



HARVARD SERIES IN UKRAINIAN STUDIES · 18

DMITRIJ TSCHIZEWSKIJ
SKOVORODA

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

HARVARD SERIES IN UKRAINIAN STUDIES

Edited by The Harvard Committee

on Ukrainian Studies:

Omeljan Pritsak (Editor-in-Chief),

Members: Horace G. Lunt, Richard E. Pipes,

Ihor Ševčenko, Wiktor Weintraub

DMITRIJ TSCHIZEW^vSKIJ

SKOVORODA

Dichter, Denker, Mystiker

WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

Editorial Assistants: Adrian Slywotzky (Harvard)
M. J. Diakowsky (Munich)

Library of Congress Catalog Card Number: 73 85934

•



H. S. Skovoroda (Zeitgenössisches Porträt)

INHALT

Vorrede	7
I. Der Mensch und sein Schicksal	9
1. Skovorodas Leben	9
2. Die geistige Umwelt	22
II. Grundsätze	28
3. Coincidentia oppositorum	28
4. Kreis der Kreise	38
5. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis	45
6. Die symbolische Welt	62
III. Metaphysik	74
7. Materie	75
8. Baum der Ewigkeit und sein Schatten	82
9. Gott	95
10. Die Weisheit	106
11. Die Pflanze als Sinnbild des Kosmos	110
IV. Anthropologie	120
12. Der innere Mensch	120
13. Das Herz	127
14. Sinnbilder des inneren Menschen	133
15. Der Abgrund	139
16. Mikrokosmos	143
17. Erkenntnis	149
V. Ethik	156
18. Die Welt	157
19. „Ungleiche Gleichheit“	163
20. Die Reinigung	183

VI. Mystik	191
21. Die Vergöttlichung	191
22. „Die Ruhe Gottes“	196
23. Der mystische Weg Skovorodas	201
24. Skovoroda und die Kirche	211
VII. Der mystische Dichter	215
25. Skovoroda als Dichter	215
26. Die Reform der Versdichtung	219
Schlußbemerkungen	222
Bibliographische Hinweise	224
Die Werke Skovorodas	225
Anmerkungen	227
Namenindex	229

VORBEMERKUNG

Dieses Buch veröffentliche ich jetzt, um den ukrainischen Denker und Dichter bei der 250. Wiederkehr seines Geburtstages (1722) den Lesern in Erinnerung zu bringen. Obwohl es über Skovoroda bereits einige Hundert Aufsätze und Bücher gibt (und im laufenden Jahr noch weitere Veröffentlichungen zu erwarten sind), fühle ich mich berechtigt, auch ein Wort über diesen bedeutenden und zu seiner Lebenszeit einsamen Mann zu sagen. Ich fühle mich dazu berechtigt, da ich, wie der Leser ersehen mag, mindestens einen Teil der Werke kenne, die Skovoroda gelesen hat und die ich als ihm geistesverwandt empfand. Ich las sie vor allem für meine anderen wissenschaftlichen Aufgaben, kann aber den gesammelten Stoff leider nur in dieser Arbeit verwenden; denn meine anderen vorbereiteten und druckfertigen Arbeiten, die auf demselben Material aufgebaut waren, sind mir leider nicht mehr zugänglich (und nach zuverlässigen Nachrichten vernichtet). Die Verfasser der zahlreichen Arbeiten über Skovoroda haben sicher — leider ohne Ausnahmen — diese Werke nicht gekannt. Wenn die einzelnen Verfasser Parallelerscheinungen zu Skovoroda nennen wollen, erwähnen sie fast immer nur solche Denker, die Skovoroda nicht gekannt hat (wie Paracelsus), oder solche, die er wenig beachtet hat (wie Jakob Böhme). Die Biographien Skovorodas wiederholen fast immer unkritisch völlig phantastische Legenden (so über seine Reisen in ganz Westeuropa).

Ich bitte meine Leser um Entschuldigung für manche Unklarheiten und Lücken. Die Handschrift zu diesem Buch wurde bereits vor zwei Jahrzehnten von einem Verlag zum Druck angenommen, der leider nicht mehr existiert. Meinen Mitarbeitern aus verschiedenen Zeiten möchte ich dabei danken, vor allem Herrn Dr. St. Grzonka (†), Frau Prof. S. Windisch und Frau A. Lauhus, die diesen Druck beaufsichtigte.

Heidelberg, August 1972

Dmitrij Tschizewskij

I. DER MENSCH UND SEIN SCHICKSAL

1. *Skovorodas Leben*

Die Gestalt Skovorodas steht in der Geistesgeschichte der Ukraine am Ausgang des Barockzeitalters. Er selbst ist noch ein Glied der ukrainischen Barockkultur, seine Zeit bildet aber schon einen Übergang zu einer neuen Kulturform ... So wird er schon von vielen Zeitgenossen als eine „archaische“, ja epigonenhafte, der Vergangenheit angehörende Gestalt gesehen; er steht im Schatten des heranwachsenden Riesen, — des aufgeklärten Rationalismus. Für Skovoroda ist aber dieser neue Geist Ungeist, Ungeheuer, Teufelskind, Goliath, das apokalyptische Tier! ¹⁴. So will und kann er von sich selbst aus keinen Weg zu seiner Zeit finden. Deshalb darf uns eigentlich gar nicht wundern, daß von seinen Zeitgenossen nur wenige den Weg zu Skovoroda suchen und finden ... Und wenn die menschliche Gestalt Skovorodas zu seinen Lebzeiten noch eine kleine Gemeinde um ihn zu sammeln vermag, so kann diese nach dem Tode Skovorodas, der weder die Absicht noch den Willen hatte, für seinen Kreis irgendwelche äußerlichen Bindungen zu schaffen, gegen das Ungetüm, den aufklärerischen Geist, sich nicht behaupten und verschwindet in den Wellen jener stürmischen Zeit. Damit fällt auch Skovoroda selbst der Vergessenheit anheim ... — Hinzu kommt noch dies: Skovoroda lebte in der Ukraine und hielt hartnäckig an seinem heimatlichen Boden fest. Die Ukraine wird aber gerade in der Zeit seines Wirkens aus ihrer Stellung als Vasallenstaat Rußlands zu einer bloßen Provinz des russischen Reiches herabgewürdigt ... Petersburg zieht im Laufe des 18. Jahrhunderts alle lebendigen Kräfte aus dem ganzen Reiche in sich hinein; so entsteht in der Provinz eine geistige Leere, die auch nicht durch die Schaffung lokaler Kulturzentren (Charkover Universität) aufgehoben werden konnte. Und so versickert der Strom der von Skovoroda ausgelösten geistigen Bewegung in der unheimlichen geistigen Sandwüste des immer mehr und mehr verprovinzialisierten Landes ...

Skovoroda hat sich den Vertretern der nachfolgenden Generationen auch noch dadurch verschlossen, daß er sich in der Sprache und in der Literaturform seiner Werke nah an die Tradition der Kiever Barockliteratur angeschlossen, an die Tradition, die der späteren Zeit völlig fremd geworden ist. Die großrussische Literatursprache trennte sich schon im 18. Jahrhundert von der kirchenslawischen Grundlage, und eben auf dieser Grundlage baut

Skovoroda, wie seine Kiever Vorgänger, auf; die neue ukrainische Literatursprache entstand in den nächsten Jahren nach dem Tode Skovorodas — ebenfalls auf einer ganz neuen Grundlage, auf der Grundlage der lebendigen ukrainischen Volkssprache . . . So ist das Werk Skovorodas für die großrussische wie für die ukrainische Welt schon rein sprachlich fremd geworden . . . Skovoroda geriet genauso in Vergessenheit wie die ganze prächtige ukrainische Barockdichtung . . .

Allein die den romantischen verwandten („vorromantischen“) Motive, die bei Skovoroda, wie bei allen Barockmystikern so stark sind, haben einen gewissen Anklang im ukrainischen (weniger im großrussischen) 19. Jahrhundert gefunden. Aber für die ukrainischen Romantiker war Skovoroda vorwiegend ein Vertreter des „ukrainischen Volksdenkens“, eine prachtvolle Blüte des alten entschwindenden Volkslebens . . . — Etwas mehr inneres Verständnis hatten für Skovoroda die russischen und ukrainischen Sektierer verschiedener Richtungen, — den Sektierern lieferte er aber vor allem Stoff zum Aufbau ihrer eigenen religiösen Systeme; seine lebendige Gestalt und seine wirklichen Intentionen blieben ihnen doch im wesentlichen gleichgültig . . .

So steht vor unserer Zeit die Aufgabe, die Wege zu Skovoroda selbst zu finden, zu seiner Gestalt, die ein Jahrhundert lang von Legenden umwoben war, und sie aus den Sagen, falschen Interpretationen, pseudogelehrten Versuchen, Skovoroda bald die eine, bald die andere „zeitgemäße“ Weltanschauung zu unterschieben, herauszuschälen.

Die „Gestalt“ Skovorodas, von der wir eben sprachen, ist vor allem seine „geistige Gestalt“. Sein menschliches Bild, sein Lebenslauf in dieser irdischen Welt ist schon einige Jahre nach seinem Tode nur noch als eine „Skovoroda-Legende“ lebendig. Wenn wir im weiteren einige wenige Daten seines irdischen Lebens feststellen wollen, so nur darum, um durch diese wenigen uns bekannten Daten den Zugang zu seiner geistigen Welt zu bekommen, die allein uns in unserem Buche beschäftigen wird . . .

Vom Lebensgang Skovorodas sind uns manche Daten bekannt. Was aber seine innere Entwicklung betrifft, so wird sie für uns wahrscheinlich immer ein Geheimnis bleiben. Aus seinen Schriften tritt uns eine schon ganz fertige Persönlichkeit entgegen. Seine Briefe, seine Gedichte, seine Fabeln — nichts verrät den Weg, auf welchem er zu seiner Weltanschauung gelangte. So sind z. B. die schönen Gedichte, in welchen man eine Spiegelung seiner inneren Kämpfe hat sehen wollen, erstens gar nicht sicher datiert, es ist sogar nicht ausgeschlossen, daß manche von ihnen schon in seiner Studienzeit in Kiev entstanden sind als praktische Anwendung der Vorlesungen über die Dichtkunst, die er — wie jeder Student — in Kiev hören mußte; und zweitens muß uns auch der barocke Stil, in dem sie geschrieben sind, davon abhalten, als Ausdruck persönlichen Lebens zu werten, was nur überkommene Art der

dichterischen Produktion ist. Das persönliche Leben Skovorodas aus diesen Gedichten herauslesen zu wollen, haben wir darum keinen berechtigten Grund. Auch sein Briefwechsel ist wenig aufschlußreich, weil er der späteren Zeit seines Lebens angehört und durchweg in einem Ton geschrieben ist, der den Schreiber als einen fertigen, in seinen Überzeugungen gefestigten Mann hinstellt. Dazu kommt noch, daß diese Briefe zum größten Teil an einen Zögling des Charkover Kollegiums gerichtet sind, gegen den er sich als Professor des Kollegiums doch sicher von gewissen „pädagogischen“ Rücksichten hat leiten lassen.

Wir sind eigentlich nur auf eine einzige Quelle angewiesen. Das ist die Lebensbeschreibung Skovorodas aus der Feder gerade jenes Schülers, der der Empfänger der oben erwähnten Briefe war, den Skovoroda nach mehreren Jahren, kurz vor seinem Tode, wieder aufsuchte, ihm bei diesem Besuch vieles aus seinem Leben erzählte (vieles kannte der Verfasser dieser Biographie, Michail Kovalin'skyj aus eigenen Erlebnissen) und so selbst eine wichtige Grundlage für diese Lebensbeschreibung lieferte. Kovalin'skyj hat Skovorodas Biographie bald nach dessen Tode aufgezeichnet, als die Erinnerungen an das Erzählte noch frisch und lebendig waren. Es ist auch eine sehr gut geratene Biographie. Sie ist jedenfalls eines der schönsten Prosastücke jener Zeit, das die russische Literatur besitzt. Aber eben diese, den Leser auf den ersten Blick für das Werk Kovalin'skyjs einnehmende Schönheit macht es bedenklich. Die Lebensbeschreibung ist zu schön, um lebenswahr zu sein. Und wenn wir bedenken, daß Kovalin'skyj ein Freimaurer, daß er in der mystischen Literatur sehr belesen war (so erwähnt er beispielsweise selbst in der Biographie Skovorodas u. ä. ein Gespräch mit ihm über St. Martin, beruft sich auf den Schweizer Mystiker Dutoit, auf Philo, Plato, Tacitus, Xenophon usw.), daß er auch sonst viel gelesen hat, daß er vor allem auf seinen jahrelangen Auslandsreisen auch reichlich Gelegenheit hatte, sich die westliche Literatur in bedeutendem Umfange anzueignen, so wachsen die Bedenken bis zu starken Zweifeln an. Man darf darum wohl vermuten, daß Kovalin'skyj bei der Abfassung seiner Schrift durch die mystische Literatur beeinflusst wurde. Die äußeren Daten müssen allerdings im großen und ganzen stimmen. Manches läßt sich aufgrund anderer Quellen ergänzen oder nachprüfen. Was wir so erhalten, ist aber doch nur das Gerüst einer Biographie Skovorodas, die unsere Vorstellungen, die wir aus seinem Werke von ihm gewonnen haben, keinesfalls ergänzen und mit lebendigem Inhalt füllen kann.

Andere „Erinnerungen“ an Skovoroda sind durchwegs von Menschen geschrieben, die ihn zu seinen Lebzeiten gar nicht näher gekannt haben und die ihre Aufgabe von vornherein darin sahen, eine möglichst lesenswerte, ja amüsante Darstellung dieses „Sonderlings“ zu geben ... Als man dreißig Jahre später daran ging, die Materialien über Skovoroda (unter anderem die über ihn im Volke lebenden Erzählungen) zu sammeln, da hatte man es eigentlich schon mit einer „Skovoroda-Legende“ zu tun. Wenn darum eines

dieser Zeugnisse im Widerspruch steht zu Behauptungen Kovalinśkyjs oder über sie hinausgeht, so befinden wir uns in der Verlegenheit, keinen Anhalt dafür zu haben, welcher Seite mehr Glauben zu schenken ist; denn die Behauptungen Kovalinśkyjs können nie als ganz sicher und vollständig angesprochen werden.

So darf man sich in einer Biographie Skovorodas nur auf einige wenige sichere Tatsachen beschränken.

Skovoroda wurde in einer Kosaken-Familie im Dorf Černuchy im Gouvernement Poltava am 22. November 1722 geboren. Die von Historikern aufgefundenen Erwähnungen über die Eltern und Verwandte Skovorodas zeigen, daß er zwar einer ärmeren Kosakenschicht angehörte, aber jedenfalls doch einer freien und ökonomisch unabhängigen Schicht der ukrainischen Bevölkerung. Es gab auch recht vermögende Kosaken in Černuchy, zu denen auch ein Onkel Skovorodas gehörte, der am Hofe in Petersburg eine Stelle bekleidete; ein Bruder Skovorodas studierte Mitte des 18. Jahrhunderts am Gymnasium in Breslau, was allerdings vielleicht durch die Hilfe eines Mäzens ermöglicht wurde. Das Gouvernement Poltava — die Heimat Skovorodas — ist die Gegend, die in so großer Zahl bedeutende Ukrainer hervorgebracht hat; um nur einige zu nennen: den berühmten Dichter Gogol', den Moskauer Philosophen und Lehrer von bedeutenden russischen Denkern, z. B. Vladimir Solov'ev, P. Jurkevych, die anderen bedeutenden ukrainischen Dichter und Historiker usw. Die Frage, ob das Blut, die geschichtlichen Verhältnisse oder aber die Landschaft entscheidend darauf eingewirkt haben, können wir hier nicht entscheiden. Die Ukraine (an erster Stelle die Poltavaer Landschaft) wird in der russischen, ukrainischen und polnischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts immer wieder als ein schönes und idyllisches Land gepriesen, als das Land der Lieder und der üppig-schönen Natur. Auch in der Dichtung Skovorodas leben die Erinnerungen an diese schöne Landschaft fort. Später schreibt er einmal über eine malerische Gegend in der Umgebung Charkovs: „Das Land ist mit Wäldern, Hügeln, Quellen, Gärten geschmückt. An einem ähnlichen Ort wurde ich geboren . . .“ — Die Ukraine stand im 18. Jahrhundert auf beträchtlicher kultureller und wirtschaftlicher Höhe. Wir besitzen z. B. eine Liste der Dorfschulen (meist an den Kirchen) in der Ukraine des 18. Jahrhunderts. Im Bezirk Černuchy gab es allein elf Dorfschulen, von welchen sich mindestens eine im Dorfe selbst befand; — Černuchy war übrigens ein größeres Dorf, wo jährlich vier Jahrmärkte stattfanden, zu welchen sogar Kaufleute aus Kiev kamen. Skovoroda hat wahrscheinlich eine der Dorfschulen besucht, wo er lesen, schreiben und Kirchengesang lernte. Denn schon im Jahre 1738/39 studierte er an der Kiever Akademie, an dieser damals einzigen ukrainischen Hochschule, die trotz ihrer theologischen Aufgaben auch eine Bildungsstätte für die bürgerlichen und adligen Jünglinge war, die gelegentlich sogar von Ausländern aufgesucht wurde. In der Art der Jesuitenschulen aufgebaut, hat die Kiever Akademie doch — abgesehen von den theologischen Fächern —

die Möglichkeit gehabt, ihren Lehrern etwas mehr Freiheit in der Wahl der geistigen Richtung, der sie sich anschließen wollten, zu lassen, was vor allem im philosophischen Unterricht zur Geltung kam: in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts konnten hier als Philosophielehrer neben Aristotelikern Cartesianer und Wolffianer wirken.

Zu jener Zeit regierte in Rußland die Tochter Peters I. Elisabeth (1740-1760). Anfang der 40er Jahre waren die ukrainischen Elemente am Hofe recht stark. Die fröhliche Kaiserin liebte vor allem die Kunst des Gesanges. Die Hofmusik (u. a. auch die westliche) blühte damals auf, wobei die ukrainischen Chöre eine hervorragende Rolle spielten. Skovoroda, der eine gute Stimme hatte und auch sonst musikalisch war, wurde 1742 aus der Akademie geholt — vielleicht durch Vermittlung seines obenverwähnten Onkels, Poltavcev — und einem Hofchor zugeteilt, kehrte aber nach zwei bis drei Jahren wieder an die Akademie zurück, wo er noch sechs Jahre lang in den Hochschulklassen zu lernen hatte. Der Zeit seiner letzten Studienjahre gehört auch ein Manuskript an, welches er zusammen mit anderen Schülern der Akademie abgeschrieben hat: eine Abschrift des im 17. Jahrhundert von einem deutsch-ukrainischen Gelehrten, Adam von Zernikow, verfaßten Werkes „De processione Spiritus Sancti“; auf den Blättern dieser Abschrift steht auch die Unterschrift Skovorodas: „Gregorius Skovoroda“. Man darf annehmen, daß Skovoroda sich zu jener Zeit sein vorzügliches Latein (die Unterrichtssprache an der Akademie) angeeignet hat. Ebenso wird er wohl damals Griechisch, das er später in Charkov vortrug, und Deutsch, das er nach zuverlässigen Zeugnissen gut beherrschte, erlernt haben. Dagegen ist neuerdings erwiesen worden, daß seine Kenntnisse des Hebräischen über Anfänge nicht hinausgingen. Unter den Professoren der Akademie zu Skovorodas Zeiten muß man besonders Georgij Konyskýj und Mychajlo Kazačynskýj hervorheben. Bei Konyskýj, einem glänzenden Prediger, der auch Dichter war, hat Skovoroda wahrscheinlich die philosophischen Fächer — Logik, Ethik, Physik, Metaphysik — gehört; Kazačynskýj, einen Schüler deutscher Universitäten (Leipzig), kann er nur außerhalb seiner Studien kennengelernt haben. In seinen Werken erwähnt Skovoroda auch noch andere ukrainische Theologen der Zeit, wie Theophan Prokopovyč und V. Laščevskýj, und zitiert ihre Gedichte (Bruchstücke aus ihren geistigen Schauspielen u. a.). Man hat den Eindruck, daß Skovoroda der Akademie und seiner Studienjahre dort sich immer dankbar erinnerte. Er gehörte eben diesem geistigen Kreise der Kiever Akademie mit ihrer lateinischen Gelehrsamkeit, mit ihrer geistlichen Barockdichtung, ihrem polemischen Schrifttum und ihrem Kunstgeschmack selbst an ... Auf dieser Grundlage hat er sich weiterentwickelt ...

Skovoroda hat seine Studien nicht abgeschlossen ... Gewöhnlich machten nur diejenigen Schüler einen Studienabschluß in der Akademie, die eine geistliche Laufbahn wählen wollten. Die Schüler aus dem weltlichen Stand — und das war damals fast die Hälfte aller Schüler — hatten einen solchen

Abschluß nicht nötig, denn die Akademie konnte ihnen keinerlei Sonderrechte im Leben verschaffen. Skovoroda trat aus der letzten theologischen Klasse aus. Er kehrte aber nicht nach Hause zurück; sein Vater war inzwischen gestorben, sein Bruder war schon fast seit seinem Eintritt in die Akademie in Petersburg, so daß wahrscheinlich nur seine Mutter allein noch zu Hause zurückgeblieben war. Wie Kovalinśkyj mitteilt, „wollte Skovoroda fremde Länder sehen“. Er benutzte dazu die erste Gelegenheit und nahm die Stelle eines Klerikers (wahrscheinlich eines Kirchenlektors) bei einer russischen Mission in Ungarn (in Tokay), die dort die russischen kaiserlichen Weinberge verwaltete, an. Hier blieb er etwa zwei Jahre. Nach den Berichten Kovalinśkyjs soll er Wien, Budapest und Preßburg, auch „andere“ „benachbarte“ Orte besucht haben, „wo er zunächst die Menschen kennen lernen wollte, die zu jener Zeit durch ihr Wissen und ihre Gelehrsamkeit berühmt waren“; er habe seine Sprachkenntnisse (der deutschen und lateinischen Sprache) dazu benutzt, „um die Bekanntschaft und die Freundschaft der Gelehrten und damit auch Kenntnisse, die er zu Hause nicht erwerben konnte, zu gewinnen“. Spätere, aber unzuverlässige Nachrichten wollen auch von Reisen oder Fußwanderungen Skovorodas durch ganz Deutschland und sogar nach Italien, vom Studium in Halle usf. wissen. Man nennt dabei als Skovorodas Lehrer Christian Wolff (gest. 1754), der allerdings nicht mehr in Halle tätig war und der als ein ausgesprochener Vertreter der Aufklärung für die Entwicklung der Weltanschauung Skovorodas kaum eine Bedeutung haben konnte.

Ganz ohne Zweifel sind aber diese Wanderungen nur legendär! Kovalinśkyj selbst hat Europa viel bereist und hätte deshalb von Skovoroda leicht erfahren können, wo der gewesen war, und hätte uns diese Angaben auch übergeben, — wenn nur Skovoroda wirklich solche Wanderungen gemacht hätte. Unter „Umgebungen“ von Budapest, Wien und Preßburg sind wahrscheinlich nur die nächsten Umgebungen zu verstehen. Wahrscheinlich hat Skovoroda auch die damalige Universitätsstadt Trnava in der Slowakei besucht, wo er u. a. auch slawische Professoren treffen konnte; die damals einzige ungarische Universität wurde aus Trnava 1777 nach Budapest verlegt. Kovalinśkyj könnte den Namen Trnava (lat. Tyrnavia) leicht vergessen haben. Man dürfte auch daran denken, daß Skovoroda Breslau, wo sein Bruder (ob damals?) studierte, besuchen konnte. Breslau kann aber kaum als zur „Umgebung“ von Budapest, Wien und Preßburg gezählt werden. Man wollte auch München unter „Umgebung“ Wiens verstehen. Über die vermeintlichen Reisen Skovorodas im Auslande hat aber nur Sinn, sich den Kopf zu zerbrechen, wenn man daran denkt, daß er im Auslande geistigen Einflüssen unterlag und geistige Richtungen kennenlernte, die nach Kiev keinen Eingang gefunden haben. Man hat aber in den Werken Skovorodas nie irgendwelche Momente aufzeigen können, die eindeutig die Rolle der Auslandsreisen in seiner geistigen Entwicklung erwiesen hätten. Ich habe zuerst gezeigt (schon 1929), daß Skovorodas Weltanschauung sich in

vielen Punkten mit der westlichen Mystik berührt. Aber wenn Skovoroda die Werke der Kirchenväter und der antiken Philosophen genauso gut in Kiev in der Bibliothek der Akademie wie in Wien, München oder Halle lesen konnte, so konnte er in Kiev auch die Werke der deutschen Mystiker der Neuzeit kennenlernen: die Werke der kirchlichen Mystiker gab es in den uns bekannten ukrainischen Bibliotheken der Zeit und die Werke etwa Böhmes hat in der 2. Hälfte des Jahrhunderts ein Skovoroda geistesverwandter Landsmann von ihm, ebenfalls ein Zögling der Kiever Akademie, S. Hamalija, ins Russische übersetzt. Man wollte durch die Reisen im Auslande die vermeintliche Nähe Skovorodas zur rationalistischen Philosophie und zur aufklärerischen Wissenschaft des 18. Jahrhunderts erklären; man hat aber dabei erstens die aufklärerische Weltanschauung in die Schriften Skovorodas gewaltsam hineingedeutet und zweitens vergessen, daß die Universitäten Wien und Trnava (und vielleicht noch mehr das damals noch universitätslose München) nichts Gemeinsames mit der Weltanschauung der Aufklärung hatten. Skovoroda hätte ohne Zweifel in Wien und andernorts von den Gelehrten zunächst die Theologen aufgesucht. Das wären katholische Theologen gewesen, die der modernen Wissenschaft gegenüber sicher noch viel weniger verständlich eingestellt waren als die Kiever Theologen, die doch eine protestantisch angelebte Theologie eines Prokopovyč hinter sich hatten! Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß der Zufall Skovoroda auf seinen Reisen ein paar mystische Werke in die Hände gespielt hat, oder aber, daß er im Auslande den einen oder anderen getroffen hat, der ihn auf diese Schriften aufmerksam machte. Darauf weist vielleicht die bis jetzt unbeachtet gebliebene Stelle hin, wo Skovoroda 1773 davon spricht, daß er schon *seit dreißig Jahren* (also etwa 1743) die Bibel lese. Soll das bedeuten, daß ein langjähriger Schüler einer Kirchenschule und dann der geistlichen Akademie wirklich erst mit seinem zwanzigsten Jahre angefangen hat, die Bibel zu lesen? Sollen diese Worte nicht vielmehr darauf anspielen, daß Skovoroda zu jener Zeit einen religiösen Umschwung erlebte, oder noch genauer, daß er seit jener Zeit, die ja gerade mit seiner Auslandsreise zusammenfällt, die Bibel „richtig zu lesen“, d. h. mystisch zu interpretieren, den in ihr verborgenen mystischen Sinn herauszulesen verstand? Diese Andeutungen über einen Umschwung im Leben Skovorodas sind das einzige Zeugnis, das uns mit einigem Recht Vermutungen über die Bedeutung seiner Auslandsreisen für seine geistige Entwicklung anstellen läßt. Vielleicht beruht auch auf den Erfahrungen dieser Reisen die Vorliebe Skovorodas für die Deutschen; wenn er später von „seinen lieben Deutschen“ sprach, müssen es entweder seine literarischen Sympathien für die Deutschen oder aber seine Bekanntschaften, die er auf einer Auslandsreise machte, sein, die darin anklingen. So beruht eigentlich alles, was wir über Auslandsreisen Skovorodas zu sagen haben, durchwegs auf Vermutungen.

Nach zweieinhalb Jahren war Skovoroda wieder in der Heimat. Seinen guten Ruf, den er sicher schon von seinen Studienjahren her als gebildeter

und begabter Mensch genoß, werden jetzt wahrscheinlich Gespräche mit Freunden und Bekannten, zu denen auch Priester und Kirchenfürsten gehörten, noch befestigt haben. Denn bald darauf wurde er als Lehrer der Dichtkunst an das geistliche Seminar in Perejaslav in der Ukraine berufen. Da er aber in der Dichtkunst ganz ungewöhnliche Ideen vertrat (die Analyse der Dichtkunst Skovorodas läßt vermuten, daß er vor allem Neuerungen in den Reimen anstrebte: die männlichen Reime mit den weiblichen für gleichberechtigt hielt und die „unvollkommenen Reime“ einführen wollte; für die Annahme, daß er Gedanken des großrussischen Verstheoretikers Lomonosov übernommen hätte, fehlt jeder Anhaltspunkt), kam er in Konflikt mit dem Bischof, welchem die Anstalt unterstellt war. Nach einer scharfen brieflichen Antwort Skovorodas, der seine Ideen nicht aufgeben wollte und sich über den Bischof, der nicht bloß ein kirchlicher Würdenträger, sondern auch ein Gesetzgeber der Dichtkunst sein wollte, lustig machte: „*alia res sceptrum, alia plectrum*“ – verlor er seine Stelle. Ohne jegliche materiellen Mittel kam er in eine unerträgliche Lage, das scheint die Zeit zu sein, wo er zum ersten Male im Leben harte Proben zu bestehen hatte, – er selbst sagte später, daß er in dieser Zeit gelernt habe, Leiden zu ertragen. Er wird dann Hauslehrer in einer reichen Gutsbesitzerfamilie der Gegend, verliert aber auch diese Stelle nach einigen Monaten. Ende 1754 oder Anfang 1755 reist er mit seinem Freund Volodymyr Kaligraf, der Professor der Theologie an der Moskauer Akademie soeben geworden ist, nach Moskau. Obwohl man versuchte, ihn für die Moskauer Akademie zu gewinnen, kehrt er bald nach Perejaslav zurück, wo ihn der Gutsbesitzer, bei dem er Hauslehrer gewesen war, wieder bei sich haben wollte. Und Skovoroda bleibt jetzt volle vier Jahre bei ihm auf dem Lande. Neben seiner Lehrtätigkeit findet er auch Zeit zum Dichten; einige Lieder seines „Gartens der göttlichen Lieder“ gehören dieser Zeit an. Über das Leben Skovorodas zu dieser Zeit berichtet Kovalinśkyj, allerdings in recht allgemeinen Redewendungen: „Die Einsamkeit führt zum Denken. Skovoroda widmete sich der Philosophie, dem Suchen nach der Wahrheit. Wenn er von seinen Pflichten frei war, ging er oft in die Felder, in die Wälder, in die Haine, um zu denken. Die Morgenröte war seine Gefährtin auf den Spaziergängen und die Wälder die Teilnehmer seiner Freuden“. Skovoroda trug sich wohl mit dem Gedanken, diesen oder jenen Lebensweg zu wählen, hat nach reifer Überlegung aber sie alle ablehnen müssen. „Er entschied sich zu keinem Stande, entschloß sich aber in seinem Herzen, sein Leben durch Mäßigkeit, Genügsamkeit, Keuschheit, Demut, Fleiß, Geduld, Gutmütigkeit, durch einfache Sitten, durch Aufrichtigkeit auszuzeichnen, alles eitle Streben, alle Sorgen um Vermehrung des Eigentums, alle Bemühungen um das Überflüssige aufzugeben“.

Den Wendepunkt des geistigen Lebens Skovorodas bildete zu jener Zeit nach Kovalinśkyj ein Traum, den Kovalinśkyj – wie er behauptet – mit Skovorodas eigenen Worten erzählt: „Um Mitternacht am 24. November 1758 träumte ich, daß ich verschiedene Arten des menschlichen Lebens

an verschiedenen Orten beobachtete. An einem Ort, wo ich war, gab es kaiserliche Paläste, Gewänder, Musik, Tanz; die Liebenden sangen, beschauten sich in Spiegeln, liefen von einem Zimmer ins andere, nahmen ihre Masken ab, setzten sich auf reiche Betten usf. Von da aus führte mich eine Kraft zum einfachen Volke, wo dasselbe geschah, nur in anderer Art und Weise. Die Menschen gingen mit Gläsern in den Händen durch die Straßen, lärmend, frohlockend, schwankend, so wie es das einfache Volk tut; auch hier wurde Liebesangelegenheiten in ähnlicher Weise nachgegangen. Hier stellte man in einer Reihe die Männer und in der anderen die Frauen auf, um zu sehen, wer schön, wer einem anderen ähnlich sei und ihm ein Gefährte sein könne. Von da aus ging ich in die Herbergen, wo ich von Pferden, Gespannen, Heu, Geldgeschäften, Streitigkeiten usf. hörte. Endlich führte mich die [geheime] Kraft in einen großen und herrlichen Tempel, wo ich mit einem Diakon am Tage der Herabkunft des hl. Geistes die Messe las — — — Ich selbst erlebte, wie ich mit dem Diakon mich vor dem Altar bis zur Erde niederbeugte, die süßeste Freude, welche ich nicht beschreiben kann. Aber auch hier zeigten sich die menschlichen Laster. Der Geiz geht mit einem Geldbeutel herum und bleibt auch einem Priester nicht fern — — — Von den Fleischspeisen, die in ganz nah am Tempel gelegenen Gemächern, zu denen vom Chor aus viele Türen führten, verzehrt wurden, drang der Geruch bis zum heiligen Altar. Da sah ich Furchtbares. Da das Fleisch der Vögel und Tiere für alle nicht ausreichte, haben sie einen in ein schwarzes Gewand gekleideten Menschen mit nackten Knien und in ärmlichen Sandalen getötet, und sie hielten ihn am Feuer mit ihren Händen und brieten seine Knie und Waden, und das Fleisch mit dem geschmolzenen Fett schnitten sie ab, bissen es ab und fraßen es; dabei taten sie, als ob das ein [Opfer]dienst wäre. Ich konnte den Gestank und den grausamen Anblick nicht ertragen und ging heraus. Dieser Traum hat mich ebenso erquickt wie erschreckt.“ Dieser Traum hat in seiner Thematik auffallenderweise eine große Ähnlichkeit mit solchen „Wanderungen durch die Welt“, wie „Peregrinus“ von Johann Valentin Andreä oder mit dem „Labyrinth der Welt“ des Comenius, so daß man beinahe an den literarischen Ursprung dieser Seite glauben könnte. Andererseits aber können wir kaum glauben, daß ein treuer, verehrungsvoller Jünger, wie Kovalinskij es war, seinem Meister seine eigene literarische Erfindung unterschieben könnte. Dieser Traum, der ohne Zweifel in sich verschiedene Fäden des inneren Lebens Skovorodas verbindet, konnte leicht zu seiner letzten Entscheidung führen, zur Abwendung von allen weltlichen Lebenswegen, zu einer Wendung zur „spiritualistischen“ Ablehnung der „Welt“ überhaupt. Genauso wie für Comenius die ganze Hoffnungslosigkeit des Lebens innerhalb des Labyrinths der Welt sich darin zeigt, daß der weise Salomo und seine Genossen gesteinigt worden sind, und daß darin die Welt ihre Abneigung dem „pansophischen“ Ideal gegenüber zum Ausdruck gebracht hat, genauso kommt Skovoroda die Unvereinbarkeit seiner Lebensideale mit denen der Welt zum Bewußt-

sein, als er den „Diener Gottes“ geschlachtet und aufgefressen sieht. Dieser arme Diener Gottes ist in irgendeinem Sinne ein Doppelgänger von Skovoroda selbst; denn für Skovoroda ist das Mönchtum – wohl das „innere“ Mönchtum, nicht die äußerliche Form des Klosterlebens – eine, vielleicht die wesentlichste Form der Nachfolge Christi: „Christus war ein Mönch“, lesen wir etwas später in einem Brief Skovorodas. So ist diese Vision gewissermaßen eine Vorahnung der Vision des zum Verbrennungstode verurteilten Christus in dem „Großinquisitor“ Dostojewskijs oder aber ein Nachklang solcher Themen der spiritualistischen Mystik, wie der „Paradoxa“ 15-17 von Sebastian Franck: „Gott ist der Welt Teufel, Christus der Welt Antichrist . . . Gott ist der Welt Gegensatz und Widerpart“. Die Welt legt sich selbst als die „teuflische Welt“ aus, indem sie sich gegen ihren Gott auflehnt. Kam dieser Traum wirklich für Skovoroda selbst unerwartet, so war das eine Erleuchtung, ein Blitz, der sein Innerstes traf, sicher vieles in ihm einäschern mußte. Das Schicksal Skovorodas war damit festgelegt, seine Beziehung zur Welt und sein Weg in ihr eindeutig bestimmt . . . Mit der „teuflischen Welt“ hatte Skovoroda von jetzt an nichts mehr zu tun, in ihr nichts mehr zu suchen.

Vorläufig aber bleibt er noch bei seiner pädagogischen Tätigkeit. Der Unterricht seines Privatschülers ist freilich schon beendet (1759). Er wird aber dann vom Bischof Mytkevych aufgefördert, Professor der Dichtkunst am Charkover Kollegium zu werden. Skovoroda nimmt die Stelle an. Nach einem Jahr versucht aber sein alter Freund Jakubovyč, ein dem Bischof nahestehender Abt, ihn zu überreden, Mönch zu werden. Diesen Vorschlag hat Skovoroda scharf abgelehnt und darauf Abschied von der Schule genommen. Er lebte jetzt längere Zeit in der Waldeinsamkeit bei einem seiner neuen Freunde – in diesem Zusammenhang spricht Kovalinskyj zum ersten Male von den „Freunden“ und „Bekannten“ Skovorodas gewissermaßen wie von einer Gemeinde. Skovoroda widmete sich jetzt geistlichen Übungen und der schriftstellerischen Tätigkeit. Er sagt sich aber – wie auch während seines späteren Lebens – von der menschlichen Gesellschaft nicht los. Als er bei einem Besuch in Charkov erfährt, daß der Neffe eines seiner Freunde, sein späterer Biograph Michail Kovalinskyj, am Kollegium studiert, kehrt er, da er den Jungen lieb gewonnen hat, dorthin zurück. In einer der jüngeren Klassen unterrichtet er jetzt Griechisch. Von 1762 bis 1764 bleibt er dort. Das ist die Zeit seiner Freundschaft mit dem Jüngling Kovalinskyj, dem er seine Ansichten entwickelt, ihm fortwährend behilflich ist, ihn privat im Griechischen unterrichtet, mit ihm zusammen liest und oft Briefe an ihn schreibt. 1764 begleitet ihn Skovoroda nach Kiev, wo Kovalinskyj ein Gespräch Skovorodas mit den Mönchen mit anhört, in welchem man wieder versuchte, Skovoroda zu überreden, Mönch zu werden. Aber auch diesmal lehnt dieser den Vorschlag entschieden ab. Denn für ihn ist das Mönchtum (wenigstens gelegentlich) nur ein Versuch der Welt, einen Menschen „durch das Heilige [die Religion] in ihre Netze zu locken“. Nach

zwei Monaten kehrte Skovoroda wieder nach Charkov zurück. Die Professur am Kollegium nahm er aber nicht wieder auf. Jetzt ist er aber eine so berühmte Persönlichkeit in Charkov, daß der neue Gouverneur ihn für irgendeinen Lehrposten zu gewinnen sucht. Wir besitzen Dokumente, die zeigen, daß der Gouverneur Ščerbinin Skovoroda die Vorlesungen über Ethik an der „Schule für adlige Jünglinge“ 1768 beinahe aufgezwungen hat. Diese Vorlesungen Skovorodas sind in einer Zusammenfassung erhalten geblieben, und man kann in ihnen im Keime schon die ganze mystische Weltanschauung Skovorodas, wie wir sie aus den Schriften der späteren Jahre kennen, finden. Der neue Bischof — Mytkevych war inzwischen gestorben — war mit der neuen Unterrichtsart aber unzufrieden; von ihm zur Rede gestellt, soll Skovoroda geantwortet haben, seine Vorträge ~~mussten~~ sich auch von den üblichen unterscheiden, weil sich auch der Adel äußerlich und innerlich vom geistigen Stande unterscheidet. „Nach dieser Antwort verstummten alle“ — berichtet Kovalinskyj. Aber trotzdem kann es mit dieser Unzufriedenheit des Bischofs zusammenhängen, daß Skovoroda schon 1769 auch diese Stellung aufgab. Damit beginnt der letzte Abschnitt seines Lebens.

„Skovoroda ging in die tiefe Einsamkeit“ — schreibt Kovalinskyj. Er zieht in ein einsames Imkerhaus mitten in ~~einem~~ dichten Walde in der Nähe von Charkov. Hier schreibt er seine ersten Dialoge. Von dieser Zeit ab führt er ein Vierteljahrhundert lang ein ständiges Wanderleben; Unterkunft findet er bei diesem oder jenem Freund aus den Kreisen der Gutsbesitzer, meist aber wohnt er — wenigstens im Sommer — in der freien Natur oder in Klöstern, vor allem in den idyllisch gelegenen Klöstern der Charkover Gegend, wo er auch mehrere Freunde und Schulkameraden hatte. Aber auch Charkov meidet Skovoroda keinesfalls. Auch Kiev besuchte er 1770 wieder. Er wandert oft zu Fuß; in den späteren Jahren seines Lebens macht er Wanderungen, zu welchen er volle Monate braucht, — so z. B. nach Taganrog am Asowschen Meer oder zu seinem Freund Kovalinskyj in das Gouvernement Orel. In der Einsamkeit arbeitet er an seinen Werken, die er mit seiner kalligraphischen Handschrift selbst abschreibt und überallhin an seine Freunde verschiebt. Er schreibt auch Briefe, die aber wenig Persönliches enthalten, weil sie ebenso wie die Schriften ganz der Propaganda seiner Ideen gewidmet sind. Es bildet sich eine ausgedehnte Skovoroda-Gemeinde, das Wort „Gemeinde“ nicht im Sinne irgendeiner Organisation in der Art etwa der Freimaurer, die zu jener Zeit in Rußland und in der Ukraine aufkamen, verstanden, sondern eine „unsichtbare Gemeinde“ der Freunde und Verehrer Skovorodas. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß Skovoroda sich selbst als „Starčik“ bezeichnet und von anderen bezeichnet wird, ein Wort, das an die russischen Starzen erinnert: der Erneuerer des russischen Starzentums Paisij Velyčkovskyj war übrigens ein näherer Landsmann Skovorodas, Zögling derselben Kiever Akademie, geboren und gestorben im selben Jahre wie Skovoroda. Skovoroda spielt für seine nächsten Freunde

dieselbe Rolle des „geistigen Vaters“ wie die Starzen für ihre Jünger. Skovoroda ist zu jener Zeit „berühmt“ im buchstäblichen Sinne dieses Wortes, — man wollte ihn sehen, hören, — sogar Menschen, die mit seiner Gesinnung und seiner Weltanschauung nichts zu tun hatten. Vielleicht nur deshalb nahm seine Flucht aus der Gesellschaft zuweilen etwas übertriebene, anekdotenhafte, ungewöhnliche Formen an. Er wollte sich verstecken und verbergen. Viele Anekdoten hierüber hat die „Skovoroda-Legende“ sicher erst später erfunden. Jedenfalls geht Skovoroda Wege inneren Lebens, auf welchen ihm sogar niemand von seinen Freunden folgen kann. In diesem Sinne ist er wirklich sehr „einsam“.

Darf man den Abschied Skovorodas von der Welt in den Termini der christlichen Mystik als „Reinigung“, als „Katharsis“ bezeichnen, so erlebt er zu jener Zeit diesen ekstatischen Zustand der Erleuchtung und der Einigung mit der Gottheit, dessen Beschreibung uns Kovalin'skyj auch hinterlassen hat und von dem wir später sprechen werden. Das Leben Skovorodas ist jetzt ein „inneres Klosterleben“, wie er auch früher schon seine Lebensart als eine Art „Mönchstum“ betrachtete. Kovalin'skyj beschreibt das Leben Skovorodas in dieser Zeit an einer Stelle seines Werkes, die aber sichtlich literarisch zu stark beeinflußt ist. Trotzdem aber bringen wir hier diese Stelle, die jedenfalls für die Skovoroda-Legende sehr charakteristisch ist. „Die Philosophie, die im Herzen Skovorodas eingezogen ist, brachte ihm ein so großes Glück, wie es für ein irdisches Wesen nur möglich ist. Er war frei von den Ketten jedes Zwanges, jeder Eitelkeit, jeder Bemühungen und jeder Sorge, er fand alle seine Wünsche erfüllt, weil sie so beschränkt waren. Er hatte Freuden, die mit denen keines glücklichen Menschen zu vergleichen sind, da er sich nur um die Verminderung seiner Bedürfnisse und nicht um ihre Vergrößerung sorgte. — Wenn die Sonne die unzähligen Kerzen auf dem smaragd-grünen Teppich anzündete und mit freigiebiger Hand das Mahl für seine Sinne gab, nahm er den Becher der Freuden, die mit keinen Lebenssorgen, die mit keinen leidenschaftlichen Seufzern, die mit keinen eitlen Zerstreuungen vermischt waren, und diese Freuden mit seiner hohen Vernunft kostend, sagte er in vollkommener Ruhe des Glücklicheins: Dank dem Seligen Gott, welcher das Notwendige leicht und das Schwere unnötig gemacht hat! — Wenn er, müde vom Denken, eine Abwechslung suchte, ging er zu einem alten Bienenvater, der in der Nähe in einer Imkerei lebte, nahm auch seinen Lieblingshund zur Gesellschaft mit und alle drei teilten untereinander das Abendbrot. — Die Nacht war für ihn die Ruhe von den Anstrengungen des Denkens, die unmerklich die körperlichen Kräfte erschöpften; und der leichte und ruhige Schlaf ließ in seiner Phantasie Bilder von der Harmonie der Natur aufsteigen. — Die Mitternachtszeit pflegte er dem Gebet zu widmen, das er inmitten des tiefen Schweigens der Sinne und der Natur mit dem Denken über Gott verband. Dann sammelte er alle Gefühle und Gedanken im Umkreis um sich selber und beschaute mit Richteraugen die finstere Wohnung seines irdischen Menschen und rief so

dem göttlichen Elemente in sich zu: erhebt euch, ihr faulen und immer niedersinkenden Gedanken meines Geistes! Steht auf und erhebt euch in die Höhe der Ewigkeit! Dann begann plötzlich ein Kampf und sein Herz wurde zum Schlachtfeld: die Selbstliebe erhob sich zusammen mit dem Fürsten dieser Welt, mit dem weltlichen Verstande, zusammen mit den Schwächen, die der menschlichen Vergänglichkeit eigen sind, und mit allem Irdischen und bekämpfte aus allen Kräften seinen Willen, um ihn gefangenzunehmen, sich auf den Thron seiner Freiheit zu setzen und dem höchsten Gott gleich zu werden. Der Gedanke an Gott dagegen bewog ihn zum ewigen, einen, wahren Guten, Überallseienden und Alleserfüllenden und zwang ihn, sich mit allen Waffen Gottes auszurüsten, um den Angriffen der Pseudoweisheit gegenüber standhalten zu können. Welcher Kampf! Wie viele Heldentaten! Die Dämonen lärmten und regten sich: man mußte wachen, stehen, tapfer sein. Himmel und Hölle kämpfen im Herzen eines Weisen, und darf er dann müßig, untätig sein, ohne Heldentaten zu vollbringen, ohne der Menschheit Nutzen zu bringen? So verweilte er über Mitternacht hinaus in einem Kriegskampfe gegen die Kräfte der finsternen Welt. — Der aufleuchtende Morgen bedeckte ihn mit dem Glanz des Sieges und im Geiste [diesen Sieg] feiernd ging er in die Felder hinaus, sein Dankgebet mit der ganzen Natur zu teilen“.

Im letzten Jahr seines Lebens macht Skovoroda auch seinen letzten Besuch bei Kovalinśkyj. 1794 kam er auf dessen Gut im Gouvernement Orel und verblieb dort drei Wochen. Trotz der Überredungsversuche Kovalinśkyjs fuhr er in die Ukraine zurück. Seine letzte Unterkunft fand er auf dem Gute seines Freundes Kovalevśkyj. Eine andere Quelle bringt uns Nachrichten über seine letzten Tage dort. „Ein kleines, freundliches Zimmer, mit dem Blick in den Garten, war seine letzte Unterkunft. Freilich war er nicht oft im Zimmer: entweder sprach er mit dem Gutsbesitzer, einem alten, guten, frommen Manne, oder er ging im Garten und in den Feldern spazieren.“ Es war ein schöner Oktobertag. Die Nachbarn waren gekommen, um seinen Gastgeber zu besuchen und auch Skovoroda selbst zu hören. „Beim Mittagessen war Skovoroda ungewöhnlich froh und gesprächig, scherzte sogar, erzählte von seiner Vergangenheit, über seine Wanderungen, von den schweren Tagen seines Lebens“. Nach dem Essen ging er unbemerkt aus dem Zimmer. Als Kovalevśkyj am Abend ging, um Skovoroda zu suchen, „fand er ihn unter einer schattigen Linde. Die Sonne ging unter, ihre letzten Strahlen drangen durch das dichte Laub! Skovoroda hatte einen Spaten in der Hand und schaufelte eine Grube, ein enges und langes Grab. Am Abend wartete man vergeblich auf ihn, am nächsten Morgen kam er auch zum Tee nicht, als der Hausherr ihn in seinem Zimmer aufsuchte, war Skovoroda schon tot“. Das war am 29. Oktober 1794.

Begraben wurde er an einer Stelle im Garten, wo er am frühen Morgen Flöte zu spielen pflegte, am Ufer eines Teiches. Nach zwanzig Jahren wurden seine Überreste auf den Kirchhof überführt, wo sich noch heute sein

Grab befindet. Auf seinem Grabstein sind die Worte zu lesen: „Die Welt wollte mich fangen, doch das gelang ihr nicht.“ Diese Worte geben wirklich die beste Wesensbestimmung von Skovorodas Leben.

2. Die geistige Umwelt

Wenn wir in unsere Darstellung der Gedanken Skovorodas so viele Parallelen aus der Geschichte der christlichen Mystik — nicht zuletzt der Mystik des Abendlandes — hineingewoben haben, so kam es uns nicht darauf an, durch diese Parallelen „Entlehnungen“ und „Beeinflussungen“ beweisen zu wollen. Es läßt sich aber nicht bestreiten, daß mehrere der angeführten Schriftsteller Skovoroda zugänglich waren und er sie möglicherweise gekannt hat. Darauf soll im folgenden noch näher eingegangen werden.

Unmittelbare Hinweise auf die Lektüre Skovorodas sind leider nur von Kovalinśkyj gemacht worden. Skovoroda spricht aber selbst in einem Gedicht von seiner kleinen „auserlesenen Bibliothek“, welche aus „von Wenigen gelesenen Büchern“ bestehe und die er auf seinen Wanderungen bei sich habe. Eine Person in einem Dialog Skovorodas spricht auch von einem „geliebten Büchlein, das ich immer mit mir trage“ und dessen Inhalt, wie aus dem Dialog hervorgeht, mystisch-belehrend ist. Skovoroda zitiert selten; von vielen Denkern, die wir in seinen Schriften „zitiert“ treffen, ist nichts erhalten geblieben (Thales, Pythagoras, Sokrates). Skovoroda selbst übersetzte (richtiger: arbeitete um) Cicero und Plutarch. Diese Übersetzungen sind leider bis jetzt noch nicht gedruckt . . . Kovalinśkyj erwähnt in seiner Liste der Lieblingsschriftsteller Skovorodas Plutarch, Philo, Cicero, Horaz, Lukian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Nilus, Dionysios (den Pseudo-Areopagiten), Maximus Confessor „und von den neueren die entsprechenden“. Gerade diese „Entsprechenden“ hätten uns am meisten interessiert! . . . Nur aufgrund der in die Augen springenden Parallelen im Stil und in den Gedanken können wir auf die Bekanntschaft Skovorodas mit Valentin Weigel (auch den Pseudo-Weigelianischen Schriften) und Angelus Silesius schließen. Die Bekanntschaft mit der Lektüre der ukrainischen Zeitgenossen Skovorodas kann uns auch zu weiteren Schlüssen verhelfen. Wir möchten hier auf die Kiever Gelehrsamkeit hinweisen als auf eine der Quellen, aus welcher wir unsere Vermutungen über die Reichweite der Lektüre Skovorodas schöpfen können.

Im weiteren zeigen wir die „innere Verwandtschaft“ Skovorodas mit der deutschen Mystik des Mittelalters und der Neuzeit. Hier wollen wir mindestens in den Hauptzügen die Daten von den Beziehungen der ukrainischen Theologie seiner Zeit zu der weltlichen, vor allem der mystischen Theologie und Philosophie, zusammenstellen.

Es genügt für unsere Zwecke, auf die mannigfaltigen Beziehungen der alten Ukraine zum Abendland hinzuweisen. Im Laufe des 16.-18. Jahr-

hundreds treffen wir einzelne Ukrainer — fast ausschließlich Theologen, die sich für die vielseitigen religiösen Kämpfe jener Zeit die dazu nötigen Kenntnisse in Westeuropa aneignen wollen — und manchmal gar ganze Gruppen ukrainischer Studenten — in Prag, Krakau, Wilna, Olmütz, Ingolstadt, Wien, Leiden, Breslau, Leipzig, Amsterdam, Paris, Oxford, Cambridge, Rom, Padua, Danzig, Königsberg, Halle, Göttingen, Edinburgh usw. Sie brachten nicht nur eine gewisse wissenschaftliche Bildung, sondern auch Bücher und Manuskripte mit in die Heimat zurück. An den beiden ukrainischen theologischen Hochschulen — in Ostroh (1580 bis etwa 1608) und in Kiev (ab 1644) wurden neben den theologischen Studien auch andere, in erster Linie philosophische Studien betrieben. Wie beschränkt der Umfang dieser Studien auch sein mochte, — denn der Hauptzweck der beiden Schulen war ja die theologische Ausbildung von Kämpfern für die griechische Orthodoxie — so wurde dadurch doch bei den Schülern der Grund gelegt, der ihnen die selbständige Lektüre von philosophischen Werken ermöglichte. Die katholischen und die unierten Ukrainer suchten ihre theologische Ausbildung unmittelbar aus den westlichen Quellen zu schöpfen, ebenso auch die nicht sehr zahlreichen Protestanten. Jedenfalls bestanden auch auf ukrainischem Territorium katholische, unierte und eine Zeitlang sogar protestantisch-theologische Ausbildungsanstalten. Zahlreiche im Manuskript erhaltene gebliebene theologische und philosophische Vorlesungshandschriften in lateinischer Sprache geben Zeugnis von der Art und Weise der theologischen und philosophischen Bildung an diesen Schulen. Schon aus der ersten Zeit der Existenz der Kiever Akademie besitzen wir zufällige Nachrichten über die philosophische und theologische Lektüre, die dort benutzt wurde: Von dem Begründer der Akademie, Peter Mohyla, sind zwei Rechnungen erhalten geblieben über die in Polen angekauften Bücher. Mit der Zeit mehren sich solche und ähnliche Dokumente: zufällige Erwähnungen dieser oder jener Bücher in den polemischen Schriften der Zeit, Mitteilungen über Büchereinkäufe und gelegentlich zusammengestellte Kataloge von größeren und kleineren Privatbibliotheken der Kirchenfürsten, aber auch einzelner wissenschaftlich interessierter Persönlichkeiten aus anderen Kreisen. Aus der Zeit unmittelbar vor Skovoroda stammen einige Quellen dieser Art: zahlreiche Notizen im Tagebuch Jakiv Markovyčs, eines Schülers und Freundes von Theophan Prokopovyč, der Professor der Akademie und späterer Mitarbeiter Peters des Großen war, und die Kataloge der Bibliotheken: so von zwei Kirchenfürsten aus der Zeit Peters des Großen, vom eben erwähnten Prokopovyč und von Stephan Javorškyj. Die Bibliothek des zweiten befand sich zur Zeit, als Skovoroda Professor am Charkover Kollegium war, gerade dort, und obwohl Skovoroda damals schon ein fertiger Mensch war, kann er sie doch gelegentlich benutzt haben. Vor allem aber sind uns die Notizen Markovyčs und die Kataloge der Bibliotheken Javorškyjs und Prokopovyčs Unterlagen, um eine Vorstellung von einer für die Ukraine der damaligen Zeit typischen Auswahl der Lektüre zu erhalten.

Freilich sind alle unsere Quellen dieser Art nur mit Vorsicht zu benutzen. Einerseits sind sie sicher unvollständig. Ein Brand, der im 18. Jahrhundert die Bibliothek der Akademie vernichtete, trägt vielleicht die Hauptschuld daran. Aber auch die erhalten gebliebene Bibliothek Prokopovyčs, die größte ihrer Art — der Katalog umfaßt 3192 Nummern —, ist erst vor kurzem, wenn auch oberflächlich, untersucht worden, die Manuskripte der Vorlesungen, in welchen beiläufig auch Literaturhinweise enthalten sind (mindestens die Namen der theologischen und philosophischen Verfasser werden angeführt), werden nur äußerlich beschrieben, über den Inhalt der Manuskripte, die bis jetzt in Kiev in der Nationalbibliothek und in den anderen ukrainischen und russischen Bibliotheken aufbewahrt werden, wissen wir nur sehr wenig. Andererseits braucht die Erwähnung des einen oder anderen Schriftstellers oder sogar die Angabe einer bestimmten Schrift oder ein Zitat nicht unbedingt auf unmittelbarer Bekanntschaft zu beruhen — ein Zitat kann ebenso gut aus zweiter Hand entnommen werden, ein Name vom Hörensagen her bekannt sein. Deshalb haben alle unsere Schlüsse wenigstens zum Teil nur hypothetischen Charakter.

Von wesentlicher Bedeutung ist für uns allein die Feststellung, daß die — wenn auch vielleicht nur oberflächliche — Bekanntschaft mit der antiken, mittelalterlichen und neueren Philosophie in Kiev vielleicht viel weiter reichte, als man gewöhnlich annimmt. Wir wollen uns auf die Nennung der Namen beschränken; der leichteren Übersichtlichkeit wegen können wir sie — ohne Rücksicht auf die Zeit, zu der sie in unseren Quellen genannt werden (jedenfalls in dem Zeitraum zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert) — in einige Gruppen einteilen.

Von den Philosophen der Antike ist vor allem Aristoteles vertreten: mit dem „Organon“, der Physik, Metaphysik, Ethik, Politik und Rhetorik. Skovoroda selbst zitiert „Magna moralia“. Dann treffen wir nach Plutarchs „Moralia“ Philo von Alexandrien, Cicero, Seneca, Boethius, Julian Apostata . . . Auch Stobäus, Diogenes Laertius und die Pseudo-Galensche Geschichte der Philosophie werden erwähnt. Die Hinweise auf Plato sind selten. Hinreichende Berührungspunkte mit dem Platonismus bildeten aber die Werke Philos und die platonisierenden Kirchenväter, vor allem die „Areopagitica“ und Augustinus, einer der beliebtesten Schriftsteller der alten Ukraine. Außerdem stoßen wir vielfach auf Philosophen, die überhaupt nur aus zweiter Hand bekannt sein können, denn wir besitzen nichts oder nur Fragmente ihrer Werke: so Pythagoras, Demokritos, Sokrates, Zeno der Stoiker . . .

Was die Patristik betrifft, so kannte man selbstverständlich alle bedeutenden Kirchenväter. Nach dem heutigen Stande der Erforschung der Quellen ist es aber unmöglich zu sagen, wie weit und wie gründlich diese Bekanntschaft war. Nur das kann man mit Sicherheit behaupten, daß mehr und leichter die lateinischen Kirchenväter gelesen wurden und auch die griechischen oft in lateinischer Übersetzung. Vor allem ist Augustin ein sehr belieb-

ter Autor gewesen. Wir erfahren aus dem Tagebuch Jakiv Markovyčs, wie er — Jahrzehnte nach seinem Studium an der Kiever Akademie — wenigstens zeitweise seinen Augustinus immer wieder liest und aus ihm in sein sonst zu dieser Zeit nur mit geschäftlichen und gesellschaftlichen Aufzeichnungen gefülltes Tagebuch manches Zitat einträgt.

Schon durch das Bedürfnis, sich mit der katholischen Theologie auseinanderzusetzen, wird die Beschäftigung mit der scholastischen Literatur des Mittelalters erklärlich. Erstaunlicherweise waren nicht nur Vertreter der herrschenden Richtungen der Scholastik bekannt, sondern auch Vertreter der mystischen Richtungen und des späteren „Skotismus“. Wieder kann man ohne gründlichere Forschungen, die leider von niemandem gemacht worden sind, nicht sagen, wie weit diese Bekanntschaft auf selbständigem Studium beruhte und wie weit sie durch verschiedene Zitatensammlungen und Kompilationen vermittelt wurde (solche Zitatensammlungen sind auch in manchen Katalogen der ukrainischen Bibliotheken verzeichnet). Jedenfalls kann man voraussetzen, daß die Studien im Auslande, vor allem an den katholischen Schulen, eine gründlichere Kenntnis der Schriften Thomas' von Aquin vermittelten. Außer Thomas sind in unseren Quellen aber auch andere Namen zu finden: Albert der Große, Hugo de Saint Victor, Bonaventura, Duns Scotus, erwähnt wird auch Dionysius der Kartäuser; sicher waren auch etwa die Vertreter der Philosophie an der nahen Krakauer Universität gut bekannt. Interessant ist auch die Feststellung, daß Vertreter solcher Richtungen wie der Nominalismus bekannt waren. Bekanntschaft mit Raymundus Lullus vermittelte u. a. ein Zeitgenosse und Landsmann Skovorodas, Bohomo[d]levskyj, Professor an der Theologischen Akademie in Moskau, der sich in seinen Vorlesungen auf die „Ars magna“ stützte. Das Interesse an der arabischen und jüdischen Philosophie, aus der von den sogenannten „Verjudeten“ schon Ende des 15., Anfang des 16. Jahrhunderts einige Werke übersetzt wurden, fand auch in der Kiever Akademie einen Niederschlag.

Die Renaissance hat in der Ukraine auf verschiedenen Gebieten Anklänge gefunden, vor allem natürlicherweise in der Kunst. Uns interessiert hier vor allem das Schrifttum. Seit Ende des 16. Jahrhunderts werden im ukrainischen Schrifttum öfter die Schriftsteller der Renaissance erwähnt: man zitiert die Briefe Petrarcas, man übersetzt eine Novelle Boccaccios, man versucht, ein so umfangreiches Werk wie Tassos „Gerusalemme Liberata“ nachzudichten ... Der Einfluß der formalen Eigenart der Renaissance-Dichtung auf die ukrainische Dichtung jener Zeit (dieser Einfluß wurde größtenteils durch die polnische Literatur vermittelt) ist unverkennbar. — Auch in den theologischen und religiös-polemischen Schriften werden jetzt öfters Renaissance-Schriftsteller erwähnt und manchmal Zitate aus ihren Werken gebracht. Man erwähnt Laurentius Valla, Macchiavelli (seine Werke hat schon Mohyla angekauft), Gemistius Pletho, Pico della Mirandola, den Aristoteliker der Renaissance Zabarella und den Feind des

Aristoteles Peter Ramus, Cardanus, Giordano Bruno, Nicolaus von Cues, Erasmus (seine Werke wurden im lateinischen Sprachunterricht neben den Werken der klassischen Schriftsteller benutzt), Agrippa von Nettesheim, Jean Bodin, F. Bacon und J. Kepler, I. L. Vives . . .

Einige Schriftsteller, die wir soeben erwähnt haben, stehen schon an der Schwelle des Barock, bzw. mitten in der Barockkultur. Erinnern wir uns dessen, daß die Blüte der ukrainischen Kunst Barockkunst (Baukunst!), daß die ukrainische Dichtung des 17. bis 18. Jahrhunderts Barockdichtung war, so ist es nur natürlich, wenn wir die Einflüsse des Barock mit besonderem Nachdruck hervorheben müssen.

Dem 18. Jahrhundert, also der Lebenszeit Skovorodas, ist das Interesse an der Philosophie der Neuzeit eigen, obwohl es keinesfalls als ausgeschlossen gelten darf, daß dies auch schon im vorhergehenden Jahrhundert recht stark war, ohne aber daß es erkennbare Spuren in der Literatur hinterlassen hätte. Die Bekanntschaft mit Suarez ist eine Selbstverständlichkeit. Neben der katholischen Neo-Scholastik lernt man (wahrscheinlich recht früh) die protestantische Scholastik kennen (Melancthon, Alstedt und überhaupt die protestantische Theologie, — von Luther angefangen; eine größere Bedeutung für die Ukraine hatten, wie es scheint, Gerhard, Quinstädt, Buddeus). — Man begegnet dem Namen Descartes'; das Lehrbuch des Cartesianers Purchotius (Pourchot) ist eine Zeitlang Lehrbuch der Philosophie an der Akademie. An den politischen Ansichten Theophan Prokopovyčs sind Einflüsse von Hobbes und Grotius zu spüren. Eine lateinische Ausgabe von Hobbes finden wir in einer ukrainischen Bibliothek. Locke wurde an der Kiever Akademie 1689 übersetzt. Spinoza wird nur (wahrscheinlich ist er nur dem Namen nach bekannt) in der Schrift Prokopovyčs „De Atheismo“ erwähnt. Man kannte Comenius (auch seine mystischen und „pansophischen“ Schriften); ein Freund Skovorodas, der Moskauer Professor Volodymyr Kaligraf, ein Schüler der Kiever Akademie, war ein Verehrer Leibnizens; um die Mitte des Jahrhunderts werden die älteren Lehrbücher durch Baumeister oder Winkler ersetzt, — die Wolffsche Schule fängt also an, Boden zu gewinnen. In das 18. Jahrhundert gehört auch die sichere Bekanntschaft mit der Mystik der Neuzeit. Wie man früher Bernhard, Bonaventura, Tauler (man darf nicht vergessen, daß in den Ausgaben Taulers auch die Predigten Eckharts standen), „Imitatio Christi“ kannte, so lernte man jetzt Jakob Böhme kennen; die Schriften Skovorodas lassen es wahrscheinlich erscheinen, daß er Valentin Weigel und Angelus Silesius gelesen hat. „Weigelianer“ werden von einem Landsmann Skovorodas am Anfang des 18. Jahrhunderts erwähnt, und mindestens eine Schrift von Weigel wie auch von Angelus Silesius wurden Ende des 18. Jahrhunderts ins Russische übersetzt. Nicht ausgeschlossen sind auch weitere Einflüsse von vielen, besonders protestantischen Mystikern, die aber noch nicht untersucht worden sind . . . „Noch nicht“ — wie leider die meisten Fragen der ukrainischen Geistesgeschichte jener Zeit . . . So gab es auch eine handschriftliche Übersetzung der „Theo-

logia deutsch“; Arnds „Vom wahren Christentum“ war bekannt (u. a. in lateinischer Übersetzung; eine ukrainisch-kirchenslawische Übersetzung erschien in Halle 1735). Übersetzungen aus Böhmens Werken gab es in Rußland (wahrscheinlich auch in der Ukraine) schon an der Wende des 17.-18. Jahrhunderts. Wir haben auch schon solche Schriftsteller wie Nicolaus Cusanus und Agrippa von Nettesheim erwähnt. Auch die katholischen kirchlichen Mystiker der Neuzeit sind ohne Zweifel bekannt; wir treffen mindestens Werke von einigen von ihnen auf ukrainischem Boden: Maximilian Sandaeus, Blossius, die „emblematischen Mystiker“ . . . Man darf auch nicht vergessen, wie verbreitet die mystische Literatur in Großrußland zu Skovorodas Zeit war, wo nicht nur die Schriften von Weigel und Böhme, sondern auch von Böhme-Anhängern (Pordage!), Angelus Silesius, St. Martin, Oetinger, Ph. M. Hahn u. a. gelesen worden sind.

Mit diesen flüchtigen Bemerkungen haben wir den Umkreis abgesteckt, innerhalb dessen Skovoroda das Geistesleben des Abendlandes vermutlich gekannt hat und mit ihm verbunden war. Sein Leben gab ihm mehrfach Gelegenheit, diesen Umkreis noch zu erweitern.

Wenn wir also im weiteren sehen werden, daß die geistigen Verwandtschaftsbeziehungen Skovoroda in einem jeden Punkte mit dem Platonismus, mit den mystischen Kirchenvätern und mit der deutschen Mystik verbinden, so ist das kein Wunder, — diese Traditionen waren in der alten Ukraine stark genug, um sich einem mystischen Schriftsteller direkt als seine geistigen Ahnen aufzudrängen. Wenn Skovoroda seine Verbindungen in dieser Hinsicht vielleicht im Auslande noch ausdehnte und befestigte, so ist auch das durchaus verständlich.

Skovoroda gibt in seinen Schriften mindestens andeutungsweise zu verstehen, daß er dem Auslande geistig etwas zu verdanken hat. Lassen wir seine legendären Wanderungen durch ganz Deutschland und Italien weg, schenken wir allen Nachrichten von seinen Studien in Halle oder sonst irgendwo keinen Glauben. An der Universität Wien z. B. könnte er damals bei seinen theologischen Interessen ungefähr dasselbe (vielleicht gründlicher) gelernt haben, was er in Kiev gelernt hat; irgendwelche besonderen Kenntnisse der Philosophie des 18. Jahrhunderts finden wir in seinen Schriften nicht.

II. GRUNDSÄTZE

An den Werken Skovorodas fallen uns einige äußerliche Züge auf, die man vielleicht zunächst für rein formale stilistische Merkmale zu halten geneigt ist. Die Vorliebe für Antithetik, die in Gegensätzen sich bewegende Dynamik des Gedankens, die mannigfaltige und kühne Metaphorik, das sind doch alles Wesensstücke des literarischen Stils des Barock! Und doch haben diese Züge bei Skovoroda viel mehr als eine rein stilistische Bedeutung. Es sind nicht nur Grundsätze seiner sprachlichen Ausdrucksform, sondern gleichzeitig Grundgesetze seines Denkens und die Voraussetzungen seines philosophischen und theologischen Systems. Vielleicht liegt eben darin die Größe Skovorodas, daß sich bei ihm die Form und der Inhalt, die äußere Gestaltung und der philosophische Gehalt auf diese wunderbare Weise unauflöslich miteinander verbinden und einander durchdringen.

Wir wollen jedenfalls die erwähnten Züge von vornherein in ihrer ganzen Tragweite für den theoretischen Gehalt des Systems Skovorodas auffassen.

3. Coincidentia oppositorum

Ein Zug des Denkens Skovorodas hat den Skovoroda-Forschern besondere Schwierigkeiten bereitet: seine Vorliebe für Antithesen, das Spiel der Gegensätze, für widerspruchsvolle Formulierungen und paradoxe Zuspitzung der Gedanken. Mancher verzweifelte Forscher hat angesichts dieses ewigen antithetischen Stils Skovorodas in seinen Werken undurchdringliches, unübersehbares Chaos erblickt.

Eine Zusammenstellung von entgegengesetzten Aussprüchen Skovorodas wird aber keinesfalls den „unsystematischen“ Charakter seines Denkens zeigen. Die Widersprüche in den Aussagen Skovorodas zu diesem oder jenem Problem finden darin ihre Erklärung, daß er zu den Denkern gehört, für die alles und jedes wahre Sein, in seinem Wesen widerspruchsvoll ist.

Man kommt weiter, wenn man bei der Charakteristik des Denkens Skovorodas von der Erkenntnis ausgeht, daß er ein „Dialektiker“ ist. Ja, ein „Dialektiker“, — freilich nicht in unserem, dem gegenwärtigen Sinne des Wortes, sondern in dem alten traditionellen Sinne, welcher aus der antiken Philosophie stammt. Die „dialektische“ Methode in diesem ursprünglichen Sinne des Wortes hat zwei Grundgedanken: erstens die „Antithetik“,

das Aufdecken der gegensätzlichen Bestimmungen in jedem wahren Sein, und zweitens — das Prinzip der „kreisenden“ Bewegung des Gedankens, die Anerkennung des dynamischen Charakters des Denkens. Diese beiden Elemente der „dialektischen“ Methode — und zwar in einer Form, die etwa an Philo, Proklus oder an manche Kirchenväter erinnert — finden wir gerade bei Skovoroda sowohl in der Erörterung aller Einzelfragen als auch der Grundprinzipien seiner Philosophie stark ausgeprägt und stark paradox zugespitzt.

Man kann vor allem an drei Entwicklungslinien denken, die zu der „Dialektik“ Skovorodas hinführen: an die antike „heidnische“ Philosophie, an die Philosophie der Kirchenväter und an die westliche Mystik des Mittelalters und der Neuzeit. In diesen drei Sphären finden wir verschiedene Formen des dialektischen Denkens von dem ernstesten auf das wahre Sein gerichteten philosophischen Denken bis zu der harmlosen sprachlichen Spielerei.

Schon am Anfang der griechischen Philosophie steht Heraklit mit seinen antithetischen Sprüchen: „Gott ist Nacht Tag, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger“. — Vor allem im Platonismus blüht das antithetische Denken auf. Für Plato ist Vereinigung der Gegensätze ein wesentliches Moment der philosophischen Methode. Sein System der Grundkategorien ist ein System von Gegensätzen, das wahre Sein wird durch Vereinigung der gegensätzlichen Kategorien gekennzeichnet: der Identität und des Anders-Seins, der Ruhe und Bewegung. Die Gegensätze sollen zugleich und gemeinsam anerkannt werden (ἑνωσφότερα). Die Vereinigung der Gegensätze, ihre „Verflechtung“, Gemeinsamkeit (μίξις, ξύμμιξις, κοινωνία, μέθεξις) ermöglicht erst das ideelle wahre Sein. Der antithetische Charakter gehört zum Wesen jedes Wesens. Die Analyse der Gegensatzpaare: Einheit und Vielheit, Sein und Nichtsein ist das Thema des tiefsinnigsten Werkes Platos — des „Parmenides“. — Auch bei Aristoteles läßt sich das Interesse für das Problem des Gegensatzes, der Antithetik, aufzeigen: die „Aporetik“, die Untersuchung der mannigfachen Bedeutung der Worte, (τὸ ποσάχως), die Definitionen der Grundbegriffe — der Seele, der „Energie“, des „primus motor“, Gottes, vor allem die großartige Charakteristik des Grundgesetzes des Weltgeschehens — der Bewegung — sind durchaus antithetisch gehalten. — Zum entschiedenen Durchbruch des antithetischen Denkstils kommt es im späteren Platonismus, bei Philo, Plotin und Proklus. Bei Plotin sind sämtliche Definitionen der Grundbegriffe antithetisch. Vom Einen bis zur Materie erstreckt sich die innere Antithetik des Seienden. Und Philo schreibt (allerdings in einer Schrift, die Skovoroda nicht kennen konnte): „das Eine ist das aus zweien Gegenteilen Bestehende, so daß, wenn es entzwei geschnitten wird, die Gegenteile erkennbar werden . . .“ — „Ebenso sind auch die Teile der Welt zweigeteilt und sich wechselseitig entgegengesetzt: die Erde wird in Gebirge und Ebene geteilt, das Wasser in süßes und salziges, . . . ebenso auch die Atmosphäre in Winter und Sommer, und ebenso in Frühling und Herbst. Und hieraus setzte Heraklit seine Bücher

über die Natur zusammen ...“ — Wenn wir aber eine der Quellen der Antithetik bei Skovoroda in der antiken Philosophie sehen wollen, so ist es noch viel wahrscheinlicher, daß ihn die Heilige Schrift zum antithetischen Denken geleitet hat.

Skovoroda selbst weist einmal auf eine christliche Parallele zu seinem antinomischen Stil hin — auf die Paulinischen Schriften. Nach einer Gegenüberstellung der „Narrheit“ und der „Weisheit“, die in jener Narrheit verborgen sei, heißt es: „das ist diejenige Narrheit, die Paulus im Korintherbrief erwähnt.“ „Was die anderen zu bitterster Verzweiflung bringt, das erfreut Paulus. Hat er nicht ein diamantenes Herz?“ — Das trifft zu, daß die „Antithetik“ eines der charakteristischsten Merkmale des Paulinischen literarischen Stils ist. Er führt damit die Tradition der alt-hebräischen Dichtung fort, die ganz auf Antithesen aufgebaut war, und die nur insoweit bei Paulus eine andere Form erhält, als die Antithetik keine bloß äußerliche Stileigentümlichkeit bei ihm mehr ist, die Antithesen bleiben nicht ruhig *nebeneinander* stehen, sie werden *miteinander vereinigt*, sie *gehen ineinander über, durchdringen einander*. — „Das Eine“ wird der „Vielheit“ gegenübergestellt. Ein Gott — viele Menschen. Ein Christus — viele Christen. Ein Adam — viele durch seine Schuld Verurteilte. „Wie nun durch Eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also ist auch durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen“. „Denn gleich wie in Adam alle sterben, also werden sie in Christo alle lebendig gemacht werden“. — Der christliche Glaube ist überhaupt in seinem Wesen paradox-antithetisch, denn seine Grunddogmen sprechen gerade die Vereinigung der Gegensätze aus. So wurde die Sünde zur Grundlage der Gnade: „wo die Sünde mächtig geworden ist, so ist doch die Gnade viel mächtiger geworden“. Die Sünde ist auf dem Gesetz begründet: „Wo das Gesetz nicht ist, da ist auch keine Übertretung“. „Das Gesetz aber ist eben gekommen, auf daß die Sünde mächtig würde“. Leben und Tod sind für einen Christen zur Einheit verbunden: „Wir tragen allzeit das Sterben des Herrn Jesu an unserm Leibe, auf daß auch das Leben des Herrn Jesu an unserm Leibe offenbar werde. Darum wir, die wir leben, werden immerdar in den Tod gegeben um Jesu willen, auf daß auch das Leben Jesu offenbar werde an unserm sterblichen Fleische“. „Denn dies Verwesliche muß anziehen die Unverweslichkeit und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit“. „Es wird gesäet in Unehre und wird auferstehen in Herrlichkeit. Es wird gesäet in Schwachheit und wird auferstehen in Kraft“. — Die Tat Christi wird als innerlich paradox empfunden und geschildert: „geboren von einem Weibe und unter das Gesetz getan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlöste“. „Ob er wohl reich ist, ward er doch arm um eurer willen, auf daß ihr durch seine Armut reich würdet“. — Endlich ist das religiöse Erlebnis, die innere Situation eines Christen, ebenfalls widerspruchsvoll: „Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, daß er die Weisen zu Schanden mache; und was schwach ist vor

der Welt, das hat Gott erwählt, daß er zu Schanden mache, was stark ist; und das Unedle vor der Welt und das Verachtete hat Gott erwählt und das da nichts ist, daß er zunichte mache, was etwas ist“. So leben die Christen „durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte; als die Verführer und doch wahrhaftig; als die Unbekannten und doch bekannt; als die Sterbenden, und siehe, wir leben; als die Gezüchtigten und doch nicht ertötet; als die Traurigen, aber allzeit fröhlich; als die Armen, aber die doch viele reich machen; als die nichts innehaben, und doch alles besitzen“.

Auch unmittelbar werden wir bei der Lektüre Skovorodas an die Worte Paulus' erinnert, wenn Skovoroda ihn einfach paraphrasiert: „es wird gesäet verfault und wird auferstehen duftig; es wird gesäet das Harte und wird auferstehen das Zarte; es wird gesäet das Bittere und wird auferstehen das Süße; es wird gesäet das Elementare und wird auferstehen das Göttliche; es wird das Sinnlose und Blinde gesäet und wird das Allweise und Scharfsichtige auferstehen“. Es ist bemerkenswert, daß wir auch in den „Areopagitica“ eine ähnliche Stelle finden, wo der Verfasser über diejenigen spricht, die die Vereinigung der Gegensätze lehren, und sagt „im Sterblichen müsse die Unsterblichkeit sein; im Unvollkommenen das Vollkommene; in dem sich selbst Bewegenden die vom andern her bewegte Notwendigkeit; die Kraft der Vollendung im Schwachen; Ewigkeit im Zeitlichen; Unverderblichkeit in dem von der Natur Bewegten; in zeitlicher Lust ewige Dauer; und überhaupt in jedem das ihm Entgegengesetzte . . .“

Nicht zuletzt durch die „Areopagitica“ kommt die Antithetik in die deutsche Mystik. Antithetische Formeln finden sich bei jedem der deutschen Mystiker, und später mehren sich diese Formeln, so daß wir es bei Angelus Silesius, ja auch schon bei Sebastian Franck oft mit beinahe mechanisch geprägten Münzen zu tun haben . . . Ebenso wie das mystische Erlebnis selbst wird auch die Welt im ganzen antithetisch charakterisiert. So bei Mechtild — die Seele:

In dem schönen Licht ist sie blind in sich selber,
in der größten Blindheit sieht sie am klarsten,
in der größten Klarheit, die hat sie in Gott,
ist sie in sich beides, lebend und tot.
Je länger sie tot ist, je fröhlicher sie lebt . . .
Je reicher sie wird, je ärmer sie ist . . .
Je mehr sie arbeitet, je sanfter sie ruht,
je mehr sie begreift, je stiller sie schweigt.

Bei den „Klassikern“ der deutschen Mystik, bei Eckhart, Tauler und Suso, wie auch bei ihren geistigen Verwandten, sind die antithetischen Formeln in Fülle da, — auf solche antithetische Formeln hin werden die wichtigen und zentralen Gedankengänge zugespitzt. So bei Eckhart: „Wer von der Welt am wenigsten besitzt, der besitzt von ihr am meisten. Niemandem gehört die Welt so zu eigen, als wer die ganze Welt aufgegeben hat“. „Der höchste

Gipfel der Erhöhung, der fällt gerade in den tiefsten Abgrund der Erniedrigung — — — Tiefe und Höhe ist eins“. „Dein Unwissen ist nicht ein Mangel, sondern deine höchste Vollkommenheit, und dein Leiden ist dein höchstes Wirken“. Und bei Tauler sind: „Gleich“ und „Ungleich“ eins, man solle „Friede in Unfriede suchen, Freude in Traurigkeit, Trost in Bitterkeit — — — in Mannigfaltigkeit Einfalt“, „Frieden in Unfrieden und Freud in Leid“. Je tiefer, desto höher; hoch und tief ist da eins; „je tiefer desto höher und je weniger desto mehr“. — Suso entwickelt einen Gedanken von dem widerspruchsvollen Charakter des göttlichen Seins, auf welchen wir noch zu sprechen kommen werden. Die theoretische Entfaltung derselben Idee in theoretischer Form finden wir bei Cusanus: bei ihm wird die „coincidentia oppositorum“ auch konkret angewendet sowohl auf das göttliche Sein selbst (Gott „incomprehensibiliter intelligibile“, „innominabiliter nominabile“) als auch auf die Welt („Deus creatus“, „infinitas finita“).

Und in der Mystik der neueren Zeit entfaltet sich — wie schon gesagt — der antithetische Stil zu voller Blüte. Nach S. Franck ist: „Gottes Gesetz — leicht und schwer“. „Das Wort Gottes — Leben und Tod“. „Nur der Wahnsinn ist weise und die Unwissenheit weiß alles“. „Die viel beten, beten am wenigsten“. „Der Wille des Menschen ist — — frei und gefangen“. „Die Welt steht mit sich selbst im Widerspruch“. „Zwei widerwertige predicat/ Schwartz vnd weyss/ bestehen inn einem ding vnd subjecto/ das zwayer natur ist/ als der mensch ist tödtlich vnd vntödtlich“. Man kann in vielen antithetischen Formeln Francks nicht ganz mit Unrecht nur Wortspielereien sehen. — Und wenn V. Weigel eigentlich nur das Zusammenfallen der Widersprüche in Gott lehrt und eine Behauptung wie etwa die, daß die Welt in Gegensatzpaare zerfällt — („Das Licht vnd die Finsterniss. Die Lieb Gottes/ vnd der Hass der Welt. Das Leben vnd der Todt. Das gläuben vnd das nicht gläuben. Die Seligkeit vnd die Verdammnis“) — bei ihm nur gelegentlich vorkommt, so finden sich dagegen in den Pseudo-Weigelianischen Schriften Stellen wie etwa folgende: „Auss der täglichen Erfahrung in der Zeit erkennen wir daß die contraria nothwendig seynnd ad perfectionem rerum“. „Darumb kan aber keines ohn das ander seyn noch bestehn/ das auch in dieser Zeit vnd Welt contraria bezeugen die Vollkommenheit der Dinge. Zeit ist alteritas vnd Ewigkeit ist unitas. Nun ist in alteritate contrarietas, sonst möchte die Welt vnd Zeit nicht Welt vnd Zeit seyn/ dieweil aber alteritas nicht seyn kann/ sine unitate sua, vnd man muss Zeit vnd Ewigkeit zusammen nehmen/ so folget das in Ewigen vnd Himlischen mit den zeitlichen leiblichen auch contradictoria seyn müssen/ doch hie gescheidet per rationem, dort geeiniget per mentem. In der Zeit vnd Welt finden vnd haben wir: Sommer Winter. Hitz Kälte. Dürre Nässe. Frewd Trawrigkeit. Lust Schmetzen. Tag Nacht. Reichthumb Armuth. Süßes Sawres. Leben Todt. Schwär Leicht. Nahe Ferne. Hoch Niedrig. Wahrheit Lügen vnd dergleichen/ wenn lauter Hitz vnd Sommer wer ohn Kält oder lauter Winter/ vnd Kält ohne Sommer vnd Hitz so köndte diese

Welt nicht bestehen“. Und zum Schluß: „In Summa diese zeitliche Welt wird erhalten per contraria continetur et consistit in contrarijs — — —“ — Sehr kompliziert ist die Lehre Böhmes, jedenfalls lehrt er den Kampf aller Dinge: „Krieg“, „Zank“, „Streit“. „Die Dinge — — — streitig/ denn jeder will seinen gefaßten Weg gehen“. Das ist nicht zufällig, sondern notwendigerweise: „Auch so muß ein Widerwille seyn: dann ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts/ und gebietet nichts — — —“ — Bei Angelus Silesius wiederum tritt eine Unmenge antithetischer Formeln auf, die beinahe den Eindruck eines kunstvollen künstlerischen Spiels hinterlassen: „Das Sterben macht Leben“, „Gott stirbt und lebt in uns“, „Gott ist das Kleinste und Größte“, „Gott ist Finsternis und Licht“, „Das vermögende Unvermögen“, „Die Zeit ist Ewigkeit“, „Das Lamm und auch ein Löwe“, „Ein Riese und auch ein Kind“, „Die Demut steigt am höchsten“, „Gewinn ist Verlust“ usf., usf. —

Mit Böhme und Angelus Silesius sind wir allerdings innerhalb des Barockzeitalters, und im Barockschrifttum gehört die Antithetik zu den Grundgesetzen des literarischen Stils. Wir brauchen nicht viele Beispiele aus der weltlichen und geistlichen Dichtung des Barock anzuführen. Ein Jünger Böhmes, Abraham von Franckenberg, hat das Grundgesetz der Welt so formuliert:

Das Größeste. wächst aus dem kleinsten,
dass Meiste. wird auß dem Wenigsten.
Daß. Höchste Kombt aus dem niedrigsten.
 Daß Leben aus dem Todt
 Die Natur auß GOTT.
 Und wieder Zu Gott ...

Allgemein gesprochen:

~ Nichts ist in der göttlichen Weisheit entstanden,
 Das nicht auch zugleich seinen Gegensatz gefunden.

Oder wie ein „weltlicher“ Dichter (Hoffmannswaldau) singt:

Was ist die Welt? Ein Ball voll Unbestand,
da sich verknüpft Tod, Leben, Bau und Brand,
da Freud und Leid fast stets beisammen liegen,
und Ja und Nein einander recht bekriegen.

Oder wie ein Meister der antithetischen Paradoxie, der „Fanatikus“ Quirinus Kuhlmann, Dichter der „Himmlischen Liebesküsse“ und des „Kühlpsalters“, die er mit z. T. grotesken, z. T. wahrhaftig tiefen antithetischen Formeln füllt, „den Wechsel menschlicher Dinge“ sieht:

Alles wechselt; alles liebet; alles scheint was zu hassen:
Wer nur diesem nach wird denken/ wird die Menschen
 Weißheit fassen.

Vor allem führt unmittelbar zur dichterischen und religiösen Problematik der Antithetik Skovorodas die Paradoxie der christlichen Existenz, die von

den Barockdichtern und -denkern wiedergegeben wird. Wenn schon Arnd die achtzehn Gegensatzpaare aufzählt, die die christliche Existenz kennzeichnen: „Ein jeder Christ ist zweifach“, so besingt Gottfried Arnold die Antithetik der christlichen Existenz:

Ein Christ — ein Wunder

Ich lebe noch in dieser Welt,
Und bin doch schon zum Himmel aufgehoben.
Ich trag ein Joch, das mir gefällt,
Ich bin ein Engel, und kann Gott doch loben.
Ich heiß ein mangelhaftes Kind,
Und bin doch wert, denselben zu empfangen,
An dem man nichts als Heilig's findt:
Ich hab ihn schon und muß ihn doch verlangen.
Sein Kreuz wird leicht und doch auch schwer,
Nachdem ich so genau mit ihm vereinet:
Mein Herz ist voll und dennoch leer:
Voll Liebe, leer von dem, was ich beweinet . . .

Auch die schwäbischen Zeitgenossen Skovorodas — Oetinger, von dem eine direkte Entwicklungslinie zu Schelling, Hegel und Baader führt, und Johann Michael Hahn kennen dieselben antithetisch-mystischen Motive, die z. T. auf Böhme zurückgehen. So besonders Oetinger, der von der doppelten Wurzel von allem Seienden, von der Doppelheit der Grundprinzipien, von dem Kampf, der „der Grund aller Dinge“ sei, vom „Widerspiel der Dinge“ spricht.

Und wenn ein moderner Dichter den mystischen Gottesbegriff dichterisch gestalten will, so muß er zu den antithetischen Formeln der Mystik zurückkehren:

Ich bin der Eine und bin Beide
ich bin der zeuger bin der schoss
ich bin der degen und die scheide
ich bin das opfer bin der stoss
ich bin die sicht und bin der seher
ich bin der bogen bin der bolz
ich bin der altar und der fleher
ich bin das feuer und das holz
ich bin der reiche bin der bare
ich bin das zeichen bin der sinn
ich bin der schatten bin der wahre
ich bin ein end und ein beginn

Skovoroda gehört zu diesem soeben von uns geschilderten geistigen Komplex, zu der überräumlichen und überzeitlichen Einheit der antithetischen Denker . . . Hier können wir uns nur auf einige wenige Zitate beschränken, denn unser ganzes Buch soll unter anderem auch einen Beweis dieser These erbringen.

Die Aufgabe der Erkenntnis besteht für Skovoroda nicht darin, das Seiende *begrifflich* zu erfassen, in Begriffen, die frei von inneren Widersprüchen,

klar und „durchsichtig“ wären. Es ist nicht das Ziel der wahren Erkenntnis, die einzelnen Momente des Seienden zu „fixieren“ und als abstrakte, von der jeweiligen Ganzheit des Seienden abgerissene Elemente festzustellen und zu „begreifen“. Die Aufgabe der Philosophie sieht er vielmehr darin, daß sie „das wahre Sein“ als solches erfaßt. Das wahre Sein lebt aber in Gegensätzen und Widersprüchen und aus ihnen heraus. Das Sein müßte notwendig seine Lebendigkeit und Fülle verlieren, wäre es möglich, das Widerspruchsvolle in seinem Charakter aufzuheben. Aus dieser Grundthese folgt zunächst, daß Skovoroda keine Begriffsbestimmungen, sondern Beschreibungen, schwankende und mehrdeutige Symbolisierungen des Gedankens kennt. In der Wirklichkeit wird von ihm jeweils das gesucht und herausgehoben, was polar-gegensätzlich, widerspruchsvoll, miteinander unvereinbar, unversöhnlich ist. Der „antinomische“ Stil der Schriften Skovorodas ist das Auffallendste an dem äußeren Gewande seiner Gedanken. Man muß sich wundern, daß von den unzähligen Skovoroda-Lesern und -„Forschern“ erst V. Petrov ganz vor kurzem als erster darauf hingewiesen hat!

„In dieser ganzen Welt sind *zwei* Welten, die *eine* Welt bilden: die sichtbare und die unsichtbare Welt, die lebendige und die tote, die ganze und die zerstörbare. Die eine Welt ist Gewand, die andere — Körper, diese — Schatten, jene — Baum, diese — Materie, jene — Hypostase, d. h. die Grundlage, die den materiellen Schmutz so enthält, wie die Zeichnung die Farbe trägt. Also: die Welt in der Welt ist die Ewigkeit in der Vergänglichkeit, Leben im Tode, Auferstehung im Schlafe, Licht in der Finsternis, in der Lüge — Wahrheit, im Weinen — Freude, in der Verzweiflung — Hoffnung“. Schon hier sind zwei Reihen von Gegensätzen angedeutet — die in der Natur und die im menschlichen Leben. Diese beiden Reihen betrachtet Skovoroda auch näher. „In der Natur findest du keinen Tag ohne Finsternis und Licht, kein Jahr ohne Wärme und Kälte“. „Mit der Nacht zugleich ist hier auch der Morgen des Tages Gottes“. Die Gegensätze bilden alles in der Welt, indem sie sich vereinigen, so „bilden — — die Nahrung — Hunger und Sättigkeit, Winter und Sommer — die Früchte, Finsternis und Licht — den Tag, Leben und Tod — jedes Geschöpf“. — Genauso — im menschlichen Leben — „du findest keinen Zustand, der nicht aus Bitterkeit und Süße gemischt wäre . . .“ „Die Süße ist die Belohnung der Bitterkeit, und die Bitterkeit — die Mutter der Süße“. „Das Weinen führt zum Lachen, und das Lachen verbirgt in sich das Weinen“. Auch die Werte des menschlichen Lebens sind paradox — widerspruchsvoll: „Die mürrische Weisheit, wie sehr sie auch nach außen hin unsichtbar sein mag, ist von innen her erhaben und prächtig“. „In ein gemeines und finsternes Äußeres, wie in ein altes Gewand, ist die Wahrheit eingehüllt, mit der verglichen ein jedes Kleinod nichtig ist. In dieser Gemeinheit hat sich die göttliche Leiter auf die Straße des niederen Volkes herabgesenkt, um alle diejenigen, die ihre Sprossen betreten, zur Höhe des göttlichen Verständnisses emporzuführen“. „Hebe die Decke auf, und du wirst sehen und dich überzeugen, daß dieser Wahnsinn der weiseste

ist, und nur sich durch die Narrheit verdeckte“. „Glücklich ist, wem es gelungen ist, im Rauhen das Zarte zu finden, im Bitteren — das Süße, in der Grausamkeit — Gnade, im Gifte — Nahrung, in der Wut — Geschmack, im Tode — Leben, in der Schmach — die Herrlichkeit“, „im Toten — das Lebendige, in der Finsternis — Licht, wie einen Diamanten im Schmutz, wie die Frau aus dem Evangelium eine Goldmünze in Senfabfällen fand“, „im Harten — das Zarte, im Leeren — die Nahrung“. „Siehst du das Bittere, aber hier ist zugleich auch das Süße. Fühlst du die Arbeit, fühle zugleich auch die Ruhe. Bei deiner Nacht ist dort auch der Morgen des Tages Gottes“. Endlich finden wir bei Skovoroda auch den allgemeinen Satz: „So steht die Welt. Ein Gegensatz hilft dem anderen“. Oder — wie Skovoroda es scherzhaft schildert: „Wo weniger Moosbeeren und Heidelbeeren sind, dort ist auch weniger Skorbut, weniger Ärzte — weniger Kranke, weniger Gold — weniger Bedürfnisse, weniger Industrien — weniger Verschwendung, weniger Wissenschaften — weniger Narren, weniger Rechte — weniger Frevel, weniger Waffen — weniger Kriege, weniger Köche — weniger verdorbener Geschmack, weniger Ehre — weniger Angst, weniger Lust — weniger Trauer, weniger Ruhm — weniger Schande, weniger Freunde — weniger Feinde, weniger Gesundheit — weniger Leiden“.

