokosmos oder Mensch. Die dritte — symbolische Welt — ist die Bibel²².

In allen diesen drei Welten berücksichtigt Skoworoda die Doppelheit: die Welt in der Welt, den Menschen im Menschen usw., d. h. die Idee und deren Auswirkung, oder: die Ewigkeit in der Vergänglichkeit, das Licht in der Dunkelheit und die Wahrheit inmitten der Lüge²³. Das erste Korrelat Doppelheit der Welt — die Idee — ist die Form, das andere — die Auswirkung der Idee — die Materie. Wie im Makrokosmos die Materie die Form erzeugt, so bildet in der symbolischen Welt die schöpferische Kraft des Wortes die Materie und das Göttliche, das im Wort aufbewahrt wird, die Form durch Epochen hindurch²⁴.

Die Ursache der Entstehung der Welt ist der durch die allweltliche Vernunft sanktionierte Wille des göttlichen Geistes als des Schöpfers der Ideen. Diese Ideen werfen ihren Schatten über das allweltliche Dasein. Die Ideen beweisen, daß die ganze Außenwelt nichts anderes ist, als nur ein Schatten des Schöpfers des Baumes, der ewig grünt. Grünt er ewig, so wirft er ewig seinen Schatten, der sich während des Daseins verändert und von einer Gestalt zu einer anderen übergeht. Unter dem Schatten versteht Skoworoda das Weltall und in ihm die gestaltende Materie.

Das Weltall ist weder vom Raum noch von der Zeit beschränkt und faßt in sich einen Anfang und Mittelpunkt. Solche Gedanken hat Skoworoda folgendermaßen ausgedrückt: „Solange der Apfelbaum existiert, solange ist sein Schatten da. Der Schatten ist im Raum und in der Zeit unbeschränkt.“

Dieses ganze Weltall und alle Welten, deren Zahl endlos ist, verschwinden teilweise vor unseren Augen, stehen nicht immer auf demselben Platz und verändern sich teilweise in andere Gebilde oder entwickeln sich weiter. Nur der Verstand

eines Kindes könnte sagen, daß dieses Weltall einmal nicht existierte oder nicht existieren würde³⁵. Und weiter fügt Skoworoda hinzu: „Im Weltall finde ich einen Anfang, eine Mitte und einen vernünftigen Kreislauf inmitten der Vielheit und Mannigfaltigkeit. Dieser Anfang und Mittelpunkt ist überall. Sagt mir jemand, daß diese Außenwelt an irgend welchen Stellen und in irgend einer Zeit zu Ende geht, nachdem sie ihre Grenze gefunden hat, so sage ich dann, daß das Zuendegehen den neuen Anfang bedeute. Die Grenze eines Raumes ist zugleich eine Tür zu anderen, neuen Räumen. Das Küchlein beginnt zu leben, wenn das Ei zerbricht. Alles strebt in die Unendlichkeit. Der alles füllende Anfang und dieses Weltall, als sein Schatten, haben keine Grenzen. Es bleibt immer und überall bei seinem Anfang wie ein Schatten bei einem Apfelbaum. Der ganze Unterschied liegt nur darin, daß der Baum des Lebens immer steht und existiert, während der Schatten bald entsteht, bald vergeht und ein Nichts ist, aber ewig: *materia aeterna est*“³⁵.

Das ganze Weltall sah Skoworoda als Natur an, die bei ihm das Universum bedeutete, in welchem, wie in einer Maschine, nicht nur etwas entsteht, sondern sich auch gestaltet, sich sachlich verändert und entwickelt, mit einer verborgenen Kraft heimlich wirkt³⁰, welche bei ihm Gott heißt oder die göttliche, geistige Natur, auf welche ich noch bei dem eigentlichen Akte des Gott-erkennens zu sprechen komme.

Die erste physische und dynamisch-evolutionierende Natur ist eine Auswirkung der zweiten. In ihr findet alles statt und entwickelt sich auf Grund des teleologischen Prinzips und des allgemeinen Gesetzes. Das Naturgesetz ist für das Wohl des Menschen äußerst förderlich. Es besitzt seinen Ausdruck nicht nur im Herzen eines jeden Menschen, sondern befindet sich in jedem Wesen, sogar im kleinsten Sandkorn³⁷. Die Natur bringt alles in enge Wechselbeziehung. Sie schafft durch ihre Dynamik das Sein und Dasein. Das erste ist von der geistigen Natur, das andere vom Sein abhängig. Das erste ist Dynamik, das andere Evolution. Wie das Sein der Ewigkeit, so ist das Dasein einem Kranz ähnlich: „sein Anfang und sein Ende befinden sich in ein und demselben Punkte. Die Ähre entsteht aus dem Korn und verwandelt sich wieder in das Korn, der Geist rührt vom Geiste her und kehrt zu ihm zurück. Für jedes Wesen ist eine Arena bestimmt, wo dasselbe auf Grund des Planes des Ewigen seine Kräfte, d. h. das Unsichtbare in der zeitweiligen Sichtbarkeit, zu äußern hat, um nachher zu seinem Anfang, in das Nichts zurück-zukehren“³².“ Die Dynamik und Evolution schaffen den sogenannten natürlichen Mechanismus, das Tempo, das sich am meisten in den Erscheinungen widerspiegelt, aus welchen der menschliche Verstand die Naturgesetze entnimmt.

Unter allen Wesen der physischen Natur ist der Mensch das edelste, falls er sich selbst erkannt hat. Sie stattete ihn mit

Verstand aus, den die anderen Geschöpfe nicht besitzen. Während die letzteren ihre vorübergehende Existenz nur mit Hilfe von angeborenen Instinkten führen, kann der Mensch dank seinem Verstande alle blinden Naturinstinkte meiden, da er einen freien Willen als der Träger der menschlichen Verantwortlichkeit für die Wahl seines individuellen Lebens, gemäß seiner eigenartigen Natur besitzt. Auf das Leben des Menschen schaute Skoworoda wie auf eine vorübergehende Erscheinung und einen Traum unserer denkenden Seele, da im Traum unser Geist in ein anderes Gebiet des Seins übergeht⁸⁸.

Wie wir sehen, ist das Welterkennen in die Philosophie Skoworodas nur soweit aufgenommen, als es zum folgenden Akt — dem Gotterkennen und dem Nachweisen der Tätigkeit des göttlichen Geistes in der Natur notwendig war. Er erklärte in seiner Philosophie nicht den tiefen Sinn der Welt, sondern wies darauf hin, daß dieser tiefe Sinn im Geistigen, Göttlichen enthalten ist, und führte dafür Beweise ontologischen, kosmologischen und teleologischen Charakters an. Er suchte nicht nach den Ursachen der Weltentstehung, sondern zeigte nur, daß diese Ursache in der Ewigkeit des göttlichen Geistes verborgen sei. Nicht die Welt beherrsche die Objekte des Weltalls, sondern umgekehrt, diese Objekte regieren die erstere durch ihre heimlichen Kräfte. Diese Auffassung war also nicht bestimmt durch intellektuelles Erkennen, sondern durch intuitives Einfühlen, woraus ein besonderer mystischer Glaube an Gott entstand. Auf Grund eines solchen Welterkennens sind ihm beide Naturen, die physische und die geistige, als Erscheinungen eines und desselben Seins, der Gottheit vorgekommen.

Die physische Natur ist zwar bei ihm von der geistigen abhängig, wie die letztere von ihrer Gottheit, doch ohne sie, und zwar ohne ihre materiellen Teile, könnte mit geistigem Auge die Dynamik und die Evolution im Weltall nicht gesehen werden. Denn das ganze Weltall und die ganze Natur in ihm sind, nach der Meinung Skoworodas, nichts anderes als die Summe von entstehenden und verschwindenden Prozessen, Erscheinungen und Gestaltungen, die kraft göttlichen Geistes entstanden. Das Charakteristische an seinem Welterkennen ist die von ihm bemerkte, aber nicht erklärte Tatsache der ewigen Dialektik, in welcher die Körperlichkeit des Weltalls und seiner Natur zusammen mit der rein geistigen Natur wirken und schaffen.

Zur Theorie der Ewigkeit der Materie neigend, war Skoworoda doch kein Materialist, sondern eher ein Spiritualist.

b) Die zweite Vorbedingung ist: das Begreifen der Bibel. Wie bereits erwähnt, bildet die Bibel in der Philosophie Skoworodas die dritte, die Symbolwelt, in welcher ebenfalls eine zweifache Teilung vorhanden ist. Der erste Teil bildet den biblischen Inhalt, der zweite Teil den biblischen, durch den göttlichen Gedanken des Menschen im Wort wiedergespiegelten

Sinn. Der biblische Inhalt ist eine Phantasie, Ekstase oder, je nachdem, eine Geschichte, und der biblische Sinn ist — ein Gedanke oder, besser gesagt, eine Gedankenvariation inmitten der Phantasie, Ekstase und Geschichte. „Die Geschichte in der Bibel ist ein Sumpf und ein Schlamm,“ sagt Skoworoda, „doch zugleich ist sie ein Brunnen³⁹,“ da sie den göttlichen Menschen und dessen Gedanken im Wort bewahrt⁴⁰. In der Bibel sind zuviele Versuche vorhanden und Lügen⁴¹, welche nicht von Gott, sondern von der Geschichte herkommen⁴². Ungeachtet ihres unbeständigen Inhalts ist sie ein uns von den Vorfahren vermachtes Testament, worin eine Quelle des Gotterkennens enthalten ist⁴³. Die ganze Bibel sagt vor allem: „Erkenne dich selbst.“ In der Bibel äußert sich nur ein Mensch über einen anderen. Er ist eine Zentralsonne, ein Ende, ein Mittelpunkt, ein Hafen, Opfer, Altar und Weihrauch⁴⁴.

Zwei Seiten hat die Bibel: eine vergängliche und eine ewige. Die erste äußert sich in der Eitelkeit, die andere in der Liebe; in der ersten lebt der sterbliche, in der anderen der ewige, neue Mensch. Der erste Mensch ist begrenzt und gebunden, der andere frei⁴⁵.

Die Bibel ist Gott und Drache⁴⁶, zuerst der jüdische, nachher der christliche⁴⁷. Sie ist Gott, weil sie dem Menschen symbolisch über seine Wiedergeburt berichtet. Zum Drachen wurde sie durch Veränderlichkeit ihres Inhalts, durch ihre Lügen und Gespenster⁴⁸. Jener jüdische König und Richter und nachher der christliche Gott hat die „ganze Erde mit Aberglauben umgeben“⁴⁷. Zum biblischen Aberglauben gehört, nach der Meinung Skoworodas, die wörtliche Beurteilung der Bibel und der Glaube an übernatürliche Offenbarung, die er für eine schwache Phantasie hielt, da die selige Natur beständig ist und nichts Plötzliches und Abergläubisches schafft⁴⁸. Daß die Bibel für Skoworoda zugleich Gott und Drache ist, erklärt sich durch jene Doppelheit, die er in der Einheit der ersten beiden Welten sieht. Wie er dort die Welt in der Welt, den Menschen in dem Menschen sah, so sah er hier die Bibel in der Bibel, und zwar ihre Wahrheit, Weisheit und Seligkeit in eben ihrer Lüge, Ausgelassenheit und ihrem Zorn⁴⁹. Im Namen der drei ersteren predigte er, den neuen und alten Wein aufzugeben, da das Reich Gottes weder Trinken, noch Essen, noch ritual ist. „Alles ist vergänglich, alles ist Lüge, die Ewigkeit ausgenommen. Sie ist die Wahrheit Gottes“⁴⁹.

Wie ersichtlich, hat Skoworoda an das biblische Schema nicht geglaubt und darin keine dokumentarische Überlieferung gesehen. Das Schema, sowie auch die dokumentarische Überlieferung ist seiner Meinung nach nur Lüge, Phantom, Sumpf, Schlamm, Geschichte. Er hat zwar die Bibel Wort für Wort anerkannt und keineswegs abgelehnt; aber er hat nur die darin enthaltene, dem Menschen durch die Vernunft überlieferte und

gegebene göttliche Wahrheit anerkannt. Von der Bibel hat er nur die Form übernommen, in die er, wie Bahalij bemerkt, „seinen eigenen Inhalt“ legte, welcher ihre wörtliche kirchliche und christliche Auffassung und Deutung abänderte⁵⁰. Indem Skoworoda das biblische Schema ablehnte, stellte er sich ganz realistisch zum biblischen Symbol und berücksichtigte es nur soweit, als darin das Erkennen des inneren Daseins der Ewigkeit, des Gottes, aufbewahrt wurde. Indem er in der Bibel nur den inneren Sinn berücksichtigte, bemerkte er nicht, daß er sich, wie es Bahalij richtig hervorgehoben hat, „vom christianisierten Gott losgesagt hatte“⁵¹, aber nicht von Christus, nicht von dem inneren Menschen, nicht von seinem Gott. Den christlichen, byzantinierten und romanisierten Gott in der „Dreieinigkeit“ hat Skoworoda in einen Gott (Monos), als eine Ewigkeit und eine Wahrheit umgewandelt. Der Wahrheit zuliebe ließ er sich bei der Abfassung seiner „Skoworodianischen Bibel“ nicht durch die biblische Offenbarung, sondern durch seine erworbene und angebornene philosophische Vernunft leiten.

In dieser symbolischen Welt, inmitten des historischen menschlichen Inhaltes, steckte der biblische göttliche (ideale) Sinn, der in seinem Gehalt die ewige Wahrheit des Gottesmenschen überlieferte. Sich ihm zu nähern, bedeutete sich selbst in dem gottgegebenen Logos zu seinem Nutzen und zu seiner Seelenruhe zu erkennen. So hat Skoworoda in der Bibel eine doppelte Bedeutung gesehen, und zwar eine erkennende und eine beglückende, eine rettende und eine verderbende. Sie rettet den Menschen, wenn er vor allem den inneren Sinn beachtet, und verdirbt ihn, wenn er sich ihrem historischen Inhalt anvertraut.

Dabei wird es von Interesse sein, die folgenden Worte Skoworodas kennen zu lernen: „Ich selbst lese die Bibel, um in meiner kleinen Welt, im Herzen, die vermischten Neigungen in fehlerfreie und sündige zu trennen und dann meinen eigenen Willen auf dem Wege zum Weltsein weiter zu führen und damit die Gedankenfreiheit, d. h. den Frohsinn des Geistes oder das sogenannte Glück zu erreichen“⁵². „Denn es ist nicht zu vergessen, daß es in einem Menschen zwei Götter, einen gütigen und einen materiellen, zwei Naturen — eine göttliche und eine körperliche, und zweierlei Arten von Seelenfrieden, einen ursprünglichen und einen zeitweiligen gibt. ... Identifizieren wir sie und nehmen wir nur die sichtbare Welt an, so kommen wir zum gänzlichen Götzendienst. Dem letzteren steht jedoch die Bibel im Wege, die einerseits für den Menschen ein Regenbogen ist und dadurch alles Vergängliche abgrenzt, andererseits unsere Herzen zum Gotteserkennen, zur herrschenden Natur, in das Reich der ursprünglichen Seelenruhe und zur Liebe führt“⁵².

c) Der eigentliche Akt des Gotteserkennens. Das Gotteserkennen entspringt in der Philosophie Skoworodas

aus dem Selbsterkennen und wird in sich nichts anderes, als Metaphysik und Theologie, die, gestützt auf die Physik, einerseits von Gott selbst, andererseits von seiner unsichtbaren, in der physischen und materiellen Welt ausgedrückten Natur handeln.

Nach der Philosophie Skoworodas ist Gott vor allem Monos⁵³. „Wenn jemand,“ sagt er, „das pythagoräische Dreieck ergründet, so muß er auch berücksichtigen, daß darin auch 3, 2, 1 vorkommen⁵³.“ Und dann muß er sich überzeugen, daß „die Dreieinigkeit nicht im Monos und der Monos nicht in der Dreieinigkeit existieren können“⁵³. „Niemand ist einzig, nur Gott allein . . . Jedes Geschöpf hat einen alleinigen Ursprung und eine ursprüngliche Einheit⁵³.“ Was die „Dreieinigkeit“ anbelangt, so meint Skoworoda, daß „drei in einem und das eine in dreien nur in menschlicher Auffassung unmöglich ist. Bei Gott ist das möglich, ich sehe das Alleinige, und das sind drei. Ich sehe drei und das ist das Alleinige“⁵³. Darüber äußert er sich auch an anderer Stelle: „Wenn in Gott keine Teilung möglich ist, dann ist Er ein alle Zeitalter, Räume und Geschöpfe umfassender Monos, denn Gott, sein Weltall und sein Mensch sind das Eine⁵⁴.“ Gott ist ein Weltzentrum, ein Quell und ein Ursprung des sichtbaren und unsichtbaren Daseins⁵⁵. Er ist das ewige Haupt und verborgene Gesetz in allem und für das ganze Weltall⁵⁶. Als die höchste Ursache aller Ursachen⁵⁷, als Vernunft, als höchste Idee und höchstes Gut, hat Gott das folgende zu eigen: weltumfassende Vernunft, absolute Wahrheit, Ursprung und Ewigkeit, die Natur, den Geist, die Liebe und den echten Menschen.

Gott ist Ursache seiner selbst, zugleich auch Ursache von allem in allem. Von Ihm ist alles abhängig, Er selbst von niemandem. Wäre Er abhängig und hätte noch außer sich einen Anfang, so würde Er seine Gottheit verlieren⁵⁷. Gott ist also für sich allein Ursprung, sowie Idee und Güte, die dem Weltall unmittelbar eigen sind.

Gott ist die Weltvernunft^{57a}, die dem Menschen die ihm eigene Weisheit verliehen hat. Das beweist Skoworoda folgendermaßen: „Diese reinste, alle Zeitalter und Völker umfassende Weltvernunft ist die Quelle aller Weisheiten und Künste, die zur Durchführung notwendig sind. Das wichtigste, was Ihm ein Volk zu verdanken hat, ist seine höchste Weisheit, sein Ebenbild und sein Siegel. Wir werden alle ohne sie, jedoch für sie geboren . . . Sie ist nichts anderes, als das selige Götterbild, das in unserem Herzen heimlich wohnt und alle unsere Regungen und Taten kräftigt und leitet⁵⁸.“ Die Gaben der Weltvernunft sieht Skoworoda darin, daß sie der Menschheit ihre höchste Weisheit schenkte, aber nicht den einzelnen Individuen die Wahrheit. Die letzten haben nur das natürliche Recht, nach der Wahrheit zu streben und sie zu erforschen.

Gott ist die absolute Wahrheit, die mit ihrer Absolutheit der Materie entgegengesetzt ist⁵⁰. Die Wahrheit ist nach Skoworoda die Wirklichkeit des ewigen Daseins. Sie ist jener Monos, der im gleichen Zustand in der Ewigkeit verweilt, sie ist das Licht in der Dunkelheit. Die Wahrheit ist die Allgemeingültigkeit, in welcher die Ursachen von allem und das teleologische Prinzip enthalten sind. Ihre Eigentümlichkeit besteht darin, daß sie im allgemeinen nur den „scharfen geistigen Augen der Weisen“ bemerkbar ist und sich aus der Nähe wohl zeigt, aber nicht fassen läßt⁶⁰.

Gott ist Ursprung und Ewigkeit. Die Ewigkeit hat alle Räume und Zeitalter mit sich selbst ausgefüllt, indem sie mit dem Anfang anfängt und endigt. Sie ist dieser ewig grüne Baum mit seinem ewigen Schatten. Die Ewigkeit ist überall und nirgends⁶¹. Ihr ist fremd nicht nur die Teilung, sondern auch die Berührung⁶². In der Ewigkeit wird für das Weltall und für den Menschen der ewige Wille, als Gesetz aller Gesetze aufbewahrt, das ewige Gedächtnis, das den Menschen unsterblich macht, das ewige Gefühl, der ewige Trieb, das ewige Dasein mit der ewigen Evolution und Gestaltung⁶³.

Gott ist die Natur, und zwar, nach der Meinung Skoworodas, eine gütige und mitleidige. Die Natur — das ist die anfangslose Invention und die weiseste Delineation⁶⁴. Denn warum soll nicht derjenige Natur genannt werden, in welchem das ganze Weltall mit seiner Evolution enthalten ist, sowie der blühende Baum in seinem Kern⁶⁵. Die göttliche Natur steckt in der physischen Natur so, wie das Gemälde in seinen Farben⁶². Obwohl das Reich der gütigen Natur vor uns verborgen bleibt, kommt sie doch kraft ihres Gesetzes in der Materie zum Vorschein⁶⁴. Dieses Gesetz regiert über jedes Wesen im Weltall. Von der Natur kann man nicht sagen, wann sie entstanden ist und wie lange sie existieren wird, da sie immer gewesen ist, ist und sein wird wie Gott⁶⁶. Nimmt jemand die in der physischen Natur verborgene Kraft wahr, so weiß er von der Existenz Gottes, ohne nach seinem Namen zu forschen. „Der Name ist im Wesen und das Wesen im Namen. Beide sind ewig⁶⁶.“ Gott erkennen, heißt, die in der sichtbaren Natur ausgeprägte Weisheit zu empfinden. Sie ist gut nicht nur für das menschliche Geschlecht, sondern auch für jedes wenn auch niedrigste Geschöpf. Sie hat für das Weltall dies alles ausgearbeitet, was zum Wohl jedes kleinsten Wurmes unumgänglich notwendig ist. Fehlt etwas, so ist es sicher überflüssig⁶⁵.

Ist Gott Natur, so ist Er auch zugleich Geist. Er belebt und durchdringt alles. Er ist Dynamik für das Dasein und Leben im Weltall. „Der göttliche Geist hält das ganze Weltall in Bewegung, wie die Geschicklichkeit eines Mechanikers die Turmuhr. Er ist Dasein und Leben für jedes Geschöpf. Er allein beseelt, kräftigt, lenkt und schafft die Bewegung, er paßt sich

an, beschützt und verwandelt sich nach seinem eigenen Willen, der das allgemeine Gesetz heißt, wieder in die rohe Materie⁶⁶." Diesen natürlichen Mechanismus des göttlichen Geistes in der physischen Natur weist Skoworoda mit solchen physischen Gesetzen nach, welchen am besten die verborgene Kraft göttlichen Geistes innewohnt, die er auf Grund psychologischer Beobachtungen, insbesondere über die Tierwelt, deren angeborene Neigungen und Instinkte ihn am meisten interessierten, wahrgenommen hat. „Der Erde und dem Wasser ist es gegeben, nach unten zu strömen, nicht aber dem Feuer und der Luft; dem Adler ist das Fliegen angeboren und nicht der Schildkröte; für die Nachtigall ist das Leben in den Hainen bestimmt, nicht aber für die Lerche. Der Hund behütet bei Tag und bei Nacht die Herde kraft seiner angeborenen Liebe, beißt jedoch den Wolf auf Grund seiner natürlichen Neigung, obwohl er sich einer Gefahr dabei aussetzt... Mit welcher Lust verfolgt der Jagdhund einen Hasen... Wie freut sich die Biene bei ihrer Arbeit; für das Produkt dieser Arbeit, den Honig, wird sie jedoch vernichtet. Trotzdem hört sie nicht auf zu arbeiten, so lange sie lebt"... Und alle diese Tatsachen des vollen Lebens und der unüberwindlichen Kräfte und Instinkte werden nach Skoworoda von Gott hervorgerufen, der nicht nur die Neigung, sondern auch die Liebe zur betreffenden angeborenen Tätigkeit schafft, wodurch sich eben das Leben wesentlich äußert.

Gott ist also bei Skoworoda nicht nur der Geist, sondern auch die Liebe. Sie ist bei Skoworoda die Weltkraft, die nicht nur im Leben das Verbundensein bildet, sondern nach den Worten von F. Zelenohorskij „das ganze Leben in der Welt bewegt, sich in verschiedenen Geschöpfen durch verborgene Instinkte und angeborene Neigungen äußert⁶⁷."

Gott ist endlich bei Skoworoda auch ein echter Mensch, kein empirischer, sondern ein innerer, geistiger. „Gott bezeugt selbst (in der Natur und Bibel), daß Er ein Gottmensch ist⁶⁸." Der Gottmensch und die Weisheit sind bei Skoworoda ein und dasselbe⁶⁹. Daß der echte Mensch Gott ist, wird dadurch bekräftigt, daß nur in ihm und mit ihm Gott und die Welt ein absoluter Monos ist. Zu diesem absoluten Monos führt der Weg nur durch das Menschenbewußtsein hindurch. Der echte Mensch enthält in sich alle göttlichen Eigenschaften, er ist die höchste Idee, das höchste Gut, die Universalvernunft aller Zeitalter und Völker. Er ist Isis, Sophia, Genius, Minerva, Christus, Weisheit. Der echte Mensch ist die Quelle der Humanität und aller Tugenden... Als Gott war und ist der echte Mensch ewig und wird ewig sein. Er ist die ewige transzendente „Ichtheit", die als ihre Schatten das Empirische und Sinnliche besitzt¹⁷.

In diesen allgemeinen Zügen äußert sich die Philosophie Skoworodas über die Auffassung Gottes ganz originell. Gott ist

für Skoworoda ein Monos mit eigenen Eigenschaften, eine Ursache aller Ursachen und eine überall in allen drei Welten bezugte Vernunft.

4. Zusammenfassung.

Wie bereits aus dem Vorherigen bekannt ist, ist die ganze kontemplativ-spekulative Philosophie Skoworodas nichts anderes als eine Philosophie der Weisheit, d. h. eine Philosophie der Beziehungen des Bewußtseins zum Dasein Gottes, und keine Erforschung von Methoden des Erkennens im allgemeinen. Statt Methoden umfaßt sie nur geistige Akte des Erkennens, des Selbsterkennens und des Gotterkennens. Das Welterkennen und das Begreifen der Bibel beweisen das Vorhandensein Gottes in der Natur und im Logos des historisch-religiösen Sinnes. Dem geistig erkennenden „Akt“ Skoworodas entspricht in seiner Philosophie das „Erlebnis“.

Die kontemplativ-spekulative Philosophie Skoworodas setzt sich zusammen: a) aus Anthroposophie (die anthropologische Gnoseologie), Theosophie (rationell-naturalistische Theologie) und biblischen Historismus (ostchristlicher Biblismus), b) aus Metaphysik (Ontologie, Teleologie) und Naturphilosophie (Kosmologie) und c) aus Psychologie der empirischen und inneren Erfahrung.

Skoworoda richtete sein Hauptaugenmerk auf das Erkennen Gottes als Dasein von allem in allem, sowie auf das Erkennen seines engen Verbundenseins mit dem Menschen und dem Weltall. Er wollte den Menschen selbst erkennen, seine Gedanken, sein tiefes Herz und sein empirisch-individuelles Ich. Das empirisch-individuelle Ich des Menschen sah Skoworoda nicht als das angeborene, absolute Ich an, sondern als etwas Erworbenes. Das empirische Ich stellte keine absolute Vernunft dar, sondern nur seine natürliche Fähigkeit, sich dieser Vernunft durch den Akt des Selbsterkennens zu nähern.

Die Hauptmerkmale der kontemplativ-spekulativen Philosophie Skoworodas sind folgende:

1. Hinsichtlich des Erkennens im allgemeinen:

Das anthropozentrische und egozentrische Moment: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge.“ In diesen Momenten besteht das empirische Ich des Menschen aus der Summe des Denkens, des Fühlens und des Wollens, die zusammen einen Komplex des Selbstbewußtseins und die Aktualität der Seele mit dem Prinzip des freien Willens bilden.

Material: die sinnlich-empirische und innerlich vertraute Welt.

2. Hinsichtlich der Beziehung des Selbstbewußtseins des menschlichen Ichs zu Gott und im Weltall:

a) Singularismus: Gott ist die höchste Ursache aller Ursachen und aller Vernunft. Ursprünglich ist er natura naturans und erst nachher natura naturata.

b) Monismus: Der psychologische Monismus ist von der Identität abhängig.

Skoworoda war ein Anhänger der Doppelheit im Weltall überall, doch war bei ihm dieselbe nichts anderes als die Polarität der Kräfte des Geistes und der Materie — eines und desselben Monos.

c) Spiritualismus: „Der Geist belebt alles.“

d) Pantheismus: „Alles in Gott und Gott in allem^{70-71.}“

3. Hinsichtlich des Verhältnisses des menschlichen Ichs zum Dasein in der Natur:

Teleologismus, Dynamismus, Evolutionismus und Optimismus.

II. Die praktische Philosophie.

B. Philosophia moralis.

1. Prinzipielles. Die praktische Philosophie Skoworodas ist von der kontemplativ-spekulativen bestimmt und ist nichts anderes als Ethik oder nach Seneca — philosophia moralis.

In seinen Werken kennt Skoworoda den Namen „Ethik“ nicht. Statt dessen figuriert bei ihm „Theologie“, ein stoischer Titel für die „christliche Philosophie“. Die letztere füllte Skoworoda ausschließlich mit ethischem Inhalt, welcher aus der antiken Philosophie und aus den christlichen Geboten stammte. Eine solche Auffassung seiner „Theologie“ als „Ethik“ vertritt auch Professor Zelenohorskij. Er behauptet, daß die „Theologie“ Skoworodas von dem „Leben in Übereinstimmung mit der Natur“, „von höheren Gütern“, „von Freundschaft und Liebe“ usw. handelt⁷². „Die Theologie ist seiner Meinung nach nichts anderes, als die Wissenschaft von der Ausmerzung schlechter Gedanken“⁷³. Sie „heilt in der Seele jeden wie immer verborgenen Gedanken und Anfang ... Anfang, Ansicht, Gedanke und Gott sind ein und dasselbe“⁷³. „Wie die Medizin den Körper kuriert, die Jurisprudenz jeden Menschen durch Angst zur Pflicht mahnt, so bildet die Theologie aus Sklaven Gottessöhne und Freunde, indem sie in ihre Herzen die freie Lust an dem einflößt, was durch die bürgerlichen Gesetze mit Gewalt erzwungen wird“⁷⁴.

Der Inhalt von Skoworodas „Theologie“ ist weder kirchlich noch dogmatisch, sondern durch und durch ethisch, frei, schöpferisch, daher menschlich, auf den Sklaven gerichtet, zu seinem Glück und seiner Seelenruhe. Deshalb ist es ganz richtig, ihren Inhalt mit dem Namen „Ethik“ zu bezeichnen.

Die Ethik Skoworodas ist vor allem die Wissenschaft der Wissenschaften, die ausschließlich die Seele des Menschen und

deren Ruhe behandelt. Obwohl sie von seiner Philosophie des Erkennens bestimmt ist, ist doch das Erkenntnisinteresse dem ethischen untergeordnet. Das Selbsterkennen in der Philosophie Skoworodas existiert nicht für sich selbst, sondern zum Wohl des selbsterkennenden Individuums und für seine subjektiven Ziele. Das individuelle Wohl soll jedoch dem allgemein menschlichen Wohl, dem Ideal untergeordnet sein. Dementsprechend trägt seine Ethik den Charakter einer individuellen Ethik. Sie ist die Lehre von dem höchsten Gut, dem Glück, von der Naturveranlagung und von der Sittlichkeit. Dem damaligen ukrainischen Leben gegenüber war die Ethik Skoworodas negativ. Deshalb fundierte er seine Ethik nicht auf die Ideale des damaligen kirchlichen, staatlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens, sondern auf die göttlichen und ewigen Ideale. Zwar wurde Skoworoda zu den letztgenannten Idealen durch die „ethischen“ Impulse des damaligen sozialen Daseins gebracht, doch spielte bei ihm diese Kraft nur die Rolle des negativen Pols. Der positive Pol war bei Skoworoda allein die göttliche, vom höchsten Wohl herrührende Sittlichkeit und Humanität.

2. Die Lehre vom Glück und von der Naturveranlagung. Auf Grund seines optimistischen Glaubens an die „gute Natur“ erklärte Skoworoda folgendes: „Alles in allem ist zum guten Ende geboren.“ Die Menschen machen jedoch aus ihrem Leben ein „schlechtes Ende“, indem sie die in ihnen selbst enthaltenen Gesetze des echten Guten nicht erkennen, wovon nicht nur das individuelle Glück, sondern sogar das Gemeingut abhängig sind.

Das Glück oder die Glückseligkeit hat Skoworoda in der Seelenruhe des Menschen gesehen⁷⁶. Die Seelenruhe ist ein Zusammenfluß der Herzensfreude und des klaren Denkens, wie bei Demokrit, Bruno usw. Jeder kleinste Krümel hat hier seinen Wert. Soweit der Mensch seelisch ruhig ist, soweit ist er glücklich. Die Seelenruhe und das Glück sind, wie wir sehen, gleichbedeutend.

Das Glück wird nur auf der Grundlage „der göttlichen Verbindung“ von Weisheit und Tugend erreicht. Die erste, als Denkmoment, erkennt das Glück und ist ein Auge, die andere, als Willensmoment, sucht das Glück auf und bildet den Weg zu ihm. Mit anderen Worten, das theoretische Ich bemüht sich, praktisch zu werden.

Für die Grundlage des glücklichen Lebens hielt Skoworoda das Wissen.

Um seine Seele von dem bedrückenden Aberglauben zu befreien, muß man nicht nur seine eigene Natur verstehen, sondern auch den auf sie einwirkenden Geist. Er verachtete die Leute, die sich bemühten, ihr Glück ohne Wissen und Weisheit zu erreichen, oder die es in ihrer eigenen Seele nicht suchten⁷⁷. Die Hauptsache ist, etwas über das Glück zu wissen und es zu ver-

stehen, da daraus der Wunsch nach ihm entsteht, aus dem Wunsch die Forderung, aus der Forderung das Erhalten⁷⁷. Die Quelle des Glückes ist daher die Besonnenheit, die des Unglückes — die Unüberlegtheit. Die letztere lockt und betört uns, indem sie das Bittere zum Süßen und das Süße zum Bitteren macht⁷⁸.

