

Sehen und Sprache erschaffen die Welt und führen den Menschen zum Glück?

Grundgedanken des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda
(1722-1794) ¹

Elisabeth von Erdmann (Bamberg)

0.

Ich verbinde im Folgenden das Denken und die Poetik von H. Skovoroda mit dem Konzept der *philosophia perennis*, der *einen Weisheit zu verschiedenen Zeiten* als Teilhabe an der göttlichen Weisheit². Dieser Kontext ermöglicht eine kohärente Lesung seiner Schriften und erklärt die Form, in der sich sein Leben abgespielt hat.

Nach einer kurzen Bewertung der Forschung gehe ich kurz auf Skovorodas Leben und Denken im Kontext von Freimaurertum und Aufklärung ein und rufe dann die Tradition der *philosophia perennis* auf, die eine stimmige und alle Aspekte umfassende Deutung seiner Texte ermöglicht. Besondere Beachtung erfordern dabei der Gottesbegriff und die Bildtheorie der *philosophia perennis*, die systematisch Analogie und Typologie realisieren und damit alle Denkfiguren, Bilder, Wissenssysteme, Texte und Aussagen derselben Struktur einordnen. Dadurch kann das Konzept der göttlichen Weisheit als Paradigma der *philosophia perennis* wahrnehmbar werden und erklären, weshalb Philosophie und Theologie als konsequente Teilhabe an der göttlichen Weisheit konzipiert werden, mittels derer alles als ein Bild Gottes behandelt und begründet wird.

¹Vgl. zu diesem Thema Elisabeth von Erdmann, *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik von Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*, Köln u. a. 2005 (=Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe A, Bd 49).

² Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis: Historische Umrissse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1998; Daniel Walker, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972; Synonyme für diesen Weisheitsbegriff sind *philosophia perennis*, *prisca sapientia*, *prisca theologia*. Ich verwende hier besonders die Begriffe der *philosophia perennis* und der Alten Weisheit.

Die Eigenschaften von Denken und Poetik Skovorodas machen eine Einordnung in die *philosophia perennis*-Tradition möglich und notwendig³ und erweisen die von ihm in seinen Schriften und Aussagen geforderte und praktizierte Poetik und Hermeneutik als eine Realisierung der Zeichenhaftigkeit der Welt als Bild und Spur Gottes im Medium der Sprache nach dem Vorbild der Bibel in ihrer christlich-allegorisch-typologischen Auslegungstradition. Poetik bekommt somit die Aufgabe, die göttliche Schöpfung fortzuschreiben.

Wir besitzen Skovorodas Schriften⁴ und die Biographie, die sein Freund und Schüler M. Kovalyns'ky ein Jahr nach dem Tod seines Lehrers beendete und mit hagiographischen Zügen ausstattete⁵. Die zahlreichen Zitate und Bezugnahmen auf christliche und außerchristliche Quellen sind bei Skovoroda insofern problematisch, als sie häufig in verschiedene, einander auch widersprechende Deutungsrichtungen zu führen scheinen. Sie können dazu verleiten, Skovorodas Denken in seine Quellen aufzulösen, was zu unaufhebbaren Widersprüchen führt.

Skovorodas Auslandsaufenthalte machen seine Bekanntschaft mit nahezu jeder in Westeuropa im 18. Jahrhundert zugänglichen Quelle prinzipiell möglich, ohne jedoch eine konkrete Abhängigkeit von bestimmten Autoren beweisen zu können. Der Umfang der ihm grundsätzlich zugänglichen Quellen wird damit allerdings unübersehbar, weshalb seine Vorbilder nur systematisch aus seinen Texten selbst erschließbar werden. Die Zugänglichkeit der Quellen in der Kiever Akademie als seiner Ausbildungsstätte kann nicht mehr unmittelbar rekonstruiert werden,

³ Diese Tradition war schon von den Kirchenvätern begründet und von Nicolaus Cusanus umfassend realisiert worden, bevor sie von Augustinus Steuchus als Programm zusammengefaßt und 1540 in Lyon publiziert wurde: Augustinus Steuchus, Augustinus, *De perenni philosophia*. Lyon/New York, London, 1540/1972.

⁴ Ich lege meinen Bezugnahmen und Zitaten folgende Ausgabe zu Grunde: Hryhory, S. Skovoroda, *Povne zibrannyya tvoriv: u dvokh tomakh*, Bde 1 und 2, Kiyev, 1972/73. Eine Teilausgabe mit zahlreichen kleineren Korrekturen erschien 2007: Hryhory Skovoroda, *Vybrani tvoriv*, Kharkiv, 2007.

⁵ Zhizn' Grigorija Skovorody', in: Hryhory Skovoroda, *Povne zibrannyya tvoriv*, 2, pp. 439–476.

weil ihre Bibliotheksbestände und die Kataloge bei Bränden vernichtet wurden.

Die Betrachtung Skovorodas im Kontext der *philosophia perennis* kann erweisen, dass er nicht der »filosof bez sistemy«⁶ ist, für den er oft gehalten wurde, sondern vielmehr ein zwar nicht in der Darstellung, wohl aber im Denkbereich systematisch verfahrenender Denker, der die disparatesten Elemente in einem innerhalb der Tradition bereits bewährten Denksystem miteinander zu vermitteln weiß.

1.

Mit seiner Methode, alles mit allem zu vermitteln, prägte Skovoroda die ukrainische und russische Kultur im 18. Jahrhundert. Um ihn rankten sich schon früh zahlreiche Legenden, und er erfuhr eine sehr widersprüchliche Rezeption. In der sowjetischen Forschung begriff man ihn entweder als Vorläufer der Aufklärung und des Atheismus oder als Denker in der Tradition der deutschsprachigen Mystik, wie die Arbeiten von Dmytro Chyzhevsky darlegen⁷. Die ukrainische Forschung wird in letzter Zeit von den Arbeiten des Gelehrten Leonid Ushkalov geprägt. Besonders hervorzuheben ist die von ihm herausgegebene vollständige Bibliographie zu Skovoroda⁸.

Nach wie vor nicht abschließend geklärt sind die Auslandsaufenthalte des Philosophen und Dichters, aus denen man den Einfluß der Aufklärung in seinem Denken ableitete. Besonders die sowjetische Rezeption nahm darüber hinaus die Kiever Akademie, eine nach dem Vorbild der Jesuitenschulen, aber zur Verteidigung der Orthodoxie ins Leben gerufene geistliche Bildungsstätte als Vermittlungsinstrument der

⁶ Unter diesem Titel wurden 1898 mehrere Abhandlungen über Skovoroda veröffentlicht, welche das Vorurteil von der Unsystematik des Denkers formulierten und für die Zukunft prägten. Vgl. die dreiteilige Abhandlung von F. Kudrinsky, 'Filosof bez sistemy', in *Kievskaya starina* 60 (1898), 1, pp. 35–63; 60 (1898) 2, pp. 265–282; 60 (1898) 3, pp. 436–456.

⁷ Den Grundstein für seine zahlreichen Arbeiten zum Thema legte der Gelehrte in seinem Buch *Filosofiya G. S. Skovorody*, Warschau 1934.

⁸ Leonid Ushkalov [ed.], *Dva stolittya Skovorodiyany. Two centuries of Skovorodiana*, Kharkiv 2002.

Aufklärung wahr und tat sich mit der Erforschung des Barocks in den Regionen des russischen Reiches schwer. Aus diesem Grund konnte sie die für Skovorodas Denken und Schreiben wichtigen geistesgeschichtlichen Kontexte nicht angemessen thematisieren und vereinnahmte ihn im Zuge einer von Lenin selbst 1918 unterzeichneten Resolution. Diese beinhaltete eine Liste der Persönlichkeiten, denen Denkmäler errichtet werden sollten und führte unter den darin genannten Philosophen und Gelehrten Skovoroda an erster Stelle auf.

Die genaue Herkunft von Skovorodas Bezugnahmen lässt sich auch heute noch in vielen Fällen nicht genau bestimmen, da er zumindest einen großen Teil der Tradition der *philosophia perennis* nutzen konnte, deren Quellen sich durch die gleiche Systematik und große Ähnlichkeit auszeichnen. Seine Schriften weisen die Eigenschaften dieser Tradition in so hohem Maß auf, dass er in sie eingeordnet werden muss.

Leben und Denken Skovorodas stehen in einem engen Zusammenhang, der den Schluss nahe legt, dass seine Anliegen nicht ihren Ort in den Institutionen seiner Zeit finden konnten. Er lebte unangepaßt, im Konflikt mit den kirchlichen Institutionen, brach seine Ausbildung ab, ergriff nicht den vorbestimmten geistlichen Beruf und befand sich schließlich 20 Jahre lang auf Wanderschaft. Seine Lebensgestaltung kann als äußere Gestalt seiner Praxis der *alten Weisheit* als Konkretisierung der Metapher der Pilgerreise in das Vaterland, also als *peregrinatio ad patriam*, die Rückkehr des Geschöpfes zu seinem Ursprung, interpretiert werden.

Die in Kiev gelehrte Theologie und Philosophie kann dem Konzept Skovorodas nicht entsprochen haben, dennoch bot ihm seine Ausbildung die Möglichkeit, Bestandteile und Quellen der Tradition kennen zu lernen sowie Sprachkenntnisse, Wissen über die Antike, Zugänge zu den Kirchenvätern und anderen Quellen zu erwerben, Einblicke in jesuitisch vermittelte Rhetorik und Poetik zu gewinnen und das scholastische Denk- und Argumentationstraining zu absolvieren. Wann und woher der Anstoß kam, sich dem Programm der *philosophia perennis* zuzuwenden, kann bisher nicht genau rekonstruiert werden.

Das Konzept der *philosophia perennis* stützt sich auf die Annahme der *einen Weisheit zu verschiedenen Zeiten*, einer Weisheit als Teilhabe an der göttlichen Weisheit, die durch alle Traditionen und Wissenssysteme tradiert wird und ihre Erfüllung in der christlichen Heilsgeschichte findet⁹.

Skovoroda selbst hat keine systematische Poetik, Ethik, Metaphysik oder *Clavis scripturae* verfaßt wie andere Philosophen, Kirchenlehrer und Autoren, sondern realisiert die Prinzipien seines Denkens direkt in seinen Traktaten und Dialogen. Es steht außer Zweifel, dass er das Konzept der Zusammenführung aller Quellen, Bilder und Aussagen in einem platonisch-christlichen Einheitsdenken nicht selbst entwickelt hat, sondern das traditionsreiche und in vielen Quellen belegte und praktizierte Programm der *philosophia perennis* seinem Denken und seiner Poetik zugrunde legte und dort anwendete.

Immer wieder wird die Frage gestellt, ob Skovoroda mit dem Freimaurertum verbunden war¹⁰. Dafür könnten sich Hinweise und Bilder in seinen Texten finden, die eine Verbindung nahe legen, zum Beispiel das Bild des Ecksteins (»krayeugol'ny kamen'«), des Würfels (»chetverougol'ny kamen'«) des allsehenden Auges (»vsevidyashcheye oko«).

Allerdings gibt es zwischen Skovoroda und dem Freimaurertum keine biographischen Berührungspunkte, auch in den Mitgliedslisten taucht er

⁹ Vgl. Schmitt-Biggemann., *Philosophia perennis*. Denker wie Heinrich Alsted, Augustinus, Roger Bacon, Nicolaus Cusanus, Dionysius Pseudoareopagita, Eriugena, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Origenes, Johannes Reuchlin, Augustinus Steuchus u. v. a. entwickelten das Programm und realisierten das Konzept.

¹⁰ Vgl. zum russischen Freimaurertum Andrey I. Serkov, *Russkoye masonstvo 1731-2000: Entsiklopedichesky slovar'*, Moskva, 2001; Douglas Smith, *Working the rough stone: Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, DeKalb, 1999; Georgy V. Vernadsky, *Russkoe masonstvo v tsarstvovaniye Ekateriny II.*, Petrograd/St Peterburg, 1917/1999.

nicht auf¹¹. Ich halte seine Zugehörigkeit für wenig wahrscheinlich, weil die volle Ausbreitung des Freimaurertums in Rußland erst zwischen 1770 und 1790 statt fand, also nachdem Skovoroda schon viele seiner Texte geschrieben hatte. Sein Denkkonzept stand bereits seit den 50er Jahren fest, als das Freimaurertum in Rußland noch ganz am Anfang stand. Skovoroda könnte während seines Petersburger Aufenthalts zwischen 1741-1744 oder auf den Auslandsreisen von 1745-50 bzw. von 1745 bis 1746 und 1750 bis 1753¹² in Kontakt mit dem Freimaurertum getreten sein. Jedenfalls folgte er grundsätzlich nicht der Freimaurerregel der Geheimhaltung von Symbolen und Erkenntnissen.

Das Denken Skovorodas muß sich daher unabhängig vom Freimaurertum entwickelt haben. Demnach praktizierte er das Denken der *philosophia perennis* bereits 25 Jahre, bevor es von den Freimaurern und Rosenkreutzern flächendeckend in den Regionen des russischen Reiches rezipiert werden konnte.

So bietet Skovoroda, dessen Denken für seinen Synkretismus, seine scheinbaren Bezüge auf einander widersprechende Quellen und Traditionen bekannt ist, eine wichtige Anregung, die Vielfalt des 18. Jahrhunderts in den Regionen des russischen Reiches wahrzunehmen und zu einem erweiterten Verständnis des Zeitalters der Aufklärung zu gelangen.

3.

Skovorodas Texte zeigen durchgängig das Konzept der *philosophia perennis* als Grundstruktur und können erst in diesem Kontext einer in sich stimmigen Lektüre unterzogen werden, welche die scheinbaren

¹¹Wenn Skovoroda Mitglied gewesen wäre, dann würden die Listen seinen Namen führen, weil Mitgliedschaft bei den Freimaurern nicht geheimgehalten wurde.

¹²Die Zeiten, die Skovoroda im Ausland verbrachte, werden unter Hinzuziehung neuer Quellen diskutiert von: Mykola Borody, 'Do biografii Grigoriya Skovorody: kilka novoviyavlennikh dokumentiv', *Slovo i chas*, 1997, 11-12, pp. 10-20; id., 'Do biografii Grigoriya Skovorody: kilka novoviyavlennikh dokumentiv', *Slovo i chas*, 1998, 1, pp. 36-41.

Gegensätze einer übergreifenden Einheit unterordnet. Diese zunächst irritierenden Gegensätze realisieren gemäß der *philosophia perennis* konsequent den Zeichenstatus alles Seienden und disqualifizieren das Ignorieren dieses Status als böse und tödlich.

Skovorodas unproblematischer Einbezug heidnischer wie christlicher Quellen¹³ befolgt das alles mit allem kombinierende Verfahren des 16. und vor allem des 17. Jahrhunderts in Westeuropa und schließt sich damit der noch viel älteren Option der Einheit der Religionen an, der Vermittlung von hellenischen Traditionen, neoplatonischer Philosophie, Christentum, Judentum und Islam unter dem Dach christlicher Heilsgeschichte. Es handelt sich dabei um eine Option, die besonders die Kirchenväter und die Renaissance verfolgten und die sich in einer kontinuierlichen Tradition oft auch am Rand der Rechtgläubigkeit realisierte.

Sie wird von einer Gottesvorstellung strukturiert, die insbesondere auch vom Neoplatonismus inspiriert wurde und den Ursprung als das Eine begreift, das alles als sein Abbild hervorbringt und offenbart, ohne jemals damit identisch zu werden, und daher alle Traditionen, Bedeutungssysteme und Autoren in diese Mischung aus Offenbarung und Wissen, Theologie und Philosophie vereinnahmen kann. In allen Bildern, Aussagen und Denkfiguren Skovorodas, so widersprüchlich sie auch erscheinen mögen, spiegelt sich deshalb grundsätzlich diese Struktur, die in seinen Augen eine systematische Darlegung seiner philosophischen Voraussetzungen überflüssig gemacht haben muß.

Die für Skovoroda maßgebliche Tradition der *philosophia perennis* wird vom Verhältnis zwischen Gott und Weisheit geprägt. Demnach erschuf Gott mit seiner nach außen gewandten Seite, der Weisheit, erst die

¹³ Zum Beispiel Äsop, Augustinus, Basilius der Große, Cicero, Clemens von Alexandrien, Demosthenes, Epikur, Euripides, Gregor der Große, Gregor von Nazianz, Hermes Trismegistus, Horaz, Hieronymus, Homer, Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus, Kirill von Turov, Origenes, Orpheus, Ovid, Philo von Alexandrien, Plautus, Plato, Plutarch, Prokopovyc̣, Pythagoras, Seneca, Vergil, Zoroaster u. a.

geistige und dann die materielle Welt, die er mit der geistigen Welt informierte. Von dieser Grundüberzeugung leitet sich die überragende Position des Wortes, der Sprache Gottes ab, da die göttliche Sprache das Materielle mit der geistigen Welt gleich einem Gefäß füllt. Hier liegt Skovorodas Motiv, so nachdrücklich auf der Zwei-Naturen-Lehre zu insistieren.

Da die Weisheit Gott selbst ist, kann der Mensch an ihr teilhaben, wenn er die Struktur und damit den Zeichencharakter alles Seienden erkennt. Auf dieser Grundvoraussetzung kann die Weisheit, die Gott in die Welt brachte und veräußerte, über die Teilhabe des Menschen an ihr, also über die entsprechende Erkenntnis, die Welt an Gott zurück geben und in den Ursprung zurück führen.

Diese Aufgabe leistet das umfassende Konzept der *philosophia perennis* als grundsätzliche Haltung, die Welt, Leben, Sprache, alle Texte, Wissenssysteme und Traditionen als ein Bild Gottes und Manifestation der göttlichen Weisheit, also als Außenseite Gottes gemäß dem christlichen Einheitsdenken begreift. Die Teilhabe an der göttlichen Weisheit bildet deshalb das Ziel der Ethik und des Lebensvollzugs sowie der Deutung und Gestaltung von Texten. Auf diese Weise verwirklicht der Mensch die Verfassung der Welt als Bild des Göttlichen und führt alles durch seine Teilhabe an der göttlichen Weisheit in seinen Ursprung zurück.

Die Welt wird deshalb als Text nach den Regeln der Bildtheorie der *philosophia perennis* gelesen, eines Konzepts, an dessen Entstehung die Kirchenväter maßgeblich beteiligt waren. Besonders die Vorstellung der Teilhabe der Philosophie an der göttlichen Weisheit durch alle Zeiten hindurch ermöglichte es, alle heidnischen Traditionen in ein christliches Einheitsdenken und die Überlegenheit der christlichen Heilsgeschichte zu integrieren. So konnte das Christentum jeden Gedanken und jedes Bild der ihm greifbaren Traditionen in Anspruch nehmen, um seine Überlegenheit zu erweisen.

Die historisierenden Legitimationsverfahren, deren sich die Philosophen im 15. und 16. Jahrhundert bedienten, verfolgten daher den Nachweis der

Übereinstimmung von paganer Philosophie mit christlicher Theologie und bezogen verschiedene Textcorpora mit ein, die zum Teil weit in die vorchristliche Zeit zurück datiert wurden. Seit Clemens von Alexandrien und Origenes ging es um die Übereinstimmung von Philosophie und Offenbarung, die die Philosophie zur verborgenen Theologie machte und die Heilige Schrift grundsätzlich als Maßstab für die Überprüfung der Tradition anlegte.

Diese alles umfassende sich in Text- und Denktraditionen seit den Kirchenvätern widerspiegelnde Haltung wurde unter dem Namen der *philosophia perennis*, der ewigen Philosophie, in der Renaissance u. a. von Augustinus Steuchus 1540 zusammengefaßt und dargestellt¹⁴.

4.