Man könnte ins Endlose ähnliche Zitate aus Skovorodas Werken anführen. Sein ganzes Gedankensystem ist ja auf solchen Gegensätzen aufgebaut. — Wir beschränken uns hier auf wenige Beispiele.

Wenn wir oben einige Parallelen aus der Geschichte der antiken Philosophie und der deutschen Mystik angeführt haben, so geschah dies nicht etwa deshalb, weil wir eine Beeinflussung Skovorodas durch die Antike oder durch die Mystik nachweisen wollten. Das wäre ganz belanglos. Wir möchten nur andeuten, was die Vertiefung der Gedanken Skovorodas etwa bedeuten könnte. Skovoroda hat die christliche Überlieferung zweifellos gekannt, und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß ihm manche mystischen Schriften des Mittelalters und der Neuzeit bekannt waren. Daß er sich ihrer Denk- und Schreibweise angeschlossen hat, kommt aber nicht nur in der äußerlichen Eigenart seiner Sprache und noch weniger in einer äußerlichen Entlehnung der Gedanken zum Vorschein, — dieser Anschluß an die mystische Literatur wäre ohne innere Voraussetzungen nicht möglich gewesen. Diese inneren Voraussetzungen sind aber: einerseits die Verwandtschaft des religiösen Erlebnisses, der religiösen Erfahrung Skovorodas mit denen der deutschen und der kirchenväterlichen Mystik, und andererseits die innerlich bedingte „Anerkennung“ des mystischen literarischen Stils. Das mystische Schrifttum ist ja vom Standpunkte der Mystiker selbst aus nur das Äußere, das Gewand — oder gar die Verkleidung der verborgenen Innerlichkeit, das Unvollständige und Unvollkommene, das Unwesentliche und das auf der „Oberfläche“ Liegende, die „Annäherung“ und der „ungefähre“ Ausdruck. Der bloße Ausdruckscharakter der Sprache ist in keiner anderen Art des religiösen und philosophischen Schrifttums auch nur annähernd so stark

ausgeprägt wie gerade in der mystischen. Eben deswegen scheidet die Erforschung der äußerlichen Einflüsse beim Studium der mystischen Literatur von vornherein aus. Die Ähnlichkeit der Ausdrucksmittel ist bei den Mystikern ein *Symptom* der geistigen Gemeinsamkeit, der Zugehörigkeit zu einer — überräumlichen und überzeitlichen — geistigen Einheit. Als eine solche „Symptomborschung“ sollen die in diesem und in den weiteren Kapiteln angeführten „Parallelen“ angesehen werden.

Auf einer neuen Grundlage entsteht die Antithetik des deutschen Idealismus. Wir können uns damit begnügen zu vermerken, daß sich auch bei den großen Vertretern des deutschen Idealismus zahllose antithetische Formeln finden lassen. Wie sehr erinnert in ihrem Stil die Antithetik bei Baader an die Antithesen der deutschen Mystiker oder der Areopagitica: „Siehe da den Text zu aller Metaphysik — Inneres und Äußeres, sichtbare Oberfläche und unsichtbarer Kern, Erscheinung und Wesen eines Dinges (Wirkung und Ursache)!“

Auf einen Punkt muß zum Schluß noch hingewiesen werden. Skovorodas Antithetik entbehrt vielleicht einer theoretischen Begründung, wie sie der Platonismus, der Verfasser der Areopagitica oder Jakob Böhme sich bemühten ihr zu geben. Deshalb haben wir manchmal den Eindruck, es gehe bei Skovoroda nicht ganz mit rechten Dingen zu. Die antithetischen Formeln, wie geistreich sie auch sein mögen (geistreich zu sein, ist aber kein Wesensmerkmal des philosophisch oder religiös tiefen und wahren Gedankens!), sind eben nur „Formeln“, Kleinmünze des mystischen literarischen Stils. Und nicht etwa deshalb, weil diese Formeln so zahlreich wären! Denn Angelus Silesius vermochte doch seinen vielleicht noch zahlreicheren Aphorismen die größte religiöse Wirkungskraft einzusatzen. Skovorodas Thesen bleiben oft nebeneinander stehen, sie durchdringen einander nicht, gehen vielmehr aneinander vorbei. Die Antithetik beschränkt sich bei ihm oft auf die bloße Anerkennung zweier verschiedener Seiten an ein und demselben Daseienden. Statt Geheimnis des Widerspruchsvollen haben wir eine Banalität vor uns (wie sie sich freilich nicht selten auch z. B. bei dem zitierten Pseudo-Weigel finden läßt). Ein Gegensatz ist räumlich und zeitlich vom anderen getrennt. Das heißt entweder liegt er räumlich außer dem Bereiche des anderen oder aber er geht dem anderen voran oder folgt ihm nach. In der Welt kämpfen die Gegensätze — das soll heißen: sie greifen einander von außen her an, sie ersetzen einander im Zeitverlaufe. Die Dialektik aber in ihrer letzten Absicht will die Gegensätze aufdecken, die *eins* sind, sie miteinander so verschmelzen, wie sie nur im ideellen Sein verschmolzen sein können. Skovorodas Dialektik aber artet manchmal in einen Dualismus aus. Die „Coincidentia oppositorum“ zerlegt und zersetzt, „zersprengt“ oder „dirimiert“ sich — wie Hegel sagt —, ohne daß diesem Auseinander der Elemente eine totale Einheit vorherging. Darum ist auch die Lehre von der durch das Spiel der Gegensätze bedingten Bewegung des Seienden als Lehre von der zeitlich-räumlichen Entwicklung zu verstehen.

Zum mindesten liegt oft (*nicht immer*) die Möglichkeit einer zeitlich-räumlichen Interpretation vor. Nur in einigen Punkten seiner Philosophie: in der Gotteslehre und in der Ethik bleibt Skovorodas Gedanke im echten Sinne „dialektisch“.

4. Kreis der Kreise

Dialektik kann sich nicht auf die Behauptung beschränken, alles wahre Sein vereinige in sich die gegensätzlichen Bestimmungen. Schon die Bezeichnungen dieser Bestimmungen als „*gegensätzlich*“ bedeuten, daß sie irgendwie „*Stellung zueinander nehmen*“, sich zueinander auf irgendeine Weise verhalten — indem sie miteinander kämpfen oder sich miteinander vertragen, „*vereinigen*“, „*ausöhnen*“. Sowohl die Formen des Kampfes als auch die Arten der Aussöhnung können sehr verschieden sein. Wohl am öftesten wird das feindliche oder friedliche Verhalten der Gegensätze zueinander als irgendwelche Form der Bewegung bestimmt. Die Beschreibung des gegenseitigen Verhaltens der Gegensätze zueinander als einer „*Bewegung*“ finden wir in der Geschichte der Dialektik überall. Besonders verbreitet scheint aber die Vorstellung von der kreisenden Bewegung: denn die kreisende Bewegung bringt das Obere nach unten und das Untere nach oben, verbindet Anfang und Ende, in jedem Augenblick die Richtung verändernd kann sie am besten zum Sinnbild der ewigen Dynamik werden . . .

Wenn wir nach der antiken Tradition suchen wollen, so finden wir schon bei den Orphikern die kreisende Bewegung als Sinnbild alles Weltgeschehens, die Vorstellung vom fortwährenden Kreisen aller Kreaturen in einem „*Kreise des Werdens*“ oder „*Kreise des Werdens und des Vergehens*“ (κύκλος τῆς γενέσεως, κύκλος τῶν γενέσεων καὶ φθίσεων). Kreise der Geburten, Kreis der Seele, die goldene Kette, Rad (τροχός) sind die Sinnbilder dieses Weltgesetzes — denkt Heraklit nicht an dasselbe Gesetz, wenn er davon spricht, daß „im Kreise Anfang und Ende gemeinsam sind“? Das Weltgeschehen ist für ihn ewige Veränderung, ein Übergehen, ein Umschlagen (μεταπίπτειν) ins Andere und Rückkehr zum Anfangsstadium. „Der Tod der Seele ist — zu Wasser werden, der Tod des Wassers ist — zur Erde zu werden, aber aus der Erde wird Wasser, aus dem Wasser — die Seele.“ Denn „der Weg hinauf“ und „der Weg hinunter“ sind ein und dasselbe. — Und der Pythagoräer Alkmeon will das Problem des Kreislaufes zum Hauptproblem des Menschen machen — „die Menschen gehen darum zu Grunde, weil sie das Ende mit dem Anfang zu verbinden nicht imstande sind“. — Seit Plato gesellen sich neue Probleme hinzu. Das Wesen des Seelenlebens sieht Plato, von dem dynamischen Charakter des Seelischen ausgehend, in der kreisenden Bewegung. So bewegt sich die individuelle Seele — „sie kreist“, aber kreisend bewegt sich auch die Weltseele; in der Kosmologie Platos verbindet sich die Vorstellung von der Kreisbewegung der Seele mit

der natürlichen Vorstellung der Kreisbewegung aller Gestirne. Der Kreis ist aber auch Symbol Gottes; denn in ihm sind Anfang und Ende dasselbe. — Die Vorstellung Platos lebt selbstverständlich in der Psychologie und Naturphilosophie der Platoniker auf. Bei Philo bildet die kreisende Bewegung die Grundlage aller Prozesse in der Welt: im Kreise bewegen sich die „Quintessenz“, der Himmel und die individuelle Seele: „Indem Gott die Arten unsterblich machte und sie der Ewigkeit teilhaftig werden ließ, wollte er, daß die Natur sich in einem Kreislaufe bewege“. — Bei Plotin bildet die kreisende Bewegung der verschiedenen Seinssphären einen „göttlichen Reigen“ um das Zentrum, um das „Eine“ herum: „Wir blicken nicht immer auf das Zentrum, aber wenn wir auf dasselbe blicken, dann winkt uns das Ziel und die Ruhe und wir dissonieren nicht mehr mit ihm, indem wir in Wahrheit einen gottbegeisterten Reigen um es herum aufführen. In diesem Reigen schaut der Geist die Quelle des Lebens, die Quelle des Intellekts, das Prinzip des Seienden, den Grund des Guten, die Wurzel der Seele“.

Bei Proklus endlich wird die platonische Antithetik zu einer universellen Methode. Jeder Gedanke, ja jedes Sein überhaupt — „bleibt bei sich“ (μονή, ὑπαρξις), „geht aus sich selbst heraus“ (προόδος), „kehrt zu sich selbst zurück“ (ἐπιστροφή). „Alles, was durch etwas geboren ist, bleibt bei ihm und zugleich geht es von ihm aus“. „Alles, was von etwas ausgegangen ist, kehrt zurück, hat die Energie des Kreises. Es kehrt zu dem zurück, wovon es ausgegangen ist, auf solche Weise den Anfang mit dem Ende verbindend“. „Die Enden aller göttlichen Emanationen gleichen ihren eigenen Anfängen, indem sie die Rückkehr zum Anfang des anfangs- und endlosen Kreises vollziehen“.

Der „Geschichtsphilosophie“ des Christentums liegt ein Kreisschema zugrunde oder mindestens lassen sich die christlichen Vorstellungen der Weltgeschichte zu einem Kreisschema ordnen: die Menschheit geht — vom Sündenfall angefangen — durch Sünde, Gesetz, Verdammnis, Tod hindurch einen Weg nach unten; durch Christus vollzieht sich eine Umkehr dieser Bewegung — der Mensch kehrt zu Gott zurück. — Was aber die häretische Gnosis betrifft, so ist die Vorstellung von der kreisenden Bewegung in ihr ganz offen ausgesprochen. Interessant ist dabei, daß oft die Schlange zum Symbol dieser Kreisbewegung wird („Ophiten“).

Die mannigfachen Vorstellungen von der kreisenden Bewegung auch bei den Kirchenvätern gehen auf den Platonismus zurück. Die Vorstellungen des Platonismus kreuzen sich aber mit der christlichen Vorstellung von Gott als Anfang und Ende aller Dinge (etwa Hebr. 3,7). Wenn Gregor von Nyssa später gewisse Bedenken gegen den Gebrauch des Sinnbildes des Kreises äußerte, da man dabei eine „unbegrenzte Substanz mit einer umschriebenen Figur vergleiche“, so war dieses Sinnbild schon damals allgemein verbreitet: für Clemens von Alexandrien ist die Welt „Kreis aller Kräfte, in dem Christus A und O“ sei; und der Grundgedanke des Origenes von der

„Wiederbringung aller Dinge“ (ἀποκατάστασις πάντων) legt doch dem Weltgeschehen ein Kreisgeschehen zugrunde. — Zu einer weiteren Verbreitung verhalfen diesem Sinnbild die auf Proklus fußenden „Areopagitica“. „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk kommt von oben, indem es vom Vater des Lichtes herabsteigt. Aber jedes Hervortreten der vom Vater erregten Lichtstrahlung, welche gütig verliehen zu uns dringt, führt auch hinwieder als eine in Eins gestaltete Kraft aufwärts und vereinfacht uns und wendet uns wieder zur Einheit des Vaters, der vereinigt, und zu seiner vergottenden Einfachheit zurück. Denn aus ihm und zu ihm hin ist alles, wie das heilige Wort sagt“. Und wie das Sein der Welt eine kreisförmige Bewegung ist, so ist es auch das Leben und Erkennen des Menschen, in seiner höchsten Vollendung — in seiner Einheit mit Gott. Das Aufsteigen der Seele ist ihr „Schraubengang“, eine spiralförmige Bewegung, dagegen ist die Stufe der erreichten Vereinigung mit Gott die kreisförmige Bewegung. „Dabei zeigt die göttliche Liebe auch besonders deutlich ihre Endlosigkeit, wie ein ewiger Kreis, um das Gute, aus dem Guten, im Guten und zum Guten in umirrendem Umschwunge sich herumbewegend und in demselben immer und in derselben Art vorgehend, bleibend, rückkehrend . . .“ Daraus leitet sich auch die Vorstellung von den englischen „Reigen“, die Auslassungen über die Symbolisierung der Engel durch „Räder“ usf. her. Wenn Gott der Anfang und das Ende ist, so ist er zugleich auch der Mittelpunkt des Kreises, den alle Kreaturen bilden: „Die ganze (Gottheit) wird von jedem der Teilnehmenden empfangen, und doch von keinem an keinem Teile; so wie der Punkt in der Mitte des Kreises, von allen im Kreise befindlichen Radien“. Der Kreis mit seinen im Zentrum zusammenlaufenden Radien ist ein Bild dafür, wie alles im göttlichen Wesen vorausbesteht und geeint ist.

Von Pseudo-Dionysius übernimmt die Mystik des Mittelalters und der Neuzeit das Sinnbild der Kreisbewegung. Die ganze Natur geht von Gott aus und kehrt zu ihm wieder zurück in „De divisione naturae“ von Johannes Scotus Eriugena. Das „Rad“ ist ein beliebtes Sinnbild bei Hildegard von Bingen. Das Sinnbild treffen wir auch bei Bernhard, Bonaventura und bei Thomas von Aquin. Bei Eckhart hat „die liebende Seele“ „einen Kreis umzulaufen“. Die kreisende Bewegung der Seele finden wir auch bei Suso. Suso hat auch eine schematische Darstellung der ganzen Kreisbewegung der Welt von Gott aus und wieder zu Gott zurück hinterlassen. Bei ihm ist der Kreis auch ein Gleichnis Gottes: ein Vergleich, der bei Alanus ab Insulis und noch früher im „Liber XXIV philosophorum“ zu finden ist: „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam“. Das ist ein Satz, den Skovoroda zitiert und mit den Worten einführt: „Erinnert euch des Spruches der alten Philosophen . . .“ Für Suso ist Gott Anfang und Ende aller Dinge: „Er ist allzumal in allen Dingen und allzumal außer allen Dingen — — — Gott ist wie ein kreisförmiges Rad, dessen Mittelpunkt allenthalben ist und sein Umkreis nirgends“. Cusanus spricht von Gott als „unendlichem Kreis“, „unendlicher Kugel“. — Das Bild des Kreises ging auch

durch die Philosophie der Renaissance hindurch: etwa Pico und Bruno haben es. In der Mystik der neueren Zeit taucht es selbstverständlich von neuem wieder auf. Bei V. Weigel: „et sicut in centro omnes lineae simul et simul sunt unum, item in aeternitate omnia tempora unum tempus . . .“ Und vor allem bei Jakob Böhme. Besonders unterstreicht Böhme, daß das „Drehen“, die kreisende Bewegung keinesfalls nur ein Symbol der höchsten Tätigkeit des Geistes, sondern zugleich auch ein Symbol für die Unruhe und Qual der von Gott getrennten Welt ist — „Weil er aber nicht Ruhe findet/ und von unten immer mehr also gebohren wird/ so wird er wie ein drehend Radt/ welches sich ängstlich und erschrecklich drehet . . .“ „Weil aber allda keine Ruhe ist/ und das drehende Radt also geschwinde gehet/ wie ein schneller Gedanke/ denn der Stachel treibts so geschwinde . . .“ „Als er dann nicht fliehen kan/ auch nicht über sich steigen/ so wird er drehend als ein Radt . . .“ Böhme spricht von einem „Rad der Natur“. Aber zugleich wird auch Gott durch das Rad symbolisiert: „Also ist das Wesen der Gotttheit an allen Enden und Orten in der Tiefe des Ungrundes/ gleich als ein Radt oder Auge/ da der Anfang immer das Ende hat/ . . .“ Kein Wunder, daß dieses bei Böhme so zentrale Bild in mannigfacher Art bei seiner Nachfolge erscheint. So sieht Comenius die Welt im ganzen und Gott als ein System sich bewogender Kreise und Räder. Im „Centrum Securitatis“ entwickelt er den ausführlichen Vergleich der Welt mit einem Kreis, nachdem er den Kreis in Zentrum, Peripherie und Radien zerlegt hat. Comenius erinnert sich auch der Worte eines „Philosophen“: „Deus est circulus, cujus centrum est ubique, et circumferentia nusquam“. Auch die Räder des Ezechiel werden bei ihm besprochen. Der Kreis, ohne Anfang und ohne Ende, erscheint in verschiedenen Variationen auch bei Abraham von Franckenberg. Auch Angelus Silesius spricht in diesem Bilde: die Seele des Menschen ist ihm „ein Rad, das aus sich selbstn läuft und keine Ruhe hat“. „Der Liebe Mittelpunkt ist Gott und auch ihr Kreis“. „Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich ihn in mir schließe: mein Umkreis dann, wenn ich aus Lieb in ihn zerfließe“. Er besingt die Ewigkeit:

Die Ewigkeit ist wie ein Kreis,
der in sich selber gehet;
wie eine Schlange, die mit Fleiß
auf sich gewunden stehet;
ist wie ein Rad, das fort und fort
um seine Well sich schwinget,
und doch nicht einen Ruck zum Port
so lang sie währet, bringet . . .

Oetinger leitet die kreisende Bewegung aus seinem universellen Prinzip des „Kampfes aller Dinge“ ab und stützt sich auf die entsprechenden Sinnbilder der Heiligen Schrift. — Der jüngere Zeitgenosse Skovoroda, J. M. Hahn, folgt in der ausgiebigen Verwertung des Sinnbildes des Kreises Böhme.

Auch bei Skovoroda bleiben die Gegensätze nicht unbeweglich nebeneinander bestehen: sie bewegen sich in bezug aufeinander. Aber nicht eine ge-

radlinige Bewegung nach vorwärts oder eine spiralförmige, die zugleich Bewegung im Kreise und nach vorwärts ist, schwebt Skovoroda dabei vor. Für ihn ist die Bewegung der Gegensätze, die — wie wir gesehen haben — alles füllen, vielmehr eine Bewegung „im Kreise“. Die Form der „dialektischen Bewegung“ sieht Skovoroda in einem auf seinen Anfang zurückgreifenden, zu sich selbst zurückkehrenden Kreise.

Indem sich die Gegensätze aufeinander beziehen, konstruieren sie eine „Triade“, die durch die Gegensätze selber und durch ihr Zueinander-sich-Verhalten gebildet wird. Die Gegensätze verschwinden nicht in der Bewegung; denn damit würde auch die Bewegung selbst aufgehoben werden. Indem sie aber bestehen bleiben, stehen sie beide als *zwei* Grundprinzipien der Welt neben einem *dritten*, welches die Vereinigung beider ist.

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß Skovoroda die innere Antithetik des wahren Seins oft räumlich-zeitlich interpretiert. Die beiden Antithesen seien räumlich-zeitlich auseinanderliegende Prinzipien, Kräfte, Mächte . . . Eine räumlich-zeitliche Interpretation gibt er zuweilen auch dem Prinzip der Vereinigung der Gegensätze, das heißt: dem Prinzip der Bewegung. „Der Kreis“ ist ein räumlicher oder — und vor allem — ein „zeitlicher“ Kreis: Rückkehr im zeitlichen Verlaufe des Weltgeschehens zu „Demselben“, „Gleichen“, „Ursprünglichen“ usf. Die kreisende Bewegung ist damit ein Weltgesetz der Rückkehr, der Wiederkehr! Die Bewegung kehrt immer zu einem der Grundprinzipien der Welt, zum „Anfang“, zurück. Damit wird der Ausgangspunkt der dualistischen Weltanschauung Skovorodas stark unterstrichen: eines der Grundprinzipien erhält eine gewisse Vorzugsstellung, einen Vorrang, ein Vorrecht vor den anderen. Durch mannigfaltige Wertprädikate wird dieser Unterschied gekennzeichnet: Der Dualismus der Weltanschauung wird zu einem Wertdualismus, zu einer religiös gefärbten Lehre vom Kampf zwischen dem „guten“ und „bösen“ Prinzip, vom „Streit“ des „Lichtes“ und der „Finsternis“ usf.

Dieser innere Kampf zerreißt nicht nur die Welt im ganzen, sondern er ist zugleich auch das Gesetz des Lebens jedes Einzelteiles der Welt.

Es liegt in der ganzen Art von Skovorodas Denken, daß das Prinzip der Bewegung, der Vereinigung der Gegensätze in mannigfaltigen Symbolen, Sinnbildern veranschaulicht wird. Aber nicht nur in der Art von Skovorodas Denken ist das begründet. Die Vielfalt der Symbole, die er für das Prinzip der kreisenden Bewegung findet, ist auch auf die Vielfalt dieses „Kreisens“ selbst zurückzuführen. Skovoroda fühlt vielleicht, daß die rein dynamische Charakteristik der „kreisenden Bewegung“ sein Weltbild zu relativieren droht. Er will deshalb diesem Grundprinzip seiner Philosophie eine Form geben, die sowohl eine dynamische als auch eine statische Interpretation zuläßt. Das oberste Prinzip, das Prinzip der Überwindung der Gegensätze, wird dadurch in seinem Wesen selbst wieder „antithetisch“. Wenn diese Konsequenz, mit welcher die antithetische Weltanschauung bei Skovoroda durchgehalten wird, auch zuweilen naiv und primitiv wirkt, so

bleibt diese Weltanschauung doch in ihrer Einheitlichkeit großartig, wie das Primitive es oft ist.

Zwei antithetische Prinzipien vereinigen sich in einem dritten und zu einem dritten. „Damit aus den zweien ein Wesen bildenden Wesen kein Gemisch entstehe und daraus der Götzenglaube, hat der Schöpfer zwischen dem Licht seiner Herrlichkeit und der Finsternis unseres Leibes geschieden, zwischen der Wahrheit und dem erscheinenden stofflichen Schatten ... Damit aber kein Streit entstehe, der die Dyas der zu einer Einheit zusammengefügteten Wesen zerreißt, hat er aus der Finsternis und aus dem Licht, aus dem Morgen und dem Abend einen Tag gemacht ... Diesen Tag hat Gott aus den entgegengesetzten Naturen geschaffen: aus der bösen und der guten, aus der vergänglichlichen und unvergänglichen, aus dem Hunger und der Satttheit, aus dem Weinen und der Freude in einer unverschmelzlichen Vereinigung. Zwischen den gemeinen und den himmlischen Gewässern ist verbindend und trennend zugleich der ewige Himmel befestigt“.

Für diese Lehre von der Vereinigung der Gegensätze verwendet Skovoroda mannigfache Ausdrucksformen.

Ein schon oben angeführtes Zitat hat eben diesen Sinn: „Es wird gesäet, verfault und wird auferstehen duftig; es wird gesäet das Harte und wird auferstehen das Zarte; es wird gesäet das Bittere, und wird auferstehen das Süße; es wird gesäet das Elementare, und wird auferstehen das Göttliche; es wird das Sinnlose und Blinde gesäet und wird das Allweise und Scharfsichtige auferstehen“. Durch die „Auferstehung“ werden die Gegensätze im Auferstandenen zu einer Einheit verbunden — im „Dritten“. Und das Bild des „Morgens“ und „Abends“ schließt auch schon in den Gegensatzgliedern die Bewegung in sich — „Der Morgen und der Abend ... *führen irgendwohin*“. „Der Anfang“ — „endet, indem er anfängt und fängt an, indem er endet, verdirbt, indem er gebiert, gebiert, indem er verdirbt, durch die Gegensätze das Gegensätzliche heilend und durch das Feindliche allweise das Feindliche unterstützend“.

Die Vereinigung der entgegengesetzten Prinzipien zu einer Einheit ist auch eine „Rückkehr“. Alles in der Welt kehrt zu sich selbst zurück: „Der erste und der letzte Punkt ist dasselbe, und wo (die Bewegung) angefangen hat, dort endet (sie) auch“. Die menschliche Seele kehrt zu Gott zurück, „nach Hause“. So auch die Materie — die wieder „zum bildlosen Schmutz“ wird. Ja, auch die ganze Kreatur: „wenn das ganze Gemisch der Geschöpfe aus der göttlichen Quelle fließt, so wird es auch zu demjenigen zurückkehren, der Anfang und Ende ist und uns ... vom Tode zum Leben, von der Erde zum Himmel führen soll“. „Alles kehrt zurück zu seinem anfanglosen Ende wie in einem Ring — und zum anfanglosen Anfang“. Die Eschatologie Skovorodas ist auf diesen Vorstellungen aufgebaut.

Die Symbole, in welchen Skovoroda diesen Gedanken ausdrückt, sind folgende:

1. Das erste Bild ist ein Dreieck oder ein Winkel. — „Eins ist drei, ich

sehe drei und doch sind (diese) drei eins“. „Eins und zwei und drei sind dasselbe“. „Dreiheit in der Einheit und Einheit in der Dreiheit sind aber unmöglich, wenn das nicht die Einheit ist“.

2. Das zweite Symbol der Vereinigung der Gegensätze ist der Kreis. „Wohlgemerkt ist die Wahrheit, wie ein ewiger Bogen“. „Der Kreis ist die ursprüngliche Figur, der Vater der Quadrate, der Vierecke und unzähliger anderer . . .“ Im Kreise sind „Anfang und Ende eins“. „Im Ring — — — ist das Erste und das Letzte ein und dasselbe, und wo es anfängt, da endet es auch“. Darum ist „das Rad — ein Sinnbild, welches in sich das unendliche Rad der Ewigkeit Gottes schließt und ist wie die Erde, die sich an dieses anschmiegt“. Im Kreise „verschließt sich das Himmlische im Irdischen, das Unvergängliche im Vergänglichen“.

3. Als Symbole des Kreises (Symbole des Symbols!) treten alle möglichen runden Gegenstände auf. „Was ist ein Ring? Zirkel, Rad, Ewigkeit“. Es kommen vor „die Ketten“, „die Kugel, die aus mehreren Kreisen — wie aus Rädern — besteht“. „Eine Schüssel ist ein größerer Teil der Kugel als ein Teller und ein Teller ein größerer als ein Reifen“. — Die Kugel treffen wir in diesem Sinne schon bei Proklus und Cusanus. — „Brot“, „Münze“, „Weintrauben und Gartenfrüchte“, „Krone“, „Halsschmuck“, „Äpfel“, „Sonne“, das alles sind Symbole des Kreises. „Ist da ein Mühlstein nicht auch ein Ring?“ Wie über sich selbst spottend, mit echt ukrainischem Humor, zählt Skovoroda allerlei Gegenstände auf: „Da hat auch der Dritte“ — von den Gesprächspersonen — „angefangen, dieselben Krummhölzer und Reifen zu biegen. Mir scheint, daß ihr bald auf Rechnung eurer Räder auch die Siebe, die Schüssel, die Brote, das ungesäuerte Brot, Pfannkuchen samt Tellern, Eiern, Löffeln und Nüssen und sonstigem Zeug stellen werdet — — — Tut noch die Erbsen und Bohnen und die Regentropfen dazu. In der Bibel, glaube ich, findet man das alles. Vergeßt auch die Früchte aus den Gärten Salomons und Jonas, Kürbis und Wassermelonen, nicht!“

4. Ein weiteres und äußerst wichtiges Symbol des Kreises ist für Skovoroda die Schlange. „Wenn sie hängt, zu einem Ring gewunden, so ist sie ein Symbol der Ewigkeit“. Die Schlange, die in ihrem Rachen den Schwanz hält, gibt zu erkennen, daß der endlose Anfang, das anfanglose Ende, endet, indem er anfängt, und anfängt, indem es endet“. Denn die Schlange „ist schlau und windet sich zu einem Ringe, so daß man nicht sehen kann, wohin sie will, wenn man ihr Haupt nicht entdeckt. So auch die Ewigkeit, sie ist überall und nirgends, weil sie unsichtbar ist, ihre Hypostase verbergend“.

5. Ein weiteres Symbol des Kreises ist endlich auch der Samen, der Kern. Dieses Symbol führt uns zu den metaphysischen Problemen hin (siehe unten). „Die ganze Welt verschließt sich wie ein schöner blühender Baum in seinem Kern und erscheint daraus“. „Wenn ein Korn auf dem Felde verfault, kommt neues Grün aus ihm heraus, und das Verfaulen des Alten ist zugleich auch die Geburt des Neuen, damit dort, wo der Verfall ist, auch die Erneuerung wäre“.

In neuerer Zeit hat diese Kreissymbolik ihre Wiedergeburt im deutschen Idealismus gefeiert. Nicht nur bei Baader, der von dem „Ganzen der Naturerscheinungen in ihren stets . . . sich kreisend wiederholenden Reihen“ spricht, sondern auch bei Schelling: „Jenes ursprüngliche, notwendige und bleibende Leben steigt also wohl vom Untersten zum Höchsten auf, aber angekommen in diesem geht es unmittelbar auf den Anfang zurück, um von diesem wieder aufzusteigen“. Es sei „ein ewig in sich selbst kreisendes Leben . . ., eine Art von Zirkel —, ein unablässiges Rad, eine nie stillstehende rotatorische Bewegung — — Auch der Begriff des Anfangs, wie der des Endes, hebt sich in diesem Umlauf wieder auf“. Und ebenso bei Hegel, für welchen das individuelle Leben, Substanz, Wahrheit, Wissenschaft alles „Kreise“ sind, da jedes sein Ende, sein Ziel und seine Voraussetzungen, seinen Anfang in sich enthält. „Der Begriff des Gesetzes ist Rückkehr in sich selbst, sich zum Gegenstand machen; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst“. Die kreisende Bewegung ist auch für die Romantiker das Wesen des Weltgeschehens: „Dem Weisen verstummt das dumpfe verworrene Getöse der Zeitlichkeit, er vernimmt den Gang der ewigen Naturgesetze, die Kleidung fällt von der Endlichkeit ab und er sieht mit anbetendem Schauer die unendlichen Kräfte durcheinander weben und die Räder in ewigem Schwung sich drehen“. (Tieck)

Und auch in der modernen dichterischen Umformung der mystischen Symbolik bei R. M. Rilke finden wir wieder dasselbe Bild:

Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,
die sich über die Dinge ziehn —

Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,
und ich kreise jahrtausendlang — —

Du bist ein Rad, an dem ich stehe:
von deinen vielen dunklen Achsen
wird immer wieder eine schwer
und dreht sich näher zu mir her,
und meine willigen Werke wachsen
von Wiederkehr zu Wiederkehr — —

5. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis

Mit seiner „Dialektik“ verbindet Skovoroda noch einen anderen Zug, der zunächst nur äußerlich zu sein scheint, der aber in Wirklichkeit genauso wesentlich für seine Weltanschauung ist, wie sein Bestreben, das wahre Sein durch gegensätzliche Bestimmungen zu kennzeichnen. Kein Zufall ist es, daß wir denselben Zug im antiken Platonismus, bei den Kirchenvätern und in der Mystik des Mittelalters und des Barock, also bei Vertretern der drei

Geistesrichtungen, denen Skovoroda sonst verwandt ist, finden. Wir meinen die „Symbolik“ Skovorodas.

Das Eigenartige im Stil seiner Werke besteht im ständigen Zurückgreifen auf das Konkrete — auf das Konkrete in Leben, Kunst, religiöser Tradition — um das Allgemeine dadurch zu völliger Klarheit zu bringen. Für *uns* ist es freilich oft keine Klarheit, sondern eher ein Hindernis für das Verständnis, denn die Symbole erschließen den jeweils versinnbildlichten Inhalt nie vollkommen eindeutig. Daß ein Symbol einer Auslegung, einer Interpretation des durch es Symbolisierten immer *bedarf*, das ist aber Skovorodas Meinung nach gerade ein *Vorzug* der symbolischen Erkenntnis. Man dringt tiefer ein, wenn man das Gegebene nicht bloß passiv aufnimmt, sondern aus sich selbst heraus ergänzt und beleuchtet ... (Auf die „Erkenntnistheorie“ Skovorodas werden wir noch ausführlicher zu sprechen kommen.)

Der philosophische Stil Skovorodas beruht auf einer eigentümlichen Rückentwicklung der begrifflichen Form des Philosophierens zu einer lebendigen symbolischen Form, auf einer Rückkehr von der begrifflichen zu der anschaulichen Bedeutung der Worte. Skovoroda verwertet den Wortschatz der Philosophie für seine Zwecke — dabei werden die Begriffe zu Symbolen. Wie bei den „Vorsokratikern“ unter den bildlichen Ausdrücken („Wasser“, „Feuer“, „ἄπειρον“, „Δίκη“, usw.) die Begriffe wie im Keime schlummerten, so sind auch bei Skovoroda die Begriffe unter der Fülle der Gleichnisse und Symbole verborgen, wie wir schon bei der Analyse seiner Dialektik gesehen haben. Wie bei den Vorsokratikern hat auch bei Skovoroda jedes Symbol nicht eine bestimmte, „fixierte“, feste Bedeutung in einem scharf umgrenzten Bereich, sondern enthält eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen in sich, deren Geltungsbereiche teils aneinander grenzen, teils weit auseinander liegen ... Die symbolischen Strukturen leben hier ihr volles Leben und haben die Tendenz, alles Begriffliche, Exakte, „Trockene“ in sich einzubeziehen. Skovoroda ist kein „ukrainischer Sokrates“, wie er öfter (ohne Grund!) genannt wurde, sondern eher ein ukrainischer Vorsokratiker, der aber im Besitze des ganzen begrifflichen Instrumentariums der nachsokratischen Philosophie ist, und der sich dieser ganzen komplizierten Apparatur, diesen Werkzeugen des Denkens gegenüber gewissermaßen wie ein Kind verhält, mit ihnen spielt und aus ihnen — statt begrifflicher Konstruktionen — symbolische Bauten errichtet, die freilich nicht sinn- und gedankenlos sind.

Aber nicht nur die Begriffe besitzen bei Skovoroda eine symbolische Funktion. Auch die Einzeltatsachen — vor allem die geschichtlichen oder als geschichtlich überlieferten — z. B. alle Tatsachen der biblischen Geschichte, aber auch jedes konkrete Sein, die ganze Welt samt allen lebenden Wesen und toten Gegenständen, samt Naturerscheinungen und Kulturprodukten wird sinnbildlich verwendet und interpretiert.

Skovoroda beruft sich auf die Tradition der alten „Weisen“. „Die Wahrheit prangte dem scharfen Auge der Weisen nicht von weitem — wie sie der

gemeine Verstand sieht — sondern erschien klar wie im Spiegel; und lebendig ihr lebendiges Bild sehend, haben sie es mit verschiedenen vergänglichen Gestalten verglichen. Keine Farben stellen eine Rose, eine Narzisse, eine Lilie so lebendig dar, wie bei ihnen die unsichtbare göttliche Wahrheit, wohlgestaltet durch den Schatten der himmlischen und irdischen Bilder abgebildet wird. Daraus sind geboren: hieroglyphica, emblemata, symbola, Mysterien, Parabeln, Fabeln, Gleichnisse, Sprichworte . . .“ An einer anderen Stelle spricht Skovoroda noch von den „Wunderzeichen, Wappen, Siegeln“. Nicht nur der Unterschied zwischen dem „weisen“ und dem „gemeinen“ Verstande spielt hier eine Rolle. Alles in der Welt ist doppelseitig, indem es eine sinnlich wahrnehmbare Seite — „die Erde“, das „Irdische“ in sich hat, aber zugleich auch wirkliches Sein enthält, das eben „ausgewickelt“, „enthüllt“, ausgelegt werden muß. Darum spricht Skovoroda von einer „Unmenge von Bildern“. „Die ganze Schattenwelt, bis zu ihrer letzten Linie, von der Weintraube bis zur Brennessel, vom Faden bis zum Riemen erhält ihr Dasein von der höheren (Welt) . . . Jede Erscheinung ist ein Bild, und jedes Bild ist Leib, Schatten, Götze und Nichts . . .“ „Jeder Gedanke kriecht gemein wie die Schlange auf der Erde. Aber jeder hat auch das Taubenauge, das über die Sintflutwellen hin die schöne Gestalt der Wahrheit sieht — — Dieser ganze Schund ~~endet~~ mit Gott und mit der Ewigkeit und der Geist Gottes schwebt über diesem ganzen Schmutz und dieser Lüge“. Durch die „Figuren“ soll man zur Wahrheit selbst durchdringen — „Die in der Gestalt der Figuren erscheinende Wahrheit scheint über diese Figuren hin und her zu fahren. Diese Figuren aber scheinen sich, indem sie sich in die feine Vernunft Gottes erheben, von der Erde loszutrennen und ihren Anfang — — — ersahnend, wieder abzufallen, wie Blätter nach der Frucht wieder in den ursprünglichen Ort ihres Verwesens“. Mit anderen Worten sind die „Symbole“, die „Figuren“ nur eine vergängliche Hülle der „Wahrheit“. Die Figuren sind „die Säckchen für Gold und die Schalen für den Kern Gottes. Das ist die Parabel und die wirkliche ποιησις, d. h. die Schöpfung: in die fleischliche Leere ist das Gold Gottes hineingelegt, vielleicht wird jemand das erraten und findet im Körbchen das schöne jüdische Kind, den Menschen, der von irgendwo höher als von den Sirenen-gewässern her gekommen ist . . .“ Darum ruft Skovoroda seinem Leser zu: „Laß die physischen Märchen den zahnlosen Säuglingen. Alles das sind Weibermärchen und Fabeln und Leere, was nicht zum Hafen führt. Zerhacke geschwind israelitisch jedes Fleisch. Ich bin böse auf dich, daß du dich bei der Schale aufhältst. Zertrümmere (sie) und hole den Kern der Gotteskraft heraus“.

Jedem Symbol liegen drei Seinsgeschichten zu Grunde. Das einfache Sein, das Darstellende (das Sein in der Darstellungsfunktion) und das verborgene Dargestellte. Durch Symbole durchdringen — das heißt: eine „Lösung“ oder eine „Scheidung“ dieser Seinsgeschichten voneinander erwirken. An die Stelle der abgetrennten, losgelösten „Vergänglichkeit“ „treten die neuen Gedan-

ken, die ewigen Gedanken“. „Du, mein Sohn, wenn du das Buch der sichtbaren und bösen Welt liest, hebe in jeder Sache die Augen deines Herzens zum Kopf der Sache empor, zu ihrer Quelle ... Das ist die echte abrahamische Theologie — — — durch jede Sache den in ihr sitzenden Geist zu erblicken“. Die Erkenntnis der Symbole ist Aufsteigen zu Gott. Und so wie „dieser einzige, allmächtige, von oben her herabsteigende Geist — die ganze Finsternis der himmlischen, irdischen, unterirdischen und ozeanischen (Gestirne, Tiere, Gold, Perlen) Bilder erschaffen hat, so kann er auch aus dem Toten das Lebendige, aus der Wüste die Fülle, aus dem Abscheulichen Geschmack, aus der Finsternis die Aufklärung herausgewinnen. Und Gott sagte: es werde Licht. Und es ward Licht“.

Eigentümlich ist am Symbol, daß jedes Symbol eine *Mehrheit von Bedeutungen* hat. Skovoroda weist auf diese Mehrdeutigkeit der Symbole in Einzelfällen ausdrücklich hin. „Figuren“ können auch Figuren der Figuren sein. „Die Sonne ist der Archetypus, d. h. die ursprüngliche und wichtigste Figur und ihre Kopien und stellvertretenden Figuren sind unzählig ... Solch eine Figur heißt Antitypus — — d. h. an Stelle der Hauptfigur ist eine andere gestellt. Sie alle aber fließen, wie zu ihrer Quelle, zur Sonne zurück“.

Skovoroda gibt mehrmals eine Erklärung der Worte „Emblem“, „Symbol“. „Die alten Weisen hatten ihre besondere Sprache, sie gaben ihre Gedanken durch Bilder wie durch Worte kund. Diese Bilder waren die Figuren der himmlischen und irdischen Geschöpfe. So z. B. bedeutete die Sonne — die Wahrheit. Ein Ring oder eine Schlange, die sich in den Schwanz beißt, — die Ewigkeit. Der Anker — Ratschluß oder Wollen. Die Taube — Schamgefühl. Der Storch — Frömmigkeit. Der Kern und der Samen — das Denken und den Gedanken. Es gab auch erdichtete Bilder, z. B. Sphinx, Sirene, Phönix, die siebenköpfige Schlange usf. — — — Ein Bild, das in sich ein Geheimnis verschließt, hieß auf Griechisch Emblema, d. h. der Einsatz, die Einlage, wie ein Diamant in einem Ringe — — — Wenn zwei oder drei solcher Figuren zusammengelegt werden, so hieß das σύμβολον, lateinisch conjectura; wir könnten sagen: Zusammenwurf, Zusammenfügung — — — Solche die Ewigkeit geheim darstellenden Figuren waren bei den Alten auf Siegeln, auf Ringen, auf Gefäßen, auf Tafeln, auf Tempelmauern eingemeißelt, und darum wurden sie Hieroglyphica genannt, d. h. heilige Skulpturen, und die Ausleger hatten den Namen Hierophantes — Heiligtumverkünder oder Mystagogoi — Geheimführer erhalten“. „Ein Symbol wird aus zwei oder drei Figuren zusammengestellt, die Vergänglichkeit und Ewigkeit bedeuten“. „Solche Figuren, die eine geheime Kraft in sich enthalten, wurden von den griechischen Philosophen ἐμβλήματα, ἱερογλύφικα, Emblemata, Hieroglyphica genannt“. „Die Figuren heißen oft Zeugen, Wächter und Engel“.

Die (vermeintliche) „uralte Symbolik“ wird von Skovoroda „die heidnische Theologie“ genannt. „Die sagenhaften Bücher der alten Weisen — die

sind die uralte Theologie. Sie hatten auf solche Weise das unmaterielle Wesen Gottes durch Figuren dargestellt, auf daß das Unsichtbare sichtbar durch die Figuren der Geschöpfe versinnbildlicht werde“. „Wir hatten noch nicht den Namen der Mathematik gehört, als unsere Ahnen schon die gebauten Tempel der christlichen Schule besaßen. In dieser Schule lernte das ganze Menschengeschlecht das ihm verwandte Glück und das ist die katholische, d. h. allverwandte Wissenschaft. Die heidnischen Götzentempel, Götterstätten oder Götzenkirchen sind gleichzeitig die Tempel der Lehre und der Schule Christi“.

Eine Geschichte der Symbolik vor Skovoroda zu schreiben, ist eine große Aufgabe, für welche vielleicht nur die ersten Vorarbeiten geleistet sind. Die Philosophie der Antike, ebenso die Patristik, die Mystik des Mittelalters und der Neuzeit waren alle durch und durch symbolisch, ohne die Grundlage dieser symbolischen Art des Philosophierens zu klären, ja auch überhaupt ohne ausdrücklich auszusprechen, daß ihr Denken symbolisch ist. Jedenfalls wurde schon im Platonismus der Begriff des Symbols erörtert. In den verschiedenen Verzweigungen des platonistischen Gedankens kamen dann in verschiedener Form die Lehren vom Symbol zum Ausdruck. Im antiken Platonismus sind schon fast alle Lehren vom Symbol zu finden, die in späterer Zeit, in der Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit zu finden sind. Jedenfalls sind die von Skovoroda entwickelten Gedanken der kirchenväterlichen Tradition und derjenigen „Philosophie des Symbols“ am verwandtesten, die neuerdings in der russischen religiösen Philosophie vertreten wird. In den wenigen Sätzen Skovorodas, die wir zitiert haben, sind im barocken Sprachgewand die Grundgedanken der Lehre vom Symbol solcher russischen Philosophen wie Florenskij, Bulgakov, Berdjaev, Losskij, Losev angedeutet. Für Skovoroda und für die neue russische Religionsphilosophie ist das Symbol kein bloßes Zeichen, sondern das genauso wertvolle und genauso wahre Sein wie das durch das Symbol „symbolisierte“. Dem symbolischen Sein kann selbst der Charakter des personhaften Seins zugesprochen werden (Symbole als Engel). Und das „symbolische Denken“ wird nicht im Vergleich mit dem wissenschaftlichen rationalen Denken zu einer „primitiven“ Stufe herabgewürdigt, sondern man sieht im symbolischen (z. B. religiösen) Denken eine Denkform, die in vieler Hinsicht lebensvoller ist und die Wirklichkeit vollständiger und tiefer ergreift als das formelle diskursive Denken.

Die Erkenntnis, daß das symbolische Denken eine besondere Art des Denkens ist, die ihre Funktion und ihre Bedeutung hat, ist allerdings in der neueren Zeit ziemlich verbreitet. Man ist aber nicht sehr weit auf dem Wege fortgeschritten, der zu einer neuen Auffassung des symbolischen Denkens der Vergangenheit führt. Wir können hier nur auf die Elemente des symbolischen Denkens in der Mystik hinweisen und auf einige Parallelen zu Skovoroda aufmerksam machen.

Ein Komplex von Gedanken tritt in Verbindung mit der Theorie der

Exegese der heiligen Schrift — bei Philo und bei den Kirchenvätern — auf. Philo legt den Symbolbegriff allen seinen Schriftinterpretationen zugrunde: „Nach der wörtlichen Erzählung ziemt es sich, auch den allegorischen Sinn wiederzugeben; denn so ziemlich alles oder doch das meiste der Gesetzgebung hat einen allegorischen Sinn“. Im Gesetz „ist alles in ihm ein sichtbares Symbol von unsichtbaren Wahrheiten und eine Andeutung von unausgesprochenen Lehren“. Von Philo gehen die Kirchenväter aus. Schon bei Justinus finden wir Betrachtungen über Symbole. Bei Tertullian gibt es eine Klassifikation der Symbole: *figurae*, *aenigmata*, *allegoriae*, *parabola*. Der Gedanke einer solchen Auslegung findet weitgehende Anerkennung, fraglich bleibt nur, wieviele und welche Sinnschichten man dabei unterscheiden soll: der „literarische“ (buchstäbliche), der moralische und der geistige oder mystische Sinn — das ist wohl die allgemeinste Einteilung . . . Origenes verbindet die Theorie der Schriftauslegung mit seinen allgemeinen metaphysischen Ansichten: der „Buchstabe“ der Schrift sei die sichtbare Hülle, der Sinn — der von ihr umschlossene Geist.

Schon bei Philo ist mit dem Exegesegedanken die wohl bereits ältere Vorstellung von den ägyptischen Hieroglyphen als einer Art geheimer mystischer Schrift verbunden. Derselbe Gedanke kehrt bei Plotin wieder: Die Ägypter schreiben nicht, sondern machen Bilder. Auch Plutarch (*De Iside et Osiride*), Porphyrius, Jamblichos (*De Aegypt. Myst.*), Cicero haben diese Auffassung. Von den Kirchenvätern (Eusebius) wird dieser Gedanke übernommen. Eine ausführliche Darstellung gibt Clemens von Alexandrien, welcher auch eine Klassifikation der „symbolischen Schrift“ (nicht nur der ägyptischen, sondern jeder möglichen) ausarbeitet: „Die Ägypter lassen die, welche sie unterrichten, zuerst vor allem diejenige Schreibweise lernen, welche die Briefschrift genannt wird, darauf als zweite die hieratische, deren sich die heiligen Schriften bedienen, zuletzt von allen die hierographische. Diese teilt sich wiederum in zwei Klassen: die eine drückt sich unmittelbar durch einfache Lautzeichen aus, die andere ist symbolische Zeichenschrift. Die symbolische Schrift nun stellt die Dinge entweder unmittelbar dar, durch Nachahmung, oder sie gibt sinnbildliche Zeichen (*tropisch*) oder sie drückt sich ganz und gar gleichnisweise aus, durch gewisse Rätsel (*ägnigmatisch*). So machen sie einen Kreis, um die Sonne, ein mondsichelartiges Zeichen, um den Mond zu bezeichnen. Das sind Beispiele der unmittelbaren Schriftweise. Der sinnbildlichen Weise aber bedienen sie sich, indem sie nach einer gewissen Anpassung Gegenstände auf etwas anderes anwenden und übertragen, bald sie vertauschend, bald sie umgestaltend. Von der dritten ägnigmatischen Art sei dies ein Beispiel: während sie die übrigen Sterne, wegen ihres gewundenen Laufes, durch die Leiber von Schlangen bezeichnen, stellen sie die Sonne durch das Bild eines Skarabäus dar, weil dieser aus Kuhmist sich eine Kugel formt und diese vor sich herwälzt“.

Eine ausführliche Begründung der symbolischen Methode geben (in Übereinstimmung mit Proklus) die „*Areopagitica*“. Die Sakramente, die Hier-

archie seien geistig oder symbolisch zu verstehen. Man sieht überhaupt „das Überhimmlische in sinnfälligen Bildern, das in Eins Geschlossene in Buntheit und Fülle, das Göttliche in menschlichen Analogien, das Stofflose im Stofflichen, das Überwesentliche in dem, was unser ist“. So sind die geheiligten Dinge aus dem Bereiche der Sinnenwelt Abbilder der geistigen und eine Handführung und ein Weg zu ihnen. Das Reich der Ideen hinwiederum bildet den Ausgangspunkt für das Verständnis der unter die Sinne fallenden Elemente der Hierarchie“. Die Bildersprache sei Widerhall (ἀπήχημα) der göttlichen Harmonie und Schönheit.

Im Mittelalter blühte die Symbolik in der kirchlichen und weltlichen Kunst. Aber auch eine theoretische Begründung des „Symbolismus“, etwa in der Lehre Bonaventuras von den „similitudines“ (Analogien zwischen den Einzelheiten der Welt) liegt bereits vor: „Alle Geschöpfe der sichtbaren Welt führen zu Gott, weil sie der Schatten, der Widerhall und die Bilder jenes ersten, mächtigen, wesentlichen, weisesten und besten Urhebers, jenes ewigen Lichtes, Ursprungs und Überflusses, jener erzeugenden, bildenden und ordnenden Kunst sind“. — Auch Hugo von St. Victor: „Die äußeren Dinge sind uns gleichsam die Adern, durch welche die unsichtbare Schönheit Gottes sich offenbart und zu uns fließt. Denn es ist unmöglich, das Unsichtbare anders als durch das Sichtbare darzustellen, und deshalb hat jede Theologie es nötig, sichtbare Hinweise zu gebrauchen bei der Erklärung des Unsichtbaren“. — Und in der deutschen Mystik, abgesehen von der ausgiebigen Verwertung der altchristlichen Symbolik, fehlte es nicht an dem Bewußtsein, daß man „durch die sichtbaren Dinge zu den unsichtbaren kommen muß“.

Die symbolische Kunst gewinnt neue Formen in der Renaissance und im Barockzeitalter. Das Interesse an der „Theorie“ der Symbolik wächst sehr und kommt in Abhandlungen über das Problem der Symbolik zum Ausdruck: im Anschluß an die antike und kirchenväterliche Tradition. So bei Ficino, der auf das Problem der symbolischen Schrift schon im Anschluß an Plotin kommen mußte, ebenso bei der Übersetzung von Jamblichos' Schrift über die Ägyptischen Mysterien. Ficino gibt eine symbolische Interpretation von Platos Gastmahl: „jedes Wort ist Symbol“! Dasselbe finden wir in der Renaissance-Übersetzung des Poimandres. Auch Paracelsus erwägt: „Was haben wir ohne das Licht der Natur in der Erkenntnis aller Dinge? Aus welchem Licht der Natur ist weiter fürwahr, das sich von Sichtbarn streckt in das Unsichtbar, und gleich so wunderbarlich im selben als im Sichtbarn. Und das ich aber behalt das Licht der Natur, so ist das Unsichtbare sichtbar. Was die Augen geben . . ., dasselbige bedarf meines Daruns . . . darumb auch dahin zu bringen, ein Unsichtbars sichtbar zu halten, viel darzutun von nöten ist“. Für Paracelsus ist „das Irdische eine Ausgeburt des Himmels, darum ist uns erlaubt, aus seinem Wesen und seiner Figur auf seinen Geist zu schließen: das ist die Lehre von den Signaturen“. Erasmus („Adagia“) benutzt sogar als Beispiel für seine Erörterungen dasselbe

Symbol wie Skovoroda — „Festina lente“ ... Einer der Theoretiker des Symbols zur Barockzeit war Athanasius Kircher, der die Symbolik auch mit den Ägyptern in Verbindung brachte. Seine Werke „Obeliscus Pamphilius“ (Rom. 1650) und „Oedipus Aegyptiacus“ (Rom. 1653) geben eine allgemeine Theorie der Symbolik, die inhaltlich wohl nichts Neues bietet, für uns aber insofern von Interesse ist, als sie in manchem Skovoroda sehr nahesteht. „Die Natur des Symbols ist, unsern Geist zur Erkenntnis eines Dinges vermittelt sinnlicher Ähnlichkeit mit anderen Dingen zu leiten; seine Eigenart ist, sich unter dem Schleier eines dunklen Wortes zu verbergen“. Symbole werden geteilt in: Abzeichen, Spiegel, Wappen, Rätsel, Fabeln, Mythen, Sprichwörter, Märchen, von denen einzelne Arten sich wieder verzweigen. Vor allem ist die Kunst und die Dichtung der Barockzeit mit Elementen der Symbolik förmlich durchsetzt, worüber noch weiter zu sprechen sein wird.

Vor allem aber ist die ganze Mystik der Neuzeit von symbolischen Elementen durchdrungen: Für Franck ist „die äußere Welt eine Figur und Bild der inneren“. „Die Welt ist nur eine vergängliche Figur“. Für Weigel ist die ganze sichtbare Welt nur ein Symbol. „Dass man soll betrachten die Complicationes und Explicationes. Die sichtbare leibliche Welt als Himmel und Erden ist ein zusammengepackter Rauch, der da entsprungen ist aus dem unsichtbaren Feuer, darum waren alle leibliche Dinge verborgen in dem unsichtbaren Geiste“.

Die Bedeutung des emblematischen Denkens hat in der protestantischen Welt ein so einflußreicher und vielgelesener Schriftsteller befestigt wie Johann Arnd: „Denn gleich wie Gott der Herr göttliche Geheimnisse durch Bilder geoffenbaret im Alten und Neuen Testament: Also die Natur auch und hat Gott die Weissagungen durch Bilder in die Natur gepflanzt; denn die ganze Natur, und alle Elemente, Animalische, Vegetabilische und Mineralische sind voller wunderlicher Figuren, Zeichen und Bilder ... Und sind also diese Bilder in der Natur Gottes Buchstaben, dadurch er die Natur gründlich ausleget, allen denen, die es verstehen, und diese wunderliche Schrift und Buchstaben Gottes lesen können, daraus in einer Stunde mehr natürliche Weißheit kan geschöpft werden, denn viel weitläufige und gegründete heydnische Bücher vermögen“ —. „Auf diese Weise haben die Egyptischen, Persischen Philosophen, so man Magos nennet, ihre herrliche natürliche und nützliche Künste, darinn die rechte Philosophie stehet durch Bilder beschrieben, und sind solche Schriften Hieroglyphica genannt ...“ „Weil nun die Natur sich so gewaltig aus Gottes Ordnung durch Bilder offenbaret, so ist es nicht allein unrecht oder gottlos, solche Bilder zu haben, sondern es ist eine große Gottlosigkeit und Unwissenheit, dieselbe verwerffen und verachten“.

Auch für Böhme ist die Welt „ein Gleichnuß des Ungrundes/ oder ein Spiegel der Ewigkeit“ ... sie bestehe aus „äußeren Figuren“. „Es ist die sichtbare Welt/ ist eine Offenbarung der inneren geistlichen Welt/ auss

dem ewigen Lichte/ und auss der ewigen Finsternüss/ aus dem Geistlichen Gewürcke: Und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit/ mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht/ ...“ „Denn/ diese Welt ist ein Gleichnüss nach Gottes Wesen/ und ist GOTT in dem irdischen Gleichnüss offenbar ...“ „Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihrem Wesen/ und betrachten das Leben der Creaturen: so finden wir darinnen das Gleichnüss der unsichtbaren geistlichen Welt/ welche in der sichtbaren Welt verborgen ist/ wie die Seele im Leibe ...“ „Die gantze äussere sichtbare Welt mit all ihren Wesen/ ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt“.

So war auch das pansophische Bestreben Comenius' auf dieselbe „Hinführung durch alles Sichtbare zum Unsichtbaren“ gerichtet. Zu diesem Gedankenkomplex gehört die ganze Pansophie, gehört auch der Gedanke der „Signatur“, der Erkenntnis der „Buchstaben“, der Schrift, die die ganze Natur, die Dinge ausmachen. Auch die Idee der „Natursprache“ (etwa bei Böhme) und die mystische Interpretation der Alchemie gehören hierher.

Zu einer neuen Blüte kommt die symbolische Weltanschauung in der Romantik. Schon die Vorläufer der romantischen Weltanschauung sprechen den symbolischen Gedanken mit unzweideutiger Klarheit aus: so ist für Hamann die ganze Natur „scheint es, nur ein Ausdruck, ein Gleichnis ... Gottes“, „die ganze sichtbare Natur ist nichts als das Ziffernblatt und der Zeiger“. „In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit“. Herder widmet diesem Thema mehrere Seiten. Das Menschengeschlecht „hängt an Bildern, weil diese ihm Eindruck von Sachen geben“. „Ist die Natur nicht auch eine Schrift, eine sehr lesbare hohe Schrift Gottes an den Menschen.“ Die ganze Kreatur ist „Hieroglyphe“, „erster Schriftversuch Gottes“. So auch bei Baader, für welchen „Alles Geistige ist im Sinnlichen“ nur „reproduziert“. „Die sogenannte sinnliche materielle Natur ist ... Symbol und Kopie der inneren geistigen Natur“. „Form, Figur, sichtbare Bildung, Gestaltung eines Dinges! Nur am lebendigen (organischen) Wesen wird sie uns sichtbar. Ist sie etwas anderes, als Buchstabe seines inneren Wesens, Hieroglyphe? ...“ „Bilder tun der Seele wohl. Sie sind ihre eigentliche Speise. Aufnahme derselben, Wiederkauen gewährt Lust, und ohne diese Speise kann Gesundheit der Seele nicht bestehen ...“ Und für Schleiermacher „strahlt die äußere Welt mit ihren Gesetzen, wie mit ihren flüchtigen Erscheinungen in tausend zarten und erhabenen Allegorien wie ein magischer Spiegel das höchste und innerste unseres Wesens auf uns zurück“. Ähnliche Stellen finden sich auch bei Görres. Ebenso bei Fr. Schlegel, A. Schopenhauer kommen direkte Erwähnungen der Symbolik oder Anspielungen auf sie vor. Vor allem aber tritt bei den Dichtern der deutschen Romantik die Symbolik in die Erscheinung. So bei Tieck — „Was sind denn Früchte und Blumen, Wald, Fels und Meer, Tiere und Menschen anders als deutungsvolle Zeichen und Chiffren, in welchen die ewige schaffende Kraft ihre Gedanken geschrieben und sie niedergelegt hat“. „Dadurch, daß sie etwas bedeuten, sind sie“. So freut

sich auch bei Novalis der Lehrling von Sais über „diese wunderlichen Haufen und Figuren in den Sälen, allein mir ist, als wären sie nur Bilder, Hüllen, Zierden, versammelt um ein göttlich Wunderbild, und dieses liegt mir immer in Gedanken“. Dieselben Gedanken finden ihren spekulativen Ausdruck endlich bei Schelling, und besonders schön und tief bei Solger und Hegel. Wenn die Gedanken Skovorodas in dieser Entwicklungsreihe auch nur einen untergeordneten Platz einnehmen, so ist doch seine Bedeutung in der ukrainischen Geistesgeschichte, eben weil er dieser Reihe angehört, eine zentrale und hervorragende. Ohne mit den ukrainischen Romantikern des 19. Jahrhunderts in Beziehung gestanden zu haben, hat er auch mehrere Gedanken ausgesprochen, die wir dann bei Kuliš, ja auch bei P. Jurkevych und vielleicht sogar bei Potebnja wieder antreffen und die von ihnen allen meist aus der deutschen Romantik entlehnt sind. Damit ist auch die „typo-“ und „charakterologische“ Bedeutung Skovorodas in der ukrainischen Kulturgeschichte gekennzeichnet.

Es ist einfach unbegreiflich, wie es möglich ist, daß der Aufmerksamkeit *aller* Skovoroda-Forscher ohne Ausnahme die Stellen entgangen sind, in welchen in knappen Worten — manchmal aber auch ausführlicher — eine Reihe von Bildern beschrieben wird. Es sind Bilder, die die beliebtesten Gedanken der Ethik Skovorodas zum Ausdruck bringen, die aber in einer etwas zufälligen Reihenfolge aufgeführt werden und schon dadurch den Eindruck erwecken, daß sie einen Fremdkörper in den Werken Skovorodas darstellen, daß sie aus irgendeiner Quelle geschöpft, entnommen sind, daß sie irgendeinem traditionell gebundenen Komplex angehören. Dem Manuskript des betreffenden Dialogs „Alphabet der Welt“ sind auch die Bilder selbst beigegeben. Es ist eine große Schande für die Skovoroda-Forschung, daß seine Zeichnungen nicht einmal zum Teil wissenschaftlich bearbeitet sind.

Nachdem das Problem des Symbols (in der uns schon bekannten Weise) kurz erörtert und die Hauptgedanken der Ethik Skovorodas angedeutet worden sind, lädt eine der Hauptpersonen des Gesprächs, Grigorij, die ganze Gesellschaft zu sich in die Stube ein. Das Gespräch entwickelt sich folgendermaßen weiter:

„Afasasij: Ba! Woher hast du so viele neue Bilder? Sieh mal: das ganze Zimmer ist mit ihnen bekleidet. — — —

Grigorij: Sehet sie euch an! Dazu habe ich euch eingeladen. Aber schmähet sie nicht. Sie sind mir alle lieb. — — —

Afasasij: Was für ein Unsinn? Überall Tiere, Vögel, Wälder, Berge, Vieh, Gewässer, Fische, Reptilien usw., usw. Wie ein heidnisches Paradies.

Grigorij: Ich schlachte mit dem heiligen Petrus zusammen das alles und esse mit Geschmack in Gottes Namen: mir ist nichts unrein.

Afasasij: O, bitte, verschlinge nicht alles. Sei mindestens den Bergen und Bäumen gnädig. Sehen wir uns das erste Bild über der Tür an“. — Dann

folgt in einer etwas bunten Reihenfolge die Beschreibung der symbolischen Bilder, wobei einem jeden Bild ein Sinnspruch zugeordnet ist. Da sehen wir eine Nachtigall, die ihre Kleinen singen lehrt (Spruch: „Die Eltern sind unsere besten Lehrer“), einen vom Pfeil verwundeten und Gras rupfenden Hirsch (nach der Erklärung Skovorodas ein Heilkraut; Spruch: „Die Natur übertrifft die Kunst“), eine Muschel („Suche dich in dir selbst“), einen sein Spiegelbild im Wasser betrachtenden Narzissus („Erkenne dich selbst“), Falter, die um eine Kerze fliegen („Meine Lust richtet mich zugrunde“), dann sehen wir Akteon, Atlas, Phaeton, einen Blinden, der einen Lahmen auf der Schulter trägt, usf. — In einem anderen Werk Skovorodas finden wir wieder die Beschreibung von Sinnbildern: eine Grasgarbe („Alles Fleisch ist Heu“), eine sich in den Schwanz beißende Schlange (Sinnbild der Ewigkeit!), einen zu einem Stern fliegenden Pfeil („Er allein genügt mir“), eine Samen streuende Pflanze („Ich erwarte das zukünftige Leben“), eine über die See fliegende Schwalbe („Im Winter habe ich hier keine Ruhe“). Dieselbe Schwalbe treffen wir an einer dritten Stelle, wo wieder eine Reihe von Bildern beschrieben wird . . . — Die Sinnbilder kommen auch sonst in den Werken Skovorodas überall vor, — man kann, wenn man nur die berücksichtigt, die mehrfach vorkommen, eine Liste von hundert Sinnbildern zusammenstellen.

Man erinnert sich bei all dieser Mannigfaltigkeit von bunten „Symbolen“ an verschiedene Sammlungen von „Emblemata und Symbola“, die im 16. und 17. Jahrhundert, ja auch noch im 18. in ganz Europa sehr verbreitet und beliebt waren. Wenn Skovoroda ohne Zweifel aus verschiedenen westeuropäischen Sammlungen geschöpft hat, so hat er vor allem eine russische Schrift dieser Art benutzt, diese Schrift heißt „Symbola et emblemata selecta“, welche im Jahre 1705 in Amsterdam auf Befehl Peters des Großen gedruckt worden ist. Das Buch enthält 840 Kupferstiche, die größtenteils sehr gut ausgeführt sind. Diese Bilder sind auf Tafeln zu je sechs Bildern vereinigt. Den Bildern ist ein aphoristischer Text in acht Sprachen (russisch oder vielmehr kirchenslawisch, lateinisch, französisch, italienisch, spanisch, englisch, holländisch und deutsch) beigegeben. Die erste Ausgabe dieses Buches wurde gleich zur größten Seltenheit, da — wie mitgeteilt wird — das Schiff, welches die Bücher nach Petersburg bringen sollte, an der schwedischen Küste kenterte. Nur wenige Exemplare sind erhalten geblieben. Später jedoch wurden drei andere Ausgaben veranstaltet, die künstlerisch weniger gelungen sind (1743, 1788, 1811). Jedenfalls hat sich das Buch einer großen Beliebtheit erfreuen dürfen. Manche Spuren der „Symbola et emblemata“ sind in der Geschichte des russischen und ukrainischen Geisteslebens zu finden. (So sogar noch bei Turgenev im „Adelsnest“ und „König Lear in der Steppe“.)

In der Ukraine scheint diese Sammlung auch sonst bekannt gewesen zu sein. So erzählt einer der interessantesten Vertreter des ukrainischen 18. Jahrhunderts, Schüler und Freund Theophan Prokopovyčs — Jakiv Markovyč — in seinem Tagebuche, daß er einem Maler eine Sammlung von

Symbolen zum Kopieren gegeben habe. Das kann sehr gut unsere Sammlung gewesen sein. — Ein ukrainischer Bischof in Rostov (Gouvernement Jaroslavl) um die Mitte des Jahrhunderts, Arsenij Macijevojč, hat in seiner Residenz für den „Kreml“ (Burg) sowie für eine Kirche Tore bestellt, auf welchen nicht weniger als 72 Symbole aus unserer Sammlung dargestellt sind (man hat bis jetzt auf die Quelle dieser interessanten Darstellungen noch nie hingewiesen). Auch andere Sammlungen dieser Art sind in der Ukraine bekannt gewesen.

Wenn wir die Amsterdamer Sammlung durchsehen, so finden wir die meisten Sinnbilder Skovorodas in ihr wieder, — und zwar, was von besonderer Bedeutung ist, fast ohne Ausnahme mit *denselben* Sprüchen! . . . Noch manche recht eigentümliche Emblemata gibt es bei Skovoroda und in den „Symbola et emblemata selecta“. So — „der kleine Vogel, der Hahn besiegt den Löwen“. In den „Symbola . . .“ begegnet uns folgendes Symbol: ein krähender Hahn und ein sichtlich sich in Verlegenheit befindender Löwe, der Spruch lautet: „Tremorem injicio fortissimo. Ich mache den Stärksten erzittern“; seltsamerweise befindet sich in derselben Sammlung ein zweiter fast gleicher Stich mit dem Spruch: „Veni, vidi, vici. Ich bin gekommen, ich habe gesehen und überwunden“. — Der Hirsch wird nach Skovorodas Erzählung vom Adler erlegt, indem dieser sich dem Hirschen auf den Kopf setzt, ihm mit seinen starken Flügeln auf die Augen schlägt und ihn auf diese Weise zu Tode hetzt. Die „Symbola . . .“ enthalten dieses Symbol mit dem Spruch „Instante victoria. Ich töte ihn durch seine Arbeitsamkeit“.

Eine Anzahl anderer Sinnbilder ist nicht in der Amsterdamer Sammlung, wohl aber in anderen Sammlungen von „Symbola et emblemata“ vorhanden. In einer seiner Fabeln erzählt Skovoroda: „In Charkov sah ich einmal auf der Wand eines Saales unter anderen weisen Emblemen das folgende: ein schildkrötenähnliches Tier mit einem längeren Schwanz; mitten auf dem Schild leuchtet ein großer Stern, ihm zur Zierde; deswegen hieß dieses Tier bei den Römern stellio, denn der Stern heißt stella. Darunter steht folgendes geschrieben: sub luce lues, das heißt: unter dem Lichte gibt es ein Geschwür. Dazu paßt auch das Sprichwort aus dem Evangelium von den übertündeten Gräbern“. Eine auf diese Beschreibung passende Darstellung finden wir z. B. in einer Sammlung von politischen Emblemen von Saavedra und in einer umfangreichen Sammlung, die J. Boschius in Augsburg 1702 herausgegeben hat. Skovoroda erwähnt gelegentlich auch die „remora“, einen Fisch, der trotz seiner Kleinheit ein Schiff zum Stehen bringen könne. Eine ähnliche Erzählung vom „remora“-Fisch treffen wir in den „Physiologen“ an, eine Darstellung des „remora“-Fisches dagegen in einer sehr bekannten Emblemata-Sammlung von J. Camerarius. Das alles läßt vermuten, daß Skovoroda mehrere andere Sammlungen außer den Amsterdamer „Symbola et emblemata“ kannte. Diese Vermutung ist um so mehr begründet, als in der Ukraine des 17.-18. Jahrhunderts solche Sammlungen in weiten Kreisen bekannt waren.

Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die Anwendung der Symbole im philosophischen Denken sehr alt ist. Die erhalten gebliebenen Fragmente der Vorsokratiker sind voll von Sinnbildern, die auf dieser vorbegrifflichen Stufe des Denkens aus sich heraus allmählich die Begriffe gebären. Aber auch später — vor allem im Platonismus — wird von den Sinnbildern reichlicher Gebrauch gemacht.

In den Schriften Platos kommen auch einige Sinnbilder vor, die gleichfalls bei Skovoroda zu finden sind. So wird die „Storchenliebe“ bei Plato erwähnt. Die Seele sei ein Saatkorn, das nach dem Tode „bald in einen anderen Leib gerät, in dem sie wie ein Saatkorn wächst“. Auch einen „blinden Wanderer“ treffen wir bei Plato. Der Magnet ist für ihn ein Symbol des von einer göttlichen Kraft erfüllten Menschen. Und noch andere Beispiele werden wir später anführen können. Zwei Fabel-Parabeln aus Theätet werden bei Skovoroda in einem anderen Sinne verwendet. Eine Meinung wird bei Plato wie ein tönernes Gefäß „durch Abklopfen darauf hin untersucht, ob es durch seinen Klang sich als heil oder rissig erweist“. Und Skovoroda erzählt folgende Fabel: „ein altes Weib kaufte Töpfe — — — Wieviel kostet dieser schöne? — Anderthalb Kopeken, antwortete der Töpfer. — Und für diesen garstigen da — selbstverständlich eine halbe Kopeke? . . . Für diesen nehme ich in keinem Falle weniger als zwei Kopeken . . . — Was soll das bedeuten? . . . — Bei uns, Frau, — sagte der Meister — wählt man nicht nach dem Aussehen. Wir versuchen, ob (ein Topf beim Beklopfen) rein klingt“. Bei Plato wird die Erkenntnis mit Vogelfangen verglichen; auch dieser Vergleich kommt bei Skovoroda vor.

Selbstverständlich zieht sich eine lange Reihe derselben Sinnbilder und verschiedener ihrer Umgestaltungen durch die ganze Entwicklung des Platonismus. Besonders zahlreich sind die Sinnbilder bei Philo, wobei ein sehr interessanter Prozeß der Verschmelzung Platonischer mit — teilweise sehr ähnlichen — biblischen Sinnbildern vor sich geht. Der spätere Platonismus und die kirchenväterliche Philosophie haben die gleiche Neigung, Symbole zu gebrauchen. Im Mittelalter blüht die symbolische Kunst auf. Unter den gebräuchlichen Symbolen sind nicht wenige von denen, die wir oben bei Skovoroda kennengelernt haben. Wir möchten nur auf die Verwendung des Motivs von dem Lahmen und dem Blinden in der kirchlichen Kunst hinweisen! Die umfassendsten Symbolsammlungen, die teilweise als Hieroglyphik, teilweise als Emblematik philosophischer, theologischer, ikonographischer usf. Art zusammengestellt sind, entstanden aber zur Renaissance-Zeit. Werke dieser Art — vor allem Bilderwerke — ziehen sich in langer Reihe durch alle Länder, Konfessionen und Kunstrichtungen vom 16. bis 18. Jahrhundert, beeinflussen mannigfaltig die Dichtung, die bildende Kunst, die Mystik, die Philosophie, die Predigt, den Unterricht . . . Die meisten von diesen Sammlungen enthalten auch diese oder jene Sinnbilder, die bei Skovoroda anzutreffen sind . . . Die Reihe der emblematischen Sammlungen beginnt mit „Hypnerotomachia Poliphili“ (geschrieben 1467,

gedruckt 1499). Wir wollen hier nur auf die Schriften hinweisen, die, wie es scheint, Eingang in die Ukraine gefunden haben. Das sind die Sammlungen von Andreas Alciatus, Joachim Camerarius (mehrere Ausgaben), O. Vaenus oder Veen („Amorum emblemata“ Antwerpen 1608), Hermann Hugo („Pia desideria“), Saavedra Faxardo („Idea Principis Christiano-Politici“), Johannes de Boria, J. Boschius („Symbolographia“ Augsburg 1702). — Nicht weniger wichtig sind auch die bloßen Beschreibungen und die Zusammenstellung der Symbole *ohne* biblische Darstellungen; von solchen Sammlungen sind besonders zu beachten: H. Lauretus (Sylva allegoriarum totius sacrae scripturae“, 2 Bände Venedig 1575), Jac. Mase-nius („Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata . . .“ Köln 1664), verschiedene Werke von Athanasius Kircher, Philippus Piccinellus („Mundus symbolicus“ 1681), Scarlatus Octavius („Homo et ejus partes . . .“ 2 Bände Augsburg 1695), vor allem aber die Schriften, die Symbole mit ausgesprochener *mystischer* Färbung bringen von Maximilianus Sandaeus („Theologia symbolica“ Mainz 1626 und andere Schriften: die Werke von Sandaeus haben Angelus Silesius beeinflußt). — Viele von den genannten Werken enthalten auch theoretische Betrachtungen über die Symbolik (Wesentliches bei Sandaeus!).

Diese Literatur konnte auf Skovoroda unmittelbar einwirken. Die emblematischen Werke konnten ihn aber auch durch ihre Auswirkungen in der bildenden Kunst, in der Dichtung, in der Theologie beeinflussen.

Denn der Einfluß der emblematischen Sammlungen auf die bildende Kunst ist hinreichend bezeugt. Die emblematischen Elemente finden wir bei zahlreichen bedeutenden Vertretern der Kunst der Neuzeit: so bei Dürer (Zeichnungen zu Horapollo), Leonardo da Vinci, Raffael, Tizian, Benvenuto Cellini, Bernini, Jacques Callot (Lux claustris und Vita Beatae Mariae), im 19. Jht. bei Ph. O. Runge. Vor allem war der Einfluß der Emblematik in der Kirchenkunst bedeutend; die konfessionellen Unterschiede spielten dabei keine Rolle. Als Beispiele der Symbolik und Emblematik werden in der deutschen Kirchenkunst etwa folgende Denkmäler genannt: die Mariensäule in Frauenberg bei Fulda, St. Michael (Bamberg), die Klosterkirche Parring bei Regensburg, der Dom in Fulda, die Agneskapelle im Augsburger Dom, die Schloßkapellen in Saalfeld und Eisenberg, die Kirche in Oppurg, St. Marien und St. Wenzel in Naumburg, mehrere Dorfkirchen in der Provinz Sachsen, St. Fides in Bamberg, die obere Pfarre in Bamberg, die Hauptkirche und Prälatenkapelle auf dem Michelsberg (Bamberg), die Muttergotteskapelle in der Judengasse in Bamberg, die Kirche in Dormitz bei Bamberg, die Salvator-Kapelle in Schwäbisch Gmünd; oder — als Beispiele aus der profanen Kunst: das Lorbersche Haus in Bamberg, das Schrottenbergsche Schloß in Reichmannsdorf . . . Gerade seine Bekanntschaft mit der Wandmalerei bezeugt Skovoroda selbst. Er kann diese Malerei nicht nur in Charkov, sondern auch in Ungarn oder Österreich gesehen haben. Daß sie aber auch in der Ukraine verbreitet war, dafür liegen Zeugnisse vor.

Der Einfluß in der Literatur ist auch nicht unbedeutend. Mag dieser Einfluß bei Shakespeare auch nicht zweifellos erwiesen sein, so steht er jedenfalls für Erasmus („Apophthegmata“), Rabelais, Fischart wie für die gesamte deutsche Barockdichtung fest. Harsdörfer erwähnt oft Saavedra; die Gedichte J. V. Andreäs sind voll von symbolischen Motiven, man findet sie ebenso bei M. Opitz, N. Reusner, Rottenhagen, Lohenstein, Balde und kann sie auch bei F. Spee nicht verkennen; mehrere Barockdichter gaben selbst Emblembücher heraus. Vor allem sind die Symbole in die Sprache der mystischen Dichter eingegangen, von Daniel Czepko und Angelus Silesius angefangen bis zu Gottfried Arnold und zu Rilkes „Stundenbuch“. Den Einfluß der Symbolik auf die gesamte Predigt der Barockzeit darf man auch nicht unterschätzen. —

Der ukrainische Barock war nicht anders!

Ein sehr interessantes und lohnendes Thema ist es, die Rolle der Symbolik in der Geschichte der Philosophie zu verfolgen, den Ursprung der Symbolik (etwa der oben von uns angeführten Plato-Symbole) aus der vorsokratischen Philosophie und aus der griechischen Mythologie festzustellen, die Rolle dieser Symbole in der gesamten Entwicklung des antiken Platonismus, die Verschmelzung dieser Symbolik mit der teilweise auf andere Quellen zurückgehenden christlichen zu erforschen, und dann die Schicksale dieser Symbole durch die Geschichte der mittelalterlichen Scholastik und in die Philosophie der Neuzeit hinein zu verfolgen. Von diesen Aufgaben wurden zwar einige von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen, doch besitzen wir bis jetzt noch kein mehr oder weniger erschöpfendes Werk darüber. Und doch zieht sich diese Symbolik durch die ganze Entwicklung der Philosophie bis in die Gegenwart hinein! So tritt etwa die berühmte „tabula rasa“ — von Plato und Aristoteles, durch das Mittelalter bis zu Locke, Comenius hin auf. Auch in der Emblematik hat dieses Sinnbild seine Wiedergabe gefunden: eine reine Tafel finden wir in mehreren Emblem-sammlungen mit der Unterschrift „Zu allem bequem“. „Ad omnia“ (etwa bei Saavedra, Boschius, in den Amsterdamer „Symbola et emblemata“; erwähnt wird die „tabula rasa“ übrigens auch in Grimmelshausens „Simplicissimus“!). — Jedenfalls werden noch bei Baader öfter Symbole erwähnt: so etwa zitiert er im Tagebuche: γνῶθι σεαυτόν, nosce te ipsum, ne te quaesiveris extra, worin der Spruch zum Symbol der Muschel wieder zu erkennen ist! Oder auch bei Hegel wird in der „Philosophie der Geschichte“ der Gang der Geschichte an Hand von Symbolen betrachtet — der Phönix, Pflanze und Samen, Kreis und Zentrum sind alles uns wohlbekannte Symbole! Die mathematischen Symbole, so Kreis und Mittelpunkt, so Dreieck werden in der Philosophie von Plato und Plotin bis zur Philosophie der Romantik (Novalis, Baader, Schelling) sehr oft verwertet.

Ebenso ist die Bedeutung der Emblematik in der Mystik nicht zu unterschätzen! Liegt doch die platonische Symbolik und die Symbolik des „Hohen Liedes“ wie der Heiligen Schrift überhaupt der altchristlichen und der mit-

telalterlichen mystischen Literatur zugrunde. Sind im Mittelalter die bildlichen Darstellungen der mystischen Gedanken auch vereinzelt da (Hildegard von Bingen, Suso), so verbindet sich in der Mystik der Neuzeit die Emblematik mit der Mystik oft aufs engste. Man kann mehrere Beispiele dafür bringen, daß die emblematischen Darstellungen und die mystischen Gedanken einander befruchten und beeinflussen. Zu den bedeutendsten Sammlungen der mystischen Embleme gehören die Werke von Daniel Sudermann: etwa „Schöne auserlesene Figuren und hohe Lehren von der Begnadeten Liebhabenden Seele . . .“ und „Hohe geistreiche Lehren/ und Erklärungen: Über die fürnehmsten Sprüche deß hohen Lieds Salomonis/ von der Liebhabenden Seele . . .“ (1623) — die beiden Werke verwerten reichlich Taulers und Meister Eckharts Predigten. Emblematische Bilder entwirft einer der Schöpfer der theosophischen Mystik der Neuzeit, Robert Fulda (de Fluctibus). Wenn Böhmes Mystik auch erst nachträglich die schönen Kupfer Luykens hervorgerufen hat, die als Titelpuffer der Ausgabe von 1682 auf eigentümlichste Weise den Gedanken der Visionen Böhmes wiedergeben, so liegt dieser Symbolik doch manches, was in den Werken Böhmes selbst ausgesprochen ist, zugrunde. Es ist auch kein Zufall, daß eines der schönsten Bildnisse Böhmes in einem durchaus emblematischen Stil gehalten ist; schlechterdings untrennbar sind aber die Schriften Abraham von Franckenbergs, die Literatur der „Rosenkreutzer“ von den mystischen symbolischen und emblematischen Zeichnungen, die meist in diesen Schriften enthalten sind! Bei Czepko und Angelus Silesius finden wir eine Unmenge symbolischen Stoffes. Nicht zufällig ist „Der cherubinische Wandersmann“ mit einem symbolischen Titelpuffer ausgestattet. Auch Abraham von Franckenbergs Zeichnungen verraten dasselbe Interesse für die bildliche Ausdrucksform des mystischen Erlebnisses. Comenius mit seinem Streben zur Anschaulichkeit läßt sich nicht zuletzt von denselben mystischen emblematischen Denkmotiven leiten. Gottfried Arnold schafft emblematische Bilder zu Arnds Buche „Vom wahren Christentum“, aber auch sonst ist die Lyrik Arnolds voll emblematischer Motive, so daß sie wirklich als „emblematische Dichtung“ bezeichnet werden kann: „Hier wird alles zum Gleichnis; alles gewinnt Bedeutung und wird in einen künstlerisch sublimierten Sinn hineingesteigert. Die gedrängte Fülle von Vergleichen, die den Stil dieser Dichtung belastet, erklärt sich zum großen Teil aus dieser emblematischen und symbolischen Art zu dichten“. „Es scheint, — — —, als ob die eigentümliche bildhafte, einen Gegenstand oder ein Ereignis gewissermaßen abmalende Manier Arnolds, oft unbewußt, wenn er dichtet“. Mme de Guyon dichtet geistliche Lieder zu den Emblemen von Hugo und Vaenus. Oetinger kehrt zur Symbolik auf einer neuen Ebene wieder zurück, und zwar vor allem in seinem „Biblischen und emblematischen Wörterbuch“, wo er das rein Bildliche mit dem Philosophischen in einer eigentümlichen Weise vereinigt und verschmilzt. Die Embleme tauchen bei den „Inspirierten“ des 19. Jahrhunderts (Goßner) wieder auf. Auch noch kurz vor dem Kriege

verwertet ein russischer bedeutender Religionsphilosoph, P. Florenskij, die mystische Emblematik (die Amsterdamer Sammlung und Vaenus). Im Stundenbuch Rilkes finden wir die dichterische Umformung desselben bildlichen Stoffes.

Wenn man mit E. Seeberg von der „emblematischen Mystik“ spricht, so muß man Skovoroda unter den Vertretern dieser emblematischen Mystik einen bedeutenden Platz einräumen. Denn er gehört zu den konsequentesten und zielbewußtesten Vertretern des emblematischen Stils im mystischen Schrifttum der neueren Zeit.

In der Ukraine steht Skovoroda keinesfalls vereinzelt als Liebhaber der Symbolik und Emblematik da.

Die „Symbola et emblemata“ waren in der Ukraine seit dem 17. Jahrhundert ein beliebtes Bücher-Genre. Peter Mohila kaufte 1632–1633 irgendwelche „Emblemata“ gleichzeitig mit anderen Büchern. In der Bibliothek von Epifanij Slavinečkyj befand sich irgendeine „Ägyptische Symbolik“. Ferner waren in der Bibliothek von Stefan Javorškyj (die sich übrigens im Besitz des Charkover Kollegiums befand zu jener Zeit, als Skovoroda dort Professor war) einige Bücher dieser Art vorhanden: unter anderen „Firmamentum Symbolicum“ von Sebastian a Matre Dei, „Apelles Symbolicus“ von Keten, — eine polnische emblematische Schrift, Sammlungen von Fabeln, „Mystica Mariana“ von Sandaeus, vor allem aber „Pia desideria“ von Hugo und „Amoris emblemata“ von Vaenus; Camerarius und „Philosophia imaginum“ von Menestrierius befanden sich in der Bibliothek von Prokopovyč, der Saavedra ins Russische übersetzt hat; eine anonyme ukrainische Übersetzung von Hugo ist erhalten geblieben. Vor allem gehören die Bücher aus der Bibliothek Javorškyjs, die, wie gesagt, Skovoroda benutzen konnte, zu den wahrscheinlichen Quellen der Symbolik der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts. Die erwähnten Bibliotheken sind als die typischen Bibliotheken der ukrainischen Gelehrten des 17. Jahrhunderts interessant. Es fehlt auch nicht an einem selbständigen symbolischen Schrifttum: so erschien in den 80er Jahren des 17. Jahrhunderts eine Panegyrik für Lazar Baranovyč, die mehrere symbolische Kupfer enthält in der gewöhnlichen Art der symbolischen und emblematischen Kunst. 1712 erschien eine Sammlung von emblematischen Sinnbildern unter dem Titel „Ethik-Hieropolitik“, die auch noch im Laufe des 18. Jahrhunderts mehrmals neu verlegt wurde. Auch in der Malerei waren die Einflüsse der Symbolik stark.

Nicht weniger wirkte sich der Einfluß der Symbolik in der ukrainischen Dichtung des 17.-18. Jahrhunderts und in der Predigt jener Zeit aus. Schriftsteller wie Joannikyj Galatovškyj oder A. Radyvylovškyj oder Prediger wie Stefan Javorškyj haben die symbolische Literatur — so wie es auch im Westen üblich war — mannigfaltig ausgenutzt. In ihren Fußstapfen wandelt auch Skovoroda.

Was speziell die Amsterdamer „Symbola et emblemata“ betrifft, so ist ihr Einfluß in der Ukraine auch sonst noch belegt. Bezweifeln läßt sich vielleicht, ob Ja. Markovyč gerade diese Sammlung 1724 einem Maler gegeben hat, um einige Bilder abzumalen, aber fest steht, daß Arsenij Macijevyč um die Mitte des Jahrhunderts in Rostov (Gouvernement Jaroslav) nach diesem Buche Bilder für zwei große Tore bestellt hat. Skovoroda ist selbst ein weiterer Beweis dafür, daß die „Symbola et emblemata“ nicht zuletzt in der Ukraine ihre Leser gefunden haben.

Nach einigen Forschern hat die emblematische Kunst in der Ukraine auch der Volkskunst (Kachelöfen) Spuren aufgeprägt . . . Wie dem auch sein mag, die „Symbola et emblemata“, welche — sehr wahrscheinlich — Peter dem Großen von ukrainischer Seite her empfohlen wurden, haben sich gerade in der Ukraine großer Beliebtheit erfreut.

6. Die symbolische Welt

Die symbolische Interpretation wird von Skovoroda auf die Bibel angewandt.

Zur Bibel hat Skovoroda überhaupt eine besondere Beziehung. Er ist ein „Liebhaber“ der Bibel, so lautet einmal seine Unterschrift unter einen Brief. Er fühlte sich durch eine „geheime Kraft und Magie“ zur Bibel hingezogen: „die Bibel habe ich gegen mein dreißigstes Jahr zu lesen angefangen, aber dieses für mich schönste Buch hat über alle meine anderen Geliebten den Sieg davongetragen, denn sie hat meinen langjährigen Hunger und Durst gestillt: mit dem Brot und dem Wasser, das süßer als Honig und die Waben der Wahrheit und des Rechtes Gottes ist, und ich fühle zu ihr eine besondere Natur[anlage]. Ich fliehe, ich fliehe und bin unter der Führung meines Gottes allen Lebenshindernissen und allen Fleischeslüssen entflohen, um ruhig die allreine Umarmung der alle Menschentöchter an Schönheit übertreffenden Gottestochter zu genießen — — — Die unnütze Feinheiten in ihr erscheinen mir sehr wichtig zu sein: so denkt immer ein Verliebter — — — Je tiefer und menschenloser meine Einsamkeit war, desto glücklicher war mein Zusammenleben mit dieser geliebtesten aller Frauen, und mit diesem Los Gottes bin ich zufrieden. Mir wurde ein schönes Kind geboren: der vollkommene und wahre Mensch. Ich sterbe nicht kinderlos.“

„Die Bibel ist von Gott geschaffen aus den heilig-geheimnisvollen Bildern. Himmel, Mond, Sonne, Sterne, Abend, Morgen, Wolken, Regenbogen, Paradies, Vögel, Tiere, Mensch usw. — das alles sind Bilder der Höhe der himmlischen Weisheit — — — Das alles sind Bilder, und alle Geschöpfe sind Schatten, die die Ewigkeit versinnbildlichen“. „Die Bibel ist die heiligste und weiseste Orgel“, ist „das Wort Gottes und die Feuerzunge“. „Die Heilige Schrift ist einem Fluß oder einem Meer ähnlich. Oft eröffnet sich eine sogar für Engelsaugen undurchdringliche Tiefe, dort wo von außen her alles

schlecht und einfach zu sein scheint“. „Die Bibel ist die neue Welt und die neue Menschheit Gottes, das Land der Lebendigen, das Land und das Reich der Liebe, das hohe Jerusalem“.

Die Bibel ist ja „eine kleine Welt oder ein Weltchen“. „Ist sie nicht ein schöner Tempel des allweisen Gottes — diese Welt? Es gibt aber drei Welten. Die eine ist die allgemeine oder bewohnbare Welt, wo alles Geborene haust — — — Zwei andere sind kleine und Teil-Welten. Die erste ist Mikrokosmos, d. h. Weltchen, Weltlein oder der Mensch. Die zweite — die symbolische Welt oder die Bibel. — — — Die Bibel ist eine symbolische Welt, weil in ihr die Figuren der himmlischen, irdischen und unterirdischen Geschöpfe gesammelt sind, damit sie zu Denkmälern würden, die unsern Gedanken einführen in das Verständnis der ewigen Natur, die in der Vergänglichkeit so verborgen ist, wie eine Zeichnung in ihren Farben“. Darum heißt die Bibel oft „die symbolische Welt“ oder „die figürliche Welt“. In der Bibel spiegelt sich die ganze Welt wieder — „wie der Sonnenschein auf dem Wasser und wie das Wasser auf der Oberfläche des blauen Sees, und wie die bunten Blumen auf dem Seidenfeld in den kunstgewebten Damaststoffen, so offenbart die Wahrheit zur rechten Zeit das schöne Auge der Ewigkeit auf der Oberfläche der in der Bibel zusammengeflochtenen Unmenge der wie Manna und Schnee[flocken] unzähligen Geschöpfe“. „Nicht nur die Erde samt ihren Früchten und Geburten, sondern auch alle irdischen und himmlischen Figuren, die bei den alten, hauptsächlich den ägyptischen Philosophen heimisch waren — — — hat Israel in die Weihe Gottes übertragen.“

Man soll aber die äußere Form von dem eigentlichen Inhalt unterscheiden können. Skovoroda scheut nicht, für die äußerliche Form der biblischen Wahrheit die schärfsten und abfälligsten Ausdrücke zu gebrauchen. Er widmet diesem Problem drei Werke seiner späteren Zeit („Lots Frau“, „Die israelische Schlange“ und „Die Sintflut der Schlange“). — „Die Bibel ist mit einem Narren dumm, mit einem Seligen selig. Einem Taugenichts ist sie das Fallen, einem Guten — die Auferstehung“. „Die Bibel ist Mensch und Leiche“. „Die Bibel ist eine höchst schlechte und einfältige Schalmel, wenn man sie auf unsere fleischlichen Dinge anwendet, der stachlige Dornbusch, bitteres und nicht wohlgeschmeckendes Wasser, Narrheit — — — oder um es gar mit Schimpfworten zu sagen: Dreck, Schmutz, Schund, Menschenmist — — —“ Sie ist aber trotzdem auch das beste Musikinstrument: „Es gibt nichts Besseres und Wirksameres, als wenn man auf ihr nicht den Elementen, sondern Gott vorspielt, nicht der Vergänglichkeit, sondern der Ewigkeit, dem Herrn und nicht der Welt“. „Unsere sinnlose Frechheit verachtet sie und sucht nicht, sie zu erkennen. Sehr lächerlich scheint uns die Welterschöpfung zu sein, Gottes Ruhe nach der Arbeit, seine Reue und sein Zorn, die Modellierung Adams aus Ton, das Einhauchen des Lebensatems, das Vertreiben aus dem Paradies, Lots Trunkenheit, die gebärende Sarah, die Sintflut, der Turm zu Babel, das Wandeln auf dem See, die Opferordnung, das Labyrinth der bürgerlichen Gesetze, die Wanderung in irgendein

neues Land, seltsame Kriege und Siege, die sonderbare Erdaufteilung usw. Ist es möglich, daß Henoch und Elias in den Himmel hinaufgefliegen sind? Verträgt es sich mit der Natur, daß Nawin die Sonne zum Stehen brachte? daß der Jordan umkehrte? daß Eisen schwamm? daß eine Gebälerin Jungfrau bliebe? daß ein Mensch auferstände? Was für ein Richter ist im Regenbogen? Was für ein feuriger Fluß? Was für ein Höllenrachen? Glaube daran, du grobes Altertum! Unser Zeitalter ist aufgeklärt. — Ich wundere mich nicht im mindesten, — sie treten diese Erbschaft ohne Geschmack und ohne Zähne an, sie kauen nur die einfache und bittere Rinde“. „Wenn man in den göttlichen Büchern liest: Trunkenheit, Kebsweiberei, Blutschande, Liebeleien und ähnliches, so verbleibe man nicht in diesen sodomischen Straßen — — — Denn die Bibel führt dich nicht in diese Straßen hinein, sondern nur durch diese Straßen hindurch in die Höhen und die reinen Länder; nicht zu den fleischlichen Klügeleien führt sie, sondern zum Ewigen. Die Bibel hat nichts mit dem Bauch, mit diesem unseren Aftergott, nichts mit der Ehe und nichts mit dem fleischlichen Kaiser zu tun. Sie ist ganz im erhabenen Gott.“ Denn die Bibel ist „Pascha“ — d. h. „Durchgang, Übergang, Ausgang und Eingang“. „Ziehe zu Hause die Schuhe aus und gehe zum Göttlichen über — — — Zu diesem Übergang ist die Bibel Brücke und Leiter — — — Dort wirst du statt der Vergänglichkeit alles Unvergängliche erhalten“.