Durch die Unüberlegtheit gibt es im Leben mehr Unglückliche als Glückliche. Trotzdem werden wir alle zum Glück und sogar zum echten Glück geboren⁷⁸. Der Weg dazu ist für niemand gesperrt. Die barmherzige Mutter Natur hat ohne Ausnahme allen Menschen den Weg dazu geöffnet. Sie ist für jedes Geschöpf gut, nicht nur für die Auserwählten des menschlichen Geschlechts. Sie hat durch eigene Vorsehung für alles das gesorgt, was für das Glück jedes kleinsten Wurmes unumgänglich notwendig ist.

Um den Menschen glücklich zu machen, hat ihn dieselbe barmherzige Natur mit dem freien Willen versehen. Aus der Besonnenheit stammend, ist er unumgänglich notwendig für das individuelle Wohl und für die soziale Pflicht. Aber der Mensch, der seinen freien Willen durch Unüberlegtheit verliert, wird willenlos, d. h. Sklave seiner Sinnlichkeit.

Die Tür zum Glück ist jedem Zeitalter, Lande und Alter offen. Das Glück kann jedes Wesen befriedigen, da jedermann ein allgemeines Bedürfnis besitzt, Seelenruhe zu erreichen.

Obwohl wir alle für das Glück geboren sind und alle dazu einen Weg offen haben, ist dieser jedoch nicht ein und derselbe für alle⁷⁹. Diese Verschiedenheit hängt von der Natur der Menschen ab, die nicht nur in ihrer intellektuellen Beschaffenheit, sondern auch im Wahrnehmen, Empfinden, Wollen und der Tat verschieden sind. Nicht alle Individuen können gleich das absolute, göttliche Glück erreichen und erfassen⁷⁹. Sie können es jedoch in gewissem Maße haben und entsprechend ihrer Seelenruhe empfinden. Das absolute Glück ist das höchste Gut, Gott selbst, als eine nicht allen gleiche Gleichheit. Für die Gottheit ist das Glück absolut, aber für die Individuen des menschlichen Geschlechts relativ.

Dieses relative, individuelle Glück, als eine Miniatur des absoluten, besteht jedoch nicht in den materiellen Gütern (für Arme, Kranke, Alte und Kraftlose ist der Weg dazu nicht verschlossen)⁷⁸, nicht in der hohen oder niedrigen Abstammung und nicht in der Befriedigung eigener Wünsche, sondern nur in unserer eigenen „Ich“. Das Glück liegt in der inneren Ruhe unserer Seele, und die Ruhe in der Harmonie mit Gott in uns und daher mit uns⁸⁰. In unserem Ich also liegt das Glück und nicht außerhalb unserer Seele. Deswegen gibt es so viele unglückliche Menschen, die ihr Glück wo anders suchen, als sie es suchen sollten. Das Glück ist keine Illusion, sondern eine Kraft, die in der Wirklichkeit des Lebens und im Ideal in unserer Seele wirkt⁸¹. „Das Glück macht niemanden unglücklich⁸².“

Unser Glück ist nur von uns selbst abhängig, da es in der Seelenruhe, in der Freude besteht. Ein solches Glück ist jedoch nur dann möglich, wenn der Mensch sein Wesen mit Verständnis begreift und sein Leben in der Harmonie mit Gott aufbaut, d. h. seinen Willen dem göttlichen unterordnet⁸³. Sein Wollen dem göttlichen unterzuordnen, bedeutet in Übereinstimmung mit seiner Natur und ihrem gütigen Geiste zu leben⁸³. „In Übereinstimmung mit der Natur zu leben und mit Gott zu verweilen bedeutet ein und dasselbe⁸⁴.“ — Glücklich ist der Mensch, der in Übereinstimmung mit dem Willen seines gütigen Geistes lebt, arm und unglücklich ist derjenige, der sich von seinen Begierden leiten läßt⁸⁴.

Jeder Mensch negiert die Natur seines gütigen Geistes, wenn er sich selbst und seiner Naturveranlagung widerspricht⁸⁵. Der Lehre Skoworodas nach ist die Naturveranlagung eine göttliche Kraft, ein geheim geschriebenes göttliches Gesetz, das im Innern eines jeden Menschen vorhanden ist⁸⁶. Sie ist die Quelle der Lust. Die letztere ist Bewegung, potentielle Energie und Lebendigkeit. „Ohne Naturveranlagung ist alles nichts. Sogar die beste Tat verliert ihre Ehre und ihren Wert, wenn sie gegen die eigene Natur stattfindet⁸⁷.“ Das individuelle Glück also liegt nur in der eigenen Natur, woraus das Verständnis der Pflichterfüllung, die Güte, Sympathie und Liebe entspringt. Wenn die Seele des Menschen gegen die eigne Natur handelt, dann kommt für sie die Todesqual und die seelische Unzufriedenheit⁸⁸.

Im Verachten der allgemeingültigen Wahrheit, daß der Mensch nur nach seiner eigenen Natur leben und wirken kann, sah Skoworoda die seelische Unzufriedenheit, das Übel innerhalb der Völker. Er erklärte jedoch alles damit, daß die Natur sich an den Menschen für die Verletzung ihrer Gesetze und Forderungen rächt, indem sie ihnen Seelenruhe und Glück wegnimmt.

Nach der Lehre von Skoworoda ist das Glück leicht zu erreichen. Dazu soll der Mensch nur folgendes kennen und verstehen:

A. Vorbedingungen.

1. Was für ihn im Leben am schönsten ist;
1. was er für sich am meisten wünscht;
3. was er am allernotwendigsten braucht;
4. wo sich sein Glück befindet;
5. worin seine Lebenskraft und ihre Grundlage liegen⁸⁹.

B. Der Weg zum Glück.

Er besteht: in der Selbsterkenntnis des „Ich“; im Zügeln und in der Beherrschung des launischen, begehrliehen Willens; in der Beschränkung der eigenen Gefühle; in der Vermeidung

des Bösen und Schweren; im Handeln nach Übereinstimmung mit der eignen Natur, ohne eigene günstige Triebe und Begabungen zu vergewaltigen; im Führen eines arbeitsamen Lebens; im Verstehen seiner individuellen und gesellschaftlichen Pflicht in der Idee der Güte, Tugend und Humanität; im Erkennen dessen, worin Weisheit, Besonnenheit und Gewissenhaftigkeit bestehen; im Begreifen des Glückes als Seelenruhe; im Erfülltsein mit Dankbarkeit dafür, daß die gute Natur alles Unumgängliche leicht und alles Schwere unnötig gemacht hat⁹⁰.

C. Die Grundsätze.

- a) 1. „Nenne nicht das, was Sorge, Kummer und Trauer erzeugt, das Süße.
2. Schaffe nicht langjährig das, was es nicht sein kann.
3. Nenne nicht Glück das, was sich selbst neigert⁹⁰.“
- b) 1. „Alles das ist gut, was auch für heilige Menschen bestimmt ist.
2. Alles das ist nicht groß, was auch die Gesetzlosen erhalten.
3. Was du selbst nicht willst, wünsche auch einem anderen nicht⁹¹.“

Jeder Mensch, der sich dieser Vorbedingungen und Grundsätze bewußt ist, erreicht den Gipfel seines Lebens: die Seelenruhe und den Seelenmut, d. h. er findet das Gottesreich in sich selbst, das sich in Tätigkeit, Tugend und Liebe äußert⁹². Der Kern der Seelenruhe ist die Dankbarkeit, die einzige Kraft für das selige Leben. Sie ist ein reiner Geist — sagt Skoworoda — ein Frühling und eine helle Stunde für den hellen Sinn. Umgekehrt entstehen alle Dornen und Disteln aus der unersättlichen Eifersucht, diese wieder aus den Klagen und diese aus dem undankbaren Willen⁹³. „In der Dankbarkeit lebt alles Gute, wie das Feuer und Licht in dem Feuerstein⁹³.“ Die Dankbarkeit leitet Skoworoda vom Glauben ab, und von der Dankbarkeit die Selbstgenügsamkeit und Tugendhaftigkeit.

3. Die Lehre über die Sittlichkeit. Das menschliche Streben nach dem Glück ist zugleich das Streben nach Sittlichkeit. Skoworodas Auffassung der Sittlichkeit gründete sich auf den Eudämonismus. Das höchste Gut und die universale Vernunft spielen dabei eine wesentliche Rolle. Gleich den Naturgesetzen, welche die Physik und Mathematik erforschen wollen, sind die Gesetze des Denkens, welchen die menschliche Logik sich zu nähern strebt, unveränderlich, ebenso unveränderlich sind auch die sittlichen Prinzipien, welchen sich die menschliche Ethik nähert, oder von welchen sie sich entfernt. „Eine wahre Sittlichkeit ist nicht ein direkter Vorzug der christlichen Zeiten; sie blühte auch in der antiken Welt⁹⁴.“ Das legt das beste

Zeugnis dafür ab, daß Skoworoda die Sittlichkeit ebenso wie die Weisheit und das Glück beurteilte: wir werden alle ohne Sittlichkeit, aber doch für sie geboren. Der Mensch schafft also nichts im Weltall, er findet bloß das Geschaffene vor, entweder für die Gesetze oder für seine Ideale.

So wie die Wahrheit, die Weisheit und das Glück, ist auch die Sittlichkeit kein Besitz für die Masse. Ihre Träger sind nur Individuen⁹⁵.

Nach der Meinung Skoworodas ist die Sittlichkeit eine Eigentümlichkeit des durch Selbsterkenntnis gekräftigten freien Willens. Sie veredelt die Seele des Menschen, hilft ihm, ein Glück zu erreichen und ist die Grundlage seiner Tugenden und seines Gewissens. Die Sittlichkeit ist der Regulator nicht nur für die menschliche Gerechtigkeit, sondern auch für die Humanität⁹⁶. Ihre Existenz liegt in dem freien, ewigen Willen, im echten Menschen, in der Gottheit. Sie ist eine Notwendigkeit, keine Last oder Verpflichtung. Je besser jemand seine menschliche Wesenheit versteht und ihre doppelte Natur zur Einheit bringt, d. h. die sinnliche der geistigen unterordnet, desto sittlicher wird er.

Die Sittlichkeit ist keine absolute Norm, sie ist Autonomie. Daher sind auch die Ansichten über sie in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden. Diesen Gedanken über den autonomen Charakter der Sittlichkeit drückte Skoworoda in folgenden Sätzen aus: „Wie jeder Kopf eine eigene Vernunft hat, so hat jede Gemeinschaft ihre eigenartigen Sitten und Rechte⁹⁷.“ „Jeder Kopf hat seinen Sinn, so wie jedes Herz — seine Liebe⁹⁸.“ „Das dankbare Herz und die menschlichen Sitten sollen den Menschen und nicht seine äußeren Eigenschaften charakterisieren⁹⁹.“

Das durch den Akt des Selbsterkennens zustandegekommene Auffinden des inneren Menschen oder die Verwirklichung des freien Willens — ist die Herrschaft der Tugend. Die Tugend ist nicht nur etwas Verfeinerndes, sondern auch etwas Vervollkommnendes, da sie den Weg der immer lebendigen Sittlichkeit für die selbsterkennenden Individuen bildet.

Alle Tugenden, die für Skoworoda wichtig waren, sind, wie seine ganze Philosophie, antik-christlichen Gehaltes. Sein Verdienst liegt darin, daß er diesen Gehalt einheitlich dem sittlichen Wohlergehen seines Volkes anpaßte. Einige von diesen Tugenden tragen individuellen, andere kollektiven Charakter.

a) Tugenden individuellen Charakters: Weisheit, Mut, Selbstbeherrschung, Wahrhaftigkeit, Seligkeit, Glück. Aus diesen sechs Tugenden entstehen ferner: Selbsterkenntnis, Wissen, Besonnenheit, Beharrlichkeit, Vollkommenheit, Gewissenhaftigkeit, Pflichterfüllung, Selbstzufriedenheit, Ehrlichkeit, Wohlwollen, Arbeitsamkeit, Glaube, Hoffnung und Liebe. Alle erwähnten Tugenden schaffen dem Menschen ein gesetz-

mäßiges Leben und ein großmütig-mitleidiges Herz, als Grundlagen der ehrlichen Persönlichkeit¹⁰⁰. Sie gehen alle auf diese Kardinaltugenden zurück: Weisheit, Mut und Liebe. Die letzte bezeichnete Skoworoda als „die Einigkeit überall, immer und in allem“¹⁰¹.

b) Tugenden kollektiven Charakters: Gottesfurcht, Glaube, Gerechtigkeit, gegenseitige Hilfe und Einigkeit¹⁰². Von der letzteren behauptete er, daß sie aus der Natur der lebendigen Seelen dort entstehe, wo Geist, Gewissen und christlicher Glaube herrschen, ohne welchen die Tugend selbst keine Tugend ist¹⁰³. „Wie der faule Baum mit dem faulen nicht zusammenwächst, so wird der verdorbene Mensch mit dem falschen nicht einig“¹⁰⁴.

Wie ersichtlich, spielte in der Skoworodianischen Einigkeit auch der christliche Glaube eine Rolle, unter welchem sich in diesem Falle die christliche Religion verstehen läßt. Die Religion war für Skoworoda eine intime Angelegenheit des „Ich“ und ein Bekenntnis zum Reiche Gottes auf Erden. Sie ist jene Kraft, die das menschliche Herz nicht nur sittlich verfeinert, sondern es auch zur Dankbarkeit erzieht, zur Ruhe und Einigkeit bringt. „Wo die Ruhe und Einigkeit herrschen,“ sagt Skoworoda, „dort sind die tyrannischen Gesetze häßlich“¹⁰⁵.

Das ist in allgemeinen Zügen die Lehre Skoworodas über die Sittlichkeit, als eine Vorbedingung dessen, was die Individuen glücklich und die Allgemeinheit einig macht.

4. Seine Ansicht über das gemeinsame menschliche Leben. Nach der Meinung Skoworodas ist das gemeinsame menschliche Leben eine Maschine, in welcher jeder Teil dem Ganzen untergeordnet ist. Wie wir an der entsprechenden Stelle ausgeführt haben, hat er die Gleichheit im menschlichen Leben nicht anerkannt. Er sah im gemeinschaftlichen Leben wohl die gemeinschaftlichen und staatlichen Formen, aber alles sollte sich nach der Naturveranlagung und Pflichterfüllung richten, wie bei den Bienen¹⁰⁶. Er war gegen jede Despotie, gegen die Ausnutzung des Menschen durch den Menschen und gegen jede Betätigung ohne natürliche Veranlagung. Leute, die in der Gesellschaft vom Raub lebten, verglich Skoworoda mit Heuschrecken¹⁰⁷. Durch geeignete Arbeit und Pflichterfüllung leistet der Mensch der Gesellschaft gute Dienste.

5. Zusammenfassung. Wir haben zwei aus der Ethik Skoworodas herrührende Maximen gefunden:

- a) für die Individuen: **Erkenne dich selbst und deine menschliche Wesenheit, handle auf Grund ihrer Erhabenheit und lebe gemäß der geeigneten Natur deines Geistes in der Harmonie mit dem göttlichen Willen, wie für das eigene so auch für das allgemeine Wohl.**

b) für die Gesamtheit: Vergessen wir nicht nach dem allgemeinen göttlichen Willen in der Ewigkeit und Liebe zu leben, wie für das allgemeine so auch für das individuelle Wohl.

Ziehen wir die Zeit, in welcher Skoworoda lebte, in Betracht, so ist seine philosophische Ethik originell genug. Sie hat auch bis heute ihre Bedeutung nicht verloren und lebt weiter durch ihren antik-christlichen Geist. Kraft seiner inneren Geistesfreiheit, nach der Skoworoda sein ganzes Leben lang strebte, stand seine Ethik im Gegensatz auch zur damaligen alten, kirchlichen Moral der Leibeigenschaft. Da er im Leben nur Negatives fand, strebte er danach, dieses Leben durch seine Ethik zu verbessern. Er bemühte sich, in die Seelen die „Freuden des Herzens“ einfließen zu lassen, um in der Gemeinschaft einen lebensfördernden Geist zu erwecken¹⁰⁸. Skoworodas Ethik ist durch und durch aktiver Altruismus gegenüber dem herzlosen Egoismus, Zynismus und der Heuchelei. Dabei müssen wir noch die Tatsache beachten, daß er seine Ethik auf den irdischen Menschen aufbaute, und zwar so, daß er sein menschliches Wesen mit den Naturgesetzen einerseits und dem göttlichen Ideale andererseits in Harmonie zu bringen trachtete. Er bemühte sich, auch im Handeln das empirische Ich dem überindividuellen unterzuordnen, um so besser fühlte er seine seelische Ruhe, d. h. Glück.

Durch seine ethische Lehre hat Skoworoda klar bewiesen, daß das echte Leben nicht auf äußere Güter hinzielt, sondern auf das innere Gut des Menschen, die Seelenruhe. Für diese hat er sein ganzes Leben gepredigt. Er verachtete die materiellen Güter und Freuden wegen ihres demoralisierenden und die Seele bedrückenden Einflusses. Die Form seiner Ethik war geeignet, durch sie alle ukrainischen Stände zu verfeinern und zu verbessern. Zum Adel sprach er: „Ich suche nicht eure materiellen Güter, sondern eure Seele¹⁰⁹“ zu dem geistlichen Stande sagte er, daß er bei ihm das christliche Gewissen suchte, dem leibeigenen und beleidigten Volke wollte er Frieden bringen.

Wie wir sehen, war die Ethik Skoworodas nicht vom Leben losgelöst. Er lehnt keineswegs die Wissenschaft oder Kultur ab. Im Gegenteil, er schätzte insbesondere ihr positives Wirken für das menschliche Wohl. Obwohl seine Ethik einen strengen Eindruck macht, war sie doch lebensbejahend, sie verlangte von dem Menschen keinen Kloster-, sondern nur einen Stoizismus oder einen Lebensasketismus, nämlich — das sparsame Umgehen mit den lebendigen Kräften nach den Gesetzen seiner eigenen Natur um der Seelenruhe und des Seelenglückes willen.

Versuchen wir jetzt alles Erwähnte zu präzisieren, so werden wir sehen, daß die ganze Ethik Skoworodas in ihrer eigenen Struktur den heteronom-autonomen und apriori-evolutionellen Charakter trägt. Da er dabei den ethischen Inhalt nicht im Sinne der Form, sondern auch im Sinne des

Wertes untersuchte, kann man seine Ethik die formal-materielle nennen.

III. Seine Erziehungs- und Unterrichtstheorie.

Wie mit seiner Philosophie im allgemeinen, so stand Skoworoda auch mit seinen Gedanken über Erziehung und Unterricht im Gegensatz zu der damaligen klerikalen und modernen „Bändigung“. Ihm, als Anhänger der Naturveranlagung, war es zuwider, die Lehre von der „groben Bändigung“ auf einem so zarten Gebiet wie Erziehung und Unterricht zu befolgen. Immer und überall lehrte er, daß nicht das Künstliche über die Natur, sondern umgekehrt, die Natur über das Künstliche herrsche. Was im Leben künstlich ist, ist für das feine Wesen der menschlichen Seele falsch.

Die Grundlage bildeten: Erkennen, Selbsterkennen, Ethik und Religion. Erkennen und Selbsterkennen waren die Mittel, die Ethik lieferte den Hintergrund und das Ziel, die Religion den milden Geist für die Erziehung.

Als großer Anhänger der Naturveranlagung, bemühte sich Skoworoda die Erziehung auf ihr aufzubauen¹¹⁰⁻¹¹.

Unter Erziehung hat Skoworoda die innere, aus Tätigkeiten, Neigungen, Bestrebungen und Empfindungen zusammengesetzte Naturkraft des menschlichen Wesens verstanden, die mit Hilfe der bewußten Führung von außen her die Seele des Menschen verschönert und veredelt im emotionalen, volitativen und intellektuellen Sinne. Er erkannte nur die natürliche Erziehung als echte Erziehung an. Seiner Meinung nach liegt der Wert der natürlichen Erziehung darin, daß sie für jeden Menschen allgemein zugänglich und tendenzlos ist. Die echte Erziehung entspringt aus dem Wesen der Natur selbst, die durch sie in das Herz des Zöglings den Samen des guten Willens legt¹¹². Die Natur ist also die erste Erzieherin und Lehrerin.

Das Erziehungsziel war nach Skoworoda folgendes: in den Zögling einen Lebenskeim zu legen, der es ihm ermöglicht, in seinem selbständigen Leben das Glück, d. h. die Seelenruhe zu erreichen und in sich selbst das Gottesreich aufzufinden. Der beste Lebenskeim für den Zögling ist nach Skoworoda das dankbare Herz und der sittliche Wille.

Die Erziehung des menschlichen Wesens soll harmonisch sein, d. h. den ganzen Geist erziehen und bilden, vor allem aber den sittlichen Willen. Der Wille in Harmonie mit dem Intellekt und Gefühl ist die einzige Kraft, die dem Menschen bei der Erreichung seines Glückes behilflich ist. Skoworoda stellte also in seiner Theorie die religiös-sittliche Erziehung an die erste Stelle.

Die intellektuelle Erziehung stellt der Unterricht dar, der neben der sittlichen Erziehung die zweite Hauptrolle in der Theorie Skoworodas spielt.

In seiner Erziehungstheorie berücksichtigt Skoworoda die Erziehung durch Führer und die Selbsterziehung. Die Erziehung durch Führer zerfällt in Haus- und Schulerziehung.

Die Hauserziehung beginnt nach der Theorie Skoworodas nicht erst vom Tage der Geburt an, sondern am Tage der Empfängnis des Kindes. Das Kind soll in human-sittlicher Atmosphäre empfangen und geboren werden. Ein in solcher Umwelt geborenes Kind wird auch nicht schwer zu erziehen sein. Als Ebenbild seiner Eltern ist das Kind beeinflusst von dem Geiste und der Atmosphäre, in welcher es zur Welt kam.

Der gute Verlauf der Empfängnis- und Geburtsperiode des Kindes ist die wichtigste Vorbedingung für „die selige Erziehung“. „Weder Rang, noch Reichtum, noch Name, noch Gunst der Mächtigen, sondern die selige Geburt ist ein Kern für die selige Erziehung und ein Same für das Glück¹¹³.“ „Selig gebären“ hielt Skoworoda für die erste Pflicht der Eltern bei der Erziehung, als die zweite Pflicht — gilt die selige Erziehung. Und hier macht er vor allem auf die Erhaltung der körperlichen Gesundheit des Kindes, als die wesentliche Vorbedingung für die Gesundheit der Seele aufmerksam, da im gesunden Körper ein gesundes Herz verweilt. Eine weitere wesentliche Vorbedingung für die selige Erziehung ist, seinem Kinde Dankbarkeit beizubringen. Das Kind, welches in seinem Herzen Dankbarkeit empfindet, wird nie in seinem Leben unglücklich und schlecht sein, wird niemals der weltlichen Eitelkeit nachjagen und wird im Unglück nicht über sich selbst und andere klagen, sondern wird ihm gegenüber gleichgültig sein. Daher müssen die Eltern rechtzeitig herausfinden, wozu sich ein Kind im Leben eignet, und in seine Seele das Interesse, mit der eignen Natur zu rechnen, einflößen. Wozu das Kind geeignet ist, erkennt man an seinen Spielen mit anderen Kindern, seinen Beschäftigungen, Neigungen, seinem Charakter usw. Haben die Eltern diese zwei Pflichten nicht erfüllt, so sind sie, der Meinung Skoworodas nach, keine Eltern ihres Kindes, sondern nur Urheber seiner Lebensqual.

Die Schulerziehung hat die Aufgabe, die Hauserziehung fortzusetzen und in den Schülern den humanen Geist und den sittlichen Willen zu entwickeln und zu bilden. Zu diesem Zweck soll der Erzieher seine Aufmerksamkeit insbesondere auf das Herz des Schülers lenken und nicht auf seinen Intellekt, der anfangs mit Wissen nicht belastet werden darf. Die Aufgabe des Erziehers besteht darin, alle natürlichen Fähigkeiten, Neigungen, Triebe und Instinkte seines Schülers wahrzunehmen und von der positiven und negativen Seite kennen zu lernen, um dann auf entsprechende Weise durch leichte, feine und unauffällige Führung sein Ziel zu erreichen¹¹⁴.

Wie wir sehen, sind die ersten Schritte der Schulerziehung auf die emotionale und volitative Seite der Erziehung gerichtet.

Wie wir jedoch aus den weiteren Ausführungen erfahren werden, geht parallel dazu auch die Bildung des Intellekts des Schülers, d. h. seiner Verstandes-, Vernunft- und Erkenntnisfähigkeit. Indem der Erzieher der Natur bei der Erziehung des Zöglings behilflich ist, hat er die weitere Aufgabe, die Erziehungskraft der Natur so zu handhaben, daß in dem Zögling außer dem sittlichen Willen zur Selbsterkenntnis auch das Interesse und eine Lebensauffassung in der Richtung der Naturveranlagung und der Pflichten zur Entwicklung gelangen.

Der Prozeß der Erziehung durch Lehrer soll durch die Selbsterziehung fortgesetzt werden. Bei der Selbsterziehung ist das Subjekt sein eigenes Observatorium und der eigene Leiter seines Lebensglücks und Schicksals. Die Selbsterziehungstätigkeit betrachtete Skoworoda als eine Hauptbedingung für den Akt des Selbsterkennens und stellte ihr die Aufgabe, das Subjekt durch humane, ehrliche und göttliche Inhalte auf Grund seiner eigenen Kontrolle und Erlebnisse zu veredeln.

Der Unterricht erfaßte die intellektuelle Seite des Zöglings und ist eng mit der eigentlichen Erziehung verbunden. Er durchdringt sozusagen die ganze Erziehungstätigkeit und steht nicht vereinzelt, sondern ist auf dasselbe Ziel wie die Erziehung gerichtet. Das Unterrichtsziel ist nach der Theorie Skoworodas folgendes: die Denk- und Urteilsfähigkeit des Schülers zu entwickeln, damit er weiß, wie er in seinem Leben gerecht leben und den Wert der Dankbarkeit verstehen soll.

Der Lehrer soll den Unterricht des Schülers unter Zuhilfenahme von Anschauung und Erfahrung so gestalten, daß der Schüler selbst dabei tätig sei, d. h. daß er das Wissen nicht vom Lehrer, sondern nur mit seiner Hilfe selbständig erwirbt. Bei einer solchen Unterrichtsweise wird in dem Schüler nicht nur die Erkenntnisfähigkeit, sondern auch das Interesse, die Geschicklichkeit, Fertigkeit und Gewohnheit entwickelt. Die Bedeutung des Unterrichtes für den Schüler liegt daher nicht im Wissen als Ergebnis, sondern in der Tätigkeit, im Erworbenen und Erleben des Wissens. Die weitere Aufgabe des Unterrichtes liegt darin, dem Schüler das Material in leichter und verständlicher Form und Auswahl planmäßig vorzutragen. Dabei hat der Lehrer zu beachten, daß der Schüler sich gewöhnt, schrittweise den Inhalt irgendeines Gegenstandes nicht nur zu kennen, sondern auch seinen Sinn zu verstehen. Wie wir sehen, spielt im Unterricht neben der Tätigkeit und neben dem Können das Wissen und Verstehen eine Rolle, als diejenigen gesunden Eigenschaften eines Intellektes, die das Herz zur Tätigkeit bringen. Führt der Lehrer den Unterricht in dem angeführten Sinne, so wird das Ergebnis die Produktivität des Schülers fördern und seine Naturveranlagung veredeln.

Neben dieser sogenannten formalen Bildung kommt im Unterricht Skoworodas auch die sachliche Bildung zu ihrem

Recht, die den Schüler auf das praktische Leben vorbereitet. Den sachlichen Teil der Bildung behandelte Skoworoda im Zusammenhang mit seiner Lehre über die Naturveranlagung und das gemeinsame Leben im allgemeinen. Er bemerkte ausdrücklich: „Wer was erlernen möchte, der muß dazu geboren sein“¹⁵.

Der Schüler ist verpflichtet, nachdem er ein selbständiges Individuum innerhalb der Gesellschaft geworden ist, nicht nur sich selbst zu erziehen, sondern auch zu lernen, d. h. seinen Intellekt und dessen Denkkraft mit geeignetem Material zu ernähren. Solches Material bilden, nach Ansicht Skoworodas, nicht nur Bücher, nicht nur das Leben, sondern auch die eigene Geisteskraft des selbstlernenden Subjektes¹⁶.

Auf der Stufe, die das Geistesleben der Ukraine damals erreicht hatte, war die Erziehungs- und Unterrichtstheorie Skoworodas originell genug. Ihre Bedeutung hat sie bis jetzt noch nicht verloren. Die Lehre von der Erziehung des sittlichen Willens, der harmonischen Geisteskräfte der Kinder und von der sachlichen Bildung ist auch heute lebendig. In seiner Theorie ist nur ein Mangel, daß sie nicht streng wissenschaftlich, insbesondere in ihrem didaktischen Teil, bearbeitet wurde. Von dem Werte der Erziehung und Bildung des Individuums durchdrungen, trug seine Erziehungs- und Unterrichtstheorie ausschließlich den individuellen Charakter der antik-christlichen Welt.

V. Ergebnisse.

1. Die Entwicklung seiner Weltanschauung.

Die philosophische Weltanschauung Skoworodas umfaßte drei Evolutionsperioden: die Vorbereitung, die Ausgestaltung und die praktische Auswirkung, und war von folgenden Faktoren abhängig:

- a) von dem ukrainischen geistigen Kulturmilieu und dem religiös-mythischen Ethos;
- b) von dem staatlich-politischen und gemeinschaftlich-ökonomischen Leben;
- c) von der okzidental (deutschen) und von der antik-christlichen Theologie, Philosophie und Ethik.

a) Die Evolutionsperiode der Vorbereitung. In der Vorbereitung seiner Weltanschauung waren in dieser Periode zunächst wirksam: Religiosität, Frömmigkeit, naive Gerechtigkeit, instinktiver Freiheitstrieb, Individualität und Melancholie. Das Zusammenwirken dieser Kräfte erzeugte in Skoworoda die Keime seines religiös-mystischen und christlich-ethischen Charakters. Das Studium an der Kiewer Akademie änderte nichts an dem vorhandenen und vorher erworbenen geistigen Gut, sondern rief das Streben zur Philosophie in ihm wach. In seiner allgemeinen Gesinnung spielte der magische und

christliche Idealismus eine wesentliche Rolle. Im intellektuellen Sinne bildeten ihn das Interesse für Wissen und Verstehen. Eine Auswirkung dieses Interesses ist die „Reise“ Skoworodas nach dem Okzident. Auf Grund der im Auslande herrschenden philosophischen Konzeption Ch. Wolffs machte er sich hier die rational-metaphysische Beurteilung der Philosophie und das ethische Prinzip der Stoa zu eigen. Durch Aneignung der Wolffschen Philosophie näherte er sich der Philosophie Leibniz', Lockes, Spinozas, G. Brunos usw. und auch den Theosophen und Naturphilosophen. Aus ihren Gedanken schöpfte er rational-empirisches Empfinden und Erkennen, die Versöhnung des Glaubens mit dem Verstand und die Erkenntnis Gottes als der höchsten Einheit und des höchsten Gutes durch das Erkennen des Menschen, welcher nach diesem heiligen Plan erschaffen wurde. Im Auslande vertiefte er seine Kenntnisse der antiken Philosophie, die ihm noch in der Kiewer Akademie durch die Patristik und den Stoizismus bekannt geworden war. Aus der Patristik übernahm er den ost-christlichen Logismus, Theismus und die Dogmatik, aus der Stoa — die Ethik, das Lebensideal, aus der Antike — den Ontologismus, Anthropologismus, Gnostizismus, Universalismus, Teleologismus und Voluntarismus. Meiner Meinung nach sind der ost-christliche Logismus für seine Theologie, der antike Geist und die Mystik für seine Philosophie richtunggebend gewesen. Die Ethik und Moral der Stoa sind besondere Kennzeichen der Weltanschauung Skoworodas.

Wie sich die Weltanschauung Skoworodas durch die Vereinigung dieser Gedankenwelt mit dem eigenen geistigen Besitz änderte, zeigt seine Philosophie.

b) Die Entwicklungsperiode der Gestaltung. Nach seiner Rückkehr in die Ukraine mußte der Einfluß des zweiten Faktors seelische Kämpfe hervorrufen. Diese Kämpfe hatten zur Folge, daß er der materialistisch-utilitaristischen und pseudo-kulturellen Richtung des damaligen Lebens feindlich entgegentrat. Eine positive Rolle spielte dabei auch die Bibel. Je drückender der zweite Faktor auf seiner Seele lastete, um so ehrethvoller hörte er auf die Stimmen jener Propheten und Apostel, welche den Kummer und die Qual seines Volkes vorausgesagt hatten.

