

Elisabeth von Erdmann

# »UNÄHNLICHE ÄHNLICHKEIT«

Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen  
Hryhorij Skovoroda (1722-1794)

Online-Ausgabe der Print-Ausgabe 2005 mit Überarbeitungen  
und Veränderungen



BAMBERG 2022





“Ὅλη ἄρα δι’ ὅλης χωρεῖ  
καὶ ἡ ὁμοιότης διὰ τῆς ἀνομοιότητος,  
καὶ ἡ ἀνομοιότης διὰ τῆς ὁμοιότητος·

Ganz nämlich geht sie durch die ganze,  
sowohl die *Ähnlichkeit* durch die *Unähnlichkeit*,  
als auch die *Unähnlichkeit* durch die *Ähnlichkeit*.

Proklos, *In Parm.* 756, 22-25

# Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
I. Leben und Kontexte	17
1. Einführung in die Problemstellung	17
2. Die Kiever Akademie	19
3. Skovorodas Distanzierung vom Bildungsbetrieb: Leben und Schreiben	36
4. Bewertung unter dem Gesichtspunkt des Konzepts der <i>philosophia perennis</i>	38
5. Skovoroda und das Freimaurertum?	42
6. Schluß	46
II. Zugänge. Zum Forschungsstand	48
1. Einleitung	48
2. Zur neuesten Entwicklung in der Forschung über Skovoroda	48
3. Zugänge und ihre Probleme bis zum Ende der 80er Jahre	50
4. Orientierungen der Forschung	55
5. Zur kritischen Weiterführung offener Fragen	59
III. Der Traum: Initiation in die Allegorese	63
1. Einleitende Bemerkungen	63
2. Eigenschaften und Kontexte	63
3. Traum und Bibel	68
4. Die allegorische Deutung des Traums	70
5. Der Traum im Kontext mystischer Erfahrung	72
6. Der Traum im Kontext des Freimaurertums	79
7. Der Traum als Eintritt in die <i>philosophia perennis</i>	82
IV. Gottes ewige Weisheit: <i>philosophia perennis</i> , die <i>theologia</i> oder <i>sapientia prisca</i>	85
1. Einleitende Bemerkungen	85
2. Biographische Impulse	85
3. <i>Philosophia perennis</i>	87
4. Die Lehre vom <i>Einen</i> in <i>drei Personen</i> als Grundbedingung	91
5. Die Christoformität der <i>Weisheit</i>	95
6. Ein Gott - <i>eine Weisheit</i>	100
7. Zeichenhaftigkeit und <i>zweifache Sichtweise</i>	103
8. Vereinnahmung als Strategie	110

9. Die Genealogie der <i>einen Weisheit</i>	121
10. Skovorodas Konzept im Kontext des Freimaurertums	132
11. Begriffe im Kontext der <i>philosophia perennis</i>	140
12. Abschließende Bemerkungen	149
<b>V. Der <i>Ursprung</i> und Schöpfer</b>	<b>156</b>
1. Einführung: Gottesbegriff und <i>Poiesis</i>	156
2. Der <i>Ursprung</i>	162
3. <i>Ursprung</i> und <i>Sein</i>	165
4. Das <i>Eine</i>	167
5. Die Primordialwelt: Geist, Logos, <i>Weisheit</i> , Ideen, Archetypen, Keimkräfte, Begriffe	175
6. Die Ewigkeit von Anfang und Ende, Zeit, Materie und das Böse	189
7. Die Erkenntnis des <i>Ursprungs</i> im Seienden	210
8. Das Seiende als Bild und Zeichen	216
9. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: der <i>wahre Mensch</i>	218
10. <i>Blüte</i> und <i>Spitze</i>	223
11. Der Mensch als <i>Mittler</i> ( <i>homo mediator</i> )	225
12. <i>Unähnliche Ähnlichkeit</i> als Struktur- und Bewegungsprinzip	233
13. Abschließende Bemerkungen	245
<b>VI. Die Poetik: <i>Idea poeseos</i></b>	<b>248</b>
1. Einführung in die Poetik Skovorodas	248
2. <i>Unähnliche Ähnlichkeit</i> und zweifache Sichtweise	256
3. Begriffe	266
4. Die Bibel als <i>Leitfigura</i>	278
5. Das Hervorbringen <i>unähnlicher Ähnlichkeit</i> : <i>Poiesis</i>	303
6. Typologie als Konvergenzstrategie	320
7. Interferenz oder Differenz?	339
8. Ausblick und Bewertung	355
9. Schluß	375
<b>VII. <i>Vera Beatitudo</i></b>	<b>377</b>
1. Einführung	377
2. <i>Secundum naturam vivere</i>	380
3. <i>Regio dissimilitudinis</i>	398
4. <i>Peregrinatio</i> - <i>Mansio</i>	408
5. <i>Pneuma</i>	444

6. Das Heilsgeschehen in der Bibel	456
7. Abschließende Bewertung	475
<b>Schluss</b>	<b>480</b>
<b>Literaturverzeichnis</b>	<b>488</b>
<b>Personen und Begriffe</b>	<b>532</b>

Ich widme dieses Buch meinen goldenen Kindern

Carolin 1984

Patrick 1986

Isabella 1989



## Einleitung

G. S. Skovoroda (1722-1794), der erste ukrainische Philosoph, der dachte, wanderte, lehrte, schrieb und dichtete, sich mit Autoritäten der orthodoxen Kirche anlegte und am Leben freute, hat viele Menschen dazu angeregt, ihn verstehen zu wollen und Erkenntnis von ihm zu erwarten. Er nimmt im Prozeß der Identitätsfindung der Ukraine im letzten Jahrzehnt einen zunehmend national definierten Platz ein, der ihm als Reaktion auf andere Vereinnahmungen in der sowjetischen Vergangenheit nunmehr zugewiesen wird.

Ich möchte das Denken und Schreiben Skovorodas, das oft als eine Philosophie *ohne System* wahrgenommen und der russischen Aufklärung zugeordnet wurde, in ihrer Systematik transparent machen und im Licht der Traditionen betrachten, aus denen sie erwachsen sind und in denen sie sich vollzogen haben. Dabei wird ein sehr enger Zusammenhang zwischen Sein, Religion, Philosophie, Leben, Text und Deutung sichtbar. Dieser läßt sich mit der stereotypen Vorstellung über die Aufklärung als *Sieg der Vernunft* nicht in Einklang bringen. Die Erscheinung des ukrainischen Philosophen kann beeindruckend zeigen, wie uneinheitlich sich das Zeitalter der Aufklärung in den Regionen des russischen Reiches abgespielt haben muß<sup>1</sup>.

Synkretismus, der das 18. Jahrhundert in Westeuropa und in Rußland maßgeblich prägt, scheint auch das Denken von Skovoroda zu bestimmen. Doch ist es kein wirklicher Synkretismus, auch wenn die verschiedensten Tradition und Quellen eingeschmolzen werden. Sie ordnen sich vollkommen der Tradition der *philosophia perennis*<sup>2</sup> unter, die in den frühchristlichen Jahrhunderten, als das christliche Denken nach philosophischer Begründung und Grundlage und nach einem Anschluß an die Höhe des zeitgenössischen Denkens sucht, synkretistische Eigenschaften gehabt haben mag. Der Begriff *philosophia perennis* bringt die Geistphilosophie der

---

<sup>1</sup>H. Rothe spricht von einem *modernen Synkretismus* (vgl. *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. 1. Versuch einer Grundlegung*, Opladen 1984, 10).

<sup>2</sup>Diesen Begriff prägt Augustinus Steuchus in seinem Buch *De perenni philosophia*, Lyon 1540, Nachdruck: New York u. a. 1972. Die Vorstellung von der Teilhabe der Philosophie an der *göttlichen Weisheit* leitet Steuchus bei seiner Darstellung der *philosophia perennis* als der *einen Weisheit in den verschiedenen Zeiten* (vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, 62 f.).

Renaissance auf den Begriff. *Philosophia perennis* umfaßt die Traditionen der Vermittlung von heidnischer alter *Weisheit* mit der christlichen Lehre. Ihren Anspruch auf Wahrheit sieht sie in ihrer Herkunft aus der Offenbarung begründet, die von allen Erkenntnissuchenden bereits vor dem Christentum aus der Schöpfung gewonnen werden kann. Ihre keine Trennung zwischen Philosophie und monotheistischer Theologie vollziehende Lehre beruht auf der Zeichenhaftigkeit der Welt, deren Sinn in der Erkenntnis von Schöpfer, Plan, Ziel, Schöpfung und Heilsgeschichte liegt. *Philosophia perennis* bildet somit eine Einheitswissenschaft mit der grundsätzlichen Fähigkeit zur Integration auch ganz unterschiedlicher Traditionen: »*Philosophia perennis* ist Philosophie unter den Rahmenbedingungen der Theologie mit der erklärten philosophischen Absicht, die Theologie zu stützen«<sup>3</sup>.

Der zu widersprüchlichen Deutungen führende Synkretismus Skovorodas regt zu der weiterführenden Frage an, welche Zusammenhänge zwischen seinem und dem allgemeinen Synkretismus des 18. Jahrhunderts bestehen könnten. Hier eröffnet sich möglicherweise ein erweiterter Zugang zum Verständnis dieses Jahrhunderts in den Regionen des russischen Reiches. Die Fruchtbarkeit eines um die alten, überwunden geglaubten Traditionen erweiterten Blicks auf das Zeitalter der Aufklärung ist im Sammelband *Aufklärung und Esoterik*<sup>4</sup> für die westeuropäische Kultur überzeugend erprobt worden. Die beobachtete Stagnation des Konzepts der Aufklärungsforschung im Rahmen von Kants Satz *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit* (1784) löst sich unter einem erweiterten Blick auf, der sich nicht am Ergebnis, sondern am Prozeß der Aufklärung orientiert.

Auch die russische Forschung hat sich in dieser Hinsicht in den letzten Jahren verändert und rückt immer mehr die Untersuchung des Freimaurertums vom 18. bis zum 20. Jahrhundert in den Vordergrund. Standardwerke werden nachgedruckt, ein Lexikon erstellt, Untersuchungen veröffentlicht und eine Reihe begründet<sup>5</sup>. Das erwachte Interesse an den Freimaurern, und zwar nicht nur gemäß dem Stereotyp, daß sie *Beförderer der Aufklärung* im Sinn des Rationalismus gewesen seien, verspricht, die vielen Aspekte des 18. Jahrhunderts in den Regionen des russischen Reiches transparenter zu machen, den Bedeutungsumfang des Epochenbegriffs *Aufklärung* zu

---

<sup>3</sup>Ebenda, 49.

<sup>4</sup>Vgl. M. Neugebauer-Wölk [Hrsg. unter Mitarbeit von H. Zaunstöck], *Aufklärung und Esoterik* Hamburg 1999.

<sup>5</sup>Vgl. zum Beispiel die seit den 90er Jahren in Petersburg erscheinende Reihe *Русское масонство. Материалы и исследования*.

erweitern und den Zusammenhang zwischen Aufklärung, Geheimniskult und Literatur zu reflektieren<sup>6</sup>.

Ich denke, daß Skovorodas Philosophie und Poetik den Schlüssel bieten für neue Fragestellungen an das Zeitalter der Aufklärung in den Regionen des russischen Reiches, besonders in den 60er und auch noch 70er Jahren des 18. Jahrhunderts, als die freimaurerische Vermittlung der esoterischen Traditionen noch nicht wie seit den späten 70er und den 80er Jahren vonstatten gegangen ist, aber Skovoroda seine Lehre im Kontext der *philosophia perennis* bereits entwickelt und verbreitet hat. Veränderte Fragestellungen werden auch durch den Buch- und Handschriftenbestand nahegelegt<sup>7</sup>. Wenn sich daher für die westeuropäische Aufklärung die Frage nach der *besonderen Struktur des Rationalen*, der deutlichen Trennung zwischen *Rationalität und Irrationalität*, zwischen *Vernunft und Esoterik* oder nach den *Verbindungen zwischen Aufklärung und Esoterik* als produktiv erweist<sup>8</sup>, dann ermutigt eine Erscheinung wie Skovoroda zu ähnlichen Fragen an die Zeit ab 1850 in den Regionen des russischen Reiches.

Die Untersuchung von Skovorodas philosophischen, religiösen und poetologischen Denkfiguren sowie seines Kontexts der *philosophia perennis* kann daher eine Ausgangsbasis für solche Fragestellungen an das 18. Jahrhundert schaffen und darüber hinaus zur historischen und systematischen Transparenz der Lehre der Freimaurer und ihrer Wirkung beitragen<sup>9</sup>. Ich ziehe in meiner Arbeit die Begriffe *philosophia perennis* bzw. *prisca sapientia* oder *theologia prisca* dem Begriff *Esoterik*

---

<sup>6</sup>Ich nenne hier als Beispiel den Sammelband von V. I. Sacharov [Hrsg.], *Масонство и русская литература XVIII-начала XIX вв.*, Москва 2000. Dieser Band bezieht die esoterischen Traditionen im Zeitalter der Aufklärung in die Untersuchung ein. Zum Zusammenhang mit der Literatur vgl. besonders den Einleitungsartikel des Herausgebers: *Масонство, литература и эзотерическая традиция*, in: ebenda, 3-29; vgl. auch L. G. Leighton, *The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature. Decembrism and Freemasonry*, University Park, PA 1994; M. Wolf, *Freimaurerei bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins literarisches Werk*, München 1998. Dieser erweiterte Blick auf die Aufklärung wird in anderen Philologien schon etwas länger praktiziert (vgl. u. a. M. Voges, *Aufklärung und Geheimnis: Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1987).

<sup>7</sup>Vgl. hierzu H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches*, 27 ff. Nach wie vor bilden biblische und kirchliche Texte, die Literatur der Kirchenväter sowie die lateinische Klassik den Grundbestand der Bibliotheken. Diese Quellen liegen außerdem überwiegend nicht in gedruckter, sondern in handschriftlicher Form vor.

<sup>8</sup>Vgl. M. Neugebauer-Wölk [Hrsg. u. a.], *Aufklärung und Esoterik*, 1 f.

<sup>9</sup>Wie produktiv diese Fragestellung auch in Hinsicht auf die Literatur sein kann, zeigt die Untersuchung von L. G. Leighton, *The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature*.

vor, jedoch nicht nur deshalb, weil sich in Skovorodas Schriften direkte Bezugnahmen und Entsprechungen zu diesen Begriffen finden. Ungeachtet dessen, daß Esoterik der *Inbegriff des Wissensgewinns aus Tradition* ist<sup>10</sup>, was einen wesentlichen Punkt des Synkretismus genau trifft, trägt dieser Begriff leider die Patina mangelnder Seriosität und häresiegefährdeter Abweichung von christlicher Theologie.

Mit ihrem erkenntnistheoretischen Potential greifen die alten *Weisheitstraditionen*, aus denen die Aufklärung offenbar immer noch geschöpft hat und die für Skovorodas Denken und Poetik grundlegend sind, weit über das 18. Jahrhundert hinaus.

Die Traditionen des gestaltenden und deutenden Umgangs mit Sprache und Texten haben konsequent durchdachte Theorien zur Übereinstimmung von Sein und Sprache hervorgebracht. Hieraus kann sich ein Grundsatz der Poetik entwickeln, der *wahre Literatur* als Mimesis in einem das Wesen des Seins widerspiegelnden Sinn begreift. Die platonisch und neuplatonisch geprägten Zugänge zur Poetik fassen die Übereinstimmung zwischen der sprachlichen und bildlichen Struktur und der Struktur des Seins als eine Methode auf, das Sein mitzuerschaffen und alles Seiende in seinen *Ursprung* zurückzuführen. Darin sehen sie also die vornehmste Eigenschaft und Aufgabe der Dichtung, die nicht einfach die sinnlich wahrnehmbare Natur und damit bereits eine Nachahmung noch einmal nachahmen soll.

Diese Entsprechung von Sein und Sprache wird in der allegorischen Homer- und Bibelauslegung im Altertum hergestellt, wenn der Text als philosophische und religiöse Gedanken, als Mythologien und Glaubenslehren im Sinn einer monotheistischen Theologie gedeutet wird. Diese Voraussetzungen der Deutung übernimmt die christliche Vätertradition als grundsätzliche Übereinstimmungen von Ziel und Methode in Philosophie, Theologie und Literatur. Die Homer- und Bibelauslegung als erste Literaturwissenschaft bezieht das deutende und auf diese Weise die wahre Struktur des Seins vollziehende Subjekt als wesentlichen Bestandteil von Ziel und Methode in ihre Reflexionen über die ontologische Struktur mit ein, die in der Bemühung um Übereinstimmung von Denken, Glauben, Sprache und Bild sichtbar gemacht und gleichzeitig realisiert werden soll.

In dieser Praxis liegen die Voraussetzungen für die Deutung vieler Ansätze und Texte, der Sprache und Bilder sowie der Wirklichkeit, und zwar für die hermeneutische

---

<sup>10</sup>Vgl. M. Neugebauer-Wölk [Hrsg. u. a.], *Aufklärung und Esoterik*, 2. Die Autorin schlägt vor, den erst seit 1828 bekannten Begriff der *Esoterik* als systematischen Gesamtbegriff für bestimmte Traditionsbegriffe wie Magie, Hermetik, Alchemie, Astrologie, Kabbala, Theosophie u. ä. einzuführen (vgl. ebenda, 7 f.).

Theorienbildung seit dem 19. Jahrhundert ebenso<sup>11</sup> wie für diskurstheoretische und kulturwissenschaftliche Zugänge seit dem 20. Jahrhundert. Das Verfahren, das den Diskurs als das eigentliche Subjekt von Texten und Symbolsystemen an die Konstruktion der Wirklichkeit durch diese Texte und Symbolsysteme bindet und damit einen Kreis erschafft, zeigt eine Tendenz zur Geschlossenheit wie sie im Postulat der Übereinstimmung von Sein, Sprache, Bild und Deutung in den Traditionen allegorischer Auslegung vergleichbar realisiert wird<sup>12</sup>. Der deutende und schaffende Nachvollzug der *zwei Bücher Gottes* postuliert die Entsprechung von Wort, Deutung, Natur und Sein und findet in der kulturwissenschaftlichen Verknüpfung von Text und Wirklichkeit ein Äquivalent ohne metaphysische Dimension.

Skovorodas Wertschätzung des erkennenden Menschen und seines Anteils an der Erschaffung der Welt verdient besonderes Interesse. Er füllt den Raum zwischen Geist und Materie ausdrücklich mit der Fähigkeit des Menschen, Zeichen und Wort zu setzen und zu deuten. Dem Menschen wird dabei die Rolle des Katalysators, des *mediators*, zugewiesen. Seine Haltung entscheidet darüber, ob die Wirklichkeit als Zeichen und *Spur* Gottes geschaffen und ihr Sinn, sie in ihren *Ursprung* zurückzuführen, erfüllt wird - der Diskurs also realisiert wird - oder nicht, und ob das gesetzte oder gedeutete Zeichen, die Welt und die Texte, gut oder böse, lebendig oder totgeweiht sind. Diese Wirklichkeitskonstruktion im Rahmen der *philosophia perennis* vollzieht sich im Bewußtsein des Menschen. Losgelöst von einem einheitlichen Weltbild liegt darin ein erkenntnistheoretisches Potential, dessen Entfaltung bis in die Gegenwart davon zeugt, wie produktiv die Traditionen nachwirken, die der dominierende Blick auf die Aufklärung als *Ausgang* aus *selbst verschuldeter Unmündigkeit* spätestens seit dem 18. Jahrhundert als überwundene Traditionen aus seiner Betrachtung ausklammern will.

D. Čyževs'kyj, dem Erforscher des slavischen Barock, gebührt das Verdienst, Skovorodas Denken und Schreiben als Erscheinung des Barock erkannt und

---

<sup>11</sup>Vgl. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, vierte Auflage 1975, passim. Ich beziehe mich immer auf diese Ausgabe (obwohl es auch jüngere Auflagen gibt).

<sup>12</sup>Vgl. zu einer Kritik der Kulturwissenschaft W. Haug, *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 69-115. Der Unterschied zwischen den historisch weit auseinanderliegenden Zugängen der allegorischen Bibel- und Homerauslegung und der Kulturwissenschaften scheint damit auf eine quantitative Größe reduzierbar, nämlich die verschieden große Anzahl geschlossener Systeme, die ihre Geschlossenheit durch wechselseitige Beziehungen allerdings mildern oder aufheben können.

charakterisiert zu haben<sup>13</sup>. Damit ergibt sich ein Widerspruch zur interessengeleiteten Einordnung Skovorodas in das dem sowjetischen bzw. ukrainischen Geschichtsbild verpflichtete und auf das 18. Jahrhundert projizierte Aufklärungskonzept. Möglicherweise kann der um die oben skizzierten Fragestellungen erweiterte Blick auf dieses Zeitalter die scheinbaren Unvereinbarkeiten in einem weiter gefaßten Rahmen der Aufklärung aufheben.

Form und Wirkung des Barock in den Regionen des russischen Reiches werden kontrovers diskutiert. Die Untersuchung Skovorodas kann diese Diskussion beleben und maßgeblich bereichern. In den Kontexten der *philosophia perennis*, welche die allegorische Bibelauslegung, die bibelbezogene Mystik der Väter und des frühen Christentums und die Bildlichkeit des Barock befruchtet bzw. mitumfaßt hat, befolgt Skovoroda das alles mit allem kombinierende Verfahren des 16. und vor allem des 17. Jahrhunderts in Westeuropa. Diese Eigenschaft kann den um Verständnis bemühten Interpreten in ein scheinbar widersprüchliches und nicht aufzulösendes Netz von Aussagen, Bildern und Quellen verstricken.

Skovorodas Synkretismus kann den Interpreten aber auch als Ariadnefaden zu den Kontexten und Traditionen führen, die sein Denken kohärent, transparent und produktiv auch für spätere Epochen machen. So kann dieser Philosoph und Dichter dazu beitragen, Aufklärung und Barock in den Regionen des russischen Reiches in einem neuen Licht zu sehen, insbesondere, inwiefern es eine für den Säkularisierungsprozeß charakteristische Verbindung zwischen aufgeklärter Rationalität und alten Weisheitstraditionen seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gibt<sup>14</sup>.

Skovorodas Erscheinung bietet auch eine Erweiterung des systemtheoretisch festgelegten Befunds der *Identität statt Differenz* von D. Kretschmar, der besagt: »Anders als in Westeuropa blieb in Rußland das Funktions- und Kommunikationskonglomerat aus Religion, Politik, Wissenschaft und Kunst erhalten, das heißt, aus den sich gegenseitig restringierenden, unspezifischen Funktionssektoren einer stratifizierten Gesellschaft wurden keine autonomen und operativ geschlossenen Subsysteme einer funktionsdifferenzierten Gesellschaft«<sup>15</sup>. Skovoroda kann innerhalb dieses Konglomerats nicht angemessen bewertet werden. Sein unangepaßtes Leben<sup>16</sup> und seine Philosophie bleiben in Hinsicht auf eine Funktion innerhalb des Systems

---

<sup>13</sup> *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu M. Neugebauer-Wölk [Hrsg. u. a.] *Aufklärung und Esoterik*, besonders S. 1 ff.

<sup>15</sup> Vgl. *Identität statt Differenz. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Rußland im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. u. a. 2002, 348.

<sup>16</sup> Deutlich herausgestellt in: M. Voznjak, *Die Geschichte der ukrainischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Köln u. a. 2001, 119 ff.

undisziplinierbar und binden ihn in ein Identitätskonzept, das über das russische *Funktions- und Kommunikationskonglomerat* kulturell und historisch weit hinausreicht und es gegenüber größeren Zusammenhängen öffnet.

Die Beschäftigung mit Skovoroda vermag insgesamt Anregungen zu geben, die im 20. und 21. Jahrhundert produktiven erkenntnistheoretischen Ansätze der Literatur- und Kulturwissenschaften auch im Licht der alten *Weisheitstraditionen* zu betrachten. Der Verlust der Kommunikation mit diesen Traditionen seit dem 19. Jahrhundert erschwert zunächst ein Verständnis Skovorodas. Er bietet außerdem für die sprachliche Entwicklung der Literatur keine unmittelbar produktiven Potentiale, da er sich neben einer russisch-ukrainischen *lingua mixta* überwiegend der kirchenslavischen Sprache, die auch die Sprache der slavischen Bibel ist, bedient.

Da das Denken Skovorodas und der für ihn maßgeblichen Tradition von der konsequenten Explikation einer von Einheit und Dreiheit sowie Transzendenz und Immanenz geprägten paradoxen Struktur in allen Bereichen geprägt wird, ist es nötig, diese Struktur in allen zu besprechenden Kontexten immer wieder erneut aufzurufen. Da sie paradox und meiner eigenen Erfahrung nach in ihren jeweiligen Konsequenzen nicht immer ganz einfach zu vergegenwärtigen ist, führe ich ihr Wesen an den Stellen, an denen mir das notwendig erscheint, aus. Weil in Skovorodas Denken alles mit allem verbunden wird, ist es immer wieder notwendig, zur Darlegung eines Aspekts andere Aspekte hinzuzuziehen, deren ausführlichere Präsentation jedoch erst an anderer Stelle erfolgen kann. Eine konstitutive Eigenschaft seines Konzepts und der *philosophia perennis* insgesamt besteht darin, daß sich die *eine* Struktur in allen Bereichen und in jedem Bild spiegelt, also überall wiederholt. Trotz der Faszination, die von der *philosophia perennis* ausgehen kann, ergibt sich daraus die unerbittliche Eintönigkeit eines in sich komplizierten und immer noch produktiven Denkansatzes, der sich endlos vervielfältigt. Ich sehe hier als Parallele die Fraktale, Objekte von selbstähnlicher Struktur, deren kleinster Ausschnitt immer der Gesamtstruktur gleicht<sup>17</sup>. Die systematische Einteilung, nach der Skovoroda untersucht wird (Erkenntnistheorie, Ontologie, Poetik, Ethik) kann sich dieser Eigenschaft nicht entziehen. Sie muß dem Rechnung tragen und die Spiegelung des immer Gleichen in ihrem jeweiligen Kontext aufrufen. Es kann daher der Eindruck einer Wiederholung entstehen, doch wird der aufmerksame Leser feststellen können, daß dieser immer gleichen Struktur in einem jeweils anderen Teilbereich (*Weisheit, Ursprung, Poiesis, Vera beatitudo*) als zuvor nachgegangen wird und der Kontext der Darstellung ein anderer ist. Als Folge dessen wird es manchmal notwendig, auch auf bereits geführte Belege zurückzugreifen. Ich verweise dann in der Regel nicht auf die entsprechende Fußnote an einer anderen Stelle

---

<sup>17</sup>Die Möglichkeiten zu Spekulationen über die Einheit von Physik und Philosophie aus heutiger Sicht werden bereits genutzt.

des umfangreichen Texts (in jedem Kapitel beginnt deshalb die Zählung von neuem), weil es den Lesefluß stören würde, sondern führe den Beleg noch einmal im Wortlaut auf<sup>18</sup>.

Der Leser lernt eine widersprüchlich und fremdartig wirkende Struktur kennen, um dann in jedem untersuchten Phänomen wieder auf sie zu stoßen. Diese Struktur ist der Kern der *philosophia perennis* als Einheitswissenschaft, und um sie geht es in Skovorodas Denken.

---

<sup>18</sup>Skovoroda wird nach der Werkausgabe *Повне зібрання творів у двох томах*, Київ 1972-1973 (= PZT 1 oder 2) zitiert. Um die Lesbarkeit des Textes nicht zu beeinträchtigen, führe ich die Originalbelege in der Regel in den Fußnoten auf. Hervorhebungen des Originals werden dabei nicht übernommen. Inkonssequenzen in der Schreibweise Skovorodas belasse ich in der Regel, weshalb das gleiche Wort verschieden geschrieben sein kann. Die Abkürzungen der Titelüberschriften seiner Schriften gestalte ich in den Belegen in lateinischer Umschrift so ausführlich, daß der volle Titel erschließbar bleibt. Texte aus der Bibel werden meistens lateinisch nach der Vulgata zitiert und in deutscher Abkürzung belegt. Kursive Hervorhebungen in Fußnoten und im Fließtext sind kontextabhängig und werden nicht automatisch im ganzen Text beibehalten. In den meine Aussagen belegenden Zitaten aus Skovorodas Werken werden die für den im Fließtext behandelten Zusammenhang wesentlichen Begriffe kursiv geschrieben. Die Kursivsetzungen im Fließtext heben ebenfalls das Wesentliche hervor, ohne den grundsätzlichen Anspruch zu erheben, wörtliche Wiedergaben der in den Zitaten gesetzten Hervorhebungen zu sein, auch wenn dies häufig der Fall ist. In jedem Teil werden bibliographische Angaben bei ihrem ersten Auftreten nahezu vollständig (zu lange Titel werden gekürzt und die Reihe nicht angegeben) aufgeführt. Angegebene Erscheinungsjahre von Quellen bezeichnen nicht automatisch das Datum ihrer erstmaligen Veröffentlichung, sondern betreffen eine der existierenden Ausgaben.



# I. Leben und Kontexte

1. Einführung in die Problemstellung
2. Die Kiever Akademie und die Bibliothekssituation
3. Skovorodas Distanzierung vom Bildungsbetrieb: Leben und Schreiben
4. Bewertung unter dem Gesichtspunkt des Konzepts der *philosophia perennis*
5. Skovoroda und das Freimaurertum?
6. Schluß

## 1. Einführung in die Problemstellung

Ich betrachte drei Aspekte von Skovorodas Leben als besonders bemerkenswert. Er studiert viele Jahre an der Kiever Akademie, er ordnet sich nicht auf Dauer in das ihm offenstehende berufliche und soziale Leben ein, sondern wandert 25 Jahre lang durch das Land, und er lehrt und schreibt dabei.

Die Möglichkeiten einer genauen Rekonstruktion der Biographie Skovorodas sind allerdings begrenzt<sup>1</sup>. Es gibt keine ausführlichen Angaben über seine Studienzeiten und Leseerfahrungen, die wesentlich über den Rahmen dessen hinausgehen würden, was sein Schüler und Biograph M. Kovalyns'kyj zu berichten weiß<sup>2</sup> und was aus Unterlagen der Kiever Akademie rekonstruiert werden kann.

Es wird jedoch aus allen Äußerungen, besonders aus den ethischen Schriften Skovorodas und aus seinem Lebensentwurf der Anspruch deutlich, die *philosophia*

---

<sup>1</sup>Vgl. hierzu D. Čyževs'kyj, *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 10 ff.

<sup>2</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody*, (PZT 2, 439 ff.) von 1795. Die Biographie wird ein Jahr nach Skovorodas Tod beendet. L. Machnovec' schließt aufgrund der Schreibweise des Namens in einem Dokument, daß der Name des Schülers und Freundes von Skovoroda richtig Kovalen'skij heißen müsse (vgl. *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972, 177). Es geht hier um die Aussprache des *ѣ*. Da im Ukrainischen der ikavische Reflex des *ѣ* oft bevorzugt wird und der Name des Schülers ansonsten überall als Ковалинський geschrieben wird, ist der Schluß von Machnovec' fragwürdig. In seinen Briefen an Skovoroda unterschreibt der Schüler seinen Namen mit *ѣ* als Ковалѣнскій. Die sich auf Quellen und Dokumente stützende Untersuchung von Machnovec' zieht die Biographie von Kovalyns'kyj als zuverlässigste und ausführlichste Quelle heran. Zum Leben Skovorodas vgl. auch St. P. Scherer, *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigorij Savvič Skovoroda (1722-1794)*, Ph. D., Columbus, Ohio 1970.

*perennis* (непрерывность) existentiell zu realisieren, im Leben auszudrücken. Sein Leben ist deshalb meines Erachtens nicht nur Kontext, sondern die äußere Gestalt, die seine Philosophie neben ihrer Formulierung in Texten in seiner Person angenommen hat. Diese Gestalt ist nur in Texten und Briefen zugänglich. Geformt hat sie sich jedoch aus Skovorodas täglichem Lebensvollzug, über den allerdings nicht viel bekannt ist. Doch prägt und tradiert ein Textcorpus aus Legenden und Berichten die aus seinem Denken und Leben geformte Gestalt. Das von Skovoroda überlieferte Bild zeigt deshalb, wie die Rezeption sein Denken und Leben wahrgenommen hat und entsprechend ihrem jeweiligen Erkenntnisinteresse sehen will. So entsteht eine aus typischen Zügen der ihm zugewiesenen Rollen des Philosophen und Dichters, des Aufklärers, des sozialkritischen Verweigerers, des heiligmäßigen Wanderers und Starec und des ukrainischen Kulturbringers zusammengesetzte Gestalt. Möglicherweise hat der spätere und in aller Regel nicht durch ausreichende Faktenkenntnis gesicherte Blick Leben und Denken des Philosophen zu einer engeren Einheit gefügt, als es tatsächlich der Fall gewesen sein mag<sup>3</sup>. Doch kann auch ich mich nicht der Intensität entziehen, mit der seine Philosophie und das, was über sein Leben bekannt ist, einen entsprechenden Zusammenhang nahelegen. Ich weiß, daß seine authentische Gestalt nicht mehr gefunden werden kann, da mehr über sein Denken und seine Rezeption als über sein Leben bekannt ist, dennoch wähle ich die grundsätzliche Perspektive eines engen Zusammenhangs zwischen beiden als Grundlage für die Diskussion seiner Biographie. Ich beabsichtige im folgenden Abschnitt keine kritische Gegenüberstellung von Legende und Evidenz, sondern rufe Kontexte auf, die mir für einen Zugang zu seiner Denk-Lebens-Gestalt beachtenswert erscheinen. Ich stütze mich dabei auf die in der Biographie von L. Machnovec' aufgeführten Fakten<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>Einen nahezu vollständigen Überblick der schriftlichen Abhandlungen (nicht der mündlichen Legendenbildung) zu Skovorodas Biographie vermittelt die Bibliographie von Л. Ушкалов u. a. [Hrsg.], *Два століття сквородіани/Two centuries of Skovorodiana*, Харків 2002, 505 f. Einige der wichtigen Autoren, die seit dem 19. Jahrhundert versucht haben, eine vollständige Biographie Skovorodas zusammenzustellen, sind D. I. Bagalej, V. F. Ėrn und N. I. Petrov (vgl. u. a.: Д. И. Багалей, *Григорій Саввич Сковорода*, Харьков 1896; ders., *Украинский философ Григорій Саввич Сковорода*, in: *Киевская старина* 48 (1895), Февраль, 145-169; Март, 265-294; 49 (1895), Июнь, 272-300; ders., *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, Харків 1926; В. Ф. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912; Н. И. Петров, *Первый малороссийский период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды*, in: *Труды Киевской духовной академіи* 3 (1902), 12, 588-618).

<sup>4</sup>Vgl. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*. Skovoroda wird am 22. November (bzw. 3. Dez.) 1722 in Černuchy im Gouvernement Poltava als Sohn einer Kosakenfamilie geboren. 1734 tritt er als Schüler in die Kiever Akademie ein, studiert dort zunächst bis 1741, arbeitet bis 1744 als Hofsänger in St. Petersburg, studiert wieder von 1744-1745, um dann schließlich im Gefolge einer kaiserlichen

## 2. Die Kiever Akademie

Skovorodas Studium an der Kiever Akademie und der Auslandsaufenthalt haben in der Forschung die Erwartung begünstigt, sein Denken aus diesen Voraussetzungen erklären zu können<sup>5</sup>. Skovoroda wird in vielen Untersuchungen als Vorläufer der Aufklärung in der Ukraine bewertet<sup>6</sup> und die Kiever Akademie, die als seine

---

Kommission zunächst nach Ungarn zu reisen. Sein Auslandsaufenthalt dauert bis 1750. Dann unterrichtet er kurzfristig Poetik in Perejaslav. 1751-1753 studiert er wieder, bricht dann das Studium ab und verdingt sich mit Unterbrechungen bis 1759 als Hauslehrer. 1759 nimmt er eine Stelle als Poetiklehrer in Char'kov an. Dort bleibt er zunächst ein Jahr, pausiert dann etwa ein Jahr und unterrichtet dort wieder von 1762-1764 Syntax, setzt erneut aus, um von 1768-1769 noch einmal Ethik zu unterrichten. Nach seiner Entlassung wandert er bis zu seinem Tod 1794 in Ivanivka durch das Land. Die 2002 in Kiev und Moskau erschienene und von S. Šumov u. a. zusammengestellte Sammlung Григорий Сковорода, *Жизнеописание. Сочинения*, bringt in der vorangestellten kurzen Chronik seines Lebens (9 f.) ohne Nachweis der Herkunft ihrer Information zweifelhafte Daten. So soll Skovoroda 1750 die Ausbildung in Kiev abgeschlossen und dann seine Europareise angetreten haben, auf der er zu Fuß verschiedene Länder durchwandert und seine Sprachkenntnisse in Latein, Griechisch, Hebräisch und Deutsch erweitert haben soll.

Vor wenigen Jahren hat M. Borodij die von L. Machnovec' zusammengestellte Biographie Skovorodas einer kritischen Revision unterzogen und einige Korrekturen vorgeschlagen (vgl. M. Бородій, *До Біографії Григорія Сковороди (кілька нововиявлених документів)*, in: *Слово і час* (1997), 11-12, 10-20; *Слово і час* (1998), 1, 36-41. Der Autor kann Dokumente zu Kontexten anführen, aus denen er dann Schlüsse für Skovoroda zieht. So grenzt er Skovorodas Leben als Hofsänger auf die Jahre 1742-1743 ein, nimmt an, daß er 1745 Hauslehrer des Sohnes von General F. Višnevs'kij in Tokaj geworden und 1746 zurückgekehrt sei, um sich zwischen 1750 und 1753 noch einmal in Tokaj aufzuhalten. Überzeugend erscheint mir nur die spätere Datierung von Skovorodas Eintritt in den Hofchor im Oktober 1742. Zu denken gibt mir, daß A. I. Serkov in seiner 2001 erschienenen Enzyklopädie des russischen Freimaurertums, die auf der Grundlage akribischer Recherchen zusammengestellt worden ist, unter dem Stichwort *Skovoroda* die 1997 und 1998 vorgeschlagenen Änderungen nicht explizit berücksichtigt, sondern, ohne L. Machnovec' in der verwendeten Literatur aufzuführen, seine Angaben in genauer Übereinstimmung mit dessen Datierungen vornimmt (vgl. A. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001, 751). Ich folge daher den Angaben bei L. Machnovec' und in der Enzyklopädie des russischen Freimaurertums.

<sup>5</sup>Vgl. В. Д. Белодед u. a. [Hrsg.], *Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк*, Киев 1982, 148-157; З. І. Хижняк, *Киево-Могилянська Академія*, Київ, zweite Auflage 1981, 75 ff.; І. В. Іваньо, *Філософія і стиль мислення Г. Сковороди*, Київ, 1983, 18-105. Ich verweise auf die neueste Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie in Kiev von В. Ю. Івлев, *Основные предпосылки формирования логики как философской дисциплины в рамках традиций Киево-Могилянской и Московской славяно - греко - латинской Академии: от »логоса« к »логике«*, Москва 2002.

<sup>6</sup> Der in etwas älteren Untersuchungen oft zitierte E. Winter schreibt über Skovoroda: »Er ging rückhaltlos und konsequent den Weg eines Künders der Aufklärung. Entsprechend der für das

Voraussetzung gilt, als eine die Aufklärung befördernde Institution. Die Namen von F. Prokopovyč und S. Todors'kyj werden als Garantie für die aufklärerische Tendenz in Kiev genannt<sup>7</sup>.

Die Fragen bleiben undiskutiert, inwieweit von einer Aufklärung an der Kiever Akademie gesprochen werden kann, wie groß der Einfluß von Persönlichkeiten wie Prokopovyč und Todors'kyj auf die Lehre in Kiev tatsächlich gewesen ist und über welche Vermittlung er seine Wirkung auf Skovoroda ausgeübt haben kann. Hinzu kommt, daß der Lebenslauf Skovorodas nicht vollständig bekannt und daher seine genaue Zuordnungen zu Professoren und Kursen problematisch bleibt<sup>8</sup>.

Die im 18. Jahrhundert in den Regionen des russischen Reiches einsetzende Rezeption der Philosophie von Christian Wolff<sup>9</sup> hat der unbewiesenen Überzeugung Vorschub geleistet, Skovoroda habe während seiner Auslandsreisen drei Jahre in Halle

---

ukrainische Volk immer schwieriger werdenden Lage verzichtete er auf jedes Amt, um sich unabhängig und ungestört ganz der Aufgabe widmen zu können, die Aufklärung in seinem Volke zu verbreiten« (*Frühaufklärung*, Berlin 1966, 341).

<sup>7</sup>Die Zuordnung Skovorodas zur Aufklärung geschieht nicht auf der Grundlage direkter Belege aus seinen Schriften, sondern von Paraphrasen und der Bewertung seiner Biographie. Hervorgehoben werden die Abkehr vom Lehrbetrieb, die Ablehnung der Amtskirche, das Bemühen um Erziehung und Vervollkommen der Mitmenschen, der Auslandsaufenthalt mit angeblichem Studium in Halle sowie das langjährige Wanderleben, das der Verbreitung von Aufklärungsideen gedient haben soll. Vgl. zum postulierten Einfluß Chr. Wolffs auf Skovoroda D. Chopyk, *Skovoroda - The Fable Writer. His Life and Times*, in: G. S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, New York u. a. 1990, 35. Demgegenüber stehen andere Bewertungen. E. Völkl versucht, Skovorodas Verhältnis zur Orthodoxie zu beschreiben: »So liegt wohl die beste Würdigung darin, in ihm einen religiösen Denker zu sehen, der in seinen Grund-Anschauungen unbestreitbar im Rahmen der Orthodoxie verblieb, aber ansonsten völlige geistige Freiheit beanspruchte [...]« (*Der ukrainische Philosoph Skovoroda und die Orthodoxie*, in: Hryhorij Savyč Skovoroda, 1722-1794, München 1975, 13).

<sup>8</sup>Strittig ist, wann Skovoroda seine Studien unterbrochen hat. Die Biographie von L. Machnovec' (*Григорій Сковорода*) hat diesbezügliche Annahmen korrigiert, was jedoch teilweise nicht rezipiert worden ist (vgl. zum Beispiel A. E. Kaluzny, *La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda*, Montréal 1983, 18 ff.; I. Ф. Драч u. a., *Григорій Сковорода. Біографічна повість*, Київ 1984, 212 f.). Winters Annahme, daß Skovoroda von Todors'kyj die Aufklärung übernommen habe (vgl. *Frühaufklärung*, 341), legt nahe, daß Skovoroda bei ihm Philosophie studiert hat. Das ist jedoch nicht der Fall. Nach L. Machnovec' hat er bei Todors'kyj Deutsch, Hebräisch und Griechisch gelernt. M. Borodij postuliert eine andere Verteilung der Studienzeiten als L. Machnovec' (vgl. M. Бородій, *До Біографії Григорія Сковороди* (1998).

<sup>9</sup>Erst 1752 wird nach einem Beschluß des Heiligen Synod, der den Einfluß französischer Philosophie zu verhindern sucht, das Denken von Christian Wolff an der Kiever Akademie rezipiert. Im gleichen Studienjahr 1752/53 bricht Skovoroda schon seine Ausbildung ab und verläßt die Akademie.

bei Wolff studiert<sup>10</sup>. D. B. Chopyk führt hierzu eine Quelle (Larousse von 1875) an<sup>11</sup>: »[...] il partit à pied pour Pesth à l'insu de ses supérieurs, apprit l'allemand dans cette ville et se rendit ensuite à Halle, où l'enseignement de Wolff était alors au plus haut point de son éclat. Skovoroda s'y livra trois ans à l'étude de la métaphysique et de la théologie [...]«<sup>12</sup>. Ich stelle die Autorität dieser Quelle in Frage, denn sie ist nicht authentisch und hat ihre Information möglicherweise den Legenden um Skovoroda entnommen. Auch die übrigen Daten zu ihm, die inzwischen als relativ gesichert gelten können, sind in ihr ungenau oder falsch angegeben (die Geburts- und Todesdaten, die Beschreibung der äußeren Umstände der Reise und des Lebens nach der Rückkehr).

Der Biograph M. Kovalyns'kyj handelt die Auslandsreise seines Lehrers in wenigen Worten ab und dokumentiert dabei Skovorodas Interesse an Kontakten mit Gelehrten<sup>13</sup>. Einen Studienaufenthalt in Halle erwähnt er nicht. Auch sind in Skovorodas Schriften keine direkten oder sachlichen Bezugnahmen auf Chr. Wolff festzustellen. Auf der Grundlage der Berichterstattung des Biographen sowie der von L. Machnovec' herangezogenen Quellen kann es als wahrscheinlich gelten, daß eine Auslandsreise im Zeitraum zwischen 1745 und 1750 stattgefunden hat, jedoch können über ihren genauen Verlauf immer noch keine gesicherten Angaben gemacht werden.

1734 nimmt Skovoroda im Alter von 12 Jahren seine Ausbildung an der *Orthodoxa Academia Mohyleana* in Kiev auf<sup>14</sup>. Im Studienjahr 1752/1753 verläßt er die Akademie endgültig, ohne seine Ausbildung abgeschlossen zu haben.

---

<sup>10</sup>Die Möglichkeit eines längeren Aufenthalts in Halle zieht auch Л. Махновець (*Григорій Сковорода*, 39, 72) in Betracht. Der Autor schreibt hierzu (39): »Автор про це не годен сказати нічого, але можна бути певним, що рано чи пізно в архівах Будапешта, Братіслави, Праги, Відня і, очевидно, Галле, знайдуться ті або ті, прямі чи непрямі, матеріали про перебування там Сковороди, про його навчання«. Im ersten Teil seiner Abhandlung (17-50) betrachtet der Autor die Auslandsreise Skovorodas als Mitglied einer kaiserlichen Kommission nach Tokaj und setzt sich dabei mit dem bisherigen Kenntnisstand zur Biographie Skovorodas und der vervollständigten Quellenlage auseinander. Dem Kontrakt nach wird Skovoroda als Kirchensänger verpflichtet (vgl. 49), genießt jedoch allem Anschein nach die Freiheiten eines Studenten (vgl. 40, 44 f.).

<sup>11</sup>*Skovoroda - The Fable Writer*, 34.

<sup>12</sup>Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, Paris 1875, 781-782.

<sup>13</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT II, 441): »Путешествую с генералом сим, имѣл он случай, с позволенія его и с помощію его, поѣхавъ из Венгріи в Вѣну, Офен, Презбург и прочія окольныя мѣста, гдѣ, любопытствуя по охотѣ своей, старался знакомиться наипаче с людьми ученостію и знаніями отлично славимыми тогда«.

<sup>14</sup>Organisation und Studienplan der geistlichen Akademie in Kiev bauen auf der jesuitischen *Ratio studiorum* auf, die vom Ordensgeneral C. Aquaviva 1585 entwickelt worden ist und drei Jahre Infirma-, 2 Jahre Humaniora-, 3 Jahre Philosophie- und 4 Jahre Theologieklassen umfaßt. Vgl. zu dieser Studienordnung G. M. Pachtler (Hrsg.), *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societas*

Die vom Metropolit Petro Mohyla (1627-1646) gegründete Institution geht im Jahr 1632 aus der Fusion der von Mohyla im Kiever Höhlenkloster eingerichteten lateinisch-polnischen Schule mit der *Kievo-Bratskaja škola* (1615-1631) hervor und erhält den Namen *Collegium Kijoviense Mohileanum*. 1694 wird die Schule zur Akademie erhoben<sup>15</sup>. Entstehungsgeschichte, Entwicklung, Organisation und Studieninhalte der Akademie vollziehen sich im Kontext des Zusammentreffens der römischen und byzantinischen Kultur und entsprechender kirchenpolitischer Interessen in der Ukraine<sup>16</sup>. Die Union von Brest (1596) macht für das Land die Zukunft der Orthodoxie und die Reaktion auf eine Gegenreformation ohne vorausgegangene Reformation zu lebenswichtigen Herausforderungen.

O. Pritsak sieht die historische Aufgabe, die Mohyla lösen will, den Anschluß an westliches Niveau zu leisten<sup>17</sup>. Der Gründer aus Moldawien hat in Polen gelebt und

---

*Jesu per Germaniam olim vigentes*, 4 Bde, 2: *Ratio studiorum ann. 1586. 1599. 1832.*, Berlin 1887. Die Studienordnung begründet in Kiev die Bevorzugung der lateinischen vor der griechischen Sprache, den Einfluß der Philosophie des Aristoteles, das Bibelstudium nach dem Vulgatatext, die Lehrpraxis gemäß der scholastischen Theologie (Thomas v. Aquin), die Orientierung an der Rhetorik von Cicero u.a.m. sowie den entsprechenden Studienaufbau.

<sup>15</sup>Vgl. zur Kiever Akademie: В. И. Аскоченский, *Киев с древнейшим его училищем Академиею*, 2 Bde, Киев 1856 (Nachdruck: Leipzig 1976); *Чтения в Церковно - Археологическом Обществе при Киевской духовной академии*, Киев 1883; Н. И. Петров, *Киевская академия во второй половине XVII в.*, Киев 1895; В. Серебренников, *Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 году*, in: Труды Киевской духовной академии (1896), 7, 368-411; 9, 61-86; (1897), 3, 331-356; 5, 107-128; 7, 307-346; 9, 64-93; С. Т. Голубев, *Киевская академия в конце XVII и начале XVIII ст.*, Киев 1901; Д. Вишнеvский, *Киевская академия в первой половине XVIII столетия*, Киев 1903; Н. И. Петров [Hrsg.], *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии*, отд. II, I, Киев/СПб 1904; А. Лебедев, *Рукописи церковно - археологического музея Императорской Киевской духовной академии*, Саратов 1916. Von den neueren Arbeiten vgl. В. М. Русанівський, *Роль Києво-Могилянської Академії в культурному єднанні слов'янських народів: збірник наукових праць*, Київ 1988; М. С. Трофимов, *Античная литература в курсах словесности Киево-Могилянской Академии*, Киев 1989; В. Ю. Ивлєв, *Основные предпосылки формирования логики как философской дисциплины*; *The Kiev Mohyla Academy: commemorating the 350. anniversary of its founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985 (= Harvard Ukrainian Studies, 8 1/2). Darin befinden sich teilweise kommentierte Auswahlbibliographien polnischer und sowjetischer Abhandlungen über die Kiever Akademie (vgl. 223-247). Vgl. auch die von M. Erdmann zusammengestellten *Auswahlbibliographien* in: F. Titov, *Tipografija Kievo-Pečerskoj Lavry. Die Druckerei des Kiever Höhlenklosters*, als Repr. eingel. u. hrsg. v. M. Erdmann u. a., Köln u. a. 2000, XLVIII-LIII (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe B: Editionen, 15).

<sup>16</sup>Vgl. E. Winter, *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine*, Leipzig 1942.

<sup>17</sup>Vgl. Foreword: *The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 7: »Mohyla's main concern was to adopt the latest achievements of Western culture for the purpose of defending Orthodox Rus'«.

vermutlich in Frankreich studiert<sup>18</sup>. Seine Voraussetzungen sind eine westliche Bildung, die Zugehörigkeit zur Orthodoxie und die Erkenntnis ihrer Herausforderung durch den Katholizismus und Protestantismus. Sein Ziel besteht darin, den Abstand zwischen dem katholisch-protestantischen und dem orthodoxen Wissenschaftsstandard zu verringern und der Jugend wie dem Klerus eigene Erziehungsinstitutionen zu bieten. Da keine geeigneten Traditionen existieren, an denen sich anknüpfen ließe, hat Mohyla das jesuitische Modell der lateinisch-polnischen Schulen übernommen, um die Orthodoxie zu festigen und zu verteidigen<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup>Vgl. hierzu: I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 9 - 40. Zu Literatur über Mohyla vgl. ebenda (11, Anm. 2). Zu den kirchenpolitischen Anliegen Mohylas vgl. A. Жуковський, *Петро Могила й питання єдності церков*, Париж 1969; zweite Auflage, Kiev 1997. Zu neuerer Literatur vgl. B. M. Нічик, *Петро Могила в духовній історії України*, Київ 1997; Д. Садов'як, *Петро Могила - Метрополит Київський*, Київ 2000.

<sup>19</sup> Das 1631 von Mohyla eingeführte jesuitische Studienmodell bleibt bis 1817 gültig. Dadurch ist die Ausbildung lateinisch geprägt. Das vollständige Kursangebot wird 1689 mit der Einführung des Theologiekurses etabliert. Die Anforderungen der Studienordnung übersteigen jedoch die personellen und materiellen Möglichkeiten, so daß zum Beispiel der Philosophiekurs nur von einem Lehrer gehalten wird. Die Vermittlung von Griechischkenntnissen geht schon in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stark zurück und folgt damit dem polnischen Vorbild, das die griechische Sprache durch eine moderne Sprache ersetzt hat. Die griechische Patristik wird etwas mehr als in den westlichen Bildungsanstalten berücksichtigt. Das Fehlen von Lehrmitteln stellt ein ernstes Problem für die Kiever Akademie dar (vgl. A. Sydorenko, *The Kievan Academy in the 17th Century. Scholastic, Humanist and Baroque Strains in Orthodox Spirituality*, Ph. D., Urbana - Champaign, Illinois 1974, 164 ff.). Das Curriculum (Infirma, Humaniora, Philosophie und Theologie) übernimmt das jesuitische Modell mit seinen Quellen in die Perspektive der Orthodoxie. In den Infirklassen erfolgt die religiöse Unterweisung im orthodoxen Glauben. Lateinische Syntax wird nach der Grammatik (*De institutione grammatica*, Venedig 1575) von E. Alvarez und dem Katechismus (*Summa doctrinae christianae*, Wien 1555) von P. Canisius gelehrt. Gelesen werden Cicero, Ovid, Catullus, Tibullus, Vergil, Aesop, u.a.m (vgl. A. Sydorenko, *The Kievan Academy*, 170 f.). Die Humanioraklassen lehren Poetik gemäß dem jesuitischen Vorbild, die klassischen Autoren (Aristoteles, Horaz, Vergil, Ovid) zugrundezulegen. In Kiev wird besonders die *Ars poetica* von Horaz geschätzt (vgl. ebenda, 175). Die Rhetorikausbildung orientiert sich an *De arte rhetorica* (Köln 1582) von C. Suárez. Als Modell bevorzugt die Kiever Akademie die *Institutio oratoria* von Quintilian (vgl. ebenda, 181). Außerdem studiert man biblische und weltliche Geschichte, Mythologie und Geographie. Die Philosophie wird auch in Kiev als Einleitung zur Theologie praktiziert. Deshalb enthält schon der Philosophiekurs viele theologische Aspekte. Benutzt werden überwiegend sekundäre Quellen (vgl. ebenda, 187). Logik und Dialektik werden nach den Vorgaben des Aristoteles gepflegt. Physikunterricht hat keinen großen Einfluß auf das Kiever Denken, da das Interesse an den Naturwissenschaften gering bleibt. Die Metaphysik ist eingeschränkt, da man Gott durch Glauben und nicht durch Denken zu erkennen hofft (vgl. ebenda, 188 f.). Die Kiever Theologie bleibt insofern hinter dem jesuitischen Standard zurück, als spekulative und polemische Fragestellungen gegenüber moralischen und kasuistischen Problemen vernachlässigt und kirchenrechtliche sowie hebräische Studien kaum betrieben werden (vgl. ebenda, 195). Die Lehrformen bestehen aus Vorlesung, Disput und Vortrag. Dem Auswendiglernen wird eine große

Hieraus ergibt sich das charakteristische Profil der Akademie, das zunächst Anfeindungen von Seiten der Orthodoxie und der Kosaken, aber auch der Katholiken und Unierten herausgefordert hat. Sie löst zwar das Ausbildungsproblem, hemmt aber durch die Rezeption eines fertigen Studienmodells eine eigene Entwicklung der philosophisch-theologischen Wissenschaften. Die historische Situation verhindert zudem die von Mohyla intendierte Bewegung *ad fontes*, die in seinen liturgischen Reformen zum Ausdruck kommt und sich überwiegend auf griechische Quellen bezieht. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts werden am Kiever Collegium die griechische und kirchenslavische Sprache zugunsten der lateinischen und polnischen Sprache zurückgedrängt<sup>20</sup>.