Skovorodas Denken zeigt viele charakteristische Übereinstimmungen gerade mit Augustinus Steuchus, aber er könnte die Merkmale der *philosophia perennis* grundsätzlich auch in anderen Quellen kennen gelernt haben. Doch hat der Renaissancegelehrte die vorhandene Tradition als ein Programm dargestellt, das es Skovoroda besonders leicht machen konnte, sich anzuschließen.

Die *philosophia perennis* begreift sich als Translationsgeschehen, das bis an den Beginn der Welt zurückreicht. Die Genealogien ihrer Weitergabe drücken diese Überzeugung aus, ohne jedoch historisch zutreffend zu sein. Eine mündliche *translatio* verläuft über Adam, Henoah, Abraham, Noach u. a. während eine schriftliche *translatio* über Zoroaster, Moses, Hermes Trismegistus, die Druiden, König David, Orpheus, Pythagoras, Plato, die Sibyllen u. a. postuliert wird¹⁵.

Charakteristisch sind für diese Tradition die ständig wiederholten Bezugnahmen auf die alten bzw. heidnischen Theologen und Philosophen, die Autoritäten der Genealogie und die in Anspruch genommenen Autoren, auf die Chaldäer, Ägypter, Hebräer, Hellenen u.

¹⁴ Augustinus Steuchus, *De perenni philosophia*, Lyon/New York, London, 1540/1972.

¹⁵ Vgl. hierzu Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, p. 646 sqq.

a.. Alle Quellen werden grundsätzlich einer systematischen Lektüre unterzogen, die Philosophie und Theologie sowie alle Traditionen als Einheit behandelt.

Augustinus Steuchus schreibt: »Hoc omne antiquissima Chaldaeorum, tum Aegyptiorum, demum Theologia Graecorum cognovit. Principes Chaldaicae Theologiae fuerunt, quos patria lingua Magos, quasi sapientes, sive Philosophos & Sacerdotes appellabant«¹⁶ (Steuchus 1540/1972:7).

Skovoroda behauptet entsprechend: »Inde takiye nazyvalisya magi, ili volkhvy, inde khaldei, gimnosofisty; u yellin – iyereyi, sofi, filosofi, iyerofanty i protchaya«¹⁷ (Skovoroda 1972/73, 2:12 sq.).

Steuchus stellt die Genealogien und Verfahren des Konzeptes in vielen Anläufen dar: »Sapientia quoque praeter eam quam secum detulissent veteres coloni, a Chaldaeis pervenit ad Hebraeos, excipio quae scripsit Moses, ab Hebraeis ad Aegyptios, ab his ad Graecos; a Graecis ad Romanos« (Steuchus 1540/1972:4). »Usque ab origine mundi, ab Adam, Noe, Abraham aliisque antiquissimis, posteritati praedictam« (ibid.: 560). »Primi igitur omnium sunt Chaldaei, ab his Hebraei, Aegyptii, Phoenices, novissimi Graeci, post Romani sunt nati. Omnes autem hos e quibus quidam clariores extiterunt, constat tum per illam a primo homine descendente Theologiam, tum toto mundo resonantibus +oraculis, notum habuisse, Deum immensam, immutabilemque naturam, alteram ab aeterno Mentem genuisse, eisdem eam etiam nominibus, quibus extrema postea maiorque theologia, vocantes, nunc Filium Dei, nunc Vocem Dei, nunc Verbum, nunc Mentem, Sapientiamque: eamque omnium fuisse rerum creatricem asseruerunt« (ibid.:7).

Skovoroda teilt die entscheidende Behauptung der Tradition, dass die Weisheit Gott selbst sei: »Sey yest' premudrost' i promysl bozhiy [...] otec, syn i svyatyy dukh« (Skovoroda 1972/73, 2:98); »Khristos yest'

¹⁶ Die Nachweise für die Zitate aus: Augustinus Steuchus, *De perenni philosophia* zitiere ich bibliographiebezogen.

¹⁷ Die Nachweise für die Zitate aus: Hryhory S. Skovoroda, Hryhory, *Povne zibrannyya tvoriv: u dvoikh tomakh*, Bde 1 und 2 zitiere ich bibliographiebezogen.

premudrost' bozhiya« (ibid., 1:131). Steuchus schreibt z. B.: »[...] qui Sapientiam tantopere celebravit, vocavit Filium Dei« (Steuchus 1540/1972:51).

Dementsprechend bewegt er sich unsystematisch, aber konsequent in diesem genealogischen Rahmen, in dem die Griechen die eine und wahre Weisheit von den Ägyptern und Hebräern erhalten haben sollen und beschreibt in ständigen Wiederholungen das Konzept, das alle Traditionen umfasst: »Ne zaklyuchayte bogovedeniya v tesnote palestinskoy. Dokhodyat k bogu i volkhvy, sirech' filosofy« (Skovoroda 1972/73, 1:250); »A raznoobraznaya premudrost' bozhiya v razlichnykh ... rizakh...v drevnikh i nyneshnikh...yavlyayetsya yedina i tazhde« (ibid. 2:55). »Vechnaya siya premudrost' bozhiya vo vsekh vekakh i narodakh neumolknno prodolzhayet rech' svoyu« (ibid., 1:149). »Yesli kto odnu iz nikh znayet, tot znayet vse. Yesli by ty uznal Moyseyu, uznal by i Khrista, ili esli by Khrista uznal, uznal by Moyseyu, Iliyu, Avraama, Davida, Isaiyu i protchiikh« (ibid.:205).

Wie der Renaissancegelehrte begreift auch Skovoroda die Weisheit als alt, ewig, wahr und göttlich: »odna ona vechnaya siya premudrost' bozhiya« (ibid., 1:149); »svyateyshaya drevnostey drevnost'« (ibid.:298); »Chto drevneye, kak premudrost', istina, bog« (ibid.:298); »bozhiya premudrost'« (ibid.:149); »bozhestvennaya premudrost'« (ibid.:379); »istinnaya premudrost'« (ibid.:133).

Steuchus verwendet in seinem Buch u. a. Formeln wie »sapientia vetustissima« (Steuchus 1540/1972:16); »divina theologia« (ibid.:53); »divina sapientia« (ibid.:352); »philosophia nostra divinissima« (ibid.:563); »antiquissima Aegyptiorum Theologia« (ibid.:51); »vera illa sapientia« (ibid.:35); »theologia vera« (ibid.:490); »philosophia vera« (ibid.:569).

Insgesamt bevorzugt Skovoroda wie Steuchus Sammelbezeichnungen für die Tradition, die als Grundlage sein Denken und Schreiben prägt. Er bezieht sich fortwährend auf die Alten, Ägypter, Griechen, die ewige, alte Theologie, die Philosophie und Allweisheit, auf ägyptische, chaldäische und griechische Theologie und Philosophie: »nazyvalsya u

drevnikh« (Skovoroda 1972/73, 1:423); »iz yazycheskoy bogoslovii« (ibid.:447); »bogosloviye yevreyskiye« (ibid.:154); »bogosloviye yegipetskiye« (ibid.:154); »u drevnikh yegiptyan« (ibid.:423); »u drevnikh grekov« (ibid.:121); »u yellin« (ibid., 2:12); »u drevnikh«, »drevniye« (ibid., 1:202); »u yazychnikov« (ibid.:423).

Er kann seine formelhaften Bezugnahmen aus dem Buch *De perenni philosophia* von Steuchus übernommen haben, der fortwährend erwähnt: »Aegyptia theologia« (Steuchus 1540/1972:7); »Theologia Graeca« (ibid.:11); »Chaldaica Theologia« (ibid.); »Theologia hebraica« (ibid.). »apud Aegyptios« (ibid.:9); »apud Hebraeos« (ibid.); »apud Graecos antiquos Theologos« (ibid.:339); »apud omnes gentes« (ibid.:490); »apud veteres« (ibid.:9); »apud priscos« (ibid.:2); »in prisca Theologia, apud Chaldaeos, Phoenices, Aegyptios, gentes vetustissimas« (ibid.:98).

Skovoroda and Steuchus betonen den Zeichencharakter der Welt and fassen sie als Bild Gottes auf: »imago Dei« (ibid.:17); »idol deirskiy« (Skovoroda 1972/73, 2:135); »obraz bozhii« (ibid., 1:149); »bozhiya nevidimoye lico« (ibid.:365); »prirodnyy ego portret i pechat'« (ibid.:147). »signum« (Steuchus 1540/1972:16); »pechat'« (Skovoroda 1972/73, 2:20). Steuchus verwendet sehr oft den Begriff »vestigia« (Steuchus 1540/1972:68) und Skovoroda »sledy bozhii« (Skovoroda 1972/73, 1:379).

5.

Aus dem Konzept der *philosophia perennis* ergeben sich charakteristische Folgen für Skovorodas Poetik. Sie erfordert die unbedingte Realisierung der Zeichenhaftigkeit von allem. Die Sprache bildet dabei das vorbildliche Medium für die Realisierung der Bilder im Sinnenfälligen, da Gott als Ursprung sich zuerst im Wort veräußert habe und durch das Wort das Seiende in sich zurück führe.

Im Zentrum der praktizierten *alten Weisheit* stand deshalb immer der gestaltende und deutende Umgang mit Sprache und Texten. Diese Tradition brachte konsequent durchdachte Theorien zur Übereinstimmung von Sein und Sprache bzw. von Text und Welt hervor.

Daraus entwickelte sich als Grundsatz der Poetik, wahre Literatur gemäß der Struktur der ganzen Welt als Bild und Gefäß für das Göttliche zu begreifen. Sie besteht aus unsichtbarer und sichtbarer Natur und durchwaltet Kunst und Sprache. Das Äußere dient als Behälter, Darstellungsmittel und Bild, das einen von ihm unterschiedenen kostbaren und goldenen Inhalt beherbergt.

Die Prinzipien, nach denen Skovoroda Schrift und Welt deutet, sind geradezu zwangsläufig auch die Prinzipien seiner Poetik, da Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Kunsttheorie in der Systematik der *philosophia perennis* einander nur entsprechen können. Die Interpretation von Welt, Philosophie und allen anderen Bedeutungssystemen orientiert sich methodisch und inhaltlich an der christlichen allegorisch-typologischen Auslegung der Bibel, in der durch Sprache die geistige Welt der göttlichen Gedanken, also die Weisheit und Heilsgeschichte realisiert werden.

Die darauf gründende Poetik folgt der ontologischen Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit*, der Analogie, die durch das Vorwissen der *wahren Weisheit* als Teilhabe an der göttlichen Weisheit erkannt sein muß, wenn sie diese analog nachahmen und in ihrem Medium realisieren soll. Poetik erweitert somit nach dem Vorbild der Bibel den Raum der göttlichen Schöpfung, denn der von ihr in das Sinnenfällige gelegte Ursprung, die geistige Bedeutung, macht die poetischen Resultate zu Analogien des Ursprungs und seiner Entäußerung in Bibel und Welt.

Die Bibel in ihrer allegorisch-typologischen Deutungstradition bildet deshalb das Paradigma für das Verhältnis zwischen Ursprung und Geschaffenem. Ihre Deutung realisiert den allegorischen Status alles Sichtbaren und behandelt das Alte Testament als eine Präfiguration, eine Vorausnahme des Neuen Testaments. Auf diese Weise wird ein Deutungsnetz geknüpft, dem nichts entkommen kann, weil alles mit allem verbunden und in aufsteigender Richtung zum Ursprung aufeinander bezogen wird.

Als bevorzugte Methoden der Verknüpfung von allem mit allem verwendet Skovoroda die einfache Aneinanderreihung, Analogie und

Typologie¹⁸ und das zum normalen Stilmittel gewordene Verfahren des *acumen*, denen jeweils der Deutungsschlüssel des geistigen Schriftsinns auch im Klartext beigeordnet wird. Während die Analogie alles auf alles übertragbar macht, erreicht die Typologie die Konvergenz der verschiedenen Bedeutungssysteme im allegorischen Sinn der Bibel und das *acumen* den Ausdruck des Strukturprinzips der *unähnlichen Ähnlichkeit*.

Die Bibel wird für Skovoroda nicht nur zum Vorbild für die allegorisch auf sie verweisende Poiesis, sondern auch zum Lieferanten von konkreten Analogien und Bildern. Hierbei wird das Verhältnis zwischen dem einzelnen Bild und seinem Sinn insofern nicht festgelegt, als die Bilder untereinander austauschbar sind, während die ontologische Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* alles Seienden mit dem Ursprung unveränderbar bleibt. Es sind daher alle Bilder, alle poetischen und rhetorischen Verfahren, alle Textsorten und alle Denktraditionen einsetzbar, um den von Skovoroda aus der allegorischen Bibelauslegung übernommenen Sinn zu verbildlichen. Dieser Einbezug umfaßt die antiken Autoren, die Mythologie, die Fabeln ebenso wie die Embleme, Sprichworte, Volksmärchen, die Ethik, die Natur, die Wissenschaft u.v.a.

In Deutung und Schreiben fordert Skovoroda deshalb die zweifache Sichtweise, die wörtliche und die übertragene, und die typologische Bezogenheit aller Bilder aufeinander, also die Anwendung von Allegorie und Typologie. Inhalt und Form seiner Sprachgestaltung entsprechen einander durch die ständige Selbstverbildlichung der poetologischen Praxis der Allegorie und Typologie in dem von der christlichen Heilsgeschichte gesetzten Rahmen. Skovoroda realisiert damit die permanente Selbst-Verbildlichung der eigenen Methode in der Tradition der *philosophia perennis*. Thema und Methode der Poetik bilden den ständigen Beweis und Vollzug der Welt als Bild Gottes.

¹⁸In der Biblexegese wird das Alte Testament typologisch auf das Neue Testament gedeutet, beispielsweise Melchisedek und Moses auf Christus, das Passahmahl auf das Abendmahl usw. Zur Typologie vgl. Volker Bohn [ed.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M., 1988.

Aus der Anwendung der aus der Bildtheorie gewonnenen poetologischen Regeln ergibt sich also eine Welterkenntnis, aus der wiederum die poetologischen Regeln gewonnen werden. Dieser kreisförmige Vorgang wird in endlosen Anläufen wiederholt, verbildlicht und gedeutet. Skovoroda begreift somit die ganze Welt als auszulegenden und zu gestaltenden Text nach dem Vorbild der Bibel.

Die typischen Bildbegriffe Hieroglyphe, Abglanz, Schatten, Spur, Spiegel, und Prägung bzw. Stempel oder auch Erinnerung nimmt Skovoroda fortwährend in Anspruch: »sten'«, »sen'«, »sled«, »tropinka«, »znameniye«, »znak«, »pechat'«, »pamyat'«, »zercalo«, »obraz«, »figura«, »otblesk« (Skovoroda 1972/73, 1 und 2:passim).

Der analoge Übertrag des Ursprungs bzw. Gottes und der von ihm der Welt eingepprägten ontologischen Struktur der Analogie auf den Dichter und seine Poiesis, macht die Dichtung zum Medium der Mitschöpfung und Rückführung der in der Dichtung zu Sprache gewordenen Welt in den Ursprung. Deutung und Gestaltung von Texten vollzieht sich in Analogie zu Schöpfung, Heilsgeschichte und Ethik als Weg zur Glückseligkeit. Das Sein wird mit erschaffen und alles Seiende in seinen Ursprung zurück geführt.

Zugrunde liegt allen diesen Verfahren und Haltungen die Überzeugung der Teilhabe an der göttlichen Weisheit, durch die die Welt erst dann zum Bild Gottes werden kann, wenn der Mensch als Mittler und *homo mediator* diese Beschaffenheit des Seins erkennt. Im Bewußtsein des Menschen und in der Anwendung der aus der Bibelexegese gewonnenen Regeln für die Deutung und Gestaltung von Texten auf Leben, Wissen, Poiesis und Welt vollzieht sich die Entäußerung des Ursprungs in die Welt und die Rückführung der Welt in ihren Ursprung.

Skovoroda begreift folgerichtig den *wahren Poeten* als Schöpfer und Propheten, also als typischen Akteur der *philosophia perennis*: »vot istinnye poety, sirech' tvorcy i proroki« (Skovoroda 1972/73, 1:267) und gestaltet seinen Umgang mit Sprache mittels des Prinzips der Analogie als der *unähnlichen Ähnlichkeit*. Diese findet in der Figur des *acumen* ihren konzentrierten und auf den Punkt gebrachten Ausdruck. Der polnische

Jesuit Sarbiewski erfasste das *acumen* mit der *coincidentia oppositorum*-Formel als *discors concordia* und *concors discordia*, die in einer *unio* zusammentreffen¹⁹. Seine Theorie zeigt Übereinstimmungen mit dem Analogiedenken und der Begrifflichkeit von Nicolaus Cusanus, dem Denker, der den Umfang der *philosophia perennis* in seinem Werk in größtmöglicher Breite realisiert hat.

Die Bildung des *acumen* findet in der höchsten Schicht des Geistes statt, in der sich in der neoplatonisch-christlichen und mystischen Tradition das Sehen und die Berührung mit dem Ursprung ereignen, im »apex mentis« und im »acumen mentis«. Zu diesen Begriffen gehören die Synonyme chaldäisch-stoisch-platonischer Provenienzen wie »acies mentis«, »acies oculi«, »scintilla animae« und »flos intellectus«²⁰. Deren Entsprechungen kommen auch bei Skovoroda zum Einsatz: »verchushka« (Skovoroda 1972/73, 1:173 und 168); »vysokoe onoe oko« (ibid., 2:24); »zenica vechnosti« (ibid.:24); »verchushka i cvetok zhitiya vashego« (ibid., 1:339).

Im Zustand der Berührung mit dem Göttlichen, steigt der nach den Prinzipien der *philosophia perennis* handelnde Dichter in der Realisierung des Analogiecharakters alles Seienden zusammen mit diesem Seienden zum Göttlichen auf und erschafft so in Analogie zum Ursprung als Schöpfer eine sprachliche Welt, die nach dem Vorbild der Bibel ebenfalls Bild der Ursprungs ist. Sprachlich wird dies durch die Allegorie, »inoskazaniye i istinnaya onaya poiesis, sirech tvorenije« (Skovoroda 1972/73, 1:267) erreicht, die »das göttliche Gold in leeres Fleisch legt und aus Fleisch Geist macht«: »polozhit' v plotskuyu pustosh zlato bozhiye i zdelat' duchom iz ploti« (ibid.). Die besondere Verbindung des *wahren Dichters* mit dem Ursprung bzw. Gott gründet darin, dass Gott das Wort und sein eigener Name ist und durch das Wort alles geschaffen hat: »a slovo moye, i istina, sud'ba, i milost', imya moye – vse to odno« (ibid.: 216).

¹⁹ Maciej Sarbiewski, 'De acuto et arguto' (1627), in Stanisław Skimina [ed. et transl.], *Wykłady Poetyki. Praecepta Poetica*, Wrocław u. a., 1959, pp. 1-41 (= Biblioteka pisarzy polskich, Seria B, 5).

²⁰ Vgl. zu diesen Begriffen Endre von Ivánka, 'Der »Apex mentis«', in Werner Beierwaltes [ed.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, pp. 121-146.

Damit erfüllt der *wahre Dichter* in paradigmatischer Weise die von der *philosophia perennis* geforderte Teilhabe an der göttlichen Weisheit als Mittlerrolle des Menschen, der den Ursprung nicht nur in allem wahrnimmt, sondern aus seiner Verbindung mit dem Ursprung heraus diesen wiederum in seine sprachliche Schöpfung legt, also die ursprüngliche Schöpfung durch analoges Schaffen erweitert und sie durch sein Handeln und seine Erkenntnis in den Ursprung zurück führt. Dieses Sprachverständnis war nicht nur für die allegorische Bibelauslegung bestimmend, sondern auch für den mystischen Einsatz der Sprache, die die Welterfahrung in einen Prozeß der Rückkehr zum Ursprung bringt und selbst Medium dieses Prozesses darstellt²¹. Diese Funktion der Sprache motiviert Skovorodas Bemühen, möglichst viele Paradigmen und Bedeutungssysteme zumindest in Form von Zitaten und Bezügen in diesen Prozeß einzubringen.