Skoworoda wählte das ideale Leben Sokrates-Christi. Im Sinne Sokrates nahm er den Kampf auf gegen Unwissenheit und Aberglauben, gegen Gottlosigkeit, Herzlosigkeit, gegen Zwang und gegen eine materialistisch-utilitaristische Richtung. In diesem Kampf nahm er von Christus das Herz oder das Ideal des Gottesreiches auf Erden. Dem Ideal dieser großen Persönlichkeiten nacheifernd, widmete er sich a) der Selbsterkenntnis und dem Suchen nach philosophischer Wahrheit als ein sich selbst verantwortliches Einzelwesen und b) der Tätigkeit eines Lehrers und Predigers als bewußtes Mitglied seines Volkes. „Mich selbst

und zugleich die Brüder Tugend zu lehren, wie es mir von oben geboten ist, ist mein Los, das Ziel, die Blume, die Frucht meines Lebens und der Lohn für alle Mühseligkeiten!." „Möge jeder treiben, was er will, ich habe mich ganz dem Suchen nach der göttlichen Wahrheit gewidmet. Dazu bin ich geboren, dafür lebe ich, Tag und Nacht denke ich darüber nach und damit sterbe ich?." „Ich könnte mein ganzes Leben lang schweigen, wenn Minerva mich nicht sprechen ließe, denn was ich sage, kommt aus dem Grunde meines Herzens?."

Dieses Selbstbekenntnis zeigt nichts anderes als ein Übergewicht des Gefühls in seinem Ich. Aber durch die Unterordnung unter seine Minerva konnte die Philosophie Skoworodas sich nicht so wissenschaftlich entwickeln, wie die Christian Wolffs, und der Sinn seiner Philosophie nicht so logisch sein wie bei Kant. Er versuchte nicht seine Philosophie in ein System zu zwingen, sondern ließ sich von ihr hinreißen, war ihr Sklave und nicht umgekehrt. Darauf übte der zweite Faktor einen wesentlichen Einfluß aus. Er hat die wissenschaftlichen Keime seiner Philosophie erstickt und dadurch negativ auf das logisch tiefdringende umfassende Erkennen eingewirkt. Er hatte eine Bereicherung des menschlichen Charakters und eine Verfeinerung der Gefühle im Auge oder das Zähmen des Tieres im Menschen. Skoworoda dachte, daß es besser sei, den bösen Menschen erst zu zähmen und dann zu lehren, zuerst die Sinnlichkeit und die Herzlosigkeit zu töten und nachher im human-menschlichen Sinne weiter zu arbeiten. Seine Überzeugung sprach er wie ein Gebot in folgenden Worten aus: „Ehe die Zeit kommt, auf dem alten Boden die neue Kirche (Gemeinschaft) zu bauen, muß viel zerstört, heruntergerissen und zerbrochen werden!." Und wo er konnte, zerstörte er mit seiner Negation im human-christlichen Sinne, um sich der menschlichen Vervollkommnung zu nähern. Der Weg dazu war: beiderlei Kräfte, die göttlichen und die weltlichen zur gleichen Auswirkung zu bringen, also jener Weg, welcher allein zum Ineinanderfließen zweier Willen, des göttlichen und des menschlichen, führen sollte.

c) Die Evolutionsperiode der praktischen Auswirkung. Entsprechend den ersten zwei Perioden bewegte sich das Schaffen Skoworodas in folgenden Richtungen: der psychologisch-erkennenden, der ethisch-moralischen, der theosophisch-theologischen, der religiös-mystischen und der pädagogisch-didaktischen. Innerhalb dieser Richtungen wirkte wiederum seine Impulsivität und Ekstase, seine Ironie und sogar sein Pessimismus.

2. Gegenüberstellung des Lebens Skoworodas und seiner Lehre.

Das Leben Skoworodas widerspricht nicht seiner Lehre und umgekehrt. Er lebte, wie er lehrte, und lehrte, wie er lebte, und tat und sprach, wie er fühlte und dachte.

Sein ganzes Leben kann man in zwei Perioden gliedern. Die erste Periode war die der Selbsterkenntnis, der Selbstvervollkommnung und des kontemplativ-spekulativen Denkens, während er in der zweiten Periode die Verhältnisse der Menschen in bezug auf das, was ihr innerliches Streben ausmachte, zu ergründen trachtete. Im ersten Falle erfüllte er das Gebot des Gottes der Liebe, im zweiten das der Nächstenliebe.

Die Erkenntnis seines Lebenszweckes drückt Skoworoda durch folgenden Ausspruch aus: „Die Welt streckte die Arme nach mir aus, konnte mich aber nicht fangen.“ D. h., daß er nicht der Sklave der die Welt beherrschenden Ansichten wurde, daß er sich trotz dieser Ansichten die Originalität seines Lebens und Denkens bewahrte. Er war aber für die Gesellschaft nicht nur „kein totes Glied“, sondern ein recht lebendiges, wovon seine intellektuellen Fortschritte und seine innere Selbstbildung Zeugnis ablegen.

Die Lehre Skoworodas war durch und durch von idealistisch-christlichen Ideen durchdrungen. Seine Lehre bezog sich einerseits auf den Menschen, andererseits auf die Natur und Gott und konnte in ihrer Gesamtheit den höchsten Anforderungen des Geistes genügen.

Die tatsächliche Grundlage des Lebens sah Skoworoda in der Philosophie der Weisheit und der Moral. Die ganze Philosophie gründete sich rational-ethisch auf eine Verbindung von Intuition und Mystizismus. Dafür zeugt die Tatsache, daß er das Ideal des Lebens in der Religiosität und dem freien Willen sah.

Seine ganze Philosophie, so fest sie mit dem Leben verbunden war, beruht zunächst auf den Begriffen „Reflex, Emotion und Gestaltung“. An der Spitze der Begriffe standen abstrakte Begriffe, mit welchen alle übrigen durch die Intuition zusammengeschlossen waren.

Im allgemeinen war seine ganze Philosophie, indem sie das Leben vergeistigte, ein Bekenntnis seiner eigenen Überzeugungen von Menschen, Welt und Gott. Ihrer „Klarheit“ vertrauend, neigte Skoworoda in seiner Philosophie nicht der Skepsis wie Hume oder der Analyse der Kritik wie Kant.

Seine Ethik war streng und energisch trotz des relativen Charakters und seine Religion eine innere, geistige und echt christliche.

3. Die Bedeutung Skoworodas.

Auf Grund des Lebens und der Lehre Skoworodas kann man von seiner Bedeutung sprechen. Wenn wir den reichen ideellen Gehalt zu einem Ganzen zusammenfassen, so sehen wir ihn im Streben zur sittlichen Vervollkommnung, im unermüdlischen Suchen nach der Wahrheit, in der Absicht, das Rationale mit der Intuition zu versöhnen, in seiner Predigt über den Menschen, wenn auch auf Grund des ego- und antropozentrischen Standpunkts, im Prinzip der religiösen Toleranz, im Predigen

der Humanität, Solidarität und Freiheit, in dem Versuch, keinen Widerspruch zwischen Wort und Tat oder zwischen Lehre und Leben aufkommen zu lassen. Neben dieser seiner Bedeutung hatte Skoworoda noch eine besondere nationale Bedeutung, welche hauptsächlich in seiner Rolle als ukrainischer Sokrates und Apostel „des Kammers und der Qual“ zu erkennen ist, in seinen Bemühungen für die Verbreitung der antiken Weltanschauung in der Ruß-Ukraine, in seiner Stellung zur kosakischen Ideologie während der Vernichtung der Autonomie der Ukraine, im Kampf mit Unwissenheit, Aberglauben, Pseudo-Kultur, Materialismus und Gottlosigkeit, und in seinen Bemühungen, Verstehen und Sinn zu erwecken für Objektivität, Tun und Idee.

4. Seine Bedeutung für unsere Zeit.

Die Bedeutung Skoworodas für unsere Zeit liegt in der Selbstanalyse und der Selbstprüfung zur Selbstvervollkommnung seines Lebens; in seinen Gedanken über die Lehrtätigkeit unter dem Volke und für das Volk; in seiner Ablehnung des Verdorbenen und Falschen der Lebensformen; in seiner Philosophie des Erkennens und der Moral; in seiner Religion und in seinen Gedanken über Pädagogik. Er trat ein für den rationell-intuitiven Gott, für den neuen geistigen Menschen mit freiem Willen, für die Selbsterkenntnis, Welterkenntnis innerhalb der Dialektik der Materie und des Geistes, für das Verstehen des Sinnes überhaupt, für Religiosität, Altruismus, Gewissenhaftigkeit, Sittlichkeit, Tugendhaftigkeit, dafür, daß der seelische Frieden und die menschliche Liebe nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft immer lebendige Bedeutung habe. Solange die menschlich-tierische Sucht, der Kampf ums Dasein und die vergiftete Kultur als Gegenwirkungen weiterbestehen, solange wird die Bedeutung Skoworodas lebendig bleiben.

5. Charakterisierung.

Stellt man die Bilanz auf über das Leben und die Lehre Skoworodas, so findet man:

1. Er war der erste eigenartige wandernde ukrainische Philosoph;
2. er war Philosoph im intellektuell-empirischen Sinne;
3. er war Philosoph-Theosoph, Theologe und Pantheist;
4. er war Philosoph im moralistisch-eudämonistischen Sinne und
5. Repräsentant der Renaissance, der Antike und des religiösen Synkretismus in der Ukraine.

Seine Persönlichkeit, eine Verschmelzung von Eigenschaften des Sokrates, Epikurs und Christi, spiegelte seine Zeit mit ihrer Bewegung und Problematik wider. Er war, mit einem Wort gesagt, ein Geschöpf des damaligen Lebens der Ruß-Ukraine. Es ist nur zu bedauern, daß der Staatsgedanke in ihm gleich-

zeitig nicht stark ausgebildet wurde, obwohl der Hintergrund hierzu gegeben war: Skoworodas Sympathie für den römischen Kaiser Augustus und den Großen Hetman Chmelnyckij. Es ist auch zu bedauern, daß er seinem Vaterlande diejenige regulative Idee nicht schenken konnte, welche sein Zeitgenosse J. G. Herder betreffs der Ukraine im Jahre 1769 aussprach: „Die Ukraine wird ein neues Griechenland werden: der schöne Himmel dieses Volkes, ihr lustiges Wesen, ihre musikalische Natur, ihr fruchtbares Land usw. werden einmal aufwachen... Ihre Grenzen werden sich bis zum Schwarzen Meer hin erstrecken und von dahinaus durch die Welt.“ Skoworoda hat nur gesagt, wenn das ukrainische Volk von seinem politischen „Schlaf“ zu sich kommt, „wird es guten Mutes werden und für sein Schicksal sorgen“⁶.

6. Die Ursachen des Fehlens eines Systems und einer Philosophen-Schule Skoworodas.

Wesentliche Ursachen, welche das Zustandekommen eines Systems und einer Schule verhindert haben, sind folgende:

1. die auf dem staatlichen und kulturellen Leben und den Bildungszentren der Ukraine lastende Fremdherrschaft, die durch die Naivität, den Individualismus und die republikanischen Neigungen des damaligen regierenden kosakischen Standes begünstigt wurde, und

2. das Fehlen einer seiner Persönlichkeit gerecht werdenden Beurteilung nach dem Tode.

Diese beiden Ursachen bewirkten, daß sich aus der Philosophie Skoworodas kein System und keine Schule herauskristallisieren und -bilden konnten. Erst heute hat die Charkower Universität den Gedanken an die Gründung einer solchen philosophischen Schule aufgenommen. Im Jahre 1922 richtete sie einen Lehrstuhl für die Philosophie Skoworodas ein.

7. Der Erbe Skoworodas in bezug auf die Art, wie sich der Gedanke zur Sprache und die Moral zum Leben verhielten.

Einen solchen Erben Skoworodas sehe ich in A. Potebnja (1835—1891)⁷. Er ist der beste Sprachkenner nicht nur der Ukraine, sondern sogar ganz Ost-Europas. In seinen Werken „Gedanke und Sprache“⁸ und „Sprache und Nationalität“⁹ hat er am besten die Gedanken des folgenden Satzes von Skoworoda entwickelt: „Man sieht, daß die Sprache wie das Leben ist, und das Leben so, wie es das Herz eingibt.“ In der Sprache verbergen sich Gedanken, Wahrheit, Weisheit und Ideale, wie sie das Leben unter der Einwirkung des Herzens geschaffen hat, sagt u. a. auch Potebnja.

In drei wesentlichen Punkten zeigt sich eine Verwandtschaft Potebnjas mit Skoworoda:

a) in kultur-historischer Beziehung,

- b) in der Unabhängigkeit des Charakters und der Urteile,
- c) in dem restlosen moralischen Protest.

Hierfür führe ich folgende Beweise an:

a) „In der Geschichte des Charkower Kulturlebens erinnert er (Potebnja) mit seinem bezaubernden Wesen und dem Nimbus des Ruhmes... an den ukrainischen Sokrates Skoworoda, dessen Sinnsprüche der Selige anzuführen liebte“¹¹.

b) „Die praktische Vernunft (Moral) widerspricht bei ihm nicht der theoretischen Vernunft; sie bilden ineinander übergehend ein harmonisches Ganze.“

c) Der rastlose, allseitige moralische Protest richtete sich: „gegen die politische und gesellschaftliche Reaktion, gegen die menschliche Welkheit und Trivialität, gegen die Verderbtheit der Sitten und gegen die Unwissenheit, die Verfinsterungswut, die Heuchelei, die Dummheit“¹².

Der Unterschied zwischen Skoworoda und Potebnja liegt im Unterschied der Jahrhunderte, in welchen sie lebten. Wie Skoworoda, so liebte es auch Potebnja, wie Heraklit zu sagen, daß er nicht vergebens lebte. Das Verdienst Potebnjas aber besteht darin, daß er wissenschaftlich und streng logisch zu urteilen verstand, wo Skoworoda sich dem nur näherte. Solches Denken und Urteilen hat Potebnja J. Kant, W. v. Humboldt, J. Herbart und H. Lotze zu verdanken¹³.

8. Der Erbe Skoworodas im wissenschaftlich-bildenden Philosophieren.

Ein Erbe Skoworodas in diesem Sinne ist P. D. Jurkewiç (1827—1874), Prof. an der geistlichen Akademie zu Kiew (1857 bis 1861) und an der Universität zu Moskau (1861—1874). Gleich Skoworoda vertritt auch Jurkewiç die Ansicht, daß der Gedanke und das Herz das allgemeine Bewußtsein des menschlichen Wesens bilden. Der Gedanke ist der Gipfel, das Herz die Wurzel des menschlichen Lebens. Anders gesagt, ist der erste die „Weisheit“, das zweite die „Tugend“.

Die weitere Annäherung Jurkewiçs an Skoworoda ist erklärlich aus seiner Beurteilung der Bibel. Wie Skoworoda so betrachtete auch Jurkewiç die Bibel als das alte Denkmal, welches das allgemeine Völkerbewußtsein ausdrückte.

Der Ausgangspunkt des Philosophierens von Jurkewiç ist der freie Empirismus, der in sich nicht nur das Rationale, sondern auch das Transzendente einschließt. Er betrachtet drei Sphären in der Philosophie:

- a) die phänomenale-erscheinende (das eingebildete Werden alles Sinnlichen),
- b) die reale-seiende (das Reich der vernünftigen Wesen) und
- c) die noumenale-denkbare (das Reich der Ideen).

Wie Jurkewiç meint, ist die Philosophie nicht das reine Erkennen. Ihre Wurzeln sind nicht im Verstandesvermögen ver-

steckt, sondern sie sind im tiefen Stockwerk des seelischen Lebens vorhanden, öfter in der Tiefe des Unbewußten. Darum sind die philosophischen Grundbegriffe immer bipolar. Sie sind die zusammengesetzten Symbole, unter denen, außer dem des aufrichtigen Sinnes, noch ein besonderer reicher Gehalt verheimlicht ist. Die Philosophie ist nicht nur ein Nachdenken des selbstbewußten Ichs über das universale „Alles“. In der Philosophie ist es notwendig, ihren Kern zu unterscheiden und namentlich die philosophische Intuition und ihre Hülle — das philosophische Aufbauen des objektiv-erkennenden Charakters, aus der jene Aktualität entsteht, die wir den werdenden Historismus nennen.

Das Wissen im allgemeinen unterscheidet Jurkewiĉ als das Absolute und das absolute Wissen. Das erste bezeichnete er als vervollkommnetes, in der Tat zum Absoluten werdendes, das zweite als eine volle Einigung des Erkennenden mit dem Erkennbaren. Zum Erkennen des Absoluten-Göttlichen führen drei Wege:

- a) das herzliche religiöse Einfühlen,
- b) das gewissenhafte philosophische Nachdenken und
- c) das mystische Betrachten.

Was das Bewußtsein des Sittlichen, Guten, Schönen und Glücklichen anbetrifft, so wurzeln sie im reinen Herzen. Wenn das Herz rein oder, nach der Meinung Skoworodas, ruhig ist, so läßt sich der Mensch von seinen edlen geistigen Eigenschaften leiten.

Am Ende füge ich das Bild der Persönlichkeit des edlen Erben Skoworodas hinzu. Die Beschreibung nehme ich aus seiner Charakteristik von Solowjow.

„Jurkewiĉ war ein geborener Ukrainer aus Poltawa (Gouvernement). Er bewahrte immer im Charakter und in der Ausdrucksweise das Gepräge seiner Abstammung... Der individuelle Charakter Jurkewiĉs bildete sich ohne Zweifel auf dem allgemeinen Fond der ukrainischen Natur. Zu ihr paßte seine Nachdenklichkeit, sein Sichvertiefen in sich, seine mehr intensive als extensive Empfänglichkeit, ebenfalls seine Hartnäckigkeit und seine Verstocktheit, bis die Klugheit gekommen war. Als der wirkliche „chochol“ (ein Spottname des Ukrainers) war Jurkewiĉ mehr zum schweigsamen Schauen, Betrachten geneigt... Es ist notwendig, zu all diesen Charakterzügen noch einen hinzuzufügen, auch einen ukrainischen, nämlich eine besondere Gattung des konzentrierten Humors... Jurkewiĉ war der tiefe Denker“.

VI. Skoworoda inmitten seiner Umwelt.

1. Skoworodas Verhältnis zum damaligen geistigen Leben der Ruß-Ukraine.

Die Umgebung, in der Skoworoda lebte und schuf, befand sich in keinem normalen Zustande, wie das auch dem damaligen historisch-politischen und kulturellen Leben des ukrainischen Volkes entsprach. Unter einem Okkupationsregime können keine geistigen Schöpfungen hervorgebracht werden. Die Gedanken eines Biron, Tekel sowie Potemkin förderten diese keinesfalls. Diese und noch andere Erscheinungen des damaligen Regimes unterbanden ihre Lebensfähigkeit, ihre Kraft, ihren Drang. Indem sie die nationale Kraft — das Kosakentum — spalteten und schwächten, förderten sie die Leibeigenschaft, welche nicht auf kulturell-geistigen, sondern materiellen Interessen beruhte. Die Überreste der Führerschaft des ukrainischen Kosakentums gingen in der Kaste des Adels auf, leisteten entweder in Moskau oder Petersburg Hofdienste oder wurden Besitzer frondienstlicher Güter. An einem staatsbildenden ukrainischen Adel mit einer Überzeugung und Weltanschauung ähnlich der Poletykas mangelte es. Die Kirche, als Repräsentantin des religiösen Gewissens und des Gebotes der Nächstenliebe, vermochte diesem sozialen Übel nicht zu steuern, da sie diesem Regime, das die Urteile über das ukrainische Leben diktierte, untergeordnet war. Durch ihre Gleichgültigkeit gegenüber diesem sozialen Übel stützte sie es, worunter am meisten die Volksmassen, die Nächsten, sowohl in physischer und materieller, als auch in geistiger Hinsicht litten. Aber diese Massen, die ihre menschliche Seele, ihr menschliches Empfinden und den Geist der Freiheit „des Helden Bohdan“ in ihrem Herzen bewahrten, ließen die unbewußten Stimmen ihres Herzens ertönen, — durch die Stimme Skoworodas. Sie richteten sich in erster Linie gegen die Hauptschuldigen an dem sozialen Übel in der Ukraine — die Kirchen und den neuen Adel, die mit ihrer Gleichgültigkeit die Beherrschung der ukrainischen Freiheit durch die wilde Gewalt förderten. Darum ist das Auftreten Skoworodas im damaligen ukrainischen Leben nicht etwas Zufälliges, sondern eine Folge der historischen Bedingungen. Diese riefen die ukrainische Tragödie hervor, sie riefen gegen die Schuldigen jene Reaktion hervor, welche nicht auf ihre Vernichtung, sondern auf ihre Besserung gerichtet war und nicht mit dem verdienten Tode strafte, sondern ihr Gewissen aufrief.

Nicht Rachsucht trieb Skoworodas Seele, sondern Menschlichkeit, Humanität als das vor allem geeignete Mittel, um diejenigen, die das frondienstliche Regime führten, zu erweichen und die Seelen der von ihnen Unterdrückten zu trösten. Wenn wir daher die damaligen politisch-wirtschaftlichen Verhältnisse des ukrainischen Lebens berücksichtigen, so können wir mit den Worten des Akademikers D. Bahalij sagen: „Skoworoda war für sein Vaterland unentbehrlich und trägt das Merkmal seiner Epoche. Daraus folgt, daß er zur richtigen Zeit und am richtigen Ort geboren wurde“.

Wie bereits erwähnt wurde, breiteten sich in der Ukraine, ungeachtet ihrer staatlich-politischen Tragik, Ideen aus, welche aus dem Kulturmilieu fremder Völker hervorgegangen waren. Einige dieser Ideen befruchteten das ukrainische Leben auf den uns bereits bekannten Wegen, andere wieder keimten innerhalb desselben so, wie die Gogolschen Weizenkörner in der Steppe. Dies beweist nur, daß der Ukraine die europäischen kulturellen Schöpfungen des 16., 17. und 18. Jahrhunderts nicht fremd waren. Die große ukrainische nationale Revolution im Jahre 1648, die Existenz der Kollegien, Schulen und der Kiewer Akademie, eines der damaligen wichtigsten Kulturzentren, sind dafür der beste Beweis. Die ukrainische Seele konnte sich diese Ideen, infolge des Einflusses der kirchlichen Orthodoxie, nicht assimilieren, doch blieben ihre Spuren deutlich wahrnehmbar.

Welche von diesen Ideen waren dem ukrainischen Philosophen verwandt? Was hatte er mit den damaligen Rationalisten, Mystikern, Logen und Sekten gemeinsam? Aus welchen Gründen stellte er sich den einen positiv, den anderen negativ oder gleichgültig gegenüber?

Verwandt mit den Gedanken Skoworodas waren vor allem die Ideen des Humanismus oder der Wiedergeburt, die größtenteils durch die wandernden Kulturträger der Kiewer Akademie noch vor Prokopowič vom italienisch-deutschen Boden herübergetragen wurden. Der charakteristische Zug dieser Ideen — der Individualismus, der eben auch der Grundzug des ukrainischen Volkes ist — war im Blute und in den Nerven des ukrainischen Philosophen seit seiner Kindheit. Mit diesen Ideen machte er sich in ihrer eigentlichen Bedeutung in der Kiewer Akademie vertraut, wo die Namen ihrer Träger Pontallo, Sanasaro, Erasmus von Rotterdam u. a. bekannt waren.

Die Ideen des Humanismus, gefärbt durch das Grundgefühl der christlichen Liebe, waren nicht nur im Ich Skoworodas, sondern auch in seinem Handeln überwiegend. Sie ermöglichten ihm, sein Interesse auf den geistigen Menschen, auf seine innere Welt zu lenken, sie entfachten seine Liebe zur Antike als ihrer Quelle. Dank diesen Ideen stand er nicht abseits vom historischen Prozeß des menschlichen Denkens in allen Phasen seiner Entwicklung.

Nahe waren auch dem Herzen Skoworodas die Ideen des Protestantismus, zwar nicht infolge seines Rationalismus, wohl aber um seiner Freiheitsliebe im Glauben willen, welche die humanistische Theologie der damaligen Zeit predigte. Die Bedeutung des deutschen Protestantismus lag für Skoworoda nur in der Erweiterung seiner Weltanschauung um a) das Bekenntnis der Autorität der Heiligen Schrift und nicht der Gebräuche, welche nur ihren inneren Sinn entstellten, und b) die Leugnung einer solchen Autorität der sterblichen Geistlichen. Auf diesen zwei Punkten basierte seine Lehre über die relative Gleichheit aller Gläubigen vor dem Geist Gottes und nicht vor dem Geist des Weltlichen.

Wer stand aber der Seele des ukrainischen Philosophen näher — Luther oder Calvin? Darauf kann man nur allgemein antworten. Der erste stand ihm nahe nur auf Grund der von ihm erfaßten Bedeutung des deutschen Protestantismus, der zweite — wegen seiner Ideen über den inneren Asketismus (Selbsterziehung und Selbstkontrolle).

Zu den Jesuiten verhielt sich Skoworoda ablehnend. Alle Angehörigen des Ordens Jesu nannte er Heuchler, sowie auch andere geistliche Personen, die sich nur auf die Religionsgebräuche beschränkten und den inneren eigentlichen Sinn derselben vernachlässigten. „Sie alle,“ sagt Skoworoda, „sind, wenn nicht Heuchler, so Meerkatzen der echten Heiligkeit. Sie beten lange in den Kirchen, trommeln unaufhörlich auf das Psalmenbuch, bauen Kirchen... Im Gesichte heilig, im Herzen aber gesetzlos; geldgierig, ehrgeizig, unbarmherzig, Schmeichler, Verführer, freuen sie sich über das Unglück des Nächsten, in der Zunahme der sachlichen Güter sehen sie die Frömmigkeit, sie küssen täglich die Gebote Gottes und verkaufen sie für sechs Groschen.“ Seine eigenen hier angeführten Worte liefern den Beweis, daß er zu den Jesuiten als Orden keine Beziehung haben konnte. Andererseits verzichtete er nicht auf die Quellen, aus denen die Jesuiten ihre Lehre schöpften, auch nicht auf jene Gedanken, die in mancher Hinsicht etwas Gemeinsames mit den seinigen hatten. Dies bezeugt seine Übersetzung der Ode des Sidronius „Über die Einsamkeit“.

Zu den Ideen des Rationalismus, für die sich fast alle besten Köpfe des 18. Jahrhunderts begeisterten, stellte sich Skoworoda nicht gleichgültig. Er war kein Feind des Freidenkens. Auf sein nicht gleichgültiges Verhalten gegenüber den Ideen des Rationalismus kann man nur aus seinen Werken schließen. Tatsächliche Beweise finden sich hierfür vorläufig nicht, wie man auch nichts Bestimmtes darüber sagen kann, ob er in näheren persönlichen Beziehungen zu den Trägern des Rationalismus, speziell des 18. Jahrhunderts, stand. Aber daß er irgend welche Gemeinsamkeit mit ihnen hatte, ist unbestreitbar. Ihn und die Rationalisten des erwähnten Jahrhunderts verbanden die gleichen

Quellen, und zwar die antike Philosophie, die christliche Theologie, die Ideen des Humanismus und die Reformation. Er unterschied sich von ihnen dort, wo ihre „grobe Erwägung“, nachdem sie den Glauben fallen gelassen hat, die Heiligkeit Gottes, besonders seine Anwesenheit in der Welt und in der Bibel, antastete. Doch räumte auch er dem Glauben, eigentlich der Demonstration, nur dann einen Platz ein, wenn die „grobe Erwägung“ die Geheimnisse des Lebens nicht zu erkennen vermochte.

Nach seiner Überzeugung ist der Mensch ohne Glauben kein ganzer Mensch. Und diesen nicht vollen Menschen ohne Glauben an Gott verglich Skoworoda mit einem giftigen Tier in der Natur, einem sehr schädlichen Glied der menschlichen Gesellschaft. Nach seiner Ansicht verstößt dieser Mensch, der überhaupt den Glauben fallen ließ und die „grobe Erwägung“ über alles stellt, gegen die Macht der seligen Natur und ihre göttlichen Gesetze. „Es ist eine unglückselige, große Überhebung, sich gegen die Macht der seligen Natur und ihre Gesetze aufzulehnen.“ Diese Worte bezeugen am besten, daß er kein Deist, sondern ein Theist gewesen ist. Und als Theist konnte er in keine näheren Beziehungen zu den Deisten des 18. Jahrhunderts oder zu den Rationalisten-Skeptikern stehen, welche die Existenz Gottes innerhalb des gottgegebenen Logos verneinten. Sie alle nannte Skoworoda die Gottlosen. „Derjenige, der die in der biblischen Lüge bewahrte echte Wahrheit mißachtet,“ so äußerte sich Skoworoda, „gesellt sich zu den Gottlosen; und der Leichtsinrige, sowie derjenige, der sich mit der Lüge übersättigt, bleibt mit den Abergläubischen zurück und ist ein Abergläubischer, welcher herumkriecht und mit dem Drachen verkehrt. Aber es ist edler, die echte Wahrheit in der biblischen Lüge zu berücksichtigen.“ Um solcher und ähnlicher Aussprüche willen war Skoworoda in den Augen seiner Zeitgenossen „ein Weiser“, „Manichäer“, „Misanthrop“ und „Heuchler“. „Viele, welche mich nicht verstehen,“ so führte Skoworoda aus, „verleumden mich durch die Behauptung, daß ich die geschichtliche Entstehung des Alten und des Neuen Testaments leugne, und zwar dadurch, daß ich in ihr die göttliche Vernunft anerkenne, das gottgeschriebene Gesetz als solches empfinde und das Wirkliche in seinem Sinn berücksichtige. Auf diese Weise zerstöre ich nicht die Geschichte, sondern ich ergänze sie; denn wie der Körper ohne Seele tot ist, so ist die Geschichte des heiligen Testaments ohne Verstehen und Glauben tot. Wenn ich die Ritterlichkeit des Kriegers, seine Tapferkeit, Männlichkeit, seinen Wagemut hervorhebe, so zerstöre ich damit nicht seine Bekleidung und die Waffe des Kriegers. Seine Bekleidung und Waffe bedeuten die Geschichte, sein Geist und seine Tätigkeit den Sinn dieser ‚Geschichte‘.“ An einer anderen Stelle sagt er noch folgendes: „Viele nennen mich einen Rationalisten-

Deisten, aber solche Gedanken können nur einem schwachen Kopf einfallen.“ Diese, wenn auch scharfe Antwort Skoworodas ist für seine Stellung im ukrainischen Geistesleben sehr charakteristisch, denn sie zeigt uns, daß er inmitten der Ideen des Rationalismus und besonders der Ideen der negativen französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts in den Augen der damaligen ukrainischen klerikal-adligen öffentlichen Meinung nicht unberücksichtigt blieb.

Wie sich Skoworoda in der Kritik der „biblischen Lüge“ von den Rationalisten-Deisten oder von den französischen Skeptikern des 18. Jahrhunderts unterschied, wurde bereits an einer anderen diesbezüglichen Stelle erwähnt. Es ist klar, daß er danach trachtete, den gottgegebenen Logos in der Bibel nicht zu leugnen, sondern ihn in ihr zu finden, denn nur so zeigt sich die Wahrheit der seligen Natur-Wirklichkeit. Es gehört hier zur Sache, die Quelle seiner Kritik „der biblischen Lüge“ zu erwähnen. Meiner Ansicht nach konnte eine solche Quelle nur die antike Philosophie (besonders der Stoizismus) sein, sowie die „Schöpfungen“ der Kirchenväter, besonders Gregors von Nyssa und des Origenes. Denn wenn man Skoworodas Kritik der Bibel mit den Erklärungen der unverständlichen Stellen durch Gregor und Origenes (besonders der Stelle über die Schöpfung der Welt) vergleicht, so bemerkt man nur geringe Unterschiede, wenn man ihre Zeit und die des Skoworoda berücksichtigt⁷.

Zum Schluß wäre die Frage noch erwähnenswert, wie sich Skoworoda zu den Hauptträgern des Rationalismus-Deismus des 18. Jahrhunderts, zu Voltaire, d'Alembert u. a., stellte. Mir scheint, daß sich seine Beziehung zu allen diesen, hauptsächlich zu Voltaire, in mancher Hinsicht von der Beziehung seines Lehrers Konyskijs zu ihnen, besonders zum letzteren unterschied. Wie bekannt, hat Konyskij in dem Protest gegen Voltaires „Brief an die Kirchenlehrer und Theologen“ das Wort ergriffen, nicht um „die Verfasser zu verbessern“, sondern um „die Christen vor Ansteckung (der Gottlosigkeit) zu bewahren“⁸. Daher konnten auf dem Boden des religiösen Empfindens, das überhaupt gegen die Gottlosigkeit war, die Ansichten Konyskijs und Skoworodas über Voltaire nur übereinstimmend sein. Wie für den ersteren die Gottlosigkeit Voltaires für die Christen „Ansteckung“ war, so war sie für den zweiten das „Gift“ für die menschliche Gesellschaft. Sie vergiftete durch die „grobe Erwägung“ jene menschlichen Gefühle, die man nur mit Hilfe des Glaubens empfindet und von welchen die Ruhe, Stille und das Glück der Seele abhängt. Wie Konyskij die Gottlosigkeit Voltaires bekämpfte, um die „Herde“ vor „Ansteckung“ zu bewahren, so zeigte Skoworoda ihren Zusammenhang mit anderen Sünden auf, um ihre giftige Wirkung auf die menschliche Gesellschaft abzuschwächen.

Wenn man versucht, alles, was sich bei Skoworoda auf die Rationalisten des 18. Jahrhunderts bezieht, zusammenzufassen, so wird man konstatieren müssen, daß der ukrainische Philosoph ein eigener Denker unter ihnen war.