Die Bibel wird als Schlange versinnbildlicht, denn die Schlange hat eine doppelte symbolische Funktion. „Dieser siebenköpfige Drache, die Bibel, der die Wellen der bitteren Gewässer ausspeit, hat die ganze Erdkugel mit Aberglauben bedeckt. Das ist nichts anderes als das verstandlose, aber durch Gott verwirklichte und verteidigte Verständnis — — — „Die Bibel ist Gott und die Schlange — — sie ist Fleisch und Geist, Unfug und Weisheit, See und Hafen, Sintflut und Arche“. Sie ist „die Schlange, aber zugleich auch Gott. Lügenhaft — aber auch wahrhaftig, Nürrisch — und zugleich auch allweise. Böse und zugleich auch gut.“ Denn die Schlange „ist schlau und windet sich zu einem Ringe auf, daß man nicht sehe, wohin sie will, wenn man ihren Kopf nicht merkt; so auch die Ewigkeit — sie ist überall und nirgends, weil sie unsichtbar wird, indem sie ihr Gesicht verdeckt — — — Die Schlange hat, wie man aus dem Namen sieht, einen scharfen Blick. Dieses griechische Wort *δέγω* heißt: sehe, *δράζω* heißt: werde sehen; *δρακὼν* — der, welcher nach vorn sehen kann, d. h. der Hellscher. Es ist nichts schwieriger, als für ein verunreinigtes Auge die Ewigkeit zu erblicken. Wenn du wohl zerkaut und den Geschmack in diesen Worten empfunden hast: Am Anfang war das Wort, so verstehe, daß die Bibel, die ihr ganzes figurales Wort ins Sehen der Ewigkeit ausgebreitet hat, selbst zu Gott geworden ist: und Gott ward das Wort. So kann ich ohne Zögern sagen, daß die Bibel Gott und Schlange ist“. Die Schlange „speit — — die Sintflutgewässer aus“, „speit den Unfug aus“. Sie „führt die christliche Seele in Versuchung“, wie z. B. man aufgrund der Bibel das Ende der Welt um 1000 Jahre nach Christus erwartet hat. „Dieser Verleumder wird dir einflüstern, daß Gott weint, zürnt, schläft,

bereut . . . Dann erzählt er, daß die Menschen sich in Salzsäulen verwandeln, sich zu den Planeten erheben, in Wagen auf dem Meeresgrunde und durch die Luft fahren, daß die Sonne wie ein Wagen sich hält und zurückkehrt, daß Eisen schwimmt, Flüsse umkehren in ihrem Lauf, daß vom Trompetenblasen Stadtmauern einstürzen, daß Berge wie die Hammel springen, Flüsse in die Hände klatschen, Wälder und Felder sich freuen, Wölfe mit Schafen Freundschaft schließen, daß Ochsen mit Löwen weiden, Knaben mit Schlangen spielen, tote Gebeine auferstehen, Gestirne von Apfelbäumen, und aus den Wolken Grütze und Wachteln fallen, daß aus Wasser Wein wird, daß Stumme — nachdem sie getrunken — sprechen und schön singen usf., usf. Siehst du, daß die Schlange über die Lüge kriecht, die Lüge frißt, die Lüge ausspeit — — — Sieh auf die ganze Erdenkugel und aufs arme Menschengeschlecht. Siehst du? Siehst du, wie es durch eine schmerzhaft und unglücksvolle Sintflut von Häresien, Streitereien, Aberglauben, Vielglauben und Verschiedenglauben beunruhigt, bestürmt, überschwemmt wird! Diese Sintflut ist uns aber nicht von oben her gegeben, sondern derselbe höllische Schlangengrachen hat sie ausspeidend ausgespien, erbrechend erbrochen — — — Sag jetzt, was verdient die Schlange für ihr Erbrechen, für ihren Unsinn, für alle Wunden und Qualen, für ihr allweltliches Lachen, für allen Schimpf und Ekel?“ „Sei barmherzig und bedaure die unzähligen Martyrer, welche die Seligkeit erstreben: von denjenigen unglücklichen Leidenden, die durch die Lüge dieses Peinigers verlockt, sich ihre sie in Versuchung bringenden Augen ausgestochen, die Hoden für das Himmelreich ausgeschnitten — — oder in großer Zahl sich selbst verbrannt haben. Gott fängt [die Menschen] mit dem Glauben, er fängt aber auch geheim mit Aberglauben.“

Skovoroda will ein „Gericht über die Schlange“ abhalten. Er kommt zum Schluß, daß die Schlange von der Erde „gehoben“ — d. h. daß die Bibel symbolisch interpretiert werden müsse. Diese symbolische Interpretation wird dieselbe Wirkung haben wie die eherne Schlange in der Wüste, durch deren Anblick die von Schlangen gebissenen Juden geheilt wurden.

Einmal wird die Bibel auch mit der Sphinx verglichen: „Was ist die Bibel? Sie ist jene uralte Sphinx, die Löwe-Jungfrau, Löwe und Jungfrau zugleich. Sie trifft dich auf dem Wege durch die Welt, wo sie gleich einem Löwen sucht, wen sie verschlingen könne.“

Als besonders schädlich und schändlich bezeichnet Skovoroda die buchstäbliche Bibelauffassung: Sie führt uns zu rein äußerlichen Streitigkeiten, zu kleinlicher Polemik, die Aberglauben, Fanatismus, Sektenbildung zur Folge hat. „Wie hoch erheben sich manche in ihren Klügeleien über die göttliche Schrift! Sie erheben sich durch ihr geschichtliches, geographisches, mathematisches Wissen: aber immer nur durch das leibliche Wissen“. „Aus solchen Neigungen sind die Schismen, der Aberglaube und alle übrigen Verderben geboren, die das ganze Europa beunruhigen“. Daraus wird verständlich, wenn Skovoroda behauptet, die Bibel habe „zuerst über das jüdische, später aber auch über das christliche Volk unzählige und furchtbare

Überschwemmungen des Aberglaubens gebracht. Aus dem Aberglauben wurden Gegensätze, Streitigkeiten, Sekten, seltsame und allgemeine Feindschaften, Hand- und Wortgemenge, kindliche Ängste usf. geboren“. „Man sagt dem Abergläubischen: höre Freund! es kann doch nicht geschehen ... Es ist wider die Natur ... Hier ist etwas verborgen ... Aber er schreit gallig aus Leibeskräften, daß die Pferde des Elias wirklich fliegen — — — Eisen schwamm, die Gewässer sich trennten, daß der Jordan umkehrte, daß die Sonne sich an Jesu Nawin angehakt hat, daß zur Zeit Adams die Schlangen die menschliche Sprache hatten ... So! ... Von dieser Hefe trunken, zecht der Abergläubische, ziegenbockt den Unsinn, indem er alle, die mit ihm nicht einverstanden sind, zu Feinden und Häretikern erklärt. Es ist besser nicht zu lesen und nicht zu hören als ohne Augen zu lesen und ohne Ohren zu hören und erfolglos zu lernen. Das ist eine kindische Weisetuerei!“ „Die Bibel ist die Lüge und der Unfug Gottes nicht deshalb, weil sie uns die Lüge lehrt, sondern weil sie für uns in der Lüge die Spuren und Wege eingeprägt hat, die den kriechenden Verstand zu der Höhe der Wahrheit führen.“ „In dieser Lüge hat sich wie in einer Schale der Samen der Wahrheit verschlossen.“ Und — „es gibt für die Gesellschaft kein gefährlicheres Geschwür als den Aberglauben: die Blätter für die Heuchler, die Maske für die Betrüger, der Schatten für die Nichtstuer, Anreiz und Ansporn für die, die einen kindlichen Verstand haben“.

Die Bibel hat also einen Doppelcharakter. Sie ist nur *Weg* zur Gotteserkenntnis. „Wenn der Weg aus dem Tal bergauf führt, so liegt gewiß sein erster Teil tief und der letzte so hoch, wie der Berg, auf welchen der Weg führt. Sie nimmt mit ihrem untersten Teil die unteren Talbewohner auf, und mit dem höheren steigt sie in die Höhe; eben darum heißt sie Flügel, Tür, Ende oder Grenze, Hafen, Sand oder Küste, die das Meer begrenzt, und Mauer — — — Die Wand bedeutet Grenze, indem sie das Fremde von Unserem trennt. Und wie soll diese von Gott geschaffene Mauer nicht eine Grenze heißen, wenn sie zwischen dem Licht und der fremdländischen Finsternis die Grenze ist? Die Mauer hat eine dunkle Seite, diejenige, die in die Finsternis sieht. Aber die Seite, die gegen Westen gerichtet ist, ist die innere und ganz vom Licht der Höhe Gottes vergoldet, so daß ein Finsternisbewohner, wenn er zu der Tür, die von außen her dunkel ist, kommt, keine Schönheit sieht und zurückgeht, heimkehrend in die Finsternis. — — — Diese Vermittlerin ist auch einer Brücke ähnlich, die Gott und die Sterblichen verbindet. Wenn aber diese wunderbare Brücke die Sterblichen ins Leben überführt, so ist sie würdig, Auferstehung zu heißen.“

Skovoroda erzählt im Zusammenhang seiner Theorie der Bibel-Interpretation eine Parabel, die nicht nur seinen Standpunkt zum Ausdruck bringt, sondern auch für seinen dichterischen Stil sehr charakteristisch ist: „Die Bibel ist auch einer scheußlichen Höhle ähnlich, in der ein Einsiedler lebte und in der ihn einmal seine Brüder besuchten ... Sag Brüderchen, was hält dich an diesem finsternen Wohnort zurück? Nach diesen Worten zog der

Einsiedler einen an der Wand befestigten Vorhang weg — — — Oh, mein Gott! schrie der Gast auf, als er die Pracht erblickte, die höher ist als alle menschliche Vernunft. Das ist es, Bruder, was mich ergötzt — sagte der Einsame. Dann blieb ein Bruder mit dem anderen für immer zusammen leben“. „Stellt euch einen schönen duftigen Garten auf dem Berge vor, der voll ewigen Trostes ist. Wie wünschten die Gäste hineinzugehen! Es ist aber unmöglich, sich hineinzudrängen. Undurchdringliches Dickicht, unwegsamer Dornbusch, ungangbare Stellen umgeben dieses Paradies! O süßeste Wahrheit Gottes! Wann werden wir zu dir durchdringen? Der zeremonielle Dornbusch läßt uns nicht durch. In ihm sind wir steckengeblieben. Und auf der anderen Seite dieser härtesten Mauer leuchtest du, unsere Freude. Wer wird uns durch die Wüste führen?“ — — Die Bibel „ist auch einem Fischernetz ähnlich, das mit einer Unmenge von Kugeln aus Edelsteinen besetzt ist, dessen Wert unbekannt ist“. —

Man könnte sagen — die Beschäftigung mit der Bibel, das Auflösen der symbolischen „Figuren“ und das Durchdringen zum in diesen Figuren verborgenen Inhalt ist für Skovoroda auch eine ethische, „gnostische“ und religiöse Aufgabe. Ein — mindestens möglicher, vielleicht aber auch einer der höchsten möglichen — Lebenszwecke. „Ein Einsiedler lebte in tiefer Einsamkeit. Er kam jeden Tag bei Sonnenaufgang in einen großen Garten. Im Garten lebte ein schöner und sanfter Vogel. Der Einsiedler sah mit Neugier auf die wunderbaren Eigenschaften dieses Vogels, freute sich, fing ihn und verbrachte auf solche Weise unmerklich die Zeit. Der Vogel setzte sich absichtlich nah zu ihm, ermunterte ihn zum Fangen und schien tausendmal in seinen Händen zu sein; er konnte aber den Vogel nie fangen. Sei nicht traurig, mein Freund — sagte der Vogel —, daß du mich nicht fangen kannst. Du wirst dein ganzes Leben lang mich haschen, ohne mich zu fangen, nur zur Unterhaltung. Einmal kam zum Einsiedler sein Freund. Nach der Begrüßung fingen sie ein Gespräch an. Sage mir — sagte der Gast — womit beschäftigst du dich in der öden Wüste? Ich wäre in ihr vor Langeweile gestorben. — — — Ich — sagte der Einsiedler — habe zwei Unterhaltungen: den Vogel und den Anfang. Ich fange den Vogel, kann ihn aber nie fangen. Ich habe tausend und einen seidenen figuralen Knoten. Ich suche in ihnen den Anfang und kann ihn nicht finden — — —“

Man sieht ohne weiteres, daß diese Einstellung Skovorodas der Bibel gegenüber im großen und ganzen auf die altchristliche Exegese zurückgeht. Wenn man trotzdem versucht hat, etwa in seiner negativen Einstellung der Sektenbildung gegenüber oder aus den scharfen Worten, die er gegen die äußere Einkleidung der biblischen Gedanken zuweilen gebraucht, einen Einfluß des Rationalismus und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, den Einfluß Reimarus' zu sehen oder gar aus Skovoroda einen Kämpfer gegen das Christentum zu machen, so ist das nur aufgrund einer völligen Unkenntnis der Geschichte der christlichen Theologie möglich.

Die negative Einstellung den „Buchstaben“ der Schrift gegenüber war bei

jeder allegorischen oder symbolischen Auslegung derselben doch ganz unvermeidlich, schon allein deswegen, weil man nur durch vollständige Aufhebung, Auflösung der äußeren Hülle den Zutritt zum inneren, verborgenen Sinn erlangen zu können glaubte. Philo, der — wie die anderen Vertreter der „Alexandrinischen Schule“ — als einer der ersten dieses exegetische Verfahren auf die Bibel angewandt hat und der den entschiedensten Einfluß auf die christliche Exegese ausübte, fußte dabei, wie auch sonst, vielleicht auf Plato: er konnte bei Plato nicht nur die kühnsten Auslegungen Homers finden, sondern auch eine Stelle, die sich als unmittelbare theoretische Grundlage einer solchen exegetischen Methode auffassen ließ. Ich meine die Unterscheidung der Buchstaben und der inneren Einheit der Sprache, die dem Buchstaben gegenübergestellt wird. Für Philo selbst gilt, wie wir gesehen haben, das Prinzip: „nach der wörtlichen Erzählung ziemt es sich, auch den allegorischen Sinn wiederzugeben, denn so ziemlich alles oder doch das meiste der Gesetzgebung hat einen allegorischen Sinn.“ Die sinnliche Wahrnehmung ist überhaupt „bei den Toren schlecht, bei den Weisen gut“. Man soll also durch sie hindurch zum wahren Sinn gelangen. Philo unterscheidet drei Sinne der Schrift. Geschichte und Buchstaben seien ein wertloser Schatten. Sogar den Schöpfungsbericht legt Philo allegorisch aus. — Genau dieselbe Auffassung finden wir bei den Kirchenvätern. Nach Clemens von Alexandrien soll man sich mit dem „fleischlichen“ Sinn der Schrift nicht begnügen, sondern den verborgenen Sinn erforschen, die Wortseite der Schrift muß aufgehoben werden, wenn sie etwas enthält, was Gottes unwürdig ist. Buchstabe und Sinn beziehen sich aufeinander wie Kern und Schale. Origenes spricht ebenso. Die Schrift ist dunkel. „Bei jeder Zeile findet man einen Schlüssel, aber nicht den, welcher zu ihr gehört; die Schlüssel sind ohne Ordnung durch das ganze Haus verstreut, und es ist schwer, sie aufzufinden und zu wählen.“ „Der buchstäbliche Sinn enthält oft Falsches, Widersinniges, Widersprechendes, Unmögliches, Unnützes und Dinge, aus welchen unendlich viele Irrtümer entstanden sind.“ „Welcher gesund denkende Mensch kann annehmen, daß es den ersten, zweiten und dritten Tag gab — mit Morgen, Abend und Nacht, als es weder Sonne noch Mond noch Sterne und am ersten Tage sogar auch keinen Himmel gab? Wer wird so dumm sein, um zu glauben, daß Gott wie ein ackerbauender Mensch im Paradies verschiedene Bäume pflanzte, darunter auch den Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen, daß er nachmittags im Garten spazierenging und Adam suchte, der sich unter den Bäumen versteckte ... Kann man denn zweifeln, daß das alles nur im mystischen Sinne verstanden werden soll?“ Für Gregor von Nyssa ist der „Körper der Schrift“ nur eine Wand oder ein Gewand, das den wirklichen Sinn verdeckt. Gregor wehrt sich gegen die buchstäbliche Auffassung: „keiner sei so dumm“, daß er die Schrift buchstäblich verstehe. Die verächtliche Einstellung der „Areopagistica“ dem Buchstaben gegenüber ist ohne weiteres verständlich. Wenn man die Schrift buchstäblich nähme, so „würde man bald glauben, die überhimm-

lischen Regionen seien mit Löwen und Pferdeherden und mit einem Reich der Vogelwelt und anderen Tieren und noch unansehnlicheren Dingen erfüllt.“ Auch Maximus Confessor bekämpft die buchstäbliche Auffassung der Schrift.

Diese kirchenväterlichen Motive erklingen in Kampftönen in der deutschen Mystik, vor allem nach der Reformationszeit wieder. Aber auch schon vor der Reformation finden wir vereinzelte Bemerkungen in dieser Richtung. Scharfe Angriffe werden gegen den „Buchstaben“ der Schrift, gegen die „Zeremonien“, d. h. die kultische Seite der Religion gerichtet, gegen die Sektenbildung, die gerade von der falschen buchstäblichen Auffassung der Schrift herrührt.

Bemerkungen dieser Art bei Tauler lehnen sich noch an die Schrift selbst an: „denn Gott ist ein Liebhaber der Herzen, und es ist ihm nicht zu tun um das, was auswendig ist, sondern um eine innige lebendige Gunst, die in sich eine Geneigtheit trägt — — — überhaupt nicht um alles, was auswendig ist, wie Fasten, Wachen und sonstige Dinge“. Scharfe Töne schlägt Sebastian Franck an, viele Stellen erinnern durchaus an Skovoroda. Die Buchstaben seien eine Art Geheimschrift: „Sagt es doch Christus deutlich, daß er darum verdeckt in Gleichnissen, durch eine allegorisch verwendete Sprache (wie Pythagoras mit seinen Schülern) mit ihnen rede, damit sein Geheimnis unter dem Umhang des Buchstabens verdeckt innerhalb der Schule bliebe“. „Darum ist der Buchstabe ohne das Licht des heiligen Geistes eine finstere Laterne — — — So ist nun und bleibt das Alte Testament, Gesetz, Schrift und Buchstaben — — — ohne das Licht, das Leben, den Sinn und die Auslegung des heiligen Geistes nichts als ein tötender Buchstabe und nichts weniger als Gottes Wort“. Wenn man die Schrift nach den Buchstaben versteht, so müßte man „die Hände abhauen, die Augen ausstechen, Christi Fleisch essen und sein Blut trinken“. „Demnach, weil der Buchstabe der Schrift gespalten und mit sich selbst uneins ist, kommen alle Sekten daraus. Der sticht den toten Buchstaben da an, dieser dort. Der versteht ihn, wie er da lautet, dieser wie er dort klingt. — — — Nun sind gewiß alle Sekten aus dem Teufel und eine Frucht des Fleisches, an Zeit, Raum, Person, Gesetz und Element gebunden — — —“ Ebenso sind „Zeremonien — — — nur Schatten oder Figur“. Die Schrift ohne Gott („Buchstabe“) sei eine „finstere Laterne“, „eine faule Cistern“. „Es ist Gottes Wort ein zweyschneydig schwerdt/ wer nit mit im Herrn umbgehen kan/ verschneidt sich leychtlich drab“. Franck spricht vom „laborinth des buchstabens“. Die Schrift ist „seltzsam und strittig“, kann „gespalten“ werden. Diese „Spaltung“ demonstriert eben Franck im „verbutschierten Buche“ durch die Gegenüberstellung von Zitaten, die angeblich einen entgegengesetzten Sinn haben. Deswegen ist das Mißverstehen der Schrift möglich. „Gottes wort/ . . . ist den vnrainen vnrain/ vnd ein vrsach das sie böser werden“. Deshalb kann man sagen, daß „Das Evangelium ist für die Welt aufrührerisch, die Wahrheit eine aufwiegelnde Sache“, „dem Gottlosen ist das Gebet verboten und es ist für ihn frowel-

haft“. „Die Schrift ist der Welt Tod und Strick, den Frommen allein ein Leben und Licht“, ja noch mehr: „Gott ist der Welt Teufel, Christus der Welt Antichrist“.

Vor allem gehört auch Valentin Weigel hierher. „Die Bibel ist nur geschrieben zur Wahrung . . . zum Memorial — — des Glaubens oder Geistes Gottes in uns. Hast du diesen nicht und lebst diesem nicht, so ist die Schrift eine finstere Laterne, ja ein Strick, Anstoss, Gift, wie wir leider bei allen Sekten erfahren, da eine jede die Schrift anführt, und können doch niemmer mit einander einig sein — —“. „Die Schrift ist hell vnd klar, vnd ist Gottes Wort, die Schrift ist dunkel vnd finster, ja gar ein Gifft vnd Todt.“ Man soll — „schöpfen ihr Vrtheil nicht aus dem todtten Buchstaben, sondern aus dem Glauben des Geistes, durch dass jnnerliche lebendige befinden im Hertzen“. Der Teufel kann sich „in ein Engel des Liehtes verstellen vnnnd verkleiden, mit dem Mantel der Schrift bedecken“. „Der geschriebene Buchstabe aber ist ein Schatten des Worts, wirket nicht das Wort, er erinnert uns zwar des Worts“.

Rath, rath was ist das?
Ein weisser Acker und schwartze Saat,
Mancher Mann vorüber gaht
und weiss nicht, was darinnen stah.

— Er greift alle Zeremonien („Der Zeremonielle Sand“ bei Skovoroda) ebenso scharf an wie Franck: „Diese Schrift gelehrten nur zanken und disputiren von eussern Mitteldingen/ Ceremonien/ vnd von Händewaschen/ vom Opffer vnd von andern dingen/ die den Menschen weder selig noch verdampft machen/ weder süsse noch sawer/ trifft der inwendigen Menschen nichts an/ . . .“ Die menschliche Kirche oder Zeremonienkirche wird in den schwärzesten Farben gemalt: „Wölffe“, „Behren vnd Lewen“, „Blinde“, „Diebe vnd Mörder“ — das sind ihre Mitglieder. „Sacramentstreit vergeblich“, „Vergebens vnd vmb sonst ists/ das eine Sect die ander verfolgt vnd verketzert vmb den Sacramenten willen“. „Welche Secte die ander bekriegt/ verfolgt/ die verräth sich nur selbst/ dass sie in die heilige Kirche nicht gehöre/ dass sie in Christo nicht seye“. Durch die falschen sektiererischen Lehren „stichest du eben dadurch deinem Zuhörer seine Augen auss/ beraubst jhnen dess Gehörs vnd der Zungen dess inwendigen Menschen“. — Bei Weigel findet sich auch die später sehr verbreitete Lehre, deren Anfänge auf Philo und Clemens von Alexandrien zurückgehen, von der Offenbarung Gottes auf drei Wegen: in der Welt, in der Bibel und im Menschen selbst. „Die drei Welten“ Skovorodas haben hier ihren Ursprung. „Das Wort lieget verborgen in dreyen Enden. 1. Im Buchstaben der Schrift/ er seye dann von Gott gelehren, 2. Im Fleisch liegt es verborgen/ niemandt kennet es/ er werde dann vom Vater gezogen. 3. Im Hertzen liegt es/ niemand findets/ als der Glaubige vom H. Geist erleuchtet.“

Auch Böhme gehört zu denen, die sich gegen den Buchstaben der Schrift

wenden. Auch die „Zeremonien“ greift er an: „O du Antichristische Welt/ was hastu mit deinen Ceremonien angerichtet/ dass du die an Gottes Statt gesetzest hast: Hättest du dem Sünder Gottes Zorn und Straffe und die falsche Lust des Teufels angekündigt/ wie er aus seinen Sünden müsse ausgehen in Gottes Willen und mit wahrer Rewe und Busse in rechter Zuversicht in GOTT geboren werden/ suche und haben wolle/ dass aller falsche Wille/ Lust und Begehren müsse aus dem Hertzen geraumet werden/ wiewohl hättesttu gelehret! — Aber die Concilia sind nur dahin gerichtet/ dass du über Silber und Gold/ und über der Menschen Seelen und Gewissen ein Herr seyest! Also bistu auch der Antichrist in deiner Gleissnerey/ du hast Ceremonien gestiftet/ und gleisest in Aaronis Gestalt: — — — Aber es ist eine Angötterey/ welche das Hertze fängt/ und in der Gleissnerey gefangen führet: es wäre besser keine Ceremonien, sondern nur bloss der Gebrauch des ernststen befehls Gottes/ was uns in seinem Bunde und Testament hat gelassen“. „Alle äusserliche Ceremonien ohne den inwendigen Grund/ das ist/ ohne Christi Geist und mit Würckung/ ist eine Hurerey vor Gott“. Und ähnlich auch Angelus Silesius:

Die Heilige Schrift

Gleich wie die Spinne saugt aus einer Rose Gift /
also wird auch verkehrt vom Bösen Gottesschrift.

Der Gedanke der drei Welten, in welchen sich Gott offenbart, hat später — nach Böhme — weitere Verbreitung gefunden und wurde so zum Allgemeingut der deutschen Mystik der Neuzeit. — Wie gesagt, aber gehen dieser Vorstellung von den „drei Welten“, von den „drei Büchern“ ältere Motive voraus, die vielleicht schon bei Plotin, aber jedenfalls bei den Kirchenvätern zu finden sind. Unter den byzantinischen Theologen hat diese Lehre etwa Maximus Confessor vertreten. In der neueren Zeit ist sie auch bei Arnd zu finden, — wie im „Wahren Christentum“, so auch etwa in der „Iconographia“; neben der Bibel stehen für Arnd „Das Inn- und Auswendige Buch“, d. h. „die große und kleine Welt, welche beyde, wenn sie vom göttlichen Licht erleuchtet werden, ein heller und klarer Spiegel“, in dem die göttlichen Geheimnisse zu erkennen sind. Die theosophische Mystik der Neuzeit verbindet damit die Vorstellung von der „astralen Schrift“. Die Sterne seien die natürlichen Sinnbilder der Buchstaben. Auch für Weigel ist „die schöne Creatur ein Buch, darinnen man lesen solle Gottes ewige Güte; darumb kann sich niemand entschuldigen und sagen: er habe nichts von Gott gewusst ...“ Noch vor Böhme, der diesen Gedanken übernimmt, finden wir die Vorstellung von den drei Welten. Drei Bücher bei dem geheimnisvollen vergessenen Mystiker Bartholomaeus Scleus (1596, veröffentlicht allerdings erst 1686): Gott habe „auf dreyerley Art/ Weg und Weise/ das ist in dreyen Büchern/ in dreyen Schrifften und Spiegeln/ oder in dreyen lebendigen Bildern und Alphabeten sich/ seinen H. Nahmen/ und seinen unwandelbaren guten Willen der gantzen Welt/ sonderlich aber und vornehmlich sei-

nen Auserwehlten/ sehr wunderbarlich/ reichlich und überflüssig offenbaret/ abgemahlet und zu erkennen gegeben . . . Das eine ist MACROCOSMUS, das andere MESOCOSMUS, und das dritte ist MICROCOSMUS. Das sind nun die grosse/ ,die Mittel und die Kleine Welt“. „So nun der tödtliche Mensch/ Gott seinen HErrn/ oder das Erkänntniß Gottes in einem Buche/ das ist in der eussern Creation nicht ergreifen könnnte/ so soll Er sich an das andere/ nehmlich an die H. Schrift/ und an das lebendige Wort Gottes halten/ so Ihme das auch gar zu verborgen/ zu tunckel und zu schwer sein solte/ so halte Er sich an das dritte/ an das innere verborgene Wort/ das Ihme am nächsten ist/ und gehe also in sich selbst/ und lerne alda GOtt in Ihme/ oder aus Ihme selbst erkennen“. Ebenso findet sich dieser Gedanke in den „rosenkreutzerischen“ Schriften: „das große Wunderbuch der Natur konkordiert mit der Bibel“, „Natur“ und Bibel seien gleichwertige Erkenntnisquellen, der Makrokosmos entspreche dem Mikrokosmos. Auch für Comenius gibt es zwei Wege zur Weisheit — die Welt und die Heilige Schrift. „So wollte er die Welt und ihre Dinge auseinandersetzen und dann ein Theater der göttlichen Geheimnisse, wie sie in der Schrift niedergelegt sind, zusammenstellen“. Das war ohne Zweifel die Grundtendenz der pansophischen wie der pädagogischen Tätigkeit Comenius'. Sonst spricht er noch von der Natur, von der Schrift und den angeborenen Begriffen als von den dreien von Gott gegebenen Grundlagen des Wissens. Bei Franckenberg finden wir dasselbe. Auch die katholische Mystik der Neuzeit spricht denselben Gedanken aus: so Blossius: „Die ganze Welt ist ein Buch, . . . in ihm liest und erkennt der geistliche und beschauliche Mensch die Herrlichkeit des Schöpfers.“ Und ähnliche Gedanken klingen auch bei Angelus Silesius an:

Die Schöpfung ist ein Buch: wer's weislich lesen kann/
dem wird darin gar feiß der Schöpfer kund getan.

Viel Bücher/ viel Beschwer! Wer eines recht gelesen
(ich meine Jesum Christ)/ ist ewiglich genesen.

— — Christus ist ein lebendiges Buch gewesen.
Mensch/ wird dein Herze nicht das Buch des Lebens sein,
so wirst du nimmermehr zu Gott gelassen ein.

Freund/ es ist auch genug. Im Fall du mehr willst lesen,
so geh und werde selbst die Schrift und selbst das Wesen.

So auch später. — Für Oetinger „spiegelt die Schrift die ganze Weltentwicklung in sich ab.“ Ähnlich sind auch die Ansichten J. M. Hahns. Und verwandte Gedanken treffen wir noch bei Baader und Schelling.

Ohne Zweifel fließen beide Ströme der mystischen Interpretation der Schrift bei Skovoroda zusammen, — der der kirchenväterlichen Tradition und der der mystischen Literatur der Neuzeit. Genau dasselbe trifft einige Jahre nach Skovorodas Tode bei Baader zu, dessen „analogische Methode an Philo, aber auch an Clemens und Origenes“ erinnert, und — hätten wir

hinzugesetzt — auch an die deutschen Mystiker der Neuzeit. Denn auch für Baader ist die Schrift durchaus doppelseitig, gut oder schlecht, finster oder hell — „wem es aber vom Vater gegeben ist, der sieht überall helle und klar, wo andere nicht sehen und leugnen“.

III. METAPHYSIK

Schon die „Prinzipien“ des Denkens Skovorodas, die wir im vorigen Abschnitt aus seinen Werken herauszuarbeiten versucht haben, sind mehr als äußere Merkmale des Ausdrucks und des Denk-„Stils“. Sie sind aber auch mehr als Grundaxiome oder Ausgangspunkte eines philosophischen Systems. Denn sie sind „Voraussetzungen“ dieses Systems nicht in dem Sinne, daß sie „am Anfang“ dieses Systems stehen und daß aus ihnen alle weiteren Lehrsätze des Systems abgeleitet werden. Sondern sie bestimmen *jeden* Satz und *jeden* Gedankenschritt des Systems sozusagen „von innen heraus“. So ist jeder einzelne Gedanke der Philosophie und Theologie Skovorodas *antithetisch* und *symbolisch*. Und vielleicht kann man die Antithetik und das symbolische Denken irgendwie auf eine wenn auch nicht unbedingt notwendige, so doch mögliche Einheit zurückführen, wenn man nämlich beachtet, daß im symbolischen Denken jeder Gedanke nicht nur in seiner unmittelbaren Gegebenheit, sondern gleichzeitig auf etwas hinweisend, hindeutend, etwas „symbolisierend“ auftritt. Wie Skovoroda selbst sagt, „kriecht jeder Gedanke gemein wie eine Schlange auf der Erde“ und „schaut“ gleichzeitig „über die Sintflutwellen“ der konkreten Bedeutung auf die ewige Wahrheit hin.

Aus dieser Doppelheit der Denktätigkeit ergibt sich von selbst, daß jede These des Lehrgebäudes Skovorodas im doppelten Sinne antithetisch ist. Einerseits ist diese Antithetik die Antithetik zwischen dem „konkreten“ Sein und der „ewigen Wahrheit“, zwischen dem „vergänglichen Gleichnis“ und der dadurch symbolisierten „ewigen Welt“, andererseits Antithetik der jeweiligen „These“ und „Antithese“ in einer jeden Seinssphäre. Vielleicht könnte man das System Skovorodas als ein „*monodualistisches*“ bezeichnen, wenn man solchen Bezeichnungen überhaupt irgendwelchen Wert beilegen dürfte.

Wir sprechen hier von der „Metaphysik“ Skovorodas am Anfang unserer Darstellung nicht deshalb, weil dieser Teil seines Systems für ihn selbst eine besondere Bedeutung hätte, sondern darum, weil wir auf diese Weise am einfachsten von seinen Grundvoraussetzungen zu den für ihn zentralen Teilen seiner Weltanschauung übergehen können. Diese zentralen Teile sind ohne Zweifel die Anthropologie und die Religionsphilosophie. Seine metaphysischen Ansichten schildert er selbst nur gelegentlich, nur in großen Zügen, ohne auf alle Feinheiten und Teilprobleme einzugehen, die für ihn zwar

nicht ganz uninteressant zu sein scheinen, die er aber trotzdem kürzer skizzieren zu dürfen glaubt. Wir finden bei Skovoroda nicht die ausgearbeitete Kosmogonie eines Jakob Böhme und vielleicht deshalb auch nicht die „Verirrungen“ und „Häresien“ Böhmes. Skovoroda bespricht aber jedenfalls eine Reihe der philosophischen Grundprobleme, und das ist das beste Zeichen dafür, daß er über diese Probleme nachgedacht hat und daß sie ihm nicht fremd gewesen sind. — Die metaphysischen Ansichten Skovorodas sind keinesfalls „membra disjecta“, die zueinander in keiner Beziehung stehen oder Einheit eines zufälligen „Bündels“ bilden. Haben wir oben die Grundsätze des Denkens Skovorodas besprochen, so werden wir im weiteren genug Gelegenheit haben zu sehen, wie diese Grundsätze sein ganzes Denken durchdringen und bestimmen. Die Darstellung der einzelnen Probleme folgt also.

7. Materie

Mundus—pulcherrimum nihil!

Die Materie und die ganze materielle Welt wird zunächst rein negativ bestimmt. Obwohl Skovoroda nirgendwo eine ausführliche Lehre von der Materie vorträgt, finden wir bei ihm eine solche Fülle von Bestimmungen, eine solche Mannigfaltigkeit von — in ihrer Absicht einheitlichen — Formeln, daß wir ohne Schwierigkeiten eine Darstellung der Ansichten Skovorodas geben können.

Mehrmals kommen bei ihm lange und barock bunte Aufzählungen von Bestimmungen der Materie vor, die zunächst nichts weiter als dichterische Gefühlsausbrüche zu sein scheinen: die Materie sei „Zeug (ruchljad)“, Gemisch, Pack, Spalt, Bruch, Trümmer, Unsinn, Masse und Fleisch und Geflecht“, „die sichtbare Natur hat auch nicht einen einzelnen Namen, sondern heißt: Stoff oder Materie, Erde, Fleisch, Schatten usw.“, „das Sichtbare ist Gras, Schmeichelei, Traum und die verschwindende Blüte“, „alles Äußere ist Gras, Schatten, Nichts“. „Erde, Fleisch, Sand, bitteres Wermutgras, Galle, Tod, Finsternis, Bosheit, Hülle“, „Schein, Traum, Tod und Eitelkeit“, „die Hure“, „die gesetzwidrige Ferse, Berg, Fleisch, Lüge, Erde — alles das ist dasselbe“, „jedes Element ist . . . Sklave, Vieh und Götze“, „Bruch, Schatten, Farbe, Abriß — — — und Larve“, „in diesen Tod sind unsere Herzen getaucht. Das ist die ägyptische Erde und das Feld — — — der Verderbnis und das Feld der Toten und das Feld des Durstes“. — Wie sehr erinnert das alles an Plotin, für welchen die Materie doch auch nur „Schatten“, „Lüge“, „das Böse“, „Tod“, „Finsternis“ war.

Trotz ihrer Mannigfaltigkeit lassen sich die Epitheta, die Skovoroda dem materiellen Sein beilegt, ordnen, da sie von einem einheitlichen Standpunkte aus formuliert sind.

Zuerst ist die Materie „Nichts“, „Leere“ — „leerer Stoff“, nur „Schein“,

den wir für „Nichts“ halten sollen, „Nichts und Schatten“; „du siehst den Schatten, einfacher zu sagen: — — — Leere und Nichts“, „seinslosen Schatten“, „die leere, salzige und unbewohnbare Erde“.

Dasselbe bekunden eigentlich auch alle Ausdrücke, die auf den „Scheincharakter“ des materiellen Seins hinweisen, — die materielle Welt heißt oft bei Skovoroda „das Sichtbare“, womit gemeint wird, daß diese Welt *nur* das Sichtbare und nichts weiter ist! Die Materie ist — wie wir schon gehört haben — „Schatten“, „toter Schatten“, „seinsloser Schatten“, „Schein“ oder aber „Finsternis“, „anfanggebärende Finsternis“, „leibliche Finsternis“, „kalte tödliche Finsternis“, „materielle Finsternis“. Der „Scheincharakter“ der Materie wird auch so ausgedrückt, daß die Materie „Lüge“ genannt wird: „die unbeständige und irreführende Lüge“, „Fleisch und Lüge sind dasselbe“, die Materie ist „die lügenhafte Erde“, „Pfüzte und Lüge“. Die Materie verdeckt vor uns das wahre Sein, sie ist gewissermaßen ein Vorhang, der die Wirklichkeit vor uns verdeckt — „Vorhang“, „der leibliche Vorhang“; die *äußere* Schönheit ist Nichts in ihrem Wesen: die Materie ist nur „schöner Schmutz und schmutzige Farbe und farbenprächtiger Staub“. Wahrscheinlich denselben Gedanken sollen Sätze zum Ausdruck bringen wie — „alles, was sichtbar ist, ist Götze“ (gewissermaßen ein Ersatz für den richtigen Gott), die Materie ist „warmer Schmutz“ usf.

Der Scheincharakter der Materie äußert sich auch in der Tatsache, daß die Materie vergänglich ist! Vielmehr ist die Vergänglichkeit das Hauptattribut des materiellen Seins. Die Materie wird als „Vergänglichkeit“, ja als „Tod“ bezeichnet. Die Epitheta, die in dieser Richtung gehen, sind äußerst zahlreich: „Spalt, Bruch, Trümmer . . .“, „verschwindende Blüte“, „Feld der Verderbnis, Feld der Toten“, — haben wir ja schon gehört. Die materielle Welt ist „das sterbende Sterben, das alternde Alter, die vergängliche Vergänglichkeit“, „alles Fleisch ist Heu und alles vermodert wie ein Kleid“, „alles Fleisch ist Heu“, „Stroh und Spreu“, „Asche und Staub“, „Asche“, „Dickicht des sterblichen Dornbusches“, „Reisholz“, „alles Sichtbare ist Fleisch und alles Fleisch ist Sand“. Alles Materielle „fließt“ nur „vorbei“ — die Welt ist „nichtiges, vorbeifließendes Wasser“, „alles Äußere ist vorbeifließender Fluß“, „Eis“. „Was ist das sichtbare Fleisch, wenn nicht der Tod?“ — in diesem Satze gipfelt letzten Endes die Lehre Skovorodas von der Materie!

Wir gehen eigentlich schon zu einem anderen Thema über, wenn wir die Aufmerksamkeit auf die Bezeichnung der Materie als „Äußeres“ lenken. Die Materie wird das „Äußere“, „Ferse“, „Schwanz“, „Rücken“ genannt. Diese und ähnliche Bezeichnungen enthalten aber schon die Frage in sich, was denn eigentlich dasjenige „Innere“ ist, das dem „Äußeren“ gegenübergestellt wird. Darüber werden wir später noch reden.

Weil die Materie rein negativ bestimmt wird, wird sie auch genauer charakterisiert als ein vollkommen unselbständiges, passives, leidendes Element des Seins.

Der Charakter des Mangels, der „privatio“, der „στέρησις“, wird von Skovoroda besonders hervorgehoben; — er stimmt darin mit der antiken Tradition überein. Die Formen, die Gestalt, Maß und Zahl kommen von außen her an die Materie. An sich ist sie „τὸ ἄμορφον“ — — — auch dieser Gedanke steht wieder in voller Übereinstimmung mit dem antiken Idealismus. „Dieser gestaltlose Schmutz zu seinem Anfang (= Gott) zurückkehrend, nimmt von ihm die ihm eingeprägte Wohlgestaltigkeit der Gestalt und des Maßes“ — — — „das Maß enthält auch die Zahl in sich“. „Das Maß und die Zahl gehören immer Gott“. „Das ewige Maß und die ewigen Hände Gottes halten den ganzen Schatten wie die Knochen das an sie sich anschmiegende Fleisch“. Gott „drückt sein Siegel dem leeren Stoffe auf“, „modelliert“ ihn. In diesem Sinne gebraucht Skovoroda auch das pseudoplatonische „Θεὸς γεωμέτρης“. Die Materie erhält nur von außen das „Siegel“ der konkreten Seinsformen. Das entspricht auch dem Wortgebrauch des Platonismus. Die Materie wird anscheinend eben deswegen als „Ort“, „Raum“, „Feld“ bezeichnet (siehe oben), — „das Reich der seligen Natur (= Gott) ist verborgen, bezeugt sich aber durch die äußerlichen Zeichen, indem es seine Spuren in den leeren Stoff siegelt“, die Materie ist nur ein „Feld der Fußstapfen Gottes“. Das entspricht wieder der Auffassung des Platonismus — schon für Plato ist die Materie bloß Ort, τόπος, χώρα, und nur das Siegel (σφραγίς) des ideellen Seins gibt ihr die Formung.

Deswegen ist auch die „reine“ Materie, Materie „an sich“, ohne ihre Formen, der Erkenntnis unzugänglich. Ihre Erkenntnis ist Quasi-Erkennntnis oder, wie Chalcidius sie genannt hat, „adulterina quadam ratione opinabile“ ... „Du siehst ... nur die Erde. Aber dadurch siehst Du Nichts, denn die Erde und Nichts sind dasselbe“. „Dein leeres Auge sieht ins Leere“. Eben deswegen wird wahrscheinlich die Materie als „Hure“ bezeichnet.

So kann Skovoroda nur von der Voraussetzung ausgehen, daß die Materie in ihrem Sein vollkommen unselbständig ist. Sie hat keine inneren Kräfte in sich. Sie ist rein passiv, sie braucht die göttliche Unterstützung und Hilfe. Mit anderen Worten — sie *ist* in Gott und *wird* von Gott *bewegt*. — „Der reinste Geist enthält die ganze Asche deines Leibes“. „Unterhält denn Gott nicht alles? Ist er nicht der Kopf und alles in allem? Ist er nicht die Wahrheit in der Leere, der wahre und erste Grund in unserm nichtigen Staube? — — — Kann das Sein etwas außerhalb seiner haben? Ist es nicht das Sein von allem?“ „Auch in anderen Geschöpfen nimmt das Unsichtbare den ersten Platz ein, nicht nur im Menschen. Dasselbe soll man von den Kräutern und Bäumen und von allem übrigen denken. Der Geist modelliert alles in allem. Der Geist hält auch alles.“ „Darfst du ein Gefäß auf den Staub anstatt auf Gott stellen? Welche Festigkeit kann darin sein, was allaugenblicklich der Zerstörung und der Veränderung unterworfen ist? Hält denn nicht der unsichtbare göttliche Finger den Staub in den Mauern? ...“ „Sieh mal deinen irdischen Leib an. Glaubst du, daß in deinem Staube ein Schatz verborgen ist? das heißt, daß in ihm die Unsichtbarkeit und der Finger Gottes

verborgen ist, welcher diesen deinen Staub und deinen ganzen Leib hält“. „Das ewig Unsichtbare ist der Kopf, die Kraft, der Grundstein“ des Sichtbaren.

„Jedes Geschöpf fügt sich der Führung des Schöpfers“. „Wer ruft das Geschlecht der Nachtigallen und Drosseln in die Wälder und Gärten, die Lerchen in die Felder und die Kröten in die Gewässer und Moore? Wer führt die Flußströme zum Meer? Wer zieht den Stahl zum Magnet? Wer richtet die flackernde Flamme in die Höhe? Das ist der über alle herrschende und alles in allem haushaltende Gott“. „Er allein ist die geheime Triebfeder von allem“. „Was ist das Streben, wenn nicht ein göttlicher Antrieb, der die ganze Kreatur zu ihrem Ort und auf ihrem Wege bewegt?“ Manchmal wird — in Bezug auf den menschlichen Leib — die bewegende (aber nicht „unterhaltende“) Kraft auch als „Gedanke“ oder „Herz“ bezeichnet. So: „unser ganzer äußerer Leib bewirkt in keinem Falle und nichts von sich selbst aus. Er ist ganz unserem Gedanken versklavt. Der Gedanke, sein Herz, befindet sich in ununterbrochener Regung — Tag und Nacht. Er überlegt, entscheidet, bestimmt, bezwingt. Und unser äußerer Leib folgt ihm wider Willen wie ein gebändigtes Vieh oder ein Schwanz“. „Der Gedanke bewegt den Schmutz deiner Zunge, und er ist es, der durch sie spricht, nicht aber der Schmutz selbst, so wie ein Hammer einer Turmuhr. Es kommt aus dem Innern des Uhrwerks die Triebkraft, welche den übersinnlichen Hammer bewegt“.

Von dieser Auffassung des Stoffes ist bei Skovoroda auch der Stoff, aus welchem der Himmel besteht, nicht — wie es bei Aristoteles der Fall ist — ausgenommen. Irgendwelche vornehmeren Eigenschaften dieses Stoffes will Skovoroda nicht anerkennen. Das bezeugt folgendes Gespräch: „Afanasij: Ist denn die Astronomie nicht ewig? — — — Die Astronomie ist doch der Geist. — — Jakov: Auch der Geruchssinn ist Geist, auch wenn er einen Misthaufen riecht. — — Afanasij: Sie (Astronomie) bestätigt sich doch nicht bei den (Mist)haufen! — — Jakov: Ein Planet und ein (Mist)haufen sind dasselbe“. Alles Materielle ist Nichts — vor dem ewigen, wahren Sein!

Schau, diese Welt vergeht. Was?
Sie vergeht auch nicht!

Angelus Silesius

Und doch ist diese scheinbar so unselbständige Materie ewig — „Materia aeterna“. Vielmehr — ewig und vergänglich zugleich. Neben Behauptungen, die Materie sei ewig, stehen — scheinbar im schroffen Widerspruch zu ihnen — Behauptungen der Vergänglichkeit alles Materiellen. Skovoroda begnügt sich nicht mit Formeln wie: „die verschwindende Blüte“, „vorbeifließender Fluß“, „vorbeifließendes Wasser“, „das sterbende Sterben, ... die vergängliche Vergänglichkeit“, stellt sie nicht nur nebeneinander, sondern unterstreicht direkt die gleichzeitige Geltung beider. — —

„Kann denn das Vergängliche immer, d. h. ewig stehen?“ Und doch: „Es vergeht nichts an dir, weil Gott keine Verderbnis kennt“. „Wie soll man nicht zittern, wenn man sieht, daß alles Vergängliche allaugenblicklich geboren wird und stirbt?“ „Wodurch könnte man aber jenen in Aufregung bringen, der gewiß weiß, daß nichts vergehen kann, sondern daß alles in seinem Anfange ewig und unverletzt bleibt?“ „Der Schatten vergeht und besteht.“ „Diese Welt vergeht ... Vergeht allaugenblicklich. Trotzdem aber sehen wir in ihr all das, was auch schon früher war. Selbstverständlich liegt darin ein Geheimnis.“ Das sind Andeutungen, die Skovoroda in seinen späteren Werken entwickelt.

„Wenn du mir sagst, daß diese äußere Welt in irgendwelchen Räumen und Zeiten enden wird, da sie irgendeine ihr gestellte Grenze hat, so werde auch ich sagen, daß sie endet, d. h. anfängt. Siehst du, daß die Grenze eines Ortes zugleich auch die Tür ist, die ins Feld der neuen Räumlichkeiten führt, und daß ein Küchlein dann (zu existieren) beginnt, wenn das Ei faul wird. So geht alles immer zur Ewigkeit ein. Der Anfang, der alles erfüllt, und sein Schatten haben keine Grenzen. Sie (die Ewigkeit) ist immer bei ihrem Anfang, wie der Schatten bei einem Apfelbaum. Nur darin besteht der Unterschied, daß der Baum des Lebens steht und besteht, und der Schatten sich vermindert: bald vergeht, bald entsteht, bald verschwindet und nichts ist. *Materia aeterna*“. Von den „Lügen“ der Bibel wird an erster Stelle die Erschaffung der Welt aus Nichts erwähnt. Das sei nur eine „Meinung“, begründet auf der falschen Auffassung der Schrift, „daß diese bewohnbare Welt irgendwann untergehen wird“. „Da lügt sie (die Bibel) gleich an der Schwelle: am Anfang erschuf Gott Himmel und Erde ... So lange der Apfelbaum steht, so lange steht auch der Schatten. Der Schatten, das ist das Plätzchen, das der Apfelbaum vor der Sonne verdeckt. Aber der Baum der Ewigkeit ist immer grün und sein Schatten ist weder in der Zeit noch im Raume begrenzt. Diese Welt und die anderen Welten, und etwa unzählige andere Welten, — das ist der Schatten Gottes. In unseren Augen verschwindet er teilweise, steht aber ewig und verwandelt seine Gestalt in verschiedene Formen, trennt sich aber niemals vom Baum des Lebens — — *Materia aeterna*. Die Materie ist ewig. Das heißt, sie hat alle Räume und alle Zeiten ausgefüllt. Nur ein kindlicher Verstand kann sagen: die Welt, diesen großen Götzen und Goliath, gab es irgendwann nicht oder wird es einmal nicht geben.“

Diese paradoxe Lehre hat alle Skovoroda-Forscher in Staunen gesetzt. Man hat diese Lehre entweder als „gnostisch“ bezeichnet oder aber als ein Zeichen der „Beeinflussung Skovorodas durch die Aufklärung“ aufgefaßt, oder aber man hat auf eine Interpretation dieser Lehre vollkommen verzichtet.

Und doch ist diese Lehre von der Ewigkeit der Welt keine Seltenheit in der Geschichte der christlichen Philosophie. Die Lehre Skovorodas hat jedenfalls eine auffallende Ähnlichkeit mit einigen Sprüchen von Angelus Silesius —

Die Welt vergehet nicht

Schau, diese Welt vergeht. Was? Sie vergeht auch nicht.

Weil die Geschöpfe gar in Gottes Wort bestehn:
Wie können sie dann je zerwerden und vergehn?

Die Welt ist von Ewigkeit

Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf ausser Zeit,
so ist's ja sonnenklar, dass sie von Ewigkeit.

Die Rose, welche hier, dein äusseres Auge sieht,
die hat in Ewigkeit von Gott also geblüht.

Angelus Silesius macht diese Lehre möglichst klar. „Idealiter“ schreibt er in der Anmerkung zum letzten Distichon. Dies „Idealiter“ soll man so verstehen:

Die Kreatur ist mehr in Gott denn in ihr:
zerwird sie, bleibt sie doch in ihm für und für.

Bei Gott ist —
———— kein Vor und Nach wie hier.

Denn die Zeit und der Raum sind doch erst mit der Erschaffung der materiellen Welt erschaffen worden. Darum besteht Angelus Silesius auf der Relativität des Raumes und der Zeit:

Man sagt, die Zeit ist schnell: wer hat sie sehen fliegen?
sie bleibt ja unverrückt im Weltbegriffe liegen.

Dort in der Ewigkeit geschieht alles zugleich,
Es ist kein Vor noch Nach, wie hier im Zeitenreich.

Es ist kein Vor noch Nach: was morgen soll geschehn,
hat Gott in Ewigkeit schon wesentlich gesehn.

Gott sehet nichts zuvor: Drum lügst du, wenn du ihn
mit der Vorsehung misst nach deinem blöden sinn.

Dazu macht Angelus Silesius noch eine Bemerkung: „In Gott ist kein vor- oder nachsehen: sondern er sieht von Ewigkeit alles gegenwärtig vor sich, wie es geschieht, nicht wie es geschehen wird oder geschehen ist“. Raum und Zeit bestehen deshalb nicht an und für sich —

Nicht du bist in dem Ort, der Ort, der ist in dir!
Wirfst du ihn aus, so steht die Ewigkeit schon hier.

Du selber machst die Zeit: das Uhrwerk sind die Sinnen,
Hemmst du die Unruh nur, so ist die Zeit von hinnen.

Wie ja auch bei Skovoroda: „die Zeit ist in Gott enthalten“. „Die Zeit kann nicht ohne Menschen sein.“

Diese Lehre vermochte schon Philo in Einklang mit der biblischen Krea-
tionslehre zu bringen: sich auf Plato stützend, behauptet er: die Zeit sei nur
zusammen mit der Welt entstanden. Die Welt entstand nach einem vorher
(„idealiter“) existierenden Plane, welcher als ein Ideenreich anzusprechen

ist. Den Mosaischen Begriff der Schöpfung betrachtet Philo als eine Allegorie. Die Materie sei „praeexistent“.

Was aber eigentümlicher ist, diese Lehre steht auch keineswegs mit den religiös-philosophischen Absichten der Kirchenväter in Widerspruch. Clemens soll in der verlorengegangenen Schrift „Hypotypesen“ die Ewigkeit der Materie behauptet haben, wie Photius in der „Bibliothek“ erzählt. Auch Origenes hat sich in diesem Sinne geäußert. „Materie — ist so alt wie die Zeit; es gibt kein Zeitmoment, wo sie nicht war — — — Die Zeit ist nicht vor der Welt“. Basilius der Große lehrte, daß die Engel noch außer der Zeit erschaffen seien, denn die Zeit sei „die Verlängerung, die dem Zustand der Welt zugeordnet ist“. Die Augustinische Formel „Non est mundus factus in tempore, sed cum tempore“ steht mit dieser Lehre in Übereinstimmung. Daß Gott und selbst die Ideenwelt außer Raum und Zeit sind, wird selbstverständlich in den „Areopagitica“ immer betont.

So tritt diese Lehre auch im Mittelalter immer wieder auf und nicht etwa nur unter der Einwirkung Averroes'. „Als ideale Existenz ist die Kreatur ungeschaffen“, „ein istiges Wesen mit Gott“. Und die Rückkehr der Dinge in Gott ist keinesfalls ihr „Vergehen“, ihr Untergang. Im Sohne spricht der Vater „alle Kreaturen ohn Anfang und Ende“. Bei Dietrich von Freiberg, an der Grenze der neueren Zeit bei Cusanus finden wir in mehr oder weniger verdeckter Form immer von neuem diesen Gedanken wieder.

Mit erstaunlicher Klarheit entwickelt im 14. Jahrhundert ein deutscher (anonymer) Mystiker aus der „Schule Meister Eckharts“ dieselben Gedanken in einem Dialog zwischen Meister und Jünger: „Gott erkennt seine Kreatur in gleicher Weise jetzt, wo sie ist, wie damals, ehe sie geschaffen war. — — — Mehr, daß die Kreatur wohl zwei Seinsweisen hat. Die eine in ihrer Natur, die andere in der Erkenntnis des Geistes. Wie die Rose: wenn sie an ihrem Zweig ist, so hat sie ihr natürliches Sein. Aber in Vernunft des Geistes hat sie ein zweites Sein. Zwischen den zwei Seinsweisen ist dieser Unterschied: die Rose an dem Zweige, die grünt und dorrt, wird kalt und warm, wie es eben die Zeit mit sich bringt. Aber die Rose in der Erkenntnis grünt und falbt nicht nach irgendeinem Einfluß, den die Zeit hat — — — In diesem Sein ist sie frei von dem Sein, das in der Zeit ist. Denn dieses Sein ist nichts anderes als die göttliche Erkenntnis. Nach diesem Sein ist alle Kreatur bleibend in Gott — — — Darum heißt die Kreatur ewig lebendig, weil sie in der Vernunft da ist, die göttliches Wesen ist. — — —“ Die Frage: „was das Bild der Kreatur ist, das Gott in seiner Ewigkeit ansieht“, wird im Dialog auf folgende Weise beantwortet: „Alles, was geschaffen ist, muß vorher in ewigen Formen und Bildern gewesen sein. Wäre es so nicht erkannt worden, so wäre es nimmer geschaffen worden. Denn wer aus Vernunft und mit Willen wirkt, der muß vorher das Werk erkennen, das er schaffen will . . .“ — Das leuchtet dem Jünger auch vollkommen ein: „Gesegnet hat mich Gott“ — ruft er aus — „daß ich diesen Tag erlebt habe. Daß ich eingesehen habe, wie die Lichter der ewigen Bilder der Kreatur in der

Väterlichen Kraft beschlossen sind, wie der Same im Grunde . . .“ Hier sind diese vermeintlich „anstößigen“ Gedanken auf solche Weise ausgedrückt, daß man gegen sie vom Standpunkte der kirchlichen Dogmatik nichts einwenden kann. Wirklich finden wir ähnliche Gedankengänge auch bei Albertus Magnus und Thomas.

Nun ist die Verwandtschaft dieser Gedankengänge mit denen von Angelus Silesius, der gar dasselbe Beispiel (Rose!) gebraucht, und Skovorodas der Art, daß wir keine eingehende Analyse brauchen, um behaupten zu dürfen, daß die Gedanken Skovorodas in einer älteren Tradition stehen.

In der neueren Zeit, noch vor Angelus Silesius, wird dieser Gedanke in den pseudo-weigelschen Schriften mit voller Klarheit ausgedrückt: „Mundus aeternus quomodo?“ „Daraus magstu sehen ob gleich die Schrift vnd natürliche Erkänntnüss die Welt mit einem Anfang setz/ so ist sie doch nach mentalischer Göttlicher Erkänntnüss Ewig ohne Anfang wie Gott. Ewig ohn Anfang ist/ das macht quod neutrum sine altero esse non possit in cognitione divina, vnd ob gleich Gott Ewig ist ohn Anfang/ so hat Er doch Anfang genommen mit der Welt/ denn die Welt hat Anfang vnd ist geschaffen. So bleibt nun wahr Gott ist Ewig vnd ist nicht Ewig/ ist so viel geredt/ Gott hat keinen Anfang denn er hat Anfang: die Welt ist Ewig ohn Anfang/ die Welt hat Anfang/ Gott hat Anfang. Was ich nun mit den Weltgelehrten habe verworffen auss vnwissenheit das nehme ich jetze an mit gutem Verstand/ vnd spreche/ dass die Welt Ewig sey wie Gott Ewig ist. Gott ist der Schöpfer seu unitas, die Welt alteritas. Unitas est in alteritate: Alteritas in unitate. Gott ist eins/ Unitas aber nicht sine Mundo/ Die welt ist auch eins vor sich/ aber nicht ohne Gott/ diese beyde miteinander/ ist nun Gott Ewig/ so ist auch die Welt Ewig ohn Anfang/ denn Creatur ist nicht sine creante, die ist mit/ in vnd durch ihn/ vnd creans ist nicht creans ohn die Creatur/ sondern creans ist ~~in~~ mit vnd durch die Creatur“.

Auch bei Böhme erklingen diese Motive: „Und dieselben Geburthen haben keinen Anfang/ sondern haben sich von Ewigkeit also gebohren/ und nach dieser Tiefe weiss GOTT selber nicht was ER ist. Dan Er weiss keinen Anfang/ und auch nichts seines gleichen/ und auch kein Ende . . .“

Doch vermag uns im Vergleich mit Angelus Silesius und mit der älteren Tradition weder der verworrene Gedankengang der pseudo-weigelschen Schriften noch Böhme einen Eindruck zu machen. Jetzt überrascht uns aber der kühne Satz Skovorodas nicht mehr: jedenfalls brauchen wir für ihn nach einer Grundlage in der Gnosis oder noch weniger in der materialistischen Aufklärung zu suchen!

8. Baum der Ewigkeit und sein Schatten

Die Materie ist aber keineswegs das wesentliche Sein. Sie ist nur das Äußere, welches das Innere, das Wesen, die Substanz bedeckt und verdeckt. Diese

Erkenntnis faßt Skovoroda gewissermaßen als den propädeutischen Gedanken, als die Idee auf, welche die Einleitung zu seinem ganzen Gedankensystem bedeutet. Deshalb wird dieser Gedanke mannigfaltig variiert, erklärt und versinnbildlicht.

Die Materie ist eine Decke, die das Wesen verdeckt, oder ein Gewand, welches das wahre Sein umhüllt. Wir sehen nur „einen Schleier, der das Gesicht verdeckt“, „einen Vorhang“, „ein Gewand der Ewigkeit, die immer überall in allem fest ist und alles Vergängliche als ihr Gewand trägt“; „einen Vorhang, der einst zerreißen muß“. — Oder aber die Materie wird eine Mauer genannt. — Mit diesen Sinnbildern hängt auch wohl die Bezeichnung der Materie als „Schein“ zusammen. — Als Schein ist die Materie auch „Lüge“ zu nennen — „die Lüge unseres Fleisches“. — Oder die Materie wird „Schatten“ und „Finsternis“ genannt: „da steht ein Apfelbaum vor dir! Ergreife und gib mir seinen Schatten!“ Man sieht also „den Schatten und das unbekannte Geheimnis“, die zwei Elemente: das Sichtbare und das Unsichtbare „vertragen sich miteinander“ „wie der Schatten mit seinem Baum. Schau dir diesen lebendigen und schön und schattig belaubten Apfelbaum an. Der Apfelbaum erhebt sich in die Höhe und der Schatten liegt am Boden. Der Schatten ist an einem und der Apfelbaum an einem anderen Ort. — — — Der weitere Teil des Schattens liegt auf der Erde, der Anfang aber hängt mit dem Apfelbaum zusammen und der Schatten ist nie oder kleiner als sein Apfelbaum. Kurz gesagt, ist der Schatten dem Apfelbaum nicht im Wege, für sich Platz zu finden. — — — Also ist die alte Welt der Schatten der neuen? — — — Arm sind wir mit unserer Welt, unsere Zeit und der Mensch, das alles ist nur Schatten. Warum ist aber unsere Welt Schatten? — — — Warum ist der Schatten Schatten? Weil er vergeht und nicht besteht — — — Wenn die Sonne untergeht, so verschwindet der Schatten und zwar um so schneller, je größer er ist. Gestern war ein (Schatten), heute ein anderer, morgen wird man einen dritten sehen. Bald wird er geboren, bald vergeht er. Und wenn er geboren wird, so steht er nicht fest, sondern wandelt dahin und dorthin. Dagegen steht der Apfelbaum hundert Jahre unbeweglich. Auch darum ist der Schatten nichtig: er ist kein Ding, sondern nur das Bild (des Dinges) und hängt an ihm. Siehe jetzt mit deinem vergänglichem Auge den nichtigen Schatten deiner vergänglichen Welt an — — — Sie verändert sich ununterbrochen: bald entsteht, bald vergeht, bald vermindert sie sich, bald beugt sie sich. Sind denn nicht viele Tausende Schatten in einem Apfelbaum enthalten? So sind tausend unserer Tage in einem Tage Gottes. Die Welt Gottes und der Tag Gottes ist der Baum des Lebens. Und unsere welcke, schattenartige und vergängliche Welt ist der Baum des Todes. — — — Unsere Welt ist Gewand und die Welt Gottes Körper. Unser Himmel ist Schatten und der Gottes — der wahre Himmel. Unsere Erde ist Hölle, Tod, und die Gottes — Paradies, Auferstehung. Unsere Zeit ist Lüge, Traum, Eitelkeit, Dampf, Nichts, die Wahrheit Gottes aber verbleibt in aller Ewigkeit. Unsere Zeit ist Verschiedenartigkeit und Verschiedenförmigkeit des

Schattens, der Fluß des Sandes, das Verwelken der Blume. Die Zeit Gottes aber ist Einheit, Identität, Adamas — — — „Der Tag Gottes ist Licht, unser Tag aber Nebel, Wolke, Sturm und Finsternis“. Der „Tag Gottes“ ist „in unserm stürmischen und finsternen Tage verschlossen“.

Durch dieses äußere Gewand des Fleisches hindurch muß man das Innere durchschauen können, „das heißt ein Prophet sein und über der Wüste, über dem elementaren Gären etwas Neues, Nie-Alterndes, Wunderbares und Ewiges erblicken und verkünden“. — Diese zweite Welt ist „unter“ oder „über“ der Materie zu erschauen, sie heißt das Neue, das Geheime, Verborgene, „unbekanntes Geheimnis“. — Die innere Welt ist auch ein Kern der äußeren. — Sie ist „die Wahrheit“ der äußeren Welt: „in allem ist geheime und unsichtbare Wahrheit“. „Aus der falschen Erde“ soll „die Wahrheit Gottes erglänzen“, „Wir sehen nur die Lüge unseres Fleisches, nicht aber die Wahrheit in ihr“. Mit anderen Worten ist diese Wahrheit — Wesen, Substanz . . . Da Skovoroda kein passendes Wort dafür zu finden vermag, versucht er das Wort „essentia“ auf verschiedene Weise durch slavische Neologismen zu ersetzen: Essenz („ista“), Wesen („suščestvo“), das „Gebildete“ im Gegensatz zum „Bildenden“, d. h. zu demjenigen, was durch das Wesen nur ausgedrückt, versinnbildlicht wird; weiter gebraucht er Ausdrücke: „die heilige Natur“ oder „die heilige Schönheit“, „die höhere Wesenheit“ usf. Lateinisch spricht er von „umbratica“ und „realia“.

Die Gegenüberstellungen der beiden Welten sind mannigfaltig: bald als Tag und Nacht, bald als „Tag der Menschen“ und „Tag Gottes“, bald als „Kopf“ und „Schwanz“, wohl in Verbindung mit dem Sinnbild der Schlange, bald als „Altes“ und „Neues“ (Erde, Himmel, Mensch), bald als Abend und Morgen, „Gift“ und „Nahrung“, „Tod“ und „Leben“, „Wut“ und „Geschmack“, „Widerspenstiges“ und „Glattes“, „Südküste und Nordküste“, „Sintflut“ und „Felsen“, die „erste“ und die „zweite Zeit“, „Kälte“ und „Wärme“, „Winter“ und „Frühling“, „Ruhe“ und „Ärger“. — Alles das sind Sinnbilder der beiden Welten, der beiden Naturen. Interessant ist noch die Gegenüberstellung der inneren und der äußeren Welt, die unmittelbar von der Metaphysik zur „Erkenntnislehre“ und zur Ethik führt — die Gegenüberstellung der zweierlei Wege des Lebens: „einen Weg gibt es für uns alle, der zur Ewigkeit führt, er hat aber zwei Teile und zwei Seiten, wie zwei [selbständige] Wege — der rechte und der linke. Der rechte Teil Gottes führt uns zu ihm und die linke Seite zum Vergehen“. Die gelegentliche Identifizierung der inneren und der äußeren Welt mit dem Guten und dem Bösen verbindet auch die theoretische Philosophie mit der praktischen.

Die Unterscheidung der beiden Welten, manchmal ohne beide näher zu charakterisieren, ist, wie gesagt, eines der beliebtesten Themen Skovorodas. „Die ganze Welt besteht aus zwei Naturen — eine ist sichtbar, die andere unsichtbar. Die sichtbare Natur heißt Kreatur und die unsichtbare — Gott. Diese unsichtbare Natur oder Gott durchdringt und hält die ganze Kreatur: er war immer, ist und wird immerdar sein“. „Du hast nur die Finsternis

gesehen. Jetzt siehst du auch das Licht. Alles siehst du jetzt doppelt: zwei Wasser, zwei Erden. Und die ganze Kreatur ist jetzt bei dir in zwei Teile geteilt ... Jetzt siehst du zweifach: Altes und Neues, Offenes und Geheimes ...“ Die Bibel unterscheidet „das Zweifache: Mensch und Mensch, Sprache und Sprache, „sprach“ und „sprach“, Altes und Neues, Wahres und Leeres, das Wort Gottes und das vergängliche Wort, Kopf und Ferse, Weg und Sünde, das heißt Weglosigkeit ...“ Der „Geist des Glaubens“ ist der „doppelte Geist, der Geist, der das Zweifache öffnet, der Geist, der den Fluß Jordan zerteilt, der Geist, der uns über den Sirengewässern das schwimmende und auftauchende Eisen offenbart. Er ist der Hügel, der aus den Sintflutgewässern emporragt. Die Hütte der treuen Taube. Der Hafen, der Schoß und der Stein Abrahams ...“ „Zwei Brote, zwei Häuser, zwei Kleider, alles ist zweifach vorhanden, in zwei Arten vorhanden, alles ist zweifach, denn es gibt zwei Menschen in dem einen Menschen, zwei Väter: den irdischen und den himmlischen, zwei Welten: die erstgeborene und die zeitliche, zwei Naturen: die göttliche und die körperliche, in allem und an allem ... Wenn man aber diese beiden Wesen vermengt und nur eine sichtbare Natur anerkennt, so entsteht ein vollständiger Götzenglaube“. „Zwei Naturen: die höhere und die tiefere, die ewige und die vergängliche bilden alles ...“ Die Welt hat „zwei Teile ... Den oberen und den tieferen, den hiesigen und den dortigen, den verfluchten und den gesegneten, den teuflischen und den göttlichen, wie zwei Brüste und zwei Quellen ...“ „In allen weltlichen Systemen wird der Anfang gesehen, er trägt die Vergänglichkeit wie sein Gewand. Er ist die „erstgeborene Welt“. „Ich sehe in dieser ganzen Welt zwei Welten, die eine Welt bilden: die sichtbare und die unsichtbare Welt, die lebendige und die tote, die ganze und die zerstörbare. Die eine Welt ist Gewand, die andere — Körper, diese — Schatten, jene — Baum, diese — Materie, jene — Hypostase, d. h. die Grundlage, die den materiellen Schmutz so hält wie die Zeichnung ihre Farben. Also: die Welt in der Welt ist die Ewigkeit in der Vergänglichkeit, Leben im Tode, Auferstehung im Schläfe, Licht in der Finsternis, in der Lüge Wahrheit, im Weinen Freude, in der Verzweiflung Hoffnung.“

Skovoroda verwendet verschiedene Sinnbilder, um diese Beziehung der beiden „Welten“ zueinander auszudrücken: alle diese Sinnbilder sollen entweder auf die Tatsache hinweisen, daß die innere Welt die Kraft der äußeren ist, oder daß die innere Welt durch die äußere symbolisch „ausgedrückt“ wird, oder aber, daß die innere Welt den „Sinn“ der äußeren bildet.

„— — wie schwer ist es, in der Weltmaschine den Anfang zu finden! Unsere hartnäckige Gefühllosigkeit und unser gewohnheitsmäßiger Geschmack sind die Ursache unserer Armut. Zeige dem Blinden, was du willst und soviel du willst — alles ist für ihn leer. Er kann tasten, aber ohne zu tasten versteht er nichts. Wie viel hören wir von der Luft? — — — Werden die Vögel nicht von der Luft getragen? Sie ist stärker als Eisen. Aber eine Holzmauer sieht man leichter. Und Luft hält man für Leere. Warum? Weil

sie nicht bemerkbar ist. Leichter kann man eine Mauer tasten. Eher wird man verschiedene Farben sehen. Aber die Luft ist nicht so leicht bemerkbar. Trotzdem ist sie stärker als Stein und Eisen. Und sie ist so notwendig, daß man ohne sie nicht atmen kann. So irren wir in Kleinigkeiten und den schwächeren Stoff halten wir für den wirklicheren. Warum? Weil — wie schon gesagt — eine Mauer gröber ist und vor unsern Augen fester prangt und die Luft mehr verborgen ist und es scheint, als ob sie keine Kraft hätte, obwohl sie Schiffe treibt, die See bewegt, Bäume fällt, Berge zerstört, überall durchdringt und alles verzehrt, aber dabei selbst ganz bleibt. Siehst du, daß die Natur nicht so ist wie du denkst? In ihr ist das Unsichtbare das Stärkere. Und wenn etwas so verborgen ist, daß man es mit keinen Sinnen betasten kann, dann ist darin die Hauptkraft. Und wenn wir uns kaum von [der Existenz] der Luft überzeugen können und sie für Nichts halten, als ob sie in der Natur gar nicht vorhanden wäre, obwohl sie braust, donnert, kracht und damit ihre Existenz kundgibt, wie können wir dann dasjenige kennen, was von allem materiellen Schmutz befreit ist, vor allen unsern Sinnen verborgen, von jedem Lärm, von jedem Getöse und von allen Veränderungen frei, in ewiger Ruhe und in ruhiger Ewigkeit selig verbleibt? Weil wir von Anfang an das Auge unserer Vernunft verdorben haben, können wir keinesfalls zu demjenigen durchdringen, das allein unserer Verehrung und Liebe in alle Ewigkeit würdig ist. Laß aber jetzt deine Gedanken erwachen: Und wenn der Geist Gottes dein Herz angehaucht hat, so sollst du jetzt das erblicken, was du bis jetzt von deiner Geburt an nicht gesehen hast. Du hast bis jetzt nur die Mauer der prangenden Äußerlichkeit gesehen. Jetzt erhebe deine Augen, falls sie von dem Geist der Wahrheit durchleuchtet sind, und sieh sie an. Du hast nur die Finsternis gesehen. Jetzt siehst du auch das Licht. Alles siehst du jetzt doppelt: zwei Wasser, zwei Erden. Und die ganze Kreatur ist jetzt bei dir in zwei Teile geteilt . . . „Überall soll man zwei sehen . . . Zerstöre, und schäle den Kern der Kraft Gottes heraus“. Man soll eben überall das Kräftigere, das Wesentlichere erblicken: „Statt Kupfer — Gold, statt Eisen — Silber, statt Holz — Erz, statt Stein — Eisen, statt Sandfundament — Adamas, Saphir und Anaphrax“. „In allen Dingen kann man die Ewigkeit sehen. Die Landesvermesser gehen in ihren Figuren auf die Quelle zurück, finden das Zentrum und den Anfang. Und wenn man mit reinem Herzen den Willen dazu hat, kann man in einigen Stoffarten den feinsten Strahl dieses wunderbaren Anfangs bemerken, welcher von der Morgenröte in die Finsternis hinausgesandt wird. Sehen wir uns z. B. den Fisch an, der bei den Römern ‚remora‘ hieß, das heißt der Halt. Er kann den schnellsten Gang eines Schiffes aufhalten, indem er sich an dessen Boden anheftet. Wenn du den Fisch ansiehst, fühlt die Seele keinen Geschmack, wenn man aber den in dem kleinen Fisch verborgenen göttlichen Anfang durchschaut, findet das Herz die Süßigkeit der Waben, die Simson in dem Löwen gefunden hat — — — ganz ungewöhnlich und erstaunlich ist es, daß ein Fisch nur durch den Schmutz seiner vergänglichen Natur die Schnellig-

keit einer so ungeheuren Maschine zu überwinden und zu beherrschen imstande ist, wenn in seiner vergänglichen Finsternis nicht der Anfanggebende beschlossen wäre ... Dieser ist die Quelle der Sympathie und der Antipathie ... Sehen wir uns die Erde an und das, was uns umgibt. Ein kleines Tierchen, die Maus — — macht selbst die stärksten Pferde schwach und abgespannt. Sieh ein schwaches Tier, den Menschen, an. Er führt Bären und Elefanten. Sieh eine kleine Kompaßschachtel und den kleinsten Teil des Schiffes, sein Steuer, an. Dieses lenkt den Gang [des Schiffes] und jenes zeigt den Weg. Ein kleiner Funken zerstört die Stadtmauer. Aus dem kleinsten Kern entsteht ein großer Apfelbaum. Ein leichter Luftlärm ist das Wort ... es verletzt aber oft tödlich die Seele, oder gibt ihr Mut und belebt sie. Ein kleiner Vogel, der Hahn, läßt den Löwen erschrecken. Eine unsichtbare Feder — — — bewegt die ganze Uhrmaschine. Eine Maschine, die zehn Pud wiegt, bewegt das Gewicht von hundert Pud fort. Eine Maschine aus Stroh zerbricht den Kieselstein. Das unbedeutende Papier der bürgerlichen Gesetze hält das Bürgertum in Ruhe. Das väterliche Alter beherrscht die wilden Sklaven und die unruhigen Söhne. Ein Herrscher mit schwacher Gesundheit herrscht über die wortlose Wildheit des Volkes. Das alles ist nach dem Fleische nichts, stark aber nach dem in ihm verborgenen Wesen. „Der Geist macht lebendig“. Dieser wunderbare Anfang ist in der Schwachheit die Stärke, in der Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit, im Kleinen die Größe ...“ — Wenn Skovoroda in diesen Darlegungen eine Unmenge von anekdotenhaften Tiergeschichten, die den alten „Physiologen“ oder den Emblemsammlungen entnommen sind, anführt, so verwendet er gleichzeitig auch Beispiele (Funken, Worte, Gesetzgebung), von denen oft auch das moderne philosophische Denken ausgeht.

Die äußere Natur steht zu der inneren in demselben Verhältnis wie das Symbol zu dem Symbolisierten — oder nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes „Symbol“ — wie die beiden Hälften des Symbols (des in zwei Teile zerspaltenen Gegenstandes, dessen Hälften einander genau entsprechen) zueinander: „Und wie die beiden Naturen: die obere und die untere, die ewige und die vergängliche, alles (in der Welt) ausmachen, so sind auch die beiden Bilder, die ein Symbol bilden“. Als die beiden „Hälften“ des Symbols unterscheidet Skovoroda „Abzeichen“ oder „Zeichen“ („primety“) und das „Bezeichnete“ oder das „Ziel“ („meta“), gewissermaßen die „Absicht“ des Symbols. Die Beziehung dieser beiden Hälften, dieser beiden Seiten des Symbols zueinander ist genau dieselbe, wie die Beziehung der göttlichen und der vergänglichen Natur.

Meist hilft sich Skovoroda bei der Erklärung der Beziehung der beiden Naturen zueinander mit einem Sinnbild, das die innere Natur als „Sinn“, „Gehalt“ der äußeren gegenüberstellt. „Sag, was nennst du Malerei? Die Farben oder die in den Farben verborgene Zeichnung? Die Farbe ist nichts anderes als Schmutz und Leere; die Zeichnung ist dagegen das Verhältnis und die Lage der Farben — das ist die Kraft. Wenn sie aber nicht da ist, so

ist die Farbe nur Schmutz und Leere — — — Ich betrachte die aus der Bibel ausgeschriebenen Worte . . . Wenn jemand die Farbe in den Worten sieht, die Figuren aber in der Schrift nicht versteht? Sieht ein solcher überhaupt die Schrift? Er sieht mit dem fleischlichen Auge nur die letzte Leere und Farbe in den Worten, und die Figuren der Schrift selbst versteht er nicht; so sieht er nur die Ferse, nicht den Kopf . . . Und wenn du darum in Achtyrka an der alten Kirche nur den Ziegelstein und Kalk siehst, ihren Plan aber nicht verstehst: wie denkst du dann, siehst du sie und hast du sie erkannt? Nein! Ich sehe auf solche Weise nur die äußere und letzte Äußerlichkeit in ihr, die auch das Vieh sieht, und die Symmetrie oder die Verhältnisse und die Größe, welche vor allem die Verbindung und das Haupt des Stoffes sind, verstehe ich nicht; deshalb sehe ich sie nicht, weil ich ihren Kopf nicht sehe“. „In den Farben ist die Zeichnung dasselbe, was die Figur (der Buchstaben) in der Schrift und der Plan an einem Bau. Fühlst du denn nicht, daß alle diese Köpfe: die Zeichnung, Figur oder Plan, sowie auch Symmetrie und Größe, nichts anderes sind als Gedanken? Warum verstehst du dann nicht, daß auch in allen andern Kreaturen, nicht nur im Menschen, das Unsichtbare herrscht? Dasselbe läßt sich auch von Kräutern, Bäumen und allem anderen denken. Der Geist modelliert alles. Der Geist hält auch alles zusammen. Unser Auge aber bewacht nur die Ferse und sieht auf die letzte Äußerlichkeit, indem es die Kraft, den Anfang und den Kopf übergeht. — — — Wir ehren in unserem Körper den äußeren Staub und erheben uns mit den Gedanken nicht bis zu dem Plan, der diese ganze Erde hält . . .“ „Wenn du mit dem Maßstab oder mit einem Seil die Länge und die Breite einer Kirche gemessen hast, was glaubst du? Hast du ihr Maß erkannt? Ich glaube es nicht. Ich hätte nur den Raum, den ihr Stoff einnimmt, erkannt; ihr genaues Maß, welches den Stoff enthält, erkenne ich dann, wenn ich ihren Plan erkenne.“ „Ich weiß, daß mein Körper auf einem ewigen Plane beruht. Wenn man an einem Hause den Plan und die Stärke seiner Mauer erkennt, genügt das zur Erkenntnis des Hauses? Ich glaube es nicht. Man muß, wie es scheint, wissen, für welche Zwecke oder Sachen dieses Haus gebaut ist — wird man in ihm den Teufeln opfern oder dem unsichtbaren Gott, ist es ein Räuberhaus oder eine Engelswohnung? Ich glaube auch, daß man ein Tongefäß nicht ganz versteht, wenn man nur seine aus Schmutz bestehende Figur versteht und nicht weiß, ob es mit reiner oder unreiner Flüssigkeit gefüllt ist“. Die „selige Natur“ „prägt“ ihre „Spuren dem leeren Stoff ein, wie eine wirkliche Zeichnung in malerischen Farben. Der ganze Stoff ist schöner Schmutz, und schmutzige Farbe und malerischer Staub, und die selige Natur ist der Anfang, das heißt die anfanglose Invention oder Erfindung und die weiseste Declination, welche die ganze Farbe trägt, die ihrer unvergänglichen Kraft und ihrem Wesen so entspricht, wie die Kleidung dem Körper. David selbst nennt den Schein das Kleid . . . und die Zeichnung bald Zoll, bald Meile, bald die rechte Hand, bald Wahrheit . . .“ „Jeder sieht auf einem Bilde die Farben; um aber

die Zeichnung und die Lebendigkeit zu sehen, bedarf man eines anderen Auges: wer es nicht hat, der ist in der Malerei blind. Den Lärm eines Musikinstrumentes hört jedes Ohr, um aber die in dem Lärm verborgene Harmonie zu hören, muß man das geheime Ohr des Verständnisses haben, und wer es entbehrt, dem fehlt deswegen die das Herz bewegende Freude . . .“ „Was für eine Weisheit kann in denen sein, die das Wesen Gottes nicht erkannt haben? In ihrem Herzen herrscht nur der vergängliche Stoff. Sie haben den Lehm gemessen, den Lehm gezählt, den Lehm zum Wesen erklärt, so wie ein unerfahrener Betrachter ein Bild ansieht, der seine leibliche Sicht auf den farbigen Schmutz richtet, nicht aber seine Vernunft auf das immaterielle Bild der Zeichnung, die die Farben trägt, oder wie ein Analphabet, welcher sein vergängliches Auge auf das Papier und die Takte der Buchstaben richtet, nicht aber seine Vernunft auf den Sinn der hinter den Buchstaben verborgenen Kraft. — — — Sie hielten nur eines für Wahrheit, das was man betasten kann. Die tönernen Geister, das sind ihre Beschützer. — — — Nur das Betastbare war für sie Natur oder Physik, und Physik ward ihnen zur Philosophie“. „Essen ohne Geschmack, Sicht ohne Augen, ein Schiff ohne Steuer, Rede ohne Sinn, Sache ohne Natur, Leben ohne Gott ist dasselbe wie ohne Plan zu bauen, ohne Maß zu schneiden, ohne Zeichnung zu malen, ohne Takt zu tanzen“. „Nenne die Farbe nicht das Bild. Sie ist nur der Schatten im Bilde, und die Kraft und das Herz ist die Zeichnung, das heißt der unmaterielle Gedanke und die geheime Schrift, an welcher die Farbe bald haftet, bald von ihr abfällt, so wie der Schatten von seinem Apfelbaum; die Farbe ist wie das Fleisch und die Zeichnung wie die Knochen im Körper. Deshalb kann derjenige, der die Zeichnung nicht versteht, die Farbe nicht anwenden. — — — — Die genauesten Bilder waren, bevor sie auf der Wand erschienen, schon immer in der Vernunft des Malers vorhanden. Sie sind nicht geboren und werden auch nicht vergehen. Und die Farben, die sich bald an sie anschmiegen, sie materiell darstellen, bald von ihnen abfallen und ihre Gestalt verschwinden lassen, vernichten ihr ewiges Sein nicht, so wie das Verschwinden seines Schattens den Apfelbaum nicht vernichtet. Und das ist die richtige Malerei, wenn sie mit dem ewigen Maß der seienden Bilder, und wenn die Farben mit ihren Eigenschaften übereinstimmen“. „Halte das ganze weltliche Wesen für die Farbe. Das ewige Maß aber und die ewigen Hände Gottes halten den ganzen Schatten wie die Knochen das an ihnen haftende Fleisch, weil sie in allem der Kopf sind und der Baum des Lebens, die diesen vergänglichen Schatten überdauern.“ „Alle drei Welten (d. h. wie wir schon gesehen haben, die „große Welt“, die „kleine Welt“ oder der Mensch und die „symbolische Welt“ oder die Bibel) bestehen aus zwei Wesen, die eine Einheit bilden und Materie und Form heißen. Diese Formen heißen bei Plato Ideen, das heißt: Aussehen, Gestalten, Bilder. Sie sind die erstgeborenen, nicht von [menschlichen] Händen geschaffenen Welten, die geheimen Seile, die den vergänglichen Schatten oder den Stoff halten. In der großen und in

der kleinen Welt kündigt die materielle Gestalt von den unter ihr verborgenen Formen oder den ewigen Bildern. Ebenso ist auch in der symbolischen oder biblischen Welt die Gesamtheit der Geschöpfe die Materie. Das göttliche Wesen aber, auf welches die Kreatur hinweist, ist die Form. Weil es auch in dieser Welt Materie und Form, das heißt Leib und Seele, Schatten und Wahrheit, Tod und Leben gibt . . .“

In diesem Zusammenhang steht auch die Erkenntnislehre Skovorodas, von welcher wir später ausführlicher handeln werden und die wir hier nur kurz berühren, weil sie auf der hier dargestellten Grundthese aufgebaut ist. „Es gibt Geschlecht und Geschlecht. Das heidnische und das israelitische. Jenes wird angefangen, dieses fängt an. Jenes wird beendet, dieses beendet. Jenes ist Mitte, dieses: Anfang und Ende. Zerteilt! . . . Es gibt verruchtes Blut, es gibt aber auch gerechtes. Es gibt einen vergänglichen Leib, es gibt aber auch einen unvergänglichen. Es gibt die linke Hand, aber auch die rechte. Es gibt verdorrte Knochen, es gibt auch lebendige und unzerstörbare. Es gibt finstere Augen, es gibt aber auch lichte . . . Es gibt den Anfang, der angefangen wird und deshalb kein Anfang ist, da ihm etwas anderes vorhergeht. Und es gibt den anfanglosen Anfang. — — — Gott finden, das heißt — die Anfänge ansehen“. „Der Geist der Zerteilung ist das geistige Schwert“. „Erhebe dich, meine Seele! Schlafe nicht auf den Elementen! Man kann auf ihnen nicht ruhen. Sie sind Leiden und Krankheit — — — — Erhebe dich nach oben aus deiner schwachen Schwermut. Blicke empor zum himmlischen Himmel. Vereinige nicht zu einer Identität den Tag und die Nacht. Siehst du, das Bittere aber ist hier zugleich auch das Süße. Fühlst du die Arbeit, fühle zugleich auch die Ruhe. Bei deiner Nacht da ist auch der Morgen des Tages Gottes. Beide sind an einem Orte, nicht aber in einer Person, nicht in einer Ehre, nicht in einer Natur . . .“

Es wäre aber verfehlt zu denken, daß dieses dualistische Schema das ganze metaphysische Gedankensystem Skovorodas völlig umfaßt und zum Ausdruck bringt. Es sind genug Stellen bei ihm zu finden, wo er zum mindesten Anspielungen auf ein höheres hierarchisches System der Wesen gibt. Dieses System wird aber bei ihm nicht in seiner Ganzheit entwickelt. Schon in vielen der oben angeführten Zitate haben wir bald den Gedanken gefunden, *Gott* sei das Wesen der Welt, bald aber auch den anderen Gedanken: die *Ideen* seien das Wesen der Dinge, und Gott als Schöpfer der Ideen und Dinge steht *über* diesem Zwiespalt der „beiden Naturen“. Der Gedanke einer komplizierten Hierarchie der Wesenheiten ist in dem Sinnbild der „Leiter Jakobs“ angedeutet. „Auf ihr und durch sie gehen zu ihrem Zentrum alle Figuren auf und ab, die oft Zeugen, Engel und Wächter genannt werden, das heißt die Diener, die die Welt verkünden“, — hier ist auch der Gedanke einer Identifizierung der Ideen (= Figuren) mit den Engeln angedeutet. In der Natur ist die Sonne ein besonderes Bild Gottes, freilich nicht die materielle Sonne, sondern eben die in der materiellen verborgene. Ebenso ist im Körper (außer der Idee des Körpers) auch ein „geistiger Körper“ verbor-

gen: „es gibt einen irdischen Leib und es gibt einen geistigen, geheimen, verborgenen, ewigen“, „glaube nicht, daß deine Hand verfaulen wird, glaube, daß sie in Gott ist. Nur ihr Schatten vergeht, nicht die wahre Hand; die wahre Hand ist wie die Wahrheit ewig, weil unsichtbar, und unsichtbar, weil sie ewig ist“, hier liegen vielleicht Ansätze zu einer Lehre vom „Astral-leib“, welche bei den Mystikern vorkam. Auch das seelische Sein wird hierarchisch aufgefaßt: neben der Seele wird von dem von ihr zu unterscheidenden „Geist“ gesprochen. Neben der Welt der Engel steht auch die „finstere Welt“, die Welt der Teufel, die bald in unsere Seele, in unser Herz verlegt, bald wieder eine selbständige Existenz zu erhalten scheint. — Diese hierarchischen Ideen, diese Fragmente eines umfassenderen Systems bleiben aber nur Fragmente, deren Stellung im ganzen System nicht immer deutlich wird. Dieses System hat Skovoroda nie in seinem ganzen Umfang dargestellt. Kein Zufall ist es auch vielleicht, daß die Seiten, auf denen er von der „Leiter Jakobs“ spricht, eigentlich nur Skizzen darstellen, nur einzelne Bemerkungen und Bibeltexte, die Skovoroda nur ganz äußerlich mit eigenen Worten verbindet. Ob er den hierarchischen Gedanken deshalb nicht ausgeführt hat, weil er ihm selbst nicht in allen Einzelheiten klar genug war, oder aber weil der „propädeutische“ dualistische Gedanke ihm für seine (religiös-pädagogischen) Zwecke genügte, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Vielleicht wollte er, der doch jedem Sektierertum so abhold war, es vermeiden, durch Aufstellung eines komplizierten Lehrgebäudes neue Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten hervorzurufen, anstatt seinen Zeitgenossen die Leitgedanken für eine praktische Lebensführung zu vermitteln. Der letztere ist meiner Meinung nach der wahrscheinlichste Grund für die Zurückhaltung, mit welcher Skovoroda die Einzelheiten seiner Lehre immer ausgesprochen hat.

Der Dualismus Skovorodas enthält keine so originellen oder auffallenden Züge, daß man die historische Tradition, in welcher er steht, einer besonderen Untersuchung unterziehen müßte. Nur einige Sinnbilder, die bestimmte geschichtliche Verbindungslinien erkennen lassen, verdienen vielleicht eine gewisse Aufmerksamkeit.

Philos entschiedener Dualismus läßt ihn einige Sinnbilder gebrauchen, die später eine große Rolle gespielt haben. Vor allem auf ein sehr altes Sinnbild ist hinzuweisen — die Welt sei ein Gewand, ein „Kleid“ Gottes, „der Gottheit lebendiges Kleid“. Vielleicht lassen sich bei Philo auch einige Anspielungen auf die Gegenüberstellung des „Planes“ und des ausgeführten Werkes erkennen. Auch die Welt als Schatten Gottes kommt bei ihm vor. Auch bei den Kirchenvätern kehren diese Gedanken wieder, so bei Clemens, der zwei Welten unterscheidet: κόσμος νοητός — κόσμος αἰσθητός (ἀρχέτυπος — εἰκόν) ebenso auch bei Origenes.