6.

Die von Skovoroda entwickelte Poiesis gründet über die Vermittlung der Bibel direkt im Ursprung. Für sie trifft daher prinzipiell dasselbe wie für alle anderen Seinsbereiche zu. Als Sprache eignet sie sich jedoch besonders gut dazu, die anderen Bereiche zu integrieren, so dass ihre analogen und typologischen Verfahren beliebig viele Bedeutungssysteme mit sich führen können. Sie dient daher als das Medium, über den Menschen, der den Ursprung berührt, den Ursprung in die Welt zu entfalten und gleichzeitig dazu anzuregen, die Welt über das Bewußtsein des Menschen in ihn zurückzuführen. Die Deutung ist daher ebenso wichtig wie das Hervorbringen, dessen Regeln aus der Bibelexegese abgeleitet werden.

Das Anliegen, in dieses aus Deutung, Hervorbringen und wiederum Deutung bestehende Medium möglichst viel Welt in die Entfaltungs- und Rückkehrbewegung einzubringen, ist die Konsequenz dieses Zugangs

²¹Vgl. zur mystischen Sprache Walter. Haug, 'Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens', in Kurt Ruh [ed.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986, pp. 494-508 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände, Bd 7).

und äußert sich durch den Einbezug von Bildlichkeit, Textsorten und Denkelementen aus allen möglichen Bereichen, die als Spiegel für die eine Wahrheit des Ursprungs durch diesen Einbezug dem Ursprung ähnlich und unähnlich werden.

Das Resultat besteht in einer umfassenden Bedeutungs nivellierung. Alle Aussagen und Deutungen sind nicht mehr an einzelne Bilder gebunden, sondern können beliebig von ihnen abgelöst und mit anderen Bildern zum Ausdruck gebracht werden, weil alles mit allem verbunden ist. Die Tatsache jedoch, dass der Gedanke ein Bild als Ausdruck seiner selbst in Anspruch nimmt, bringt das Bild mit seiner Bedeutung in den Ursprung zurück, indem die Bedeutung des Ursprungs in ihm realisiert wird. Da dieser Vorgang über die Wahrnehmung und Erkenntnis des Menschen stattfindet, vollzieht sich auch seine Umkehrung über ihn und in ihm.

Die Poiesis wird so zum Medium, eine bereitliegende Struktur als Erlösung in der Welt zu realisieren. Die Sprachverfahren Skovorodas sind entsprechend der *vertikalen Seinsstruktur* antithetisch und entsprechend ihrer *nivellierenden Wirkung* auf die Bedeutungssysteme typologisch, aufzählend und gleichsetzend, um die auf den Ursprung zielende Konvergenz aller im Medium der Sprache einbezogenen Paradigmen in ihrem ähnlichen und unähnlichen Bezug auf den Ursprung durch die deutende und hervorbringende Realisierung dessen zu vollziehen.

Die Sprache drückt so nicht nur einfach etwas aus, sondern sie bewirkt aktiv die Bewegung aus dem Ursprung und in ihn zurück. Artikulierte Wahrnehmung und Erkenntnis prägen so die Welt in einem Medium, das seinerseits analog zur Bibel in ihrer allegorischen Auslegung gestaltet wird. Inhaltlich wie literarisch wird die Bibel zum Vorbild und zur Begründung der Poiesis, die nicht um ihrer selbst willen, sondern über den Einbezug des deutenden Subjekts um der Realisierung der Welterlösung willen gepflegt wird.

Es ist deshalb die Anwendung einer poetologischen Theorie, nämlich der Bildtheorie der *philosophia perennis*, die Skovorodas Drei-Welten-Lehre, die Zwei-Naturen-Lehre und seine poetische Praxis begründet, Bilder zu entwickeln und ständig zu erklären, um sie als Metapher für die

poetische Methode als ewige Wahrheit und die ihr entsprechende existentielle Haltung verständlich zu machen.

Skovoroda leistet damit eine Existentialisierung der Poetik und eine Poetisierung des Seins im Kontext der *philosophia perennis*, die er ca. 25 Jahre vor den russischen Freimaurern rezipierte und damit seit den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts in die Regionen des russischen Reiches als Anregung einbrachte.

Literatur

Quellen (werden als Nachweise von Zitaten bibliographiebezogen zitiert)

Skovoroda, Hryhory, S., 1972/73, *Povne zibrannyya tvoriv: u dvokh tomakh*, Bde 1 und 2, Kiyev.

Steuchus, Augustinus, 1540/1972, *De perenni philosophia*. Lyon/New York, London.

Sarbiewski, Maciej, 1627/1959, 'De acuto et arguto', in Stanisław Skimina [ed. et transl.], *Wykłady Poetyki. Praecepta Poetica*, Wrocław u. a., pp. 1-41 (= Biblioteka pisarzów polskich, Seria B, 5).

Bibliographie

Ushkalov, Leonid [ed.], *Dva stolittya Skovorodiyany. Two centuries of Skovorodiana*, Kharkiv 2002.

Forschungsliteratur

Bohn, Volker [ed.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M., 1988 (= Poetik. Internationale Beiträge, Bd 2).

Borody, Mykola, 'Do biografii Grigoriya Skovoroyi: kilka novoviyavlennikh dokumentiv', *Slovo i chas*, 1997, 11-12, pp. 10-20.

Id., 'Do biografii Grigoriya Skovorody: kilka novoviyavlenikh dokumentiv', *Slovo i chas*, 1998, 1, pp. 36-41.

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

Haug, Walter, 'Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens', in Kurt Ruh [ed.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986, pp. 494-508 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände, Bd 7).

Ivánka, von, Endre, 'Der »Apex mentis«', in Werner Beierwaltes [ed.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, pp. 121-146 (=Wege der Forschung, Bd 197).

Makhnovets', Leonid, *Grigoriy Skovoroda. Biografiya*, Kiyev, 1972.

Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Philosophia perennis: Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1998.

Serkov, Andrey, I., *Russkoye masonstvo 1731-2000: Entsiklopedichesky slovar'*, Moskva, 2001.

Smith, Douglas, *Working the rough stone: Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, DeKalb, 1999.

Vernadsky, Georgy, V., *Russkoe masonstvo v tsarstvovaniye Ekateriny II.*, Petrograd/St Peterburg, 1917/1999.

Vishnevsky, D., *Kiyevskaya Akademiya v pervoy polovine XVIII stoletiya*, Kiyev, 1903.

Walker, Daniel, P., *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London, 1972.

Weiteres Material

7. Poetik

Aus dem Konzept der *philosophia perennis* ergeben sich charakteristische Folgen für Skovorodas Poetik. Sie erfordert die unbedingte Realisierung der Zeichenhaftigkeit von allem. Die Sprache bildet dabei das vorbildliche Medium für die Realisierung der Bilder im Sinnenfälligen, da Gott als Ursprung sich zuerst im Wort veräußert habe und durch das Wort das Seiende in sich zurück führe.

Im Zentrum der praktizierten *alten Weisheit* stand deshalb immer der gestaltende und deutende Umgang mit Sprache und Texten. Diese Tradition brachte konsequent durchdachte Theorien zur Übereinstimmung von Sein und Sprache bzw. von Text und Welt hervor. Daraus entwickelte sich als Grundsatz der Poetik, wahre Literatur gemäß der Struktur der ganzen Welt als Bild und Gefäß für das Göttliche zu begreifen. Sie besteht aus unsichtbarer und sichtbarer Natur und durchwaltet Kunst und Sprache. Das Äußere dient als Behälter, Darstellungsmittel und Bild, das einen von ihm unterschiedenen kostbaren und goldenen Inhalt beherbergt.

Die Prinzipien, nach denen Skovoroda Schrift und Welt deutet, sind geradezu zwangsläufig auch die Prinzipien seiner Poetik, da Erkenntnistheorie, Hermeneutik und Kunsttheorie in der Systematik der *philosophia perennis* einander nur entsprechen können. Die Interpretation von Welt, Philosophie und allen anderen Bedeutungssystemen orientiert sich methodisch und inhaltlich an der christlichen allegorisch-typologischen Auslegung der Bibel, in der durch Sprache die geistige Welt der göttlichen Gedanken, also die Weisheit und Heilsgeschichte realisiert werden.

Die darauf gründende Poetik folgt der ontologischen Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit*, der Analogie, die durch das Vorwissen der *wahren Weisheit* als Teilhabe an der göttlichen Weisheit erkannt sein muß, wenn sie diese analog nachahmen und in ihrem Medium realisieren soll. Poetik erweitert somit nach dem Vorbild der Bibel den Raum der göttlichen Schöpfung, denn der von ihr in das Sinnenfällige gelegte Ursprung, die geistige Bedeutung, macht die poetischen Resultate zu Analogien des Ursprungs und seiner Entäußerung in Bibel und Welt.

Die Bibel in ihrer allegorisch-typologischen Deutungstradition bildet deshalb das Paradigma für das Verhältnis zwischen Ursprung und Geschaffenem. Ihre Deutung realisiert den allegorischen Status alles Sichtbaren und behandelt

das Alte Testament als eine Präfiguration, eine Vorausnahme des Neuen Testaments. Auf diese Weise wird ein Deutungsnetz geknüpft, dem nichts entkommen kann, weil alles mit allem verbunden und in aufsteigender Richtung zum Ursprung aufeinander bezogen wird.

Als bevorzugte Methoden der Verknüpfung von allem mit allem verwendet Skovoroda die einfache Aneinanderreihung, Analogie und Typologie²² und das zum normalen Stilmittel gewordene Verfahren des *acumen*, denen jeweils der Deutungsschlüssel des geistigen Schriftsinns auch im Klartext beigeordnet wird. Während die Analogie alles auf alles übertragbar macht, erreicht die Typologie die Konvergenz der verschiedenen Bedeutungssysteme im allegorischen Sinn der Bibel und das *acumen* den Ausdruck des Strukturprinzips der *unähnlichen Ähnlichkeit*.

Die Bibel wird für Skovoroda nicht nur zum Vorbild für die allegorisch auf sie verweisende Poiesis, sondern auch zum Lieferanten von konkreten Analogien und Bildern. Hierbei wird das Verhältnis zwischen dem einzelnen Bild und seinem Sinn insofern nicht festgelegt, als die Bilder untereinander austauschbar sind, während die ontologische Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* alles Seienden mit dem Ursprung unveränderbar bleibt. Es sind daher alle Bilder, alle poetischen und rhetorischen Verfahren, alle Textsorten und alle Denktraditionen einsetzbar, um den von Skovoroda aus der allegorischen Bibelauslegung übernommenen Sinn zu verbildlichen. Dieser Einbezug umfaßt die antiken Autoren, die Mythologie, die Fabeln ebenso wie die Embleme, Sprichworte, Volksmärchen, die Ethik, die Natur, die Wissenschaft u.v.a.

In Deutung und Schreiben fordert Skovoroda deshalb die zweifache Sichtweise, die wörtliche und die übertragene, und die typologische Bezogenheit aller Bilder aufeinander, also die Anwendung von Allegorie und Typologie. Inhalt und Form seiner Sprachgestaltung entsprechen einander durch die ständige Selbstverbildlichung der poetologischen Praxis der Allegorie und Typologie in dem von der christlichen Heilsgeschichte gesetzten Rahmen. Skovoroda realisiert damit die permanente Selbst-Verbildlichung der eigenen Methode in der Tradition der *philosophia perennis*. Thema und Methode der Poetik bilden den ständigen Beweis und Vollzug der Welt als Bild Gottes.

²²In der Bibelexegese wird das Alte Testament typologisch auf das Neue Testament gedeutet, beispielsweise Melchisedek und Moses auf Christus, das Passahmahl auf das Abendmahl usw. Zur Typologie vgl. Volker Bohn [ed.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M., 1988.

Aus der Anwendung der aus der Bildtheorie gewonnenen poetologischen Regeln ergibt sich also eine Welterkenntnis, aus der wiederum die poetologischen Regeln gewonnen werden. Dieser kreisförmige Vorgang wird in endlosen Anläufen wiederholt, verbildlicht und gedeutet. Skovoroda begreift somit die ganze Welt als auszulegenden und zu gestaltenden Text nach dem Vorbild der Bibel.

Die typischen Bildbegriffe Hieroglyphe, Abglanz, Schatten, Spur, Spiegel, und Prägung bzw. Stempel oder auch Erinnerung nimmt Skovoroda fortwährend in Anspruch: »sten'«, »sen'«, »sled«, »tropinka«, »znamenije«, »znak«, »pechat'«, »pamyat'«, »zercalo«, »obraz«, »figura«, »otblesk« (Skovoroda 1972/73, 1 und 2:passim).

Der analoge Übertrag des Ursprungs bzw. Gottes und der von ihm der Welt eingepprägten ontologischen Struktur der Analogie auf den Dichter und seine Poiesis, macht die Dichtung zum Medium der Mitschöpfung und Rückführung der in der Dichtung zu Sprache gewordenen Welt in den Ursprung. Deutung und Gestaltung von Texten vollzieht sich in Analogie zu Schöpfung, Heilsgeschichte und Ethik als Weg zur Glückseligkeit. Das Sein wird mit erschaffen und alles Seiende in seinen Ursprung zurück geführt.

Zugrunde liegt allen diesen Verfahren und Haltungen die Überzeugung der Teilhabe an der göttlichen Weisheit, durch die die Welt erst dann zum Bild Gottes werden kann, wenn der Mensch als Mittler und *homo mediator* diese Beschaffenheit des Seins erkennt. Im Bewußtsein des Menschen und in der Anwendung der aus der Bibelexegese gewonnenen Regeln für die Deutung und Gestaltung von Texten auf Leben, Wissen, Poiesis und Welt vollzieht sich die Entäußerung des Ursprungs in die Welt und die Rückführung der Welt in ihren Ursprung.

Skovoroda begreift folgerichtig den *wahren Poeten* als Schöpfer und Propheten, also als typischen Akteur der *philosophia perennis*: »vot istinnye poety, sirech' tvorcy i proroki« (Skovoroda 1972/73, 1:267) und gestaltet seinen Umgang mit Sprache mittels des Prinzips der Analogie als der *unähnlichen Ähnlichkeit*. Diese findet in der Figur des *acumen* ihren konzentrierten und auf den Punkt gebrachten Ausdruck. Der polnische Jesuit Sarbiewski erfasste das *acumen* mit der *coincidentia oppositorum*-Formel als *discors concordia* und *concors discordia*, die in einer *unio* zusammentreffen²³. Seine Theorie zeigt

²³ Maciej Sarbiewski, 'De acuto et arguto' (1627), in Stanisław Skimina [ed. et transl.], *Wykłady Poetyki. Praecepta Poetica*, Wrocław u. a., 1959, pp. 1-41 (= Biblioteka pisarzy polskich, Seria B, 5).

Übereinstimmungen mit dem Analogiedenken und der Begrifflichkeit von Nicolaus Cusanus, dem Denker, der den Umfang der *philosophia perennis* in seinem Werk in größtmöglicher Breite realisiert hat.

Die Bildung des *acumen* findet in der höchsten Schicht des Geistes statt, in der sich in der neoplatonisch-christlichen und mystischen Tradition das Sehen und die Berührung mit dem Ursprung ereignen, im »apex mentis« und im »acumen mentis«. Zu diesen Begriffen gehören die Synonyme chaldäisch-stoisch-platonischer Provenienzen wie »acies mentis«, »acies oculi«, »scintilla animae« und »flos intellectus«²⁴. Deren Entsprechungen kommen auch bei Skovoroda zum Einsatz: »verchushka« (Skovoroda 1972/73, 1:173 und 168); »vysokoe onoe oko« (ibid., 2:24); »zenica vechnosti« (ibid.:24); »verchushka i cvetok zhitiya vashego« (ibid., 1:339).

Im Zustand der Berührung mit dem Göttlichen, steigt der nach den Prinzipien der *philosophia perennis* handelnde Dichter in der Realisierung des Analogiecharakters alles Seienden zusammen mit diesem Seienden zum Göttlichen auf und erschafft so in Analogie zum Ursprung als Schöpfer eine sprachliche Welt, die nach dem Vorbild der Bibel ebenfalls Bild der Ursprungs ist. Sprachlich wird dies durch die Allegorie, »inokazaniye i istinnaya onaya poiesis, sirech tvorenie« (Skovoroda 1972/73, 1:267) erreicht, die »das göttliche Gold in leeres Fleisch legt und aus Fleisch Geist macht«: »polozhit' v plotskuyu pustosh zlato bozhiye i zdelat' duchom iz ploti« (ibid.). Die besondere Verbindung des *wahren Dichters* mit dem Ursprung bzw. Gott gründet darin, dass Gott das Wort und sein eigener Name ist und durch das Wort alles geschaffen hat: »a slovo moye, i istina, sud'ba, i milost', imya moye – vse to odno« (ibid.: 216).

Damit erfüllt der *wahre Dichter* in paradigmatischer Weise die von der *philosophia perennis* geforderte Teilhabe an der göttlichen Weisheit als Mittlerrolle des Menschen, der den Ursprung nicht nur in allem wahrnimmt, sondern aus seiner Verbindung mit dem Ursprung heraus diesen wiederum in seine sprachliche Schöpfung legt, also die ursprüngliche Schöpfung durch analoges Schaffen erweitert und sie durch sein Handeln und seine Erkenntnis in den Ursprung zurück führt. Dieses Sprachverständnis war nicht nur für die allegorische Bibelauslegung bestimmend, sondern auch für den mystischen Einsatz der Sprache, die die Welterfahrung in einen Prozeß der Rückkehr zum Ursprung bringt und selbst Medium dieses Prozesses darstellt²⁵. Diese Funktion

²⁴ Vgl. zu diesen Begriffen Endre von Ivánka, 'Der »Apex mentis«', in Werner Beierwaltes [ed.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1969, pp. 121-146.

²⁵ Vgl. zur mystischen Sprache Walter. Haug, 'Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens', in Kurt Ruh [ed.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium*

der Sprache motiviert Skovorodas Bemühen, möglichst viele Paradigmen und Bedeutungssysteme zumindest in Form von Zitaten und Bezügen in diesen Prozeß einzubringen.

6.

Die von Skovoroda entwickelte Poiesis gründet über die Vermittlung der Bibel direkt im Ursprung. Für sie trifft daher prinzipiell dasselbe wie für alle anderen Seinsbereiche zu. Als Sprache eignet sie sich jedoch besonders gut dazu, die anderen Bereiche zu integrieren, so dass ihre analogen und typologischen Verfahren beliebig viele Bedeutungssysteme mit sich führen können. Sie dient daher als das Medium, über den Menschen, der den Ursprung berührt, den Ursprung in die Welt zu entfalten und gleichzeitig dazu anzuregen, die Welt über das Bewußtsein des Menschen in ihn zurückzuführen. Die Deutung ist daher ebenso wichtig wie das Hervorbringen, dessen Regeln aus der Bibelexegese abgeleitet werden.

Das Anliegen, in dieses aus Deutung, Hervorbringen und wiederum Deutung bestehende Medium möglichst viel Welt in die Entfaltungs- und Rückkehrbewegung einzubringen, ist die Konsequenz dieses Zugangs und äußert sich durch den Einbezug von Bildlichkeit, Textsorten und Denkelementen aus allen möglichen Bereichen, die als Spiegel für die eine Wahrheit des Ursprungs durch diesen Einbezug dem Ursprung ähnlich und unähnlich werden.