Wie der Gehalt des Rationalismus, so erfüllt auch der Gehalt des Mystizismus des 18. Jahrhunderts die Weltanschauung Skoworodas. Vor ihrer durchdringenden Kraft konnte man nirgends zurückweichen oder sich verstecken. Insbesondere erfaßte der Mystizismus die ukrainische Psyche so, daß er nicht nur im Empfinden, sondern auch im Denken überwog. Selbstverständlich mußte diese religiös-mystische Stimmung des ukrainischen Volkes auch in der Weltanschauung des übersinnlichen Philosophen zum Vorschein kommen. Daher hat Skoworoda seinen Mystizismus nicht, wie der Akademiker Bahalij glaubt, aus Deutschland übernommen, „wo zu der Zeit viele Quietisten waren“⁹, sondern bei sich zu Hause in der Ukraine angeeignet. Die Quelle seines Mystizismus liegt nicht in seiner Lehre oder seiner Theorie, nicht in den Quietisten und nicht einmal bei Böhme (1575—1624), Svedenborg (1688 bis 1772) oder Saint Martin (1743—1803), sondern in jenem unkontrollierbaren Empfinden des Menschen, in jenem Verlangen des bewußten Triebes, das im Mythos lebt und aus dem Ekstase und Enthusiasmus hervorsprudeln. „Die Mystik als Lehre und Theorie ist erwachsen auf dem Boden einer älteren Kultpraxis“¹⁰. Die Neigung, in allem Geheimen Gott zu suchen, sei es den heidnischen, sei es den israelitischen, christlichen, oder ihm die Herrschaft über das Weltall zuzuschreiben, — existierte schon seit Urzeiten, als im Menschen Furcht und Bewunderung vor Gottes Kräften und Zeichen erwachte. Und an solch religiös-mystischem Empfinden fehlte es beim ukrainischen Volke ebensowenig, wie bei anderen Völkern. Daß es, sozusagen von den Epochen gefärbt und gereinigt wurde, ist eine andere Sache, aber daß es sich im Grunde nicht änderte, das merken wir heute sogar noch im verfeinerten Intuitivismus. Solange das Herz in der Brust des Menschen geschlagen hat und schlägt, solange besteht sein Durstgefühl — Gott ganz zu erkennen, um selbst Gott zu werden. Daher konnte auch Skoworoda nicht frei vom Mystizismus bleiben — sei es vom eigenen, sei es vom deutschen oder sogar antik-christlichen. „Mystik trieb der Griechen schon, ehe er in Büchern philosophierte“¹¹. Warum hätte der Ukrainer sie entbehren sollen, wo er mehr Möglichkeiten hatte, als einst der Grieche oder der Deutsche? Darum ist die religiös-mystische Grundlage der Weltanschauung des ukrainischen Philosophen für seine Zeit nichts Übles, Wunderliches oder Schädliches. Man darf nicht vergessen, daß seine Weltanschauung sich auf den historischen Tatsachen und auf der Entwicklung der geistigen Kultur des ukrainischen Volkes aufbaute und sich unter dem Einfluß der Kultur des 18. Jahrhunderts bildete, die sich für

die Ukraine immerhin als eine mystisch-scholastische darstellte. Aber dank seiner für Kulturreflexe des 18. Jahrhunderts empfindlichen Natur, verschwand Skoworoda nicht inmitten des Mystisch-Scholastischen, denn er hatte als Grundlage die gottgegebene Vernunft, die mystische Bibel und die antik-christliche Philosophie, welche auch nicht frei vom Mystizismus waren. Daher kann man, wenn man auch wollte, die Weltanschauung Skoworodas nicht von der religiös-mystischen Grundlage befreien, und besonders nicht vom Intuitivismus, den er beim Erkennen oder beim Suchen der Wahrheit innerhalb des Unsichtbaren als Richtschnur für seine Vernunft anerkannte. Man kann von der Weltanschauung des ukrainischen Philosophen des 18. Jahrhunderts nicht eine eindringende rationalistisch-kritische Beurteilung der reinen Philosophie und Wissenschaft verlangen, die am Anfang des 20. Jahrhunderts nicht einmal die russischen Philosophen L. Tolstoj und W. Solowjow geben konnten. Wenn wir daher die Zeit und die religiös-mystische Umgebung, in der Skoworoda lebte und schaffte, berücksichtigen, so müssen wir konstatieren, daß, wenn auch in seiner Weltanschauung das rationalistische Element überwog, er doch nicht frei war vom religiös-mystischen allmenschlichen Empfinden.

Jetzt taucht nur die Frage auf, woher er dieses Empfinden hatte und worin seine Kraft lag, so daß er ihm unterlag? Und ob Beweise für seine Beziehungen zu anderen Mystikern existieren?

Nach meiner Ansicht entwickelte sich das religiös-mystische allmenschliche Empfinden bei Skoworoda in der Ukraine, und zwar infolge der religiösen Art seines Volkes, durch den Geist der Kiewer Akademie, ferner durch die Bibel und durch die „Schöpfungen“ der Kirchenväter der Alexandrinischen Schule. Mit dem deutschen Mystizismus machte er sich gründlicher bekannt während seines Aufenthaltes im Auslande, obgleich er gewisse Kenntnisse über ihn bereits aus den Werken J. Böhmes, der in der Ukraine nicht fremd war, besonders aus dessen Werk „Mysterium magnum“, schöpfen konnte. Es gibt auch keine sicheren Beweise für die Beziehung Skoworodas zum schwedischen Naturphilosophen und Theosophen Svedenborg, der mit seiner mystischen Weltanschauung zu ihm besonders paßt¹², obwohl für die Verbreitung der Weltanschauung Svedenborgs infolge der nahen politischen Beziehungen des ukrainischen Volkes zu dem schwedischen, wie auch zu dem deutschen, angefangen vom Großen Hetman Bohdan Chmelnyckij, Möglichkeiten vorhanden waren. Skoworodas religiös-mystische Weltanschauung „erstarkte“, wie Prof. M. Sumcow sagt, „nach seiner Reise nach Deutschland... Skoworoda gab diesem Lande immer den Vorzug vor anderen, mit Ausnahme seiner Ukraine“¹³.

Skoworoda ergab sich dem religiös-mystischen Empfinden, weil bei ihm das Element der Menschlichkeit und der Moral

sich bewährt hatte und das heiÙe Verlangen vorhanden war, den inneren Menschen zu erkennen. Skoworoda erscheint innerhalb des religiös-mystischen Empfindens eigenartig, denn er färbte es mit dem Geist seines Volkes und verstand diesen neuen Menschen nicht nur durch die gottgegebene Vernunft, sondern auch durch die Persönlichkeit des Sokrates usw. Im Zusammenhang damit hatte auch seine Persönlichkeit nicht pietistischen, sondern mehr einen menschlich-christlichen Charakter.

Über die Freimaurer, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts auch in Osteuropa ausbreiteten, hatte Skoworoda dieselbe Ansicht wie sein Lehrer Konyskij: „Wenn die Werke der Freimaurer gut, sogar nützlich sind, so ist es nicht notwendig, sich zu verbergen; wenn sie sich aber die ganze Nacht versteckt halten, so beweisen sie damit, wie hinterlistig ihre Werke sind.“ Über die Beziehungen Skoworodas zu den Trägern des Freimaurertums haben wir keine bestimmten Angaben. Als ein Ausdruck westeuropäischer Anschauungen war es dem ukrainischen Organismus fremd. Darum vermochte es, wie Sumcow erwähnt, keine Atmosphäre zu schaffen, die das ukrainische Volk hätte beeinflussen können¹². Die Prinzipien der Menschlichkeit und der Moral, wie auch der unbewußte Hang zu religiös-mystischer Deutung der Heiligen Schrift, die das Freimaurertum charakterisierten, waren der ukrainischen Seele, wie auch der Seele des ukrainischen Philosophen nicht fremd. Man findet hier und da eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem menschlich-moralischen Charakter Skoworodas und dem des Hauptträgers des Freimaurertums in der Ukraine, S. Hamalija¹⁴. Diese Verwandtschaft aber läßt sich nicht mit den menschlichen Prinzipien des Freimaurertums erklären, sondern mit den Prinzipien einer allgemeinen höheren Menschlichkeit und Moral, mit der gemeinsamen Herkunft Skoworodas und Hamalijas aus der Ukraine und mit den „ihnen beiden eigenen“, wie Sumcow sagt, „nationalen Zügen des ukrainischen Volkes“¹³. Denn man darf nicht vergessen, daß das Freimaurertum in der Ruß-Ukraine nicht dasselbe war wie in Deutschland. Das Freimaurertum der Ukraine ist nur ein flüchtiger Einfluß des westeuropäischen Geistes auf die ukrainische Seele, welche die Prinzipien der Menschlichkeit und die Prinzipien des Lebens ebenso hoch hielt wie die westeuropäische. Sie bewahrte in sich nicht jenen Geist, der den Hetman-Emigranten Orlyk, den Hetman K. Rozumowskij und den Delegierten des ukrainischen Adels Poletyka hätte unter einem Zepter vereinigen können. Sie war nicht darauf gerichtet, im Menschen mit emotionalem Denken den Menschen mit abstraktem Denken herauszufinden. Das Freimaurertum in der Ukraine brachte es nicht zu einer Synthese, etwa in einem Staatsmanne, wie es Friedrich der Große war, oder in einem Philosophen wie Kant. Wenn schon keine bestimmten Angaben über eine Bekanntschaft Skoworodas mit Hamalija vorhanden sind

(außer der erwähnten ursprünglichen Ähnlichkeit), so kann man noch weniger etwas Bestimmtes über seine Beziehung zu den „moskowitzischen“ oder anderen ausländischen Freimaurern sagen.

Wie es für ihn keine Beziehungen zum Freimaurertum gab, so gab es für ihn auch keine zum Sektenwesen. „Jede Sekte,“ sagt Skoworoda, „krankt an Eigenheiten und Vorurteilen. Wo Eigenweisheit vorhanden ist, gibt es kein Hauptziel und keine Hauptweisheit“¹⁵.“ Diese eigenen Worte Skoworodas bezeugen am besten, daß er sich dort, wo irgendwelches Vorurteil oder Begrenztheit der Ansichten herrschte, nicht bewegen konnte. Wenn einer seiner Zeitgenossen ihn jemals mit irgendwelcher Sekte in Verbindung brachte, so antwortete er einfach, daß er so eine Sekte nicht kenne oder nicht kennen wolle. „Ich kenne nicht die Martiner, und auch nicht ihr Denken und ihre Lehre. Wenn sie sich mit ihren Regeln und Gebräuchen absondern, so will ich sie nicht kennen. Wenn sie aber in der Schlichtheit ihres Herzens weise sein wollen, um nützliche Glieder der allgemeinen Gesellschaft zu sein, so achte ich sie. Aus welchem Grunde sondern sie sich denn ab? Die Nächstenliebe kennt keine Sekte: auf ihr bauen sich das ganze Gesetz und die Propheten auf“¹⁶.

Wenn schon jemand Skoworoda in einer Sekte wissen wollte, so könnte man ihm nur unter den Synkritikern (Gnostik-Mystikern) und unter den ersten Aposteln des Christentums einen Platz einräumen. Beiden näherte er sich durch die Überzeugung, die er immer festhielt und predigte, daß das religiöse Wahrheitsgefühl, auf das Gott mit seinem Finger hinwies, immer und überall sei, beginnend in der tiefen Antike. Um es in der Brust zu empfinden, muß man es durch Isis, Sophia, Minerva, Weisheit erkennen. Es ist nicht Materie, sondern Geist, der das Weltall immer von neuem belebt¹⁷. Von diesem Geist war auch Christus durchdrungen. Und wer in der Zeit des Christentums diesen Geist erkannt und in sich empfunden hat, der kann mit den Worten des Apostels Paulus sagen: „Ich lebe, doch nicht ich, sondern Christus lebt in mir“¹⁸.“ Aber da zu dieser Zeit in der Ruß-Ukraine eine solche synkritische Sekte nicht existierte, kann man ihn nicht von einer solchen abhängig machen. Ihre antik-christliche Quintessenz schuf der ukrainische Philosoph in seinem Bewußtsein selbst und verbreitete sie dann in mehr konkreter Form und durch das Beispiel seines Lebens unter die Volksmassen. Wenn wir diese ihm eigentümliche Schöpfung in Erwägung ziehen, dann war er wirklich „einer von den Haupttheoretikern des geistigen Christentums“, aber nicht der „Chlysty“, wie Bonč-Brujewyč meint, sondern in gewisser Hinsicht der Ideologe der „Duchoboren“¹⁹. Denn die damalige offizielle Kirche der Ruß-Ukraine benötigte infolge ihres „Geistes der verhaltenen Leidenschaften“ eine Erneuerung ihres Ge-

haltes durch die ursprüngliche alte Auffassung des Christentums, durch jenen Synkretizismus, welcher der Vernunft und der Seele, der Aktivität und Schöpferkraft entsprach.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß der deutsche Protestantismus auf die Konzeption des Synkretizismus Skoworodas einen entsprechenden Einfluß gehabt hatte. Zu Skoworodas Zeiten neigte die Ruß-Ukraine weniger zu einer Sektenbildung, als vielmehr zur rationalen Erneuerung ihres religiösen Gefühls und ihres Glaubens. In der Ruß-Ukraine erhob das zweite Element ihres „Doppelglaubens“ seine Stimme — der naturalistische Kultus, der das Gemeinsame des Inhaltes des Synkretizismus und des Protestantismus in sich birgt. Sogar der Forscher „des russischen Sektenwesens“ Bonč-Brujewyč bemerkte bei den „Sekten“ der Ukraine ein rationalistisches Element. Aber wenn er sagt, daß die Ruß-Ukraine „die Heimat des Stundismus, Baptismus und anderer rationalistischer Sekten“ sei²⁰, so müßte er, um vor der Wissenschaft, zum mindesten vor der Kultur, rein dazustehen, sagen, kraft wessen und aus welchen Gründen. Ob kraft des Geistes der „russischen Sekten“ oder kraft des eigenen ukrainischen Geistes, der die rationalistische Erneuerung seines religiösen Empfindens anstrebte? Aber Andeutungen über „das rationalistische Element in den Sekten der Ukraine“ zu machen und sie dann dem „russischen Chaos“ einzuordnen und als „russisch“ (moskowitzisch) zu bezeichnen, ist meiner Ansicht nach eine Übertreibung.

Um ein abgeschlossenes Bild von der Beziehung Skoworodas zu den übrigen geistigen Erscheinungen in der Ruß-Ukraine zu haben, will ich noch einige Worte über sein Verhältnis zu Rousseaus Idee der Gleichheit hinzufügen. Was er ihr gegenüberstellte, wurde bereits an entsprechender Stelle gesagt. Er ist ein Anhänger der für alle ungleichen Gleichheit. Deshalb besteht für ihn die Gleichheit, um es mit den Worten F. Zelenohorskijs zu sagen, darin — „daß die Natur alle Menschen mit Gaben und Fähigkeiten ausstattete; doch sind diese entsprechend den Bedürfnissen und Bedingungen der Allgemeinheit verschieden“²¹.

In den Ideen der gleichen Gleichheit sah Skoworoda eine Gefahr für die Allgemeinheit, ein nivellierendes Mittel, das der Natur entgegengesetzt war. Er war Anhänger des Naturrechtes, sowohl für den einzelnen Menschen, als auch für die Allgemeinheit, daher ein Feind der Versklavung und Unterdrückung des Menschen durch den Menschen oder einer Nation durch eine andere, ein Prediger des ethischen Rechtes, vor allem der Zusammengehörigkeit im aktiven gesellschaftlichen Leben und aus dieser resultierend der Solidarität und Menschlichkeit.

Skoworoda konnte seinem Volke nicht jenes Übel wünschen, welches ihm im staatlichen, kulturellen und ökonomischen Leben begegnete, aber auch nicht die gleiche Gleichheit, welche für die Vernunft und für das Leben nicht anwendbar ist, predigen.

Durch die Idee „der gleichen Gleichheit“, welche dem ukrainischen Volke nicht im 18. Jahrhundert, sondern wohl schon im 16. und 17. Jahrhundert vertraut war, hat es sicher auch seine nationale Freiheit verloren. Skoworoda glaubte fest an sein ukrainisches Volk. Das bezeugt er mit folgenden Worten: „Man lacht mich aus, so soll man mich auslachen; man sagt, daß ich den Blinden mit einer Kerze leuchte, so soll man es sagen; man bespöttelt mich, daß ich den Tauben mit der Glocke läute, so sollen sie spotten; sie wissen das Ihrige und ich weiß das Meinige und ich tue es, wie ich es weiß. Die Einbildung der Herren, als ob das gewöhnliche Volk niedrig sei, erscheint mir so lächerlich, als ob man sagte, daß die Erde ohne Leben sei. Wie könnte eine tote Mutter lebendige Kinder gebären? Und wie kamen aus dem Inneren des arbeitenden Volkes die Weißhände hervor? Sie sagen, daß das gemeine Volk schläft; es soll schlafen, und zwar einen tiefen Schlaf des Riesen. Denn aus jenem Schlaf erwacht man, und wer schläft, der ist nicht tot und keine starre Leiche. Wenn man ausgeschlafen hat, erwacht man. Wenn das Volk zu sich kommt, wird es guten Mutes werden und für sein Schicksal sorgen“.

Diese Worte sprechen deutlich dafür, daß die Konzeption Skoworodas über die ungleiche Gleichheit nicht identisch war mit der „ungleichen Gleichheit“ der damaligen Feudalen. Aber da Skoworoda nicht ein Politiker, sondern ein Philosoph war, können wir von ihm keine besondere diesbezügliche Theorie verlangen. „Und übrigens“ — sagt Bahalij — „darf man ihn heute nicht als einen sozialen Kämpfer, der er nicht war, erforschen und beurteilen, sondern als Kulturkämpfer, der alle Klassen und Berufe zum rationalistischen und menschlichen Erwachen aufforderte“.

Die Stellung Skoworodas zum damaligen Auftauchen „der modernen französischen Erziehung“ und zur kirchlichen Orthodoxie wurde bereits an einer anderen Stelle erörtert. Über beide hatte er seine eigenen Gedanken, seine eigene Raison. Als Anhänger der Natur, konnte er ihnen weder in der Erziehung noch im religiösen Glauben nähertreten.

Wenn wir versuchen, alles bisher Gesagte zusammenzufassen und einen Schluß zu ziehen, so werden wir dazu kommen, daß Skoworoda als Philosoph keine zufällige Erscheinung in seinem Jahrhundert war, sondern das Produkt der damaligen historischen Bedingungen, das deutlich das Zeichen seiner Epoche trägt. Aber zu einer Zeit, wo in der Ruß-Ukraine Feudalismus, Despotismus und Zwang den menschlichen Verstand und das menschliche Empfinden beherrschten, trat der ukrainische Philosoph diesen negativen Erscheinungen mit seinem Humanismus und seiner christlichen Liebe entgegen. Daher war seine Stellung zum Humanismus und Protestantismus positiv. Wenn er der menschlichen Vernunft den gebührenden Platz einräumt, wenn

er das ewige Empfinden der allgütigen Natur nicht mißachtet, wenn er danach trachtet, daß der Mensch sich selbst erkennen, aber auch die Schönheit des Humanismus, die Menschlichkeit mit ihren Tugenden und ihrer christlichen Liebe — verstehen und empfinden soll, so war der ukrainische Philosoph ein großer Anhänger des Rationalismus, aber mit einem mystischen Untergrund seiner Weltanschauung. Als Anhänger der mit menschlicher Vernunft erfaßten Menschlichkeit stellte er sich dem Aberglauben der Orthodoxie, der Heuchelei feindlich gegenüber, wollte keine Freimaurer, keine Sekten anerkennen, denn, wie er sagte, „die Nächstenliebe kennt keine Sekten“, wie die Nationalliebe keine Parteien. Als eine große Persönlichkeit des ukrainischen 18. Jahrhunderts verhielt er sich durchaus ablehnend gegenüber der damaligen „modernen Kulturerziehung“, die nicht auf die Befreiung seines Volkes, sondern auf seine größere Unterdrückung, daher auf die Stärkung des Feudalismus, Despotismus und Vergewaltigung in der Ruß-Ukraine ausging.

Wie wir sehen, war der ukrainische Philosoph Skoworoda einer der vortrefflichsten Männer seiner Zeit. Sein Leben ist als Tat soweit originell, seine Persönlichkeit soweit klar. Vor uns steht eine Gestalt mit einem durchdringenden Verstand, der sich nicht mit der Oberflächlichkeit begnügte, sondern danach strebte, in dem Menschen den Menschen und seinen Gott zu finden, zu ihrem eigenen Glück, zu ihrer Seelenruhe. Vor uns steht ein Mensch mit einem starken, einseitigen Willen, der die Schwierigkeiten des Lebens nicht in der Klosterzelle bezwang, sondern auf Imkereien, der den Schmerz seiner Seele nicht materieller Bequemlichkeiten wegen erdrückte, sondern um der Tugenden willen, die er ihrer Schönheit wegen liebte. Fast ein Asket, ging er doch nicht ins Kloster. Durch und durch ein religiöser Mensch, liebte er nicht die damalige Kirche. Obwohl Anhänger eines sozialen Lebens, unterstützte er nicht die damalige Staatsform. Denn überall wurde er durch menschliche Fehler vertrieben: in den Klöstern herrschte der Geist der verhaltenen Leidenschaften, in den Kirchen beugte man sich nicht vor dem Geiste Gottes, sondern vor dem göttlichen Leib, im gemein-sozialen Leben war statt der Freiheit Knechtschaft, statt des göttlichen Parlamentes herrschte in diesem irdischen Leben die physische Gewalt. Diese stoische Haltung in seinen Ansichten und Überzeugungen, diese Bejahung des guten Geistes, diese wirklich christliche Geduld bezeugen die Größe der Gestalt des ukrainischen Philosophen.

Trotz der geheimen polizeilichen Aufsicht über die Gedankenwelt Skoworodas, wie Bahalij sagt²⁴, wirkte er auf die Mitwelt hauptsächlich religiös-mystisch, ethisch und zugleich rational, weil er immer zur Selbsterkenntnis mahnte. Der Einfluß Skoworodas reichte weit über seine Lebenszeit hinaus, wie es am besten seine Freunde und Schüler Kowalynskij, Hamalija

u. a. bezeugen können. Von seiner Lehre wurden J. Kotljarewskij (1769—1832)²⁵, H. Kwitka (1778—1843)²⁶, T. Šewčenko (1814—1861)²⁷, N. Gogol (1809—1852)²⁸, N. Kostomarow (1817 bis 1852), A. Potebnja, P. Jurkewič und andere beeinflusst.

2. Skoworoda im Lichte der „großrussischen“ Beurteilung und „großrussischen“ Philosophie.

Bisher waren für die Beurteilung Skoworodas die großrussischen Gelehrten J. Snegirew, A. Wwedenskij und L. Majkow maßgebend¹. Alle drei schreiben ihm ukrainische Bedeutung zu. Bemerkenswert ist noch die Beurteilung der anderen Gelehrten, wie J. Kolabowskij, B. Jakowenko und E. Radlow. Die beiden ersten sehen in dem ukrainischen Philosophen „den ersten russischen Denker im vollen Sinne dieses Wortes“². E. Radlow widerspricht dieser Auffassung. Er hält nicht Skoworoda, sondern M. Lomonosow für den ersten russischen oder, richtiger, moskowitzischen Philosophen³. Ob Lomonosow wirklich Philosoph ist, will ich hier nicht beurteilen. Meiner Ansicht nach weist Radlow die erste Stelle in der großrussischen Philosophie mit mehr Recht dem Moskowiter zu, als dem Ukrainer, weil die großrussische Philosophie notwendigerweise aus der Psyche des moskowitzischen Volkes hervorgehen mußte und nicht aus der Psyche des ukrainischen. Ich wiederhole nochmals, die moskowitzische Psyche des 18. Jahrhunderts ist eine ganz andere als die ukrainische. Der moskowitzischen Psyche fehlt das Aristokratische, Humane, Individuelle und Christliche der ukrainischen Psyche. Noch heute scheinen in Rußland die wirklichen Tatsachen ganz verkannt zu werden, weil alles in Kriegen erworbene Geistesgut von großrussischen Gelehrten als „großrussisch“ bezeichnet wird. Infolge des durch äußere Umstände bedingten Stockens des ukrainischen oder, richtiger, russisch-ukrainischen Geisteslebens war ihnen die Möglichkeit gegeben, zu ihrem eigenen Vorteil zu sprechen und zu handeln.

Es ist nicht zu verwundern, daß der ukrainische Philosoph, eigentlich der ukrainische Gedanke, lange Jahre in seiner Eigenart gehemmt wurde und der Welt unbekannt blieb. Trotzdem macht sich der Gedankeneinfluß Skoworodas auf den großrussischen Geist bemerkbar. Am besten bezeugen dies Solowjew (1853—1900), Tolstoj (1823—1910) und teilweise Dostojewskij (1821—1881). Alle drei haben eigentlich im 19. Jahrhundert (jeder in seinem Sinne) einiges nur wiederholt, was Skoworoda schon im 18. Jahrhundert ausgeführt hatte. Wer sich hiervon überzeugen will, dem hilft ein Vergleich zwischen dem Schaffen Solowjews — Tolstojs — Dostojewskijs und Skoworodas.

Über die Ähnlichkeit Solowjews und Skoworodas berichten am besten K. Arsenjew⁴, F. Stepun⁵, E. Radlow⁶ und Th. Massaryk⁷. Solowjew selbst erwähnt, daß er Skoworodas Werke „ge-

kaufte hätte“⁹. Wie bei Skoworoda, so spielt auch bei Solowjew im Erkennen der Wahrheit der Mystizismus eine wesentliche Rolle. Solowjew erkennt als eine intuitive Anschauung nicht den Empirismus und Rationalismus für zureichende Elemente im Akt des Erkennens an. Um die Allgemeingültigkeit des letzteren zu erreichen, ist es notwendig, das absolute, in jedem Dasein verweilende universale Sein — Gott — vorauszusetzen. Das universale Sein ist nichts anderes als die Weltseele. Im Weltall existiert sie potentiell, dagegen realisiert sie im Mikrokosmos sich göttlich. Sogar in der sittlich-religiösen Sphäre unterscheidet sich Solowjew von Skoworoda nicht so streng. Ein Unterschied ist bemerkbar in der Auffassung der Willensfreiheit. Nach der Meinung Skoworodas verweilt die Willensfreiheit nur im Guten, im Schlechten herrscht die Willkür. Solowjew denkt umgekehrt. Die Willensfreiheit hat ihre Potentialität im Schlechten, weil im Guten der Segen gedeiht. In der Beurteilung des Schlechten waren beide einverstanden. Wie Skoworoda, so sah auch Solowjew das Schlechte als eine Unvollkommenheit an, die nach Eintreten des Guten versiegt. Um ein klares Bild über die Philosophie Solowjews zu haben, führe ich seine eigenen Worte an: „Ja, ich trenne nicht die Ethik von der Religion, die Religion von der positiven Offenbarung und die letzte von der Kirche.“

Was Tolstoj anbetrifft, so hat er selbst zugegeben, daß er Skoworoda „wiederholt gelesen“ und „sich wundere“, daß er ihm so „ähnlich“ sei. Die Ähnlichkeit Tolstojs und Skoworodas machte sich in ihrem ganzen Philosophieren, im Religionserleben und sogar in ihrer Erziehungstheorie bemerkbar.

Das Wesen des Philosophierens Tolstojs ist die Überzeugung, daß der Mensch die Quelle für alles Erkennen sei. In ihm ist das Weltall und Gott vorhanden. Die wesentlichen Elemente des Erkennens sind Selbsterkennen und Selbstbewußtsein. Auf Grund dieser Elemente des Erkennens deckt das menschliche Ich die ewige göttliche Vernunft, die ewige Gerechtigkeit und Liebe auf. Mit der Einfühlung der göttlichen Liebe negiert der Mensch den Tod und vereinigt sich mit Gott, als mit der allgegenwärtigen Wesenheit und dem verbindenden Zusammenhang des Universums. Die Liebe ist die höhere Stufe des Daseins. In ihr erfüllt sich „das Gottesreich auf Erden“ mit den christlichen Geboten und mit dem Widerstand dem Schlechten gegenüber.

Eine weitere Ähnlichkeit Tolstojs und Skoworodas ist noch in ihrer Erziehungstheorie vorhanden. Wie Skoworoda, so sieht auch Tolstoj die Erziehung-Bändigug als den zum Prinzip erhobenen sittlichen Despotismus an. Die freie, natürliche Erziehung-Bildung spielt die wesentliche Rolle dabei, weil sie aus dem Leben selber stamme. Die Erziehung als die Erscheinung taucht aus der Familie, Religion, aus dem sozialen

Ganzen — aus der Kirche — auf. Die weltliche Bildung trägt das Schlechte in sich und den Stolz des menschlichen Verstandes. Die Erziehung-Bildung ist ein Ergebnis des Lebens und schließt in sich eine Einerziehung der Ideale des Schönen, Guten und Gerechten. „Die Gerechtigkeit,“ wie Tolstoj sagte, „ist die erste und wesentlichste Vorbedingung der Wirklichkeit des geistigen Wirkens und deshalb ist sie die erste Vorbedingung der Erziehung¹⁰.“ Zwei Regeln gibt Tolstoj für die Erziehung-Bildung: a) „Jedem selbst nicht nur gut zu leben, sondern auch an sich zu arbeiten, um sich unaufhörlich zu vervollkommen“ und b) „garnichts aus seinem eigenen Leben vor den Kindern zu verbergen¹².“

Über eine gewisse Ähnlichkeit Dostojewskijs mit Skoworoda gibt uns der Grundsatz des letzteren am besten Aufschluß: „Alles das ist nicht groß, was auch die Gesetzlosen erhalten.“ Die Quintessenz eines solchen Grundsatzes hat Dostojewskij während seiner Zwangsarbeit tief nachempfunden. Sie zeigt uns jene impulsiv-emotionale Seite des seelischen Erlebens Dostojewskijs, welche Skoworoda in seinen Werken gezeigt hatte. Ein Unterschied ist aus folgendem ersichtlich: Skoworoda suchte die menschlichen Seelen, um sie dem Guten zuzuführen, aber leicht, ohne Qualen, damit er ohne Schmerz in ihnen seinen widergespiegelten Narziß zu finden vermochte. Dostojewskij machte es dagegen anders. Er enthüllte, um die menschlichen Seelen dem Guten zuzuführen, dieselben durch die weltliche Grausamkeit, Herzlosigkeit und sogar durch Zynismus. Wie Skoworoda im Selbsterkennen und im Selbstbeherrschen, so suchte Dostojewskij im Leiden eine Idee der Erlösung, die menschliche Wiedergeburt¹³.

Die geistige Nachwirkung Skoworodas in Persönlichkeiten Solowjews, Tolstojs und teilweise Dostojewskijs erklärt sich: a) durch das Lesen der Werke Skoworodas und b) durch das ruß-ukrainische geistige Kulturgut, unter dessen Einfluß Moskowien bis in das 18. Jahrhundert gestanden hatte.

Literatur.

I. Teil.

1. Die Schwarzmeer-Epoche.

- Brun, F.: „Čornomorje. Sbornik izsledowanij po istoričeskoj geografii južnoj Rusi“ (Das Schwarzmeergebiet. Sammlung von Untersuchungen zur historischen Geographie Südrußlands). „Zapiski Novoros. Univer-siteta.“ Odessa, 1879, Bd. 28, T. I; 1880, Bd. 30, T. II (rus.).
- Derselbe: Čornomorskie Goty i sledy ich dolgago prebywanija w južnoj Rusi“ (Die Goten des Schwarzmeergebietes und die Spuren ihres langen Aufenthalts in Südrußland). „Zap. Imp. Ak. Nauk“, S. P. B., 1874, Bd. 24, B. I (russ.).
- Buzuk, P.: „Wzgljady akadem. Šachmatowa na doistoričeskie sudby slawjanstwa.“ „Ross. Akad. Nauk“, Petrograd, 1921, Bd. XXIII, B. 2 (rus.).
- Ebert, M.: „Südrußland im Altertum.“ Bonn-Leipzig, 1921.
- Rezens.: W. Danylewyc in „Ukraina“. K. 1925, Buch 1—2 (ukr.).
- Golubowskij, P.: „Pečenegi, Torki i Polowcy.“ Kiew, 1884 (rus.).
- Hrušewskij, M.: „Istorija Ukrainy-Rusy“ (Geschichte des ukrainischen [ruthenischen] Volkes). Kiew-Lwiw, 1904, Bd. I, 2. Ausg. (ukr.). Ins Deutsche übersetzt von Dr. F. Nossig und Dr. I. Franko. Leipzig, 1906.
- Panačownyj, I.: „Starodawni hrecki kolonii bosporski“ (Die älteren griechischen Kolonien am Bosporus). „Z. N. T. Š.“, L. 1893, Bd. II (ukr.).
- Popow, N.: „Načalo wizantinowedenija w Rossii“ (Der Beginn der Kenntnisse über den Byzantinismus in Rußland). „Sbornik statjej, poswjaščennych W. O. Ključewskomu.“ Moskau, 1909 (rus.).
- Rostowcew, M.: „Ellinstwo i iranstwo na juge Rossii“ (Hellenismus und Iranertum in Südrußland). Petrograd, 1918 (rus.).
- Stern, E.: „Značenie keramičeskich nachodok na juge Rossii dlja wyjasnenija kulturnoj istorii černomorskoj kolonizacii“ (Die Bedeutung der keramischen Funde in Südrußland für die Erklärung der Kulturgeschichte der Schwarzmeer-Kolonisation). „Zap. Odes. Ist. O-wa“, 1900, Bd. 22 (rus.).
- Tolstoj, J.: „Kult Apollona na Wospre i w Olvii“ (Apollos Kult am Bosporus und in Olbia). „Ž. M. N. Pr.“, 1904, I (rus.).