Weiter treffen wir einzelne für uns wichtige Sinnbilder des Dualismus dann und wann in der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit: die „Imita-

tio Christi“ fordert, man müsse „mit dem linken Auge das Vergängliche, mit dem rechten das Ewige sehen“. S. Franck benutzt ein Sinnbild von Philo, die Interpretation der Vorschrift der Bibel über Tiere mit gespaltenem Huf. – Vor allem aber betont Valentin Weigel die Doppelheit von allem in der Welt: „Gott und Kreatur, Wahrheit und Bildung, Ungeschaffenheit und Geschaffenheit, Eins und Zwei!“ „Es seind nicht mehr denn zwei Welten als: das ungemachte, wahre, selbständige Wesen, von ihr selber und durch sich selber und zu ihm selber; darnach das gemachte, geschaffene Wesen, das da nicht von ihm selber ist noch durch sich selber, sondern von einem anderen stehend und bewegend, als ein Bild oder Schatten dem ewigen, wahren, ungemachten Wesen wird zugeschrieben“. „Alle Ding auss dem unsichtbaren in das sichtbare kommen sei, aus dem Geistlichen in das Leibliche und Körperliche, und bleibet eins in dem anderen: Als der leibliche, sichtbare Baum bleibt im unsichtbaren geistlichen Baum, also fließen alle aussere Ding von dem inneren heraus, und nichts von aussen hinein“. „Erstlich dass zwo Welten sind/ als diese gegenwertige/ leibliche/ vergängliche/ da wir in dieser Zeit mit einander leiblich leben. Vnd ein Künftige Geistliche Welt/ die da bleibet ohne ende“. „Die Welt ist zwiefach, sichtig und unsichtig/ Christus Jesus ist zwiefach, sichtig und unsichtig/ das Buch inwendig und auswendig geschrieben/ Der Mensch ist zwiefach, sichtig und unsichtig . . .“

Alle ding gehen von jnnen rauss/
in der gantzen Natur durchauss/
von jnnen gehet alles herfür/
Wie man dann solches genungsam spürt/
so man in der Wahrheit nachforschet/

Dasselbe sagt Böhme: „Er ist die sichtbare Welt/ ein Bild und Wesen alles dessen was die Welt ist: und die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der inneren geistlichen Welt/ auss dem ewigen Liechte/ und auss der ewigen Finsternüss/ auss dem Geistlichen Gewürcke: und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit/ mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht“. „Denn/ diese Welt ist ein Gleichnüss nach Gottes Wesen/ und ist GOTT in dem irdischen Gleichnüss offenbahrt . . .“ „Wenn wir betrachten die sichtbare Welt mit ihrem Wesen/ und betrachten das Leben der Creaturen: so finden wir darinnen das Gleichnüss der unsichtbaren geistlichen Welt/ welche in der sichtbaren Welt verborgen ist/ wie die Seele im Leibe“. „Die gantze äussere sichtbare Welt mit all ihren Wesen/ ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt; alles was in der inneren ist/ und wie es in der Würckung ist/ also hats auch seinen Charakter äußerlich . . .“ – Vor allem auch in der Dichtung des Barock mit ihrer Antichetie kommt die Stimmung des Dualismus von Gott und Welt, Wesen und Schein deutlich zum Vorschein. – Bei Czepko finden wir auch die direkte Bezeichnung der Welt als „Schatten“.

Sodann begegnen einige Sinnbilder, welche an Skovoroda erinnern, auch bei Comenius: „Das Sichtbare steht auf dem Unsichtbaren“. „Alle Dinge sind

in Gott befestigt, ähnlich wie in diesen vier Gleichnissen: Ein Bild in dem Spiegel, das ein lebendiges Bild wiederspiegelt: wenn man dieses lebendige wegnimmt, so verschwindet auch jenes im Spiegel. Oder wie ein Schatten in einem Körper (befestigt ist), von welchem er Schatten ist; wenn man jenen Körper auf die Seite schiebt, so wird gleich der Schatten zu nichts. Oder wie ein Kreis, welcher aus einem Zentrum gezeichnet wird, aus welchem er entsteht. Wenn das Zentrum von seinem Platz sich bewegt, so bewegt sich gleich auch die Peripherie oder hört auf, Peripherie zu sein. Oder wie ein Baum auf seiner Wurzel; wenn sie den Baum zu tragen und ihm das Wasser zu liefern aufhört, beugt sich der Baum, verwelkt und wird zu nichts. So auch diese Welt ist nichts anderes als ein sichtbarer Schatten des unsichtbaren, im unerreichbaren Lichte lebenden Gottes, und das im Spiegel unserer Augen sichtbare Spiegelbild jenes unsichtbaren, von sich selbst lebenden Seins, und die sichtbare Peripherie, die von einem unsichtbaren Zentrum aus gezogen wird, und der sichtbare Baum, der aus der unsichtbaren Wurzel der Gottheit gewachsen ist“. Man findet die Quellen dieser Sinnbilder bei Böhme; viel richtiger wäre es aber, sie auf Plotin zurückzuführen, bei welchem sie im selben Zusammenhange wie bei Comenius vorkommen. Man kann sie aber genauso gut auch bei den Kirchenvätern finden. Nun sind diese „dualistischen“ Sinnbilder in der ganzen mystischen Literatur bis in die neueste Zeit bis Baader sehr verbreitet, für welchen auch die „Natur“ nichts anderes als „Magd des Herrn, Gewand, Rückseite der Gottheit“ ist.

An den Symbolen, welche Skovoroda gebraucht, um auf dem Boden des Dualismus die Beziehungen der Materie und der Ideenwelt zueinander zu versinnbildlichen, war zu erkennen, daß die beiden Welten miteinander eng, ja unzertrennlich verbunden sind: etwa wie ein Baum und sein Schatten.

Für diese unzertrennliche Verbindung findet Skovoroda einen Ausdruck in der Christologie der kirchlichen Dogmatik. Die beiden Welten sind so miteinander verbunden wie die beiden Naturen — die menschliche und die göttliche in Christo verbunden sind. Sie sind „ἀτρέπτως“, „ἀμερίστως“, „ἀσυνχύτως“, „ἀδιαιρέτως“, „ἀχωρίστως“ — „ohne Vermischung und ohne Trennung“ miteinander verbunden, vereinigt. Skovoroda gebraucht in seiner Darstellung gerade die kirchenslawischen Worte und Ausdrücke, mit denen man die oben angeführten griechischen Termini übersetzt hat. Diese antithetischen Formeln gefielen Skovoroda sicher schon wegen ihrer paradoxen Art. Andererseits aber war die Übertragung der christologischen Lehren auf die ganze Welt, die auch sonst in der Geschichte der christlichen Philosophie vorkommt, schon deshalb für Skovoroda von Bedeutung, weil sie ohne weiteres die zentrale Stelle Christi in der Welt zum Ausdruck brachte und auch in anderen Teilen seines Systems Analogien fand, — Skovoroda überträgt nämlich, wie wir noch sehen werden, christologische Formeln auch in die Anthropologie. Wir wollen uns zunächst die Auslegung dieser Formeln bei Skovoroda näher ansehen.

„Die unsichtbare Natur oder Gott durchdringt und unterhält jedes Geschöpf“. Weder ist die Materie Gott, noch Gott — Materie. Aber er ist „in ihr und außer ihr und höher als sie“. Dieselbe Antithetik drückt Skovoroda auch anders aus: „Gott ist in der Materie und die Materie in Gott, aber weder ist Gott Materie, noch ist die Materie Gott“. „Das göttliche und das vergängliche Wesen“ sind „in einem Wesen ohne Vermischung zusammengefügt“. „Dein vergänglicher Leib ist die hiesige Welt und der heutige Abend und der Sandboden und das Sirenenmeer und der Stein des Anstoßes. Aber hinter deinem Leib hat sich zu deinem Leib der Hafen und der Schoß Abrahams gesellt. Erde inmitten der Gewässer, — — — Welt und WELT, Leib und LEIB, Mensch und MENSCH. — — — Zwei in einem und eins aus zweien, *untrennbar und unvermischt* zugleich“. „Beide sind an einem Orte und in derselben Person, aber weder in derselben Würde noch in derselben Natur“. „Damit aus zwei Wesen, die ein Wesen bilden, kein Gemisch werde, und daraus dann eine Götzenverehrung folge, trennte der Schöpfer das Licht seiner Würde von der Finsternis unserer Vergänglichkeit, die Wahrheit von dem (Sinn) bildenden Schatten. — — — Aber damit daraus nicht Streit folge, der die Doppelheit der zu einem Wesen verbundenen Wesen zerreiße, ist aus Finsternis und Licht, aus Tag und Nacht, aus Abend und Morgen ein Tag gemacht — das ist Gottes Welt! — — Der Tag Gottes — Diesen Tag hat Gott aus den gegensätzlichen Naturen: aus der bösen und guten, aus der vergänglichen und unvergänglichen, aus Hunger und Satttheit, aus Weinen und Freude in *unzertrennlicher Vereinigung* geschaffen“. Für den Schöpfungsprozeß gebraucht Skovoroda einmal die Bezeichnung „*Vermischung und Trennung*“ zugleich.

Diese antithetische Auffassung hält Skovoroda für ungemein wichtig. Wie auch sonst die richtige Erkenntnis zu den Tugenden gehöre und der Mensch durch die Erkenntnis die Seligkeit erlange, so gelte dies speziell und ganz besonders auch für die Erkenntnis der richtigen Beziehung zwischen den beiden „Naturen“. Die falsche Erkenntnis dagegen wird — vom religiösen und sittlichen Standpunkt aus — zur Sünde gestempelt. Die „Vermischung“ (= Verwechslung, aber auch die falsche Auffassung von der Beziehung der beiden Naturen) sei „Babel“. „Vermische nicht den Tag und die Nacht zu einer Identität“. „Die Vermischung der Naturen“ ist „richtiger Götzenwahnsinn, Entfernung von der seligen Natur und Unkenntnis Gottes“, „der heimische Tod, der die Seele mit seinem Stachel tötet, ist die Vermischung der vergänglichen und der göttlichen Natur zu einer Natur, und diese vermischende Verschmelzung ist der Übergang vom göttlichen Wesen ins Land des Staubes und der Asche“.

Diese unvermischte und unzertrennliche Vereinigung verschiedener Seinschichten ist ein Lieblingsgedanke Skovorodas, da er auch dem antithetischen „Stil“ seines Denkens vollkommen entspricht. In allen drei „Welten“ finden wir diese unzertrennliche, aber „unvermischte“ Vereinigung zweier „Naturen“: in der „großen Welt“, in der kleinen Welt, im Menschen, und endlich

in der symbolischen Welt, in der Bibel. Wir führen hier nur einige Zitate an. „Alle drei Welten bestehen aus zwei ein Wesen bildenden Wesen, die Materie und Form heißen. Die Formen heißen bei Plato: Ideen, das heißt: Bilder, Aussehen, Gestalten. Sie sind die erstgeborenen, nicht mit (menschlichen) Händen gemachten geheimen Seile, die den vergänglichen Schatten oder die Materie halten. In der großen und kleinen Welt gibt die materielle Gestalt von den unter ihr verborgenen Formen oder den ewigen Bildern Kunde. So bildet auch in der symbolischen oder biblischen Welt die Gesamtheit der Geschöpfe die Materie. Aber das göttliche Wesen, zu welchem durch ihre Zeichen die Kreatur führt, ist die Form. So gibt es auch in dieser Welt Materie und Form, das heißt Leib und Geist, Schatten und Wahrheit, Tod und Leben — — — Wie zwei Blumen zwei (verschiedene) Düfte aufsteigend, so kommen auch aus zwei Naturen zwei Gedanken, zwei Herzen: ein vergängliches und ein unvergängliches, ein reines und ein unreines, ein lebendiges und ein totes . . .“ Auch in der menschlichen Seele stehen die rationale „Weisheit“ und die Willenselemente (Tugend) in einer solchen Beziehung. Skovoroda kleidet hier seine Gedanken in die Form einer Legende vom Lahmen und vom Blinden. Der blinde Wille trägt die lahme Vernunft. „Sieh dir die wunderbare Tat Gottes an; aus zwei Menschen ist einer zusammengesetzt, ein Wanderer ist aus zwei . . . Personen gemacht, die einander dienen“, ohne zu einem Menschen zu werden, aber auch ohne sich voneinander trennen zu können, oder wie Skovoroda auch hier sich ausdrückt, *„ohne Verschmelzung, aber auch ohne Trennung“*.

Diese Einheit der zwei Naturen erscheint Skovoroda als einer der höchsten Werte des Seins. „Was ist die Auferstehung, wenn nicht die Einfachheit, die von den vergänglichen Elementen, von der Vielheit, von der Trennung gereinigt ist?“ (Kovalinskij) Dieser Gedanke führt unmittelbar weiter zum göttlichen Sein, für welches charakteristisch ist, daß es „einfach“, nicht zusammengesetzt ist, zur Theorie des Weltprozesses, der doch eben in der Vereinigung und Trennung (beide werden antithetisch aufgefaßt) besteht, und zum ethischen Problem, in welchem auch die eben dargestellte Lehre eine wichtige Rolle spielt.

9. Gott

Die Gotteslehre Skovorodas ist nicht gerade der am besten ausgearbeitete Teil seiner Philosophie. Und vielleicht deshalb, weil Skovoroda in diesem Punkte die Lehren der traditionellen orthodoxen Theologie voll und ganz übernahm. Am ausführlichsten redet er von Gott in seinen ethischen Vorlesungen für adelige Jünglinge in Charkov 1766. Seine mystischen Schriften zeigen dagegen die Wege zur Gotteserkenntnis und halten sich beim Gottesbegriff selbst kaum auf.

Denn die Gotteserkenntnis ist ja nur als symbolische Erkenntnis möglich:

die Namen Gottes und die Sinnbilder, die eher die Beziehung Gottes zur Welt als das Wesen Gottes selbst ausdrücken, sind Objekte dieser Erkenntnis. „Hast du denn nicht gehört, daß das höchste Wesen keinen ihm gebührenden Namen hat?“ fragt eine Gesprächsperson in einem der früheren Dialoge Skovorodas. So wird das Thema von den Gottesnamen eingeleitet: die weitere Behandlung der Gottesnamen bezieht sich also auf sozusagen „uneigentliche“ Namen Gottes, denn — wie soeben gesagt — einen eigenen Namen hat Gott nicht. Gott ist auch eine teil- und unterschiedslose Einheit, sein Wesen kann eben deshalb schwerlich in einem Begriff ausgedrückt werden.

Dennoch nennt Skovoroda mehrere Namen Gottes. Und der Name Gottes hat für ihn ein ganz besonderes Gewicht. „Sein Wesen und sein Name sind identisch: wenn du ihn benannt hast, hast du zugleich auch sein Wesen bestimmt — — — Sein und Heißen unterscheidet unsere Lüge und nicht die göttliche Wahrheit — — —“ „Der Seiende“ ist der erste Name Gottes. „Bei den Alten wurde Gott die Weltvernunft genannt. Sie hatten auch andere Namen für ihn. Zum Beispiel Natur. Das Sein der Dinge. Ewigkeit. Schicksal. Notwendigkeit. Fortuna usw. und bei den Christen sind seine vornehmlichen Namen folgende: Geist. Herr. Vater. Vernunft. Wahrheit. Die beiden letzten Namen scheinen zutreffender als die anderen zu sein, denn die Vernunft ist ganz und gar immateriell, und die Wahrheit ist durch ihr ewiges Verbleiben der unbeständigen Materie ganz und gar entgegengesetzt“. In späterer Zeit hat Skovoroda Gott mit Vorliebe „Natur“ genannt (oder „die selige Natur“). Diesen Wortgebrauch hat er auch ausführlich begründet: „In der Bibel heißt Gott Feuer, Wasser, Wind, Eisen, Stein, und wird mit anderen unzähligen Namen bezeichnet. Warum darf man ihn nicht Natur (natura) nennen? Was meine Meinung betrifft, so finde ich, daß man keinen besseren und passenderen Namen für Gott finden kann als diesen. Natura ist ein lateinisches Wort. In unserer Sprache: Natur oder Wesen. Mit diesem Wort wird alles das bezeichnet, was in der ganzen Maschine dieser Welt geboren wird, auch dasjenige, was nicht geboren wird, wie z. B. das Feuer — — — Alles Materielle ist geboren, warum darf man dann nicht mit einem Namen, der die ganze Kreatur umfaßt, denjenigen nennen, in dem sich die ganze Welt mit ihren Geburten wie ein schöner blühender Baum in seinem Kern verschließt und daraus wieder erscheint? Außerdem bedeutet dieses Wort Natur nicht nur jeden geborenen und veränderlichen Stoff, sondern auch die geheime Ökonomie derjenigen überall seienden Kraft, die ihr Zentrum überall und ihre Peripherie nirgendwo hat, wie die Kugel, die doch diese Kraft in der Malerei darstellt — — — Sie heißt deswegen Natur, weil alles, was nach außen hin erscheint oder aus ihren geheimen und grenzenlosen Tiefen wie aus dem Schoße der All-Mutter geboren wird, seinen zeitlichen Anfang hat. Und weil diese Mutter das, was sie gebiert, von niemandem empfängt, sondern aus sich selbst gebiert, darum heißt sie auch Vater und Anfang, der keinen Anfang und kein Ende hat, weder von der Zeit noch vom Raume abhängig ist; die Maler stellen sie als einen Kreis, einen

Ring oder eine Schlange dar, die sich in den Schwanz beißt. Die Wirkung dieser überall seienden, allmächtigen und allweisen Kraft heißt geheimes Gesetz, Regierung oder Herrschaft, die über die ganze Materie unräumlich und unzeitlich verbreitet ist, das heißt: man darf nicht fragen, wo sie ihren Anfang hat, — sie ist immer gewesen, oder: wie lange sie verbleibt, — sie wird immerdar sein, oder: bis zu welchem Ort sie sich erstreckt — sie ist immer und überall da. — — — Wenn du durch die materielle Finsternis (so sagte Gott zu Moses) das erblicken kannst, was immerdar war, sein wird, ist — so ist das mein Name und mein Wesen. Der Name ist im Wesen und das Wesen — im Namen; eines ist vom anderen nicht unterschieden, beide sind dasselbe — beide sind ewig.“

Zweierlei Bestimmungen schließen sich an die eben angeführten an. ☛ Gott ist die Liebe: „Liebe heißt das, was einfach und nicht zusammengesetzt ist — Einheit immer, überall, in allem. Liebe und Einheit sind dasselbe. Die Einheit hat keine Teile; darum ist die Auflösung für sie zufällig und Vernichtung ganz unmöglich“. Als diese vollständige, aus keinen Teilen bestehende Einheit ist Gott als unräumliches Wesen anzusprechen. Er ist aber auch außerzeitlich — er ist „Anfang“ und „Ende“ der Dinge, oder besser: „anfangloser Anfang“ und „endloses Ende“. Mit diesen paradoxen Formulierungen will Skovoroda die Worte „Anfang“ und „Ende“ ihres endlichen Gehaltes berauben. — „Es gibt den Anfang, der angefangen wird, und deswegen kein Anfang ist, da ihm etwas anderes vorhergeht. Und es gibt den anfanglosen Anfang — — — Das ist der wahre anfanglose Anfang — — — der endlose Anfang, und selbst allen ein Ende, und für alles Vergängliche ist er Anfang und Ende zugleich. Versteht ihr Gott, so begegnet ihr dem Anfang. Suchet ihr Gott, so findet ihr das Ende . . .“ „Das endlose Ende, der anfanglose Anfang und Gott sind eines und dasselbe.“ „Die einzige unerschöpfliche Quelle alles Guten und unserer Seligkeit; er selbst ist diese Ewigkeit, ursachloser Anfang, anfanglose Ursache, in welcher und aus welcher alles, und sie selbst aus sich selbst und immer mit sich selbst ist und sein wird. Darum ist er auch ewig, immer und in allem gleich, verstandesvoll und unterstützend. Diese höchste Ursache wird mit dem allgemeinen Namen Gott genannt, einen eigenen Namen hat sie nicht“. „Die göttlichen Mysterien oder Geheimführer beziehen [das Wort] Anfang nur auf Gott. — — — Der wirkliche Anfang ist das, was nichts vor sich selbst hatte. Und da die ganze Kreatur geboren wird und untergeht, so ist vor ihr etwas dagewesen und nach ihr bleibt noch etwas. Also gibt es nichts, was Anfang und Ende sein kann. Anfang und Ende ist dasselbe, was Gott oder Ewigkeit ist. Es gibt nichts vorher und nachher. Alles umfaßt die Ewigkeit mit ihren unermeßlichen Tiefen. Und nichts anderes ist für sie Anfang und Ende, sondern sie ist vielmehr für alles Anfang und Ende. — — — Sie ist wie ein Ring. Der erste ist zugleich auch der letzte Punkt und wo sie beginnt, dort endet sie auch — — — Dieser wahrhaftige Anfang lebt überall. Darum ist er weder ein Teil, noch besteht er aus Teilen, sondern ist ganz und fest, darum

auch unzerstörbar, verändert nicht seinen Ort, sondern ist einheitlich, unermesslich und zuverlässig. Und er ist überall und immer. Er ist vor allem und beschließt alles. Selbst aber hat er weder etwas vor sich noch etwas nach sich — —“

Schon hier unterstreicht Skovoroda den symbolischen Charakter dieser Bestimmungen des göttlichen Seins. Eine Reihe von Symbolen hebt er ausdrücklich als Symbole hervor, die auf die eine oder andere der oben angeführten Bestimmungen hinweisen. „Warum wird Gott als ein Rad dargestellt? — — Er fängt alles an, hat aber selbst keinen Anfang; nichts kann Anfang sein, vor dem schon etwas da wäre. Nur das ist der wahre Anfang, was vor allem da war und vor dem nichts da war. Nur Gott ist der eigentliche Anfang, welcher vor allem da ist. Er ist vor allem da und verbleibt nach allem — das kann man von nichts anderem sagen. — — Das ist der Ring und die Krone — Dieser wahrhaftige Anfang wird auch durch alles versinnbildlicht, was dem Anfang ähnlich ist, z. B. durch den Kopf, — — durch Quelle, — — Wurzel — — Kern — — Osten — — Herz — — durch den fruchtbringenden Baum — — durch den Mund. Hierher gehören auch Wolke, Funke, Vater, Mutter usw.“ „Gott, Anfang, Ewigkeit, Licht sind dasselbe.“

Einige Sinnbilder Gottes kehren bei Skovoroda immer von neuem wieder. Das sind Sinnbilder, die auch in der deutschen Mystik des Mittelalters, bei Mechtild von Magdeburg, Meister Eckhart, Tauler und Suso auf Schritt und Tritt zu finden sind. Gerade der Gebrauch dieser Sinnbilder zeigt, wie wertvoll eine eingehende Untersuchung des Wortschatzes Skovorodas wäre. Vorläufig können wir nicht entscheiden, ob der Wortgebrauch Skovorodas auf die Kirchenväter oder auf die deutschen Mystiker zurückgeht. Die gemeinsame Quelle ist für Skovoroda, für die Kirchenväter und für die deutschen Mystiker gleicherweise die Heilige Schrift. Diese gemeinsame Quelle genügt allerdings nicht, um die auffälligen Ähnlichkeiten in der sinnbildlichen Formung des Gedankens zu erklären.

Gott wird durch die Sonne versinnbildlicht: „Herr aller Geschöpfe — die Sonne“, „Selige Sonne der Wahrheit“, „O Gott, unser Herr! Dein Recht wohnt im Lichte. Licht aber — in deinem Recht. Deine Wahrheit wohnt in der Sonne, die Sonne aber ruht auf deiner Wahrheit“, „die Sonne ist der Archetypus, d. h. die ursprüngliche Hauptfigur — —“, „Palast Gottes — die Sonne“. Nicht die materielle Sonne ist hier gemeint, sondern sozusagen „die Idee der Sonne“, „die zweite Sonne“ oder „das Sönnchen (solnuško)“, das das vornehmliche Bild Gottes sei.

Gott ist Feuer und Licht: „Feuerfluß Gottes“, „Feuerantlitz Gottes“, „unser Gott ist Feuer“, „Gott niest mit dem Blitz, blickt mit der Morgenröte, atmet Funken und glühende Kohlen aus“, „Gott ist das Licht“, das uns die Wahrheit erst zugänglich macht, indem es sie beleuchtet.

Gott ist Quelle, Brunnen, Born: „Die Flüsse vergehen. Die Ströme trocknen aus. Die Bäche verschwinden, die Quelle aber atmet die ewige Aus-

dünstung aus, die belebt und erquickt. Nur die Quelle liebe ich und verschwinde ...“ „Die Sonne ist die Quelle des Lichtes ...“, „das ganze Gemisch der Geschöpfe strömt aus der göttlichen Quelle“, „das Wesen Gottes ist verborgen wie das Quellwasser“, „Gott ist einem reichen Springbrunnen ähnlich ...“

Sehr gerne gebraucht Skovoroda auch das Wort „Abgrund“, das bei den deutschen Mystikern beliebt war. „Warum suchst du nicht zu erfahren, wie Gott heißt? Warum klopfst du nicht an, damit du ihn erschauet? Abgrund wird den Abgrund erfüllen“.

Gott ist Kreis oder Sphäre, dieses Sinnbild haben wir oben schon getroffen. Gott werde von den Malern als Ring, Kreis oder sich in den Schwanz beißende Schlange dargestellt. „Erinnert euch dieses Spruches der alten Philosophen: das Zentrum Gottes ist überall, die Peripherie — nirgendwo.“ Deshalb wird Gott „als eine Kugel von den Malern dargestellt.“

Gott wird aber auch als „Zentrum“ bezeichnet: „Der Kreis selbst hängt von seinem Zentrum ab, weil dieses ihm vorhergeht — — —, dieser ist — — — anfangloser, unsichtbarer Anfang“, „Zentrum des Wohlergehens“ („Centrum securitatis“), „Punkt der Ewigkeit“, „göttliches Zentrum“. „Der Pfeil aller Gedanken ist nur auf das Zentrum der Ewigkeit gerichtet“.

Gott ist Felsen oder Stein: „Gott ist Felsen; alles Übrige ist Vergänglichkeit, Lüge, Pfütze“.

In einer anderen Tradition steht der Vergleich Gottes mit dem Dreieck: dieses Sinnbild kommt nur im letzten Werke Skovorodas vor, wo er — wohl zum ersten Mal in seinen Werken — auf das Problem der Trinität zu sprechen kommt; er erkennt die Kraftlosigkeit der Vernunft an, die über die Tatsache der Dreieinigkeit nur staunen kann. „Wer mit Pythagoras das symbolische („figürliche“) Dreieck, das die Wahrheit versinnbildlicht, zerbrochen hat, der sieht, daß in ihm drei, zwei und eins dasselbe ist. Dreiheit in der Einheit und Einheit in der Dreiheit sind aber unmöglich, wenn das nicht die Einheit ist. Wer ist aber der Eine, außer Gott alleine? — — — Das Wesen Gottes erstreckt sich in seiner Einheit in die unendliche Unteilbarkeit und die unteilbare Unendlichkeit — — — Dreieck, Quadrat, Kreis, Sonne, Abendmahlbrot — — — alles das versinnbildlicht die Einheit. — — — Ich sehe eins und das ist drei, ich sehe drei und das ist eins — — — Wieso drei und eins? Die Vernunft staunt ...“

Was die Beziehung Gottes zur Welt betrifft, so unterstreicht Skovoroda die Unselbständigkeit, die Passivität der Welt. Die Welt ist von Gott erschaffen, viel wichtiger ist aber, daß die Welt sozusagen fortwährend erschaffen wird: alle Dinge werden von ihrem „Anfang“ „geboren“ und „unterhalten“, alles lebt und bewegt sich nur in Gott und durch Gottes Kraft, alles wird nur in Gott erkannt, endlich strebt die ganze Kreatur zu Gott, zur Rückkehr in ihren „Anfang“ und zu ihrer „Quelle“.

Gott ist überall. „Gott — durchdringt und hält die ganze Kreatur“. Er ist „eine geheime, in alles verstreute und alles beherrschende Kraft“. „Gott ist

in unserm menschlichen Leibe — — — ein und derselbe in jedem von uns und der Ganze in jedem.“ „Zeit, Leben und alles andere ist in Gott enthalten.“ „Ist es nicht Gott, der alles hält? Ist er nicht der Kopf und alles in allem? Ist er nicht die Wahrheit in der Leere und in deinem nichtigen Staube? — — — Kann denn etwas sein außerhalb seiner? Ist er nicht das Sein von allem? Er ist im Baume der wirkliche Baum, im Gras das Gras, in der Musik — die Musik, im Hause — Haus, in unserm irdischen Körper — der neue Körper und das Zentrum von allem.“ Gott bewegt auch alles. „Viel- leicht entstand der Name *Gottes* selbst daraus, daß die Bewegung desjeni- gen, der die Welt bewegt, wie bei einem Fluß, ununterbrochen vor sich geht.“ (Diese seltsame Etymologie „Gott“ : : „geht“ war auch in Deutsch- land im 18. Jh. verbreitet.) — Die Passivität der Materie erfordert zu ihrer Bewegung gerade eine ihr äußere Kraft. „Diese seligste Natur oder Geist“ — sagt Skovoroda von Gott: „hält die ganze Welt wie die Klugheit eines Maschinisten das Uhrwerk auf dem Turm in Bewegung, und ist wie ein sorgsamer Vater das Sein jedes Geschöpfes. Er selbst belehrt, belebt, ernährt, ordnet, verbessert, verteidigt und nach seinem eigenen Willen, der allgemei- nes Gesetz oder Statut heißt, verwandelt er wieder alles in rohe Materie oder Schmutz, und wir nennen das den Tod. Deswegen hat ihn die kluge Antike mit einem Mathematiker oder Geometer verglichen, denn er übt sich immer in den Proportionen oder Maßen, indem er nach verschiedenen Figu- ren Kräuter, Bäume, Tiere und alles andere modelliert; die hebräischen Weisen aber haben ihn mit einem Töpfer verglichen“. „Die ganze Kreatur folgt der Führung des Schöpfers. — — — Wer ruft das Geschlecht der Nachtigallen und Drosseln in die Wälder und Gärten, die Lerchen in die Felder und die Kröten in die Gewässer und Sümpfe? Wer führt die Fluß- ströme zum Meer? Wer zieht den Stahl zum Magnet? Wer richtet die flackernde Flamme in die Höhe empor? Das ist unser Gott, der über alle regiert und mit allen in allem haushält“. „Was ist ein Pfeil, wenn nicht das Streben? Was ist das Streben, wenn nicht der Antrieb Gottes, der die ganze Kreatur zu ihrem Ort und auf ihrem Wege bewegt? Das bedeutet die Welt zusammenstellen und diese ganze Maschine in Bewegung versetzen.“

Auch wird alles in Gott und durch Gott erkannt: „Wer kann das Wort Gottes hören, wenn Gott nicht schon in ihm ist?“ „Das Licht erschließt uns alles, was uns in der Finsternis nur unklar entgegenprangte. So beleuchtet auch Gott allein uns die ganze Wahrheit“.

Auch das menschliche Leben wird von Gott allein geleitet, denn er ist uns viel näher als die „Welt“. „Sie ist weit von uns, unser Gott aber ist in uns, in unserm Herzen.“

Die ganze Kreatur strebt zu Gott hin, kehrt in gewissem Sinne zu ihrem Ausgangspunkt zurück: „Alles geht zum Zentrum des Ewigen als zu seiner Erfüllung“. „Wie ein Halm, wenn das Weizenkorn reift, verschwindet, besser gesagt, sich im Korne verbirgt, so wird auch die ganze figürliche Ver- gänglichkeit, wenn sie ihren Zufluchtsort erreicht hat, vernichtet, durch sein

(Gottes) Leben verschlungen.“ „Wenn das ganze Gemisch der Geschöpfe aus der göttlichen Quelle herausfließt, dann muß es auch zu dem zurückkehren, der Anfang und Ende ist und uns vom Tode zum Leben, von der Erde zum Himmel führen soll“. — So ist bei Skovoroda andeutungsweise die Lehre von der „Wiederherstellung aller Dinge“ (ἀποκατάστασις πάντων) ausgesprochen.

Sowohl dem Inhalte wie der Form nach ist die Gotteslehre Skovorodas nicht originell: sie enthält eigentlich nichts, was nicht Allgemeingut der christlichen Theologie wäre. Spezifisch mystische Momente sind schwach. Nur Spuren der „negativen Theologie“ sind vorhanden; bei ihm fehlt die Lehre vom dem Zusammenfallen des Seins und des Nichts in Gott; auf die Lehre vom „dunklen Prinzip“ in Gott, auf das „Nichts“, auf den „Ungrund“ in Gott (Böhme) wird nicht einmal angespielt. Auch die entsprechenden Worte und Sinnbilder fehlen bei Skovoroda. Alle Sinnbilder Gottes bei Skovoroda sind nicht nur traditionell kirchlich, sondern es sind vorwiegend solche Sinnbilder, die in der Liturgie und Kirchenkunst Verwendung gefunden haben. Auf einige auch für die deutsche Mystik kennzeichnende Symbole haben wir oben hingewiesen. Bemerkungen Skovorodas über den göttlichen Namen erinnern allerdings an die Tradition der mystischen Theologie.

Schon bei Plato ist der Gedanke der Namenlosigkeit Gottes angedeutet. Für Philo hat Gott keinen Namen, aber aus Mitleid gestattet er uns, ihn anzurufen. Der Gedanke der Namenlosigkeit Gottes ist in der weiteren Entwicklung des Platonismus mehrfach (Plotin, Proklus) vertreten. In der christlichen Philosophie ist dieser Gedanke um so natürlicher, als für ihn Ansätze im Alten (Sir. 43, 30 ff.) und dem Neuen (I. Kor. 13, 9) Testament gefunden werden können. Nach Clemens von Alexandrien kann Gott nicht begrifflich erfaßt und nicht mit einzelnen Namen benannt werden. Nach Origenes hat Gott keinen ihm angemessenen Namen. Für Gregor von Nyssa ist jeder Gottesname „Dunkelheit und Schweigen“ und „kein Wort“ im eigentlichen Sinne, auch bei Augustin finden wir ähnliche Vermutungen. Eine ausführliche Entwicklung erfuhr dieses Thema in „De divinis nominibus“, wonach die Gottheit „das über den Begriff hinausgehende Eine“ ist: „Jeder Rede unaussprechlich, das über alle Reden erhabene Gute . . ., das unaussprechliche Wort, Vernunftlosigkeit, Verstandeslosigkeit, Namenlosigkeit . . .“, die Gottheit ist „namenlos und allnamig“. Diese These liegt auch den dogmatischen Formulierungen des Johannes Damascenus zugrunde und ist auch von einigen Konzilen der katholischen Kirche ausgesprochen. — Dasselbe sagt die deutsche Mystik über Gottesnamen. Für Eckhart ist Gott erhaben „über Namen“, wenn man Gott einen Namen geben wollte, so „wäre er mehr gelogen als wahr“. Für Sebastian Franck „hat Gott keinen Namen“. Und Böhme schreibt: „Also verstehet uns/ ist GOTT der Vater in sich selber/ aber ohne Nahmen . . .“ Gott hat aber zugleich auch das Recht auf alle Namen. — Maximilian Sandaeus betrachtet die Lehre,

daß Gott namenlos („innomius“) und gleichzeitig vielnamig („multinomius“) sei, für den wesentlichen Bestand der mystischen Gottesquelle, und Angelus Silesius sagt:

Was Gott ist weiss man nicht . . .

Gott hat alle Namen und keinen.

Man kann den höchsten Gott mit allen Namen nennen,
und kann ihm wiederum nicht einen zuerkennen.

Das Unaussprechliche.

Denkst du den Namen Gott's zu sprechen in der Zeit?
Man spricht ihn auch nicht aus in einer Ewigkeit.

Von den Namen Gottes ist besonders der Name „Natur“ zu beachten. Denn um diesen Namen entstanden verschiedene Hypothesen, vom Einfluß Spinozas auf Skovoroda, von seinem Materialismus usf. Aber auch dieser Name für Gott ist traditionell, und das Wort Natur wird hier (wie bei der Lektüre Skovorodas leicht zu sehen ist und wie wir schon sahen) gleichbedeutend etwa mit „Wesen“ gebraucht. Schon bei Philo kommt nämlich dieser Wortgebrauch vor. Bei Eriugena ist Gott „*natura creans nec creata*“. Und Almarich von Bena erklärte „*Creatorem et creaturam idem esse*“. Bei Eckhart ist Gott „die wahre Natur“. S. Franck findet, daß die Namen „Natur“ und „Gott“ eben nur verschiedene Namen für ein und dasselbe sind. — Für Böhme hat „Gott außer Natur und Creatur keinen Namen“, Gott wird von ihm als „ewige Natur“ bezeichnet. Ein dichterischer Vorgänger Angelus Silesius', D. Czepko, identifiziert Gott und Natur . . .

Auch der Gedanke der inneren Einheit Gottes ist eine traditionelle Lehre. Schon Philo behauptete, Gott sei kein zusammengesetztes Wesen, so auch Origenes. Bei Plotin ist die Gottheit bekanntlich das Eine (*τὸ ἓν*) und das Eine, „die Einheit“, die „Monade“ gehört zum Wortgebrauch der Areopagitica. „*Monas monadum*“ nennt Gott „*Liber 24 philosophorum*“, und neben den entsprechenden Formulierungen bei Thomas tritt vor allem in der deutschen Mystik die Bezeichnung der Gottheit als des „Einzig Einen“ auf: so bei Meister Eckhart, Suso, Margerete Ebnerin und „*Theologia deutsch*“. In der neueren Mystik lehrt Valentin Weigel: „*Deus est unum non collectione ex pluribus, sed unctissima et fontali unitate unum est, et ipse est ante omne unum et ante omnem multitudinem*“.

Traditionell ist auch die Lehre, daß alles in Gott sein Sein hat, und die paradoxe Form ihres Ausdrucks ist sehr alt. „Er [Gott] ist zwar überall und in allem, aber nichts von dem, worin er ist, ist jener“ — sagt Gregor von Nyssa. Der Gedanke kehrt in den „Areopagitica“ wieder: „Er ist Alles in allen und Nichts in keinem; er wird allen aus Allem erkannt und keinem aus keinem“. „Gott sei in den Gestirnen, in den Seelen, in den Körpern, im Himmel und auf der Erde, zugleich in Ebendemselben Ebendasselbe, in der Welt, um die Welt, über dem Himmel, über dem Wesen, er sei Sonne, Ge-

stirn, Feuer, Wasser, Wind, Tau, Wolken, Stein, Fels — alles Seiende und nichts vom Seienden“. — Oder bei Bernhard: „Was ist Gott? Aus dem alles, durch den alles, in dem alles“, er ist alles in allem und doch nichts von allem; nichts ist näher und doch auch nichts unfasslicher als Gott. Die deutsche Mystik lehrt dasselbe. Für Eckhart ist „Gott als das Sein in allen Dingen, und ihnen als die wahre Natur innerlicher, als sie selber“, „so sind alle Dinge Gottes voll“. Bei S. Franck „ist Gott alles in allen, in den Harfen der Klang, in dem Vogel der Gesang, in allen Dingen die Natur, das Wesen und das Leben“. „Gott ist alles in allem, die Natur, das Glück, aller Wesen Wesen, aller Tugend Tugend, in ihm sind alle Dinge beschlossen. — — Er ist des Weines, Weibes, Mannes, Kindes, Geldes, Reichthums und aller Kreaturen Wesen, Seele, Kraft und Nachdruck“. So sagt auch V. Weigel: „Gott ist das Eine. Dieses Eine ist Ursache aller Ursachen, das Ding aller Dinge, das Leben aller Lebenden, die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten. Dieses Eine umfängt, durchdringt, erhält und regiert alles“. „Nun ist dieser Wille Gottes ein Wort allen Geschöpfen/ gleich wie im Centro alle Linien begriffen werden/ also beschleußet Gott alle Creaturen Böse und Gute/ Teuffel vnd Engel/ ob gleich aber alle Creaturen in Gott begriffen werden/ vnd mögen ohn ihn nicht stehen/ gehen/ leben oder schweben“. Und Böhme: „Dan darffst du nicht fragen: wo ist GOTT? Höre du blinder Mensch/ du lebest in GOTT/ und GOTT ist in dir und so du heilig lebest/ so bistu selber GOTT/ wo du nun hinsiehst da ist GOTT“. „Die gantze Gebuhrt/ welche ist aller Himmel Himmel/ so wol diese Welt/ welche ist in dem Leibe des Gantzen/ so wol der Locus der Erden und aller Creaturen/ und wo du nur hinsinnest und denckest/ das alles zusammen ist Gott der Vater/ der weder Anfang noch Ende hat/ und wo du nur hinsinnest und denckst/ auch in dem kleinsten Cirkel/ den du erkiesen magst/ ist die gantze Gebuhrt Gottes vollkömlich und unaufhaltlich und unwiedersterblich“. „Du weisst/ dass GOTT selber alles ist“. In den Distichen Angelus Silesius' heißt es:

Gott ist mein Geist, mein Blut, mein Fleisch und mein Gebein.
 In Gott lebt, schwebt und regt sich alle Kreatur.
 In Christo ist Gott Gott, in'n Engeln english Bild,
 in Menschen Mensch und all's in allem, was du wilt.

Dasselbe drückt in symbolischer Einkleidung wohl auch die folgende Stelle aus:

Wo ist mein Brunn, ihr kühlen Brünne,
 ihr Bäche, wo ist meine Bach?
 Mein Ursprung, dem ich gehe nach? — — —
 — — — — —
 Wo ist mein Leitstern, meine Sonne,
 mein Mond und ganzes Firmament?
 Wo ist mein Anfang und mein End?
 Wo ist mein Jubel, meine Wonne?

Wo ist mein Tod und auch mein Leben?
Mein Himmel und mein Paradeis?
Mein Herz, dem ich mich so ergeben,
daß ich von keinem andern weiss?

Alles wird in Gott erkannt — auch diese Lehre, die am meisten aus der Philosophie Malebranches bekannt ist, geht auf Philo und die Kirchenväter zurück. Sie ist mit der Vorstellung von Gott, daß er die Wahrheit oder das Licht ist, verbunden: „Wo immer ich die Wahrheit fand, da fand ich dich, meinen Gott, der du die Wahrheit selbst bist“. Von den deutschen Mystikern kann etwa Franck als Vertreter angeführt werden: „ausser Gott ist nichts, ausser Gott kann niemand etwas wissen oder leben“.

Geht auch die schon erwähnte Gruppe der Sinnbilder Gottes bei Skovroda auf die Heilige Schrift zurück, so kann man dieselben Sinnbilder in der antiken Philosophie finden. Gott wird als Sonne von Plato, Philo, Plotin, Proklus und ebenfalls in den Areopagitica bezeichnet. Und in der deutschen Mystik ist das Sinnbild der Sonne eines der verbreitetsten; bei Mechtild von Magdeburg lesen wir: „Du bist die Sonne und ich bin dein Spiegel“, „die spielende Sonne der lebendigen Gottheit“, bei Eckhart und Tauler wird Gott als Sonne, bei Suso als die „überwesentliche Sonne“ bezeichnet. Margarete Ebnerin spricht von der „Sonne der göttlichen Minne“; die Bezeichnung Gottes als Sonne treffen wir im „Buche von geistlicher Armut“, in „Christus und die minnende Seele“, im „Leben der Schwestern zu Töß“, in der „Theologia deutsch“. In der neueren Zeit — bei Franck, Böhme, Angelus Silesius usw. bis zu Baader. — Gott als Feuer finden wir in der Bibel und im Platonismus, woraus Origenes, Gregor von Nazyanz und die „Areopagitica“ schöpfen, später bei Maximus Confessor und Symeon dem Neuen Theologen, und so fußt Mechtild von Magdeburg auf der alten Tradition, wenn sie vom „göttlichen Feuer“ spricht; das Symbol finden wir bei Eckhart und Suso und bei Angelus Silesius:

Wo Gott ein Feuer ist, so ist mein Herz der Herd,
Auf welchem er das Holz der Eitelkeit verzehrt.

Noch viel ausgiebiger aber ist der Gebrauch des Symbols „Licht“. Auf dieselbe ältere Tradition zurückgehend, erscheint dieses Symbol in der deutschen Mystik in unzähligen Wendungen: „das Licht der Wahrheit“, „Licht der Lichter“, „das wahre Licht“, bei Mechtild; „das wahre Licht“, „das lebende Licht“ bei Eckhart; „das ungeschaffene Licht“, „das Licht der Herrlichkeit“, „das wahre Licht“ bei Tauler, „das klare Licht“ bei Suso usw. — Findet man das Symbol des Brunnens, der Quelle im Alten und Neuen Testament und bei Plotin, so verwenden es die Areopagitica (πηγή), und wir finden dieses Sinnbild wieder bei Mechtild (Brunnen), bei Eckhart (Brunnen), bei Suso und Tauler, in der Theologia deutsch, bei Margarete Ebnerin, im „Buch von geistlicher Armut“. Sehr beliebt ist das Symbol des Lichtes zur Versinnbildlichung der Beziehung der göttlichen Hypostasen zueinander:

Gleichnis der H. Dreifaltigkeit mit der Sonne.

Gott Vater ist der Leib und Gott der Sohn das Licht,
die Strahl'n der Heil'ge Geist, der beiden ist verpflichtet

Dieses Symbol geht wohl auf Plotin zurück.

Die Bezeichnung Gottes als „Abgrund“ ist ebenfalls keine Neuheit bei Skovoroda, sie geht auf den Wortgebrauch des Alten und Neuen Testaments zurück, die vom göttlichen Abgrund oder von der Tiefe Gottes sprechen; so hat sie wahrscheinlich auch eine Tradition innerhalb der griechischen Religion, wofür auch das Vorkommen des Begriffs „Abgrund“ im religiösen Sinne bei den Gnostikern (Valentianer) zu sprechen scheint. Jedenfalls kennen die Areopagitica das entsprechende Wort nicht, und bei Augustinus wird es nur für die menschliche Seele gebraucht. Erst Bernhard von Clairvaux spricht von dem „tiefen Abgrund der göttlichen Weisheit“. Doch treffen wir das Wort bei den deutschen Mystikern. Meister Eckhart spricht vom „Abgrunde Gottes“, „Abgrunde der Gottheit“ oder „Abgrunde der Weisheit“, vom „grundlosen Abgrund“. Gerne gebrauchen dieses Wort auch Tauler („Abgrund seines ewigen Wesens“, „der unaussprechliche Abgrund Gottes“, „der Abgrund der Grundlosigkeit Gottes“) und Suso, der den Gebrauch dieses Wortes recht eigenartig variiert: „der wilde Abgrund“, der „grundlose Abgrund“, „der grundlose tiefe Abgrund“, „der innigste Abgrund“, „die wesenlose Abgründigkeit“, „die tiefe Abgründigkeit“, abgesehen von den Stellen, wo das Wort die höchste Stufe der Eigenschaften Gottes zum Ausdruck bringen soll („Abgrund der Güte Gottes“ und ähnl.). Wohl aus der deutschen Mystik hat dieses Wort der Holländer Ruysbroeck. — In der neueren Zeit ist der Gebrauch dieses Wortes sehr vereinzelt geworden, so etwa bei Czepko, Angelus Silesius. — Also steht Skovoroda, wie es scheint, hier in keiner Verbindung zu seinen Zeitgenossen.

Bezeichnen schon Plotin und die Areopagitica Gott als „Zentrum“, so kehrt dieses Sinnbild im Mittelalter und in der Neuzeit (Weigel, Böhme, Comenius, J. M. Hahn) wieder. — Und der „Kreis der Gottheit“ erlebt dasselbe Schicksal, wovon wir schon gesprochen haben. Beide Symbole, „Zentrum“ und „Umkreis“, verbindet die bekannte, auch von Skovoroda zitierte Formel: „deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam“, an die das Wort des Angelus Silesius anklingt:

Gott ist mein Mittelpunkt, wenn ich ihn in mich schließe;
mein Umkreis dann, wenn ich aus Lieb' in ihn zerfließe.

Gott als Felsen, Berg (bei Skovoroda in den späteren Werken häufig), ist ein Sinnbild, das aus der Heiligen Schrift zu den Kirchenvätern und in die Kunst und Mystik des Mittelalters gekommen ist (Bernhard, Richard von St. Victor, Mechtild, Eckhart, Suso usw.). In der neueren Zeit ist dieses Symbol sehr verbreitet (spanische Mystiker).

Das Dreieck als Symbol Gottes scheint in der christlichen Philosophie

neuer zu sein, wir treffen es jedenfalls bei Czepko, bei Böhme, bei Abraham von Franckenberg und noch bei Hegel und Baader.

Vor allem sind die meisten Sinnbilder Gottes, die wir bei Skovoroda treffen, auch in der kirchlichen Kunst, zumal in der östlichen Kirche, heimisch. Sie drangen auch in die symbolische Literatur ein, und wir finden sie etwa in den Werken des Maximilianus Sandaeus dargelegt und ausführlich besprochen. Die symbolische Neigung Skovorodas genügte, um diese traditionsgebundenen Sinnbilder in den Mittelpunkt seiner Gotteslehre zu rücken. Wir können auch kaum daran zweifeln, daß gerade die Tradition der Emblematik auf Skovoroda besonders eingewirkt hat. Wirklich finden wir in solchen emblematischen Sammlungen wie denen von Hermann Hugo, von Vaenus, von Luyken oder in den Sinnbildern Gottfried Arnolds fast alle die Sinnbilder Gottes, von denen wir oben gesprochen haben.

10. Die Weisheit

Man wollte bei Skovoroda Ansätze einer Lehre finden, die für die moderne russische Religionsphilosophie sehr kennzeichnend ist, die Lehre von der „Sophia“, der Weisheit Gottes, in dem Sinne, wie sie manche russische Religionsphilosophen vertreten. Man darf aber wohl den Versuch, diese Lehre bei Skovoroda nachzuweisen (Ern), als verfehlt bezeichnen. Bekanntlich entwickelte Philo die Lehre von der Weisheit Gottes aus gewissen Ansätzen, die bei Plato zu finden sind. Im „Buche der Weisheit“ und bei einer Reihe von Kirchenvätern spielte diese Lehre eine hervorragende Rolle. In einer neuen Form tritt sie in der Neuzeit bei Paracelsus, Valentin Weigel, Jakob Böhme und in seiner Nachfolge, dann im 19. Jh. bei Schelling und Baader auf, um an der Wende des 19./20. Jhs. in der russischen Religionsphilosophie (Bulgakov, Berdjaev, Zenkovskij) zu neuem Leben zu kommen.

Identifizierte die alte christliche Lehre die „Weisheit Gottes“ mit Christus und fand diese Lehre mehrfach Eingang in die Mystik (Suso), wurde diese Auffassung auch vom Protestantismus (schon von Luther) übernommen, so entwickelt sich aus gewissen historischen, noch nicht ganz geklärten Ansätzen die Lehre von der Weisheit Gottes, von der „Sophia“, in der neueren Mystik und in der russischen religiösen Philosophie zu einer Lehre vom „ewig Weiblichen“ in der Welt, das gewissermaßen eine vermittelnde Stellung zwischen Gott und der Welt einnimmt. Die ideelle Seite des Seins der Welt, die ideellen Zusammenhänge des Seins, die Schönheit und Harmonie der Welt sind nach dieser Auffassung die Ausdrücke des „philosophischen“ Charakters der Welt. Bei Valentin Weigel, Jakob Böhme, Gottfried Arnold, Georg Gichtel, J. Pordage, J. M. Hahn, Schelling einerseits, andererseits in der russischen Religionsphilosophie etwa bei V. Solov'ev, Florenskij, Bulgakov, Berdjaev, Zenkovskij u. a. sind sozusagen die östliche und die westliche

Form der Sophienlehre vertreten, während Baader und die vergessenen slowakischen Anhänger der „Sophiologie“, P. Keller-Hostinský und S. B. Hroboň eine Mittelstellung einnehmen. Ist die protestantische Sophiologie immer eine Lehre der Sektierer geblieben, so wird sie auch innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirche von manchen Kreisen bekämpft. Jedenfalls kann man in Skovoroda nicht einen Anhänger der Sophienlehre in diesem Sinne sehen.

Skovoroda bespricht freilich mehrfach und ziemlich ausführlich solche Seiten des naturhaften Seins, die die Vertreter der Sophienlehre für den Ausdruck des sophianischen Charakters der Welt halten. Skovoroda kommt aber in diesem Zusammenhange nie auf die Weisheit Gottes zu sprechen. Von der „Weisheit Gottes“ schrieb er ausführlich nur ein einziges Mal in den Entwürfen zu seinen Vorlesungen über die christliche Ethik für adelige Jünglinge im Jahre 1766. Da diese Vorlesungen von Skovoroda selbst im Jahre 1780 „erneuert“, d. h. durchgesehen und seinen damaligen Anschauungen entsprechend bearbeitet wurden, so dürfen wir diese Darstellung jedenfalls in ihrem heutigen Inhalt und ihrer heutigen Form — in welcher freilich nur einzelne Elemente der Sophienlehre erörtert werden — auch noch für die späteren Jahre Skovorodas als gültig betrachten. Skovoroda steht in dieser frühen Darstellung der Interpretation der Sophienlehre näher, die die Weisheit Gottes mit dem „Logos“ und also mit Christus identifiziert (Suso). Dagegen vertreten Böhme und die Böhmianner die Identität der göttlichen Weisheit mit (der himmlischen) Eva, mit der heiligen Jungfrau Maria, mit der Kirche — das sind sozusagen die besonderen „Erscheinungen“ der Sophia in der Welt. In den Schriften seiner späteren Jahre treffen wir auch bei Skovoroda zuweilen eine geheimnisvolle „Jungfrau“, die bald mit der Kirche, bald mit der apokalyptischen Jungfrau identifiziert wird, so daß man auch Beziehungen zu der zweiten Form der Sophienlehre vermuten darf; doch fehlt eigentlich der zureichende Grund für die Annahme, daß Skovoroda die Ansichten der westlichen Sophiologen übernommen oder daß er eventuell unabhängig von den Kirchenvätern oder der platonischen Lehre von der Weltseele eine ähnliche Lehre angestrebt hätte. Die „Jungfrau“ ist für ihn nichts anderes als ein Sinnbild, ein Symbol, zumal er an einer Stelle einfach von der Personifizierung der „leidenden Kirche“ in einem ukrainischen geistlichen Drama ausgeht und zumal in den ukrainischen Mysterien (etwa „Die ewige Weisheit“ aus dem Jahre 1703) die personifizierte Darstellung der Weisheit Gottes zu treffen war. Die Ansichten Skovorodas gehen über die kirchliche Lehre nicht hinaus.

Gott hat uns „seine höchste Weisheit gegeben, die sein natürliches Bild und Siegel ist. Sie ist einem Modell oder der kunstvollen Symmetrie der Baukunst ähnlich, welche sich unmerklich durch den ganzen Stoff erstreckt und den ganzen Zusammenhang fest und ruhig macht, indem sie alle Teile zusammenhält. Ebenso breitet sie sich insgeheim in allen Gliedern eines politischen Körpers aus, der aus Menschen und nicht aus Steinen besteht, und

macht diesen Körper fest, ruhig und glücklich. — — — Sie ist in allen unseren Geschäften und Reden die Seele, der Nutzen und die Schönheit und ohne sie ist alles tot und garstig. — — — Sie ist eben das schönste Antlitz Gottes, welches er mit der Zeit in unsere Seele einprägt, und damit macht er uns aus wilden und häßlichen Ungeheuern zu Menschen, das heißt zu Tieren, die der Vergesellschaftung und des Zusammenlebens fähig sind, die sanft, mäßig, großzügig und gerecht sind. Wenn sie aber auch in den Herzensneigungen der Menschen ihre Wohnung gefunden hat, so ist das — — — genau dasselbe, was in der Bewegung eines Uhrwerkes das Maß (tempo), das heißt Richtigkeit und Recht ist, und dann ist in der Seele Tugend und Reinheit, wie irgendein Paradiesgeist, der zur Freundlichkeit führt. — — — Sie ist nichts anderes als das seligste Antlitz Gottes, das in unserm Herzen geheim eingeprägt und Kraft und Regel aller unserer Bewegungen und Handlungen ist. — — — Dann werden wir dem Leib und der Seele nach Menschen, die den viereckigen, zum Bau brauchbaren Steinen gleichen, aus welchen das lebendige Gotteshaus gebaut wird. — — — Aber wie sie nach außen hin unscheinbar und verächtlich ist, ebenso ist sie im Innern erhaben und prächtig, ähnlich einem kleinen Feigenkern, in welchem ein ganzer Baum samt Früchten und Laub verschlossen, oder einem kleinen Steinchen, in welchem eine ungeheure Feuersbrunst verborgen ist — — — In späteren Zeiten erschien sie in Mannesgestalt, indem sie zum Gottmenschen wurde. — — — Diese ewige Weisheit Gottes redet ununterbrochen in allen Zeitaltern und Völkern und ist nichts anderes als überall seiendes Wesen Gottes, unsichtbares Antlitz und lebendiges Wort, das uns allen im Geheimen donnert. — — — Sie hat verschiedene Namen erhalten. Sie heißt Bild Gottes, Ruhm, Licht, Wort, Ratschluß, Auferstehung, Leben, Weg, Recht, Frieden, Schicksal, Rechtfertigung, Gnade, Wahrheit, Kraft Gottes, Namen Gottes, Willen Gottes, Stein des Glaubens, Reich Gottes usw. Und die ersten Christen haben sie Christus genannt, das heißt Kaiser, weil sie allein regiert zum ewigen und zeitlichen Glück alle Staaten, alle Gesellschaften und ein jedes im besonderen.“ Wie gesagt, erwähnt Skovoroda später manchmal die Weisheitslehre, ohne auf sie näher einzugehen.

Die Weisheit Gottes wird also ausdrücklich mit Christus identifiziert.

In einem Gedicht gibt Skovoroda eine Darstellung der heiligen Jungfrau, die an eine Kiever Ikone erinnert, die oft für die Darstellung der Heiligen Sophia gehalten wird, vielleicht aber nichts anderes ist als ein von der katholischen Kirchenkunst beeinflusstes Bild der unbefleckten Empfängnis; übrigens wird in diesem Gedicht, das von Skovoroda ukrainisch-kirchenslawisch und lateinisch verfaßt wurde, die Weisheit ebenso mit Christus identifiziert: „Von dieser Vergänglichkeit führt uns die kaiserliche Tochter Davids weg, sie, die reinste Taube und die schönste Jungfrau, die uns nicht mit den vergänglichen, sondern mit den vom Geiste Gottes vergoldeten und versilberten Flügeln zwischen den Schultern bekleidet. Beflügelt fliegen wir mit David in die Höhe und ruhen“. Wenn auch die Bibel diese vornehm-

liche Äußerung der göttlichen Weisheit als eine Jungfrau versinnbildlicht, so dürfen wir uns gar nicht wundern: die Bibel samt ihrer Symbolik ist „eine Jungfrau, die einen sicheren und gewissen Anfang gebiert“. Auch die Kirche wird als Jungfrau versinnbildlicht, und da das im Rahmen einer grandiosen, apokalyptischen Vision geschieht, so dürfen wir hier nicht nur eine Anlehnung an das oben erwähnte ukrainische geistliche Drama, sondern auch eine unmittelbare Entlehnung aus der Apokalypse sehen. Durch die Sprache selbst wird endlich die Versinnbildlichung der „Mutter Natur“ als einer Jungfrau angeregt: „Die Sonne ist eine Frau, Mutter und Jungfrau, die den von Gott empfangenen Samen der Ewigkeit gebiert“. Eine weitere Stelle ist nichts anderes als ein Gebet an die heilige Jungfrau: „Zu dir fliegen wir, du, o Berg Gottes! Du, o unverbrennbarer Busch! Du, o goldener Leuchter! Heiligtum der Heiligtümer! Lade des Gesetzes! Jungfrau, die du auch nach der Geburt rein bist! Du allein gebierst und verbleibst Jungfrau! Nur dein heiligster Samen, dein einziger Sohn, der nach außen hin erstorben ist und dadurch auferstanden und zum Kaiser geworden, kann das Haupt der Schlange zertreten.“

Die Weisheit, „die allweise Güte“, wird manchmal direkt „Sophia“, „die heimische Sophia“, die „das Doppelte sieht und das Seltsame ausspricht“, genannt. Das „Weise-Sein“ Skovorodas ist eben eine „Vereinigung der Schönheit mit dem Nutzen, des Nutzens mit der Schönheit. Diese ist jungfräulich schön, ist Mutter und Jungfrau: sie bleibt Jungfrau und gebiert eine Tochter. Sie heißt hebräisch: Anna, lateinisch: Flora, slawisch aber: Ehre, Preis, aber preislos, das heißt durch Gnade erteilt, geschenkt, gegeben. Ihre Großmutter aber heißt griechisch: Ananke; ihre Urgroßmutter: Eva, das heißt Leben, lebendige und ewig fließende Quelle. Das ist die Weisheit und die Vorsehung Gottes. . . .“ „Die weltliche Gemeinschaft ist mir ekelhaft und schwer. Süß aber und gut ist der Jungfrau wunderbare Seltsamkeit, seltsame Neuheit, neue Wunderbarkeit. Die Frommen, die sie lieb haben, entfernen sich von der Welt; nicht von der Welt, sondern von ihrem faulen Herzen“.

Dürfen wir aus diesen wenigen Stellen eine Sophienlehre herauslesen? Wir dürfen uns auch dadurch kaum dazu verleiten lassen, daß die Vertreter der westlichen Sophienlehre in Großrußland und zum Teil wahrscheinlich auch in der Ukraine im 18. Jh. bekannt waren: so Böhme, Gottfried Arnold, Gichtel, Pordage . . . In den Werken Skovorodas finden wir keine einzige Stelle, die an die Sophienlehre der genannten westlichen Mystiker irgendwie anklänge. Wenn man bei Skovoroda die Ansätze der modernen russischen Sophienlehre finden will, so sollte man eine neue Interpretation aller in Betracht kommenden Stellen im Zusammenhang mit seinem ganzen Lebenswerk versuchen.

11. Die Pflanze als Sinnbild des Kosmos

In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen will't,
ist aller oberen und unter'n Dinge Bild.

Die Welt bleibt nicht in den Gegensätzen stehen. Sie bewegt sich und bewegt sich dabei in der ihr eigentümlichen Weise, so daß sie sich zerlegt und dann wieder sammelt. Und diese Bewegung der Welt ist ihr Leben. — „Was ist ein Pfeil, wenn nicht Streben? Was ist Streben, wenn nicht ein göttlicher Antrieb, der die ganze Kreatur zu ihrem Ort und auf ihrem Wege bewegt?“ Diesen Weg der Kreatur, der eben ihr eigener, der ihr gemäße Weg ist, stellt sich Skovoroda ähnlich dem Wege vor, den jeder einzelne Mensch geht und gehen soll. Darin kommt ja nur die Harmonie zum Ausdruck, die zwischen den drei Welten besteht. In jeder von ihnen führt der Weg durch Tod zum Leben, durch Sterben zur Auferstehung. Dieser Weg läßt sich durch das Leben einer Pflanze versinnbildlichen. Denn das Leben des Weltalls ist ein Prozeß, in welchem sich die Einheit zur Vielheit entfaltet, sich also „entäußert“, veräußerlicht, indem sie in die Mannigfaltigkeit der Formen übergeht, die nicht mehr wesenhaft sind, die außerhalb des Wesens stehen. Die Geburt des Samens ist das Absterben dieser „Außerheit“ und die Rückkehr zum Wesen, wobei die Vielheit sich wieder zur Einheit sammelt und die ganze hervorgebrachte Mannigfaltigkeit wieder in sich zurücknimmt.

Dieses Wesensgesetz läßt sich nicht nur im Leben der „großen“ oder „bewohnbaren“ Welt feststellen, sondern auch im Leben ihrer einzelnen Teile und des Menschen im besonderen.

In der leiblichen, vergänglichen Welt liegt „das wahre Wesen nicht in der Schale, sondern im Kern, der in der Schale verborgen ist, und von welchem auch die Schale selbst abhängt.“ Im „kleinen verschlossenen Kern ist auch der neue Halm verborgen, der im Frühling wieder heraustritt und der sein ewiges und wahres Sein im Kern verschlossen hat“. „Die ganze Welt samt ihren Kindern verschließt sich wie ein schöner blühender Baum in ihrem Kerne und kommt im Frühling wieder zum Vorschein.“ Dieser Kern der Welt ist Gott. Wenn behauptet wird, daß die Natur zu Gott zurückkehrt, so ist das auch in diesem Sinne zu verstehen. „Schau dir ein Feigenkörnchen an. Gibt es denn etwas Kleineres? — — — Hebe die Augen auf, und schau seine Kraft mit dem Auge der Vernunft an; und du wirst sehen und dich überzeugen, daß in ihm der ganze Baum samt Früchten und Laub verschlossen ist, auch die unzähligen Millionen Feigengärten verbergen sich dort“. „Verstehe einen Apfelkern — und es genügt dir. Wenn in ihm ein Baum samt Wurzeln, samt Ästen, Blättern und Früchten verborgen ist, so kannst du dort auch die unzähligen Millionen Gärten finden, — und — wage ich zu sagen — unzählige Welten“.

Nach diesem Lebensgesetz lebt alles in der Welt: „In der Kreatur kann man sehen, wie das alte Korn auf dem Felde verfault und aus ihm das neue

Grün herauskommt, damit dort, wo der Niedergang ist, auch die Erneuerung wäre“. „Der Untergang eines Dinges gebiert ein anderes Geschöpf“. Die Kraft Gottes äußert sich in dem wunderbaren Hervorwachsen einer großen Pflanze aus dem kleinsten Kern — „aus einem kleinen Kern kommt der Apfelbaum“. Und dabei ist für Skovoroda gerade der Apfelbaum ein Symbol der ganzen materiellen Welt! —

Und dasselbe Lebensgesetz regiert auch das menschliche Sein. Nicht nur die Triebkraft der menschlichen Glieder kommt aus dem Herzen, wo sie „wie ein Apfelbaum in seinem Samen verborgen war“. „Schau diesen schönen Apfelbaum vor dem Fenster an! Du siehst, wie er seine Äste, wie mit Laub bekränzte Hände, erhebt. Was siehst du in ihm aber nicht? Seine Wurzeln sind vor dir verborgen. Ehe du das Wort Wurzel gehört hast, hast du an das Geheimnis nicht gedacht. Und jetzt siehst du sie, ohne zu sehen. Die Äste rufen dir schweigend zu, von ihren Wurzeln Zeugnis gebend, die ihnen Feuchtigkeit spenden und ihr Wachstum fördern. Ach, mein Freund, du bist genau solch ein Apfelbaum! Ich sehe deine Äste, sehe aber die Wurzel deines Herzens, den Gedanken nicht.“ „Von diesem Kern hängt der ganze Baum unseres Lebens ab“, — denn er „verbirgt sich im Herzen und tritt mit unüberwindlicher Kraft wieder aus ihm heraus“. Auch die Versinnbildlichung der Erziehung als Gärtnerarbeit hängt wohl mit dem eben dargestellten Gedanken zusammen! — „Alle unsere Glieder haben ihr verborgenes Wesen im Herzen, so wie der Weizenhalm im Kern enthalten ist. Wenn er alt und welk wird, verschließt er sich beim Verfaulen im Kerne, und tritt dann aus ihm wieder heraus und stirbt nicht, sondern erneuert sich und nur seine Kleidung wechselt. Aber — — — wir sehen in allen Menschen ohne Ausnahme die äußeren Glieder, die von ihrem Kern Zeugnis ablegen, das heißt [bezeugen], daß jedes [dieser Glieder] aus dem Herzen heräuswächst, welches der wirkliche und wahre Mensch ist“. „Der wahre Mensch“ ist „einer guten und vollen Weizenähre ähnlich. — — — Die Ähre birgt alles in sich. Die Granne auf der Ähre — ist sie die Ähre? Freilich — auf der Ähre ist die Granne, aber sie wird nicht zur Ähre, sie ist nicht Ähre. Was ist dann die Ähre? Die Ähre ist diejenige Kraft, in welcher die Halme samt ihren Abzweigungen und die Granne mitsamt der Spreu verborgen sind. Verschließt sich nicht das alles im Samen und kommt im Frühling wieder heraus, indem es sein gelbes und altes Gewand gegen ein grünes austauscht? Ist denn die Kraft des Kornes nicht unsichtbar? So ist es, sie wirkt dann, wenn alles Äußere schon verfault ist, damit niemand die neue Fruchtwirkung der toten und unlebendigen Erde, d. h. der verfaulenden Äußerlichkeit zuschreiben könnte, sondern damit der ganze Ruhm dem unsichtbaren Gott zugeteilt würde, der mit seiner geheimen Rechten alles bewirkt“. „Dies Neue in der Ähre heißt Wachstum“. „Du hast die Ähre gesehen. Sieh jetzt den Menschen an und erkenne ihn. Du hast in der Ähre den Kern gesehen. Sieh jetzt den Samen Abrahams, der auch der deine ist, an. Du hast in der Ähre Stroh und Spreu gesehen. Schau jetzt das Gras

deines vergänglichen Fleisches samt der bis jetzt leeren Blüte deiner asche-
gleichen Gedanken an. Du hast in der Ähre gesehen, was du früher nicht ge-
sehen hattest. Erkenne jetzt im Menschen das, was dir bis jetzt unsichtbar
war. — Das, was du in der Ähre zuletzt gesehen hast — das war nicht
vom Fleisch, sondern von Gott. Erhebe also deine Gedanken von der Erde
und erkenne den Menschen in dir, der von Gott geboren und nicht erst in
der letzten Lebenszeit erschaffen ist. Du hast in der Ähre das neue Wachs-
tum gesehen, so stark, daß es für das ganze Stroh und die ganze Spreu Kopf
und Zufluchtsort wurde. Erkenne auch in dir den neuen Josef — — Im
Weizenkorn hast du die leichte Äußerlichkeit bemerkt, in welcher die ge-
heime Wirklichkeit des unsichtbaren Gottes sich verbarg. — — Du hast
mit den Augen der Vernunft die Kraft des Kornes gesehen. Öffne das Auge
des Glaubens, und du wirst in dir auch die Kraft Gottes, die Rechte Gottes,
das Geheime, Unsichtbare erblicken. Das gebrechliche Stroh der Ähre fürcht-
et nicht den Untergang. Wie es aus der Ähre emporgewachsen ist, so wird es
sich auch wieder in die Ähre verschließen, deren äußere Schale zwar ver-
fault, deren Kraft aber ewig bleibt. Warum zitterst du dann, Gras und
Fleisch! Sei kühn! Hab keine Angst. Du siehst schon in dir die Rechte Gottes,
die dich ebenso hütet, wie sie das Weizenstroh [hütet]. — — Und welch
starken Kern hast du in dir! In ihm verschließt sich dieser sichtbare Him-
mel und die Erde. Ist solch ein Kern denn nicht imstande, dich zu bewahren?
Ach, sei sicher, daß sogar das einzelne, gar nicht sichtbare Haar deines
Hauptes nur seine Äußerlichkeit verlieren wird, und sich in ihm ohne jeg-
lichen Schaden verschließt, verbleibt, selig wird. — — Ich habe den Men-
schen gefunden, den Menschen, nicht den fleischlichen Götzen, sondern den
wahren göttlichen Menschen in meinem Leib. — — O seliger Samen! Er-
rettung meiner ganzen Persönlichkeit! Licht der Offenbarung für meine
blinde Zunge!“ (sic!) Skovoroda nötigt dem Gedanken zu, daß auch im Men-
schen der „wahre“ Kern seines Wesens einmal aus seiner „Äußerlichkeit“
heraustreten wird („Wiedergeburt“). Voraussetzung dafür ist aber, daß das
Äußere am Menschen vollkommen „verfault“, damit „nur die unsichtbare
Kraft an ihm bleibe — — Ohne dies ist die neue Frucht unmöglich“. Der
Mensch trägt die Kraft des Aufblühens in sich — „der trockene und tote
Stab“. Die symbolische und die wirkliche Auferstehung werden beide durch
dieses Symbol versinnbildlicht. „Der Kern wird warm und verfault, und am
selben Tage kommt aus ihm die neue Frucht und der neue Kern“.

Das ist die Verklärung des Menschen, das Entstehen einer neuen Men-
schenart — „deine irdische Natur muß ihn empfangen, aufnehmen und wie
ein Feld dem Samen in sich Platz machen, ihm, dem Samen des höheren Ge-
schlechtes und des neuen Menschen — — Es tut not, daß aus deinem Mist-
haufen ein Diamant erglänze, daß aus deinem Sandberg ein Stein heraus-
falle, daß der Sumpf und Schmutz deiner Leiche die Gräser wachsen lasse,
die den Samen des göttlichen Geschlechts hervorbringen, daß aus deiner Erde
und über ihr die Feld- und Waldlilien und die duftenden Rosen hervor-

wachsen. Deine toten Knochen sollen wie Gras emporwachsen: und der Schatten deines elenden Leibes und deine Wüste werden ewig und für immer sein. Das heißt: zum zweiten Male geboren werden . . .“ „Dann wird das Herz ein gutes Feld: der Same der Ewigkeit fällt und wird empfangen, und dein Leib wird von deinem Kern wie eine Nuß, wie ein Feld mit Blumen, wie das tote Holz am Strauch durch das Aufblühen der Frühlingsknospen ausgefüllt.“

Und Skovoroda wäre seinem Gedanken der „drei Welten“ nicht treu, hätte er nicht daran gedacht, daß das neue Leben im „absterbenden“ Menschen durch die Wirkung des in der symbolischen Welt verschlossenen Kerns der göttlichen Wahrheit erweckt wird. Denn diese symbolische Welt, die Bibel, enthält einen Kern und einen Keim der Wahrheit: „der Boden, der die Grashalme und die fruchtbaren Bäume hervorbringt“. Denn „in der Bibel ist wie in der Schale der Kern der Wahrheit verborgen“. „Denn wie dieser einzige, allmächtige, von oben herabsteigende Geist diese ganze Unmenge von himmlischen, irdischen und unterirdischen Bildern geschaffen hat — — —, so kann er auch aus dem Toten das Lebendige heraufführen, aus der Wüste die Fülle, aus dem Wütenden Geschmack, aus der Finsternis Licht — — —“ Die „Wiedergeburt“ in der Bibel ist die Aufhebung des Sinnes. Die Bibel ist „das leere Feld, welches das Gras und die duftigen Blumen hervorbringt. Das ist ihr (der Bibel) Symbol, die doch aus der Wüste Fülle, aus der Fäulnis Unvergänglichkeit gebiert“. Gott ist in der Bibel, „in der vergänglichen Kleidung so verborgen, wie die Frucht im nichtigen Kerne“. Das ist das Geheimnis des Wortes, der Schrift — „der Samen ist das Wort Gottes“. Darum: „kaue gut, wenn du in der Bibel liest: Korn, Same, Ähre, Brot, Apfel, Feigen, Weintrauben, Früchte, Schwarzkümmel, Kümmel, Hirse, und so fort . . .“ „Wie der Halm, wenn das Weizenkorn reift, verschwindet, oder besser gesagt — sich im Kerne verbirgt, so wird auch die ganze figürliche Vergänglichkeit, indem sie zu ihrem Zufluchtsort gelangt, vernichtet, von ihrem Leben verschlungen . . .“ So ist die symbolische Bibelauslegung eine Analogie der Wiedergeburt des Menschen! In beiden Fällen wird die „Schale“, die „Äußerheit“ vernichtet, aufgehoben, fällt weg, und zum Vorschein, zum ungehinderten Sein, zur vollen Geltung kommt das „Innere“, das „Ideelle“, das Verborgene, das wahre Wesen — das Göttliche. Und noch eine Analogie zwischen den verschiedenen Seiten der Welt und ihres Lebens: die wahre Erkenntnis und das rechte Wollen und Tun — haben dasselbe Ziel: die Aufhebung des Vergänglichen, Materiellen, die Überwindung der Endlichkeit „dieser Welt“, in welcher der wahre Mensch wie der „wahre Sinn“ (der Schrift) verfangen sind.

Das Sinnbild der Pflanze regte Skovoroda mehrfach an, eine Reihe von weiteren Gedanken mindestens andeutungsweise auszusprechen. So etwa den oben an mehreren Stellen anklingenden Gedanken, daß das ganze Sein „zu Gott zurückkehren“ soll, genauso wie alle Bäche und Flüsse ihren Anfang im Meer nehmen und wieder zum Meer zurückfließen. — Ebenso deutet Skovoro-

da an mehreren Stellen den Gedanken an, daß es viele Welten geben könne; allerdings wird dieser Gedanke immer nur als eine unwahrscheinliche Möglichkeit ausgesprochen; die Quelle dieses Gedankens ist doch offensichtlich die Vorstellung vom pflanzlichen Leben, dessen Kreislauf sich mehrfach wiederholt und das sich notwendigerweise in mehrere Individuen spaltet, — denn das pflanzliche Leben ist für Skovoroda doch das Bild des Lebens des Kosmos. — Endlich führt das Sinnbild des pflanzlichen Lebens Skovoroda zur Vorstellung, daß ein gewisser Rhythmus zum Wesen eines jeden Seins notgedrungen gehört, ein Gedanke, den man vielleicht als einen „dialektischen“ bezeichnen kann. Wie die Beziehung der materiellen Welt zum Wesen der Welt, zu Gott durch die Beziehung der „Farben“ zur „Zeichnung“ versinnbildlicht wird, so kann man dieselben Beziehungen durch die Beziehung der konkreten, reellen Bewegung zu dem in ihr liegenden inneren Bewegungsgesetz, das Skovoroda „Rhythmus“ nennt, versinnbildlichen: „Gott wird oft in der Bibel als Jahr, als Wetter (slawisch ist das Wort von „Zeit“ abgeleitet), als der gute Tag bezeichnet. Z. B. „das angenehme Jahr Gottes . . .“, Zeit, lat. tempus, heißt nicht nur Bewegung der himmlischen Kreise, sondern auch das Maß der Bewegung, das bei den alten Griechen ῥυθμός hieß: dieses Wort bedeutet dasselbe wie Takt, und dieses Wort ist ebenfalls griechisch von τάσσω — ich ordne. Ebenso bei den heutigen Musikern heißt Maß in der Melodiebewegung tempo. So ist tempo in der Bewegung der Planeten, der Uhrmaschinen und der Musikmelodie dasselbe, was die Zeichnung in den Farben. Daraus sieht man, was ῥυθμός und tempus heißt . . . Weise sagten die Römer: annus producit, non ager. Die Zeichnung und das Tempo sind das Unsichtbare. Unsere Erzählung beschließen wir mit den Worten: ῥυθμῷ δὲ χαίρομεν διὰ τὸ γνῶσιμον καὶ συντετάγμενον. Wer dieses zerkaut, der weiß, was Rhythmus ist“. — Skovoroda macht von den hier angedeuteten Gedanken in seinen anderen Schriften keinen Gebrauch. Aber auch aus diesen knappen Worten ist es klar, daß für ihn die ideelle Struktur der Zeit innig mit dem Wesen des Seins verbunden ist. Daß er deshalb ein besonders feines Empfinden für die „dynamischen“ Elemente des Seins hatte, ist klar, und damit ist wahrscheinlich auch die große Rolle verbunden, die das „dynamische“, „dialektische“ Sinnbild der Pflanze bei ihm spielt.

Die mannigfaltige Bedeutung des Symbols der Pflanze bei Skovoroda soll uns nicht wundern. Die Pflanze als Sinnbild des kosmischen Lebens ist eines der uralten philosophischen Sinnbilder. Besonders in den Abschnitten der Geisteschichte, die uns hier interessieren, — im Platonismus, in der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit tritt dieses Sinnbild überall auf. Schon die Vorsokratiker leiten das Wort Natur „φύσις“ von „φύω“ (wachsen) und „φυτόν“ (Pflanze) ab. Bei Plato wird die Seele mit einem Samen, mit dem Saatkorn verglichen. Und dasselbe finden wir in der Bibel! Philo hatte es nicht schwer, diese beiden heterogenen Entwicklungslinien zu vereinigen, was er auch tat: „Aus einer Pflanze entsteht die Frucht, welche in sich den Samen birgt, entsteht die Pflanze, so daß aus dem Ende der Anfang entsteht.“ Und

weiter finden wir denselben Gedanken im Platonismus — etwa bei Plotin und Proklus einerseits und bei den Kirchenvätern andererseits. „Das, was mehr ist als Leben, das ist die Ursache des Lebens . . . Man stelle es sich vor als das Leben einer großen Pflanze, die alles umfaßt und deren Grund unveränderlich und unzertrennt bleibt und sich in der Wurzel zu befinden scheint. Dieser Grund gibt einerseits der Pflanze das intensive allgemeine Leben, bleibt andererseits aber bei sich selbst, da er nicht vielfach ist, sondern nur der Grund vom Vielfachen.“

Und weil auch das Neue Testament, wie das Alte, dieses Bild oft gebraucht, so kommt es auch in die christliche — gleichviel ob orthodoxe oder sektiererische — Tradition. Die „Pflanze“ und der „Same“ sind die beliebtesten Sinnbilder Gregors von Nyssa. Auch die „Areopagitica“ kennen dieses Sinnbild. Für Augustinus „sicut autem in ipso grano invisibiliter erant omnia simul, quae per tempora in arborem surgerent, ita ipse mundus cogitandus est, cum deus omnia simul creavit, habuisse simul omnia, quae cum illo et in illo facta sunt“. Dasselbe treffen wir bei Makarius und Maximus Confessor.

Und später tritt das Sinnbild der Pflanze wieder in den Vordergrund bei den Mystikern des Mittelalters in noch engerem Anschluß an die Schrifttexte, später als Grundlage einer eigenartigen Metaphysik. Die Bedeutung des Sinnbildes ist im Mittelalter mannigfaltig: Christus als der „mystische Baum“, das Kreuz als „Baum des Lebens“, das Leben des Menschen als „Sterben“ und „Wiedergeburt“, wobei das Leben des „wiedergeborenen“ Menschen sich vom Leben des „alten“ Menschen genauso unterscheidet wie die entwickelte Pflanze vom Kern, oder aber man sieht im „alten“ Menschen einen göttlichen Kern, der sich zum „neuen“, „göttlichen“ Menschen entfaltet. Alle diese und weitere Bedeutungen des Sinnbildes der Pflanze deuten doch einen gewissen „Rhythmus“ im Leben der Welt, im inneren Leben eines Menschen, im historischen Prozesse (der für den Menschen des Mittelalters die Heilsgeschichte ist) an. Nur ein paar Beispiele: bei Eckhart lesen wir: „Des Birnbaums Samen wächst sich aus zu einem Birnbaum, und des Nußbaums Samen zu einem Nußbaum, und der Same Gottes (das ist der Mensch) zu Gott“. Oder bei Tauler: „Soll Feuer werden, muß das Holz verwerden, soll der Baum werden, muß der Kern verwerden“, — oder: „in dem Garten der heiligen Kirche steht mancher wonnige Baum voller Früchte, das ist mancher gute demütige Mensch, denn an dem allen hängt die wahre Frucht, an niemand anders. Zwischen ihnen aber stehen Bäume, die tragen alle wurmstichiges Obst, und dieses Obst oder die Äpfel, die hängen da und scheinen so recht üppig und schön, manchmal viel üppiger und schöner als die guten. Und solange stilles und süßes Wetter ist, hängen sie fest. Wenn aber ein Ungewitter kommt, Wind und Sturm, so fallen sie ab, und dann findet man, daß sie ganz voll Würmer sind und zu nichts gut und dazu verderben und verunreinigen ihre Würmer noch das gute Kraut. Die Bäume, die all dies Obst tragen, sind eigenwillige, ungelassene, mutwillige Menschen, die auf ihren großen guten Werken stehen, deren sie viel mehr tun als die gerechten, und die daher viel

mehr zu sein scheinen; sie stehen auf ihren besonderen Weisen, die die heilige Kirche nicht aufgestellt hat, und verlassen sich auf Übungen, auf ihr gutes Verstehen, auf ihre Werke und ihren großen Schein.“

Noch mannigfaltiger wird der Gebrauch des Sinnbilds der Pflanze in der Mystik der Neuzeit, — zumal die Neuzeit in manchen mystischen Kreisen das Bestreben erweckte, zu Gott durch die Erkenntnis der Kreatur zu gelangen. — Während bei Sebastian Franck das Sinnbild der Pflanze nur ganz gelegentlich vorkommt, im evangelischen Kontext: „Samen“, „Korn“, „Baum“, so ist bei Weigel die „Pflanze“ eines der zentralen Symbole: „Die Birn ist aus dem Baum, der Kern auss der Birn. Darumb kan auss dem Kern wiederumb eine Birn wachsen sampt mehr andern Birnen, unnd gehet alles von innen heraus, auss dem Unsichtigen in das Sichtige“. „Von wannen wechst der Baum? aus dem Samen, gleich wie in einem Kirschkern ein grosser Baum ligt, so muss Wurtzel, Samen, Este, Zweig, Blätter vnd viel hundert Kirschen darin verborgen ligen, vnd niemand gleubt es, oder wirds gewar, man wirfft dann diesen Kern in die Erden, dass er zum wachsen geseet wird“. „Wie ein gantzer Baum mit Wurtzeln / Stamm / Esten / Blettern / Zweigen / Früchten verborgentlich ist in dem Samen oder Kernen/ vnd der Kern ist selber der gantze Baum/ doch kernischer art/ samischer art/ Also war die gantze Welt im Engel englischerweise/ der Engel hat alles in sich vnd bey sich/ was in der gantzen Welt ist“. „Die Welt ist nicht allein verborgen im Menschen/ sondern auch in einer Erbiss/ als der Same auss Mutterleibe/ darauss der Mensch wächset/ ist anfänglich kaum wie eine Erbiss/ dennoch ist demselben der gantze Mensch verborgen.“ „Ein Eichel ist ein kleiner Same/ darinn ist ein trefflicher grosser Eichbaum verborgen/ mit der Wurtzel/ Stamm/ Ästen/ Blettern/ Zweigen/ vnd vnzehlich viel andern Eicheln/ also dass hernachmals etzliche Fuder Holtz darvon geschlagen werden.“ Gott „kan auss einer Nuss etzliche tausend Nüsse machen/ vnnd in einer Nuss vnzehlich viel andere Nüsse beschliessen/ sampt dem Baum“. „In einem Weitzen Korn ist verborgentlich/ gegenwertig/ die Wurtzel/ der Stengel/ die Ehre/ vnnd andere dreissig Körnlein: Wiltu solches alles haben/ so musstu es auch nicht/ vnnd ist doch solches alles zuvor da/ von inwendig muss es herauss quellen/ darumb wechset der Weitzen vom Samen/ vnd auss dem Samen, aber nicht/ von den Erden/ Dann so er von sich selber wüchse/ von Acker vnnd nicht vom Samen/ so dürfften wir nicht seen/ sondern der Acker trüge selber den Weitzen/ das doch nicht ist . . .“ Im Tode ist „fructuosa multiplicatio“: „Also in allen Gewachsen erkennet wird/ wie das ohne den Todt keine Frucht gebohren werde/ Im Magen müssen alle Speisen faulen vnd sterben/ oder gedäwet werden/ . . .“ Das Wort Gottes „ist in vnseren irdischen Leibe“ als „ein Same geseet/ der ist das Wort Gottes/ derselbe wechset herauss wie eine Rose auss dem Samen/ wie ein Stengel auss dem Korn/ denn so wir bedrachten in der Natur das ein jeglicher Same in jhme eine Blume habe/ ein Korn oder Gewechse der zum ersten faulen müsse/ vnd sterbe vnd zunichte werde“.

Nicht weniger mannigfaltig ist die Verwendung dieses Symbols bei Jakob Böhme. „Die Schöpfung oder gantze Creation ist anders nichts als eine Offenbarung des allwesenden ungründlichen GOTTes/ alles was er in seiner ewigen unanfänglichen Gebährung und Regiment ist/ dessen ist auch die Schöpfung/ aber nicht in der Allmacht und Krafft/ sondern gleich als ein Apfel auf dem Baume wächst/ der ist nicht der Baum selber/ sondern wächst aus Krafft des Baumes: Also sind alle Dinge aus Göttlicher Begierde entsprungen.“ „Wo nun nichts ist/ da wird auch nichts/ alles Ding muss eine Wurtzel haben/ sonst wächst nichts ...“ „In derselben Krafft wächst aus und gebäret sich die Frucht nach jeder Qualität und art als Himlische Bäume und Stauden/ die ohn aufhören ihre Frucht tragen/ schön blühen und wachsen in Göttlicher Krafft“. „Sehet an einen Kern zu einem Baume/ wie oben angedeutet/ darinnen lieget das Mysterium Magnus nach des Kernes Eigenschaft/ denn es lieget der gantze Baum/ samt der Wurtzel/ und Frucht/ darinnen/ und ist doch keines nicht offenbahr/ so lange es nur ein Saame ist; so bald es aber in seine Mutter in die Erde eingesät wird/ so wird es offenbahr/ und hebet an in der feuerischen Sciencz zu treiben.“ „Mehr sehen das große Mysterium an den Bäumen/ wiewol die auch unterschiedlich und vermischt seind/ noch erkennen wir die Paradeisische Gestalt: dann die tragen ihre Früchte auff Zweigen/ und ist die Frucht ein anders als der Baum: der Baum ist bitter/ und die Früchte süsse: Und geben wir euch dies zu erkennen/ dass wir noch heute Paradeisische Bäume und Früchte haben/ wan nur der Fluch nicht darinnen stecke: das Paradeiss ist daraus geflohen/ und ist die Frucht nun alle miteinander ein solch essenz/ als der Apfel war/ daran Heva den Todt frass“. Für Böhme gibt es deshalb kein besseres Buch über Gott als eine blühende Wiese.

Dasselbe Sinnbild lebt in der Nachfolge Böhmes fort: bei Franckenberg, bei Comenius, bei Tschesch. Czepko dichtet:

Das Gräslein ist ein Buch, suchst du es aufzuschliessen,
du kannst die Schöpfung draus und alle Weisheit wissen.

Und für die Rosenkreutzer ist das pflanzliche Leben Quelle jeder Weisheit, jeder Erkenntnis des Wesens der Welt („Fama“, Nollius). Ähnlich aber auch in der kirchlichen Mystik, so bei Angelus Silesius:

In einem Senfkörnlein, wie du's verstehen wilt,
ist aller oberen und unter'n Dinge Bild
— — — im Samen liegt die Frucht,
Gott in der Welt: wie klug, der ihn darinne sucht.
Wie du das Feur im Kies, den Baum im Kern siehst ein,
so bild dir das Geschöpf in Gott dem Schöpfer ein.

oder bei Fr. Spee:

Das Waitzen-Körnlein nicht verdirbt;
wans fällt im Acker nider:
Den obs schon in der Erden stirbt/
Doch kompt es endlich wider:

Als ... an vnser Fleisch und Blut/
Den Würmen übergeben/
Schon gar im Grab verfaulen thut/
Doch soll es wider leben.

In der Philosophie des deutschen Idealismus feiert das Sinnbild der Pflanze von neuem seine Auferstehung. Bei Schelling ist allerdings das Leben einer Pflanze nur das Sinnbild der ewigen Wiederholung im Leben der Natur: „Die sichtbare Natur ist im einzelnen und ganzen ein Gleichnis dieser immer vor- und zurückgehenden Bewegung. Der Baum z. B. treibt immerfort von der Wurzel bis zur Frucht, und wenn er im Gipfel angekommen ist, wirft er alles wieder ab, geht zurück in den Stand der Unfruchtbarkeit und macht sich selbst wieder zur Wurzel, nur um wieder aufzusteigen. Die ganze Tätigkeit der Pflanze geht auf Erzeugung des Samens, nur um in dieser wieder von vorn anzufangen und durch neuen fortschreitenden Prozeß wieder nur Samen zu erzeugen und wieder zu beginnen. Aber die ganze sichtbare Natur scheint sich — — — in einem ähnlichen Zirkel unermüdlich umzuwandeln.“ Wie anders aber bei Fichte, Hegel und Baader. Für Fichte ist die menschliche Freiheit mit der Freiheit einer Pflanze, die sich selbst samt ihren Organen produziert, zu vergleichen. Hegel sieht aber im Leben einer Pflanze ein Symbol der ganzen geistigen Entwicklung. Dieses Sinnbild findet man bei ihm gerade angewandt auf das geistige Sein: ein Pflanzenkern hat „den Trieb sich zu entwickeln, er kann es nicht aushalten nur an sich zu sein ... Der Trieb setzt in die Existenz heraus. Es kommt Vielfaches hervor; das ist aber alles im Keime schon enthalten, — freilich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell — — — Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, d. h. die Hervorbringung des Keimes, die Rückkehr zum ersten Zustand. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren. Was darin ist, wird auseinandergesetzt und nimmt sich dann wieder in die Einheit zurück, wovon es ausgegangen“ — das ist für Hegel auch die Charakteristik der geistigen Entwicklung, der Entwicklung der Philosophie. Bei Baader nimmt das Sinnbild der Pflanze freilich eine wichtige Stelle ein, dient aber nur zur Versinnbildlichung des organischen Charakters der menschlichen Entwicklung. Das tiefe Sinnbild wird hier wie auch vielfach in der Dichtung der Romantik nur zu einer hübschen Metapher: „Nach demselben Gesetze, nach welchem dieser Baum da, angeweht von mildem Lufthauche, angestrahlt vom allbelebenden Sonnenlichte, Blätter und Blüten treibt, nach demselben Gesetze wird jede unverdorbene, nach Wahrheit und Gotteseerkenntnis ringende Seele erfreuet und erhellet werden — — — — Moral ist ja nur höhere Physik des Gesetzes“. „Sieh! Die Blume, wie sie sich ihrem Bräutigam, der Sonne, entgegenwendet, sie saugt Licht und pranget und blühet — Nacht, Finsternisse umgeben sie — sie welkt! — Das geht täglich nach physikalischen Gesetzen, wie man sagt, vor. Und sollen im Innern der Dinge, in der Geisterwelt diese Gesetze nicht wirken? Ist denn mein Geist so isoliert, so abgetrennt, willkürlich in all seinem Tun, als wir wähnen? —

Nein! Er wendet sich hinauf zum Quell und zur Sonne aller Wesen, und Licht und Wahrheit und Güte und himmlische Wollust füllt ihn; er vergißt seines Gottes, wandelt in irdischen Dingen herum, greift nach Schatten — und welkt! — Alles nach denselben ewigen physikalischen Gesetzen! Ein wahrer Influxus, den unser Selbstgefühl beweist.“ —

Bei Skovoroda sind — wie wir gesehen haben — verschiedene Bedeutungen des Sinnbilds der Pflanze zu einer Einheit verbunden, da für ihn eine vollkommene Analogie zwischen den „drei Welten“ besteht. Wir dürfen vielleicht die Ansichten Skovorodas an einem Schema anschaulich machen:

Sinnbild der Pflanze	Kern	Pflanze
Die „große Welt“:	Gott	die Welt
Die „kleine Welt“: Die „symbolische Welt“ (die Bibel):	der „innere Mensch“	der „äußere Mensch“
der Sinn		das Wort

Diese universale Bedeutung des Sinnbildes der Pflanze hat Analogien in der mystischen Tradition, was ohne weiteres aus manchem oben angeführten Zitat zu ersehen ist. Jedenfalls werden wir die Bedeutung dieses Sinnbildes in der Anthropologie, in der Erkenntnistheorie und in der Ethik Skovorodas im weiteren kennenlernen. Nicht ohne Bedeutung war aber dieses Sinnbild selbst für die Dichtung Skovorodas, — denn eben dieses Natursymbol führte Skovoroda zu der für ihn kennzeichnenden Verschmelzung der religiösen Lyrik mit der Naturlyrik. Vielleicht hat die üppige ukrainische Natur in Skovoroda die lebendige Naturempfindung wachgehalten, von der nicht nur seine lyrische Dichtung, sondern genauso gut seine theoretischen Schriften zeugen: die lebendige Natur und nicht die theoretisch aufgefaßte „Natur“ der westlichen „Rosenkreutzer“ oder der „Paracelsisten“ führt sein Denken von der Welt zu Gott hinauf. In diesem Sinne steht er den deutschen Mystikern des Mittelalters, vor allem Suso, näher als den Mystikern der Neuzeit.

IV. ANTHROPOLOGIE

Gerade das Sinnbild der Pflanze führt uns zum Verständnis der Anthropologie Skovorodas. Die Doppelheit des Pflanzenkernes, in welchem unter der „äußeren“ Schale der Pflanzenkeim verborgen ist, soll für Skovoroda die Doppelheit der menschlichen Natur versinnbildlichen. Seine Anthropologie ist nichts anderes als die Entfaltung des Gedankens von der Doppelheit der menschlichen Natur: Unter der „äußeren“ Hülle sei der „innere“ Mensch verborgen. Wenn Skovoroda diesem wie es scheint so einfachen Problem von verschiedenen Seiten und auf verschiedene Weise näherzukommen sucht, so geschieht das vor allem deshalb, weil man geneigt ist, die Gegenüberstellung des inneren und äußeren Menschen mit der des Leibes und der Seele zu wechseln. Eben deshalb versucht Skovoroda, die Beziehung des inneren und des äußeren Menschen mit Hilfe von verschiedenen Begriffen und Sinnbildern zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen. Es tauchen hier wieder Begriffe und Sinnbilder auf, die für die mystische Tradition kennzeichnend sind.