Das Resultat besteht in einer umfassenden Bedeutungs nivellierung. Alle Aussagen und Deutungen sind nicht mehr an einzelne Bilder gebunden, sondern können beliebig von ihnen abgelöst und mit anderen Bildern zum Ausdruck gebracht werden, weil alles mit allem verbunden ist. Die Tatsache jedoch, dass der Gedanke ein Bild als Ausdruck seiner selbst in Anspruch nimmt, bringt das Bild mit seiner Bedeutung in den Ursprung zurück, indem die Bedeutung des Ursprungs in ihm realisiert wird. Da dieser Vorgang über die Wahrnehmung und Erkenntnis des Menschen stattfindet, vollzieht sich auch seine Umkehrung über ihn und in ihm.

Die Poiesis wird so zum Medium, eine bereitliegende Struktur als Erlösung in der Welt zu realisieren. Die Sprachverfahren Skovorodas sind entsprechend der *vertikalen Seinsstruktur* antithetisch und entsprechend ihrer *nivellierenden Wirkung* auf die Bedeutungssysteme typologisch, aufzählend und gleichsetzend, um die auf den Ursprung zielende Konvergenz aller im Medium der Sprache

Kloster Engelberg 1984, Stuttgart, 1986, pp. 494–508 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände, Bd 7).

einbezogenen Paradigmen in ihrem ähnlichen und unähnlichen Bezug auf den Ursprung durch die deutende und hervorbringende Realisierung dessen zu vollziehen.

Die Sprache drückt so nicht nur einfach etwas aus, sondern sie bewirkt aktiv die Bewegung aus dem Ursprung und in ihn zurück. Artikulierte Wahrnehmung und Erkenntnis prägen so die Welt in einem Medium, das seinerseits analog zur Bibel in ihrer allegorischen Auslegung gestaltet wird. Inhaltlich wie literarisch wird die Bibel zum Vorbild und zur Begründung der Poiesis, die nicht um ihrer selbst willen, sondern über den Einbezug des deutenden Subjekts um der Realisierung der Welterlösung willen gepflegt wird.

Es ist deshalb die Anwendung einer poetologischen Theorie, nämlich der Bildtheorie der *philosophia perennis*, die Skovorodas Drei-Welten-Lehre, die Zwei-Naturen-Lehre und seine poetische Praxis begründet, Bilder zu entwickeln und ständig zu erklären, um sie als Metapher für die poetische Methode als ewige Wahrheit und die ihr entsprechende existentielle Haltung verständlich zu machen.

Skovoroda leistet damit eine Existentialisierung der Poetik und eine Poetisierung des Seins im Kontext der *philosophia perennis*, die er ca. 25 Jahre vor den russischen Freimaurern rezipierte und damit seit den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts in die Regionen des russischen Reiches als Anregung einbrachte.

8. Ausblick und Bewertung

Skovorodas Poetik ist ein Rückgriff in die Vergangenheit und ein Vorgriff in die Zukunft. Er restauriert alte philosophische Grundlagen und vertritt ungefähr 25 Jahre früher als die Freimaurer das Konzept der *prisca sapientia*. Die Tradition, die er in seiner Poetik belebt, ist fruchtbar für die Weiterentwicklung der Hermeneutik und Poetik, aber nicht in der Form, die er gewählt hat. Das sprachliche Erscheinungsbild seiner Schriften hat kein vitales Vorbild abgeben können, aber das ihm zugrundeliegende Denken. Da es eine große Tradition prägt, stehen den Theoretikern und Poeten viele Quellen zur Verfügung, und sie müssen nicht auf Skovoroda zugreifen, um ihre Gedanken

und Konzepte zu entwickeln. Dennoch hat Skovoroda dazu angeregt, das Verhältnis einzelner Dichter zu ihm zu diskutieren und zu klären²⁶.

D. Čuzyčevs'kyj erklärt das Fehlen einer entsprechenden Wirkung mit dem Mangel an einer geeigneten dichterischen Volkssprache. Skovoroda habe sich deshalb des Kirchenslavischen (mit ukrainischen und russischen Einschlüssen) bedienen müssen²⁷. Ich habe den Eindruck, daß die

²⁶Vgl. hierzu die zahlreichen bibliographischen Hinweise in *Dva stol'tja Skovorodčani*, Xark'v 2002, 497-501.

²⁷»Daß die dichterischen Werke Skovorodas für unsere Zeit fast rettungslos verloren sind, liegt an dem Schicksal seiner Zeit: das was dem Dichter Skovoroda fehlt, ist die geeignete dichterische Sprache« (D. Čuzyčevs'kyj, *Skovoroda*, 218; vgl. ders., *Zam'tki do tvorčosti Skovorodi, äk poeta*, in: *Naukovij zb'rnik. Prof. dokt. Ŭvanov/Og'œnkov/...*, Var,ava 1937, 172-176). Zu Skovorodas Reformansätzen (er gebraucht das harte Zeichen *β* seit 1761 nicht mehr) und seiner Verwendung der bis dahin unüblichen männlichen und unreinen Reime (das kostet ihn seine Stellung in Perejaslav') vgl. ebenda (219 ff.); ders., *Hryhorij Savvyč Skovoroda (1722-1794) und die ukrainische Versdichtung*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 210 (1973), 312-317. In der Forschung sind viele Parallelen zu ukrainischen und russischen Dichtern thematisiert, doch meistens nicht vertieft untersucht worden, denn es fehlt ein systematisches Verständnis seiner Poetik. Die Vergleiche sind oft oberflächlich oder beruhen sogar auf Mißverständnissen. Vgl. zu seinen Spuren in der ukrainischen Literatur u. v. a.: P. M. Popov, *Grigor'j Skovoroda i Ukraïns'ka Ŭteratura*, in: *Ukraïns'ka Ŭteratura*, 11 (1944), 128-140; ders.: *Značennä G. S. Skovorodi v /stor'Ŭ Ukraïns'koŬ Ŭteraturi*, in: *V'sti Akad. nauk. URSS* 2-3 (1945), 59-69; P. Äremenko, *Poetična spadwina Grigor'ä Skovorodi*, in: *Nauk. zap. L'v'v. derŬ. ped. /nst.* 1 (1946), 1, 69-84; L. F. Stecenko, *Značennä G. S. Skovorodi v /stor'Ŭ Ukraïns'koŬ Ŭteraturi*, in: *L'teratura v ,kol' 6* (1952), 67-72. Die Wirkung Skovorodas auf russische Schriftsteller (A. Belyj, M. Bulgakov, F. Dostoevskij, V. Kapnist, N. Leskov, M. Lomonosov, L. N. Tolstoj, V. Trediakovskij u. a.) und auf zahlreiche ukrainische Autoren wird oft untersucht. Besonderes Interesse genießt die Frage, inwieweit V. Solov'ev unter dem Einfluß Skovorodas steht. Vgl. u. a. V. Qrn, *Grigor'j Savvič Skovoroda. Ŭzn' i Učenie*, 331 ff.; D. Oljanc'yn, *Hryhorij Skovoroda 1722-1794*, 123 f.; A. M. Nœnec', *Poetična tvorčst' G. S. Skovorodi i ros'i's'ka Ŭteratura XŬŬŬ st.*, in: *Učen' zap. Xark. un-tu*, 70, *Trudi űolog. fak.*, 3 (1956), 261-283. Lev Tolstoj hat Skovoroda immer wieder gelesen und Ähnlichkeiten zu sich selbst festgestellt. Vgl. L. N. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij. Ser. Perv. Proizv.*, 39-40, Moskva 1956, 40, 406 ff. und 510 f.; D. I. Bagalej, *G. S. Skovoroda i L. N. Tolstoj. Istoričeskaä parallel'* in: *V'db. z. Sb. rečej pamäti Tolstogo, proiznesennyx v torŬestvennom zasedanii Soveta Xar'kovskogo universiteta i Imperatorskogo istoriko-filologičeskogo obwestva*, Xark'v 1911, 44-51; G. L. Sv'tlična, *G. S. Skovoroda / L. M. Tolstoj. Pro sp'l'n'st' / v'dm/n'n'st' űlos. pogläd'v*, in: *F'los. dumka* 5 (1972), 93-98; Ŭ. Baűinov, *Tolstoj i Skovoroda* in: *Lev Tolstoj u dos'ldűennäx radäns'kix űteraturoznaveč'v*, Ki'v 1978, 185-201; R. F. Gustafson, *Tolstoy's Skovoroda*, in: *Journal of Ukrainian Studies* 22 (1997), 1-2, 87-96. T. Suevc'enko zeichnet in *Bliznecy* ein Bild des Philosophen. Vgl. P. M. Popov, *Ŭevčenko i Skovoroda*, in: *Nauk. zap. Ki'v. derŬ. un'v. /m. T. G. Ŭevčenko* 4 (1939), 1: *Zb. űolog. fak.*, 1, 207-225; I. F. Drač u. a., *Grigor'j Skovoroda. B/ograűčna pov'st'*, Ki'v 1984, 199. Zur Einordnung in die Sprachkultur vgl. G. K. Sidorenko, *Ukraïns'ke vr,uvannä. V/d najdavn,ix čas'v do Ŭevčenko*, Ki'v 1972. Spuren Skovorodas werden in den Werken von V. Kapnist und S. Glinka entdeckt. Kapnist rezipiert Gedicht 18

allem Anschein nach sehr geringe Wirkung ihre Ursache in seiner Poetik und der aus ihr resultierenden Bildtheorie hat. Sie insistiert auf einer Trennung von Inhalt und Bild und auf der Darstellung des gleichen Inhalts in allen Bildern. Das bietet kein konkretes Vorbild für die literarische Entwicklung im 19. Jahrhundert. Doch vollzieht sie sich in Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen, die Skovoroda restauriert hat. Ich denke deshalb, daß der seiner Poetik zugrundeliegende *theoria*-Aspekt sehr fruchtbar geblieben ist, während der *techne*-Aspekt keine Nachahmung mehr gefunden hat. Auf ähnlichen philosophischen Grundlagen kann sich im 19. Jahrhundert eine literarische und hermeneutische Weiterentwicklung vollziehen, die allerdings ganz andere Text- und Bilderscheinungen hervorbringt. Die theoretisch-sachlichen Gemeinsamkeiten mit Skovorodas Poetik kommen dabei meines Erachtens kaum infolge direkter historischer Abhängigkeit zustande. Sie entstehen vielmehr durch die Teilhabe an einer gemeinsamen Denk- und Poetiktradition.

Die Vorromantik knüpft ausdrücklich an der Homerauslegung an, dem Vorbild für die allegorisch-typologische Bibelauslegung. Beide Texte und ihre Auslegung haben viele Jahrhunderte lang die Deutung von Sprache und Welt und die sich daraus ergebende sprachliche Gestaltung von Dichtung geprägt²⁸. F. Schlegel hat sich der Auffassung von F. A. Wolf, sofort

des Gedichtzyklus *Sad boΩestvennyx pTMsnej* (vgl. A. NΩenec', *Na zlam/ dvox sv'tiv. Rozv'dka pro G. S. Skovordu i Xark'vs'kij koleg'um*, Xark'v 1970, 179 ff.). Ju. Barabas' vergleicht Skovoroda mit anderen Schriftstellern (vgl. »Znaü čeloveka...«. *Grigorij Skovoroda: Poqziä. filosofii, žizn'*, Moskva 1989). A. Belyj läßt seinen Helden Nikolaj Ableuchov im Roman *Peterburg* die Schriften Skovorodas lesen. R. Lachmann interpretiert diese Lektüre als logischen Rückzug aus dem *Trugort* Petersburg, der das falsche Gedächtnis bewahrt, in das mystische innere Sehen. Es ist eine Katharsis nach dem Vorbild Skovorodas (vgl. *Gedächtnis und Literatur*, 119 ff.). Philologische Parallelen bei Skovoroda und Belyj untersucht A. Lavrov, *Andrej Belyj i Grigorij Skovoroda*, in: *Studia Slavica Academiae Scientiarum hungaricae* 21 (1975), 3-4, 395-404. Zu Skovoroda und N. Leskov vgl. O. V. Ankudinova, *Leskov i Skovoroda. K voprosu ob idejnom smysle povesti Leskova »Zaäcij remiz«*, in: *Voprosy rus. lit.* (1973), 21, 71-77. Zu Skovoroda und Gogol' vgl. D. Tschiz'ewskij, *Skovoroda - Gogol'*, in: *Die Welt der Slaven* 13 (1968), 317-326; Ü. Baraba,, *G. S. Skovoroda / M. V. Gogol' (do pitannä pro gogol'vs'ke baroko)*, in: *Skovoroda Grigor'j: obraz mislitelä: Zb'rnik naukovix prac'*, Kiÿv 1997, 316-336. Zu Parallelen in der slavischen Geistesgeschichte vgl. J. Kratochvil, *H. S. Skovoroda, J. A. Komensky, T. G. Masaryk*, Stuttgart 1974. Diese Auswahl komparativ orientierter Untersuchungen zeigt, daß sich bei Skovoroda immer eine Vergleichsmöglichkeit finden läßt.

²⁸1795, also ein Jahr nach Skovorodas Tod, schreibt F. A. Wolf die *Prolegomena ad Homerum*, in der er die Autorschaft Homers für die *Ilias* und *Odyssee* ausdrücklich in Frage stellt. Er betrachtet die Homer zugeschriebenen Epen als das Resultat einer sich über viele Jahre erstreckenden Redaktionstätigkeit der Gelehrten. Deshalb soll zur philosophischen (und grammatischen) Auslegungsmethode die historische hinzutreten. Revolutionär wirkt die These, daß die Homerischen Epen in der überlieferten Form nicht das Werk eines einzigen Genius darstellen, sondern eine Gemeinschaftsproduktion späterer Gelehrter sein sollen, die alles zu

angeschlossen, daß Homers Epen das Produkt der Bemühung vieler Gelehrter während vieler Jahre seien. Er erblickt in dieser Hypothese den Beginn und das Paradigma der Kritik als einer universellen Kunstwissenschaft für das Verstehen und Vollenden literarischer und philosophischer Werke²⁹.

Nach Schlegels Ideal der *poetischen Reflexion* liegt der Anfang der Erkenntnis in der Aufhebung der Gesetze der Vernunft, im Chaos der menschlichen Natur und im *Bewußtsein des Unendlichen* im Individuum, das als wahrer Enthusiasmus kommt und geht. Die Analogie zum *Bewußtsein des Unendlichen* sieht Schlegel dann erreicht, wenn von allem, was dem Absoluten entgegengesetzt ist, also von Wissen und Wollen, abstrahiert wird. Das ist die enthusiastische Erschließung des Höchsten und Unendlichen. Das Streben geht nach etwas, das sowohl bereits bekannt als auch unbestimmt ist. Jeder endliche Geist gilt als *Ausfluß aus dem Unendlichen*. Schlegel versucht, das *Bewußtsein des Universums* in einem Liebesroman darzustellen. Er pflegt das Ideal einer *progressiven Universalpoesie*, die sich nur historisch vollziehen kann und auf die Darstellung der Gottheit als der kontinuierlichen individuellen Bestimmung des bewußtlosen Unendlichen im Bewußtsein des Individuums zielt³⁰. Der Mensch wird damit zum geschichtlichen Bild des Unendlichen.

Skovorodas Ausgangsbasis von Erkenntnis und Poetik ist die Abstraktion von Eigenwillen und Sinnenfälligkeit und die Anwesenheit des *Ursprungs* im Erkennenden, die ermöglicht, ihn durch Teilhabe an ihm zu erkennen. Er postuliert einen *apex mentis*, den Ort, an dem der *Ursprung* in einem individuellen Bewußtsein auf sich selbst trifft. Skovorodas Modell läßt im Unterschied zu F. Schlegel keinen Raum für das Unbekannte und den Enthusiasmus. Der *apex mentis* ist abrufbar, denn Erkenntnis reicht aus, um ihn zu erreichen, und erkannt wird nichts Unbekanntes, sondern das Vorwissen.

Im Denken Schlegels soll eine universelle Methode des Verstehens zwischen Individuum und Universum vermitteln. Das hat er mit Skovoroda gemeinsam. Schlegel befaßt sich anders als Skovoroda mit dem Verhältnis von Geist und Buchstabe bei der Auslegung geschichtlich tradierter Kunstwerke. Doch stellt auch bei ihm das Bild, welches das Verhältnis von Geist und Buchstabe bei der Auslegung des Überlieferten ausdrückt, wie bei Skovoroda die Analogie im Kleinen dar. Bei Schlegel ist es die Analogie zum kosmischen Urbild des sich im Einzelnen ausdrückenden Universums. Schlegel faßt den Menschen wie Skovoroda als Mikrokosmos auf. Jedes Kunstwerk bildet den Versuch des Menschen, die Tätigkeit seines Geistes auszudrücken. Diesem Anliegen kommt die *acumen*-Lehre nahe. Der Buchstabe hat bei Schlegel das

einer harmonischen Einheit zusammengefügt haben (vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 23 ff.).

²⁹Vgl. ebenda (31 ff.).

³⁰Vgl. ebenda (78 ff.).

Vermögen, den unendlichen Geist in sich zu fassen. Er gibt ihm daher die gleiche Bedeutung wie dem Geist für die Sinnentfaltung eines Kunstwerks. Diese Gleichberechtigung des Konkreten, Sinnenfälligen und Individuellen ist ein wichtiger Unterschied zu Skovoroda. Der Individuierungsprozeß des Geistes im Buchstaben kann mit den mystischen Kräften der Seele nachvollzogen werden. Der Buchstabe ermöglicht dem Leser, im verstehenden Bezug auf den unendlichen Geist immer neue Möglichkeiten seiner Bestimmung zu erschließen. Die Interpretation des objektivierten Geistes in einem Sprachkunstwerk soll daher als Nachvollzug von dessen Gestaltungsvorgang realisiert werden³¹. Skovoroda betont hingegen den Gestaltungsvorgang als Nachvollzug des Erkenntnisvorgangs. Da jedes Werk ein individueller und fragmentarischer Ausdruck des Unendlichen ist, kann es bei Schlegel im interpretierenden Nachvollzug ergänzend bestimmt und kritisch weiterentfaltet werden. Bei Skovoroda kann die Deutung das Vorwissen bestätigen und die ontologische Struktur realisieren, ihr aber nichts hinzufügen.

Wichtig ist für Schlegel das Verweisen der Kunstwerke auf das sich in ihnen ausdrückende Unendliche, wodurch sie zu einem Darstellungsversuch des an sich Undarstellbaren werden. Schlegel nimmt damit teil am Bildverständnis der *philosophia perennis*. Doch bekommt die Phantasie einen höheren Stellenwert. Sie gilt als das Vermögen, das Endliche in das Unendliche einzubringen und alle Gesetzmäßigkeiten aufzuheben. Hier sehe ich noch die Vorstellung der allegorischen Haltung wirken, daß der Geist mit dem Sinnenfälligen machen könne, was er wolle. Daraus folgt, daß für eine Allegorie nicht die Einschränkung der Angemessenheit gilt. Schlegels Suspendierung der Angemessenheit beruht im Unterschied dazu auf dem größeren Spielraum, den er der Phantasie einräumt.

Schlegel vertritt den Topos der *philosophia perennis* von der Bestimmung des Menschen, ins Unendliche zurückzukehren. Während die *philosophia perennis* weiß, wie dieses Unendliche ist, ist es für Schlegel unbestimmt. So wie die Allegorie als bildhafte Darstellung des Unendlichen zur Ausdrucksform des Menschen in seiner Rückkehr zu ihm wird, so drückt für Schlegel das Bild als Individuierung und Verendlichung der einen Unendlichkeit die Verbindung zwischen Unendlichem und Endlichem aus. Er pflegt die Entsprechung zu Skovorodas *zweifacher Sichtweise*, wenn er jedes Phänomen mit seinem Wahrheitsanspruch nicht einfach als ein Faktum begreift, sondern als Repräsentanten des Unendlichen, als Hieroglyphe und Allegorie³². Mit diesen

³¹Das Verstehen vollzieht sich als Hin- und Herbewegung zwischen den Teilen und dem Ganzen, die Schlegel *Zyklisation* nennt. Diese Bewegung bezieht sich auf das geschichtlich Überlieferte und auf das diesen Vorgang übergreifende Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, Individuum und Universum (vgl. ebenda, 99).