1689 wird im Kiever Collegium ein regulärer vierjähriger Theologiekurs als Höhepunkt des von den Jesuiten ausgearbeiteten Curriculums eingerichtet<sup>21</sup>, wie er bereits zuvor in Polen und Litauen organisiert worden ist<sup>22</sup>. Sprache, Inhalt und Methode des Kurses sind scholastisch geprägt und werden zur Begründung der orthodoxen Lehren verwendet<sup>23</sup>. A. Kniazeff beschreibt die Methode als akademisch<sup>24</sup>, und G. Florovskij beurteilt den Theologiekurs an der Kiever Akademie als provinzielle Nachahmung der lateinischen Schultheologie<sup>25</sup>.

---

Bedeutung zugemessen. Über das Curriculum hinausgehend, wird in Kiev Musik unterrichtet. Das ist im 18. Jahrhundert weiter ausgebaut worden (vgl. ebenda, 196). Vgl. zu Skovoroda als Musiker O. Я. Шреер-Ткаченко, *Григорій Сковорода музикант*, Київ 1972.

<sup>20</sup>Vgl. I. Ševčenko, *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 17 ff.

<sup>21</sup>Vgl. J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy During its Golden Age*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 71-80. Noch zu Lebzeiten Mohylas soll bereits zwischen 1642-1646 ein Theologiekurs abgehalten worden sein (vgl. ebenda, 74).

<sup>22</sup>Vgl. zu den kulturellen Beziehungen nach Polen: R. Łużny, *The Kiev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 123-135. Er beobachtet die enge Orientierung der Vorlesungen in Poetik, Rhetorik und Philosophie an europäischen, besonders an polnischen Vorbildern (vgl. ebenda, 127). Selbst F. Prokopovyč, Kritiker des polnischen Barock und entschiedener Gegner der jesuitischen Scholastik, rezipiert diese Traditionen (vgl. ebenda, 130). Vgl. auch ders., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII w.*, Kraków 1966.

<sup>23</sup>Vgl. J. Cracraft, *Theology at the Kiev Academy During its Golden Age*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 73 ff.

<sup>24</sup>*De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui: l'institut Saint Serge*, Paris 1974, 13 f.: »Le poids de l'argumentation y dépendait du nombre des arguments avancés, de leur finesse, de la quantité des syllogismes et de la rigueur formelle de leur construction [...] C'était en définitive la naissance de l'esprit académique«.

<sup>25</sup>Vgl. *Пути русского богословия*, Paris, dritte Auflage 1983, 56: »Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создалось духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика [...]«.



Die Einführung des regulären Theologiekurses leitet die Blütezeit der Bildungsstätte ein, die sich in enger Verbindung mit dem Hetmanat unter I. Mazepa und dank dessen ideeller wie materieller Unterstützung entwickelt und 1709 mit der Niederlage des Hetmans bei Poltava ihr Ende findet. Die Elite wird aus Kiev nach Moskau und besonders nach St. Petersburg abgezogen<sup>26</sup>.

Die Forschung bewertet die Kiever Akademie widersprüchlich. Ihr wird mangelndes Engagement für die Entwicklung einer nationalen Kultur und der Volkssprache vorgehalten. Als Versäumnisse gelten die ausgebliebene Unterstützung der Revolution von B. Chmel'nyc'kyj (1648-1657) und die nicht gelungene Bildung einer nationalpatriotisch gesinnten Elite<sup>27</sup>. D. Vyšnevskyj sieht ihre historischen Verdienste darin, die massenhafte Abwanderung der bildungsfähigen und -willigen Jugend nach Westen verhindert sowie für die Orthodoxie die grundlegende Bildungsarbeit geleistet und die orthodoxe Kirche mit ausgebildeter Geistlichkeit versorgt zu haben<sup>28</sup>. Ihre Aneignungsmethode besteht in der Nutzung der nachgeahmten Vorbilder für eigene Interessen. Darüber hinaus hat die Kiever Akademie ideell wie personell die Bildungsstätten in den Regionen des russischen Reiches nachhaltig geprägt<sup>29</sup>.

Die Kombination des westlichen Wissenschaftsstandards mit den Anliegen der Orthodoxie bewertet I. Ševčenko als zweifach positiv für die ukrainische Identität. Es wird eine eigene Alternative zur Polonisierung der ukrainischen Elite geschaffen. Außerdem gelingt es damit seiner Meinung nach, sich einer Russifizierung bis nach 1686 zu widersetzen<sup>30</sup>. Dieser Schluß ist nicht ganz folgerichtig, weil die Pflege der Orthodoxie dazu geeignet ist, Bindungen an Rußland zu vertiefen.

Die sowjetische Rezeption würdigt die Akademie als Keimzelle des Rationalismus und der Aufklärung<sup>31</sup> und alle Absolventen, insbesondere auch

<sup>26</sup>Vgl. G. Gajecky, *The Kiev Academy and the Hetmanate*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 87 ff.

<sup>27</sup>Vgl. O. Pritsak, *Foreword*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 5. Diese Haltung ist bei ukrainischen Forschern anzutreffen. Die Kritik berücksichtigt nicht, daß die Aufgabe der Bewahrung der Orthodoxie nicht identisch mit der Vorbereitung eines nationalen Erwachens der Ukraine sein kann, sondern vielmehr die Anziehungskraft des in Rußland liegenden Zentrums der Orthodoxie verstärkt hat.

<sup>28</sup>Vgl. *Кієвська академія*, 298 f., 312.

<sup>29</sup>Vgl. ebenda (303 ff.).

<sup>30</sup>Vgl. *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *The Kiev Mohyla Academy*, 39.

<sup>31</sup> M. V. Kašuba stützt seine Untersuchung über die Rezeption der Materieauffassung von R. Descartes bei G. Konys'kyj auf dessen namentliche Erwähnung in Konys'kyjs Philosophiekurs von 1749-1751 (vgl. *Трактування Георгієм Кониським проблеми матерії*, in: *Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.)*, Київ 1972, 101). D. Vyšnevskyj schränkt ein, daß moderne europäische Denker, zum Beispiel Descartes, in

Skovoroda, als Aufklärer. Für ein Verständnis Skovorodas ist von Interesse, wie an der Kiever Akademie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gedacht und gelehrt worden ist und ob bzw. wie sie sein Denken möglicherweise geformt hat.

Es gibt einige biographische Hinweise, die von Skovorodas Verweigerung gegenüber der Welt, wie er sie vorfand, zeugen. Ich nenne den Abbruch des seit 1751 von G. Konys'kyj gehaltenen Theologiekurses nach zwei Jahren, den Entschluß, sich für keinen festen Berufsstand zu entscheiden, die konfliktreichen und letztlich gescheiterten Versuche, einer geregelten Lehrtätigkeit auch im privaten Sektor nachzugehen, und schließlich das Abstreifen sozialer Bindungen mit der Aufnahme des Wanderlebens nach seiner Entlassung aus dem Collegium in Char'kov 1769 aufgrund der Konflikte mit den Arbeitgebern wegen unorthodoxer Erziehungsmethoden und -inhalte<sup>32</sup>. Es ist deshalb anzunehmen, daß Skovoroda das an der Kiever Akademie angeeignete Wissensparadigma nicht beibehalten hat.

Die äußeren Strukturen können durch eine Betrachtung des Sprachunterrichts, der Lehrbücher und Prinzipien ihrer Zusammenstellung durch die Professoren, der Ursachen für die wenig gründliche und originelle Vorbereitung des Unterrichts, der Rezeption der Lehren von F. Prokopovyč, der Bibliothek und ihrer Nutzung und schließlich der Erziehungsmaßnahmen, denen die Studenten unterzogen worden sind, rekonstruiert werden<sup>33</sup>. Der individuelle Bildungsweg von Skovoroda, der unterschiedlich dargestellt wird, besonders was den Zeitpunkt seiner Kursbesuche sowie die Auslandsaufenthalte angeht, kann von L. Machnovec' zum Teil nachgezeichnet werden<sup>34</sup>. Ich folge seinen Datierungen unter dem Vorbehalt, daß zukünftige

---

Philosophiekursen zwar ab und zu erwähnt worden seien, doch daraus nicht auf eine vertiefte Kenntnis ihres Denkens bei den Professoren geschlossen werden könne (vgl. *Кієвська академія*, 283 f.).

<sup>32</sup>1751 wird er wegen Meinungsverschiedenheiten mit Bischof Nykodym Srebnyc'kyj aus seiner 1750 aufgenommenen Lehrtätigkeit am Collegium in Perejaslav bei Kiev entlassen; 1753 bricht er den Theologiekurs an der Kiever Akademie ab; 1753 kommt es nach kurzem Zusammenleben zum Zerwürfnis mit Stefan Tomara, dem Vater seines Zöglings in Kavraj (vgl. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*, 64 f.); 1755 nimmt er seine Tätigkeit als Hauslehrer in Kavraj wieder auf und übt sie bis 1759 aus. 1769 wird er von S. Myslavs'kyj, seinem ehemaligen Studienkollegen, nunmehr Bischof von Bilgorod, endgültig aus dem Lehrdienst am Collegium in Char'kov entlassen, an dem er seit 1759 immer wieder mit Unterbrechungen unterrichtet hat (vgl. ebenda, 202 ff.).

<sup>33</sup>Zur Organisation und wirtschaftlichen Grundlage der Schule zu Skovorodas Zeiten vgl. die ersten zwei Kapitel von D. Vyšnevskyj (*Кієвська академія*, 9 - 88).

<sup>34</sup>Vgl. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*, besonders 68-75. Machnovec' korrigiert die Biographie Skovorodas, die bis dahin besonders von N. I. Petrov nicht zutreffend wiedergegeben worden ist (vgl. Н. И. Петров, *Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды*, in: *Труды Кієвської духовної академії*, 3 (1902), 12, 588-

Archivfunde ihre Änderung noch zwingend erforderlich machen können und Skovoroda deshalb auch andere Kurse besucht haben könnte. Die Beschaffenheit seines Wissensparadigmas würde sich dadurch allerdings nur leicht modifizieren, nicht radikal verändern, da Kurse und Lehrbücher an der Kiever Akademie einander sehr ähneln. Für die Rekonstruktion des Lehrbetriebs an der Kiever Akademie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als Skovoroda dort studiert, ist die Untersuchung von D. Vyšnevskyj immer noch maßgeblich<sup>35</sup>.

Die lateinische Sprache wird in Kiev sorgfältig gepflegt und außerhalb des Unterrichts in offiziellem und privatem Rahmen verwendet<sup>36</sup>. Außerdem werden in den vier unteren Klassen die kirchenslavische, russische und polnische Sprache gelehrt<sup>37</sup>. Vyšnevskyj schränkt ein, daß die Studenten tatsächlich nur ihre jeweilige Muttersprache richtig erlernt haben<sup>38</sup>. Weitere Sprachkurse werden 1738 vom Metropolit R. Zaborovs'kyj eingeführt und bieten Unterricht in der deutschen, griechischen und hebräischen Sprache an. Das Angebot wird nicht von vielen Studenten in Anspruch genommen<sup>39</sup>. Skovoroda hat einen solchen Kurs besucht und drei Jahre Griechischunterricht und zwei Jahre Deutschunterricht genossen. Über Dauer und Aufbau des Hebräischkurses gibt es keine zeitgenössischen Zeugnisse<sup>40</sup>. Die ukrainische Sprache wird nicht unterrichtet. Skovoroda verfaßt seine Werke in lateinischer und kirchenslavischer Sprache mit russischen und ukrainischen Elementen

---

618; ders., *К биографии украинского философа Григория Саввича Сковороды*, in: *Киевская старина*, 81 (1903), апрель, 10 - 18).

<sup>35</sup>*Кієвська академія*, 1903.

<sup>36</sup>Die Lehrer der Kiever Akademie vereinfachen die Grammatik von Emmanuel Alvarez (*De institutione grammatica*, Venedig 1572) aus didaktischen Gründen und haben bei der Auswahl der Themen weitgehend freie Hand (vgl. Д. Вишневецький, *Кієвська академія*, 105 f.): »Тѣмъ не менѣ въ этихъ классахъ Академіи латинскій языкъ изучался настолько хорошо, что уже ученики синтаксисмы могли на немъ говорить и составлять задачи не только грамматически правильно, но и краснорѣчиво«. Dem Studium der lateinischen Sprache sind die grammatischen Klassen nach der Vorbereitungsklasse *fara* gewidmet, die in *infirma*, *grammatica* und *syntaxima* unterteilt werden. Skovoroda besucht die Vorbereitungsklasse *fara* 1734/35 unter dem Lehrer V. Grygorovyč (vgl. ebenda, 99) und unter A. Negrebec'kyj die Klassen *infirma* 1735/36, *grammatica* 1736/37 und *syntaxima* 1737/38 (vgl. ebenda, 109, 112, 116).

<sup>37</sup>Vgl. ebenda (122).

<sup>38</sup>Im Jahr 1749 kann die Kiever Akademie keinen Studenten zur Verfügung stellen, der aus der polnischen in die russische Sprache übersetzen könnte, weil jeweils nur eine der beiden Sprachen richtig beherrscht wird (vgl. ebenda, 123).

<sup>39</sup>Der erste Kurs von 1738-42 wird in den parallel unterrichteten drei Sprachen von S. Todors'kyj geleitet (vgl. ebenda, 268 f.).

<sup>40</sup>Vgl. zu den ersten von Todors'kyj gehaltenen Kurse ebenda (270, 272, 273 f.).

und gebraucht die ihm durch seine Sprachkenntnisse zugänglichen Quellen in lateinischer und griechischer Sprache.

Insgesamt vermittelt die eigentlich zum Schutz und zur Förderung der Orthodoxie bestimmte Kiever Akademie auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts einen guten Zugang zur lateinischen Tradition, während die östliche Tradition mangels entsprechender Sprachkenntnisse vernachlässigt bleibt<sup>41</sup>. Das hat sich auf das Studium der Theologie unmittelbar ausgewirkt und einen unterschwelligen katholischen Einfluß ausgeübt.

Nach den grammatischen Klassen folgt der Besuch der Poetikklasse<sup>42</sup> und die durch ihren Besuch erworbenen Fähigkeiten werden bei allen festlichen Anlässen der Akademie praktisch angewendet. Skovoroda besucht den Kurs, den Pavel Kanjučevyč im Studienjahr 1738/39 unterrichtet<sup>43</sup>. Mit Ausnahme des Poetikurses von Prokopovyč<sup>44</sup> sind die Lehrbücher einander bis auf geringe Abweichungen sehr ähnlich<sup>45</sup>. Das liegt daran, daß bis zum Ende des 18. Jahrhunderts an der Kiever Akademie Poetik zwar gelehrt, aber nicht als Wissenschaft betrieben wird. Die Lehrbücher folgen deshalb genau dem lateinisch-polnischen Vorbild<sup>46</sup>. Nur F. Prokopovyč hat versucht, mit seiner Kritik an der jesuitischen Textkultur den Einfluß der lateinischen und polnischen Poetik an der Kiever Akademie zurückzudrängen<sup>47</sup>.

---

<sup>41</sup>Vgl. hierzu D. Vyšnevskij (ebenda, 234): »Но при незнаніи греческаго языка (до 1740-хъ годовъ) [...] они вынуждены были пользоваться католическою богословскою литературою; а эта литература по инымъ вопросамъ смущала ихъ мысль, не имѣвшую на чемъ твердо опереться, и порой склоняла ее въ католическія заблужденія«.

<sup>42</sup>Vgl. ebenda (126 ff.). D. Vyšnevskij stellt die Studiengegenstände des in einen allgemeinen und speziellen Teil aufgegliederten Kurses dar. Vgl. auch Н. И. Петров, *О словесныхъ наукахъ и литературныхъ занатіяхъ в Кіевской академіи от начала ея до преобразованія в 1819 г.*, in: *Труды Кіевской духовной академіи* (1886), 7, 305-330; 11, 343-388; 12, 552-569; (1887), 1, 82-118; (1868), 3, 465-525.

<sup>43</sup>Nur das Lehrbuch des von P. Kanjučevyč ein Jahr später unterrichteten Poetikurses ist bekannt: *Regia regis animorum Apollinis, id est Structura Poëseos in supremis Parnassi collibus erecta, generosae juventuti Roxolanae in almo Athenaeo Kijovo-Mohylo-Zaborowsciano anno supremi Regis regum 1739 in annum 1740 ad inhabitandum tradita* (vgl. Д. Вишневский, *Кіевская академія*, 139).

<sup>44</sup>Er unterrichtet den Poetikurs im Studienjahr 1705/06. Vgl. sein Lehrbuch: *De arte poëtica libri III, ad usum et institutionem studiosae juventutis Roxolanae dictati Kijoviae in orthodoxa Academia Mohyleana anno Domini 1705* (vgl. Вишневский, *Кіевская академія*, 132). Veröffentlicht in: Ф. Прокопович, *Сочинения*, Москва-Ленинград 1961, 229-333.

<sup>45</sup>Vgl. Д. Вишневский, *Кіевская академія*, 143.

<sup>46</sup>Vgl. ebenda (143): »[...] въ своемъ внутреннемъ развитіи, рабски слѣдовала піитикѣ латино-польской«. Vor F. Prokopovyč wird die russische Versifikation in den Poetiken gar nicht berücksichtigt.

<sup>47</sup>Vgl. ebenda (143 f.). F. Prokopovyč hat unter seinem ursprünglichen Namen Samuel Čerczyckij

und seine eigene Poetik an klassischen Traditionen orientiert. Trotzdem hat er sich auch weiter auf jesuitische Vorbilder gestützt, die im Barock eine Tendenz zur Klassizität zeigen<sup>48</sup>. Der Poetikunterricht an der Kiever Akademie entwickelt sich nach F. Prokopovyč in zwei Richtungen, die sich jeweils mehr an den jesuitisch-polnischen Vorbildern oder an Prokopovyč orientieren<sup>49</sup>. Der Poetikklasse schließt sich die Rhetorikklasse an<sup>50</sup>. Skovoroda besucht sie im Jahr 1739/40 unter Professor S. Ljaskorons'kyj<sup>51</sup>. Dieses Fach wird wie die Poetik zu Beginn des 18. Jahrhunderts gemäß den lateinisch-polnischen Vorbildern gelehrt, die sich auf C. Suárez, F. Mendoça und spätere Autoren stützen<sup>52</sup>. F. Prokopovyč hat versucht, mit seiner Rhetorik diesen Einfluß zu vermindern<sup>53</sup>. Wie im Fach Poetik entwickelt sich auch die

---

von 1698 - 1701 in Rom am griechischen Kolleg des Hlg. Athanasius unter Leitung der Jesuiten studiert (vgl. Z. N. Tsirpanles, *To hellēniko kollegio tēs rōmēs kai hoi mathētes tū (1576-1700)*, Thessaloniki 1980, 243, 706-707). Er kennt daher sehr gut die Lehrtraditionen der Jesuiten.

<sup>48</sup>Vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, in: F. Prokopovič, *De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706*, mit einer einl. Unters. u. Komm., hrsg. nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Akademiebibliothek v. R. Lachmann, Köln u. a. 1982, XXXIV. Vgl. auch B. Г. Смирнов, *Феофан Прокопович*, Москва 1994. Neben J. C. Scaliger bilden die Lehrbücher von J. Pontanus, J. Masenius und A. Donatus den Referenzrahmen für F. Prokopovyč, der als Vorbilder antike Autoren bevorzugt und die polnische jesuitische Predigt als negatives Exempel benutzt (vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, XXXIV).

<sup>49</sup>Vgl. Д. Вишневский, *Киевская академия*, 145 f.

<sup>50</sup> Rhetorik wird wie Poetik in einen allgemeinen und einen speziellen Teil untergliedert. Zu Inhalten und Methoden vgl. ebenda (146 ff.).

<sup>51</sup>Der Unterricht folgt dem Lehrbuch: *Institutiones oratoriae eloquentiae candidatis ad stylum dicendi comparandum in collegio Mohylo-Zaborovsciano traditae et explicatae anno Domini 1739* (vgl. Д. Вишневский, *Киевская академия*, 162 f.). Behandelt werden Tropen, Figuren, Perioden, Etymologien, Argumente, Amplifikationen usw (vgl. Я. М. Стратий u. a., *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии*, Киев 1982, 101 f.) Zur Bewertung des Kurses vgl. ebenda (102): »Он более усовершенствован и наполнен новым практическим материалом. В целом же учебник построен по образцам античной теории красноречия. В тексте упоминаются имена Цицерона, Плиния и др.«.

<sup>52</sup>Vgl. Д. Вишневский, *Киевская академия*, 168. Es handelt sich dabei um C. Suárez, *De arte rhetorica*; ders., *Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae secundum doctrinam & praecepta Cypriani Soarii ... a Sacerdote ejusdem Societatis selecta ...*, Köln 1689; F. Mendoça, *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, Köln 1690.

<sup>53</sup> Er unterrichtet den Rhetorikkurs im Studienjahr 1706/07. Sein Lehrbuch trägt den Titel: *De arte rhetorica libri X pro informanda Roxolana juventute utriusque eloquentiae studiosa bono religionis et patriae a Reverendo P. Theophano Procopowicz traditi Kijoviae in celebri et orthodoxa Academia Mohylaeana anno Domini 1706* (vgl. Д. Вишневский, *Киевская академия*, 152). Das Lehrbuch ist veröffentlicht in: F. Prokopovič, *De arte rhetorica libri X Kijoviae 1706*. Ähnlich wie die Poetik tendiert auch seine Rhetorik zur Klassizität. Vorbilder sind A. Sophista, F. Strada, M. Iunius, N. Caussin, G. J. Vossius und besonders die antiken rhetorischen Lehren von Aristoteles, Cicero, Quintilian u. a. (vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, XXXIV). Doch auch Suárez und

Rhetorik an der Kiever Akademie in zwei Richtungen und orientiert sich entweder mehr an den jesuitischen Vorbildern oder an der von F. Prokopovyč entwickelten, zu klassischen Vorgaben tendierenden Lehre<sup>54</sup>. Der Unterricht in Rhetorik und Poetik legt besonderen Wert auf praktische Übungen, die mehr aus der mechanischen Nachahmung der erlernten Regeln bestehen als aus selbständiger Anwendung des Erlernten<sup>55</sup>.

Die von F. Prokopovyč in der Homiletik gewählte Orientierung an christlich-byzantinischen Predigern wie J. Chrysostomos wirkt sich an der Kiever Akademie so aus, daß zwischen Homilienrhetorik und weltlicher Beredsamkeit nicht streng getrennt wird. Praktisches Üben der Homiletik geht in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts immer mehr zurück. Deshalb sind viele Schüler, die nicht den geistlichen Stand gewählt haben, bei Verlassen der Akademie unfähig, eine Predigt nach den Regeln zu verfassen<sup>56</sup>.

Die in Kiev gelehrte Philosophie besteht nach Vyšnevskyj aus den scholastischen Kommentaren des Mittelalters und den jesuitischen Kommentaren zur Philosophie des Aristoteles. Ihr bevorzugter Gegenstand ist somit die Aufzählung bisheriger Schulmeinungen zum Philosophen<sup>57</sup>. Die Kurse umfassen zwei Jahre und praktizieren die scholastische Methode.

Skovoroda besucht im Studienjahr 1740/41 den ersten Philosophiekurs unter Professor M. Kozačyns'kyj. Nach seinem Aufenthalt in St. Petersburg von 1741-1744 folgt er im Studienjahr 1744/45 dem zweiten Philosophiekurs unter dem gleichen Lehrer<sup>58</sup>. Die Lehrbücher der Professoren an der Kiever Akademie unterscheiden sich

---

Mendoça bleiben als Vorbilder weiter wirksam.

<sup>54</sup>Vgl. Д. Вишневский, *Кіевская академія*, 169: »Они порою смѣняютъ другъ друга, но большею частью идутъ совмѣстно«. So folgt z. B. der Professor S. Kuljabka in einem Kurs der lateinisch-polnischen Tradition und in einem anderen der Lehre von F. Prokopovyč (vgl. ebenda). Die Rezeption von F. Prokopovyč an der Kiever Akademie erfolgt offenbar nicht so uneingeschränkt, wie häufig angenommen wird. Skovorodas Rhetorikprofessor Ljaskorons'kyj soll sich wie auch der spätere Theologieprofessor Konys'kyj an F. Prokopovyč orientiert haben (vgl. D. Chopyk, *Skovoroda - The Fable Writer*, 8 und 18).

<sup>55</sup>Vgl. Д. Вишневский, *Кіевская академія*, 173:»[...] онѣ мало могли способствовать развитію самостоятельной мысли студентовъ«.

<sup>56</sup>Vgl. ebenda (174).

<sup>57</sup>Vgl. ebenda (175): »[...] философія Кіевской Академіи этого времени [...] излагала по возможности почти все, что было высказано существеннаго по поводу аристотелевской философеми ея послѣдователями до позднѣйшаго времени«. Philosophie wird in rationale Philosophie (Dialektik, Logik), Moralphilosophie (Ethik) und Naturphilosophie (Physik, Mathematik, Metaphysik) unterteilt.

<sup>58</sup>Anders als D. B. Chopyk angibt (*Skovoroda - The Fable Writer*, 11), lernt Skovoroda 1740/41

nur unwesentlich voneinander und verwenden die gleichen Quellen der mittelalterlichen und jesuitischen Scholastik. Es ist sehr schwer, überhaupt zu ermitteln, welche der verwendeten und im Unterricht zitierten Quellen tatsächlich von den Professoren studiert worden sind. Die Philosophie von Aristoteles wird von ihnen in der Regel nicht direkt rezipiert. Vielmehr übernehmen und modifizieren sie Traktate aus handschriftlichen oder gedruckten Philosophielehrbüchern der lateinisch-polnischen Jesuitencollegien oder -akademien<sup>59</sup>. Die in Kiev gelehrte Theologie umfaßt die katholisch-theologische Tradition seit Thomas von Aquin<sup>60</sup>. Sie ist den Kiever Professoren allem Anschein nach über die in den lateinisch-polnischen Akademien verwendeten Lehrbücher vermittelt worden<sup>61</sup>. Aus diesem Grund ähneln

---

nicht nach dem Lehrbuch *Syntagma totius Aristotelicae Philosophiae ad usum scholae Peripateticae in celebri orthodoxa Academia Kiewo-Mohylo-Zaborowsciana ... in 5 libros divisum, Roxolano auditori ex consvetis per biennium traditum et explicatum, nec non publicis disputationibus ac... argumentis viva voce prolatis illustratum, inchoatum Kijoviae anno...1741 septembris 18 die.* (vgl. Д. Вишнеvский, *Киевская академия*, 200). Nach Vyšnevskyj unterrichtet Kozačyns'kyj diesen Kurs auf der Grundlage des gleichen Lehrbuchs, das er im Studienjahr 1739/40 verwendet hat: *Cursus philosophicus entis naturalis per quaestiones philosophicas ad sequens consuetumque biennii tempus juxta usum in scholis Peripatheticorum praeceptum ingenuo auditori Roxolano in alma ac orthodoxa Academia Mohylo-Zaborowsciana ... expositus et explicatus...*, anno 1739 septem. 18 die inchoatus Kijoviae, sub reverendissimo patre Michaelae Kozaczynski (vgl. Д. Вишнеvский, *Киевская академия*, 200). Erst im folgenden Studienjahr 1741/42 unterrichtet Kozačyns'ky nach dem Lehrbuch *Syntagma totius Aristotelicae Philosophiae*. Skovoroda hat diesen Kurs wahrscheinlich nicht bis zum Ende besucht. Nach seiner Rückkehr aus St. Petersburg lernt Skovoroda im Studienjahr 1744/45 bei Kozačyns'kyj nach dem Lehrbuch, das dieser seit 1743 verwendet: *Philosophia Aristotelica* (vgl. Д. Вишнеvский, *Киевская академия*, 201 f.). Unter der Nr. 52 wird dieses Lehrbuch mit einem leicht veränderten Titel aufgeführt von Н. Петров, *Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии*, I, Киев 1875, 25. Dieser Kurs besteht aus Büchern zur Dialektik, Logik, Ethik, Physik und Metaphysik. Allem Anschein nach hört Skovoroda 1744 Physik und Metaphysik, da die drei anderen Disziplinen im Schuljahr davor abgehandelt worden sind (vgl. Я. М. Стратий и. а., *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии*, 300).

<sup>59</sup>Vgl. Д. Вишнеvский, *Киевская академия*, 205 f. Er kommt zu dem Befund, daß die Kiever Professoren mehr die handschriftlichen als die gedruckten Lehrbücher als Grundlage für ihre eigenen Lehrbücher verwendet haben. Aus einem Brief des Metropolitens Varlaam Jasyns'kyj an P. Kalačyns'kyj vom 26. 6. 1695 geht hervor, daß in der Bibliothek der Kiever Bruderschaft neben gedruckten auch viele handschriftliche Bücher über Philosophie aufbewahrt werden. Dieses Quellenmaterial ist nicht erhalten (vgl. ebenda, 206).

<sup>60</sup>Vgl. ebenda (211): »Значить, для составленія своихъ лекцій по богословію профессора Киевской Академіи, помимо Оомы Аквината, знакомились, повидимому, со всею католическою богословскою наукою; развившеюся послѣ Аквината по XVII в. включительно«.

<sup>61</sup>Dafür sprechen die häufigen Erwähnungen katholischer Konzile oder der Bezug auf abendländische Kirchenväter wie Augustinus zur Bestätigung orthodoxer Positionen und die

die in den theologischen Kursen durchgenommenen Traktate einander fast buchstabengetreu<sup>62</sup>.

Nur F. Prokopovyč weicht von diesem gleichförmigen Bild ab. Er unterrichtet von 1707/8 bis 1709/10 drei Philosophiekurse<sup>63</sup>, in denen er die philosophischen Grundpositionen zwar beibehält, aber auf scholastische Formalisierungen zugunsten praxisbezogenerer Fragestellungen verzichtet<sup>64</sup>. Der Theologieprofessor G. Konys'kyj, dessen Kurs Skovoroda nach seiner Rückkehr aus Europa 1750 in den Studienjahren 1751/52 und 1752/53 besucht hat, folgt in seinen Philosophievorlesungen dem Vorbild von F. Prokopovyč<sup>65</sup>.

Skovoroda bricht nach den beiden Studienjahren 1751/52 und 1752/53 den für eine Dauer von vier Jahren konzipierten Theologiekurs ab<sup>66</sup>. Das zeugt nicht von seiner Zustimmung zur in Kiev gelehrten Theologie, sondern von Distanz. Mit ihren

---

Beispiele aus der polnischen Geschichte (vgl. ebenda, 211).

<sup>62</sup>Vgl. ebenda (214 f.; 263). Die nahezu von jedem Theologieprofessor verwendeten Traktate betreffen folgende Themen (vgl. ebenda, 253 f.): *de Deo uno in essentia et trino in personis; de homine in statu innocentiae; de incarnatione Verbi Divini; de angelis; de beatitudine et actibus humanis; de gratia; de sacramentis; de tribus virtutibus theologicis, fide, spe et charitate*.

<sup>63</sup> Die ersten Blätter des Lehrbuches sind nicht erhalten. Der Kurs umfaßt Dialektik, Physik, Metaphysik, Arithmetik, Geometrie und Ethik (vgl. ebenda, 192). Veröffentlicht in: Ф. Прокопович, *Філософські твори в трьох томах*. Переклад з латінської, hrsg. v. В. Шінкарук, II - III, Київ 1980 - 1981.

<sup>64</sup>So stellt er zum Beispiel die Widerlegung des Lutheraners Joannes Herbinus oder die Argumente gegen die Reliquienverehrung von Johannes Zahm und Daniel Sennertus zur Diskussion (vgl. Д. Вишнеvский, *Кіевская академія*, 206 f.).

<sup>65</sup>Vgl. ebenda (208). Sowjetische Untersuchungen über diesen Theologen heben die Rationalität, Progressivität, antithomistische Ausrichtung und das kämpferische Engagement des Theologen für die Orthodoxie und die Orientierung an Rußland hervor. Diese Untersuchungen fallen durch eine vollkommene Unkenntnis der philosophischen und christlichen Denktraditionen auf, zum Beispiel: М. В. Кашуба, *З історії боротьби проти Унії XVII- XVIII ст.*, Київ 1976.

<sup>66</sup>Das Lehrbuch, das G. Konys'kyj für seinen Kurs von 1751/52 - 1754/55 benutzt, trägt den Titel *Christiana orthodoxa theologia ductui ac magisterio veri et solius Sui Doctoris Dei Trinunius, Patris revelantis, Filii enarrantis et Spiritus S. profunditates Dei scrutantis submissa a placitis quodlibetisque hominum plane hic caeculientium libera ad Dei gloriam et hominum Salutem in orthodoxa Academia Kijoviensi auspiciis Illustrissimi ne con reverendissimi Domini Domini [!] Timothei Szczerbackj Dei gratia orthodoxi Archiepiscopi Metropolitae Kijoviensis, Halicensis et parvae Russiae protectoris hujus Academiae munificentissimi tradita et explicata anno reparatae salutis 1751 Septembris 21 die inchoata per admodum eruditum virum reverendissimum Patrem Academiae Kijoviensis prefectum ordinarium Sacrosanctae Theologiae professorem Hieromonachum Georgium Koniski (tandem Archimandritam Caenobii Fraternitatis ac Rectorem ejusdem Academiae, qui deinde episcopus creatus Mohilensis anno Domini 1755 Augusti die. Huic theologiae eodem praecoceptore studebat discipulus ejus ac servus humillimus Joannes Husarevski (aus: Н. И. Петров, *Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академіи*, I, 39, Nr 90; vgl. auch L. Махновец, *Григорій Сковорода*, 74).*



begrenzten Ressourcen ist die Kiever Akademie nicht in der Lage, eine selbständige orthodoxe Theologie für ihren seit 1689 eingeführten Theologiekurs zu entwickeln, umso mehr als ihr die östliche Tradition durch die verbreitete Unkenntnis der griechischen Sprache nicht uneingeschränkt zugänglich ist. Mit den westlichen Quellen übernimmt die theologische Wissenschaft der Kiever Akademie das Paradigma der scholastischen Theologie des Abendlandes, ihre Problemstellungen und den enzyklopädischen Zugang, der theologische Fragen mittels Aufzählung der Meinungen angesehener Theologen aus vier Jahrhunderten beantwortet. Die *Summa theologiae* des Thomas von Aquin, auf die sich die lateinischen Theologen stützen, wird damit auch zur Grundlage der Festigung und Verteidigung der Orthodoxie durch die Theologie an der Kiever Akademie bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts<sup>67</sup>. Im Vordergrund steht der dialektische Disput über Einzelfragen, die der Tradition entstammen<sup>68</sup>.

Als erster unterscheidet F. Prokopovyč zwischen Moralthologie und dogmatischer Theologie und wendet die historische Methode der protestantischen Theologie an, die sich auf die Erforschung der Heiligen Schrift und der Kirchengeschichte konzentriert. Er legt diese Grundsätze der Theologie als Wissenschaft dar und richtet sich nach ihnen<sup>69</sup>. Er kann zwar seine Anschauungen an der Kiever Akademie nicht durchsetzen, doch ist ein Einfluß seiner Prinzipien auch in der Theologie bei seinem Anhänger G. Konys'kyj, dem Theologieprofessor von Skovoroda, wahrscheinlich.

D. Vyšnevskyj charakterisiert die Ausbildung der Kiever Akademie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts als formal, da sich der Studierende in allen Klassen mit

---

<sup>67</sup>Vgl. Д. Вишнеvский, *Кіевская академія*, 217: »И богословіе Кіевской Академіи ставило себѣ, безъ всякой нужды, вопросы праждаго любопытства чаще, чѣмъ излагало предметы существенной важности«.

<sup>68</sup>D. Vyšnevskyj hebt die Instrumentalisierung der katholischen scholastischen Tradition zur Reinerhaltung der Orthodoxie hervor (vgl. ebenda, 220 ff.). Die katholische Kirche wird deshalb von den Professoren der Kiever Akademie als schismatisch bzw. häretisch bewertet (vgl. ebenda, 233). Als praktisches Training führen Studenten aus den philosophischen und theologischen Klassen Kolloquien bzw. Dispute zum Teil öffentlich und unter Anwesenheit von Prominenten durch (vgl. ebenda, 265 ff.).

<sup>69</sup>Er unterrichtet Theologie vermutlich seit dem Studienjahr 1710/11 bis zu seiner Abreise nach St. Petersburg 1716. Die von ihm behandelten Themen sind: *de Theologia*; *de Scriptura Sacra*; *de conciliis, traditionibus et dictis patrum in rebus theologicis*; *de Dei (ad intra), quantum ad essentiam, existentiam et attributa*; *de mysterio s. s. trinitatis, ubi de Divinitate Filii et Spiritus Sancti*; *de relationibus, notitionibus et processionibus Divinarum personarum, sed potissimum de profectione Spiritus S. a solo Parte*; *de creatione et providentia communi*; *de statu hominis integri* (vgl. ebenda, 248; 264).

Formen bzw. streng formalisierten Inhalten zu beschäftigen hat<sup>70</sup>. Die schwache Resonanz und Auswirkung der Reformen von F. Prokopovyč sind vermutlich nicht nur eine Folge der konservativen Haltung des Lehrkörpers, sondern sicher auch der chronischen materiellen Notlage der Kiever Akademie<sup>71</sup>. Direkte Kontakte mit Europa und Studienaufenthalte der Professoren in Europa bleiben Ausnahmen<sup>72</sup>, die nicht aus Mitteln der Kiever Akademie finanziert werden.

Besonders ungünstig wirkt sich die Knappheit der Mittel auf die Bibliothek aus. Sie ist noch zu Mohylas Zeiten eingerichtet und durch Feuersbrünste im 18. und 19. Jahrhundert stark beschädigt worden<sup>73</sup>. D. Vyšnevskyj vermutet, daß die Bibliothek fast ausschließlich aus Büchern der lateinisch-polnischen Literatur bestanden hat<sup>74</sup>. In der Mitte des 18. Jahrhunderts umfaßt die Bibliothek allem Anschein nach ungefähr 7000 Bände aus Schenkungen. Für eigene Anschaffungen fehlen der Akademie die Mittel<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup>Vgl. ebenda (278 f.).

<sup>71</sup>Vgl. ebenda (281). Zur wirtschaftlichen Situation der Kiever Akademie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vgl. ebenda (45-88).

<sup>72</sup>Zum Beispiel S. Todors'kyj, der Sprachlehrer Skovorodas, V. Ljaščevs'kyj oder D. Naščyns'kyj absolvieren Auslandsaufenthalte. Auswirkungen dieser Aufenthalte auf die Lehre in Kiev können nicht festgestellt werden (vgl. ebenda, 282).

<sup>73</sup>Es sind keine Kataloge erhalten (vgl. H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert*, 31). Besonders verheerend hat sich der Brand von 1780 ausgewirkt. Deshalb stammen die meisten der in das kirchlich-archäologische Museum überführten Handschriften der Kiever Akademie aus der Zeit nach dem Brand, als viele ehemalige Erzieher versuchen, durch Schenkungen, besonders von Handschriften, dem Mangel an Lehrbüchern abzuhelpen. Die drei Bände *Описаніе рукописей церковно-археологическаго музея при Кіевской духовной академіи* von N. I. Petrov stellen den Handschriftenbestand der Kiever Akademie und des Museums nach 1780 dar und geben daher keine Aufschlüsse über die Situation während Skovorodas Studium. Insgesamt wird sich das Profil der Bibliothek aufgrund der den Brand überdauernden Handschriften und der Schenkungen nach dem Brand nicht gravierend geändert haben.

<sup>74</sup>Vgl. *Кіевская академія*, 282 f.

<sup>75</sup>Vgl. ebenda (286 f.). Bei der Beschreibung der Bibliothek weichen sowjetische Autoren besonders deutlich von D. Vyšnevskyj ab. Nach ihm befinden sich Anfang 1780 in der Bibliothek 8632 Bücher. P. A. Sotnyčenko behauptet für das gleiche Jahr den Umfang von ca. 12000 Büchern (vgl. *Бібліотека Києво-Могилянської Академії. Філософські джерела*, in: *Від Вишенського до Сковороди*, Київ 1972, 51). Aus Mohylas Zitaten von Klassikern wird der Schluß gezogen, daß sich diese Bücher in seiner Bibliothek befunden haben müssen. Diese bildet den Grundstock der Bibliothek der Kiever Akademie (vgl. ebenda, 50). Sotnyčenko behauptet ohne Nachweise, daß Bucheinkäufer der Kiever Akademie in allen Ländern der westlichen Welt und ganz besonders in Italien eingekauft hätten (vgl. ebenda, 51). D. Vyšnevskyj hat für die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts hingegen festgestellt, daß die Kiever Akademie keine Mittel besitzt, um Professoren mit Auslandserfahrung zu engagieren bzw. ihr Lehrpersonal ins Ausland zu schicken und um neue Bücher aus Europa zu erwerben: »Изъ своихъ ничожныхъ средствъ она не могла ничего удѣлять для пріобрѣтенія

Die Char'kover Bibliothek, die Skovoroda seit 1759 genutzt haben kann, enthält hauptsächlich lateinische Bücher und umfaßt viele Ausgaben antiker Autoren, der Bibel, zahlreiche Bibelkommentare, Schriften der Kirchenväter und auch modernerer Denker<sup>76</sup>.

Die Nutzung der Bibliothek in Kiev dürfte selbst von Seiten der Professoren und Studenten begrenzt geblieben sein. Gründe liegen in der starken Fluktuation unter den Studierenden und in den zahlreichen Nebentätigkeiten des Lehrpersonals, das gesellschaftliche Ereignisse im Rahmen der Kiever Akademie literarisch-rhetorisch vorzubereiten oder Übersetzungen bzw. schriftstellerische Aufgaben im Auftrag des Metropoliten oder des Zaren anzufertigen hat. Die meisten Professoren haben darüber hinaus als Mönche zusätzlich die Verpflichtungen des Klosterlebens zu erfüllen<sup>77</sup>.

Die Studentenzahlen schwanken erheblich innerhalb von Wochen, da jeder so, wie er will, auf seine eigenen Kosten kommt, bleibt und geht<sup>78</sup>. Das hat sich insgesamt ungünstig auf die Kontinuität der Studien und die Regelmäßigkeit der Lektüre ausgewirkt. Die Organisation der Studenten in Kongregationen zwecks moralisch-religiöser Erziehung kann die Unruhe des Betriebs nur sehr eingeschränkt

---

сочинений новѣйшихъ европейскихъ мыслителей, разрушавшихъ средневѣковый строй понятій» (vgl. *Кіевская академія*, 282). Die nach D. Vyšnevskyjs Berechnungen rund 7000 Bücher in der Kiever Akademie um die Mitte des 18. Jahrhunderts stammen teilweise noch von Mohyla selbst und aus dem Gojskyj-Seminar und sind teilweise durch Schenkungen der Kiever Metropoliten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zusammengekommen (vgl. ebenda, 285 ff.). Die sowjetische Rezeption postuliert Originalität, Fortschrittlichkeit und Vielschichtigkeit des Lehrbetriebs an der Kiever Akademie, verzichtet auf Nachweise und Differenzierung der Zeiträume und zeigt gegenüber D. Vyšnevskyjs Untersuchungen methodische Rückschritte.

<sup>76</sup>Vgl. I. Ä. Kaganov, *Каталог библиотеки Харьковского коллегиума 1769 года*, in: *Книга исследования и материалы*, 6, Москва 1962, 105-122. Die Bildungsanstalt in Char'kov besteht seit 1726. Den Grundstock der dortigen Bibliothek bildet die Büchersammlung von Stefan Javors'kyj, die in den 40er Jahren des 18. Jahrhunderts dem Collegium überstellt worden ist (vgl. hierzu: С. И. Маслов, *Библиотека Стефана Яворского*, Киев 1914). Der Bibliothekskatalog von 1769 (55 Blätter) weist 1669 lateinische, 181 russische und slavische, 142 polnische und ausländische Titel sowie 70 von S. Myslavs'kyj geschenkte Titel aus (vgl. И. Я. Каганов, *Каталог библиотеки Харьковского коллегиума 1769 года*, 108 f.). Der Autor stellt fest, daß es außer den Schenkungen kaum Neuanschaffungen gibt und die Bibliothek für die Bedürfnisse der Lehrer und Schüler nicht ausreichen kann (vgl. ebenda, 119). Die Studenten müssen ihre Lehrbücher selbst kaufen. Der Autor hebt modernere Autoren wie Erasmus v. Rotterdam, F. Bacon, R. Descartes, Chr. Wolff u. a. hervor und ignoriert weitgehend die Schriften älteren Datums, z.B. der Kirchenväter. Zur Bibliothek gehören Werke antiker Autoren wie Homer, Cicero, Vergil, Ovid u. a., überwiegend in Ausgaben des 17. Jahrhunderts. Zu Skovorodas Aufenthalt in Char'kov vgl. А. Ніженець, *На злами двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський Колегіум*, Харків 1970, besonders 88 ff.

<sup>77</sup>Vgl. Д. Вишнеvский, *Кіевская академія*, 287 ff.

<sup>78</sup>Vgl. ebenda (294 f.).

kompensieren<sup>79</sup>. Außer solchen Einrichtungen und einem Beschäftigungsangebot in den schönen Künsten zur Erziehung der Studierenden existiert an der Kiever Akademie die Praxis drakonischer Disziplinarmaßnahmen<sup>80</sup>.

Der Lehrbetrieb der Kiever Akademie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist daher weder klassisch noch aufklärerisch. Er funktioniert zum großen Teil aus zweiter Hand und nicht auf der Grundlage eigenständiger Forschungen. Gemäß scholastischer Tradition arbeitet die Philosophie der Theologie zu<sup>81</sup>.

### 3. Skovoroda Distanzierung vom Bildungsbetrieb: Leben und Schreiben

Skovoroda hat viele Jahre seines Lebens dem von der Kiever Akademie geprägten Bildungswesen gewidmet, erst als Schüler und dann als Lehrer. Das ließe auf eine kulturelle und soziale Eingebundenheit schließen, wären da nicht die deutlichen Brüche und Zerwürfnisse. Bedeutungsvoll erscheint mir, daß Skovoroda den Kiever Theologiekurs, das Kernstück der Ausbildung, nicht bis zum Ende absolviert hat. Diesem Kurs ist sein Auslandsaufenthalt vorausgegangen. Ich folgere daraus, daß die in Kiev dargebotene Theologie nicht dem entsprochen hat, was Skovoroda von Theologie erwartet hat<sup>82</sup>, und nehme an, daß sich seine Vorstellungen und Ansprüche im Ausland ausgebildet haben. Das Konzept der *philosophia perennis*, das sein Leben, Denken und Schreiben formen wird, hat er allem Anschein nach nicht überwiegend auf dem Bildungsweg kennengelernt, sondern woanders. Er hat in Kiev allerdings die Werkzeuge erwerben können, um mit diesem Konzept umzugehen. Er hat Sprachen gelernt, Wissen über die Antike erhalten, die Grundlagen jesuitisch vermittelter Rhetorik und Poetik studiert und angewendet und ein scholastisches Denk- und

---

<sup>79</sup> In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts trägt eine solche Organisation nach dem katholischen Vorbild der Jesuiten den Namen *Societas Mariana* und ist unterteilt in die *major congregatio*, der die Studenten der philosophischen und theologischen Klassen angehören, und in die *minor congregatio*, in der die Studenten der übrigen Klassen organisiert sind. Zu Organisation und Funktionsweise vgl. ebenda (312 ff.).

<sup>80</sup> Vgl. ebenda (320).

<sup>81</sup> Sowjetische Forscher sprechen von einer klassischen Bildung in Kiev: »Філософія античності широко викладалася в Київській академії, а її вихованці відзначались неабиякою ерудицією в античній культурі« (vgl. І. Ф Драч u. a., *Григорій Сковорода. Біографічна повість*, 77).

<sup>82</sup> Der Biograph M. Kovalyns'kyj berichtet, daß Skovoroda das Bildungsangebot in Kiev als ungenügend empfunden hat (vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT 2, 440: »Круг наук, преподаваемых в Кіевѣ, показался ему недостаточным«).

Argumentationstraining absolviert. Er kann während seiner Ausbildung Quellen der *philosophia perennis* (Kirchenväter) und die von F. Prokopovyč angestoßene Entwicklung kennengelernt haben.

Doch hat er sein Leben und Schreiben ziemlich radikal aus dem ihm gebotenen Paradigma herausgelöst und die damit einhergehenden beruflich-sozialen, pädagogischen und geistigen Zugänge zum kulturellen und religiösen Leben in den Regionen des russischen Reiches nicht in vollem Umfang genutzt.

Dieser Übergang in ein anderes Paradigma ist nur anhand der Ergebnisse erkennbar: Zerwürfnisse, Verweigerung und Schriften. Die biographischen Begleitumstände, die ihn erklärbar machen könnten, sind bisher nicht eruierbar. Möglicherweise gibt es sie gar nicht, und es handelt sich um eine überwiegend innere Entwicklung, der er äußerlich folgt.

Seine Distanzierung vollzieht sich daher nicht nur auf der geistigen Ebene, sondern auch auf der menschlich-existentiellen. Für die Erziehung von Menschen hat ihm die Praxis an der Kiever Akademie allem Anschein nach als abschreckendes Beispiel gedient. Als Lehrer am Kollegium in Char'kov, das nach dem Kiever Vorbild funktioniert, kann und will Skovoroda wegen seiner unorthodoxen Anschauungen nicht Fuß fassen<sup>83</sup>. Nach dem Verlassen des Char'kover Collegiums lebt Skovoroda als wandernder und schreibender Philosoph und Lehrer<sup>84</sup>.

Die Tätigkeiten seiner letzten 25 Jahre sind Wandern, Schreiben, Leben und mit den Menschen Reden. Er verwendet verschiedene literarische Formen<sup>85</sup> und drückt sich überwiegend in einer *lingua mixta* (Kirchenslavisch, mit russischen und

---

<sup>83</sup> Skovoroda führt in Char'kov die Poetikklasse im Studienjahr 1759-60, unterrichtet von 1762-1764 in der fortgeschrittenen Grammatikklasse (Syntaxis) und wird dann aus dem Lehrbetrieb entfernt unter dem Vorwand, dem Manichäismus nahezustehen (vgl. L. Махновець, Григорий Сковорода, 157-192). Seine Rehabilitation 1768 besteht im Abhalten eines fakultativen Katechismuskurses am Collegium. Seine Tätigkeit endet 1769 mit der erneuten und endgültigen Entfernung aus dem Schulbetrieb (vgl. ebenda, 200-206).

<sup>84</sup>Zu diesem Lebensabschnitt vgl. ebenda (207-254).

<sup>85</sup> Lied, Gedicht, Fabel, Parabel, Traktat, Dialog, Epistel, Predigt, außerdem Übersetzungen. Skovoroda verfaßt seine Werke, während er unterwegs ist.

ukrainischen Elementen) aus<sup>86</sup>. Er schreibt die meisten seiner Schriften, besonders die philosophischen Dialoge und Traktate<sup>87</sup>, nach 1765<sup>88</sup>.

#### 4. Bewertung unter dem Gesichtspunkt des Konzepts der *philosophia perennis*

Das Konzept der *philosophia perennis* ist umfassend. Es stellt eine grundsätzliche Haltung dar, die Welt und das Leben als ein Bild Gottes, als Manifestation der göttlichen *Weisheit* und als Außenseite Gottes zu sehen. Ziel der Ethik und des Lebensvollzugs bildet die Einnahme dieser Haltung, die sich ontologisch als Etablierung der göttlichen Weltverfassung und Rückführung von allem in den *Ursprung* auswirkt. Ich denke, daß Skovoroda nicht nur sein Denken, sondern auch sein Leben diesem Konzept unterstellt und seinen praktischen Vollzug, die Realisierung des Zeichencharakters von allem Seienden, zum obersten Wert und Kriterium seiner Entscheidungen gemacht hat. Seine Entschlüsse und Verweigerungen bewerte ich als Ablehnung der Bereiche, in denen diese Haltung nicht eingenommen wird und gleichzeitig als eine Flucht vor der Vereinnahmung, die es ihm selbst unmöglich gemacht hätte, seiner der ewigen *Weisheit* verpflichteten Haltung treu zu bleiben. Skovoroda muß daher die politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen seines Raums und seiner Zeit für gottlos gehalten und sich deshalb ein von diesen Bindungen freies Lebensmodell gewählt haben. Die Bewertung seiner Lebensgestaltung als

---

<sup>86</sup> Er übersetzt aus dem Lateinischen (auch Plutarch), schreibt einige Gedichte, Fabeln und Briefe auf lateinisch und zitiert lateinisch, griechisch, hebräisch und selten deutsch.