12. Der innere Mensch

— Zwei Menschen sind in dir . . . —
Angelus Silesius

Das Thema des „inneren“ Menschen gehört zu den zentralsten in der Mystik. Man trifft auch die primitiven Theorien, die den Begriff „der innere Mensch“ einfach mit der Seele, den Begriff „der äußere Mensch“ mit dem Leib gleichsetzen. Die Trennungslinie muß aber anderswo gezogen werden. Gehört der Leib (mindestens der „irdische“ Leib) zum äußeren Menschen, so gehört keinesfalls die ganze Seele zum „wahren“, zum „inneren“ Menschen. Die wichtigste theoretische Leistung der mystischen Anthropologie bestand eben darin, daß man versucht hat, die Trennungslinie zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen ganz klar zu ziehen.

Die Lehre vom inneren Menschen entwickelte sich aus den platonischen Ansätzen Philos als eine Lehre vom irdischen und himmlischen Adam. In der christlichen Philosophie ist diese Lehre nicht nur als eine verbreitete, sondern als eine allgemein anerkannte zu bezeichnen. Sie stützt sich auf die Worte der Schrift vom verborgenen Menschen des Herzens. Die Unterschiede zwischen den Kirchenvätern bestehen nun in der Auffassung dieser Begriffe;

die Lehre selbst finden wir bei allen Kirchenvätern und auch bei den asketischen Schriftstellern. Ebenso im Mittelalter, bei den Scholastikern und bei den Mystikern. Nun gehört aber den Mystikern, vor allem Meister Eckhart, das Verdienst, den Begriff des inneren Menschen, des „homo divinus“, des neuen, edlen, himmlischen Menschen, der dem alten, irdischen gegenübergestellt wird, durch eine Reihe von Sinnbildern, neugeschaffenen Worten und Begriffen geklärt und präzisiert zu haben. Ihm folgen natürlich Tauler und Suso.

Wir wollen aber hier einige Mystiker der Neuzeit sprechen lassen, bei welchen sich manche Formulierungen finden, an die die Worte Skovorodas anklängen. „Zwei Menschen sind in einem jeden Menschen“, sagt Sebastian Franck, dessen weitere Ausführungen aber zeigen, daß er den Unterschied zwischen den beiden nicht sehr tief faßt. „Wir sind von Fleisch und Geist zusammengesetzt, eine wunderbarliche Mixtur von Tod und Leben, tödlich und untödlich, von zwei [einander] gar widerwärtigen Naturen — — — Darum ist ein jeder Mensch in sich selbst geteilt und zwei Menschen, ein äußerlicher, bildlicher und ein innerlicher, wesentlicher Mensch, das ist Geist und Fleisch, Leib und Seele. Welchen Teil er nun lebt und ergeben ist, von dem wird er geistlich oder innerer Mensch oder Fleisch und äußerlicher Mensch genannt.“ Nicht viel besser steht es mit Valentin Weigel: „der eussere greiffliche Leib ist eygentlich nicht der Mensch/ sondern nur ein Hauff/ oder Werkzeug/ dess vnsichtbaren Menschen/ darumb Kunst/ Weissheit/ Verstand/ Vernunft machen den Menschen/ vnd seynd der Mensch/ Aber Hände und Füße machen keinen Menschen/ und seynd nur ein Werkzeug dess vnsichtbaren Menschen/ Der eussere greiffliche Leib ist gemacht vmb dess vnsichtbaren Menschen willen/ dass er darinne wohne/ vnd dadurch als durch ein Werkzeug seine Arbeit vollbringe.“ Hier machen die pseudoweigelschen Schriften einen wesentlichen Schritt weiter, indem sie dieser Gegenüberstellung einen tieferen metaphysischen Sinn beizulegen bestrebt sind: „Der alte Mensch mag nicht seyn ohn den neuen/ der jnnere Mensch nicht ohn den eusseren/ Gott nicht ohn das Wort/ vnd das Wort nicht ohn Gott. Alle Dinge sind verborgen in allen Dingen/ Omnia sunt occulta in omnibus“. „Darumb sol man gar wol wissen/ das Vnitas alteritate sey/ wie das Licht in Finsternüss/ vnd das alteritas sey in Vnitate wie die Finsternüss im Liecht . . .“ Wesentlich tiefer faßt den Gedanken Arnd, der hier auf Tauler fußt. In der katholischen Mystik und bei Böhme hat die Gegenüberstellung des inneren und des äußeren Menschen nichts mehr mit Leib und Seele zu tun.

Für Angelus Silesius:

Zwei Menschen sind in mir —

Ein wesentlicher Mensch ist wie die Ewigkeit,
die unverändert bleibt von aller Äusserheit.

Mensch werde wesentlich: denn wenn die Welt vergeht,
so fällt der Zufall weg, das Wesen das besteht.

Böhme bringt ausdrücklich die Lehre vom inneren Menschen in Verbindung

mit dem „Äußeren und Inneren“ in der Welt und in der Schrift: „Der rechte Mensch aber den GOTT schuf/ welcher alleine der rechte Mensch ist/ der ist noch in diesem verderbten Menschen verborgen.“ „Gleich wie in GOTT alle Dinge im Wesen sind/ und er doch selber nicht dasselbe Wesen ist/ und doch das Wesen beherrschet/ ein jedes Wesen nach seiner Eigenschaft: Also ist der innere geistliche Mensch ein Bilde des geformten Worts der göttlichen Kraft; und der äußere ein Bilde des inneren/ als ein Werkzeug des inneren/ gleich wie ein Meister muß einen Werkzeug haben damit er sein Werk machet: Also ist der äußere Mensch vom Limo der Erden und der vier Elemente/ sambt dem äußeren Gestirn/ nur ein Werkzeug des inneren/ damit der innere schnitzet und macht was der innere seelisch Geist will.“ „Nicht allein dieses/ denn der alte Adam muß nicht so gantz weggeworffen werden/ sondern nur die Hülse/ als die Schale/ darinn der Saam verborgen ligt: Auss der alten Essentz muss der neue Mensch in Gottes Bewegung ausgrünen/ als ein Halm auss dem Korne/ wie uns Christus lehret.“ Innerhalb der Romantik kommt die Lehre vom inneren Menschen wieder zur Geltung und zwar in den Formen, die mit der primitiven Gegenüberstellung von Leib und Seele nichts zu tun haben, so bei Novalis und Baader. Interessant ist es, hervorzuheben, daß auch in der ukrainischen Romantik (Gogol', Kuliš) der Gedanke vom inneren Menschen eine große Rolle gespielt hat: die meisten Anklänge an die Gedanken Skovorodas bei den ukrainischen Romantikern liegen gerade auf diesem Gebiete, die Übereinstimmungen sind aber „Konvergenzen“, die ukrainischen Romantiker haben Skovoroda nicht gekannt und nicht geschätzt.

Für Skovoroda ist die Lehre vom inneren Menschen zentral. Und zwar finden wir bei ihm eine Unmenge Motive, die in der Geschichte dieser Lehre früher aufgetreten sind, und eine Menge Sinnbilder, die auch meist traditionell sind, aber mindestens zum Teil in neuer Funktion auftreten. Jedenfalls erhebt sich sein Gedanke von vornherein über die Gegenüberstellung von Leib und Seele. Im Problem des inneren Menschen liefen bei Skovoroda verschiedene Gedankengänge zusammen, kreuzen sich mannigfache Linien.

Nicht durch sein materielles, körperliches Sein, das für Skovoroda ja „Leiche“, „Schatten“, „Schmutz“, „Misthaufen“ usf. ist, nimmt der Mensch seine zentrale Stellung in der Welt ein, welche ihm auch die zentrale Stellung innerhalb der Philosophie sichert, sondern deshalb, weil das menschliche Wesen — wie freilich alles in der Welt — innerlich doppelt ist und unter der „Äußerheit“ der „wahren“, „innere“, „höhere“ Mensch verborgen ist.

Mit der Entwicklung dieses Gedankens hat Skovoroda seine schriftstellerische Tätigkeit begonnen — die beiden Antrittsvorlesungen im Charkover Kollegium (1766) sind eben diesem Thema gewidmet. Aber auch schon in den früher entstandenen dichterischen Werken und in Privatbriefen finden wir diesen Gedanken. In allen Werken der Reifezeit begegnet diese Idee ohne Ausnahme — oft an hervorragender Stelle des betreffenden Dialogs —, und das Schicksal wollte es, daß das Werk, in welchem Skovoroda denselben

Gedanken in fast der gleichen Weise wie in seinen beiden Erstlingsschriften entwickelt, sein letztes Werk wurde. So hat Skovoroda äußerlich das Ende seines Lebens an den Anfang angeknüpft. Aber diese Geschlossenheit ist mehr als nur äußerlich und zufällig. Seinem innersten Sinn nach ist der ganze Lebensweg Skovorodas von der Idee des „inneren Menschen“ vollkommen beherrscht.

Der Gedanke ist klar und einfach. Er bestimmt die ganze anthropologische und ethische Lehre Skovorodas. Es ist die ethische Aufgabe des Menschen, zum „wahren Menschen“ verklärt zu werden. Den Weg dieser Verklärung zu zeigen, ist eben die Aufgabe der Ethik. Der innere Mensch ist aber durch den Leib so verdeckt, wie die Ideen durch die Materie. Nicht nur aber der Leib verdeckt, verbirgt den inneren Menschen. Auch die Seele hat ihre „Oberfläche“. Auch in der Seele gibt es eine „Äußerheit“, die das Innere überdeckt. Diese beiden Schichten des menschlichen Daseins — die Oberfläche des Leibes und die Oberfläche der Seele — sollen beiseite geschoben werden, damit der innere Mensch freien Spielraum erhalte, damit er aus der Tiefe der Verborgenheit heraustrete. — Die erste Voraussetzung des Prozesses der Befreiung der Innerlichkeit ist aber die *Erkenntnis*, daß es den inneren Menschen gibt. Über diese theoretische Vorstufe, die eine notwendige und vielleicht auch zureichende Bedingung dazu ist, führt der Weg zur „Neugeburt“ des Menschen, zum „wahren Menschen“.

1. „Es gibt zwei Menschen: einen irdischen und einen himmlischen in demselben Menschen und daher auch zwei Prinzipien: das Prinzip der Schlange oder das fleischliche und das göttliche.“ „Fleisch und Blut“ soll man aber verlassen. „Du siehst in dir bloß die Erde. Das heißt, du siehst nicht, daß die Erde und das Nichts ein und dasselbe sind . . . Du siehst nur den Schatten, . . . die Leere und Nichts.“ — „nur den Vorhang des Leibes“. „Der wahre Mensch stirbt niemals. — Wir haben nie den wahren Menschen gesehen und bei den Menschen, die wir gesehen haben, werden die Hände, die Füße und alles andere zu Staub — — — —“ Indem man den wahren Menschen erkennt, steigt man „von der Erde zum Himmel“. „Sage nicht, daß nur das Blut dir angehört. Dadurch verleugnest du den wahren geistigen Menschen.“ „Jetzt ist mein blindes Auge verschwunden und verklärt sich zum geistigen Auge des Glaubens, der in meinem elenden Leibe neben dem unbeständigen Fleisch und Blut den Himmel und die Höhe meines Gottes sieht, der mit der Hand meinen Staub hält, und das ist das Zweite und Zuversichtliche — der zweite Mensch“ . . . „Unter unserer Zerstörbarkeit“ verbergen sich „Gold — statt Kupfer, Silber statt Eisen, Kupfer statt Holz, Eisen statt Stein, Adamas, Saphir und Anaphrax statt Sand.“

Der wahre Mensch ist „ein Geheimnis“: — „du“ — wendet sich Skovoroda an den „wahren Menschen“: „du bist mein Geheimnis, und alles Fleisch ist Heu und Hülle“. „O du unseliger Toter! Erhebe deine begrabenen Gedanken nur ein wenig über den elementaren Schatten, und du wirst den wahren MENSCHEN erblicken, den lebendigen, der in unerreichbarem Lichte glänzt.“

„Er kommt nicht von der Seite her und wird nicht aus der leiblichen Verflechtung geflochten: als der Ewige und Ganze ist er in unserem Leibe, sich verbergend wie ein lichter Funken in dem Kieselstein, und erscheint er zuletzt zu seiner Zeit wie die Lilien aus dem Felde und die Quelle in der wasserlosen Wüste“.

2. „Du wirst so lange der Erde gleichen und verklärst dich so lange nicht zu Christus, als du den lichten himmlischen Menschen nicht ersehen hast.“ „Höre, o Christ, mit deinem heidnischen Herzen! Bleibst du noch lange auf der Erde liegen? Wirst du endlich einmal Mensch? Warum wirst du es nicht? Weil du auf den leiblichen Vorhang schaust und weil dein Auge es nicht aushalten kann, das Antlitz des wahren, göttlichen Menschen zu sehen. Du wirst so lange nicht aus dem irdischen zum himmlischen [Menschen] werden, bis du erkennst, was der wahre Mensch ist.“ „Wenn du ihn erkennst, so erblickst du ihn auch.“ „Du hast schon in dir den wahren Menschen erkannt und seine Kraft ist unendlich. Traue auf ihn, wenn du ihn schon erkannt hast.“ „Wer diesen Menschen verstanden hat, der liebt ihn auch und wird von ihm geliebt, und wird eins mit ihm, gleich wie der, der den Staub liebt, selbst Staub ist und in die Erde zurückkehrt. Wer aber den unvergänglichen und wahren Menschen erkannt hat, der stirbt nicht, und der Tod hat über ihn keine Gewalt, sondern ewig herrscht der treue Knecht mit seinem Herrn zusammen, er zieht den irdischen Leib wie ein altes Gewand ab und zieht einen neuen Leib — — — an, und wird nicht einschlafen, sondern verändert sich so, daß er statt der irdischen Hände unverwesliche, statt der viehischen Ohren, Augen, Zunge und anderer Glieder die wahren in Gott verborgenen annimmt.“ „Was ist das ewige Leben anders als Gott zu wissen? Das heißt: lebendiger, unvergänglicher, ewiger Mensch sein.“ „Ihn erkennend werden wir auch so gleich zu ihm verklärt.“ „Nur der Glaube sieht diesen wunderbaren MENSCHEN, dessen Schatten wir alle sind — — Der Glaube an diesen vorbeifließenden, wie das Wasser unbeständigen Schatten vergeht, sein Untergang endet mit *Auferstehung*, indem der Glaube mit gereinigtem Sinn den MENSCHEN sieht, der in unerreichbarem Lichte glänzt und uns begrüßt ...“ „Man soll auferstehen und den MENSCHEN ersehen, der über die Wolken steigt, und man wird zur Sonne verklärt werden.“

Mit anderen Worten — schon die Erkenntnis des wahren Menschen, das Aufdecken seines „Geheimnisses“ schafft die Grundlage für ein gewisses Eins-Sein mit dem „inneren“, „wahren“, „ewigen“ Menschen. Hier klingen die „gnostischen“ Motive der Weltanschauung Skovorodas an. So stark und konsequent diese Motive aber an einzelnen Stellen auch sein mögen, so kommen sie doch nicht zum das Ganze beherrschenden Durchbruch. Die Gnosis ist ja auch nicht ein isolierter, in sich beruhender Zustand des menschlichen Geistes, der vom Zustand des übrigen Menschen nicht berührt würde. Deshalb begnügt sich Skovoroda auch nicht mit der Feststellung, daß es notwendig sei, den inneren Menschen zu erkennen; die Erkenntnis ist in seiner Ethik nur eine untergeordnete Tugend.

3. Den himmlischen Menschen trennt vom irdischen Menschen eine tiefe Kluft. Sein Sieg über den irdischen Menschen ist die „zweite Geburt“ des Menschen, ist erst eigentlich die „Erschaffung“ des Menschen, denn seine Existenz als „äußerer Mensch“ ist nur eine Scheinexistenz.

Die Erschaffung des Menschen „geschieht nicht dann, wenn der sodomische Mensch aus Fleisch und Blut, gleich einem Topf aus Erde und Schmutz gebaut, modelliert, gebildet, gemeißelt wird, und — steht, geht, sitzt, winkt, Ohren, Augen, Nüstern hat, sich bewegt, und paradiert wie ein Affe, spricht, schwätzt wie die römische Cythere, fühlt wie ein Götze, klügelt wie ein Idol, tastet wie der unterirdische Maulwurf, alles betastet wie ein Blinder, stolz ist wie ein Wahnsinniger, sich verändert wie der Mond, unruhig ist wie der Satan, spinnt wie eine Spinne, hungrig ist wie ein Hund, gierig wie die Wassersucht, schlau wie die Schlange, zärtlich wie das Krokodil, beständig wie die See, treu wie der Wind, zuverlässig wie Eis, zerstäubbar wie Sand, verschwindend wie ein Traum ... Das ist allerdings der falsche Mensch: Schatten, Finsternis, Dampf, Vergänglichkeit, Traum. Wann geschieht aber die wahrhafte Erschaffung des Menschen? Dann, wenn die zweite Geburt geschieht — — — Der irdische Götze ist begrenzt, eingeschlossen in die Enge. Der geistige MENSCH ist frei. Er fliegt in die Höhe, in die Tiefe und in die Breite bis in die Unendlichkeit. Weder Berge, noch Flüsse, noch Meer halten ihn auf. Er sieht das Entfernte, durchblickt das Verborgene, schaut in das Vergangene hinein, durchdringt das Zukünftige, geht über Ozeane, tritt durch verschlossene Türen ein. Er hat Taubenaugen, Adlerflügel, Hirschgeschwindigkeit, Löwenkühnheit, Taubentreue, Sprechendankbarkeit, Lämmersanfttheit, Falkenschnelligkeit, Kranichenmunterkeit. Sein Leib ist Diamant, Smaragd, Saphir, Jaspis, Tharsis, Kristall und Anaphrax. Über seinem Haupt schweben sieben göttliche Vögel: der Geist des Geschmacks, der Geist des Glaubens, der Geist der Hoffnung, der Geist der Barmherzigkeit, der Geist des Ratschlusses, der Geist der Einsicht, der Geist der Reinheit. Seine Stimme ist Donner. Er ist unerwartet wie der Blitz und wie der brausende stürmische Geist. Er weht, wo er will — — — Das ist die zweite Geburt und die wahrhafte Erschaffung.“ „Er steigt nicht nur auf die unzugänglichen Höhen der Kaukasischen Berge, sondern auch bis zum Himmel bis zum Saturn und selbst bis zur Sonne hinauf ...“

Der wahre Mensch wird mit den Attributen Gottes charakterisiert. Er ist „lebendig“, „er ist nicht in der Reihe dieser Toten, er ist immer lebendig“. Er ist „der göttliche Mensch“, er ist „Sonne“, da er „lebenspendende Ströme und Strahlen der Göttlichkeit ausstrahlt“. Er ist „der ganze Mensch“ — dem äußeren Menschen fehlt eben diese Ganzheit! Er ist der „Kopf“, „das Haupt“, „die Exaktheit“, „das Wesen“ des Menschen. „Du bist Schatten, Finsternis und Vergänglichkeit! Du bist das Traumbild deines wahren Menschen. Du bist Gewand und er ist Körper. Du bist nichts und er ist in dir das Wesen. Du bist Schmutz und er ist in dir die Schönheit, das Bild und der Plan.“ Er ist „der Kern“ des Menschen, des menschlichen Seins. Er ist

„blitzartig“. Er ist „der wahre Adam“, „ein besonderer Mensch“, Gottes „Freund“, „der neue Mensch“, „der ewige und ganze Mensch“.

4. Der wahre Mensch ist Christus, oder, was dasselbe ist, Gott selbst. Alle Menschen sind in Christo identisch, nicht nur bildlich, sondern wirklich, wahrhaft, reell. „Erkennen, was der wahre Mensch ist, das heißt den Menschensohn, Christus“ erkennen. „Eine Arbeit ist es — sich zu erkennen und Gott zu verstehen, den wahren Menschen zu erkennen und zu verstehen. Die ganze Schwierigkeit und der ganze Trug kommt von seinem Schatten, bei welchem wir alle uns aufhalten. Aber der wahre Mensch und Gott ist dasselbe.“ „Der wahre Mensch ist unser Gott im Leibe.“ „Christus Jesus! — Du bist der wahre Mensch im wahren Leibe.“ „Der wahre Mensch ist seinem ewigen Vater dem Wesen und der Macht nach gleich, einer in jedem von uns und in allen der Ganze, sein Reich hat kein Ende.“ „Wenn du dich selbst gut erkennst, so erkennst du auch Christus.“ „In allen ist ein und derselbe neue Mensch und sie — in ihm“. Die Bibeltexte, die von Gott handeln, werden einfach auf den wahren Menschen übertragen. Die Menschen sind „tausend in einem MENSCHEN, der vor Gott steht und ein göttlicher Mensch ist in tausend von unsern Menschen — aber nicht nur tausend, sondern alle Menschen aller Zeiten befinden sich so in einem göttlichen Menschen, wie der unendliche Chor unserer Welten in der göttlichen Welt und im Paradiese dieser erstgeborenen Welt — — Verstehe einen Apfeln und das genügt dir. — — — Wenn jemand nur ein wenig vom Geiste Gottes beseelt ist, kann er leicht glauben, daß in einem göttlichen Menschen alle unsere leiblichen Menschen Platz finden. — — — Warst du einmal in den kaiserlichen Palästen? Standest du in einem Raume, in welchem alle vier Wände und die Tür mit Spiegeln besetzt sind? — — — Stelle dich also an eine flache Stelle und lasse um dich herum hundert Spiegel im Kreise aufstellen. Dann wirst du sehen und dich überzeugen, daß dein leiblicher Klumpen hundert Gestalten besitzt, die alle von ihm allein abhängig sind. Und wenn man die Spiegel wegnimmt, so verbergen sich alle Kopien in ihrem Ursprung und in ihrem Original, wie die Zweige in ihrem Keime. Aber unser leiblicher Klumpen ist nur ein Schatten des wahren Menschen. Dieses Geschöpf bildet wie ein Affe mit seinem Mummenspiel nur die unsichtbare und ewige Kraft und Göttlichkeit desjenigen Menschen, von welchem alle unsere Klumpen nur spiegelartige Schatten sind, die bald erscheinen, bald verschwinden, während die *Wahrheit Gottes* ewig unbeweglich steht, indem sie ihr adamantenes *Antlitz* befestigt hat, das den unzähligen Sand unserer Schatten enthält, die aus seiner allgegenwärtigen und unerschöpflichen Tiefe in die Unendlichkeit ausgebreitet werden.“

So ist der wahre Mensch gewissermaßen unpersönlich, seine Beziehung zum „äußeren Menschen“ scheint zufällig und unwesentlich zu sein: er ist „nicht *dein* Bild und nicht *deine* Schönheit, weil er nicht von dir ist und nur in dir ist und dich hält“. Andererseits aber finden wir bei Skovoroda Anspielungen auf die Lehre vom ewigen Körper eines jeden Menschen („Astral-

körper(?). So ist der „wahre“, „innere Mensch“ sogar mit den körperlichen Prinzipien der Individuation behaftet: „glaube nicht, daß deine Hand verwesen wird, glaube vielmehr, daß sie ewig in Gott ist. Nur ihr Schatten vergeht und nicht die Hand selbst. Die wahre Hand und die Wahrheit ist ewig, weil sie unsichtbar ist, und sie ist unsichtbar, weil sie ewig ist.“ „Es gibt einen irdischen Leib und es gibt einen geistigen, geheimen, verborgenen ewigen Leib“. „Wenn wir verklärt werden, erreichen wir die fröhliche Auferstehung — auch unseres letzten Haares.“ Hier ist der Gedanke Skovorodas nicht ganz klar oder vielmehr nicht ganz klar ausgedrückt. Vielleicht erweckt diesen Eindruck auch sein paradoxer Barockstil. Eines aber ist klar: er will die Grenze zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen so ziehen, daß auch eine Art Leiblichkeit in der Sphäre des inneren Menschen bleibt. Ist diese Art Leiblichkeit der verklärte Leib des auferstandenen Menschen? Das hat Skovoroda nicht ausdrücklich gesagt. Vielleicht sind wir hier an einer Stelle, wo sein Gedanke von der kirchlichen Orthodoxie abweicht.

Die Lehre Skovorodas vom inneren Menschen hat auch Kovalinśkyj seiner Darstellung der Philosophie Skovorodas zugrunde gelegt . . . Skovoroda „unterschied zwei Menschen im Menschen: den inneren und den äußeren; er nannte den ersten einen ewigen, den anderen einen zeitlichen; jenen — den himmlischen, diesen — den irdischen; jenen — den geistigen, diesen — den seelischen; jenen — den schöpferischen, diesen — den kreatürlichen. Dieser Unterscheidung gemäß sah er in einem und demselben Menschen zwei Verstande, zwei Willen, zwei Gesetze, zwei Leben. Den ersten nannte er nach seinem göttlichen Geschlecht den Zaren, den Herrn, den Anfang; den anderen nach seinem irdischen Sein — den Knecht, das Werkzeug, das Fußgestell, die Kreatur.“ Wenn auch Kovalinśkyj im weiteren einige Ergänzungen zu dieser Darstellung bringt, so können wir an diesem Beispiel doch sehen, wie Kovalinśkyj die Gedanken Skovorodas beschneidet, beschränkt, vereinfacht.

13. Das Herz

Der innere Mensch wird nicht nur dem Leib gegenübergestellt. Es ist nicht die Seele in ihrer Ganzheit, sogar nicht einmal der „Geist“, sondern eine noch höhere Kraft, die das Leben der Seele und des Geistes bestimmt. Das ist das „Herz“. „Der Aufstieg zum wahren Menschen ist eben die Seele zum Geist und des Geistes zum Herzen.“

Das Herz ist das Ursprünglichste in der Seele, wohin die Seele „zurückkehren“ soll. Es ist Abgrund, Tiefe, Grundlage des menschlichen Seins. — „O Herz! Du Abgrund, weiter denn alle Gewässer und Himmel! . . . Wie bist du tief! Du umfängst und enthältst alles und dich kann nichts fassen.“ „Das Herz ist der Kopf deiner Äußerlichkeit. Und wenn es der Kopf ist,

so bist du selbst dein Herz.“ „Unser Herz ist der wirkliche Mensch.“ Das Herz ist „die Wurzel“ des Menschen. „Das Herz ist die Wurzel und das Wesen; jeder ist das, was das Herz in ihm ist. Ein Wolfsherz ist ein rechter Wolf, obwohl es gar nicht wie ein Wolf aussieht.“ „Das Haupt von allem im Menschen ist das Menschenherz. Es ist der wahre Mensch im Menschen und alles übrige ist nur Umgebung, wie Jeremias lehrt.“ „Die Meinungen sind luftähnlich, die Luft ist das Unsichtbare zwischen den Elementen, ist aber fester als die Erde und stärker als das Wasser; sie bricht Bäume, stürzt Gebäude um, treibt Wellen und Schiffe, frisst Eisen und Stein, löscht das Feuer und facht es an. So auch die Gedanken des Herzens — sie sind unsichtbar, als ob sie gar nicht existierten, aber von diesem Funken kommt Auf-ruhr und Zerstörung; von diesem Kern hängt der ganze Baum unseres Lebens ab . . .“

Es ist selbstverständlich noch nichts damit gesagt, wenn man „das Herz“ als das „Innerste“ im Menschen bezeichnet. Die Mystiker aller Zeiten haben sich viel Mühe gegeben, den Charakter dieses geheimnisvollen, verborgenen und doch so gewichtigen Kerns des menschlichen Seins zu bestimmen. Skovoroda versucht von verschiedenen Seiten her, dem Geheimnis des Herzens näherzukommen. Das Herz ist zunächst das Göttliche im Menschen, wobei sich Skovoroda aber nicht an die biblische Formel „Bild und Gleichnis Gottes“ hält, sondern auf einer Reihe von anderen Wegen versucht, das Wesen des Menschen zu bestimmen.

Der innere Mensch ist Gott — das heißt aber, daß das Herz göttlich, aus dem göttlichen „Element“ ist: „Gott ist in unserm Herzen“. Wie Gott so ist auch das Herz „feurig“ — das Herz wird als „der göttliche Funken“ in der Seele bezeichnet. Ferner ist das Herz auch darin gottähnlich, daß es „unzerlegbar“, „unzerteilbar“ ist. Nicht nur physisch, räumlich — was selbstverständlich ist — ist das Herz unteilbar, unanalysierbar, unzerlegbar. Das Herz wird als „Punkt“, „Seelenzentrum“, „Punkt der Seele“, „zentralster Punkt unserer Seele“, „unser Herzenspunkt“ und ähnlich bezeichnet. Mit anderen Worten: das Herz ist „der ganze Mensch“, denn der empirische Mensch entbehrt eben der Ganzheit. Der wahre Mensch ist nicht zusammengesetzt, „nicht aus fleischlichem Geschlecht geflochten“, sondern „der Ewige, Ganze“. Zur Gotteserkenntnis hat niemand Zugang, der nur „die Hälfte des Herzens“ oder nur eine „Hälfte der Seele“ besitzt. Diesen Sinn hat auch die Legende vom Lahmen und Blinden (siehe oben). In ihrem letzten Sinn ist die Einheit des Herzens auch zugleich die Einheit aller Herzen in Gott.

In seinen Versuchen, das Herz von der inhaltlichen Seite her zu charakterisieren, vereinigt Skovoroda diejenigen beiden Meinungen, die über „den Seelenfunken“, „den Gipfel der Seele“ in der Philosophie des Mittelalters bestanden: — einmal ist ihm das Herz ein rationales Prinzip; es ist „der Gedanke“; an anderen Stellen versucht er, „das Herz“ so zu bestimmen, daß dessen hinter allem Konkreten liegender Charakter zum Vorschein kommt.

„Ein Gedanke ist unser Haupt- und Mittelpunkt. Darum heißt er auch oft Herz — — — Darum ist unser Gedanke auch Haupt-MENSCH.“ „Du nennst mit Recht den Gedanken: Samen. Der Samen ist der Anfang der Frucht. Und die Entscheidung des Herzens ist der Kopf unserer Taten.“

Aber unser Herz ist nicht nur der Gedanke. Die Lehre Skovorodas entbehrt jedes intellektualistischen Beigeschmacks. „Der verheimlichte Abgrund unserer Gedanken und das tiefe Herz sind dasselbe — — — Das tiefe Herz oder der Gedanke — das ist der ganze Mensch und das Haupt — —“ „Die Gedanken sind im Herzen, und das Herz lebt mit ihnen wie mit Flügeln. Das Herz ist aber unsichtbar. Was in ihm ist: schönes Wetter, Frühling und Hochzeit oder Krieg, Blitz und Donner — das sieht man nicht.“ Hier wird die Idee des Unbewußten angeschnitten.

Die Lehre vom „Herzen“ ist keine ausschließlich mystische Lehre: die Wendung aber, die Skovoroda ihr gibt, stimmt mit der mystischen Interpretation dieser Lehre überein. „Das Herz“ wird als ein unbedingtes Prinzip geschildert, das eine vollkommene Alleinherrschaft im menschlichen Leben hat, das einzig und allein die Richtung dieses Lebens: seine Hinwendung zu Gott oder aber seine Abkehr von ihm bestimmt. Das Herz ist in unserem Seelenleben allmächtig: „Der Herzensgrund ist Haupt und Quelle aller Dinge“. Beide Möglichkeiten liegen gleicherweise im Herzen — der Niederfall und die Erhebung. „Alte und neue Sprachen sind beide im Abgrund des Herzens verschlossen.“ „Der Fuß des Stolzes und die Hand und die Hörner der Sündigen und die Ohren und das Auge — das einfache und das schlaue — und alles bis auf unser letztes Haar ist in der Herzentiefe verborgen. Daraus kommen auch die Gedanken, die unser ganzes äußeres Fleisch und unseren Schmutz bewegen.“ „Deine wahrhaften Glieder sind im Herzen.“ „Die Meinung und der Ratschluß sind Same und Anfang. Dieser Kopf nistet im Herzen.“ „Die gute Natur und Nativität ist das gute Herz . . . Das gute Herz ist die ewig fließende Quelle, aus welcher immer reine Wasserstrahlen, d. h. Gedanken herausströmen. Die Gedanken sind . . . die Samen der guten Taten.“

Das Leben des Herzens ist entweder die Hinwendung zu Gott oder aber die Abkehr von ihm. Deshalb entscheidet dieser eine Akt über alle inneren Schicksale des Menschen! Ein sich zu Gott wendendes Herz ist eine „Quelle der ewigen Strahlen“, eine unerschöpfliche Quelle des Guten. Skovoroda unterscheidet zwei Seinsformen des Herzens — „zwei Herzen“: ein altes und ein neues Herz, „das abergläubische“, „das Aschenherz“, „das dunkle Aschenherz“, „das leibliche, viehische und tierische“ Herz, „das unreine Herz“ und ein „neues und reines Herz“, „ein reines Herz, ruhiges und durchsichtiges Wasser“. „Es gibt nichts Besseres als — — — ein friedliches und ruhiges Herz.“ „Es ist wunderbar, wie das Herz aus einem ungespaltenen und ewigen und lichten ein dunkles und zerbrochenes werden kann.“ „Das irdische Herz verwandelt uns in verschiedene unreine Tiere, in Vieh und in Vögel. Zu einem Kinde Gottes macht uns das reine Herz, das höher denn

alles Fleisch hinauffliegt. Das goldgierige Herz, das nur an Taschen, Säcke und Koffer denkt, ist ein richtiges Kamel, das gerne trübes Wasser trinkt und wegen seiner Ballen nicht durch das enge Tor ins Reich der Ewigkeit gelangen kann. — — — Ein Wolfs Herz ist ein richtiger Wolf, obwohl es nicht die Wolfsgestalt hat. — — — Ein Herz, welches sich mit David nach oben erhebt und den Kamelen und den Sirenen samt ihren Kindern das trübe Seegewässer überlassend nach dem Wasser Davids dürstet, das den Durst der Samariterin gelöscht hat — — ist ein solches Herz nicht ein Hirsch? Es schadet nichts, daß es kein Geweih hat! Das Geweih und die Haut des Hirsches sind nur Fleisch und Schatten. Zieh seine Haut mitsamt dem Geweih an, ohne sein Herz zu haben, und du wirst nur ein Balg sein — — Das Herz, welches — — — auf dem biblischen Dreschplatz arbeitet und das ewige Korn des heiligen Geistes von der Spreu scheidet — — ist es kein Dreschochse? — — — Das Herz, welches über die tierische Wut herrscht und über seinen Willen, welches alle Macht und allen Ruhm derer vernichtet, die sich gegen Gott erheben, ist es nicht ein Löwe? — — Das Herz, welches wie ein Blitz in die Höhe hinaufblitzt, welches alle geflügelten Träume und spitzfindigen elementaren Gedanken erkennt und sie herunterstürzt — ist es kein Falke? — — — Das Herz, welches im Raume der Himmelshöhen schwebt, das das Licht liebt und das den Blick seiner Augen auf den Glanz der Mittagsstrahlen der Sonne, ins Sönnchen der Sonne richtet, — — — ist es nicht ein Adler? — — — Und ist das Herz, welches Gott liebt, nicht eine Taube? . . . Und endlich, ist es ein Täuberich, das Herz, welches doppelt sieht, — d. h. das Herz, welches über die Unbeständigkeit der Sintflutwellen den Himmel Jesaias, Küste und Hafen erblickt hat? — — — Das reine Herz, welches über den ganzen Schund hinweg in die Höhe flog, ist eine reine Taube, heiliger Geist, Geist des Wissens, Geist der Frömmigkeit, Geist der Weisheit, Geist des Ratschlusses, Geist des unvergänglichen Ruhmes, Geist und Stein des Glaubens.“ Diese Stufenreihe: Kamel, Wolf, Hirsch, Ochs, Löwe, Falke, Adler, Taube trifft man zuweilen auch anderorts.

„Deine Feinde sind deine eigenen Meinungen, die in deinem Herzen herrschen und es allaugenblicklich quälen.“ „Meinung und Ratschluß sind Samen und Kopf.“ Sie „nisten“ im Herzen. „Was ist aber, wenn dein Kopf ein Schlangenkopf ist? — — — Und wenn solch ein bitteres Meer das Herz erfüllt hat und die böse Tiefe das Herz verschlungen hat — welches Licht sollen wir uns dann noch erhoffen? — — Was für eine Fröhlichkeit und Süße kann es geben, wo keine Liebe ist? Was für ein Friede kann da sein, wo es kein Leben und keinen Frohsinn gibt? — — —“ „Sein Herz zu zerstören und zu töten, das ist das einzige und heimische Unglück. Diese Zerstörung und den Tod des Herzens bringen die weglosen Gedanken, die nichts außer Elementen sehen.“ Dagegen beginnt „das Herz, welches sich von den gemeinen weltlichen Meinungen, die die Seele beunruhigen, reinigt, in sich den verborgenen Schatz seines Glücks zu durchschauen — — —“ „O, reines Herz! Du hast wahrlich keine Angst vor Donner und Blitz. Du hörst Gott und

Gott gehört dir. Du bist sein und er ist dein Freund. Dir, o mein Gott, ist es Opfer und du — ihm. Ihr seid zwei und eins. O, reines Herz! Du bist das neue Zeitalter, der ewige Frühling, der schöne Himmel, das gelobte Land, das Paradies der Vernunft, du bist Fröhlichkeit, Stille, Ruhe, Gottes Sabbath und großer Opfertag.“

Und die zweite Art, in der ein Herz existieren kann, ist das „kalte“, „dunkle“, „alte“, „abergläubische“ usf. Herz — ist eigentlich Nichtsein! Ein Herz scheint immer in seinem Wesen göttlich, feurig zu sein. Wenn es aber sein göttliches Wesen aufgibt, so gibt es damit sich selber auf. Hört auf zu existieren. Deshalb sagt Skovoroda einfach: „Beschütze dein Herz“. „Der böse Mensch verliert sein Herz, d. h. sich selbst.“ „Wer sein Herz bewahrt hat, — — der hat die Seele gerettet.“

Die ethische Hauptaufgabe des Menschen besteht darin, das Sein seines Herzens zu behaupten — d. h. eben, es muß „der heilige Morgen im Herzen anfangen zu leuchten“.

Die Lehre vom Herzen, vom „Innersten“ im Menschen hat einen doppelten Ursprung — aus der biblischen Symbolik einerseits und aus dem Platonismus andererseits.

„Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding; wer kann es ergründen?“ Nur Gott „kann das Herz ergründen...“ „Der Herr sucht alle Herzen und versteht aller Gedanken Dichten.“ Gott „kennt ja unseres Herzens Grund“. Und das Neue Testament übernimmt diese Ausdrucksweise, indem es von dem „verborgenen Menschen des Herzens“ spricht. — Andererseits verbinden sich in der hellenistischen Epoche mit einer Lehre vom Höchsten, Innersten im Menschen verschiedene Lehren, so der Gedanke Platos, daß in jedem von uns ein „Feuerfunken“ liege, die Lehre des Aristoteles vom νοῦς νοητικός, von der höchsten Spitze des Geistes (acies mentis). Chrysipp spricht schon vom „Herzen“, bei Philo finden wir die Gegenüberstellung Kopf — Herz — und den Begriff ψυχή τῆς ψυχῆς, Plotin nennt das Höchste oder Tiefste in der Seele τὸ τῆς ψυχῆς ὅλον κέντρον, Proklus ἀκρόστατον τῆς ψυχῆς oder ἄνθος τοῦ νοῦ. Bei Proklus fällt in diesem Zusammenhange auch das Wort „Herz“ . . . Denselben Begriff bezeichnen schon früher die Kirchenväter als das „Herz“ — so Clemens, Origenes, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustinus („abditum mentis“), die „Areopagitica“ und vor allem Makarius der Ägypter. „Das Herz ist eine unergründliche Tiefe.“ „Dort ist der Herd der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit. Dort ist der Tod, dort ist das Leben. Dort ist der Stapelplatz für Gutes und Böses.“ „Die Söhne des Lichtes und die Söhne des Dienstes nach dem neuen Vermächtnis des heiligen Geistes können von den Menschen nichts lernen, denn sie haben von Gott gelernt. Denn Gottes Gnade selbst schreibt in ihre Herzen die Gesetze des Geistes. Nicht aus der mit Tinte geschriebenen Schrift brauchen sie die Fülle der Überzeugung zu schöpfen, die Gnade Gottes schreibt auf die Tafeln des Herzens die Gesetze des Geistes und die göttlichen Geheimnisse. Das Herz aber herrscht und regiert über alle körper-

lichen Organe. Und wenn die Gnade in die Tiefen des Herzens hineingedrungen ist, so herrscht sie über alle Körperglieder und über alle Gedanken. Denn im Herzen befinden sich die Vernunft, alle Gedanken der Seele und ihre Ratschlüsse. Dadurch dringt die Gnade in alle Körperglieder. Dementsprechend herrscht in den Herzen derer, die Söhne der Finsternis sind, die Sünde und durchdringt alle Glieder, denn vom Herzen gehen die Ratschlüsse aus und breiten sich so über den ganzen Menschen aus und machen ihn dunkel.“ Hieronymus und Synesius kennen den „Seelenfunken“. Kein Wunder, daß ein in der Patristik und in der Antike so verbreiteter Begriff auch in der Scholastik so breiten Boden gewonnen hat. Und zwar in verschiedenen Richtungen und zu verschiedenen Zeiten. Kein Wunder auch, daß diese Lehre auch in der Mystik des Mittelalters und der Neuzeit sehr verbreitet ist.

Im Mittelalter hat den Begriff des „Seelengrundes“, des „Herzens“ usf. Petrus Lomardus als „superior scintilla rationis“, Bernhard als „scintilla animae“, Richard von St. Victor als „intimus mentis sinus“, Thomas als „scintilla animae“, Dionysius der Kartäuser als „vertex animae“, „apex mentis“ und viele andere als „abditum mentis“, „intimum et summum mentis“, „acies mentis“, „sancta sanctorum“, „scintilla“. Daß die Lehre vom Seelengrund zu einer der zentralsten Lehren der deutschen Mystiker wird, entspricht ganz dieser Geistesrichtung. Eckhart gebraucht zur Bezeichnung des Seelengrundes die traditionellen Worte: Fünklein, Herz der Seele, Grund der Seele, Kleidhaus Gottes, Burg in der Seele, Hütte des Geistes, Gansterlein, Gemüt, Synteresis. Auch für Tauler hat „die Seele einen Funken, einen Grund in sich“. „Denn Gott ist ein Liebhaber der Herzen, und es ist ihm nicht zu tun um das, was auswendig ist, sondern um eine innige, lebendige Gunst, die in sich eine Geneigtheit trägt.“ — Auch Suso weiß vom Herzen als dem Seelengrund oder der Spitze des Geistes. Ebenfalls Franck. Valentin Weigel predigt vom „Herzen“, er kennt die „Stimme des Geistes im Herzen“, „das Wort“ „liegt verborgen im Herzen“, Christus, „das Kind gesehen in der Krippen (das ist im Herten)“. Weigel spricht vom „innersten Grund der Seelen“, aber auch „die Wercke dess Satans seynd die auch kommen von jnnen heraus aus dem Herten“. Weigel spricht auch vom „jnneren Auge des Hertzens oder der Seelen“, vom „Buche des Hertzens“, in welchem „allein der Kern in Geist und in der Wahrheit, Gott zu finden vnd gesucht werden wil“. Den Begriff des Herzens kennt auch Arnd, der auch vom „Grund des Herzens“ redet. Nicht ohne Grund hat man den späteren Ausgaben des „Wahren Christentums“ die symbolischen Bilder der menschlichen Herzen beigegeben. Auch Böhme ist das Symbol des Herzens keineswegs fremd. Auch J. Luykens mystische Titeltupfer zu Böhmes Schriften sind voll von der Symbolik des Herzens. Ebenso die Distichen Angelus Silesius', wie auch andere seiner Gedichte ... Der Begriff kommt auch bei Oetinger und J. M. Hahn vor.

Das Wort „Herz“ ist oft — auch bei Angelus Silesius — ohne einen be-

sonderen emotionalen Nebensinn aufgefaßt worden. Und doch birgt schon die seit der Antike bestehende Gegenüberstellung des Herzens und des Kopfes die Möglichkeit in sich, diese Lehre vom „inneren Menschen“ emotionalistisch zu interpretieren. Das ist auch verschiedentlich getan worden. So fallen auf der Höhe der *acies mentis* für Bernhard Wille und Intellekt und für Nikolaus Cusanus Erkennen und Liebe zusammen. Die „Theologie du cœur“ von Poiret (1690, deutsch 1702) ist auch eine „Philosophie des Herzens“ *sui generis*. Auch bei den Pietisten haben die emotionalistischen Motive in einer Philosophie des Herzens ihren Ausdruck gefunden. Im übrigen sind die emotionalistischen Motive in verschiedenen mystischen Strömungen mannigfach vertreten. „Herz“ hat emotionalistische Bedeutung etwa bei Oetinger. In der Vorromantik und Romantik wird der Emotionalismus mit voller Klarheit ausgesprochen (Hamann, Herder, Jacobi, Baader) und eine Synthese des „Kopfes und des Herzens“ angestrebt ... Tiefen philosophischen Ausdruck findet diese Tendenz in den späteren Schriften Fichtes mit ihrer Bestimmung des Wesens des Ichs als eines Zusammenfallens der beiden Gegensätze „Begriff und Freiheit“, „Auge und Kraft“.

Von Bedeutung ist für uns noch, daß in der ukrainischen Geistesgeschichte die Lehre vom Seelengrund vielleicht schon Anfang des 17. Jahrhunderts bei Cyrill Tranquillion vertreten ist, um dann mit aller Deutlichkeit bei den großen Ukrainern des 19. Jahrhunderts aufzutreten – bei Gogol', Kuliš und P. Jurkevycz, bei letzterem in der Form eines umfassenden Emotionalismus innerhalb der Psychologie, Ethik und Metaphysik. Auch bei den Russen reicht der emotionalistische Gedanke vom hl. Serafim von Sarov (18. Jahrhundert) durch die Romantik und das Slawophilentum bis in die Gegenwart hinein. Die Gegenwart ist jedenfalls stark von den Gedanken Jurkevyczs befruchtet worden ... Wenn man sich außerdem daran erinnert, daß auch in der deutschen Philosophie Max Scheler einen entschiedenen Emotionalismus in Verbindung mit der Erneuerung der Tradition der Philosophie der Patristik wieder zur Geltung brachte, so sieht man, wie wichtig es ist, den – freilich unsystematischen und begrifflich nicht immer klaren – Gedanken Skovorodas mehr Aufmerksamkeit zu schenken als es bis jetzt geschah.

14. Sinnbilder des inneren Menschen

Die Beziehungen des inneren Menschen oder des „Herzens“ zum äußeren Menschen, zur „niedrigeren“ Seite des menschlichen Seins wird dem Denkstil Skovorodas gemäß durch eine Reihe von Symbolen versinnbildlicht. Alle diese Symbole drücken die Beziehung zwischen dem „Inneren“ und „Äußeren“ aus, zwischen Höherem und Niedrigerem, zwischen Mächtigen und Abhängigen. Diese Symbole sind wie alle Sinnbilder mehrdeutig. Da die Beziehung zwischen dem inneren und dem äußeren Menschen ja genau dieselbe ist wie die zwischen Gott und der Welt, zwischen dem Sinn und

dem Wort der Schrift, so kehrt hier eine Reihe Sinnbilder wieder, die Skovoroda in seiner Gotteslehre und in seiner Theorie der Bibelinterpretation verwendet. Da aber der innere Mensch einerseits dem äußeren Menschen entgegengestellt wird, andererseits aber ein Bild und Gleichnis Gottes ist, so sind alle Sinnbilder des inneren Menschen den Sinnbildern Gottes verwandt und den Sinnbildern der Welt entgegengesetzt. Ist Gott ein mächtiges, alles einäschernes Feuer, so ist der innere Mensch ein Feuerfunke, ist die Welt Schale, so ist der innere Mensch Kern usw.

Ist Gott eine unerschöpfliche Quelle oder das Meer, so ist der innere Mensch ein „Tropfen“ oder eine kleine Wassermenge und der äußere Mensch ein Gefäß, in welchem sich das göttliche Sein verbergen kann: „Gott ist einem vollen Springbrunnen ähnlich, der verschiedene Gefäße, je nach ihrem Umfang füllt . . . Verschiedene Ströme fließen aus verschiedenen Röhren in verschiedene Gefäße, die um den Springbrunnen herum stehen. Das kleine Gefäß enthält weniger, ist aber dem großen darin gleich, daß es ebenso voll ist.“

Der äußere Mensch ist ein „Schrein“, ein „Behälter“, in welchem die „heiligen Bilder“ aufbewahrt werden und in dem das Göttliche enthalten ist. Ein ganzer Dialog, der vom „inneren Menschen“ handelt, ist „das Alkibiadische Bild“ betitelt — analog dem von Alkibiades im „Symposion“ gebrauchten Vergleich, Sokrates sei einer Silenenfigur ähnlich, die im Inneren die Bilder der Götter enthielte. Skovoroda spricht von einer Figur, von einer Bildsäule, die „von außen scherzhaft ist und im Innern die Pracht Gottes enthält“.

Der äußere Mensch ist die Schale und der innere ist der Kern, wohl der „Kern Gottes“ oder der „Same Gottes“.

Ein altes Sinnbild, der Vergleich des Menschen mit dem Gewand Gottes (hier wird Gott mit dem inneren Menschen identifiziert — vgl. oben): „Du (der Mensch) bist ein Gewand und er (Gott) der Körper.“

Die Seele ist ein „Funke“, ein „Fünkeln“, das vom göttlichen Feuer abgesprungen ist. Der äußere Mensch wird dann gelegentlich mit dem Kieselstein verglichen, in dem der Funke schlummert. Oder aber ist der innere Mensch ein Strahl des göttlichen Lichts, die Wärme des göttlichen Feuers. „Ich fühle in mir einen geheimen Strahl, der geheim mein Herz erwärmt. — Unser Herz ist ein göttlicher Funke. Bewahre ihn, damit der Staub und die Asche unserer Gräber ihn nicht löschen.“ „Für eine ungestörte Reise ist nichts wichtiger, das heißt nichts nützlicher und erhabener, als sich selbst zu erkennen und den in unserer Asche verborgenen Funken Gottes zu finden.“ „Der Anfang des ewigen Gefühls hängt davon ab, daß man zuerst sich selber erkennt, die im eigenen Körper verborgene Ewigkeit erblickt und sie wie einen Funken in der Asche ausgräbt.“ „Wie kann solch ein mit bitteren Gewässern erfülltes Herz den Frieden Gottes — Gesundheit, Freudigkeit, Seelenleben fassen? Finden wir zuerst in uns den Funken der Wahrheit Gottes.“ Paulus' Predigt ist für Skovoroda auch ein Sinnbild dieses Suchens

nach dem göttlichen Funken in uns: „der Wanderer fängt an, die physische Asche zu durchwühlen, um den göttlichen Funken dort zu finden und dasjenige herrschende Wesen, das sie, die Alten nicht kannten . . .“

Ist Gott das „allverschlingende Feuer“, so verbrennt bei Annäherung an dieses Feuer der „äußere Mensch“, er wird „verzehrt“, „verschlungen“, der „innere Mensch“ entspringt aus dem „äußeren“ als die kleine Flamme; der „äußere Mensch“ wird daher mit dem Leuchter, mit der „Lampe“, der „innere“ mit den Flammen des Leuchters verglichen.

Der innere Mensch ist nur ein „Schein“, „Abglanz“ des göttlichen Seins, der äußere Mensch ist der (materielle) „Spiegel“ oder der dunkle „Schatten“: „unser leiblicher Klumpen ist nur ein Schatten des wahren Menschen (der doch Gott gleich ist!) — von welchem alle unsere Klumpen nur spiegelartige Schatten sind“.

Neben diesen Sinnbildern stehen einige weitere, die sich an sie anschließen und die zum Teil aus der alten Tradition verständlich sind: Die menschliche Seele ist „ein Magnet“, dessen „Kraft“ die göttliche Kraft ist und der von einem stärkeren Magneten, von Gott, angezogen wird. Der Kompaßpfel — ist das Symbol des Menschen: „Wenn die Seele nicht weiß, was zu wünschen und was zu fliehen ist, so versteht sie nichts, zweifelt, quält sich, unser Kügelchen wackelt hin und her: schwankt und kreist, wie ein Magnetpfel: bis seine Sicht auf den liebsten Punkt des kalten Nordens fällt.“ „Wer zieht den Stahl zum Magneten hin? — Das ist unser Gott.“ „Was der Kompaß auf dem Schiffe ist, das ist Gott im Menschen . . . Nicht derjenige ist für mich ein Kenner des Schiffes, der die Kajüten und die Seile gemessen und gezählt hat, sondern der, welcher die Kraft und das Wesen des Schiffes erkannt hat; indem er den Kompaß versteht, kennt er den Weg und seine Umstände.“ „Sieh die kleine Kompaßschachtel und den kleinsten Teil des Schiffes — sein Steuer — an; das Steuer gibt die Richtung an und der Kompaß zeigt den Weg.“ „Unsere Seele kann nicht mit materiellen Dingen befriedigt werden, sie will ihre Betrübnis mit Himmlischem sättigen. Wie ein Strom zum Meer eilt, so strebt der Stahl zum Magnet, wie die Flamme in die Höhe steigt, so reißt sich unser Geist zu Gott empor.“

Der innere Mensch ist eine Perle, die in einer Muschel verborgen ist.

Der Mensch kann sich selbst erkennen und auf eine solche Weise seinen „inneren Menschen“ unter seiner Hülle erblicken. Der Mensch wird daher mit dem Narzissus verglichen, der in sich selbst (in sein wahres Selbst, in seinen „inneren Menschen“) verliebt ist.

Der innere Mensch strebt zu Gott wie ein Hirsch zur Wasserquelle: „So leidet der schnellste Hirsch; er eilt in die Berge schneller denn die Vögel; und der Durst brennt innen, getränkt [sic!] durch die Schlangen und durch allerlei Gift.“

Vielleicht darf man als ein Sinnbild des „inneren Menschen“ die Bezeichnung der „Herzenstiefe“ als „Abgrund“ betrachten. Diese Bezeichnung werden wir aber später noch eingehender untersuchen.

Alle diese Sinnbilder sind althergebracht, und es macht keine Schwierigkeit, sie überall in der Vergangenheit zu finden. Wir begegnen ihnen in der älteren mystischen Literatur, aber auch bei den Kirchenvätern und in der symbolischen und emblematischen Literatur der Neuzeit. Sehen wir uns diese Symbole daraufhin der Reihe nach an!

Der Mensch als Gefäß der göttlichen Kraft ist ein Sinnbild, das auf dem Sinnbilde Gottes als Brunnen beruht, und kommt außer in der kirchlichen Literatur z. B. bei Tauler, bei Franck, bei welchem die Menschenseelen „viele volle Fäßlein“ sind, die „an Vollheit alle gleich, ob sie wohl gegeneinander ungleich“ sind, da „eines mehr als das andere faßt“, und bei Gottfried Arnold vor.

Das Sinnbild des Menschen als „Schrein“ schließt sich, — worauf Skovoroda übrigens anspielt — an Plato an, etwa an die berühmte „Symposion“-Stelle oder aber an das Gleichnis im Theätet, wo das Wissen mit den Tauben im Taubenschlag verglichen wird. Bei Böhme ist der Mensch „Tempel und Wohnhaus“ Gottes. Bei Angelus Silesius ist er ein Schrein, der das göttliche Sein in sich birgt:

Halt deinen Leib in Ehrn, er ist ein edler Schrein,
in dem das Bildnis Gottes soll aufbehalten sein.

Ich bin der Tempel Gotts und meines Herzens Schrein
ist's Allerheiligste, wenn er ist leer und rein.

Das Herz ist Gottes Burg und seines Leidens Schrein.

Mit dem Sinnbild des Kernes und der Schale haben wir uns schon eingehend beschäftigt.

Schon bei Philo ist der Körper nur ein Gewand, das den (göttlichen) Körper verhüllt. Auch bei Makarius dem Ägypter ist der Leib nur Gewand der Seele. In der Mystik des Mittelalters bezeichnet man die Qualitäten, die Eigenschaften der Seele als „Gewand“, als „Kleid“ der Seele, — diese Eigenschaften werden also als „äußerlich“ dem Wesen der Seele gegenüber betrachtet.

Das Sinnbild des Funkens ist ebenso alt: eigentlich findet es sich schon bei Plato, und wenn man will, kann man es auch auf die pythagoräischen Seelenvorstellungen zurückführen (Seele als Sonnenstäubchen). Auch im Buche der Weisheit findet sich dieses Sinnbild: „Der Gedanke ist ein Fünklein, das sich aus unserm Herzen regt“. Dieses Symbol verwendet Hieronymus. In den Hymnen des Synesius kehrt es wieder. Und im Mittelalter beherrscht es — wie wir schon sahen — den ganzen Gedankenkreis der Lehre vom „Herzen“. So etwa bei Lomardus: „Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronimus in Cain non potuit extinguere, bonum semper vult et malum semper odit“. Dann beim hl. Bernhard. Bei Thomas ist der Begriff der „scintilla“ ebenso wichtig und fällt zum Teil mit dem Begriff der synteresis zusammen. Zentral ist dieser Begriff bei den deutschen Mystikern. Bei Eckhart ist die Seele scintilla animae divina, in welcher Gott und „Bild“

zusammenfallen. Für Tauler hat „die Seele einen Funken, einen Grund in sich“. Bei Thomas a Kempis ist die göttliche Kraft im Menschen „gleich einem geringen Funkelein, das unter der Asche verborgen liegt“. Das „Fünklein“ finden wir auch bei Franck; Weigel sagt: „die erkennen/ das es gutist/ so peiniget sie jhr eigener Hass/ denn sie sehen wol im Fünklein ihres Gemüths/ das jhr Hass böss ist. Dann das Fünklein des Liechtes der Wahrheit/ vnd der natürlichen Liebe des Guten ist nicht in jhnen erloschen/ durch welches sie erkennen/ dass sie vnrecht thun“. Wir finden es bei Arnd, bei Böhme: „Die Seele stehet im ungründlichen Willen Gottes in dem ewig-sprechenden Worte: Sie ist ein Funke vom Göttlichen Sprechen/ da sich der Ungrund/ als das ewige Eine/ in die Sciencz/ Verstand und Erkänntnüss der Unterschiedlichkeit ausspricht“; bei Arnold. Und auch bei Angelus Silesius: „Ein Fünklein liegt in dir“ — —

Das Sinnbild des Brennens, des „Verbrennens“ der „Äußerheit“ ist im Mittelalter außerordentlich verbreitet. — Und bei Angelus Silesius:

Das Herz ist Gottes Herd.

Wo Gott ein Feuer ist, so ist mein Herz der Herd,
auf welchem er das Holz der Eitelkeit verzehrt.

Gott wirkt wie das Feuer.

Das Feuer schmelzt und eint: sinkst du in'n Ursprung ein,
so muss dein Geist mit Gott in Eins geschmolzen sein.

Das Sinnbild des Spiegels, in welchem sich das göttliche Sein widerspiegelt, und das Sinnbild des Schattens des göttlichen Seins ist auch schon bei Plato zu finden . . . Bei Plutarch, Philo (Mensch — εἰκών, Abbild des Logos). Bei Plotin, Proklus kommt dies Sinnbild ebenfalls vor. Bei den Kirchenvätern ist es (schon wegen des II. Korintherbriefes) verbreitet. Bei Gregor von Nyssa kehrt die Seele „zu sich selbst wieder zurück, sieht sich selbst genau, wie sie ihrer Natur nach beschaffen ist, und schaut wie in einem Spiegel und Bilde durch ihre eigene Schönheit auf das Urbild“. In den „Areopagitica“ ist der Spiegel das Sinnbild nicht nur des menschlichen Seins, sondern auch des Seins der Engel. In der Mystik des Mittelalters kehrt das Sinnbild wieder — bei Mechtild, Hugo von St. Victor, Eckhart, Tauler, Suso; in der Neuzeit — bei Arnd („reiner Spiegel . . . menschliche Seele“), bei Böhme, Comenius, bei Angelus Silesius und noch bei Leibniz.

Die Seele ist ein Stück Eisen, angezogen vom Magneten Gott. Ein ähnliches Sinnbild gebraucht schon Plato als Symbol der dichterischen Begeisterung. Bei Clemens von Alexandrien ist ein jedes Ding ein Glied der Kette aller Dinge, die einander die „magnetische Kraft“ Gottes weitergeben. Dasselbe Bild gebraucht Tauler: „Gerade wie der Magnetstein das Eisen nach sich zieht, so zieht der liebeiche Christus alle Herzen nach sich, die je von ihm berührt wurden“. Und Suso betet zu Christus: „ziehe mich durch Lust und durch Leid von aller dieser Welt zu dir an dein Kreuz“. Auch bei Comenius

treffen wir dasselbe Sinnbild: „Die Zeiger des Kompasses, wenn sie mit einem Magnet berührt werden, wenden sich alle zu einer und derselben Seite. So auch die Herzen, die mit dem Geist der Liebe angehaucht sind, wenden sich alle zu einer und derselben Seite“. Angelus Silesius singt:

Gott, der ist ein Magnet, mein Herz, das ist der Stahl,
es kehrt sich stets nach ihm, wenn er's berührt einmal.

Mein Herz, weil es stets in Gott gezogen steht
und ihn hernieder zieht, ist Eisen und Magnet.

Die Lieb ist ein Magnet, sie zieht mich in Gott.

Das menschliche Herz ist eine im äußeren Menschen verborgene Perle schon bei Clemens, bei Makarius dem Ägypter und in der neueren Zeit etwa bei Franck, Weigel, Böhme, Comenius und noch bei J. M. Hahn und Baader.

Originell scheint der Gebrauch des Sinnbildes des Narzissus bei Skovoroda; wie es scheint, ist dieses Sinnbild nur noch bei Plotin belegt. Sonst erscheint Narzissus immer als das Sinnbild des Egoismus, der „Philautia“ (Angelus Silesius).

Das Sinnbild des Hirsches stammt aus der Schrift. Man findet es auch bei Angelus Silesius:

Der Hirsch, der läuft und sucht ein kühles Brünnelein,
damit sein Herz erquickt und ruhig möge sein.

Die Seele, die Gott liebt, die eilet zu den Bronnen,
aus dem die süsse Bach des Lebens kommt geronnen.

Auch in den Emblemensammlungen kommt dieses Symbol mehrfach vor: etwa in der interessanten Zusammenstellung, die Mme de Guyon benutzt hat. Und selbst die seltsame Vorstellung, daß ein Hirsch Schlangen verschluckt, die sich bei Skovoroda widerspiegelt, ist nicht nur in den mittelalterlichen „Physiologen“ zu finden, sondern auch in der emblematischen Literatur der Neuzeit.

Interessant ist es auch festzustellen, daß im Buche Sandaeus' „Pro theologia mystica clavis ...“ (Köln, 1640) mehrere dieser Sinnbilder anzutreffen sind. „Quemadmodum ignis non desinit agere in lignum ... donec illum totum consumendo in se convertit haud secus ignis hic amoris divini animam ... penitus absumit et in Deum consumendo transformit“ oder „Huius (der mystischen Vereinigung mit Gott) enim magnes est symbolum. Virtute et affricatione magnetis ita temperatur ferrum ut polum aspiat ... At proprietatem hanc coniunctio cum magnete in ferro causat. Quid mirum Divinitatem magis occulta vi et efficacit tangente animam cui est coniuncta proprietatem illi suam inserere.“

Ebenso sind mehrere dieser Symbole in die moderne Dichtung übergegangen. Bei Rilke begegnet uns eine Reihe der oben besprochenen Sinnbilder:

Ich bin dein (Gottes) Krug — — —
Ich — — aber will dich sammeln
in ein Gefäß, das dich erfreut.

Menschen und Dinge seien

— — die Gewänder, welche ganz allein
nicht stehen können, und sich sinkend schmiegen.

Die Zeit und das zeitliche Sein sind

— — — das glänzende Gewand,
das Gott verworfen hat . . .
Wir sind nur die Schale und das Blatt . . .
Ich will dich immer spiegeln in ganzer Gestalt . . .

15. Der Abgrund

Hier kämpft mit Gott der Teufel, und
das Feld des Kampfes sind die Menschenherzen.

Dostoevskij

Die Tiefe des Herzens wird auch als „Abgrund“ bezeichnet. Darin kommt eine Auffassung zum Ausdruck, mit der Skovoroda allen späteren Lehren vom „Unbewußten“ oder „Unterbewußten“ sehr nahekommt. Seine Lehre unterscheidet sich freilich von den späteren Lehren deutlich dadurch, daß dieser Abgrund nicht als eine *dunkle* Tiefe angesehen wird, als die Quelle des Abnormen und Bösen. Der Abgrund der Seele ist vielmehr doppelseitig: gut und böse, licht und dunkel. Man kann vielleicht von zwei Abgründen der Seele sprechen und den einen als *Unterbewußtsein* (den *dunklen* Abgrund), den anderen als *Überbewußtsein* (den *lichten* Abgrund) bezeichnen.

Das Herz ist „bodenloser Abgrund“, „seelischer Abgrund“, „bodenloser Abgrund des Gedankens“. „Der Geist des Menschen ist ein Abgrund, breiter als alle Gewässer und Himmel“, der „selige Abgrund“. „Der Herzensabgrund ist Kopf und Quelle aller Taten und der ganzen Welt.“

Die Bezeichnungen, die auf die Helle und auf die göttliche Macht der Seelentiefe hinweisen sollen, haben wir teilweise schon im Kapitel vom Herzen angeführt. Nicht selten wird aber auch vom „bösen Abgrund“ der Seele gesprochen; im Herzen liege ein „finsterer Abgrund“, der, bevor er den „göttlichen Funken“ aufgenommen hat, „die böse Tiefe“ ist. Wenn dieser Abgrund vom Teufel, vom „Schlangenhaupt“ bewohnt wird, ist er diese „böse Tiefe“. Der Teufel „beobachtet, bewacht, liebt und beherrscht die Finsternis“. Man kann dort eine „Unmenge“ von „unreinen Geistern, schwarzen Raben“, „Geistern der irdischen Bosheit, die im finsternen und grenzenlosen Abgrund unserer Seele wie in der weiten Luft[sphäre] hin- und herwandeln“, sehen. Das ist die „anfanggebärende Finsternis“, die den Menschen „unmenschlich durch die leeren Äußerlichkeiten dieses Weges [durch die Welt] umhertreibt“.

„Das Herz jedes Menschen ist ein grenzenloser Abgrund. — — — Wenn dieser Abgrund dunkel ist, — — — so ist er die Hölle, d. h. ein Gefängnis,

und ist wie mit Nachtvögeln mit finsternen Träumen angefüllt. Der Nachtadler, der Kaiser und Vater aller anderen [Vögel], ist der Satan. Die leeren Träume sind die bösen Geister, und die bösen Geister sind die bösen Gedanken, das heißt die fleischlichen Gedanken, die die Welt beherrschen — — Die irdischen Geister der Bosheit — das sind die Träume des leiblichen, viehischen und tierischen Herzens.“ „Nacht, Finsternis, Dunkelheit, Träume Gespenster, Ungeheuer, all diese höllischen Seen sind die Verbündeten deines Abgrunds. Der Wille des Fleisches, das Herz der Welt, der Geist der Hölle, der Gott des Bauches und seiner Wollust und das unreine Herz — das alles ist ein und dasselbe. Das ist der Archisatan, der unreine Herzensabgrund, der im Augenblick unzählige Legionen von Geistern und Unmengen von Gedankenträumen allen zur Qual gebiert.“ „Geist des Weltmeeres“ — ist „das fleischliche Herz, Vater der Lüge, Satan“. Der „dunkle Abgrund eines höllischen Herzens“ ist finster, bis ihn das Licht von oben „erleuchtet“; über dem dunklen Abgrund soll das (lichte) Herz „aufgehen“. Diese Erleuchtung des dunklen Seelenabgrundes ist der Sieg Gottes im Kampfe mit dem Teufel, ist die Urentscheidung, die der Finsternis den Untergang bereitet.

Die Abgründigkeit des Herzens ist seine Unersättlichkeit. Wie der finstere Herzensabgrund, so läßt sich auch der lichte mit der ganzen Welt nicht sättigen. Das erhebt den Menschen über die ganze Welt. Die Unruhe des finsternen Abgrundes und der „ungehinderte freie Flug“ des lichten Geistes sind die dynamischen Ausdrucksformen dieser Unersättlichkeit. Das Herz „brennt, raucht, dünstet, kocht, brodelte, schäumt . . .“ fortwährend. Immer in einer die Unendlichkeit intendierenden Bewegung zu sein: das ist das Wesen der menschlichen Seele.

„Jeder hat seine eigenen Gedanken und schrankenlosen Bestrebungen, die sich wie ein Blitz über unermeßliche Entfernungen zerstreuen; [diese Gedanken] sind durch keinen Raum zu fassen, durch keine Zeit zu beruhigen, sind nur Gott bekannt.“ Skovoroda unterstreicht ausdrücklich, daß auch bei denjenigen, die ihr liches Herz „verloren haben“, dieses Tendieren zur Unendlichkeit bestehen bleibt und nur eine andere Ausdrucksform annimmt, indem es sich auf die Unendlichkeit des Bösen, des Weltlichen richtet. „Auch bei ihnen (die das Herz verloren haben) vermehren sich und zerfließen die Gedanken. Was bilden sie sich nicht ein? Was umfassen sie nicht? Die ganze Welt vermag nicht, sie in sich zu fassen. Nichts genügt ihnen. Sie verzehren, verschlucken eines nach dem anderen und finden doch keine Sättigung. Ist denn nicht auch ihr Herz ein bodenloser Abgrund?“ „Sehr weit“ ist der Mensch — „er fliegt von einem Ort zum anderen, sieht alles, versteht alles . . .“

„Die Kinder der Schlange lieben die Erde, sie aber ist Ferse und Fußgestell Gottes und Schatten. Darum können sie nimmer satt werden“. „Ein Maler aus der alten Zeit hat auf einer Wand die Beeren so lebenswahr gemalt, daß Vögelchen, die von Natur ein scharfes Auge haben, trotzdem gegen die Wand flogen, da sie (die gemalten Beeren) für wirkliche Beeren

hielten. Darum schlucken solche Herzen [alles] und können nicht satt werden! Zeige mir einen solchen Staubliebhaber, der Zufriedenheit in seiner Seele hätte. Die Liebe zum Staub ist die Mutter des Hungers, und die Tochter dieses Vaters (sic!) ist der Tod. Was für Bewegungen haben denn solche Herzen? sie bewegen sich nur, um sich zu beunruhigen. Hast du in den großen Gärten die großen runden, laubenähnlichen Vogelkäfige gesehen? — — — Sie sind von Eisengittern umgeben. Viele Vögelchen — Zeisige, Stieglitze — werfen sich dort hin und her, schlagen [gegen das Gitter], finden aber keinen Ausweg. Das ist ein genaues Gleichnis für die Herzen, — — — die sich nach verschiedenen Seiten blitzschnell hin und herwerfen. Sie werfen sich hin und her und quälen sich, da sie in Mauern eingesperrt sind. Was ist so eng und schmal wie der Schein? Darum heißt er auch die Höhle. Ist es denn schwer, durch das Netz in die Freiheit des Geistes hindurchzufliegen? Aber wie kann man dorthin fliegen, was man nicht für seiend hält? — — — Wir haben uns von Kindheit an auf der Erde verirrt, haben uns mit ihr verfangen. Wer rettet uns vor ihr? Wird unser Herz wie die Vögel aus ihren Netzen herausfliegen? Ach! Es wird nicht mehr herausfliegen können, da ihr Herz zu unserm Herzen geworden ist.“ „Unser Begehren ist das nie erlöschende Feuer, das Tag und Nacht brennt. Das Holz — das ist alles, was wir begehren. Dieser Herd und dieser Abgrund sind die feurigen Kohlen, die den Rauch bis zum Himmel aufsteigen lassen und die ständig bis zum Abgrund reichende feurige Wellen ausspeien, die selbst die Weite der Meerestiefen und aller Himmel haben.“

Die ständige Bewegung ist die Seinsform des menschlichen Abgrundes. Der „unendliche Abgrund des Gedankens“ ruht nie, „wie das Feuer und der Fluß“. „Sein stetiges Streben ist das Begehren. Feuer erlöscht, ein Fluß kommt zum Stillstand, der unmaterielle und unelementare Gedanke aber — — — kann seine Bewegung nicht einen Augenblick lang zum Stehen bringen und setzt das blitzartige Streben seines Fluges durch grenzenlose Ewigkeiten, durch unendliche Millionen hindurch fort — — Er sucht seine Süße und seine Ruhe; seine Ruhe ist aber nicht im Stillstehen und im Sich-Ausstrecken, wie [die Ruhe] eines toten Leibes — — seiner lebendigen Natur ist das zuwider und fremd —; im Gegenteil: er sucht wie auf einer Wanderung seine Verwandtschaft in den toten Elementen, und da er durch gemeine Unterhaltungen seinen Durst nicht zu löschen vermag, sondern ihn nur vergrößert, hebt er sich um so reißender empor aus der sklavischen materiellen Natur zu seinem heimatlichen und anfanglosen Anfang, um in seinem Feuer und im Lichte des geheimen Sehens sich von der materiellen Erde und vom irdischen Leibe zu reinigen. Das heißt: in den Raum Gottes eintreten, von aller Vergänglichkeit sich befreien, sich ganz freies Streben und ungehinderte Bewegung ermöglichen, indem er aus den engen materiellen Grenzen in die Freiheit des Geistes hinausfliegt.“ „Die Seele ist ein mobile perpetuum, ununterbrochene Beweglichkeit.“

Diese ununterbrochene Beweglichkeit, dieses Streben und diese Unruhe

haben einen ständigen, unbeweglichen Richtungspunkt, eine beständige Tendenz: zum Ewigen, zum Göttlichen, zum Wahrhaft-Seienden hin. Wer diese Unersättlichkeit mit etwas anderem als mit der Ewigkeit stillen will, der „will mit einer Handvoll Sand den Abgrund des Ozeans verschütten und mit einem Tropfen das Feuerreich erquicken — Der Geist des Menschen ist ein Abgrund, breiter denn alle Gewässer und Himmel. Du wirst ihn mit all dem nicht sättigen können, womit diese Welt die Seele an sich fesseln kann.“ Das Objekt des Seelenstrebens ist wesensgemäß unendlich — denn die Befriedigung des auf das Endliche gerichteten Strebens erweckt nur „Sehnsucht“, „Langeweile“, „Betrübnis“. „Die ganze Kreatur sättigt nicht.“ Den Seelenabgrund sättigt nur der göttliche Abgrund.

Die „Abgründigkeit“ der Seele ist auch ein immer wiederkehrendes Thema der mystischen Literatur. Im Anschluß an das Psalterwort „abyssus abyssum invocat“ spricht Augustinus von dem „Abgrund des menschlichen Bewußtseins“, und das Wort kehrt im Mittelalter wieder. Bei Eckhart fällt der göttliche Grund mit dem „Grund“ der menschlichen Seele zusammen, man erreicht Gottes „Grund“, indem man sich in den Grund der eigenen Seele vertieft; wird die Tiefe Gottes als „Abgrund“ bezeichnet, so ist „der Abgrund des Herzens“ ebenso „grundlos“. — „Der geschaffene Abgrund“, „der verborgene Abgrund“ der menschlichen Seele — lesen wir bei Tauler. Bei ihm, wie auch bei Suso, wird das Wort sehr oft gebraucht! „Den Grund der Seele vermögen“ nach Tauler „alle Kreaturen nicht zu erfüllen oder zu ergründen; sie können ihm nicht genügen noch ihn befriedigen, niemand vermag es als nur Gott mit all seiner Unermeßlichkeit. In diesen Abgrund gehört allein der göttliche Abgrund: Abyssus abyssum invocat.“ Suso spricht von der „tiefen Abgründigkeit aller Kreaturen“, wie überhaupt der „Abgrund“ sein Lieblingswort ist. Auch bei Jakob Böhme kommt das Wort oft vor. Czepko dichtet vom „unermeßlichen Abgrund“ der Seele. Und bei Angelus Silesius:

Der Abgrund meines Geistes ruft immer mit Geschrei
den Abgrund Gottes an: sag welcher tiefer sei?

Auch die eigentümliche Weite der Seele wird oftmals geschildert: für Eckhart „ist das geringste Vermögen, das es in meiner Seele gibt, weiter als der weite Himmel“, für Arnd „kann die Seele nichts sättigen als Gott“ und für Angelus Silesius:

Wie geizig ist das Herz, wenn tausend Welten wären,
es würde sie gesamt und mehr dazu begehren.

Die Weite des Menschen ist nicht zu beschreiben.

Die Welt ist mir zu eng, der Himmel ist zu klein:
was wird doch noch ein Raum für meine Seele sein?

Die „ununterbrochene Bewegung“ als Wesen des Seelenlebens führt bis zu Plato hin, bei dem sie das Hauptthema des Unsterblichkeitsbeweises ist. Dann ging dieses Thema in die christliche Philosophie über: die „Areo-

pagitica“ sind voll von solchen Motiven. Für Antonius den Großen ist „die Seele die ewige Bewegung“. Das Wesen der Seele ist „motus per se“ für Cusanus. Und Angelus Silesius besingt die „ungehinderte Bewegung“ der seligen Seelen:

Die Kron ist die Geschwindigkeit
der höchst geschickten Glieder,
durch die ich flugs kann weit und breit
nach Wunsch seyn hin und wieder;
wo ich nur wil, da bin ich bald
im Augenblick ohn Aufenthalt.

Sie sind subtiler als die Luft
die Berge zu durchdringen,
sie gehn durch Steine, Maur und Gruft,
nichts hält, noch kann sie zwingen.
Sie können wie mit einem Ball
mit Sonn und Monde spielen;
die Erde hindrehn überall
kann sie nicht einst vervielen.

Sie sind so hurtig und geschwind,
unzählig und behende,
sie können sein eh als der Wind
in allen Ort und Ende.
Sie sind in einem Augenblick
wo sie nur hingedenken,
und können gleich so stracks zurück,
solts tausend Meiln sein lenken.

Und auch bei den Romantikern wieder (und schon bei den „Präromantikern“) und im deutschen Idealismus erklingen dieselben Motive. Die Seele als reine Aktivität, das Wunder der Unermeßlichkeit des Geistes, die uneingeschränkte Freiheit des Geistes, auch nicht zuletzt die unerschöpfliche Tiefe und der Reichtum der Phantasie und die dunklen Tiefen des Unbewußten wurden wieder mit großem Nachdruck hervorgehoben. Auch bei den ukrainischen Romantikern spielen diese Motive mit, die aber — wie gesagt — in keinem genetischen Zusammenhang mit Skovoroda stehen.

16. Mikrokosmos

Der Mensch ist ein „Mikrokosmos“. Denn in seinem doppelten Wesen spiegelt sich die ganze Welt wider. Diese wirklich „uralte“ Mikrokosmoslehre scheint Skovoroda so selbstverständlich zu sein, daß er ihrer Darstellung nur sehr wenig Platz einräumt.

„Ich weiß und glaube, daß es alles, was es in der großen Welt gibt, auch in der kleinen gibt, und daß dasselbe wie in der großen auch in der kleinen möglich ist, in Folge der Übereinstimmung beider und der Einheit des alle Erfüllung erfüllenden Geistes“ — so faßt Kovalinśkyj diese Lehre zusammen.

Skovoroda schließt sich damit wirklich einer „uralten“ Tradition an, die sehr oft im Zusammenhange mit einer mystischen Weltanschauung auftrat. Die Lehre vom „Mikrokosmos“ ist mit mannigfaltigen metaphysischen und mystischen Motiven verbunden. Bei Skovoroda treffen wir, wenn auch keinesfalls alle, so doch mindestens einige dieser wesentlichen Motive.

Sehen wir uns die Tradition der Mikrokosmoslehre etwas näher an.

Die bei Plato und Aristoteles angedeuteten Elemente der Mikrokosmoslehre werden bei Philo mehrfach und mit voller Klarheit ausgesprochen — der Mensch sei die kleine Welt, der kleine Himmel; nicht immer entschieden und nicht immer klar auch von den Kirchenvätern: wir finden den Gedanken bei Clemens, Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa. Meist wird der Gedanke aber eingeschränkt, vor allem wird meist nur die physische Natur des Menschen darunter begriffen, denn die Seele des Menschen (oder der Mensch qua Mensch) ist doch nach christlicher Lehre als Bild Gottes geschaffen. Deshalb erhielt diese Mikrokosmoslehre, die das Denken des Mittelalters auf verschiedenen Wegen beeinflusste, überhaupt nur beschränkte Bedeutung. Hier und da aber finden wir diesen Begriff (bei Eriugena, Bernhard von Chartres, Hugo de St. Victor, Alanus ab insulis, Hildegard von Bingen) und sogar bei Bonaventura: „Votandum igitur quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat in animam nostram quae dicitur minor mundus“, „homo, qui dicitur minor mundus habet, quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius“. Und bei Eckhart ist „die Seele das All“. Eine anonyme Schrift aus dem Kreise Eckharts faßt den Gedanken des Mikrokosmos so zusammen: „Alles, was erschaffen ist, es sei geistig oder leiblich, ist im Menschen vereint, so daß er Gleiches mit allen Kreaturen hat. Er hat das Sein mit den Sternen und das Wachsen mit den Bäumen gemeinsam und die äußeren fünf Sinne mit den Tieren und ist auch den Engeln gleich in seiner geistigen Natur. Was alle Kreaturen in sich haben, das ist im Menschen ausgebildet — — —“. Jedenfalls gelangt die Mikrokosmoslehre erst in der Renaissance-Zeit zur Blüte zugleich mit der Entfaltung der Lehren von den „Entsprechungen“ zwischen allen Teilen des Weltalls und der auf ihnen fußenden Astrologie und Magie . . . Sie findet sich bei beinahe allen typischen Vertretern der Renaissance — von Marsilio Ficino und Agrippa von Nettesheim bis zu Bruno, Fludd und Paracelsus! „Im Menschen sind Sonne und Mond und alle Planeten und alle Sterne und das ganze Chaos“ (Paracelsus).

Aus der Philosophie der Renaissance stammt die Mikrokosmos-Lehre der deutschen Mystiker der Neuzeit. Für Weigel gilt: „Wie nun ein Sohn seinem Vater gleich ist/ also auch der Mensch der großen Welt/ mit aller Natur/ Art vnd Eygenschaft/ als die große Welt ist zweyfach/ sichtbar/ vnnd greiflich/vnsichtbar vnd vngreiflich/ Also ist auch der Mensch zweyfach/ sichtbar/ greiflich/ vnnd vnsichtbar/ vngreiflich/ Die große Welt hat alle Geschöpf in jhm/ der Mensch hat auch alle Geschöpf in jhm/ Darumb

heisset er auch Microcosmus, Griechisch/ Paruus mundus, auff Lateinisch/ Die kleine Welt/ auff Deutsch“. „Dann alles was in der großen Welt ist/ das ist auch alles in mir Geistlich“. Ebenso sagt auch Böhme vom Menschen: „Es ist Himmel/ Erde/ Steine und Elemente alles im Menschen/ darzu die Drey-Zahl der Gottheit/ und kan nichts genant werden/ das nicht im Menschen wäre. Es sind alle Creaturen im Menschen . . .“ Manchmal nennt Böhme, so wie es früher die Kirchenväter taten, den Menschen „Mikrotheos“. Die Mikrokosmoslehre finden wir auch bei Comenius. Ja, man trifft sie überall dort, wo man die Lehre von den „drei Büchern“ findet. Bei Angelus Silesius gibt es mindestens Anspielungen auf die Mikrokosmoslehre:

Der Mensch ist alle Ding . . .

Du in Dir haltest Gott und alle Ding umfassen.

Mensch, alles, was Du willst, ist schon zuvor in Dir.

Zur Mikrokosmoslehre bekennen sich auch Oetinger und Hahn. Skovoroda spricht nun die Mikrokosmoslehre in einer allgemeinen Form aus, hebt aber gelegentlich auch verschiedene Einzelmotive dieser Lehre besonders hervor.

Die Strukturübereinstimmung zwischen der großen und der kleinen Welt ist für Skovoroda nur ein Einzelfall der allgemeinen Übereinstimmung zwischen den verschiedenen Seinssphären: nicht nur der Mensch ist eine „kleine Welt“, sondern — wie wir vorhin schon gesagt haben — auch die Bibel. Eine weitgehende Übereinstimmung besteht zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen. Die Christologie läßt sich auf die Weltlehre übertragen. Ebenso zeigt auch die Anthropologie eine vielseitige Übereinstimmung mit der Kosmologie. Die Lehre vom Mikrokosmos ist nur ein Ausschnitt aus dieser allgemeinen Weltauffassung Skovorodas. Diese Weltauffassung ist übrigens die wichtigste Voraussetzung des „Symbolismus“, der vielleicht als der Grundzug der Philosophie Skovorodas zu gelten hat.

„Der Mensch ist eine kleine Welt.“ „Der Mensch ist ein kleines Weltchen.“ „Es gibt drei Welten — — — Die erste ist die allgemeine oder bewohnbare Welt, wo alles Geborene haust — — — Die beiden anderen sind kleine und Teil-Welten. Die erste ist ein Mikrokosmos, d. h. Weltchen, Weltlein oder der Mensch“, die zweite ist die Bibel. Im Gegensatz zu den Spekulationen der Renaissance-Zeit und des 17. Jahrhunderts, wo man im Menschen alle Elemente, alle den einzelnen Teilen der großen Welt analoge Strukturen aufgefunden zu haben glaubte, wird der Vergleich nicht eingehender ausgeführt. Nur zuweilen finden wir Einzelbemerkungen etwa folgender Art: der Herzensgrund sei „die Luft, die die Planeten trägt“ — ein offensichtlicher Anklang an die astrologische Mikrokosmoslehre. Im Gegensatz zu der naturphilosophischen Art der Renaissance und des Barock ist die Mikrokosmoslehre Skovorodas ausgesprochen ethisch-religiös gefärbt. Metaphysisch wird der Mikrokosmosgedanke bei ihm eigentlich gar nicht gewertet. Er ist vielmehr der Übergang von der „Metaphysik“ zur Ethik und „Erkenntnistheorie“.

Der Mensch ist der zentrale Punkt der Welt. „Zentral“ ist der Mensch in einem besonderen Sinne. Alles „erfüllt sich“ im Menschen. „Was es auch sein mag: Sache, Tat und Wort — alles das ist Leere, wenn es nicht seine Verwirklichung im Menschen selbst findet. Ist denn nicht jeder Atem und die ganze Kreatur in dem Bilde der heiligen Bibel dargestellt? Der Himmel, die Erde, das Meer und alles, was sie füllt. Aber dieses vielgestaltige Fleisch, diese ganze unermessliche Unzähligkeit und aller Schein fließen im Menschen zusammen, werden im Menschen verzehrt und verbergen sich in ihrem Samen wie der größte Baum, der mit der Zeit alt, gebrechlich wird und im Samen wie im kleinsten Punkte samt seinen Ästen, seinem Laub und seinen Früchten verschwindet. Alles, was dort (in der Bibel, die doch eine „kleine Welt“ sui generis ist, die symbolische Welt) genannt wird, muß unbedingt bis zum letzten Strich, bis zum kleinsten Punkt im Menschen selbst zur Erfüllung kommen.“ In der Bibel ist die ganze Welt „genannt“, d. h. im Wort symbolisch gegeben, im Menschen aber kommt diese ganze Welt nochmals zur Abbildung: „Der Mensch ist Zentrum und Ende aller Zeremonien, aller Knoten, aller geheimen Bildersiegel, aller Länder und aller Zeiten.“

Nur eine Folgerung aus dieser Lehre wiederholt Skovoroda immer und immer wieder von neuem: „Erkenne dich selbst!“, „höre dir selbst zu!“, „gehe in dich selbst hinein!“, „kehre zu dir selbst zurück!“ ... Denn die Selbsterkenntnis ist ja notwendigerweise Gotteserkenntnis, aber zugleich auch Erkenntnis der Bibel und Erkenntnis der „bewohnbaren Welt“. — Das ist das Hauptthema des ersten Dialogs Skovorodas, seines „Narzissus“. Diesem Dialog liegt ein Bild aus der „uralten ägyptischen Theologie“ zugrunde. „Die alten Ägypter, Hebräer und Hellenen haben dieses Wort geehrt.“ Skovoroda stellt aus der Bibel eine „Symphonie“ zusammen über die Worte „höre dir selbst zu“. „In der göttlichen Finsternis der Mosaischen Schriften befindet sich fast zwanzig Mal [der Ausdruck] ‚höre dir selbst zu‘ und der Schlüssel zu allen [diesen Stellen] ist — ‚erkenne dich selbst‘.“ Aber auch in den Evangelien kehrt dieser Spruch wieder — „gehe wieder heim“.

„Wenn wir Himmel, Erde und Meer messen wollen, müssen wir erst uns selbst — — — mit unserm eigenen Maß gemessen haben. Wenn wir aber unser in uns selbst liegendes Maß nicht finden, womit können wir dann messen?“ „Du sollst nur eines erstreben —, ‚erkenne dich selbst‘. Wie kannst du ein Platz für Gott werden, wenn du seine unvergängliche Stimme nicht hörst? Wie kannst du sie hören, wenn du Gott nicht erkannt hast? Wie kannst du ihn erkennen, wenn du ihn nicht gefunden hast? Wie kannst du ihn finden, wenn du dich selbst nicht erkannt hast?“ „Du wirst niemals einen vom Geschlechte Gottes erkennen, wenn du nicht vorher dich selbst erkannt hast.“ „Das allein notwendige Wort ist: erkenne dich selbst.“ „Es gibt nichts Nützlicheres und Erhabneres, als sich selbst zu erkennen.“

Gotteserkenntnis ist unmöglich, wenn man „sich selbst nicht erkannt hat — — — Man sucht sie aber außerhalb seiner selbst!“ „Sich selbst erkennen“

wird zu einem religiösen Gebot — — „Wenn du dich selbst erkennen würdest, so würdest du Gottes und Gott würde dein sein“ — und wie wir noch sehen werden, bezeichnet dieser Ausdruck nichts anderes als die mystische Einung mit Gott. Das sagt aber anderswo Skovoroda selbst: Wenn ein Mensch „sich selbst erkennt“, wenn er „in sein Inneres eindringt“ . . . , so wird er „bis zum Sehen Gottes gelangen“. „Erkenne zuerst dich selbst. Wandere nicht zwischen den Planeten und zwischen den Sternen. Kehre heim. Dort ist der Vater.“ „Glücklich sein, — das heißt sich selbst finden. — — — Alles habt ihr und alles kennt ihr, nur euch selbst finden könnt und wollt ihr nicht.“ Doch damit kommen wir bereits zur Ethik Skovorodas.

Skovoroda ist keinesfalls das letzte Glied in der Geschichte der Mikrokosmoslehre: sie tritt im 19. Jahrhundert wieder auf und wird vielleicht gerade in unserer Gegenwart wieder aktuell.

Zunächst tritt die Mikrokosmoslehre bei den Romantikern auf: bei Novalis, bei Baader. Der Mensch sei „Auszug, Extrakt der Welt um ihn, Mikrokosmos“, „Zentrum, Extrakt, Ideal, Brennpunkt des ganzen sinnlichen Universums“, „die Welt außer ihm als *disjecti membra poetae* vereine sich in ihm als Mikrokosmos in schönstem Einklang“. Selbst bei den Dichtern der Romantik klingen gelegentlich die Motive der Mikrokosmos-Lehre an:

Und nun klingen all die hellen
Sternensphären meiner Seele,
deren Takt ein Gott mir zähle.
Alle Sonnen meines Herzens,
die Planeten meiner Lust,
die Kometen meines Schmerzens
klingen hoch in meiner Brust.

Bei den Romantikern erklingen dabei aber gleichzeitig schon neue Motive: diejenigen der Transzendentalphilosophie und vor allem die Lehre von der Einbildungskraft, die ja auch im deutschen Idealismus eine zentrale Stelle einnimmt. Eigentümlicherweise klingen aber diese Motive an die Mikrokosmoslehre in einer neuen „Transposition“ an, ja man kann sagen, die Mikrokosmos-Lehre wird in der Romantik und vor allem im deutschen Idealismus auf eine neue höhere Ebene gehoben. So lebt diese uralte Lehre in der neuen Gestalt weiter bis in unsere Gegenwart hinein (Husserls „Ich-All“!).

Mit ihr ist auch der Gedanke verbunden, die Erkenntnis der Welt sei nur Selbsterkenntnis: ist doch „Erkenne dich selbst!“ — der Lieblingsauspruch Skovorodas. Skovoroda selbst führt diese These auf Sokrates und auf die „uralte heidnische Theologie“ zurück. Es ist für uns von Interesse, daß diese These in einer der Skovorodinischen verwandten Form ebenfalls von Philo, von den Kirchenvätern und von den deutschen Mystikern vertreten wird. „Sich selbst erkennen“ — dieses Gebot liest Philo aus der Bibel heraus. Basilius schreibt Homilien über den biblischen Ausspruch „Höre dir selbst zu!“ Freilich liegt dabei auch der Gedanke (der auch bei Skovoroda eine Rolle spielt) zugrunde, daß Selbsterkenntnis moralisch besser und „nützlicher“

sei als Erkenntnis der „äußeren“ materiellen Welt. Für Bernhard ist „Erkenne dich selbst!“ der Anfang der Erkenntnis Gottes. Und nach Bonaventura liest der Mensch in sich selbst ein „*liber scriptus intus*“.

Dieser Gedanke taucht bei den deutschen Mystikern von neuem auf und wird auch wieder an die Mikrokosmos-Lehre angeknüpft. So bei Eckhart: „Lieber Mensch, lerne dich selber erkennen, das ist dir besser, als ob du aller Kreaturen Kräfte erkennest!“ „Niemand vermag Gott zu erkennen, der sich nicht vorerst selbst erkennt.“ Dasselbe sagt Tauler, wenn er ausruft: „Kehrt euch zu euch selbst . . .“, „Kehre dich in dich selbst“. „Richte deinen Blick auf dich selbst“ — rät die „*Imitatio Christi*“. Und der Verfasser der „*Deutschen Theologie*“ schreibt: „Mensch, erkenne dich selbst!“ — „so du dich selber recht erkennest so bist du vor Gott besser und löblicher, denn daß du *dich* nicht erkennst, und könntest den Lauf der Himmel und aller Planeten und Sterne“. Die Verbindung mit der Naturphilosophie der Renaissance, eine Verbindung, die den Mikrokosmosbegriff zu einem ihrer Zentralbegriffe machte, brachte auch die Wiederbelebung der Selbsterkenntnisidee in einem neuen Gewande mit sich. Denken wir nur daran, welche Rolle das „Erkenne dich selbst“ bei Paracelsus spielte! Von den Mystikern der Neuzeit macht Valentin Weigel die Selbsterkenntnis geradezu zu einem Leitmotiv seiner Schriften und betitelt auch eins seiner Werke „*ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ*. Nosce te ipsum. Erkenne dich selbst. Zeiget vnd weiset dahin, dass der Mensch sey ein Microcosmus, dass grösste Werck Gottes . . . Er sey die kleine Welt, vnd tregt allein in jhme, was da funden wird, in Himmel vnd Erden, vnd auch darüber“. „Dann cognitio, ist in cognoscente, vnnd nicht in cognito: Iudicium stehet in iudicante, vnnd nicht in iudicato.“ „Dass alle Bücher geschrieben werden zum Bewehr/ Kundschaft/ Zeugnuß dess Geistes/ oder zur Lehr/ Erweckung/ Erinnerung/ Ermunterung dess inneren Grundes im Menschen/ vnd zum Memorial.“ „Nichts neues kan ich dich lehren, sondern nur dasjenige das in dir ist, dass du in dir tregst, aber noch nicht gewusst hast, welches dich verwundern must.“ „Alle Erkenntnis Göttlicher ding, nit auss den Büchern genommen werde, sondern aus dem Menschen selbst herfließe.“ „Diss Buch oder Wort liegt verborgen im Hertzen.“ Böhme verfeinert die Fragestellung: „Es kan ein Mensch von Mutterleibe an/ im gantzen Lauff seine Zeit in dieser Welt nichts fürnehmer das ihme nützlicher un nötiger sey/ als dieses/ das er sich selbst recht lerne erkennen.“ „In sich selber kan man alles finden und sehen/ was in viel tausend Büchern kaum ist entworfen worden.“ „Was suchen wir denn lange? Lasset uns nur uns selber suchen und kennen: Wenn wir uns finden/ so finden wir alles/ wir dürfen nirgend hinlauffen GOTT zu suchen.“ Dasselbe sagt A. von Franckenberg. „Erkenne dich selbst“ — lesen wir auch bei Daniel Czepko.