³²Der Allegoriebegriff ist bei F. Schlegel dem Symbolbegriff gleichwertig (vgl. ebenda,

Begriffen belegt Schlegel seinen Anschluß an die alte Bildvorstellung der *philosophia perennis*. Sinn und Zweck der Welt liegen in der Offenbarung und Darstellung des Unendlichen. F. Schlegels Entsprechung zur Vorstellung der Welt als *imago Dei*, ist die Welt als *eine Allegorie des Geistes*. Auch bei ihm wird jeder Lebensvollzug des Einzelnen, das Deuten und Hervorbringen von Sprache, zur allegorischen Darstellung des Unendlichen. Das Verhältnis von Geist und Buchstabe gestaltet sich analog zur Beziehung zwischen Universum und Individuum. Die Auslegung des Geistes im Buchstaben vollzieht sich als Selbstausslegung des Unendlichen durch das Individuum. Sprache wird mit der Allegorie gleichgesetzt, da die Allegorie die Vielheit der sprachlichen Phänomenologie zu einem einheitlichen Bedeutungszusammenhang verbindet. Das reflektiert die Grundposition der *philosophia perennis*, daß Erkenntnis Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* sei.

Ähnlich wie Skovoroda die ganze Welt als auszulegenden und zu gestaltenden Text nach dem Vorbild der Bibel begreift, erfährt die Weltauslegung bei Schlegel eine Poetisierung, indem der Existenzvollzug des Menschen die poetische Hervorbringung der Welt bewirkt. Die Allegorie wird zum Synonym für die poetische Reflexion. Bei Skovoroda tritt die Allegorie im Einklang mit der allegorischen Tradition nicht ohne ihre Deutung auf, die eine Erklärung ihres Funktionierens ist.

Die allegorische Darstellung des Unendlichen und der Verweis des Endlichen auf das Unendliche bilden bei Schlegel den progressiven Zirkel des Verstehens. Verstehen und Gestalten vollführen auch bei Skovoroda die Bewegung eines Zirkels aus dem *Ursprung* in das Bild und aus dem Bild in den *Ursprung* und beziehen das erkennende und handelnde Subjekt in diese Bewegung ein. Bei beiden Autoren ist im Einklang mit der sie prägenden Tradition der Zugang zu Welt und Text der gleiche. Er gründet sich auf die alles durchwaltende Analogie.

Ich habe nicht den Eindruck, daß Skovoroda eine Poetisierung der Weltauslegung intendiert hat. Ich betrachte seine Poetik aber als eine Vorausnahme der Poetisierung bzw. der Vertextung und Literalisierung der Welt und der Auffassung der Existenz des Menschen als poetische Hervorbringung von Welt. Seine Poetik bezweckt die Erweiterung der symbolischen Welt der Bibel um zu integrierende bzw. neu zu schaffende Texte, die die Welt als geistige

116 ff.). Schlegel beruft sich dabei auf J. Böhme. D. Cузыѣvs'kyj entdeckt Parallelen bei Skovoroda und Böhme (vgl. *Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, 74 ff.). Zum Einfluß J. Böhmes in Rußland vgl. Z. V. David, *The influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, in: *Slavic Review* 21 (1962), 43-64. Ich führe die von D. Cузыѣvs'kyj entdeckten Parallelen zu J. Böhme nicht notwendig auf eine persönliche Kenntnis Skovorodas zurück, sondern erkläre sie mir aus der Zugehörigkeit beider Autoren zur gleichen Tradition.

Vorstellung in die Kreisbewegung von *Ursprung* zu *Ursprung* miteinbringen. Skovorodas Ansatz zur Vertextung der Welt geht fraglos von der Bibel aus, während F. Schlegel an den Anfang seiner Hermeneutik die homerische Frage setzt.

Obwohl beide Autoren dem Konzept der *philosophia perennis* verpflichtet sind, gibt es beträchtliche Unterschiede. Diese begründen, warum Skovorodas Wirkung auf die Entwicklung des Umgangs mit Sprache sehr begrenzt bleibt, während Schlegel zu einem prägenden Theoretiker der sich entwickelnden Poetik und Hermeneutik geworden ist. Schlegels Konzept stellt gegenüber Skovorodas statischem Modell eine Dynamisierung und Individualisierung der gemeinsamen Grundlagen dar. Er verändert die Bewertung der Komponenten und führt eine Gleichberechtigung des Individuellen und Sinnenfälligen zum Geistigen ein. Diese Neubewertung des konkreten Bilds und Körpers von Sprache ergänzt er um die Restauration der Transzendenz des Unendlichen. Dadurch führt er zwei unbestimmte Größen in das Spiel ein, das unbekannte Unendliche und die nicht voraussehbare und festgelegte Phantasie, in der das unbekannte Unendliche sich selbst auslegt. F. Schlegel setzt zwar auch an Schlüsseltexten der literarischen und hermeneutischen Tradition (Homer) an, doch bindet er sich nicht an sie, wie Skovoroda sich an die Bibel bindet. Dadurch schafft er Spielraum für Entwicklungen. Sein Konzept der *werdenden* Gottheit wird möglich. Auch bei Skovoroda sind Welt, Bibel und Mensch auf die Erkenntnis des Menschen angewiesen, um sich zu realisieren, um im Sinn des *Ursprungs* hervorgebracht zu werden und für den Erkennenden ins Sein zu kommen. Doch ist in seiner Poetik zu genau bekannt, was als Erkenntnis geleistet werden muß und was als Ergebnis herauskommt, als daß es Überraschung, Entwicklung, Innovation und die geringste Abweichung davon geben könnte.

Die Wertschätzung des Sinnenfälligen und die konsequent postulierte Transzendenz des Unendlichen mit ihrer dynamisierenden Wirkung auf die Phantasie ermöglichen Schlegel, Auslegung und poetische Hervorbringung als individuellen Beitrag zur Bildung des Universums und Fortbildung des Unendlichen in der Welt aufzufassen. Während Schlegel den schöpferischen Beitrag des die Unendlichkeit in sich ausdrückenden Individuums hervorhebt, betont Skovoroda mehr die Pflicht des Menschen, sich in seiner Erkenntnis der vorgegebenen ontologischen Struktur anzupassen, um sie gemäß seinem Vorwissen zu realisieren und nicht der Vergänglichkeit, Leere und Gottferne anheimzufallen. Der Mensch kann sich der *göttlichen Weisheit* anpassen, indem er an ihr teilhat und ihre Realisierung vorantreibt, aber er kann nicht an ihrer Weiterentwicklung teilhaben und keine schöpferische, sondern nur eine analoge Rolle ausfüllen. Es gibt bei ihm nur eine Weiterentwicklung des Menschen und des Sinnenfälligen zum Richtigen, das bekannt ist, und nicht wie

bei F. Schlegel eine Weiterentwicklung des Unendlichen, indem es im Sinnenfälligen und Individuellen Ausdruck findet. Diese Zweiseitigkeit dynamisiert F. Schlegels Theorie ganz außerordentlich und macht sie produktiv für einen innovativen poetischen Umgang mit Sprache und Auslegung.

Ich sehe bei Skovoroda dennoch Vorformen einer Theorie des Verstehens, die zugleich eine Theorie der Wirklichkeit ist, wie sie Schlegel dann als universelles hermeneutisches Konzept entwickelt hat. Schlegels Einbezug des Menschen in den Offenbarungs- und Darstellungszusammenhang Gottes in Bibel und Welt macht das Individuum zum Teil der universellen Allegorie des Unendlichen und zum *Symbol der Natur*. Skovoroda legt die Instanz für die richtige Realisierung von Leben, Deutung und Gestalten in das menschliche Bewußtsein. Schlegel hat das systematisch innerhalb der Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie durchdacht. So werden der Mensch und das literarische Kunstwerk zum Bild des Universums bei Schlegel und bei Skovoroda zum Bild des *Ursprungs* und seiner Anwesenheit. Für Schlegel sind Mensch und Kunstwerk ein vorübergehend bestimmter Ausdruck des unbestimmten Unendlichen und genießen als solche hohe Wertschätzung. Sie befinden sich als Ausdruck in ihm. Für Skovoroda sind sie auch Ausdruck des *Ursprungs*, doch willenlos zu prägender und im Aufstieg zu überwindender Ausdruck, denn *Ursprung* und geistige Welt und jeder mögliche Inhalt sind durch ein genaues Vorwissen bestimmt.

Das kritische *Besserverstehen* (als der Autor selbst) bei Schlegel ist die Aufhebung des scheinbar Bestimmten und Abgeschlossenen in das unbestimmte Unendliche und somit Rückkehr in es. Das versteht Schlegel unter *progressiver Universalpoesie* ³³. Bei Skovoroda gibt es kein Besserverstehen und keine Progression, sondern nur möglichst hingebungsvolle Angleichung von Erkennen und Gestalten an die ewig gleichen metaphysischen Bedingungen, um zurückzukehren. Skovoroda wendet die Übertragung der hermeneutischen Kategorien von Welt und Mensch auf die Bibel um und macht die Bibel, einen Text mit einer festen Auslegungstradition, zur hermeneutischen Kategorie für den Menschen und die Welt. Damit ist das erkennende Bewußtsein auf einen Diskurs festgelegt, während Schlegel das schöpferische Potential des Bewußtseins im Zirkel zwischen Unendlichem und Endlichem zu erhalten weiß, indem er seine Hermeneutik nicht auf einen in einem Text kodifizierten Diskurs festlegt.

Deshalb bestehen die Eigentümlichkeit des universellen Geistes und das Ziel der Philosophie darin, das Einzelne als Darstellung des Unendlichen zu einer *antithetischen Synthesis* zu verschmelzen, da jede Bestimmung des unbestimmten Unendlichen als dessen Darstellung zugleich auch dessen

³³Vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 140 ff.

Verendlichung und Negation umfaßt³⁴. Skovoroda kann im Rahmen seines Konzepts mit dem Individuellen und Sinnenfälligen im Verhältnis zum Geistigen nicht anders umgehen, als es in seinen homonymen und sonstigen Antithesen deutlich voneinander zu trennen und in eine Hierarchie der Bewertung einzuordnen. Die Entwertung des Sinnenfälligen läßt eine Verschmelzung mit dem Geistigen im Symbol nicht zu. Skovoroda fürchtet in diesem Fall einen Ausstieg aus der *unähnlichen Ähnlichkeitsstruktur* und eine ausschließliche Fixierung auf das Sinnenfällige. Dieses Mißtrauen gegenüber dem erkennenden Bewußtsein teilt Schlegel keineswegs. Er greift die *unähnliche Ähnlichkeitsstruktur* als das gleichberechtigte Verhältnis zwischen dem In-Seienden und dem Darstellenden auf. Das Denken muß sich nach Schlegel in der Widersprüchlichkeit von Universalität und Individualität oder von unbestimmter Unendlichkeit und bestimmter Endlichkeit realisieren und ausdrücken, ohne sich gegenseitig zu entwerten. Schlegel kann daher die Unverständlichkeit als ein Bild der wahren Wirklichkeit zulassen, die sich zwischen den genannten Gegensätzen vollzieht. Er bewertet sie als positives Nichtverstehen und alles tragenden Punkt, der im Dunkeln bleiben muß und nicht mit dem Verstand aufgelöst werden darf, also als Mysterium.

Ich habe den Eindruck, daß Skovoroda Angst hat, das geringste Detail ungedeutet zu lassen, denn es könnte der falschen Deutung anheimfallen. Er teilt nicht Schlegels Vertrauen in das erkennende Bewußtsein, die Transzendenz des unbekanntes Unendlichen und die Qualität des Sinnenfälligen als des individuellen Ausdrucks und der Weiterentwicklung des Unendlichen. Doch empfiehlt er gegenüber dem Nichtverstehen, das trotzdem auftreten kann, eine ähnliche Haltung wie Schlegel, nämlich statt einer Forcierung der Auslegung eine bewundernde Annahme der Größe Gottes³⁵. Insgesamt ist in Skovorodas Denken der Ort, an dem die Berührung mit dem Göttlichen stattfindet, der *apex mentis*, durch die Beachtung der Regeln richtigen Erkennens abrufbar, kontrollierbar und voraussehbar. So erfolgt eine Nivellierung der Bibel- und Weltauslegung mit der mystischen Erfahrung.

F. Schlegel hält hingegen an der Unverfügbarkeit dieses Orts und an der Überwindung der *unähnlichen Ähnlichkeit* im Nichtverstehen fest. Zur Beschreibung dessen, was nicht durch Verstehen erfaßbar ist, bedient sich Schlegel paradoxer Formulierungen (*klares Bewußtsein des Chaos*), wie es in der

³⁴Vgl. ebenda (127 ff.). Ein wichtiger Bestandteil von F. Schlegels hermeneutischer Kritik bezieht sich auf die überlieferten Traditionen des Verstehens, also auf ein *Verstehen des Verstehens*. Seine Kritik besteht in der Kompilation und Überprüfung von Meinungen und Systemen (vgl. ebenda, 131).

³⁵Vgl. *Kniz'. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »Eсли что *neponätno*, zakriçi s Varuxom: »O Izrailü! Kol' velik dom boΩj! Velik i ne imat' konca«. »S'e more velikoe...««.

Tradition üblich ist³⁶. Der Weg führt vom menschlichen Verstehen des Bilds des Unendlichen zur Auflösung des Verstehens im Nichtwissen und im Nichtverstehen des Chaos. Schlegel vollzieht den Umbruch aus der *Ähnlichkeit* in die *Unähnlichkeit* als Überwindung des diskursiven Denkens und Ausstieg in die Unverständlichkeit. Er begreift das als die letzte Stufe der Geistesbildung. Auch Skovoroda setzt paradoxe Bilder für diese Stufe der Erkenntnis, aber sie führt bei ihm nicht in das Unbekannte und Unverständliche, sondern bleibt für die Deutung erreichbar.

Bei Skovoroda und bei Schlegel besteht *wahre Philosophie* in der Erkenntnis des inneren Menschen, die Erkenntnis des *Ursprungs* bzw. des Unendlichen ist. Gegenstand der Philosophie bildet also das menschliche Bewußtsein. *Progressive Universalpoesie* ist für Schlegel die Widerspiegelung des Unendlichen im endlichen Bewußtsein des Individuums durch das Verstehen seiner Hervorbringungen³⁷. Für Skovoroda ist die *zweifache Sichtweise* als bedingungslose Angleichung an die ontologische Struktur die Grundlage für Auslegung und Poetik. Sein Philosophem ist gegenüber F. Schlegels Konzept statisch. Das Ergebnis der Erkenntnis des inneren Menschen und der Auswirkung seines erkennenden Bewußtseins auf sich und die Welt steht bei Skovoroda fest. Er begreift die Selbsterkenntnis als strikte Rückkoppelung an das der Tradition entnommene Vorwissen über das Göttliche im Menschen. Der Mensch behält nicht den schöpferischen Spielraum, wie er ihn bei Schlegel hat, wenn er um seiner selbst und der Welt willen das Unendliche deutet und es durch das Endliche und seine Deutung weiterentwickeln und aus dem Unbewußten in das Bewußtsein überführen kann³⁸.

Auch für Skovoroda ist die bewußte Wahrnehmung des *Ursprungs* von überragender Bedeutung. Er versucht, den Gedanken vom Gegenstand zu lösen, indem er den Unterschied zwischen Bild und gedeutetem Inhalt betont, also die Projektion des geistigen Inhalts auf das Äußere, das ihn darstellt, zurückzieht. Er ist jedoch weit entfernt davon, das darin liegende Potential für eine Theorie der Auslegung und Poetik zu nutzen. Der Mensch und sein Bewußtsein haben keinen freien Status bei Skovoroda. Sie können sich nur dafür oder dagegen entscheiden. Das, was zur Entscheidung steht, ist als ontologische Struktur unbefragbar festgelegt. Die Projektion wird daher nicht in ein erfahrendes, fühlendes und denkendes Subjekt zurückgeholt, sondern in ein bereitstehendes

³⁶Vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 150 ff.

³⁷Vgl. ebenda (174 ff.) Hierin liegt eine Inspiration für das Verständnis des Bewußtseins und Unbewußtseins, der menschlichen und objektiven Psyche, wie es C.G. Jung entwickelt hat.

³⁸Zur Poetik von Friedrich Schlegel vgl. M. Chaouli, *The Laboratory of Poetry: Chemistry and Poetics in the World of Friedrich Schlegel*, Baltimore u. a. 2002.

Denken mit absolutem und ewigem Geltungsanspruch. Deshalb kann das vorhandene Potential nicht produktiv werden³⁹.

Skovorodas Wirkung im slavischen Kulturraum, auf die ukrainische Dichtung, die russische Romantik oder Neoromantik (Symbolismus), den russischen Philosophen V. Solov'ev u. a. kann nicht über das sprachliche Erscheinungsbild seiner *idea poeseos* erfolgt sein, sondern über die Tradition, die seiner *theoria*, seinem Denken und seiner Poetik zugrundeliegt. Ein direkter Rückgriff der Romantik auf Skovoroda wird daher von seiner Sprache und konkreten Bindung des schöpferischen Potentials in einer ontologischen Struktur behindert. Die slavische Romantik stützt sich mehr auf die neuere Philosophie und auf ausländische Autoren. Sie realisiert den alten Grundsatz, daß alles in der Welt Zeichen für etwas Anderes ist, also symbolische Bedeutung hat, und vollendet die Bevorzugung des Symbols gegenüber der Allegorie. Sie lockert jedoch die Bindung des Dichters an metaphysische Vorgaben und betont sein innovatives Potential. Erhalten bleibt die Vorliebe für das Unsagbare als das *beredte Schweigen* und für Antithesen.

Skovorodas Schriften sind lange Zeit nur in Abschriften und einzelnen Drucken verbreitet⁴⁰. Abschriften befinden sich in Nachlässen von

³⁹ Die Lebenswirklichkeit kann sich deshalb nur anpassen und keine Anstöße zur Weiterentwicklung geben. Die *philosophia perennis* umfaßt allerdings auch Strömungen, die in dieser Hinsicht sehr viel beweglicher sind als Skovorodas Denken. Die Alchemie will zum Beispiel nicht nur Gold (*aurum vulgum*) machen, sondern hofft, durch ihre chemischen Operationen einen unzuverlässigen und unbestimmten Geist, der sich unvorhersehbar, irreführend und lebendig verhält, aus dem Stoff zu extrahieren und das wahre Gold herzustellen (*aurum non vulgum*). Dieser Geist soll den Alchemisten in den Stand setzen, sich selbst und den Stoff zu erneuern und zu erlösen. Ihr Anliegen betrifft den Stoff, nicht die Sprache, doch ist es die Vision, durch menschliche Bemühung, das Unendliche aus dem Endlichen, den Geist aus dem Stoff zu extrahieren, ihn verschiedenen Prozeduren zu unterwerfen, ihn weiterzuentwickeln, zu vereinigen und alle Beteiligten, auch die Materie, durch Wiedervereinigung zu erlösen. Das alchemistische Verfahren ist mit dem Verfahren der Auslegung, der weiterentwickelnden Deutung und Gestaltung von Sprache vergleichbar. Nur betont die Alchemie die vernachlässigte Materie, aus deren Reinigung und Neukombination mit dem Geist das Allheilmittel, der *Stein der Weisen*, der *lapis (filius) philosophorum* hervorgehen würden mit dem Potential, alles zu verwandeln. C. G. Jung hat die alchemistische Arbeit als Projektion des Individuationsprozesses und der objektiven Psyche in den Stoff gedeutet (vgl. *Psychologie und Alchemie*, passim). F. Schlegel pflegt eine der Materie in der Alchemie vergleichbare Wertschätzung der Sprache, des Buchstabens, des Individuellen und des sich darin befindlichen Potentials der Unvorhersehbarkeit.