<sup>87</sup>Neben seinem Gedichtzyklus *Сад божественных пѣсней* (PZT 1, 60 - 90) und anderen Dichtungen schreibt er zahlreiche Verse, die in Briefen und Schriften verstreut sind (vgl. PZT 1, 264; 269; 271; 278; 288; 411; 431; 447; 460; PZT 2, 64; 66; 69; 70; 72; 73; 75; 78; 79; 0; 82; 83; 87; 90; 95; 102; 108; 116; 118; 122; 123; 131; 132; 158; 160; 162; 165; 171; 234; 237; 247; 248; 257; 260; 268; 273; 277; 282; 288; 294; 302; 316; 318; 323; 325; 327; 352; 356; 362; 366; 371; 373; 379; 381). Skovoroda zitiert immer wieder auch sich selbst.

<sup>88</sup>Ich lege die Reihenfolge in der Werkausgabe *Повне зібрання творів у двох томах*, Київ 1973 (= PZT 1 und 2) zugrunde. Den poetischen Werken folgen die philosophischen Schriften und schließlich die Übersetzungen sowie die Briefe und Verschiedenes. Die Datierungen sind in der Regel aufgrund verschiedener Anhaltspunkte rekonstruiert worden. Sie stimmen nicht immer mit dem Datum überein, das Skovoroda selbst vermerkt hat. Verschiedene Schriften sind über einen längeren Zeitraum hinweg entstanden oder später umgearbeitet worden. Zur Datierung vgl. den Variantenapparat in PZT 1 und 2 sowie Л. Махновець, *Григорій Сковорода*. Ein Katalog der einzelnen Gedichte und Schriften befindet sich in: K. L. Black, *The Sources of the Poetic Vocabulary of Grigorij Skovoroda*, Ph. D., Ann Arbor (Mikrofilm) 1977, 53 ff. Die Datierungen stimmen nicht immer mit denjenigen in der Werkausgabe überein, weil die Autorin in abweichenden Fällen die Datierung Skovorodas bevorzugt.

sozialkritisch, aufklärerisch oder sogar revolutionär ist daher nicht zutreffend. Seinem Lebensentwurf liegt vielmehr die *alte* bzw. *ewige Weisheit* als Maßstab zugrunde.

Seiner Biographie kann ich entnehmen, daß die *philosophia perennis* an der Kiever Akademie und im Bildungs- und Religionsbetrieb keine Rolle gespielt haben kann, die Skovorodas diesbezügliche Ansprüche zufriedengestellt hätte<sup>89</sup>. Das heißt nicht, daß zu ihrer Tradition gehörende Autoren ignoriert worden sein müssen. Möglicherweise hat ihm die Kiever Akademie sogar die Kenntnis von Autoren der *philosophia perennis*-Tradition verschafft. Ich nehme allerdings an, daß Skovorodas Schriften keine Quellen sind, aus denen sich Aufschlüsse über die dominante Philosophie und Theologie der Kiever Akademie gewinnen lassen. Die Herkunft seines Konzepts der *philosophia perennis* läßt sich aus ihrer Tradition und den entsprechenden Texten ableiten. Biographisch läßt sich bisher jedoch nicht genau rekonstruieren, wann, wo und über wen Skovoroda dieses Konzept integral übernommen hat. Vermutet werden kann, daß es während seines Auslandsaufenthalts geschehen ist.

Die Richtung seiner Distanzierung vom Kiever Paradigma führt nicht zur in der Forschung erwarteten Modernisierung des Wissenschaftsparadigmas, sondern zurück in die älteste Vergangenheit bis an den Beginn der Welt. Sein Konzept schließt aus, eine Autonomie der Philosophie und anderer Wissenschaften gegenüber der Theologie zu postulieren, sondern erfordert im Gegenteil die Praxis einer Einheitswissenschaft. Er äußert sich daher folgerichtig gegen eine Verselbständigung der Wissenschaften und schreibt ihnen eine dienende Rolle zu<sup>90</sup>. Er bewertet Landwirtschaft gegenüber der Mathematik, Seefahrt und Physik als nützlicher<sup>91</sup>. Seine Einstellung zur gelehrten Theologie insgesamt und in seinem Land ist distanziert, und er erwartet keine wichtigen Erkenntnisse von ihr<sup>92</sup>. Er vergleicht belesene und berühmte Philosophen

---

<sup>89</sup>Die Erforschung der Kiever Akademie hat sich durch die Bewertung als eine entweder die Aufklärung und die Vereinigung mit Rußland befördernde oder aber die Eigenständigkeit der Ukraine vorantreibende Institution festgelegt. Nach wie vor ist daher die Arbeit von D. Vyšnevskyj unerreicht geblieben (*Кієвська академія*). Die Untersuchung überzeugt durch die zahlreichen Quellen und Dokumente und durch ihre vergleichsweise ausgewogene Bewertung.

<sup>90</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 336): »Математика, медицина, физика, механика, музыка с своими буими сестрами; чем изобилнѣ их вкушаем, тѣм пуще палит сердце наше голод и жажда, а грубая наша остоленѣлость не может догадаться, что всѣ они суть служанки при госпожѣ [...]«.

<sup>91</sup>Vgl. ebenda (340): »Однак землѣдѣлство десятеро лучше тѣх крученных наук, потому что для всѣх нужныя«.

<sup>92</sup>Vgl. ebenda (338): »Оставь, господин богослов, толкованіе слова для еврейских словотолковников, а сам внимли, что за такое [...]«; ebenda (328): »Но не очень искусно и у нас теперь обучают [...]«.

mit Sirenen und lastet ihnen die Verführung der Menschen an<sup>93</sup>. Er bewertet die Erforschung von Welt und Natur als Herrschaft und Nutzarmachung der äußeren Welt negativ, da sie die Erkenntnis in die falsche Richtung leitet<sup>94</sup>. Er faßt es als gefährliche Verirrung auf, wenn der Mensch Gott die Führung der Welt abnehmen will<sup>95</sup>, denn er begreift Gott als direkte Wirkung in der Welt<sup>96</sup>. Die physische Welt betrachtet er als Schein<sup>97</sup>. Er erwartet von politischer Fortschrittlichkeit keine Lösung<sup>98</sup>. Innerhalb der allgemeinen Haltung der *philosophia perennis* zum Wissen als Realisierung des Zeichencharakters der Welt können Skovoroda besonders Philos Verständnis der Wissenschaft nur um der Erkenntnis willen<sup>99</sup> und Origenes' Forderung nach Abkehr vom Studium der dem Bibelverstehen nicht förderlichen weltlichen Wissenschaften<sup>100</sup> als Vorbild gedient haben.

Skovoroda distanziert sich vom Wissenschaftsparadigma der Kiever Akademie und von aufklärerischen Tendenzen, weil er ein anderes Paradigma wählt<sup>101</sup>, mit dem

<sup>93</sup>Vgl. ebenda (265): »Столько у вас славных и почтенных любомудрцев! Всѣ сии суть *сирины*. Они-то соблазняют в жизни сей плывущих стариков и молодцов«. Die wörtliche Entsprechung von *сирины* ist *Eulen*, der Kontext meint aber *Sirene* (*сирена*).

<sup>94</sup>Vgl. ebenda (335 f.): »Я и сам часто удивляюсь, что мы в посторонних околичностях чрезчур любопытны, рачительны и проицательны: измѣрили море, землю, воздух и небеса и обезпокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в лунѣ гор, рѣк и городов, нашли закомплетных миров неисчетное множество, строим непонятныя машины, засыпаем бездны, воспящаем и привлекаем стремленія воднія, чтоденно новыя опыты и дикія изобрѣтенія. Боже мой, чего не умѣем, чего мы не можем! Но то горе, что при всем том кажется, что чегось великаго не достает«.

<sup>95</sup>Vgl. ebenda (345): »Ах бѣдное наше знаніицо и понятіицо. Думаю, не хуже бы мы управили *машиною мирскою*, как незаконно воспитанный сын отческим домом. Откуда сии бѣсы вселились в сердца наши?«.

<sup>96</sup>Vgl. ebenda (345): »[...] порочат изваяніе премудрой божіей десницы в звѣрах, древах, горах, рѣках и травах;« vgl. Philo, *Legum allegoriae* II, § 89 (*Philo in ten vol.*, 1, 280): γὰρ χεὶρ σύμβολον πράξεως.

<sup>97</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 270): »Оставь физыческія сказки беззубым младенцам. Все то бабіе - и баснь и пустош, что не ведет к гавани«.

<sup>98</sup>Vgl. ebenda (342): »Я бы старался, чтобы моя воля была согласна самым искуснѣйшим головам в свѣтѣ. - А ис котораго - лондонскаго или парижскаго - выбрал бы ты тѣх людей парламента? Но знай, что хотя бы ты к сему взял судіею самаго того короля, кой осуждал премудрѣйшую мать нашу натуру за распоряженіе небесных кругов, то бог и время и его мудрѣ«.

<sup>99</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III, § 167 (*Philo in ten vol.*, 1, 412): καὶ τὸ φῶς ἕνεκα φωτὸς ὁ...ὃ οὐχ ἕνεκα ἄλλου τινός.

<sup>100</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972, 27.

<sup>101</sup>M. Kovalyns'kyj zählt als Lektüre Skovorodas die Kirchenväter und die antiken Autoren auf, die den Grundstock der Bibliotheken von Klöstern bzw. Bildungsanstalten in den Regionen des russischen Reiches bilden und oft in mehreren Exemplaren vorhanden sind. Im Troice-Sergiev-



er der akademischen Tradition eine Absage erteilt und die Ansicht vertritt, daß Erkenntnis nicht aus Büchern, sondern Bücher aus der Erkenntnis stammen<sup>102</sup>. Er deutet damit seine methodische Grundlage an, die ein Vorwissen an Texte heranträgt. Es ist das Wissen der *philosophia perennis*.

Woher hat er dieses Wissen? Von seiner Auslandsreise? Dennoch halte ich es für notwendig, auch nach entsprechenden Aspekten bei der Erforschung der Kiever Akademie Ausschau zu halten und den Horizont der Fragestellung über den für diese Institution postulierten Aristotelismus und die Scholastik auszuweiten, denn die für die

---

Kloster und im Kirillo-Belozerskij-Kloster sind im 16. Jahrhundert die Werke von Dionysius Pseudoareopagita mit 4 bzw. 6 Exemplaren vertreten (vgl. М. И. Слуховский, *Библиотечное дело в России до XVIII века. Из истории книжного просвещения*, Москва 1968, 32). Autoren wie Tacitus, Cicero, Aristoteles, Plutarch usw. sind neben den Kirchenvätern belegt (vgl. *Список книг Аптекарского приказа, выявленных в Библиотеке Академии наук СССР*, in: *Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук*, 1, XVIII век, Москва u. a. 1956, 428-433). Im 17. Jahrhundert sind nach der Fusion mit der Bibliothek von S. Polockij zum Beispiel die Werke von Augustinus in der Bibliothek von S. Medvedev in Moskau nachgewiesen (vgl. С. П. Лупшов, *Книга в России в XVII веке*, Ленинград 1970, 123). Die Werkausgabe *Omnium operum*, Köln 1539 ist im *Список книг Аптекарского приказа* aufgeführt (vgl. ebenda, 208). In der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts befinden sich die Werke von Augustinus in der Bibliothek von F. Prokopovyč, die bis auf wenige in Kiev verbleibende Handschriften nach einem Zwischenaufenthalt im A. Nevskij - Kloster in Petersburg 1742 dem Seminar in Novgorod und zu einem nicht genau bekannten Zeitpunkt der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in Petersburg zugeteilt worden ist (vgl. С. П. Лупшов, *Книга в России в послепетровское время 1725-1740*, Ленинград 1976, 258 - 261). Skovoroda kann Zugang zu dieser Bibliothek gehabt haben. Als seine wichtigste Quelle bezeichnet er die Bibel (*O ist. ščast.*, PZT 1, 353): »Если ж оба сїи естества вмѣшать в одно и признавать одну только видимую натуру, тогда-то бывает родное идолопоклонение; и сему-то единственно препятствует *священная библия*, находясь дугою, всю тлѣнь ограничивающею, и воротами, вводящими сердца наша в вѣру богознанія, в надежду господственной натуры, в царство мира и любви, в мир первородный«. Seine Texte sind wie die Schriften der Kirchenväter mit Zitaten aus der Bibel durchsetzt. Er zitiert allem Anschein nach aus dem Kopf in kirchenslavischer Sprache, seltener in griechischer oder lateinischer Sprache. Neben der Vulgata steht ihm die Elisabeth-Bibel zur Verfügung, die 1751 zum ersten Mal in Petersburg erschienen ist, also etwa in seinem 30. Lebensjahr. Vgl. Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, 120: »Библию онъ всегда приводитъ по Елизаветинскому изданію [...]«. Die Ende des 15. Jahrhunderts entstandene Gennadius-Bibel orientiert sich u. a. am Text der Vulgata. Die 1580/81 gedruckte Bibel von Ostrog revidiert die Gennadiusbibel anhand der Septuaginta unter Einbezug der Vulgata. Die zweite Moskauer Ausgabe von 1663 revidiert die Bibel von Ostrog. Auf dieser Ausgabe gründet die 1751 in Petersburg erschienene Elisabeth-Bibel, deren Korrekturen besonders grammatische und orthographische Fragen betreffen. Die zweite Auflage dieser Bibel 1756 liegt allen späteren Auflagen der kirchenslavischen Bibel zugrunde. Die Orientierung am griechischen Bibeltext überwiegt in ihr (vgl. H. B. Weber [Hrsg.]; *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature*, 3, Gulf Breeze, Fl. 1979, 5 ff.).

<sup>102</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 346): »Не разум от книг, но книги от разума родились.«

Kiever Akademie maßgebliche jesuitische Tradition hat auch die *philosophia perennis* rezipiert und weiterentwickelt.

## 5. Skovoroda und das Freimaurertum?

Vermittlungen der *philosophia perennis* an Skovoroda können auch im Umkreis der Freimaurer vermutet werden<sup>103</sup>. Einige Hinweise in den Texten Skovorodas regen dazu an. Entsprechende Annahmen sind immer wieder formuliert worden<sup>104</sup>, die sich allerdings mehr auf den historischen Kontext der Freimaurerbewegung und die Prämisse einer automatischen Wirkung als auf konkrete Hinweise stützen können. Ich sehe bisher keine gesicherten biographischen Berührungspunkte Skovorodas mit dem Freimaurertum, aber es besteht die Möglichkeit, dass Skovoroda im Ausland damit in Kontakt gekommen sein könnte. Sein Denken insgesamt zeigt jedoch, daß das Freimaurertum nicht das übergeordnete Paradigma gewesen ist, selbst wenn einzelne Elemente und Motive Eingang in seine Schriften gefunden haben könnten. A. Serkov führt in seinem Enzyklopädischen Lexikon des russischen Freimaurertums Skovoroda mit einem Fragezeichen versehen auf. Er ist nicht in den Mitgliedslisten der Logen verzeichnet. Genausowenig wird sein Schüler M. Kovalyns'kyj, den A. Serkov ebenfalls in sein Lexikon aufgenommen hat, in Mitgliedslisten geführt<sup>105</sup>. Die erste Periode der Freimaurerbewegung wird von 1731, als der englische Großmeister einen Großmeister für Rußland und Deutschland bestimmt haben soll, bis 1762 datiert und eine langsame Ausbreitung der Logentätigkeit zunächst unter den Ausländern in den

---

<sup>103</sup>Vgl. zum russischen Freimaurertum im 18. Jahrhundert u. a.: П. Пекарский, *Дополнения к истории Массонства в Россіи*, in: *Сборник статей, читанных в отдѣленіи Русскаго языка и словестности Императорской Академіи наук*, 7, 4, Ст Петербург 1869 (Nachdruck: Nendeln 1966); А. Н. Пыпин, *Русское масонство XVIII и первая четверть XIX в.*, Петроград 1916 (Nachdruck: Düsseldorf 1970); Г. В. Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, Петроград 1917 (Nachdruck: Düsseldorf 1970); zweite korrig. u. erw. Auflage St Петербург 1999; О. Ф. Соловьев, *Русское масонство 1730-1917*, Москва 1993; Б. Башилов, *История русского масонства*, Москва 1995; D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, DeKalb 1999; В. С. Брачев, *Русское масонство XVIII-XX вв.*, Ст. Петербург 2000; А. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001;

<sup>104</sup>Die Möglichkeiten einer Beziehung zu den Freimaurern sind noch nicht erschöpfend untersucht worden. Eine Untersuchung dieser Fragestellung im Kontext der Aufklärung, die über eine Vermutung hinausgeht, wurde von D. Dudko verfaßt (*Сковорода, масоны и вольтерьянцы*, in: *Панорама* (1995), 8).

<sup>105</sup>Vgl. А. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, 751, 404. Zur Aufzählung der 137 in Rußland im 18. Jahrhundert existierenden Logen vgl. ebenda (19 ff.). Zu den Mitgliedslisten vgl. 941 ff.

40er Jahren beobachtet. Von einer nennenswerten Verbreitung der Bewegung kann erst ab den 50er Jahren gesprochen werden. Zwischen 1770 bis 1790 werden dann über hundert Logen eröffnet (nicht alle sind aktiv), ungefähr die Hälfte in St Petersburg und Moskau und die andere Hälfte in der Provinz. In den westlichen Grenzländern sind an die 30 Logen nachgewiesen<sup>106</sup>. In der Regierungszeit Elisabeths zwischen 1741-62 gibt es in Petersburg nur wenige Logen. Skovoroda mußte während seines Petersburger Aufenthalts, der von 1741 bis 1744 gedauert haben soll, Kontakt aufgenommen haben. Dafür gibt es jedoch keinen Hinweis oder Beleg. Später lebt Skovoroda nicht mehr in Petersburg. In Kiev wird 1784 eine Loge von Offizieren gegründet und 1788 eine Loge, in der Deutsch gesprochen wird. In Perejaslav und Kavrai gibt es keine Logen, und in Char'kov existiert eine Loge erst seit 1783<sup>107</sup>.

Dem Zutritt zu diesen Logen sind praktisch keine sozialen Schranken gesetzt. In ihnen finden Adlige, besonders Offiziere, teilweise sehr hohe Beamte des Staatsapparats, Kaufleute, Professoren und Studenten ein gemeinsames Forum und knüpfen über ihre Zugehörigkeit zu den Freimaurern ein soziales Netzwerk. Die Treffen finden in Privathäusern statt. Da ein Teil des oft beschworenen Geheimnisses der Freimaurer eindeutig der Strategie der Gruppenbildung und dem Aufbau von Exklusivität und Machtaura dient, wird auch außerhalb der Logen über die Freimaurer gesprochen. Die Mitglieder machen in ihrer Lebenswelt kein Geheimnis aus ihrer Zugehörigkeit und ihren Terminen in der Loge. Nur über die internen Vorgänge (Gespräche, Riten) sowie über das *Mysterium*, das nie verbindlich gelüftet worden ist, wird Stillschweigen bewahrt<sup>108</sup>. Skovoroda stand der Zugang zu einer Freimaurerloge sozial und als zeitgenössische Gegebenheit grundsätzlich offen, auch wenn sein Lebenslauf keine großen Berührungsmöglichkeiten aufweist. Er muß entweder zwischen 1741 und 1744, als es erst wenige Logen in St. Petersburg gegeben hat<sup>109</sup>, damit in Berührung gekommen sein oder im Ausland in den Jahren 1745 bis 1750. Als

---

<sup>106</sup>Vgl. hierzu D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, 19 ff.

<sup>107</sup>Vgl. A. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, 949; 989. Die anderen Orte, die Skovoroda während seiner Wanderjahre aufsucht, verfügen über keine Logen (z. B. Voronež, Burluki, Babaï, Ivanivka).

<sup>108</sup>Vgl. D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, 112 ff.

<sup>109</sup>A. I. Serkovs Logenverzeichnis führt keine Loge für St Petersburg für diesen Zeitraum auf (vgl. A. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, 959-981; vgl. auch M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins literarisches Werk*, München 1998, 43 f.; vgl. die Chronologie in: П. Пекарский, *Дополнения к истории Масонства в России XVIII столѣтія*, 169 ff.).

in den 80er Jahren zwei Logen in Kiev öffnen, lebt er nicht mehr in der Stadt, dennoch könnte er auf seinen Wanderungen Orte mit Logen aufgesucht haben, die aus seinem Lebenslauf nicht bekannt sind<sup>110</sup>. In Char'kov hält er sich in den 80er und 90er Jahren öfter auf und kann die örtliche Loge besucht haben. Sein Denkkonzept kann jedoch nicht aus diesem potentiellen Kontakt erklärt werden. Es steht seit den 50er Jahren fest und wird in seinen Schriften der 70er Jahre voll entfaltet. Da die Mitgliedschaft in Logen nicht als Geheimnis behandelt wird, kann das Fehlen eines authentischen Zeugnisses über Skovorodas Logenzugehörigkeit die Annahme stützen, daß Skovoroda wohl keiner Loge in Rußland angehört hat.

Seit den 70er Jahren ist Skovorodas Pseudonym Daniel Meingard belegt, meistens als Unterschrift unter seine Briefe oder als Anrede seines Schülers Kovalyns'kyj in Briefen an ihn. Seit den späten 80er Jahren unterschreibt Skovoroda einige Briefe auch mit dem Namen Varsava<sup>111</sup>. Es läßt sich nur mutmaßen, ob die Pseudonyme eine tiefere Bedeutung haben. Die Rosenkreuzer, die höchste und geheimste Elite unter den russischen Freimaurern mit dem Anspruch, exklusiv das *wahre Freimaurertum* fortzuführen, haben innerhalb ihrer Ordnung geheime Namen angenommen<sup>112</sup>. Skovoroda hält sein Pseudonym *Daniel Meingard* allerdings nicht geheim, und vermutlich ist es kein Geheimname. Skovoroda schreibt außerdem auch offen über Motive, die möglicherweise aus dem Freimaurertum rezipiert worden sind, hält sich also nicht an eventuelle Geheimhaltungsregeln. Das Pseudonym *Daniel Meingard* erscheint in vier Schriften<sup>113</sup> aus den Jahren 1775/76, 1783, 1772/88 und

---

<sup>110</sup>Die russischen Freimaurerlogen kennen und akzeptieren den Typ des *Besuchers*. Zu den Orten, die Skovoroda auf seinen Wanderungen aufsucht vgl. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*, 207 - 254.

<sup>111</sup>Skovoroda wird in Briefen von Kovalyns'kyj an ihn zwischen 1779 und 1788 mit dem Namen Meingard (Meingard) angesprochen. Er selbst unterschreibt seine 79 Briefe an den Schüler und auch seine anderen Briefe in der Regel mit seinem eigenen Namen. Im Brief Nr 77 (PZT 2, 355 f.) von 1788 unterschreibt er mit dem Namen *Varsava*. Diesen Namen integriert er in den Briefen Nr 116 und 117 von 1790 sowie Nr. 120 von 1792 in seinen eigenen Namen und erklärt die Bedeutung des Namens *Varsava* (auch *Barsaba*) im letzten Brief (PZT 2, 414). Den Brief Nr. 78 von 1790 an Kovalyns'kyj, der eine Liste seiner Werke enthält, unterschreibt er mit *Grigorij Varsava Skovoroda - Daniyl Meingard* (PZT 2, 357). Im Brief Nr. 79 von 1794 an Kovalyns'kyj unterschreibt er mit *Greg. Daniel Meingard* (PZT 2, 359) und im Brief 115 von 1788 an Oleksij Basylevyč, einen Studenten des Collegiums in Char'kov, mit *Danyil Meingard*.

<sup>112</sup>Vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 29.

<sup>113</sup>Gemäß dem Index der Werkausgabe PZT 2, 566 erscheint das Pseudonym sogar in einer weiteren Schrift, *Narkiss*, die Skovoroda in den Jahren 1771 und 1772 über die Selbsterkenntnis, einen grundsätzlichen Topos auch der Freimaurer, verfaßt hat. Ich kann es da (PZT 1, 188) aber nicht finden.

1790<sup>114</sup> ebenso wie auch in den Briefen während der Spätphase Skovorodas und gleichzeitig am Höhepunkt der Freimaurerbewegung im 18. Jahrhundert. In *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* spricht Skovoroda von sich unter diesem Namen als einer Person, die nach der Höhe des siebenstufigen Aufstiegs Ausschau im Kontext von Motiven hält, die auch unter den Freimaurern verbreitet sind: die Jakobsleiter, die Sieben, die Tür, der Aufstieg nach oben<sup>115</sup>. Die Einsamkeit des *Einsiedlers Meingard* in der vierten Belegstelle des Pseudonyms in *Potop zmiin* paßt hingegen nicht zum Gruppengeist der Freimaurerbewegung. Der Dialog von 1783/84 unter dem Titel *Prja besu so Varsavoju* enthält das zweite Pseudonym Skovorodas (PZT 2, 85). Der Dialog könnte das formalisierte Gespräch zwischen dem Daimon und Varsava aus den »festgelegten Redewendungen des freimaurerischen Frage- und Antwort-Spiels«<sup>116</sup> bei der Initiation entlehnt haben. Varsava ist eindeutig identisch mit Skovoroda<sup>117</sup>. Möglicherweise hat Skovoroda den Namen aufgrund seiner Bedeutung gewählt, die er zwei Mal erklärt. Wenn Skovoroda diese Namen bei den Freimaurern bekommen haben sollte, dann muß er zur obersten geheimen Elite der Rosenkreuzer gehört haben. Durch die Preisgabe des Namens und der Offenlegung weiteren Wissens wäre er den Sanktionen verfallen, die der Verrat des Geheimnisses nach sich zieht<sup>118</sup>, die mindestens in unehrenhaftem Ausschluß bestanden haben<sup>119</sup>.

Die Frage ist natürlich, inwieweit Skovorodas Schriften und Briefe maßgeblichen Personen bekannt werden konnten. Zu seinen Lebzeiten hat er seine

---

<sup>114</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*; *Bran' Archistr. Michaila*; *O drev. mire*; *Potop zmiin*.

<sup>115</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 28): »Сюда взирает и Даниил Меингард с крючками своих седмин«. In zwei anderen Schriften erscheint im einen Fall das aus Varsava und *Daniel Meingard* kombinierte Pseudonym und im anderen Fall nur das Pseudonym *Daniel Meingard* als Unterschrift unter das Zueignungsschreiben an Kovalyns'kyj (PZT 2, 60; 1, 307). Die vierte Belegstelle kombiniert das Pseudonym mit dem richtigen Namen unter einem Gedicht, dessen letzter Vers den Topos der Mystik, daß der *Abgrund den Abgrund erfülle*, enthält. Skovoroda bezeichnet sich zudem als *Einsiedler (pustynnik)*, vgl. PZT 2, 136). Dem folgt ein Zitat von Seneca, einem geschätzten Autor der Freimaurer.

<sup>116</sup>Vgl. M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin*, 27.

<sup>117</sup>Der Daimon spricht Varsava auf die Widmung der 30 Fabeln für A. Pankov an (PZT 2, 85). In der Widmung des Dialogs *Blagod. erodij* nennt sich Skovoroda *Grygorij Varsava Skovoroda* und erklärt den Namen Varsava in einer Fußnote. Zum Namen *Daniyl Varsava* vgl. PZT 2, 84; zu *Grygorij Varsava Skovoroda* vgl. PZT 2, 202.

<sup>118</sup>Vgl. M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin*, 31. Die Eidesformel sieht fürchterliche Strafen vor, die wohl im übertragenen Sinn zur Anwendung kommen sollen. Vgl. auch D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, 112 ff.

<sup>119</sup>Im Licht möglicher Sanktionen von Seiten der Freimaurer könnte Skovorodas Wanderleben auch eine Folge der Unmöglichkeit sein, aufgrund seines Verrats noch irgendwo eine Anstellung zu bekommen.

Lehre mündlich verbreitet und seine Schriften ausgewählten Personen zugeeignet. Seine Lehre geht also von Hand zu Hand. Seine Schriften sind erst nach seinem Tod einer breiteren Öffentlichkeit in gedruckter Form zugänglich gemacht worden<sup>120</sup>.

Es gibt Stellen in seinen Schriften, in denen Skovoroda tatsächlich Motive der Freimaurer zu verwenden scheint. Sein *Traum* (PZT 2, 429) von 1758 zeigt sogar die Struktur einer Initiation in den Meistergrad (s. w. u.) und würde einen Hochverrat darstellen, wenn Skovoroda jemals den Freimaurern angehört haben sollte. Es hat den Anschein, als ob Skovoroda Motive der Freimaurer in sein Konzept der *philosophia perennis* integrieren würde und deshalb entsprechende Kenntnisse gehabt haben muß. Wie und wann er sie erworben haben kann, läßt sich beim bisherigen Stand der Quellen nicht klären. Ich halte es für beachtenswert, daß in der Renaissance sowohl die programmatische Konstituierung der *philosophia perennis* als auch in ihrem Kontext die Formierung der Freimaurer vonstatten geht<sup>121</sup> und deshalb genügend ausgeprägte gemeinsame Grundlagen vorhanden sind, die Parallelen zwischen Skovoroda und dem Freimaurertum erklären können.

## 6. Schluß

Skovorodas Lebensweise stellt ihn außerhalb der normalen sozialen Bezüge, die für einen Menschen mit seiner Ausbildung im 18. Jahrhundert üblich sind. Ich sehe den Grund für die Wahl eines Lebens, wie er es geführt hat, in seinem Konzept der *philosophia perennis*. Die Tatsache, daß er eine ihm zusagende Lebensform nur außerhalb der üblichen Modelle gefunden hat, ermöglicht den Schluß, daß sein Konzept mit den die Wirklichkeit prägenden Strömungen in Kultur, Ausbildung und Religion des russischen Reiches nicht übereingestimmt haben kann. Skovoroda integriert in sein Konzept allem Anschein nach auch zeitgenössische Elemente und Motive der Freimaurer. Die bisher bekannte Biographie Skovorodas gibt allerdings keine konkreten Anhaltspunkte für die Begleitumstände der konsequenten Übernahme des Konzepts der *philosophia perennis* und des möglichen Erwerbs von Kenntnissen über die Freimaurer. Trotz seiner grundsätzlichen Verweigerung und verschiedenen Auseinandersetzungen mit seinen Arbeitgebern nehme ich bei Skovoroda keine Anzeichen wahr, daß er einem byzantinisch-russischen Ideal des Heiligen nachgeeifert

---

<sup>120</sup>Als erstes Werk wird 1798 *Narkiss* in St Petersburg gedruckt.

<sup>121</sup>Vgl. hierzu D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, 8 ff.; vgl. auch D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988.

hätte, der sich selbst Leiden schafft, um die Heiligkeit zu erringen und innerhalb der Konkurrenz mit den frühchristlichen Märtyrern zu bestehen<sup>122</sup>.

---

<sup>122</sup>Vgl. zu diesem Ideal: I. Lunde (Hrsg.), *The Holy Fool in Byzantium and Russia*, Bergen 1995.

## II. Zugänge. Zum Forschungsstand

1. Einleitung
2. Zur neuesten Entwicklung in der Forschung über Skovoroda
3. Zugänge und ihre Probleme bis zum Ende der 80er Jahre
4. Orientierungen der Forschung
5. Zur kritischen Weiterführung offener Fragen

### 1. Einleitung

Das unsystematisch und fragmentarisch präsentierte Denken des ukrainischen Philosophen Skovoroda ist bisher noch nicht so durchblickt und bewertet worden, daß sich die wesentlichen Fragen und Aspekte stimmig und ohne ungeklärte Reste in ein sie anordnendes Ganzes einsortieren ließen. Es sind bereits viele Abhandlungen von unterschiedlicher Qualität über Skovoroda geschrieben worden, doch wird er weiter dazu anregen, sein Denken durchdringen und verstehen zu wollen. Die sorgfältig zusammengestellte Bibliographie *Два століття Сковородіяни/Two centuries of Skovorodiana* mit Namen- und Schlagwortregistern zu den Themenbereichen bietet eine sehr gut informierte und kundige Wegweisung zu seinen Werken und durch die Sekundärliteratur<sup>1</sup>.

### 2. Zur neuesten Entwicklung in der Forschung über Skovoroda

Im Lauf der Zeit hat sich das Interesse an Skovorodas Leben und Denken verändert. Die Qualität der Untersuchungen über den ukrainischen Denker hat sich gegenüber dem sowjetischen Forschungsstand wesentlich verbessert. Das hängt zum Teil mit der positiv veränderten Einstellung gegenüber der Epoche des Barock und der im Ausland betriebenen Forschung zusammen. Insbesondere wurden die lange weitgehend ignorierten Forschungsergebnisse von D. Čyževs'kyj rezipiert und weiterentwickelt. Skovoroda wird nunmehr für die Kulturgeschichte der Ukraine in Anspruch genommen. Immer wieder konzentriert sich der Blickwinkel auf heimische

---

<sup>1</sup>Hrsg. v. L. Uškalov u. a., Charkiv 2002. Die Bibliographie verzeichnet auch solche Publikationen, die nur eine oder einige Seiten über Skovoroda enthalten.



Traditionen, aus denen Skovoroda geschöpft haben soll. Dabei entgehen wichtige Aspekte seines Denkens der Aufmerksamkeit. L. Uškalov, dem hochwertige Untersuchungen der neueren Zeit zu verdanken sind, erkennt wesentliche Merkmale der Philosophie Skovorodas, so zum Beispiel den engen Bezug zur Theologie<sup>2</sup>. Sein Schlüssel zum Verständnis des *Phänomens Skovoroda* konzentriert sich auf die ukrainische Tradition<sup>3</sup>. So beabsichtigt er, mit seinen Untersuchungen die ukrainische Kulturgeschichte zu schreiben und stellt Skovoroda in die slavischen Traditionen religiöser Kämpfe und Polemiken. Dementsprechend bewertet er in seiner Untersuchung zur antiken Kultur im Werk Skovorodas dessen Rezeption der Antike als eine eigenständige Bewegung *ad fontes*<sup>4</sup> und nicht als Rezeption der in der europäischen *philosophia perennis* vorbildhaft vollzogenen Vereinnahmung auch antiker Quellen in die eigene Einheitswissenschaft. L. A. Sofronova hat kürzlich eine paradigmatische Textanalyse auf synchroner Ebene vorgelegt und wählt dafür einen kulturologisch-semiotischen Zugang. Sie bestätigt durch ihre systematische Analyse Čyževs'kyjs Einschätzung der gleichen Struktur aller *drei Welten* bei Skovoroda und zieht wie er nicht die Konsequenzen aus der systembildenden Wirkung des Gottesbildes, wenn sie schließt, daß die *Ähnlichkeit* der Welten unbewiesen und allgemein bleibt<sup>5</sup>. Diese Studie ist durch ihre feinen und sorgfältigen Beobachtungen für viele Begriffe und Bilder sowie für die parallele Beschaffenheit der *drei Welten* bei Skovoroda ertragreich. Durch den Ausschluß der diachronen Ebene werden sie allerdings im Kontext eines allgemeinen, der Gegenwart verpflichteten kulturellen Codes analysiert und nicht im speziellen Kontext der sie prägenden *philosophia perennis*.

Die neueste Entwicklung in der Skovoroda-Forschung ist insgesamt sehr positiv zu sehen, denn sie nimmt im Unterschied zu früheren Paradigmen den konkreten Text des Philosophen zum Ausgang ihrer Untersuchungen.

---

<sup>2</sup>Vgl. ders. u. a., *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993. Diese Untersuchung widmet sich den platonisch-christlichen Eigenschaften im Denken Skovorodas.

<sup>3</sup>Vgl. *Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001, 12:»Одначе, правдивим »ключем розуміння« феномена Сковороди, як ото й наголошував свого часу Микола Сумцов, є українська традиція«.

<sup>4</sup>Vgl. *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997; vgl. auch die frühere Untersuchung *Творчество Г. С. Сковороды и античная культура*, Киев 1989.

<sup>5</sup>Vgl. *Три мира Григорія Сковороды*, Москва 2002, 428:»Их сходство остается не доказанным и не детализированным«. Vgl. auch folgende neuere Veröffentlichungen: В. М. Нічик у. а. [Hrsg.], *Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць*, Київ 1992; *Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць*, Київ 1997.

### 3. Zugänge und ihre Probleme bis zum Ende der 80er Jahre

Die früheren Zugänge zum Denken Skovorodas lassen sich in drei Gruppen unterteilen<sup>6</sup>. Die vorsowjetische Rezeption in Rußland, der Ukraine und im Ausland trägt nicht die homogenen Züge, welche die sowjetische Forschung prägen<sup>7</sup>. Die vor- und außersowjetischen Untersuchungen halten hingegen die in der Sowjetunion unterbrochene Kontinuität mit der früheren Forschung aufrecht<sup>8</sup>. Die außersowjetische Forschung ist besonders von D. Čyževs'kyj geprägt worden. Eine Kommunikation zwischen beiden Diskursen erweist sich lange Zeit als nicht realisierbar<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Die hier erwähnten Untersuchungen bilden nur eine repräsentative Auswahl aus der ziemlich umfangreichen Literatur. Einen ersten Überblick über den Forschungsstand Ende des 19. Jahrhunderts zu Skovoroda vermittelt die Einleitung und Bibliographie von D. I. Bagalej zur Werkausgabe Skovorodas von 1894 (vgl. *Сочинения Григория Саввича Сковороды, соб. и ред. Д. И. Багалеем*. Юбилейное издание (1794-1894), Харків 1894, I-CXXXI). Zur älteren Literatur über Skovoroda vgl. ebenfalls D. I. Bagalej., *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, Харків 1926, 377 ff. Einen guten Überblick über den Forschungsstand, die Literatur zu Skovoroda und das historische Umfeld vermittelt die Arbeit von D. Oljančyn, *Hryhorij Skovoroda 1722-1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig kulturelle Umwelt*, Berlin u. a., 1928. Zur Literatur über Skovoroda vgl. ebenda (141 ff.). Vgl. auch D. Čyževs'kyj, *Neue Literatur über Skovoroda*, in: *Der russische Gedanke* (1929), 1, 21-24; die Bibliographie *Українські письменники. Біо-бібліографічний словник*, 1, Київ 1960, 520 ff.; I. Kutash, *Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda*, Ph. D., McGill University, Montreal 1986, 201 ff.; P. Kirchner, *Neue Literatur über das Leben und Schaffen des ukrainischen Aufklärers Hryhorij Skovoroda*, *Zeitsch. f. Slav.* 9 (1964), 4, 596-599; E. С. Беркович u. a., *Григорій Сковорода. Біобібліографія*, Харків 1968, 2. Auflage, 1972; В. Лучук, *І. Вишньський. Григорій Сковорода: Рекомендованій показчик літератури*, Львів 1970; die Literaturliste in: St. P. Scherer, *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigoriy Savvič Skovoroda (1722-94)*, Ph. D., Columbus, Ohio 1970, 173 ff.; R. Hantula, *A Bibliography of Skovorodiana*, in: R. H. Marshall u. a. [Hrsg.], *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles*, Edmonton, Toronto 1994, 285-310. Vgl. schließlich die neueste und beste Bibliographie *Два століття Сковородіяни* von 2002.

<sup>7</sup> Deren Beiträge bestätigen ein vorgefertigtes Skovorodabild und führen nur eingeschränkt zu Ergebnissen. In den Jahren nach dem Skovorodajubiläum (1972) boomt die Forschung über Skovoroda in der Sowjetunion (vgl. z. B. den Sammelband: *Григорій Сковорода 50. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження*, hrsg. v. І. П. Стогній, Київ 1975).

<sup>8</sup> Den Kontinuitätsbruch zeigt ein Vergleich zwischen D. I. Bagalejs Einführung in die von ihm herausgegebene Werkausgabe Skovorodas von 1894 (*Сочинения Григория Саввича Сковороды*, I-CXXXI) und der im Sinn des neuen Paradigmas überarbeiteten späteren Fassung dieses Buchs von 1926 (*Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*). Der in der Ausgabe von 1926 realisierte Zwang, Skovoroda als Aufklärer interpretieren zu müssen, bewirkt einen erheblichen Qualitätsunterschied zu den früheren Veröffentlichungen dieses Wissenschaftlers.

<sup>9</sup> Die Bibliographie in *Українські письменники. Біо-Бібліографічний словник*, 1, 520 ff. führt die zahlreichen Arbeiten über Skovoroda von D. Čyževs'kyj nicht auf und nimmt die ausländische Forschung insgesamt fast nicht zur Kenntnis. Verständnislosigkeit gegenüber sowjetischen

Die Forschung nach Skovorodas Tod 1794 widmet sich zunächst in kleineren Beiträgen hauptsächlich dem Zusammentragen seiner Schriften sowie der Berichte und Anekdoten über sein Leben<sup>10</sup>. Die meistens zutreffenden Beobachtungen zu seinem Denken können nicht in ein systematisches Forschungsparadigma eingeordnet werden. Diese älteren Beiträge haben in der Regel Aufnahme in die sowjetischen Bibliographien gefunden.

Die Veröffentlichung der Schriften Skovoroda besteht zunächst in einzelnen Drucken<sup>11</sup>. Eine erste Werkausgabe erscheint 1861, der 1894 die Ausgabe von D. Bagalej folgt. 1912 wird der erste Band der Werkausgabe von V. Bonč-Bruevič veröffentlicht; der zweite Band ist nicht erschienen. Weitere Werkausgaben folgen ab 1961<sup>12</sup>. Anlässlich des Skovoroda-Jubiläums erscheint 1972/1973 die Kiever

---

Forschungspositionen zeigt der bibliographische Aufsatz von J. T. Fuhrmann (vgl. *Bibliographical Essay*, in: L. B. Blair [Hrsg.], *Essays on Russian Intellectual History*, Austin u. a. 1971, 67-72). *Два століття Сковородіани* von 2002 stellt den Anspruch, eine alle Veröffentlichungen zu Skovoroda vollständig umfassende Bibliographie zu sein, die Kommunikation also wiederherzustellen. Sie löst ihn, ungeachtet gelegentlicher Auslassungen, ein.

<sup>10</sup>Der Lebenslauf bietet einige Ansatzpunkte für Spekulationen. L. Machnovec' hat die bisher fundierteste, auf dem Studium von Archivmaterial aufbauende Biographie vorgelegt und vertritt in ihr die Hypothese des Studienaufenthalts in Halle (vgl. *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972). Meines Erachtens gründet sich diese Hypothese auf die Annahme, daß alle zeitgenössischen Gegebenheiten Einfluß ausgeübt haben müssen. Die Beziehungen Halles zu Rußland bzw. zum pietistischen Netzwerk in Rußland sind im 18. Jahrhundert zwar immer noch intensiv, allerdings seit der Mitte des Jahrhunderts im Rückgang begriffen. Sie müssen sich jedoch nicht zwangsläufig auf Skovoroda ausgewirkt haben. Machnovec' berücksichtigt mit seiner Datierung von Skovorodas Auslandsaufenthalt zwischen 1745 und 1750 nicht die drei Jahre früher vorgelegte Untersuchung von St. P. Scherer, *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigoriy Savvič Skovoroda (1722-94)*. Scherer zieht als Quelle den Bericht eines Zeitgenossen von Skovoroda über dessen Reisen bis ins Heilige Land heran (vgl. 13 f.). D. Čyževs'kyj bewertet solche Berichte hingegen als Ergebnisse der Legendenbildung um den Philosophen (vgl. *Skovoroda, Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 10 ff.); vgl. auch ders., *Literarische Lese Früchte IX*, Nr. 78: *Zu den ausländischen Wanderungen Skovorodas*, in *Zeitsch. f. Slav. Phil.*, 18 (1942), 52 f. Die Diskussion über Skovorodas Auslandsreisen zeigt die Erwartung, einen Verständniszugang zu seinen Schriften aus der Biographie zu gewinnen. Die einzige authentische Quelle zum Leben Skovorodas bildet die Biographie, die sein Schüler und Freund M. Kovalyns'kyj verfaßt hat (vgl. PZT 2, 439 ff.). D. Čyževs'kyj zweifelt die Zuverlässigkeit dieser Quelle, die hagiographische Züge zeigt, methodisch richtig an (vgl. *Skovoroda*, 11). Ich bin jedoch nirgends auf einen Hinweis gestoßen, der den in dieser Biographie gemachten Aussagen widersprechen würde.

<sup>11</sup>Vgl. hierzu *Українські письменники*, 521 ff. und die Einführung in die Werkausgabe von 1973 (Григорій Сковорода, *Повне зібрання творів у двох томах*, Київ 1973, 1, 5 ff.).

<sup>12</sup>*Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды*, Ст Петербург. 1861; *Сочинения Григория Саввича Сковороды*, соб. и ред. Д. И. Багалеем; *Собраніє сочиненій Г. С. Сковороды*, с зам. и прим. В. Бонч-Бруевича, 1, Ст Петербург 1912; Г. Сковорода, *Твори в двох томах*, 2 Bde, Київ 1961.

Gesamtausgabe, die heute immer noch maßgeblich ist. Ihr folgt noch im gleichen Jahr eine der Kiever Ausgabe entsprechende Werkausgabe in russischer Sprache in Moskau<sup>13</sup>. Auf der Grundlage dieser Gesamtausgabe erscheint 1994 die Übersetzung der Werke Skovorodas in die ukrainische Sprache<sup>14</sup>. Darüber hinaus erscheinen Einzel- oder Auswahl Ausgaben<sup>15</sup>.

Die Abhandlung von V. F. Ėrn (1912) realisiert als erste den Anspruch, Leben und Werk von Skovoroda umfassend zu untersuchen. Sie enthält viele wertvolle Beobachtungen und deutet den Denker gnostisch-platonisch, womit eine zutreffende Richtung für die Einordnung gewiesen ist<sup>16</sup>. Auf dieses Buch beziehen sich viele spätere Auseinandersetzungen mit dem Denken Skovorodas.

---

<sup>13</sup> *Повне зібрання творів у двох томах; Сочинения в двух томах*, Москва 1973. Ein Defizit der ukrainischen und russischen Ausgabe von 1973, deren Apparate die Varianten und Abschriften der Werke Skovorodas integrieren, besteht darin, die vielen Zitate Skovorodas nicht zu belegen. In Kiev erscheint 1972 auch die kleinformatige Ausgabe ausgewählter Werke Григорій Сковорода, *Вибрані твори в двох томах*.

<sup>14</sup> *Григорій Сковорода. Твори у двох томах*, Київ 1994. Die Ausgabe zeichnet sich dadurch aus, daß die Bibelstellen in den Texten Skovorodas belegt werden.

<sup>15</sup> Zu weiteren Werkveröffentlichungen anlässlich des Jubiläums 1972 vgl. *Григорій Сковорода 250. Матеріали про відзначення 250. річчя з дня народження*, Київ 1975, 245 f. Weitere Ausgaben sind: *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*, Київ 1983; Григорій Сковорода, *Сад божественных пѣсней. Вірші, байки, діалоги, притчі*, Київ 1988. 1996 erscheint in Kiev die Studienausgabe Григорій Сковорода, *Твори* und 1999 in Minsk *Сочинения*. Zu Übersetzungen in englischer Sprache vgl. E. v. Erdmann, *Bemerkungen zu Leben und Werk von H. S. Skovoroda*, in: *Zeitsch. f. Slaw.* 35, (1990) 5, 648, Anm. 8. Eine Fabel- und Aphorismenübersetzung erscheint 1990 in englischer Sprache. (vgl. Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, New York u. a., 1990, 111 ff.). Die Übersetzung von zwei Schriften (*Начальная дверь ко христіанському добронравію; Наркисс. Разгагол о том: узнай себе*) enthält der Appendix der Dissertation von I. Kutash, *Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda*, 201 ff. Zu auszugsweisen Übersetzungen in die deutsche Sprache vgl. W. Goerdt, *Russische Philosophie. Texte*, Freiburg u. a., 1989, 67 ff. Viele fragmentarische Übertragungen in die deutsche Sprache finden sich ohne Hinweis auf das Original in D. Tschizewskij, *Skovoroda..* Vgl. auch Я. М. Г. Погребенник, *Г. Сковорода в німецьких виданнях*, in: *Григорій Сковорода 250*, 197-201. Zu weiteren Ausgaben und Übersetzungen seiner Werke vgl. das Register der kürzlich erschienenen Bibliographie *Два століття Сковородіани*, 464 und 476.

<sup>16</sup> Vgl. В. Ф. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение*. Москва 1912. Vgl. vom gleichen Autor auch: *Очерк теоретической философии Г. С. Сковороды*, in: *Вопр. филос. и психол.*, 100 (1911) 5, 531-680; *Жизнь и личность Г. С. Сковороды*, in: ebenda, 107 (1911) 2, 126-166. Schon 1894 sind gehaltvolle und ausführlichere Untersuchungen zu Skovoroda erschienen (vgl. z. B. Ф. Зеленогорский, *Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия* in: *Вопр. филос. и психол.* 23 (1894), 3, 197-235; 24 (1894), 4, 281-315).

Die Untersuchung von D. Oljančyn (1928) geht faktographisch und historisch vor und zieht die Bilanz der bisherigen Kenntnisse zu Textcorpus und Biographie Skovorodas mit vorbildlichen Beobachtungen<sup>17</sup>.

Die Diskussion zu Skovorodas Einordnung in den Barock eröffnet 1929 der Artikel von D. Čyževs'kyj<sup>18</sup>. Von diesem Zeitpunkt an veröffentlicht der Gelehrte viele, zumeist in deutscher Sprache verfaßte Beiträge zum Barock bei den Slaven, besonders auch zu Skovoroda. Zu ihm verfaßt er zwei einander nahestehende Bücher in ukrainischer und in deutscher Sprache<sup>19</sup>. Čyževs'kyj prägt somit die Forschung zum

<sup>17</sup> *Hryhorij Skovoroda*. Diese methodische Beschränkung führt zu einer Unterbewertung des Buches, das in seinem Konzept bis auf gelegentliches Unterschieben der eigenen Meinung jedoch makellos ist. J. T. Fuhrmann bewertet die Untersuchung als phantasielos (vgl. *Essays on Russian Intellectual History*, 68 f.), N. v. Arseniew als oberflächlich (vgl. *Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas*, in: *Kyrios*, 1 (1936), 1, 3, Anm. 2 f.). Das Buch wird auch von D. Čyževs'kyj rezensiert (vgl. *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 6 (1929), 279-284).

<sup>18</sup> Vgl. *Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph (1722-1794)*, in: *Der russische Gedanke*, (1929), 2, 163-176. Vgl. hierzu auch R. Lachmann, *Dmitrij Tschizewskij (1894-1977) als Barockforscher*, in: ders., [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983, VII ff. Vor Čyževs'kyj sind bereits Artikel in deutscher Sprache über Skovoroda veröffentlicht worden (vgl. F. Haase, *Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda*, in: *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, NF, 4 (1928), 1, 21-42; vgl. auch J. Mirčuk, *H. S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des XVIII. Jahrhunderts*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 5 (1928), 36-62).

<sup>19</sup> Zu seinen Arbeiten vgl. die Bibliographie in: *Festschrift für Dmytro Čyževs'kyj zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 1954, 1 ff.; *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. D. Gerhardt, München 1966, 35 ff. Ich hebe folgende Arbeiten des Gelehrten hervor: *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934. Die deutschsprachige, nicht identische Version erscheint 40 Jahre später (*Skovoroda*). Das zuerst erschienene Buch ist wesentlich straffer konzipiert und mit vielen Belegen und Zitaten ausgestattet. In seiner Untersuchung von 1936 erhofft N. v. Arseniew noch die abschließende Synthese dieser von ihm als ausgezeichnet bewerteten Arbeit (vgl. *Bilder aus dem russischen Geistesleben*, 3, Anm. 2 f.). Das deutschsprachige Buch hat diese Synthese nicht vollzogen. Da es kurz vor dem Erscheinen der Kiever Werkausgabe von 1973 für den Druck vorbereitet worden ist und zudem eine Popularisierung des Denkers im deutschsprachigen Raum beabsichtigt hat, verfügt es über keinen wissenschaftlichen Apparat. Beiträge von D. Čyževs'kyj zum slavischen Barock und zu Skovoroda sind seit 1929 regelmäßig in Fachzeitschriften erschienen. Die *Skovoroda-Studien* I, II, III, IV, sind in den Ausgaben der *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 7 (1930), 1-33; 10 (1933), 47-60; 12 (1935), 53-78 und 309-332 abgedruckt worden. Die *Literarischen Lese Früchte* sind in der gleichen Zeitschrift zwischen 1934 und 1947 erschienen (vgl. hierzu K.-D. Seemann u. a., *Bibliographie der slavistischen Arbeiten aus den deutschsprachigen Fachzeitschriften 1876-1963*, Berlin 1965, 263, Nr. 2891 ff. Der Untersuchung von Stilphänomenen des Barock ist die in drei Bänden erschienene Literaturgeschichte *Український літературний барок. Нариси*, I-III, Прага 1941-1944 gewidmet. Der zweite Band beschäftigt sich mit Skovoroda und enthält eine Edition von Skovorodas Gedichtzyklus *Сад божественных пѣсней, прозябший из зерн священнаго писанія* (48 ff.), die jüngeren Ausgaben durchaus vorzuziehen ist.

Im deutschsprachigen Raum sind u. a. folgende Veröffentlichungen anderer Autoren über

slavischen Barock, dessen Existenz lange Zeit von der einheimischen Forschung nicht anerkannt worden ist<sup>20</sup>.

Beiträge zu Skovoroda liefern die englischsprachige Forschung mit verschiedenen wertvollen Einzeluntersuchungen<sup>21</sup> und romanischsprachige Untersuchungen<sup>22</sup>.

---

Skovoroda erschienen: W. Bursch, *Skovoroda*, in: ders., *Horaz in Rußland. Studien und Materialien*, München 1964, 66-70; J. Bojko-Bloch, *H. S. Skovoroda im Lichte der ukrainischen Geschichte*, in: *Die Welt der Slaven* 11 (1966), 306-316; A. Kultschytzkij, *Der universalistische Humanismus Komensky's und der personalistische Humanismus Skovoroda's als Ausdrucksform zweier nationaler Geistigkeiten*, in: *Mitteilungen der Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften E. V.* (München 1972), 8-9, 11-23; *Hryhorij Savyč Skovoroda (1722-1794)*, München 1975.

Vgl. außerdem auch K. Mytrowytsch, *Skovoroda-figure typique du »Siècle des lumières« en Ukraine*, in: *Jahrbuch der Ukrainekunde*, 1982, 59-87; den Beitrag von R. Łużny, *Teodycea Hryhorija Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia*, in: *Studia Slavica in honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch. Festgabe zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. G. Freidhof u. a., 2, München 1983, 98-108; W. Goerdts, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, 203 ff.