2. Die Fürsten-Epoche.

- Abicht, R.: „Das südrussische Igorlied und sein Zusammenhang mit der nordgermanischen Dichtung.“ Breslau, 1906.
- Antonowič, W.: „Sbornik letopisej, odnosjaščichsja k istorii južnoj i jugo-zapad. Rossii“ (Die Sammlung von Chroniken, welche zur Geschichte Süd- und Südwestrußlands gehören). Kiew, 1888 (rus.).

- Antonowič, W., und Dragomanow, M.: „Istoričeskija pesni maloruskago naroda s objasnenijami“ (Die historischen Lieder des kleinrussischen Volkes mit Erläuterungen). Kiew 1874, Bd. I (vom 9. ab bis zum 16. Jahrh.) (rus.).
- Archangelskij, A.: „K izučeniju drevn.-russkoj pis'mennosti“ (Zum Studium des alten russischen Schrifttums). S. P. B., 1888 (rus.).
- Bagalej (Bahalij), D.: „Russkaja istorija, knjažeskaja Rusj“ (Das fürstliche Rußland). Moskau, 1914 (rus.).
- Derselbe: „Udjelnyj period i ego izučenija“ (Die Teilfürstentum-Periode und ihre Erforschung). „Kiew. Star.“, 1893 (rus.).
- Derselbe: „Istorija Sewerskoj zemli do polowiny XIV st.“ (Die Geschichte der altukrainischen Provinz von „Sewersk“). Kiew, 1892 (rus.).
- Barwinskij, B.: „Homer u Halyckij litonyssi“ (Homer in der Chronik von Halič). „Z. N. T. Š.“, 1913, Bd. CXVII—CXVIII (ukr.).
- Byrčak, W.: „Wizantijs'ka cerkowna pis'nja i slowo o polku Ihorowi“ (Das byzantinische Kirchenlied und das Igorlied). „Z. N. T. Š.“, Bd. XCV—XCVI (ukr.).
- Čubatyj, M.: „Zachidna Ukraina i Rym w XIII v. w ich zmahannjach do cerkownoj unii“ (Die West-Ukraine und Rom im 13. Jahrh. in ihren Bestrebungen zu kirchlicher Union). Ebenda, Bd. 123—124 (ukr.).
- Daškewič, N.: „Knjaženie Dan. Galickago po rus. i innostran. izwestijam“ (Die Regierung des Dan. Galickyj auf Grund der ruthenischen und ausländischen Kunde). „Kiew. Uniwers. Izw.“, 1883 (rus.).
- Derselbe: „Perwaja unija jugo-zapad. Rusi s katoličestwom (1247 bis 1254)“ (Die erste Union Südwestrußlands mit dem Katholizismus). Kiew, 1887 (rus.).
- Derselbe: „Slawjano-russ. Trojan und rymskij imperator Trajan.“ Kiew, 1908 (rus.).
- Dragomanow, M.: „Ukraina w ii slowestnosti“ (Die Ukraine in ihrer Literatur). Lwiw, 1899, Bd. I (ukr.).
- Efimenko, A.: „Istorija ukrain. narodu.“ Charkiw, 1922, I (ukr.).
- Goetz, A.: „Staat und Kirche in Altrußland.“ Berlin, 1908.
- Derselbe: „Das Kiewer Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußland.“ Passau, 1904.
- Golubinskij, E.: „Istorija russk. cerkwi“ (Die Geschichte der russischen Kirche). Moskau, 1880—1881, Bd. I (Die Kiewer-Periode) (rus.).
- Derselbe: „Wopros o zaimstwowanii domongolskoju Rusju ot Grekow tak nazywajemoj schedografii“ (Die Frage über das Entleihen seitens der vormongolischen Rusj der sogenannten Schedographie der Griechen). „Z. I. A. N.“, 1904, Bd. IX (rus.).
- Hettner, A.: „Rußland. Eine geographische Betrachtung von Volk, Staat und Kultur.“ Leipzig-Berlin, 1916, 3. Aufl.
- Hoetzsch, O.: „Rußland. Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte.“ Berlin, 1917.
- Derselbe: „Russische Probleme.“ Berlin, 1917.
- Derselbe: „Staatsbildung und Verfassungsentwicklung in der Geschichte des germanisch-slawischen Ostens.“ „Zeitschr. für osteuropäische Geschichte“, Berlin, 1911, Bd. I.
- Honsiorowski, O.: „Boleslaw-Jurij II, knjasj wsej Maloj Russi“ („Georgius Dei gratia natus Dux totius Russii minoris“). S. P. B., 1907 (rus.).

- Hrušewskij, M.: „Zwyčajna s'chema „russkoi' istorii“ (Das gewöhnliche Schema der „russischen“ Geschichte). S. P. B., 1904 (ukr.).
- Derselbe: „Kiewskaja Rus.“ S. P. B., 1911, Bd. I (rus.).
- Derselbe: „Očerk istorii kiewskoj zemli ot smerti Jaroslawa do konca XIV st.“ (Abriß der Geschichte des Kiewer Rus von dem Tode Jaroslaws bis zum Ende des 14. Jahrh.). Kiew, 1891 (rus.).
- Derselbe: „Istorija Ukrainy-Rusy.“ Lwiw, 1905, Bd. II—III (ukr.).
- Derselbe: „Ukrainskij narod w ego prošlom i nastojaščem“ (Das ukrainische Volk in seiner Vergangenheit und Gegenwart). S. P. B., 1914, Bd. I (rus.).
- Ikonnikow, W.: „Opyt ruskoj istoriografii.“ Kiew 1891—1892, Bd. I; 1908, Bd. II (rus.).
- Leontowič, F.: „Nacional'nyj wopros w drownej Rusi“ (Die nationale Frage in Altrußland). Warschau, 1895 (rus.).
- Linničenko, J.: „Kiewskoe weče“ (Die Kiewer Volksversammlung). „Kiew. Uniwers. Izw.“, 1881 (rus.).
- Močulskij, W.: „Sledy narodnoj biblii w slawjanskoj i w drowne-russkoj pis'mennosti“ (Die Spuren der Volksbibel in der slawischen und in der altrussischen Literatur). Odessa, 1893 (rus.).
- Popow, A.: „Istoriko-literaturnyj obzor drowne-russkich polemičeskich sočinenij protiw latynjan XI—XV v.“ (Die Übersicht der altrussischen Werke gegen die „Lateiner“ auf Grund der Geschichte und Literatur). Moskau, 1875 (rus.).
- Derselbe: „Gegen die Juden.“ „Čtenija w O-we Istor. i Drow.“, 1879, Bd. I (rus.).
- Derselbe: „Wlijanie cerkownago učenija i drownerusskoj pis'mennosti na mirosozercanie russkago naroda“ (Der Einfluß der Kirchenlehre und der altrussischen Literatur auf die Weltanschauung des russischen Volkes). Kasan, 1883 (rus.).
- Potebnja, A.: „Slowo o polku Igorowe“ (Das Igorlied). Charkow, 1914, 2. Ausg. (rus.).
- Protopopow, S.: „Poučenie Wlad. Monomacha, kak pamjatnik relig. nrawstwen. wozzrenij i žizni w do-tatarskuju epochu“ (Die Belehrung Wlad. Monomachs als Denkmal der religiös-sittlichen Anschauungen und des Lebens der vortatarischen Epoche). „Ž. M. N. Pr.“, 1874, II (rus.).
- Pypin, A.: „Wopros o wlijanii Wizantii na Rossiju“ (Die Frage über den Einfluß Byzanz's auf Rußland). „Westnik Ewrop.“, 1885, I (rus.).
- Rudnyckij, S.: „Ukrainsjka sprawa zi stanowyšča polityčnoj geografii“ (Die Ukraine vom Standpunkt der politischen Geographie). Berlin, 1923 (ukr.).
- Šachmatow, A.: „Zapiska o zapadno-russkich letopisjach.“ S. P. B., 1901 (rus.).
- Schiemann, Th.: „Rußland, Polen und Livland.“ Berlin, 1885—1887, Bd. I—II.
- Serhienko, M.: „Hromadskij ruch na Ukraini-Rusi u XIII v.“ (Die gemeinschaftliche Bewegung in der Rusj-Ukraine im 13. Jahrh.). „Z. N. T. Š.“, 1892, T. 1 (ukr.).
- Sergejewič, W.: „Drownosti russkago prawa“ (Über das alte russische Recht). S. P. B., 1900—1903, Bd. I—III (rus.).
- Derselbe: „Lekcii i izsledowanija po drownej istorii russkago prawa“ (Vorlesungen und Untersuchungen über die älteste Geschichte des russischen Rechtes). S. P. B., 1903 (rus.).

- Tichonrawow, N.: „Drewnjaja rus. literatura.“ Moskau, 1898, Bd. I (rus.).
- Derselbe: „Słowa i poučeniya protiv jazyčeskich werowanij i obrjadow“ (Die „Słowa“ und Belehrungen gegen die heidnischen Gebräuche und den Glauben). „Letop. rus. liter. i drewn.“, 1862, Bd. IV (rus.).
- Derselbe: „Tworeniya otcow cerkwi w drewn.-rus. pys'mennosti. Izwlečeniya iz rukopisej“ (Die Schriften der Kirchenväter in der altrussischen Literatur. Auszüge aus Handschriften). Kasan, 1889 bis 1890 (rus.).
- Tomašiwskij, S.: „Ukrainsjka istorija. Starynni i seredni wiky“ (Die ukrainische Geschichte. Die altertümliche und mittelalterliche Epoche). Lwiw, 1919 (ukr.).
- Welyčko, H.: „Polityčni i torhowelni wzajemny Rusy (Ukraine) i Wisantii w X i XI v.“ (Die politischen und kaufmännischen Beziehungen zwischen der Rusj und Byzanz im 10. und 11. Jahrh.). „Z. N. T. Š.“, Bd. VI (ukr.).
- Wladimirskij-Budanow, M.: „Russkaja Prawda.“ Kiew, 1911 (rus.).
- Woznjak, M.: „Istorija ukrainskoj literatury.“ Lwiw, 1920, Bd. I (ukr.).

3. Die litauisch-ruthenisch-polnische Epoche.

- Antonowič, W.: „Očerk istorii welikago knjažestwa litowskago do polow. XV st.“ (Abriß der Geschichte des großen Fürstentums von Litauen bis zur Hälfte des 15. Jahrh.). Kiew, 1878, Bd. I (rus.).
- Derselbe: „Kiew, ego sud'ba i značenie w XIV—XVI st.“ (Kiew, seine Bedeutung und sein Schicksal im 14. bis 16. Jahrh.). „Kiew. Star.“, 1882 (rus.).
- Derselbe: „Očerk otnošenij polskago gosudarstwa k prawoslawiju i prawoslaw. cerkwi“ (Abriß über die Beziehungen des polnischen Staates zur Rechtgläubigkeit und zur orthodoxen Kirche). Kiew, 1885, Bd. I (rus.).
- Archangel'skij, A.: „Bor'ba s katoličestwom i umstwennoe probuždenie južnoj Rusi k koncu XVI w. Istoričeskij očerk“ (Der Kampf mit dem Katholizismus und das geistige Erwachen Südrußlands am Ende des XVI. Jahrh. Geschichtlicher Abriß). Kiew, 1886 (rus.).
- Bidnow, W.: „Prawoslawnaja cerkwa w Polše i Litwe“ (Die orthodoxe Kirche in Polen und Litauen). Ekaterinoslaw, 1908 (rus.).
- Daškewič, N.: „Bor'ba Kultur i narodnostej w Litow.-Russkom gosudarstwe w period dinastičeskoj unii Litwy s Polšeju“ (Der Kultur- und Nationalkampf im litauisch-ruthenischen Staat in der Periode der dynastischen Union Litauens mit Polen). „Kiew-Uniw. Izw.“, 1884 (rus.).
- Demjanowič, A.: „Jezuity w zapad. Rossii“ (Die Jesuiten in Westrußland [1569—1772]). „Ž. M. N. Pr.“, CLVI—CLVIII (rus.).
- Filewič, I.: „Borba Polši i Litwy-Rusi za Galič.-Wladimirskoe nasledie“ (Der Kampf zwischen Polen und Litauen-Rusj um das Galič-Wladimir Erbe). S. P. B., 1890 (rus.).
- Fotinskij, O.: „Socianskoje dwiženie na Wolyni“ (Die sozianische Bewegung in Wolhynien). „Wolyn. eparch. wedomosti“, 1894 (rus.).
- Grabowski, T.: „Literatura aryan'ska w Polsce.“ Krakau, 1908 (poln.).
- Halban, A.: „Zur Geschichte des deutschen Rechts in Podolien, Wolhynien und der Ukraine.“ Berlin, 1896.
- Hrušewskij, M.: „Istorija Ukrainy-Rusy.“ Kyiw-Lwiw, 1907, Bd. IV, 2. Ausg.; Bd. V (1905) und Bd. VI (1907) (ukr.).

- Jablonskij, A.: „Historia Rusi poludnjowoj do upadku Rzeczy Pospolitej polskiej“ (Die Geschichte Südrußlands bis zum Verfall Polens). Krakau, 1912 (poln.).
- Klepatskij, P.: „Očerki po istorii Kiew. Zemli. Listowskij Period“ (Abriß aus der Geschichte des Kiewer Rus. Die litauische Periode). Odessa, 1912, Bd. I (rus.).
- Krymskij, A.: „I. Wyšenskij, ego žizn' i sočinenija“ (... sein Leben und seine Werke). Kiew, 1895 (rus.).
- Leontowič, O.: „Očerki istorii litow.-russkago prawa“ (Abriß der Geschichte des litauisch-ruthenischen Rechtes). S. P. B., 1894 (rus.).
- Lewickij, O.: „Wnutrišnij stan zachidno-rus'koj cerkwy w polskolytowskij deržawi w kinci XVI st. ta unija“ (Die innere Lage der west-russischen [ruthenischen] Kirche im polnisch-litauischen Staate am Ende des 16. Jahrh. und die Union). Lwiv, 1900, Bd. VIII (ukr.).
- Derselbe: „Osnownyja čerty wnutrennjago stroja zap.-rus. cerkwi“ (Die wesentlichen Merkmale der inneren Verfassung der west-russ. Kirche). „Kiew. Star.“, 1884, VIII (rus.).
- Derselbe: „Očerki narodnoj žizni w Malorossii“ (Skizzen aus dem Volksleben in Kleinrußland). Ibid. 1901, I, III, V, VII—XII (rus.).
- Derselbe: „Socianstwo w Polše i Jugo-Zapad. Rusi“ (Sozialismus in Polen und in der südwestlichen Ruß.). Ibid. 1882, II (rus.).
- Ljubawskij, M.: „Oblastnoe delenie i mestnoe uprawlenie Litowsko-Russk. gosudarstwa“ (Die Gebietsteilung und die Lokalverwaltung des litauisch-ruthenischen Staates). Moskau, 1892 (rus.).
- Ljubowič, N.: „K istorii jezuitow w litowsko-russkich zemljach“ (Zur Geschichte der Jesuiten in den litauisch-ruthenischen Provinzen). Warschau, 1888 (rus.).
- Maksimowič, M.: „Knižnaja starina južno-russkaja“ (Die alte Literatur Südrußlands). Kiew, 1880, Bd. III (rus.).
- Miloradowič, D.: „K istorii Litowskago Statuta, kak dejstwujuščago zakona w Malorossii“ (Zur Geschichte des Litauischen-Statutes, als des Gesetzes, welches in Kleinrußland wirkte). „Kiew. Star.“, 1896 (rus.).
- Pelesch, J.: „Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart.“ Wien, 1878, Bd. I (bis 1596); 1880, Bd. II (1596—1879).
- Perec, W.: „Starinnaja ukrainskaja literatura“ (Die altukrainische Literatur). Petrograd, 1916 (rus.).
- Petrow, N.: „Wlijanie zapad.-ewrop. literatury na drevne-russkuju“ (Der Einfluß der westeuropäischen Literatur auf die altrussische). „Trudy Kiew. Duch. Akad.“, 1872, Bd. IV—VIII (rus.).
- Derselbe: „Zapadno-russkija polemičeskija sočinenija XVI w.“ (Die westrussischen [ruthenischen] polemischen Werke des 16. Jahrh.). Ibid. 1894, Bd. II—IV (rus.).
- Plis, W.: „Simeon Budnyj, ego sektanskaja i literaturnaja dejatelnost' w Litwe i Zapad. Rusi“ (... seine sektantische und literarische Tätigkeit in Litauen und Westrußland). „Christ. Čten.“, 1914, LX (rus.).
- Popow, A.: „Drevne-russkija sočinenija protiv protestantow“ (Die altrussischen Werke gegen die Protestanten). Moskau, 1878 (rus.).
- Rozow, A.: „Otnošenje prawoslawnoj Jugo-Zapad. Rusi k protestanstwu“ (Das Verhältnis des orthodoxen Südwestrußland zum Protestantismus). Wilna, 1881 (rus.).

- Sumcow, N.: „Istoričeskij očerk popytok katolikow wwesti w Juž. i Zapad. Ruš gregorijanskij kalendar“ (Geschichtlicher Abriß der Versuche der Katholiken in Süd- und Westrußland den gregorianischen Kalender einzuführen). Kiew, 1888 (rus.).
- Suško, O.: „Predteča unii. Krytyčno-istoryčna studija“ (Der Vorgänger der Union. Eine kritisch-geschichtliche Studie). „Z. N. T. Š.“, Bd. LI, LIII, LXI (ukr.).
- Derselbe: „Wprowadženja jesuitiw do Polšči. Istoryčno-krytyčna studia“ (Die Einsetzung der Jesuiten in Polen. Eine kritisch-geschichtliche Studie). Ibidem, Bd. LVII und LVIII (ukr.).
- Wasilenko, N.: „Očerki po istorii Zapad. Rusi i Ukrainy“ (Abrisse aus der Geschichte des westlichen Ruß und der Ukraine). Kiew, 1916 (rus.).

4. Die kosakisch-hetmanische Epoche und die Herrschaft des „östlichen Zaren und Imperators“ in der Ruß-Ukraine.

- Albowski, E.: „Charkowskie Kozaki. Wtoraja polowina XVII st. Istorija Charkowskago polka“ (Die Charkower Kosaken. Die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Die Geschichte des Charkower Regiments). S. P. B., 1914, Bd. I, T. I (rus.).
- Derselbe: Dasselbe. (Die erste Hälfte des 18. Jahrh.) S. P. B., 1915, Bd. I, T. II (rus.).
- Antonowič, W.: „Istoričeskija dejateli Jugo-Zapad. Rossii“ (Führende historische Persönlichkeiten Südwestrußlands). Kiew, 1884 (rus.).
- Derselbe: „Monografii po istorii zapad. i jugozapad. Rossii.“ Kiew, 1885 (rus.).
- Antonowič, W., und Dragomanow, M.: „Istoričeskija pesni malorusskago naroda s objasnenijami.“ (Historische Lieder des ukrainischen Volkes mit Erläuterungen.) Kiew, Bd. II (17. Jahrh.) (rus.).
- Archangel'skij, A.: „Bor'ba s katoličestwom i zapad.-russkaja literatura konca XVI i perwoj polowiny XVII w.“ (Der Kampf gegen den Katholizismus und die westrussische Literatur am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrh.) „Čten. O-wa Istor. i Drewn.“, 1888, I (rus.).
- Bahali, D.: „Očerki iz istorii kolonizacii i byta“ (Abrisse aus der ukrainischen Geschichte der Kolonisation und des Volkslebens). Moskau, 1887, Bd. I; Charkow, 1913, Bd. II (rus.).
- Derselbe: „Istorija Slobod. Ukrainy.“ Charkiw, 1918 (ukr.).
- Derselbe: „Kolonizacija Noworossijskago kraja.“ Kiew, 1889 (rus.).
- Derselbe: „Opyt istorii Charkow. Universiteta.“ Charkow, 1893, Bd. I; 1913, Bd. II (rus.).
- Derselbe: „Magdeburgskoe pravo w lewoberežnoj Malorossii“ (Das Magdeburger Recht in der linksufrigen Ukraine). „Ž. M. N. Pr.“ 1892, III (rus.).
- Bakaj, N.: „Do istorii kolonizacii lewoberežnoj Ukrainy w XV—XVI w.“ (Zur Geschichte der Kolonisation der linksufrigen Ukraine im 15. bis 16. Jahrh.). „Sbornik Chark. Istor. Filolog. O-wa“, 1892, Bd. 4 (rus.).
- Barwinski, H.: „Pryčynky do istorii znosyn cisara Rudolfa II i papy Klimenta VIII s kozakamy w 1593—1594 r.“ (Beiträge zur Geschichte der Beziehungen Kaiser Rudolf II. und Papst Klemens VIII. zu den Kosaken im Jahre 1593—1594). „Z. N. T. Š.“, Bd. X (ukr.).

- Bidnow, W.: „Materialy do istorii Zadunajs'koj Siči.“ Kyiw, „Ukraina“, 1914, III (ukr.).
- Derselbe: „Materialy po istorii kolonizacii bywšich zaporožskich wladenij“ (Material zur Geschichte der Kolonisation der ehemaligen Kosaken-Besitze). „Letopiš Ekaterinosl. Učen. Arch. Kom.“, 1916, Bd. X (rus.).
- Derselbe: „Materialy po istorii cerkownago ustrojstwa na Zaporožii“ (Material zur Geschichte der kirchlichen Organisation im Saporog-gebiet). „Letopis Ekater. Učen. Arch. Kom.“, 1907, Bd. IV (rus.).
- Bodenstedt, F.: „Die poetische Ukraine.“ Stuttgart-Tübingen, 1845.
- Bodjanskij, O.: „Reestra wsego Wojska Zaporožskago posle Zborowskago dogowora s korolem polskim Ianom Kazimirom, sostawlennye 1649 g., Oktjabrja 16 dnja“ (Die Register des alten Saporoger Heeres nach dem Sborower Vertrag mit dem polnischen König Jan Kasimir...). Moskau, 1875 (rus.).
- Budilowič, A.: „Russkaja prawoslawnaja starina w Samostje“ (Das ruthenisch-orthodoxe Altertum in Samostje). Warschau, 1885 (rus.).
- Budnew, N.: „O jeresjach i raskolach, bywšich w russkoj cerkwi so wremjen Wladimira do J. Groznago“ (Über die Irrlehren und Spaltungen in der russischen Kirche von der Zeit Wladimirs des Heiligen bis zu J. d. Schrecklichen). Moskau, 1840 (rus.).
- Bulašew, H.: „Ukrainskij narod w swoich legendach i religioznych wozzrenijach i werowanijach“ (Das ukrainische Volk in seinen Legenden, religiösen Anschauungen und in seinem Glauben). Kiew, 1908 (rus.).
- Bulgakow, M.: „Istorija Kiew. Akademii.“ S. P. B., 1843 (rus.).
- Charlampowič, K.: „Zapadno-russkija cerkownyja bratstwa i ich proswititelj'naja dejatel'nost w konce XVI i načala XVII w.“ (Die westrussischen [ruthenischen] kirchlichen Bruderschaften und ihre aufklärerische Tätigkeit am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrh.). S. P. B., 1899 (rus.).
- Derselbe: „K istorii zapad.-russkago proswješćenija. Wilenskaja bratskaja škola w perwye polweka eja suščestwowanija“ (Zur Geschichte der westruthenischen Bildung. Die Schule der Bruderschaft zu Wilna in den ersten fünfzig Jahren ihres Bestehens). Wilna, 1897 (rus.).
- Derselbe: „Ostrožskaja prawoslawnaja škola“ (Die orthodoxe Schule zu Ostrog). Kiew, 1897 (rus.).
- Derselbe: „Zapadno-russkija prawoslawnyja školy XVI i načala XVII w., otnošenje ich k inoslawnym, religioznoe obučenije w nich i zaslugi ich w dele zaščity prawoslawnoj wery i cerkwi“ (Die westruthenischen rechtgläubigen Schulen des 16. und Anfang des 17. Jahrh., ihr Verhältnis zu den anderen nicht rechtgläubigen, ihre religiöse Bildung und ihr Verdienst in der Verteidigung der rechtgläubigen Religion und der Kirche). Kasan, 1898 (rus.).
- Dembinskij, B.: „Tajna missija ukrainska w Berline r. 1791“ (Die geheime ukrainische Mission in Berlin). Krakau, 1896 (poln.).
- Doroženko, D.: „Istorija Russow' jak pamjatka ukrains'koj polityčnoj dumky druhoi polowyny XVIII st.“ („Istoria Russow“ als Zeugnis des ukrainischen politischen Gedankens der zweiten Hälfte des 18. Jahrh.). „Chliborob. Ukraina“, Wien, 1921 (ukr.).
- Dragomanow, M.: „Polityčni pisni ukrains'koho naroda XVIII—XIX st.“ (Die politischen Lieder des ukrainischen Volkes im 18. bis 19. Jahrhundert). Genf, 1883, Bd. I, Abt. 1 (ukr.).

- Derselbe: Dasselbe. Genf, 1885, Bd. I, Abt. 2 (ukr.).
- Džydzora, I.: „Nowi pryčynky do istorii widnosyn rossijskoho prawytelstwa do Ukrainy w 1720—1730 r. r.“ (Neue Beiträge zur Geschichte der Beziehungen der moskowitzischen Regierung zur Ukraine in den Jahren 1720—1730). „Z. N. T. Š.“, Bd. 61 (ukr.).
- Derselbe: „Ekonomyčna polityka rossijs'koho prawytelstwa suprotj Ukrainy w 1720—1730 r. r.“ (Die ökonomische Politik der moskowitzischen Regierung gegenüber der Ukraine in den Jahren 1720—1730). Ibid. Bd. 98, 101, 103 und 105 (ukr.).
- Derselbe: „Reformy Maloros. Kollegij na Ukrainli w 1722—1723 r.“ „Naukow. Sbirn.“, Lwiw, 1906 (ukr.).
- Efimenko, A.: „Istorija ukrains'koho narodu.“ Chark., 1922, II (ukr.).
- Dieselbe: „Očerki istorij prawoberežnoj Ukrainy“ (Die Abrisse der Geschichte der rechtsufrigen Ukraine). S. P. B., 1905, Bd. II (rus.).
- Dieselbe: „Južno-russkija bratstwa“ (Die südrussischen Bruderschaften). S. P. B., 1905, Bd. I (rus.).
- Emeljanow, P.: „Racionalizm na juže Rossii.“ „Oteč. Zap.“, 1878, III (rus.).
- Ew arnyckij, D.: „Vol'nosti Zaporož. Kozakow“ (Das Territorium der Saporog. Kosaken). S. P. B., 1890. (Eine historisch-topographische Monographie) (rus.).
- Filewskij, I.: „O duchownom proswieščenii w dREWnej Kiew. Rusi“ (Über die geistliche Bildung in der alten Kiewer Rus). Charkow, 1909 (rus.).
- Fljorow, I.: „O prawoslawnych cerkownych bratstwach, protiwoborstwowawšich unii w južo-zapadnoj Rusi w XVI, XVII i XVIII st.“ (Über die orthodox-kirchlichen Bruderschaften, welche der Union in Südwestrußland während des 16., 17. und 18. Jahrh. entgegengewirkt haben). S. P. B., 1857 (rus.).
- Golubew, S.: „Razbor sočinenija K. Charlampowiča. Zapadno-russk. prawoslawnyja školy XVI i načala XVII w.“ (Die Untersuchung des Werkes von K. Charlampowič...). Moskau, 1906 (rus.).
- Derselbe: „Istorija Kiew. Akademii. Period do-mohyljanskij.“ Kiew, 1886, Bd. I (rus.).
- Derselbe: Dasselbe. Kiew, 1898, Bd. II (rus.).
- Derselbe: „Očerki iz istorii Kiew. Akademii za XVIII st.“ „Kiew. Star.“, 1891, Bd. XXV (rus.).
- Derselbe: „Kiewskij Mitropolit P. Mohyla.“ Kiew, 1883, Bd. I; 1898, Bd. II (rus.).
- Golubinskij, E.: „Razbor sočinenij Golubewa — „Kiewsk. Metrop. P. Mohyla.“ Moskau. 1900 (rus.).
- Harnack, A.: „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied zu der abendländischen.“ „Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften“, Berlin 1913.
- Hrunskij, N.: „Nacional'naja škola Južo-Zapad. Rusi w XVI i načale XVII w.“ „Rus. Škola“, 1908, X—XI (rus.).
- Hrušewskij, M.: „Istorija Ukrainy-Rusy.“ Bd. VII: „Istoria ukrain-skoj kozačyny“ (Die Geschichte des ukrainischen Kosakentums), Kyiw-Lwiw, 1909, Bd. I; Bd. VIII: Dasselbe. Bd. II, T. I, K.-L., 1913; T. II, Moskau, 1916; T. III: „Chmelnyččyna u rozcwiti“ (Die Periode Chmelnyzkijs in der Blüte). Kyiw-Wieden, 1922 (ukr.).

- Hrušewskij, A.: „K charakteristike wzgljadov „Istorij Russow““ (Zur Charakteristik der Anschauungen der „Istorij Russow“). „Izw. Imper. Akad. Nauk“, 1908.
- Derselbe: Zminy školnoji systemy na Liwoberežži v XVIII v“ (Die Veränderungen des Schulsystems in der linksufrigen Ukraine im 18. Jahrh.). Kyiw, „Ukraina“, 1924, Buch 1—2 (ukr.).
- Iliniskij, H.: „Jugo-zapadnoe russkoe obščestvo i ego umstwennoe i religiozno-nrawstwennoe sostojanie w konce XVI i pervoj polowine XVII w.“ (Die südwest-russische Gesellschaft und ihr intellektueller und religiös-sittlicher Zustand am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrh.). „Wolyn. Eparch. Wedom.“, 1891 (rus.).
- Iwaščenko, P.: „Religioznyj kult južno-rus. naroda w ego poslovicach“ (Der religiöse Kult des südrussischen Volkes in seinen Sprichwörtern). „Imp. Rus. Geogr. O-wa“, Bd. II (rus.).
- Kaminin, F.: „Eščo o drewnem bratstwe i školach w Kiewe“ (Nochmals über die alte Bruderschaft und die Schulen in Kiew). „Čten. O-wa Nestora“, 1895, Bd. IX (rus.).
- Kamanin, I.: „Očerok hetmanstwa P. Sahajdačnoho.“ Čtenija O-wa Nestora“, Kiew, 1901, Bd. XV (rus.).
- Derselbe: „Pochodženija B. Chmelnyč'koho“ (Die Abstammung B. Chmelnyckijs). „Zapysky Ukr.-Nauk. T-wa“, Kyiv, 1913, Bd. XII (ukr.).
- Derselbe: „Dogowery B. Chmelnickago s Polšej, Schweciej i Rossiej“ (Die Verträge B. Chmelnyckijs mit Polen, Schweden und Rußland). „Sbornik Kiew. Kom.“, 1916, Bd. II (rus.).
- Derselbe: „K woprosu o kosačestve do Bogd. Chmelnickago“ (Zur Frage über das Kosakentum vor B. Chmelnickij). Kiew, 1894 (rus.).
- Rezens.: Lubawskij, M.: „Načalnaja istorija malorus. kozačestwa“ (Die Anfangsgeschichte des kleinrussischen Kosakentums). „Ž. M. N. P.“, 1895, VII (rus.).
- Derselbe: „Poslednie gody samouprawlenija Kiewa po magdeburskomu prawu“ (Die letzten Jahre der Selbstverwaltung Kiews auf Grund des Magdeburger Rechtes). „Kiew. Star.“, 1888, V, VIII—IX (rus.).
- Kistjakowskij, A.: „Prawa, po kotorym suditsja malorossijskij narod“ (Die Rechte, auf Grund welcher das ukrainische Volk prozessiert). Kiew, 1879 (rus.).
- Derselbe: „Charakteristika russkago (moskowskago) i pol'skago zakonodatel'stwa o krepostnom prawe po otnošenii k Malorossii“ (Die Charakteristik der moskowitzischen und polnischen Gesetzgebung über das frondienstliche Recht der Ukraine). „Osnowa“, 1862, I (rus.).
- Klymenko, F.: „Zapadno-russkija cechi XVI—XVII w.“ Kiew, 1914 (rus.).
- Kondratowič, F. (F. Wowk): „Zadunajskaja Seč po mestnym wospominanijam i razskazam“ (Die Seč an der Donau auf Grund der lokalen Erinnerungen und Erzählungen). „Kiew. Star.“, 1883, I (rus.).
- Korduba, M.: „Proba awstrijs'koho poserednyctwa miž Chmelnyč'kym i Polščeju“ (Der Versuch der österreichischen Vermittlung zwischen Chmelnyč'kij und Polen). „Z. N. T. Š.“, Bd. 84 (ukr.).
- Derselbe: „Wenecijs'ke posolstwo do Chmelnyč'koho — 1650“ (Die venetianische Gesandtschaft zu Chmelnyč'kij). Ibid., Bd. 78 (ukr.).
- Derselbe: „Miž Samostjem ta Zborowym — znosyny Semyhorodu z Ukrainuju“ (Zwischen Samostje und Sborow — die Beziehungen zwischen Siebenbürgen und der Ukraine). Ibid., Bd. 133 (ukr.).