⁴⁰ Eine Schrift von Skovoroda wird erstmals 1798 in St. Petersburg veröffentlicht, die zweite erscheint 1806 im *Sionskij vestnik*. Vier Schriften erscheinen 1837 in Moskau, eine fünfte zwei Jahre später. Eine erste Sammlung seiner Werke wird 1861 und eine spätere 1894 veröffentlicht. 1912 erscheint der erste Band der zweibändig geplanten Ausgabe von V. Bonč-Brujevič (vgl. hierzu: *Ukraïns'k'pis'menniki. B/o-B/bl'ograjčnij slovník u p'āti tomax*, 1, Kiïv 1960, 520 ff.).

Freimaurern. Die Zugänglichkeit seines Denkens ist also begrenzt bzw. auf mündlichem Weg möglich. Es erscheinen kleinere Abhandlungen über ihn, die von einer gewissen Rezeption zeugen, die sich um die Jahrhundertwende zwischen 1890-1914 verstärkt⁴¹. Eine Wirkung Skovorodas auf die Neoromantik ist deshalb wahrscheinlicher als auf die Romantik. Ob einige von ihnen in dem Ausmaß auf Skovoroda zurückgegriffen haben, wie die Übereinstimmungen nahelegen können, weiß ich nicht. Es gibt genug andere Quellen, deren sich die Symbolisten bedienen können. Es bleibt zu bedenken, daß Skovoroda sein Denken in einer Form darlegt, die eine Kommunikation schwierig macht. Deshalb ist seine Rezeption zunächst damit beschäftigt, den Umfang des Textcorpus festzulegen, die Schriften zu edieren, Anekdotisches zu Leben und Wirken zusammenzutragen, den Inhalt seiner Schriften als ideellen Gehalt wahrzunehmen und erste Ordnungs- bzw. Einordnungsversuche zu leisten.

Das Verständnis des Genies als *propior Deus*, das Bewußtsein der Berufung, der Gottesnähe und des göttlichen *Ursprungs* der dichterischen Schöpfung, das Selbstverständnis als Seherdichter, der alles Seiende verstehend umfassen und das Gesehene verkünden soll und das Gottesreich gestaltend vorwegnimmt, die von oben kommende und verwandelnde Eingebung, die den Sterblichen am Überirdischen teilhaben läßt, der Glaube an die Inspiration und ihre göttliche Herkunft⁴² gründen im alten Philosophem des *apex mentis*. Die Romantik vollzieht gegenüber der Tradition eine große Aufwertung der Subjektivität des Künstlers, darin auch von F. Schlegel inspiriert.

Die Neoromantik, der Symbolismus, ist von ausländischen Vorbildern, von V. Solov'ev, Vj. Ivanov u. v. a. geprägt worden. Die Subjektivität des Künstlers erfährt eine weitere Aufwertung. Solov'ev betrachtet es als theurgische Aufgabe der Kunst, das göttliche Prinzip im Sein der Natur zu realisieren. Theurgie ist die Mitwirkung des Menschen an der Erlösung der Welt⁴³. Wie Skovoroda fordert er die Anpassung an die ontologische Struktur in

⁴¹1912 erscheint neben dem ersten Band der Werkausgabe auch das Buch von V. EArn, *Grigorij Savvič Skovoroda. ŷizn' i učen'e*, Moskva.

⁴²Vgl. B. Zelinsky, *Russische Romantik*, Köln u. a. 1975, 1 ff. A. Pusĳkin wendet sich 1825 der Bibel zu und verfaßt das Gedicht *Prorok* (1826) in enger Anlehnung an das Buch *Jesaja* und Freimaurerrituale. Das 1822 erschienene *Prizvanie Isaji* von S. Glinka liegt ihm bereits vor. Das Selbstverständnis als Seherdichter bleibt für A. Pusĳkin bestimmend (vgl. ebenda, 14 ff.). In M. Lermontovs *Prorok* von 1841 folgt der Prophet als Gotterfüller einem göttlichen Befehl. Den Ursprung der Inspiration sieht Pusĳkin im Göttlichen (vgl. *Poe't*, 1827). M. Lermontov greift das in seinem ein Jahr später entstandenen *Poe't* auf. V. Brjusov interpretiert die Antinomie in Pusĳkins Gedicht als Mensch und Nicht-Menschliches, das die göttliche Kraft zur Synthese bringt (vgl. ebenda, 17 f.). V. Solov'ev knüpft gegen Ende des Jahrhunderts an Pusĳkin und Lermontov an und verfaßt *Prorok budusĳc'ego*.

⁴³Vgl. W. Goerd, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg, München 1984, besonders 487 ff.

Deutung und Gestaltung, die die All-Einheit Gottes in der menschlichen Schöpfung sichtbar machen sollen. Die Realisierung dessen ist abhängig vom Mittun des Menschen. Religiöses und künstlerisches Tun ist für Skovoroda und Solov'ev nicht voneinander trennbar. Solov'ev betont dabei die Wiederherstellung Gottes in der Welt und der Bedingungen für die Vergöttlichung des Menschen⁴⁴. Auch Skovoroda insistiert auf der Mitwirkung des Menschen als Anpassung an eine in seinem Denken zwar fertig geleistete, doch sich in der Zeit entfaltende Erlösung.

Die Parallelen erklären sich aus der Teilhabe an der *philosophia perennis*-Tradition⁴⁵, doch kann vorausgesetzt werden, daß Solov'ev die Schriften Skovorodas gekannt hat⁴⁶. In der von Solov'ev inspirierten literarischen Strömung des Symbolismus wird die Geistigkeit als das Wesensprinzip der Kunst begriffen. Diese übersinnliche Welt kann nur durch Symbole vermittelt werden⁴⁷. Der Dichter teilt die Wahrheit, die er erkennt, im Symbol, also in einem Bild, mit⁴⁸. Für Vj. Ivanov umfaßt die Literatur die Totalität des geistigen Lebens⁴⁹. In der Wirklichkeit liegt das göttliche Wesen

⁴⁴Vgl. zu Vl. Solov'ev u. a. K. Faradzev, *Vladimir Solov'ov: mifologičeskaja obraznaja sistema*, Moskva 2000; P. P. Gajdenko, *Vladimir Solov'ov i filosofija Serebrjannogo veka*, Moskva 2001.

⁴⁵Zur Beschäftigung Vl. Solov'evs mit Proklos vgl. W. Goerdts, *Russische Philosophie*, 491.

⁴⁶Angeführt wird immer die verwandtschaftliche Beziehung zur Familie Skovorodas, aus der die Mutter Solov'evs stammt. Sie hält das Gedenken an den Vorfahren lebendig (vgl. D. Oljanc'yn, *Hryhorij Skovoroda*, 165 f.). Solov'ev ist außerdem ein Schüler von P. D. Jurkevič, der als Philosophieprofessor seit 1851 an der Kiewer Akademie wirkt und seit 1861 in Moskau lehrt. Er soll unter dem Einfluß von Skovorodas Denken gestanden haben (vgl. ebenda, 109 f.). Die Ähnlichkeiten zwischen dem Denken Solov'evs und Skovorodas sind schon früh bemerkt worden (vgl. ebenda, 123) und drängen sich der Wahrnehmung förmlich auf.

⁴⁷A. A. Hansen-Löve teilt den Symbolismus in drei Modelle ein, die einander durchdringen und sogar im selben Gedicht ineinander übergehen können. Jedes Modell entfaltet sich positiv und negativ (vgl. *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. I. Band: Diabolischer Symbolismus*, Wien 1989, 16 ff.; vgl. auch II. Band: *Mythopoetischer Symbolismus, I. Kosmische Symbolik*, Wien 1998). Der mythopoetische Symbolismus und sein diabolisches Gegenmodell kommen der theoretischen *Poiesis*-auffassung von Skovoroda nahe.

⁴⁸R.-D. Kluge nennt dieses Verfahren des Symbolismus antimimetisch (vgl. *Der russische Symbolismus. Begleitheft zur Vorlesung: Bibliographie-Kommentar-Texte*, Tübingen 1985, 62; vgl. auch die vierte Auflage, Tübingen 1997). Sofern unter mimetisch die bloße Nachahmung der Natur verstanden wird, trifft diese Aussage zu. In der neoplatonischen Kunstauffassung, die auch Solov'ev vermittelt hat, umfaßt der Begriff Mimesis den Nachvollzug der ontologischen Struktur im Medium der Sprache. Das ist das gemeinsame Anliegen Skovorodas, Solov'evs und zum Beispiel des frühen Blok.

⁴⁹Zu Vj. Ivanov vgl. u. a. G. Carpi, *Mitopoiesi e ideologia: Vjac'eslav I. Ivanov teorico del simbolismo*, Lucca 1994; M. C. Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio: moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjac'eslav Ivanov*, Milano 1997; J. Muras'ov, *Im Zeichen des Dionysos: zur Mythopoetik in der russischen Moderne am Beispiel von Vj. Ivanov*, München

verborgen, dessen Wahrheit durch die intuitive Schau des Dichters erkannt und im Symbol mitgeteilt wird. Dem poetischen Schaffen geht also ein Erkenntnis, eine Deutung, voraus. Im Symbol entfaltet sich die Wahrnehmung des Absoluten durch den Wahrnehmenden und ermöglicht eine ekstatische Wesensschau⁵⁰. Das Symbol vollendet sich erst in seiner Wahrnehmung und Deutung. Das ist eine Wiederholung des Übertrags der Erkenntnistheorie auf die Poetik bei Skovoroda. Die ontologische Struktur und die Rückkehr in den *Ursprung* realisieren sich erst durch Wahrnehmung und Deutung.

Der Künstler wird also bei Vj. Ivanov wie schon bei Skovoroda zum Kündler und Vermittler geistiger Wahrheiten. Was jedoch bei Skovoroda als existentielle Haltung nicht nur des Dichters gedacht ist, wird im Symbolismus zur Exklusivhaltung des Künstlers. A. Belyj sieht den Sinn der Kunst auf der religiösen Ebene⁵¹. Es zeigt sich also in der Ästhetik ein über-ästhetisches Kriterium.

Doch bringt der Symbolismus eine andere Dichtung als Skovoroda hervor. Das liegt daran, daß der Schwerpunkt darauf liegt, wie etwas dargestellt wird⁵². Vj. Ivanov betrachtet als die Aufgabe des Künstlers nicht die Mitteilung neuer Offenbarungen, sondern neuer Formen⁵³. Es sollen nicht Inhalte, sondern die Struktur der Präsenz des Geistigen im Sinnenfälligen in immer neuen Variationen zur Darstellung gebracht werden. Skovorodas Unterschied zu den Symbolisten besteht darin, daß er den geistigen Inhalt immer mit den gleichen der Tradition entnommenen Bildern und Verfahren darstellt, während die Symbolisten nach ganz neuen Wegen suchen, die Schönheit als Ausdruck dieser Struktur zu realisieren. Sie können das, weil die Subjektivität des Künstlers mit seinen kreativen Möglichkeiten eine ganz andere Wertschätzung genießt, als Skovoroda in seinem Denken ihr zugestehen kann. Die theoretischen Voraussetzungen der Dichtkunst bei Skovoroda und Vj. Ivanov weisen zwar viele Übereinstimmungen auf, doch ist das Ergebnis nicht vergleichbar. Produktiv wird der analoge Übertrag des schöpferischen Potentials des Unendlichen auf das künstlerisch tätige Subjekt. Gültig bleibt die Universalität der alten Position, daß alles Seiende ein Bild, ein Symbol, sei, das das göttliche Geheimnis der Welt

1999; Ch. Cantielli, *Simbolo e icona: estetica e filosofia pratica nel pensiero di Vjac̆eslav I. Ivanov*, Bologna 2000.

⁵⁰Vgl. R.-D. Kluge, *Der russische Symbolismus* 34 ff.

⁵¹Vgl. *Simvolizm. Kniga statej* von 1910 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, Göttingen 1957, 26).

⁵²Vgl. zur Bildlichkeit A. Ohme [Hrsg.], *Der russische Symbolismus: zur sinnlichen Seite seiner Wortkunst*, München 2002.

⁵³Vgl. *Borozdy i meŃi* von 1916 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 32).

enthalte und darstelle⁵⁴. Doch wird mit dem sinnenfälligen, dem darstellenden Teil sehr viel sorgsamer, origineller und respektvoller umgegangen, als es Skovoroda seinerzeit für angemessen gehalten hat.

Nach Vj. Ivanov muß die Kunst in die Bewegung *ab exterioribus ad interiora* integriert werden⁵⁵. Der Begriff des Symbolismus bezeichnet für Vj. Ivanov eine alle Seinsbereiche umfassende Bewegung. Wie Skovoroda macht er eine ursprünglich der Mystik vorbehaltene außergewöhnliche Erfahrung gebrauchsfertig und abrufbar für den Dichter. Die Bewegung von außen nach innen wird durch die platonische *Anamnesis* möglich, die sich in der Erkenntnis des Dichters vollzieht. Die Anwesenheit des zu Erkennenden im Erkennenden ermöglicht die Erkenntnis.

Skovoroda ist sehr besorgt, daß der Unterschied zwischen beiden Naturen verwischt werden könnte. Deshalb können seine *figurae* keine Symbole sein⁵⁶. Auch Vj. Ivanov verbindet mit dem Symbolbegriff nicht so sehr

⁵⁴Vgl. D. Merežkovskij, in: *O pričinax upadka i o novyx tečenijax sovremennoj russkoj literatury* von 1893. Seine Schrift zeichnet die ersten Umrisse einer Theorie des Symbolismus in Rußland (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 14). Interessanterweise spricht D. Merežkovskij von beseelten Hieroglyphen, und A. Belyj verwendet in *Simvolizm. Kniga statej* die Überschrift: Emblematika smysla (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 25). In seiner Schrift *Okno v buduŭee* von 1904 bildet das Symbol die *Hülle der Idee* und der Symbolismus *die Methode der Darstellung von Ideen in Bildern*. Das ist die Bildauffassung der *philosophia perennis*. Bei Vj. Ivanov bezeichnet die mythologische Sprache im Unterschied zur logischen Sprache, die auf der empirischen Beziehung der Dinge untereinander beruht, die Beziehungen, wie sie sich der inneren Erfahrung darstellen. Diese Sprache muß der *wahre Dichter* beherrschen. Die Epoche wird von Vj. Ivanov als die Synthese der Erkennbarkeit des Weltgeheimnisses durch den Menschen und der Verwandlung der Welt in Asche aufgefaßt. Er bezeichnet die Erscheinung als Symbol, wenn sie Durchlaß und Tor zum Geheimnis ist. Das Sprachkunstwerk wird von ihm als der Widerhall einer höheren Realität gewertet (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 36 f.; 43). Bei Skovoroda bildet die Bibel, also ein festgelegtes Reservoir an Bildern, das Tor zum Reich Gottes, und alles dient dazu, die *unsichtbare Natur* allegorisch darzustellen. Für Brjusov dient die Kunst, deren Autonomie er gegenüber philosophischen Ansprüchen bewahren will, einer Erkenntnis der Welt, die sich nur durch ihre Methode von den anderen Erkenntnisarten unterscheidet (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 41 f.). Obwohl er sich ausdrücklich vom mythopoetischen Symbolismus von Vj. Ivanov und A. Blok distanziert, liegt auch seinem Modell ein zur *philosophia perennis*-Tradition gehörendes Konzept zugrunde, das ich der hermetisch-okkulten Richtung zurechne (vgl. meine Studie *Von Atlantis zur Moderne. Valerij Brjusovs Kunsttheorie und die Magie*, in: P. Thiernen [Hrsg.], *Scholae et symposium. Festschrift für Hans Rothe zum 75 Geburtstag*, Köln u. a. 2003, 1-26).

⁵⁵Vgl. *Predčuvstviä i predvestiä. Novaä organižeskaä epoxa i teatr buduwego* von 1906 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 45).

⁵⁶Auch nach Goethes in den *Maximen und Reflexionen* gemachten Unterscheidungen zwischen Symbol und Allegorie sind Skovorodas Symbole und *figurae* typische Allegorien,

das Darstellen als vielmehr das Hinweisen, das zur Charakteristik der Allegorie gehört⁵⁷. Die symbolische Kunst weist für Ivanov auf die jenseitige Welt und entspricht darin Skovorodas Auffassung von der Funktion des Bilds. In diesem Verständnis gründet die Erwartung einer alle umfassenden kollektiven Kunst.

Vj. Ivanov integriert die Kunst in die Bewegung *a realibus ad realiora* und verbindet sie mit der Prophetie. Das entspricht der Erkenntnisrichtung vom Sinnenfälligen zum Geistigen bei Skovoroda. Für den schöpferischen Prozeß dreht Vj. Ivanov diese Bewegung um. Er ist ein Niedersteigen aus der höchsten Sphäre, in der der Künstler im Abschluß des dionysischen Aufstiegs Aufenthalt genommen hat, also die Umkehrung der Erkenntnis. So dient das Kunstschaffen im Denken Vj. Ivanovs dem gleichen Ziel wie bei Skovoroda, nämlich der Darstellung, Spiegelung und Symbolisierung des alleinigen Seins (*edinogo bytiä*)⁵⁸. Allerdings dient die symbolistische Kunst von Vj. Ivanov der Vereinigung von Sinnenfälligem und Geistigem, Menschlichem und Göttlichem. Skovoroda kann hingegen Vereinigung nicht zulassen, nur allegorischen Verweis, der Inhalt und Darstellung getrennt hält. Er argumentiert hier ausgesprochen antisymbolisch. Die Dichtung wird von Vj. Ivanov als fleischgewordenes Wort in den Zusammenhang des Evangeliums gestellt⁵⁹. Die intendierte Theurgie bleibt zwar hypothetisches Ziel, aber unerreichbar⁶⁰.

Die Symbolisten schöpfen aus dem historischen Reservoir von Bildern, das Skovoroda ausschließlich genutzt hat. Vj. Ivanov gebraucht zum Beispiel das Bild der Jakobsleiter für die wahre symbolische Kunst⁶¹. Bei

weil die strenge Unterscheidung zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* eine Verschmelzung im Bild nicht zuläßt.

⁵⁷Vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 46 ff. Er widerspricht damit seiner anderen Definition des Symbols als Monade. Brjusov kritisiert das mit dem Einwand, daß die durch die Symbolik vermittelte Wahrheit so allgemein sei, daß alles zur Allegorie werden müsse. Für ihn öffnet das Symbol nicht zwangsläufig den Weg in die Transzendenz. Die Kunst besteht für ihn im *Wie* der Durchdringung der Wirklichkeit durch die Kombination ihrer Elemente. Das Symbol stellt deshalb in sich einen Wert dar, der abseits lehrhafter Deutungen steht (vgl. ebenda, 49 f.).

⁵⁸Vgl. J. Holthusen, *Vjac̣eslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, in: ders., *Ausgewählte slavistische Abhandlungen*, München 1987, 372.

⁵⁹Vgl. ebenda (190).

⁶⁰Vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 32 f.

⁶¹In: *Borozdy i meΩi* (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 33). Das Setzen einer mythologischen Figur für einen Gedanken, ohne daß es diesen verändert, ist typisch für die neoplatonische Praxis. Plotin bezeichnet das *Eine* zum Beispiel als Apollo (vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 120 f.). Die Abstraktionsbewegung zum *Einen* charakterisiert Vj. Ivanov als apollinisch.

Skovoroda ist sie ein Bild für die Bewegung der *figurae* aus dem *Ursprung* und in ihn zurück⁶².