<sup>20</sup>Vgl. R. Lauer, *Der Beitrag der Slavistik zur Barockdiskussion*, in: K. Garber [Hrsg.], *Europäische Barock-Rezeption*, 2, Wiesbaden 1991, 1129-1150. Eine Wende in der sowjetischen Rezeption markiert der Beitrag von A. A. Morozov, *Проблема барокко в русской литературе. XVII-начало XVIII века. Состояние вопроса и задачи изучения*, in: *Русская литература* 5 (1962), 3, 3-38. Seitdem erscheinen in der sowjetischen Forschung Untersuchungen und Monographien zum Barock. Vgl. u. a. *Славянское Барокко. Историко-культурные проблемы эпохи*, hrsg. v. A. I. Rogov, Moskau 1979; *Українське літературне барокко. Збірник наукових праць*, Київ 1987; *Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII- начала XVIII в.*, hrsg. v. A. N. Robinson, Moskau 1989. Der Beitrag von R. Lauer stellt zutreffend fest, daß ein Nachholbedarf der slavistischen Barockforschung in der Analyse und Interpretation einzelner Werke besteht (vgl. ebenda, 1150). Unter den neueren Beiträgen vgl. zum Beispiel Л. И. Сазонова, *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII - начало XVIII в.)*, Moskau 1991; G. B. Bercoff [Hrsg.], *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, Rom 1996.

<sup>21</sup>Vgl. z. B. St. P. Scherer, *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigorij Savvič Skovoroda.*; K. L. Black, *The Sources of the Poetic Vocabulary of Grigorij Skovoroda*, Ph.D., Ann Arbor (Mikrofilm) 1977; R. Hantula, *Skovoroda's Garden of Divine Songs. A Description and Analysis*, Ph. D., Harvard 1976; I. G. Kutash, *Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda*; N. Pylypiuk, *Kol'co. Coming Full Circle: Skovoroda and the Humanistic School*, in: ders., *The Humanistic School and Ukrainian Literature of the Seventeenth- and Eighteenth Century*, Ph. D., Cambridge 1989, 302 ff.; ders., *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda's Theology and Poetics*, in: *Harvard Ukrainian Studies*, 14 (1990), 3/4, 395-404; Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*; R. H. Marshall u. a. [Hrsg.], *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles*; die Ausgabe *Journal of Ukrainian Studies* 22 (1997), 1-2, zum Beispiel M. Carlson, *Skovoroda in Petersburg: The Itinerant Philosopher in Andrei Bely's Modernist Classic*, in: ebenda (105-115); R. F. Gustafson, *Tolstoy's Skovoroda*, in: ebenda (87-96); vgl. auch S. P. Scherer, *Hryhorii Skovoroda's Lot's Wife: An Analysis*, in: *Michigan Academician* 30 (1998), 3, 163-173.

<sup>22</sup>Vgl. G. Roussow, *G. S. Skovoroda et sa lutte contre le matérialisme*, in: *EtSlaves* 2 (1957/58),

#### 4. Orientierungen der Forschung

Auch nachdem die barocke Stilepoche in den slavischen Literaturen zum Thema der Forschung in der Sowjetunion geworden ist, wird Skovoroda nicht im Kontext des Barock, sondern der Aufklärung untersucht. Da sich die sowjetische Rezeption an den dialektischen Materialismus gebunden sieht, analysiert sie historisches Denken aus dieser Perspektive und bewertet alles nach dem Grad der Nähe zu ihm. Skovoroda wird aufgrund einer Resolution von 1918 als Wegbereiter von Sozialismus und Materialismus geschätzt und diesem Bild angepaßt<sup>23</sup>. Zugrundegelegt wird eine Kausalverbindung zwischen der Aufklärung in den Gebieten des russischen Reiches, der Kiever Akademie und Skovorodas Werk. Die Bewertung der Ausbildungsstätte Skovorodas als eine die Aufklärung in Rußland befördernde Institution begründet in dieser Argumentation die Einordnung des Philosophen und seines Werkes in die Aufklärung<sup>24</sup>. Skovorodas Denken gilt in der sowjetischen Forschung als Beleg für

---

15-30; *Skovoroda philosophe ukrainien*, préf. de P. Pascal, Paris 1976; A. E. Kaluzny, *La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda*, Montréal 1983; G. K. Piovesana SJ., *G. S. Skovoroda (1722-1794) primo filosofo ucraino-russo*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), 1, 169-196; E. Klein, *Skovoroda: tematica, simboli e tradizione*, in: *Kamen'. Rivista semestrale di poesia e filosofia* (1994-1995), 6-7, 79-110.

<sup>23</sup>Vgl. Д. І. Багалій, *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, 374: »Раднарком Р. С. Ф. Р. Р. видав декрет про збудування в Москві пам'ятників тільки двом великим українським діячам - Шевченкові та Сковороді«. Es handelt sich um die Resolution des *Sovet Narodnych Komissarov* vom 30. Juli 1918, die von Lenin unterschrieben worden ist und die Liste der Persönlichkeiten enthält, denen in Moskau und anderen Städten Denkmäler errichtet werden sollen. Unter den ausgewählten Philosophen und Gelehrten steht Skovoroda an erster Stelle. Vgl. auch Ю. Барабаш, *Знаю человека... Григорий Сковорода. Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989, 37. Als Quelle führt der Autor an: »Известия ВЦИК, 2 августа 1918 г« (ebenda, Anm. 3).

<sup>24</sup>Auf diese Weise argumentieren I. В. Іваньо, *Життєвий шлях і формування світогляду* und В. М. Нічик, *Г. Сковорода та філософські традиції Києво-Могилянської академії*, in: *Філософія Григорія Сковороди*, Kiev 1972, 16-54 und 56-122. Das von einem Autorenkollektiv erstellte Buch ist eine typische Untersuchung über die Philosophie Skovorodas in der ehemaligen Sowjetunion. Die Betrachtung unveröffentlichter Vorlesungsmanuskripte von Kiever Professoren, darunter des Philosophie- und Theologielehrers von Skovoroda im Kapitel von Нічк (vgl. 55-122) bewertet das Material einseitig und erfaßt nicht die Denkstruktur der Traditionen, in denen die Autoren der Textbücher stehen. Deshalb zieht der Autor die Schlußfolgerung: »Філософія Сковороди була протестом, хоча и пасивним, проти тогочасної дійсності« und »Разом з тим філософія Сковороди істотно відрізняється від тих філософських курсів, які він прослухав в Академії« (ebenda, 120 f.). Das Buch von I. В. Іваньо (*Філософія і стиль мислення Г. Сковороди*, Київ 1983) bemüht sich um die zeitlich und räumlich naheliegenden Quellen, aber bewertet sie nicht angemessen in ihrer Auswirkung auf die Schriften Skovorodas. Die Darstellung der Kiever Akademie als

eine sich in der Ukraine im 18. Jahrhundert ausbreitende, gegen die Polonisierung wendende aufklärerische und demokratische Gesinnung. Sie verabsolutiert für diese Interpretation einen Aspekt des antithetischen Denkens und Schreibens Skovorodas und deutet die Beziehung zwischen *unsichtbarer* göttlicher und *sichtbarer* materieller *Natur* als Pantheismus. Alte Philosopheme wie die Unendlichkeit Gottes und die Ewigkeit der Materie werden als Argumente herangezogen, religiösen Skeptizismus sowie eine materialistische und atheistische Tendenz bei Skovoroda festzustellen. Laufbahnverweigerung und Wanderleben des Philosophen werden als Antiklerikalismus und antifeudalistische Gesellschaftskritik, als Volksnähe und Streben nach Freiheit bewertet und die pädagogische Tätigkeit als soziales Engagement sowie sein Umgang mit der Bibel als grundsätzliche Bibelkritik dargestellt. Auf diese Weise gelingt es, den Denker als Wegbereiter des Materialismus und Atheismus der revolutionären Demokraten in Rußland und der Ukraine aufzubauen<sup>25</sup> und ihn mit dem Etikett eines *objektiven Idealisten* zu versehen<sup>26</sup>. Skovorodas Kombinatorik, eine Art *scientia universalis*, wird mit dem Hinweis auf die Kenntnis der Schriften Descartes erklärt<sup>27</sup>. Außerdem postuliert die Forschung Skovorodas angeblich engagierte Bejahung der Vereinigung der Ukraine mit Rußland sowie dessen enge Beziehungen zur russischen Kultur<sup>28</sup>. Die sowjetische Forschung hat den Philosophen für ideologische und kulturhegemonistische Ziele instrumentalisiert und die Ergebnisse der ausländischen Forschung ignoriert oder

---

aufklärerische und die geistige Vereinigung des russischen, ukrainischen und weißrussischen Volkes fördernde Bildungseinrichtung ist das Hauptanliegen des Buches von В. М. Нічик, *Из истории отечественной философии конца XVII-начала XVIII в.*, Киев 1978.

<sup>25</sup>Vgl. Д. П. Кирик, *Вчення про дві натури та три світи*, in: *Філософія Григорія Сковороди*, 124-196, besonders 132, 148, 163, 165. Die Untersuchung von М. П. Редько (*Світогляд Г. С. Сковороди*, Львів 1967) füllt diesen Rahmen aus und widmet den atheistischen Tendenzen im Denken Skovorodas ein gesondertes Kapitel (vgl. 215-240). Vergleichbar und mit einem sehr eingeschränkten wissenschaftlichen Apparat präsentieren sich: І. А. Табачников, *Григорій Сковорода*, Москва 1972; Ю. М. Лощиц, *Сковорода*, Москва 1972.

<sup>26</sup>Vgl. ebenda (126).

<sup>27</sup>Vgl. П. М. Попов, *Григорій Сковорода*, Київ 1969, 41 f. oder Ф. І. Наumenко u. a., *Традиції народної педагогіки в творчості Григорія Сковороди*, in: О. Г. Дзеверін u. a. [Hrsg.], *Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди: Збірник, статей*, Київ 1972, 146-156. Über dieses Repertoire hinaus geht die Untersuchung von О. В. Мушануш (*Григорій Сковорода і усна народна творчість*, Київ 1976), die Sprichworte und Märchenmotive in den Schriften Skovorodas analysiert und ihre mündliche Tradition neben der schriftlichen Sammlung von А. Барсов, *Собрание 4291 древних российских пословиц*, Москва 1770 als wichtige Quelle für den Philosophen nachweisen kann.

<sup>28</sup>Vgl. И. В. Иваньо, *Г. С. Сковорода и русская философская культура XVIII в.*, in: *Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII-XVIII вв.)*, Киев 1978, 145-162.



disqualifiziert. Die Untersuchungen verfügen nur über einen rudimentären wissenschaftlichen Apparat und verzichten generell auf Nachweise<sup>29</sup>.

Darüber hinaus profitieren sie von den materialreichen Arbeiten des Gelehrten D. Bagalej, dem die Skovorodaforschung eine Werkausgabe<sup>30</sup>, eine Reihe von Untersuchungen<sup>31</sup> und eine Monographie über den Philosophen von 1926<sup>32</sup> verdankt. In diesem Buch dominiert immer noch die sich um Details und Genauigkeit bemühende historische Arbeitsweise des Gelehrten, die sehr ertragreich für Biographie und Textcorpus von Skovoroda ist, über die ideologischen Erfordernisse seiner Zeit<sup>33</sup>. Dessen ungeachtet sind seine ideologischen Bewertungen des Philosophen als Wegbereiter von Rationalismus, Klassenbewußtsein und Sozialismus sowie die Hypothese des Einflusses von Chr. Wolff auf Skovoroda bevorzugt in das Inventar der sowjetischen Forschung rezipiert worden. Die Forschungsliteratur der späten 80er und frühen 90er Jahre zeigt demgegenüber eine wachsende Differenzierung<sup>34</sup>.

<sup>29</sup>Vgl. zum Beispiel: І. Ф. Драч у. а. *Григорій Сковорода. Біографічна повість*, Київ 1984. Fehler im Lebenslauf beruhen auf der Unkenntnis der Abhandlung von L. Machnovec' (*Григорій Сковорода*).

<sup>30</sup>*Сочинения Григория Саввича Сковороды* 1894; vgl. auch ders., *Издания сочинений Г. С. Сковороды и стоящие в связи с ними исследования о нем (К 120 годовщине со времени его кончины 1794 - 1914)*, in: *Изв. отд. рус яз. и слов.* АН, 19 (1914) 3, 1-58.

<sup>31</sup>Vgl. *Українські письменники. Біо-бібліографічний словник*, 1, 520 - 536.

<sup>32</sup>Vgl. *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*.

<sup>33</sup>Er zieht z.B. Statistiken aus Grundbüchern usw. heran, um soziologische Auskünfte über den Geburtsort von Skovoroda erteilen zu können, gibt Gespräche und Anekdoten auszugsweise wieder u.ä. Der Forschungsbericht bietet ein Bild der Meinungen zu Skovoroda. Die Kapitel zu den Übereinstimmungen von Leben und Werk und zum Einfluß, den der als idealistisch-utopisch eingeschätzte Philosoph auf die Gesellschaft nimmt, runden den ersten Teil der Untersuchung zur Person Skovorodas ab. Der zweite Teil ist der Lehre Skovorodas gewidmet. Er umfaßt die Beschreibung der Handschriftensammlungen und die Beurteilung der bisherigen Editionen, die Vorstellung des Inhalts der philosophischen Arbeiten und literarischen Werke, die der Forscher als rein literarisch bewertet (vgl. 270), die Darstellung der Forschungspositionen, den Versuch, das allgemeine philosophische Konzept zusammenfassend zu präsentieren sowie eine ausführliche Bibliographie.

<sup>34</sup>Anstehende Fragen werden zumindest diskutiert, auch wenn sie nicht neu gelöst werden (vgl. Ю. Барабаш, *«Знаю человека...». Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989). Es werden oft Sammelbände mit überwiegend kleineren Untersuchungen zu Einzelfragen veröffentlicht (vgl. zum Beispiel *Проблемы изучения творческого наследия украинского поэта-философа XVIII века Г. С. Сковороды*. Материалы науч. практ. конф., Харьк. гос. пед. ин-т им. Г. С. Сковороды, Харьков 1987). Vgl. auch А. Г. Астафьев, *Традиции философской лирики Г. С. Сковороды в творчестве Т. Шевченко*, in: ebenda (2-7); Ю. Барабаш, *Григорій Сковорода и традиция «мандров»*. Из заметок об укр. лит. старине, in: *Вопросы литературы*, Москва (1988), 3, 86-110.; ders., *Из жизни «странного человека». Григорій Сковорода: «мандры» или странствия*, in: *Москва* (1988), 2, 186-197; ders., *Жестокий век: Григорій Сковорода: восемь*

Auch die ausländische Forschung hat lange Zeit in den zeitgenössischen Bedingungen des Philosophen nach einem Verständniszugang gesucht und sich daher mehr auf die Kiever Akademie, das Kulturleben der Ukraine und die Auslandsaufenthalte Skovorodas konzentriert als auf die Texte selbst. Erschwerend wirken sich die vielen Zitate und Bezugnahmen in den Schriften Skovorodas aus, da sie in verschiedene Richtungen weisen. Das regt dazu an, Skovorodas Denken in seine zahlreichen Quellen aufzulösen und es als widersprüchlich wahrzunehmen<sup>35</sup>. Oft sind die Untersuchungen von der nicht kritisch hinterfragten Annahme geprägt, daß nur die konkreten historischen Kontexte bzw. das Bild, das man sich jeweils von ihnen macht, Skovoroda geprägt hätten. So genießt die Prüfung sachlicher Merkmale in den Texten nicht immer die gebührende Beachtung. Selbst das Fehlen konkreter Bezugnahmen reicht meines Erachtens methodisch nicht aus, entsprechende Einflüsse auszuschließen, wenn sie sachlich wahrnehmbar sind. In der Tradition der Gelehrsamkeit, in der Skovoroda steht, werden Vorbilder, Quellen und Autoritäten

---

*строк в контексте истории*, in: *Лит. обозрение*, Москва (1988), 10, 68-74; ders., *Григорий Сковорода: Знаю человека...*, in: *Радуга*, Киев (1989), 3, 146-158; (1989), 4, 156-164; (1989), 5, 139-161; Л. П. Бойко, *Природознавча і математична термінологія у філософських творах Г. С. Сковороди*, in: *Філософ. думка*, Київ (1987), 4, 86-91; ders., *Наукова термінологія у творах Г. С. Сковороди*, in: *Семасіологія і словотвір*, Київ 1989, 77-80; Д. Дудко, *У народних переказах*, in: *Вітчизна*, Київ (1987), 8, 192-195; Л. П. Гнатюк (Бойко), *Научная терминология в произведениях Г. С. Сковороды*, Киев 1989; А. Каустов, *Зооморфічна символіка у філософських творах Г. С. Сковороди*, in: *Укр. Мова і літ. в шк.* (1990), 1, 11-15; Н. Г. Корж, *Крилате слово в творчості Г. Сковороди*, in: *Прапор* (1989), 4, 175-178; М. Ласло-Куцюк, *Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди*, in: *Слово и час* (1990), 3, 51-59; Г. М. Мойсеева и. а, *Из цензурної історії дожовтневих видань Григорія Сковороди*, in: *Радянське літературознавство* (1989), 3, 58-63; Т. С. Пінчук, *Штрихи до поетичного портрета Гр. Сковороди*, in: *Радянське літературознавство* (1988), 2, 65-68; Ю. Ранюк, *Слідами Сковороди*, in: *Прапор* (1989), 2, 139-143; Л. В. Ушкалов, *Творчество Г. С. Сковороды и античная культура*, Киев 1989; В. П. Жижченко, *Концепция «среднего труда» в философии Г. С. Сковороды и ее культурно-историческое место*, Киев 1988. Die Zurückhaltung gegenüber religiösen Themen im Werk Skovorodas macht in den 90er Jahren einer größeren Offenheit Platz. Vgl. *Г. Сковорода в духовному житті України* (Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернополі 3-4 грудня 1992 року), Тернопіль 1994; *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність* (Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.), Львів 1996. Alte Forschungspositionen werden trotzdem auch noch in den späten 90er Jahren vertreten (vgl. u. a. А. Малинов, *Философские взгляды Григория Сковороды*, Санкт-Петербург 1998).

<sup>35</sup> Skovoroda erwähnt Äsop, Augustinus, Basilius den Großen, Cicero, Demosthenes, Epikur, Euripides, Gregor den Großen, Gregor von Nazianz, Horaz, Hieronymus, Homer, Johannes Chrysostomus, Johannes Damascenus, Kirill von Turov, Ovid, Plautus, Plato, Plutarch, Prokopovych, Pythagoras, Seneca, Vergil, Zoroaster u. a. Zu Skovorodas Bezug auf namentlich genannte Autoritäten vgl. das Register der Werkausgabe von 1973 (PZT 2, 561 ff.) und das Namensregister bei L. A. Sofronova (Три мира Григорія Сковороди, 452).

durchaus nicht immer dann zitiert, wenn es nach heutigem Ermessen angebracht wäre. Hier zeigt sich in der ausländischen Forschung eine methodische Ähnlichkeit mit der sowjetischen Forschung, wenn sie Einflüsse und Prägungen deshalb postuliert, weil zeitgleich entsprechende Strömungen existieren. Die parallel zur sowjetischen Forschung verlaufende ausländische Forschung hat neben Informationen zur historischen Situation auch verallgemeinernde Urteile über die Verwandtschaft Skovorodas mit humanistischen Strömungen, seine Ablehnung der Jesuiten, die Beeinflussung durch F. Prokopovyč, die Aneignung der Philosophie Ch. Wolffs und das rationalistische Element in seinem Denken vorgelegt.

D. Čyževs'kyj nimmt im Kontext der Forschung eine Sonderposition ein. Er verbindet in seinen Untersuchungen vorsowjetische und ausländische Perspektiven mit großer Gelehrsamkeit und Leseerfahrung sowie mit einem deutlichen Affekt gegen die sowjetische Forschung. Er konzentriert sich sowohl auf den Text selbst als auch auf mögliche Quellen und Traditionen und zeigt die Fähigkeit, allein durch Vergleiche der Phänomene Bezüge zu einschlägigen Traditionen ausfindig zu machen, ohne sie allerdings in ihrem systematischen Zusammenhang zu untersuchen und zu bewerten. Er hat deshalb das in seinen Funden und Zuordnungen liegende Erkenntnispotential nicht ausgeschöpft. Die Konzentration auf die Phänomene bewirkt, daß auch Autoren zum Beispiel der deutschen Mystik in den Vergleich miteinbezogen werden. Solche Parallelen können jedoch genauso gut aufgrund der gleichen Tradition, die diese Autoren geprägt hat, zustandekommen sein. Deshalb ist die Hypothese einer Kenntnis der Mystik des Barock für eine Erklärung des Denkens Skovorodas nicht zwingend, aber dennoch naheliegend. Eine Unterscheidung zwischen der konkreten sprachlichen Erscheinung, die bei Skovoroda barocke Eigenschaften zeigt und der Tradition, die sein Denken und Schreiben bestimmt, wäre von Vorteil für eine differenzierte Einordnung und Deutung gewesen. D. Čyževs'kyj hat das Verdienst, sich auf den Text und die Sprache selbst konzentriert, einen umfassenden Zugang zu Skovoroda gesucht und die Richtung erkannt zu haben, die eine weiterführende Forschung einschlagen muß, um den Philosophen zu verstehen und einzuordnen. Erst die ukrainische Forschung seit den 90er Jahren bringt dem Text und den Sprachphänomenen bei Skovoroda eine vergleichbare Wertschätzung entgegen.

## 5. Zur kritischen Weiterführung offener Fragen

Čyževs'kyj hat jedoch die systembildende Wirkung des Gottesbildes nicht erkannt, das als alles hervorbringender *Ursprung*, die Struktur der *unähnlichen*

*Ähnlichkeit* alles Seienden in Bezug auf sich selbst bewirkt und alle Bereiche, besonders die Sprache in diese Struktur einbindet.

Im Einklang mit der allegorischen Tradition enthalten die Schriften Skovorodas neben den Bildern auch deren Deutung. Doch sowohl die Bilder als auch ihre Deutung sind ohne die Kenntnis der Denktradition, zu der sie gehören, nicht verständlich<sup>36</sup>. Deshalb besteht die Tendenz in der Forschung, sie an das eigene Denken und Erkenntnisinteresse zu assimilieren<sup>37</sup>.

Skovorodas Schriften erfordern daher einen Zugang, der abwechselnd auf die eigenen Erkenntnisvoraussetzungen, den Text und seine prägenden Traditionen und Kontexte blickt<sup>38</sup>. Ich beabsichtige daher, den Zusammenhang des Denkens von Skovoroda aus seinen Voraussetzungen zu erschließen und dabei herauszufinden, welches übergeordnete Anliegen die Sprache und die Bezugnahmen auf andere Autoren zusammenhält, bindet und formt und welche Vorbilder Skovoroda dafür hat und in Anspruch nimmt. Hauptquellen für diesen Zugang sind der Text Skovorodas und der Traditionstext der *philosophia perennis*. Erst nach der Klärung dieses Zusammenhangs kann Skovoroda im Kontext seiner Zeit bewertet werden. Ich stütze

---

<sup>36</sup>Die Unkenntnis der Theorie verhindert hier zum großen Teil die Wahrnehmung ihrer Merkmale. Aus diesem Grund treten in der wissenschaftlichen Wahrnehmung häufig die überaus zahlreichen Bibelzitate gegenüber vereinzelt Zitaten zurück, die jedoch besser in das Erkenntnis-konzept passen.

<sup>37</sup>Die sowjetische Forschung verfügte nicht über das Paradigma, christlich-philosophische Traditionen angemessen erkennen und analysieren zu können. Der semantische Neuerungsksschub für abstrakte Begriffe in der Sowjetunion bewirkte daher eine grundsätzliche Verengung auf den dialektischen Materialismus. Die Projektion dieser Torsosemantik auf andere Geschichtsperioden verhinderte das Verständnis einer traditionellen Zweiteilung der Welt in eine sinnlich wahrnehmbare und eine geistige Wirklichkeit bei grundsätzlicher Wahrung der Einheit. Diese Einschränkungen machen die sowjetische Bewertung der Inferenzen zwischen Skovoroda und dem zeitgenössischen Kontext insgesamt fragwürdig.

<sup>38</sup>Vgl. hierzu H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, vierte Auflage 1975 (es gibt inzwischen auch neuere Ausgaben), 290: »Die hermeneutische Aufgabe besteht darin, diese Spannung nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewußt zu entfalten. Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet. Das historische Bewußtsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewußt und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab. Andererseits aber ist es selbst nur, wie wir zu zeigen versuchen, wie eine Überlagerung über einer fortwirkenden Tradition, und daher nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln. Der Entwurf des historischen Horizontes ist also nur ein Phasenmoment im Vollzug des Verstehens und verfestigt sich nicht zu der Selbstentfremdung eines vergangenen Bewußtseins, sondern wird von dem eigenen Verstehenshorizont der Gegenwart eingeholt. [...] Wir bezeichnen den kontrollierten Vollzug solcher Verschmelzung als die Aufgabe des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins«.

mich dabei auf den Forschungsstand und auf Quellen der *philosophia perennis* sowie auf die vor-, außer- und nachsowjetische Forschung zu Skovoroda<sup>39</sup>. Die Untersuchung wird u. a. folgende grundsätzliche Forschungsfragen in ihre Diskussion integrieren:

- Welche Tradition formt und erklärt Skovorodas Denken?
- Wie ist das Gottesbild beschaffen und wie wirkt es sich auf Sein und Denken aus?
- Was ist die *Allweisheit*?
- Wie entsteht die Welt?
- Was ist Materie?
- In welchem Verhältnis stehen Erkenntnis und Sein?
- Wie ist der Zusammenhang von Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis?
- In welchem Verhältnis stehen Poetik, Erkenntnislehre, Ethik und Metaphysik?
- Was will Skovoroda?

Zentral ist das Paradigma der *Weisheit*, das Skovoroda aus der *philosophia perennis* übernimmt und das sein Denken formt und verstehbar macht. Konstitutiv dafür ist das Gottesbild als *Ursprung*. Eine Einführung in die *Weisheit* geschieht in einem Traum, den Skovorodas Schüler und Biograph überliefert hat. *Weisheit* und Gottesbild sind gemäß der prägenden Tradition für das Denken Skovorodas systembildend und werden in einer zwischen Skovorodas Text und der *philosophia perennis* hin und her wechselnden Perspektive transparent gemacht. Die Abschnitte zur Poetik und zur Ethik untersuchen den Zusammenhang, der durch den Übertrag des *Ursprungs* und der ontologischen Struktur auf die *Poiesis* als Medium der Mitschöpfung und Rückführung in den *Ursprung* mittels *imitatio* dieser Struktur wie auch auf die Ethik als Weg zur Glückseligkeit hergestellt wird. Direkte Bezugnahmen auf Quellen und Autoren behandle ich methodisch als Hinweise, nicht als Beweise. Diese ergeben sich erst aus dem Text und dem Denkbereich<sup>40</sup>. Skovorodas

---

<sup>39</sup>Die sowjetische Forschung bleibt mit Ausnahme der biographischen und bibliographischen Untersuchungen als nicht weiterführendes Paradigma in den folgenden Betrachtungen unberücksichtigt.

<sup>40</sup>Die Anzahl der direkten Bezugnahmen ist kein zuverlässiger Maßstab für die tatsächliche Bedeutung der Quelle. Die Tradition, die auf der Grundannahme der Zeichenhaftigkeit von Welt und Wort beruht, bildet Skovorodas Horizont (u. a. Philo, Origenes, Augustinus, Barock). Philo und die christlichen Alexandriner begreifen die Allegorese als eine aus der Schöpfungsordnung abgeleitete wissenschaftliche Methode. Origenes entwickelt daraus im Ausgang vom Pauluswort »invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per a quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur« (Röm 1, 20) ein Konzept, das sich an den Kategorien des Sichtbaren und Unsichtbaren ausrichtet und eine spirituelle

nicht genau rekonstruierbare Auslandsaufenthalte machen den Umfang der ihm prinzipiell zugänglichen Quellen unübersehbar, weshalb seine tatsächlichen Kontexte auf systematische Weise aus seinen Texten erschlossen werden müssen<sup>41</sup>. Selbst der Kiever Quellenbestand kann nicht mehr rekonstruiert werden, da der Bibliothekskatalog der Kiever Akademie verbrannt ist.

Die vorgelegte Untersuchung versucht, den alles zu einem Ganzen verbindenden Zusammenhang in Skovorodas Denken herauszustellen und zu zeigen, wie er sich in immer neuen Kombinationen realisiert und als Spiegel des von der *philosophia perennis* gestifteten Zusammenhangs von *allem mit allem* erweist.

Deutung unmittelbar begründet. Augustinus macht schließlich das Verhältnis von *signum* und *res* zum Grundschema der Hermeneutik, die eng an die metaphysische Anschauung von der Zeichenhaftigkeit der sinnenfälligen Wirklichkeit gebunden wird. Das Weltverständnis des Barock mit negativen Bildern für die isolierte sinnliche Erscheinung und positiven Bildern für sie als Zeichen für Gott bildet für Skovoroda die historisch am nächsten liegende Vermittlung der ihn prägenden Tradition. Zu den für Skovoroda prinzipiell zugänglichen Quellen vgl. u. a. В. Серебрянников, *Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 году*, in: *Труды Киевской духовной академии* (1896), 7, 368-411; 9, 61-86; (1897), 3, 331-356; 5, 107-128; 7, 307-346; 9, 64-93; Н. И. Петров, *Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академии*, I-III, Киев 1875-1879; ders., *Описание Рукописных собраний находящихся в городе Киевѣ*, I-III, Москва 1891-1904; Д. Вишневский, *Киевская академия в первой половинѣ XVIII столѣтія*, Киев 1903; С. П. Лупшов, *Книга в России в XVII веке*, Ленинград 1970; ders., *Книга в России в послепетровское время 1725-1740*, Ленинград 1976; М. И. Рижский, *История переводов библии в России*, Новосибирск 1978; Я. М. Стратий u. a., *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянської Академіи*, Киев 1982; С. П. Лупшов, *Русские библиотеки и их читатель (из истории русской культуры эпохи феодализма)*, Ленинград 1983; *Русские книги и библиотеки в XVI - первой половине XX века*, Ленинград 1983; *Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII веке 1701-1800*, I-III, Ленинград 1984-1986; G. Marker, *Publishing, Printing, and the Origins of Intellectual Life in Russia, 1700 - 1800*, Princeton, NJ. 1985. Vgl. auch die Untersuchungen von D. Čyževs'kyj (s. Liste in: *Festschrift* (1954), 1 ff.): *Філософія Г. С. Сковороди* (1934), 205 ff.; *Literarische Lese Früchte; Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage 1956, 179 ff.; *Emblematische Literatur bei den Slaven*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 201 (1964), 175-184; *Slavische Barockliteratur I*, hrsg. v. D. Čyževs'kyj; *Skovoroda* (1974), 22 ff. Vgl. ebenfalls *Slavische Barockliteratur II*, hrsg. v. R. Lachmann; H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen 1984; M. Voznjak, *Die Geschichte der ukrainischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Köln u. a. 2001. Möglicherweise können auch die auf Mikrofiche von IDC Publishers zugänglich gemachten Quellensammlungen zur russischen Freimaurerei (*Freemasonry in Russia*. Russian State Archive of Old Documents, Leiden 1999; *Guide to the Microform Collection*, Leiden 1999) aus den Russischen Staatsarchiven in Moskau (RGADA) die Kenntnis der zeitgenössisch zugänglichen Quellen vervollständigen. Sie umfassen u. a. das Archiv des berühmten Freimaurers I. P. Elagin (1725-1794). Vgl. auch die Angaben zur Sekundärliteratur im Sachregister von *Два століття Сковородини*, 496 ff.

<sup>41</sup>Theoretisch ist die Bekanntschaft mit jeder in Westeuropa zugänglichen Quelle möglich.

### III. Der Traum: Initiation in die Allegorese

1. Einleitende Bemerkungen
2. Eigenschaften und Kontexte
3. Traum und Bibel
4. Die allegorische Deutung des Traums
5. Der Traum im Kontext mystischer Erfahrung
6. Der Traum im Kontext des Freimaurertums
7. Der Traum als Eintritt in die *philosophia perennis*

#### 1. Einleitende Bemerkungen

Ich widme im Folgenden einem kleinen Textfragment eine ausführliche Interpretation. Es ist der von Skovorodas Schüler M. Kovalyns'kyj unter dem Titel *Traum* übermittelte Bericht über ein Erlebnis seines Lehrers, das sich von seinen anderen argumentativ-didaktischen Texten und von seinen Dichtungen unterscheidet. Der *Traum* ist häufig als literarischer Text bewertet worden. Ich deute ihn als Aufzeichnung eines Initiationserlebnisses, das Skovoroda in eine traditionelle Darstellungsform überträgt. Der Zeitpunkt des Traums ist aufschlußreich. Skovoroda träumt ihn gegen Ende des Jahres 1758. In den folgenden Jahren, besonders nach 1765, intensiviert sich das Bedürfnis Skovorodas, seine *philosophia perennis* in zunehmendem Maß auch in schriftlicher Form niederzulegen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß ein direkter Zusammenhang zwischen dem Traum bzw. der Vision und Skovorodas Schreiben und Lehren besteht und deute ihn deshalb ausführlich.

#### 2. Eigenschaften und Kontexte

Die von M. Kovalyns'kyj angelegte Sammlung der Autographen Skovorodas enthält dieses Fragment. Der Titel stammt nicht von Skovoroda selbst, doch charakterisiert er sein Erlebnis um Mitternacht in der ukrainischen Ortschaft Kavraj als einen ihn sowohl erschreckenden als auch erquickenden Traum<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Skovorodas Schüler, Freund und Biograph M. Kovalyns'kyj überliefert diesen Traum in den

Die Forschung tendiert dazu, diesen Traum nicht als ein authentisches Erlebnis zu bewerten, da er eine literarische Form besitzt und traditionelle Motive verwendet<sup>2</sup>.

Worten seines Lehrers (vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT 2, 445). Erst 1962 wird die vom Träumer selbst verfaßte Version veröffentlicht (vgl. PZT 2, 552). Der Text beider Versionen unterscheidet sich immer wieder im einzelnen Wortlaut, ohne daß dies jedoch den Sinn wesentlich verändern würde. Eine Übersetzung des Traums in die deutsche Sprache steht bei W. Goerdts, *Russische Philosophie. Texte*, Freiburg u. a. 1989, 67 f. und bei D. Tschizewskij, *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 16 f. Ich zitiere hier die Übersetzung von Goerdts: »...Um Mitternacht am 24. November 1758 im Dorfe Kawrai schien mir im Traum, als ob ich verschiedene Arten des menschlichen Lebens an verschiedenen Orten beobachtete. An einem Ort war ich, wo es kaiserliche Paläste, Gewänder, Musik und Tanz gab, wo die Liebenden sangen, in Spiegel schauten, von einem Zimmer ins andere liefen, ihre Masken abnahmen, sich auf reiche Betten setzten usf. Von dort führte mich eine Kraft zum einfachen Volke, wo dasselbe geschah, nur in besonderer Art und Ordnung. Die Menschen gingen mit Fläschchen in den Händen durch die Straßen, lärmend, fröhlich, schwankend, so wie es im einfachen Volk üblich ist; auch hier gingen Liebesangelegenheiten in ähnlicher Weise vor sich. Hier stellte man in einer Reihe das männliche und in der anderen das weibliche Geschlecht auf und begutachtete, wer schön, wer einem anderen ähnlich sei und wer ein Paar sein könne. Von da aus ging ich in die Herbergen, wo ich von Pferden, Gespannen, Heu, Schulden, Streitigkeiten usf. hörte. Endlich führte mich die Kraft in einen weiten und herrlichen Tempel: Dort vollzog ich mit einem Diakon am Tage der Herabkunft des Hl. Geistes die Liturgie und erinnere mich genau, daß ich laut ausrief: »Denn heilig bist Du, unser Gott« usf. bis zum Ende. Dabei wurde von beiden Chören gedehnt das: »Heiliger Gott...« gesungen. Ich selbst fühlte, wie ich mich mit dem Diakon vor dem Altar bis zur Erde verneigte, die süßeste innere Freude, die ich nicht beschreiben kann. Entweihung durch menschliche Laster aber auch hier. Die Habgier treibt sich mit dem Geldbeutel herum, geht auch an einem Priester nicht vorbei und macht ihm beinahe Runzeln. Von den Fleischspeisen, die in nah am Tempel gelegene Gemächer, in die vom Altarraum viele Türen führten, gebracht wurden, drang zur Zeit der Liturgie der Geruch bis zum heiligen Tisch. Da sah ich folgendes schreckliche Schauspiel. Da einigen das Fleisch der Vögel und Tiere zum Essen nicht genug war, hielten sie einen getöteten, in ein schwarzes Gewand gekleideten Menschen mit nackten Knien und erbärmlichen Sandalen mit ihren Händen übers Feuer, brieten die Knie und Waden, schnitten das Fleisch mit dem heraustriefenden Fett ab, nagten es ab und fraßen es; und dabei taten sie wie Diener Gottes. Ich ertrug den Gestank und diese Grausamkeit nicht, wandte die Augen ab und ging hinaus. Dieser Traum hat mich ebenso erquickt wie erschreckt«.

<sup>2</sup> P. M. Popov, der zum ersten Mal die selbständige Abschrift des Traums veröffentlicht, hält ihn für eine Fiktion. Vgl. *Один із попередників соціальної сатири Шевченка (за неопублікованим автографом «Сну» Г. С. Сковороди)*, in: *Вітчизна* (1962), 1, 197-202. D. Oljančyn betrachtet den Traum als die Summe der Träume des ihm vorangegangenen Lebens des Träumers (vgl. *Hryhorij Skovoroda 1722-1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*, Berlin u. a. 1928, 29 f.). R. Pietsch versteht den Traum als Ausdruck für innere geistige Kämpfe Skovorodas und als Antizipation seiner späteren Lebensentscheidung (vgl. *Über Mystik und Metaphysik bei Hryhorij Skovoroda*, in: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, NF, 28. Jg, 2 (1984), 53 f.). D. Čyževs'kyj erkennt die Schwierigkeit, den komplexen Text eindeutig zu charakterisieren. Einerseits entdeckt er Parallelen zu literarischen Quellen, andererseits scheut er sich, dem Traum seine Glaubwürdigkeit abzusprechen und seine Bedeutung für Skovorodas Leben zu schmälern (vgl. *Skovoroda*, 16 ff.). Er beobachtet eine allgemeine Ähnlichkeit mit Schriften von



Einige Texteigenschaften erinnern an die literarische Gattung der jüdischen, oft pseudepigraphischen Apokalypsen, die an der Entwicklung mystischer Literatur maßgeblich beteiligt sind<sup>3</sup>. Der Apokalyptiker *schaut* seine Offenbarungen in Visionen. Das kann sowohl im Traum als auch im Wachzustand oder in Ekstase geschehen. Dabei kann der Seher an andere Orte entrückt werden, wie es mit Skovoroda in seinem Traum geschieht<sup>4</sup>. Das Geschaute stellt sich häufig in Symbolen oder Allegorien dar, die deutungsbedürftig sind. Charakteristisch ist die Gegenüberstellung einer schlechten Welt und Zeit mit dem Anbruch eines neuen Zeitalters durch die Parusie eines Heilsbringers<sup>5</sup>. Skovorodas Traum ersetzt die für die apokalyptische Eschatologie typische Zwei-Äonen-Lehre durch das Nebeneinander von pessimistisch beschriebener Gegenwart und heilsbringender Zukunft (Lasterhaftigkeit und Zerreißungsszene sowie Heiliger Tempel und Gottesdienst).

Kovalyns'kyj erzählt in der von ihm unmittelbar nach Skovorodas Tod 1794 verfaßten Vita seines Lehrers neben diesem Traum auch seinen eigenen Traum, den ein alter Mann deutet: Der die Pose Johannes des Täufers einnehmende Skovoroda, auf den die himmlischen Feuerfunken fallen (einige von ihm abprallende Funken treffen auf den Träumer), ist sein ihm von Gott gesandter Lehrer. In einer Fußnote verweist Kovalyns'kyj auf Philos Schriften über die Träume und das Alte Testament sowie auf Aussagen von Paulus im 2. Korintherbrief und von Ijob über die Offenbarung göttlicher Weisung in Traumgesichten (*visio nocturna*)<sup>6</sup>.

---

Johann Amos Comenius (*Labyrint světa a ráj srdce*, Amsterdam 1663; Prag 1897), also mit Literatur zum Thema der Wanderungen durch die Welt. Er kombiniert den Traum als Gleichnis der Welt mit der Deutung der Opferung des Pilgers als Schlachtung der personifizierten Tugend und Wahrheit (vgl. *Die vertriebene Wahrheit*, in: *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage 1956, 115 ff.).

<sup>3</sup>Vgl. hierzu: J. J. Collins, *Apocalypse - Morphology of a Genre*, in: *Semeia 14*, Missoula (1979), 9 (zitiert und übersetzt von: B. McGinn, *Die Mystik im Abendland*, 1: *Ursprünge*, Freiburg u. a. 1994, 31): »Ein Genus von Offenbarungsliteratur mit narrativer Struktur, in dem eine Offenbarung einem menschlichen Empfänger durch ein außerweltliches Wesen vermittelt wird. Sie beschreibt eine transzendente Wirklichkeit, die zeitlich ist, insofern sie eschatologisches Heil anvisiert, und räumlich, insofern sie eine andere, übernatürliche Welt beinhaltet«.

<sup>4</sup>Die literarische Tradition der Apokryphen ist im orthodoxen Kulturraum, besonders in Rußland bis in das 18. Jahrhundert weit verbreitet und daher gut zugänglich. Vgl. H. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen 1984, 38 ff.; A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, 1, Berlin u. a. 1978.

<sup>5</sup>Vgl. *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, hrsg. v. E. Weidinger, Augsburg, o. J., 504 ff.

<sup>6</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 451, Anm. a): »Зри Филона Іудеанина книгу о снах, от дух бываемых, в сочиненіях его о святом писаніи ветхаго завѣта и К коринфянам II

Der Wiedergabe von Skovorodas Traum schickt Kovalyns'kyj einige Überlegungen voraus, in denen er Aspekte der Lehre und des Lebens seines Lehrers ausführt, die für den Kontext des Traums aufschlußreich sind: Die den triebhaften Lastern verfallene Seele des Menschen nimmt diese Eigenschaften an. Erhebt sie sich jedoch durch ihren guten Willen über diese niederen Triebe, dann erreicht sie die Höhe einer Geistesreinheit, deren Kräfte Klarheit, Friede, Verstand, Harmonie, Liebe und Glückseligkeit sind. Von diesen entlehnt sie nun eine besondere *Kraft* (*сила*) erhabener Klarheit und des Verständnisses auch der höchsten, entlegensten und kompliziertesten Dinge sowie der besonderen Heiligkeit des Sinnes. Innerlich davon ergriffen, macht sie nun in ihrer Vorstellung den Zustand des menschlichen Seins gutheißend oder strafend, mahnend und verweisend offenbar<sup>7</sup>.

Es ist demnach die vom Sinnenfälligen abstrahierende Seele, die das Sein des Menschen in ihrer Vorstellung verstehen, d.h. deuten kann. Befähigt dazu wird sie durch eine entlehnte *Kraft*, die auch im Traum Skovorodas als *sila* (*Kraft*) auftritt und bewirkt, daß die Seele träumt oder sich vorstellt, wie das Sein des Menschen in seiner mehrdeutigen Dimension zu verstehen sei.

Kovalyns'kyj macht hierzu in Fußnoten Angaben über biblische und antike Traumtraditionen. Er erwähnt die erschreckenden, die Zukunft anzeigenden Träume im Buch der *Weisheit* (18, 17; 19), einen Traumbericht bei Tacitus und verweist zum Begriff der Vorstellungskraft (*воображение*) auf den Traum, den Sokrates wiederholt geträumt haben soll, sowie darauf, daß ihn seine Träume zur Beschäftigung mit der Philosophie gebracht und seinen Tod vorausgesagt hätten<sup>8</sup>.

Im Anschluß an diese Ausführungen deutet Kovalyns'kyj den Traum seines Lehrers als dessen innere Erfahrung der Ordnung und der Kräfte der Natur, die er in seinen Schriften und in seinem Traum beschreibt<sup>9</sup>.

---

послание Святаго апостола Павла (глав. 12, ст. 1) и Иова (гл. 33, ст. 15, 16, проч.)». Die Angaben beziehen sich auf Philo Exegese alttestamentarischer Schriften und damit auf die allegorische Deutung der Bibel (vgl. Philo *De somniis* I, II (Cohn/Heinemann 6, 163-277)). Vgl. Ijob 33, 15, f.: »Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, et dormiunt in lectulo. Tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina«; 2 Kor 12, 1: »Si gloriari oportet (non expedit quidem), veniam autem ad visiones et revelationes Domini«.

<sup>7</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 444).

<sup>8</sup>Vgl. ebenda. Sokrates formuliert die Unsicherheit zwischen Traum- und Wachzustand, parallelisiert das Verstehen in seiner Zweideutigkeit mit dem Traum (vgl. Plato, *Symposion* 175 c) und vergleicht den falschen Glauben des Träumers mit dem eines Verrückten (Plato, *Theaetetus* 158 b. Vgl. P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, NJ. 1994, 3 ff.).

<sup>9</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 444): »Сковорода видѣл опыт сего порядка и силы природы в себѣ самом и описывает сіе в оставшихся по нем записках своих [...]«.

Dieser Kontext und die in allen Schriften Skovorodas praktizierte Interpretationsmethode legen die Vermutung nahe, daß Skovoroda und sein Schüler ihre Träume den gleichen Deutungsprinzipien unterwerfen, die Skovoroda für die Auslegung der beiden *Bücher Gottes* (Bibel und Welt) sowie für die gesamte ihm zugängliche schriftliche Tradition mit Ausschließlichkeit und großem Nachdruck anwendet. Skovoroda und sein Schüler fassen also ihren Traum als göttliche Offenbarung einer wichtigen (gesuchten) Erkenntnis auf, vergleichbar mit den klar strukturierten Traumgesichten der Bibel, und äußern sich in ähnlichen Worten über seine wunderbare Wirkung<sup>10</sup>. Skovorodas Gefühl von Erquickung und Schrecken steht in einem auffälligen Widerspruch zum grausamen Schluß seines Traums, dessen Bilder für den Träumer daher auch noch etwas anderes, Positives, bedeuten müssen<sup>11</sup>. Kovalyns'kys Deutung seines eigenen Traums, den er geträumt hat, nachdem er über den Wahrheitsgehalt der Lehren Skovorodas nachgedacht hat, ist eindeutig und nachvollziehbar. Eine Deutung des Traums von Skovoroda, der die Ordnung und Kräfte der Natur in diesem Traum in sich selbst erfahren habe, so daß er berichtet, nach dem Erwachen ohne Unterlaß das Lob des *Heiligen Gottes* gesungen zu haben, erfordert jedoch einen vielschichtigen Zugang, der die Grundlagen seines Denkens berücksichtigt.

Welche Wahrheit kann Skovoroda also erkennen, als er diesen Traum träumt?

Als Kontexte für eine Deutung des Traums von Skovoroda bieten sich die Traumgesichte der Bibel, die allegorische Bibel- und Weltdeutung und Freimaurerrituale an. Miteinzubeziehen ist damit auch die spätantike und christliche Tradition der Träume und ihrer Interpretation. Die hervorragende Bedeutung, die Skovoroda in seinen Lehren der Bibel und der Welt in ihrer allegorischen Deutung verleiht<sup>12</sup> und die von ihm genannten Quellen, unter denen sich Philo, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysius Pseudoareopagita, Augustinus, Gregor der Große u. a. befinden<sup>13</sup>, gewährleisten die Gültigkeit des Deutungskontexts.

---

<sup>10</sup>Vgl. zu Skovorodas Traum *Son* (PZT 2, 429): »Сей дивный сон не меньше мене устрасил, как уладил«. Der Traum endet mit den Worten: »Я, в исполненій сладчайшаго чувствованія, проснулся« (*Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT 2, 154).

<sup>11</sup>Die Aufhebung der schrecklichen und/oder anstößigen wörtlichen Bedeutung in eine heilsgeschichtliche Deutung ist die charakteristische Eigenschaft der allegorischen Schriftauslegung.

<sup>12</sup>Vgl. genauere Ausführungen hierzu weiter unten in: *Idea poeseos*.

<sup>13</sup>Vgl. die Aufzählung der von Skovoroda besonders geschätzten Autoren in *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 450) oder in *Žena Lotova* (PZT 2, 34). Die von ihm genannten Autoren rezipieren die platonische *theoria*-Reflexion der Vereinigung Gottes mit den Menschen in das christliche Denken bzw. in die Exegese des Alten Testaments (Philo, Origenes und Clemens von Alexandrien) und binden sie an die exegetischen Prinzipien der Bibel- und Weltauslegung.

Die Interpretation des Traums kann daher als ein biographisch situiertes Paradigma der hermeneutischen Grundsätze Skovorodas, als Allegorie seiner auf Welt und Bibel gerichteten exegetischen Fähigkeiten und seiner Initiation in sie vollzogen werden. Die grundsätzliche Vielbedeutung der Bilder in der Allegorese und die Konvergenz der unendlichen Beziehungen zwischen ihnen ermöglichen ein Deutungsspiel, das wirkungsvoll vom zugrundeliegenden philosophisch-theologischen Denken diszipliniert wird.

### 3. Traum und Bibel

Der Träumer erlebt als Beobachter des menschlichen Lebens unter der Führung einer *Kraft* (*сила*) einen vierfachen Ortswechsel aus Palästen über Straßen und Herbergen in einen großartigen Tempel. Am ersten Ort beschauen sich die Menschen in *Spiegeln* und nehmen Masken ab. Der zweite und dritte Ort sind Schauplätze von Liebes- und Geldgeschäften. Im Tempel (*xрам*) beobachtet der Träumer, daß die menschlichen Laster (Geiz, Völlerei) bis vor den Altar und in den Gottesdienst gelangen und daß aus Mangel an Fleisch und wie ein Opferdienst ein Mensch getötet, gebraten, zerstückelt und verzehrt wird<sup>14</sup>. Die Reaktionen des Träumers sind widersprüchlich wie die Geschehnisse, unbeschreibliche Freude anlässlich des Gottesdienstes<sup>15</sup> sowie Entsetzen und Flucht vor der Opferhandlung führen zu andauerndem Gotteslob.

Das Bildgeschehen des Traums und die emotionale Beteiligung Skovorodas erzeugen einen *autobiographischen Moment*<sup>16</sup>. Solche Momente als lebensverändernde Initiation haben eine christliche, bis in die Antike zurückreichende Tradition<sup>17</sup>. Skovoroda wird in seinem Traum dazu angeregt, die Deutungsprinzipien

---

<sup>14</sup>Vgl. besonders die Beschreibung der weltlichen Tätigkeiten und die Einstellung des lyrischen Ich dazu in *Pesn' 10-ja*, das im Jahr 1758/59 ebenfalls in Kavraj entstanden ist.

<sup>15</sup>Vgl. *Son* (PZT 2, 429): »[...] я [...] чувствовал внутр сладость, которой изобразить не могу«.

<sup>16</sup> Zu diesem Begriff vgl. A. M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg (Schweiz) 1971, 204, Anm. 124.

<sup>17</sup> Zum Beispiel die Fußtuchepisode in der Vita von Heinrich Seuse, in der ein Hund mit einem verschlissenen Fußtuch spielt, es in die Luft wirft und Löcher hineinreißt. Seuse bekommt die Deutung, daß dieses Bild ihn selbst im Mund seiner Brüder zeige (vgl. Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hrsg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, Nachdruck: Frankfurt a. M. 1961, 58). Ich verweise auf ähnliche Berichte, zum Beispiel von Augustinus (Ostia-Vision) und J. Böhme (das zinnene Gefäß). Vgl. hierzu A. M. Haas, *Nim din selbes war*, 204 f.

der zwei *Bücher Gottes* auf sich selbst als den seine eigene Traumerfahrung Deutenden anzuwenden, gleichsam als Autoallegorese, um auch in der eigenen Erfahrung entsprechend den beiden *Büchern Gottes* zu funktionieren, d. h. als *Bild* und *Spur* des Schöpfers.

Ein plötzlicher Wechsel der äußeren Lebensumstände Skovorodas tritt nach dem Traum nicht ein<sup>18</sup>. Dennoch kann der Traum als eine Zäsur in seinem Leben und als Initiation in die Allegorese gedeutet werden. Bevor er den Traum seines Lehrers berichtet, bemerkt Kovalyns'kyj, daß sich sein Lehrer für keinen Stand entschieden und seine asketische Selbstdisziplin ihn schließlich zur Philosophie gebracht habe<sup>19</sup>. Aus der Zeit vor 1758 sind nur einige Gedichte und Fabeln aus der Feder Skovorodas überliefert. Alle Dialoge und Traktate, die sich mit der allegorischen Auslegung von Welt, Bibel und literarischen Quellen und dem sich dadurch vollziehenden Aufstieg zu Gott befassen, sind hingegen nach dem Traum und besonders seit 1765 entstanden. Diese Texte behandeln die allegorische Methode der Welt-, Bibel- und Traditionsauslegung als einzigen Weg, um zur Anschauung Gottes zu gelangen, ohne daß eine Entwicklung erkennbar würde, die der Autor bis zu dieser Erkenntnis durchlaufen hätte.

In der antiken und spätantiken Tradition dient der Traum als Imaginationsmodell für abstrakte Konzepte und als Medium der Weissagung und Therapie. Kovalyns'kyj stellt die Verbindung zu dieser Tradition über den Begriff der *Vorstellungskraft* (*воображение*) und den Bezug auf Sokrates her. Traumtheorien durchdenken die Verbindung der Seele mit dem Traum<sup>20</sup>. Christliche Interpretationszugänge erblicken im Traum eine weitere Gelegenheit zu allegorischer Deutung im Sinn der Heilsgeschichte. Das Vorbild bieten die Träume und Visionen in der Bibel.

Die Traumtheorie von Philo (vgl. *De somniis*), dessen zentrale Rolle in der Entwicklung der allegorischen Bibelauslegung ihn auch zur wichtigen Quelle für Skovoroda macht, nimmt ihren Ausgang von der alttestamentarischen Jakobsleiter und verleiht dem Traum den gleichen Status wie dem biblischen Text. Er konzipiert den Traum als göttliche Intervention. Der Traum ist also kein persönliches Eigentum des

---

<sup>18</sup> Zu der Zeit, als Skovoroda diesen Traum hat, ist er als Hauslehrer tätig und lehrt zwischen 1759 und 1769 mit zahlreichen Unterbrechungen in Char'kov Poetik, Syntax und Ethik. Sein Wanderleben beginnt 10 Jahre später.

<sup>19</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 444): »Не рѣша себя ни на какое состояніе, положил он твердо на сердцѣ своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем [...]«.

<sup>20</sup>Vgl. P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity*. Zur säkularen Funktion des Traums in der Neuzeit vgl. P.-A. Alt, *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 2002.