Wenn du an Gott gedenkst, so hörst du ihn in dir.
Wer in sich selber sitzt, der höret Gottes Wort,

schreibt Angelus Silesius . . .

Und während die Transzendentalphilosophie den Menschen wieder zur Selbsterkenntnis aufruft, kehren Vertreter der deutschen Romantik, wie Schleiermacher („Im Innern bildet sich das Universum ab, und nur durch das Innere wird erst das Äußere verständlich“) oder Baader, auch zu den Formeln und dem Wort- und Spruchszat der deutschen Mystiker zurück: „γνώθι σεαυτόν“, „nosce te ipsum, nec te quaesieris extra“. In uns liegt „das große Arcanum, der von tausend Narren täglich gesuchte Stein der Weisen, überall, wo wir sind, Gold der Erkenntnis und Güte zu finden, alles, was uns vorkommt, in dasselbe umzuwandeln, der große Zauberschlüssel, der uns alle Abgründe, in und außer uns aufschließt, das mächtige Siegel, das die fürchterlichsten Gespenster, die uns immer nachjagen, Unwissenheit und Gewissensunruh, auf immer von uns bannt und den Feentempel der Wahrheit und des inneren Friedens in uns zaubert! Das einzige Kriterium der Wahrheit ist innigstes Bewußtsein dessen, was wir fühlen.“ „Der Samen aller Erkenntnis, alles Guten und Bösen liegt in mir, alles äußere kann diesen nur entwickeln; Hebammendienste und weiter nichts leisten alle Bücher.“ Wie Skovoroda, spielt Baader mit den letzten Worten auf Sokrates an.

17. Erkenntnis

Zu den auf den ersten Blick wunderlichen — ja beinahe grillenhaften — Seiten der Werke Skovorodas gehören seine „erkenntnistheoretischen“ Äußerungen. Das symbolische Gewand, in das sie gehüllt sind, läßt uns nur mit Mühe zum richtigen Sinn dieser recht zahlreichen Stellen durchdringen. Und doch ist die „Erkenntnislehre“ Skovorodas durchaus traditionell: platonisch-mystisch und aufs engste mit einem seiner Grundgedanken — mit seinem „Symbolismus“ — verbunden. „Indem — — — du das Buch dieser sichtbaren und bösen Welt liest, hebe deine Herzensaugen in jeder Sache empor zum Haupt der Sache, zu ihrem Herzen, zu ihrer Quelle, dann wirst du, den Anfang und den Samen erkennend, ein rechtmäßiger Richter jeder Sache sein, da du das Haupt der Sache und ihr Wesen siehst. Die Wahrheit aber wird dich von allem Unglück erlösen.“

Der Gedankengang Skovorodas beruht auf der These, daß der Sinn alles Seins — in der Bibel, im Menschen, aber auch in der „großen Welt“ unter einer symbolischen Form verborgen ist. Die symbolische Kruste muß beseitigt werden, dann erst gelangen wir zum Sinn des Seins. Der Sinn aber, wie wir eben gesehen haben, liegt „in uns“ verborgen. Deshalb ist die „Erkenntnislehre“ Skovorodas doppelseitig: einerseits ist sie auf die Negation des Sinnlichen gerichtet, andererseits fordert sie eine Vertiefung des Menschen in sich selbst, ein Niedersteigen in den Abgrund der eigenen Seele, damit man dort das — wie unter einem Schleier — verborgene, verdeckte Sein erblicke.

Der erste — der negative — Erkenntnisakt wird in Anlehnung an Philo

als „Kauen“ versinnbildlicht. Dieses Sinnbild hat augenscheinlich die bisherigen Skovoroda-Forscher vollkommen irreführt, so daß sie diesen ganzen Fragenkomplex (wahrscheinlich als „sinnlos“ oder noch schlimmer!) einfach verschwiegen und gar nicht versucht haben, dieses „sinnlose“ Symbol „zu erkauen“!

„Kau“, „zerkaue“, „zerkaut“, „zerbeißet, zerstampft, zerschlägt dieses Idol, zerreißt den Löwen-Teufel und findet im Innern die verborgene Nahrung und die süße Wabe der Ewigkeit, der unbekannten und geheimen Wahrheit Gottes“, „zerkaut gut“, „mahlet die Nahrung mit den Zähnen“ — wiederholt Skovoroda immer wieder von neuem! Man soll „die rechte Wahrheit“ „suchen und kauen“. Man soll „die Schale oder Kruste mit dem Erraten (Einsicht) durchdringen“. Das Symbol ist nämlich ein „geheimes Zeichen“, welches nur „das Geheime bezeichnet und unsere Vernunft zum Erraten bringt“, „den Gedanken zum Zentrum führt“. — Dazu, um dieses Zentrum zu bezeichnen, sind die Symbole überhaupt da. Und symbolisch ist für Skovoroda alles und jedes Sein!

Statt „Zerkauen“ wird das Erkennen auch als „Scheidung“ bezeichnet, als „Scheidung“ nämlich der in jedem Sein vereinigten „zwei Naturen“. „Zerteile!“ — „Zerteilen, zerhacken oder urteilen — das ist dasselbe.“ Man soll eben in allem Sein „zweierlei“ sehen, „zwei Naturen“ finden können — „die äußere und die innere“. Denn die Erkenntnis entsteht erst aus dieser „Scheidung zwischen dem Licht und der Finsternis“, — der symbolischen Konkretheit und dem in ihr verschlossenen Gehalt. „Scheide zwischen dem Guten und dem Bösen, zwischen dem Hochwertigen und dem Guten und dem Gemeinen und Bösen.“ Wieder in Anlehnung an Philo wird als Symbol für diese Scheidung der gespaltene Huf gebraucht. „Der gespaltene Huf . . . folgt der Wahrheit Gottes nach.“ Wie in der Bibel wird „das Herz“, „die Herzenswurzel“, das innere Streben durch den Fuß versinnbildlicht. — Zuweilen tritt zum Symbol der „Scheidung“ noch das Bild der „Knoten-Auflösung“, des Erratens hinzu.

Wie bei Philo werden die Wiederkäuer zum Sinnbild der wahren Erkenntnis, das darauf hinweist, daß der Mensch „sein Inneres durchdringen soll“. „Das erste Kauen besteht darin, daß man die geschichtliche, zeremonielle, — — — kurz gesagt fleischliche Kruste oder Schale zerkaut — — — Dann soll man zum zweiten Mal kauen, um den in der unnützen Nußschale verborgenen Geschmack — ähnlich wie einen Kern, der in der Schale geheim verborgen liegt — zu suchen —“, damit man „den Kern der Auferstehung, den Samen des Wortes und der Weisheit Gottes, die im Schmutz des Fleisches und des Blutes vergraben liegt“, finde. — — — „Das ist die Nahrung für die Vollkommenen, die Judas Zähne haben.“ Denn „welchen Nutzen hat man davon, zu kauen, ohne Geschmack zu empfinden?“ Wenn man zum Essen „ohne Geschmack und ohne Zähne kommt, so kaut man nur die einfache und bittere Schale“.

Man soll auch die „Reste“ zerkauen und nicht liegen lassen — „nicht mit

den Füßen zertreten“. Gerade in der Bibelinterpretation hält Skovoroda jedes Wort für sehr wichtig. „Was ist ein nur einmaliges Kauen?“ Nichts anderes als „nur das Fleisch in uns sehen“. Das zweite Kauen bedeutet aber „sich selbst zerkauen“, d. h. bis zur Wesenserkenntnis des „Nichtfleischlichen“ in uns durchdringen. Durch die unendliche Fülle der symbolischen Bedeutungen ist uns eine „unendliche“ Aufgabe gestellt. An einer Legende versinnbildlicht Skovoroda diesen Gedanken. Es ist die Parabel von dem wunderbaren Vogel, der sich nie fangen läßt.

„Wenig essen, viel kauen.“ Denn im Innern der menschlichen Seele ist das Weltall verborgen, denn der Mensch ist ein Mikrokosmos. Das „Vielkauen“ kann dazu führen, daß „aus dem kleinen Funken ein Feuer wächst, welches das ganze Weltall umfängt“. Das Erkennen darf nicht in die Weite, sondern muß in die Tiefe gehen. „Iß eine Speise mit Geschmack und du wirst genug haben.“ „Zerkaue nur eine ehrbare Ehre und sie eröffnet dir den Eingang und den Ausgang von vielen Räumen des göttlichen Labyrinthes.“ „Wenn einer auch nur einen Knoten löst, so glänzt in ihm das Auge Israels.“ „Nimm nur . . . eine Nuß . . . zerbeiße und zerkaue sie. Damit hast du die ganze Bibel zerkaut. Alle Nüsse, die der Schale nach verschieden sind, sind dem Kern nach aber — ich sage nicht ähnlich, sondern — dasselbe. Die Teile eines zerbrochenen Spiegels stellen alle ein und dasselbe Gesicht dar.“

Die Scheidung, die Teilung ist die Grundlage dieser symbolischen Erkenntnis. Mit der Symbolik eng verbunden ist die Antithetik. „Verstehe das ‚Hier‘, so wirst du auch das ‚Dort‘ verstehen. Erkenne das ‚Tief‘, so wirst du auch das ‚Hoch‘ erkennen. Sieh dir die Nacht an, darin wird dir von selbst der Morgen aufgehen. — — Wer kann das trockene Land der alten Erde erkennen, wenn er das flüssige, der Erde entgegengesetzte Element nicht kennt? Ein und derselbe Blick sieht das Schwarze und das Weiße. Das Feste und das Unstete wird von ein und demselben Strahl der Vernunft erkannt.“ — „Darum wird uns die Finsternis eingeflößt, auf daß sich das Licht uns eröffne. Wer verstanden hat, was das Krumme ist, der hat längst das Gerade gezeigt. — — Ein Blick, der das Schwarze erkennt, erkennt auch zugleich das Weiße.“

Das „zweite Kauen“ ist zugleich auch die Selbstbesinnung des Menschen. Auf Platos ἀνάμνησις wird angespielt. „Ich kann etwas zerkauen: das, was in mein Gedächtnis eingedrungen ist.“ Erkennen, d. h. „sich erinnern“. „Unser Lehrer (Christus) sagt nicht: ‚betastet‘, sondern ‚erinnert euch‘ — — das Fleisch betastet man, und der Geist wird erinnert. Der Staub wird betastet, und das Ewige wird geglaubt. Die Hand betastet einen Stein, und unser Herz riecht in dem ewigen Gedächtnis den Weihrauch des Unvergänglichen — —.“

Skovoroda unterscheidet verschiedene Formen des Gedächtnisses — unter anderem das „wahre“ Gedächtnis. — „Diese Welt sieht sich in meinen Augen wie in zwei Spiegeln an — — Was du siehst, daran erinnerst du dich auch.“ Aber wer sich erinnert an das, was er „gestern gesehen hat“, der hat noch

kein Gedächtnis. „Das allein wird erinnert, was unsichtbar ist.“ „Das ist das wahre Gedächtnis: in unserm Gedächtnisspiegel das Heiligtum anzuerkennen, zu umfassen und zu empfangen, welches verborgen, das heißt, von jeder Vergänglichkeit fern ist und stärker glänzt denn die Sonne, das heißt allem alles lebendig macht.“ „Siehst du den Rauch? Erinnere dich ans Feuer! Siehst du diese Welt? Erinnere dich an die Ewigkeit.“ Solcher Art ist das „reine“, das „ewige“ Gedächtnis.

Die mystische Symbolik des „inneren“, „geistigen“ Auges und Ohres, des „Auges“ und „Ohres der Seele“, paßt ganz hierher. Bei Skovoroda finden wir diese Ausdrücke auch überall. — „Reißen wir — unsere Augen, die an die fleischliche Finsternis gewöhnt sind, auf und stellen wir sie darauf ein, auf den wahren Menschen zu sehen, indem wir sie allmählich emporheben.“ „Das nächtliche Auge“, „das blinde Auge“, „das alte Auge“ taugt nichts. „Das leere Auge sieht in allem nur die Leere.“ Man soll aber „das wahre Auge“ haben, das „die Schale beiseite läßt und in ihr die Neuheit sieht“. Das ist „das Auge des Herzens“, oder „des Glaubens“. Das fleischliche Auge sieht nur, was „prangt“, darum soll man „das Auge der Vernunft“ gebrauchen, damit man das ersieht, was „von allem fleischlichen Schmutz gereinigt, vor allen unseren Sinnen verborgen, von jedem Lärm, Krach und jeder Veränderung befreit ist“. Denn das Gotteswort „donnert nur geheim“, es klingt eine „geheime Stimme Gottes“, man muß aber, um sie zu vernehmen, das „geheime Ohr des Verständnisses“ haben.

Erkenntnis ist aber nur in Gott möglich — eine Lehre, die an Malebranche erinnert. „Man sieht das Licht nur dann, wenn man das Licht im Auge hat. Durch die Mauer geht man hindurch, wenn Gott der Führer ist. Wenn aber die Kraft das Auge verlassen hat und nicht mehr in seinem Stoffe wohnt, dann kann das Auge gar nicht zwischen dem Licht und der Finsternis unterscheiden.“ „Das Licht erschließt uns, was in der Finsternis nur [undeutlich] prangte. So beleuchtet nur Gott allein uns die ganze Wahrheit. — — — Der irdische Mensch denkt von sich, daß er [das] verstehe — — — Es scheint uns aber nur so, daß wir verstehen — — —.“ „Die Zeit“ aber, „das Leben und alles andere ist in Gott enthalten — — — Der Anfang der Weisheit ist, Gott zu verstehen. Wenn jemand Gott nicht kennt, gleicht er einem Gefangenen im Gefängnis. Was kann der in der Finsternis verstehen? Der Haupt- und Anfangspunkt der Wahrheit ist das Wissen von Gott.“

Die Erkenntnis hat auch noch eine sehr wichtige ethische Funktion. „Suche, klopfe an die Türen, kehre das Haus gut aus, grabe darin. Sieh alles an. Durchschaue alle Winkel. Betaste alles Geheime, Versteckte. Lausche. Das ist die wichtigste, allerbeste und süßeste Neugier. Das ist die höchste und neueste Wissenschaft.“ „Nur in der Wahrheit allein lebt die wahre Süßigkeit und sie allein macht unser den Leib beherrschendes Herz lebendig. — — — Das Leben — — — lebt dann, wenn unser Gedanke, die Wahrheit liebend, ihre Pfade verfolgt und das Auge [der Wahrheit] sehend dieses nie untergehende Licht feiert und sich freut.“

„Suchen und sich wundern ist dasselbe. Diese Bewegung erfreut und belebt die Seele, wie das über die Steine fließende Wasser.“ Die Liebe ist das Pathos des Erkennens.

Wissen ist aber keinesfalls Vielwisserei. „Ein Gelehrter frißt viel. Ein Weiser ißt wenig, aber mit Geschmack. Gelehrsamkeit ist Gefräßigkeit.“ Denn „bei der vollen Eröffnung von allem verschwindet die Bewunderung. Dann verringert sich der Appetit und es kommt die Sättigung, dann die Langeweile und die Wehmut.“ Damit ist aber gesagt, daß nur eine Art der Erkenntnis nicht zu Langeweile und „Sättigung“ führt — die Erkenntnis des Unendlichen. „Wir sind in allen uns fremden Umständen zu neugierig, zu sorgfältig und zu scharfsichtig: wir haben das Meer, die Erde, die Luft und den Himmel gemessen und das Innere der Erde um der Metalle willen beunruhigt, die Oberfläche der Planeten aufgeteilt, auf dem Monde Berge, Flüsse und Städte entdeckt, eine unzählige Menge überflüssiger Welten entdeckt, wir bauen die unverständlichsten Maschinen, verschütten die Abgründe, leiten das Wasser in den Flüssen hin und wieder zurück, — tägliche neue Versuche und wunderbare Entdeckungen! Ein Unglück aber ist es, daß uns dabei etwas Großes fehlt. — — Alle diese Wissenschaften können unsern Gedanken nicht sättigen. Der Seelenabgrund — — — wird durch sie nicht ausgefüllt. Wir haben unzählige Mengen [uns] umkreisender (wie die Uhren auf den englischen Kirchtürmen) Planetensysteme und Planeten mit Bergen, Meeren und Städten verschlungen und trotzdem ist unser Hunger nicht gesättigt worden, sondern wächst weiter. Mathematik, Medizin, Physik, Mechanik, Musik mit ihren tobenden Schwestern. Je reichlicher wir von ihnen essen, desto mehr brennt unser Herz vor Hunger und Durst.“ Weil sie alle nur „Dienstmädchen der Herrin, der Schwanz und nicht das Haupt sind“ und weil wir also „die Kaiserin wegen ihrer dienenden Geister und Wissenschaften, die aus der Erde sind und in die Erde zurückkehren werden“, vernachlässigt haben. „Weißt du, wieviel Vulkane es auf der Erde gibt? Die Wahrheit [in Bezug auf diese Frage] wird dich bereichern und in die Reihe der ehrwürdigen Männer stellen, . . . sie wird aber dein Herz nicht selig machen. — — Deine Wahrheit ist auf der Erdenkugel, die apostolische Wahrheit aber ist in uns. Wie geschrieben steht, das Reich Gottes ist in euch. Eins ist es, die Quellen des Nils und den Plan des Labyrinthes zu kennen, ein anderes, das Wesen des Glücks zu verstehen. Du erreichst nicht gleich das Reich des Friedens, wenn du erfährst, wer Athen gegründet hat. Und das Herz, welches nicht weiß, wo der große Ozean und wo das Mittelmeer ist, ist nicht eine sinnlose und unaufgeklärte Kreatur, aber die Seele, die Gott nicht fühlt, ist ein gefühlloser Balg. Das Meer ist weit von uns, Gott aber ist in uns, in unserm Herzen.“

Skovorodas Erkenntnislehre ist im großen und ganzen philonisch: die platonische Erkenntnislehre Skovorodas bedient sich durchweg der biblischen Symbolik, worin eben auch die Eigenart von Philos Platonismus besteht.

Bekanntlich hat Philo die Mosaischen Speisevorschriften als die biblische Erkenntnislehre verstanden. Das Wiederkauen ist bei Philo Symbol der Erkenntnis, der im platonischen Sinne aufgefaßten Erkenntnis — der Scheidung des inneren Sinnes von der Schale der Sinnlichkeit. Die Wiederkäuer — unter anderen das Kamel — sind deshalb für Philo Sinnbild der Weisheit. Nach der biblischen Speisevorschrift kommt aber zum Wiederkauen noch ein zweites Merkmal hinzu — der gespaltene Huf, der nach Philos Interpretation die Fähigkeit darstellt, Gut und Schlecht, Recht und Unrecht zu unterscheiden. Beide Sinnbilder sind zu den Kirchenvätern gelangt, so in den Barnabasbrief, zu Justinus dem Märtyrer, und von da aus in die exegetische Tradition eingegangen. Auch in späteren Zeiten ist dieser Gedanke nicht ganz verlorengegangen, einmal treffen wir ihn auch bei Sebastian Franck: „Moses befiehlt den Juden aus Gottes Mund, daß sie alle Tiere, welche die Klauen nicht spalten und mit einem Eindruck nicht wiederkauen, als unrein ansehen. Das soll man allegorisch verstehen, daß alle Dinge gespalten sind und zwei Ansehen haben, eins nach dem Menschen, das andere nach Gott — — — Darum spreche ich: Jedes Ding hat zwei Ansehen; eins nach Gott, das andere nach dem Menschen, von diesen wird durchaus in allen Dingen das Widerspiel geurteilt und gebilligt. Was da Ja ist, ist hier Nein und umgekehrt. Es gehört ein Eindruck und eine gespaltene Klaue zu allen Dingen, sonst ist alles unrein.“ Eine Stelle, die an dieses eigentümliche Sinnbild anklingt, finden wir auch noch bei Baader: „Bilder tun der Seele wohl! Sie sind ihre eigentliche Speise. Aufnehmen derselben, wiederkauen gewährt Lust und ohne diese Speise kann Gesundheit der Seele nicht bestehen. Wo solche Bilderspeise stattfindet, da ist jugendliche Vollsäftigkeit, Blüte der Seele: wo nicht, Auszehrung und Wassersucht des Geistes.“

Die platonische Lehre von der Anamnesis, von der Erkenntnis als Wiedererinnerung fand ebenfalls in Philo einen Anhänger. Wissen ist Erinnerung auch für Origenes, Grundwahrheiten sind uns vom Finger Gottes ins Herz geschrieben. Augustinus lehrt, daß „die Seele alle ihre Bindungen mitgebracht hat, und daß, was wir lernen, nichts anderes ist als ein Gedenken und Innewerden“. — Ausdrücklich sagen auch die deutschen Mystiker, daß das Wissen Wiedererinnerung ist. So ist für Eckhart die Seele „eine Truhe oder ein Schrein geistiger Gestalten oder gestalteter Bilder“, und das Gedächtnis bringt diese Gestalten zum Bewußtsein: „das Gedächtnis schüttet in der Seele den Schatz seiner Bilder in die anderen Vermögen aus“. Für Weigel ist „Studieren und Lernen eine Erweckung dess, das in mir und in allen Menschen verborgen liegt. Denn das Himmlische und das Irdische liegt in mir verborgen. Dannenher auch die Platonici gesagt Discere esse reminisci“. Für Weigel (wie ja schon für Franck) ist ja doch die Bibel (oder gar jedes Buch) nur „zum Memorial“ geschrieben, ja auch jede Erkenntnis hat dieselbe „Memorial“-Funktion. — Daß die Transzendentalphilosophie wiederum eine Wiedergeburt dieser Wiedererinnerungslehre — auf einer ganz neuen Grundlage — brachte, kann uns hier nicht weiter beschäftigen.

Mit der platonistischen Erkenntnislehre hängt auch das von Skovoroda so oft gebrauchte Sinnbild des „inneren“ Erkenntnisvermögens zusammen: das „innere Auge“, das „innere Ohr“ oder „das zweite Auge“, „das zweite Ohr“ . . . „das Auge der Seele“ oder „das geistige Auge“ Platos oder Philos ist hier nicht schwer zu erkennen. Durch die Patristik (etwa die „Areopagica“) und die Mystik des Mittelalters (Bernhard, Hugo von St. Victor, Bonaventura, Eckhart, Tauler, Suso) und der Neuzeit (Weigel, Böhme, Franckenberg, Angelus Silesius) bis zu Baader führt der geschichtliche Weg dieses Sinnbildes.

Manche Frage läßt das „gnostische“ Element bei Skovoroda aufkommen. Es scheint, daß die Erkenntnis für ihn eine eigentümlich hohe Bedeutung hat, daß die religiösen und ethischen Werte im Vergleich zu dem Wert der Erkenntnis etwas zurücktreten. Erkenntnis, scheint es, ist für ihn der eigentliche Weg der Erlösung.

In gewissem Sinne ist eine solche Interpretation berechtigt. Denn Skovoroda unterstreicht besonders die Bedeutung der theoretischen Erkenntnis der von ihm gepredigten mystischen Lehre. Er kommt aber kaum über Ausdrücke hinaus, die für die Kirchenväter kennzeichnend sind, und steht jedenfalls weit hinter vielen Mystikern der Neuzeit zurück, die ihm in anderen Punkten am nächsten stehen. Von der christlichen Philosophie wird ein gewisser Zusammenhang zwischen dem ethischen Handeln, dem religiösen Erlebnis und der theoretischen Erkenntnis durchaus anerkannt. Skovoroda sagt nur dasselbe, was z. B. bei Augustin zu lesen ist: „In der Betrachtung der Wahrheit liegt ein solcher Genuß, eine solche Reinheit und ein so gefestigter Glaube, daß man einsieht, früher, da man etwas zu wissen glaubte, gar nichts gewußt zu haben, und daß der Tod, den man früher gefürchtet hatte, nun als die Loslösung von diesem Körper für das höchste Gut gehalten wird.“ „Wir glauben, um zu erkennen, um zu glauben.“ „Glückseliges Leben ist die Freude an der Wahrheit.“ „Wo ich immer die Wahrheit fand, da fand ich dich, meinen Gott, der du die Wahrheit selbst bist.“ „Was ist die heilige Erkenntnis anderes als im Lichte der Wahrheit heller und vollkommener leben?“ — Wenn wir uns aber gewissen Richtungen der neueren Mystik zuwenden (Rosenkreutzer!), so können wir sagen, daß Skovoroda keinesfalls zu denjenigen gehört, die dahin neigten, das Wissen von Gott durch das Wissen von der Welt zu ersetzen. Für Skovoroda spielen die Wissenschaften von der Welt — und noch mehr die Geheimwissenschaften — eine durchaus untergeordnete Rolle im Vergleich mit der Theologie und auch mit der lebendigen Religiosität und mit der Ethik.

V. ETHIK

Wenn der „wahre Mensch“ der „innere Mensch“ ist und der äußere Mensch nur Schein und Schatten, so ist mit dieser Behauptung der Weg der ethischen Lehre vorgezeichnet. Die Ethik beschäftigt sich mit dem „inneren“ Menschen, und ihre Aufgaben in bezug auf den äußeren Menschen scheinen zunächst rein „negativ“ zu sein. Man muß doch nur eines erreichen, die Hülle des äußeren Menschen abstreifen, damit der innere Kern des Menschen frei und ungehindert zum Vorschein und zur Entfaltung kommen kann. So führt die innere Notwendigkeit der Anthropologie Skovorodas seine Ethik auf einen asketischen Weg. Seine konkrete Tugendlehre gibt vorwiegend die Mittel an, mit denen man den äußeren Menschen mit Erfolg „bekämpfen“ kann. Nun gehört zum äußeren Menschen, wie wir gesehen haben, nicht nur die Leiblichkeit, sondern auch ein Teil der menschlichen Seele. So ist der Kampf gegen den äußeren Menschen im großen und ganzen ein „innerer Kampf“. Es wird nicht so die „Leiblichkeit“ wie die feineren und unmerklicheren Versuchungen des seelischen Lebens bekämpft, die mit einem Wort am besten als „Selbstheit“ oder „Eigenwille“ bezeichnet werden können.

Nun ist die Methode des „inneren Kampfes“ in der asketischen Literatur der östlichen Kirche genau ausgearbeitet, und auch die westliche Literatur, die Skovoroda zugänglich war, kennt eine Reihe klassischer Schriften, die dieses Thema behandeln, z. B. Thomas a Kempis oder Tauler. Die asketische Literatur der östlichen Kirche hat Skovoroda nachweislich gelesen, er zitiert sie in seinen Briefen. Wir dürfen bei ihm nichts Neues in seiner asketischen Lehre suchen und können seine asketische Tugendlehre auch deshalb etwas summarisch behandeln, weil er selbst sie nicht ausführlich darstellt, sondern meist nur kurz als die erste Stufe des mystischen Weges behandelt.

Die dualistische antithetische Weltanschauung Skovorodas führte ihn aber zu einigen Fragen, die, wenn sie auch nicht neu sind, so doch bei ihm eine ungewöhnlich wichtige zentrale Stelle einnehmen. Genauso wie die materielle Welt für ihn einerseits „nichtig“, andererseits aber ein „Schatten Gottes“ ist und als solcher sogar als „ewig“ angesprochen wird, genauso doppelseitig ist seine Einstellung der „moralischen“, menschlichen Welt, der menschlichen Kultur gegenüber: einerseits ist sie genauso „vergänglich“ und „nichtig“ wie die materielle Welt und ist vielleicht für den Menschen noch gefährlicher, da ihre „Verführungen“ tief ins Innere des Menschen greifen, andererseits ist sie aber ein notwendiger Boden, auf dem sich der innere

Kampf des Menschen abspielt. Wenn Skovoroda nicht eine passive Flucht von der Welt, sondern einen Kampf gegen sie anstrebt und predigt, so will er aber auch dem Menschen die Stelle zeigen, auf der er stehen soll, um seine ethische Aufgabe zu erfüllen. So ist in seinem Gedankensystem die Vorstellung voll gerechtfertigt, die zunächst uns als eine seltsame Paradoxie erscheinen kann, daß nämlich ein jeder Mensch von Gott für eine bestimmte Stelle innerhalb der „Welt“ bestimmt und „berufen“ ist. Vielleicht wird uns aber dieser Gedanke viel weniger paradox erscheinen, wenn wir uns daran erinnern, daß die großen Mystiker und Asketen auf demselben Standpunkt standen, worüber wir im weiteren noch ausführlich sprechen werden.

So ist die ethische Lehre Skovorodas genauso antithetisch aufgebaut wie alle anderen Lehren seines Systems. Einerseits spricht er oft und ausführlich in der Art eines echten Barockdichters von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit der Welt, um uns aber den sinnvollen Charakter auch dieser Nichtigkeit zu zeigen, um uns zu lehren, diese Vergänglichkeit ernst zu nehmen. Doch ist diese große Antithese nur die Voraussetzung des weiteren mystischen Weges. Die konkrete Tugendlehre Skovorodas bildet, wie wir schon gesagt haben, eben den Anfang dieses Weges. Sie lehrt uns, wie man sich von der Welt befreien, „reinigen“ kann. Durch diese „Reinigung“ (καθαρσις) gelangt man zum „inneren Menschen“, d. h. wie wir schon gesehen haben, zum göttlichen Sein.

18. Die Welt

Die Welt wollte mich fangen,
doch das gelang ihr nicht.

Die innere Freiheit, das ist die richtige Einstellung der „Welt“ gegenüber. Innerlich frei zu sein, d. h. auf nichts Äußeres Wert zu legen, durch nichts Weltliches angezogen werden, die innere Freiheit ist „die Blüte des menschlichen Lebens“. Skovoroda wurde, wie er selbst meinte, von der Welt „nicht gefangen“, er ließ auf sein Grab die stolzen Worte setzen: „Die Welt wollte mich fangen, doch das gelang ihr nicht!“ „Verlaß, o mein Geist, alle irdischen Ortschaften“, „wirf ab diese ganze garstige Welt: sie ist wahrlich die finstere Hölle“. „Die Hure Welt“.

Unter der Welt muß man selbstverständlich die menschliche „Welt“ verstehen, d. h. die Sphäre der „weltlichen Gemeinschaft“, die vollständig befangen ist in der Äußerlichkeit. Die Wirrnisse, die wilde Bewegung dieser Welt stehen vor Skovoroda etwa so da, wie das „Labyrinth der Welt“ vor Comenius . . . Und trotz der bunten Mannigfaltigkeit ist dieses verschiedenartige Durcheinander, diese ununterbrochene Bewegung nur eine Wüste, Ode, tiefer Schlaf . . . „Die ganze Welt schläft — — schläft tief, hat sich ausgestreckt — — Und die Lehrer, die Israel meiden, führen und wecken sie nicht, nein, umgekehrt, sie beruhigen sie noch: schlaf, hab keine Angst, der Platz

ist gut, wovor soll man Angst haben?“ So begann Skovoroda seine erste Vorlesung am Charkover Collegium.

Die Welt ist ein Meer, ein Ozean, auf welchem der Mensch zu seinem „letzten Ziel segelt — zum festen Felsen des göttlichen Seins. Auf diesem Wege wird er von den Sirenen dieser Welt aufgehalten, die ihn bewegen, zu schlafen und ruhig zu sein auf dem scheinbar ruhigen Element: O schmeichelhafte Sirene des Ozeans! die durch deine Stimme gefangen gehaltene arme Seele will auf dem Wege einschlafen, bevor sie die Küste erreicht hat.“ Diese Sirenen singen „zart, süß, klar, laut und mit den schönsten modernen Worten“. „Wie viele berühmte und ehrwürdige Philosophen haben wir. Sie alle sind Sirenen. Sie verführen die Segelnden, Alt und Jung, in diesem Leben, durch das sie segeln. Schau mit deinen Herzensaugen auf das Lebensmeer. Schau die Schiffbrüche und die Unfälle der Segelnden und [höre] ihr Jammergeschrei. Einer wollte auf dem Kapital nisten wie Noahs Taube auf dem Hügel und ging in späteren Jahren unter, ein anderer wollte auf der Fleischslust sein Haus erbauen und am Ende der Jahre schämte er sich [dessens].“

Die Sirenen singen vom Glück dieser Welt, vom Eitlen, Körperlichen, Fleischlichen, Irdischen.

Die mannigfaltigen Darstellungen der Weltverlockungen gehören zu den schriftstellerisch schönsten und geistreichsten Seiten der Werke Skovorodas. „Einer ist dadurch beunruhigt, daß er in keinem edlen Hause und mit keinem schönen Aussehen geboren und nicht fein erzogen ist; ein anderer grämt sich darüber, daß ihn viele Adlige und gemeine Menschen hassen und tadeln, ihn einen hoffnungslosen großen Taugenichts und einen Heuchler nennen, obwohl er stets den Weg eines sündenlosen Lebens geht; der Dritte trauert, weil er nicht einen Stand und eine Stelle erreichen kann, durch die zehn Gänge auf seine Tafel kämen, während er sich jetzt nur sechs Gänge gestattet; der Vierte quält sich damit, seine freilich schwere, aber doch einträgliche Stellung nicht zu verlieren, sonst würde er in der Muße an Langeweile sterben — er denkt nicht daran, daß es nichts gibt, was nützlicher und wichtiger wäre, als weise — wie Gott es tut — nicht die äußere häusliche, sondern die innere seelische Ökonomie zu leiten, das heißt, sich selbst zu erkennen und in seinem Herzen Ordnung zu machen; der Fünfte martert sich damit, daß er in sich die Fähigkeit, der Gesellschaft zu dienen, fühlt, aber sich wegen der Menge Anwärter nicht zu einer Anstellung durchsetzen kann, als ob nur die Beamten Gelegenheit hätten, tugendhaft zu sein und als ob der Dienst sich vom guten Werk unterscheide und das gute Werk von der Tugend; der Sechste regt sich auf, weil sein Haar grau zu werden beginnt und weil mit jeder Stunde das unbarmherzige Alter mit seinem furchtbaren Heer näher kommt, dem mit einem anderen Heer der unüberwindbare Tod folgt, weil der ganze Leib anfängt, schwächer zu werden, die Zähne und Augen schwach werden, er nicht mehr tanzen, nicht so viel essen und nicht so schmackhaft trinken kann usf. — — —“ „Und wenn unser milchbärtiger

Weiser zu einem zwei- oder dreisprachigen Papagei wird, wenn er die edle Gesellschaft und berühmte Städte besucht, wenn er sich mit der Arithmetik und mit geometrischen Würfeln bewaffnet, wenn er gar eine Anzahl Liebes- und politischer Geschichten durchblättert, wenn er eine Anzahl kopernikanischer Pillen verschluckt, — dann wird für ihn ein Plato, Solon, Sokrates, Pythagoras, Cicero und die ganze Antike nur gleich Faltern, die über den Erdboden huschen, im Vergleich zu unserm hochschwebenden Adler, der zu den Fixsternen hinauffliegt und alle Inseln im Ozean aufzählen kann; da tauchen auch die Lobredner auf, die seine aus dem Meere geborene Weisheit verkünden und bewundern, die allen alten, unaufgeklärten Zeiten verborgen geblieben ist, ohne die man aber nicht schlecht gelebt hat. Dann wertet dieser Große alle Grundsätze der alten Zeiten um und wie ein Juwelier die Steine anerkennt und verwirft, so anerkennt und verwirft er [diese Grundsätze] nach seinem Gutdünken, und macht sich zu einem Weltrichter. Was aber Moses und die Propheten betrifft, so ist es nicht nötig zu sagen, daß er diese sinnlosen und langweiligen Schwätzer nicht einmal eines Blickes würdigt; er bedauert sie, wie er die Nachtvögel und Fledermäuse bedauert, die in die unselige Finsternis des Aberglaubens verliebt sind. Alles das ist für ihn Aberglaube, was sein Fieber nicht verstehen und anerkennen kann. Und in der Tat: ist es möglich, daß diese Dornbüsche etwas von der Weisheit, vom Glück, vom Seelenfrieden verstehen, wenn sie nicht einmal im Traume geahnt haben, daß die Erde ein Planet ist? daß der Saturn einen Mond hat? und vielleicht nicht nur einen? — — — — —“ Aber auch das wahre und nicht nur vermeintliche Wissen der Welt kann da keinen Nutzen für uns haben, wo es sich um das menschliche Leben, um das menschliche Glück handelt: „zur Zeit — — predigt ein Historiker vom Glück, verkündet es ein Chemiker, macht den Weg des Glückes ein Physikerkind, ein Logiker, ein Grammatiker, ein Landvermesser, ein Soldat, ein Steuerpächter, ein Uhrmacher, ein Adliger und ein einfacher Mensch, ein Reicher und ein Armer, ein Lebendiger und ein Toter . . . Alle haben sich auf die Lehrkanzel gesetzt, alle haben diese Wissenschaft für ihre eigene erklärt. Ist es aber wirklich ihre Sache, von der Glückseligkeit zu lehren, zu urteilen, zu wissen? Das sind Worte der Apostel, Propheten, Priester, gottweisen Prediger und gebildeten christlichen Lehrer, die der Gemeinschaft nie fehlen.“ „Alle anderen Wissenschaften sind nicht allein, nicht immer, nicht für alles und nicht überall nützlich — — — Vom Frieden und Glück zu lehren — das ist Sache der Gottesprediger allein: von Gott lehren, das heißt vom Frieden, vom Glück und von der Weisheit lehren.“

In seinen späteren Schriften werden die Urteile Skovorodas über die Welt immer schärfer und schärfer, so daß sie zuweilen in ihrer Härte an die asketische Literatur erinnern. „Faules Wasser der weltlichen Wünsche.“ „Die Welt trägt nur das eitle Aussehen des Glaubens, wie sie das Laub des verfluchten Feigenbaumes trägt, der nur das Aussehen der Frömmigkeit hat, ihre Früchte aber ableugnet, nur um ihre Blöße zu decken, Heuchler, Gleis-

Das subjektive Symptom dieser Unfähigkeit der „Welt“, für den Menschen alles zu sein, ist die Schwermut („toska“), die den im Weltlichen und dem Weltlichen lebenden Menschen befällt. Diese Schwermut ist zugleich auch Sehnsucht nach etwas anderem, das Streben, über die Grenzen der „Welt“ hinauszugehen . . .

Von Jugend an/ o Schwermut/
meine ganze Lebenszeit/
nagst du an mir/ o Wehmut/
wie die Motten an dem Kleid/
böse Qual/ überall/ böse Qual.

160

du bist dort/ und du bist hier/
böse Qual/ überall/ böse Qual.

Ein Tier kann man erlegen/
wenn man scharfe Waffen find't/
doch hilft hier kein Degen/
Schwermut kein Schwert überwind't/
böse Qual/ überall/ böse Qual.

Dasselbe steht auch in den Prosaschriften Skovorodas: „Wenn man der Seele die ihr verwandte Beschäftigung nimmt, so trauert sie und wirft sich hin und her, wie eine Biene, die in ein Zimmer eingesperrt ist, wenn ein lichter Sonnenstrahl durchs Fenster fällt und sie auf die blühenden Wiesen ruft. Diese Qual bringt die Seele um ihre Gesundheit, das heißt um den Frieden, nimmt ihr den Mut und macht sie kraftlos. Dann ist sie mit nichts zufrieden. Es erfüllt sie mit Ekel ihr Stand und ihr Wohnort, wo sie gerade ist; die Nächsten scheinen ihr abscheulich, die Unterhaltungen geschmacklos, die Gespräche widerwärtig, die Zimmerwände unangenehm, alle Hausgenossen unlieb, die Nacht langweilig und der Tag ärgerlich, sie lobt im Sommer den Winter und im Winter den Sommer, ihr gefallen die vergangenen Zeiten Abrahams oder Saturns, sie will aus dem Alter in die Jugend zurückkehren, aus der Jugend in die Kindheit, aus der Kindheit ins Mannesalter kommen, sie tadelt ihr Volk und die Sitten ihres Landes, sie lästert die Natur, sie murt gegen Gott und ist zornig gegen sich selbst; das allein ist ihr süß, was unmöglich ist, das begehrenswert, was vergangen, das beneidenswert, was weit ist. Nur dort und dann ist es gut, wo und wenn sie nicht da ist. — — Die Unzufriedenheit der Seele ist die Tür aller Seelenkrankheiten und aller Aufregungen. Die Luft, die die See schäumen läßt, ist unsichtbar, ebenso unsichtbar ist die Schwermut, die die Seele beunruhigt, unsichtbar ist sie und quält, quält und ist unsichtbar. Sie ist der quälende Geist, der unreine Gedanke, der wilde Sturm. Sie zerbricht und bewegt alles, fliegt und läßt sich auf den vergoldeten Dächern nieder, dringt ein in die lichten Palasträume, setzt sich bei den Thronen der Stärksten nieder, greift die Kriegslager an, erreicht die Seefahrer, findet einen auf den Kanarischen Inseln, dringt in die tiefe Wüste, nistet sich ein im Seelenzentrum . . . Denn überall fliegt die Schwermut, zu Lande und zur See; dieser Geist ist schneller denn alle Blitze, er kann uns überall finden. Nur der erhabene Vater kann diesen Sturm in Frieden verwandeln, die Seele zum Hafen lenken und ein wildes Tier mit Zügel und Zaum aufhalten . . .“ „Das Volk hält aber die Schwermut für Nichts und glaubt, daß ein ausreichendes Mittel, um diesen Feind zu vertreiben, Geld, Wein, Gärten, Musik, Scherze, Kartenspiel und Reisen seien . . . O mein Freund, das ist kein Nichts, das groß werden kann. Halte das nicht für klein, was keine Kleinigkeiten im Gefolge hat. Ein kleines Loch im Schiff verursacht ein furchtbares Leck. Glaube nicht, daß Unsichtbares und Kraftloses dasselbe sind. Ein Volk, das nur das für das Wesen hält, was es mit der Hand greifen kann, fürchtet sich dort, wo es

sich nicht fürchten sollte und umgekehrt. Ein Wechsel ist nicht wegen des Papiers und der Tinte zu fürchten, sondern wegen der in ihm verborgenen Verpflichtung. Eine Bombe ist nicht durch ihr Eisen gefährlich, sondern durch das Pulver und durch das im Pulver verborgene Feuer. Alles Unsichtbare ist stärker als das Sichtbare und vom Unsichtbaren hängt das Sichtbare ab. Die Schwermut heißt bei den alten christlichen Schriftstellern Teufel der Wehmut. Was aber vermag nicht dieser Funke, wenn er lebendig wird? Alles verwandelt er in Getöse und Aufruhr, führt unreine Geister in die Seele hinein, die Ausgeburt der Viper. Der nagende Gedanke — ist er nicht ein nie schlummernder Wurm und nicht eine Viper? Der brennende Kummer — ist er nicht ein wilder Geist und ein wilder Gedanke? Und der böse Gedanke — ist er nicht die geheime und wilde Zunge, von welcher der Sohn Sirachs sagt: seine Zähne sind Löwenzähne, die die Seele töten!“

Die Schwermut kündigt uns sozusagen nur die Nichtigkeit der Welt an. Die endgültige Enthüllung dieser Nichtigkeit ist aber der Tod, dem alles unterworfen ist, was nur äußerlich, nur oberflächlich, nur „weltlich“ ist. „Ach! Alles das ist nicht unser, was uns verläßt. Es soll bei uns sein, bis es uns verläßt. Wir sollen aber wissen, daß wir daran keinen treuen Freund haben. Einer stirbt mit dreißig, ein anderer mit dreihundert Jahren. Wenn aber das Sterben Unglück ist, so sind beide gleich armselig. Es ist keine große Freude für einen Gefangenen (zu wissen), daß man andere in drei Stunden und ihn erst in drei Jahren auf das Schafott führen wird. Was ist das für eine Gesundheit für mich, wenn ihr Ende Krankheit ist? Was für eine Jugend ist das für mich, die mir das Alter gebiert?“

Außerlich stehen diese Urteile Skovorodas über die Welt in der Tradition der Barockdichtung. Nicht nur die geistliche, sondern auch die weltliche Barockdichtung kannte dieselben Sinnbilder der Welt: das stürmische Meer, der gegenseitige Kampf, die falschen Weisen, die verführerischen Führer und selbst die kleinen Bilder, Sirenen, Felsenriffe, Krankenhäuser lassen sich aus der Dichtung des westeuropäischen und des ukrainischen Barock belegen. Und manches Bild erinnert vielleicht um so eher an Skovoroda als der antithetische Aufbau des Gedankens, welcher zu den theoretischen Voraussetzungen der Philosophie Skovorodas gehört, auch ein Grundgesetz der Barockpoetik ist: Um nicht ukrainische Gedichte in prosaischer Übersetzung zu zitieren, erinnere ich hier an ein paar deutsche Parallelbeispiele:

Was ist die arge Welt?

Ein ungestümes Meer/ ein Haus voll böser Kinder.
 Ein Richter sonder Ehr/ ein Stall voll dummer Rinder.
 Ein Feld voll böser Frucht/ ein Reich vom Wahn regieret.
 Ein Kriegsherr ohne Zucht/ die Blindheit stolz gezieret.
 Der Thron der Eitelkeit/ die Feindin aller Tugend.
 Ein Weg fast höllenweit/ die Freundin aller Jugend.
 Der Sünden Aufenthalt/ ein Hospital der Kranken.
 Ein Raub- und Mörderwald/ des Glücks und Unglücks Schranken.

oder:

Was ist die Welt und ihr berühmtes Glänzen?
Was ist die Welt und ihre ganze Pracht?
Ein schnöder Schein in kurz-gefassten Grenzen,
Ein schneller Blitz bei schwarz-gewölbter Nacht,
Ein buntes Feld, da Kummer-Disteln grünen,
Ein schön Spital, so voller Krankheit steckt,
Ein Sklavenhaus, da alle Menschen dienen,
Ein faules Grab, so Alabaster deckt.

Lebte Skovoroda zu einer verhältnismäßig ruhigen Zeit, die wirtschaftlich einen Aufschwung bedeutete, und hat ihn erst das Nachdenken über das Weltgeschehen zu seiner Ablehnung des „Weltlichen“ geführt, so haben die Menschen des 17. Jahrhunderts aus unmittelbarem Erlebnis heraus ihre Urteile über die Welt ausgesprochen. Diese Urteile sind aber genau die gleichen wie in den theoretischen Schriften und in den Dichtungen Skovorodas:

Also dein Leben (schnell verflogen)
hat sich nicht anderst denn ein Tag,
Stern, Morgenröt, Seufz', Nebel, Klag,
Staub, Tau, Luft, Schnee, Blum, Regenbogen,
Zweig, Schaut, Eis, Glas, Blitz, Wasserfall,
Strahl, Gelächter, Stimm, Widerhall,
Zeit, Traum, Flug, Schatt und Rauch verzogen.

Die Traditionsgebundenheit alter Sinnbilder, die Skovoroda für die Welt gebraucht, macht alle Versuche sehr fraglich, die persönlichen Erlebnisse Skovorodas auf Grund seiner dichterischen Werke zu konstruieren, ja in der Dichtung Skovorodas den Widerhall der uns sonst nicht bekannten Jahre seines Lebens hören zu wollen.

Wenn aber für Skovoroda alles „Weltliche“ nichtig ist, so fällt unter den Begriff des „Weltlichen“ keinesfalls die Natur. Wir könnten immer nur der Sphäre der Kultur entnommene Beispiele des „Weltlichen“ sehen und würden auch sonst bei Skovoroda keine anderen Beispiele finden. Denn die Natur ist für Skovoroda keinesfalls die „Welt“, sie ist im Gegenteil direkt mit den tiefsten Quellen des Lebens verbunden. Darüber wird noch später zu sprechen sein.

19. „Ungleiche Gleichheit“

„Gott ist einem wasserreichen Springbrunnen ähnlich, der verschiedene Gefäße, jedes nach seinem Umfang, füllt. Über dem Brunnen steht die Aufschrift: allen eine ungleiche Gleichheit. Aus verschiedenen Röhren fließen verschiedene Ströme in verschiedene Gefäße, die um den Springbrunnen herum stehen. Das kleinere Gefäß enthält weniger, ist aber dem großen darin gleich, daß es gleich voll ist. Und was ist denn törichter als die gleiche Gleichheit, die die Narren in die Welt einführen wollen? . . .“ „Alle [mensch-

lichen] Begabungen stiftet der heilige Geist. [Es ist] wie in einer Musikorgel wo dieselbe Luft durch verschiedene Röhren verschiedene Stimmen erzeugt . . .“

In diesen Worten drückt Skovoroda einen seiner Lieblingsgedanken aus. Der Weg jedes einzelnen Menschen ist an und für sich ein individueller, nur für ihn gültiger Weg. Eben deswegen achtet Skovoroda gar nicht so sehr auf die Aufstellung ethischer „Vorschriften“, Gesetze, Maximen. Die ethische Aufgabe eines jeden Menschen ist eine durchaus individuelle Aufgabe. Man soll seinen „eigenen“ Weg gehen, seine „eigenen“ Ziele verfolgen; auf diesem individuellen Wege und durch Verfolgung der individuellen Ziele kommt jeder zu dem, was für ihn gut und schön ist. Die Menschen sind nicht schlechterdings einander gleich, sind aber auch nicht einander ungleich, sondern zugleich gleich und ungleich. Das ist der Sinn der eigentümlichen Lehre von der „ungleichen Gleichheit“, die Skovoroda verkündet. Sie ist für seine geistige Einstellung besonders kennzeichnend. Denn sie bringt zum Ausdruck, daß seine Ethik keinesfalls eine „abstrakte“, „formelle“ Ethik ist, daß sein Blick keinesfalls nur in die „Höhe“ gerichtet ist, sondern zugleich auch „nach unten“, — nicht nur auf das göttliche Sein, in welchem alles Konkrete „schmilzt“ und „vernichtet wird“, sondern ebenso auch auf das menschliche Sein in seiner ganzen Konkretheit.

Freilich diese Konkretheit ist nicht als die Konkretheit der den Menschen „umgebenden“ Umstände, seiner äußeren Stellung in der Welt und im sozialen Sinne zu verstehen. Die Konkretheit, die Individualität, das Prinzip der Ungleichheit, nach welchem jeder Mensch sein Leben ausrichten soll, liegt nicht in der „äußeren“ Welt, sondern im Innern der menschlichen Seele „verborgen“. Und die Verwirklichung dieser „Ungleichheit“ ist nicht auf dem Wege des „kleinsten Widerstandes“, nicht auf dem Wege der Erfüllung aller Ziele und Aufgaben, die dem Menschen durch äußere Umstände zufällig zugeschoben werden, zu erreichen. Vielmehr soll man sich von der ganzen „Äußerlichkeit“ des Weltlichen befreien und sich auf Grund seines inneren Wesens zu diesem oder jenem Lebensweg bestimmen. Das Individuelle, welches gesucht wird, kann nur in der Tiefe der Innerlichkeit eines jeden Menschen gefunden werden.

Skovoroda lehrt eine gewisse Gleichgültigkeit der äußeren Welt gegenüber. Man soll die Sphäre seines ethischen Handelns und der Erfüllung seiner ethischen Aufgabe an keinem bestimmten „Ort“ suchen: „Hier“ ist ein verruchtes Wort, welches den Menschen nur unglücklich machen kann.

„Wir wissen nicht, wo wir suchen sollen.“ „Viele suchen im Imperium des Kaisers Augustus, in den Zeiten des Tiberius, in dem Lande Pilatus' usf. . . . Suche besser: er ist nicht hier! Viele wandern in einem Jerusalem, an einem Jordan, in einem Bethlehem, auf einem Karmel, Tabor, schnüffeln zwischen Euphrat und Tigris herum — — — Ich weiß, ruft ein Engel: ihr sucht den gekreuzigten Jesus, er ist nicht hier! Viele suchen ihn in hohen weltlichen Ehren, in prächtigen Häusern, bei feierlichen Mahlen usf. . . .

Viele suchen ihn staunend in dem sterntragenden Himmel, auf der Sonne, auf dem Monde, in allen kopernikanischen Welten . . . Er ist nicht hier! Man sucht ihn in langen Gebeten, im Fasten, im Almosengeben, im Priesterritus . . . Man sucht ihn im Gelde, in hundertjähriger Gesundheit, in der leiblichen Auferstehung . . . Er ist nicht hier!“ „... verfluchtes Hier ... gesetzwidriges Hier!“ „Was wäre, wenn das Glück, das notwendigste und liebste für alle, von Ort, von Zeit, von Leib und Blut abhinge? Ich sage deutlicher: was wäre, wenn Gott das Glück in Amerika, auf den Kanarischen Inseln oder im asiatischen Jerusalem, oder in den königlichen Palästen, oder in dem Salomonischen Zeitalter, oder im Reichtum, oder in der Einsamkeit oder in einem Rang oder in den Wissenschaften, oder in der Gesundheit eingeschlossen hätte? . . . Dann würde unser Glück und wir mit ihm unglücklich sein. Wer könnte jene Orte erreichen? Wie könnten alle in einem Zeitalter geboren werden? Wie könnte man in einem Stande oder einem Rang Platz finden?“ „Gott hat das Glück weder an die Zeit Abrahams, noch an die Grenzen Salomons, noch an das Kaisertum Davids, noch an Wissenschaften, noch an Stände, noch an Naturgaben, noch an Reichtum gebunden: darum hat er dazu nicht allen den Weg geöffnet . . .“ Das Thema „Er ist nicht hier!“ wird auch wieder im Dialog „Ein Gespräch vom Seelenfrieden“ behandelt und ist das Leitmotiv einer ganzen Reihe von Betrachtungen dieses Gesprächs. In seinem letzten Werk „Sintflut der Schlange“ hat Skovoroda seine Charkover Antrittsvorlesung, die wir oben zitierten, fast ohne Abänderungen aufgenommen und so nochmals am Schlusse seines Lebens wieder eine „Symphonie“ über das Thema „Er ist nicht hier“ zusammengestellt.

Nicht in den äußeren Umständen des Lebens liegen das Glück und die Bestimmung des Menschen, denn sie liegen in seinem Inneren, in der Tiefe seiner Seele, mit anderen Worten: „in uns selbst!“ „Willst du also glücklich sein? Suche das Glück nicht jenseits der See, erbitte es nicht von einem Menschen, wandere nicht über die Planeten, irre nicht in den Palästen umher, krieche nicht auf der Erdkugel, treibe dich nicht in den Jerusalem umher . . . Mit Gold kannst du ein Dorf kaufen, — eine schwierige, weil nicht unumgängliche Sache; das Glück aber als eine notwendige Notwendigkeit wird immer und überall umsonst verschenkt.“ „Wohin treibst dich der Teufel? Kehre in dein Haus zurück!“ „Sage mir, wo Galiläa ist? Du würdest dich irren, wenn du außerhalb deiner zu suchen anfängst.“ „Man kann [das Glück] nicht außerhalb seiner finden. Das wahre Glück ist in uns.“ „Dieser Friede ist wie ein unschätzbarer Schatz in unserm Hause, in uns selbst verborgen. Das kommt den heimatlosen Vagabunden nicht in den Sinn, die ihr Herz in der leeren Fremde verloren haben . . .“

Das Glück ist in uns — das bedeutet, daß das Reich Gottes, ja Gott selbst in uns ist: „Das Reich Gottes kommt nicht wie ein Gast aus überseeischen Ländern, so daß wir seine Ankunft von den Bergen, vom See, aus den Wolken begrüßen könnten. Es ist nicht weit von uns. Es ist in uns selbst.“

„Gott ist in uns: Überall ist Gott. Warum dann von einem Ort zum andern wandeln? Wo kann man ihn näher suchen als in sich selbst?“ „Die See ist weit von uns, Gott aber ist in uns, in unserm Herzen.“ „Willst du das Paradies außerhalb Gottes finden und Gott außerhalb deiner Seele? Dein Glück, dein Frieden, dein Paradies, dein Gott ist in dir.“ Auch Paradies und Hölle sind in uns.

Aus dieser Tiefe der menschlichen Seele wird aber auch der individuelle Weg eines jeden Menschen bestimmt. Obwohl Skovoroda an manchen der oben zitierten Stellen, wo er es abweist, daß der Mensch das Glück in äußeren Umständen finden könne, auch hervorhob, daß das „Glück“ des Menschen nicht in seinem „Beruf“ liegt, so bedeutet der Beruf für ihn doch etwas anderes als alle anderen äußeren Umstände des menschlichen Lebens. Der echte Beruf wird aufgrund einer inneren Berufung ergriffen. Beruf geht im Grunde genommen auf diese göttliche Berufung zurück. Das, was einen Menschen als ein individuell-charakterisiertes Wesen bestimmt, ist eben diese Berufung. Die innere Berufung bestimmt und soll den Weg eines Menschen bestimmen, nicht aber sollen es die äußeren Vorteile eines Lebensweges. Deshalb richtet sich Skovorodas Kritik nur gegen die Tätigkeit in einem Beruf, der einem Menschen nicht durch sein Wesen bestimmt ist. Man soll die Berufe meiden, zu welchen man nicht „berufen“, nicht durch sein Wesen bestimmt ist. Der Mensch soll sich — mit anderen Worten — nicht in einem ihm wesentlich „fremden“ Beruf betätigen! Der Beruf besteht eben nicht in einer äußeren Tätigkeit in dieser oder jener Richtung, sondern in Berufung, Befähigung, „Erwählung“.

„Willst du Kaiser werden? Wozu dann Salbung, Krone, Szepter, Garde? Das ist Schatten und Maske. Hole dir von oben her das kaiserliche Herz.“ Man darf nicht alles zugleich erstreben, was einem Menschen nicht zugänglich sein kann. Sondern für einen bestimmten Weg soll man sich entscheiden, eben zu dem, für welchen man „berufen“ ist. Skovoroda lacht die Menschen, die alles gleichzeitig erstreben, ebenso aus, wie diejenigen, die überhaupt nur nach Äußerlichkeiten trachten: „Ich wollte ein Mann hohen Ranges sein und wünschte, daß meine Untergebenen so stark wie die Russen, so tugendhaft wie die alten Römer wären; daß mein Haus so wäre wie in Venedig und mein Garten so wie in Florenz; daß ich klug und gelehrt und adlig und reich wäre wie ein Ochse. Reich wie ein Jud, stark wie ein Stier, schön wie Venus, ruhig wie ein kleiner Landwirt — — — daß ich einen Schwanz hätte wie ein Löwe, einen Kopf wie ein Bär, Ohren wie ein Esel.“ „Sehr zweifelhaft“, wendet eine andere Gesprächsperson ein: „daß Gott so sinnlose Bitten erhört; du bist mit deinen Launen einer Weide ähnlich, die zugleich Eiche und Ahorn, Linde und Birke, Feigenbaum und Esche, Dattelpalme und Rose und Raute, Sonne und Mond, Schwanz und Kopf sein wollte . . .“ „Mir scheint es das Beste zu sein, mit allem zufrieden zu sein — — mit Geld, Grundbesitz, Gesundheit, Menschen und mit allem, was es in der Welt gibt . . . Dieser will auch so einen Buckel haben wie ein Kamel,

einen Bauch wie ein Walfisch, eine Nase wie ein Krokodil, so schön sein wie ein Windhund, so schmackhaft wie ein Schwein usf.“

Man kann nicht einmal alles erreichen, noch viel weniger ist alles für einen Menschen nötig und gut! „Sonne und Luft sind immer mit dir; von allem aber, was vor dir flieht, wisse, daß es dir fremd ist und halte es nicht für dein eigen.“ „Du findest keine auch noch so gemeine Seele, die nicht gleich bereit wäre, und wenn es auch heute sofort sein sollte, den höchsten Rang anzunehmen, ohne zu fragen, ob sie ihm verwandt ist. — — — ohne Zweifel seid ihr überzeugt, daß unser Glück an irgendeinen Rang oder Stand gebunden ist, obwohl sie hundert Mal vom Reiche Gottes gehört haben, welches jedem, der es gefunden hat und sich ihm unterwirft, indem er seinen natürlichen Beruf betreibt, alles andere Notwendige erreichbar macht. Und ohne dieses ist auch der Beruf kein Beruf. Und wie kann er Beruf sein, wenn ich nicht vom höheren Kaisertum dazu berufen bin? Gottes Reich ist überall und das Glück lebt in jedem Stande, wenn man nur geführt von seinem Schöpfer, welcher einen dazu in der Welt erschaffen hat, in ihn eintritt; hundert Mal glücklicher ist ein Hirt, der seiner Natur gemäß Schweine oder Schafe hütet, als ein Priester, der gegen Gott kämpft. Warum finden wir alle die Landwirtschaft so gemein, daß wir sie alle fliehen? Glücklich ist, wer für Medizin, für die Malerei, für Architektur, fürs Studium geboren ist . . .“ „Hundert Verwandtschaften, hundert Stände, — und alle sind sie ehrbar, weil alle gesetzmäßig sind.“ „Gott ist überall, und das Glück ist in jedem Stande, wenn man ihn mit Gott ergreift . . .“

Die Berufung zu dem einen oder anderen Beruf, zu der einen oder anderen Tätigkeit beruht auf dem Wesen jedes einzelnen Menschen, das heißt auf seiner „Natur“, auf seiner natürlichen Veranlagung. „Glück hängt weder von den Wissenschaften, noch vom Rang, noch vom Reichtum, sondern allein davon ab, daß man sich gern dem Willen Gottes anvertraut. Nur das allein kann die Seele beruhigen, — — — Zerbeißen wir dieses Wort: sich dem Willen Gottes anvertrauen. — — — Erinnert euch meines Wortes: je mehr jemand mit Gott übereinstimmt, um so friedlicher und glücklicher ist er. Das heißt: der Natur gemäß leben. Aber wer sagt das nicht: der Natur gemäß leben? Der Fehler ist aber . . . wenn jemand die sklavische mit der herrischen Natur verwechselt und statt der prophetischen Natur die viehische und blinde sich zur Führerin nimmt . . .“ Die „herrliche“, „prophetische“, „göttliche“ Natur spricht aber in jedem Menschen! „Glücklich sein heißt sich selber oder seine Natur erkennen, sein Schicksal in seine Hände nehmen und den Teil von den gesamten Pflichten auf sich nehmen, der einem verwandt ist. Diese Teilnahme an den Pflichten heißt gute Tat oder Dienst . . . Die beste Seele lebt um so unruhiger und unglücklicher, je wichtigere Pflicht sie trägt, wenn sie für diese nicht geboren ist . . .“ Sie hat „kein richtiges Bestreben und leistet keine unermüdliche Arbeit. Woher die Arbeit nehmen, wenn [die Seele] keine Lust und keinen Fleiß hat? Woher nimmt man die Lust, wenn nicht aus der Natur? Die Natur ist die erste

Ursache und die selbstbewegende Triebfeder von allem. Sie ist die Mutter der Lust. Lust ist Brennen, Neigung, und Bewegung, Lust ist stärker als Zwang, sagt das Sprichwort. Sie strebt zur Arbeit und freut sich über sie als über ihr Kind. Die Arbeit ist der lebendige und ununterbrochene Gang der ganzen Maschine . . . Kurz gesagt, regt die Natur zur Tat an und stärkt bei der Arbeit, indem sie die Arbeit süß macht. Und was ist die Natur, wenn nicht der selige Geist im Menschen?“ „Das heißt mit Gott glücklich einen Beruf ergreifen, wenn einer nicht nach seinen Launen und nicht nach einem menschlichen Rat, sondern sich selbst verstehend und dem in ihm lebenden und ihn rufenden heiligen Geist gehorchend, seinem geheimen Wink folgend, den Beruf ergreift, für welchen er in die Welt geboren und von Gott selbst vorbestimmt ist . . . Erkenne dich selbst. Höre dich selbst an und gehorche deinem Gott. In dir ist dein Kaiser, Vater, und Lehrer. Höre dir selber zu! Suche ihn und gehorche ihm. Er allein weiß, was dir verwandt ist; das ist auch nützlich.“ „Ich staune, wie süß die Arbeit für einen arbeitenden Menschen ist, wenn diese Arbeit natürlich ist. Mit welcher Lust jagt der Hund den Hasen! Was für eine Freude, wenn die Jagdsignale erschallen! Wie freut sich die Biene beim Honigsuchen! Des Honigs wegen wird sie getötet, solange sie lebt, hört sie aber nicht auf zu arbeiten. Die Arbeit ist so süß wie Honig, und süßer denn Waben. Zu dieser Arbeit ist sie geboren. O mein Gott! Wie süß ist die bitterste Arbeit mit dir! — — —“

Dagegen ist die Beschäftigung ohne Natur, ohne natürliche Veranlagung — ein Unglück ohnegleichen. „Die menschliche Seele ist tot, wenn sie von ihrer natürlichen Tätigkeit getrennt wird, sie ist trübem und stinkendem Wasser ähnlich . . .“ Alle, die von „Schwermut, Langeweile, Kummer“ geplagt werden, sind diejenigen, die ihre Berufung noch nicht gehört haben. Alles, „was nicht verwandt“ und „nicht passend“ ist, ist lächerlich. „Wenn ein Wolf Flöte bläst, ein Bär tanzt und ein Pferd wie ein Hund kleine Sachen trägt, so lacht man unwillkürlich. Denn jede unschädliche Unschicklichkeit ist lächerlich. Wenn aber ein Wolf zum Hirten wird, ein Bär zum Mönch und ein Pferd zum Rat, dann ist es kein Scherz mehr, sondern ein Unglück. — — — — Diejenigen, die gegen die Natur kämpfen, sind Selbstmörder. Was für ein Leiden ist es, eine nicht verwandte Tätigkeit zu betreiben. Sogar ein Gastmahl ohne Lust ist schwer. Umgekehrt ist nicht nur die natürliche Arbeit süß, sondern sogar der Tod ist angenehm. Das ist die Ursache dafür, daß sich in jedem Beruf Glückliche und Unglückliche finden, Ruhige und Unruhige, Frohe und Schwermütige . . .“ „Reichtum wird nur vom Körper genossen, die Seele aber freut sich über eine ihr verwandte Arbeit.“ „Es ist besser, ein natürlicher Kater zu sein als ein Löwe mit Eselsnatur . . .“ „Erschaffen, berufen, nennen, schicken, die Macht geben, hängt von der Geburt ab, und diese vom Reiche Gottes — — — Wenn einer zu etwas geboren ist, kann man ihn mit der Berufung nicht umgehen . . . Wie kannst du die Krankheiten heilen, wenn du keine Macht hast? Woher kannst du die Macht haben, wenn du nicht von Gott geschickt bist? Wie bist du

gesandt, wenn nicht ernannt? Wie ernannt, wenn nicht berufen? Wie berufen, wenn nicht dazu geboren? — — — — Sag mir, woher solcher Strom der Gottlosigkeit? Woher aller Aberglauben, die Gleisnerei, die Ketzereien? Woher die Beschimpfung der heiligen Bibel bei den Christen? Wo ist die süßeste Freundschaft? Wo die Übereinstimmung des teuersten Friedens? Wo die Lebendigkeit der seelischen Freude? Wer verunstaltet und zersetzt jeden Beruf? Unverwandtschaft. Wer tötet Wissenschaften und Künste? Unverwandtschaft. Wer entehrt den Priester- und Mönchsrang? Unverwandtschaft. Sie ist für jeden Beruf Gift und Mörder. — — — — Es genügt nicht, daß du klug und gelehrt bist. Man soll ein Freund seines Berufes und nicht nur des Gewinnes von ihm sein. — — — Was für ein toller Unsinn, die Leiter, die von den irdischen Gemeinheiten in die Höhe emporführt, zum Niedergang in den Abgrund zu benutzen“.

Skovoroda nennt dieses Gefühl des Vorherbestimmtseins für seinen bestimmten Beruf, das Bewußtsein seiner Berufung „Minerva“. „Mir scheint, daß diese göttliche Kraft im Menschen, die ihn zu dem, was ihm verwandt ist, zieht, die alten Ägypter Isis, die Griechen aber Ἀθηνᾶ, die Römer Minerva, das heißt die Natur genannt haben . . . Ich glaube, Minerva hieß ein Mensch — — —, der für sich und seine Nächsten erfahren konnte, wo das Glück lebt. Wer das gelernt hat, hieß bei den Griechen εὐδαίμων . . . Wenn jemand etwas anfang, ohne diesen Geist anzuhören, sagten die Heiden von ihm: invita Minerva — ohne Segen Minervas, oder wie man bei uns sagt: ohne Gott. Zuerst sprach man von den Wissenschaften so, später aber von jedem auch noch so kleinen Geschäft — — — so viele Berufe — so viele Verwandtschaften.“

Tu nihil invita dices facies-ve Minerva:
qua natura negat, scillicet illa fuge.
Si non es natus musis, fuge discere musas.
Heu multos perdit fistula docta viros.
Paucos justa parens musis Natura creavit.
Esse-ne vis felix? Sorte quiesce tua.

„— — — Mit Fleiß Gott folgen, ist die süßeste Quelle des Friedens, des Glücks und der Weisheit. Jeder soll seine Natur kennen und soll fragen: was gefällt Gott. Die Gesellschaft ist dasselbe wie eine Maschine. Jede Störung in ihr entsteht dadurch, daß ihre Teile nicht das tun, wozu sie vom Künstler gemacht sind.“ Skovoroda interpretiert (mit Berufung auf Plutarch) auch den Dämon Sokrates', im Sinne seiner Lehre. Kovalínskyj betont u. a., daß Skovorodas Einstellung dem Berufsproblem gegenüber sehr eng mit seiner Lehre von der Abtötung des Willens zusammenhängt: die Berufswahl ist für jeden Menschen die vollkommene Unterwerfung unter den Willen Gottes, der im Wesen eines jeden Menschen zum Ausdruck kommt.

Unter „Natur“ eines jeden Menschen versteht Skovoroda hier nur die „selige“, die göttliche Natur. Er läßt eine Gesprächsperson fragen: „Und

wenn jemand zum Stehlen geboren ist?“ Die Antwort lautet: „Ich spreche nur von den menschenliebenden Seelen, von den ehrlichen Geschäften und von den gesegneten Berufstaten, welche weder vom göttlichen noch vom menschlichen Gesetz aus der Gesellschaft verwiesen werden und die in ihrer Gesamtheit den fruchtbaren Garten der Kirche, oder besser gesagt: der Gesellschaft so bilden wie die Teile des Uhrwerks die Uhr.“ Die falsche Auffassung der Berufung stammt direkt vom Teufel: „Wer hat ihnen den falschen Weg zum Glück so tief ins Herz eingepreßt? Selbstverständlich der Vater der Finsternis.“

Skovorodas persönliche Einstellung seinem „Beruf“ gegenüber war eben auf diesen Grundsätzen begründet: wenn er an Kovalin'skij schrieb: „Ich baue nicht mein Feld, säe nicht, kaufe nicht, kämpfe nicht und verwerfe jede Lebenssorge. Was tue ich aber? — Ich lobe immer Gott und besinge seine Auferstehung“, so stand er damit keinesfalls im Widerspruch mit seinen eigenen Lehren. „Ich bekenne vor Gott und vor euch, meine Freunde, daß ich im selben Augenblicke, da ich mit euch spreche, ich meinen jetzigen Beruf, obwohl ich in ihm alt geworden bin, verlassen und zum letzten Töpfer werden würde, wenn ich fühlen würde, daß ich mich bis jetzt [in meinem Beruf] ohne Natur betätigt habe, und [in Wirklichkeit] zum Töpfergewerbe Verwandtschaft habe. Glaubt mir, daß es hundert Mal besser und froher ist, tönernen Pfannen zu modellieren, als ohne Natur zu schreiben. Ich fühle aber bis jetzt, daß mich in meinem Beruf die Hand Gottes hält. Ich küsse sie und folge ihr. Ich verachte die Ratlosigkeit aller äußeren Ratgeber. Wenn ich sie gehört hätte, so wäre ich schon längst zu einem Feind meines Gottes geworden. Und jetzt bin ich sein Sklave.“ Kovalin'skij und andere Lebensbeschreiber Skovorodas berichten von ihm mehrere Anekdoten, die eben denselben Gedanken ausdrücken. Wenn Skovoroda seine Lehrerstellen auch anscheinend manchmal aus äußeren Gründen verlassen hat, so hat er aber eine andere Laufbahn jedenfalls nicht ergriffen, eben darum, weil sie seiner Natur zuwider gewesen wäre. Deshalb scheiterten auch wohl die wiederholten Versuche seiner Freunde, ihn zum Eintritt in ein Kloster zu bewegen. Später wollte ihn, nach einer Mitteilung Kovalin'skys, der Charkover Gouverneur E. Ščerbinin zu einer „gemeinnützigen“ Tätigkeit heranziehen. Die Antwort Skovorodas (die Kovalin'skij sicher nach Skovorodas eigenen Erzählungen wiederherzustellen sucht) lautete: „Die Welt ist einem Theater ähnlich: um auf dem Theater mit Lob und Erfolg zu spielen, muß man eine seiner Begabung entsprechende Rolle übernehmen. Ein Theaterspieler wird nicht wegen einer ausgezeichneten Rolle, sondern für gutes Spiel gelobt. Ich habe mir das lange überlegt und nach einer Selbstuntersuchung eingesehen, daß ich auf der Bühne der Welt keine andere Person treffend darstellen kann, als eine niedere, einfache, sorglose, einsame: ich habe diese Rolle gewählt und angenommen — und bin zufrieden. — — Wenn ich heute gefühlt hätte, daß ich tapfer Türken schlagen kann, so hätte ich noch heute einen Husarensäbel umgeschnallt, einen Helm aufgesetzt

und wäre zum Armeedienst gegangen.“ „Wenn Gott mich dazu bestimmt hat, in einer erniedrigten Rolle auf dem Theater dieser Welt aufzutreten, so soll ich in meiner Aufmachung, in Kleidung, in Handlungen, im Verkehr mit hochstehenden, einen hohen Rang einnehmenden berühmten und ehrwürdigen Menschen Anstand und Hochachtung bewahren und mir immer meiner Nichtigkeit im Vergleich mit ihnen bewußt sein“, sagte Skovoroda selbst.

Man darf aber nicht denken, Skovoroda habe sein Schicksal, eine niedrigstehende Person „auf dem Theater der Welt darzustellen“, als ein schweres Schicksal empfunden. Wir finden vielmehr in seinen Werken genug Stellen, aus welchen sich ergibt, daß er im Grunde genommen seinen „Beruf“ für einen über die anderen Menschenschicksale erhabenen hielt. Skovoroda gibt mehrmals anschauliche Schilderungen des Weltraumels. Diese Schilderungen gehören übrigens zu den schönsten kulturgeschichtlichen Zeugnissen vom ukrainischen Leben des 18. Jahrhunderts. Bei dieser Gelegenheit stellt er seinen Beruf, seinen Stand allen anderen menschlichen Berufen gegenüber und tut es in Worten und Ausdrücken, die keinen Zweifel darüber lassen, daß die „Selbstverminderung“ Skovorodas eigentlich recht aristokratisch ist. Während sich Skovoroda einigen Berufen — vor allem der Landwirtschaft und der Kriegskunst gegenüber noch durchwegs versöhnlich verhält, werden die meisten Berufe (allerdings vielleicht nicht die Berufe als solche, sondern ihre Vertreter und die gewöhnliche Auffassung von der Berufstätigkeit) für ihn zum Gegenstand einer satirischen Darstellung.

Vor allem ist das berühmteste geistliche Lied Skovorodas, welches in der Ukraine schon bald nach seinem Tode zu einem Volkslied wurde, seinem ganzen Aufbau und seiner ganzen Auffassung nach ein Beweis dieser aristokratischen Einstellung Skovorodas. Wir geben hier dieses Lied in Prosaübersetzung wieder:

„Jede Stadt hat ihre Sitten und Rechte. Jeder Kopf hat seinen Verstand. Jedes Herz hat seine Liebe. Jeder Hals hat seinen Geschmack. Ich aber habe nur einen einzigen Gedanken, nur eines geht mir nicht aus dem Sinn.

Peter schmeichelt des Ranges willen den hohen Herren. Fed'ka, der Kaufmann, lügt ständig bei seinem Messen und Wägen. Dieser baut sein Haus nach moderner Art. Jener sitzt immer in Prozenten: eröffne mir bitte Kredit! Ich aber habe nur einen einzigen Gedanken, nur eines geht mir nicht aus dem Sinn.

Dieser kauft dauernd Grund und Boden an. Jener züchtet fremdländisches Vieh. Diese dressieren Hunde für die Jagd. Jenes Haus ist vor lauter Gästen lärmerfüllt wie eine Kneipe. Ich aber habe nur einen einzigen Gedanken, nur eines geht mir nicht aus dem Sinn.

Ein Jurist stimmt die Rechte nach seinem Ton. Ein Student hat Kopfschmerzen von den Disputationen. Diese sind von dem Amor Venus' aufgeregt. Jeden quält seine eigene Narrheit. Ich aber habe nur einen einzigen Gedanken, wie ich nicht ohne Verstand sterbe.

Dieser schreibt eine Panegyrik voll von Lügen. Ein Arzt gibt in einem Dokument Tote für Lebende aus. Dieser verehrt die Bilder der Kartenasse. Stepka eilt wie zum Hochzeitsfest zu einer Gerichtsverhandlung. [Ich aber habe nur einen einzigen Gedanken, wie ich nicht ohne Verstand sterbe.]

O du furchtbarer Tod! o du erhobene Sense! Du schonst auch die kaiserlichen Köpfe nicht. Du schaust nicht hin, ob jemand Kaiser oder Bauer ist — alles verschlingst du wie eine Feuersbrunst Stroh verschlingt. Wer verachtet aber seinen scharfen Stahl? Derjenige, dessen Gewissen wie reiner Kristall ist.“

Auch eine Nachahmung der Horazischen Ode II,16 ist zu einer vollkommenen Ablehnung der Welt zugespitzt, denn die Schlußworte dieser Umarbeitung, die kurz alle Berufe und alle Stände überblickt, um zu einem vernichtenden Urteil über sie alle zu kommen und ihnen den eigenen Lebensweg gegenüberzustellen, diese Schlußworte lauten: „Mir aber hat das Schicksal ein kleines Stück Land gegeben, ein wenig von den reinen griechischen Musen, den Trank des Geistes und die Gabe, diese verfluchte Welt zu verachten.“

Skovoroda betont, daß es „nur wenige gibt, die zu Gottes Wahrheit streben“. Er stellt den Weg eines „Theologen“ — was man eher aus dem Ton und der Stimmung als aus dem Inhalt und der Argumentation der betreffenden Stellen ersieht — hoch über alle anderen Wege. Die Welt wird ja meist in ihrer Ganzheit abgelehnt: „die Mode ist dasselbe wie die Welt. Die Welt ist aber das Meer der Ertrinkenden, ein Land, welches von Pest verseucht ist, eine Umzäunung der wilden Löwen, ein Gefängnis der Gefangenen, ein Markt der Unsittlichen, eine Straße der Wollust, ein Ofen, der die Begierden schürt, ein Gastmahl der Wütenden, ein Chor und ein Reigen der Trunken-Verrückten, die nicht eher nüchtern werden, bis sie ihre Kräfte verlieren, kurz gesagt: die Blinden folgen einem Blinden in den Abgrund nach. Selig ist derjenige, der nicht den Weg [der Welt] geht . . .“ „Die Welt ist eine wurmstichige Nuß, ein Blinder ohne Augen und ohne Führer, ein Bär, der an seinem Nasenring gezogen wird, ein Sklave Satans, ein Gefangener des Teufels, ein Löwenkäfig . . .“ „Die Welt ist ein Gastmahl von den Teufeln Besessener, ein Markt der Schwankenden, die Hölle der Gequälten.“ Dieser Aristokratismus Skovorodas kommt vielleicht am stärksten in der Auffassung des Allgemein-Angenommenen zum Ausdruck, daß es falsch und teuflisch sei: „In unserer Sprache gemein und in der griechischen κοινόν, d. h. (All)gemeines, das ist dasselbe wie Gemeines, Weltliches, Schlechtes. Die weltliche Meinung ist kein reines Wasser im Herzen eines Menschen, sondern Schmutz, κοινόν, coenum, die Wohnung der Schweine und Teufel.“ „Griechisch κοινόν, lateinisch — commune, slawisch — [all]gemein; denn alles ist schlecht, was der Welt, d. h. vielen gemeinsam ist. Deswegen nennen auch die Römer den Schmutz — coenum . . . Die weltlichen Gedanken sind Sumpf.“ Deshalb liebt Skovoroda „Eigenartigkeit“. „Die weltliche Gemein-

schaft ist mir ekelhaft und schwer. Süß aber und gut ist die Jungfrau, wundersame Eigenartigkeit, eigenartige Neuheit, neue Wunderbarkeit. Indem die Frommen diese lieb gewinnen, entfernen sie sich von der Welt, [wahrlich] nicht von der Welt, sondern vom faulen Herzen der Welt.“ „Die Wahrheit herrschte immer und herrscht auch jetzt in einer kleinen Anzahl erleuchteter Gottesmenschen, aber die Welt kann sie nicht umfassen . . . Die künstlerische Wahrheit lebt in wenigen Herzen, die meisten verharren aber in Unkenntnis und Unkunst.“ „Eine kleine Kirche ist das Licht der Welt.“

Nur eine Folgerung aus der eben dargestellten Lehre Skovorodas ist seine Lehre von der Leichtigkeit der sittlichen Vervollkommenung. Jede natürliche Tätigkeit ist für einen Menschen leicht und angenehm. Darum ist für den Menschen nichts leichter und angenehmer als tugendhaft zu sein. Voraussetzung des tugendhaften Lebens ist freilich, daß man durch Selbsterkenntnis seinen individuellen Weg festgestellt hat. Seine Vorlesungen 1766 fängt Skovoroda mit den Worten an: „Gelobt sei der selige Gott, daß er das Notwendige leicht gemacht hat und das Schwierige nicht notwendig. Es gibt für den Menschen nichts Süßeres und nichts Notwendigeres als das Glück; es gibt aber auch nichts, was leichter wäre als das Glück . . .“ Und: „Was für ein Glück ist es, welches auf dem Sand des Leibes gegründet ist, in einem beschränkten Raume und in einer beschränkten Zeit, auf dem sterblichen Menschen? Ist das nicht schwierig? Ja, schwierig und unmöglich. Gelobt sei der selige Gott, daß er das Schwierige nicht notwendig gemacht hat — — — Luft und Sonne sind immer mit dir, überall und umsonst; von alledem aber, was dich flieht, wisse, daß es dir fremd ist und halte es nicht für dein Eignes; alles das ist fremd und überflüssig. Was geht es aber dich an? Darum ist es auch schwierig — — — Was aber ist dir notwendig? Das was am leichtesten ist. Und was ist leicht? — — — Das was notwendig ist. — — — Nur eines ist dir notwendig und das ist auch gut und leicht, alles andere aber ist Leiden und Krankheit. Was ist dieses Eine? Gott — —“. Die Behauptung, daß das Gute schwierig sei, wird als eine teuflische Lehre der „Sirenen“ dargestellt. „Speie diesen Geist der Lüge aus! Und setze diesen wertvollsten Stein: χαλεπὰ τὰ κακά als Fundament in dein Herz. Schwierig ist es, böse zu sein . . . Wenn jemandem etwas nicht bequem ist — schreibe, daß es auch unnötig ist — — —“ „Der leere Ruhm ist schwieriger als der wahre . . . Ist es für einen Hund nicht schwieriger, den Schatten zu ergreifen als den wahren Geschmack? Da steht ein Apfelbaum vor dir — ergreife und gib mir seinen Schatten. Seinen Körper kannst du aber gleich umfassen.“ „Der engste, härteste, steilste Pfad wird leicht, wenn Gott selbst den Weg zum Ziele zeigt. Und selbstverständlich zeigt er [den Weg] demjenigen, welchen er dazu geboren hat.“

Der Dialog „Kampf des Erzengels Michael mit dem Satan“ trägt den Untertitel: „Leicht ist es gut zu sein“, in anderen Manuskripten: „Sehr schwierig ist es, böse zu sein, leicht ist es, gut zu sein.“ „Mut wegnehmen und Angst einpflanzen: das ist: die Seele beengen, verschließen und binden, da-

mit sie sich bei einer guten Tat nicht freue, sondern sich bekümmere.“ Der Teufel ist daran schuld, daß die Menschen das Nötige für schwierig halten: „er hat das Notwendige zum Schwierigen umgeschmiedet“. „Notwendigkeit kann mit der Schwierigkeit ebenso wenig zusammen sein wie das Licht mit der Finsternis — — Zeiget mir, wo die Schwierigkeit wohnt. Nicht in der Hölle? Ich glaube, o Gott, daß ebendort Arbeit, Krankheit, Kummer und Seufzen wohnen. Ist denn die Notwendigkeit nicht dort? Ach, sie ist nicht dort gewesen. Durch ihre Anwesenheit wird die Hölle im Nu zum Paradies. In der Hölle wird alles gemacht, was nicht notwendig, überflüssig, unnötig, unschicklich, widerwärtig, schädlich, garstig, abscheulich, schlecht, unschön, ekelhaft, schmerzlich, verrucht, gottlästernd, verflucht, weltlich, leiblich, vergänglich, wetterwendisch, teuer, selten, modern, sorgvoll, kostspielig, verderblich, höllisch ist.“ Man soll dabei nicht vergessen, daß die Hölle von Skovoroda „spiritualistisch“ aufgefaßt wird: daß sich also die oben angeführte Charakteristik auf den inneren Zustand des in innerer Zerrissenheit mit sich selbst lebenden Menschen bezieht, was für Skovoroda mit einem seinen Beruf „mit Schwierigkeit“, mit Mühe und Not betreibenden Menschen gleichbedeutend ist. „Selig ist, wer sich beherrscht. Das ist das Reich Gottes! Es gibt nichts Leichteres, und es gibt nichts Notwendigeres, weil es nichts Angeboreneres gibt [als sich zu beherrschen]. Und was ist Gott, wenn nicht diese unsere in uns wie funkenatmende Kohle brennende selige Natur?“

Der Dialog „Streit des Teufels mit Barsabba“ berührt wieder dasselbe Thema; dort bekennt „Barsabba“, das ist Skovoroda selbst, seine frühere Sünde, die darin bestand, daß er früher falscher Meinung war. Der rechte Weg ist „wahrhaftig für die bösen Menschen unbequem und schwierig. Sie tragen aber die Schwierigkeit in sich selbst. Auf dem Wege Gottes aber finden sie sie nicht und sie ist für alle Ewigkeit nicht da. Die Bosheit verwandelt durch sich selbst das Gute in Schaden, Gift, Arbeit, und Leiden.“ „Der Geist, der Schwierigkeit und Leiden liebt“, ist der Teufel selbst.

Skovoroda zitiert die Worte Epikurs: Χάριζε τῇ μακαρίᾳ φύσει, ὅτι τὰ μὲν ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα, die er so übersetzt: „Gelobt sei Gott, da er das Notwendige leicht erreichbar machte, Schwererreichbares aber unnötig“. Deswegen auch die eigentümliche Verehrung Epikurs (von welchem freilich nie irgendeine andere Meinung als die eben angeführte zitiert wird), die in seiner Gegenüberstellung mit Christus im Schlußliede der Sammlung „Garten der göttlichen Lieder“ gipfelt: „so lebte der athenische, so lebte auch der hebräische Epikur, Christus“; das Gemeinsame ist die Freude, die Angstlosigkeit beider. Die scheinbare Gleichsetzung Christi mit Epikur am Schluß des Gedichts, verführte manche nicht-informierte Verfasser von Arbeiten über Skovoroda zu phantastischen Kombinationen über Skovorodas „Epikureismen“ oder gar seinen Materialismus und Atheismus.

Skovoroda zitiert das Fragment Epikurs in einer etwas freien Nachbil-

dung: „blagodarenie blažennomu Bogu, za to, čto sdělal nužnoe netrudy, a trudnoe nenužnym“.

Dieses Fragment zitierten auch die Kirchenväter, von wo Skovoroda wohl das Zitat hat, und zwar finden wir es bei Gregor von Nazianz: Cant. X und De virtute 785 f. und bei Clemens von Alexandrien: Stromata IV, 23. Clemens zitiert Epikur (fast immer ablehnend) in „Stromata“ 23 Mal! Hervorgehoben wird meist die „Freude“ als Kennzeichen des tugendhaften Lebens und die hohe Einschätzung der Freundschaft durch Epikur. Bei Skovoroda steht dieses Zitat auch in seinen Fabeln. Auf die Quellen des Zitats hat bereits 1895 in einem schwachen Aufsatz *A. Lebedev* hingewiesen („Voprosy filosofii i psichologii“, Heft 27, S. 173 f.).

Wie eigenartig auch manche Motive der Lehre Skovorodas von der „ungleichen Gleichheit“ klingen mögen, — sie sind doch alt und im Boden der christlichen Tradition tief verankert.

Das Thema „nicht hier“ führt uns eigentlich bis zu Plato zurück. Philo bespricht dieses Problem: „Der Schlechte denkt, daß Gott sich an einem Orte befindet, nicht umfangend, sondern umfassen . . .“ Überzeitlichkeit und Überräumlichkeit des göttlichen Seins sind ein gewöhnliches Thema der kirchenväterlichen Schriften. Die deutsche Mystik nimmt dieses Thema wieder auf, es erhält jedoch eine besondere Färbung — eine Spitze gegen das „äußere Christentum“ — so bei Eckhart: „Du brauchst nicht erst nach ihm zu suchen hier oder dort, er ist nicht weiter als vor der Tür des Herzens“. „Die Leute suchen den Frieden in äußeren Dingen: bei Orten und Weisen, durch Menschen oder Werke, durch Unbehaustheit, Armut und Niedrigkeit — wie stattlich es sich auch ausnimmt, das ist dennoch alles nicht und gibt keinen Frieden.“ „Der Wechsel der Orte und die Einbildung, daß es anderswo besser sei, hat schon viele getäuscht“, behauptet die ‚Imitatio Christi‘, ebenso die ‚Theologia deutsch‘. Auch für Franck ist der echte Glaube „weder Fürst noch Bauer, Speise noch Trank, Hut noch Kappen, [weder] dort oder da, heut oder morgen, Tauf oder Beschneidung oder etwas außer uns, sondern Frieden und Freude im heiligen Geiste, ungefärbte Liebe vom reichsten Reich Gottes/ in dieser Welt außerhalb vns an keinem Ort ist/ vielen Herzen, gutem Gewissen und unerfundenem Glauben“. Besonders breit entwickelt dieses Thema Weigel: „So nun der Himmel/ oder Christus/ oder Beschwerde vnd Unlust findest/ so begerst du bald einer andern Stelle/ solchem weniger wird es seyn mögen an einem Ort außer vns/ hie vnd da/ nach Zerbrechung der Welt/ da alle örter sind aufgehoben mit der sichtbaren Welt.“ „Dann vnser Vaterland ist nicht diese Welt/ nicht Europa/ nicht Deutschland/ nicht dies oder jenes Fürstentum/ nicht Leipzig oder Worms/ nicht diss oder jenes Hauss ist vnser Heymat vnd Wohnung/ denn daraus „Ist nicht also/ wenn du an einem Ort bist/ darinne der Widerwertigkeit/ mag dich jagen ein sterblicher Mensch/ das giftige Gewürm/ oder der Todt . . .“ allen zu entfliehen/ vnd besser Ruhe oder Glückseligkeit zu besitzen/ als aus einem Hause in ein anders/ aus einer Stadt in eine andere/ aus einem Dorff

in ein anders/ aus einem Ampt zu einem andern/ aus einem Lande in ein anders/ sc. Vnd das thustu darumb/ wie gesaget/ daß du aus natürlicher angeborener art seufftdest nach dem rechten Ort oder Vaterlandt/ nach der Ruhe vnd Seligkeit/ in welchem du ohne Vnruhe/ Vnlust/ Vnfriede vnd seyn mögest mit Frewden/ Vnd dass du solches hie vnd vermeynest zu finden von aussenzu an den Creaturen/ ist die Vrsache/ dass du noch nicht kennest dein rechtes Vaterland/ dein Heymat/ das Reich Gottes in dir/ die Ruhe vnd Frewde in Gott in dir selber.“ „Du findest kurzumb kein Friede/ Genüge noch Seligkeit ausser dir/ weder in Königreichen/ noch in köstlichen Gewäben/ auch nicht in Gesängen/ nicht in Harfen/ nicht in wohlklingenden Instrumenten/ nicht in Frewdenmahlen/ nicht in Gesellschaften/ nicht bey dem Weine/ nicht bey vollem Tische/ nicht in Weiber Lust/ nicht in Königlicher Tracht noch Ehre/ nicht in tantzen und spielen/ nicht in Posterey/ nicht in Büchern noch Schrifften/ nicht im gesunden Leibe/ auch nicht in der gantzen Welt/ sondern allein in Gott in dir selbst/ vnd mit nichts außer dir.“ Dasselbe sagt Böhme: „darum bedarf die Seel keiner langen Fahrt, wenn die vom Leibe scheidet, an der Stelle, da der Leib stirbt, ist Himmel und Hölle, und der Mensch Christus wohnt überall; so ist Gott und Teufel allda, aber ein jeder in seinem Reiche. Das Paradies ist auch da und darf die Seele nur durch die tiefen Tore ins Zentrum eingehen. Ist sie heilig, so steht sie schon in Himmelsporten und hat sie nur der irdische Leib außer dem Himmel gehalten. So der nun zerbricht, so ist sie schon im Himmel, sie bedarf keiner Aus- oder Einfahrt. Christus hat sie im Arm . . .“ Comenius spricht ebenso, auch Czepko:

Bleib innen.

Wohin, o Mensch? Zurück. Umsonst gehst du herfür.
Bleib in dir, willst du Gott. Gott selber wartet dir.

Und — wie immer — mit größter Feinheit des Ausdrucks — Angelus Silesius:

Mensch, geh nur in dich selbst! Denn nach dem Stein der Weisen
darf man nicht allerorts in fremde Lande reisen.

— — wend ich mich, um Gott zu finden, nirgends hin.

„Das Reich Gottes ist in euch.“ An diese Stelle knüpfen die Betrachtungen aller Mystiker an. Daß alles in mir sei, lehrten Eckhart, Suso und Weigel, für welchen die Hölle das Paradies, das Reich Gottes „im Menschen“ ist: „Das ist die innere Helle/ die Helle aller Hellen/ also des endlosen Gutes ewiglich von eigener Bosheit wegen beraubt zu seyn/ vnd dasselbige dennoch lieb haben.“ „Du seyst in Aphrica oder America, du seyst in der Welt oder ausser der Welt/ so findestu doch das Reich Gottes/ den Himmel/ dein Vaterlandt nicht ausser dir/ sondern inwendig in dir im Geiste.“ Dasselbe lehrt Böhme: „Dan du darffst nicht fragen: Wo ist GOTT? Höre du blinder Mensch/ du lebest in GOTT/ und GOTT ist in dir . . .“ „Gott ist im Himmel/ und der Himmel ist im Menschen: wil aber der Mensch im Himmel

seyen/ so muß der Himmel im Menschen offenbar werden.“ „Dan der rechte Himmel ist allenthalben/ auch an dem Orte/ wo du stehest und gehest/ wan dein Geist die innerste Geburt Gottes ergreift/ und durch die siderische und fleischliche hindurchdringet/ so ist er schon im Himmel.“

Und für Angelus Silesius:

Der Himmel ist in dir und auch der Höllen Qual.