Für die verbindende Macht der Kunst setzt Ivanov den Ring oder den Regenbogen. Das sind zwei wichtige Bilder bei Skovoroda für den Kreislauf von Veräußerung und Rückkehr. Ivanov kennt die *unergründliche Blume* (*neispovedimyj cvetok*) als *Symbol der Symbole* für das alleinige Sein⁶³. Sie steht in der Tradition und bei Skovoroda für das *Eine im Menschen*, im *apex mentis*.

A. Blok hat möglicherweise das erlebt, was Skovoroda von einer Aufhebung der Trennung zwischen sinnenfälligem Bild und geistigem Inhalt befürchtet hat, eine Verselbständigung des Abbilds durch das Abkoppeln des Symbols von seinem metaphysischen Inhalt bzw. seine Identifikation mit der Sinnenfälligkeit. A. Blok wird zum Zeugen des Umschlag der These⁶⁴ in die Antithese anstelle der Synthese, als in seiner Wahrnehmung die Verbindung der Kunst und der von ihr geschaffenen Entsprechungen mit dem Geist reißt. Er bestätigt das, was Skovoroda von einer Vermischung beider Naturen erwartet hat, weil er das intakte Modell so ernst genommen hat. Ich erkläre diese Übereinstimmung damit, daß der Übergang von der Überzeugung, das Ewige im Bild darzustellen, zu einer Verselbständigung des Bilds, das die Aura des Ewigen zwar noch trägt, es aber nicht mehr symbolisiert, als Schuld und furchterregend erlebt werden kann⁶⁵. Das Modell des verselbständigten Bilds, das das frühere Numen noch trägt, ohne den numinosen Inhalt mehr darzustellen, wird vom diabolischen Symbolismus realisiert. Der Dichter ahmt das Göttliche nicht mehr

⁶²Vgl. *Kniz'. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 1, 28): »Ot neä i črez neä istekaüt i vostekaüt k točTM svoej vsTM figury [...]«. Zum Punkt als Durchgang vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, passim.

⁶³Vgl. J. Holthusen, *Vjac' eslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, 388 f.

⁶⁴Vgl. zu A. Blok I. S. Pridor'ko, *Aleksandr Blok i russkij simvolizm: mifopočičeskij aspekt*, Vladimir 1999; B. Kaibach, *Risse in der Zeit. Zur Bedeutung des Augenblicks im Werk von Vladimir Solov'ev und Aleksandr Blok*, Heidelberg 2002.

⁶⁵Blok berichtet selbst, daß er sein Leben zur Kunst gemacht habe. Das Irritierende liegt darin, daß ihm die Synthese von Leben und Kunst gelungen ist. Als die *goldenen Fäden* reißen, betrifft es die Kunst und das Leben. Der höchste Wert geht verloren, ohne durch etwas Vergleichbares ersetzt zu werden. Sein Numen geht auf das entleerte Bild über und belebt es.

D. Čuzyčevs'kyj erwähnt, daß der Ariadnefaden bei V. Brjusov, F. Sologub und Vj. Ivanov reißen oder plötzlich abbrechen kann (vgl. *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen*, 1-2, Berlin 1968, 96). Der Faden der Ariadne, eine beliebte Figur manieristischer Theaterkultur im 17. Jahrhundert, ist bei Skovoroda hingegen vollkommen intakt (vgl. *Kniz'. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 28): »DovlTMmet tebTM, čto polučil isxod i čto darena tebTM, elkovago kluba nit' ot carevny Ar/adny, puteveduwaä tebTM iz sego lavira na prostranstvo«.

nach, sondern setzt sich an seine Stelle⁶⁶. Skovoroda hat diese Haltung dem Bild gegenüber als Ursache der *dissimilitudo* aufgefaßt. Die Entleerung der Welt durch die Wahrnehmung des Menschen macht sie böse. Der Abbruch der Verbindung zwischen Abbild und Original setzt das Abbild an die Stelle des Originals⁶⁷. Skovoroda hat gewissermaßen F. Nietzsches Satz vom Tod der Götter und ihrem Ersatz durch Götzen vorweggenommen.

Meines Erachtens entsteht durch den *Abfall* des *diabolischen* Dichters kein richtiger Dualismus, weil kein ontologisch gleichwertiges Gegenprinzip zur intakten Einheit von Abbild und Urbild etabliert wird, sondern die Spaltung im Bewußtsein des Dichters stattfindet und ihre Folgen in seiner Dichtung zum Ausdruck kommen⁶⁸. Dem diabolischen Dichter steht der gnostische Ausweg der Flucht aus dem Zwingsystem der Welt deshalb nicht zur Verfügung. Ein Dualismus dieser Art wäre für den diabolischen Dichter immerhin noch ein Ausweg, der aber nicht wahrgenommen werden kann, weil es kein mächtiges Gegenprinzip gibt.

Der diabolische Symbolismus zeigt die Verbindung seiner Bilder zu Barock und Mystik⁶⁹. Der diabolische Künstler muß über eine gute Kenntnis der intakten Struktur des Modells und der Bilder dafür verfügen, um seinen *Abfall* professionell inszenieren und seine tragischen Folgen erfahren zu können. Besonders das Oxymoron bildet die Struktur der Differenz und Einheit in einer *coincidentia oppositorum* ab und ist privilegierter Ausdruck für den Versuch, das Unsagbare mit den Mitteln der in Sprache und Welt verfügbaren Bildlichkeit zu sagen. Ich sehe es als ein Mißverständnis an, daraus eine Dualität,

⁶⁶Vgl. hierzu A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus* I, 345 ff.

⁶⁷A. A. Hansen-Löve spricht von der manieristischen Wurzel des diabolischen Weltbilds. Charakteristisch ist in Manierismus und Symbolismus das Bild des Umherirrens im Labyrinth der Welt (vgl. ebenda, 103). Im Manierismus funktioniert jedoch noch der Ariadnefaden. Die Gegensätze werden von einer übergeordneten und Sinn stiftenden Einheit zusammengehalten. Auch wenn sich der mythopoetische Symbolismus in Rußland historisch an den diabolischen Symbolismus anschließt, hat der diabolische Symbolismus die philosophische Grundlage des mythopoetischen Symbolismus voraussetzen müssen, um die Schuld der Trennung von ihr praktizieren und die isolierte Konzentration auf das aus seinem ontologischen Zusammenhang gebrochene Bild pflegen zu können. Ich halte es für ein interessantes Detail, das die Wahrnehmung dieser Isolation durch die Dichter Skovorodas Warnung vor Leere, Tod, Verwesung, Dämonen usw. bestätigt.

⁶⁸Der *Lichtfunke* muß daher nicht wie Hansen-Löve postuliert (ebenda, 117), gnostischer Herkunft sein.

⁶⁹A. A. Hansen-Löve weist darauf hin, daß die oxymoralen Ausdrucksmittel der diabolischen Poetik an die Ausdrucksmittel der apophatischen Theologie, der Mystik, der gnostisch-hermetischen Geistesreligionen und des manieristisch-concettistischen Stils erinnern (vgl. ebenda, 91).

die im häretischen Manichäismus wurzeln soll, abzuleiten⁷⁰ und die *coincidentia oppositorum* als »metaphysische Gleichwertigkeit der Gegenpole, die insgesamt erst das *Ganze* des Kosmos bilden« zu interpretieren⁷¹. Das trifft für die apophatische Theologie, die Mystik und den Manierismus sicher nicht zu. Das Problem des diabolischen Künstlers, wie er es selbst wahrnimmt, liegt nicht in der Gegensätzlichkeit des Seins an sich, die er geschaffen oder der er sich angeschlossen haben soll, sondern darin, daß er die in der *coincidentia oppositorum*-Formel zusammengefaßte *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* nicht mehr auf den *einen Ursprung*, sondern auf sich selbst bezieht und sich dabei seines Abfalls von der richtigen Ordnung bewußt ist. Dadurch wird die nicht mehr sinnstiftend zusammenzubringende Gegensätzlichkeit als ausweglose Tragik wahrgenommen. Die Struktur bleibt dabei dieselbe. Von daher ist die Hypothese der gnostisch-häretischen Herkunft vieler Bereiche der Ästhetik der Moderne (besonders des Symbolismus) noch einmal zu überprüfen⁷². Dualismus als Erklärung antithetischer sprachlicher Phänomene, besonders des Oxymorons, halte ich für fragwürdig, weil der historisch unzählige Male belegte sprachliche Gegensatz buchstäblich und nicht metaphorisch verstanden wird. Gerade die apophatische Theologie insistiert auf der Einheit der durch den *Ursprung* verursachten Welt, die ihm gleichzeitig unähnlich bleibt. Weil der *Ursprung* alles verursacht und gleichzeitig immer das *Nichts von Allem* bleibt, ist nichts identisch mit ihm, aber alles seine Analogie, sein Bild. Das Zurücklassen des Bilds durch immer größere *Verähnlichung* an den *unähnlichen Ursprung* bringt das Verursachte in seinen *Ursprung* zurück, ohne daß es eliminiert würde. Dieses Philosophem äußert sich sprachlich in Antithesen, Paradoxa, Oxymora. Es ist grundlegend für die *philosophia perennis* und ihre christlich dominierte Tradition und bildet häufig auch die Grundlage *häretischer, inoffizieller Sinntraditionen*. Die Autoren müssen deshalb gar nicht nach Häresien greifen⁷³, um die Spielarten dieses Philosophems für ihr Dichten fruchtbar zu machen. Da außerdem die als gnostisch aufgefaßten Parallelen schon bei Dostoevskij, Gogol', Pus̄kin und nicht nur bei den Symbolisten beobachtet werden können, bewerte ich die gnostische Hypothese noch zurückhaltender. Ich habe den Eindruck, daß die einen Dualismus nahelegenden Merkmale nicht die ontologische Ebene, sondern das Bewußtsein der diabolischen Dichter betreffen. Insofern Wahrnehmung in der idealistischen Tradition auch Realität schafft, entsteht das Mißverständnis einer Veränderung durch Wahrnehmung und Gestaltung, die bis in die Ontologie reicht. Für die vom diabolischen Dichter geschaffene Kunstwelt gilt die ontologische

⁷⁰Vgl. ebenda (91, 98).

⁷¹Ebenda (90).

⁷²Vgl. zur gnostischen Herkunft R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur*, 439 ff.

⁷³Hansen-Löve nimmt das an (vgl. *Der russische Symbolismus*, I, 441).

Grundstruktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* jedoch weiter. Er kann ihr nicht entkommen. Nur setzt er sich selbst an die Stelle des *Ursprungs* und erlebt Folgen, die aussehen wie die Folgen eines psychologischen Größenwahns. Er etabliert damit kein kosmisches Gegenprinzip, denn sonst hätte er immer noch einen Ausweg, das andere Prinzip. Er beschreibt seine Kunstwelt jedoch als perfektes Gefängnis⁷⁴. Die Bilder behalten ihre Struktur, erfahren aber eine bleibende, d.h. definitive Veränderung ins Negative⁷⁵. Die Zeichen sind nicht mehr transparent, und die Schatten oder Spuren (*ten'*, *sledy*) werden in Wahrnehmung, Erkenntnis und Gestaltung zu ursachelosen Folgen und Abbildern ohne Original.

Das schon von Friedrich Schlegel postulierte schöpferische Potential des Bewußtseins, in dem sich das Unendliche zum Ausdruck bringt, wird von den russischen Symbolisten bis zum Aufstand gegen die vorausgesetzte göttliche Weltordnung ausgekostet. Ihre Selbstwahrnehmung gestaltet sich dabei so, wie Skovoroda für diesen Fall vorausgesehen hat. Ich schließe daraus, daß das diabolische Modell und seine tragische Pose nur in voller Kenntnis der intakten Struktur, gegen die es sich richtet, funktionieren kann. Seine Anwendung ist für die Entwicklung des sprachlichen Bilds außerordentlich fruchtbar. Die Abwesenheit des Inhalts vergrößert den literarischen Spielraum erheblich, da die Optionen der Negativität unbestimmter und zahlreicher sind⁷⁶. Doch zehren auch sie noch vom Analogiegedanken neoplatonischer Poetik, indem sie ihn verneinen.

⁷⁴Vgl. ebenda, 103 ff. Skovorodas Tür aus dem Weltgefängnis ist die Bibel (vgl. *O ist. s'č'ast.*, PZT 1, 353:»Estli Ω oba s'í estestva vmTM,at' v odno i priznavat' odnu tolko vidimuü naturu, togda-to byvaet rodnoe idolopoklonen'e; i semu-to edinstvenno prepätstvuet *sväwennaä bibl'ä*, naxodäs' dugou, vsü tlTMn' ograničivaüweü, i *vorotami*, vvodäwimi serdca na,a v vTMru bogoznar'ä, v nadeΩdu *gospodstvennoj natury*, v carstvo mira i lübvü, v *mir pervorodnyj*«).

⁷⁵Die Reise in die *Heimat* (*peregrinatio ad patriam*) wird zum ziellosen Umherirren (vgl. A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus*, I, 151 f.). Skovoroda fordert dazu auf, sich aus der Gruppe der ziellos Wandernden zu entfernen (vgl. *O ist. s'č'ast.*, PZT 1, 336:»[...] *vyjdite iz čisla bezputnyx putnikov*, koi i sami ne mogut skazat', kuda idut i začem. *it'e* na,e est' *put'*, a *isxod* k wastü ne koroten'koj«). Statt einer spiralförmigen Aufwärtsbewegung vollzieht sich eine spiralförmige Abwärtsbewegung (vgl. A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus*, I, 139 ff.). Bei Skovoroda geht die Bewegung nach oben und nach innen (vgl. *Potop zmiin*, PZT 2, 140). Der Abgrund als Aufenthaltsort Gottes wird zum Ort der Sinnlosigkeit (vgl. A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus*, I, 147 ff.). Zum Abgrund der Seele als Ort Gottes vgl. Skovoroda, *O ist. s'č'ast.* (PZT 1, 336):»[...] *minuv suwestvennuü istu nad du,evnoü bezdnou* vnutr' nas gremläwago *s'e*:»Az esm', az esm' *s'j!*««. Bedeutung wird zu Bedeutungslosigkeit. Die Sonne wird schädlich und giftig (A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus*, I, 239). Bei Skovoroda ist die Sonne die *figura figurae* und bedeutet Gott und wahrer Mensch (vgl. *Potop zmiin*, 2, 135).

⁷⁶Brjusov bemüht sich deshalb, die Kunst von außerkünstlerischen Inanspruchnahmen freizuhalten. Seine polemische Widerlegung von Vj. Ivanovs Symbolauffassung leistet Brjusov in Karl ◊. *Dialog o realizme v iskusstve* von 1906. Da die Idee in jeder Erscheinung geschaut

9. Schluß

Auf den Grundlagen der *philosophia perennis* entwickelt sich eine Dynamisierung des menschlichen Bewußtseins und der Bildvorstellung. In Auseinandersetzung mit ihnen und der für sie spezifischen Einheit von Bild und Deutung bei gleichzeitiger Trennung von Bild und Inhalt bilden sich die Theorien des Verstehens. Während Skovoroda noch ein statisches Modell pflegt, genügt die Restauration der Unverfügbarkeit und Entwicklungsfähigkeit des *Ursprungs*, also die Rücknahme des Vorwissens, um das schöpferische Potential des menschlichen Bewußtseins als seiner Analogie zu aktivieren und wertzuschätzen. Durch diese Verschiebung des Schwerpunkts kann sich die Erscheinungsform der Literatur radikal verändern, ohne daß ihre philosophische Grundlage verändert werden müßte. Nach wie vor erweitert Literatur den Raum der Realität um bisher nicht vorhandene Räume, und nach wie vor schafft Wahrnehmung Realität und Deutung Literatur. Literatur ist nicht mehr darauf festgelegt, ein Vorwissen mit ihren Bildern zu bestätigen und zu realisieren. Dadurch verliert sie im Bereich der Bilder auch an Beweglichkeit. Der Gedanke ist nicht mehr vom Bild ablösbar, sondern bildet eine Einheit, und Bilder können nicht mehr einfach untereinander ausgetauscht werden.

Eine Restauration der allegorischen Haltung hat sich in den Kulturwissenschaften vollzogen. Bilder aus vielen Bereichen stellen das Gleiche dar. Das Dargestellte wird vom Bild ablösbar, und die Bilder werden austauschbar. Der Unterschied zum historischen Vorbild besteht darin, daß kein einheitliches Weltbild mehr besteht, sondern eine Fragmentierung in viele Sinnsysteme vonstatten gegangen ist. Die kulturwissenschaftliche Deutung realisiert erneut die ursprüngliche Wirksamkeit der Deutung für das Bild oder Zeichen, wenn sie viele Sinnsysteme, die jeweils aus selbstähnlichen Teilchen bzw. Zeichen bestehen, postuliert. Sie nivelliert die Bedeutungssysteme und ist in diesem Aspekt mit Skovorodas aus der *philosophia perennis* entnommenen Vereinnahmungsmethode vergleichbar⁷⁷.

werden kann, reduziert sich nach Brjusovs Auffassung jedes Kunstwerk auf einen inneren Gehalt so allgemeiner Art, daß es die Mühe der Kunstfertigkeit nicht mehr lohnt (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 48 ff.). Brjusov verläßt sich bei der durch Kunst zu leistenden Welterkenntnis auf die Eigendynamik der Kunst. Das ist ein Vertrauen, das ihr Skovoroda überhaupt nicht und auch Vj. Ivanov zumindest nicht in seinen theoretischen Äußerungen entgegenbringt.

⁷⁷Das Problem der Eintönigkeit dieser modernen allegorischen Deutung diskutiert W. Haug, *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 69-115.

Die Diskussion von Analogie, Bild, Metapher, Allegorie, Sinnbild und Symbol kann ihre Anziehungskraft für alle sinnkonstituierenden Bereiche, ihre Deutung und Gestaltung, nicht verlieren. Sie ist nach wie vor aktuell und schöpft Inspiration aus den Traditionen, die auch Skovoroda geprägt haben⁷⁸.

Ich versuche eine abschließende Bewertung. Für den an Differenzierung und Fragmentierung, an eine jeweils isolierte Betrachtung gewöhnten heutigen Blick auf diesen ukrainischen Philosophen und Dichter des 18. Jahrhunderts ist es schwer, hinter den disparaten und unsystematisch dargebotenen Elementen die alles umfassende Disziplin seines Denkansatzes wahrzunehmen. Das Unternehmen, Skovorodas Initiation (*Traum*), seine Erkenntnistheorie (*Philosophia perennis*), sein Gottesbild (*Der Ursprung und Schöpfer*), die Poetik (*Idea poeseos*) und schließlich die Ethik (*Vera beatitudo*) verstehend und deutend zu durchmessen, kann allerdings zeigen, daß sein in scheinbar ungeordneter Form präsentiertes Denken eine mit großer Konsequenz durchkomponierte Einheitswissenschaft ist, der sich nichts entziehen kann, kein Autor, keine Quelle, kein Philosophem und überhaupt kein Bereich des Lebens von Mensch und Welt. Seine Schriften können deshalb viele Materialien und Traditionen zusammenführen, ohne diesen Rahmen zu sprengen. Je mehr Skovoroda in sein Konzept vereinnahmt, umso glanzvoller erweist er seine Integrationskraft. Ich sehe darin ein starkes Motiv für ihn, möglichst unterschiedliche Materialien miteinander zu vermischen. Kein Autor und keine Quelle können etwas Grundsätzliches an seinem Denkmodell verändern, sondern vielmehr werden sie verändert, so daß sie sich einpassen und dem Systemzwang erliegen. Die Methode der Vereinnahmung ist so dominierend, daß sie zu ihrem eigenen Inhalt wird und sich in allen Bildern und Quellen selbst darstellt.