Träumers, sondern stammt aus göttlicher Quelle und ist ein Reisebegleiter der Seele. Eine Interpretation muß die von den Symbolen gelegte *Spur* verfolgen<sup>21</sup>. Origenes, ebenfalls ein hervorragender Vertreter der allegorischen Bibelauslegung und eine wichtige Quelle Skovorodas, behandelt den Traum als Bild für die Schriftauslegung und für die biblischen Worte selbst. Augustinus betrachtet Traum und Allegorie in der Bibel als parallele Erscheinungen und vergleicht das Wandern der Seele durch die Bilder der Träume mit dem Wandern des Exegeten durch die Zeichen des biblischen Texts. Diese Bindung des Traums an die allegorische Schriftauslegung begründet die Möglichkeit vielschichtiger Deutungen und eröffnet die Dimension eines endlosen Spiels mit Referenzen und allegorischen Assoziationen, die nur durch den festen Rahmen der Heilsgeschichte gebändigt werden. Der Begriff *visio* (ὄραμα) kann bei Origenes den Traum Jakobs, aber auch den ganzen Schrifttext bezeichnen. Dieses Potential der allegorischen Auslegung und damit der Methode, um zur Anschauung Gottes zu gelangen, trägt nach Origenes jeder Mensch als Quelle in sich, so daß der Traum zum Bild der exegetischen Fähigkeiten wird. Den Traum bindet daher kein mimetisches Verhältnis an die Wirklichkeit, sondern er bedeutet eine andere Wirklichkeit<sup>22</sup>. Er hat in diesen Traditionen den gleichen offenbarenden Status wie die Bibel und die Welt und kann, da er eine Manifestation im einzelnen Menschen darstellt, der in sich das Potential allegorischer Deutung trägt, paradigmatisch eben dieses Potential verbildlichen.

#### 4. Die allegorische Deutung des Traums

Philo und Origenes orientieren ihre exegetischen Prinzipien am Sinnbild der Einheit von Leib, Seele und Geist im Menschen. Origenes verwendet deshalb den menschlichen Leib als Bild und Begründung für den mehrfachen Schriftsinn<sup>23</sup>. Philo

---

<sup>21</sup>Vgl. P. C. Miller, *Dreams in Late Antiquity*, 61 ff.

<sup>22</sup>Vgl. ebenda (91 ff.). Die Autorin schließt: »[...] the dream functions in formal and material ways as the principle and the substance of interpretation« (94). A. M. Haas führt die Tradition, die Träume im Zusammenhang einer Zeichenlehre begreift sowie entsprechend bewertet und verwendet, auf den Kommentar des Macrobius (um 400) zum *Somnium Scipionis*, auf Tertullian, Cicero, Poseidonius und Gregor den Großen zurück. Grundlegend für die Wertschätzung des Traums im Mittelalter ist der Umgang der Hlg. Schrift mit Träumen als einem zuverlässigen Mittel Gottes, mit den Menschen Kontakt aufzunehmen (vgl. A. M. Haas, *Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik*, in: *Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, 1, Salzburg 1983, 22 - 25).

<sup>23</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen*

und Origenes unterscheiden einen mindestens dreifachen Schriftsinn, den historischen, den moralischen und den geistigen. In der Praxis führt das zu einer Unterscheidung zwischen einem wörtlichen und geistigen Schriftsinn. Skovorodas Schriften sind von dieser grundsätzlichen Unterscheidung zwischen zwei Bedeutungsebenen geprägt.

Origenes deutet das Braten und Verzehren des Passahlamms als das allegorische, vom hl. Geist geleitete Schriftverständnis und betont dabei den Ganzheitscharakter der Schrift. Er hält es für notwendig, das Fleisch des Verstehenden wie das des Lamms zu braten, um die angemessene Exegese zu leisten. Die geopfertete Gestalt in Skovorodas Traum könnte in diesem Zusammenhang auch auf den Träumer selbst bezogen werden. Origenes betont das *Leiden an den Worten Gottes*<sup>24</sup> und hebt immer die Absurdität des wörtlichen Schriftverständnisses hervor. Schon Philo deutet das Essen als Nahrung für die Seele und die Opfertiere als den geistigen Schriftsinn. Clemens von Alexandrien faßt die Speisen und ihren Genuß als pneumatisches Geschehen auf<sup>25</sup>. Er interpretiert die Regeln des Mose für die priesterlichen Opfervorschriften, die das Abziehen der Haut und die Unterteilung in Stücke vorsehen (Lev 6-7), als Aufforderung, in der religiösen Kontemplation die Seele vom Körper zu trennen<sup>26</sup>.

Speise und Trank, Essen und Trinken, Kauen und Schmecken verbildlichen in der Allegorese den geistigen Schriftsinn, den der Deutende durch sein Kauen erschließt und in sich aufnimmt, um damit zum Aufstieg in das *Neue Jerusalem* und zur Anschauung Gottes befähigt zu werden<sup>27</sup>.

Die allegorische Deutung der Zerstückelungs- und Eßszene im Traum von Skovoroda kann die Absurdität und Anstößigkeit des wörtlichen Sinns, die

---

*Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972; M. Quilligan, *The Language of Allegory. Defining the Genre*, Ithaca u. a. 1979. Ausführlicher zu den bildlichen und salvatorischen Aspekten der Allegorese weiter unten in: *Vera beatitudo*.

<sup>24</sup>Vgl. *Commentarii in Ioannem* X, 13 (PG 14, 337 AB): Ἡμεῖς δὲ τῷ ζέοντι πνεύματι, καὶ τοῖς διδομένοις ὑπὸ θεοῦ διαπύροις λόγοις, ὁποῖους Ἰερεμίας εἰλήφει ἀπὸ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· Ἴδου δέδωκα τοὺς λόγους μου εἰς τὸ στόμα σου πῦρ, ὅπῃ ποιήσωμεν τὰ κρέα τοῦ ἀμνοῦ, ὥστε τοὺς μεταλαμβάνοντας αὐτῶν λέγειν, Χριστοῦ ἐν ἡμῖν λαλοῦντος, ὅτι Ἡ καρδιά ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς Γραφάς. Εἰ δὲ εἰς τὸ τοιοῦτον ἡμᾶς ζητῆσαι πυρὶ ὀπτῆσαι δεήσει τὰ τοῦ ἀμνοῦ κρέα, παραθετέον τὴν ὁμολογίαν οὗ ἐπεπόνθει ἐπὶ τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ πάθους Ἰερεμίας λέγων· Καὶ ἐγένετο ὡς πῦρ καιόμενον, φλέγον ἐν τοῖς ὀστέοις μου, καὶ παρεῖμαι πάντοθεν, καὶ οὐ δύναμαι φέρειν.

<sup>25</sup>Über die Parallelen zur Eucharistiefeier vgl. weiter unten: *Vera beatitudo*.

<sup>26</sup>Vgl. *Stromata* V, IV-XII (PG 8, 1226 ff; PG 9, 9 ff.).

<sup>27</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, besonders 243 ff. Das Bild des Aufessens ist in der Literatur immer noch produktiv (vgl. D. Fulda [Hrsg.], *Das Andere Essen: Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg i. Br. 2001).

ambivalente Reaktion des Träumers, die Zerstückelung des Leibs, die Metaphorik des Essens, die Analogie zur Eucharistiefeier und deren alttestamentarische Typen auf sinnvolle Weise aufeinander beziehen.

Der Traum als Wanderung durch die Welt bis zur Peripetie im Tempel kann somit schlüssig als Allegorie der verschiedenen Stufen der allegorischen Schriftauslegung gedeutet werden. Die Wanderung durch die Orte der Welt und der Gottesdienst verbildlichen dabei die Notwendigkeit der Abstraktion vom Sinnenfälligen. Der Eintritt in den Tempel kann als eine Metapher für die Initiation in die Allegorese gedeutet werden. Zerstückeln und Aufessen bilden eine Allegorie der Allegorese, und die Darstellung dieses Vorgangs vollzieht sich als Traum. Sie legt nahe, daß es sich um eine Kontaktaufnahme des Göttlichen mit dem Menschen handelt.

### 5. Der Traum im Kontext mystischer Erfahrung

Die höchste Sinnstufe der allegorischen Schriftauslegung bis zur Anschauung Gottes liegt in ihrer anagogischen Bedeutungsschicht und führt in die mystische Erfahrung<sup>28</sup>. Der Traum oder die Vision als *visio nocturna* gilt in der deutschen Mystik als *Ort der Ankunft Gottes*<sup>29</sup>. Berichte über solche Ereignisse zeigen immer auch besondere literarische und sprachliche Eigenschaften<sup>30</sup>. Skovoroda charakterisiert sein Erlebnis als Traum, doch bleibt die genaue Beschaffenheit des Erlebnisses unbestimmt. Nach dem Bericht seines Biographen Kovalyns'kyj pflegt Skovoroda um Mitternacht zu beten und gegen Versuchungen anzukämpfen<sup>31</sup>. Die Verbindung der *peregrinatio* mit dem Thema des Kampfs zwischen Geist und Körper ist ein wichtiger Bestandteil der Tradition, die den Weg zu Gott als Pilgerschaft begreift, auf der der Pilger sich

---

<sup>28</sup>Zur Diskussion des Begriffs Mystik vgl. E. Borries, *Mystik und Texte. Überlegungen zur philologischen Mystikforschung*, in: *Euphorion* 86 (1992), 333-346; A. M. Haas, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996.

<sup>29</sup>Vgl. ders., *Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik*, 27. In den Vitensammlungen deutscher Nonnen der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, verfaßt zu Erbauung und Nachahmung, spielt die Schau und Offenbarung eine herausragende Rolle (vgl. ebenda, 33-37). Häufig unterscheiden die Berichte nicht deutlich zwischen Schlaf- und Wachzustand, legen also auf eine Differenzierung keinen Wert.

<sup>30</sup>Vgl. ebenda (36 ff.).

<sup>31</sup>Kovalyns'kyj schreibt in *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 466): »Полунощное время имѣл онъ обычай всегда посвящать на молитву [...] Тако за полунощные часы провождал онъ в бранномъ ополченіи противу силъ мрачнаго міра«. Diese Information bezieht sich auf eine spätere Lebensphase des Denkers und läßt daher offen, ob Skovoroda schon 1758 diese Angewohnheit hat.



Christus und Ijob angleichen soll<sup>32</sup>. Dieser Kampf ist auf die Auslegung der Bibel und den Umgang mit dem wörtlichen und geistigen Schriftsinn übertragbar.

Der Eintritt in den Tempel, nach hebräischer und christlicher Tradition das Allerheiligste, verbildlicht das Verlassen der Welt der Bilder und die Einung mit dem Göttlichen (*Ursprung*)<sup>33</sup>. Philo unterscheidet drei Tempel Gottes, das Weltall, den von Menschenhand erbauten Tempel und die menschliche Seele (der *wahre Mensch*, bei Skovoroda *истинный человек*)<sup>34</sup>. Seneca und Plutarch sprechen vom Weltall als dem heiligsten Tempel Gottes<sup>35</sup>.

Die führende *Kraft* (*сила*) geleitet den Träumer nicht direkt in den Tempel, sondern besteht auf seinem Gang durch verschiedene Lebensstadien. Das Bild des *Spiegels* kann dabei mit der hinweisenden Funktion des Körpers auf die geistige Realität in Beziehung gesetzt werden. Philo gebraucht es in dieser Bedeutung<sup>36</sup>. Das Verkehren des Geistes mit sich selbst vergleicht er mit der Beobachtung des *Wahren* in einem *Spiegel*<sup>37</sup>. Auch das barocke Bildverständnis faßt die Welt als *Spiegel* auf, in

<sup>32</sup>Vgl. A. Wang, *Der »miles christianus« im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern u. a. 1975, passim, besonders 163 ff.

<sup>33</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Frankfurt a. M. 1985, 406, Anm. 59. Mit dem Eingang in das ἄδυτον, das *Unzugängliche* des Tempels, findet bei Plotin das Sehen des *Einen* oder das Einswerden mit ihm statt (vgl. *Enneade* VI 9, 11, 18-26).

<sup>34</sup>Vgl. *De specialibus legibus* I § 66 f. (*Philo in ten vol.* 7, 136-138): Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρῆ κόσμον εἶναι, νεῶ μὲν ἔχοντα τὸ ἀγιώτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας, ἱερέας δὲ τοὺς ὑποδιακόνους αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἀγγέλους, ἀσωμάτους ψυχάς, οὐ κράματα ἐκ λογικῆς καὶ ἀλόγου φύσεως, οἷας τὰς ἡμετέρας εἶναι συμβέβηκεν, ἀλλ' ἐκτετμημένας τὸ ἄλογον, ὅλας δι' ὅλων νοεράς, λογισμοὺς ἀκραιφνεῖς, μονάδι ὁμοιουμένας. τὸ δὲ χειρόκμητον · *De somniis* I § 215: δύο γάρ, ὡς ἔοικεν, ἱερὰ θεοῦ, ἐν μὲν ὅδε ὁ κόσμος, ἐν ᾧ καὶ ἀρχιερεὺς ὁ πρωτόγονος αὐτοῦ θεῖος λόγος, ἕτερον δὲ λογικὴ ψυχὴ, ἥς ἱερεὺς ὁ πρὸς ἀλήθειαν ἄνθρωπος [...].

<sup>35</sup>Vgl. Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales* 90, 28; Plutarch, *De tranquillitate animi*, 20: ἱερὸν μὲν γὰρ ἀγιώτατον ὁ κόσμος ἐστὶ καὶ θεοπρεπέστατον · εἰς δὲ τοῦτον ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως οὐ χειροκμήτων οὐδ' ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατῆς, ἀλλ' οἷα νοῦς θεῖος αἰσθητὰ μιμήματα νοητῶν [...]. Skovoroda hat diese Schrift von Plutarch in gekürzter und überarbeiteter Form übersetzt (vgl. PZT 2, 202 ff.).

<sup>36</sup>Vgl. *De vita contemplativa* § 78 (*Philo in ten vol.* 9, 160): ἡ λογικὴ ψυχὴ διαφερόντως τὰ οἰκεῖα θεωρεῖν, ὥσπερ διὰ κατόπτρου τῶν ὀνομάτων ἐξαίσιμα κάλλη νοημάτων ἐμφαινόμενα κατιδοῦσα [...].

<sup>37</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 190 (*Philo in ten vol.* 4, 242): ἀναχωρήσας γὰρ ὁ νοῦς καὶ τῶν αἰσθήσεων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα κατὰ τὸ σῶμα ὑπεξελθὼν ἐαυτῷ προσομιλεῖν ἄρχεται ὡς πρὸς κάτοπτρον ἀφορῶν ἀλήθειαν [...]. Skovoroda nennt einen seiner Dialoge, die immer die *zweifache Sichtweise*, die Auffassung der Welt und Bibel als Bild realisieren, *Observatorium specula* (PZT 1, 296 ff.). Die *Spiegelmetapher* ist im Mittelalter ein beliebter und verbreiteter Buchtitel, eine

dem sich das Göttliche widerspiegelt. In Kombination mit dem Abnehmen der Maske allegorisiert das *Spiegelbild* das Erblicken der Wahrheit im Abbild. Die Emblematisierung verwendet die Welt als *Spiegel*, in dem die Menschen Gott erblicken können<sup>38</sup>. Die christliche Tradition der *Spiegelmetapher* geht auf das Buch der *Weisheit* und den ersten Korintherbrief zurück<sup>39</sup>, und Nikolaus von Kues setzt die Metapher für die Zeichenhaftigkeit der Welt<sup>40</sup>. In der Mystik erfreut sich die *Spiegelmetapher* besonderer Beliebtheit, da ihr Ziel die Gottesschau bildet und eine mittelbare Erkenntnis Gottes im *Spiegel* der Welt die erste Stufe hierzu darstellt<sup>41</sup>. Der *Spiegel* kann also die Schöpfung, die Bibel sowie andere Bücher und damit alle Erscheinungsformen der *Weisheit*, sogar diese selbst verbildlichen. Meister Eckhart beschreibt eine Vielzahl von *Spiegeln*, die die Zeichenhaftigkeit der Welt und ihre Teilhabe an Gott zur Darstellung bringen. Mit dem *Spiegel*, in dem sich die Menschen beschauen, verwendet der Traum eine *Leitmetapher der Spekulation* und eines der wichtigsten Bilder der *Weisheitsliteratur*, das im platonisch-neuplatonischen Denken, bei Bonaventura und vielen anderen zur Verbildlichung des *Spur*-Charakters der Wirklichkeit eingesetzt wird<sup>42</sup>. Als *Spiegel Gottes* stellt er die *Weisheit* dar und als *Spiegel der Seele* das Medium der Selbsterkenntnis<sup>43</sup>. Als Kennzeichen des barocken Weltverständnisses bedeutet der *Spiegel* auch die *vanitas* der Welt.

Der Aufbau des Traums als eine Reise ordnet den Bericht in die geistliche Reiseliteraturtradition ein<sup>44</sup>. Zu ihr zählt das 1259 entstandene *Itinerarium mentis in Deum* des Bonaventura, das trotz des zeitlichen Abstands als paradigmatisch

---

Textsorte, die zu Skovorodas Lebenszeit schon veraltet gewirkt haben muß (vgl. H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1973).

<sup>38</sup>Vgl. hierzu M. Schilling, *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematisierung*, Frankfurt a. M. u. a., 1979, 49 ff.

<sup>39</sup>Vgl. 1 Kor 13, 12: »Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc facie ad faciem [...]«.

<sup>40</sup>Vgl. *De docta ignorantia* I, 11 (Philosophisch-theologische Werke 2002, 1, 40): »Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium *imagines* esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in *speculo* et in aenigmate«.

<sup>41</sup>Bonaventura beschreibt in *Itinerarium mentis in Deum* (Höfer, 41) die erste Annäherung an Gott als die Betrachtung seiner im *Spiegel* der Welt (vgl. M. Schilling, *Imagines mundi*, 53).

<sup>42</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 399, Anm. 35: »[...] sowohl die sinnenfällige Welt [...] als auch der Geist [...] ist »Spiegel«, in dem das Denken den »Gespiegelten« faßt«.

<sup>43</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, 214 ff.

<sup>44</sup>D. Čyževs'kyj hat bereits auf das *Labyrinth der Welt* von Comenius als mögliche Parallele verwiesen (vgl. Anm. 2).

anzusehen ist, da Bonaventura die vollkommene Zeichenhaftigkeit der Welt zur Darstellung gebracht hat<sup>45</sup>. Das Bild des Wegs wird bei Bonaventura differenziert als *ascensus cordialis - transcendere - relinquere, deserere* oder *excessus mentalis, ecstasis, transire, transferri*. Die Richtung verläuft *extra nos - intra nos - supra nos*, und die Stufen sind *temporalia (corporalia) - spiritualia - aeterna*. Stationen auf dem Weg zum Ziel bilden die *Spur* des Schöpfers im Sinnlichen (*vestigium, speculum*), sein Bild im Geistigen (*imago*) und schließlich die *Verähnlichung* mit ihm durch die Einung (*similitudo*)<sup>46</sup>. Die Welt ist als *transitus* charakterisiert, und der Mensch lebt in ihr *in statu viae*<sup>47</sup>. Das *Itinerarium mentis in Deum* wird daher als ein Sinnbild für die Entwicklung entfaltet, deren Ziel die Vereinigung des Menschen mit Gott ist. Der Bildzusammenhang des Traums entspricht dem Bedeutungszusammenhang der Transzendierung des Sinnenfälligen sowie andeutungsweise auch der Vereinigung mit Gott<sup>48</sup>.

Im Einklang mit dieser Tradition der *Reiseliteratur* führt der Weg in Skovorodas Traum von *außen* nach *innen*, also aus dem Leben in der Welt in den Tempel. Skovorodas Auffassung der Wirklichkeit als Zeichen<sup>49</sup> begründet seine Praxis, alles als Sinnbild einzusetzen. Jedes Bild und jede Bildkombination umfassen das sinnenfällige Sein, das Sein in seiner Darstellungsfunktion und das in ihm verborgene Sein, um die Wirklichkeit als *Spur* Gottes zu bestätigen. Die Allegorese praktiziert darüber hinaus die Konvergenz aller Texte und Zeichensysteme und bezieht alles typologisch auf den anagogischen Schriftsinn.

Der Anblick der sinnenfälligen Welt, die Erkenntnis der *Spur* darin und eine führende *Kraft*, die sich des Träumers annimmt<sup>50</sup>, führen ihn bis zum Eintritt in den Tempel. Dort vollzieht sich ein Gottesdienst, möglicherweise nach orthodoxem Ritus,

<sup>45</sup>Skovorodas Bezug auf eine bestimmte Quelle dieser Tradition ist nicht erkennbar.

<sup>46</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 392 f. Bonaventura steht in der Tradition des Augustinus und dessen berühmter Aufforderung. Vgl. *De vera religione* 39, 72 (PL 34, 154): »Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas, et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere«.

<sup>47</sup>W. Beierwaltes weist in diesem Zusammenhang auf die Denktradition von Plato und Plotin hin (vgl. *Denken des Einen*, 394).

<sup>48</sup>Vgl. ebenda (431): »Was philosophisch »Abstraktion« und »Überstieg«, poetisch aber »Tod« heißt, führt - philosophisch - in die augenblickhafte Einung mit dem »centro infinito«, in die Erleuchtung durch den »göttlichen Glanz« - poetisch-mythologisch - in das »Leben der Götter« oder in das einzige und wahre »Paradies«; dies aber ist die »Heimat« des Menschen, der ihm eigentümliche Anfang und das ihm nach seiner »Entfremdung« vom *Ursprung* [...] zukommende Ziel zugleich«.

<sup>49</sup>Vgl. D. Tschizewskij, *Skovoroda*, 45 ff.

<sup>50</sup>Vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 444).

bei dem der Träumer das *Трисвятое* (Dreimalheilig) spricht<sup>51</sup>. Der wörtlich-historische Sinn setzt sich somit aus Szenen des Lebens der weltlichen und des Ritus der geistlichen Stände zusammen. Die Beschreibung des hab- und fleischgierigen Klerus erinnert an das Verhalten der Söhne Elis im ersten Buch Samuel<sup>52</sup>. Die Schlachtung, Zubereitung und Verspeisung eines ärmlichen Außenseiters durch die Priester des Tempels verweist wie alle Darstellungen der Leiden des Gerechten in Welt und Kirche auf den Opfertod Jesu als Vorbild<sup>53</sup>. Mystisch gedeutet, ist dieser Opfertod ein Sinnbild für *annihilatio*, *kenosis*, *exinanitio* und *mors mystica*<sup>54</sup> und damit

<sup>51</sup> Er übt allem Anschein nach die Funktion des Priesters aus.

<sup>52</sup>Vgl. 1 Sam 2, 12 - 17. Grundsätzlich ist den Priestern und den in ihrem Haus Geborenen sowie ihren Sklaven der Verzehr der entsprechend zubereiteten Opfertgaben als Lebensunterhalt gestattet. Dies hat jedoch nach strengen Vorschriften im Zustand der Reinheit zu geschehen (vgl. Lev 22, 1-33).

<sup>53</sup>Typologisch darauf bezogen sind alle Parallelen aus der Tradition, z. B. die Fußtuchepisode bei Seuse oder die Steinigung Salomos und seiner Gefährten in Comenius' *Labyrint světa*. Einen antiken *typus* des Opfertods Jesu bildet der orphische Mysterienlogos der Zerreißung des Dionysos, den beispielsweise Clemens von Alexandrien für eine ätiologische Erklärung der Zwischennatur des Menschen heranzieht (*Protrepticus* 17 (PG 9, 781)). Vgl. hierzu Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin u.a. 1987, 13 f.: Der Überlieferung nach wird Dionysos als spielendes Kind auf Anstiftung der Hera von den Titanen getäuscht und zerrissen. Nachdem die Titanen ihn gekocht und gebraten haben, kosten sie von seinem Fleisch und werden vom Blitz des zornigen Zeus getroffen. Aus dem Ruß des aus ihren Überresten aufsteigenden Dampfes entstehen die Menschen, welche von den Titanen ihre schlechte und von dem von jenen verspeisten Dionysos ihre gute Seite haben. Riedweg charakterisiert die Überlieferungslage als verwickelt und sieht den Mythos bereits bei Pindar vorausgesetzt und bei Plato wirksam, u.a. im *Symposion*. Der *typus* des Actaeon-Mythos ist in der Interpretation Giordano Brunos christlich rezipiert worden (in *De gli Eroici Furori*; vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 424 ff.) Skovoroda zeichnet und deutet ein Emblem der Zerreißung des Actaeon in seiner Schrift *Alfav. mira* (PZT 1, 453 ff). In diesem Dialog verbildlicht das Emblem die unerfreulichen Folgen, die das Verlassen des von der Natur gesetzten Spielraums nach sich zieht. In Brunos Auslegung symbolisiert Actaeon die höchste rationale Fähigkeit des Menschen, der die *göttliche Weisheit* erjagen möchte, Diana die Manifestation des im Modus des Denkens nicht einholbaren göttlichen Seins an sich, und das Zerrissenwerden durch die Hunde verbildlicht die Aufhebung der Gedanken durch diese selbst in ihr Ziel. Die Transformation in das Ziel und die Einung mit ihm werden als Tod dargestellt, der als Verwandlung in ein neues Leben seine Grausamkeit verliert und wie der kabbalistische *Liebestod* (*mors osculi*) Tod und Glückseligkeit in sich vereint, d.h. Vollendung und nicht Auslöschung bedeutet (vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 428 ff.).

<sup>54</sup> Diese Voraussetzung gründet auf der scholastischen Überzeugung von der Unmöglichkeit der gleichzeitigen Existenz zweier Formen in ein und derselben Materie und auf Bibelaussagen. Vgl. die Lehre von der *expulsio formae praeexistentis* bei Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q. 118, a. 2, ad 2; A. M. Haas, *Nim din selbes war*, 127 f. Man zieht aus Bibelstellen wie Joh 1, 18; Ex 33, 20; 1 Tim 6, 16 den Schluß, daß der Gott schauende Mensch sterben müsse, eine Ansicht, die sich u.a. Augustinus am Beispiel der Schau des Paulus zu eigen gemacht hat (vgl. A. M. Haas, *Mors mystica*, in: ders., *Sermo mysticus*, Freiburg (Schweiz) 1979, 408, Anm. 47).

unmittelbare Voraussetzung bzw. Begleiterscheinung der *henosis* oder *unio mystica*. Die Vereinigung der Seele mit Gott wird daher mit Todesmetaphern verbildlicht<sup>55</sup>. Gleichzeitig bilden die Passio und der exemplarische Tod Christi die Voraussetzung mystischen Sterbens<sup>56</sup>. Diese Erfahrung wird paradox als Vernichtung und als hochzeitliches Geschehen bewertet. Der Vollzug der Opferung im Tempel erinnert an Jerusalem als den Ort des Todes Christi. Dieser Ort ist in der mystologischen Literatur vorbildhaft für den Christen<sup>57</sup>. Die Nachfolge Christi nimmt sich sein Leben und seinen Tod zum Vorbild und besteht darin, das Beste zu tun und das Schlechteste von den Menschen zu empfangen<sup>58</sup>. Über den Opfertod Christi ergeben sich im Traum die Parallelen zum kirchlichen Ritus des Meßopfers mit anschließender Kommunion, der in allegorischer Deutung die Aufnahme des geistigen Schriftsinns durch Anwendung der Allegorese verbildlicht.

---

<sup>55</sup>Der philosophisch-spirituelle Tod in einer den physischen Tod antizipierenden, die Seele befreienden *katharsis* bei Plato wird in Form einer Einübung in den Tod von Plotin rezipiert. Die Kirchenväter führen diese platonische Tradition weiter, so z. B. Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos und Augustinus. Die neutestamentarische Rechtfertigung dessen findet man bei den Synoptikern in Mt 26, 24 bzw. Lk 9, 23 oder Mk 8, 34. Von den Kirchenvätern übernimmt das Mittelalter entsprechende Anregungen. Die Beschreibung der Ekstase der Braut im *Canticum canticorum* als eines mystischen Todes bei Bernhard von Clairvaux (*Super Cantica Canticorum Sermones*, 52, PL 183, 1029-1033) unterscheidet diesen von der *mortificatio*, die eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Ekstase und damit des mystischen Todes bildet. Der mystische Liebestod findet sich auch in den *Collationes in hexaëmeron* des Bonaventura und im *Libre d'Amic et Amat* von Raimundus Lullus. Er wird in den Schriften Eckharts, Taulers und Seuses weiterentwickelt und spielt eine große Rolle bei Johannes vom Kreuz. Zur Entwicklung des Gedankens und Motivs vgl. A. M. Haas, *Mort mystique*, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 10, Paris 1980, Sp. 1777-1790 und ders., *Mors mystica*. Die Stilmittel einer barocken Todesdrastik finden sich bei Madame Guyon (1648-1717), einer Vertreterin des Quietismus. Dieser ist in seiner molinistischen Richtung 1687 von Innozenz XI. verurteilt worden. Seitdem steht die kirchlicherseits schon immer mit Distanz oder Mißtrauen betrachtete *mors mystica* unter Häresieverdacht.

<sup>56</sup>Das Vorbild Christi ist bei Tauler, Eckhart und Seuse stark hervorgehoben (vgl. A. M. Haas, *Mors mystica*, 457 f.; 468 ff.). Die *abegescheidenheit* als Selbstaufgabe spielt bei Eckhart eine große Rolle. Eckhart widmet ihr das Traktat 3 *Von abegescheidenheit* (in: M. Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, 5, Traktate, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Stuttgart 1963, 400-437). Die Selbstexpropriation bei Seuse ist die Bedingung der Möglichkeit des Einswerdens mit Christus (vgl. *Büchlein der Wahrheit*, in: H. Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, hrsg. u. übers. v. G. Hofmann, Düsseldorf 1966, 343). Bei Tauler kann zeitgleich mit der *entwerdung* die Erfahrung der *unio* erfolgen: »Solt du in Got geworden, so müst du din selbes entwerden« (Predigt 60 c, in: *Die Predigten Taulers*, hrsg. v. F. Vetter, Berlin 1910, 295, 33 f.).

<sup>57</sup>Vgl. A. M. Haas, *Mors mystica*, 464.

<sup>58</sup>Dieser Zusammenhang ist paradigmatisch für Seuses Vita (vgl. *Erstes Buch: Das Leben des seligen Heinrich Seuse*, in: *Deutsche mystische Schriften*, 17-200).

Über die Folgen des Mahls für die Esser gibt der Traum keine Auskünfte. Seine ambivalente Wirkung auf den Träumer als Schrecken und Erquickung zeigt, daß die traditionelle Paradoxie der Annäherung an Gott gegenwärtig ist<sup>59</sup>. Das von Skovoroda verwendete Wort *уладил* (*erquickte*) hat die gleiche Wurzel wie das Wort *сладкий* (*süß*) und gehört zum Bildvorrat der Allegorese, die den geistigen Schriftsinn durch Kauen und Schmecken erschließt und aufnimmt<sup>60</sup>. In der mystologischen Literatur findet sich die häufige Charakterisierung des Todes Christi als *suoze*<sup>61</sup>, und Tauler warnt vor der allzugroßen *suessekeit* der Gotteserfahrung<sup>62</sup>. Plotin beschreibt die Süßigkeit als Eigenschaft des sich mit einer Annäherung an die Einung einstellenden Erquickungs- und Wonnezustands<sup>63</sup>. Plotins Voraussetzung dafür bildet der Imperativ

<sup>59</sup>Der Affekt des Schreckens ist keine ausschließlich christliche Reaktion, sondern auch bei Begegnungen mit den Göttern in den Mysterien belegt (vgl. Ch. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, 63 ff.).

<sup>60</sup>Skovoroda charakterisiert das ihn während des Gottesdiensts erfüllende Gefühl als *süßeste Freude* (*сладчайшее удовольствие*). Das Wort tritt in dem Zusammenhang nur in der von Kovalyns'kyj berichteten Traumversion auf (vgl. PZT 2, 445). Die Beschreibung der Wahrnehmung Gottes als angenehmes Schmecken (neben Sehen) geht auf die Bibel zurück (vgl. Ps 34 (33): »Gustate et videte, quam bonus est dominus«). Zur Tradition von *вкус* in der russischen Literatur vgl. H. Rothe, *Russ. vkus »Geschmack«*, in: *Romanica Europaea et Americana. FS für Harri Meier zum 8. Januar 1980*, hrsg. v. H. D. Bork u. a., Bonn 1980, 493-504.

<sup>61</sup>*Das St. Trudperter Hohe Lied*, krit. Ausg., Text, Wörterverz. und Anm. v. H. Menhardt, Halle/S. 1934, 27, 54; A. M. Haas, *Mors mystica*, 444.

<sup>62</sup>Vgl. ebenda (467).

<sup>63</sup>Plotin kennzeichnet mit diesem Adjektiv den Zustand, den das sich der Schau des *Einen* annähernde Sehen des Nicht-Wahrnehmbaren durch die Seele hervorruft. Vgl. *Enneade* I 6, 4, 14-17: ταῦτα γὰρ δεῖ τὰ πάθη γενέσθαι περὶ τὸ ὅ τι ἂν ᾖ καλόν, θάμβος καὶ ἐκπληξιν ἡδεῖαν καὶ πόθον καὶ ἔρωτα καὶ πτόησιν μεθ' ἡδονῆς. Plotin gilt als erster Denker, der religiös unbelastet und philosophisch spekulativ die Einung (*Henosis*) mit dem *Einen* auf dem Weg der Selbsterkenntnis und Selbstübersteigung in der platonischen Tradition durchdacht und in seinen Schriften begrifflich und metaphorisch dargestellt hat. Seine Bedeutung für die christliche Mystik ist daher überragend. Die Mystik des Mittelalters nimmt die neuplatonische Tradition mit ihrer Begrifflichkeit zur Durchdringung und Darstellung der Unio-Erfahrung in Anspruch. Plotin und Skovoroda weisen einige parallele Merkmale auf. Die Schriften beider Denker zeichnen sich durch scheinbare *Unsystematik* aus, hinter der sich jedoch eine lückenlose Systematik verbirgt. F. Kudrynskyj gibt seinen Untersuchungen zu Skovoroda den Titel *Philosoph ohne System*, eine Charakterisierung, die auch die spätere Forschung immer wieder verwendet (vgl. *Философ без системы*, in: *Киевская старина*, 60 (1898) 1, 35-63; 2, 265-282; 3, 436-456). Die Vita von Plotin und Skovoroda schreibt jeweils ein ehrfürchtiger Schüler, der sich gleichzeitig um die Sammlung ihrer verstreuten Schriften verdient macht. Sowohl Porphyrius als auch Kovalyns'kyj berichten von der sanften und freundlichen Gemütsart ihrer Lehrer (vgl. Kovalyns'kyj, *Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT 2, 444 und Πορφύριου περὶ τοῦ Πλωτίνου βίου, in: *Plotini opera*, I, 23, 1 ff.). Porphyrios bestätigt vier Henosiserfahrungen Plotins (vgl. ebenda, 23, 15 ff.). Auch Kovalyns'kyj berichtet über ein Ekstaseerlebnis Skovorodas (vgl. *Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT, 2, 463). Große Ähnlichkeit zeigen Skovorodas Grabspruch und

ἄφελε πάντα (*Laß ab von Allem!*)<sup>64</sup>. Er verlangt die Wendung nach innen durch die Befreiung von allen in die Vielheit verstrickenden Gedanken, Kategorien und Bildern<sup>65</sup>. Im Traum entspricht dieser Abstraktionsbewegung der Gang durch die Welt und der Eintritt in den Tempel.

## 6. Der Traum im Kontext des Freimaurertums

Ich möchte die Parallelen in diesem Traum zu zeitgenössisch praktizierten Ritualen der Freimaurer aufzeigen, ohne mich auf eine substantielle Abhängigkeit Skovorodas von ihnen festzulegen. Die Ähnlichkeiten und der zeitgenössische Kontext sind Tatsachen, dennoch gibt es keine Evidenz, daß Skovoroda Kenntnis ihrer Rituale gehabt haben muß, umso mehr als sich sein grundsätzliches Anliegen von ihrem Anliegen deutlich unterscheidet. Die Rituale der Freimaurer beabsichtigen die Transformation des Profanen in den abgegrenzten Raum des sich im Besitz des Geheimnisses befindenden Freimaurertums und die Eingliederung von Personen in ihre Gruppe. Sie finden in den Räumen des Tempels statt und unterliegen als Mysterium strengster Geheimhaltung. Die Initiation des Gesellen in den Meistergrad spielt rituell als Drama vom Tod des alten und von der Wiedergeburt des neuen Menschen die freimaurerische Legende von Hiram nach, der den Tempel und das Haus Salomos erbaut hat und von Kollegen, die ihm das geheime Meisterwort entreißen wollen, erschlagen wird. Die Freimaurer führen ihre Tradition auf diese Legende zurück<sup>66</sup>.

---

eine Passage des postmortalen Delphischen Orakels über Plotin. Vgl. zu Skovoroda: »Мир ловил меня, но не поймал« (»Die Welt wollte mich fangen, doch das gelang ihr nicht«), in: *Žizn' Grigorija Skovorody* (PZT 2, 473); vgl. zu Plotin: καὶ τότε μὲν σκαίροντι πικρὸν κῶμ' ἐξυπαλύξαι αἰμοβότου βίότοιο καὶ ἀσηρῶν εἰλίγγων, in: *Plotini opera*, I, Vita Plotini, 22, 31 f.

<sup>64</sup>Vgl. W. Beierwaltes, Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3, Text, Übers., Interpr., Erläut., Frankfurt a. M. 1991, 252 f.

<sup>65</sup>Es handelt sich dabei um eine Abstraktionsbewegung, die durch Negation dem *Einen* alles abspricht, um es als das *Andere* bzw. das *Nichts von Allem* wahrzunehmen und damit den Zugang zum *Grund von Allem* zu ermöglichen (vgl. ebenda, 252). Beierwaltes sieht hierin ein Analogon zu Meister Eckharts *Gelassenheit* und *abegescheidenheit*. Die Gegenwart des *Nous* ist der Grund für den Aufstieg der Seele (vgl. ebenda, 126, 164).

<sup>66</sup>Die Legende von Hiram und den Tempelbau hat ihren Ursprung in biblischen (1 Kön 4; 5, 15-32; 6; 2 Chr 2; 3; 4; 5) und außerbiblischen Quellen (*Testamentum Salomonis*, *Osiris-Legende* von Plutarch, altägyptische Statuenbildhauer-Rituale). Sein Tod geht auf außerbiblische Quellen zurück (vgl. hierzu M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins literarisches Werk*, München 1998, 32 ff., besonders 32, Anm. 93; D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia*, DeKalb 1999,

Skovorodas Traum zeigt die Struktur des Aufnahmeeritus und des Initiationsritus in den Meistergrad der Freimaurer<sup>67</sup>. Ich beschreibe die Parallelen und Unterschiede: Der Zeitpunkt des Eintritts in den Aufnahmeeritus wird bei den Freimaurern als Hochmittag oder Hochmitternacht festgestellt. Skovorodas Traum stellt vor der Nennung des Datums als Zeitpunkt Mitternacht fest. Der Aufzunehmende oder zu Initiierende wird von den Freimaurern in den Tempel geführt. Dort finden drei rituelle Wanderungen statt. Dem folgt der Zutritt zum Altar. Die ganze Zeremonie wird als Reise bezeichnet. Skovorodas Traum-Ich wird an drei verschiedene Orte geführt. Dem folgt die Einführung in den Tempel. Der *Spiegel*, in den die Menschen in Skovorodas Traum schauen, ist ein wichtiges Symbol der Selbsterkenntnislehre auch der Freimaurer. Der Geselle wird bei den Freimaurern als *Diakon* (дякон) bezeichnet. Skovorodas Traum-Ich feiert mit einem Diakon den Gottesdienst. Vom Gesellen wird im Freimaureritus das Paßwort und der Erkennungsgriff abverlangt. Skovorodas Traum-Ich erinnert sich genau, *Du bist heilig... von Ewigkeit zu Ewigkeit* (Яко свят еси ... во вѣки вѣковъ) gesprochen zu haben. Ein körperlicher Erkennungsgriff wird im Traum nicht erwähnt. Stattdessen singen an dieser Stelle zwei Chöre *Heiliger Gott*. Den Vorsitz des Freimaureritus hat der *Meister vom Stuhl* (мастер стула). Skovorodas Traum-Ich verneigt sich zusammen mit dem Diakon vor einem Thron. Der Aufzunehmende klopft bei den Freimaurern drei Mal an eine Tür, die ihm aufgetan wird. Skovorodas Traum-Ich beschreibt seinen Aufenthalt in einem Altarraum, von dem viele Türen wegführen. Bei den Freimaurern wird der Geselle im Allerheiligsten des Tempels in den Meistergrad initiiert. Skovorodas Traum-Ich beschreibt als Ort das Tempelinnere mit dem heiligsten Abendmahltisch, auf den sich der Geist während der Liturgie niederläßt.

Die Peripetie des Traums zeigt die Struktur des rituellen Nachspiels der Hiramlegende. Im Initiationsritus wird dem Gesellen die Schürze weggerissen, und es folgen drei Reisen als Vorbereitung auf den Tod. Im Aufnahmeeritus wird das rechte Knie des Kandidaten entblößt. Skovorodas Traum-Ich beschreibt das menschliche Opfer, das über dem Feuer gebraten und beim Essen auseinandergerissen wird, in schwarzem Gewand und mit nackten Knien. Im Initiationsritus wird der Geselle mit dem Hammer rituell getötet und in einen Sarg geworfen, um seine Identifikation mit dem vortrefflichen Menschen Hiram zu erfahren. Während die Loge hell erleuchtet

---

120 ff.).

<sup>67</sup>Vgl. hierzu A. Н. Пыпин, *Русское масонство XVIII и первая четверть XIXго века*, Петроград 1916 (Nachdruck: Düsseldorf 1970), 42 ff.; M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin*, 27 ff.; vgl. ebenfalls die Quellenangaben in: D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia*, 213, Anm. 118.



und ein Choral gesungen wird, findet die Läuterung im Grab statt und die drei Reisen um den rituell Getöteten, um das verlorene Wort wiederzufinden. Skovorodas Traum hat kein Äquivalent zu diesem Teil des Ritus. Im Ritus wird der *Tote* in drei Stufen aufgerichtet mit den Worten *die Haut verläßt das Fleisch, das Fleisch verläßt die Knochen* und dem Meisterwort, das der Meister dem Initianten ins Ohr sagt. Skovorodas Traum-Ich berichtet, daß die Tötung, Zubereitung, Zerreißen und das Auffressen des Gebratenen wie ein Gottesdienst oder Ritus ausgeführt wird. Es verläßt aber den Ort des Geschehens, weil es die Szene nicht erträgt. Möglicherweise konkretisiert sein Bericht die Worte, die bei der Aufrichtung des Initianten aus dem Grab gesprochen werden. Im Freimaurerritus folgen ein Freudenlied und ein Eid. Skovorodas Traum-Ich erlebt die Aufrichtung des rituell Getöteten zu neuem Leben nicht, singt aber nach dem Erwachen *Heiliger Gott*. Ein wichtiger Unterschied zum Ritual der Freimaurer ist das Verspeisen des Opfers, das den Kontext des christlichen Meßopfers zum maßgeblichen Kontext macht.

Skovorodas Traum-Ich tritt als Zeuge einer Initiation auf, die einem anderen in letzter Konsequenz widerfährt. Sollte der Traum seinen verschlüsselten Bericht darstellen, Zeuge bei einer Initiation der Freimaurer gewesen zu sein, dann kann Skovoroda nur als ein Kandidat dabeigewesen sein, der mitten im Ritus die Flucht ergriffen hat, da an dem Ritus nur Meister und Initianten teilnehmen dürfen. Die Untersuchung seines Denkens kann zeigen, daß sich Motive und Elemente auch der Freimaurer in seinem Konzept befinden, jedoch in anderer als in ihrer ursprünglichen Funktion. Möglicherweise hat Skovoroda einmal eine Initiation in die Freimaurerei verweigert und seine Verweigerung durch ihre Unterordnung unter sein Konzept, das sich nicht auf eine exklusive Gruppe und ihr Geheimnis, sondern auf Gott, Mensch, Weisheit und Schöpfung in der Tradition der *philosophia perennis* bezieht, in seinem Denken fortgesetzt. Weitere Bezugnahmen auf eine Initiationssituation können in seinen Schriften gefunden werden<sup>68</sup>.

Der Traum stellt, in diesem Licht besehen, einen inszenierten und nicht zu Ende geführten *autobiographischen Moment* dar, den Skovoroda 1758 für sich aktualisiert und in sein Konzept integriert. Die rituell gestaltete Hiramlegende der Initiation eignet sich gut für die Integration in das Konzept der *philosophia perennis* auch in ihrer mystischen Dimension. Der Tempelbau Salomos, der von der *göttlichen Weisheit*

---

<sup>68</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 193): »Вот двери! Вам не страшен темного вертепа путь при факаль. Господь с вами! Ступайте! Седмаго дня по входъ своем в пещеру 1771-го года с полночи вступили чужестранцы во путь господскій. На разсвѣтъ услышали хор поющій: »Смертію смерть поправ...«. Послѣ пѣнія вдруг отворилися двери. Войшли в чертог, утренним свѣтом озаренный...«.

errichtet wird, kann als Bild für die Teilhabe an der *Weisheit* und an der Schöpfung als Außenseite Gottes eingeordnet werden, die durch die richtige Erkenntnis mittels *zweifacher Sichtweise* realisiert wird.

## 7. Der Traum als Eintritt in die *philosophia perennis*

Die Hinweise darauf, daß im Traum Skovorodas auch die anagogisch-mystischen Aspekte der Allegorese mitangesprochen sind, werden durch ein Ekstaseerlebnis gut 10 Jahre (1770) später bestätigt<sup>69</sup>. Seitdem lebt Skovoroda die Metapher der *peregrinatio* und ist ständig auf Wanderschaft. Über seine mystische Tendenz besteht in der Forschung kaum Zweifel<sup>70</sup>. Als Bestandteil der allegorischen Bibelauslegung begründet die anagogische Dynamik die Möglichkeit, das vielschichtige Nebeneinander disparater Elemente und Traditionen in Skovorodas Schriften unter dem Blickwinkel des Ziels sinnvoll zu verbinden. Sein Umgang mit der allegorischen Deutung wird dann zugänglich als das Bemühen, einen sprachlich nicht adäquat wiederzugebenden Sachverhalt zur Darstellung zu bringen<sup>71</sup>.

<sup>69</sup>Dieses Erlebnis schildert der Biograph mit den Worten Skovorodas (*Žizn' Grigorija Skovorody*, PZT 2, 463): »Мгновенно изліяніє нѣкое *сладчайшее* наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось«. Wiederum tritt die Empfindung der Süßigkeit auf.

<sup>70</sup>R. Pietsch nimmt in *Über Mystik und Metaphysik bei Hryhorij Skovoroda* eine Einschätzung vor, die sich auf D. Čyžev'skyj stützt. In seinem ersten Buch von 1934 hat D. Čyžev'skyj diese schon vor ihm aufgestellte Hypothese systematisch untermauert (vgl. *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934, besonders 181 ff.). So schreibt z. B. schon F. Haase von der mystischen Weltauffassung Skovorodas (vgl. *Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen G. S. Skovoroda*, in: *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, 4 (1928), 1, 21-42). Mit der *mystischen Weltanschauung* Skovorodas befaßt sich auch die Schrift von Graf P. Bobrinskoj, *Старчик Григорій Сковорода. Жизнь и учение*, Paris 1929 (zitiert nach: N. v. Arseniew, *Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas*, in: *Kyrios* 1 (1936), 1, 4, Anm. 2). Auch die Untersuchung von V. Ėrn thematisiert die mystische Tendenz (vgl. *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912, besonders 285 ff.). Vgl. auch D. Oljančyn, *Hryhorij Skoworoda*, 19 ff. Die Bewertung Skovorodas und seines Denkens als mystisch (Mystiker, Mystizismus) tritt in der Forschungsliteratur immer wieder als Formulierung eines allgemeinen Eindrucks auf. Für die Diskussion der Echtheitsfrage mystischer Erlebnisse ist diese Begrifflichkeit allerdings wenig ergiebig. In der sowjetischen Forschung wird die mystische Tendenz als Mystizismus pejorativ gekennzeichnet. In der postsowjetischen Forschung wird sie wahrgenommen und genießt Wertschätzung. Es wird allerdings immer die moralische Dimension seiner Schriften und seines Lebens in den Vordergrund gerückt. Neuerdings wird der nationale Blickwinkel auf Skovoroda gepflegt, ausgeprägt z. B. bei L. Uškalov (vgl. *Українське барокове богومислення*, Харків 2001).

<sup>71</sup>Den Versuch einer Theorie der Wiedergabe mystischer Erfahrung unternimmt W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1980 (Nachdruck). Er versucht, theoretische Ansätze, die den

Der Traum kann somit als Existentialisierung der allegorischen Methode durch den Träumer interpretiert werden. Die Wanderung durch Welt und Schrift abstrahiert vom Sinnenfälligen und führt in den Gottesdienst mit der Opferung des Gerechten. Die wörtliche Bedeutung dieses Vorgangs ist für die allegorische Haltung ebenso anstößig und absurd wie alles andere, das nicht geistig gedeutet wird. Mit der existentiellen Anwendung der Allegorese vollzieht sich die Transformation des Anwenders zu einem Bestandteil der Heilsgeschichte und damit der Übergang zur anagogischen Mystik. Diese ist im Traum mehr potentiell als aktuell mitbedacht. A. M. Haas faßt als allgemeinstes Charakteristikum der Mystik die Einheit von Subjekt und Objekt der mystischen Erfahrung auf<sup>72</sup>. Er beobachtet, daß unter diesem Begriff in der Regel sowohl die Erfahrung als auch ihre Wiedergabe gefaßt werden, durch welche die Erfahrung erst kommunizierbar wird. B. McGinn sieht das mystische Element der Religion als Bewußtsein der unmittelbaren Präsenz Gottes sowie als Vorbereitung und Reaktion darauf<sup>73</sup>. Dionysius Pseudoareopagita, der die Mystagogie des Proklos rezipiert hat, begreift das Streben nach der Gottesschau als ein Sich-Aufmachen auf einen Weg, dessen Ziel die überrationale Einung mit dem über allem Seienden ist. Das Medium des Aufstiegs bildet das denkende Erkennen, das durch das Begriffliche führt und schließlich überstiegen wird<sup>74</sup>. Für Skovoroda bildet die Allegorese dieses

---

notwendigen und ausschließlichen Symbolcharakter einer mystische Erlebnisse beschreibenden Sprache als Ausweg aus der eigentlichen Unsagbarkeit zum Kriterium machen, durch die These zu ersetzen, daß grundsätzlich die Erinnerung mystischer Erfahrung und nicht diese selbst Gegenstand einer Beschreibung sei und der Sprachgebrauch dabei kein spezifischer, sondern ein zwar auch mit Metaphern operierender, doch durchaus auch abstrakt-wörtlich zutreffender sei. Die mystische Sprache wäre demnach die wörtlich zu nehmende spätere Beschreibung des mystischen Erlebnisses. Widersprüche werden dabei nicht in der Sprache, sondern in der Erinnerung der Erfahrung selbst gesehen, die durch Paradoxien beschrieben wird. Die Sprache spiegelt diesem Modell nach das wider, was von der Erfahrung erinnert werden kann (vgl. ebenda, 295 ff., besonders 303 ff.). Die Entwicklung einer Theorie der mystischen Sprache skizziert W. Haug in: *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 494-508.

<sup>72</sup>Vgl. A. M. Haas, *Was ist Mystik?*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 319.

<sup>73</sup>Vgl. *Eriugena Mysticus*, in: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età Carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto 1989, 238.

<sup>74</sup>Vgl. hierzu A. M. Haas, *Was ist Mystik?*, 326 ff. Die Mystikauuffassung des Dionysius Pseudoareopagita, welche die grundsätzliche Frage betrifft, wie die christliche Seele zur Einheit mit Gott gelangen könne, bleibt bis in das 18. Jahrhundert hinein eine wichtige Anregung der mystischen Diskussion, die sich als *theologia mystica* etablieren kann. Der Begriff *Mystizismus* ist daher relativ jung und bürgert sich im 17. Jahrhundert ein, während das Adjektiv *mystisch* eine lange Tradition im griechischen und lateinischen Schrifttum durchlaufen hat (vgl. B. McGinn, *Eriugena Mysticus*, 237).

Medium, das über die richtige Deutung des Wörtlichen und Konkreten zur Welt-, Schrift- und Gotteserkenntnis führt. Entscheidend sind die Aspekte im Denken Skovorodas, die den Modus der Präsenz Gottes in Mensch und Welt und der Rückkehr beider zu Gott betreffen. Die sprachliche Präsentation (apophatische Aussage, kataphatische Übersteigerung, offene und sich steigernde Reihung, Hyperbel, antithetische Formulierungen wie Oxymoron und Paradox und allegorische Metapher) liefert hier wichtige Hinweise<sup>75</sup>. Eine Beurteilung von Skovorodas Sprachhaltung kann daher nicht einfach Sprechen und begriffliches Denken miteinander gleichsetzen. Vielmehr dienen Sprache und alle anderen Zeichen und Traditionen im Denken von H. Skovoroda als zur Anschauung Gottes führende Medien, wobei Skovoroda im Unterschied zu vielen Mystikern<sup>76</sup> nie resigniert hat, das ihm wesentlich Erscheinende zum Ausdruck bringen zu können. Seine Interpretationshaltung garantiert nämlich die *richtige* Deutung, die *gemäß schon gegebenen Vorstellungen*<sup>77</sup> funktioniert, also eine Umsetzung begrifflichen Denkens in allegorische Zeichen und dessen Deutung aus diesen Zeichen endlos praktiziert. Diese Methode selbst hat er zum ständigen Gegenstand seiner Allegorese gemacht. Der Traum ist daher ein Paradigma: die sich selbst ständig verbildlichende Methode der Allegorese in den Texten von Skovoroda.

Das entspricht der Option der *philosophia perennis*, in deren Tradition Skovoroda steht. Sie begreift die menschliche Erkenntnisfähigkeit als Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* und bindet alle Deutungen an die von ihr in Anspruch genommene Tradition der Bibelauslegung. Der Traum wird zu einem Mittel, mit dem Gott die Teilhabe des Menschen an seiner *Weisheit* ermöglicht, die den Status der Welt als *Bild Gottes* in Sein und Erkenntnis realisiert.

---

<sup>75</sup>Vgl. zum Verhältnis von Mystik und Sprache: J. Quint, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 113-151; A. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz) 1979; W. Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, 494-508.