- Korolenko, P.: „Predki kubanskich Kozakow na Dnepre i na Dnestre“ (Die Vorfahren der Kubaner Kozaken am Dnjepr und am Dnjestr). Ekaterinodar, 1901 (rus.).
- Korš, F.: „Wladimirowy bogi“ (Die Götter des Fürsten Wladimir). Chark., 1909 (rus.).
- Kubala, L.: „Wojna Moskiewska r. 1654—1655.“ Warschau, 1910 (poln.).
- Derselbe: „Wojna brandenburska i najazd Rakoczego w r. 1556 i 1657.“ Lwiw, 1917 (poln.).
- Derselbe: „Wojny dunskie.“ Ibid., 1922 (poln.).
- Kwitka, I.: „Zapiska o Slobodskich polkach s načala ich poselenija do 1766 r.“ (Die Notiz über die „Slobodski“-Regimenter vom Beginn ihrer Ansiedlung bis zum Jahre 1766). Charkow, 1812 (rus.).
- Lazarewskij, A.: „Opisanie staroj Malorossii. Materialy dlja istorii zaselenija, zemlewladenija, uprawlenija. Tom I. Polk Starodubskij“ (Die Beschreibung des alten Kleinrußland. Material zur Geschichte der Ansiedlung, des Grundbesitzes und der Verwaltung). Kiew, 1888, Bd. I (rus.).
- Derselbe: Dasselbe. Bd. II (Das Regiment von Nežin). K., 1893 (rus.).
- Derselbe: Dasselbe. Bd. III (Das Regiment von Pryluki). K., 1903 (rus.).
- Derselbe: „Malorossijskie Pospolitye krestjane 1648—1783 goda“ (Die ukrainischen Bauern der Jahre 1648—1783). Černigow, 1866 (rus.).
- Lebedew, A.: „Charkowskij Kollegium, kak proswetitjelnyj centr. Slobod. Ukrainy do učreždenija w Charkowe Universiteta“ (Das Charkower Kollegium als Kulturzentrum der Slobodska Ukraine bis zur Gründung der Charkower Universität). „Čten Imp. O-wa Istor. i Drev.“, 1885, Bd. IV (rus.).
- Derselbe: „Duchoborcy w Slobodskoj Ukrainie.“ Chark., 1890 (rus.).
- Derselbe: „K istorii nižšich duchownych i obščestwennych škol w Bjelhorodskoj eparchii w XVIII w.“ (Zur Geschichte der geistlichen und gemeinschaftlichen Elementar-Schulen in der Eparchie von Bilhorod im 18. Jahrh.). „Sbornik Ch. Istor.-Fil. O-wa“, 1894, Bd. VI (rus.).
- Leidemit, Dr.: „Die russischen Sektierer mit besonderer Berücksichtigung der neuen evangelischen Strömungen in der orthodoxen Kirche.“ Leipzig, 1891.
- Lenčewskij, S.: „Pedagogija drevnich bratskich škol.“ „T. K. D. A.“, 1870, VII—IX (rus.).
- Lewickij, O.: „Očerok wnutrennej istorii Malorossii wo wtoroj polowine XVII w.“ (Abriß der inneren Geschichte Kleinrußlands in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh.). „Kiew. Uniwer. Izw.“, 1874—1875 (rus.).
- Derselbe: „Cerkowni sprawy na Saporozu“ (Die kirchlichen Angelegenheiten im Saporogergebiet). „Z. U. N. T-wa“, Kyiw, 1912, Bd. X (ukr.).
- Lewickij, P.: „Prošloe Perejaslawskoj seminarii“ (Die Vergangenheit des Perejaslawer Seminars). „Kiew. Star.“, 1889, II (rus.).
- Lipinskij, W.: „Z dziejow Ukrainy. Księga pamiatkowa ku czci W. Antonowicza, P. Swięcikego i T. Rylskiego“ (Aus der Geschichte der Ukraine. Das Buch zum Ehrenandenken W. Antonowičs, P. Swienickijs und T. Ryls'kijs). Krakau, 1912 (poln.).
- Derselbe: „Ukrajna na perelomi (1657—1659). Zamitky do istorii ukrains'koho deržawnoho budiwnytwa w XVII st.“ (Die Ukraine an der Wende. Anmerkungen zur Geschichte der ukrainischen staatlichen Organisation im 17. Jahrh.). Kyiw-Wiedenj, 1920, Bd. III (ukr.).

- Liwanow, Th.: „Molokane i Duchoborcy w Ukraine...“ „Westn. Ewropy“, 1868, X, XII (rus.).
- Ljubimow, S.: „Bor'ba mježdu predstaviteljami welikorusskago i malorusskago naprawlenija“ (Der Kampf zwischen den Vertretern der moskowitzischen und der ukrainischen Richtung). „Ž. M. N. Pr.“, 1875, VIII—IX (rus.).
- Lučickij, I.: „Sbornik materialow dlja istorii obščiny i obščestwennych zemel w lewoborežnoj Ukraine XVIII w.“ Kiew, 1894 (rus.).
- Majkow, L.: „Malorusskij Tit Liwij.“ S. P. B., 1895 (rus.).
- Makarenko, M.: „Zaporosjki klejnoty w Ermitaži.“ Kyiw, „Ukraina“, 1924, Buch 3 (ukr.).
- Maksimowič, H.: „Malorossija w uprawlenii Gr. P. Rumjancewa.“ Nježin, 1913 (rus.).
- Derselbe: „Wojnskija eksercicii w Malorossii wo wtoroj polow. XVIII w.“ Ibid., 1913 (rus.).
- Derselbe: „Wybory i nakazy w Malorossiu w zakonodatelnuju kommissiju. Čast I. Wybory i sostawlenie nakazow“ (Die Wahlen und Instruktionen in der Ukraine für die legislative Kommission. T. I. Die Wahlen und die Anfertigung der Instruktionen). Ibid., 1917 (rus.).
- Miller, D.: „Očerki iz istorii i jurodičeskago byta staroj Malorissii w XVIII w.“ (Abrisse aus der Geschichte und Jurisprudenz der alten Ukraine im 18. Jahrh.). „Sbornik Chark. I.-F. O-wa“, 1896, Bd. VIII (rus.).
- Derselbe: „Prewrašćenie malorossijskoj staršiny w dworjanstwo“ (Die Erhebung der Kosakenoffiziere zum Adelsstand). „Kiew. Star.“, 1897, I—IV (rus.).
- Modzalewskij, L.: „Očerki istorii wospitanija i obučenija s drevnejšich do našich wremjen“ (Abriß der Geschichte der Erziehung und Bildung von den ältesten bis zu den heutigen Zeiten). „Ž. M. N. Pr.“, 1870, IX—X (rus.).
- Molčanowski, N.: „Donesenie weničianskago posla Alberti Wimino o Bohdanie Chmelnyckom i kozakach“ (Bericht des venetianischen Gesandten Alberti Wimino über B. Chmelnyckij und die Kosaken). „Kiew. Star.“, 1900, II (rus.).
- Močulskij, W.: „Otnošenje južno-russkoj šolastiki XVII w. k ložno-klassiczizmu XVIII w.“ (Das Verhältnis der südrussischen Scholastik des 17. Jahrh. zum Pseudo-Klassizismus des 18. Jahrh.). „Ž. M. N. Pr.“, 1904, VIII (rus.).
- Naumenko, W.: „Stefan Jaworskij w dvojnoj role chwalitelja i obličitelja Mazeppy“ (Stephan Jaworskij in zwei Rollen als Fürsprecher und Ankläger Maseppas). „Kiew. Star.“, 1883, Bd. VIII (rus.).
- Ohienko, J.: „Otgoloski sowremennosti i mestnyja čerty W. Kluč Rasumenija' I. Haljatowskago — južno-russkago pzpowednika XVII w.“ (Der Widerhall der Gegenwart und die lokalen Charakterzüge im „Schlüssel des Verstehens“ von J. Halatowskij — dem ukrainischen Prediger des 17. Jahrh.). Warschau, 1914 (rus.).
- Okynšewyč, L.: „Rada staršyn'ska na Hetmanščyni. Istoryčno-jurodyčnyj narys“ (Der Generalrat in der Hetman-Ukraine. Geschichtlich-juristischer Abriß). Kyiw, „Ukraina“, 1924, Buch 4 (ukr.).
- Orlowski, P.: „Učastie saporožskich kozakow w wostanowlenii prawoslawnoj južno-russ. ierarchii w 1620 g.“ (Die Teilnahme der Saporog-Kosaken bei der Wiederherstellung der südrussischen Hierarchie im Jahre 1620). „Kiew. Star.“, 1905 (rus.).

- Pekarskij, P.: „Predstawiteli kiewskoj učenosti w XVII w.“ (Die Vertreter der Kiewer Gelehrsamkeit im 17. Jahrh.). „Oteč. Zapiski“, 1862, II—III (rus.).
- Petrow, N.: „O narodnych prazdnikach w Jugo-Sapad. Rusi“ (Über die volkstümlichen Feste in Südwestrußland). „T. K. D. A.“, 1871, IX, X, XII (rus.).
- Derselbe: „O slowesnych i literaturnych zanjatijach w Kiew. Akademii ot načala eja do preobrazowanija“ (Über die mündlichen und literarischen Beschäftigungen in der Kiewer Akademie von ihrer Gründung bis zur Reformierung). Ibid., 1866, VII, XI, XII; 1867, I; 1868, III (rus.).
- Derselbe: „Iz istorii gomeletiki w Kiew. Akademii“ (Aus der Geschichte der Homiletik in K. A.). Ibid., 1866, I (rus.).
- Derselbe: „Spisky (die Verzeichnisse) studentow i professorow Kiewsk. Akad. z (von) 1736/37 po (bis) 1757/58 g.“ Ibid., 1914, V (rus.).
- Derselbe: „Kyjws'ka Akademia.“ „Zapysky Ukrain. Akad. Nauk.“ Kyiw, 1919, Bd. I (ukr.).
- Derselbe: „Značenie Kiewskoj Akademii w razwitii škol“ (Die Bedeutung der Kiewer Akademie für die Entwicklung des Schulwesens). Kiew, 1904 (rus.).
- Derselbe: „Akty i dokumenty, odnosjaščiesja k istorii Kiew. Akademii.“ Kiew, 1904, Bd. I; 1906, Bd. II (rus.).
- Derselbe: „Kiewskaja Akademia w carstwowanie imper. Ekateriny II.“ Kiew, 1906 (rus.).
- Derselbe: „Kiewskaja Akademia wo wtoroj polowine XVII w.“ Kiew, 1885 (rus.).
- Derselbe: „Očerok prawoslawnych škol na Wolyni.“ „T. K. D. A.“, 1867, I (rus.).
- Platonow, S.: „Moskwa i Zapad w XVI—XVII w.“ (Moskau und West-Europa im 16. bis 17. Jahrh.). Leningrad, 1925 (rus.).
- Plotnikow, W.: „Istorija christianskago prosweščenijskago obrazowanija“ (Die Geschichte der christlichen Aufklärung in ihren Beziehungen zur alten griechisch-russischen Gelehrsamkeit). Kasan, 1885 (rus.).
- Potebnja, A.: „O dole i srodnych s njeju suščestwach“ (Über den Anteil und die mit ihm verwandten Wesenheiten). Moskau, 1867 (rus.).
- Rylskij, T.: „K izučeniju ukraïnskago narodnago mirowozrenija“ (Zur Erforschung der ukrainischen volkstümlichen Weltanschauung). „Kiew, St.“, 1888, XI; 1890, I (rus.).
- Zawitnewič, W.: „O značenii zapad-russk. bogoslow.-polemičeskoi literatury konca XVI i načala XVII w.“ (Über die Bedeutung der west-ruthenischen, theologisch-polemischen Literatur am Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrh.). S. P. B., 1884 (rus.).
- Sawwa, W.: „K istorii duchoborcew Charkow. Gubernii“ (Zur Geschichte der Duchoborcen des Chark. Gouvern.). „Z. I.-F. O-wa“, 1893, Bd. V (rus.).
- Ščapow, A.: „O sposobach prosweščenijskago obrazowanija w drevnej Rusi wne učilišč“ (Über die Methoden der Aufklärung in der alten Rusj außerhalb der Schulen). S. P. B., 1906, Bd. I (rus.).
- Ščerbyna, F.: „O kolonizacii Kubanskoj oblasti.“ „Kiew. St.“, 1883, XII (rus.).

- Šlapkin, I.: „K istorii polemiki mježdu moskowskimi i maloruskimi učenyimi w konce XVII w.“ Ibid., 1885, X (rus.).
- Derselbe: „Sw. Dmitrij Rostowskij i ego wremja“ (Der Heilige Demetrius aus Rostow-Dmytro Tuptalo — und seine Zeit — 1651—1709). S. P. B., 1891 (rus.).
- Skabalanowič, N.: „Zapadno-ewropejskija gildii i zapadno-russkija cerkownyja bratstwa.“ „Christ. Čtenije“, 1871, II (rus.).
- Slabčenko, M.: „Maloruskij polk w administratiwnom otnošenii“ (Das kleinrussische Regiment in administrativer Hinsicht). Odessa, 1909 (rus.).
- Derselbe: „Zum 170 jährigen Bestehen des Gesetzbuches für Kleinrußland.“ „Zeitschrift für osteurop. Geschichte.“ Berlin, 1914, Bd. IV.
- Sokolow, J.: „Ukrains'ka cerkwa ta hrezkij s'chid w XVI—XVII ww.“ (Die ukrainische Kirche und der griechische Orient). „Zap. Ukr. Akad. Nark.“, Kyiw, 1919 (ukr.).
- Serebrennikow, W.: „Kiewer Akad. z polowiny XVIII w. do 1819 g.“ Kiew, 1897 (rus.).
- Sreznewskij, I.: „Izsladowanija o jasyčeskom bogosluženii drevnich slawjan“ (Untersuchungen über den heidnischen Gottesdienst der alten Slawen). S. P. B., 1848 (rus.).
- Derselbe: „Istoričeskoe obozrenie graždanskago ustrojstwa slobodskoj Ukrainy“ (Die geschichtliche Übersicht der bürgerlichen Einrichtung der Slobodska Ukraine). Charkow, 1893 (rus.).
- Sribnyj, F.: „Studij nad organizacieju Lwiws'koj Stawropigiju.“ „Z. N. T. Š.“, Bd. 106, 108, 111, 112, 114, 115 (ukr.).
- Suchomlinow, M.: „Učilišča i narodnoe obrazowanie w Černig. Gubern.“ Ž. M. N. Pr.“, 1864, I (rus.).
- Stahler, P.: „Über die Beziehungen Fichtes und seiner Schule zur Universität Charkow.“ „Archiv für die Gesch. d. Philosophie.“ Berlin, 1915, Bd. XXVIII (N. F.).
- Steleckij, N.: „Charkowsk. Kollegium.“ Charkow, 1895 (rus.).
- Storoženko, N.: „Reformy w Malorissii pri Gr. P. Rumjancewe.“ „Kiew. St.“, 1891, III und IX (rus.).
- Derselbe: „K istorii maloruskich kozakow w konce XVIII i načala XIX w.“ Ibid., 1897, IV, VI, X—XII (rus.).
- Sumcow, N.: „Kulturnyja perežiwanija“ (Die kulturellen Erlebnisse). Kiew, 1890 (rus.).
- Derselbe: „K woprosu o wlijanii grečeskago i rimskago swadebnago rituala na malorusksuju swadjbu“ (Zur Frage über den Einfluß des griechischen und römischen Hochzeitsritus auf die kleinrussische Hochzeit). Kiew, 1886 (rus.).
- Derselbe: „Naučnoe izučenie koljadok i ščedriwok“ (Die wissenschaftliche Erforschung der ukrainisch-volkstümlichen Weihnachtslieder — der „Koljadki“ und „Ščedriwki“). Kiew, 1886 (rus.).
- Derselbe: „O wlijanii s'cholastičeskoj literatury XVII w. na welikorussksuju razkolnič'ju literaturu XVIII w., i ob otraženii w raskolnič'jej literature masonstwa“ (Über den Einfluß der scholastischen Literatur des 17. Jahrh. auf die moskowitzische Literatur der Altgläubigen des 18. Jahrh. und über die Reflexion in der sezessionistischen Literatur des Freimaurertums). Kiew, 1896 (rus.).

- Derselbe: „Slobožane. Istoryčno-etnografyčna rozwidka.“ Charkiw, 1919 (ukr.).
- Scepurow, D.: „Wilenskoe sw. duchowsk. bratstwo w XVII i XVIII w.“ (Die Brüderschaft im 17. und 18. Jahrh. in Wilna). Kiew, 1899 (rus.).
- Tarasij: „Welikoruskoe i maloruskoe bogoslowie“ (Die großrussische und kleinrussische Theologie). S. P. B., 1903 (rus.).
- Tatarskij, J.: „Prawoslawnyja relig.-proswetitelnyja bratstwa na Rusi.“ Chark., „Wera i Razum“, 1910, I (rus.).
- Teličenko, I.: „Protest slobodskoj staršiny proti reform 1765 r.“ (Protest der Kosaken-Offiziere aus der „Slobodska“ Ukraine gegen die Reformen des Jahres 1765). „Kiew. Star.“, 1888, III (rus.).
- Derselbe: „Soslownyja nuždy i želanija Malorossian w epochu Ekateryn. Kommissii“ (Die ständischen Nöte und Wünsche der Ukrainer in der Zeit der Katharin.-Kommission). Ibid. 1890, VIII—XII; 1891, I—II (rus.).
- Titow, A.: „Propowedi sw. Dm. Rostowskago na ukrainskom narečii“ (Die Predigten des Heil. Dm. aus Rostow in ukrainischer [damaliger] Sprache). Moskau, 1909 (rus.).
- Titow, F.: „Kiewsk. Akademija w epochu reoform.“ „T. K. D. A.“, 1911, VII—VIII; 1912, I, II, IV, VII—VIII; 1913, I, IV; 1914, I (rus.).
- Derselbe: „K woprosu o značenii Kiewsk. Akademii.“ Kiew, 1904 (rus.).
- Tomaschewskij, S.: „Pryčynky do istorii Chmelnyččyny“ (Beiträge zur Geschichte der Periode Chmelnyckijs). Lwiw, 1896 (ukr.).
- Derselbe: „Peršij pochid B. Chmelnyč'koho w Halyčynu“ (Der erste Feldzug B. Chmelnyckijs in Galizien). Ibid., 1914 (ukr.).
- Derselbe: „Pryčynky do istorii Mazepenščyny“ (Beiträge zur Geschichte der Mazepa-Periode). Ibid., 1909 (ukr.).
- Wasiljew, M.: „Antropomorfičeskija predstavlenija w werowanijach ukrainskago naroda“ (Die anthropomorphischen Anschauungen im Glauben des ukrainischen Volkes). „Etnogr. Obzor“, 1890, IV (rus.).
- Wasylenko, M.: „Z istorii administracijnoho ladu na Ukraini sa čassiw Het'manschčyny“ (Aus der Geschichte der administrativen Einrichtung in der Ukraine zur Zeit des Hetmantums). „Z. N. T. Š.“, Bd. 108 bis 109 (ukr.).
- Derselbe: „Teplow j joho zapyska o neporjadkach w Malorossii“ (Teplow und sein Bericht über die Unordnungen in Kleinrußland). „Z. U. N. T-wa“, Kyiw, 1911, Bd. IX (ukr.).
- Wladimirskij-Budanow, M.: „Gosudarstwo i narodnoe obrazowanie w Rossii s XVII w“ (Staat und Volksbildung in Rußland vom 17. Jahrh. an). S. P. B., 1874 (rus.).
- Derselbe: „Peredwiženie južno-russkago naselenija w epochu B. Chmelnickago“ (Die Translokation der südrussischen Bevölkerung zur Zeit B. Chmelnickijs). „Kiew. Star.“, 1888 (rus.).
- Derselbe: „Komu prinadležit glawnaja rol w dele zaselenija Ukrainy w konce XIV i načala XVII w.“ (Wer spielt die Hauptrolle bei der Besiedlung der Ukraine am Ende des 14. und im Anfang des 17. Jahrh.). Kiew, 1905 (rus.).
- Wyšnewskij, D.: „Kiewsk. Akademija w perwoj polowine XVIII w.“ Kiew, 1903 (rus.).

- Žiteckij, P.: „Stranstwujuščie školniki w starinnoj Malorissii“ (Die wandernden Scholaren im alten Kleinrußland). „Kiew. Star.“, 1892, I (rus.).
- Derselbe: „Mysli o narodnych malorus. dumach“ (Die Gedanken über die volkstümlichen kleinrussischen Lieder — „Dumy“). Kiew, 1913 (rus.).
- Žukowič, P.: „Zaporožsk. Hetmany Borodawka i Sahajdačnyj w swoich poslednich cerkownych i poliitičeskych delach“ (Die Saporog. Hetmanen Borodawka und Sahajdačnyj in ihrer letzten kirchlichen und politischen Tätigkeit). „Christ. Čten.“, 1906, IV—VI (rus.).
- Derselbe: „Sejmowaja bor’ba prawoslawnago zapad-russkago dworjanstwa s cerkownoj uniej“ (Der Landtagskampf des orthodoxen westruthenischen Adels gegen die kirchliche Union). S. P. B., 1901—1910 (rus.).

II. Teil.

A. Zu Lebzeiten Skoworodas wurden seine Werke nicht gedruckt, sondern von seinen Freunden abgeschrieben. Der größte Teil seiner Werke erschien erst nach einem Jahrhundert, dank der unermüdlichen Arbeit des Akademikers D. Bahalij. Das erste Werk Skoworodas, „Narziss“, ist im Jahre 1798 im Druck erschienen, aber ohne Namen des Verfassers und unter anderem Titel: „Biblioteka duchownaja, soderžaščaja w sebe družeskija besedy o poznanii samago sebja“ (Die geistige Bibliothek, welche die Unterhaltungen zwischen Freunden über „Erkenne Dich selbst“ enthält), herausgegeben von M. Antonowskij an der Akademie der Wissenschaften zu Petersburg. Unter dem Namen Skoworodas erschienen seine Werke erst vom Jahre 1806 an, und zwar:

1. „Načalnaja dwer ko christianskomu dobronrawiju“ (Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit). „Sionskij, Westnik“, 1806, III.

2. „O rae zemnom“ (Über das irdische Paradies). Es handelt sich hier um einen Teil eines noch nicht aufgefundenen Werkes. „Moskowskij Nabljudatel“, 1836, III—IV.

3. „Razhowor o dušewnom mire“ (Unterhaltung über den Seelenfrieden). Moskau, 1837.

4. „Beseda dwoe“ (Unterhaltung „Zwei“ genannt). Moskau, 1837.

5. „Ubohij žajworonok“ (Die armselige Lerche). M. 1837.

6. „Basni charkowoskija“ (Die Charkower Fabeln). M. 1837.

7. „Branj archistratiha Michaila“ (Der Kampf des Erzengels Michael). M. 1839.

8. „Sočinenija w stichach i proze H. S. Skoworody s jeho portretom i počerkom jeho ruki“ (Die Werke H. S. Skoworodas in Versen und in Prosa mit seinem Bild und eigenhändiger Unterschrift). S.P.B. 1861.

Rezensionen: a) „Rus. Slowo“ 1861, NN 7—8 (W. Krestowkij); b) „Sewernaja Pčela“, 1861, N. 158; c) „Russkij Inwalid“, 1861, N. 191; d) „Osnowa“, 1861, NN 7 u. 8. (Die Antwort N. Kostomarows an W. Krestowskij).

9. „Pisma H. Skoworody k swjaščeniku I. Prawickomu 1785—1788“ (Die Briefe H. S. Skoworodas an den Priester J Prawickij 1785—1788). S.P.B. 1894, Ausg. W. J. Sreznjewskij.

10. D. Bahalij: „Sočin. H. S. Skoworody. Juwiljejnoe izdanie 1794—1894“ (Die Werke H. S. Skoworodas, Jubiläumsausgabe). Charkow, 1895, Ausg. „Istoriko-Filolog. O-wa“, B. 7.

I. Abt.: „Biografič. materialy“ (Biographische Materialien), (I bis CXXXI). „Žitie H. Skoworody, sostawlennoe drugom ego M. J. Kowalinskim“ (Das Leben H. Skoworodas, von seinem Freunde M. J. Kowalinskij zusammengestellt) (1—40). „Pisjma H. Skoworody“ (Die Briefe Skoworodas) (41—132).

11. A b t. : „Narziß“ (1—44). „Dialog ili razhlaloh o drewnjem mirje“ (Dialog oder die Unterhaltung über das Weltall) (45—61). „Besida, narečennaja dvoje“ (Die Unterhaltung, „Zwei“ genannt) (62—80). „Razhowor o dušewnom mirje“ (Unterhaltung über den Seelenfrieden) (81—111). „Razhowor, nazywajemyj alfawit ili bukwarj mira“ (Unterhaltung über das Alphabet oder die Fibel des Friedens) (112—150). „Basni charkowskija“ (Die Charkower Fabeln) (151—174). „Dwe wstupitelnyja propowjedi w kurs lekcij o christiankom dobronrawii“ (Zwei einführende Predigten in die Vorlesungen über die christliche Sittlichkeit) (175—182). „Načalnaja dwerj ko christianskomu dobronrawiju“ (Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit) (183—192). „Branj archistratiha Michaila so satanuju“ (Der Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan) (193—216). „Blahodarnyj Jerodij“ (Der dankbare Storch) (217—235). „Ubohij žajworonok“ (Die armselige Lerche) (236—250). „Izraelskij zmiij“ (Der israelische Drache) (251—258), Auszug. „Stichotworenija“ (Gedichte) (259—301). „Oda Sidronija ob uedinenii“ (Die Ode Sidronis' über die Einsamkeit) (302—306).

A n h a n g (Pseudo-Skoworodianische Werke, aber unter seinem Namen): „Prawila nrawoučitelnija“ (Die moralischen Regeln) (309—311). „Prawda wery“ (Die Wahrheit des Glaubens) (312—344). „Ukazatel latinskich pisem Skoworody do Kowalinskoho“ (Das Inhaltsverzeichnis der lateinischen Briefe Skoworodas an Kowalinskij) (345—352).

Rezensionen: a) „Voprosy filosofii i psichologii“, 1895, Buch 29; b) L. Majkow, „Žurnal Minist. Narod. Prosw“, 1894, XII.

11. W. Bonč-Brujewič: „Sobranie sočinenj H. S. Skoworody“ (Die gesammelten Werke H. S. Skoworodas). S. P. B., 1912, Bd. I.

In dieser Ausgabe der Werke H. S. Skoworodas ist alles gesammelt, was in denjenigen von D. Bahalij steht, außer den Fabeln, Briefen, Gedichten, Übersetzungen und dem Anhang, jedoch mit der Ergänzung: „Aschanj“ (123—190), „Kolco“ (Annulus) (247—302), „Der israelitische Drache“ (359—390), „Žena Lotowa“ (Lots Weib) (390—415) und „Potop zmiin“ (Die Sintflut des Drachens) (493—530).

B. 1. Hes-de-Kalwe und Wernet: „H. Skoworoda, ukrainiskij filosof“ (H. Skoworoda, der ukrainische Philosoph). Chark. „Ukrain. Westnik“, 1817, IV.

2. Snegirew, J.: Bibliographische Nachrichten. „Otečestwennija Zap.“, 1823, N. 16.

3. Sreznewskij, J.: „Zapiski o stareje Skoworodje“ (Notizen über den Greis Skoworoda). „Utren. Zvezda“, 1834, X.

4. Hisdeu, A.: „Warsawa Skoworoda“, „Teleskop“, 1835, NN 5 und 6.

5. Bischof Gawriil: Über H. Skoworoda in seiner „Istorija filosofii“. Kazanj, 1840, Bd. IV.

6. Karazin, W., und Sreznewskij, J.: Der Brief an den Redakteur des „Molodyk“ unter Beilegung der Briefe Skoworodas und Auszügen aus seinen Briefen. Chark., „Molodyk“, 1843, Buch 2.

7. „Dnewnik J. M. Snegirewa“. „Russ. Arch.“ 1902, Bd. I—II.

8. Bartnew, S.: Der Brief an den Kaiser über H. Skoworoda im Jahre 1829. „Russ. Arch.“, 1897, Bd. III.

9. Henadij, H.: Über H. Skoworoda in „Ukazanija biogr. swedenij o zamečatelnych dejateljach Malorossii“. „Černigow. Gubern. Wedom.“, 1855, VIII; 1856, XVI.

10. Askočenski, W.: Über H. Skoworoda stellt er Betrachtungen an in seinem „Kiew s drewnjejšim ego učiliščem Akademijeju“. Kiew, 1856, Bd. II.
11. Kostomarow, N.: „Slovo o Skoworode po povodu recenzii na ego sočinenija w. „Rus. Slove““ (Ein Wort über Skoworoda anlässlich der Rezension seiner Werke in „Rus. Slovo“). S.P.B. „Osnova“, 1861, VII—VIII.
12. Krestowski, W.: „Chodatajstwo gospodina Kostomarowa po delam Skoworody i H. Sreznewskaho“ (Die Fürsprache des Herrn Kostomarows in der Angelegenheit Skoworodas und des Herrn Sreznewskij). „Russ. Slowo“, 1861, VIII.
13. Kostomarow, N.: „Otwet na statju W. Krestowskago“ (Die Antwort auf den Artikel W. Krestowskijs). „Osnova“, 1861, VIII.
14. A. K.: „H. S. Skoworoda: „Woronež. Sborn.“, 1861, I.
15. Danilewskij, H.: „H. S. Skoworoda.“ Chark. „Ukrain. Starina“, 1861, Herausg. I. (Dasselbe ist in seinem XXI. Bande von 1901, S.P.B. nachgedruckt.)
16. Kowalinskij, M.: „Žitije Skoworody, opisannoe jeho druhom, s predisloviem N. Sumcowa“ (Das Leben Skoworodas, von seinem Freunde geschrieben — mit dem Vorwort von N. Sumcow). Kiew, 1886. (Diese Biographie wurde noch am 9. Nov. 1795 beendet.)
17. Derselbe: „Žitije Skoworody“. „Kiew. Star.“, 1887, IX.
18. Derselbe: Dasselbe mit Kürzungen „Nečto o H. Skoworode“ (Etwas über H. Skoworoda). „Russ. Arch.“, 1911, Bd. I.
19. Ohne Verfasser: „H. S. Skoworoda, stranstwujuščij ukrain. filosof.“ (H. S. Skoworoda, der wandernde ukrainische Philosoph). „Kiewljanin“, 1869, N. 19.
20. Chaljawskij (Danilewskij), O.: „H. Skoworoda, ukrain. dejatel XVIII st.“ (H. Skoworoda als Träger des ukrainischen Geisteslebens im 18. Jahrhundert). „Osnova“, 1866. VIII—IX.
21. O. T.: „H. Skoworoda“ (nach Danilewskij). Lwiw, „Prawda“, NN. 25—27.
22. Lubjanowskij, F.: Etwas über Skoworoda im „Russ. Arch.“, 1872.
23. Wasiltschikoff, A.: „H. S. Skoworoda“. „Liste Alphabetique des Portraits Russes“. S.P.B.; 1875.
24. Pypin, A., und Spassowič, W.: Über Skoworoda in der „Istorija slawjan. literatur“. S.P.B., 1879—1881.
25. Bischof Filaret: Betrachtungen über Skoworoda im „Obzor rus. duchow. literatury“. S.P.B., 1884.
26. Neumann, J.: „Maloros. pjesennik XVIII“ v. „Kiew. Star.“, 1884, IX.
27. Über ihn eine Notiz: Chark. Basnopiscy „Russ. St.“, 1892, VII.
28. „Juwilejnoe čestwowanie pamjati Skoworody w Charkowe“ (Die Jubiläumsehrung Skoworodas in Charkow am 29. Oktober 1894). „Kiew St.“, 1894, XII.
29. Bahalij, D.: „H. S. Skoworoda, ego žizn, učenje i značenje“ (H. S. Skoworoda, sein Leben, seine Lehre und seine Bedeutung). „Sborn. Chark. Istor. Filolog. O-wa“, 1896, Bd. VIII. (Die Festrede vor der feierlichen öffentlichen Sitzung der Gesellschaft.)
30. Derselbe: „Istriko-kritičeskij i bibliograf. očerķ sočinenij H. Skoworody (Der geschichtlich-kritische und bibliographische Abriß der Werke H. S. Skoworodas in seiner schon erwähnten Ausgabe).

Anmerkungen zu Teil I.