Diese Einheitswissenschaft ist ein Vorwissen, das aus allem gedeutet wird, und hat die allegorisch-typologische Auslegungstradition der Bibel zum Maßstab. Das Wissen umfaßt alle Bereiche und nivelliert sie durch seine Gültigkeit. So entsteht ein Kreislauf aus Vorwissen und Einbezug von allem durch endlose deutende Bestätigung, die das Gedeutete in das voraus Gewußte zurückführt. Dieser Kreislauf bekommt seinen Grund im *Ursprung* (Gott) selbst, dessen Entfaltung und Rückkehr in sich die Kreisbewegung der Erkenntnis hervorgebracht und geprägt hat. Der Mensch erfüllt also eine Vermittlerrolle dabei, wie der *Ursprung* die Welt prägt und in sich zurückholt. Der Grund für diese Rolle liegt ebenfalls im *Ursprung*. Er ist der Ort, in dessen Bewußtsein und Erkenntnis dieser Kreislauf stattfindet, eine Zwischenstufe der Erkenntnis, die zur Stufe des Seins führt, vom Mensch zum *Ursprung*. So entsteht eine vollkommene

⁷⁸Vgl. zum Beispiel E. Bader, *Versuch der Entwicklung einer allgemeinen (ideativen) Symboltheorie. Allegorisch-attributive Symbolik im Gesamtgefüge der analogischen Verdichtungen*, Würzburg 2003.

Übereinstimmung zwischen *Sein* und Erkenntnis. Die göttliche Schöpfung wird konstruiert, in der Erkenntnis rekonstruiert und damit in ihr Sein gebracht. Jede Abweichung von diesem Kreislauf wird als Gang in die Irre aufgefaßt. Das Vorbild für sein Einheitsmodell findet Skovoroda in der umfangreichen Tradition der *philosophia perennis*. Er kann es in vielen Texten und bei vielen Autoren kennengelernt haben. Ich stelle mir natürlich die Frage, ob Skovoroda die *philosophia perennis* weiterentwickelt hat, indem er neue Argumente und Quellen hinzugefügt hat. Meinem Eindruck nach hat er keinen eigenständigen Beitrag zur Entwicklung der Einheitswissenschaft geleistet, sondern ist alten bewährten Vorbildern gefolgt. Der Einbezug von Elementen aus der slavischen mündlichen Tradition (Sprichwort, Märchen, Lied) in die Einheitswissenschaft ist allerdings neu. Skovoroda integriert damit slavisches Kulturgut in die *philosophia perennis*. Ich kann jedoch nicht erkennen, daß er es bewußt und systematisch getan hat, sondern eher unwillkürlich und mehr aus didaktischen Gründen. Er hat hierzu auch keine Argumente entwickelt, sondern die Deutung, die das *eine* Wissen aus allem liest, einfach auf diesen Bereich ausgeweitet. Das stellt eine kulturelle Aufwertung dieses im 18. Jahrhundert noch nicht besonders wertgeschätzten Textguts dar.

Skovoroda setzt seinen Schwerpunkt nicht darauf, durch Argumente und philosophische Auseinandersetzungen die Richtigkeit seiner Einheitswissenschaft zu beweisen. Er ist von ihrer grundsätzlichen Richtigkeit überzeugt. Nicht überzeugt ist er offenbar davon, daß ihr Geltungsbereich auch dieser Richtigkeit entspricht. Deshalb argumentiert er ständig für die Erweiterung des Geltungsbereichs und wiederholt in endlosen Variationen und Beispielen die wesentlichen Bedingungen dieser Einheitswissenschaft als die einzige Wahrheit.

Die vertiefte Beschäftigung mit Skovoroda hat den Eindruck, den das 18. Jahrhundert als eine vielschichtige Epoche in den Regionen des russischen Reichs auf mich macht, verstärkt. Skovorodas exklusive und konsequente Orientierung an der alten Tradition der *philosophia perennis* ruft Wesentliches, was die Patristik, Renaissance, den Barock, die scholastisch-jesuitische Tradition und die typologisch-allegorische Exegese prägt, in konzentrierter Form auf und realisiert es im Kontext eines Jahrhunderts, das in Ansätzen versucht, die Einheit der Kultur aufzulockern und zu differenzieren. Im Hinblick darauf bewerte ich Skovorodas Modell als den Versuch, die Einheit zu restaurieren, die im Begriff ist, in einer Profanisierung und Instrumentalisierung für weltliche Zwecke verloren zu gehen bzw. entwertet zu werden. Er wählt eine Tradition, deren Motivation zur Integration grenzenlos ist. Mir drängt sich diesbezüglich ein Vergleich mit Pico della Mirandola auf, der 1486 mit seinen 900 *Conclusiones* alle Wissenschaft der Welt zu einer Einheitswissenschaft vereinigen will. Auch wenn seine Form eine ganz andere ist, zeigt Skovoroda doch eine ähnliche Intensität, die Einheit von allem zu beweisen. Der lückenlos durch alle Seins- und

Erkenntnisstufen hindurch realisierte Monotheismus christlicher Prägung begründet eine Denk-, Erkenntnis-, Schreib- und Lebenshaltung, einen Diskurs, dessen Totalitarismus alles umfaßt und dessen soziale und politische Utopie in der mit Plato begründeten Tradition des idealen Staats, der im Christentum zum Gottesstaat wird, liegen müßte. Nur in wenigen verstreuten Bemerkungen überträgt Skovoroda sein Denken auf die Bereiche der Politik und des sozialen Zusammenlebens. Er entwickelt kein zusammenhängendes Modell.

Es scheint mir nicht angemessen, die alte europäische Tradition, die Skovorodas Denken geprägt hat, darauf zu reduzieren, ein Spiegel der absolutistischen Staats- und Gesellschaftsideologie in den Regionen des russischen Zarenreichs zu sein. Aber der Eros zu einer alles umfassenden und alles vereinnahmenden Einheit ist diesem Denken und dem russischen Staat im 18. Jahrhundert durchaus gemeinsam. Das Eschaton als Ziel der Heilsgeschichte und die Vision der russischen *pravda* und *sobornost'* als Realisierung der göttlichen Weltordnung bereits in einem irdischen Staat sowie die verbreitete Vorstellung eines idealen, aber verborgenen Orts (Kitez') zeigen Parallelen, denen nachgegangen werden könnte. Ich sehe auch einen lohnenden Ansatz, den Stadtmythos der Moderne und das Himmlische Jerusalem bzw. Babylon der russischen Symbolisten in diesem Kontext zu betrachten. Die prägende Vorstellung der Dichtung als vom Dichter und seinem Geist aus Sprache erbauter Stadt hat ihre Vorbilder auch in der alten religiös-eschatologischen Vorstellung der Himmlischen Stadt als aus dem göttlichen Geist und seiner Erkenntnis geschaffenen Ort im Inneren des Menschen und am Ende der Heilsgeschichte.

Die Einordnung Skovorodas in seine Zeit ergibt für mich ein ambivalentes Bild. Er ist seiner Zeit voraus, denn er vertritt etliche Jahre vor den Freimaurern die wesentlichen Positionen der *philosophia perennis*, die sie seit dem Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts als Geheimnis pflegen sollten. Ich glaube allerdings nicht, daß Skovoroda eine wichtige Rolle für die Freimaurer gespielt hat. Sie können ihr Denken aus ihren eigenen europäischen Kreisen rezipieren. Jedenfalls liegt der für Skovoroda maßgebliche kulturelle Kontext nicht im 18. Jahrhundert in den Regionen des russischen Reiches, sondern im ahistorischen Diskurs der *philosophia perennis* - Tradition, der *einen Weisheit* zu allen Zeiten. Allerdings berechtigt die Existenz Skovorodas dazu, den Katalog wissenschaftlicher Fragen an das 18. Jahrhundert zu erweitern und ihn als konstitutiven, wenn auch möglicherweise sperrigen Bestandteil der Kultur im Zeitalter der Aufklärung zu berücksichtigen.

Gleichzeitig wendet sich Skovoroda zurück in die Vergangenheit und restauriert ein uraltes Modell, das noch viel älter als der Barock ist, als dessen später Vertreter in den Regionen des russischen Reiches Skovoroda seit den Untersuchungen von D. Cуыз'evs'kyj gilt. Skovorodas Denken läßt sich nicht aus dem Barock allein erklären, auch wenn viele Parallelen festgestellt werden

können. Es ordnet sich in eine Tradition ein, die sich seit Philo und den Kirchenvätern, also seit frühchristlicher Zeit, viele Jahrhunderte hindurch erhalten und entfaltet und viele Texte hervorgebracht hat. In dieses Textcorpus, das, ungeachtet der offiziellen Bevorzugung der Philosophie von Aristoteles, von platonischen und neoplatonischen Philosophemen und ihrer Rezeption in christliches Denken geprägt ist, ordne ich Skovorodas Schriften ein.

Ich betrachte es als Irrtum, als Prinzip seines ontologischen Denkens die Identität zu begreifen. Das zwingt zur Annahme eines Dualismus. Es ist jedoch das alte Paradox aus Identität und Differenz, das sein Denken prägt. Ich sehe deshalb einen gravierenden Unterschied Skovorodas zur in zwei Extreme auseinanderfallenden kulturellen Haltung seines Kontexts. Skovoroda pflegt zwar auch die grundsätzliche Überbewertung des geistigen Ideals gegenüber der sinnenfälligen Wirklichkeit, wie es die eschatologisch bestimmten Denkfiguren der Geistesgeschichte, die Vision der *pravda* und das Zarencharisma in den Regionen des russischen Reiches ausdrücken. Die unauflösliche Bindung dieses Geistigen an Worte und Rituale, so daß jede kleine Änderung der äußeren Form die Rechtgläubigkeit bedroht, lehnt er hingegen ab. Er führt meines Erachtens eine richtige Polemik mit der Verabsolutierung des äußeren Zeichens durch Identifikation von *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur*, wie es auch die verbreitete Praxis des *dvoeverie* (Zwiegläubigkeit) pflegt. Im Unterschied zur Wertschätzung eines strengen wörtlich-rituellen Verständnisses, das ein Jahrhundert zuvor zu einer tiefen Spaltung in der Einheit der orthodoxen Kirche geführt hat, praktiziert Skovoroda eine grundsätzlich metaphorische Einstellung, also eine literarische Haltung zu allem, zu Text, Ritus, Bild und Leben. Er behandelt alles als Text. Sein Bild ist die Vorstellung des Geistigen in der Materie. Diese Grundposition der *philosophia perennis* verschafft Skovoroda trotz der totalitären Grundstruktur des Denkens einen beachtlichen Spielraum bei der Auswahl und beim Umgang mit Zeichen, Bräuchen, Riten, äußeren Formen und Texten. Ich kann in seinem Denken kein Potential zu einer grundsätzlichen Änderung der ideologischen Struktur seines zeitgenössischen Kontexts erkennen, aber auch keine Affinität zum Altgläubigentum. Ich bewerte das Potential im Hinblick auf die Flexibilisierung der äußeren Form der Kultur jedoch als beachtlich. Skovorodas Erkenntnisansatz, seine ontologische Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* und die poetologischen Schlußfolgerungen daraus lösen die unbedingte Bindung an das bestimmte konkrete Zeichen und schaffen theoretisch einen Raum für jedes Zeichen oder Bild unter der Bedingung des *einen* herrschenden Diskurses. Ich denke, daß die grundsätzliche Relativierung des äußeren Zeichens, der Form, des Bilds sogar die Stellung des Zaren mitumfaßt hätte, wenn sich Skovoroda jemals diese Frage gestellt hätte.

Aus heutiger Sicht kann Skovorodas Haltung hingegen als antiliterarisch wahrgenommen werden, insofern das Bild und Zeichen bei ihm

niemals neue Räume der Wirklichkeit erschließt, sondern nur das bereits Bekannte und im Voraus Gewußte bestätigt, und das Bild letztendlich überwunden werden soll. Das Verhältnis zwischen Inhalt und Form bleibt deshalb starr, auch wenn die Form mehr Spielräume erhält und der Anschein von Vielfalt und sogar Durcheinander entsteht. Skovorodas Schriften sind selbst ein gutes Beispiel dafür. Möglichkeiten für eine kreative Poetik, die im Durchtrennen der Verbindung zwischen den Zeichen und ihrer buchstäblichen, wörtlichen und konkreten Bedeutung und in ihrer Anordnung zu neuen Zusammenhängen liegen, sind in der Zeichen- und Bildtheorie der *philosophia perennis* angedeutet. Sie können aber nicht ausgeschöpft werden, weil keine neuen Bedeutungen zugelassen sind und die geistige Welt festgelegt ist. Grundsätzlich hat Skovoroda das kreative Potential gesehen, denn er hält jeden Künstler für einen Schöpfer (*tvorec*, vgl. PZT 1, 285). Die Disziplin seines Denkens hat aber eine Nutzung verhindert. Die durch das Vorwissen genau festgelegte Deutung jedes Bilds läßt keine Eigenständigkeit des einzelnen Bilds zu. Vielmehr betreibt Skovoroda einen hohen Aufwand, alle Bilder in seinem Einheitskonzept zusammenzuhalten und keines aus der festgelegten Bedeutung ausscheren zu lassen. Ich sehe darin einen wichtigen Grund, warum von ihm keine direkten Impulse für die Entwicklung des literarischen Bilds ausgehen können.

Skovoroda nimmt selbst wahr, daß sein zeitgenössischer Kontext nicht mehr der radikalen Einheitsforderung seines Denkens entspricht. Das kann eine Folgeerscheinung des sich durch Profanisierung verselbständigenden Absolutismus seit Peter I. gewesen sein. Ich glaube, daß Skovoroda deshalb seine Lehren programmatisch unter die Leute gebracht und seine *philosophia perennis* gegen die Profanisierung und Instrumentalisierung von Sprache, Erkennen und Leben gesetzt hat. Insofern kann seine Selbsterkenntnislehre keinesfalls mit der Selbsterkenntnis gleichgesetzt werden, nach der die Freimaurer streben, um besser für Kirche, Gesellschaft und Staat zu funktionieren und die Welt um sich herum zu verbessern. Deshalb habe ich den Eindruck, daß sein Wirken gegen das, was unter Aufklärung als Rationalisierung verstanden wird, gerichtet ist. Aber Aufklärung ist, wie schon an anderer Stelle bereits erwähnt, vielschichtiger als die Emanzipation des Menschen aus einem einheitlichen, gottgeleiteten Weltbild, und ist vor allen Dingen ein Relationsbegriff. Was damals als rational gegolten haben mag, kann heute als sehr irrational wahrgenommen werden. Skovoroda ist möglicherweise wie ein Aufklärer, ein Lehrer, der den Leuten Wichtiges zu sagen hat, aufgetreten, aber seine Aufklärung stammt aus einer Tradition, die durchaus geheimnisumwittert ist, nicht zuletzt auch durch den Umgang der Freimaurer mit ihr. Er hat über die Rückbindung des Menschen an seinen *Ursprung* und über die alten Traditionen, die dieses Wissen weitergeben, aufklären wollen und dabei Ansätzen zu einer Verlagerung der *Selbstreferentialität* des *Ursprungs* in den Menschen, zu einer sich verselbständigenden Entwicklung des Ich und zu einer

Instrumentalisierung der Sprache zu anderem als Realisierung, Gestaltung und Deutung göttlicher Wirklichkeit (Prokopovyc̣) engagiert entgegengewirkt. Skovorodas Zuneigung zur *philosophia perennis*, die starke Verknüpfung von Theologie und Poetik in seinem Denken, der Vollzug von Sprache als einsetzende Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* legen nahe, ihn als *theologus poeta* (wie seinerzeit Orpheus) zu bezeichnen. Möglicherweise handelt er auch nach dem Vorbild des Kosmographen bei Nikolaus von Kues, der alle sinnlichen Wahrnehmungen aufzeichnet, sich dann innerlich dem Gründer der Welt zuwendet und alles als Zeichen für ihn versteht. Obwohl Skovoroda die Traditionen der *alten Weisheit* nicht vertieft, sondern nur immer wieder aufruft, macht er zumindest auf die Arkanlehren der *prisca sapientia* wieder aufmerksam.

Ich bewerte in diesem Kontext auch Skovorodas Umgang mit antiken Autoren etwas anders als die allgemeine Zuwendung zur Antike im 18. Jahrhundert. Es ist bei Skovoroda keine Auseinandersetzung, sondern eine Vereinnahmung nach bereits praktizierten Vorbildern.

Die Frage, über welche Vermittlung Skovoroda diese Tradition der *philosophia perennis* so umfassend übernommen hat, kann man weiter stellen. Ich glaube, sie kann nicht abschließend beantwortet werden. Die Kiever Akademie hat ihm sicher Zugang zu Quellen und Kenntnisse über diese Tradition vermittelt, jedoch nicht die Leidenschaft und Konsequenz, mit der er sie in seinem Denken restauriert hat. Ich denke, Skovoroda hat die entscheidenden Inspirationen im Ausland bekommen. Ich kann keinen bemerkenswerten Abstand zur lateinischen Tradition feststellen, aber dafür eine distanzierte Haltung gegenüber der wörtlich-rituellen Einstellung, den Riten und der Praxis der Orthodoxie und den Möglichkeiten, eine Laufbahn als Geistlicher und Lehrender im Kirchen- und Bildungsbetrieb einzuschlagen. Ich bewerte das alles als Indizien. Entscheidend ist der Text, den er hinterlassen hat und seine schlüssige Lesung, die im Licht der *philosophia perennis* möglich wird. Meinem Eindruck nach sagen sachliche Schlußfolgerungen aus chronologischen Voraussetzungen wenig aus, zumindest nicht das Wesentliche. Ich kann allerdings aus den sachlichen Ergebnissen den Schluß ziehen, daß die vom Biographen verfaßte Vita über Skovoroda und die vom Philosophen selbst gegebenen Anhaltspunkte keinesfalls in falsche oder unergiebigere Richtungen weisen. Charakteristisch erscheint mir jedoch, daß wichtige Autoren und Quellen nicht entsprechend ihrer sachlichen Bedeutung von Skovoroda namentlich erwähnt und angemessen oft zitiert werden. Abgesehen vom allgemeinen Usus der Zeit, der es mit dem Zitieren von Quellen nicht genau nimmt, macht die Teilhabe an der *einen Weisheit* den einzelnen Autor unwichtig. Subjekt ist die *ewige Weisheit* als erste Veräußerung Gottes, also der herrschende Diskurs. Seine überwältigende Geltungsmacht schließt einen Dualismus aus. Zudem haben Autoren wie Origenes und Augustinus, die Skovorodas Denken wesentlich prägen, zu ihrer

Zeit engagiert gegen dualistische Modelle des Manichäismus und der Gnosis polemisiert und gekämpft.

Mich interessiert in diesem Zusammenhang auch die Möglichkeit, aus der durch Skovorodas Tradition eröffneten Perspektive der Frage nachzugehen, inwieweit die für ihn wesentliche einheitswissenschaftliche Haltung in der Entwicklung der Literatur und Kultur in den Regionen des russischen Reiches schon in früheren Jahrhunderten zum Ausdruck gekommen ist und ob sie möglicherweise in einer eigenen Variante den inneren Zusammenhalt der alten Sprachdenkmäler bewirkt hat.

Skovoroda wird als liebenswerter, wenn auch etwas starrköpfiger Mensch beschrieben, der den bescheidenen Freuden des Lebens durchaus zugetan ist. Er hat sich nicht allen Zwängen unterordnet und ist einen Weg gegangen, den man als Ausstieg bezeichnen kann, auch wenn er in den Regionen des russischen Reiches nicht so selten gewählt worden ist. Seine Schriften und die Gestaltung seiner Dialoge zeigen, daß er den Menschen wohlgesonnen ist und ihr Glück ehrlich besorgt im Blick hat. Das mildert den totalitären Anspruch seines Denkens und seines unbedingten Engagements, dessen innere Konsequenz ich als faszinierend, aber auch als furchterregend bewerte.