<sup>76</sup>Vgl. zur Sprachgestalt mystischen Sprechens W. Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie mystischen Sprechens*.

<sup>77</sup>Vgl. W. Freytag, *Allegorie, Allegorese*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, hrsg. v. G. Ueding, 1, Darmstadt 1992, 331 f. Die Bewertung der Allegorie als eines Modus und Spiels, jedoch nicht als eines gesicherten Erkenntniswegs ist für viele Jahrhunderte unzutreffend, da sie beispielsweise in der Bibel- und Homerrezeption wie auch in den universalwissenschaftlichen Zugängen des Barock als Erkenntnisweg gedient hat. Für Skovoroda ist sie die Erkenntnismethode schlechthin.

## IV. Gottes ewige Weisheit: *philosophia perennis*<sup>1</sup>, die *theologia* oder *sapientia prisca*<sup>2</sup>

1. Einleitende Bemerkungen
2. Biographische Impulse
3. *Philosophia perennis*
4. Die Lehre vom *Einen* in *drei* Personen als Grundbedingung
5. Die Christoformität der *Weisheit*
6. *Ein* Gott - *eine* Weisheit
7. Zeichenhaftigkeit und *zweifache Sichtweise*
8. Vereinnahmung als Strategie
9. Die Genealogie der *einen Weisheit*
10. Skovorodas Konzept im Kontext des Freimaurertums
11. Begriffe im Kontext der *philosophia perennis*
12. Abschließende Bemerkungen

### 1. Einleitende Bemerkungen

Ich stelle in diesem Kapitel Skovorodas Denken in den Kontext der Tradition, die ihn geprägt hat und die er mit seinen Schriften und mündlichen Belehrungen in die Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert einführt. Ich setze diese Ausführungen an den Anfang des systematischen Teils, weil die Kenntnis des Kontexts eine entscheidende Wirkung auf das Verständnis des Philosophen ausübt. In den folgenden Abschnitten präsentiere ich entsprechende Hinweise in seinem Werk, deren Zahl und Eindeutigkeit mir so überwältigend erscheinen, daß ich sie als unverzichtbar für eine entsprechende Einordnung des Denkers bewerte und sie als Orientierung beim Umgang mit seinen Gedanken anbiete.

### 2. Biographische Impulse

Skovoroda beginnt erst geraume Zeit nach seinen Auslandsaufenthalten zu schreiben, die zwischen 1745 und 1750 stattgefunden haben sollen. Seine Schriften

---

<sup>1</sup>Vgl. die Arbeit von W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998.

<sup>2</sup>Das Konzept der *philosophia perennis* wird oft auch mit dem Begriff der *prisca theologia* bzw. *prisca sapientia* bezeichnet, besonders in der Renaissance von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola. Deshalb stehen diese Begriffe als Synonyme für dasselbe Konzept mit dem Unterschied, daß *philosophia perennis* auch die Gegenwart umfaßt. In der Sekundärliteratur wird, soweit ich beurteilen kann, der Begriff der *prisca theologia* bevorzugt.

werden in die Jahre von 1753 bis 1792 datiert. In den 50er Jahren des 18. Jahrhunderts, zu deren Beginn er noch studiert, während er später mit Unterbrechungen als Hauslehrer arbeitet, schreibt er wenig. Seit er ab 1859 nur noch mit großen Unterbrechungen Stellen bekleidet, verstärkt sich seine literarische Tätigkeit in den 60er Jahren deutlich. Sie gestaltet sich am fruchtbarsten seit 1769, als Skovoroda sein Wanderleben konsequent zu führen beginnt. In seinen Schriften läßt sich keine allmähliche Entwicklung eines philosophischen Konzepts erkennen. Vielmehr steht es von Anfang an im Ganzen fest und wird in allen Schriften unter verschiedenen Gesichtspunkten entfaltet.

Ich vermute, daß er die entscheidenden Anregungen auf seinen Auslandsreisen erhält und den leidenschaftlichen Impuls, das Konzept zu entfalten und unter die Menschen zu bringen, nach seinem Traum und auf seinen Wanderungen durch das Land. Obgleich er nach seinem Auslandsaufenthalt in den 50er Jahren noch keine große literarische Tätigkeit entfaltet hat, stammt aus dieser Periode sein *Gespräch über die Allweisheit*<sup>3</sup>. Das halte ich für aufschlußreich. Darin zeichnet er im Umriß das Weisheitskonzept der *philosophia perennis*, das die *eine Weisheit* zu allen Zeiten und unter verschiedenen Namen bei allen Völkern postuliert und sie als Außenseite Gottes über die Identifikation mit Christus in den Kreis der göttlichen Personen einführt. Er zählt ihren griechischen, römischen und christlichen Namen (Sophia, Minerva, Christus) auf. Sie regiert zusammen mit dem Vater, und ihre Erkenntnis ist die Erkenntnis des Vaters. Sie lebt in China wie in Rußland<sup>4</sup> und verspielt damit das Wohlwollen ihres Gesprächspartners. Ihre Schwester hat viele Namen, bei den Russen den Namen *Unsinn*<sup>5</sup>. Der Mensch, der sich mit der *Weisheit* unterhält, entgegnet, daß das *hier* lebende Volk nicht zum Glauben an ihre Lügen erzogen sei und verjagt sie.

Ich sehe in diesem kurzen, relativ früh entstandenen Text Hinweise, daß Skovorodas Weisheitskonzept in Rußland nicht eingeführt und akzeptiert ist und daß er Kenntnis der jesuitischen Tradition der *philosophia perennis* hat. Jesuiten (P. Beurrier, P. Rapine de Sainte-Marie) haben im 17. Jahrhundert im Kontext der Mission in China ein Konzept der *philosophia perennis* entwickelt, das die chinesische Tradition in die *eine Weisheit* zu allen Zeiten und in allen Völkern integriert hat (vgl. weiter unten).

---

<sup>3</sup>Vgl. *Razgovor o premudrosti* (PZT 1, 94 f.). Vgl. die Untersuchung des Textes bei Л. В. Ушкалов и. а. Нариси з філософії Григорія Сковороди, Харків 1993, 29-53.

<sup>4</sup>Vgl. ebenda (94): »Познай вперіод мене, познаєш и отца. - А с хинцами ты как обходишся, открой? - Так точно, как и здесь: смотрю, кто мой, то мой«.

<sup>5</sup>Vgl. ebenda (95): »Ей сто имен. Она однак у росіян єсть безтолковщина«.

### 3. *Philosophia perennis*

Es gibt in seinen Schriften sehr viele Anzeichen für das Konzept der *philosophia perennis* bzw. *prisca theologia/sapientia*. Auch zeigt die gesamte Gestalt seines Denkens, daß das Konzept der *immerwährenden Weisheit* die Skovorodas Philosophie prägende Tradition sein muß.

Eine schlüssige Deutung seiner Schriften wird, so wie ich es beurteile, erst im Kontext der *philosophia perennis* überhaupt möglich, der für Skovoroda scheinbar widersprüchlich und unsystematisch präsentierte Philosophie überzeugende Interpretationsmöglichkeiten bietet.

Das Buch *De Perenni Philosophia* von Augustinus Steuchus (1496-1549) prägt den Begriff der *immerwährenden Weisheit*<sup>6</sup> für das seit vielen Jahrhunderten bestehende Konzept, *Weisheit* als Teilhabe an der *einen göttlichen Weisheit* aufzufassen, die zu verschiedenen Zeiten immer nur *eine* ist und deren Ziel darin besteht, *Gott zu schauen und zu verehren*. Zum Kern der Tradition gehört, Philosophie mit monotheistischer Offenbarungsreligion und Theologie in Einklang zu bringen. Der Begriff *philosophia perennis* steht daher für die seit der Spätantike verfolgte Option, alle Traditionen seit Adam unter dem Dach der neuplatonisch-christlichen Einheitswissenschaft vom *einen Gott* zu vereinnahmen, ohne zwischen Philosophie und Theologie zu unterscheiden<sup>7</sup>. Steuchus schreibt in seiner Widmung an Papst Paul III., daß Ziele der Philosophie die Erkenntnis der *Weisheit* und die Verehrung Gottes seien und sich die Philosophie hierin nicht von der Frömmigkeit unterscheide<sup>8</sup>. Die Grundlage des Konzepts bildet die Einheit von Offenbarung und Wissenschaft. Darin kann menschliches Wissen nicht mehr von der göttlichen Mitteilung unterschieden werden. Die Aufgabe der *philosophia perennis* besteht deshalb darin, die *eine göttliche*

---

<sup>6</sup>Ich verwende den Begriff *Weisheit*, wenn ich mich auf die Tradition der *philosophia perennis* und ihre Autoren beziehe, und den Begriff *Allweisheit*, wenn ich mich auf Skovoroda beziehe und seinen Ausdruck *премудрость* in deutscher Sprache wiedergebe. Beide Begriffe sind als Synonyme aufzufassen. Skovoroda kennt auch den Begriff *мудрость*, den er in der Regel nicht im Sinn der Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* verwendet (zu einer Ausnahme vgl. PZT 1, 147).

<sup>7</sup>Zur Affinität zwischen *philosophia perennis* und Neuplatonismus vgl. J. J. Cleary, *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997.

<sup>8</sup>Vgl. A. Steuchus, *De perenni philosophia*, Lyon 1540, Nachdruck: New York u. a. 1972, Widmung 2: »Vera mihi semper in philosophia visa est *sapientiam*, atque *pietatem*, ex eiusdem fontibus nascentes, unumque ad finem respicientes, omnes quoque rationes alias, quibus consistant, habere conformes. Ipsa philosophia id clarissime probat: Quae cum supremum fructum, praemiumque laborum, *sapientiam* promittat, hanc Platon, & Aristoteles, philosophorum facile principes, non aliam denique nobis intelligendam proponunt, quam *scientiam*, *cultumque Dei* [...]. Hanc rerum esse summam, hic demum speculationes, studia, curasque Philosophorum omnes desinere«.

*Weisheit* identisch durch alle Zeiten zu tradieren. Die Weitergabe dieses Konzepts erfolgt u. a. über Philo, Flavius Josephus, Clemens von Alexandrien und Augustinus an das Mittelalter und die Renaissance und postuliert den Vorrang der *philosophia perennis* gegenüber allen anderen philosophischen Konzepten<sup>9</sup>. So bildet sie eine Einheitswissenschaft, die alles umfaßt, was tradiert worden ist, und dieses ihrem Konzept eingliedert. Die *historisierenden Legitimationsverfahren*<sup>10</sup>, deren sich die Philosophen im 15. und 16. Jahrhundert bedienen, verfolgen daher den Nachweis der Übereinstimmung von paganer Philosophie mit christlicher Theologie. Philosophie wird zur verborgenen Theologie, wobei die Heilige Schrift grundsätzlich als Maßstab für die Überprüfung der Tradition angelegt wird. Seit Clemens von Alexandrien und Origenes wird die Übereinstimmung von Philosophie und Offenbarung infolge des Streits um die Übernahme der griechischen Philosophie in die christliche Lehre und Beweisführung wahrgenommen und vorangetrieben. Für Clemens von Alexandrien bilden die Religionen eine Einheit. Da die Philosophie in seinem Geschichtsbild aus der ursprünglichen mosaischen Offenbarung stammt, muß auch die jüdisch-hellenistische Theologie, die von den Kirchenvätern rezipiert wird, wahr sein.

Das Konzept der *philosophia perennis* von der Spätantike bis ins 18. Jahrhundert gründet sich daher auf die ontologische und historische Ursprünglichkeit des Geistes. Dieser garantiert die Geltung der *Wahrheit*. Seine *Ewigkeit* gehört zu den Namen Gottes. Die Grundbedingung der *philosophia perennis* ist somit die Teilhabe an den *Gedanken Gottes* - Skovoroda verwendet den von ihm an die Dreifaltigkeit gebundenen Begriff *промысл божій* synonym mit *премудрость*<sup>11</sup> - und am göttlichen Sinn des Seins. Der Sinn der Welt ist auf diese Weise bereits im Gottesbegriff angelegt.

Dem Nachweis der allen Autoren und Traditionen gemeinsamen *einen Wahrheit* widmet Skovoroda viel Raum und ausführliche Argumentation. Als das *Älteste* bezeichnet er *Gott*<sup>12</sup>. Er ist also schon immer Gegenstand selbst der ältesten Philosophie. Da Gott und die *göttliche Wahrheit* unveränderbar zu allen Zeiten

<sup>9</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 649.

<sup>10</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602- 1680)*, Berlin 1993, 246 f.: »Das große historisierende aber nicht historiographische *Legitimationsverfahren*, das philosophische Autoren, insbesondere Vertreter des Florentiner Platonismus, im 15. und 16. Jahrhundert entwickelten, um durch die Hypostasierung einer idealen Konkordanz von paganer Philosophie und christlicher Theologie ihre eigenen (häufig genuin) philosophischen und humanistisch-philologischen Interessen vorantreiben zu können, ist strukturell geprägt durch den Gegensatz von realer Vielfalt und Diachronik der Erscheinungen einerseits und dem Postulat der idealen, zeitlosen inneren Einheit von deren Inhalten andererseits«.

<sup>11</sup>Vgl. *Prja besu* (PZT 2, 98): »Сей есть *премудрость* и *промысл* божій [...] Отец, сын и святы́й дух«.

<sup>12</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 307): »Что ли есть *найдревнѣйшее? Бог*«.



dieselbe bleiben<sup>13</sup>, bleibt auch der sich auf ihn richtende Erkenntnisinn seit Abraham derselbe<sup>14</sup>.

Die Option der *philosophia perennis*, neuplatonische Philosophie, Christentum, Judentum und Islam miteinander zu vermitteln, kann mit der *Theologia Aristotelis*<sup>15</sup> und anderen Pseudepigraphen die unter dem Namen des Aristoteles weitergegebene platonische Tradition vereinnahmen. Sie bezieht verschiedene Textcorpora mit ein, die weit in die vorchristliche Zeit rückdatiert werden und in denen die *eine Weisheit* schon von den Vätern, besonders Clemens von Alexandrien, Eusebius und Lactantius und schließlich in der Renaissance, speziell von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola u. a. entdeckt worden ist<sup>16</sup>. Ihre Autorität gründet sich auf die Teilhabe an der *Weisheit Gottes*, die Offenbarung des göttlichen Lebens ist. Hieraus leitet die *philosophia perennis* ihr schöpfungstheologisches Modell ab und nähert sich aus diesem Blickwinkel der Frage nach der Ewigkeit der Welt. Die in den Zeichen der *Natur* sichtbar werdende *Weisheit* begründet theologisch die Belehrung durch die *Natur*.

Skovoroda faßt die *Allweisheit* im Einklang mit dieser *natürlichen Theologie* als *natürliches Porträt* und *natürliche Prägeform* Gottes auf<sup>17</sup>. Als Geschichte der Entfaltung der ursprünglichen Ideen, der *spirituellen Keimkräfte*<sup>18</sup> umfaßt die

<sup>13</sup>Vgl. ebenda (313):»[...] как истина господня стоит неподвижна вовеки [...]«.

<sup>14</sup>Vgl. ebenda (310):»Тѣм же оком, коим смотришь на вчерашнее время, можно взирать на самыя авраамскія времена [...] »Иисус Христос вчера и днесь, той же и вовеки«. Аки бы рекл - вчера и днесь и завтра, сирѣчь во вѣки вѣков. Аще кто видит днесь, той видит и вчера, и откровением *единого дня* отверзается 1000 лѣтъ«.

<sup>15</sup>Vgl. Franciscus Patricius (Hrsg.), *Theologia Aristotelis, Mystica Aegyptorum et Caldaeorum a Platone voce tradita. Ab Aristotele excerpta et conscripta philosophia*, Ferrara 1591.

<sup>16</sup>Es handelt sich um folgende Texttraditionen: *Hermetica* (*Corpus Hermeticum*, hrsg. v. A. D. Nock u. übers. v. A. J. Festugière, 4 Bde, Paris 1945-1954); *Orphica* (*Orphicorum Fragmenta*, hrsg. v. O. Kern, Berlin 1922); *Oracula Chaldaica* (*De Oraculis Chaldaicis*, hrsg. v. W. Kroll, Breslau 1894); die *Sibyllinischen Orakel* (*Die Oracula Sibyllina*, bearb. v. J. Geffcken, Leipzig 1902 (Nachdruck: Leipzig 1967)); die Pythagoräische *Carmina Aurea* (*Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, hrsg. v. F. G. Köhler, Stuttgart 1974; *Pitagorici testimonianze e frammenti*, hrsg. v. T. Cardini, 3 Bde. Florenz 1958-1964). Eine wichtige Rolle spielen außerdem die Schriften von Dionysius Pseudoareopagita. Vgl. zu den Ausgaben und Übersetzungen der *Hermetica philosophica* und der *Oracula Chaldaica* P. O. Kristeller [Hrsg.], *Catalogus translationum et commentariorum*, 1, Washington DC. 1960, 137-164.

<sup>17</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 1, 147):»[...] которая [премудрость] природный его есть портрет и печать«.

<sup>18</sup>Vgl. hierzu Eriugenas christlich-neuplatonische Version der *natürlichen Theologie* in seiner Schrift *De divisione naturae* (*Periphyseon*). Nikolaus von Kues rezipiert nachweislich diese Schrift, die einen beträchtlichen Einfluß auf die christlichen Deutungen der Schöpfung ausübt, auch wenn eine Erstausgabe der Werke Eriugenas erst im 17. Jahrhundert erscheinen kann: *Joannis Scoti Eriugenae De Divisione Naturae libri quinque diu desiderati*.

*philosophia perennis* auch die *Naturgeschichte*, denn die *Natur* der Vernunft und die Vernunft der *Natur* führen notwendig zu Gott. Skovoroda verwendet die *Keimform der Tiere, Pflanzen und Bäume*<sup>19</sup> sehr oft als Bild für die Anwesenheit des *Ursprungs* im Geschaffenen und deutet den Schöpfungsbericht als die Erschaffung der geistigen Welt der Keimkräfte bzw. Archetypen<sup>20</sup>. Den Wissenschaften weist Skovoroda eine *dienende* Funktion zu, die zur Erkenntnis der Heiligen Schrift führen kann<sup>21</sup>.

Die Einheit der Traditionen unter dem Dach der *philosophia perennis* ermöglicht ihm insgesamt den Einbezug der *Naturwissenschaften* in diese um alle Wissensbereiche erweiterte Theologie und die Projektion ihres Konzepts auf die Wissenschaften.

Die Aufgabe des *wahren Philosophen* besteht nach Marsilio Ficino darin, die Gründe und Ursachen der einzelnen Dinge und des Ganzen zu erkennen und zu lehren und damit als Interpret der Welt und Gottes aufzutreten<sup>22</sup>. Skovoroda beschreibt in Übereinstimmung mit Ficino und Steuchus als Ursache und Grund der *Allweisheit*, Gott zu erkennen, zu verstehen, zu lieben, zu fürchten und setzt diese Haltung mit dem Glauben gleich<sup>23</sup>. Er verwendet für das Wissen über Gott das in der Tradition charakteristische Bild des *Punkts* (пункт)<sup>24</sup> als *typus* des Anfangs und als Element der Einheit, das potentiell die Vielheit also Ewigkeit und Kontingenz umfaßt. Der *Punkt* verbildlicht den in der Weisheit enthaltenen Begriff, den *Keimgrund*, der die zukünftigen wirklichen Dinge enthält. Er ist der Ort des *Durchgangs des Geistes in die Dimension*. Nikolaus von Kues verbildlicht die Explikation mit dem *Punkt*<sup>25</sup>.

---

*Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi graece et latine*, hrsg. v. Th. Gale, Oxford 1681.

<sup>19</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 270): »Сокрушай и выдырай зерно силы божія«; *Prja besu* (PZT 2, 86): »Она [сія благодать] есть вѣчное зерно, откуда произрастает древо нетлѣнных плодов и новаго вѣка«; *Kol'co* (PZT 1, 399): »[...] сѣмя есть слово божіе«.

<sup>20</sup>Vgl. *Knjiž. nazy. Sil. Alci.* (PZT 2, 6-31).

<sup>21</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 336): »Математика, медицина, физика, механика, музыка [...] всѣ они суть служанки при госпожѣ и хвост при своей головѣ, без которой весь тулуб недействителен«; *Aschan'* (PZT 2, 212): »Куда высоко многиі возносятся в мудрованіи божія писанія! Возносятся по знанію историчному, географичному, математичному, да все плотскому«.

<sup>22</sup>Vgl. *Opera omnia*, 2 Bde, Basel 1576 (Nachdruck: Turin 1962), 1, 853 f.

<sup>23</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 184): »Начало премудрости - разумѣти господа [...]. Главнѣйшій и началнѣйшій премудрости пункт есть знаніе о бозѣ [...] Знаніе божіе, вѣра, страх и любленіе господа - одна-то есть цепь. Знаніе во вѣрѣ [...]«; ebenda: »Любленіе господа есть преславная глава премудрости«; *List 100* (PZT 2, 393): »Любленіе господа, - преславная премудрость«; *O drev. mire* (PZT 1, 307): »Ты родился любитися с богом«.

<sup>24</sup>Vgl. auch PZT 1, 414; 1, 184; PZT 2, 21. Ein Synonym dafür ist auch *точка*.

<sup>25</sup>Vgl. *De docta ignorantia* II, 3 (Gabriel/Dupré, 1, 332 f.): »Sicuti enim unitas alteritatem praecedat, ita et punctus, qui est perfectio, magnitudinem. Perfectum enim omne imperfectum antecedit, ita quies motum, identitas diversitatem, aequalitas inaequalitatem et ita de

Die Philosophie der Heiden (der Alten) kann in der *philosophia perennis* bzw. *prisca theologia/sapientia* als *gelehrte Religion (religio docta)* vereinnahmt werden<sup>26</sup>. Sie dient daher als heilige Heilswissenschaft.

Skovoroda bewertet die Berücksichtigung von Altem und Neuem als Qualitätsverpflichtung<sup>27</sup>. Er setzt die Begriffe *uralt*, *einzigartig*, *heilig*, *Allweisheit*, *Wahrheit* und *Gott* miteinander gleich<sup>28</sup>. Es gehört zu den Topoi der *philosophia perennis*, daß die *ältesten Weisheiten* als prinzipiell identisch gelten und sich nur in ihrer Intensität unterscheiden. Diese wird auch nach ihrer zeitlichen Nähe zum *Ursprung* bemessen<sup>29</sup>.

#### 4. Die Lehre vom *Einen* in *drei Personen* als Grundbedingung

Der Monotheismus, die Henologie (Lehre vom *Einen*), ist die grundsätzliche Bedingung der *philosophia perennis*. Der *eine Ursprung* bildet den häufig dargelegten Ausgang, den Grund und das Ziel alles *Seienden* im Denken Skovorodas und bewirkt durch seine Anwesenheit das alles *Seiende* begründende, durchwaltende und zu sich zurückführende *Dasein*<sup>30</sup>. Die *Weisheit* gehört in dieser Tradition zu den

---

reliquis, quae cum unitate convertuntur, quae est ipsa aeternitas; plura enim aeterna esse non possunt. Deus ergo est omnia *complicans* in hoc, quod omnia in eo; est omnia *explicans* in hoc, quia ipse in omnibus»; ebenda (330 f.):»Ipsa quidem unitas *punctus* dicitur in respectu quantitatis ipsam unitatem explicantis, quando nihil in quantitate reperitur nisi *punctus*. Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, passim.

<sup>26</sup>Vgl. M. Ficino, *Opera omnia*, 1, 854:»*Priscorum Philosophia nihil est aliud, quam docta religio*«.

<sup>27</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 298):»Все то не великое, что не заключает в себѣ купно *древности* и *новости*«.

<sup>28</sup>Vgl. ebenda:»Что *древнѣ*, как *премудрость*, *истина*, *бог*? Всѣ дѣла не для всѣх, а сіе - всѣм временам, странам и людям столько для каждого нужное, сколько для корабля компас и кормило, а для путника Товіи - наставник Рафаил. *Премудрость* чувствует вкус во все сладчайшей *истинѣ*, а *истина* сокрылась во *богѣ* и *бог* в ней. Сей есть *един краеугольный камень* для всѣх зжидущих *храм блаженства*, и *премудрая симметрия* для строящих *ковчег покоя*. Сія есть *единая, святых святѣйшая древностей древность*«.

<sup>29</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 646-701; Th. Leinkauf (*Mundus combinatus*, 248) verweist auf J. H. Alsted (*Praecognitorum philosophicorum*, Herborn 1612).

<sup>30</sup>Vgl. *O ist. ſčast.* (PZT 1, 354):»Сей есть *один родник* неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвиновное *начало*, безначальная вина, в коей и от коей все, а она сама от самой себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и повсему *одна* и *одинакая*, разумѣвшаяся и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется *бог*, свойственного имени ей нѣтъ«; *Kol'co* (PZT 1, 379):»Когда вся тварей смѣсь проистѣкает из *божіаго источника*, тогда да возвращается к тому же, кой есть *начало* и *конец* и нас за собою ведет от смерти к жизни и от земли к небеси«; *Kniž.*

Gottesnamen<sup>31</sup>. Skovoroda ordnet sich mit der immer wieder zitierten Gottesdefinition aus dem *Liber XXIV philosophorum*<sup>32</sup>, nach der Gott eine *Sphäre* sei, deren *Zentrum* überall und deren *Peripherie* nirgends ist, in die Tradition ein, die sich um die Vermittlung von Einheit und Vielheit bemüht und sich zur Verbildlichung dieser Vermittlung des Kreis- und Sphärenschemas bedient. Dieses wird als Bild für die Präsenz Gottes in der Welt gesetzt, wie sie von der *theologia naturalis* erkannt werden kann<sup>33</sup>. Skovoroda stellt dieses Bild in den Kontext seiner im Einvernehmen mit der *philosophia perennis* gestalteten Ausführungen zu Gott unter dem paganen Gottesnamen *natura*<sup>34</sup> und vollzieht so die für die *philosophia perennis* typische und besonders in der Renaissance geübte Einvernahme paganer Traditionen nach. Er verwendet in diesem Zusammenhang den Begriff *Ökonomie*, einen Grundbegriff heilsgeschichtlichen Denkens für Gottes weise Welteinrichtung bzw. Weltregierung, seinen Heilsplan, bei den Kirchenvätern, bei Philo und in der hermetischen Literatur.

Die für die Tradition charakteristische Dynamisierung des Gottesbegriffs entstammt dem Neuplatonismus. Die *arché*, der Urstoff, das *principium* können demnach nur das *Eine* sein. Skovoroda bezeichnet diesen Begriff als Gottesnamen, setzt ihn synonym mit dem Begriff *Sphinx*<sup>35</sup> und signalisiert damit eine Einvernahme der *ägyptischen Theologie*.

Die *Trinität* wird als *typus* für die Schöpfung der *Natur* begriffen. In allen Religionen findet die *philosophia perennis* Spuren dieser *Trinität*<sup>36</sup>, so daß die

---

*nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »А я вижу в нем *единое начало*, так как *един* центр и *един* умный цѣрул во множествѣ их«; ebenda (17): »Сіе истинное и *единое начало* есть [...] *началом* и *концем* всѣх книг еврейских«; *Narkiss* (PZT 1, 165): Не он ли *бытіем* всему? Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травю, в музыкѣ музкою [...]«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 276): »Сим образом будешь *едино* и тожде с ним [...]«; *O drevn. mire* (PZT 1, 314): »[...] *един* во всѣх, а всѣ в нем«; ebenda (321): »о *едином* всѣ проповѣдуют, о *едином* восклицают мужѣ [...]«; ebenda: »*Единаго* господа в ней всякое дыханіе хвалит«.

<sup>31</sup>Vgl. das Kapitel *Die Namen Gottes* in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 97-204.

<sup>32</sup>*Le Livre des XXIV Philosophes*, édité, trad. et annoté par F. Hudry, Grenoble 1989 (= Collection Krisis).

<sup>33</sup>Vgl. zur Funktion dieses Bildes für die *nicht-pantheistische Präsenz* Gottes: Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 311 f.

<sup>34</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »[...] слово сіе - *natura* - не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную экономію той присносущной силы, *которая вездѣ имѣет свой центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ* [...] кто яко то бог? Она называется *натурою* потому, что все наружу происходящее [...] временное свое имѣет *начало*«.

<sup>35</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 303): »Она [*Сфинкс*] римски - *ареа*, то же, что еллински - *ἀρχή*. Сіе есть *имя божіе*«. Ich kann mir die lateinische Entsprechung *area* nicht anders erklären als durch ihre Ähnlichkeit mit dem griechischen Wort *arché*.

<sup>36</sup>Vgl. zum Beispiel Nikolaus von Kues. Er rezipiert Philo und schreibt den *Liber XXIV*

Trinitätstheologie zum Musterbeispiel der *natürlichen Theologie* wird. Die Zeit als Abbild des trinitarischen Prozesses entsteht erst mit der Hervorbringung der Dinge und zeigt sich als ihre Entwicklung. Den *typus* für diesen Prozeß erkennt man in der *Trinität*, in der Trennung des Sohnes vom Vater und der Einheit des Prozesses im Geist. Von daher ist jede Entwicklung göttlich erfüllt, denn die *Trinität* hinterläßt überall in der *Natur* und im Denken ihre *Spuren*<sup>37</sup>.

Dieses schöpfungstheologische Modell legt Skovoroda seiner Deutung der *Trinität* zugrunde und erblickt den Grund und das Vorbild für die Trennung der Schöpfung aus dem *einen Ursprung* im *paradoxen Wesen Gottes*, der *drei und einer* ist<sup>38</sup>.

Die Entdeckung dieser Trinitätslehre wird besonders dem Pythagoras zugeschrieben, der sie von Orpheus übernommen haben soll. Auf die mathematische Methode des Pythagoras bezieht sich auch Skovoroda<sup>39</sup>, möglicherweise vermittelt über M. Ficino, der hervorhebt, daß die *alten Theologen* die göttlichen Geheimnisse in mathematische Spekulationen und in Bilder gehüllt hätten<sup>40</sup>.

Skovoroda bezieht sich auf den paganen Teil der *philosophia perennis*, wenn er das christliche Gottesbild, das Paradox der *Trinität* des *Einen*, nicht mit christlichen Spekulationen erklärt und ausführt, sondern mit der zahlentheoretischen Begründung des Pythagoras, die er als platonisierend charakterisiert<sup>41</sup>. Er befindet sich damit in Einklang mit der in dieser Tradition gepflegten Argumentation und Genealogie, in der Pythagoras einen hervorragenden Platz einnimmt, wie schon Marsilio Ficino und Franciscus Patricius darlegen. Die *Trinität* ist in dieser Tradition nicht nur konstitutiver

*philosophorum* dem Hermes Trismegistus zu.

<sup>37</sup>Vgl. zu diesem Thema die Schrift von Augustinus, *De genesi ad litteram libri duodecim* (PL 34, 245-486).

<sup>38</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 153): »Троица во единиць и единица в троиць быть не может, развѣ единицы. Но кто же един, токмо един бог. Вся тварь есть то плоть - разумѣй: сплетенная плѣтка, склеенный пѣсок, слѣпленный прах, раздѣляюйся во свою безконечность, раздѣленіем своим и сѣченіем отвѣтствуя противостоящему естеству божію, единицею своею в нераздѣльную безконечности в безконечную нераздѣльность простертому. Убо свя тварь есть то сѣкомая натура. Нѣсть ей причастія со всеблаженною оною единицею [...] И паки со святою троицею несть части твари [...] Едино начало, а началная единость всю тварь предваряет«.

<sup>39</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 146): »По сей причинѣ разумная древность сравнила его с математиком или геометром, потому что непрестанно в препорціях или размѣрах упражняется, вылѣпливая по разным фигурам [...]«.

<sup>40</sup>Vgl. M. Ficino, *Opera omnia*, 2, 1537: »Veterum autem Theologorum mos erat, diuina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere, ne temere cuilibet communia forent«.

<sup>41</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): »Треугольник твой [...] пахнет Пифагором. Опасно, чтоб ты не накадил и духом платоновским, а мы ищем Христова духа. - И мнѣ кажется, будто запахли платоновскія ідеи [...]«.

Bestandteil des Gottesbildes, sondern auch als göttliche Selbstabbildung die Präfiguration der Welt in ihrer Entstehung und ihrem Leben sowie *typus* der *Trinität* in der *Natur*<sup>42</sup>. Nikolaus von Kues, dessen Denken das vollständige Konzept der Tradition umfaßt, das Steuchus ein Jahrhundert später mit dem Begriff der *philosophia perennis* bezeichnet, stützt sich in *De docta ignorantia* auf die dem Pythagoras zugeschriebene Begründung der *Trinität* und führt sie aus. Wie Nikolaus von Kues begreift Skovoroda die *Trinität* als Modell jedes Prozesses, der drei Begriffe umfaßt. Nikolaus von Kues spezifiziert mit den Begriffen *unitas*, *aequalitas* und *connexio*, denen er die Qualität der *Ewigkeit* verleiht, den innertrinitarischen Prozeß<sup>43</sup>, während Skovoroda den Schwerpunkt seiner Spezifikation auf die *Einheit* (*unitas* und *edinstvo*) legt und die Qualität der *Ewigkeit* als dritten Begriff setzt: *unitas*, *edinstvo/единица* und *aeterna*, *вечная*<sup>44</sup>. Beide Autoren betonen die *Einheit* und *Ewigkeit*. Die Realisierung der *Trinität* durch drei Begriffe in einem Prozeß ist ein konstitutiver Bestandteil der Tradition, so die Trias *bonum*, *mens* und *anima* bei Proklos und Dionysius Pseudoareopagita bzw. *Sein*, *Leben* und *Denken* bei Proklos oder *privatio*, *materia* und *forma* bei Paulus Ricius<sup>45</sup>. Skovoroda stützt sich hier auf ein Kernstück der *natürlichen Theologie*, dessen Wahrheit die Genealogen bei Plotin und Proklos wie auch bei Mercurius, Hermes und Pythagoras entdecken<sup>46</sup>. Außerdem bezieht er sich auch auf die Trinitätslehre der Kirchenväter und setzt sie mit dem *Naturbegriff* (hier: *ecmectvo*, *npupoda*) gleich<sup>47</sup>. Mit *Alpha* und *Omega* als zwei Spitzen des Dreiecks

<sup>42</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 165 ff.; 687 f. und passim.

<sup>43</sup>Vgl. Nikolaus von Kues, *De docta ignorantia* I, 7 (Gabriel/Dupré, 1, 216 f.): »Sed quia unitas aeterna est, aequalitas aeterna est, similiter et connexio: hinc unitas, aequalitas et connexio sunt unum. Et haec est illa tria unitas, quam Pythagoras, omnium philosophorum primus, Italiae et Graeciae decus, docuit adorandam.

<sup>44</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): »В центрѣ треугольника око. 1. Алфа-всякую тварь *предваряет*. 2. Омега-послѣ всей твари *остаётся*. 3. Вита- есть раждающаяся и ищезающая средина, но по началу и концу *въчная*. Сія тройца есть единица: Трисолнечное единство, недремлющее око [...].«

<sup>45</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 687, 116 und 168.

<sup>46</sup>Vgl. zum Beispiel die Nachweisführung in A. Steuchus, *De perenni philosophia*, IV (vgl. auch W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 687 f.).

<sup>47</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Закон же сей что есть, если не владѣющая тлѣніем господственна *природа*, названа у древних отцов: Τρισηλως μονας καὶ φύσις - »трисолнечное единство и *естество*«?« Eine ältere Untersuchung zur *Dreiköpfigkeit* der Gottheit hat W. Kirfel vorgelegt (*Die Dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen*, Bonn 1948). Darin findet das Bild der *Dreisonnigkeit* keine Erwähnung. Das mag daran liegen, daß der Autor sich auf die außerchristliche Ikonographie konzentriert sowie der Sonnenmetaphorik das negative Vorurteil der Zugehörigkeit zur arischen Ideologie entgegenbringt und ihre Untersuchung deshalb nicht vertieft. Skovoroda verortet das Bild bei den Kirchenvätern. Diese müssen es aus älteren Traditionen übernommen haben. G. W. Lampe [Hrsg.] führt einige Belegstellen an (vgl. A *Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961): Athanasius Alexandrinus, *De*

integriert Skovoroda die Selbstprädikation des Kosmokrators aus der Apokalypse (1, 8 und 21, 6). Die Zuordnung beider Buchstaben zur Trinität als ihr Kennzeichen hat schon Joachim von Fiore vollzogen<sup>48</sup>. Gleichzeitig vollzieht Skovoroda die Vereinnahmung des Pythagoras in die Genealogie der *philosophia perennis* nach, nach der die Griechen die *wahre Weisheit* von den Ägyptern und den Hebräern erhalten haben, und bezeichnet das Dreieck als ägyptisch<sup>49</sup>.

Skovoroda verwendet den Begriff der *Hypostase*, einen der wichtigsten Fachausdrücke der Spätantike, der auf dem Konzil von Konstantinopel (381) offiziell in die Trinitätstheologie rezipiert worden ist, zur Bezeichnung einer göttlichen Person und als ein anderes Wort für die *Weisheit* als *Logos*<sup>50</sup>.

## 5. Die Christoformität der *Weisheit*

Christus gilt in der *philosophia perennis* als *typus* der Menschheit, der Angleichung Gottes an den Menschen sowie der Vermittlung des göttlichen Lebens in die Welt. Der Schöpfungsplan ist daher in Christus und seiner Rückkehr zu Gott typologisch erfüllt. Der *Logos* als innertrinitarischer Christus erscheint als die Erfüllung der Geschichte. Als Vermittlungsfigur Gottes in die Welt bildet er den *Logos* der Schöpfung, die *Keimkraft* der Welt und als *typus* des Menschen, als *wahrer Mensch* in Einheit mit dem Göttlichen die Grundlage kosmischer Anthropologie. Diese Christoformität der göttlichen *Weisheit* ist daher der *typus* der Welt und bekommt im historischen Christus als *typus* der Kirche eine historische Dimension. Die *Weisheit* erfüllt auf diese Weise oft die christologischen Funktionen, da in ihr die Welt vorgeprägt ist<sup>51</sup>.

Nikolaus von Kues faßt die *Natur-* und Geschichtsprozesse gemäß dem *typus* Christi auf und begründet mit der *Trinität* das Analogiepotential des Denkens, das göttliche *Spuren* in der *Natur* und in sich selbst finden kann. Aus diesem Grund werden

---

*communi essentia Patris et Filii et Spiritus sancti* 49 (PG 28, 76 B); Eusebius Alexandrinus, *Sermones* 21, 3 (PG 86, 428 A); Joannes Damascenus, *Liber de haeresibus* (PG 94, 777 C); Modestus Hierosolymitanus, *In dormitionem* (PG 86, 3285 B). Das Bild drückt die Bemühung der *natürlichen Theologie* aus, das Paradox der Trinität darzustellen.

<sup>48</sup>Vgl. Joachim de Fiore, *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hrsg. v. E. R. Daniel, Philadelphia 1983, 80: »Prima diffinitio designatur in A quod est elementum triangulatum. Secunda designatur in Ω in quo una virgula de medio duarum procedit«.

<sup>49</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 153): »Вот тебѣ, горлице моя, *егунетскій триугол*! Вот для чего влюбился в его *мудрецъ Самійскій*!«.

<sup>50</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 54): »Христе Іисусе. Ты [...] образ, *уностаси* отца твоего«; *Kníž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »Сей вещество, а тот - *уностась*, сирѣчь основаніе, содержащее вещественную грязь так, как рисунок держит свою краску«; ebenda: »*уностась* истины«.

<sup>51</sup>Vgl. hierzu das Kapitel *Kosmos anthropos* in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 205-326.

auch die Heiden für fähig gehalten, an der *Wahrheit* teilzuhaben und eine allegorische Deutung der antiken Göttermythen gemäß der neuplatonischen Henologie zu praktizieren. Die sich daraus entwickelnde philosophisch-theologische Allegorese bewahrt die unveränderliche und allen Menschen zugängliche *Wahrheit* auf. Diese *Wahrheit* wird als innerlich, als eine Erinnerung an den Prozeß der Schöpfung begriffen<sup>52</sup>.

Skovoroda nimmt diese Tradition und ihren grundsätzlichen Gedanken auf, wenn er wiederholt die *Allweisheit* als Christus bezeichnet und sie wie schon mit ihrer Bezeichnung als *Hypostase* in den innertrinitarischen Prozeß des *einen Gottes* eingliedert<sup>53</sup>. Er charakterisiert Christus sowohl als Original als auch als Spiegel und verwendet dafür das Bild des *Regenbogens*, der die *Sonne* spiegelt, den Noach nach der Sintflut erblickt<sup>54</sup>. Er projiziert diese Gleichsetzung von Christus mit der *ewigen göttlichen Allweisheit*, die zu allen Zeiten und in allen Völkern dieselbe *allgegenwärtige, unsichtbare göttliche Natur* und das *lebendige Wort, das Wort Gottes (die heilige Bibel)*, ist, in die Zeit des Urchristentums zurück<sup>55</sup>. Er bezeichnet deshalb die *Allweisheit* als *Christi Philosophie*<sup>56</sup> und charakterisiert sie als das Wesen von Brot und Wein der Eucharistie<sup>57</sup>. Er hebt die *Einheit* und *Ewigkeit* der mit der *Allweisheit* identischen *Wahrheit* hervor und behandelt sie aufgrund ihrer *Anfanglosigkeit* als *Ursprung*<sup>58</sup>. Er erfüllt damit eine Option der *philosophia perennis*. Diese etabliert die Christologie als Modell der Entäußerung des *Ursprungs* und faßt folgerichtig jeden Prozeß christologisch auf<sup>59</sup>.

<sup>52</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 49-94.

<sup>53</sup>Vgl. *Basnja* 30 (PZT 1, 131):[...] что *Христос* [...] есть *премудрость божія* [...]«; *Kol'co* (PZT 1, 371):»[...] *Христос* есть божія сила и божія премудрость».

<sup>54</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 54):»Христе Іисусе. Ты и плоть и дух. Ты и *радуга* и *солнце* наше. *Радуга*, яко *солнцем* образуемый не вещественный образ, *ипостаси* отца твоего».

<sup>55</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 149):»Вѣчная сія премудрость божія во всѣх вѣках и народах неумолчно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как *повсем[ѣ]ственного естества божія невидимое лицо* и *живое слово*, тайно ко всѣм нам внутри гремящее [...]. Она называется *образ божій*, слава, свѣт, слово, совѣт, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба, оправданіе, благодать, истинна, сила божія, имя божіе, воля божія, камень вѣры, царство божіе и проч. А самые первѣйшіе христіанѣ назвали ее *Христом* [...]«; *Kol'co* (PZT 1, 365):»Сей змій воплощенная есть *премудрость божія*, бесѣдующая нашими словами, но ведящая от земли на небо, да избавит нас от ползущих зміев. [...] Сей змій есть *Христос*, слово божіе, священная библия».

<sup>56</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 149):»*Христова філософія*».

<sup>57</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 305):»[...] вино *Христовой премудрости* [...] Сего *премудрости* духа в хлѣб сей и в вино [...]«.

<sup>58</sup>Vgl. *Basni Char'* (PZT 1, 108): »[...] одна только *истина вѣчна*, а мы в ней [...] ebenda:»[...] *истина* есть *безначальна*».

<sup>59</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 116.



Nikolaus von Kues versteht die Entäußerung Gottes in Christus als *Logos*, als *Weisheit*, als Typologie der Schöpfung und damit als Vermittlung des Göttlichen an die Schöpfung. Christus, der *Logos* und die *Weisheit* werden in dieser Funktion miteinander gleichgesetzt und bilden den *typus* aller göttlichen Mitteilung wie auch den *typus* der Rückkehr ins Göttliche<sup>60</sup>. Skovoroda charakterisiert die Bibel, deren Anfang und Ende der *eine wahre Ursprung* selbst ist<sup>61</sup>, als Vermittlerin der *Gotteserkenntnis*, die gleichzeitig die Erkenntnis von allem umfaßt, und bezeichnet Christus als das *Ziel* aller Worte in der Bibel<sup>62</sup>. Die *Allweisheit* wird so in der Funktion des *Logos* begriffen, durch den die Welt geschaffen wird und tritt als Außenseite Gottes auf, die die geistigen *Prägeformen* enthält. Dionysius Pseudoareopagita faßt die göttlichen Prädikate als Archetypen auf, die die Dinge prägen<sup>63</sup>. Die Welt wird so zur *imago* der *göttlichen Weisheit*<sup>64</sup>, wie es Nikolaus von Kues formuliert<sup>65</sup>. Skovoroda spricht von den *Gestalten der himmlischen Allweisheit* (*образы [...] небесной премудрости* [PZT 1, 379]) und verwendet das Bild der *machina mundi*<sup>66</sup>, das Nikolaus von Kues im Kontext des Status der Welt als *Gestalt Gottes* einsetzt<sup>67</sup>.

Das traditionelle Verständnis der *Weisheit* als der nach außen gerichteten Seite Gottes, die alles prägt und miteinander verbindet, bringt Skovoroda mit dem Begriff *schönstes/seligstes Anlitz Gottes* (*прекраснѣйшее/блаженнѣйшее лицо божіе* [PZT 1, 147/148]), das sich der menschlichen Seele einprägt, und mit dem Begriff *Gestalt Gottes* (*образ божій* [PZT 1, 149]) zur Darstellung<sup>68</sup>.

<sup>60</sup>Vgl. ebenda (72-75).

<sup>61</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17): »Сіе истинное и единое начало есть [...] началом и концем всѣх книг еврейских«.

<sup>62</sup>Vgl. *Basnja* 30 (PZT 1, 132): »Ничего нас біблія не учит, кромѣ богознанія, но сим самим всего учит«; ebenda (131): »Читай подалѣ и понимай, что Христос есть всѣх тѣх слов цѣль. Он есть премудрость божія.«

<sup>63</sup>Vgl. *De divinis nominibus*, II, 5 (PG 3, 642 ff.).

<sup>64</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 173.

<sup>65</sup>Vgl. *De venatione sapientiae* 32, 95 (*Philosophisch-theologische Werke* 2002, 4, 138): »Est igitur ordo universi prima et praecisior imago aeternae et incorruptibilis sapientiae, per quem tota mundi machina pulcherrime et pacifice persistit«.

<sup>66</sup>Außer dem lateinischen Begriff setzt Skovoroda als kirchenslavische Entsprechung *машина мира* und *мірская машина* ein (vgl. PZT 1, 329 und 426).

<sup>67</sup>Vgl. *De venatione sapientiae*, 32, 95 (*Philosophisch-theologische Werke* 2002, 4, 138).

<sup>68</sup>Vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 147): »Она-то есть прекраснѣйшее лицо божіе, которым он со временем, напечатуюсь на душѣ нашей, дѣлает нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человѣками [...]«; ebenda: [...] »тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всѣх наших движений и дѣл«; *Potor zmiin* (PZT 2, 156): »Вот тогда ж то просвѣщается лице божіе, сирѣч солнце, когда из него прорасло древо премудрости«.

Ein beliebtes Bild für die *Weisheit* in der Tradition ist der Spiegel aus dem Alten Testament<sup>69</sup>. Skovoroda verwendet dieses Bild häufig<sup>70</sup> und setzt es in der Überschrift einer seiner Schriften<sup>71</sup>. Er faßt unter dem Bild des *Spiegels* (*зерцало*) die Begriffe *Bild*, *Gestalt*, *Erzählung*, *Scherz* (*фигура, образ, притча, баяс*) zusammen<sup>72</sup> und stützt alle seine Aussagen über die *Allweisheit* auf die Tradition der *philosophia perennis*, um die *Weisheit* als göttliches Wissen und schaffende, alles durchdringende und erhaltende *Kraft*, also als Außenseite Gottes aufzufassen. Er ordnet ihr deshalb Attribute zu, die Gott zukommen.

Skovoroda entfaltet in Übereinstimmung mit dem *Weisheitsverständnis* und der Genealogie der *philosophia perennis* ein komplexes Bild. Noach erblickt den *Regenbogen*, in dem die Sonne ihre gespiegelte Gestalt als zweite Sonne ansieht<sup>73</sup>. Er charakterisiert Noach als Führer (*сей вождь наш*) und führt aus, daß die *Weisen* bzw. *Magier* zu diesem Spiegel führen, der das *fiat lux* (*да будет свѣтъ*) bewirkt und erschafft (*и се бысть свѣтъ*). Skovoroda ruft hier die wesentlichen Elemente auf, die den Spiegel zu einem der wichtigsten Bilder in der *Weisheitsliteratur* machen<sup>74</sup>. Er ist wie der *Hauch* eine Leitmetapher der Spekulation und wird für die *Weisheit* als Erscheinung und Entäußerung Gottes gesetzt. Der *Spiegel der Weisheit* macht die Herrlichkeit Gottes für den Menschen faßbar und sichtbar. Als Medium dieser Herrlichkeit enthält die *Weisheit* als *Spiegel des Göttlichen* die Summe der Begriffe und Kenntnisse Gottes vor der Schöpfung und ist sein schaffender *Logos*. Im *Spiegel der Weisheit* ist die ganze Welt vorgeprägt, die durch die *Weisheit* geschaffen wird. In

---

<sup>69</sup>Vgl. Weish 7, 26.

<sup>70</sup>Vgl. PZT 1, 108; 2, 55.

<sup>71</sup>Vgl. *Beseda 2-ja, narečennaja Observatorium Specula (evrejski - Sion)* (PZT 1, 296-306). Es handelt sich bei der *Spiegelliteratur* um eine didaktische literarische Gattung in Dialogform, die schon um 1300 weit verbreitet ist und für eine bestimmte Gruppe oder einen Stand Information und Belehrung intendiert. Zur Funktion des Spiegels vgl. *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 10, Paris 1980, Sp. 1295.

<sup>72</sup>Vgl. *Observ.* (PZT 1, 285 f.): »Фигура, образ, притча, баяс есть то же, но сіе баясы суть то же, что зерцало«.

<sup>73</sup>Vgl. *Potor zmiin* (PZT 2, 135): »А мой Ной радугу видит, и потоп прекращается. Что есть прекрасна радуга? Не радость ли есть радуга? Не солнце ли зрит свой образ во зеркаль вод облачных? Не солнце ли зрит на солнце, на второе свое солнце? На образ образуемый, на радость и на мир твердый? Не туда ли зрит сей вождь наш, не туда ли волхвы ведет? Останься ж, солнце и луна! Прощай, огненная бездно! [Прости, западное солнце!] Мы сотворим свѣтъ получшій. Созиждем день веселѣйшій. Да будет свѣтъ - и се бысть свѣтъ. Да станет солнце и луна! Да станет и утвердится! Да свѣтит во вѣки вѣков! И се ста солнце и луна! Новая луна и солнце. От бога божественное«.

<sup>74</sup>Vgl. Weish 7, 26-27: »Sie ist der Widerschein des ewigen Lichts, der ungetrübte Spiegel von Gottes Kraft, das Bild seiner Vollkommenheit. Sie ist nur eine und vermag doch alles; ohne sich zu ändern, erneuert sie alles«.

ihr vollzieht sich das göttliche *fiat* als wirkendes Wort<sup>75</sup>, und durch sie erblickt Gott sich selbst in seinem Spiegel.

Mit diesen Bildern und ihrer Erklärung projiziert Skovoroda das *Weisheitskonzept* der *philosophia perennis* auf Noach zurück und beschreibt, wie er in Teilhabe an der *Weisheit* in den *Spiegel* blickt, im Abbild das Original erkennt und sich damit vom alten Licht (Sonne und Mond) bzw. von der alten Sichtweise verabschiedet. So wirkt er an der Erschaffung des *besseren Lichts* (einer *neuen Sonne* und eines *neuen Mondes*) mit, das die *zweifache Sichtweise* als Erkenntnis des Originals im *Spiegelbild* ermöglicht und ist. Noach erblickt im *Regenbogen* die *Weisheit* als den komplexen Prozeß des *Spiegelns*. Dieser besteht in der gleichzeitigen Erkenntnis von *Spiegelbild* und Original und ihrer Beziehung. Deren Erkenntnis macht in der *philosophia perennis* das Wesen der *Weisheit* aus. Skovoroda ordnet Noach an der richtigen Stelle in die Genealogie der *philosophia perennis* ein, indem er ihn als *unseren Führer* charakterisiert und daher zusammen mit den zur *Allweisheit* führenden *Weisen* bzw. *Magiern* auch noch die Chaldäer erwähnt, an die Noach gemäß der Genealogie die *Weisheit* weitergegeben hat. An anderer Stelle variiert Skovoroda das Bild des *Regenbogens* als *Spiegel* des Göttlichen und setzt es für den Effekt ein, den der Blick des Menschen auf seine eigene Hypostase, also auf Christus, hat, nämlich den Austausch des Blicks zwischen dem Original und dem Spiegelbild<sup>76</sup>. Noachs *Regenbogen* stellt demnach die *Weisheit* als Prozeß dar, in dem Abbild und Original einander erblicken und das Abbild seinen Bildcharakter und damit seinen Bezug zum Original sowie umgekehrt das Original sein *Spiegelbild* als Schöpfung und Gestalt seiner selbst realisieren.

Skovoroda verleiht damit der *Allweisheit* die gleiche Stellung und Funktion, die die *Weisheit* in der gesamten Tradition der *philosophia perennis* ausfüllt. Sie ist demnach der schaffende *Logos*<sup>77</sup>. Der Mensch kann durch Erkenntnis an ihr und gleichzeitig auch an der ganzen Schöpfung teilhaben. Skovoroda betont in allen seinen Schriften, daß sich die Realisierung der *zweifachen Natur* und damit der wahren Seinsordnung erst durch die Erkenntnis des Menschen vollzieht. Die Welt und der Mensch werden zu dem, was er erkennt<sup>78</sup>. Skovoroda verwirklicht so die Teilhabedialektik Eriugenas, der nicht zwischen dem teilhabenden Sein und der

---

<sup>75</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 213 ff.

<sup>76</sup>Vgl. *Blagod. erodij* (PZT 2, 116): »Когда смотрит на себе в *зерцáль* пречистых облачных вод *солнце*, тогда его лице, ябляемое во облаках, есть *радуга*. Сердце человеческое, взирая на свою самую *ипостась*, воистину раждает предѣл обуреваній, иже есть радостная оная *дуга* Ноева«.

<sup>77</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 213 ff.

<sup>78</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 278): »Так-то и сердце земное преображает нас в разные нечистыя звѣры, скоты и птицы«.

teilhabenden Erkenntnis unterscheidet. Deshalb *ist* das, was erkannt wird, und das, was nicht erkannt wird, *ist nicht*<sup>79</sup>.