Mensch, wird in dir das Paradies nicht erstlich sein,
so glaube mir gewiss: du kommest nimmer drein.

Das Himmelreich ist inwendig in uns . . .

Das Reich Gottes ist in uns . . .

Ja, auch selbst die „ungleiche Gleichheit“ Skovorodas ist nichts Neues. Denn in dieser oder jener Form war die Vorstellung, daß ein jeder Mensch einen eigenen Weg gehen soll, schon in der Antike verbreitet. Bei Plato und den Stoikern angedeutet, findet diese Lehre bei Philo wieder Aufnahme: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, „das Leben nach der rechten Stimme der Natur“, ist die Form, in der er sie ausspricht. Im Anschluß an die Schrift findet sie bei den Kirchenvätern Verbreitung, wobei die antithetische Formel auf ganz natürliche Weise aus der Anerkennung der individuellen „Natur“ eines jeden Menschen und der für das Christentum doch so wesentlichen Behauptung der Gleichwertigkeit aller Menschen folgt. Die Sinnbilder, die zur Symbolisierung der „ungleichen Gleichheit“ dienen, sind sehr verschieden. So schreibt Makarius: „Wie ein Töpfer nach dem gebührenden Maß den Ofen heizt, wenn er die Töpfe ins Feuer stellt, nicht zu stark, damit die Gefäße, die zu lange gebrannt werden, keine Risse bekämen, aber auch nicht zu schwach, damit sie nicht verderben, indem sie nicht genug gebrannt würden; ebenso macht auch ein Gold- oder Silberschmied ein gebührend starkes Feuer an; wenn er das Feuer verstärkt, so werden die silbernen und goldenen Erzeugnisse zerfließen und verderben; der menschliche Verstand kann die Lasten an die Kräfte der lasttragenden Tiere anpassen, sei es eines Kamels oder eines anderen Tieres —, wie große Last ein jedes tragen kann; um so mehr denn gestattet Gott, der die Kraft der menschlichen Gefäße kennt, den feindlichen Kräften [auf die Menschen] zu wirken.“ Die verschiedene Wirkung der göttlichen Kraft auf verschiedene Menschen versinnbildlicht Maximus Confessor mit der Wirkung der Sonne auf verschiedene Substanzen — „der Schmutz wird von der Sonne hart, der Wachs — weich“. Auch die weltlichen Berufe werden in die Charakteristik der individuellen Wege der einzelnen Menschen einbezogen — etwa bei Clemens. Der Begriff des „Berufs“ wird im Mittelalter von Thomas ausführlich besprochen, nämlich im Sinne einer Anerkennung der Berufe als der von den Menschen im Leben auszuführenden „Ämter“ (officia), die vom sittlich-religiösen Standpunkt aus durchaus anerkannt werden. Auch in der Mystik wird das Recht der individuellen menschlichen „Natur“ voll anerkannt. So bei Eckhart: „Man soll der Leute Art mehr achten, das ist eine gute Erinnerung, und man

verschmähe niemandes Weise. Ein jeder mag seine gute Art behalten und jede andere einbeziehen und in seiner Weise alle gut nehmen. Seine eigene Art zu ändern, bringt unstätes Wesen und Gemüt hervor — — Nicht alle Menschen können einen Weg gehen.“ Auch die Sinnbilder werden verwendet: Gott sei Feuer und der Mensch — Teig: „Wenn man einen Backofen heizt und legt hinein einen Teig von Hafer und einen von Gerste und einen von Roggen und einen von Weizen, nun ist nichts als eine und dieselbe Hitze im Ofen und sie wirkt doch nicht gleich auf alle Teigarten; von einer wird schönes Brot, die andere wird grob, die dritte noch gröber. Die Ursache davon ist nicht die Hitze, sondern die Stoffe, die nicht gleich sind. Ebenso wirkt Gott nicht gleich in allen Herzen“. — Auch Tauler bespricht das Problem des Berufes ausführlich mit Betonung der Frage nach den „weltlichen“ Berufen. „So ungleich die Leute sind, so ungleich sind auch ihre Wege zu Gott; was eines Menschen Leben wäre, das wäre des anderen Tod; und wie der Leute Komplexionen sind und die Naturen, darnach richtet sich oft ihre Gnade . . . Nimm vor allen Dingen wahr, welches *dein* Ruf sei; in dem, das *dir* Gott gerufen hat, in dem folge.“ „Denn jede Kunst und jedes Werk, wie klein sie auch sind, das sind alle Gnaden, und alle wirkt derselbe Geist zu Nutz und Frucht des Menschen. Nun heben wir an mit dem Untersten. Der eine kann spinnen, der andere kann Schuhe machen, und etliche sind in diesen äußeren Dingen so bewandert, daß sie vollauf beschäftigt sind, und ein anderer kann es nicht. Und dies alles sind Gnaden, die der Geist Gottes wirkt. Wisset, wäre ich nicht ein Priester und nicht bei einem Orden, ich nähme es als etwas Großes, wenn ich Schuhe machen könnte, und ich wollte gern mein Brot mit meinen Händen verdienen. — — Kinder, der Fuß und die Hand sollen nicht Auge sein wollen. Ein jeder soll sein Amt tun, das Gott ihm zugefügt hat, wie grob es auch sei, und das ein anderer vielleicht nicht tun kann. Und von unseren Schwestern soll auch eine jede ihr Amt tun. — — Und daran, ob du damit zufrieden bist oder nicht, sollst du auch erkennen und soll erkannt werden, ob dein Tun allein auf Gott gerichtet gewesen sei.“ — Dasselbe hebt Valentin Weigel hervor: „Was ist die Ursache/ das so viele Menschen in ihren Handthierungen zu Boden gehen? Nichts anders/ als daß man nicht brauchet das gnothi seauton, daß man den nicht auss seiner Nativitet dess Gestirns erkennet/ worzu er eygentlich geboren sey: Mancher ist durch das Gestirn geordnet zum Steinmetzen/ vnd wird ein Schuster/ da wird das Licht der Natur nicht gehalten/ darumb bleibet solcher ein Hümpler: Ein ander ist geboren zu einem Tuchmacher/ vnnd wird ein Goldschmidt/ da wird das Licht der Natur gebrochen/ Darumb wird ein solcher ein unnützer verderbener Mensch: Mancher wird geboren zum Juristen/ vnd wird Medicus: Jetzt ist das Licht der Natur verrücket/ daß dieser wenig Glück spüret/ vnnd mit grosser Mühe seinen Handel führet mit ander Leuth Schaden . . .“, — es ist hier ohne Belang, daß Weigel den Versuch macht, sozusagen eine „astrologische Berufsberatung“ zu begründen — diese Stelle, die in einem durchaus mystisch-

religiösen Kontexte sich befindet, darf darum mit Recht den andern oben angeführten angeschlossen werden. Auch ein anderes Sinnbild finden wir noch bei Weigel: „Es ist in einer Stuben ein Fenster, dreyerley Glas, ein gelb dickes, ein schwartz finsters vnd ein weiss lauters; auff diese zugleich scheint die Sonne ohne Ansehen der Geschicklichkeit, daß aber das Schwartz finster bleibt vnd nicht erleuchtet wird vnd das Gelb nicht soviel Empfahet als das Weisse, da hat die unparteyische Sonne kein schuld daran, das Glas ist an ihm selber ein Hindernis.“ Und für Böhme: „Gleichwie die manchen Blumen alle in der Erde stehen und alle nebeneinander wachsen, keine beisst sich mit der anderen um Farben, Geruch und Geschmack; sie lassen die Erde und Sonne, Regen und Wind, Hitze und Kälte mit sich machen, was sie wollen, sie aber alle wachsen, eine jede in ihrer Eigenschaft — so ist es auch mit den Kindern Gottes.“ Auch Angelus Silesius hebt dieselbe Grundidee der „pluralistischen Ethik“ hervor:

Freund, solln wir allesamt nur immer eines schrein,
was wird das für ein Lied und für Gesinge sein?

Wie du bist, so wirst du gewirket.

Die Sonn erweicht das Wachs und machet hart den Kot,
so wirkt auch Gott nach dir das Leben und den Tod.

Ein etwas pessimistisch gefärbtes Sinnbild — die Vorstellung von der Welt als einem Theater und der individuellen Rolle des Menschen aber als einer „Rolle“ auf dieser Bühne — treffen wir bei Skovoroda. Es geht wahrscheinlich auf das Marionettentheater der Platonischen „Gesetze“ zurück, ein Bild, das auch bei Plotin wiederkehrt: „das Leben ist wie ein Drama, die Menschen sind die Schauspieler; das Drama ist ein vollkommenes Kunstwerk aus dem Geiste des Dichters, aber die Charaktere (die Typen), die im Drama auftreten, bringen die Schauspieler auf die Bühne mit“. Gott ist „Marionettenspieler“ auch für Sebastian Frandk; bei Czepko:

„Das Leben ist ein Schauspiel“.

Was ist dein Lebenslauff und thun, o Mensch? Ein Spiel...

Und auch in der Romantik wird das Sinnbild des Theaters verwendet: bei Kleist und bei Solger — wobei nicht ins Gewicht fällt, daß bei dem einen darin tragischer Pessimismus, bei dem anderen eine romantisch „ironische“ Einstellung zum Ausdruck kommt.

Das Motiv „Leicht ist es, gut zu sein“ ist in verschiedenen Variationen unzählige Male in der christlichen Literatur zu finden. Ja schon bei Philo, der freilich nicht sehr konsequent ist und zuweilen auch die Ansicht vertritt, daß die Tugend auf Anstrengung begründet sei. Ebenso bei Clemens. Für Eckhart „macht die Tugend das Unmögliche möglich, ja sogar leicht und süß“. Nach Comenius ist mit Gott „alles leicht und bequem“. Czepko glaubt, daß „Dein Heil ist schwer, die Höll ist schwerer zu erwerben“. Und für Angelus Silesius:

Die Seligkeit ist leichter zu erlangen als die
Verdammnis.

Es dünkt mich leichter sein, in Himmel sich zu schwingen.
als mit der Sünden Müh, in Abgrund einzudringen.

Mensch, lebest du in Gott und stirbest deinem Willen,
so ist dir nichts so leicht, als sein Gebot erfüllen.

Das Himmelreich wird leicht erobert und sein Leben.

Und auch ein so eigenartiger Satz wie der Vergleich Epikurs mit Christus braucht uns nicht zu verwundern, denn kein anderer als Gregor von Nyssa spricht ein Lob auf Epikur aus, und Clemens zitiert denselben Spruch Epikurs wie Skovoroda.

Der einzige Beruf, den Skovoroda im Leben ergriff, war der Lehrerberuf. Er gab Stunden in einer ukrainischen Magnatenfamilie. Er las an zwei ukrainischen theologischen Schulen Dichtkunst, griechische Sprache und in den „Ergänzungsklassen“, die in Charkov für „adlige Jünglinge“ aufgemacht wurden, christliche Ethik. Der Unterricht Skovorodas hat mehrmals durch seine neue Art Widerspruch hervorgerufen. Andererseits aber bewahrten seine näheren Schüler die besten Erinnerungen an ihren Lehrer. In den späteren Jahren seines Lebens hat Skovoroda den pädagogischen Problemen einen Dialog gewidmet und dadurch sein tiefes inneres Interesse für die Pädagogik bekundet. Dieser Dialog, „Der dankbare Storch“, unterscheidet sich von den meisten Dialogen der späteren Jahre durch seine auffallende Einfachheit und Durchsichtigkeit, was jedenfalls dafür spricht, daß dieser Dialog von Skovoroda gewissermaßen als eine populäre Schrift gedacht war.

Die pädagogischen Probleme sind wirklich, wie aus dem genannten Dialog und anderen Schriften zu ersehen ist, keine Probleme, zu denen Skovoroda nur durch äußere Umstände seines Lebens gekommen ist, sondern sie berühren sich mit den Grundlagen seiner Welt- und Lebensanschauung. Man kann sagen, die Pädagogik Skovorodas ist nur eine Folgerung seiner ethischen Anschauungen — wir können deshalb unsere Darstellung auch auf ein Mindestmaß beschränken.

Das Gespräch wird von einem Storch und einem Affen geführt. Die Vorstellungen des Affen sind die üblichen Vorstellungen von der Erziehung und vom Unterricht, wie sie in den gesellschaftlichen Kreisen jener Zeit herrschen. Dem Storch legt aber Skovoroda seine eigenen pädagogischen Gedanken in den Mund.

Der Affe interessiert sich für Fremdsprachen: „Überall blühen jetzt Schulen, in welchen allsprachige Papageien lehren.“ Auch die gesellschaftliche Erziehung ist notwendig — „tanzen oder Laute spielen“, singen. „Man soll nicht hinter den anderen zurückbleiben. Die Mitmenschen aber und die Mode, das ist dasselbe.“ Zweck der Erziehung ist außerdem die „praktische“ Tüchtigkeit: „ein Bluteigel kann auf verschiedenen Wegen aus seiner Umgebung viel Gutes aussaugen . . . Rang, Landbesitz, Geld . . .“

Das alles lehnt der Storch ab. Die Erziehung besteht gar nicht in Mitteilung von Kenntnissen, sondern vielmehr in der Unterstützung der Naturanlagen, welche jedes Kind hat. Man soll „gut gebären“, „die junge Gesundheit des Kindes wahren“. Die „richtige Geburt“ bestimmt Skovoroda nach gewissen astrologischen und eugenischen Regeln. Für die Erhaltung der Gesundheit werden eigentlich keine Regeln angegeben. Dafür aber spricht Skovoroda etwas ausführlicher von der Erziehung selbst. Die besten Erzieher sind die Eltern, wobei er freilich mit keinem Wort sich gegen Lehrer, Schulen usw. äußert. Nach seinem Lebenslauf ist jedenfalls zu schließen, daß er die Lehrertätigkeit nicht abgelehnt hat.

Gute Erziehung haben auch „die Armen nötig“, vorausgesetzt daß man „nicht eine luxuriöse, sondern eine seligmachende Erziehung“ meint. Die Aufgabe der Erziehung ist es, „zum Guten zu lehren“. Diese Aufgabe ist nicht schwer: „wer zum Guten geboren ist, dem ist es nicht schwer, zum Guten zu lehren“. „Das Angelernte, das Übliche und das Angewöhnte ist ein und dasselbe. Von Natur reift die Lehre von selbst ... Diese ist die allgemeine und einzig wahrhafte Lehrerin. Einen Falken kann man schnell fliegen lehren, aber nicht die Schildkröte. Einen Adler wirst du im Nu lehren, auf die Sonne zu blicken und sich zu freuen, aber nicht die Eule. Einen Hirschen ist es leicht, auf die Kaukasusberge zu schicken, ihn lehrst du ohne Schwierigkeit aus den reinen Bergquellen trinken, aber nicht das Kamel und den Eber.“ Auch die Kinder zeigen schon die in ihnen liegenden Anlagen: „Jedes Geheimnis hat seinen enthüllenden Schatten — — — Schau, wie ein Bub beim Spielen ein Joch verfertigt und es dem Hündchen oder dem Kätzchen auflegt. Ist das nicht der Schatten seiner landwirtschaftlichen Seele? Wenn er einen Säbel umbindet, ist das nicht das Streben zur Kriegskunst? ... Wenn ein dreijähriges Kind vom Hörensagen göttliche Lieder lernt, gerne die heiligen Bücher anschaut, die Seiten umschlägt, bald auf die geheimnisvollen Bilder schaut, bald auf die Buchstaben, zeigt denn das nicht den geheimen Funken der Natur, die es zur Theologie geboren hat und beruft? ... Dementsprechend soll man den Kindern auch ihrer ‚Natur‘ entsprechend geistige Nahrung geben.“

Der Erziehung soll die Natur zugrunde gelegt werden. Diese Natur äußert sich in der Psyche des Kindes, und Skovoroda rät, diese Natur aus der Psyche des Kindes herauszulesen. „Es ist schwer, seine Natur zu erkennen, noch schwieriger aber — die fremde. Man erkennt sie aber erst spät. Eine Schildkröte hat den Fehler erst bemerkt, als sie beginnen wollte zu fliegen.“ Auf diesen möglichen Einwand erwidert Skovoroda seinerseits folgendes: „Rede nicht von der Schwierigkeit im Notwendigen. Es ist unmöglich, daß die Natur das Notwendige schwer gemacht hat ... Es sei schwer zu erkennen. Wer will denn erkennen? — — — Weißt du, daß die Geometer aus dem Schatten die Höhe eines — — — Gebäudes erfahren. Jedes Geheimnis hat seinen enthüllenden Schatten.“ Aus diesem Schatten soll man das Wesen erkennen können.

Der Lehrer soll der Natur helfen, indem er die „Ökonomie“ der Seele, „die Ökonomie unserer kleinen Welt“ in Ordnung hält, er soll „Ordnung im Herzen machen“. Das bedeutet gar nicht, daß die Mitteilung von Kenntnissen unnötig ist. „Ich verurteile die Wissenschaften nicht und lobe auch das letzte Gewerbe; es ist nur verurteilungswürdig, daß wir uns auf sie verlassen und die höchste Wissenschaft vernachlässigen.“

Eigentümlich ist, daß für Skovoroda die Erziehung eigentlich mehr eine Hilfe der Natur als eine aktive Tätigkeit des Erziehers bedeutet. Das Leben eines Menschen ist wie das Leben einer Pflanze, die von der äußeren Umgebung an der Entwicklung in ihr verborgen liegender Eigenschaften gehindert sein kann, aber keine neuen Eigenschaften von außen her erhalten kann. „Wenn die weise und selige Natur alles baut, ist dann nicht sie allein es, die lehrt und verbessert? Jede Sache reift, wenn sie es leitet. Verhindere sie nur nicht, und wenn du kannst, so beseitige die Hindernisse und ebne den Weg: wahrlich wird sie selbst alles rein und glücklich vollziehen. Eine Kugel wird von selbst vom Berge herunterrollen: nimm nur den hindernden Stein des Anstoßes weg. Lehre sie nicht zu rollen, hilf nur. Lehre nicht einen Apfelbaum Äpfel tragen: die Natur selbst hat ihn gelehrt. Schütze ihn nur vor Schweinen, schneide die wilden Zweige weg, säubere ihn von den Raupen, leite das schmutzige Wasser, das auf die Wurzeln fließt, weg usw. Lehrer und Arzt sind nicht Lehrer und Arzt, sondern nur Diener der Natur, die die einzige und alleinige Ärztin und Lehrerin ist. Wenn jemand etwas erlernen will, so soll er dazu geboren werden — — —“ Vorbild dieses Symbols der Erziehung scheint die reiche und üppige ukrainische Natur gewesen zu sein, für welche die Landwirtschaft mehr nur eine „Hilfe“ der Natur bedeutete und nicht „Verbesserung“ oder gar Abänderung und Vergewaltigung ihrer Kräfte.

Daß Mystik und Pädagogik in einer engen Beziehung stehen können, und daß diese Verbindung vielleicht auch natürlich ist, das bezeugt ein Beispiel wie Comenius zur Genüge! Die „Natur“, die für die Vertreter der mystisch-religiösen Pädagogik die Grundlage der Erziehung ist, darf nur keinesfalls im Sinne des Naturalismus verstanden werden: nicht die physische „Natur“ des Menschen wird vor allem berücksichtigt, sondern das Innere im Menschen, sein göttliches Wesen, welches von den Hemmungen der äußeren Natur befreit werden soll. Das Leben der Pflanze als Sinnbild für das Leben des Menschen kommt in Verbindung mit dem pädagogischen Gedanken schon früh vor. So etwa besonders bei Tauler, der in seinen Predigten auch die Sinnbilder des Gartens für die menschliche Gesellschaft und die Gartenbaukunst für die erzieherische Wirkung der Kirche oft gebraucht. Ebenso bei Suso, der die Erziehung als Abschneiden des Bösen versinnbildlicht; wenn das Böse abgeschnitten wird, tritt die „Heilige“ Natur des Menschen hervor: „Halt aber stille das Messer, bis du wahrlich ersehest, was du abschneiden sollst. Und konnte der Weingärtner nicht die Kunst, er schnitte das edle Holz, das die Trauben bringen soll, ebenso ab wie das böse Holz, und

also verderbte er damit den Weingarten. Also tun auch solche Menschen, die diese Kunst nicht kennen. Sie lassen die Untugend und die bösen Neigungen in dem Grund der Natur liegen und hauen und schneiden ab die arme Natur und verderben dadurch dann diesen edlen Weingarten. Die Natur an sich selbst ist gut und edel; wozu willst du denn der die Kraft nehmen? Wenn die Zeit der Frucht sollte kommen, das ist: ein göttlich, selig, andächtig Leben, so hast du dann die Natur verderbt.“ Auch bei Weigel ist die Seelsorge nur „Abschneiden“: „die Bäume pflegt man zu beschneiden von den überflüssigen dürrer Esten“.

So ist auch der Ausgang Skovorodas in die Welt der praktischen Betätigung keinesfalls ein Abfall von seinen mystischen Grundprinzipien, sondern vielmehr eine Anwendung derselben. Die üppige ukrainische Natur gab ihm – wie später Kuliš – dessen ganze Naturphilosophie auf dem Sinnbilde der sich zum Guten und Göttlichen entwickelnden Natur, die seitens des Menschen nur Hilfe und keiner Verbesserung bedarf, aufgebaut ist – ein anschauliches Bild von der durch alle Hindernisse und Hemmungen sich durchsetzenden göttlichen „Natur“ des Menschen. Und dieses Bild lag auch der Dichtung Skovorodas zugrunde.

20. Die Reinigung

Tiefe und Höhe ist eins.
Meister Eckhart

Ist nun die Welt wirklich so, wie Skovoroda sie darstellt, so ist die einzige Möglichkeit, die Stimme Gottes in uns zu hören, taub zu werden für die Stimme der Welt. Da aber der äußere Mensch selbst zur „Welt“ gehört, so ist die Verleugnung der Welt zugleich Verleugnung des äußeren Menschen. Aus diesem einfachen Gedankengang erwachsen alle die Formeln, die Skovoroda aus der christlichen Tradition übernimmt: die Selbstverleugnung, die Selbstverminderung, der symbolische Tod, das Absterben des äußeren Menschen, die „Reinigung“ der Seele oder des Herzens. Die Seelenelemente, die „absterben“ müssen, sind solche, die den Menschen mit der Welt verbinden, das ist die Selbstheit, der Eigenwille des Menschen.

Diese Gedankengänge gruppieren sich bei Skovoroda manchmal und nicht zufällig um die Vorstellung der „Nachfolge Christi“. Die Nachfolge Christi bestehe eben darin, daß man durch den symbolischen Tod gelangt. So kommt die Verwandtschaft des inneren Menschen mit Christus zum Ausdruck. Und die Formeln der Selbstverminderung, der Reinigung usw. passen sehr gut zum antithetischen Denkstil Skovorodas, da sie die Selbstverminderung zur Vorbedingung der „Erhöhung“, der ethischen Vervollkommenung und des weiteren noch weiterführenden mystischen Weges erklären.

Skovoroda bezeichnet oft die menschliche Tugend mit dem zur mystischen Terminologie gehörigen Wort „die Reinigung“, die „Sich-Entleerung“. Da-

mit macht er seine ethische Lehre zugleich zur ersten Stufe seiner mystischen Theorie; die Reinigung ist bekanntlich die erste Stufe des mystischen Weges.

Skovoroda kann hier mit vollen Händen aus der asketischen und mystischen Literatur schöpfen. Er gruppiert nur den Stoff anders und legt den einen oder den anderen Gedanken anders aus.

„Sich im Tun vermindern“ und „Sich im Herzen vermindern“ bedeutet für Skovoroda ein und dasselbe. Die Selbstverminderung ist *κάθαρσις*, „Sich-Entleerung“: „Das selbst verminderte Herz ist ein nicht mit dem Dornbusch der Lebenssorgen bewachsenes, sondern ein zur Aufnahme der göttlichen Wahrheit bereites: entleert euch und erkennt!“ „Reiniget euch.“ „Waschet euch.“ „Das ist die selige Erneuerung eures Innern.“ „Das reine Herz“ wird vor allem gefordert. „Der stärkste und schlaueste Feind ist die alte Meinung — — — Kämpfe (gegen ihn) täglich, und jage, sei es auch nur eine dieser Meinungen, täglich aus deinem Innern heraus“. „Wie die Gesundheit nach der Reinigung des Körpers von der schädlichen und überflüssigen Nässe, der Mutter der Krankheiten, sich einstellt, so fängt auch das Herz, von allen gemeinen weltlichen Meinungen, die die Seele beunruhigen, gereinigt, erst an, den in ihm verborgenen Schatz seines Glücks zu durchschauen, ganz so wie man nach einer Krankheit Verlangen nach Nahrung bekommt, wie eine Nuß, die den Kern ihres Lebens in der leeren Milch empfängt.“ Tobias „hat sich selbst ausgeweidet, wie man einen Fisch ausweidet ... Er hat aus seinem Innern das steinerne Herz und die Leber der Fleischeslust und die Galle herausgenommen.“

Als Symbol der Reinigung dient Skovoroda die Eucharistie. Die Deutung, die er entwickelt, gehört wohl zu den wildesten, die jemals von den Mystikern gegeben worden sind. Skovoroda erzählt nämlich folgende Legende in der Art und Weise einer Utopie: „Fünf Wanderer kommen, geführt von ihrem Schutzengel, ins Reich des Friedens und der Liebe ... Dort gibt es nicht Vergängliches, sondern alles ... ist ewig und schön und die Gesetze sind den tyrannischen gerade entgegengesetzt. Ein schön leuchtender [Regen]bogen ist die Grenze und das Ende dieses gesegneten Landes und trägt die Inschrift: die erstgeborene Welt. — — Wie nun die Wanderer zum leuchtenden Bogen treten, kommt eine ganze Menge unsterblicher Einwohner zu ihnen und ziehen ihnen [den Wanderern] alles Alte aus — die Kleider sowohl als auch den Leib, ganz als wäre er ein Gewand, und kleiden sie in lauter Neues: einen neuen Leib und neue Kleider, auf die mit goldenen Buchstaben gestickt ist: ‚höre dir selber zu‘! Plötzlich erklingt harmonische Musik ... Ein Chor singt ... Die Wanderer setzen sich zum Mahl der Ewigkeit; ihnen wird Engelsbrot, neuer Wein aufgetischt — — Aber bei allen Unterhaltungen sind die Gäste nicht fröhlich: irgendein geheimer Kummer quält ihre Herzen. ‚Habt keine Angst, unsere lieben Gäste‘, sagen die seligen Bürger: ‚das geschieht mit allen, die neu angekommen sind‘ ... Dann werden sie zum Kaiser befohlen. ‚Ich kenne eure Beschwerden, noch ehe ihr sie vorbringt.‘ — sagt der Kaiser des Friedens: ‚in meinen Län-

dern gibt es weder Krankheit noch Trauer, noch Seufzer; ihr selbst habt den Kummer aus fremden, meinem Lande feindlichen Ländern eingeschmuggelt'. So spricht der Kaiser des Friedens. Dann befiehlt er seinen Engeln, sie in ein Krankenhaus zu bringen. Dort nehmen sie volle sechs Tage ein Brechmittel ein; am siebenten sind sie vollkommen von allen ihren Krankheiten geheilt ...“ Bis zu dieser Stelle wird die Legende von einer der Gesprächspersonen des Dialogs, Grigorij, erzählt. Dann läßt Skovoroda ein Zwiegespräch folgen: „Afanasij: ... und was für ein Brechmittel haben sie genommen? — Grigorij: Spiritus. — Afanasij: Wie heißt denn dieser Spiritus? — Grigorij: Eucharistie. — Afanasij: Du Ärmster! Du weißt noch nicht, daß das kaiserliche Krankenhaus die heiligste Bibel ist. Dort ist auch die Apotheke, dort ist das hohe Krankenhaus, dort sind die Engel, und der Hauptarzt ist in dir selbst.“

Außer „Reinigung“ gebraucht Skovoroda noch stärkere Ausdrücke: „schneide alles ab“. Man soll „seinen Willen niedertreten“. Das wird durch das biblische Opfer versinnbildlicht: „Laß, mein Freund, die Kälber und die Böcke! Nimm dich selbst. Töte in dir selber für Gott den Ochsenesiginn.“ „Die Sünde steckt in dir, o Mensch! Töte in dir selbst den Eigensinn und den Stolz, die der Stimme des göttlichen Gesetzes zuwider sind ... Zerknirsche und verbrenne sie in der Glut der Liebe zu Gott — — — Das sei dein Opfer! Das sei der Wohlgeruch für Gott! Das sei die heilbringende Darbringung deiner Seele!“ „Lerne es, deine Seele zu verbrennen und zu töten, ihr die Macht und die Kraft wegzunehmen. Dann bleibt in dir nur der Weihrauch Gottes, der heilbringende Wohlgeruch, der Chrisam des Friedens und der Geist Gottes, der dich gesalbt hat.“ „Töte deine Seele.“ Das ist für Skovoroda die wahre „Nachfolge Christi“. — „Wenn das Weizenkorn auf dem Felde verfault, wenn das Äußere tot ist, dann erblüht innen die neue Frucht. Eine alte Ähre gibt in der neuen Sommerzeit hundertfache Frucht. Kreuzige meinen Leib mit (deinem zusammen), nagle ihn ans Kreuz! Und sei ich auch nach außen nicht ganz, so werde ich im Innern doch auferstehen. Mag mein Äußeres vertrocknen, wenn nur das Neue im Innern aufblühte: das ist der lebenspendende Tod!“ „Wie der Halm beim Reifen des Weizenkornes verschwindet, oder richtiger gesagt, sich im Korne verbirgt, so wird auch das figürliche Aas, in seinem Zufluchtsort angekommen, vernichtet, durch das [neue] Leben verschlungen.“ „Du Wille! O du unersättliche Hölle! Alles ist dir Nahrung, allen bist du Gift. Tags, nachts gähnt dein Rachen und verschlingt alles ohne Ansehen! Wenn man aber diese Schlange tötet? Dann ist die ganze Hölle vernichtet!“ „Zerknirscht eure Herzen!“ ruft Skovoroda seinen Lesern zu.

Die Abtötung der Seele, des Willens, die Zerknirschung des Herzens, die Darbringung seiner selbst als Opfer hat keinen anderen Sinn und Zweck, als daß der vergottete, göttliche Mensch, das wahre menschliche Wesen oder besser: das göttliche Wesen des Menschen um so klarer aus dem Innern des Menschen hervortrete, erglänze. — Der abgetötete Wille läßt den Willen

Gottes im Menschen frei erscheinen. „Vertraue Gott und mache seinen heiligen Willen zu deinem Willen. Wenn du ihn annimmst, so ist er schon dein [Wille]. Die Übereinstimmung des Willens — das ist dasselbe wie eine Seele und ein Herz [mit Gott] haben . . . Alles geschieht nach dem Willen Gottes, aber ich bin mit ihm einverstanden — und er ist schon mein Wille.“ „Unser wahres Glück ist der innere Frieden unseres Herzens, und der Frieden ist Übereinstimmung mit Gott.“ „Wieder und wieder sage ich dir, daß ein jeder, der seinen Willen verherrlicht hat, ein Feind des Willens Gottes ist und ins Reich Gottes nicht eintreten kann. — — —“ Der Wille, nämlich der eigene, menschliche Wille, der Eigenwille, ist „die Fessel und die Stricke und der verschlingende Löwe und die Hölle und das Feuer und das Weinen und das Zähneklappern. Und ihr werdet von dort nicht herauskommen können, bis ihr nicht die Fessel löset und eures Willens Joch abwerfet, wie auch geschrieben steht: ‚zerknirschet eure Herzen!‘“ Und Gott wirkt in der Seele des Sich-Vermindernden, „wie die Traube in ihrer süßen Kraft dadurch reicher wird, daß die Sonne sie mittags kocht“.

Eine konkrete „Tugendlehre“ ist bei Skovoroda nur angedeutet: denn die Selbstverminderung ist eigentlich die Quelle aller konkreten Einzelhandlungen des Menschen, wenn er den Zustand erreicht, den man als Zustand der „Vergöttlichung“ und der „Tugendhaftigkeit“ zugleich bezeichnen kann. Skovoroda spricht an vielen Stellen von den konkreten Tugenden. Es sind eigentümlicherweise fast immer nur „asketische“ Tugenden. Der Weg der Askese ist aber nicht der traditionelle östliche Weg: Mönchstum, Kloster . . . Wenn Skovoroda in früheren Jahren auch mehrmals von dem hohen Wert des Mönchtums gesprochen hat (Briefe — Christus = μοναχός), so ist er später, vielleicht erst durch einen Vorschlag seiner Freunde, Mönch zu werden, und durch die Überlegungen, zu denen er dadurch geführt wurde, um sich zu entscheiden, mit der Ablehnung dieses Vorschlags auch zu einer allgemeinen asketischen Ansicht über das Mönchstum gekommen. Er war, wenn man will, ein Mönch innerhalb der Welt, sein Kloster war ihm aber keine äußere Anstalt, sondern eine innere Haltung, das, was Gogol' später „geistiges Kloster“ nannte.

Von den konkreten Tugenden nennt Skovoroda immer wieder drei: Demut, Armut, Einsamkeit . . .

„Fliehe den Ruhm, umarme die Einsamkeit, liebe die Armut, küsse die Keuschheit, befreunde dich mit der Duldsamkeit, ziehe mit Demut ein . . .“ — das ist für Skovoroda eine sehr typische Stelle. „Der Sucher“ ist „arm, enthaltsam, einsamkeitsliebend“, „sanft, arm, verfolgt, geschmäht“. In einem Liede besingt Skovoroda die „heilige Armut“: „O Armut! O du selige und heilige! Öffne uns die Tür des Paradieses . . . O Armut! O du Gabe des Himmels! Dich liebt jeder heilige und gerechte Mann . . . Die heilige Armut ist von außen her gesehen wild, im Innern ist sie golden in der friedlichen Seele . . .“

Man darf dabei nicht vergessen, daß die Tugendlehre Skovorodas sozu-

sagen „geistig“ zu verstehen ist: für ihn sind „Armut und Reichtum ohne Gott verflucht“, das heißt, — es ist hier gar nicht von der äußeren Armut, die am Besitz gemessen wird, die Rede. „Arm ist nicht der, der nichts hat, sondern wer bis zu den Ohren im Reichtum steckt, aber sein Herz nicht darauf einstellt, das heißt, der keine Hoffnung [auf ihn] hegt . . .“ „Die Armut ist reicher als alle Kaiser. Die Armut, die das Notwendige gefunden hat, und die das Überflüssige verachtet, das ist wahrer Reichtum, das ist gleich einer Brücke zwischen zwei Morasten, die selige Mitte zwischen Entbehrungen und Überfluß.“ Dasselbe kann man auch auf alle anderen Tugenden anwenden.

Wie gesagt, ist die Lehre von der Selbstverminderung traditionell, wir wollen daher nur auf einige Parallelen zu Skovoroda hier aufmerksam machen, vor allem auf solche, die den antithetischen Charakter dieser Forderung betonen. So vor allem die deutschen Mystiker des Mittelalters. So Eckhart: „Wenn der Mensch dahin gelangt, daß ihn nach dem gelüftet, wonach wenige verlangen: nach Schande, Verworfenheit, und Verachtung — — so kommt er zum Frieden und zur rechten Freiheit“, „der höchste Gipfel der Erhöhung, der fällt gerade in den tiefsten Abgrund der Erniedrigung — Tiefe und Höhe ist eins“, „je niedriger, desto höher, und je weniger, desto mehr“. „Sich im Tun vermindern“ — Wie Skovoroda es ausdrückt — empfiehlt Tauler: „Hältst du von irgendeinem Tun oder irgendeiner Weise, die du tun magst, etwas, als sei sie etwas, so wäre es viel besser, daß du nichts tätest und in dein lauterer Nichts kehrst, in dein Nichts-Taugen und Nichts-Können, als daß du in so großer Wirkksamkeit, auswendig oder inwendig, stündest und dein Nichts vergäbest.“ Dasselbe sagt Suso: er fordert „eine ledige Müßigkeit“, „müßige Muße“, denn „eines wohlgelessenen Menschen Tun ist sein Lassen, und sein Werk ist sein Müßig-Bleiben, denn seines Tuns bleibt er ruhig und seines Werkes bleibt er müßig.“

Eigenwille muss ich lassen:
Gottes Zäume mich umfassen,
Genommen ist die Ehre mein,
jedem muß ich Fußtuch sein . . .

Sebastian Franck unterstreicht besonders die Notwendigkeit, sich „im Willen zu vermindern“: „Der einzige Weg zu Gott ist, sich von dem eigenen Willen, der eigenen Weisheit und dem eigenen Geschmack wegzukehren.“ „Es ist uns in summa alles verboten, was wir tun, lassen, reden oder gedenken mögen und allein der Feiertag geboten, daß wir festen und feiern von all unserem Willen, Wirken, Wissen, Reden, Gedenken . . .“ „Gott soll unser Wille sein, wir aller Dinge willenlos.“ „Gott soll in vns wöllen/ wyr wyllos sein.“ „So muss jm all sein werck verbeut/ vnd allayn haysst stifften/ feyern vnd von all seinen thun absteen.“ Bei Weigel heißt es: „Dargegen wollen wir zu der Gnade kommen/ so müssen wir nothwendig mit Nicodemus zu nichts werden/ klein/ nidrig/ gering vor der Welt/ vnnd für uns selber.“ „Hast du aber diese Gnade von Gott/ daß du dich selber hassest/

verleugnest vnnd verlierest/ vnd gantz in dir selber zu nichts werdest/ so kömdest du gar leichtlich darzu/ Dann so sich ein jeder nicht selber auffhielte/ vnnd hinderte/ so were nichts leichteres/ als in Himmel kommen/ ein Prophet werden/ ein Apostel seyn.“ Und Böhme betet: „gib mir deinen Willen/ auff daß ich nichts ohne dich wolle“. „Man muß sich selbst, sein eigen Gut, Blut, Leib, Lob, Leben, Seel, Geist, Willen um Christi Namens, Erkenntnis und Liebe willen hassen“ (Franckenberg).

Und Angelus Silesius lehrt:

Gott spricht: wer sich versenkt, der wird erhaben werden.

Das allergrößte Werk, das du für Gott kannst tun
ist ohn' ein einzig Wort Gott leiden und Gott ruhn.

Wer in dem Wirken ruht.

Der Weise, welcher sich hat über sich gebracht,
der ruhet, wenn er läuft, und wirkt, wenn er betracht'.

Soviel mein Ich in mir verschmachtet und abnimmt,
soviel des Herren Ich dafür zu Kräfte kömmt.

In Skovorodas Lehre von der Selbstverminderung sprechen verschiedene Motive mit: neben der „Imitatio Christi“ die traditionellen Lehren von den mystischen Tugenden: der abdicatio, abrenuntiatio, abnegatio, expropriatio, resignatio, indifferentia und wie sie alle heißen. Ein katholischer Mystiker der Neuzeit schreibt: „Ziehe allen Eigenwillen, alle Eigenheit aus. Sei arm an Begierden nach den Dingen mehr noch als an den Dingen selbst, sei arm im Geiste. Was Gott nicht ist, sei nicht in deinem Herzen durch ungeordnete Anhänglichkeit. Und wenn du nicht empfängst, was du noch nicht hast, oder verlierst, was du schon besitzt, so bewahre einen festen und ruhigen Zustand deines Gemütes. Die Verleugnung üben, heißt die Axt an die Wurzel des Baumes der Eigenheit legen. Wie das Gold nach unten, die Flamme nach oben strebt, so naturgemäß wird der von aller Eigenheit freie Geist zu seinem Ursprung Gott erhoben und mit ihm vereint. Wer seinen Willen in allem Gott gleichförmig macht, wer Trübsal mit Freude erträgt, der hat die kostbare Perle gefunden. Den ganzen Tag wandelt er rein, ruhig, einfach im Lichte des Angesichtes Gottes und kann, solange er will, so leicht beschauen wie leben und atmen“ (Blosius). Diese Sätze finden sich fast wörtlich bei Skovoroda wiederholt.

Mit der Lehre von der Selbstverminderung meint Skovoroda vor allem, wie wir gesehen haben, „Reinigung“, κάθαρσις. Die Reinigung ist schon bei den Platonikern Vorbereitungsstufe auf dem mystischen Wege. So bei Plato, Philo, Plotin, Jamblichos, Proklus.

In der christlichen Literatur erscheint diese Lehre als Lehre von der „Reinigung“ (vgl. Areopagitica) oder als Lehre von der Entleerung der Seele: puritas, nuditas, vacuitas, secessus — gehören zu den christlichen Tugenden. Auch bei Plotin finden wir schon eine in derselben Richtung gehende Inter-

pretation der *νόθαρις*-Lehre. Eckhart sagt: „Werde ledig von sich selbst und allen Dingen.“ Tauler predigte: „Mensch, mache dein Faß leer und halte dich frei von leeren Bekümmernungen“, „gieß aus, damit du voll wirst . . .“ Ähnliche Gedanken kehren überall wieder. — Angelus Silesius spricht von der Reinigung und Entleerung:

Ganz lauter wie Kristall soll dein Gemüte sein

Dein Herz sei — — — leer und rein

Je mehr du kannst aus dir austun und entgiessen:
je mehr muss Gott in dich mit seiner Gottheit fließen

Mein Herz entschüttet sich, daß es Gott an soll füllen

Die Forderung nach der Reinigung steigt bis zu den Formen der Aufhebung oder gar „Abtötung“ des Willens oder besser des Eigenwillens, der „Zerknirschung des Herzens“. Diese Formel treffen wir nicht erst in der christlichen Literatur, — auch Plotin behauptet, die Selbstvernichtung des Menschen sei seine höchste Energisierung, für Jamblichos haben alle Tugenden etwas Todähnliches an sich. Bei den Kirchenvätern kristallisieren sich diese Formeln zu den festgeprägten Redewendungen wie „Sterben in Christo“, „Sterben für die Welt“, wozu im Mittelalter noch das Sterben an der Gottesminne hinzukommt. Die deutschen Mystiker, von Bernhard und den Victorinern ausgehend, prägen deutsche Ausdrücke für die lateinische mystische Theologie: „sich selbst vernichten“ („die Vernichtigkeit“), „allen Dingen sterben“, „sich verlieren wie der Tropfen Wasser im tiefen Meere“, „versinken und ertrinken im göttlichen Abgrunde“ usf., sind die Ausdrücke, die wir bei Mechtild von Magdeburg, Eckhart, Tauler und Suso treffen. Thomas a Kempis trägt zur Verbreitung dieser Formeln wohl am meisten bei; bei ihm finden wir Redewendungen wie „Absterben“, „sich abtöten“, „sich verlassen“, „sich selbst verleugnen“, „sein Herz zerknirschen“.

In der Neuzeit finden wir die Ausdrücke für die „Selbstvernichtung“ bei den katholischen und protestantischen Mystikern überall, zumal in den geistlichen Gedichten:

Willte mit Gott vereynigt seyn,
so lebe seines Willens allein
Laß deinen eigenen Willen sterben,
so wirst du das höchste Gut erwerben.
Wiewohl solches gar Sawr gehet eyn,
so muß er doch endlich gelassen seyn. (Weigel)

Wer dort mit mir will herrschen und erben,
der muß hier mit mir leiden und sterben.

Wer nicht stirbet eh er stirbet
der verdirbet eh er stirbet. (Franckenberg)

Mensch scheide dich von dir und lern im Leben sterben,
so kannst du durch den Tod dein Heil im Tod erwerben (Czepko)

Die Selbstvernichtung.

Nichts bringt dich überall, als die Vernichtigkeit
wer mehr vernichtigt ist, der hat mehr Göttlichkeit.

Durch Tötung seiner selbst wirst du Gotts Lamm darstellen . . .

Man muss getötet sein . . .

Sterb dir, so lebst du Gott . . . (Angelus Silesius)

Und so verbreitete Motive der geistlichen Dichtung wie „mit Christo leiden“ und „mitgekreuzigt werden“, die auch in der Dichtung Skovorodas nicht nur einmal vorkommen, fanden Eingang in die „emblematische Mystik“, die ihrerseits die geistliche Dichtung beeinflusste und ohne Zweifel auch für die Sinnbilder Skovorodas mitbestimmend war.



VI. MYSTIK

Wenn die Reinigung den „inneren Menschen“ zur vollen Entfaltung kommen läßt, und wenn der innere Mensch, der „wahre Mensch“ „seinem Vater der Kraft und dem Wesen nach gleich ist“, so ist es eine ganz natürliche Folge der Reinigung, daß der Mensch „Gott ähnlich“, ja Gott gleich wird; denn hier ist der göttliche Kern des menschlichen Wesens von seiner äußeren „Schale“ befreit. So ist der Weg der Reinigung zugleich der „Weg der Vergöttlichung“, καθαρσις → θείωσις.

Skovoroda verbindet aufs engste den ethischen und den mystischen Weg. Unterscheidet die mystische Tradition meist drei Stufen des mystischen Aufsteigens zu Gott: Reinigung, Erleuchtung und Vergöttlichung, so spricht Skovoroda meist nur von der ersten und der letzten Stufe. Über die Mittelstufen des mystischen Weges sagt er wenig.

Was aber die Vergöttlichung betrifft, so kehrt er zu den kirchenväterlichen Lehren und den Gedanken der mittelalterlichen Mystik zurück, und wir finden bei ihm einen großen Schatz der Sinnbilder der mystischen Einigung. Die Frage, ob wir es hier mit der Aufnahme des alten Bild- und Wortvorrats zu tun haben, oder ob Skovoroda aus dem eigenen Erlebnis heraus den sprachlichen Ausdruck für das Unsagbare mit der Anlehnung an die ihm bekannte Tradition sucht, muß im weiteren gestellt werden.

Wir wollen jedenfalls zunächst die theoretischen Äußerungen Skovorodas über die höchste Stufe des mystischen Weges kennenlernen.

21. Die Vergöttlichung

Du mußt vergöttert werden . . .

Angelus Silesius

Gehört die Lehre von der Vergöttlichung zum alten Ideenschatz der kirchenväterlichen Literatur, so ist sie jedenfalls in der östlichen christlichen Literatur zu Skovorodas Zeiten, wenn nicht vergessen, so doch mindestens etwas zurückgetreten. Und so erregten die Gedanken Skovorodas gerade in diesem Punkte einen gewissen Anstoß, wie es übrigens ein Jahrhundert früher mit Angelus Silesius der Fall war. So hat auch die russische kirchliche Zensur des 19. Jahrhunderts die betreffenden Stellen in den Werken Skovorodas weggestrichen, ohne zu merken, daß alle asketischen Theorien Skovorodas von diesem Gedanken abhängig sind.

Die Lehre von der Vergöttlichung tritt bei Skovoroda wie alle seine Hauptgedanken in einem „antithetischen“ Kontexte auf. Der Weg zur Vergöttlichung ist die „Verminderung“, ja „Abtötung“ des äußeren Menschen. Dadurch unterscheidet sie sich von ähnlichen Gedanken des antiken Platonismus und ist am nächsten den kirchenväterlichen Lehren von der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$, der deificatio, und der Mystiker des Mittelalters von der „Vergottung“. Die Lehre von der Vergöttlichung ist traditionell platonistisch; sie wurde von Philo in Zusammenhang mit der Bibel gebracht und fand bei den Kirchenvätern allgemeine Anerkennung. Wie die Verdeutschung des Wortes „ $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ “, „deificatio“, Anstoß erregen konnte, ist fast unverständlich.

Die Lehre von der „ $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ “, von der „Verähnlichung mit Gott“ ($\delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ τῷ θεῷ) als der höchsten sittlich-religiösen Aufgabe des Menschen hat Plato mehrmals ausgesprochen. Darauf begegnen wir derselben Lehre bei den heidnischen Vertretern des Platonismus: Plotin, Porphyrius, Proklus. Philo vertritt diese Lehre mit besonderem Nachdruck.

Von den Kirchenvätern wurde diese Lehre im Anschluß an das Neue Testament weiterentwickelt. Wir finden sie bei Irenäus, Hippolit, Tertullian, Clemens, Origenes, Athanasius, Basilius, Gregor von Nyssa, bei Makarius dem Ägypter, bei Augustin, in den „Areopagitica“, dann bei Maximus Confessor, bei Simon dem neuen Theologen usw. Im Mittelalter tritt sie wieder auf. So bei Eriugena, bei Bernhard und selbstverständlich auch bei den auf die Areopagitica zurückgreifenden deutschen Mystikern: bei Eckhart, Tauler und Suso, dessen ganze Weltauffassung ja auf der Rückkehr der ganzen Kreatur zu Gott beruht. Die deutschen Mystiker hatten hier vor allem die Aufgabe, deutsche Ausdrücke für die lateinischen Termini zu schaffen, und zwar auf solche Weise, daß hier leicht mögliche Mißverständnisse vermieden wurden. Obwohl die Lehre von der Vergöttlichung am Anfang der Neuzeit noch von Cusanus vertreten wurde, tritt sie bei den Mystikern der Neuzeit stark zurück und ist nur bei einigen katholischen Mystikern zu finden, so etwa bei Blossius und vor allem bei Angelus Silesius:

Werd' Gott, willst du zu Gott . . .
 Du mußt vergöttet werden . . .
 Gott ist dir worden Mensch: wirst du nicht wieder Gott,
 So schmäht du die Geburt und höhnest seinen Tod.
 Der höchste Gottesdienst ist Gotte gleich werden.
 Ein Senfkorn ist mein Geist, durchscheint ihn seine Sonne,
 So wächst er Gotte gleich mit freudenreicher Wonne.

Die letzten Worte spielen an die Worte Meister Eckharts an, der von einem „Samen Gottes“ im Menschen spricht, der zu einem Baume (zu Gott) wachsen soll. Es ist aber sehr charakteristisch, daß Angelus Silesius unter anderem wegen dieser Äußerungen angegriffen wurde und in der Vorrede zur 2. Ausgabe seines Cherubinischen Wandersmanns die Orthodoxie der Vergöttlichungslehre besonders nachgewiesen hat. Der Gedanke der Vergöttlichung kehrt bei Baader wieder.

Die Vergöttlichungslehre ist oft mit der Vorstellung verbunden, daß die ganze Kreatur aus Gott fließt und aus ihm wieder zurückkehrt, mit der Vorstellung von „dem Rücklauf des seienden zu dem wiederzugewinnenden Gott“, die auch bei Skovoroda gelegentlich vorkommt. Diese Vorstellung findet sich unter anderem bei Plotin, Origenes, Eriugena, Eckhart, Tauler, Suso usf. und braucht hier nicht mit der von der Kirche verurteilten Lehre des Origenes von „ἀποκατάστασις πάντων“ zusammenfallen.

Der Gedanke der Gottgleichheit oder Gottähnlichkeit entwickelt sich manchmal zur Behauptung „einer innigen Verbindung mit Gott“, „eines ganz nahen, vertraulichen Verhältnisses zu Gott“ (Basilius der Große). Die mystische Symbolik spricht von der „Freundschaft“ oder der „Braut-schaft“ der Seele mit Gott. Der „ἱερὸς γάμος“ (connubium spirituale) der griechischen religiösen Vorstellungen, die bei Plotin philosophische Formung fanden, wurde von Philo mit der religiös erotischen Symbolik des Hohen Liedes verbunden. Diese neugeformte Symbolik zieht nun, wie es scheint von Origenes ausgehend, durch die Geschichte der mystischen Literatur, vor allem der mystischen Dichtung. Das Wort „ἔρως“ (amor) vermochte nicht zuletzt unter dem Einfluß der Areopagitica, sein Bürgerrecht neben dem Wort „ἀγάπη“ (charitas) zu behaupten. Der späteren mystischen Literatur lagen vorwiegend die ausführlichen Interpretationen des Hohen Liedes durch Bernhard zugrunde. Zuweilen stieg die mystische Dichtung zu Bildern auf, die nicht ohne Grund Anstoß erregten, wie bei Gottfried Arnold:

Mein Lieb, mein Schatz, mein Bräutigam, ich lege mich
in deinen Schoß,
Ich dräng mich in dein Herz hinein, du wirst mich nimmer
von dir los,
Ich will von dir geschwängert seyn, gib mir das süße Pfand
der Ehe,
damit ich weiß, daß du mit mir und ich mit dir vermählet
stehe.
Was hilft mir süßer Worte Schmach, was hilft mir ein
gemachtes Bild,
wenn nicht dein Wesen selber mir den gantzen Tempel-Leib
erfüllt?

Um die Kühnheit der Bilder der „Vermählung der Seele mit Gott“ abzu-schwächen, verwendet man solche Bilder (die im Neuen Testament wie auch bei Plotin zu finden sind), die von verschiedenen verwandtschaftlichen Beziehungen der vergöttlichten Seele mit Gott sprechen. So Bernhard: „Ist die Seele aber einmal die Braut des Sohnes, so ist sie auch die Tochter des Vaters und die Schwester des Bräutigams“; ähnlich bei Mechtild und Eckhart, und noch Angelus Silesius dichtet:

Sag an, o großer Gott, wie bin ich dir verwandt?
Denn du mich Mutter, Braut, Gemahl und Kind genannt.
Gotts Tochter, Mutter, Braut kann jede Seele werden,
die Gott zum Vater, Sohn und Bräutigam nimmt auf Erden.

Freilich drückt Skovoroda den Gedanken der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ immer nur mit Vorsicht aus. Denn die Orthodoxie dieser — an sich auf der kirchenväterlichen Tradition beruhenden — Lehre ist von den Zeitgenossen etwas angezweifelt worden. Jedenfalls bringt Skovoroda nur einige Male ganz klare Formulierungen des $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ -Gedankens. Aber das ganze ethische Gedankensystem Skovorodas spricht dafür, daß nur rein äußere Rücksichten (am nächsten liegt es, Mißverständnisse bei Lesern und bei „Jüngern“ anzunehmen) ihn davon abgehalten haben, die Idee der $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$ mit aller Klarheit zum Zentrum seiner Ethik zu erklären.

„Gott kennen — das ist: zu einem lebendigen, ewigen und unvergänglichen Menschen werden und zu Gott verklärt werden“. „Ihn (Gott) erkennend, werden wir im Augenblick zu ihm verklärt, und alles, was es Totes in uns gibt, wird durch sein Gottes-Leben verschlungen“. „Willst du Kaiser werden? — — — Hole dir das kaiserliche Herz von oben. Dann wirst du mit dem Kaiser eins sein“. „Überall ist Gott — — — Wo willst du ihn näher suchen als in deinem Herzen“.

Das „Sujet“ und das Thema der ersten dialogischen Schrift Skovorodas, seines „Narzissus“, ist eben die „Vergöttlichung“, worin Skovoroda freilich das Thema nie mit voller Klarheit ausspricht, sondern sich dem Gedanken der Vergöttlichung nur sozusagen im Unendlichen nähert.

Der sich selbst erkennende Mensch wird „durch das Feuer der Selbstliebe ganz zerschmolzen und verklärt sich zur Quelle. Wahrlich! Wahrlich! Worin jemand verliebt ist, dazu verklärt er sich. Jeder ist das, dessen Herz er hat“. Damit kein Zweifel bleibt, daß die genannte „Quelle“ Gott versinnbildlichen soll, erklärt Skovoroda einige Zeilen weiter, wie das gemeint ist: „O reiner Abgrund, o heilige Quelle! Dich allein liebe ich. Ich verschwinde in dir und verkläre mich — — — Bei den Heuchlern und den Abergläubischen erregt es Anstoß und sie tadeln es — Zur Quelle sich verklären? Wie kann das geschehen? Murrst nicht! Sehr leicht ist es, sage ich, für den Gläubigen, der in sich die göttliche Schönheit gesehen hat. — — — Er hat das Beste gefunden. Er verklärt sich zum Herrscher aller Geschöpfe, zur Sonne“. „Ich liebe, schmelze, verschwinde und verkläre mich — — — Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“.

Das Thema der „Vergöttlichung“ klingt in etwas abgeschwächter, verdeckter Form auch in allen denjenigen Sinnbildern mit, die von einer intimen Beziehung des Menschen zu Gott sprechen, von einer „Freundschaft“ — denn diese „Freundschaft“ kann nur auf einer Wesensverwandtschaft des Menschen mit Gott beruhen. Gott wird mit dem in ihn „Verliebten“ „durch einen Kuß ewige Freundschaft schließen“. „Eine Seele und ein Herz. Was ist denn besser als die Freundschaft mit dem Allerhöchsten?“ Der „wahre Mensch“ ist „Freund Gottes und Gott — sein Freund“. „O reines Herz! . . . Du bist Gottes und Gott gehört dir. Du bist sein und er ist dein Freund. Er ist dir, o mein Gott, Opfer, und du — ihm. Ihr seid zwei und seid eins“.

Diese Formulierungen sind übrigens mit einer Reihe Formulierungen der

deutschen Mystiker ganz identisch, die auch von der „Freundschaft mit Gott“ sprechen und für diese Freundschaft Formulierungen gefunden haben wie: „Gott mein, ich sein“ oder „Wir sind zwei und eins“.

Eine weitere Abschwächung erfährt die Vergöttlichungslehre, wie gesagt, in der erotischen Symbolik, die bei Skovoroda — vor allem in den Werken seiner späteren Jahre — sehr breit entwickelt wird. Skovoroda spricht kaum von der Gotteskindschaft des Menschen. Dagegen finden wir bei ihm in Fülle Sinnbilder, die die Beziehung einer gläubigen Seele zu Gott durch „erotische“ Symbole versinnbildlichen: die Seele ist und soll sein — Mutter, Braut, Gemahlin Gottes. Es ist eine Symbolik, die in der Mystik traditionell ist und letzten Endes auf das Hohe Lied zurückgeht. — „Was sollst du noch trauern, meine Seele? Warum [willst du] dich noch beunruhigen? — — Er ist dein Gemahl — — der Erlöser deines Ichs und dein Gott“. „Du bist geboren, um dich mit Gott lieb zu haben“. Der die Materie — „den salzigen Klumpen“, die Frau Lots liebende Mensch soll sich von ihr abwenden, damit er „nicht mit ihr, sondern mit ihm (Gott) sich erfreue“. „Zu jener Zeit, da wir von oben her zum zweitenmal geboren werden, werden wir zu einer Jungfrau, die denjenigen empfangen und umfassen hat, der für alle der Eine ist und allein heilig ist“. „Er kommt nicht von der Seite her und nicht aus leiblichen Verflechtungen: der Ewige, Ganze — — wie ein leuchtender Funke im Kieselstein verborgen, erscheint er endlich zu seiner Zeit als eine Lilie auf dem Felde: und als eine Quelle in der wasserlosen Wüste — — Dieser Mann ist von dir, o reine Jungfrau, ohne Mann geboren“. Wir sind „seine Eltern“. Hier kommt bei Skovoroda auch die alte Vorstellung zum Vorschein, die Seele empfangen und gebäre Christus, eine Vorstellung, von der wir noch als von einem Sinnbild der „unio mystica“ sprechen werden. „Höre, o Israel! Gott, dein Herr, ist in dir — — Dieser soll — — dir erscheinen, und du empfangst [ihn] und umfängst [ihn] im Herzen“. „Das ist dein Bräutigam“. Die Seelen „sind die Königinnen und die reinen Beischläferinnen des himmlischen Königs“. Die Seele „strebt nach oben zu ihrem Vater, sie brennt vor Liebe, sie will mit ihrem Vater schlafen“ (eine Allusion auf die biblische Erzählung von den Töchtern Lots). Braut, Schwester, Mutter, Gemahlin — das alles ist nur ein und dieselbe Beziehung zu Gott — „ihr (der Seele) Vater, ihr Bruder, ihr Bräutigam und Sohn sind dasselbe“. „Wenn du, mein Freund, schon von oben geboren bist, so sei du begrüßt, Tochter Lots! — — Wenn du die Tochter bist, so bist du auch die Braut und die Mutter und die Schwester, und Lot ist dein Vater und Bräutigam und Sohn und Bruder — — Jesaja erscheint bald als Braut, bald als Bräutigam Gottes — — Christus nennt seine Freunde zugleich Bruder und Mutter und Schwester“.

Diese „erotische“ Symbolik ist bei Skovoroda — im Unterschiede zu vielen Mystikern des Abendlandes — durchaus an dem Begriff der „Verwandtschaft“ der Seele mit Gott orientiert. Eine ausgearbeitete Lehre von den Stufen der Liebe, wie sie etwa bei Bernhard, bei den Victorinern, bei

Bonaventura oder bei der Heiligen Therese und den spanischen Mystikern vorkommt, fehlt bei Skovoroda. Aber die Grundbilder der „erotischen“ Symbolik sind Skovoroda und den Mystikern des Westens gemeinsam.

Skovoroda steht auch hier im großen und ganzen auf dem Boden der christlichen Tradition. Wenn seine Thesen manchmal etwas kühn, paradox und ungewohnt klingen, so liegt das mehr daran, daß manche Formulierungen der Kirchenväter im Laufe der Zeit gründlich vergessen worden sind, als daran, daß Skovoroda wirklich etwas Neues ausspräche.

„Vergöttlichung“ ist *nicht* eine *ursprüngliche* Gottähnlichkeit, sondern ein erst zu erreichender Zustand. Dagegen war für die optimistischen Aufklärer zur Renaissancezeit (und natürlich auch im nicht-mystischen Barock) der Mensch bereits in seinem natürlichen Zustand „gottähnlich“. Vgl. z. B. in „Hamlet“ (II,2): „Welch Meisterwerk ist der Mensch! wie edel durch Vernunft! wie unbegrenzt an Fähigkeiten! in Gestalt und Bewegung wie bedeutend und wunderwürdig! im Handeln wie ähnlich einem Engel! im Begreifen wie ähnlich einem Gott!“ Letzten Endes ist der Mensch doch „ein Bild und Gleichnis Gottes“. Für einen Mystiker soll dieser Zustand erst dynamisch erreicht werden.

22. Die Ruhe Gottes

Eines wohlgeborenen Menschen
Tun ist sein Lassen, und sein
Werk ist sein Müßigbleiben.

Wenn Skovoroda vom Zustand des „vergöttlichten“ Menschen spricht, so treten in erster Linie die Züge hervor, die zunächst im Widerspruch zu der von Skovoroda gegebenen Charakteristik des „inneren“, „wahren“, „göttlichen“ Menschen stehen. Das ist die Ruhe, der Frieden. Dies ist aber ein Zustand, den man vielleicht als eine „passive Aktivität“ bezeichnen darf. Da der Mensch in sich schon das göttliche Sein hat, kann die Aktivität nur darauf hinzielen, die Hindernisse, die der freien Äußerung des göttlichen Wesens im Wege stehen, zu beseitigen. Der innere Mensch bleibt stabil, unbewegt, seine Tätigkeit ist „Nichtstun“.

Wer in sich den „inneren Menschen“ entdeckt hat, der kann ausrufen: „Gott sei Dank! Ich habe jetzt Augen, Ohren, Zunge, Hände, Füße und alles. Ich habe das Alte verloren und das Neue gefunden. Leb' wohl, o mein Schatten! Sei gegrüßt, o ersehnte Wahrheit! Sei mir das gelobte Land. Schluß damit, ein Arbeiter zu sein. Ich habe daran auch nie gedacht“. „Warum sollst du dich jetzt beunruhigen?“ „Je müßiger, umso mehr beschäftigt.“ „Laß alles Tun“. „Was ist besser als nur das, was ruhiger ist“. „Was ist denn seliger als einen solchen Seelenfrieden zu erreichen, daß man einer Kugel gleicht, für welche es gleich ist, wohin man sie rollt“.

Wohl wird damit zweierlei gemeint: das „Aufhören“ des äußeren Men-

schen, die Selbstheit, der Eigenwille ist zum Stillstehen gebracht; andererseits ist die Ruhe, der Friede ein Symptom der durch nichts beschränkten Freiheit des inneren Menschen: wo es keine Widerstände gibt, braucht man auch keine Anstrengung, um sie zu überwinden.

Wenn Skovoroda als eine Hauptforderung der Ethik „die Übereinstimmung mit Gott“ ansieht, so ist damit auch die Passivität des äußeren Menschen gemeint. Alles, was „äußerlich“ „mein“ ist, soll vor dem göttlichen zurücktreten, stillstehen, aufhören. Der Wille — wohlgemerkt der Wille des „äußeren Menschen“ (bezeichnenderweise kennt Skovoroda keinen anderen individuellen Willen, denn der Wille des inneren Menschen scheint ihm „göttlich“, überindividuell zu sein) soll aufhören. „Die erhabenste Eigenschaft des denkenden Seins, den Willen“ — sagt Kovalinskij — „hat ~~er~~ samt seinen Klügeleien und seinem Streben in seine Nichtigkeit vertieft und hat sich in den Willen des Schöpfers gestürzt, sich ganz dem Leben und der Liebe Gottes ergebend, damit die Vorsehung über ihn verfügen könne wie über ein Werkzeug — wo sie will und wie sie will.“

Andererseits ist die Ruhe, wie gesagt, die Ruhe des inneren Menschen. Skovoroda versinnbildlicht manchmal diesen Zustand als „Sabbat“, „den seligen Sabbat“: „Komm jetzt zu mir in deiner Macht, Friede, komm, Ruhe! Komm jetzt zu mir, gesegneter Sabbat.“ „O Seelenruhe, wie selten bist du, wie teuer. — — Sie versteckt sich im Geheimnis der Hypostase Gottes vor der menschlichen Unruhe und den Streitigkeiten der Völker, das heißt, vor allen Weltmeinungen.“ „Du Seelenruhe, du Zuflucht des Willens.“ „Ich sehe einen unbeweglichen Hügel, die Gipfel der Berge, die aus den Sintflutwellen emporragen, schaue auf die Erde und den Hafen. Glaube an Gott: dort beruhigen wir uns.“ „Unser Glück ist Seelenfrieden. Paulus ist auch im Gefängnisse froh. Das ist der wahre Frieden.“ „Die Früchte des seligen Lebens sind Frieden, Fröhlichkeit und Vergnügen. Ihre Wurzel aber ist die Stille des Herzens.“ „Dieser Frieden ist wie ein schätzbarer Schatz in unserm Hause, in uns selbst verborgen.“

Ist die Ruhe ein Symptom der Vergöttlichung, so ist sie auch ihre Voraussetzung: „Kann ein Apfelbaum lebendig und froh sein, wenn die Wurzel nicht gesund ist? Und die gesunde Wurzel — das ist die feste Seele und das friedliche Herz. Die gesunde Wurzel gießt in alle Äste Feuchtigkeit und belebt sie, und das friedliche Herz, mit Lebenssaft getränkt, drückt seine Spuren dem Äußeren auf — — Das ist der Gipfel und die Blüte des ganzen Lebens, der innere Frieden, Herzensfreude, Seelenfeste — — — Hierher ist der ganze Fluß eures Lebens gerichtet. Das ist die Grenze, der Hafen, das Ende. Schneide alles weg, was im Widerspruch steht zu diesem Hafen, jedes Wort, jedes Tun, welches dieses Ende nicht fördert. Diese Grenze sei allen Gedanken und allen Wünschen gesetzt. Wie viele sind körperlich gesund, satt, gekleidet und ruhig. Ich lobe aber solch einen Frieden nicht — den weltlichen Frieden, er ist für alle gut und betrügt alle. Der [richtige] Frieden ist Ruhe der Gedanken, Freude des Herzens, Lebendigwerden der Seele.

Das ist der Frieden! Das ist die Tiefe des Glücks! Dieser Frieden eröffnet deinen Gedanken den Tempel der Ruhe, bekleidet die Seele mit dem Kleid der Fröhlichkeit, sättigt sie mit der Fülle des Weizens und festigt das Herz.“ „Alle schönen Namen in der Bibel: Licht, Fröhlichkeit, Freude, Leben, Auferstehung, Weg, Gelöbniß, Paradies, Süße, sie alle bezeichnen diesen seligen Frieden.“ — Es ist dazu zu bemerken, daß doch einige von diesen Worten für Skovoroda nur Gott selbst bezeichnen: so Licht, Leben, Auferstehung, Paradies . . . — „Die körperliche Gesundheit ist nichts anderes als Gleichgewicht und Harmonie des Feuers, des Wassers, der Luft und der Erde, und die Befriedigung der sich empörenden Gedanken ist die Gesundheit der Seele und das ewige Leben. Wenn jemand nur eine unbedeutende Übereinstimmung mit Gott hat, so hat er auch nicht mehr Frieden, und wer fünfzehn oder dreißig Mal mehr [Übereinstimmung mit Gott] hat, so hat er auch ebenso viel mehr Frieden. So weit der Schatten zurücktritt, so viel schreitet das Licht vorwärts. Selig sind diejenigen, die täglich höher und höher auf den Berg dieser Friedensburg steigen.“

Die einzige wahrhaftige „Ruhe“ ist „Übereinstimmung mit Gott“: „O mein Gott! Wie sorglos sind wir, was das Erlangen und Erhalten des Gottesfriedens, der kostbarer ist als Himmel und Erde, betrifft! Über ihn allein sollte der Mensch in Einsamkeit nachdenken und im Verkehr [mit Menschen] reden, zu Hause, auf dem Wege, wenn er sich zur Ruhe begibt und wenn er aufsteht. Wann denken wir aber daran? Sind denn nicht alle unsere Gespräche Lügen und Teufelswinde? Ach! wie wenig wir uns erkannt haben, da wir doch unser nicht von [menschlichen] Händen erschaffenes Haus und seinen Kopf — unsere Seele, und ihren Kopf — das gottselige Paradies der Welt vergessen haben? Dafür sind wir auch genug belohnt: unter tausend ist schwerlich auch nur ein einziges Herz zu finden, welches nicht von einer Garnison von mehreren Schwadronen Teufel besetzt wäre.“

Der Sabbattag ist Symbol dieses Gottesfriedens. „Wir sorgen uns vor allem um das, was für unsern Lebensgang nötig ist, unsere erste Sorge sei Lebensfrieden, d. h. Leben, Gesundheit und Errettung der Seele — — — Ach, gehen wir vorsichtig, damit wir in die Ruhe Gottes zum Feste Gottes eintreten, mindestens am Sabbatstage, wenn nicht am Sabbat der Sabbate und zur Feier der Feier. Wenn wir den Sabbat erreichen, so können wir mindestens von der Hälfte der bittersten Mühen — vielleicht nicht unsern Esel — aber doch unsere Seele befreien — — —“ Nur die, die ihren inneren Menschen gefunden haben, „ruhen mit Gott von all ihrem Tun aus“. „Sabbat ist die Hütte des Friedens und des Lichtes, während die Arbeitstage Orte der Unruhe und der Finsternis sind.“ „Gottes Tag ist Feier, Frieden, Ruhe ohne alles Tun. Das ist der gottgeschaffene Sabbat, in welchem der Gottmensch ruht. Und was heißt Ruhen anders als sich über alle Elemente unserer Welt erheben?“ „Gott hat, als er die Kreatur erschuf, zur Figur seines Ruhmes, zu seinem besonderen Bildnis den Sabbattag gemacht.“

Die Paradoxie, zu der sich die Auffassung Skovorodas zuspitzt, besteht

darin, daß die Ruhe, der Frieden keinesfalls für den äußeren Menschen dies bedeuten: sie sind vielmehr für ihn Leiden, Kreuzweg, Nachfolge Christi. In einem seiner geistlichen Lieder besingt Skovoroda einen solchen Sabbat: „Du liegst im Grabe und feierst den Sabbat, nach der schweren Arbeit, nach dem blutigen Schweiß. Der Fürst dieser Welt, der über alle herrscht, hat in dir kein Tun — — — O Sohn Davids, der du Lazarus aus der weltlichen Klugheit zum himmlischen Ruhm hinaufgerufen hast, töte die körperliche Arbeit auch in mir! Gestatte mir, mit dir den Sabbat zu feiern, gestatte mir, in deinen Fußstapfen zu wandeln, gib mir auch diese neue Siegesart, o Sohn Davids!“

Die Ruhe wird durch verschiedene Symbole versinnbildlicht. Unter anderem auch durch einen Felsen, der mitten in einem stürmischen See steht. Dieses Sinnbild hat Skovoroda nach den Amsterdamer „Symbola et emblemata selecta“ als Illustration zu einem seiner Dialoge gezeichnet. Mit folgenden Worten beschreibt Skovoroda dieses Bild: „Auf dem Gipfel eines Felsens, der mitten im See steht, sitzt ein Vöglein — — — Die Stimme des Symbols ist: In constantia quiesco. Ich ruhe auf der Unbeweglichkeit ... Das ist der Felsenhügel des Ewigen, der aus der Sintflut der Welt emporragt und auf welchem die Taube Noahs mit ihrer frohen Botschaft ruht.“

Inveni portum Jesum. Caro, munde, valete.
Sat me jactastis. Nunc mihi certa quies.

Das heißt: leb wohl, o Sintflut der Elemente! Ich ruhe auf den Hügeln des Ewigen, da ich den Zweig der Seligkeit gefunden.“ „Hast du von der apokalyptischen Burg gehört? Das ist sie. Hast du vom Paradies gehört? Da liegt es vor dir ... Das ist für dich das gelobte Land.“ — Auch der Regenbogen, der auf den sich bewegenden Wassertropfen ruht, ist ein Symbol des göttlichen Friedens — „ich setze die Ruhe in mir selbst“. — Auch Hafen, Burg, Gasthaus, Einsiedelei sind für Skovoroda Symbole der Ruhe inmitten der Welt und doch fern und entrückt von ihr ... Denn die Einstellung Skovorodas — wie aller Mystiker — der Welt gegenüber ist doppel-seitig: er fordert keine äußere Flucht aus der Welt, und doch ist eine „innere Entfernung“ von ihr für den Menschen die erste Vorbedingung zur Erschließung des mystischen Wegs.

„Ruhe“, „Frieden“, „Sabbat“ ist auch ein traditionelles Sinnbild der christlichen Literatur. Das Thema selbst ist älter als das Christentum — schon bei Plato ist die Ruhe die erste sittliche Pflicht eines Philosophen (ἡσυχίαν ἔχειν καὶ τὰ αὐτοῦ πράττειν). Zugleich ist sie auch ein Symptom des Philosoph-Seins. Der Gedanke kehrt wieder bei Plutarch, Plotin, Porphyrius und Proklus. Philo bringt diese Lehre mit dem biblischen Sabbat und den Sabbatvorschriften in Verbindung. Bei den Kirchenvätern treffen wir die Lehre von der Ruhe überall, wobei nur hervorzuheben ist, daß neben der ἡσυχία auch Termini anderer antiker philosophischer Schulen in den christlichen Wortschatz aufgenommen werden (etwa ἀπάθεια, ἀνάπαυσις bei

Makarius). Typisch auch die Worte Augustins: „Du hast uns für dich geschaffen, o Herr, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir.“ – Bedeutungsvoll für die Entwicklung der Frömmigkeit der Ostslaven wurde die „Hesychasten“-Bewegung im byzantinischen Christentum: die mystische Religiosität Altrußlands scheint vorwiegend mit den Traditionen der Hesychasten verbunden zu sein. Auch gleichzeitig mit Skovoroda greift sein Landsmann Paisij Velyčkovskýj, der Begründer des neuen russischen Starzentrums, auf die Traditionen der Hesychasten zurück.

Aus der mystischen Literatur des westlichen Mittelalters und der Neuzeit führen wir einige Zitate an: Aus Eckhart: „Fragt man mich, was der Schöpfer meinte, als er die Kreatur schuf, antworte ich: Ruhe. Fragt man mich zum zweitenmal, was alle Kreaturen suchen in ihrer natürlichen Begierde, ich spreche abermals: Ruhe. Fragt man mich zum drittenmal, was die Seele suche auf allen ihren Wegen, ich spreche abermals: Ruhe.“ „So viel als du selbst in Gott bist, so viel bist du im Frieden, und so viel außer Gott, so viel bist du außer Frieden.“ So sagt auch Weigel: „Dass alles begehren/ seufftzen vnd lauffen der Creatur geschehe vmb der Ruhe willen/ dieselbe zubesitzen/ vnd das dieselbe doch nicht von aussen werde erlauffen/ sondern von jnnen erfreyert vnd erwartet durch Christum“. „Zur Ruhe vnnd zum Sabbat sind wir erschaffen.“ Und Daniel Czepko:

Mensch, der Bewegung Quell und Ursprung ist die Ruh,
sie ist das best; ihr eilt die ganze Schöpfung zu.

Ebenso Angelus Silesius:

Ruh ist das höchste Gut . . .

Die Tugend sitzt in Ruh . . .

Gott fordert nichts von dir, als daß du ihm sollst ruhn

Ach, wer in Gott sein End und seinen Sabbat, kommen,
der ist in'n Frieden selbst verformt und aufgenommen.

Kein Ding ist göttlicher (in Fall du es kannst fassen)
als jetzt und ewiglich sich nicht bewegen lassen.

Die Übereinstimmung selbst in den Formulierungen zwischen Skovoroda und den deutschen Mystikern ist so bedeutend, daß wir vielleicht besonders hervorheben werden, daß bei Skovoroda für so einen wichtigen Begriff der deutschen Mystik wie „Gelassenheit“ keine Entsprechung zu finden ist.

Man könnte annehmen, diese Stimmung würde Skovoroda zu Folgerungen führen, die ihn ganz in die Nähe des Quietismus brächten. Das ist aber nicht der Fall: so wenig man bei Skovoroda irgendeinen Anklang an den äußeren „Stil“ der quietistischen Literatur finden kann, so wenig Gemeinsames hat er mit den Quietisten auch innerlich. Nur solche Übereinstimmungen lassen sich feststellen, die vollkommen im Bereich des Allgemein-Christlichen liegen. Einige – nicht gerade zahlreiche – quietistische Formeln, die Skovoroda übernommen hat, haben bei ihm sozusagen nur eine mehr „stili-

stische“ Bedeutung. Das heißt, sie helfen ihm, seinen Standpunkt in einer für ihn charakteristischen paradox-antithetischen Weise zu formulieren: die höchste Aktivität sei die höchste Passivität, das sittlich-religiöse Handeln sei „Nicht-Tun“.

23. Der mystische Weg Skovorodas

Daß einzelne Elemente des philosophischen Systems Skovorodas den Gedanken mancher mystischer Kreise sehr nahekommen oder oft mit ihnen identisch sind, haben wir überall zeigen können. Es ist wohl auch aus dem Zusammenhange, in welchem wir die einzelnen Teile des Systems Skovorodas dargestellt haben, klar geworden, daß die einzelnen Elemente dieses Systems erst sinnvoll werden, wenn man sie als Stufen einer Leiter auffaßt, die irgendwo „unten“ im „Nichts“, „in der Finsternis“ beginnt, um hinauf zum göttlichen Sein zu führen. Die „Methodologie“ Skovorodas, seine Antithetik und Symbolik sind Voraussetzungen seiner dualistischen Metaphysik. Die Anthropologie wird auf dieser dualistischen Metaphysik aufgebaut und ist ihrerseits die Voraussetzung einer Ethik, die in ihren konkreten Zielsetzungen und in ihrem letzten Sinn nichts anderes will, als den Menschen in die Nähe des göttlichen Seins, ja zu einer Verschmelzung mit dem göttlichen Sein zu führen. Der Aufbau des Gedankensystems Skovorodas ist derart geradlinig, daß man beim Lesen seiner an mancher Stelle absichtlich sprunghaft und bewußt dunkel geschriebenen Werke für jede einzelne Bemerkung ohne Schwierigkeit eine Stelle innerhalb der großen aufsteigenden Linie seines Systems findet. — Aber die „unteren“ Stufen des Systems Skovorodas ermöglichen nicht nur die weiteren Stufen, sondern fordern sie als ihre Fortsetzung und Folgerung.

Gehört nun der entschiedene Dualismus des Systems, der sich von den methodologischen Grundsätzen durch die Metaphysik, Anthropologie und die Ethik hindurchzieht, zum Kern des Systems, so ist eine Reihe der anderen Gedanken mit diesem Kern unmöglich verbunden: so die Lehre von der Absolutheit des göttlichen Seins, die negative Theologie, die Lehre von der göttlichen Weisheit, die Lehre von der kreisenden Bewegung, vom Sich-Entfalten und Sich-Sammeln des ganzen Seins und seiner einzelnen Elemente, selbst Einzelheiten der Tugendlehre; gehören nun alle diese Elemente zum Grundbestand dieses Systems, kann man sie nicht wegdenken, ohne daß man die Grundlagen des Systems zerstört, so scheint es mit einer Reihe anderer Gedanken etwas anders zu stehen. Man kann glauben, daß etwa die Pflanzensymbolik, die Skovoroda auf Schritt und Tritt verwendet, ein auffälliges Werkzeug seines Denkens ist, oder daß die Lichtsymbolik der Gottheit in der Philosophie Skovorodas nicht unbedingt notwendig sei. Doch ist das Seltsamste, daß die meisten von solchen anscheinend zufälligen Elementen des Denkens Skovorodas sich mit einer unglaublichen Hartnäckig-

keit innerhalb der mystischen Systeme, nicht nur innerhalb der christlichen Welt, sondern auch in der vor- und außerchristlichen behauptet haben. So verbinden Skovoroda auch diese auf den ersten Blick äußerlichen Elemente seines Systems mit derselben Gruppe der mystischen Denker.

Wenn wir kurz das vom philosophischen System Skovorodas hervorheben wollen, was ihn als Mystiker kennzeichnet, so müssen wir in einigen Sätzen den Gedankengang unseres Buches wiederholen.

Das Wesen der Mystik liegt in der praktischen Sphäre: In der Lehre — in der einen oder anderen Form — vom Ausgang des Menschen aus sich selber und von seiner Annäherung an Gott, ja seinem Einssein mit dem göttlichen Sein. Schauen Gottes, Genießen Gottes, Einigung mit Gott, „geistige Ehe“ mit Gott, Verähnlichung mit dem göttlichen Sein, „Vergöttlichung“ sind die Modi eines solchen Einsseins mit Gott.

Die Anthropologie Skovorodas enthält die Grundlehren der Mystik in ganz offener und klarer Form. Die Lehre vom „inneren Menschen“, vom „neuen Adam“, vom „Herzen“, vom „Abgrund“ im Menschen — sind typische mystische Lehren von der menschlichen Existenz. Typisch mystisch sind auch die Symbole des menschlichen Seins, die wir bei Skovoroda treffen: sie alle unterstreichen die Unselbständigkeit der äußeren Form des menschlichen Seins und führen weiter zu der Lehre von der Vernichtung, vom Schwinden, vom Aufheben dieses äußerlichen Seins, vom „Durchbruch“ der „göttlichen Natur“ im Menschen. Auch die säkularisierten, ja naturalisierten mystischen Begriffe, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie eine solche Rolle gespielt haben, finden wir bei Skovoroda. Die Lehren fielen den früheren — auf dem Gebiete der säkularisierten Philosophie geschulten (soweit sie überhaupt „geschult“ waren) — Forschern stärker in die Augen als die ursprünglichen mystischen Begriffe, Vorstellungen und Sinnbilder. Von diesen „säkularisierten“ mystischen Begriffen ist wohl der Begriff des „Mikrokosmos“ am wichtigsten. Wie wir gesehen haben, spielt aber dieser Begriff im Grunde genommen eine ziemlich nebensächliche Rolle, die mystischen Begriffe reinen Wassers: der innere Mensch, das Herz, der Abgrund stehen im Denken Skovorodas im Vordergrund. Seine Ethik ist ganz auf asketischen und mystischen Begriffen aufgebaut: die Lehre von der „Ruhe“ (als Voraussetzung der Vergöttlichung), die Andeutungen einer konkreten Tugendlehre, seine Stellung zur „Welt“ sind typisch asketisch — obwohl auch mit eigenartigen Akzenten, deren Möglichkeit innerhalb einer asketisch-mystischen Lebensanschauung uns wohl die zahlreichen Parallelen aus der asketisch-mystischen Literatur verschiedener Zeiten zur Genüge beweisen. Ganz deutlich — obwohl mit einer gewissen Vorsicht — hat Skovoroda die Lehre von der „Vergöttlichung“ ausgesprochen; diese Vorsicht war wohl durch die Verhältnisse der damaligen Ukraine geboten, und Skovoroda hatte aus seinen Konflikten mit den geistlichen Behörden wegen seines ungewöhnlichen Unterrichtes lernen müssen (Angelus Silesius mußte auch wegen der Vergöttlichungslehre in der Vorrede zur zweiten Ausgabe

des „Cherubinischen Wandersmannes“ mit den Kritikern polemisieren), andererseits ist ja einer jeden mystischen Lehre eine gewisse Tendenz zum Esoterismus eigen. Ohne Bedenken hat Skovoroda die Symbolik des Einsseins mit Gott, vor allem die erotische Symbolik dieses Einsseins verwendet. In Übereinstimmung mit der mystischen Anthropologie Skovorodas selbst und mit den Traditionen der mystischen Ethik steht auch die für Skovoroda so charakteristische Lehre von der „ungleichen Gleichheit“.

Die ausgiebigen Analysen der Parallelercheinungen aus der Geschichte der mystischen Philosophie und der Mystik, die wir in unserem Buche gegeben haben, lassen keinen Zweifel an der tiefen inneren Verwandtschaft Skovorodas mit den bedeutendsten Vertretern der althristlichen und der deutschen Mystik mehr übrig.

Eine besonders seltsame Erscheinung, über die wir hier zu keinem abschließenden Urteil kommen können, ist eine beinahe unglaubliche Ähnlichkeit des mystischen Wortschatzes Skovorodas mit dem der deutschen Mystik des Mittelalters. Die Terminologie der deutschen Mystik, von Germanisten mehrfach bearbeitet, geht ja ohne Zweifel auf die lateinische Terminologie der mittelalterlichen Mystik (Bernhard und die Victoriner) und weiter in der Vergangenheit auf die Mystik der Kirchenväter zurück. Trotzdem bleibt die Übereinstimmung des ganzen Komplexes der mystischen Terminologie von Eckhart-Tauler-Suso und Skovoroda ein Rätsel. Liest man den ersten Dialog Skovorodas, seinen „Narzissus“, durch, so findet man auf diesen 50 Seiten Stoff für ein Wörterbuch der mystischen Terminologie, in dem man nicht nur die bei den Mystikern verbreiteten Bezeichnungen für Gott, für die Seele und für die Unio mystica findet, sondern auch eine Reihe von Worten und Ausdrücken, die gar nicht nahelegend sind und oft als Spezifikum der Sprache der deutschen Mystik angesehen werden. Erst die Untersuchung der Sprache Skovorodas wird die Grundlage für irgendeine Lösung dieser Frage schaffen; Skovoroda konnte jedenfalls etwa Werke von Tauler lesen (in den alten Tauler-Ausgaben, z. B. Basel 1521, wurden auch die Predigten Meister Eckharts abgedruckt). Doch genügt die Lektüre, auch die sehr aufmerksame, keinesfalls dazu, daß man die spezifischen Elemente einer Sprache übernimmt und sie in die Werke hineinarbeitet, die ganz anders aufgebaut, in einer ganz anderen Sprache geschrieben sind und zu einer anderen literarischen Gattung gehören.

Diese Analysen rufen aber weitere Fragen hervor. Ist die Ähnlichkeit im Inhalt und im Wortschatz zwischen Skovoroda und der mystischen Tradition des Westens beträchtlich, so kann man doch keinesfalls sagen, daß er den einen oder den anderen der westlichen Mystiker oder eine bestimmte mystische Richtung nachgeahmt hätte. Wir können nur daran denken, daß Skovoroda durch die Lektüre des mystischen Schrifttums beeindruckt wurde,

später aber die ihm vertraut gewordenen Gedanken schriftstellerisch ganz selbstständig zur Darstellung gebracht hat.

Schriftstellerisch steht Skovoroda vollkommen in der Tradition des ukrainischen Barockschrifttums. Daß er für die meisten seiner philosophisch-theologischen Werke die Form des Dialogs wählt, scheint unter dem Einfluß von Cicero geschehen zu sein. Nur bleibt die dialogische Form völlig unorganisch mit dem Gehalt verbunden. Entweder läßt Skovoroda eine der Gesprächspersonen völlig passiv bleiben: die „Fragen“ sind dann nichts weiteres als eine an die Hauptperson des Gesprächs, die die Gedanken des Verfassers selbst entwickelt, gerichtete Aufforderung, weiter zu reden. Oder aber der Stoff, den Skovoroda seinen Lesern mitteilen will, ist recht ungeschickt zwischen mehreren Personen verteilt. Wenn man daran denkt, wie ausgezeichnet für die antithetische Weltanschauung Skovorodas die Form des „geistigen Ringkampfes“, des Streites, der Diskussion paßte, so muß man bekennen, daß Skovoroda als Schriftsteller die von ihm gewählte Form nicht bewältigt hat. Seine schriftstellerische Stärke liegt jedoch auf einem anderen Gebiet. In der Formulierung der einzelnen Gedanken zeigt Skovoroda seine dichterische Stärke, die selbst dem Leser, der an die archaische Sprache des ukrainischen Barocks nicht gewohnt ist, in die Augen springt. Von den kurzen sprichwortartigen Sätzen, deren Pointierung durch Alliterationen, Assonanzen und Wortspiele noch gesteigert wird, bis zu den langen Perioden, die mit einer für das dichterische Barock kennzeichnenden Üppigkeit die synonymischen Ausdrücke, Parallelen anhäufen und meist in kühnen Antithesen gipfeln, wandeln sich die Formen, in die Skovoroda seine Aphorismen kleidet. Denn, wie man Skovorodas schriftstellerische Gabe mit einem Wort kennzeichnet, so kann man ihn wohl Aphoristiker nennen. Wenn er aber auch seine richtige Form nicht gefunden hat, so hinterlassen doch die aphoristischen Gipfel seiner Dialoge einen tiefen Eindruck. Eigentliche Beweisführungen, zusammenhängende Gedankenentwicklung findet man bei Skovoroda nur gelegentlich, und fast immer sind das die Stellen, wo er das Unsichtbare, Unvergängliche, Ewige, Göttliche hinter dem Vorhang des Sichtbaren, Leiblichen, aber Vergänglichen und Nichtigen zeigen will.

In dieser seiner Art und mit seiner Vorliebe für die ausgiebigen Schriftzitate ist Skovoroda ohne Zweifel manchem Barockprediger der Ukraine und des Westens verwandt. Trotz dem Volkstümlichen in seinen Werken, trotz seiner Vorliebe für Sprichwort, Witz und Ironie selbst bei Betrachtung des Heiligen, erinnert er nur manchmal an seine Verwandten aus dem Barockzeitalter, wie an Abraham a Santa Clara, an Prokop von Templin oder an den Tschechen Bilovský. Meist ist seine Art die Art der Deklamatoren auf der Kanzel, die das ukrainische Barock mehr als einmal gesehen hat.

Gehört Skovoroda der Form nach so ganz der Barockliteratur an, so ist der Inhalt seiner Werke, wie gesagt, in einer viel älteren Tradition ver-

ankert. Eines muß man vor allem hervorheben: aus den Schriften der westlichen, altchristlichen und vielleicht auch antiken Mystiker übernimmt er ausschließlich die Gedanken, die man als allgemein christlich bezeichnen darf, ohne daß er in irgendeine nähere Berührung mit irgendeiner sich selbst als Schule bewußten Richtung nähert: weder mit Paracelsisten, noch mit den „Rosenkreutzern“, noch mit Böhmiern verbindet ihn irgendwelche nähere Übereinstimmung in den Punkten, die für diese Richtungen kennzeichnend sind. Das muß man schon deshalb hervorheben, weil man früher ein paarmal die Abhängigkeit Skovorodas von Böhme behauptet hat, allerdings ohne von Böhme etwas zu wissen. Und neuerdings hat man einmal Skovoroda mit Paracelsus in Zusammenhang bringen wollen, ohne für diese These auch nur eine Spur des Beweises bringen zu können. Wenn ich im Buche recht oft Böhme und manchen Böhmiern zitiert habe, so habe ich diesen Zitaten immer Zitate aus den Kirchenvätern, aus den Mystikern des Mittelalters und aus den katholischen Mystikern der Neuzeit gegenüberstellen können, so daß damit immer der „allgemein christliche“ Charakter der Gedanken Skovorodas erwiesen wurde.

Mit zwei Mystikern der Neuzeit hat Skovoroda allerdings nicht nur einzelne Gedanken, sondern ganze Gedankenkomplexe gemeinsam. Einerseits Angelus Silesius. Vielleicht ist gerade der aphoristische Charakter der Gedankenformung beider und gleichzeitig das Bestreben, die Aphorismen auf die Textstellen hin zuzuspitzen, der Zug, der sie besonders verwandt erscheinen läßt. Beachtet man aber, daß Angelus Silesius als Grundlage für seinen „Cherubinischen Wandersmann“ Sammlungen der mystischen Symbole (Sandaeus) und wohl auch die emblematischen Schriften benutzt hat und Skovoroda sich auf die emblematischen Werke selbst beruft, so braucht man nicht unbedingt auf die Bekanntschaft Skovorodas mit den Werken des schlesischen Dichters zu schließen. Ein anderer mystischer Schriftsteller der Neuzeit, mit dem Skovoroda vorwiegend eine kleine Gruppe der Gedanken und der Symbole verbindet (Pflanzensymbolik, „Erkenne dich selbst“, „Das innere Buch“), ist Valentin Weigel. Auch in diesem Falle findet man bei Skovoroda keine Anklänge an die „Paracelsistischen“ Elemente der Gedanken Weigels. Sollte Skovoroda die Schriften Weigels gekannt haben, oder kamen die beiden selbständig dazu, die gleichen Symbole und Lehrsätze besonders hervorzuheben? Auch hier sind nur Vermutungen möglich.

Bei der Beschäftigung mit der Geschichte der Mystik kommt man unwillkürlich zu dem Gedanken, daß die Ähnlichkeit der Ideenwelt der Mystiker nicht durch Entlehnung und Abschreiben zu erklären ist, sondern dadurch, daß gleiche Ideen mit innerer Notwendigkeit dem mystischen Erlebnis selbst entsprossen. An Entlehnungen und Abschreiben soll man nur dann denken, wenn man es mit einem „mystischen Literaten“ zu tun hat, welchem die Tiefe des mystischen Erlebnisses nur aus den Büchern bekannt ist. Man kann allerdings ohne weiteres daran denken, daß man ohne das mystische Erleb-

nis ein ausgezeichnet ausgearbeitetes System der mystischen Philosophie aufstellen kann, — wir können eine mystische Philosophie nach denselben Kriterien beurteilen wie eine jede andere Philosophie.