- ¹ Hrušewskij, M.: „Istorija Ukrain. Literatury.“ Kiew-Lwiv, 1923, Bd. I, S. 60.
- ² Gehring, J.: „Grundzüge zu einer Geschichte der russ. Sekten.“ Leipzig, 1898.
- ³ Der von den Schulen vermittelte Bildungsgang war nach byzantinischem Muster gestaltet. Er umfaßte drei in sich abgeschlossene Stufen: I. Lesen (Hramota), II. Schreiben und Rechnen, III. die griechische Sprache und „Rhetorik“. Näheres s. M. Hrušewskij: „Istorija Ukrainy-Rusy.“ Lwiv, 1900, Bd. III, S. 442—449.
- ⁴ Hrušewskij, M.: „Protestantsjki Hromady na Ukraini“ (Die protestantischen Gemeinden in der Ukraine). „Istorija Ukrainy-Rusy“, K.-L., 1907, Bd. VI, S. 624—628.
- ⁵ *Ibd.*, S. 446—460. In der Ruß-Ukraine bestanden folgende Jesuitenkollegien: Jaroslaw-Galic. (1575), Zamostje (1580), Lublin (1581), Lemberg (1594), Luck (1594), Kamenec-Pod. (1602), zu denen noch die protestantische Schule des Dorfes Paniwecj gerechnet wurde, Winnica (nach 1612), Ostrog (1623), Brest-Litowsk (1623), Fastiw bei Kiew (1625), Peremyśl (1628), Ksaweriw bei Owruč (1632), Owruč (1647), Pinsk (1639), Kiew (1640).
- ⁶ „Akty Jugo-Zapadnoj Rusi.“ 1865, Bd. II, S. 210.
- ⁷ Über die Ansichten Tjapanskijs vergl. „Kiew. Starina“, 1889, I.
- ⁸ Petrow, N.: „Kiewskaja iskusstwennaja literatura XVII—XVIII w.“ (Die Kiewer Kunstliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts). „Trudy Kiew. Duchow. Akademii.“ 1909, S. 58—59.
- ⁹ Über die Kirchenbrüderschaften s. M. Hrušewskij: „Istorija Ukrainy-Rusy“, Bd. VI, S. 498—538, 631—633; „A. Ju.-Z. R.“, Bd. I, T. VI, N. 22; „Pamjatniki Kiew. Kommissii“, Bd. III, Abt. I, S. 1—21.
- ¹⁰ S. „Ustaw. Školy“ (Die Satzungen der Schule). „A. Ju. Z. R.“, Bd. II, N. 154.
- ¹¹ Über die Schulen der Uniierten, s. „Akty Wilen. Archeolog. Kommissii“, 1889, Bd. XVI, S. 520—548 und „A. Ju.-S. R.“, Bd. II, N. 45.
- ¹² Dem Metropol. P. Mohyla lagen als ehemaligem Kriegsteilnehmer nicht nur die ukrainischen kirchlichen Angelegenheiten besonders am Herzen, sondern auch die politischen. Der beste Beweis dafür ist sein Brief vom 12. Mai 1632 an Ch. Radziwill, den ich im Auszug wiedergebe: „Für uns ist jetzt der günstige Zeitpunkt gekommen, auf die uns zugefügten Beleidigungen zu antworten und mit Recht unsere Freiheit zu verlangen! Gott selbst ist die Gerechtigkeit, welche omnuim virtutum et basis est. Die Gerechtigkeit ist bei uns, jetzt sind uns Einigkeit und Übereinstimmung nötig.“ Weiter bittet er Radziwill, zur entsprechenden Zeit sich dem allgemeinen Aufstand anzuschließen gegen die Vergewaltigung unseres Rechtes und unserer Freiheit... „Archeolog. Sborn. Dokument., otnos. k S.-Z. Rusi“, Wilna, 1870, Bd. VII, S. 91.
- ¹³ S. § 10 des Vertrages von Sborow vom 10./20. Aug. 1649. „A. Ju.-S. R.“, Bd. III, N. 303.

Aus dem Vertrag von Hadjač (6. Sept. 1658) ebenda, Bd. IV, N. 77: „Die Kiewer Akademie hat sich solche Vorrechte und Freiheiten zu bewahren gewußt, wie die Akademie Krakau, aber, damit keine Spaltungen entstehen, mit der Abmachung, daß keine arianischen, kalvinistischen und lutherischen Lehrer und Studenten dort sein dürfen. Kollegien, Schulen und Buchdruckereien haben sie zur völlig freien Benutzung gehabt.“ Über die Sorgfältigkeit der Bildung zur Zeit des Hetmans Chmelnycky siehe in dem Werk von W. Lipinskij „Ukraina na perelomi“ (Die Ukraine an der Wende). Kiew-Wien, 1920, Bd. III, S. 183—184.

- ¹⁴ Vom Jahre 1698 an bezeichnete die Kiewer Akademie „den berühmten Hetman Johann Mazeppa als Vater des Vaterlandes“, dessen „Freigiebigkeit, mit der er seinen Reichtum austeilte, die ganze Ruß-Ukraine umfaßte.“ T. K. D. A., 1867, I, S. 92.

T. Prokopowič preist den Hetman J. Mazeppa als „den Großen Hetman“ und zugleich als den „Patron der Akademie“ in seinem Mazeppa gewidmeten Werk „Woldemar, sloveno-ruthenischer Großfürst und Gebieter“.

- ¹⁵ Golubew, S.: „Kiewskaja akademija w konce XVII i w načale XVIII v.“ (Die Kiewer Akademie am Ende des 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts). Kiew, 1901, S. 19.
- ¹⁶ Petrow, N.: „Wospitanniki kiewsk. akadem. iz Serbow“ (Zöglinge der Kiewer Akademie aus Serbien). „Izw. Im. Ak. Nauk.“, 1904, Bd. IX, Buch 4, S. 1—16.
- ¹⁷ Jablonowski, A.: „Akademia Kijowo-Mogilanska.“ Krakau, 1899 bis 1900, S. 133.
- ¹⁸ S. Verzeichnis der Mitglieder der Akademie der Wissenschaften; „Istorija imperator, akad. nauk w Peterburge“ (Die Geschichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Petersburg), 1870, Bd. I, S. 10—11.
- ¹⁹ Archidiakon Pawel (Alepskij): „Putešestwie antiochijskago patriarcha w Rossiju“ (Die Reise des antiochischen Patriarchen nach Rußland). Moskau, 1896—1897.
- ²⁰ Lašarewsky, A.: „Statističeskija swedenija ob ukrainisk. narod. školach i hospitaljach w XVIII w.“ (Die statistischen Angaben über die ukrainischen Volksschulen und Spitäler im 18. Jahrh.). „Osnowa“, 1862, V.
- ²¹ Ejimenko, P.: „Narod. obrazowanie w Černihow. gubern.“ (Die Volksbildung in Černihow Gouvern.). „Černih. Zemsk. Sborn.“, 1877, NN. 5—8.
- ²² Ewarynyckij, D.: „Istorija Saporožskich kozakow“ (Die Geschichte der Saporog. Kosaken). S. P. B., 1898, Bd. I.
- ²³ Aus dem angeführten Werk von D. Ewarynyckij, S. 522.
- ²⁴ Belege finden sich in der entsprechenden ukrainischen Literatur und in dem sogenannten „Rus. biograph. slow.“ Über das Studium in Venedig, Padua s. das Werk von K. Studynskij: „Try panehyryky XVII s.“ (Drei Panegiriken des 17. Jahrh.). „Z. N. T. Š.“, L. 1896, Abschn. IV. Über das Studium in anderen erwähnten Städten s. die Matrikeln aus den damaligen Universitäten.
- ²⁵ „Pamjatniki polemič. literatury“, Bd. I, S. 900.
- ²⁶ Haase, F.: „Die religiöse Psyche des russischen Volkes.“ Leipzig-Berlin, 1921, S. 6: „Die Ukraine hat trotz mancher Polemik gegen Rom im Grunde eine dem Abendlande verwandte und nahestehende Theologie.“

- ²⁷ Über die ukrainische Volksphilosophie hat C. Hankiewicz in seinem Werk „Grundzüge der slawischen Philosophie“, Rzeszow, 1873, 2. Aufl., S. 45, folgendes bemerkt: „Es gibt unter den Slawen kein zweites Volk, das einen so reichen Schatz von Volksphilosophie hätte, wie die Ruthenen (Ukrainer).“
- ²⁸ Radlow, E.: „Očerki istorii rus. filosofii“ (Abriß der Geschichte der russischen Philosophie). Petrograd, 1920, S. 7.
- ²⁹ Th. Prokopowič wurde in Kiew geboren, war Zögling der Kiewer Akademie (bis 1698) und der Jesuiten-Kollegien in Lemberg und Rom. Im Jahre 1702 kehrte er noch als Unierter aus Rom nach Kiew zurück und trat als Mönch der rechtgläubigen Kirche bei. Im Jahre 1704 sehen wir ihn als Dozent der Kiewer Akademie. Er lehrte: Poetik (1704), Rhetorik (1706), Philosophie (1707) und Theologie (1711—1715). Nachdem er Präfekt gewesen war (1707—1711), bekleidete er das Amt des Rektors (1711—1715). Von 1716 bis zu seinem Tode war er in moskowitzischem „Dienste“ tätig. Über ihn berichtet Fürst D. Golicyan an Peter I.: „In ganz Kiew habe ich nur einen Menschen gefunden, nämlich den Präfekten (Prokopowič) des Bräuerklosters, der zu uns duldsam war.“ S. Solowjew: „Istorija Rossii“, Bd. III, S. 1546—1547. Zu erwähnen seien hierbei noch die Werke von Th. P., die speziell ukrainische Bedeutung haben: „Wladimir“ und die „ars poetica“ (1705).
- ³⁰ N. Petrow: „Očerki iz ukrain. literatury XVIII“ (Skizzen aus der ukrainischen Literatur des XVIII. Jahrh.). K. 1880, S. 44.
- ³¹ Er war in Niežin geboren und ein Zögling der Kiewer Akademie. In ihr war er als Dozent für Poetik (1745), Philosophie (1747) und Theologie (1750) tätig. Von 1747—1752 — Präfekt, von 1752—1755 — Rektor. Von 1755 bis zu seinem Tode war er Erzbischof von Mogilev. Über ihn berichtet B. Šeremetewskij kurz: im „Russ. biogr. slow.“ Moskau, 1914. Seine bedeutendsten Werke sind: 1. „O woskresenii mertwych“ (Über die Auferweckung der Toten). Kiew, 1747. — 2. „Philosophia peripathetica“. — 3. „Philosophia iuxta numerum quatuor facultatum quadripartita, complectens logicam, ethicam, phisicam et metaphisicam.“
- ³² S. den Brief Lobisewič an Konnyskij vom 30. IX. 1794 in „Archeolog. Sborn.“ Wilna, 1867, Bd. II, S. 145—148.
- ³³ Über G. Poletyka gibt W. Modzalewskij eine kurze Betrachtung im „Russ. biogr. slow.“ S. P. B., 1905. — Von Poletyka stammt die Arbeit: 1. „O načale, wozobnowlenii i rasprostranenii učenija i učilišč w Rossii“ (Über den Beginn, die Wiederherstellung und die Verbreitung der Lehre und des Unterrichts in Rußland). S.P.B. 1757.

Darin behandelt er nur die ukrainischen Schulen. Deswegen entstanden zwischen ihm und M. Lomonosow (1711—1765) Mißverständnisse, auf Grund deren G. Poletyka sein Werk vom 13. II. 1757 ab nicht mehr drucken lassen konnte. — 2. „Opisanie čelowečeskich nrawow iz Aristotelewoj retoriki“ (Die Beschreibung der menschlichen Sitten in der Rhetorik des Aristoteles). S.P.B. 1757. — 3. „Aristotelewa o graždanskom učreždenii kniga II.“ (Über den Staat Aristoteles Buch II). S.P.B. 1757. — 4. „Epikteta stoičeskaho filosafo Enchiridon i apofegmy i Kewita Fiwejskaho kartina ili izobraženie žytja čelowečeskaho“ (Encheiridon und Apoptegmen Epiktets, des stoischen Philosophen und das Bild oder die Darstellung des menschlichen Lebens von Kebes aus Theben). S.P.B., 1759, 2. Aufl. 1767. — 5. „Istinnjja

⁷ Über Konyskij vergl. seine Briefe; über Laščewskij die Zitate aus seinem Werke „Honimaja Cerkow“ (Die verfolgende Kirche), s. „Branj. Archistr. Michaila“, S. 435 und 438.

Dabei erwähne ich die zwei letzten Lehrer H. Skoworodas, M. Kozáčynskij (1699—1745) und W. Laščewskij (gest. 1774).

M. Kozáčynskij: studierte in der Kiewer Akademie und im Auslande, wahrscheinlich in Breslau. Er war an der Kiewer Akademie Dozent der Philosophie und Theologie, ebenfalls Präfekt von 1739—1745. Er verfaßte die *Filosofija Aristotelewa po umstwowanijam peripatetikow*“ (Die Philosophie des Aristoteles nach der Auffassung der Peripathetiker). Kiew, 1745.

W. Laščewskij: Zögling der Kiewer Akademie, war daselbst als Dozent der Analogie (1739—1740), der Poetik (1741), der Rethorik (1741—1742), der griechischen und hebräischen Sprache (1742 bis 1745) und der Theologie (1745—1746) tätig. Im Jahre 1751 wurde er als Vorsitzender einer Kommission nach Petersburg berufen, um die Bibel zu korrigieren. Er schrieb: „*Grammatica graecae lingae*“, Breslau, 1746; „*Tragedokomedja o sčeti mira seho*“ (Tragikomödie über die Vergänglichkeit dieser Welt), Kiew 1741; „*Nahrada dilam w budušej žizni*“ (Die Belohnung für irdisches Tun im Jenseits), Kiew, 1745. Die beiden Werke sind in den „*Ljetopyssi russ. Literatur.*“ 1859 im Druck erschienen.

⁸ K., S. 23, Br.

⁹ K., S. 11—19, „Lots Weib“ S. 393. Ich behalte es mir vor, in einer zweiten Arbeit über Skoworoda zu untersuchen, an welche Philosophen und Theologen er sich angeschlossen hat.

¹⁰ K., S. 4.

¹¹ *Ibd.* Seinen Aufenthalt im „freundlichen Ungarn“ erwähnt Sk. im Briefe an S. Djatlow, S. 460, Br., „Besseda Dwoe“, S. 208, Br.

¹² „Briefe der Kaiserin Elisabeth an Generalmajor Wišn.“, „Russ. Arch.“, 1870.

¹³ K., S. 4 Br.

¹⁴ *Ibd.* Über die Kenntnis der lateinischen Sprache berichten seine Briefe an M. Kowalynskij, über die deutsche und griechische seine Zitate.

¹⁵ „Bibl. Abr.“ B., u. d. Z. I, S. 107.

¹⁶ *Ibd.*, u. d. Z. 65, S. 198. „Eine Reise durch Wien, Ofen, Preßburg und die Schweiz bringt ihn u. a. in Verkehr mit Daniel Meinhardt in Lausanne (1775). Derselbe wurde 1773 von dem Lieblingsschüler Skoworodas Kowalynskij besucht.

¹⁷ *Ibd.*, u. d. Z. 72. Die alten Matrikel der Universität Halle sind noch nicht veröffentlicht.

¹⁸ K., S. 4. Br.

¹⁹ Den Beweis dafür bringen die Quellen aus dem Wirtschaftsleben des ukrainischen Volkes. Darüber s. die entsprechende Literatur im Literaturverzeichnis I. Die unbenutzten Quellen über das Wirtschaftsleben der Ukraine lieferten die preußischen Staatsarchive zu Berlin (R. VII, 108: „Acta in Sachen einiger ukrainischen Kaufleute aus Starodub“), Danzig und Königsberg.

²⁰ K., S. 4.

²¹ Briefe an H. Jakubowič von 1758, den 22. 8., S. 108 — I, Bah.

²² K., S. 5 Br.

²³ K., S. 3.

²⁴ S. nach Ausgabe Bah. S. 273 — II.

- ²⁵ „Uboh. Žajwor“. S. 250 — II. Bah.
- ²⁶ K., S. 5. Br.
- ²⁷ Über den Archimandr. Kaligraph s. den Artikel N. Barsows „Maloizwestnye russ. propovedniki XVIII stol“. (Die wenig bekannten russischen Prediger des 18. Jahrh.) „Christ. Čtenie“, 1874. Aus ihnen ist ersichtlich, daß er in Moskau nicht als Prediger, sondern als Präfekt der Akademie in der Mitte des Jahres 1755 eingetroffen ist.
- ²⁸ K., S. 7, 8 Br.
- ²⁹ Ibd.
- ³⁰ K., S. 7.
- ³¹ Aus dem Lied 2, S. 261 — II Bah.
- ³² K., S. 6, 7 Br.
- ³³ K., S. 24 „Beseda Dwoe“, S. 205; „Branj Archistr. Mich.“, S. 425,
- ³⁴ K., S. 35 Br.
- ³⁵ S. 290 — I Bah.
- ³⁶ K., S. 7.
- ³⁷ K., S. 10.
- ³⁸ K., S. 7, 8.
- ³⁹ 2. u. 3. Lied, S. 261 — I Bah.
- ⁴⁰ K., S. 13. Br.
- ⁴¹ Rektor des Kollegiums war Bischof K. Brodskij, s. „Molodyk“, Charkow, 1843, S. 30.
- ⁴² K., S. 11, 12.
- ⁴³ K., S. 12.
- ⁴⁴ Ibd. S. 46.
- ⁴⁵ K., S. 13.
- ⁴⁶ Ibd.
- ⁴⁷ K., S. 14.
- ⁴⁸ K., S. 18, 19, 20.
- ⁴⁹ K., S. 15.
- ⁵⁰ Ibd.
- ⁵¹ K., S. 26.
- ⁵² „Bes. Dw.“, S. 205 Br.
- ⁵³ Brief 15, nach Ausg. Bah.
- ⁵⁴ „Razhowor o duš. mirie“, S. 245 Br.
- ⁵⁵ „Narziss“, S. 91 Br.
- ⁵⁶ Bibl. Abr. u. d. Z. 4.
- ⁵⁷ K., S. 31.
- ⁵⁸ K., S. 32.
- ⁵⁹ K., S. 33 Br., S. 233 — II Bah.
- ⁶⁰ K., S. 27.
- ⁶¹ Ibd. Dieses Werk, wie Sk. selbst bestätigt, war für ihn „Der erstgeborene Sohn“.
- ⁶² S. Brief an „Aschanj“, S. 123 Br. und S. 104 — I Bah.
- ⁶³ K., S. 27, 28 Br. wie ebenfalls der Brief H. Sk. an W. M. Semborskij, S. 113—116 — I Bah.
- ⁶⁴ „Asch.“, S. 152—153, Bah.
- ⁶⁵ K., S. 29 Br.
- ⁶⁶ Ibd., wie ebenf. S. 117, 122 I Bah.; S. 123 Br.
- ⁶⁷ „Bes. Dw.“, S. 210 Br.
- ⁶⁸ „Charkow. Fabeln“, S. 151 Bah.
- ⁶⁹ „Branj Archistr. Mich.“, S. 443 Br. u. S. 151, 174 Bah.
- ⁷⁰ S. den Brief H. Sk. an S. Tewjašow, dem er diese Werke gewidmet hat, S. 248 Br.

- ⁷¹ „Alf. Mira“, S. 319.
⁷² Ibd. S. 341.
⁷³ „Israil. Zm.“, S. 359 Br.
⁷⁴ Ibd. S. 352.
⁷⁵ S. Brief 77, S. 107 Bah.
⁷⁶ „Lots Weib“, S. 395 Br.
⁷⁷ „Bibl. Abr.“ B., u. d. Z. 4, Buch 5, S. 42.
⁷⁸ „Branj arch. Mich.“, S. 417 Br.
⁷⁹ Ibd. S. 424.
⁸⁰ „Bibl. Abr.“ B., u. d. Z. 32, III, S. 272.
⁸¹ „Razhow. o duš. mirie“, S. 236 Br.
⁸² „Der Kampf Michaels mit dem Satan“. S. 455 Br.
⁸³ Ibd. S. 448, 454.
⁸⁴ S. Briefe aus den erwähnten Werken, S. 459 Br. und S. 236 II Bah.
⁸⁵ „Bibl. Abr.“ B., u. d. Z. 15, S. 78.
⁸⁶ „Potop Zm.“, S. 493 Br.
⁸⁷ Brief H. Sk. an Pastor J. Prawickij, S. 130 — I Bah.
⁸⁸ K., S. 35.
⁸⁹ Ibd. u. die Briefe A. Kowalewskijs an M. Kowalynskij, S. 131 — I Bah.
⁹⁰ K., S. 40 Br.
⁹¹ S. Brief H. Mjahlkij an H. Danilewskij, angeführt im „H. D.“ Werk, S. 82.
⁹² K., S. 41.
⁹³ K., S. 23.

Anmerkungen zu Teil III.

- ¹⁻⁶ „Narziss“, SS. 75, 76, 77, 80, 81, 82 Br.
⁷ „Alphabet des Friedens“, S. 126 Bah.
⁸ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 244 Br.
⁹ „Narziss“, S. 8 — II Bah.
¹⁰ Ibd. S. 84 Br.
¹¹ Ekles. Kap. II, Vers 14.
¹² „Narziss“, S. 85.
¹³ „Israel. Drache“, S. 366.
¹⁴⁻²² „Narziss“, SS. 86, 88, 87, 92—93, 98, 100, 109, 117.
²³⁻²⁷ „As'chanj“, SS. 123, 149, 179, 171, 152, 168.
²⁸ „Du wirst erwachen“, S. 53.
²⁹ „Narziss“, S. 2 — II Bah.
³⁰ „Unterhaltungen über das Weltall“, S. 312 — Br.
³¹ Ibd. S. 56 — II Bah.
³²⁻³⁸ „Israel. Drache“, SS. 364, 361, 368, 366, 370, 362, 360 Br.
³⁹⁻⁴³ „Lots Weib“, SS. 394, 393, 399, 401, 401—402 Br.
⁴⁴⁻⁵⁰ „Die Sintflut des Drachens“, SS. 496, 506, 498, 497, 507, 505—506, 512 Br.
⁵¹ „Unterhaltungen, Zwei genannt“, S. 207.
⁵² Ibedem, S. 207—208.
⁵³ Ibd., S. 193.
⁵⁴ Kow S. 26.
⁵⁵⁻⁶⁰ „Annulus, S. 247. Brief H. Sk. an S. T. S. 249. 249—250, 250, 251, 252, 252 u. 259, 253—254, 257, 259.
⁶¹⁻⁸⁹ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, SS. 221, 213, 212, 215, 218, 219, 220, 221, 222, 228, 225, 214, 231, 232, 227—228, 232—233, 235, 236, 242, 238, 239, 240, 241, 242.
⁹⁰⁻¹⁰² „Alphabet des Friedens“, SS. 324, 319, 321, 322—323, 330, 323, 399, 324—325, 331, 328, 329, 332, 344.
¹⁰³ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 71.
¹⁰⁴ „Alphabet des Friedens“, S. 336.
¹⁰⁵⁻¹⁰⁸ Ibd., SS. 338—339, 337, 339—340, 341.
¹⁰⁹⁻¹¹⁴ „Der Kampf des Erzengels Michael“, SS. 417, 431, 426—427, 432, 433, 434, 440 Br., 158—159 — II Bah.
¹¹⁵⁻¹²¹ „Der Kampf des Satans mit Warsawa“, S. 449, 448, 351, 450—451, 418—419, 452, 454 Br., 283—284 — II Bah., 455 Br.
¹²² „Der Kampf des Erzengels Michael“, S. 432 Br.
¹²³ Ibd., S. 442.
¹²⁴ „Der Kampf des Satans mit Warsawa“, S. 456 Br.
¹²⁵ „Alphabet des Friedens“, S. 120 — II Bah.
^{126-126a} Ebenda S. 136, 345 Br.
^{126b} „Annulus“, S. 257 Br.
¹²⁷⁻¹⁴¹ „Der dankbare Storch“, SS. 459. 460—461, 467 u. 476, 462, 463, 464 Br.; „Die Eltern sind die besten Erzieher“, s. „Alphabet des Friedens“, S. 146 — Bah., 465, 466, 467, 468, 476, 473, 468—469, 477, 474 Br.

- ¹⁴² „Brief an F. D. (1787), S. 236 — Bah.
- ^{143—151} „Die armselige Lerche“, SS. 237 — Bah., 238, 239—240, 242, 238, 244, 243, 485, 246 Br.
- ¹⁵² „Der Kampf des Satans“, S. 443, — Br.
- ^{153—173} „Die Charkow. Fabeln“, SS. 152, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168—169, 170—171, 172—173 Bah. Dieselbe Ausg., S. CXIII.
- ¹⁷⁴ „Litverz.“ T. II, B. u. d. Z. 4, S. 88.
- ¹⁷⁵ S. CVII — Bah.
- ¹⁷⁶ Ibd. S. 266 Bah.
- ¹⁷⁷ S. 283, Lied 28 Bah.
- ¹⁷⁸ S. CXVIII Bah.
- ¹⁷⁹ „Razhow. o duš. mirie“, S. 245 Br.
- ¹⁸⁰ „Aschanj“, S. 167 Br.
- ¹⁸¹ „Ras. o duš. m.“, S. 229 Br.
- ¹⁸² Literaturverz., Teil II, B., u. d. Z. 50, S. 319 u. 320.
- ^{183—184} Ibd., u. d. Z. 42.
- ¹⁸⁵ Ibd., u. d. Z. 37.
- ¹⁸⁶ E. Radlow. „Ethik“, Petrograd, 1921, S. 67.
- ¹⁸⁷ Zit. nach Bahalij, B., u. d. Z. 74, S. 14. Bahalijs Werk „Istoričeskaja parallel H. S. Skoworody i. L. N. Tolstoj“ — war mir nicht zugänglich.

Anmerkungen zu Teil IV

nebst Erläuterung der termini technici.

- ¹ Kow., S. 32 Br.
- ² S. Literverz., T. II, B., u. d. Z. 32, II, S. 148.
- ³ „Inhaltsangabe seiner Werke“, zit. 31.
- ⁴ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“.
- ⁵ *Ibd.*, S. 227, von mir unterstrichen.
- ⁶ „Alphabet des Friedens“, S. 331—332 Br.
- ⁷ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 225.
- ⁸ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 67.
- ⁹ „Unterhaltung über das Weltall“.
- ¹⁰ „Lots Weib“, S. 391.
- ¹¹ „Annulus“, S. 258.
- ¹² „Die Sintflut des Drachens“, S. 496—497.
- ¹³ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 55 — II Bah. Was die skoworodische Intuition betrifft, so versteht er unter ihr den „spekulativen Glauben“ („umozritelnaja wira“) oder „die intellektuelle Anschauung“, die seiner Ansicht nach die geheime Kraft zum Einfühlen und zum unmittelbaren Erleben besitzt.
- ¹⁴ „Nark.“, S. 19 — II Bah.
- ¹⁵ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 83 Br.
- ¹⁶ Kow., S. 37 Br. Über „Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos“ s. das entsprechende Werk unter angeführtem Namen bei A. Meyer, Berlin, 1900.
- ¹⁷ „Die Sintflut des Drachens“, S. 495—496.

Unter dem Ich verstand Skoworoda die Selbstbewußtheit (s. „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 222—223). Das Wort „Ich“ wendet er an in der Form der teutonischen Sprache mit dem Akzent „Isch“. Als Gegensatz zum „Ich“ stellt Skoworoda den Begriff „Mutj“ (die Trübheit) auf, unter welcher er den Gehalt des Sinnlichen und Unbewußten verstand. „Die Trübheit trennt sich nie vom Ich“, sagte Skoworoda. „Dies Paar ist immer zusammen verknüpft.“ Was im „teutonischen“ Sinne den Ausdruck „Ischten“ (das Ichten) anbetrifft, so wendet er diese Bezeichnung an für den Begriff Gottes als überindividuelles Ich. (S. „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 64.) Wer von den Teutonen solchen Begriff Gottes zum ersten Male geprägt hat, bleibt mir vorläufig unbekannt. Meiner Überzeugung nach paßt er zu J. Böhme, der doch für den „Teutonicus Philosophus“ galt. Das ist besonders aus seiner Schrift „Der Weg zu Christo“ ersichtlich, unter deren Einfluß Skoworoda, wie es mir scheint, sein letztgenanntes Werk schrieb. Zum Beweis führe ich folgende Worte aus der Vorrede K. W. Schieblers zum ersten Band der sämtlichen Werke J. Böhmes an: „Es leidet keinen Zweifel, daß Verschiedenes von ihm das Gepräge seiner Zeit und der damaligen Erkenntnis an sich trägt; aber deshalb leugnet

Anmerkungen zu Teil IV

nebst Erläuterung der termini technici.

- ¹ Kow., S. 32 Br.
- ² S. Literverz., T. II, B., u. d. Z. 32, II, S. 148.
- ³ „Inhaltsangabe seiner Werke“, zit. 31.
- ⁴ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“.
- ⁵ *Ibid.*, S. 227, von mir unterstrichen.
- ⁶ „Alphabet des Friedens“, S. 331—332 Br.
- ⁷ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 225.
- ⁸ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 67.
- ⁹ „Unterhaltung über das Weltall“.
- ¹⁰ „Lots Weib“, S. 391.
- ¹¹ „Annulus“, S. 258.
- ¹² „Die Sintflut des Drachens“, S. 496—497.
- ¹³ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 55 — II Bah. Was die skoworodianische Intuition betrifft, so versteht er unter ihr den „spekulativen Glauben“ („umozritel'naja wira“) oder „die intellektuelle Anschauung“, die seiner Ansicht nach die geheime Kraft zum Einfühlen und zum unmittelbaren Erleben besitzt.
- ¹⁴ „Nark.“, S. 19 — II Bah.
- ¹⁵ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 83 Br.
- ¹⁶ Kow., S. 37 Br. Über „Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos“ s. das entsprechende Werk unter angeführtem Namen bei A. Meyer, Berlin, 1900.
- ¹⁷ „Die Sintflut des Drachens“, S. 495—496.

Unter dem Ich verstand Skoworoda die Selbstbewußtheit (s. „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 222—223). Das Wort „Ich“ wendet er an in der Form der teutonischen Sprache mit dem Akzent „Isch“. Als Gegensatz zum „Ich“ stellt Skoworoda den Begriff „Mutj“ (die Trübheit) auf, unter welcher er den Gehalt des Sinnlichen und Unbewußten verstand. „Die Trübheit trennt sich nie vom Ich,“ sagte Skoworoda. „Dies Paar ist immer zusammen verknüpft.“ Was im „teutonischen“ Sinne den Ausdruck „Ischten“ (das Ichten) anbetrifft, so wendet er diese Bezeichnung an für den Begriff Gottes als überindividuelles Ich. (S. „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 64.) Wer von den Teutonen solchen Begriff Gottes zum ersten Male geprägt hat, bleibt mir vorläufig unbekannt. Meiner Überzeugung nach paßt er zu J. Böhme, der doch für den „Teutonicus Philosophus“ galt. Das ist besonders aus seiner Schrift „Der Weg zu Christo“ ersichtlich, unter deren Einfluß Skoworoda, wie es mir scheint, sein letztgenanntes Werk schrieb. Zum Beweis führe ich folgende Worte aus der Vorrede K. W. Schieblers zum ersten Band der sämtlichen Werke J. Böhmes an: „Es leidet keinen Zweifel, daß Verschiedenes von ihm das Gepräge seiner Zeit und der damaligen Erkenntnis an sich trägt; aber deshalb leugnet

niemand, der ihn kennt, daß in seinen Schriften zahlreiche Goldkörner zu finden seien, von der Eigentümlichkeit seiner Sprache (z. B. Ichheit, Selbheit, das Ich verstanden etc.) bis zu den Ansichten über reinphilosophische und christlich-religiöse Gegenstände. Nicht ohne Grund, glaube ich, hat man ihn deshalb Teutonicus Philosophus genannt.“ S. IV.

¹⁸ „Narziss“, S. 20 — II Bah.

¹⁹ Ibd.

²⁰ Ibd., S. 87 Br.

²¹ „Aschanj“, S. 152; Inhaltsang., Z. 26.

²² „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 239; Inhaltsang. Z. 26.

²³ „Alphabet des Friedens“, S. 150 — II Bah.

²⁴ Inhaltsang., Z. 38.

²⁵ Ibd., Z. 56.

²⁶ „Narziss“, S. 6 — II Bah.

²⁷ Ibd., S. 14, 17, 112 — II Bah.

²⁸ S. 123—128 — Br.; „Leben und Wirken“, Z. 52—56; Inhaltsang., Z. 100 bis 101; wie ebenfalls S. 293 — II Bah.

²⁹ „Narziss“, S. 36 II.

³⁰ Ibd., S. 52.

³¹ „Der dankbare Storch“, S. 476 Br.

³² Inhaltsang., Z. 44.

³³ Kow., S. 19—20 — Bah.; „Lots Weib“, S. 392 Br.; wie ebenfalls die entsprechenden Stellen in der „Unterhaltung, Zwei genannt“ u. „Narziss“.

³⁴ Ibd., Z. 44—46.

³⁵ „Die Sintflut des Drachens“, S. 507 Br.

³⁶ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 216—217.

³⁷ Kow., S. 34.

³⁸ Ibd., S. 36.

³⁹ S. 163 — II Bah.

⁴⁰ „Lots Weib“, und „Die Sintflut des Drachens“.

⁴¹ „Lots Weib“, S. 392 Br.

⁴² „Der israel. Drache“, S. 362 Br.

⁴³ S. 174 — II Bah.

⁴⁴ „Alphabet des Friedens“, S. 114 — II Bah.

⁴⁵ Sein Brief an J. Prawickij, S. 130 — I Bah.

⁴⁶ „Die Sintflut des Drachens“, S. 505 Br.

⁴⁷ „Der israelische Drache“, S. 361 Br.

⁴⁸ Ibd., Einführung.

⁴⁹ „Die Sintflut des Drachens“, S. 512 Br.

⁵⁰ Literaturverz. II, B., u. d. Z. 74, S. 33.

⁵¹ Ibd., S. 34.

⁵² „Alphabet des Friedens“, S. 114 — II Bah.

⁵³ „Die Sintflut des Drachens“, S. 511—512 Br.

⁵⁴ „Unterhaltung über das Weltall“.

⁵⁵ „Die arm. Lerche“, S. 485 Br.