## 6. Ein Gott - *eine Weisheit*

Das absolute Paradigma der *philosophia perennis* ist die *göttliche Allweisheit* selbst, und die analogische Struktur alles Seienden bildet einen konstitutiver Bestandteil von ihr.

Die Grundlage der *philosophia perennis*, wie es im Denken des Nikolaus von Kues und im Umgang mit dem Gottesprädikat der *Weisheit* zum Ausdruck kommt, besagt, daß der Gott der Juden und Heiden derselbe *Eine* und die Theologie nicht auf die jüdische Tradition zu begrenzen sei. Skovoroda formuliert diese Grundlagen und hebt hervor, daß es die *eine Allweisheit* sei, die auch die Magier und Philosophen zu Gott führe<sup>80</sup>. Er sieht den *einen Ursprung* von den Philosophen verschiedener Völker zu verschiedenen Zeiten mit verschiedenen Bildern zum Ausdruck gebracht<sup>81</sup>. Er bemerkt die Übereinstimmung mit den *alten Philosophen* beim Verständnis des Gottesprädikats des *höchsten Guten* bzw. der *Güte*, das durch Dionysius Pseudoareopagita von Proklos übernommen und in den Kreis der göttlichen Namen aufgenommen worden ist<sup>82</sup>. Er fordert dazu auf, sich sowohl mit den *alten paganen Philosophen* als auch mit den *Patriarchen* zu befassen<sup>83</sup> und lobt ihren Beitrag zu der Frage der *Ewigkeit der Materie* und zur Deutung der Schöpfungswoche als Bewahrung der Tradition gegenüber christlichen Verirrungen<sup>84</sup>. Er bewertet die Fabeln der *alten Weisen* als *uralte Theologie*<sup>85</sup>, da sie den Zeichencharakter der Welt nachahmen.

<sup>79</sup>Vgl. Eriugena, *De divisione naturae* I, 4 (PL 122, 444 C): »Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit«.

<sup>80</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 305): »Не заключайте боговъдѣнія в тѣснотѣ палестинской. Доходятъ к богу и волхвы, сирѣчь философы. Един богъ иудеевъ и языковъ, едина и премудрость«; *Aschan'* (PZT 1, 250): »[...] я одинъ во всѣхъ духъ. Вотъ одинъ!«.

<sup>81</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): Сіе *единственное начало*, какъ главу *мудрости*, *любомудрцы* в разныхъ вѣкахъ и народахъ разными фигурами и монументами изобразили, наприкладъ колцомъ, шаромъ, солнцемъ, окомъ...«.

<sup>82</sup>Vgl. *De divinis nominibus*, IV, 1 (PG 3, 747 A-750 D); V, 1 (PG 3, 831 A-834 B). Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 325): »Сіе главнѣйшее добро названо у древнихъ философовъ окончаніемъ всѣхъ *добръ* и *верховнѣйшимъ добромъ*«.

<sup>83</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 440): »Привитайся съ древними языческими философами. Побесѣдуй съ отцами вселенскими«.

<sup>84</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 149): »[...] и вовергнуло *Христову философію* в крайнее презрѣніе и поруганіе, когда наконецъ, уже открылось, что всѣ язычники, достойно и праведно христіанску бѣсноту сію осмѣвали и нынѣ осмѣваютъ«.

<sup>85</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 455): »Баснословныя *древнихъ мудрецовъ* книги есть то *самая преддревняя богословія*. Они такъ же невещественное естество божіе изображали тлѣнными фигурами, дабы невидимое было видимымъ, представляемое фигурами тварей«.

Skovoroda verwirklicht die Einvernahme aller Traditionen in seinen zahlreichen Gleichsetzungen und Aneinanderreihungen, die er mit *es ist dasselbe* (*одно, одно же, все то одно, то же*) abschließt. Die Darstellungsmethode einer Aufzählung, deren Glieder am Satzende als *dasselbe* bezeichnet werden, ist zum Beispiel auch bei Pico della Mirandola systembildend<sup>86</sup>. Eine grundsätzliche Gleichsetzung der Gotteserkenntnis mit aller übrigen Erkenntnis strukturiert das Denken Skovorodas<sup>87</sup>.

Menschliches Philosophieren hat den Status der Teilhabe an der *Weisheit* Gottes. Die Trennung zwischen Philosophie und Theologie ist in der *philosophia perennis* aufgehoben, und die Begriffe *sapientia* und *theologia* werden synonym verwendet<sup>88</sup>. Es ist daher für diese Tradition konstitutiv, nicht zwischen Theologie und Philosophie zu unterscheiden<sup>89</sup>. Skovoroda folgt diesem Konzept und setzt die Begriffe *Prophet* und *Philosoph* synonym<sup>90</sup>. Marsilio Ficino und Pico della Mirandola betrachten die *Weisheitstradition* und ihren Einbezug in die christliche Theologie unter dem Begriff der *theologia prisca*, deren Grundlage immer die Übereinstimmung von monotheistischer Theologie und Philosophie bildet<sup>91</sup>.

Skovoroda sieht die Anwesenheit der *göttlichen Allweisheit* in der Bibel und realisiert in der grundsätzlichen Rückbindung seines Denkens und aller Quellen an die Bibel<sup>92</sup> die Gleichsetzung der *wahren Philosophie* mit Glauben und Theologie<sup>93</sup>. Er praktiziert damit den universellen Geltungsanspruch der in der Bibel offenbar gewordenen *einen Weisheit*. Außerdem beruft er sich häufig auf Autoritäten, die der Genealogie der *philosophia perennis* angehören und deren lückenlose Weitergabe garantieren, ohne jedoch eine systematische Darstellung dieser Genealogie zu

---

<sup>86</sup>Vgl. zum Beispiel *De hominis dignitate*. Über die Würde des Menschen, übers. v. N. Baumgarten, hrsg. u. eingel. von A. Buck, Hamburg 1990, 12: »Qui Saraph, id est amator est, in Deo est, et Deus in eo, immo et Deus et ipse unum sunt«.

<sup>87</sup>Vgl. Aschan' (PZT 1, 362): »[...] учить о богѣ есть то учить о мирѣ, щастіи и премудрости«.

<sup>88</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 49.

<sup>89</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 49: »*Philosophia perennis* ist Philosophie unter den Rahmenbedingungen der Theologie mit der erklärten philosophischen Absicht, die Theologie zu stützen [...]. Ihr Blick ist die Perspektive aus dem Glauben«.

<sup>90</sup>Vgl. *Observ.* (PZT 1, 292): »Имя есть тоже - пророк и философ«.

<sup>91</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 49.

<sup>92</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 371): »[...] почитайте біблію в разсужденіи надобностей ея, она есть аптека, божією премудростію приобрѣтенная, для уврачеванія душевнаго мира [...]«; Aschan' (PZT 1, 201): Сія есть премудрость божія сокровенна во глубинах бібліи«.

<sup>93</sup>Vgl. zum Beispiel *Basnja* 30 (PZT 1, 133): »Боговѣдніе, вѣра, страх божій, премудрость есть то же. Сія одна есть истинная премудрость. Сія други божія и пророки устрояет«; *O drev. mire*, PZT 1, besonders 316; *Observ. spec.* (PZT 1, 301): »Дух веры-не прозорливая ли есть премудрость?«; *Kol'co* (PZT 1, 168): »Начало премудрости-страх божій [...]«; *Narkiss* (PZT 1, 184): »Знаніе во вѣрѣ«; ebenda (162): »Истинное око и вѣра - все одно«.

intendieren. Skovorodas Legitimationsgrundlage ist seine Überzeugung von der Universalität der sich an allen Orten und zu allen Zeiten offenbarenden *einen Allweisheit*.

Da es sich um *eine Weisheit* zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Begriffen und Bildern handelt, begründet die *philosophia perennis* die Konvergenz von allem und postuliert die prinzipielle Identität der *ältesten Weisheiten* mit der christlichen Lehre. Daher ist auch das Wissen der Heiden von Gott und die Einheit der Wahrheit in der *natürlichen Theologie* gewahrt. Skovoroda beschreibt immer wieder die Verborgenheit der *Allweisheit* in allen Bildern, Geschichten, Riten, Traditionen, Büchern und schließlich im *Gottmenschen*<sup>94</sup>. Es ist eine vorausgesetzte Wahrheit, an der die Erkenntnis des Menschen nur Anteil hat, die er aber nicht in ihrem ganzen Umfang erkennen kann (*docta ignorantia*). Skovoroda sieht die *göttliche Allweisheit* in allen Lebensäußerungen der Seele anwesend<sup>95</sup>. Er beschreibt sie als von Gott in die Seele des Menschen gelegte Gabe, als das ihr eingeprägte *göttliche Antlitz*, als ihr eingegossene Befähigung<sup>96</sup>. Skovoroda bezeichnet es als *wahre Einheit, Teilhaber* am

Geist zu sein<sup>97</sup>. In der Einleitung zu den Fabeln verneint er seine Urheberschaft an den geäußerten Gedanken, da die *Wahrheit anfanglos* sei<sup>98</sup>. Die Teilhabe an der *einen Allweisheit* (*Geist göttlichen Glaubens/дѣхъ божіа вѣры*), die in allen Menschen und allen Zeiten wirksam ist, begründet die Gleichheit aller Menschen mit Abraham vor

---

<sup>94</sup>Vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 148): »*Таилась* она [*премудрость*] и под священными у них *обрядами*, напримѣр, под яденіем пасхи, под обрѣзаніем и прочая. *Закрывалась* она, будто под разнovidным *маскарадом*, и под гражданскими *исторіями*, напримѣр, под *повѣстью* о Исаве и Иякове, о Саулѣ и Давидѣ и проч., и одним тайным своим присудствіем здѣлала тѣ *книги* мудрыми. А в послѣдовавшія уже времена показалаь она во образѣ мужеском, здѣлавшись *богочеловѣком* [Христос]«.

<sup>95</sup>Vgl. ebenda (147): »Она во всѣх наших всякаго рода дѣлах и рѣчах душа [...]«; *Narkiss* (PTZ 1, 167 f.): »*Слово божіе совѣты* и *мысли* его - сей есть *план*, по всему матеріалу во воевселенной не чувствительно простершійся, все содержащій и исполняющій. Сія есть глубина богатства и *премудрости* его«.

<sup>96</sup>Vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 147): »Но ничем ему так не одолжен всякій народ, как тѣм, что он *дал* нам самую *высочайшую* свою *премудрость*, которая природный его есть *портрет* и *печать*«; ebenda: »[...] *прекраснѣйшее* *лицо* божіе [...] *напечатуюсь* на душѣ нашей [...]«; ebenda: »Сей *чистѣйшій* *всемирный*, всѣх вѣков и народов *всеобщій* ум *излил* нам, как источник, всѣ *мудрости* и художества, к провозженію житія нужныя«.

<sup>97</sup>Vgl. *Bes., nareč. двое, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 276): »Сіе-то есть *истинное единство*, и тождество, и легкость, и нужность быть *причастником* не плоти, но духа«.

<sup>98</sup>Vgl. *Basni Char'* (PZT 1, 108): »Не *мои* сіи *мысли* и не я оныя *вымыслил*: *истина* есть *безначальна*«.

Gott<sup>99</sup>. Skovoroda öffnet den Zugang zur *Allweisheit* mittels *Erinnerung*<sup>100</sup>. *Philosophia perennis* faßt die Wahrheit als »*Er-innerung* an den Prozeß der Schöpfung« auf<sup>101</sup>. Skovoroda erklärt die *Allweisheit* als *Erfüllung* des Willens Gottes<sup>102</sup>.

Nicht das Wahrgenommene selbst ist für die *philosophia perennis* interessant, sondern die *Spur* Gottes. Die Erscheinungen verweisen auf ihre Archetypen in den *göttlichen Gedanken*, so daß jede Wahrnehmung zum Zeichen eines Gesamtplans der Schöpfung wird. Skovoroda bezeichnet das *Wort Gottes*, die *göttlichen Ratschlüsse* und die *göttlichen Gedanken* als Plan<sup>103</sup>.

## 7. Zeichenhaftigkeit und *zweifache Sichtweise*

Die Grundlage der *philosophia perennis* bildet also das Konzept der ewig offenbaren *Weisheit*. Die Welt ist Geschöpf und verweist auf ihren Schöpfer, macht ihn sichtbar. Die Welt ist in der *philosophia perennis* *Bild Gottes (imago dei)*<sup>104</sup>. Skovoroda formuliert selbst, daß die Welt und die Bibel nichts anderes als ein *Bild Gottes (ідол деупскій)* seien<sup>105</sup>. Diese Zeichenhaftigkeit der Welt steht unter den Bedingungen der monotheistischen Offenbarungsreligion. Diese begründet und gestaltet die Erkenntnis des Schöpfers, des Plans, der Ausführung, des Ziels und die Erkenntnismöglichkeit nach neuplatonischem Modell. Erkenntnis ist danach deshalb möglich, weil sich der Schöpfer in die Welt entäußert. Aus diesem Grund besteht die Welt aus seinen *Zeichen* und *Spuren* und ist notwendig, um die Schöpfung und den Erkennenden zurück zu ihrem *Ursprung* zu bringen. Schöpfung der Welt aus dem *Ursprung* und Rückkehr in ihn werden von der *Weisheit* ermöglicht. Dieses Modell

---

<sup>99</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 305): »Всяк для его есть Авраамом, только бы сердцем обладал дух божія въры: без коей и Авраам не мог оправдаться и никто же ин. Един дух въры оправдает и племя, и страну, и время, и пол, и чин, и возраст, и разум«.

<sup>100</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 326): »Теперь поминай, что значит премудрость«.

<sup>101</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 40.

<sup>102</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343): »[...] вот премудрость: естли исполняем, что говорим: »Да будет воля твоя...««.

<sup>103</sup>Vgl. *Narkiss* (PTZ 1, 167): »Слово божіе, совѣты и мысли его - сей есть план [...]«.

<sup>104</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 49 ff.

<sup>105</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 135): »Что есть бібліа, аще не мыр? Что есть мыр, аще не идол деурскій?«.

adaptiert Skovoroda ausdrücklich<sup>106</sup>. Die Allweisheit vermittelt bei ihm zwischen Himmel und Erde<sup>107</sup>.

Im Sichtbarmachen des Schöpfers erblickt Skovoroda den Sinn der Zeichenhaftigkeit<sup>108</sup> und stellt die Kontinuität mit der paganen *prisca theologia* her, indem er hervorhebt, daß auch die heidnischen *alten Weisen* die Zeichen und Bilder in diesem Sinn eingesetzt und somit die *alte Theologie* geschaffen hätten<sup>109</sup>.

*Prophet* und *Philosoph* haben in seinem Denken daher die gleiche Aufgabe, die *zweifache Sichtweise* zu praktizieren<sup>110</sup>. Er beruft sich zur Bestätigung auf Plato<sup>111</sup>. Die Welt als Ort der Heilsgeschichte und *imago Dei* macht diese *zweifache Sichtweise* erforderlich. Skovoroda beschreibt sie auf vielerlei Art und Weise und nennt sie u. a. das *wahre Auge* (*истинное око* [PZT 1, 162]).

Das Konzept ewig offener *Allweisheit* bewirkt den grundsätzlichen Blick auf alles als Zeichen für etwas Anderes. Die Zeichenhaftigkeit der Welt bewirkt, daß nichts nur sich selbst zeigt. Der *eine* Weg zurück zum *Ursprung* führt deshalb bei Skovoroda nur über die Erkenntnis und Praxis dieser Sichtweise<sup>112</sup>. Diese emblematische Sichtweise faßt jede Wirklichkeit als Lehrzeichen einer geistigen Realität auf und bildet die Grundstruktur in Skovorodas Denken und die wesentliche Aussage seiner

<sup>106</sup>Kol'co (PZT 1, 380): Сей один всесильный, сходящий от вышняго дух, как сотворил всю сію небесных, и земных, и преисподних, и морских (свѣтила, звѣри, золото, перла), образовав тьму, так и вывести может из мертвого живое, из пустыни изобиліе, из обуялаго вкус, из тьмы просвѣщеніе»; ebenda: »Таковые *образа* (emblemata) всегда заключают внутри себе нѣчто золотое и драгоцѣнное - разумѣй божіе [...]»; ebenda: »Вся тма земных образов в ту мѣсту, мѣру и намѣреніе положена, да *течет к своему началу*...»; ebenda: »Глубина сія божіей премудрости, стенью образов снаружи покрытая, никоего вида, ни стройности, ни вкуса не имѣет«.

<sup>107</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 440): »Премудрость божія [...] будто лѣствица утверждена на землѣ стоит, но на высоких краях и на острѣйших остнах и на горных горах почивает«.

<sup>108</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 404): »Ну, для чего бог изображается *образами*?- А ты для чего твои мысли изображаешь *фигурами* букв или удареніем воздуха?- Для того, что мысли мои не видны.- А бог во сто тысяч раз сокровеннѣе твоих мыслей [...]«.

<sup>109</sup>Vgl. *Alfav. mira*. (PZT 1, 455): »[...] помѣшав дѣло с бездѣльям, а *христіанство* с язычеством. Баснословныя *древних мудрецов* книги есть то самая *предревняя богословія*. Они так же невестественное *естество божіе* изображали тлѣнными *фигурами*, дабы невидимое было видимым, представляемое *фигурами* тварей«.

<sup>110</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 367): »Сіе-то есть быть *пророком* или *философом*, прозрѣть сверх пустыни, сверх стихійной бражды нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 355): »Никогда не могу довольно надивится *пророчей премудрости*«.

<sup>111</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »Итак, мір в мірѣ есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти [...] В сем мѣстѣ встрѣчается со мною любомудрое слово Платоново в такой силѣ: »Подлость не почитает за сущую точность««.

<sup>112</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 195 f.): »*Един* наш для всѣх нас есть *путь*, ведущій во вѣчность, но *двѣ* в себѣ части и *двѣ* стороны, будто *два* пути, десный и шуйй, имѣет«.



Texte. Die Begründung und Lehre dieser Sicht ist der Kern seines didaktischen Anliegens. Sein Unterscheidungskriterium für Gut und Böse, für Richtig und Falsch, für Glück und Unglück bildet daher die Praxis der *zweifachen Sichtweise*, mit der er sich grundsätzlich in die Tradition der *philosophia perennis* einordnet. Nicht die Zugehörigkeit zum Christentum, sondern diese Sichtweise bietet ihm das Auswahlkriterium für die Bewertung der philosophischen Tradition und ihrer Quellen und die Bestätigung ihrer Teilhabe an der *wahren Allweisheit* (*истинная премудрость*)<sup>113</sup>. Skovorodas sehr bildhafte und ausführliche Unterscheidung zwischen der einfachen und der *zweifachen Sichtweise*, die die Zeichen und ihre Bedeutung erkennt, hat nicht nur zu Mißverständnissen in der Rezeption geführt, sondern ihm auch bereits zu Lebzeiten den Vorwurf des Manichäismus eingebracht<sup>114</sup>.

Die *Allweisheit* betritt dann die menschliche Seele und läßt sie an sich teilhaben, wenn diese die *zweifache Sichtweise* praktiziert<sup>115</sup>. Skovoroda sieht in der Verweigerung dieser Sichtweise die Ursache allen Übels und alles *Bösen*<sup>116</sup>. Im Einklang mit der Tradition der *philosophia perennis* begründet Skovoroda diese alles Seiende durchwaltende Trennung in *zwei Naturen* mit Gott als dem *einen Ursprung*<sup>117</sup>, der sich in seine Schöpfung veräußert, aber eine strenge Trennung der *Naturen* und seine Differenz zur Schöpfung aufrechterhält<sup>118</sup>. Die Welt als Geschöpf wird in dieser Tradition als *Zeichen, Abglanz, Schatten, Spur* und *Prägung* (Stempel) des Schöpfers gedeutet<sup>119</sup>. Diese Begriffe verwendet Skovoroda in seinen Ausführungen zu den *zwei Naturen*, zur *zweifachen Sichtweise* und zur *Allweisheit* entsprechend häufig, besonders ausgeprägt *тѣнь, сѣнь* (*Schatten*), *слѣд, тропинка* (*Spur, Pfad*), *знаменіе*,

<sup>113</sup>Vgl. z. B. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): «Пифагорствую или платонствую - нѣтъ нужды, только бы не идолопоклонствовал. И Павел и Аполлос суть ничто же с Авраамом [...]».

<sup>114</sup>Vgl. *List* 97 (PZT 2, 389): «Вот откуда мене почли за *Маніхеева* ученика.»

<sup>115</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 137): «Видишь, что свѣтъ *премудрости* тогда входит в душу, когда человекъ *два естества* познавает: тлѣнное и вѣчное».

<sup>116</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 363): «Сіе есть *родное идолочтеніе*, не видеть в мирѣ ничего, кромѣ стихій, сіе есть начало всякаго *зла* и вина и конец, как сказует Соломон»; ebenda: «Разорить и умертвить сердце свое есть *единственное и родное злополучіе*. Сіе сокрушеніе и смерть сердечная зависит от безпутных мыслей, *ничего, кромѣ стихій не видящих*»; *O drev. mire* (PZT 1, 317): «И сіе *мудрование* мертвых сердец называет *пустою философією* [...]».

<sup>117</sup>Vgl. *Načal. dver'*. (PZT 1, 152): «Закон божій пребывает вовѣки, а человекескія преданія не вездѣ и не всегда. Закон божій есть райское древо, а преданіе - *тѣнь*»; *Narkiss* (PZT 1, 179): «Весь мыр состоит из *двоих натур*: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая-бог. Сія *невидимая натура*, или бог, всю тварь проникает и содержит, вездѣ и всегда был, есть и будет».

<sup>118</sup>Vgl. ebenda (175): «Всего ты теперь *по двое* видишь: *двѣ* воды, *двѣ* земли. И вся тварь теперь у тебе на *двѣ* части раздѣленна. Но кто тебѣ раздѣлил? Бог. Раздѣлил он тебѣ все *на двое*, чтоб ты не смѣшивал тмы со свѣтом, лжи с правдою».

<sup>119</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 40.

знак (*Zeichen*), печать (*Siegel, Prägung*), память (*Erinnerung*), зеркало (*Spiegel*), образ, фигура (*Gestalt, Bild, typus*), weniger häufig отблеск (*Abglanz*)<sup>120</sup>.

Folgerichtig bilden Emblematis und Hieroglyphik wichtige Bestandteile der Darstellungsstrategie von Skovoroda, der in seinen Schriften emblematische Bilder in sprachliche Erklärungen und Ausführungen übersetzt und einen Dialog speziell der Erklärung von einzelnen Emblemen widmet, die er abgezeichnet dem Text beifügt und der *heidnischen Theologie* zuordnet<sup>121</sup>.

Johann Arndt (1555-1621) liefert eine einflußreiche theologische Legitimation der Bilder und Embleme, deren Ursprung er in den Hieroglyphen erblickt<sup>122</sup>. Seine Bildtheorie, welche die Bilder der *Natur* als Buchstaben Gottes dem *Ursprung* zuordnet und die *Natur* gefüllt sieht mit *Figuren, Zeichen* und *Bildern* und die Hieroglyphen der *Weisheit* in ihr erkennt, stellt als Kernstück der von ihm gepflegten *natürlichen Theologie* einen wichtigen Brennpunkt in der *philosophia perennis* dar<sup>123</sup>.

Skovoroda vertritt die Bildtheorie der *philosophia perennis*, welche die Zugänglichkeit der Hieroglyphen für Heiden und Christen postuliert. Sie ermöglicht ihm die Nutzung des *Buches der Natur* als emblematische Offenbarung und die Auffassung der Bilder in der *Natur* als *Gottes Buchstaben*. Sie zeigen die ersten Hieroglyphen der *Weisheit*, »die Gott für alle Menschen in der *Natur* verborgen hat und deren Signatur allen Frommen, den Heiden wie den Christen, zugänglich ist«<sup>124</sup>.

Skovoroda bezieht sich nicht auf christliche Quellen, sondern im Einklang mit seiner Option, die Einheit heidnischer und christlicher Philosophie und Theologie nachzuvollziehen und zu praktizieren, auf den antiken Umgang mit Emblemen und

<sup>120</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 379):»[...] вся тварь есть *стенъ*, образующая вѣчность«; *O drev. mire* (PZT 1, 313):»Итак, если нѣчто узнать хочешь в дусѣ или во истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь на ней *печатльемыя слѣды* божіи, безвѣстная и тайная *премудрости* его обличающіи и будьто *тропинкою* к ней ведущіи«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 354):»[...] царствіе *блаженной натуры*, хотя утаенное, однако внѣшними *знаками* не несвидѣтельствовано себѣ дѣлает, *печата[я] слѣды* свои по пустому веществу [...]; *Observ.* (PZT 1, 285 f.):»Слышал ты пророческихъ рѣчей *фигуры*. *Фигура, образ*, притча, баляс есть то же, но сіи балясы суть то же, что *зерцало*«; Kol'co (PZT 1, 379):»Все сіе суть *образы* высоты, небесной *премудрости* [...]; ebenda: »но так все закрыто *фигурами* и *образами*, так *запечатльно* [...]; *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 6 f.):»[...] когда мысль наша, любя истину, любит выслѣдывать *тропинки* ея [...]; *Žena Lotova* (PZT 2, 33):»Что есть Лотова жена? - *Слѣд*«; ebenda (34):»Но и гора *слѣд* есть *божій* [...]; *Ubog. žajv.* (PZT 2, 127):»*Память* есть недремлющее сердечное око, призирающее всю тварь, незаходимое солнце, просвѣщающее вселенную«.

<sup>121</sup>Vgl. *Alfav. mira.*, PZT 1, 447-460.

<sup>122</sup>Johann Arndt, *Ikonographia. Gründtlicher und Christlicher Bericht Von Bildern, ihrem ursprung, rechtem gebrauch und mißbrauch im alten und newen Testament*, Durch Johannem Arndten, Pfarrern der Kirchen S. Nicolai zu Quedelburgk, Halberstadt o. J.

<sup>123</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 43 ff.

<sup>124</sup>Ebenda (43).

Hieroglyphen, also auf die *natürliche Theologie* der Heiden<sup>125</sup>. Er kann sich dabei auf die Tradition stützen, die im Ausgang von der Annahme, daß Hermes Trismegistus die Hieroglyphik geschaffen habe, diese längst in das Anliegen der *prisca sapientia* aufgenommen, mit ihm in Einklang gebracht und sie in seine Genealogie eingeordnet, also bis zu Adam zurückgeführt hat. Flavius Josephus hat berichtet, daß Adam und sein Sohn Seth ihre Entdeckungen der *Weisheit*, die die Sprache der Himmelskörper versteht, in eine Säule aus Stein und eine Säule aus Ton eingeschrieben haben sollen<sup>126</sup>.

Pico della Mirandola hat die Hieroglyphensymbole als Sprache ausgelegt<sup>127</sup>, und Ficino übernimmt von Plotin die Ansicht, daß die ägyptischen Hieroglyphen als Ausdruck geheimnisvoller Inhalte am geeignetsten seien<sup>128</sup>. Der Jesuit Athanasius Kircher (1602-1680) entwickelt seine Theorie der Hieroglyphik als Grundlage seines Konzepts der Universalsprache<sup>129</sup>.

Als Sprache der *prisca sapientia* gilt daher die Sprache Adams, in der das Urwissen tradiert ist. Das in dieser ursprünglichen Sprache formulierte Urwissen wird damit in eine heilige Vergangenheit zurückprojiziert. Die Buchstabenhermeneutik der Kabbala kann so als Vorläuferin der hermetischen Hieroglyphik und orphischen Logia miteinbezogen werden. Die hebräische Sprache gilt als Sprache Gottes, die über Adam, die Propheten und die Patriarchen an die Weisen überliefert wird. Die alte Herkunft und Heiligkeit macht die hebräische Sprache damit zur authentischen Sprache der Heiligen Schrift. Die Wiederherstellung dieser Ursprache vollzieht sich als Integration der Welt in ein adäquates Bild, das als *lingua universalis* den Anstoß zur Rückkehr in den *Ursprung* der Welt bieten soll. Denken und Sprechen müssen deshalb realisieren, was schon immer da war und ist. Die Ursprache dient damit als Garant für die Übereinstimmung zwischen der Sprache und den Dingen. Dieses Potential gilt als Substanz auch der anderen Sprachen. Die ursprünglichen Namen, die Adam den Dingen gegeben hat, sind diesen daher wesenseigen. Die Fähigkeit Adams, die Dinge zu benennen, wird als von Gott beabsichtigte Erkennbarkeit der *Natur* durch den

---

<sup>125</sup>Deren Philosophieren beschreibt Skovoroda als die Verwendung einer Bildersprache. Vgl. Kol'co (PZT 1, 377 f.): »[...] древни мудрецы имѣли свой язык особливый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образа тѣ были фигуры небесных и земных тварей, на примѣр, солнце значило истину, кольцо или змѣй, в кольцо свитый, - вѣчность [...]«.

<sup>126</sup>Vgl. *Antiquitatum Judaicarum*, I, 69-71 (in: *Flavii Josephi Opera*, 1, hrsg. v. B. Niese, zweite Auflage, Berlin 1955, 17).

<sup>127</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 260.

<sup>128</sup>Vgl. Ficino, *Opera omnia*, 2, 1768.

<sup>129</sup>Er verfaßt viele Schriften zu dem Thema, zum Beispiel: *Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Rom 1636; *De affinitate linguae Coptae, sive Aegyptiacae, ad Graecam, eiusque corruptione successu temporis facta*, Rom 1636; *Lingua Aegyptiaca restituta*, Rom 1643/44; *Obeliscus Pamphilius*, Rom 1650; *Oedipus Aegyptiacus*, 3 Bde, Rom 1652-55; *Sphinx mystagoga sive diatribe hieroglyphica*, Rom 1676 (vgl. hierzu Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 258 ff.).

Menschen interpretiert. Adams Namen treffen daher das innere und wahre Sein der Dinge. Ihre Weitergabe ist die *prisca sapientia*<sup>130</sup>.

Skovoroda stützt sich bei der Bindung der Embleme an die Hieroglyphik auf die Grundlage der Reflexionen über die *Natur* des Emblems, die von vielen Autoren des 16. und 17. Jahrhunderts angestellt worden sind, zum Beispiel von Erasmus und Kircher<sup>131</sup>. Der Geheimnis- und Symbolcharakter der Hieroglyphen, wie ihn Skovoroda beschreibt<sup>132</sup>, ist schon von den neuplatonischen Denkern der Renaissance hervorgehoben und mit den Begriffen *mysterium* und *mystagogus* zum Ausdruck gebracht worden<sup>133</sup>. Diese Begriffe gibt Skovoroda als *тайна* und *hierophantes-священнаявители* bzw. *mystagogi-тайновѣдатели* wieder<sup>134</sup>. Der Begriff Hierophant als Oberpriester, der Heiliges zeigt, gehört ursprünglich in den Umkreis der eleusinischen Mysterien. In *De verbo mirifico* legt J. Reuchlin sein Sprachkonzept dar und spricht von den Bildhauern als den Männern, die heilige Zeichen (Hieroglyphen) einmeißeln. Er faßt sie als Zeichen ursprünglicher Prägeformen des Schöpfers auf<sup>135</sup>.

Gemäß dem Geschichtsbild, das die *philosophia perennis* über sich selbst hat, ist es nach Noach notwendig geworden, das alte göttliche Wissen vor Instrumentalisierung und Profanisierung zu schützen. Als Ursache für den Verlust der ursprünglichen *Weisheit* gibt A. Steuchus die Zerstreuung der Menschen in alle Länder an, weil das die *Erinnerung* verblasen ließ<sup>136</sup>. Die Zeichen, Symbole und

<sup>130</sup>Vgl. ebenda (246 ff.).

<sup>131</sup>Vgl. ebenda (259 f., Anm. 316); A. Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* II, 1, 7 ff.

<sup>132</sup>Vgl. *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 20): »Такія *фигуры*, заключающія в себѣ *тайную силу*, названы от *еллинскихъ* *любомудрцовъ*: *emblemata, hieroglyphica*. А в библии называются: *чудеса, знаменія, путіе, слѣды, сѣнь, стѣна, дверь, оконцо, образ, предѣл, печать, сосуд, мѣсто, дом, град, престол, конь, херувим, сирѣчь колесница и протч...*«; *Kol'co* (PZT 1, 378): »*Образ, заключающій в себѣ тайну*, именовался [...] *емблема*, т. е. вкидка, вправка [...]. А естли таких фигур сложить вмѣстѣ двѣ или три [...] тогда называлось *сѹмѣолов*, *conjectura* по римски; по нашему бы сказать: скидка сметка«; ebenda: »Таковыя тайно образующія вѣчность *фигуры* бывали древнихъ *вырѣзываемы* на печатях, на перстнях, на сосудах, на таблицах, на стѣнахъ храмов, по сей причинѣ названы *ieroглифика (hieroglyphica)*, т. е. священная скульптура, или рѣзьба, а толкователи названы *hierophantes-священнаявители, или mystagogi-тайновѣдатели*«.

<sup>133</sup>Vgl. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, hrsg. v. E. Garin, Firenze 1942, 172: »[...] hinc appellata *mysteria*: nec *mysteria* quae non occulta«, Pico gebraucht ebenda (156) den Begriff des *Mystagogen* (vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 259 f., Anm. 316).

<sup>134</sup>Vgl. Anm. 132.

<sup>135</sup>Vgl. *De verbo mirifico*, hrsg. v. W.-W. Ehlers u. a., Stuttgart u. a. 1996, 264: »Quam sane *imaginem sacram* vocavere, *illiusque sculptores hieroglyphi* ea de re dicti sunt«. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 180 f.

<sup>136</sup>Vgl. *De perenni philosophia*, Lyon 1540, 2 d.

Hieroglyphen sind für das paradoxe Anliegen gut geeignet, die göttlichen Geheimnisse einerseits zu verbergen, andererseits zu offenbaren, um sie zu erkennen. Skovoroda übernimmt diese Option. Er spricht von dem *geheimen* Sinn der Bilder (*тайна, тайность*), von der Verborgenheit der *Allweisheit* (*таилась она*), und gleichzeitig besteht sein ausgeprägtes didaktisches Anliegen darin, die Methode der Offenlegung und Erkenntnis zu praktizieren und zu lehren. Dennoch bildet die Verderbnis der Wahrheit auch ein Thema bei Skovoroda<sup>137</sup>, und er widmet den Gefahren der Profanisierung bzw. Verfälschung der *Allweisheit* durch die einfache Sichtweise viel Raum, warnt vor übermäßiger Neugier und plädiert damit für eine relative Verborgenheit. Er sieht in einer übermäßigen Aufhebung der Verborgenheit die Ursache für *Spaltungen*, Irrtümer und *Aberglauben*<sup>138</sup>. Das Geheimnis der *Allweisheit* und ihrer Tradition bei gleichzeitig umfassender Präsenz bildet so einen Topos seiner Darlegungen<sup>139</sup>.

Die Notwendigkeit, das göttliche Wissen zu schützen, bewirkt in der Tradition die Umwandlung des früher zugänglichen Wissens in Arkanlehren, also in die *prisca sapientia*, zum Beispiel durch Ham (Zoroaster) und Osiris. Hermes restituiert gemäß dieser Tradition das alte Wissen und kodifiziert es in Symbolen und Hieroglyphen, deren sich die esoterische Tradition bedient. A. Kircher zeigt, daß die ägyptische hieroglyphische Theologie die christlichen Theologumena verschlüsselt bewahrt und weist die Nähe des Hermes und damit der ägyptischen Geheimlehre zu christlichen Inhalten nach. Zu dieser Tradition gehören als Gottesnamen *kyrios, dynamis, theos, nous, pneuma*. Diese Namen können auch bei Skovoroda gefunden werden, besonders *theos*<sup>140</sup>. Im Unterschied zur Arkantradition bemüht sich Skovoroda grundsätzlich, das Wissen der *philosophia perennis* und ihre Erkenntnismethode dennoch unter die Menschen zu bringen.

---

<sup>137</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 338): »Но языческія храмы за лицемѣріе неискусныхъ пророковъ, то есть священниковъ, или учителей, совсѣмъ уже попорчены и здѣлалися мерзости запустѣніемъ, в то время когда истинна, будто живая источничая вода, скотскими ногами затаскана и погребена. Сіе случилося и самимъ иудеямъ, у коихъ часто чрезъ долгое время была зарыта истинна [...]. Да мы и сами теперь гораздо отродились от древнихъ христіанскихъ предковъ [...]«.

<sup>138</sup>Vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 148 f): »Здѣлана сія занавѣса нарочно для худородныхъ и склонныхъ к любопытству сердецъ, потому что подлость, чемъ в ближайшее знакомство входитъ, тѣмъ пуще к великимъ дѣламъ и персонамъ учтивость свою теряетъ. А что тебѣ спрашивать, напримѣръ, о воскресеніи мертвыхъ, если и самый даръ воскрешать могти ничего не пользуетъ бездѣльной душѣ - ни воскрешающей, ни воскрешаемой? От такихъ-то любопытниковъ породились расколы, суевѣрія и прочія язвы, которыми вся Европа безпокоится. Важнѣйшее дело божіе есть: одну безпутную душу оживотворить духомъ своихъ заповѣдей [...]«; ebenda (148): »[...] не любопытствуй«.

<sup>139</sup>Vgl. ebenda: »Закрывалась она [нпремудрость]«; ebenda: »таилась она и под [...]«.

<sup>140</sup>Diesen Gottesnamen benutzt Skovoroda häufig und schreibt ihn in der Regel in griechischen Buchstaben (vgl. u. a. PZT 1, 425; 1, 129; 1, 432; 1, 130).

## 8. Vereinnahmung als Strategie

Alle frühneuzeitlichen Spekulationen benutzen die Projektion in die Urzeit der *Weisheit*<sup>141</sup>. Skovoroda sieht die alten Philosophen im Besitz der *zweifachen Sichtweise*<sup>142</sup> und praktiziert seine Rückprojektion auf die *Alten* bei allen Themen, die er den Menschen näherzubringen versucht. Das betrifft insbesondere die *Glückseligkeit* durch Selbst- und Gotteserkenntnis. Diese ist das Ziel der *philosophia perennis*<sup>143</sup>, das Skovoroda als *Vermächtnis der Weisen sehr alter Zeiten* bestätigt<sup>144</sup>. Er rechnet das stoische Philosophem der Leichtigkeit der Notwendigkeit zur *göttlichen Allweisheit*<sup>145</sup> und beschreibt die *zweifache Sichtweise* (Bild des Widerkäuens) als Voraussetzung für das *Glück* als *einziges Ziel der göttlichen Allweisheit*<sup>146</sup>. Auch für das Zusammenleben der Menschen wählt Skovoroda die *Philosophie Christi* als Paradigma<sup>147</sup>. Die Legitimation hierfür findet er in der Überzeugung, daß *alle Völker und alle Zeiten* einmütig an eine sich in alles ergießende und alles beherrschende *Kraft* geglaubt hätten<sup>148</sup>. In der Aufzählung der Gottesnamen durch Hieronymus wird der erste Name Gottes *EI* in der Septuaginta als Kraft (ἰσχὺς) bzw. als der Kräftige (ἰσχυρός) übersetzt<sup>149</sup>.

---

<sup>141</sup>So wird die auch von Skovoroda in Anspruch genommene Sphärenmetapher von Kircher auf die hieroglyphischen Kreisformen der Ägypter zurück projiziert (vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 253).

<sup>142</sup>Vgl. *Basni Char'*. (PZT 1, 108): »Сей забавный и *фігурный род писаній* был домашній самим лучшим *древним любомудраам*«.

<sup>143</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 656; *O ist. ščast.* (PZT 1, 326): »*Премудрости* дѣло в том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит *щастіе* [...]«.

<sup>144</sup>Vgl. (die Belegstelle ging leider verloren): »Сіе блаженство *премудрыи люди* уже в *древнѣйшихъ вѣках* нашли и наслаждались оным, а нам *завѣтом* своим [...] оставили в наслѣдіе. *Завет* тот - суть книги их и ворота *щастію*«.

<sup>145</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 275): »О глубина *премудрыя благодати*, сотворшія *нужное нетрудным, а трудное ненужным*«.

<sup>146</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 232): »Он ищет, чтоб, сверх того, тая животи́на отрыгала жваніе, то есть по *два раза* бы жевала пищу, в желудок опускаемую [...] она *премудрость божія*, то есть *истинная* и всеблаженная, если ражжевать ее *два раза* или хорошенько. Можно ль, чтоб через перебор в пицѣ здѣлался чело́вѣк *щасливый*? Вѣдь сей *единственный* есть *конецъ божія премудрости*«.

<sup>147</sup>Vgl. *List 99* (PZT 2, 392): »[...] любить и вмѣстѣ быть и в *единствѣ* жить - все то одно. Сіе есть *истинное собрание* и *дружество*, а не то, чтоб в одних стѣнах собраться по тѣлесным чучелам [...] но в сердцах союзом *Христовой философіи* связанных«.

<sup>148</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 146): »Однако же в том *всѣ вѣки* и *народы* всегда согласно *вѣрили*, что есть *тайная нѣкая*, по всему разлившаяся и всѣм владѣющая *сила*«; *Aschan'* (PZT 1, 202): »Такова *вѣра* есть обща и проста«.

<sup>149</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 111.

Skovoroda bringt seine konkreten Vereinnahmungen von Gedanken und Philosophemen in Sätzen zum Ausdruck, die die Bestandteile *es wurde genannt* (*назывался*)<sup>150</sup> und/oder *bei den Alten* (*у древних*) oder *bei den Hellenen* bzw. *Hebräern* und *Ägyptern* enthalten<sup>151</sup> sowie auch den Bezug auf die christliche Tradition, in der Regel auf die Bibel. Auf diese Weise zählt er Synonyme zu Begriffen und zu Namen Gottes aus allen Traditionen auf und übernimmt sie in die christliche Überlieferung und Deutung<sup>152</sup>.

Allen Teilhabern an der *philosophia perennis*, die sich auf die *Mysterien der Alten* beziehen, geht es dabei nicht um die ursprünglichen Konzepte und originalen Denkansätze, sondern um deren Einbezug in ihre eigene Option des Einheitswissens<sup>153</sup>. Skovoroda setzt aus diesem Grund die Hieroglyphen in eine unmittelbare Beziehung zu Äquivalenten in der Bibel. Die Aufzählung der Begriffe *Wunder, Zeichen, Spur, Schatten, Bild, Prägung*, welche die Tradition der *philosophia perennis* zur Verfügung stellt und ein Zitat der göttlichen Aufforderung an Mose, Gott über die materiellen Zeichen zu erkennen<sup>154</sup>, erlauben ihm, die Einheit zwischen der heidnischen und der christlichen Tradition unter der Bedingung der *einen Wahrheit* und *Allweisheit* herzustellen. Seiner Rückprojektion der Hieroglyphik auf die pagane Tradition schließt er die Charakterisierung der Bibel als von Gott aus solchen geheimnisvollen Zeichen zusammengestelltes Werk an<sup>155</sup>.

An der Offenbarung als Maßstab der *philosophia perennis* orientiert Skovoroda den Einbezug der paganen allegorisch-typologischen Methode, paganer Traditionen, Begriffe, Götter, Philosopheme und widmet der *natürlichen Theologie* die Schrift *Razgovor, nazyvaemyj Alfavit, ili bukvar mira* und betrachtet das von den *alten Philosophen* heimlich geübte Herstellen von Bildern mit zweifacher Bedeutung als

<sup>150</sup>Vgl. zum Beispiel *Basn. Char'*. (PZT 1, 107): »назывался у еллин«.

<sup>151</sup>Vgl. z. B. *Aschan'* (PZT 1, 202): »А у древних [...] назывались [...]«; *Basnja* 30 (PZT 1, 130): »Сие у еллин именовалось«.

<sup>152</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 145): »[...] у дрених бог назывался ум всемірный [...] А у Христіян знатнѣйшія ему имена слѣдующія: дух, господь, царь, отец, ум, истинна«.

<sup>153</sup>Vgl. E. Wind, *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (erstmal erschienen 1958), Frankfurt a. M. 1981, 18.

<sup>154</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »«На что ты, - говорит бог к Моисея, - спрашиваешь о имени моем, если можеш сквозь матеріальной мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ было, будет и есть - вот мое имя и естество«« Diese von Skovoroda als Zitat präsentierten Worte stehen in dieser Form nicht in der Bibel; sie fassen jedoch eine wesentliche Aussage der göttlichen Gespräche mit Moses zusammen.

<sup>155</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 379): »Мнѣ кажется, что и самая библия есть богом создана из священно-таинственных образов [...]. Все сие суть образы высоты, небесной премудрости, показанной Моисею на горѣ; все сие и вся тварь есть стень образующая вѣчность«.

Tradition, die sich den an zentraler Stelle stehenden Abbildungen der *göttlichen Allweisheit* und Christi unterordnen<sup>156</sup>.

Er formuliert wiederholt, daß es ihm um die *eine Allweisheit* in vielen Gestalten *in allen Zeiten*<sup>157</sup> geht und projiziert diese Einheit in die allegorische Deutung der antiken Götter, wenn er die *eine vielgestaltige Allweisheit* mit Morpheus verbildlicht<sup>158</sup>.

Auf dieser Grundlage setzt er die *zur Ähnlichkeit erweckende göttliche Allweisheit (Kraft)* mit der ägyptischen *Isis*, der hellenischen *Athene*, der römischen *Minerva* und alle genannten Göttinnen mit der *Natur* und die *Natur* mit *Genius* und *Gott* gleich. Außerdem vollzieht er, allerdings an anderer Stelle, eine Gleichsetzung der *Allweisheit* mit dem Tugendbegriff der Hellenen und Lateiner<sup>159</sup>. *Minerva* als Name für den stoischen Gottesnamen *Natur* und Synonym für die *Allweisheit* wird von Skovoroda immer wieder erwähnt<sup>160</sup>. Ebenso verwendet er den Namen *Minerva* als Synonym für den sich *im Menschen verbergenden göttlichen Geist* und verweist gleichzeitig auf die grundsätzliche Position der *philosophia perennis*, daß kein Name

<sup>156</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 459 f.): »Между тѣм, разбирая древних любомудрцов, тайно образующія божію премудрость картины, не видите на главнѣйшем мѣстѣ, будто всѣми ими образ владѣющій Христов. Вверху написано: »Образ ипостаси его««.

<sup>157</sup>Vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 149): »[...] одна она [вѣчная сія премудрость божія] управляет к вѣчному и временному щастію всѣ государства, всякія сожительства и каждого порознь«.

<sup>158</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 55): »А разнообразная премудрость божія в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крын в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде. Ей! она-то есть точный правдивый Морфей. Как один змій вьется, развивается в разныя формы«; *Načal' dver'* (PZT 1, 148): »[...] и она [премудрость], [...], имѣла свои портреты, печати и узлы, разные в разных вѣках и народах«.

<sup>159</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »Мнѣ кажется, что сія божественная в челоуѣкѣ сила побуждающая его к сродности, называлась у древних египтян Исыс, Isis, у еллин - Ἀθηνᾶ, Athena, у римлян - Minerva, сиречь natura. Природа называлась γένιος, genius - ангел природы, называлась тож θεός - бог«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 326): »[...] она [премудрость] у еллин и рымлян мужеством и крѣпостію зовется [...]«; *Basnja 18* (PZT 1, 118): »Бог, природа и Мінерва есть то же«.

<sup>160</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 459): »Самая их Минерва, когда то же есть, что натура, тогда видно, для чего поставили ее начальницею всѣх наук и художеств«.



Gott angemessen benenne<sup>161</sup>. Er setzt die *ägyptische Isis*<sup>162</sup> und Epikur<sup>163</sup> mit Christus gleich sowie Uranus mit Gottvater<sup>164</sup>. Ariadne dient als *typus* für die göttliche Führung durch das *Labyrinth* der Bilder mittels *zweifacher Sichtweise*<sup>165</sup>.

Skovoroda setzt bei diesen Vereinnahmungen die gleiche Konvertibilität verschiedener Begriffe, Namen und Traditionen voraus wie Pico della Mirandola in seinen *Conclusiones sive Theses DCCCC*. Er identifiziert die Pallas des Orpheus, mit Zoroasters *paterna mens*, mit dem Gottessohn bei Hermes, der *Weisheit* bei Pythagoras und mit Parmenides' *sphaera intelligibilis*<sup>166</sup>. Ficino begreift sie als Schöpferin<sup>167</sup>. Roger Bacon ordnet in seiner Enzyklopädie *Isis* und *Minerva* in das Tradierungssystem der *einen Allweisheit* ein<sup>168</sup>. Augustinus vergleicht Minerva mit den platonischen Ideen<sup>169</sup>. Deshalb ist das Auftreten der Göttinnen bei Skovoroda nicht nur typologisch, sondern auch genealogisch motiviert. Er behauptet im Anschluß an die

---

<sup>161</sup>Das *Eine* ist in dieser Tradition nur negativ bestimmbar, so daß Namen nur analog angewendet werden können. Maßgeblich geprägt wird diese Tradition von Dionysius Pseudoareopagita (vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 97 ff.). Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 424): »Что же присносущное величество божіе его именем означалось, сіе, думаю, здѣлано для любви к нему и почтенія, дабы чрез любезнаго челоуѣка имя означить вселюбезнѣйшаго, приводящаго к щастію и таящагося в каждом челоуѣкѣ божіею духа, который *собственного имени для себе не имѣет* и с которым неразрывная была дружба *Минервы*. Сего духа, если кто, не слушая, принимался за дѣло, о сем у язычников была пословица: *Invita Minerva* - »без благоволенія *Минервы*«, а у нас говорят: »без бога«.

<sup>162</sup>Vgl. ebenda (426): »Кратко скажу: нынѣ *египетская Исус* и именем, и естеством есть то же, что павловскій *Иисус*«.

<sup>163</sup>Vgl. *Pesn'* 30-ja (PZT 1, 89): »Так живал афинейскій, так живал и еврейскій *Епикур* - *Христос*«.

<sup>164</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 327): »[...] и приѣмлет в нѣдра блаженнаго объятія сам ветхій деньми *Ураній*«.

<sup>165</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 28): »Довлѣет тебѣ, что получил исход и что дарена тебѣ шелковаго клуба нить от *царевны Ариадны*, путеведущая тебѣ из сего *лавира* на пространство«.

<sup>166</sup>In: *Opera omnia*, Basel 1557, 2 Bde (Nachdruck: Hildesheim 1969), 1, 63 ff. Vgl. ebenda (108, Nr 10): »Illud quod apud cabalistas dicitur Kochma [...] illud est sine dubio, quod ab Orpheo Pallas, a Zoroastre paterna mens, a Mercurio Dei filius, a Pythagora sapientia, a Parmenide sphaera intelligibilis nominatur«.

<sup>167</sup>Vgl. *Opera omnia*, 1, 18.

<sup>168</sup>Vgl. *Opus majus*, 3 Bde, hrsg. u. eingel. v. J. H. Bridges, Oxford 1887, 1897, 1900 (Nachdruck: Frankfurt a. M. 1964), 1, pars 2, cap. XI, 46 f.: »Deinde *Io*, quae postea *Isis* dicta est, dedit literas Aegyptiis [...]. Eodem tempore fuit *Minerva* aetate virginali apparens, multorum, ut ait Augustinus libro praedicto, inventrix, quae *Pallas* dicitur, et apud poetas *Dea sapientiae* nuncupatur et *Athena* vocatur, atque *Tritonia* ut dixit Augustinus«.

<sup>169</sup>Vgl. zu genealogischen Fragen bei Augustinus *De civitate Dei*, VII, 26 (PL 41, 215 ff.) und XXVIII, 37 ff. (PL 41, 596 ff.).

Gleichsetzungen Minervas mit Gott, *Natur* u. a., daß sie ein *Mensch* gewesen sei<sup>170</sup>, übt also den schon von den Kirchenvätern praktizierten Euhemerismus zur Entmachtung der antiken Götter.

Außerdem projiziert Skovoroda Gestalten antiker Mythologie im Einklang mit der Genealogie der *philosophia perennis* in andere mythologische Kontexte. Er verwendet den Namen Narziß in der Mehrzahl, spricht von *ägyptischen* und *hebräischen Narzissen* und überträgt den Namen direkt auf David<sup>171</sup>. Er ordnet noch andere Götter, die für bestimmte Teilbereiche zuständig waren, wie Apollo, die Musen, Merkur und Diana in sein Konzept ein und kommt zu dem Schluß, daß die unterschiedlichen, ihnen unter verschiedenen Namen zugeschriebenen Teilaufgaben von dem *einen heiligen Geist* gewirkt werden, dem er sie damit unterordnet<sup>172</sup>. Skovoroda stützt sich damit auf ein Vorbild, wie es zum Beispiel Nikolaus von Kues mit dem allegorisch-typologischen Einsatz antiker Götter und Gestalten für abstrakte Inhalte und Philosopheme bietet<sup>173</sup>. Ficino interpretiert die antiken Götter als Aspekte des *Einen*<sup>174</sup>, und Pico della Mirandola deutet sie als Namen natürlicher und göttlicher Kräfte<sup>175</sup>.

Den Einbezug des paganen Gottesnamens *natura* rechtfertigt Skovoroda polemisch mit dem Hinweis auf die heidnische Herkunft des Namens *бог*<sup>176</sup>. Er zeigt

<sup>170</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »А почему называлась *Минервою*? - Не знаю, а только думаю, потому, что *Минерва* был *человѣком* (мущина или женщина) к тому рожден, чтоб мог для себе и для своей братии хорошо научиться знать, гдѣ обитает *щастіе*«.

<sup>171</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 158): »В протчем от *египетскаго* взглянем на *еврейскія Наркіссы* [...] Вот еще тебѣ *Наркіссы* [...] А *Давид* не истинный ли есть *Наркіс*?«

<sup>172</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 424): »Сколько должностей, столько сродностей. Сіи разныя к различным должностям божественныя побужденія означались у них разными разных *человѣков* именами, своими сродностями прославившихся. Однак всѣ сіи дарованія столь различныя *един и той же дух святой* дѣйствует.«

<sup>173</sup>Vgl. *De docta ignorantia* I, 25 (*Philosophisch-theologische Werke* 2002, 1, 104 ff.). Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 92 ff. Vgl. auch: F. v. Bezold, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Bonn u. a. 1922 (Neudruck: Aalen 1962); H. R. Jauß, *Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter*, in: M. Fuhrmann [Hrsg.], *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 187-210; G. Bader, *Gott nennen: Von Götternamen zu göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989).

<sup>174</sup>Vgl. *Opera omnia*, 2, 1371.

<sup>175</sup>Vgl. *Opera omnia*, 1, 106, concl. 3: »*Nomina deorum*, quos Orpheus canit, non decipientium daemonum, à quibus malum & non bonum provenit, sed naturalium virtutum, divinarumque sunt nomina, à vero Deo in utilitatem maxime hominis, si eis uti scierit, mundo distributarum«.