Selten haben wir sichere Zeugnisse über die mystischen Erlebnisse der Mystiker. Sind die Werke Skovorodas an autobiographischen Zeugnissen besonders arm, so betonen sie doch immer bei der Charakteristik der mystischen Erleuchtung und der mystischen Einung die Möglichkeit, das Vorhandensein dieser Stufen der mystischen Annäherung an das Göttliche, ja die Leichtigkeit, diese Höhen zu erklimmen. Erst aber die Erzählung Kovalinśkyjs hat für uns ein sicheres Zeugnis von dem mystischen Erleben Skovorodas hinübergerettet. Wir können die Zeugnisse Kovalinśkyjs wohl mit gutem Glauben an ihren authentischen Charakter benutzen: Kovalinśkyj, der treueste und ergebenste Schüler Skovorodas, schrieb bald nach dem Tode seines Meisters und hat sich wohl die größte Mühe gegeben, den Gehalt der Erzählungen Skovorodas (der ihn kurz vor seinem Tode besuchte) möglichst genau wiederzugeben. Daß Kovalinśkyj wie alle Schriftsteller aller Zeiten dem literarischen Stil der Zeit und dem eigenen literarischen Geschmack bei der Umprägung der Erzählungen Skovorodas zum Teil unterlag, ist selbstverständlich. Doch hindert das nicht, daß wir durch Vermittlung von Kovalinśkyj unsere Fragen an Skovoroda richten dürfen: den Kern der beiden Berichte Kovalinśkyjs müssen wir aus der Schale der zeitbedingten literarischen Form und der individuell bedingten literarischen Einflüsse herauschälen.

Bekanntlich hat die christliche Mystik eine feste Tradition von den drei Stufen des mystischen Weges, durch die jeder Mystiker hindurchgehen muß. Das sind die Reinigung (κάθαρσις, *via purgativa*), die Erleuchtung (φωτισμός, *illuminatio*), worauf erst die höchste Stufe, die Einigung mit Gott (ἕνωσις, *unio mystica*) oder die Ekstase (*raptus*) folgt. Wir haben schon die Lehre Skovorodas von der Reinigung kennengelernt, die allerdings nicht unbedingt nur in einem mystischen philosophischen System vorkommen kann. Kovalinśkyj schildert den Traum Skovorodas (diese Erzählung haben wir schon in der Lebensbeschreibung Skovorodas wiedergegeben), der einen Wendepunkt auf seinem Lebensweg bedeutete und seinem inneren Sinne nach wohl einen plötzlichen Bruch mit der Welt, eine vollkommene Trennung von der Welt, einen sprunghaften Reinigungsprozeß der Seele bedeutete. Ist dieser Traum in der Biographie Skovorodas von Kovalinśkyj voll von literarischen Motiven, so sind diese Motive doch keinesfalls zufällig. Die Wanderung durch die Welt, bei welcher Skovoroda sich in zusammengedrängter Form (die an literarische Vorbilder wie Andreä, Comenius, Bunyan erinnert) seine Lebenserfahrungen vergegenwärtigt hat, zeigt die Sinnlosigkeit und Leere des „weltlichen“ Lebens; der Traum gipfelte in der Szene der Ermordung des besten Vertreters der Menschheit, des armen Einsiedlers. Daß die Bedeutung dieses Traumes eben „Reinigung“ war, das sagt Kovalinśkyj ganz deutlich, — erst nach diesem Traume fühlte

Skovoroda „Geschmack an der *Freiheit von den Eitelkeiten und den Leidenschaften der Welt*“. Dieser Traum bedeutete für Skovoroda nicht nur einen endgültigen Bruch mit der Welt, sondern auch einen positiven Anfang des weiteren Weges: „Dieser Traum hat mir nicht weniger Freude als Angst gegeben“ sagte Skovoroda selbst. Die „Reinigung der Seele“ von der Welt und von sich selbst bereitet Raum für das Eintreten des göttlichen Seins in den Menschen. „Geh aus, so geht Gott ein“, schrieb Angelus Silesius, Kovalinśkyj geleitet den Traum Skovorodas mit folgender Sentenz: „Wenn der Mensch aus dem Umkreis seiner Selbstbehauptung, Willkür und Selbstliebe heraustritt, indem er dies alles für ein ödes, undurchdringliches und unbewässertes Land hält, dann erfüllt der heilige Geist alle seine Gefühle.“

Auf die Reinigung folgt die Erleuchtung der Seele. Diese Erleuchtung hat Skovoroda selbst an mehreren Stellen seiner Dialoge so ausführlich geschildert, daß kein Zweifel bestehen kann, hier handele es sich um eigene Erfahrung. Wenn das göttliche Licht in die Seele einbricht, „dann entsteht aus dem Zentrum aller Dinge (aus Gott!) die hohe Erkenntnis und das Verständnis als das feinste alles durchdringende Feuer mit einer unsagbaren Wonne und [die Seele] versinkt in den Abgrund des Lichtes“. Dieser Prozeß ist von Skovoroda selbst in seinem ersten Dialog „Narzissus“ geschildert worden (vgl. oben das Kapitel „Vergöttlichung“). Der Abschluß dieses Prozesses ist die „innere Geburt“, ist die Befreiung des inneren Menschen. Skovoroda bezeugt selbst, daß dieser innere Prozeß, der „*wie ein Blitz die Seele erleuchtet*“, in ihm selbst stattfand. Er spricht darüber nebenbei und bescheiden, aber mit einer solchen Sicherheit des Ausdrucks, daß kein Zweifel über die Bedeutung dieser Worte möglich ist: die Bibel siegte über alle anderen „Liebhaberinnen“ Skovorodas; „ich floh, floh und bin entflohen unter der Führung meines Gottes aus allen Lebenshindernissen und den Liebestrießen, um in der allerreinsten Umarmung dieser Tochter Gottes, die schöner ist als alle Menschentöchter, ruhig zu genießen. Sie hat mir unbefleckt denjenigen wunderbaren Adam geboren“, von welchem Paulus lehrt; „mir ist ein Kind geboren; vollkommener und wahrer Mensch. Ich sterbe nicht kinderlos“, „das ist der göttliche Mensch . . .“

Nach dem „Erleuchtungsprozeß“ kann die höchste Stufe des mystischen Erlebnisses, die Ekstase, „raptus“, erreicht werden. Von den Erlebnissen dieser Stufe zeugt wieder Kovalinśkyj an der Zentralstelle seiner Biographie — nach dem mündlichen Bericht von Skovoroda selber: „nachdem ich früh aufgestanden war, ging ich im Garten spazieren. Das erste Gefühl, welches ich in meinem Herzen erlebte, war irgendeine Ungebundenheit, Freiheit, Munterkeit, Hoffnung mit Erfüllung. Indem ich in diese Geistesstimmung meinen ganzen Willen und alle meine Gefühle versetzte, empfand ich in mir eine außerordentliche Bewegung, welche mich mit einer unfassbaren Kraft erfüllte. Plötzlich erfüllte irgendeine süßeste Ergießung meine ganze Seele, von ihr loderte mein ganzes Inneres in Flammen auf, und es schien mir, daß in meinem Inneren ein feuriger Strom kreise. Ich begann nicht zu gehen,

sondern zu laufen, als ob ich umhergetragen würde, ich fühlte weder Hände noch Füße, als ob ich ganz aus dem feurigen Stoff bestünde, der in dem Raume des kreisenden Seins schwebte. Die ganze Welt verschwand vor mir. Nur ein Gefühl der Liebe, der Sicherheit, der Ruhe, der Ewigkeit belebte meine Existenz. Die Tränen flossen in Strömen aus meinen Augen und brachten irgendeine gerührte Harmonie in mein ganzes Wesen. Ich lauschte mir selbst, empfand als Lohn die Zusicherung der Liebe und widmete mich in kindlichem Gehorsam dem göttlichen Geiste.“ Der Gehalt dieses Erlebnisses ist im wesentlichen derselbe wie in dem Erlebnis, das Skovoroda in seinem Dialog „Unterredung vom Seelenfrieden“ als die höchste Stufe der menschlichen Freiheit beschrieb. „Feuer erlöscht, der Fluß bleibt stehen, der unmaterielle und unelementare Gedanke aber, welcher die wirkliche Materialität wie ein totes Gewand an sich trägt, — — seine eigene Bewegung — — auch nur für einen Augenblick nicht aufzuhalten vermag, setzt gleichmäßig das Streben seines Fluges durch die unbeschränkte Ewigkeit, durch unendliche Millionen fort — — Er sucht seinen Genuß und seine Ruhe. Aber seine Ruhe besteht nicht darin, stehenzubleiben und sich auszustrecken wie ein toter Körper. — — Nachdem er seinen Durst durch gemeine Unterhaltungen nicht gelöscht, sondern vielmehr noch vergrößert hat, erhebt er sich um so schneller von der sklavischen materiellen zu der hohen herrlichen Natur, zu seinem heimlichen und anfanglosen Anfang, um gereinigt durch den Glanz und das Feuer des geheimen Sehens, sich von der leiblichen Erde und dem irdischen Leib zu befreien, und das heißt — in die Ruhe Gottes einzutreten, sich von jeder Vergänglichkeit zu befreien, das Streben ganz frei und die Bewegung ganz ungehindert zu machen, indem man aus den engen materiellen Grenzen in die Freiheit des Geistes hinausfliegt.“ Denselben Sinn hat auch das „Sichverklären zur Quelle“, wovon Skovoroda in seinem ersten Dialog redet. An der angeführten Stelle Kovalinskyjs ist nicht nur das Lichterlebnis und die kreisende Bewegung kennzeichnend, sondern auch die innere Antithetik der mystischen Einung: „ich verschwinde und verkläre mich“, also Vernichtung und Überformung der Persönlichkeit, Ruhe und Bewegung, Tränen und Wonne („gerührte Harmonie“). Wahrscheinlich ist mindestens zum Teil die Antithetik dieser Schilderung auch in dem dichterischen Stil Skovorodas fundiert.

Nicht nur diese große aufsteigende Linie der drei mystischen Stufen ist für Skovoroda kennzeichnend. Ebenso eine Reihe von Grundbegriffen und Symbolen, mit denen man das Geheimnis der mystischen Einung zu erfassen versucht hat: der Mystiker sieht, schaut Gott (*visio Dei*), ja, er faßt das göttliche Sein in irgendwelcher geheimnisvollen „Einheit der Sinne“ („Geschmack“, „Wohlgeruch“, „Wohlklang“ und ähnliches); der Mystiker wird eins mit Gott (*unio*); der Mystiker vergöttlicht sich (*deificatio*); die Seele des Mystikers wird die Braut und die Gemahlin Gottes; in der Seele des Menschen wird Gott, Christus geboren; die Freude, die Wonne der mystischen Ekstase wird als „Trunkenheit“ (*ebrietas*) bezeichnet. Alles das findet man bei Skovoroda.

Der Mystiker *sieht, schaut* Gott: „Auge des Glaubens“, „Auge des Geistes“, das „innere Auge“ kommen eben in diesem Zusammenhang vor; „Das Herz, Herr über die Augen sieht die allgemeine Sonne der Welt“. — Die Vorstellung vom „Schauen“ Gottes findet sich auch bei Plotin, kehrt in der Mystik des Mittelalters mehrfach wieder: „Die minnende Seele ... die hat ein Auge ... damit siehet sie die ewige Gottheit“ (Mechtild von Magdeburg), „und sieht Gott von Antlitz zu Antlitz“. Das „Sehen“ darf man vielleicht nicht ganz wörtlich nehmen, es handelt sich hier darum, daß man einen Zugang zum göttlichen Sein in einer seltsamen „*Einheit der Sinne*“ bekommt, wie Angelus Silesius sagt:

Die Sinnen sind im Geist all ein Sinn und Gebrauch:
Wer Gott beschaut, der schmeckt, fühlt, riecht und hört ihn auch.

Die Mystiker des Mittelalters sprechen allerdings meist vom „Schmecken“, vom „Geschmack“ Gottes. Bei Skovoroda findet man neben den Ausdrücken, die vom „Geschmack“ des Göttlichen sprechen und von sonst verbreiteten Bezeichnungen wie „süß“, „Süßigkeit“ auch noch sehr oft „den Wohlgeruch Gottes“, „den wohlduftenden Rauch“ und den entsprechenden „gereinigten Geruchssinn“; neben diesem und dem „inneren Auge“ spricht Skovoroda auch vom „geheimen Ohr“, das den „Wohlklang Gottes“ empfängt.

Von der Bezeichnung des mystischen Erlebnisses als Empfindung steigen die sprachlichen Formeln bis zu der Behauptung *völliger Einigung* mit Gott auf: „O reines Herz! Du bist Gottes und Gott ist dein ... ihr seid zwei und eins“, „so wirst du eins mit deinem Kaiser sein“ usf. Diese Formel finden wir ebenfalls bei Plotin und in der Mystik des Mittelalters: „Du bist mein, so bin ich dein“, „wir zwei sollen ein einiges Ein immer bleiben“ (Suso).

Die Ausdrücke der Identität des Menschen mit Gott gehen über in die Ausdrücke der *Vergöttlichung*. Skovoroda spricht oft von „Verklärung“: „Zu Christus verklärt werden“, „zu Gott verklärt werden“, „zur Quelle verklärt werden“, „er verklärt sich zum Herrn aller Geschöpfe, zur Sonne“. Neben anderen traditionellen Bezeichnungen für „deificatio“ kennt auch die deutsche Mystik des Mittelalters Wendungen wie „durchleuchtet“, „durchglänzet“ und auch „verklärt werden“ als Bezeichnungen für die höchste Stufe des mystischen Weges.

Die Seele des Mystikers ist die *Braut* oder *Gemahlin* Gottes. Wir haben schon gesehen, wie mannigfaltig der Gebrauch dieses Sinnbildes bei Skovoroda ist. Auch die ganze Symbolik des Hohen Liedes findet sich bei Skovoroda, wodurch sofort die Möglichkeit gegeben wird, Parallelen zu seinen Bildern bei Bernhard, Mechtild von Magdeburg, Tauler und Suso zu finden.

Die Seele empfängt und *gibt Christus*, ein Sinnbild, das noch bei Rilke zu finden ist und das Angelus Silesius mehrfach in dichterische Form kleidet:

Bist du demütiglich, wie eine Jungfrau rein,
so wird Gott bald dein Kind, du seine Mutter sein.

Ach Freude! Gott ist Mensch und ist auch schon geboren!
Wo da? In mir: er hat zur Mutter mich erkoren.
Wie gehet es da zu? Maria ist die Seel',
Die Krippelein mein Herz, der Leib, der ist die Höll',
Die neu Gerechtigkeit sind Windeln und sind Binden,
Der Josef Gottesfurcht, die Kräfte des Gemüts
Sind Engel, die sich freu'n, die Klarheit ist ihr Blitz,
Die keuschen Sinne sind die Hirten, die ihn finden.

Skovoroda kennt auch diese Vorstellung vom Menschen als „Vater“ Christi von der „Geburt des erstgeborenen Anfangs in der Seele von jedem Menschen“ „aus dem Israelitengeschlecht“. „Wir sind die reinen Jungfrauen, die den empfangen haben, der der Einzige und allein heilig ist“; die auf dem „rechten Wege stehen“, „sind die wirklichen Mütter Gottes“, „der Geist der Freiheit gebiert sich in uns“. Nach Meister Eckhart ist „die inwendige Geburt Gottes in der Seele die Vollbringung aller ihrer Seligkeit“, „Gott gebiert sich in uns“. Anklänge an diese Vorstellung schon bei Plotin: „aus der wirkenden Kraft erzeugt er (der Geist) in der ruhigen Berührung mit Jenem (dem Einen) die Götter, erzeugt die Schönheit, erzeugt die Gerechtigkeit und die Tugend: davon wird die Seele schwanger, wenn sie von Gott befruchtet wird.“

Selbst eine Reihe der zum Teil seltsamen Symbole und Sinnbilder der mystischen Vereinigung, die wir bei Skovoroda treffen, sind traditionell: „die Seele klimmt einen Berg hinauf“, „besteigt die Höhen der ewigen Berge“, „fliegt“ zu Gott wie ein „Vogel“ oder gar ein „Pfeil“, sie „jagt“, „läuft“, „rennt“ zu Gott; in der Vereinigung mit Gott wird sie „betrunken“, „trunken“, sie „zechet und betrinkt sich“, sie „springt“ und „tanzt“; in Zusammenhang damit taucht die seltsamste Bezeichnung der Unio mystica als eines Gasthauses oder einer „Wirtschaft“ auf; einerseits „schmilzt“ und „verschwindet“, „versinkt“ die Seele und „geht unter“, andererseits wird sie von Gott als einem „Arzt“ in der „geistlichen Apotheke“ behandelt, und die Seele „blüht auf“, „sprießt“ . . .

Alle diese Sinnbilder Skovorodas treffen wir auch sonst überall in der Geschichte der Mystik!

Die „Skovoroda-Legende“ hat das Leben Skovorodas mit einer Atmosphäre von Ahnungen und Visionen umwoben (schon die Biographie von Kovalinśkyj; später aufgeschriebene mündliche Erzählungen); wie reizvoll manche von diesen Legenden auch sein mag, wir können hier auf sie nicht eingehen. Hervorheben muß man jedoch, daß Kovalinśkyj selbst Skovoroda eine prophetische Gabe zuschreibt: einmal empfand Skovoroda in Kiew einen starken Verwesungsgeruch und verließ daraufhin die Stadt; wirklich brach bald darauf in Kiew eine Pestepidemie aus. Auch Kovalinśkyj selbst wurde Skovoroda als sein geistiger Leiter durch einen hellseherischen Traum gezeigt. Skovoroda selbst schließt einen Dialog „Kampf des Erzengels Mi-

chael mit dem Satan“ mit der Bemerkung: „diese Erscheinung habe ich Starez Daniel Bar-Sabba (Daniel nannte sich Skovoroda manchmal, Bar-Sabba ist sein hebräisches Patronymium) wahrhaftig gesehen“; wenn diese Vision in eine literarisch bedingte Form gegossen ist, so muß man an eine wirkliche Vision oder an einen Traum Skovorodas denken, dem dieser Dialog mit seiner eschatologischen Szenerie zugrunde lag.

Wir können allerdings die Frage über die Visionen Skovorodas nicht entscheiden. Selbst an der Wirklichkeit seines mystischen Erlebnisses darf man Zweifel hegen. An dem mystischen Charakter seiner Philosophie ist jedoch kein Zweifel möglich.

24. Skovoroda und die Kirche

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Religiosität Skovorodas ist auch die Frage nach seiner Einstellung der *kirchlichen* Religiosität gegenüberzustellen. Die Antwort darauf kann nur in dem Sinne gegeben werden, daß sich bei Skovoroda unverkennbar reichliche Elemente von „Spiritualismus“ finden. Das heißt, seine Einstellung der *historisch* gewordenen kirchlichen Organisation gegenüber ist z. T. positiv, z. T. ablehnend. Die Tatsache, daß für ihn fast die ganze Dogmatik in der Symbolik aufgelöst ist, ist kennzeichnend! Wir können hier aber nicht die theologischen Fragen behandeln und weisen nur auf das Wesentlichste hin.

Schon die ersten Predigten Skovorodas — seine Antrittsvorlesungen — sind voll von Anspielungen auf eine geistige Auffassung des Christentums, welche der „leiblichen“ gegenübergestellt wird. Die geschichtlichen Probleme des Christentums sind für Skovoroda nur „Verflechtungen“, „Leib und Nichts, die den höchsten Berg der Weisheit bedecken“, jedenfalls verlangt er, daß die christliche Erkenntnis sich höher erhebt, zum mystischen Bewußtsein, zur Erkenntnis des „inneren Menschen“. Wir haben schon gesehen, wie Skovoroda die ganze kultische und rituelle Seite des Christentums — „den zeremoniellen Sand“ — beurteilt. Nach dem Zeugnis Kovalinśkyjs hat er die moderne „Sektenbildung“ durch die russischen mystischen Freimaurer, durch Anhänger von Saint-Martin abgelehnt. Er lehnte aber genauso entschieden auch alle anderen „Sekten“ ab.

Skovoroda war der Meinung, auf allen Wegen, durch alle christlichen Konfessionen (und vielleicht nicht nur durch die christlichen — denn die „Heiden“ besaßen noch eine Art natürlicher Theologie, die die christlichen Wahrheiten vorwegnahm oder sie mindestens zu erreichen suchte) könne man ins Reich Gottes eingehen. Unterschiede der Konfessionen sind ihm meist nur Unterschiede der „Zeremonien“. Wenn einige scharfe Zeilen an die Adresse des „historischen Christentums“ in der Lebensbeschreibung Skovorodas wohl auf den Verfasser dieser Lebensbeschreibung, Kovalinśkyj, zurückgehen, so finden wir doch auch in den Werken Skovorodas selbst

gegen das „historische Christentum“ gerichtete Zeilen wie diese: „Wieviele Jahrhunderte klügeln über die Zeremonien und was erntet man dabei anderes als Schismen, Aberglauben und Heuchelglauben . . . Die wahnsinnigen Eiferer gebären die schismatischen Streitigkeiten“ — das sagt bei Skovoroda Gott selber! — „die allmenschliche Gesellschaft der Weltbewohner, meinen Tempel zerstörten sie durch Unstimmigkeit und Lüge: sie wollten, was ich nie wollte, d. h. daß an allen Enden der Erde die Zeremonien ein Maß und eine Form hätten . . .“ Skovoroda bleibt aber nicht nur bei dieser Ablehnung der Streitigkeiten um das äußere Gewand der Konfessionen, bei diesem ABC des Spiritualismus stehen.

Hier braucht man wohl weniger an die Streitigkeiten der Kirchen zu denken wie an den russischen „Raskol“, der ja wirklich kleine Ritusunterschiede und „Buchstabenfragen“ mit den Grundlagen der christlichen Lehre verwechselte. Was aber die drei christlichen Konfessionen betrifft, so war Skovoroda jedenfalls der Meinung, daß selbst die dogmatischen Unterschiede leicht zu beseitigen wären. So äußerte er Zweifel daran, ob eine Entscheidung in der Frage über die „processio spiritus sancti“ zu erreichen, so notwendig wäre; eine griechisch-orthodoxe Streitschrift über diese Frage hat er übrigens noch als Student abgeschrieben. Genauso lehnt er die Streitigkeiten „über die Qualen“ (wohl das Problem des Fegefeuers?) ab. Aber wie es scheint, dachte er auch an eine Möglichkeit, die Unterschiede zwischen den Griechisch-Orthodoxen und den Protestanten, wenn nicht zu beseitigen, so doch für die kirchliche Einheit unschädlich zu machen: er lehnt auch Streitigkeiten über die Sakramente, über den „Glauben“ (wohl Rechtfertigung durch den Glauben), über die Engel ab. So streicht Skovoroda die ganze Problematik durch, die das geistige Leben der Ukraine mit ihren Kämpfen zwischen Orthodoxen, Katholiken, Unierten und Protestanten (Sozinianern) über ein Jahrhundert lang vollkommen beherrschte; dabei waren die Kämpfe zwischen den christlichen Konfessionen Skovoroda eine durchaus lebendige Vorstellung! Auch seine Gegenwart kannte ähnliche, ja noch schärfere Kämpfe zwischen den russischen „Altgläubigen“ und der russischen offiziellen Kirche und Obrigkeit; von der Selbstverbrennung der Altgläubigen spricht Skovoroda auch gelegentlich als von einem krassen Beispiel der Verblendung in den religiösen Kämpfen. Könnte man (nicht ganz mit Recht freilich!) die Streitigkeiten zwischen Altgläubigen und offiziellen Orthodoxen noch als Streit um *Zeremonien* abtun, so wußte Skovoroda jedoch, daß es sich bei den religiösen Kämpfen in der Ukraine um wichtige *dogmatische* Lehren handelte! — Verurteilt Skovoroda zwar auch die „Unduldsamkeit“ der Konfessionen, so will er doch keinesfalls eine von ihnen verurteilen. Spürt man bei Skovoroda auch einen Hauch des Spiritualismus, so ist dieser Spiritualismus keinesfalls mit dem eines Sebastian Franck zu vergleichen, der es für möglich hielt, „Luther, Calvin, Papst und Mohammed“ in einem Atem zu verwerfen. Viel eher könnte man bei Skovoroda die Vorstellung finden wollen, die manche slowakische Protestanten geäußert ha-

ben, daß nämlich alle christlichen Konfessionen von Gott selbst geschaffen sind, damit der Teufel von verschiedenen Seiten bekämpft wird, oder aber die versöhnliche Stimmung eines Vladimir Solov'ev, die in seinen „drei Gesprächen“ zum Ausdruck kam.

Jedenfalls kann man in den Ansichten Skovorodas keine Spur, kein Körnchen des Rationalismus finden! Alle Hauptgedanken des Rationalismus lehnte Skovoroda entschieden ab, — ihzen Deismus, die rationalistische natürliche Religion; für ihn ist das Christentum die höchste Religion, und wenn man von seiner „religiösen Skepsis“ überhaupt reden darf, so atmet diese Skepsis ein ganz anderes Pathos als die Ablehnung alles *Konkreten* in der Religion durch die Rationalisten! — Außerdem lehnt Skovoroda die rationalistische „Gleichheitslehre“ ab; es liegt ihm fern, seine Zeit für die schönste, höchste, klügste, aufgeklärteste zu halten: „Das ist Wahnsinn höchsten Grades, zu glauben, daß in unserer Zeit die Sonne aufging, die Quelle der Heilwasser entsprang, das Salz erfunden sei ... Das Notwendige ist überall und ewig, Gott und die Weisheit waren im Anfang. Und Kehrriht ist, was gestern mit den Pilzen zusammen geboren ist.“ Nicht umsonst zitiert Skovoroda aus der ganzen Literatur seiner Gegenwart nur einmal ein Werk und zwar ... „Gil Blas“!

Dafür ist Skovoroda von der Tendenz beherrscht, die Antike mit dem Christentum zusammenzuschweißen — eine Tendenz, die für das ukrainische Barock und das Barock überhaupt so charakteristisch ist! Eine besondere Färbung gibt seiner Tendenz sein Bestreben, „überkonfessionell“ zu bleiben; auch diese Tendenz ist bei einem Mystiker nichts Auffälliges, sie kommt in der mystischen Tradition sehr oft vor, konnte doch ein protestantischer Mystiker wie Arnd in seinen Schriften die katholischen Mystiker seitenlang abschreiben!

Skovoroda war der griechisch-orthodoxen Kirche gegenüber kein Häretiker, kein Sektierer, er fühlte sich nicht als solcher. Das bezeugt nicht nur die Tatsache, daß er eine offizielle Stellung als Lehrer der geistlichen Schulen annahm, sondern auch seine späteren freundschaftlichen Beziehungen zu den Geistlichen und den Klöstern, in denen er oft längere Zeit weilte, bezeugen es. Aber noch mehr bezeugen das der Gehalt seiner Philosophie und seine Selbstzeugnisse — man braucht nur die Seiten über die „Naturveranlagung“ zur Theologie in seinen Werken zu lesen (vgl. oben Kap. 23). Und es ist auch sehr kennzeichnend, daß die Vertreter der Geistlichkeit ihm durchaus freundschaftlich gesinnt waren. Erst im 19. Jh. wurden gelegentlich Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit geäußert; diese Zweifel stammen zum Teil aus den Kreisen, denen selbst die Schriften des heiligen Seraphim von Sarov nicht orthodox genug gewesen sind. Und die „Verbesserungen“, die mancher Vertreter der geistlichen Zensur an seinen Werken vorgenommen hat, betreffen zum Teil Stellen, die offensichtlich an die Kirchenväter oder selbst an die Heilige Schrift anklingen.

Es ist übrigens auch sehr kennzeichnend, daß die Mystik Skovorodas —

im Gegensatz zu vielen mystischen Strömungen der Neuzeit (Mystik der Renaissance, „Rosenkreutzer“, z. T. die Pansophie von Comenius usw.), die von der naturphilosophischen Spekulation getrieben, sich von der christlichen Weltanschauung lösen und pantheistisch gefärbte Systeme der Naturmystik aufstellen — durchaus im Rahmen der christlichen Mystik, ja „Christus-Mystik“ bleibt. Christus ist das Zentrum der religiösen Weltanschauung Skovorodas:

Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit;
Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit.

VII. DER MYSTISCHE DICHTER

25. Skovoroda als Dichter

Auch die religiöse Dichtung Skovorodas verdient im Zusammenhang der Betrachtungen über Skovoroda als Mystiker Beachtung. Seine Gedichte wurden bisher nur sehr wenig gewürdigt: bald nur literaturgeschichtlich beleuchtet, bald als eine Quelle der Biographie Skovorodas angesehen. Dabei war die literaturgeschichtliche Beurteilung bis jetzt leider durchaus ungenügend. Und die biographische Ausbeutung der Gedichte war deshalb verfehlt, weil man dabei das, was völlig in der Tradition der mystischen Dichtung verankert war, als Ausdruck der persönlichen Erlebnisse Skovorodas ansah.

Die *Themata* der geistlichen Lieder Skovorodas sind dieselben wie auch in seinen Dialogen, nur der dichterischen Form entsprechend sind manche Bilder mehr in den Vordergrund getreten. Besonders das Bild der „Welt“ (in demselben Sinne wie oben, Kap. „Die Welt“) und der der Welt gegenübergestellten („seligen“) *Natur*.

Die elegische und humoristische Darstellung der „Welt“ und ihrer „Reize“ steht durchaus in der Tradition der religiösen ukrainischen und westlichen Barockdichtung. Wenn Skovoroda schreibt: „Jede Stadt hat ihre Sitten und Rechte, jeder Kopf hat seinen Geschmack“ (das ganze Gedicht s. o.), oder „Jeder Kopf hat seinen Sinn, jedes Herz seine Liebe“, wenn er „das Gemisch so vieler Meinungen“ auslacht, von „der Eitelkeit und Schmeichelei der Welt“ dichtet — „o, du schmeichelhafte Welt, du bist ein Ozean, Abgrund, Finsternis, Wolke, Wirbel, Kummer, Verzweiflung“, wenn er die Welt als die „unersättliche Hölle“, „die Hure Welt, diese dunkle Welt“ bezeichnet und Horaz travestiert, indem er die sinnlose Mannigfaltigkeit der menschlichen Interessen hervorhebt und das Bild des Tantalus benutzt, um den Wahnsinn des Genießens der weltlichen Güter mit dem Tode am Ende auszulachen, so haben alle diese Bilder und *Themata* eine lange ukrainische und westliche Tradition hinter sich. So klagt die Kirche in einem Gedicht (1746) des Lehrers Skovorodas, V. Laščevskij, daß alle Christen sie verlassen, um sich verschiedenen weltlichen Interessen hinzugeben. Im selben Jahr wurde das Theaterstück „Auferstehung der Toten“ von dem Bischof Jurij Konysskij aufgeführt, in welchem ein Chorgesang dieselben weltlichen Anziehungskräfte schildert. Diese Bilder sind traditionell, und in

ihnen vermischen sich Motive der christlichen Diatribe mit Nachklängen der Briefe Senecas und der Carmina von Horaz (vgl. II, 16 mit dem pessimistischen Satz: nihil est ab omni parte beatum); ähnliche Themen von Horaz begegnen uns wiederholt in der Dichtung Skovorodas.

Ist sein „Garten der göttlichen Lieder“ eine dichterische Selbstbiographie, so vermag der Dichter hier nicht nur auf den einseitigen Weg der christlichen Frömmigkeit und Askese hinzuweisen. Er kennt auch den weltlichen Weg, der allerdings doch durch individuelle Entscheidungen führt. Auch hier kann man das höchste Ziel des Lebens finden — die Ruhe und Freude (veselie). Die Lieder Skovorodas betonen immer wieder, daß man einen solchen Weg der inneren Selbsterneuerung wählen kann und soll. Skovoroda sieht diese Möglichkeit, ist sich aber im klaren darüber, daß der Mensch innerhalb der Welt steht und lebt und daß das beste, adäquateste Sinnbild dieser Welt das stürmische Meer ist. Nur innerhalb dieses Ozeans des bewegten und sich immerfort ändernden Seins kann ein Felsen gefunden werden, und Skovoroda schildert seinen eigenen Weg als Segeln durch die Wogen des stürmischen Meeres (Lied 29): „Mein Boot wird durch Wirbelsturm geschaukelt. Bald stürzt er mich in den Abgrund herunter, bald wirft er mich in die Höhe. Ach! ich habe hier keinen Frieden und habe keine Schiffsleiter. Das Meer verschlingt mich. Ein Berg [die Wogen] steigt in den Himmel auf, ein anderer fällt in den Abgrund ab; meine Hoffnung schmilzt, meine Seele verschwindet. Ich warte, und niemand hilft mir.“ Auch dieses Sinnbild ist traditionell. In der ukrainischen Dichtung kommt es z. B. in einem religiösen Drama „Reich der menschlichen Natur“ (1698) vor, wo die „menschliche Natur“ sich über das Weltmeer beklagt. Auch die westliche Barockdichtung braucht dieses Bild ungemein oft: Czepko, Spee, Angelus Silesius, G. Arnold:

Gehts in die Länge, Quer und Breit,
der grosse Ocean ist weit;
es kommt von Ost, Süd, West und Nord,
so er nur kömmt zum rechten Port.

Und der Sturm ist eine naheliegende Abwandlung dieses Bildes Welt = Meer. So bei Gryphius:

O Gott, was rauhe Not! Was schäumt die schwarze See
und spritzt ihr grünes Salz! Wie reißt der Zorn der Welle
durch nebel-volle Luft! Wie heult das wüste Bellen
des tollen Sturms uns an! Die Klippe kracht von Weh;
Wir fliegen durch die Nacht und stürzen von der Höh'
in den getrennten Grund! — — —

Dieses Sinnbild geht sogar aus der ernsten Dichtung in die leichte erotische über.

Man hat oft diejenigen Lieder Skovorodas als eine besondere Gruppe aufgefaßt, die schöne Naturbilder enthalten und dadurch, wie es scheint, aus der Reihe der religiösen Dichtungen herausfallen. Die schöne ukrainische

Natur war im 18. und noch im 19. Jahrhundert ein beliebtes Thema nicht nur der ukrainischen, sondern auch der großrussischen und polnischen Naturlyrik: „Ich gehe nicht in die reiche Stadt, ich bleibe in den Feldern leben. Ich werde dort meine Jahre verbringen, wo die Zeit langsam läuft. O du grüner Hain! O du meine Mutter! In dir ist das Leben fröhlich, in dir ist Frieden und Ruhe!“ — „O ihr grünen Felder, Felder bunt von Blumen! O ihr Täler, Schluchten, runde Hügel, Berglein! O ihr reinen Ströme! . . . Die Lerche in den Feldern, die Nachtigall in den Gärten. Diese singt in die Höhe steigend, jene schlägt auf den Ästen. Und wenn der Morgenstern aufgeht, pfeift jeder Vogel, ist die Luft voll von Musik. Und sobald die Sonne aufgeht, treibt der Hirt die Schafe aus und von seiner Flöte ertönt ein zitternder Triller. Geht unter, ihr schweren Gedanken, ihr menschen-vollen Städte! . . .“ So dichtet Skovoroda nicht ein einziges Mal. Seine Gedichte haben aber entweder Epigraphe aus der heiligen Schrift, oder aber sie lassen durch ihre Komposition und ihren Inhalt erkennen, daß die Naturbilder bald nur Sinnbilder des Geistigen, bald nur den Hintergrund des religiösen Erlebnisses darstellen. Auch diese Bilder und Sinnbilder sind traditionell in der ukrainischen religiösen Dichtung: die Verfasser der ukrainischen Dramen und der religiösen Lieder benutzen die Naturbilder als Symbole der Auferstehung, wenden sich an die Natur und laden sie ein, an der allgemeinen Freude bei der Auferstehung Christi teilzunehmen und ähnliches. Die westliche mystische Dichtung kennt die Naturbilder, die sich zuweilen auch weitgehend verselbständigen, gleichfalls. Wenn ein Gedicht wie „Vom Äußeren zum Inneren. An den Frühling“ von D. Czepko den Menschen aufruft, nach dem Beispiel der Natur zu erwachen („blüh auf, du erfrorener Christ“ — von Angelus Silesius), so kennen Angelus Silesius, Spee, G. Arnold auch rein religiöse Naturlyrik:

Schau, die reinen Blümlein springen
hoch in leere Luft hinein,
schau, die zarten Vöglein singen,
wunder, wunderschüss und rein,
schau, die Bächlein lieblich sausen,
klar wie lauter Silberschein,
schau, wie Bienen ernstlich hausen,
rauben, klauben Honig ein. (Spee)

Ich will nicht mehr die Stadt erwählen
und überall gebunden stehn;
ich weiss noch endlich frei zu sein,
und in das freie Feld hinein
mit dem, was ich erwählt, zu gehen. (Arnold)

Und mit seiner Liebe zu Antithesen und Paradoxen beschließt Skovoroda seinen „Garten der göttlichen Lieder“ mit der Gleichung „Epikur — Christus“. Der Weg des athenischen Weisen und des Gottessohnes führen in gleicher Weise zum Schwinden jeder Angst, zu innerer Befriedigung und Ruhe . . . Ob diese Gleichung richtig ist, läßt sich wohl fragen.

Den Dichter spüren wir in fast jeder Zeile der Schriften Skovorodas. Denn ohne Gleichnisse kann er die Welt nicht sehen und vor allem seine Sicht nicht zum Ausdruck bringen. Seine Philosophie ist vielleicht „ohne System“ (wie ein altväterlicher russischer Philosoph ihm vorgeworfen hat), aber nicht ohne Methode, und diese Methode besteht in einer bestimmten Art *zu sehen* – und er sieht nicht Begriffe, sondern *Bilder*. Auf jeder Seite seiner Schriften kann sich der Leser davon überzeugen, daß diese Bilder immer antithetisch und dynamisch sind.

Daß die dichterischen Werke Skovorodas für unsere Zeit fast rettungslos verloren sind, liegt an dem Schicksal seiner Zeit: das was dem Dichter Skovoroda fehlte, war die geeignete dichterische Sprache. Auch das benachbarte, politisch glücklichere großrussische Volk mußte sich durch eine schwere und lange Entwicklung zu der *Einschränkung* des freilich noch „veredelten“ Kirchenslawisch in der schönen Literatur, vor allem in der Versdichtung, hindurchkämpfen. Skovoroda, der dazu noch neben ukrainischen auch großrussische Elemente (die Sprache wurde ihm ja bereits durch seine Petersburger Jahre und durch einen späteren Besuch bei einem Freund in Moskau vertraut) verwendete, konnte das Kirchenslawische schon durch seine nahe Verbindung mit der *Geistlichen* Schule nicht verlassen. So sind die dreißig fein bearbeiteten Lieder seines „Gartens der göttlichen Lieder“ (Sad božestvennych pesnej) ein inhaltlich wertvolles und oft ergreifendes, aber *ästhetisch* totes Nachlaßwerk. Weiter führen weder seine in Prosa verfaßten dreißig Fabeln noch die zahlreichen kleineren zum Teil lateinischen Versdichtungen (diese sind allerdings eventuell Abschriften der Werke von nicht leicht festzustellenden Neulateinern: so die beiden Gedichte mit den für die neulateinische Dichtung kennzeichnenden Wortwiederholungen und Wortspielen „De sacra caena“ [74 Zeilen] und „De umbratica voluptate“ [22 Zeilen]). Die schöne Idylle, die früher für ein autobiographisches Originalwerk Skovorodas gehalten wurde, ist die Übersetzung eines Gedichts des französischen Frühbarockdichters A. Muretus (die Prosaübersetzung einer Ode des Jesuiten Sidonius Hosschius war vielleicht eine Vorarbeit für die nicht mehr ausgeführte Versübersetzung).

Skovoroda unterrichtete im Perejaslaver Kollegium (der Geistlichen Schule) in der Dichtkunsttheorie (die damals ja mit praktischen Übungen der Studenten verbunden wurde). Seine Verse, die nicht zum „Garten“ gehören, sind aller Wahrscheinlichkeit nach (schon nach der Mannigfaltigkeit ihrer Gattungen zu urteilen) Beispiele, die seine Vorlesungen illustrieren sollten.

Es wäre vielleicht ein zu hartes Urteil, wenn wir die Versdichtung Skovorodas für die spätere Zeit nur als interessante „Travestien“ der ernsten Dichtung gelten ließen. Bezeichnend ist es, daß ein Lied (das 18. „Oj, pryčko žoloboko“) in die ernste großrussische Dichtung Eingang gefunden hat – und zwar durch die russische Umdichtung Vasilij Kapnists (1757-1823), eines Landsmanns Skovorodas, der sich als Dichter um die Erneuerung und

„Erleichterung“ der russischen dichterischen Sprache verdient gemacht hat; dieser hat das Lied zu einem schönen Gedicht „Zeisig“ umgedichtet.

26. Die Reform der Versdichtung

Skovoroda war aber zumindest in potentia ein Reformator der damaligen ukrainischen (ukrainisch-kirchenslawischen) Versdichtung.

Skovoroda hat sich bekanntlich auch mit Fragen der Orthographie beschäftigt. Ergebnis war die früheste Reform der ostslawischen Orthographie — die Abschaffung des völlig überflüssigen sog. „harten Zeichens“. Seit 1761 gebraucht Skovoroda diesen Buchstaben ganz konsequent nicht mehr!

Nicht weniger radikal waren zwei seiner — wie es scheint schriftlich nie formulierten — Vorschläge für eine Versdichtungsreform. Wir finden bei ihm keinen Anschluß an die großrussische Versreform, die in verschiedener Weise von Lomonosov, Trediakovskij und z. T. Antioch Kantemir befürwortet wurde und die den syllabischen Vers zugunsten des tonischen (besser syllabo-tonischen) aufzugeben anstrebte und dies erreichte! Wiederholte Behauptungen der Literaturhistoriker, die *nie* auch nur mit einem einzigen Beweisbeispiel gestützt wurden, daß Skovoroda die Versreform Lomonosovs übernommen habe, sind völlig unbegründet und gehören zu den nicht nachprüfbaren literaturhistorischen Legenden. Indessen hätte Skovoroda von der Reform Lomonosovs recht früh erfahren können, denn zu den ersten Nachahmern Lomonosovs gehörte der Charkover Kollege Skovoroda, Professor Vytynskij (dessen „Nachahmung“ Lomonosovs sich, wie es scheint, nur auf ein einziges Gedicht erstreckte). Aber auch in den späteren Gedichten Skovorodas, die in den siebziger und achtziger Jahren entstanden, sehen wir keine Spur der Syllabo-Tonik.

Viel eher ist es möglich, daß Skovoroda in einem anderen Punkt den großrussischen Reformern folgte, indem er im Gegensatz zu den bis dahin in der ukrainischen und russischen syllabischen Dichtung üblichen Reimen (d. h. den Reimen, bei welchen die vorletzte Silbe betont ist) — dieses Gesetz war in der polnischen syllabischen Dichtung selbstverständlich, da im Polnischen mit wenigen Ausnahmen die vorletzte Silbe eines jeden Wortes die Betonung trägt — männliche Reime einführte. In der ukrainischen Syllabik lassen die weiblichen Reime, besonders bei den kunstvollen Dichtern, nur *sehr* wenige männliche Ausnahmen zu. Dasselbe Gesetz führte in die russische Syllabik Simeon Polockij ein! Es ist wirklich bemerkenswert, daß die Anzahl der männlichen Reime in der syllabischen Dichtung nur bei dichten Dilettanten beträchtliche Prozentsätze (kaum über 12 %) erreicht ... Auch in der slowenischen Dichtung hat der männliche Reim erst Anfang des 19. Jhs. Gleichberechtigung erhalten. Für die ostslawischen Sprachen, die eine große Anzahl von endbetonten Wörtern und Suffixen haben, war dieses Verbot der männlichen Reime, das sich durch den Einfluß der polnischen Syllabik erklärt, ein Nonsens.

Die Reform der Verslehre der drei russischen Dichter nahm die Gleichberechtigung des männlichen Reims als eine Selbstverständlichkeit an, und diese These wurde von der jüngeren russischen Generation (Sumarokov, Cherskov usf.) ohne weitere Überlegung übernommen. Wir wissen nicht, ob Skovoroda, dem die tonische Dichtung offensichtlich nicht zusagte, diese Gleichberechtigung des männlichen Reims von den Russen übernahm oder vielleicht doch selbst auf diesen Gedanken gekommen ist. Skovoroda war ein geschickter Reimtechniker: während wir bei seinen Vorgängern einer großen Zahl grammatikalischer (auf gleichen Casus- oder Zeitformendungen beruhender) Reime begegnen (oft bis zu 40 und mehr Prozent!), bereichert Skovoroda seinen Reimschatz durch zusammenklingende Wortendungen aus verschiedenen morphologischen Wortgruppen. Und er läßt in den Gedichten seines „Gartens“ die männlichen Reime ohne weiteres als gleichberechtigt zu.

Es genügt darauf hinzuweisen, daß wir im „Garten der göttlichen Lieder“, der 773 Zeilen umfaßt, (abgesehen von den Reimen in den sich wiederholenden Refrains) nicht weniger als 154 männliche Reime (die Endung x x) gegenüber 138 weiblichen Reimen (x x) haben; beachten wir auch die „inneren Reime“ (d. h. Reime innerhalb der Zeilen), so haben wir unter solchen 60 weibliche und 63 männliche Reime. Darunter sind einige Lieder, die vorwiegend oder sogar ausschließlich männliche Reime haben, u. a. die Lieder Nr. 10, 24, 26 (neben einigen weiteren kürzeren); beachten wir, daß das Lied 10 das berühmte Lied „Vsjákomu górodu nráv i pravá“ ist, das eine Art ethischer *Confessio* Skovorodas darstellt! Das kann man nur so verstehen, daß diese Lieder als dichterische Experimente entstanden sind und zum „dichterischen“ Programm Skovorodas gehörten. Die mannigfaltigen Strophen des „Gartens“ (ein jedes Lied hat eine besondere strophische Form) haben bei den ukrainischen syllabischen Dichtern des 17.-18. Jahrhunderts keine Parallelen: „Der Garten der göttlichen Lieder“ sollte also auch ein „Garten der modernen dichterischen Formen“ sein.

Bezeichnend ist es, daß wir in den außerhalb des „Gartens“ erhaltenen Gedichten Skovorodas 159 Reime haben, von denen aber nur 26 männliche Reime sind, und diese sind auch nur in zwei Gedichten zu finden: in dem langen Gedicht „Premudrost“ (im ganzen 20 nur männliche Reime) und 6 männliche neben 6 weiblichen Reimen in einem „Lied“ aus dem Jahre 1761. Sollten die Gedichte, wie ich glaube, Reste der Poetik-Vorlesungen Skovorodas sein, so bedeutet das, daß er seine Vorlesungen doch nach den alten Vorschriften hielt. Jedenfalls hat seine Anerkennung der männlichen Reime in der neueren ukrainischen Dichtung ungeteilte Anerkennung gefunden: bereits bei Kotljarevskyj, dem ersten ukrainischen Dichter, der seiner Sprache die Volkssprache zugrundelegte, sind die männlichen Reime gegenüber den weiblichen völlig gleichberechtigt. Aber z. B. die besonders kunstvollen Gedichte von Feofan Prokopovyč (1681-1735 — etwa 250 Reime) haben keinen einzigen männlichen Reim.

Skovorodas Versdichtungsreform geht noch weiter, und zwar im Anschluß

an die Volksdichtung. Er läßt neben den reinen Reimen der Hochdichtung die „unreinen“ Reime zu, die von den genauen Reimen abweichende „ungefähre“ Lautzusammenklänge erlauben. Daß Skovoroda auch hiermit Recht hatte, zeigt der Umstand, daß Ševčenko ihm darin folgt. Auch in dieser Versreform wählt der Dichter zunächst als Vorbilder die Reime seines „Gartens“. Hier sind „ungenauere Reime“ aller Typen nicht selten. Wir begegnen hier mehr als 50 Fällen, in welchen die Reimtechnik völlig von der Tradition abweicht (auch hier dürfen wir Prokopovyč zum Vergleich heranziehen, bei dem wir nur einer Art der „unreinen Reime“ begegnen, und zwar solchen, in welchen an den letzten Vokal noch ein „j“ angefügt wird, also etwa „aTa :: aTaj“ — wie gory :: skoryj). Skovoroda erweitert dieses Vorrecht der älteren Dichtung auf alle Vokale und Konsonanten. Für den „Garten“ sind Reime typisch, in welchen ein „unnötiger“ Konsonant den Reim „erweitert“, meist nach dem letzten Vokal (vgl. zarjá :: zřját [Lieder 2 und 5], svobody :: ródit [4], voskrés :: krést [7], kosó :: volosóv [10], lučí :: ulučit [22], šutjá :: ludjám [24] usw.); in anderen Fällen erscheint der „reimfremde“ Konsonant auch innerhalb des Reimes selbst (vgl. pérst' [7], grád :: adamánt [20]), oder es erscheinen gar zwei „überflüssige“ Konsonanten (vgl. otrádo :: rádost' [8]). Eine Anhäufung „unreiner Reime“ bietet wiederum nur der „Garten“, die übrigen Gedichte Skovorodas kennen fast nur Reime auf Endvokal + j. Echte „unreine Reime“ begegnen uns hier nur drei Mal: in einer Übersetzung (dicht nebeneinander — grádom :: stádo, príemljut :: zémľu) und in der langen „Fabula“ (pomóžet :: bóže). Auch in dieser Frage scheint Skovoroda sich außerhalb des „Gartens“ an die Tradition zu halten . . .

Aber Skovoroda mußte wegen seiner Reimneuerungen — vermutlich vorwiegend wegen der Zulassung der männlichen Reime — ein „Martyrer der Reimreform“ werden. Darüber erfahren wir von Kovalinškyj. Skovoroda's Unterricht in der Dichtkunst erscheint dem damaligen Bischof (der die Rechte des Rektors des Geistlichen Seminars besaß) „seltsam und der früheren alten Tradition widersprechend“. Skovoroda lehnte aber eine Änderung seines Unterrichts im Sinne der alten Tradition ab. Der Beschluß des Bischofs war: „es soll in meinem Haus niemand leben, der den Stolz zur Schau trägt.“ Daraufhin verlor Skovoroda seine Stellung als Dichtkunstprofessor am Perejaslaver Seminar . . .

Haben die männlichen Reime Skovorodas schnell und endgültig gesiegt, so haben seine „unreinen Reime“ erst in der Dichtung Ševčenkos um 1840 einen Sieg davongetragen. Ševčenkos Reime sind noch mannigfaltiger und reichhaltiger (vgl. rano :: tumanom, plaču :: bačyt', nočuje :: viščujet', und vor allem mit Vokalvarianten, wie kraju :: nemaje, maty :: brate usw.). Ševčenkos Reime wurden von seinen Nachfolgern zunächst nicht beachtet, sie drangen aber zu den Großrussen — zunächst zu dem z. T. auf ukrainischem Boden aufgewachsenen Grafen A. K. Tolstoj, dann zu den Symbolisten (Blok) und vor allem den Futuristen, besonders Majakovskij . . .

Hier war Skovoroda vielleicht nicht der unmittelbare Anreger, sondern eher ein Prophet!

Schlußbemerkungen

Skovoroda lebte zu einer für die ukrainische Kultur ungünstigen Zeit. Nicht nur die weitere Entwicklung des vielseitigen russischen Kulturzentrums in Petersburg und Moskau, das so viele Mitarbeiter aus der Ukraine zum Teil durch den äußeren Glanz der Hauptstädte, zum Teil sogar durch halb zwangsmäßige Anwerbung (der Professoren, der Kirchenfürsten) zu sich heranzog, sondern vielleicht noch mehr der einseitige Charakter des lokalen ukrainischen Kulturlebens, das sich einerseits nur um einzelne bedeutende Familien, andererseits um die *geistlichen* Schulen konzentrierte, spielte dabei eine Rolle.

Skovoroda gehörte seiner Art und auch z. T. seiner beruflichen Tätigkeit nach dieser zweiten — nicht sehr glänzenden — Kultursphäre an ... Wir wissen von Kovalin'skyj, daß Skovorodas geistige Umgebung fast ausschließlich die geistliche Schicht war, der jedenfalls die andersgearteten „aufklärerischen“ weltlichen Strömungen der Zeit eigentlich fremd waren.

Aber auch in der Sphäre der religiösen Kultur war er ein Einzelgänger: seine geistigen Nachbarn und Mitkämpfer waren das ganze 19. Jahrhundert lang einerseits verschiedene (geistesgeschichtlich nicht immer ernst zu nehmende) Sektierer, andererseits die Einzelgänger unter den oft verbotenen und verfolgten Freimaurern. Nur mehr oder weniger zufällig erinnerten sich seiner seine nationalbewußten oder nur lokalpatriotischen Landsleute. Aber Skovorodas Werke konnten durch seine Sprache und den „biblischen Sand“ (gemeint sind die unzähligen kleinen Zitate und unklaren Anspielungen auf die hl. Schrift), der sein Gedankengut unter sich vergrub, nicht weit zugänglich werden: seine Sprache war durch ihre kirchenslawischen und großrussischen Bestandteile dem ukrainischen 19. Jahrhundert nicht nur fremd (so auch von dem ihm verwandten Kuliš ignoriert), sondern auch zu schwer verschlüsselt — und mit einem jeden Jahrzehnt wurde die Entschlüsselung schwerer ...

Die geistige Quelle Skovorodas war die religiöse Literatur, die in Rußland nie eine so feste Tradition in der neueren Zeit bilden konnte wie in protestantischen und katholischen Kultursphären des Westens. Vor allem die orthodoxe kirchenväterliche Literatur war eine bedeutende Grundlage der Schriften Skovorodas. Diese Literatur ist durch einen Landsmann und Zeitgenossen Skovorodas, den Sohn des Poltavaer Priesters und Zögling der Kiever Akademie, Paisij Velyčkov'skyj (1722-1794), den Ostslawen in der umfangreichen Textsammlung „Philokalia“ zugänglich gemacht worden. Aber in diesem mehrbändigen Werk, das in den frommen Kreisen Aufnahme und Achtung fand, wurde die Sprache wesentlich aufgefrischt und moder-

nisiert ... Die westlichen Quellen Skovorodas aus der Barockzeit blieben den Ostslawen verschlossen. Erst viel später — im 20. Jahrhundert — entstand das neue Interesse für die westliche Mystik. Aber dieses Interesse richtete sich auf Skovoroda keineswegs nahestehende Werke (wie Jakob Böhme). Und so werden Skovorodas Werke zum Gegenstand von Arbeiten, die zu seinem wirklichen Wesen keinen Zugang finden (so V. Ern und N. Arsen'ev) — oder Skovoroda wird zu einer Gestalt, die in der modernen Dichtung als eine Dekoration auftritt, so in der ukrainischen und auch in der russischen Dichtung, wenn von einer nicht näher gekennzeichneten religiösen Entwicklung eines Romanhelden die Rede sein soll: der Held des Romans „Petersburg“ von Andrej Belyj „las die Werke des Philosophen Skovoroda“: so endet dieser bedeutendste Roman der neueren russischen Literatur. Wohin Skovoroda diesen Helden Nikolaj Ableuchov führen könnte, teilt uns der Verfasser nicht mit, und hätte es wohl auch nicht sagen können ... Nur aus nationaler Sympathie wandten sich manche Ukrainer an Skovoroda, befragten ihn aber nur in Dingen, die *für sie* und *nicht für ihn* von Interesse sind: die unheimliche Größe und Weite der Barockmystik kommt darin zum Vorschein, daß bei Skovoroda sogar ein moderner politisch und sozial Radikaler etwas für sich finden kann, was aber für den Denker und Mystiker Skovoroda fast unwichtig war.

Erst unsere Zeit ist in der Lage, Skovoroda dieser tiefen Vergessenheit zu entreißen: einer doppelten Vergessenheit — man sah bei ihm das nicht, was ihm selbst teuer und heilig war, man fand aber bei ihm, was ihm gleichgültig, ja widerwärtig war. „Skovoroda als Mystiker“ ist eben das Thema einer Arbeit, die den ukrainischen Denker aus dem ~~Schutz~~ der Aufklärung ausgraben und ihn in seiner wirklichen Gestalt zum Vorschein bringen soll. Die widerspruchsvollen und verworrenen Züge, die man früher an ihm feststellte, klären sich zu einem einheitlichen Bild des Denkers, für den das Leben in Gegensätzen — die für den Barock kennzeichnende Vereinigung von Schmerz und Wonne in dem Gefühl oder dem Bewußtsein, immer und überall am Kreuzwege zwischen Paradies und Hölle zu stehen — im mystischen Erlebnis überwunden, die Gegensätze versöhnt, Schmerz und Zweifel des Nebeneinander aufgehoben werden. Die Beschäftigung mit Skovoroda gibt mehr als nur historisches Erkennen; sie kann uns auch lehren und belehren — und in der Blickwendung auf das Überzeitliche uns zu denen hinführen, die größer sind als dieser einsame Geistesheld, in deren Reihen er gehört: zu den Gestalten des Geistes, die im Pantheon der Mystik versammelt sind. Wenn Skovoroda uns noch weiter und höher führen kann, indem er uns die Sphäre des sich uns im mystischen Erlebnis gebenden absoluten Seins — mindestens zum Teil — erschließt, — so zeigt das, welche lebendige Kraft bis jetzt aus dem Werk des einsamen Geistes strahlt, dem unser Buch gewidmet ist.

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE

Skovorodas Werke waren lange Zeit nur handschriftlich verbreitet. 1798 erschien in einem Sammelband („Biblioteka duchovnaja“, SPb) immerhin einer seiner Dialoge wie auch einige, leider bearbeitete Bruchstücke aus anderen seiner Schriften. Zwischen 1806 und 1860 wurden lediglich Auszüge, auch aus Skovorodas Briefen in ein paar ihm gewidmeten Aufsätzen gedruckt. Erst 1861 veranstaltete der Verleger *Lysenko* in Petersburg eine Werkausgabe (6 + 312 + 10 S.), die indes nicht vollständig war und verschiedene Texte gekürzt und in von der Zensur verunstalteter Form brachte; diese Ausgabe enthält auch manches, das gar nicht von Skovoroda stammt.

Zur hundertjährigen Wiederkehr von Skovorodas Todestag veröffentlichte dann Prof. *D. Bahalij* die „Sočinenija Skovorody“ (als Bd. VII der Reihe „Sborniki Chaŭkovskogo istoriko-filologičeskogo obščestva“, Chaŭkov 1894; CXXXI + 132 + 352 S.). Leider weist auch diese fast vollständige Ausgabe (allerdings unbedeutende) Zensurkürzungen auf.

Den Text von Skovorodas Dialogen bietet in nach den Handschriften neubearbeiteter Form Bd. I der danach steckengebliebenen Ausgabe von *V. Bonč-Bruevič* (SPb 1912; XV + 512 S.). Dieser erschien als Bd. IV der „Materialy k istorii i izučennju ruskogo sektantstva i staroobradčestva“, was an sich befremdlich ist, da Skovorodas Beziehungen zu Sektierern unbedeutend, zum Altgläubigentum gleich Null sind. Diese Edition enthält einige Fehldeutungen, die auf falsches Lesen altkirchenslawischer Texte zurückgehen; die Belegstellen für Zitate aus der Bibel werden nur auf den ersten 140 Seiten beigebracht. — Für meine Arbeit diente diese Ausgabe unter ergänzendem Rückgriff auf die von *D. Bahalij* als Textgrundlage.

Erst nach Abschluß meines Buches erschien eine neue, zweibändige Ausgabe in Charkov (besorgt von Prof. *O. Bilečkyj*). Sie bringt einen an Hand der Handschriften kritischen Text und enthält im Vergleich mit den Ausgaben von *Bahalij* und *Bonč-Bruevič* manche Textverbesserungen (die ich noch berücksichtigt habe), jedoch keine wesentlichen Ergänzungen (Kiev, Bd. I: XL + 640 S.; Bd. II: 624 S.). Deshalb sind besondere Erwartungen in eine zur Zeit in Vorbereitung befindliche Neuausgabe zu setzen, die spätestens 1973 herauskommen soll.

Bibliographische Angaben bringt, neben der Biographie, *D. Bahalij*s Buch „Ukrajinskij mandrovanyj filosof Hr. S. Skovoroda“ (Chaŭkov 1926, 397 S.). Neuerdings ist jedoch Bd. I des Werkes „Ukrajinskij pyśmennyky. Bio-Bibliografičnyj slovnyk“ (Kiev 1969, 980 S.) als bibliographisches Hilfsmittel für Skovoroda vorzuziehen, und zwar auf S. 520–536. Besondere Beachtung verdienen die Seiten 521 f., wo die früheren Drucke von Skovorodas Werken aufgeführt werden und die bekannte, von *A. Chyžden* (in einem Aufsatz im „Teleskop“ 1835, 5) veranstaltete Fälschung zur Sprache kommt, die in manchen späteren Arbeiten fortlebt; auf S. 524 werden die neueren Briefe, die freilich auch in *Bilečkyj*s Ausgabe nachgewiesen werden, aufgezählt.

In diesem Buch kann ich auf das Zitieren nach den veralteten und schwer zugänglichen Ausgaben verzichten. Falls mein ukrainisch geschriebenes Buch „Filosofija H. S. Skovorody“ (Warschau 1934) im Neudruck erscheint, erneuere ich den Anmerkungsapparat entsprechend der erwähnten angekündigten Neuausgabe.

Von meinen Skovoroda-Aufsätzen (die in der genannten Bibliographie nicht verzeichnet sind) möchte ich auf zwei hinweisen, die sich mit Material befassen, das im vorliegenden Buch nur kurz referiert werden konnte:

1. Eine Arbeit über die Quellen von Skovorodas Symbolik und Emblematik (*Dejaki džerela simvoliky Skovorody*), erschienen in den „Arbeiten“ (Praci) des Ukrainischen Pädagogischen Instituts in Prag, Bd. II, Prag 1934, S. 405–423 (es gab davon einen Sonderdruck mit zwei Bildtafeln);

2. Bemerkungen über die Dichtung Skovorodas (*Zamitky do tvorčosti Skovorody, jak poeta*) in der Festschrift für Prof. I. Ohienko (*Naukovyj Zbirnyk v 30. ričnyču naukovoji praci prof. dr-a I. Ohienka*, Warschau 1937, S. 172–189).

1. bringt einen Überblick über Skovorodas wichtigste emblematische Quelle, das Amsterdamer Buch „*Symbola et emblemata selecta*“ (1705) mit Reproduktionen daraus; 2. bespricht Skovorodas dichterische Werke näher, wobei vor allem auf die russische Übersetzung seines Liedes „*Oj, ty ptyčko ...*“ aus dem „Garten ...“ durch V. Kapnist eingegangen wird.

Die Werke Skovorodas

Die Werke Skovorodas, die unserer Darstellung zu Grunde liegen, sind meist Dialoge, die oft in wenig planmäßiger Form immer dieselben Probleme behandeln. Daher konnte ich mich in diesem Buch nicht jeweils an die einzelnen Werke halten. Ich möchte aber dem Leser hier mindestens einige kurze Mitteilungen über diese Werke nicht vorenthalten. Sie sind im folgenden aufgezählt. In einigen Fällen kann ich die Hauptthemen der einzelnen Schriften nennen. Auch die dichterischen Werke und Briefe sollen erwähnt werden.

Von den meisten Werken ist uns auch (zumindest ungefähr) die Zeit ihrer Entstehung bekannt. Um eine Vorstellung über ihren Umfang zu vermitteln, nenne ich die Seitenzahl eines jeden Werkes in der zweibändigen Ausgabe vom Jahre 1961; eine Seite dieser Ausgabe enthält ca. 1850 Buchstaben. Die Werke, die keine dialogische Form haben, sind in der ersten Liste mit Sternchen bezeichnet. Die Titel sind in deutscher Übersetzung wiedergegeben.

1. Philosophische und theologische Werke

- * 1. Zwei Predigten, (als Antrittsvorlesungen) am Charkover Kollegium 1765/66 gehalten. In der zweibändigen Ausgabe der Werke zusammen 11 Seiten.
- * 2. „Eingangstür zur christlichen Ethik“. Zusammenfassung der Vorlesungen aus dem J. 1766, umgearbeitet 1780. 13 Seiten.
- 3. „Narziss, Dialog über das Thema: Erkenne dich selbst“. Vor 1767. 55 Seiten.
- 4. „Symphonie ‚Aschañ‘ über die Selbsterkenntnis“. Vor 1767. 79 Seiten.
- 5. „Dialog ‚Zwei‘: Es ist leicht, selig zu sein“. 1772. 25 Seiten.
- 6. „Dialog über das Gespräch über die alte Welt“. 1772. 20 Seiten.
- 7. „Gespräch der Freunde (Var. von fünf Wanderern) über den Seelenfrieden“. 1780. 41 Seiten.
- 8. „Der Ring“. 1774 (?). 68 Seiten.
- 9. „Das Alphabet der Welt“. 1774–75. 55 Seiten.
- * 10. „Silenus Alcibiadis“. 1775/76. 32 Seiten.
- * 11. „Büchlein über das Lesen der Bibel: Lots Frau“. Um 1780. 35 Seiten.
- 12. „Kampf des Erzengels Michael gegen den Satan: es ist leicht, gut zu sein“. 1783. 32 Seiten.

13. „Kampf des Teufels gegen den Sohn Sabbas“. Nach 1784 (?). 18 Seiten.
14. „Der dankbare Storch“. 1787. 15 Seiten.
15. „Die arme Lerche“. 1787 (?). 19 Seiten.
16. „Dialog: Sintflut der Schlange“. Vor 1790. 48 Seiten.

Erklärungen dazu:

Nr. 3 und 4. Die beiden Dialoge sind vorwiegend dem Thema „Erkenne dich selbst“ gewidmet.

Nr. 4 „Aschañ“ (in der lat. Bibel „Axa“), Tochter von Caleb, vgl. Liber Iosua 13, 14. Warum der Verf. den Dialog mit ihrem Namen „Aschañ“ betitelt hat, ist nicht klar.

Als „Symphonie“ bezeichnet man die Zusammenstellung von Bibeltexten verwandten Inhalts.

Nr. 4 und 9 behandeln u. a. Probleme der Emblematik.

Nr. 6, 8, 11 und 16 sind im Ganzen der symbolischen Bibelinterpretation gewidmet. Vgl. dazu *meinen* Aufsatz „Skovoroda-Studien. III“ in der „Zeitschrift für slavische Philologie“ Band XII (1935).

Nr. 10. „Silenus Alcibiadis“ ist eine Anspielung auf eine Stelle in der Rede des Alkibiades in *Platos* Dialog „Symposion“, Kapitel 32. 215. b.

Den gleichen Titel wie das Werk Skovorodas hat ein emblematisches Buch des bekannten holländischen Barockdichters *Jakobus Kats* „Silenus Alcibiadis sive Proteus“. Amsterdam 1622. Das umfangreiche Werk (in 4^o, 636 Seiten, 51 emblematische Bilder) hat inhaltlich außer dem Hauptthema keine Ähnlichkeit mit dem Dialog Skovorodas.

Nr. 12. Den gleichen Titel hatten im 16. und 17. Jahrhundert mehrere theologische Schriften. Es waren, wie bei Skovoroda, immer Anspielungen auf die Apokalypse, Kap. 12, Verse 7 ff.

Nr. 13. „Der Sohn S a b b a s“ ist Skovoroda selbst (Hryhoryj S a v y č Skovoroda).

Nr. 14. Der Titel ist eine Anspielung auf das verbreitete Emblem (ein junger Storch trägt seinen alten und schwachen Vater beim Flug auf dem Rücken): s. z. B. *Andreas Alciatus*: *Emblematum libellus*. Paris 1542. Emblem Nr. 5, Überschrift („Lemma“): „Gratiam referendam“. Vgl. auch *J. Camerarius*. Das Sinnbild ist bereits in der Antike bekannt: s. *Cl. Aelianus*: *Tiergeschichten*, VIII, 22.

Nr. 15. Die Schrift ist pädagogischen und genetischen Fragen gewidmet, die in meiner Darstellung in diesem Buch nicht behandelt sind.

2. Andere erhaltene Schriften Skovorodas

1. Lieder: „Garten der göttlichen Lieder“. 30 NNr. und ein „Carmen“ ohne Nr.
2. „Andere Gedichte“ (zwanzig: vermutlich Beispiele aus Skovorodas Vorlesungen über die Dichtkunsttheorie).
3. „Charkover Fabeln“ (in Prosa, 30 Fabeln).
4. Übersetzungen: eine Ode des Jesuiten *Sidonius Hosschius*; *Cicero*: *De senectute*; *Plutarch*: Über die Seelenruhe. (Weitere Übersetzungen von *Plutarchs* *Moralia*, deren Existenz eine Notiz von Skovoroda selbst bezeugt, sind verloren).
5. Briefe — slawisch und lateinisch — 125 (davon 79 an M. Kovalinskij [Kovalenskij]).
6. Lateinische Fragmente (16 Seiten, früher als ein Teil eines Briefes an Kovalinskij veröffentlicht).

ANMERKUNGEN

Da das vorliegende Buch nur eine Popularisierung des Denkens Skovorodas zum Zwecke hat, verzichtet der Verfasser auf ausführliche Literaturhinweise und hofft, nach dem Jubiläumsjahr bei der Beurteilung der neueren Skovoroda-Forschung, diese Lücke auszufüllen; er beschränkt sich deshalb jetzt auf Anmerkungen zu einzelnen Stellen, die von den Lesern mißverstanden werden können.

Zu Kapitel 1. — Skovoroda stammt aus einer „Kosakenfamilie“. Die Tätigkeit der ukrainischen („Zaporoger“) Kosaken war Anfang des 18. Jahrhunderts bereits sehr eingeschränkt. Bei den Kosakenfamilien im Hinterland (hier das spätere Gouvernement Poltava) handelte es sich um Familien ehemaliger Kosaken, die am besten als „freie Bauern“ bezeichnet werden können. Die Leibeigenschaft wurde in der Ukraine erst Ende des 18. Jahrhunderts eingeführt.

Zu Kapitel 2. — Das Gedicht Skovorodas, das am Anfang des Kapitels zitiert wird, spricht von seiner ländlichen Einsamkeit und von seiner Bibliothek „auserlesener Bücher“. Dieses Gedicht ist freilich nur eine Nachahmung eines Gedichts des neulateinischen Frühbarockdichters *Marcus Antonius Muretus* (1526—1585); der Inhalt des Gedichts paßt aber sehr gut auf die Lebensverhältnisse Skovorodas in den letzten Jahrzehnten seines Lebens.

Zu Kapitel 5. — Es wird hier u. a. die sogenannte „emblematische Literatur“ behandelt. Mein Text wurde 1928 entworfen, als es kaum Interesse für diese dichterische Gattung gab. Das grundlegende Buch von *Mario Praz* „Studies in seventeenth-century imagery“ erschien erst später (1. Ausgabe 1934, 2. Ausgabe Rom. 1964), daher zitierte ich nur Werke, die ich selbst damals aufgefunden habe. Jetzt ist heranzuziehen vor allem das Buch von *A. Schöne* und *A. Henkel*: „Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts“. Stuttgart. 1967. In den Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheint demnächst ein Sammelband „Emblemata“. Vgl. meinen Aufsatz über die slavische emblematische Literatur im „Archiv für das Studium der modernen Sprachen und Literaturen“ Band 201 (1964), Heft 1. — Zusammen mit *Ernst Benz* gebe ich eine Reihe „Das emblematische Cabinet“ (Verlag G. Olms, Hildesheim) heraus, die Neudrucke emblematischer Werke bringt.

Zu Kapitel 5, S. 54 — Die erwähnten ukrainischen Denker sind *P. Kuliš* (1819—1897), Dichter, Historiker und Politiker; *P. Jurkevych* (1827—1874), Professor der Philosophie an der Moskauer Universität, Lehrer des bedeutenden russischen Philosophen Vladimir Solov'ev; *A. Potebnja* (1835—1891), der bedeutende Sprachwissenschaftler, Sprachphilosoph und Folklorist, Professor an der Universität Charkov.

Zu Kapitel 5, S. 55 — Die Amsterdamer russische Ausgabe „Symbola et emble-

mata selecta“ 1705 beruht im ganzen auf dem Buch „Devises et emblemes [...] par le soins de *Daniel de la Feuille*“ Amsterdam. 1693.

Zu den Kapiteln 6 und 24. — Skovorodas paradoxe Formulierungen seiner Ansichten über die Bibel und die orthodoxe Kirche, die bei den Barockschriftstellern keineswegs etwas Besonderes sind, führten aber Prof. E. Winter (Ost-Berlin) zu der Charakteristik Skovorodas als Vertreter der „Vorausklärung“ und manchen sowjetukrainischen Forscher zu der Betrachtung Skovorodas als angeblich antikirchlichen „unbewußten Atheisten“. Für beide Thesen gibt es keinen Grund. Der Begriff „Vorausklärung“ ist dazu noch ganz nebelhaft. Vgl. dazu *meinen* Aufsatz „Skovoroda-Forschungen. III“ in der „Zeitschrift für slavische Philologie“ XII (1935), S. 35–78.

Zu den Kapiteln 15 und 16. — Die beiden Sinnbilder der menschlichen Seele — der „Abgrund“ und der „Mikrokosmos“ — sind später besonders für die Dichtung und die psychologischen Arbeiten der Romantiker, die von der „Nacht der Seele“ sprechen, kennzeichnend. Vgl. das Kapitel über die Romantik in *meiner* „Vergleichenden Geschichte der slavischen Literaturen“ (1968 und englisch 1970).

Zu Kapitel 16. — Die Bezeichnung der Seele als Mikrokosmos (*maloe nebo bogomudrago duša*) erscheint bereits 1200 in einer Rede des Kiever Abts Mojsej (s. die sog. „Hypatius-Chronik“ unter dem J. 1200).

Zu den Bibliographischen Hinweisen. — Die neue zweibändige Ausgabe der Werke Skovorodas ist vor allem wegen der zahlreichen Lesarten von Interesse. Leider erweckt sie die Frage, ob Skovoroda Griechisch konnte: in den griechischen Zitaten wird das Wort „Gott“ — griech. „Theos“ — oft falsch wiedergegeben: der Herausgeber schreibt das Wort ohne Unterschied bald mit dem Buchstaben „Theta“ (Theos), bald falsch mit dem griechischen Buchstaben „Tau“ (Teos). Erfreulicherweise kann man auf den beigegebenen Faksimiles sehen, daß die griechischen Zitate Skovorodas *richtig* sind und daß die Fehler nicht Skovoroda, sondern den Herausgebern (Mitgliedern der Sowjetukrainischen Akademie der Wissenschaften) zugeschrieben werden müssen. Das kann in einer „akademischen“ Ausgabe nur als ein Skandal bezeichnet werden!

NAMENINDEX

- Abraham a Santa Clara 204
 Aelianus, Cl. 226
 Agrippa von Nettesheim 26, 27, 144
 Alanus ab Insulis 40, 144
 Albertus Magnus 25, 82
 Alciatus, Andreas 58, 226
 Alkmeon 38
 Almarich von Bena 102
 Alstedt 26
 Altgläubige 212, 224
 Andreä, Johann Valentin 17, 59, 206
 Angelus Silesius 22, 26 f., 31, 33, 37, 41,
 58 ff., 71 f., 78 ff., 82, 102–105, 117,
 120 f., 132, 136 ff., 142 f., 145, 148,
 155, 176 f., 179, 188–193, 200, 202,
 205, 207, 209, 216 f.
 Antonius der Große 143
 arabische Philosophie 25
 „Arcopagitica“ 24, 31, 37, 40, 50, 68,
 81, 102, 104 f., 115, 131, 137, 142 f.,
 155, 188, 192 f.
 Aristoteles 24, 26, 29, 59, 131, 144
 Aristoteliker 13
 Arnd 27, 34, 52, 71, 121, 132, 137, 142,
 213
 Arnold, Gottfried 34, 59 f., 106, 109,
 136 f., 193, 216 f.
 Arsen'ev, N. 223
 Athanasius 192
 Augustin 24, 81, 101, 105, 115, 131,
 142, 154 f., 192, 200
 Averroes 81

 Baader 34, 37, 45, 53, 59, 72 f., 93, 104,
 106 f., 118, 122, 133, 138, 147, 149,
 154, 192
 Bacon, F. 26
 Bahalij, D. 224
 Balde 59
 Baranovyč, Lazar 61
 „Barnabasbrief“ 154
 Basilius der Große 81, 144, 147, 192 f.
 Baumeister 26
 Belyj, Andrej 223
 Benz, Ernst 227
 Berdjaev 49, 106
 Bernhard von Chartres 144
 Bernhard von Clairvaux 26, 40, 103,
 105, 132, 136, 148, 155, 189, 192 f.,
 195, 203, 209
 Bernini 58
 Bilečkyj, O. 224
 Bilovský 204
 Blok 221
 Blosius 27, 182, 188, 192
 Boccaccio 25
 Bodin, Jean 26
 Böhme, Jakob 7, 15, 26 f., 33 f., 37, 41,
 52 f., 60, 70 f., 75, 82, 92 f., 101–
 107, 109, 117, 121, 132, 136 ff., 142,
 145, 148, 155, 176, 179, 188, 205, 223
 Böhmaner 205
 Boethius 24
 Bohomo(d)levskýj 25
 Bonaventura 25 f., 40, 51, 144, 148,
 155
 Bonč-Bruevič, V. 224
 Boria, Johannes de 58
 Boschius, J. 56, 58 f.
 Bruno, Giordano 26, 41, 144
 „Buch von der geistlichen Armut“ 104
 „Buch der Weisheit“ 106
 Buddeus 26
 Bulgakov 49, 106
 Bunyan 206

 Callot, Jacques 58
 Camerarius, Joachim 56, 58, 61
 Cardanus 26
 Cartesianer 13
 Cellini, Benvenuto 58
 Chalcidius 77
 Chersakov 220
 Chiždeu 224

- „Christus und die minnende Seele“ 104
 Chrysipp 131
 Cicero 22, 24, 50, 159, 204, 226
 Clemens von Alexandrien 22, 39, 50,
 68, 70, 72, 81, 91, 101, 131, 137 f.,
 144, 175, 177, 179 f., 192
 Comenius 17, 26, 41, 53, 59 f., 72, 92 f.,
 105, 117, 137 f., 145, 157, 176, 179,
 182, 206, 214
 Cusanus s. Nikolaus von Kues
 Cyrill Tranquillon 133
 Čyzevskij, D. 224—228
 Czepko, Daniel 59 f., 92, 102, 105 f.,
 117, 148, 176, 179, 189, 200, 216 f.
- Demokrit 24
 Descartes 26
 Dietrich von Freiberg 81
 Diogenes Laertius 24
 Dionysios (Ps.-) 22 s. a. „Areopagitica“
 Dionysius der Kartäuser 25, 132
 Dostoevskij 18, 139
 Dürer 58
 Duns Scotus 25
 Dutoit 11
- Ebnerin, Margarete 102, 104
 Eckhart (Meister) 26, 31, 40, 60, 81, 98,
 101—105, 115, 121, 132, 136 f., 142,
 144, 148, 154 f., 175 ff., 179, 183,
 187, 189, 192 f., 200, 203, 210
 Elisabeth (Zarin) 13
 „Emblemata et symbola“ 55
 Epikur 174, 180
 Erasmus 26, 51, 59
 Eriugena, Johannes Scotus 40, 102, 144
 192 f.
 Ern, V. 106, 223
 „Ethik-Hieropolitik“ 61
 Eusebius 50
 „ewige Weisheit, Die“, 107
- „Fama“ 117
 Faxardo s. Saavedra
 Feuille, Daniel de la 228
 Fichte 118, 133
 Ficino, Marsilio 51, 144
 Fischart 59
 Florenskij, P. 49, 61, 106
 Fludd 144
 Foxardo s. Saavedra
 Franck, Sebastian 18, 31 f., 52, 69 f.,
 92, 101—104, 116, 121, 132, 136 ff.,
 154, 175, 179, 187, 212
- Franckenberg, Abraham von 33, 41, 60,
 72, 106, 117, 148, 155, 188 f.
 Freimaurer 211, 222
 Fulda, Robert 60
 Futuristen 221
- Galatovský, Joannikyj 61
 Galenus (Ps.-) 24
 Gemistius Pletho 25
 Gerhard 26
 Gichtel, Georg 106, 109
 Gnosis 39, 79, 82, 105, 124, 155
 Görres 53
 Gogol' 12, 122, 133
 Goßner 60
 Gregor von Nazianz 104, 131, 144, 175
 Gregor von Nyssa 39, 68, 101 f., 115,
 131, 137, 144, 180, 192
 Grimmshausen 59
 Grotius 26
 Gryphius 216
 Guyon, Mme de 60, 138
- Hahn, J. M. 34, 41, 72, 105 f., 132, 138,
 145
 Hahn, Ph. M. 27
 Hamalija, S. 15
 Hamann 53, 133
 Harsdörfer 59
 Hegel 34, 37, 45, 54, 59, 106, 118
 Henkel, A. 227
 Heraklit 29, 38
 Herder 53, 133
 Hesychasten 200
 Hieronymus 132
 Hildegard von Bingen 40, 60, 144
 Hippolit 192
 Hobbes 26
 Hoffmannswaldau 33
 Homer 68
 Horaz 22, 172, 215 f.
 Hosschius, Sidonius 218, 226
 Hroboň, S. B. 107
 Hugo, Hermann 58, 60 f., 106
 Hugo von St. Victor 25, 51, 137, 144,
 155
 Husserl 147
 „Hypnerotomachia Poliphili“ 57
- Idealismus 45, 118, 143
 „Inspirierte“ 60
 Irenäus 192
- Jacobi 133

- Jakubovyč (Abt) 18
 Jamblichos 50 f., 188 f.
 Javorský, Stephan 23, 61
 Johannes Damascenus 101
 „Judaisierende“ s. „Verjudete“
 jüdische Philosophie 25
 Julian Apostata 24
 Jurkevyč, P. 12, 54, 133, 227
 Justinus der Märtyrer 50, 154
- Kaligraf, Volodymyr 16, 26
 Kantemir, Antioch 219
 Kapnist, Vasilij 218, 225
 Kats, Jakobus 226
 Kazačynský s. Kozačynský
 Keller-Hostinský, P. 107
 Kepler, J. 26
 Keten 61
 Kirchengväter 24, 27, 29, 45, 49 f., 57, 68 f., 81, 91, 93, 98, 105 ff., 115, 120 f., 131 ff., 136 f., 144 f., 147, 154 f., 175, 189, 192, 196, 199, 203, 205, 213
 Kircher, Athanasius 52, 58
 Kleist 179
 Konyšský, Georgij (Jurij) 13, 215
 Kopernikus 159
 Kotljarevský 220
 Kovalevský 21
 Kovalinský, Michail 11, 14, 16–22, 95, 127, 143, 169 f., 197, 206 ff., 210 f., 221 f., 226
 Kozačynský, Mychajlo 13
 Kuhlmann, Quirinus 33
 Kuliš, P. 54, 122, 133, 183, 222, 227
- Laščevský, V. 13, 215
 Lauretus, H. 58
 Lebedev, A. 175
 „Leben der Schwestern zu Tüß“ 104
 Leibniz 26, 137
 Leonardo da Vinci 58
 Lesage 213
 „Liber 24 philosophorum“ 102
 Locke 26, 59
 Lohenstein 59
 Lomardus, Petrus 132, 136
 Lomonosov 16, 219
 Losev 49
 Losskij 49
 Lukian 22
 Lullus, Raymundus 25
 Luther 26, 106
- Luyken 60, 106, 132
 Lysenko 224
- Macchiavelli 25
 Macijevyč, Arsenij 56, 62
 Majakovskij 221
 Makarius der Ägypter 115, 131, 136, 138, 177, 192, 200
 Malebranche 104, 152
 Markovyč, Jakiv 23, 52, 62
 Masenius, Jac. 58
 Maximus Confessor 22, 69, 71, 104, 115, 177, 192
 Mechtild von Magdeburg 31, 98, 104 f., 137, 189, 193, 209
 Melandithon 26
 Menestrerius 61
 Mohila, Peter 23, 25, 61
 Mojsej (Abt) 228
 Muretus, Marcus Antonius 218, 227
 Mytkevyč (Bischof) 18 f.
- Neo-Scholastik 26
 Nikolaus von Kues 26 f., 32, 40, 44, 81, 133, 143, 192
 Nilus 22
 Nollius 117
 Nominalismus 25
 Novalis 54, 59, 122, 147
- Octavius, Scarlatus 58
 Oetinger 27, 34, 41, 60, 72, 132 f., 145
 Ophiten 39
 Opitz, M. 59
 Origenes 22, 39, 68, 72, 81, 91, 101 f., 104, 131, 144, 154, 192 f.
 Orphiker 38
- Paracelsisten 119, 205
 Paracelsus 7, 51, 106, 144, 148, 205
 Patristik s. Kirchengväter
 Paulus 30 f., 134, 137, 207
 Peter I. 13, 23, 55, 62
 Petrarca 25
 Petrov, V. 35
 Philo von Alexandrien 11, 22, 24, 29, 39, 50, 57, 68, 70, 72, 80 f., 91 f., 101 f., 104, 106, 114, 120, 131, 136 f., 144, 147, 149 f., 153 ff., 175, 177, 179, 188, 192 f., 199
 Photius 81
 „Physiologus“ 56, 87, 138
 Piccinellus, Philippus 58

- Pico della Mirandola 25, 41
Pietisten 133
Plato 11, 24, 29, 38 f., 51, 57, 59, 68, 77, 80, 89, 101, 104, 106, 114, 131, 136 f., 142, 144, 151, 155, 159, 175, 177, 179, 188, 199, 226
Platonismus 45, 49, 104, 114 f., 120, 149, 153 ff., 188, 192
Plotin 29, 39, 50 f., 59, 71, 75, 93, 101 f., 104 f., 115, 131, 137 f., 179, 188 f., 192 f., 199, 209 f.
Plutarch 22, 24, 50, 137, 169, 199, 226
Poimandres 51
Poiret 133
Poltavcev (Onkel Skovorodas) 12 f.
Pordage, J. 27, 106, 109
Porphyrius 50, 192, 199
Potebnja, A. 54, 227
Pourchot s. Purchotius
„Präromantiker“ s. Vorromantiker
Praz, Mario 227
Proklus 29, 39 f., 44, 50, 101, 104, 115, 131, 137, 188, 192, 199
Prokop von Templin 204
Prokopovyč, Theophan 13, 15, 23, 26, 55, 61, 220 f.
Pseudo- s. unter den jeweiligen Namen
Purchotius 26
Pythagoräer 136
Pythagoras 22, 24, 69, 99, 159

Quietismus 200
Quinstadt 26

Rabelais 59
Radyvylovskýj, A. 61
Raffael 58
Ramus, Peter 26
„Reich der menschlichen Natur“ 216
Reimarus 67
Reusner, N. 59
Richard von St. Victor 105, 132
Rilke, R. M. 45, 59, 61, 138, 209
Romantiker 10, 45, 54, 118, 122, 133, 143, 147, 149, 179, 228
Rosenkreutzer 60, 117, 119, 155, 205, 214
Rottenhaben 59
Runge, Ph. O. 58
Ruysbroeck 105

Saavedra 56, 58 f., 61
Saint-Martin 11, 27, 211

Sandaes, Maximilianus 27, 58, 61, 101, 106, 138, 205
Ščerbinin 19, 170
Scheler, Max 133
Schelling 34, 45, 54, 59, 72, 106, 118
Schlegel, Fr. 53
Schleiermacher 53, 149
Schöne, A. 227
Scholastiker 25, 121, 132
Schopenhauer, A. 53
Scleus, Bartholomäus 71
Sebastian a Matre Dei 61
Seeburg, E. 61
Sektierer 10, 224
Seneca 24, 216
Serafim von Sarov, hl. 133, 213
Seuse s. Suso
Ševčenko 221
Shakespeare 59, 196
Simeon Polockij 219
Simon s. Symeon
Skotismus 25
Slavinečskýj, Epifanij 61
Slawophile 133
Sokrates 22, 24, 46, 134, 147, 149, 159, 169
Solger 54, 179
Solon 159
Solov'ev, Vladimir 12, 106, 213, 227
Sozinianer 212
Spee, F. 59, 117, 216 f.
Spinoza 26, 102
Stobäus 24
Stoiker 177
Suarez 26
Sudermann, Daniel 60
Sumarokov 220
Suso 31 f., 40, 60, 98, 102, 104—107, 119, 121, 132, 137, 142, 155, 176, 182, 187, 189, 192 f., 203, 209
„Symbola et emblemata selecta“ 55 f., 59, 61 f., 199, 225, 227 f.
Symbolisten 221
Symeon der neue Theologe 104, 192
Synesius 132, 136

Tacitus 11
Tasso 25
Tauler 26, 31 f., 60, 69, 98, 104 f., 115, 121, 132, 136 f., 142, 148, 155 f., 178, 182, 187, 189, 192 f., 203, 209
Tertullian 50, 192
Thales 22

- „Theologia deutsch“ 26 f., 102, 104, 148, 175
 Therese von Avila 196
 Thomas a Kempis 26, 137, 148, 156, 175, 188 f.
 Thomas von Aquin 25, 40, 82, 102, 132, 136, 177
 Tieck 45, 53
 Tizian 58
 Tolstoj, A. K. 221
 Trediakovskij 219
 Tschesch 117
 Tschizewskij, D. 224—228
 Turgenev 55
- Vaenus, O. 58, 60 f., 106
 Valentianer 105
 Valla, Laurentius 25
 Veen s. Vaenus
 Velyčkovskij, Paisij 19, 200, 222
 „Verjudete“ 25
 Victoriner 189, 195, 203
 Vives, I. L. 26
- Vorromantiker 133, 143
 Vorsokratiker 46, 57, 114
 Vytynskýj 219
- Weigel, Valentin 22, 26 f., 32, 41, 52, 70 f., 92, 102 f., 105 f., 116, 121, 132, 137 f., 144, 148, 154 f., 175 f., 178 f., 183, 187, 189, 200, 205
 Weigel (Ps.-) 32, 37, 82, 121
 Weigelianer 26
 Wille, Bernhard 133
 Winkler 26
 Winter, E. 228
 Wolff, Christian 14, 26
 Wolfianer 13, 26
- Xenophon 11
- Zabarella 25
 Zeňkovskij 106
 Zeno 24
 Zernikow, Adam von 13

Weitere Veröffentlichungen des Verfassers:

Russische Literaturgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forum Slavicum 1

Bd. I: Die Romantik. 184 S. Ln. mit Schutzumschlag DM 16.80

Bd. II: Der Realismus. 210 S. Ln. mit Schutzumschlag DM 24.80

Bd. III: Der Spätrealismus und die modernistischen Strömungen. In Vorbereitung

Abriss der altrussischen Literaturgeschichte

Forum Slavicum, Bd. 9. 152 S. kart. DM 12.80

Hrsg.: Gogol' — Turgenev — Dostoevskij — Tolstoj

Zur russischen Literatur des 19. Jahrhunderts. *Forum Slavicum*, Bd. 12. 126 S. kart. DM 19.80

Kleinere Schriften

Neuausgabe in mehreren Bänden. *Forum Slavicum* 13

I.: Probleme der Stilistik und der altslavischen Literaturen. Ca. 280 S. Ln. mit Schutzumschlag ca. DM 38.—

II: Bohemica. 348 S. Ln. mit Schutzumschlag DM 68.—

III: Zu den neueren slavischen Literaturen. Ca. 380 S. Ln. mit Schutzumschlag ca. DM 48.—

Weitere Bde. in Vorbereitung

Hrsg.: Slavische Barockdichtung I

Untersuchungen — Texte — Notizen — Rezensionen. *Forum Slavicum*, Bd. 23. 125 S. mit 1 Abb. kart. DM 28.—

Russische Geistesgeschichte

Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage. *Kritische Information*, Bd. 18. 362 S. kart. DM 19.80

Slavische Propyläen (Einleitungen zu Nachdrucken)

7. V. Semenov, Hrsg.: Pceia

Sbornik izrečenij i anekdotov po rukopisi XV veka. (Melissa) Nachdruck der Ausgabe von 1894 mit einer Einführung, kritischem Literaturverzeichnis und Indices von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 518 S. Ln. DM 64.—

16. K. K. Slucevskij: Zabytye stichotvoreniia

(Vergessene Gedichte) Mit einer Einführung von Dmitrij Tschizewskij, hrsg. von Hans-Jürgen zum Winkel. 184 S. und 3 Abb. auf Kunstdruck, kart. DM 28.—

29. Andrej Belyj: Peterburg

Nachdruck der Ausgabe Moskva 1928 mit der endgültigen Fassung, eingeleitet von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 519 S. Ln. DM 36.—

39. Andrej Belyj: Cetyre simfonii

(Die vier Symphonien) Nachdruck der Ausgaben Moskva, 1917, 1905 und 1908 mit einer Einleitung von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 720 S. Ln. DM 48.—

48. J. A. Comenius: Panaugia

(Lateinisch) Nachdruck der Ausgabe von 1660 mit einer Einleitung von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 176 S. kart. DM 28.—



WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN

67. V. V. Rozanov: Legenda o Velikom Inkvizitore

(Die Legende vom Großinquisitor) Nachdruck der Ausgabe von 1906 mit einer Einleitung in deutscher und Bemerkungen zum Stil in russischer Sprache von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 299 S. kart. DM 38.—

109. Andrej Belyj: Glossalolija

Nachdruck der Ausgabe Berlin 1922 mit einer Einführung von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 141 S. kart. DM 19.80

116. V. Peretc, Hrsg.: Virši Jeromonacha Klymentija Zinoviljeva syna

(Die Gedichte des Priestermonchs Klymentij) Nachdruck der Ausgabe L'viv 1912 mit einer Einleitung von Dmitrij Tschizewskij. Zus. 248 S. kart. DM 38.—

Harvard Series in Ukrainian Studies

7. Orest Levyc'kyj/Omeljan Pritsak, Hrsg: Eyewitness Chronicle

(Litopys Samovydcja) Bd. I: Nachdruck der Ausgabe Kiev 1878 mit einem Vorwort und einer englischen Übersetzung von M. Hrushevsky's „Some Reflections on Ukrainian Historiography of the 18th Century“. 1972. Zus. 592 S. Ln. DM 78.—
Bd. II: Sammelband aller dem Denkmal gewidmeten wichtigen wissenschaftlichen Literatur. In Vorbereitung

8. George S. Luckyj: Between Gogol' and Sevcenko

Polarity in the Literary Ukraine: 1798—1847. 209 S. Ln. DM 38.—

10. Myron Korduba: La Littérature Historique Soviétique-Ukrainienne

Compte-rendu 1917—1931. Nachdruck der Ausgabe Warschau 1938 mit einem Vorwort des Herausgebers, einem Schriftenverzeichnis des Verfassers, drei weiteren Literaturübersichten und neuen Registern. 1972. Zus. 421 S. und Frontispiz, Ln. DM 78.—

12. Oleksander Ohloblyn: A History of Ukrainian Industry

Nachdruck der dreibändigen Ausgabe (I: Manufaktura v Getmanščine, russ.; II: Kripac'ka fabryka 18-19-ho st., ukr.; III: Predkapitalističeskaja fabrika, russ.) Kiev/Charkiv 1925/31/35 in 1 Band mit einem Editor's Preface, einem Author's Retrospect und erstmals durch Register aufgeschlüsselt. 1971. Zus. 888 S. Ln. DM 120.—

14. Fedir Savcenko: The Suppression of the Ukrainian Activities in 1876

Nachdruck der „Zaborona Ukrajinstva 1876 r.“ Kiev 1930 mit einem bio-bibliographischen Vorwort von Omeljan Pritsak und einer Einleitung von Basil Dmytryshyn. 1970. Zus. 463 S. Ln. DM 78.—

16. The Hypatian Codex

Bd. I: Tatiana Ciževska, Hrsg.: The Kievan Chronicle. Englische Übersetzung mit Kommentar in Vorbereitung

Bd. II: George A. Perfedky, Hrsg.: The Galician-Volynian Chronicle. Englische Übersetzung mit Einleitung und Kommentar. 160 S. und 1 Faltafel, kart. DM 38.—
Weitere Bände mit dem Originaltext in wissenschaftlichen Ausgaben in Vorbereitung



WILHELM FINK VERLAG MÜNCHEN