⁵⁶ „Alphabet des Friedens“, S. 320 Br.

⁵⁷ Brief an W. Sembor., S. 111 — I Bah.

⁵⁸ Bei P. Natorp: „Die Gottheit ist nicht nur in allem, sie ist alles, seinem Grundgehalt nach, ist Vernunft. Einheit, in der aller Widerstreit ausgelöscht, ist Geist, Denken, Bewußtsein, bewußtes Ich sogar...“ „Die Weltalter des Geistes“, Jena, 1918, S. 52. Auf Seite 2 erwähnt er die Vernunft als „die Vernunft der Weltentwicklung.“

- ⁵⁹ „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 187 Br.
- ⁶⁰ „Unterhaltung über den Seelenfrieden“, S. 216 Br.
- ⁶¹ S. 152 — II Bah.
- ⁶² „Die Sintflut des Drachens“, S. 505 Br.
- ⁶³ Ibd., S. 495 Br.
- ⁶⁴ Kow., S. 22, wie ebenfalls „Alphabet des Friedens“, S. 132 — II Bah.
- ⁶⁵ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 245 Br.
- ⁶⁶ Inhaltsang., Z. 71.
- ⁶⁷ „Alphabet des Friedens“.
- ⁶⁸ Literaturverz. II, B., u. d. Z. 36, S. 47.
- ⁶⁹ „Aschanj“, S. 128 Br.
- ^{70–71} Manche Erforscher der Philosophie Skoworodas wie A. Efimenko („Litverz.“, T. II, B., u. d. Z. 40) haben in seiner Philosophie eine pantheistische Weltanschauung in der Art wie bei Spinoza gesehen. Einige wie D. Bahalij und F. Zelenohorskij (Ibd., Z. 74 und 37) waren anderer Meinung und nannten Skoworoda einen Monotheisten. F. Zelenohorskij bemerkte dabei, daß die Annäherung Skoworodas an die pantheistische Weltanschauung viel mehr von der spekulativen Philosophie der Stoiker als von Spinoza beeinflußt sei.
- ⁷² Ibd., u. d. Z. 37, Buch 24, S. 284.
- ⁷³ „Lots Weib“, S. 393 Br.
- ⁷⁴ Die Fabel 30, S. 173 — II Bah.
- ⁷⁵ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 294 Br.
- ⁷⁶ Ibd., S. 245—246.
- ⁷⁷ Inhaltsang., Z. 76.
- ⁷⁸ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 218.
- ⁷⁹ Ibd., S. 222.
- ⁸⁰ Ibd., S. 228.
- ⁸¹ Ibd., S. 91 — II Bah.
- ⁸² „Annulus“, S. 219 Br.
- ⁸³ „Alphabet des Friedens“, S. 323.
- ⁸⁴ Ibd., S. 322.
- ⁸⁵ Inhaltsang., Z. 95.
- ⁸⁶ „Alphabet des Friedens“, S. 119 — II Bah.
- ⁸⁷ Inhaltsang. Z. 95—108.
- ⁸⁸ „Alphabet des Friedens“, S. 129—130 — II Bah.
- ⁸⁹ Seine philosophisch ethischen Werke.
- ⁹⁰ Inhaltsang., Z. 53.
- ⁹¹ Ibd., Z. 83.
- ⁹² Ibd., Z. 80; „Der erste Schritt zur christlichen Sittlichkeit“, S. 183.
- ⁹³ „Der dankbare Storch“, S. 467; Inhaltsang., Z. 134—136.
- ⁹⁴ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“.
- ⁹⁵ Ibd., S. 221.
- ⁹⁶ Inhaltsang., Z. 147.
- ⁹⁷ Das Lied 10, S. 266 — II Bah.
- ⁹⁸ Das Lied 9, S. 265 — II.
- ⁹⁹ Inhaltsang. Z. 155.
- ¹⁰⁰ Ibd., Z. 84, 43.
- ¹⁰¹ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 86 — II.
- ¹⁰² Inhaltsang., Z. 161, 157.
- ¹⁰³ „Lots Weib“, S. 363.
- ¹⁰⁴ Sein Brief 17, S. 57 — I Bah.
- ¹⁰⁵ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 234 — Br.
- ¹⁰⁶ „Alphabet des Friedens“, S. 120 — II Bah.

¹⁰⁷ Inhaltsang., Z. 171.

¹⁰⁸ „Unterhaltungen über den Seelenfrieden“, S. 252 Br.

¹⁰⁹ S. 118 — I Bah.

^{110—111} Inhaltsang., Z. 132.

¹¹² Ibd., Z. 133.

¹¹³ „Der dankbare Storch“, S. 462.

¹¹⁴ „Leben und Wirken“, Z. 23.

¹¹⁵ Inhaltsang., Z. 133.

¹¹⁶ Kow., S. 19 Br.

Die termini technici.

Absolutheit, f. — točnostj, f. — absolutnostj, f.

Allgemeingültigkeit, f. — hlawenstwo, n.

Allgemeinheit, f. — wseobščnostj, f.

Allumfassend, ad. — wseobjemlimyj.

Anfang, m. — načalo, n. — primuni, initium.

Anschauung, f. —

Beschauen, n. — } sozercanije, n. — contemplatio.

Apperzeption, f. — wosprinimanije, n.

Aufmerksamkeit, f. — wnimanije, n.

Begriff, m. — ponjatije, n. — terminus.

Beobachtung, f. — observacija, f.

Beruf, m. — statj, f.

Besonnenheit, f. — blahorazumije, n. — modestia.

Beschaffenheit, f. — swojstwennostj, f.

Beurteilung, }

Erwägung, f. } razsuždenije, n.

Bewußtsein, n. — soznanie, n.

Dankbarkeit, f. — blahodarnostj, f.

Denken, n. — myšlenie, n. — cogitatio.

Diesseits — po-sju-storonnij.

Einheit, f. — jedinstwo, n. — monas, unitas.

Eitelkeit, f. — sujeta, sujetnostj, f.

Empfindung, f. — oščuščenie, n.

Erfahrung, f. — opyt, m.

Ehrlichkeit, f. — čestnostj, f.

Erkennen, n. — poznanije, n. — uwjestj, v. int.

Erziehung, f. — wospitanije, n., razwitije.

Ewigkeit, f. — wičnostj, f. — žiwot, m.

Form, f. — forma, f. — oblik, m.

Fortuna, f. — fortuna, f. — sudjba, f.

Freundlichkeit, f. — družba, f. — druželjubije, n.

Frieden, m. — spokojstwije, n. — myr, m.

Frömmigkeit, f. — nabožnostj, f. — pietas.

Gedanke, m. — mysl, f. — mens — cogitato.

Gedächtnis, n. — pamjatj, f. — memoria.

Gefühl, n. — čuwstwo, čuwstwowanije, n. — sensus.

Gewissen, n. — sowistj, f. — consistentia.

Geist, m. — duch, m. genius, m. — mens, spiritus.

Gerechtigkeit, f. — sprawidliwostj, f. — prawda, f.

Glaube, m. — wira, f. — fides.

Aberglauben — sujewirije, n.

Glück, n. — sčastije, n.

Glückseligkeit, f. } — blaženstwo, n. — blahopolučije, n.
 Eudämonismus, m. }
 Gnade, f. — blahodatj, f.
 Gott, m. — Boh, m. — deus.
 Gottesfurcht, f. — strach božij.
 Gut, n. — dobro, n. — bonum.
 Güte, f. — dobrotā, blahostj, f.
 Gutmütigkeit, f. — čistoserdečije, n. — humanitas.
 Herz, n. — serdce, n.; das Herz als das innere Empfindungsvermögen —
 Gemüt — animus, mens, ingenium, centrum.
 Herzensgüte, f. — dobroserdečije, n. — bonitas.
 Ich, n. — iš, m.; Ichten — išten.
 Idee, f. — ideja, f.; Ideal, n. — ideal, m. — obraz, m.
 Identität, f. — podobije, n.
 Jenseits — po-tu-storonnij.
 Individualität, f. — swojeobrazije, n.
 Intuition, f. } — usmotrenije, n., umozrenije, n. wira, f.
 Vertrauen, n. } wnjemlenije, n.
 Klugheit, f. blahorazumije, n.
 Konstant — postojannyj, ad.
 Leben, n. — žiznj, f. žytije, n.
 Leibliches, n., plotj, f.
 Leidenschaft, f. — strastj, f. — appetit, m. — pochotj, f.
 Liebe, f. — ljubow, f. — jedinstwo, n., družba, f.
 Logos, m. — logos, m. — slowo, n.
 Lust, f. — kuraž, m. — udowolstwije, n.
 Mannigfaltigkeit, f. — množestwennostj, f.
 Materie, f. — materija, f. — weščestwo, n. — sinj, f. —
 tlinj, f.
 Mensch, m. — čelowik, m. — mikrokoz m, m.; Gottmensch —
 Bohočelowik — homo deo mixtus.
 Natur, f. — natura, f. — pryroda, f. als sehbare (wydymaja) und
 unsehbare (newydymaja).
 Die natürliche Beschaffenheit — jestjestwo, n.: tlinnoje i
 wičnoje.
 Naturveranlagung, f. — srodnostj, f.
 Notwendigkeit, f. — neobchodymostj, f., potrebnostj, f.
 Offenbarung, f. — otkrowenije, n.
 Persönlichkeit, f. — išten, m. — čelowičnostj, f., der innere,
 neue Mensch — wnutrennij, nowyj čelowik.
 Raum, m. — prostranstwo, n.
 Religion, f. — relihija, f. — wira, f. — ispowidanije, f.
 Ruhe, f. — spokojstwije, n.
 Schaffen, n. — tworenije, n.
 Seele, t. — duša, f.
 Sein, n. } — bytije, n. — esse.
 Dasein }
 Symbol, n. — simbol, m. — obraz, m. — emblem, m.
 Sinn, m. — smysl, m. sentenzia, f. — sensus.
 Sinnlichkeit, } f. — čuwstwennostj, f. zemlennostj, f. plotj, f.
 Rezeptivität, }
 Stetigkeit, f. — nezyblimostj, f., postojanstwo, n., kripostj, f.,
 Spekulation, f. — umowozrenije, n.

Streben, n. — stremjenje, n.
 Suchen, n. — iskanje, n.
 Tugend, f. — dobrodjetel, f.
 Trieb, m. — poriv, m.
 Ursache, f. — pryčina, f.
 Vernunft, f. als Denkprinzip — logos, m. — rozum, m. —
 Um, m., die durchdringliche Vernunft — pronizajuščij um.
 Verstehen, n. — rozumenije, n. — smyšlenie, n.
 Verstand, m. als Denkkraft — razsudok, m.
 Vielheit, f. — množestvo, n.
 Vorsehung, f. — promysl, m.
 Vorstellung, f. — predstavlenie, n.
 Wahrheit, f. — istyna, f. — pravda, f.
 Welt, f. — swit, m. — myr, m.; Allwelt, f., universum, m. — „wse-
 na-wse“, Alles im Allen; Weltvernunft — wsemyrnyj um.;
 Weisheit, f. — mudrostj, f. — premudrostj, f. — „archytykturna
 symetrija“.
 Wert, f. — cennostj, f.
 Wesenheit, f. — ista, f. — suščnostj, f.
 Wille, m. — wolja, f.
 Wollen, n. — chotenije, n.
 Wissen, n. — znanije, n.
 Wissenschaft, f. — nauka, t.
 Zeit, f. — wremja, n.

Anmerkungen zu Teil V.

1. Die Entwicklung seiner Weltanschauung.

- ¹ „Litverz.“, Teil II, B., u. d. Z. 4, S. 158.
- ² „Alphabet des Friedens“, S. 120 — II Bah.
- ³ Kow., S. 16—17 Bah.
- ⁴ „Branj archistr. Michaila“.
- ⁵ „Journal meiner Reise im Jahre 1769.“ „Sämtl. Werke“ (herausg. von B. Suphan). Berlin, 1878, Bd. 4, S. 402.
- ⁶ S. Verz. zu T. VI, Z. 22.
- ⁷ N. Sumcow: „A. A. Potebnja“, Brockhaus Lex. S. P. B., 1898, ebenfalls „Rus. biogr. slow.“ S. P. B., 1905.
W. Lamanskij: „Nekrolog“ über Potebnja, „Ž. M. N. Pr.“, 1892, I.
D. Owsjaniko-Kulikowskij: „Potebnja, kak jazykowjed-myslitel“ (Potebnja als Sprachkenner — Denker) „Kiew. Star.“ 1893.
W. Bozeskul: Über Potebnja s. „Obrazy prošlago“ (Die Bilder der Vergangenheit). „Annaly“, Petersburg, 1922, N. 2.
- ⁸ „Mysl i jazyk.“ Zum ersten Male wurde es in „Ž. M. N. Pr.“ (1862) gedruckt.
- ⁹ „Jazyk i narodnostj.“ „Westn. Ewrop.“ 1895, IX.
- ¹⁰ Brief Skoworodas an S. Tewjašew. Bah. Aus diesem interessanten Brief führe ich folgende Auszüge an: „Wenn ich das Büchlein von Cicero — „Cato major de senectute“ — zu lesen anfangte, so stelle ich mir ein Theater der antik-römischen Zeit vor. Auf der Szene tauchen z. B. Camillus, Coruncianus u. a. Gestalten auf. Ich gestehe, daß mein seelisches Auge vom Erscheinen dieser herzensguten Gestalten ergriffen wird. Wenn Du etwas so Entzückendes geschaut hast, kommst Du zu solcher Überzeugung und sagst: es gibt nichts Angenehmeres und Verlockenderes als Gutmütigkeit. Ich kann mich nicht genug wundern, wie sie so einfach, aber achtenswert aussehen können, so rau und zugleich freundlich, so mächtig und gerecht, nicht sehr gelehrt, aber einsichtsvoll... Cato hat die Aussprache eines Atheners, aber der Ausdruck der Sprache ist der eines Römers... Man sieht, daß die Sprache wie das Leben ist, und das Leben so, wie es das Herz eingibt.“
- ¹¹ „Sborn. Charkow. Istor. Filolog O-wa“, 1892, Bd. 4, S. 13.
- ¹² D. Owjasjaniko-Kulikowskij in „Wospominanija“ (Die Erinnerungen). Petersburg. 1923, S. 169.
- ¹³ Ibd. S. 176. Im Verhältnis speziell des Denkens zur Sprache hatte einen wesentlichen Einfluß auf A. Potebnja das Werk Wilhelm v. Humboldts „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes“. Gotha, 1836.

²⁴ Solowjew, W.: Die kurze Charakteristik Jurkewičs. S. P. B. Bd. VIII, S. 424—429.

Derselbe: „O filosofskich trudach P. D. Jurkewiča“ (Über die philosophischen Werke...) Ibd., Bd. I.

Radow, E.: „P. D. Jurkewič“. Brockhaus Lex., S. P. B., 1904, Bd. XLI.

Über das Verzeichnis seiner Werke, S. „Rus. Biogr. Slow.“, S. P. B., 1912, S. 333—335.

Seine wesentlichen Werke:

1. „Serdce i ego značenie w duchownoj žizni čeloweka po učeniju slowa Božija“ (Das Herz und seine Bedeutung im geistigen Leben des Menschen auf Grund der Bibel). „T. K. D. A.“, 1860, I (S. 63—113).

2. „Izz nauki o čelowečeskom duče“ (Aus der Lehre über den menschlichen Geist). Ibd., IV (S. 367—511).

3. „Razum po učeniju Platona i opyt po učeniju Kanta“ (Die Vernunft auf Grund der Lehre von Plato und die Erfahrung auf Grund der Lehre von Kant). „Mosk. Uniwerst. Izwestija“, 1856—1866, V. (S. 321 bis 392).

4. „O susčnosti filosofii“ (Über das Wesen der Philosophie). Odessa, 1921. (Zum ersten Male wurde dies Werk in „Rus. Bogatstwo“ von 1915, I gedruckt.)

Aus dem hier angeführten 3. Werk von Jurkewič gebe ich folgendes an:

Für den Geist sind zwei wesentliche Überzeugungen möglich: entweder sind ihm die Ursachen eigen, welche das Erkennen der Wahrheit, oder es sind ihm die Ursachen eigen, welche das Erwerben der allgemeingültigen Kenntnisse ermöglichen. Die erste Überzeugung ist in der Lehre von Plato über die Vernunft und Ideen, die zweite in der Lehre von Kant über die Erfahrung entwickelt.

Anmerkungen zu Teil VI.

1. Skoworodas Verhältnis zum damaligen geistigen Leben in der Ruß-Ukraine.

- ¹ „Literverz.“ T. II, B., u. d. Z. 30, S. 52—53.
- ² „Branj. Arch. Mich.“, S. 205—206 II. Bd.
- ³ „Isr. Sm.“, S. 361 Br.
- ⁴ Ibd., S. 363.
- ⁵ Kow., S. 36—38.
- ⁶ Sein Brief an W. M. Zemborskij, S. 114 — I Bah.
- ⁷ Vergl. die entsprechenden Stellen in „Potop Zm.“ und „De. prinzip. lib.“ I, — 10.
- ⁸ W. Seremetewskij: „G. Konyskij“ „Rus. biogr. slow.“, Moskau, 1914, S. 437.
- ⁹ „Literverz.“ II, B., u. d. Z. 30, S. XI.
- ¹⁰ E. Rhode: „Psyche“. Tübingen 1907, Bd. II, S. 5.
- ¹¹ I. Bernhart: „Die philosophische Mystik des Mittelalters“, München, 1922, S. 14.
- ¹² J. S. Herder: „Em. Svedenborg, der größte Geisterseher des 18. Jahrh.“, Berlin, 1885, Bd. 23. (Ausg. v. Suphan.) W. Solowjew: „E. Svedenborg“, Brockhaus Konserv., S. P. B.
- ¹³ „Literverz.“ T. II, B., u. d. Z. 16, Vorwort N. Sumcows.
- ¹⁴ S. J. Hamalija (1743—1822), als einer der bedeutendsten Freimaurer in der Ukraine bekannt, war zu jener Zeit auch ein eifriger Mystiker. Seine Ausbildung erwarb er in der Kiewer Akademie, welche er im Jahre 1763 beendet hat. Seine hohe Humanität bestätigen seine Briefe — „Pisjma S. H. Hamalii“, Moskau, 1836—1839. Während seines Lebens hat er auch die Werke von J. Böhme übersetzt. Näheres über ihn s. „Rus. biogr. slow.“, S. P. B., 1914.
- ¹⁵ „Literverz.“ T. II., A, u. d. Z. 10, S. 286 — II Bah.
- ¹⁶ Kow., S. 36. Br., von mir unterstrichen.
- ¹⁷ „Narziss“, S. 77.
- ¹⁸ Ibd., S. 79, Zit. Apostel Paulus an die Galater, Kap. 2, V. 20.
- ¹⁹ D. Bahalij, J. Efimenko, A. Lebedew und auch P. Kopal in seinem Werk „Das Slawentum und der deutsche Geist“. Jena, 1914, S. 74.
- ²⁰ W. Bonč-Bruewič: „Značenie sektanstwa dlja sowremennoj Rossii“ (Die Bedeutung des Sektenwesens für das gegenwärtige Rußland). Genf, 1902, S. 295.
- ²¹ „Literverz.“, II, B., u. d. Z. 37, Buch 24, S. 309.
- ²² Die Worte sind aus dem noch nicht aufgefundenen Werk Skoworodas. Ich zitiere nach H. Danilewskij — „Literverz.“ T. II, B., u. d. Z. 15 (1905), S. 90—91.
- ²³ Ibd., u. d. Z. 74, S. 44.
- ²⁴ Ibd., S. 37.
- ²⁵ S. Efremow: „Istorija ukrain. literatury“. Kiew, 1911, S. 170—171.

- ²⁶ H. Danylewskij: „H. F. Kwitka-Osnowjanenko“. „Ukrain. Star.“, S. P. B., 1901, B. 21, S. 149.
- ²⁷ S. in „Kobsar“ sein Vers an Kosačkowski und seine Prosa-Werke.
- ²⁸ P. Żytekij: „Gogol propowiednik“ (Gogol als Prediger). „Ż. M. N. Pr.“, 1909, IX, S. 41.

2. Skoworoda in „großrussischer“ Beurteilung und in der „großrussischen“ Philosophie.

- ¹ S. „Inhaltsang. seiner Werke“ u. d. Z. 182, 183.

Ich führe von A. Wwedenskij folgendes an: „Selbstverständlich ist es ganz recht, in Skoworoda den ersten russischen Philosophen zu sehen, ebenso recht ist es, nicht nur seine Originalität und seine Tiefe des Gedankens, sondern auch jene Verdienste zu bewerten, welche er sich bei der Aufklärung der Slobode-Ukraine und bei der Vorbereitung der Grundlagen für die Entstehung der Charkower Universität erworben hatte, aber für die russische Philosophie ist Skoworoda ohne eine tiefere Spur zu hinterlassen dahingegangen... Sein Einfluß trug lokalen Charakter.“ S. 319—320.

- ² J. Kolabowskij: „Die Philosophie in Rußland“ — „Zeitschr. für Philosophie und philosophische Kritik“. Leipzig, 1894, Bd. 104, S. 58: „Der Weise aus der Ukraine ist der erste russische Philosoph im vollsten Sinne dieses Wortes.“ B. Jakowenko: „Očerki russ. filosofii“ (Abriss der russ. Philosophie). Berlin, 1922, S. 11: „Der erste russische Denker, der im strengen Sinne dieses Wortes zuerst anfängt zu philosophieren und der sein Philosophieren in dieser Form gesonderter Werke festgelegt hat, ist Skoworoda.“
- ³ S. seine schon angeführten Werke „Abrisse der russ. Philosophie“. S. 11—12.
- ⁴ S. seine Notiz über W. Solowjew in Brockhaus Konvers.-Lex., S. P. B., 1900, S. 785: „Von seinen Müttern war ein Vorfahr Solowjews der bekannte ukrainische Philosoph Skoworoda.“
- ⁵ „Wladimir Solowjew“ — „Zeitschrift für Philos. und phil. Kritik“, Leipzig 1910, Bd. 138, S. 246—247: „Die Mutter Solowjews... hatte ihrem Sohn ebenfalls reiche Geistesgaben zu vererben gehabt. Sie entstammte einer hochtalentierten kleinrussischen Familie und zählte unter ihren Vorfahren den nicht unbedeutenden russischen Denker Grigorij Skoworoda, welcher in seinen inneren Zügen, in seiner ganzen Geistesart eine bestimmte Ähnlichkeit mit unserem Denker aufweist. Noch zu seinen Lebzeiten schrieb der kleinrussische Weise sich eine Grabinschrift: „Die Welt wollte mich fangen, doch konnte sie es nicht“ (nicht richtig übersetzt). In mehr als einer Hinsicht könnte man dieses Wort auch auf Wladimir Sergeewiç (Solowjew) anwenden.“ (Klammern und Unterstreichungen sind vor mir.)
- ⁶ „Wladimir Solowjew. Żizn ućenie“ (Das Leben und die Lehre). S. P. B., 1913, S. 8: „Die reichen Geistesgaben konnte unser Philosoph nicht nur vom Vater ererben, sondern auch von der Mutter, die aus der alten und begabten kleinrussischen Familie abstammte, welche in der Zahl ihrer Mitglieder den ukrainischen Philosophen H. S. Skoworoda hatte.“

Über W. Solowjew von E. Radlow s. in „Ż. M. N. Pr.“, 1900 IX, Brockhaus Konv.-Lex., S. P. B., 1900.

- ⁷ „Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie“, Jena, 1913, Bd. II, S. 225: „In der Familie (Solowjew) lebte die Erinnerung an den eigenartigen Philosophen Skoworoda, aus dessen Familie die Mutter stammte.“
- ⁸ S. sein Brief an N. Grott in „Pisjma W. S. Solowjewa“ (unter Redaktion E. Radlows), S. P. B., 1908, Bd. I, S. 91. (Bd. II von 1909 und Bd. III von 1911.)
- ⁹ S. sein Brief an Kareew und seine Werke: „Duchownyja osnovy žizni“ (Die geistigen Grundlagen des Lebens). S. P. B., ohne Bezeichnung der Jahresangabe, Bd. III.
 „Cenija o Bogočelowječestwe (Die Vorlesungen über die Gottmenschheit). Ibd.
 „Tri razgowora“ (Drei Gespräche). Ibd., Bd. VIII.
 „Filosofskija načala celnago znanja“ (Die philosophischen Anfänge des vollen Wissens). Ibd., Bd. I.
- ¹⁰ Tolstoj, L.: „Pädagogičeskja statji“ (Die pädagogischen Aufsätze). Moskau, 1903, Ausg. 11, S. 390.
- ¹¹ Ibd., S. 389.
- ¹² Literatur: Eine kurze Charakteristik L. Tolstojs ist schon im erwähnten „Abriß“ von E. Radlow vorhanden.
 Etwas ausführlicher: Merežkowskij, D. S.: „Žizn i tvorčestwo L. Tolstogo i Dostojewskago“ (Das Leben und Schaffen...). S. P. B., 1903, Bd. I, Ausg. 3.
 Derselbe: „Religija L. Tolstogo i Dostojewskago.“ S. P. B., Bd. II, Ausg. 2.
 Nötzel, K.: „Das heutige Rußland. Eine Einführung in das heutige Rußland an der Hand von Tolstojs Leben und Werken.“ München-Leipzig, 1915, Bd. I.
 Derselbe: „Tolstojs Meisterjahre“. Ebenda, 1918, Bd. II. (Hier ist eine ausführliche Besprechung über die Erziehungstheorie von Tolstoj unter dem Titel: „Der Pädagoge Tolstoj“ enthalten.)
 Stein, L.: „Tolstojs Stellung in der Geschichte der Philosophie.“ „Archiv f. Gesch. d. Philos.“, Berlin, 1920, Bd. XXXII. (N. F.)
 Derselbe: „Tolstoj als Philosoph“. „Ungarische Rundschau“, München, 1912.
 Über Tolstojs Annäherung an die Duchoboren, s. die Arbeiten über ihn von Čertkow „Dnewnik L. N. Tolstogo“ (Das Tagebuch von L. N. Tolstoj) und dasselbe von P. Birjukow.
- ¹³ Literatur. Außer den schon erwähnten Werken von Merežkowskij füge ich noch folgende Schilderungen über Dostojewskij hinzu:
 Solowjew, W.: „Tri reči w pamjat Dostojewskogo“ (Drei Reden zum Andenken Dostojewskijs). S. P. B., Bd. III (rus.).
 Thurneyzek, E.: „Dostojewskij“. München, 1921.
 Berdjaew, N.: „Mirosozercanije Dostojewskogo“ (Die Weltanschauung Dostojewskijs). Prag, 1923.

Personenverzeichnis.

- Äsop, S. 36.
Adrian, S. 11.
Alembert, S. 115.
Alepskij, S. 15.
Ambrosius, S. 26, 47.
Antonius von Ägypten, S. 26.
Aristoteles, S. 12, 14, 26.
Arsenjew, S. 123.
Augustinus, S. 26, 47, 73.
Augustus, Kaiser, S. 108.
Aurel, S. 26.
Bahalij, D., S. 21, 24, 34, 41, 72, 74,
75, 112, 116, 117, 122.
Bakon, S. 17, 26.
Basilius der Große, S. 46.
Belinskij, W., S. 23.
Bezobrazowa, M., S. 27.
Böhme, J., S. 26, 116, 117.
Bonč-Bruewič, W., S. 23, 119, 120.
Bossuet, S. 73.
Bruno, G., S. 26, 93, 104.
Buddeus, J., S. 17.
Buddha, S. 23.
Calvin, S. 26, 113.
Chisdeu, S. 20.
Chmielnickij, Bohdan, Hetman,
S. 14, 29, 108, 111, 117.
Christine, Königin, S. 73.
Cicero, S. 26, 37, 38, 51, 57.
Comenius, S. 26.
Cusanus, S. 26.
Danilewskij, H., S. 24.
Demokrit, S. 93.
Descartes, S. 17, 26.
Diskij, S. 66.
Djatlow, S. 63.
Diogenes, S. 19.
Dionisius von Areopag, S. 26.
Dostojewskij, S. 123, 125.
Dragomanow, S. 18.
Efimenko, A., S. 21, 22, 74, 75.
Elisabeth, Kaiserin, S. 25, 26.
Epikur, S. 19, 26, 30, 107.
Erasmus von Rotterdam, S. 17, 112.
Fenelon, S. 73.
Franko, J., S. 29.
Friedrich der Große, S. 118.
Galilei, S. 26.
Gerhard, J., S. 17.
Gogol, N., S. 123.
Gregor der Große, S. 26.
Gregor von Nazianz, S. 17, 26, 116.
Haase, F., S. 16.
Hamalia, S., S. 118, 122.
Heraklit, S. 109.
Herbart, S. 109.
Herder, S. 74, 108.
Hes-de-Kalwe, S. 19, 24, 26, 27.
Hieronymus, S. 46.
Hobbes, S. 17, 26.
Homer, S. 17.
Horaz, S. 17, 26.
Hosius Sidronius, S. 38.
Hrušewskij, M., S. 9.
Humboldt, W., S. 109.
Hume, S. 106.
Ilarion, Metropolit, S. 11.
Jakowenko, B., S. 123.
Jurkewič, P., S. 109, 110, 123.
Kaligraf, Archimandrit, S. 29.
Kant, S. 74, 107, 109, 118.
Karasin, N., S. 20.
Katulus, S. 17.
Kyrill, Mönch, S. 29.
Kyrill von Turow, S. 11.
Klemens von Alexandrien, S. 17, 26.
Kolabowskij, J., S. 123.
Konyskij, Bischof, S. 17, 25, 115,
118.
Kopernikus, S. 17, 26.
Kopystynskij, S. 26.
Kostomarow, N., S. 123.
Kotljarewskij, J., S. 123.
Kowalynskij, J., S. 24—39, 72, 122.
Kozačynskij, M., S. 25.
Kozlowyč, Bischof, S. 28.
Krajskij, Archimandrit, S. 32.
Kwitka-Osnowjanenko, S. 123.

Laščewskij, W., S. 25.
Lebedew, A., S. 21, 22.
Leibniz, S. 14, 20, 26, 104.
Ljatos, S. 12.
Locke, S. 26, 104.
Lomonosow, M., S. 123.
Lotze, S. 109.
Lucretius, S. 26.
Lukaris, S. 12.
Luther, S. 12, 26, 113.
Majkow, L., S. 74, 123.
Malbranche, N., S. 26.
Markowyč, J., S. 17.
Massaryk, S. 123.
Mazeppa, Johann, Hetman, S. 14.
Meinhardt, S. 27, 39.
Mnich, J., S. 11.
Mohyla, Metropolit, S. 14.
Monomach, Großfürst, S. 11.
Newton, S. 26.
Nicolai, S. 73.
Nietzsche, S. 23.
Origenes, S. 20, 26, 115.
Orlyk Hryhorij, Hetman, S. 118.
Ostrožskij, K., S. 12, 13.
Ovid, S. 17.
Palomnik, Daniel, S. 11.
Pankow, S. 68.
Persius, S. 26.
Petrow, N., S. 17, 22, 24, 25, 39.
Phylon von Alexandrien, S. 26.
Plato, S. 12, 23, 26, 46, 49, 51, 74.
Plautus, S. 17, 26.
Pleteneckij, E., S. 14.
Plutarch, S. 26.
Poletyka, H., S. 17, 18, 111, 118.
Potebnja, A., 108, 109, 123.
Prawickij, S. 38.
Prokopowič, Th., S. 17, 112.
Pythagoras, S. 20, 21, 26, 46, 51.
Radlow, E., S. 21, 22, 23, 75, 123.
Radzichowskij, W., S. 23.
Rousseau, S. 26, 120.
Rozumowskij, Kyrill, Hetman,
S. 118.
Rozumowskij, A., S. 26.

Sahajdačnyj, Peter, Hetman,
S. 13, 14.
Sanazaro, S. 17, 112.
Scotus, S. 26.
Seneka, S. 17, 26.
Smoljatyč, Kliment, S. 11.
Smotrickij, H., S. 12.
Smotrickij, M., S. 13.
Snegirew, J., S. 19, 24, 123.
Sokrates, S. 19, 20, 23, 26, 30, 36,
51, 104, 107, 118.
Solon, S. 51.
Solowjew, W., S. 110, 117, 123, 124.
Sošalskij, S. 35, 36.
Spinoza, S. 26, 74, 104.
Spranger, E., S. 19.
Stepun, F., S. 123.
Srezniewskij, J., S. 24, 33.
Sumcow, N., 117, 118.
Svedenborg, S. 116, 117.
Šewčenko, T., S. 123.
Ščerbyna, S. 36.
Tankow, S. 36.
Tasso, S. 17.
Terenc, S. 17, 26.
Tewjašow, S. 45, 46, 50.
Thales, S. 26.
Theodosius, Jhumen Pečerskij,
S. 11.
Thomas von Aquino, S. 26.
Tjapinskij, W., S. 12.
Tomara, S., S. 28, 29.
Tomara, W., S. 28.
Tolstoj, L., S. 23, 75, 117, 123—125.
Virgil, S. 17, 26, 73.
Voltaire, S. 26, 115.
Wernet, S. 24.
Windelband, S. 76.
Winkler, S. 14.
Wolff, Chr., S. 14, 26, 104.
Wyšenskij, J., S. 12.
Wyšnewskij, S. 26.
Zelenohorskij, F., S. 21, 22, 74, 75,
90, 92, 120.
Zemhorskij, S. 33.