<sup>176</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 328 f.): »Если я, называя *бога натурою*, здѣлался *язычником*, то ты и сам давно уже преобразился в идолопоклонника. - Чего ради? - Того ради, что сіе

mit dieser allgemeinen, nicht differenzierenden Vereinnahmung, daß er die entsprechenden Traditionen nicht diskutierend rezipiert, sondern sie seinem Konzept der *philosophia perennis* unproblematisch einverleibt und den Begriff in der Bedeutung erklärt, die sein eigenes Konzept bietet. Er bezieht mit dieser Argumentation die stoische Tradition ein, die Gott, den *Geist*, das *göttliche Weltgesetz* (закон), das Schicksal und Zeus als *Eines* auffaßt, noch viele andere Namen als möglich ansieht und Gott mit *Natur* gleichsetzt<sup>177</sup>. Er stützt sich damit auf die Grundlage, daß der Status der Welt als *imago Dei* die Wahl jedes Namens und Bildes für Gott gestattet, sofern am prinzipiellen Unterschied zwischen Zeichen und Bezeichnetem festgehalten wird. Er macht deutlich, daß er den Gottesnamen *Natur* bewußt auch auf die pagane Tradition zurückprojiziert, sich also nicht auf die Rezeption Eriugenas beschränkt, der *natura* als Begriff für *alles, was ist und was nicht ist*, setzt<sup>178</sup>. Skovoroda ist es offenbar wichtig, den antiken *Naturbegriff*<sup>179</sup>, besonders der Stoiker, und ihr Philosophem des Lebens *gemäß der Natur* in sein Konzept der *philosophia perennis* einzuordnen.

Methode und Option dieses Konzepts ermöglichen Skovoroda den problemlosen Einbezug aller Quellen, Autoritäten und Philosopheme. So ordnet er die *ägyptische Sphinx* und Ödipus in die biblischen Kontexte der *philosophia perennis* ein<sup>180</sup>. Skovoroda hebt damit die Stelle hervor, an der sich der Übergang der Hieroglyphik in die *philosophia perennis* in Renaissance und Barock vollzieht. Vorbild können A.

---

имя (бог) есть языческое название - [...] но христианѣ уже здѣлали оное своим. - Для чего ж ты боишся бога назвать натурою, если первіе христианѣ усвоили себѣ языческое название сіе (бог?) [...] В библии бог именуется: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и протчими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) натурою?«.

<sup>177</sup>Vgl. *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 Bde, hrsg. v. J. v. Arnim, Leipzig u. a. 1903-1924, 2, 337, 16; 1, 42, 13; 2, 273, 25 f.; 2, 269, 13 ff.; 2, 305, 34 ff.; 2, 269, 13; 2, 293, 29 f. (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. a., 6, Basel u. a., 1984, 433 ff.)

<sup>178</sup>Vgl. *De divisione naturae* I, 1 (PL 122, 442 A): »Est igitur natura generale nomen, ut diximus, *omnium quae sunt et quae non sunt*«.

<sup>179</sup>Für Plato ist die *Natur* ein göttliches Wesen, Aristoteles faßt sie als Wesen des Seienden und damit als göttliche Macht auf. Die Stoiker setzen die *Allnatur* mit Gott gleich (vgl. zum Beispiel Seneca, *Ad Lucilium epistolae morales* 90, 38). Epikur, den Skovoroda als *typus* für Christus setzt, betrachtet die *All-Natur* als göttliche Kraft, Plutarch und Philo fassen sie ebenfalls als göttlich auf. Mit dem Verständnis der *Natur* als Hypostase bei Plotin und Proklos vollzieht sich eine gewisse Abwertung der *Natur*, die Skovoroda offenbar nicht übernimmt (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 421 ff.).

<sup>180</sup>Vgl. *Observ.* (PZT 1, 292): »предревній Эдык«; ebenda (285): »Фивейская уродливая Сфинга мучила древне египтян, а нынѣ вѣшает на страсть души наші іерусалимская красавица Маріам«; *Observ. spec.* (PZT 1, 302): »[...] ты уже здѣлал библию древним чудовищем, мучившим древле египтян. Имя ея - Сфинкс [...]«.

Vgl. eine ausführliche Besprechung dieser Textstellen in: Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997, 89 ff.

Kirchers Werke über die Hieroglyphik sein<sup>181</sup>. In *Oedipus Aegyptiacus* hebt Kircher den Symbolcharakter der Hieroglyphen hervor<sup>182</sup>. Das tut auch Skovoroda<sup>183</sup>.

Dabei bezieht er sich in seinen an die Bibel gebundenen Deutungen der *Natur* und Bilder auf die von den *natürlichen Gottesverkündern* in den *alten Jahren* praktizierte *natürliche Theologie*, die in der *Natur* wie in den Büchern nach dem *Ursprung* Ausschau halten<sup>184</sup>. Roger Bacon realisiert in seiner Enzyklopädie ein Konzept der *theologia naturalis* und vertritt die Einheit von Philosophie und Theologie. Deshalb will er alle Bereiche der *Naturoffenbarung* in sein Werk aufnehmen<sup>185</sup>. Skovoroda hat somit Vorbilder und verwendet als Überprüfungsmaßstab für die *natürliche Theologie* ebenfalls im Einklang mit der Tradition der *philosophia perennis* die Offenbarungstheologie, die mit Adam, Mose und Noach beginnt und diese zu den Vorgängern heidnischer *Weisheitslehrer* macht. Besonders häufig bindet Skovoroda seine Einordnung paganer Traditionen an die göttlichen Offenbarungen, die Mose zuteil geworden sind. Diese legitimieren die Erkenntnisweise der *prisca theologia* bzw. *prisca sapientia*. Vorbilder für die Glaubwürdigkeit platonischer Philosophie durch deren Rückbindung an die mosaische Offenbarung kann Skovoroda zum Beispiel in den *Stromata* (I, 22, PG 8, 880 C-896 A) des Clemens von Alexandrien gefunden haben, möglicherweise aber auch über die Vermittlung von Marsilio Ficinos Hypothese der *Concordia Mosis et Platonis*<sup>186</sup> sowie aus den Genealogien anderer Autoren. Er vollzieht insgesamt sehr oft die von Ficino vorbildhaft ausgeführte Legitimationsstrategie der Bindung aller Philosophie an Mose<sup>187</sup>. Trotz dieser Vermittlung aller Traditionen unter dem Dach der *einen Weisheit*, unterscheidet die Tradition der *philosophia perennis* seit Ficino zwischen paganer Philosophie bzw. *natürlicher Theologie* und christlicher Offenbarung, die als Legitimationsmaßstab verbindlich bleibt<sup>188</sup>. Skovoroda kopiert diese Vermittlung und gleichzeitig die Hierarchie, wenn er einerseits die von Ficino begründete Verbindung zwischen Mose und Plato (*Mose atticizans*) in seiner Beschreibung Platos als eines

<sup>181</sup>*Oedipus Aegyptiacus* und *Sphinx mystagoga sive diatribe hieroglyphica*.

<sup>182</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 259, Anm. 315.

<sup>183</sup>Vgl. *Knjž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 20).

<sup>184</sup>Vgl. *O drevn. mire* (PZT 1, 308): »Посмотрим же нынѣ на природныя богопроповѣдники, заглянем в древняя лѣта, аще хочете«; *Knjž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 13): »Тогда они в натурѣ и в книгах вольно искали начала«.

<sup>185</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 657 ff.

<sup>186</sup>Vgl. M. Ficino, *Opera omnia*, 1, 867.

<sup>187</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 61.

<sup>188</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 249. Die Unterscheidung zwischen Offenbarungstheologie und *natürlicher Theologie* wird von allen Autoren aufrechterhalten, z. B. von Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore* I, c. 5 (in: *De hominis dignitate*, hrsg. v. E. Garin, 466-467); J. H. Alsted, *Praecognitorum philosophicorum*. A. Kircher legt dies besonders in *Oedipus Aegyptiacus* dar (vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 248 f.).

*Gottessehers* (боговидець) rezipiert, andererseits aber alle berühmten Philosophen des Altertums (вся древность) als Schmetterlinge im Vergleich zu *unserem hochfliegenden Adler* bewertet<sup>189</sup> und die biblische Episode des Sieges von Mose und Aaron über die ägyptischen Weisen aufgreift<sup>190</sup>.

Im Einklang mit der Praxis der *philosophia perennis*, der es nicht um die Auseinandersetzung mit anderen Philosophien und deren Schulhäuptern gegangen ist, sondern um Einvernahme und Einordnung in die Einheitswissenschaft, verwendet Skovoroda allgemeine Bezugnahmen und Zitate, die Zusammenfassungen des wesentlichen Gedankens darstellen, zur Bestätigung seines eigenen Konzepts. Dementsprechend dienen ihm Mose und die allegorische Auslegung der Heiligen Schrift als absoluter Maßstab, um diese Traditionen in seinem Sinn zu überprüfen, einzuordnen und zu *historischen Momenten einer Tradition* zu machen<sup>191</sup>. Die Herkunft der *Wahrheit* aus der Offenbarung ermöglicht somit die einheitliche Lektüre der verschiedensten Autoren.

Einer solchen einheitlichen Lektüre unterzieht Skovoroda Plutarch. Er übersetzt dessen Schrift *Über den Seelenfrieden* (*De tranquillitate animi*) und legt im Vorwort seine Übersetzungs- bzw. Aneignungsprinzipien offen. Er geht von der Bibel aus (*mich von der Bibel zu Plutarch wendend*), konzentriert sich beim Übersetzen darauf, was ihm als das Wesentliche erscheint und unterzieht die Schrift innerlich wie äußerlich einer konsequenten Christianisierung<sup>192</sup>. Er begründet das mit der Unsterblichkeit der *Allweisheit* und ihrer Anwesenheit in allem Geschaffenen und allen Menschen, also damit, daß Plutarch, obgleich selbst kein Christ, doch mit Christi Kraft gewirkt und gelehrt habe<sup>193</sup>. Seiner Übersetzung von Ciceros Schrift *Über das Alter* (*De senectute*) schickt er voraus, daß sich ihm bei ihrer Lektüre das ganze Theater der

<sup>189</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 359):»Во время оно Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью земли летающія, в сравненіи нашего высокопарнаго орла к неподвижным солнцам возлетающаго и всѣ на океанѣ острова пересчитавшаго«.

<sup>190</sup> Der in eine Schlange verwandelte Stab des Aaron verschlingt die ebenfalls in Schlangen verwandelten Stäbe der ägyptischen Wahrsager (vgl. Ex 7, 8-13). Vgl. Kol'co (PZT 1, 383):»Сей змій всѣ ползущіи зміи пожирает. Сей пожер египетских мудрецов жезлы, вся мудрость их поглощена...Сей змій возносится на крестѣ Христа божія сила и премудрость«.

<sup>191</sup>So verfährt schon Johannes Reuchlin (vgl. *De verbo mirifico*; Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 246 ff.

<sup>192</sup>Vgl. Plutarch *O spokojstvii duši* (PZT 2, 202):»Уклонившись от библии к Плутарху, перевел я книжчонку его »О спокойствіи душевном«, истолковав не наружную словозвонкость, но самую силу и эссенцію [...] И в такую одежду дѣвочку сію одѣл, дабы она и внутрѣ и внѣ не языческою, но Христовою была и являлася дѣвою. Не поминается здѣсь ни Дій, ни Венера, ни Меркурій, но в новія мѣхи и вино новое влито«.

<sup>193</sup>Vgl. ebenda:Плутарх был из числа тѣх, кои вослѣд Христов не ходили, но именем его бѣсы изгоняли [...] премудрость не умирает [...] Естли же напоит, хотя маленькою чашечкою, спасенія міра божія [...] Кто яко бог?«.

*alten römischen Zeiten* eröffne. Er entdeckt in ihnen wunderbare Eigenschaften und bewundert, daß diese Autoren, obwohl nicht christlich, doch Liebhaber der *Unsterblichkeit* gewesen seien. Er wendet auf sie ein Christuswort und das paulinische Wort an, daß Gott nicht nur der Gott der *Juden*, sondern auch der *Heiden* sei<sup>194</sup>.

Nach dem gleichen Prinzip der Vereinnahmung setzt Skovoroda die antiken Rhetorikbegriffe *prepon* bzw. *decorum* mit der in der ganzen Schöpfung vorhandenen, aber nicht vom Menschen gewirkten, sondern nur von Gott abhängigen *Schönheit* gleich<sup>195</sup>. Damit bindet Skovoroda, ohne weiteren Diskussionsbedarf zu sehen, die Rhetorik des Aristoteles in die Einheitsphilosophie und in ein neuplatonisch geprägtes Ästhetikverständnis ein, dessen Aufgabe es ist, die ontologische Seinsstruktur nachzuahmen. Proklos beschreibt die *Schönheit* der Götter als das *Gute*<sup>196</sup>. Seine Prädikatentafel reiht *Güte*, *Weisheit* und *Schönheit* aneinander. Dies wird von Dionysius Pseudoareopagita rezipiert<sup>197</sup>. Skovoroda ordnet das pagane Philosophem, daß die *Güte* in der *einen Schönheit* wohne, und die Aussage, daß Gott *Ähnliches zu Ähnlichem* führe, eine Variation des Grundsatzes *similia similibus* aus den Zauber- und Heilbräuchen, in sein Konzept ein<sup>198</sup>. Damit bindet er seinen Begriff von Schönheit an einen im *Ursprung* begründeten absoluten Begriff, der im Kontext des von Proklos ausgeführten und für die *philosophia perennis* und das neuplatonische Kunstverständnis konstitutiven Analogiegedankens steht.

Skovoroda vereinnahmt auch die Selbsterkenntnis und ihren Zusammenhang mit der Welt- und Gotteserkenntnis. Er projiziert das auf die Antike zurück, in der dieser Zusammenhang von Sokrates bis Plutarch und Cicero gepflegt worden ist. Er widmet diesem Thema die Schriften *Narkiss* und *Aschan'* und greift es wiederholt in seinen

<sup>194</sup>Vgl. Cic. *O starosti* (PZT 2, 178):»[...] вдруг открывается мнѣ театр древнѣйших римских времен [...] не христiane, но любители безсмертiя [...] Принужден сказать с Павлом: »Или iудеев токмо бог, а не и языков?« Ей, и языков«.

<sup>195</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 424):»Сiя красота, называлась у древних *препон* - *decorum*, сiесть благолѣпiе, благоприличность, всю тварь и всякое дѣло осуществляющая, но никоим челоуѣческим правилам не подлежащая, а единственно от царствiя божiя зависящая«.

<sup>196</sup>Vgl. *In Platonis Theologiam* I, 23.

<sup>197</sup>Vgl. *De divinis nominibus* I, 4 (PG 3, 590 D-594 A).

<sup>198</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 425):»Отсюду, думаю родился у них чудный сей философскiй догмат: "Отi μονον αγαθον το καλον, сiесть: »Доброта живет в одной красотѣ«. Отсюду у них же слѣдующая пословица: "Ομοιον προς ὁμοιον ἄγει θεός - »Подобнаго до подобнаго ведет бог««. Diesen weite Verbreitung in Sagen, Mythen, Magie, bei Homer und Paracelsus genießenden und dem Hippokrates zugeschriebenen Grundsatz *similia similibus* hält Skovoroda für so wichtig, daß er ihn an anderer Stelle in griechischer, lateinischer und slavischer Sprache wiederholt und als ein sehr weises und altes Sprichwort charakterisiert (vgl. *Basnja* 30 (PZT 1, 130):»Премудрая и предревная есть сiя пословица: ὁμοιον προς ὁμοιον ἄγει θεός. Similem ad similem ducit deus - »Подобнаго до подобнаго ведет бог««.).

anderen Schriften auf. Er setzt die Gottes- mit der Selbsterkenntnis gleich<sup>199</sup>. In seiner Schrift *Über die wahre Glückseligkeit* realisiert er die Einordnung des in griechischer und lateinischer Sprache wiedergegebenen Kernsatzes *nosce te ipsum* und bindet damit die gesamte pagane Selbsterkenntnistradition in das anthropologische Konzept der *philosophia perennis* ein, in dem der *wahre, innere Mensch* und Gott eine Einheit bilden<sup>200</sup>. Er bewerkstelligt die Einbindung mit biblischen Zitaten der wiederholten göttlichen Aufforderung aus der mosaischen Offenbarung an das Volk Israel, *auf sich acht zu geben*, und den Berg nicht zu besteigen (*sich zu hüten*)<sup>201</sup>, eines Christusworts über die Anwesenheit des *Reiches Gottes im Menschen*, des paulinischen Wortes über den Menschen als *Tempel Gottes* sowie des salomonischen Ausspruchs zur *Weisheit der Selbsterkenntnis* u. a. Diese Aussagen und die Formel *nosce te ipsum* werden miteinander gleichgesetzt. So verleiht Skovoroda der paganen Selbsterkenntnislehre die Autorität der sich in der Bibel äußernden göttlichen *Weisheit*<sup>202</sup> und das Potential der damit einhergehenden Gotteserkenntnis gemäß dem Konzept der *philosophia perennis*.

In der Tradition der *philosophia perennis* entspricht der *Weisheit* des Salomo die *Weisheit* des Alcibiades von Plato, der den delphischen Spruch *nosce te ipsum* realisiert und sich selbst in ihrem Spiegel erblickt<sup>203</sup>. Eusebius und Stobaios haben diese Annäherung von *Weisheit* und Göttlichkeit theologisch ausgeführt und die christlichen Genesis-Exegeten den antiken Topos des Zusammenhangs von Welt-, Selbst- und Gotteserkenntnis aufgegriffen. Dieser wird im Konzept des *inneren* und *äußeren Menschen*, wie es Gregor von Nyssa (*Oratio de opificio hominis*) entwickelt und Eriugena (*De divisione naturae*) weiterführt, zum Kernstück der *philosophia perennis* und bildet das Zentrum des Denkens von Skovoroda.

Pico della Mirandola hebt in seiner Schrift *Über die Würde des Menschen* den Kontext der *sichtbaren Zeichen der Natur* hervor, die das *Unsichtbare des Gottes*, und

<sup>199</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 172): »Один труд в обоих сих - познать себе и уразумѣть бога, познать и уразумѣть точнаго челоуѣка [...] А видѣ истинный челоуѣк и богъ есть тожде«.

<sup>200</sup>Vgl. hierzu das Kapitel *Kosmos anthropos* in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 205 ff.

<sup>201</sup>Vgl. zum Beispiel Ex 19, 12.

<sup>202</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 337): »[...] а наши предки давно уже имѣли [построенные] храмы Христовой школы. В ней обучается весь род челоуѣчeskій сроднаго себѣ щастія, и сія-то есть кафтолическая, то есть всеродная, наука. Языческіе кумырницы или капища суть то ж храмы Христова ученія и школы. В них и на них написано было премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее слово сіе: γνῶθι σεαυτόν, »узнай себе«. Без прекословія то ж точно у нас самих, вот: »Внемли себѣ, вонми себѣ« (Мойсей). »Царствіе божіе внутрь васъ есть« (Христос). »Вы есте храмъ бога живаго« (Павел). »Себе же знающій премудры суть« (Соломон)«; *Aschan'* (PZT 1, 211): »[...] вот что говорит: »Внемлите себѣ не восходитьи на гору«. Конечно бы они, прикоснувшись горѣ, умерли, если б не внушили себѣ. Главнѣйшій пунктъ сей - »внемлите себѣ« - совсѣмъ кажется сходенъ с сим: »Узнай себе«.

<sup>203</sup>Vgl. *Alcibiades maior*, 132, e 2.

das Kommen der *heiligen Theologie* in der Nachfolge des Mose als Vorbild der *Treue* zeigen<sup>204</sup>. Er schließt an, daß Erkennen bedeute, zu dem zu werden, der der Schöpfer ist<sup>205</sup>. Selbsterkenntnis wird so zur Erkenntnis von allem<sup>206</sup>. Dabei bezieht er sich auf den Tempel des *wahren Apoll* (*templum veri Apollinis*), das γνῶθι σεαυτόν, Zarathustra, Platos Alcibiades, auf den weisen Pythagoras und setzt die Anrede mit dem Gottesnamen *EI* mit der Anrufung des wahren Apollo gleich<sup>207</sup>.

Skovoroda nimmt mit einer Flexibilität und Selbstverständlichkeit wie Pico della Mirandola dieselben paganen Traditionen als Vorgänger und Garanten für die *eine Weisheit in verschiedenen Zeiten* in Anspruch, um das gleiche Konzept der Gottes-, Welt- und Selbsterkenntnis, das er immer wieder ausführt, zu bestätigen.

Ein weiteres Philosophem, das Skovoroda vereinnahmt, besteht aus einer Kombination. Es liegt ihm an dessen Einordnung in sein Konzept der *philosophia perennis* so viel, daß er es wiederholt aufgreift und erklärt. Das Philosophem stammt aus der stoischen Tradition und verknüpft die Aufforderung Zenons, gemäß der *Natur* zu leben<sup>208</sup> mit der von Epikur postulierten Einheit von *Leichtigkeit* und *Notwendigkeit* dank der Beschaffenheit der *gesegneten Natur*, die das *Notwendige leicht* und das *Schwere nicht notwendig* gemacht habe<sup>209</sup>. Skovoroda setzt die von den Stoikern gemeinte *Natur* mit der Dreifaltigkeit gleich (*естество трисолнечное*). Der dritte Bestandteil des Kombinationsphilosophems ist die *Glückseligkeit*, die nach der Tradition der *philosophia perennis* das durch *Weisheit* erreichbare Ziel der Schöpfung

<sup>204</sup>Vgl. *De dignitate homini* (Buck 1990, 24): »Tum Musarum dux Bacchus in suis mysteriis, idest *visibilibus naturae signis, invisibilia Dei philosophantibus* nobis ostendens, inebriabit nos ab ubertate *domus Dei*, in qua tota si uti Moses erimus *fideles*, accedens *Sacratissima Theologia* duplici furore nos animabit«.

<sup>205</sup>Vgl. ebenda: »[...] iam *non ipsi nos*, sed ille erimus *ipse qui fecit nos*«.

<sup>206</sup>Vgl. ebenda (26): »Qui enim *se cognoscit, in se omnia cognoscit*, ut Zoroaster prius, deinde Plato in *Alcibiade* scripserunt«.

<sup>207</sup>Vgl. ebenda: »Tum illud γνῶθι σεαυτόν, idest *cognosce te ipsum*, ad totius naturae nos cognitionem, cuius et interstitium et quasi cynnus natura est hominis, excitat et inhortatur [...]. Postremo hac cognitione per *naturalem philosophiam* illuminati, iam Deo proximi, *EI*, idest dicentes, theologica salutatione *verum Apollinem* familiariter proindeque feliciter appellabimus. Consulamus et *Pythagoram sapientissimum* [...]«.

<sup>208</sup>Vgl. *Stoicorum veterum fragmenta*, I, 45, 21. Zenon setzt die Natur mit Gott und Zeus gleich (vgl. ebenda, 42, 13; II, 273, 25f; II, 269, 13 ff; II, 337, 16).

<sup>209</sup>Vgl. *Basnja* 27 (PZT 1, 127): »Но раскусить же должно, что значит *жить по натурѣ* [...] но значит *блаженное оное естество*, называемое у богсловов *трисолнечное*, всякой твари свою для нея часть и сродность вѣчно предписующее. О сем-то естествѣ сказал *древній Епикур* слѣдующее: »Благодарение *блаженной натурѣ* за то, что *нужное здѣлала нетрудным*, а *трудное ненужным*«; О *ist. ščast.* (PZT 1, 337): »[...] что *щастіе* всѣм без выбора есть *нужное* [...]«; ebenda (343): »Вспомнились мнѣ *нѣкоего мудреца* хорошіи слова: благодарение возсылаю *блаженной натурѣ* за то, что она все *нужное легко добыточным здѣлала*, а *чего достать трудно, то е ненужным* и мало полезным«.



ist. Den Topos der *Süße* und *Herzensfreude* projiziert Skovoroda zurück auf Sokrates, Plato, Pythagoras, Epikur, Horaz und Seneca<sup>210</sup>.

Eine weitere Eingliederungsstrategie Skovorodas besteht darin, häufig griechische Begriffe zu zitieren, in die lateinische und slavische Sprache zu übersetzen und sie gleichzeitig in sein Konzept einzubeziehen<sup>211</sup>. Auf die gleiche Weise erwähnt oder zählt er häufig Autoren auf, die er damit ebenfalls vereinnahmt<sup>212</sup>.

## 9. Die Genealogie der *einen Weisheit*

Die grundsätzliche Einheit der *einen Weisheit zu verschiedenen Zeiten* wird von Genealogien unterstützt, die auch historisch die Weitergabe der Tradition beweisen

<sup>210</sup>Vgl. *Kniž nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 6): »Извѣстное впрямь есть слово Сократово: »Иной живет на то, чтоб ѣсть, а я-де ѣм на то, чтоб жить«; Изъясняет боговидец Платон: »Нѣтъ сладчае истинь«. А нам можно сказать, что в одной истинѣ живет истинная сладость и что одна она животворит владѣющее тѣлом сердце наше«; Пифагор, раскусил эмблемат треугольника и узрѣвъ в нем истину, с веселіем вопіет: »Обрѣтох! Обрѣтох!«; »В сем-то разумѣ учил своих друзей Епикур, что жизнь зависит от сладости и что веселіе сердца есть то живот человеку. Горатиус то же, что Епикур, мыслит: Nec dulcia differ in annum..., сирѣчь: »Сладости не отлагай на год«. А что он чрез сладость разумѣет веселіе сердца, видно из послѣдующих: Ut quocunque loco fueris, vixisse libenter te dicas, сирѣчь: »Дабы ты мог сказать о себѣ, что для тебе вездѣ жилось куражно«; »Сенека протолковал: жизни не отлагай. Sera nimis est vita crastina. Vive hodie - »Живи днесь«.

<sup>211</sup>Zur gleichsetzenden Vereinnahmung von Begriffen vgl. zum Beispiel *O drev. mire* (PZT 1, 307): »Забава, римски - oblectatio, еллински - диатріба, славенски - глум, или глумленіе, есть корифа, и верх, и цвѣт, и зерно человѣческой жизни«; *Prja besu* (PZT 2, 98): »Она нарицается еврейски Анна, римски - Флора, славенски же - честь, цѣна, но безцѣнная, сирѣчь благодатная, дарная, даремная. Баба же ея нарицается еллински - Ананка, прабаба же - Еуа, сирѣчь жизнь, живой и вѣчно текущій источник. Сей есть премудрость и промысл божій, напаяющій без цѣны и сребра тварь всякую всѣми благами. Отец, сын и святой дух«; *Blagod. erodij* (PZT 1, 270): »У древних славян она еродій; у еллинов - пеларгос, у римлян - киконія, у поляков - боцян, у малоросіян - гайстер, - схожа на журавля«; *Ubog. žajv.* (PZT 2, 128): »Забвеніе еллинами глаголется - лифа, беззабвеніе же - алифія; алифія же есть истина. Кая истина? Се сія истина господня: »Аз есмь путь, истина и живот«. Христос господь бог наш, ему же слава вѣвѣки, аминь!«. Die Gewohnheit, Aussprüche, Zitate und Begriffe in griechischer, lateinischer und slavischer Sprache wiederzugeben, zeigt sich nicht nur in den Schriften, sondern auch in Fußnoten und Briefen (vgl. zum Beispiel die Fußnoten in PZT 2, 106).

<sup>212</sup>Vgl. *List 46* (PZT 2, 299): »praeclare Plutarchus«; *List 29* (PZT 2, 271): »audi et ex Plutarcho«; ebenda: »in ore sunt numeri et rectangula ac triangula Platonis«; ebenda: »Ex Erasmi chiliadibus proverbiorum. Aristoteles, Mag[norum] moralium, lib. 2«; *List 27* (PZT 2, 266): »Plutarchus loquitur«; *List 26* (PZT 2, 263): »Atqui Socrates in media pestilentia sanus mansit, assuetus sanctissimae diaetae simplici parcoque cibo. Audi Plutarchum causam omnium morborum redundantiae humoris in corpore adscribere«; *List 3* (PZT 2, 222): »Clarissimum argumentum mihi tui in me amoris futurum existima, si amaveris graecas Musas; et si tibi gratus est noster tui amor, tantisper eum duraturum scias, dum virtutem καὶ ἐλληνικὰ grámmata veneraris et expetis«.

und garantieren sollen, die tatsächlichen historischen Abhängigkeitsverhältnisse jedoch oft genug vertauschen<sup>213</sup>. Die Genealogien umfassen sowohl die mündliche Weitergabe (Adam, Henoch, Abraham, Noach), als auch die schriftliche Tradition (Zoroaster, Mose, Hermes Trismegistus<sup>214</sup>, Druiden, David, Orpheus, Pythagoras, Plato die Sibyllen). Die Weitergabe erfolgt sowohl durch Sukzession als auch durch den Besuch Ägyptens und die Aufnahme der Lehre des Mose durch einzelne Schulhäupter. Strittig bleibt, ob Mose oder Hermes Trismegistus älter sei<sup>215</sup>.

Unter dem Begriff der *alten/heidnischen Theologen* sind deshalb die Autoritäten der Genealogie der *philosophia perennis* zu verstehen. Der Begriff der *alten/heidnischen Philosophen* ist demgegenüber umfassender, da er auch Philosophen einbezieht, die nicht unter den ersten Autoritäten aufgezählt werden, aber trotzdem der Option der Einvernahme unterliegen. Das betrifft zum Beispiel die stoische Tradition, die schon von den Kirchenvätern miteinbezogen wird.

Die historisch lückenlos beschriebene Tradierung fügt dem Universalismusanspruch der *einen Weisheit* noch die Eigenschaft ihrer Ursprünglichkeit hinzu. Wichtige Quellen dieser genealogischen Konzepte sind Flavius Iosephus (*Antiquitatum Judaicarum*), Clemens von Alexandrien (*Stromata*), Augustinus (*De civitate Dei*), Isidor von Sevilla (*Etymologien*), Marsilio Ficino (*Theologia platonica*), Pico della Mirandola (*Heptaplus, Conclusiones* u. a.), Franciscus Patricius (*Theologia Aristotelis, Nova de universis Philosophia*), Roger Bacon (*Opus majus*), Annius von Viterbo (*Berosi sacerdotis chaldaici*), A. Steuchus

(*De perenni philosophia*), J. H. Alsted (*Encyclopaedia, Thesaurus Chronologiae*), A. Kircher (*Oedipus Aegyptiacus*). Es gibt noch weitere Werke, die eine umfassende Begründung und Weitergabe der *philosophia perennis* intendieren und im 16. und 17.

---

<sup>213</sup>Das betrifft besonders die *Orphica* und *Hermetica*, die bis auf den *Asclepius* erst im 15. Jahrhundert in Westeuropa bekannt werden. Sie stammen tatsächlich aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten. Erst im 17. Jahrhundert bekommen die Zweifel an der richtigen Datierung dieser Textcorpora, auch der Sibyllinischen Orakel, die Oberhand. So datiert Casaubon 1614 die *Hermetica* in die christliche Zeit. Doch hält sich die Überzeugung von der richtigen Datierung der Schriften in vorchristliche, sogar mosaische Zeiten, in weiten Kreisen noch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts. Es gibt keine Hinweise bei Skovoroda, daß ihm die Korrekturen der Genealogie bekannt gewesen wären.

<sup>214</sup>Die Legende berichtet, Thot bzw. Hermes habe seine Wissenschaft in einer heiligen Sprache und in Hieroglyphen auf Stelen eingraviert. Sein Sohn Hermes schreibt sie in Büchern ab, die in ägyptischen Tempeln aufbewahrt werden. Vermutlich ist Clemens von Alexandrien die Vermittlungsinstanz. Er ist der Überzeugung, daß alle heilige Literatur in Ägypten auf Hermes zurückgehe. Die hermetische Literatur besteht aus verschiedenen Textsorten, die das umfassen, was man als Wissenschaft betrachtet, die immer zu Gott zu führen hat.

<sup>215</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972, 20 f.

Jahrhundert in Frankreich und England entstanden sind<sup>216</sup>, zum Beispiel *De sapientia veterum liber* von Francis Bacon (London 1617). Gegen Ende des 17. Jahrhunderts wird das gesamte Spektrum der *prisca theologia* der Renaissance noch einmal in zwei Büchern entfaltet, die von Jesuiten im Kontext ihrer Mission in China verfaßt werden, mit dem Ziel, die chinesische Tradition (Konfuzius u. a.) in die Tradition der *philosophia perennis* miteinzubeziehen: P. Beurrier, *La Perpetuité de la foy et de la religion chrétienne* (Paris 1680) und P. Rapine de Sainte-Marie, *Le Christianisme naissant dans la Gentilité* (Paris 1655-1659)<sup>217</sup>.

Als konstitutiver Aspekt der Traditionsweitergabe bildet sich die Annahme der Teilhabe an der ursprünglichen Philosophie im Paradies heraus. Philo hat mit seiner Interpretation der Namensgebung als Erkenntnis der göttlichen Ideen durch Adam die Grundlage dafür gelegt, die *philosophia perennis* mit Adam beginnen zu lassen<sup>218</sup>. Sie wird in einem durch die Erbsünde verminderten Zustand von Adam und seinen Söhnen weitergegeben und von Noach über die Sintflut gerettet. Die Hierglyphen werden als erster Ausdruck der adamitischen Sprache erklärt, wie der Bericht von Flavius Josephus über das Eingravieren der Entdeckungen in zwei Säulen durch Adam und seinen Sohn Seth mitgeteilt hat<sup>219</sup>.

Roger Bacon faßt Noach und seine Söhne als Lehrer der Chaldäer und Abraham als Lehrer der Ägypter auf<sup>220</sup>. So wird das Urwissen Adams lückenlos tradiert und eine göttlich offenbarte historische Einheitswissenschaft etabliert.

Noach und seine Söhne geben demnach die *Weisheit* an die Chaldäer weiter. Abraham aus Ur in Chaldäa, der ungefähr 50 Jahre Noachs Zeitgenosse gewesen sein soll, lehrt zusammen mit seinen Söhnen die Chaldäer und begibt sich nach Ägypten, um auch die Ägypter zu lehren. Noachs Sohn Ham soll der Vater des Zoroaster oder sogar dieser selbst gewesen sein<sup>221</sup>. Die Tradition gelangt über die Ägypter an Mose, dem überdies die Fülle der göttlichen Offenbarung direkt zuteil wird, und der seinerseits wieder die Ägypter belehrt. Es bleibt ein Streitpunkt der Genealogie, ob Mose oder Hermes Trismegistus älter sei. Augustinus und Ficino entscheiden sich für das höhere Alter des Mose, während zum Beispiel Giordano Bruno und F. F. Candalla Hermes für älter erachten<sup>222</sup>. Skovoroda bestätigt konsequent die zentrale Position des Mose, indem er ihn als Maßstab verwendet, doch scheint er die durch Sukzession ohnehin in die Tradition der *einen Weisheit* eingeordnete ägyptische Tradition für älter

---

<sup>216</sup>Diesem Schrifttum ist der Hauptteil von D. P. Walkers Buch (*The Ancient Theology*) gewidmet.

<sup>217</sup>Vgl. ebenda (204 f.).

<sup>218</sup>Vgl. *De opificio mundi* (Cohn/Heinemann 1, 25-89).

<sup>219</sup>Vgl. *Antiquitatum Judaicarum*, I, 69-71 (Niese, 1, 17.).

<sup>220</sup>*Opus majus*, 1, pars 2, cap. XI, 45.

<sup>221</sup>So dargelegt in: Anniius von Viterbo, *Berosi sacerdotis chaldaici, antiquitatum libri quinque*, Wittenberg 1612, 25 r: »Erat illi, ut diximus, filius ex tribus primis adolescentior Chem, qui semper magicæ & veneficæ studens, Zoroaster nomen consequutus erat«.

<sup>222</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 21.

zu halten, da er Mose und die Hebräer Bilder aus ihr übernehmen läßt. Er charakterisiert die Bibel für seine Zeitgenossen als Vermächtnis Gottes, das über ihre Vorfahren an sie gelangt sei<sup>223</sup>.

Die Griechen übernehmen die Tradition von mehreren Vermittlern, den Chaldäern und Ägyptern und der von Mose geprägten hebräisch-biblischen Tradition. Orpheus soll gemäß der Genealogie nach Ägypten gegangen sein und die Lehre des Mose studiert haben, und Thales soll ein Zeitgenosse des biblischen Königs Joschija (2 Kön 22) gewesen sein. Auf diese Weise werden von der *philosophia perennis* die Anfänge der griechischen Philosophie mit der Bibel verwoben.

Dem Thales schreibt Skovoroda die das Gottesverständnis der *philosophia perennis* zum Ausdruck bringende Aufforderung zu, daß Gott Anfang und Ende des Menschen sein möge<sup>224</sup>.

In der *philosophia perennis* ist es also die christliche Philosophie, die über die Offenbarung Gottes in Christus alle Traditionslinien in ihrer Theologie zusammenführt<sup>225</sup>. In diese Genealogie werden auch mythologische Gestalten einbezogen und gemäß der Methode des Euhemerus als historische Gestalten interpretiert. Augustinus führt dieses Verfahren in seiner Schrift *De civitas dei* in die Genealogie ein und Roger Bacon greift es in *Opus majus* auf<sup>226</sup>. Genau diese Methode praktiziert Skovoroda, wenn er die verschiedenen, von einem und demselben *heiligen Geist* bewirkten Kräfte mit Namen von Göttern bezeichnet sieht, die er als ehemalige Menschen auffaßt<sup>227</sup>.

Augustinus bietet eine Zusammenfassung der Tradierung der *Weisheit*<sup>228</sup> und weist darin nach, daß die griechischen *Weisheiten* aufgrund der jüdischen Offenbarung entstehen konnten und die ägyptische *Weisheit* Abraham nachgeordnet sei<sup>229</sup>. Die Genealogie wird somit von der Bibel bestimmt und angeführt. Demnach lehrt Abraham Inachos, den Vater der Isis. Von Isis erhält Minerva, die auch Pallas, die Göttin der Allweisheit, Athene und Tritonia genannt wird<sup>230</sup>, ihre *Weisheit* und gibt sie an die Griechen weiter<sup>231</sup>. In diese Genealogie können die biblischen und paganen Autoritäten der Tradition der *philosophia perennis* eingeordnet werden. Plato gilt als die letzte

<sup>223</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 374): »Библія нам от предков наших завѣом оставлена, да и сама она есть завѣм, запечатлѣвшая внутри себе мир божій [...]«.

<sup>224</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 415): »Окончу рѣчь любезнаго моего Фалиса словом 'Архὴν πάντων καὶ τέλος ποίει θεός - »Началом и концем во всем тебѣ будь бог««.

<sup>225</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 646-701.

<sup>226</sup>Vgl. ebenda (657).

<sup>227</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 424). Vgl. Anm. 170.

<sup>228</sup>Vgl. *De civitate Dei* XVIII, 37 (PL 41, 596-597).

<sup>229</sup>Vgl. ebenda (39, PL 41, 598-599). Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 655.

<sup>230</sup>So bei Roger Bacon unter Bezugnahme auf Augustinus (vgl. Anm. 169).

<sup>231</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 660 ff.

richtige Autorität der *prisca theologia*-Tradition, ist gemäß der Genealogie von Hermes Trismegistus in die heiligen Mysterien eingeführt worden<sup>232</sup>, hat Mose gelesen<sup>233</sup> und daher das letzte Wort zum Wissensstand vor der christlichen Offenbarung gesprochen. Philo hat behauptet, daß der Stoiker Zenon Mose gelesen habe, und Clemens von Alexandrien sieht es als erwiesen an, daß die Gesetze Mose das Muster für die griechische Philosophie abgegeben hätten und Mose der Lehrer Platos gewesen sei. Auch behauptet Cyrill von Alexandrien, daß Hermes Trismegistos Mose gelesen habe<sup>234</sup>. Gleiches gilt für Orpheus<sup>235</sup>. Pico della Mirandola weist in seiner Genealogie, in die er auch Empedokles und Demokrit aufnimmt, nach, daß Pythagoras viele Elemente seiner Philosophie aus dem mosaischen Gesetz übernommen habe<sup>236</sup>.

Besonders Annius von Viterbo vermittelt Beweise für die lückenlose Tradition der *philosophia perennis*. Er bringt die fünf Bücher des chaldäischen Astronomen Berosus heraus, in denen die Sintflut, Noach und seine Söhne ausdrücklich erwähnt werden und schafft damit eine berühmte Fälschung<sup>237</sup>.

Das Buch von A. Steuchus, *De perenni philosophia* stellt das Konzept dieser Tradition und ihre Geschichte am umfassendsten dar<sup>238</sup>. Er rekonstruiert die *göttliche Weisheit*, die in der ganzen Welt gefunden und durch die *Weisheit*, auch als natürliche Erkenntnis, erkannt werden kann. Seiner Genealogie nach hat die griechische Philosophie ihre wichtigen Philosopheme von der chaldäischen und ägyptischen *Weisheit* erhalten. Diese haben sie ihrerseits von Noach übernommen, der die adamitische *Weisheit* über die Sintflut hinaus bewahrt und weitergibt. Steuchus erkennt drei Realisierungen der *wahren Philosophie* an: die chaldäische, die neuplatonische und sein eigenes Engagement für die *philosophia perennis*<sup>239</sup>.

Ficino faßt unter den großen Theologen der Frühzeit, die er in die Nachfolge des Mose stellt, Zoroaster, Hermes Trismegistos, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras und Plato zusammen<sup>240</sup>.

---

<sup>232</sup>Marsilio Ficino, *Opera omnia* 1, 854: »Plato divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus [...]«.

<sup>233</sup>Vgl. ebenda (1, 867).

<sup>234</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 653.

<sup>235</sup>D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 20 f.

<sup>236</sup>Vgl. *Opera Omnia*, 1, 1 f.

<sup>237</sup>*Berosi sacerdotis chaldaici*. Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 665 ff.

<sup>238</sup>Vgl. ebenda (677 ff.).

<sup>239</sup>Vgl. ebenda (688 f.). Weitere Zusammenfassungen der Einheitswissenschaft bieten zwei Werke von Johann Heinrich Alsted (1588-1638): *Thesaurus Chronologiæ*, Herborn 1650 und *Encyclopaedia*, Herborn 1630.

<sup>240</sup>Vgl. *Opera omnia*, 1, 854; 2, 1836.

Die Genealogie der *philosophia perennis* bzw. *theologia prisca* ermöglicht es, Arkanlehren, kabbalistische Hermeneutik<sup>241</sup>, ägyptische Hieroglyphik, pythagoräische Zahlenspekulation und -symbolik, neuplatonische Einheitsphysik, chaldäische Orakel, hermetische Schriften und pseudoaristotelische Schriften (*Theologia Aristotelis*, *Liber de causis*, *Secreta secretorum*), die Mystik des Dionysius Pseudoareopagita u. a. einer einheitlichen Lektüre zu unterziehen, da alle diese Schriften zu der einen Tradition der menschlichen Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* und ihrer in den Genealogien verbürgten Weitergabe gerechnet werden und deshalb untereinander einen konvertiblen Zusammenhang bilden. Mit seinem Postulat der *concordia Mosis et Platonis* hat Ficino außerdem auch die einheitliche Lektüre der Bibel, Platos, Philos, Plotins, Jamblichs und Proklos grundgelegt<sup>242</sup>. Für ihn verkünden die platonische Philosophie und die christliche Offenbarung dasselbe. Philosophie wird daher zu der auf Mose zurückgeführten Offenbarung und erhält als älteste Philosophie einen Status wie die älteste Offenbarung. Mose ist der Gewährsmann für die Offenbarung, die Gott den Menschen zukommen läßt. Deshalb wird die Rückprojektion oft nicht weiter als bis zu Mose verfolgt.

Skovoroda vollzieht diese Genealogien nicht systematisch nach, zeigt jedoch oft genug, daß er von ihrer historischen Glaubwürdigkeit überzeugt ist. Unter den *alten Philosophen*, auf die er sich öfter bezieht, faßt er offenbar nicht nur die ausgewiesenen Autoritäten der *prisca sapientia* - Genealogie im strengen Sinne auf, sondern verwendet *alt*, wenn er es nicht ausdrücklich dem Christen- und Slaventum zuschreibt, synonym mit *pagan*. Er bewegt sich mit großer Selbstverständlichkeit im Rahmen der Genealogie der *philosophia perennis* und teilt damit die bis zum Ende des 17. Jahrhunderts gängige Auffassung der Datierung der hermetischen und orphischen Schriften in mosaische Zeiten. Das Prinzip der Einvernahme ermöglicht ihm einen sehr flexiblen Umgang mit Quellen und Autoren und garantiert ihm deren grundsätzliche Eignung für die Tradition der *philosophia perennis*. Er setzt dabei auch einen Schwerpunkt auf lateinische Autoren<sup>243</sup>. Er verbindet die Grundlage der *philosophia perennis*, die *eine Weisheit in verschiedenen Zeiten* aufgrund des *einen Gottes*, mit ihrer die pagane Tradition einbeziehenden Genealogie, wenn er den *einen Gott* der Juden und Heiden immer wieder hervorhebt, von der *Anwesenheit des göttlichen Geistes in allem* ausgeht und Vereinnahmungen als Opferung des den *Heiden gestohlenen Goldes* im Tempel Gottes bewertet<sup>244</sup>.

---

<sup>241</sup>Pico della Mirandola gliedert in seinen *Conclusiones* die Kabbala in die Tradition der *prisca sapientia* ein (vgl. *Opera omnia*, 1, 107 ff.). J. Reuchlin macht sie und ihre Verwandtschaft zu hermetisch-neuplatonischen Theorien bekannt (vgl. *De verbo mirifico*).

<sup>242</sup>Vgl. »Concordia inter Moysen & Platonem«, in: *Opera omnia*, 2, 1449.

<sup>243</sup>In seinen *Excerpta Philologica* (PZT 2, 422 ff.) empfiehlt er die Lektüre vornehmlich lateinischer Autoren und gibt Hinweise für Auswahl, Reihenfolge und eigene Aufzeichnungen.

<sup>244</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »И кто дает быть пророком?.. »Еда іудеов точію бог?« »Ей,

Skovoroda sieht den *Heiligen Geist* in Sokrates wirken<sup>245</sup>. Ficino interpretiert das Leben des Sokrates als Bild und Schatten eines christlichen Lebens<sup>246</sup>.

Skovoroda ergänzt seine Argumentationen oft mit Bezugnahmen oder Aufzählungen, die sein Bewußtsein für die Weitergabe der *Allweisheit* in einer kontinuierlichen Tradition und für ihre allgemeine Anwesenheit in der Welt sowie seine Kenntnis der Genealogie deutlich belegen. Er postuliert als selbstverständliche Gemeinsamkeit den gleichen *Ursprung* und die gleiche Erkenntnisweise durch *zweifache Sichtweise* in *allen Zeiten* und zählt die verschiedenen Berufsbezeichnungen der mit der Erkenntnis des *Ursprungs* und ihrer Vermittlung Beschäftigten in den einzelnen Traditionen auf. Somit hält er im Wesentlichen die genealogische Reihenfolge der Chaldäer, Ägypter, Hebräer und Griechen ein und betont, daß die Suche nach dem *Ursprung* sowohl über die Tradition der Bücher erfolgt als auch aus der *Natur*, also als *natürliche Theologie*<sup>247</sup>. Er erwähnt sogar die indischen Gymnosophisten, die in die Genealogie aufgenommen worden sind<sup>248</sup>.

Skovorodas Rückprojektion der Selbsterkenntnislehre und ihres Zusammenhangs mit der Welt- und Gotteserkenntnis in *sehr alte Zeiten* vollzieht sich also auch aus genealogischen Gründen. So erwähnt er Thales als ersten, der den Ausspruch γνῶθι σεαυτόν getan habe, relativiert diese genealogische Aussage jedoch mit der typologisch motivierten schöpfungstheologischen Behauptung, daß die *Wahrheit anfanglos* sei und eben gefunden werden könne. Er kehrt jedoch zur Genealogie zurück, wenn er Plutarch und die Aufschrift auf dem Tempel zu Delphi zum Thema macht, und er betont die Bedeutung dieser Lehre bei den Hebräern, Ägyptern und Griechen. Er interpretiert die Sphinx als Nachweis für die Existenz dieser Lehre in Ägypten und bindet im Rückbezug auf die mosaische Aufforderung, *sich zu hüten*, alle genealogischen Nachweise an die Autorität des Mose. So erreicht er die Einvernahme auf genealogischem Weg<sup>249</sup>, geht aber in noch ältere Zeiten zurück.

---

и языков». Дышет вездѣ живущій во всѣх дух господень, и блажен послушай его. Сіе-то значит *похищенное у язычников золото* посвящать в храм господеву. И не меньше богу любезный римскій капитан Корнилій, как самый іудей [...]».

<sup>245</sup>Vgl. ebenda (425): »Сему вѣрному наставнику [свѣтому духу] столь усердно послѣдовал Сократ, что и в самых мѣлочах его совѣтов придержался«.

<sup>246</sup>Vgl. *Opera omnia*, 1, 868.

<sup>247</sup>Vgl. *Kníž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12 f.): »Прозрѣвшій сквозь мрак сіе *начало* назывался у еврей пророком, назывался и священником, то есть святое видящим и показующим, а чрез то людским освятителем. Индѣ такіе назывались *маги*, или *волхвы*, индѣ *халдеи*, *гимнософисты*; у еллин - *іереи*, софи, *философи*, *іерофанты* и протчая [...] Тогда они в *натурѣ* и в *книгах* вольно искали *начала*«. Vgl. zu dieser Tradition der Deutung von Natur und Zeichen G. Bonheim, *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg 1992.

<sup>248</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 73 und passim.

<sup>249</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 413): »Предревнѣйшее слово есть сіе: Γνῶθι σεαυτόν. *Nosce te ipsum*. - »Узнай себе самага«. И теперь оно всѣм во устах, но не многим во вкусѣ. Думают, что начальник слова сего был *древнѣйшій мудрецъ Фалис*. Вѣрю. Кто что нашел и любит, тое

Er projiziert folgerichtig in das *eine älteste Altertum* die größte Nähe der *Weisheit* zu Gott ohne die Zeit konkret festzulegen. Er bezieht sich immer wieder auf Adam und vergleicht die Bibel mit ihm<sup>250</sup>.

Oft bezieht Skovoroda seine Aussagen auf Noach. Manche Genealogien postulieren, daß Abraham, Ijob und Zoroaster zusammen in *alten Zeiten* gelebt und die Gelegenheit gehabt hätten, mit Noach zu sprechen. Dieser habe seinerseits noch mit Methusalem und Methusalem sogar noch mit Adam selbst sprechen können<sup>251</sup>. Skovoroda charakterisiert Noach als denjenigen, der die Tradition bewahrt, wenn er ihn und seinen Glauben als die Erbauer des *rettenden Hauses* aus *Unvergänglichem* beschreibt, das sie vor der Sintflut rettet<sup>252</sup>. Diese ist herbeigeführt worden von einem verschlingenden Ungeheuer, das Skovoroda in diesem Kontext als *ägyptische Sphinx* verbildlicht. Er deutet die *Sphinx* als zu entwirrenden *Knoten* (узол [!])<sup>253</sup>. Auch Pico della Mirandola verwendet das Bild des *Rätselknotens* im Zusammenhang mit der *Sphinx*, allerdings anders als Skovoroda, der hervorhebt, daß die *Sphinx* von den *Ägyptern* auf den Straßen aufgestellt worden ist, damit ihr Rätsel gelöst werde. Pico erklärt das Rätsel hingegen als Strategie, die geheimen Lehren vor der Entweihung zu schützen<sup>254</sup>. Skovorodas Anliegen, die *philosophia perennis* bekannt zu machen, motiviert diesen Unterschied. Er nimmt den von der *philosophia perennis* aus der aristotelischen Metaphysik (Buch α) rezipierten Begriff *arché* (*principium*) und setzt ihn etymologisierend sowohl für das *rettende Haus*, das sich Noach erbaut, die *Arche*, als auch als Namen Gottes. Der Begriff *arché* ist von Nikolaus von Kues (*De principio*) diskutiert worden und betrifft die für die Tradition der *philosophia perennis*

---

своим ему быть может, а истина безначальна. Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Делфийском храмѣ было написано: »Узнай себе«. Древніе египтяне слово сіе високо почитали. Что значит *сфинкс* [...] Имя его значит связь, или узол. Гаданіе сего уroda утаевало ту ж силу: »Узнай себе«. [...] Для сего египтяне онаго уroda статуи поставляли по улицам, дабы, как *многочисленные зеркала*, вездѣ в очи попадая, сей самонужнѣйшее знаніе утаевающей узол на память приводили. Потомки их были не таковы. [...] В божественном мракѣ *Моисейских книг* почти 20 раз находится сіе: »Воньми себѣ«, »Внемли себѣ«, и вмѣсто ключа ко всему предвручается то же, что »узнай себе«. И не дивно, что *древніе египтяне, евреи и еллины* високо почитали слово сіе. Знать - то от *познанія себе самага* входит в душу *свѣтъ вѣдѣнія божія*, а с ним путь щастія мирный»; *Kol'so* (PZT 1, 372): »Древній мудрец Эдип, умирая, оставляет малолѣтнему сыну в наслѣдіе исторію именем »Сфинкс« [...]. Щастіе твое внутри тебе есть, тут центр его зарыт: *узнав себе, все познаеш* [...]«.

<sup>250</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 432): »Библиа есть будто один человек или Адам«.

<sup>251</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 143.

<sup>252</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 303): »Но вѣра с Ноем из негнущаго зиждет себѣ безопасную хранину«.

<sup>253</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 413): »Что значит *сфинкс* [...] Имя его значит *связь*, или *узол* [...] Не развязать сего *узла* - была смерть мучительная, убійство душѣ, лишеніе мира«.

<sup>254</sup>Vgl. *De hominis dignitate* (Buck 1990), 58: »Aegyptiorum templis insculptae *Sphinges*, hoc admonebant ut mystica dogmata per *aenigmatum nodos* a profana multitudine inviolata, custodirentur«.



wesentlichen Probleme, ob das *principium* das *Eine* sei, wie die Zeitlichkeit der Welt mit der göttlichen Ewigkeit zusammengedacht werden könne und ob *arché* als *ewiger Beginn eines unendlichen Prozesses oder zeitlicher Beginn einer kontingenten Geschichte* gedacht werden müsse<sup>255</sup>. Nikolaus von Kues löst die Frage zugunsten des *Einen* und der Ewigkeit des Anfangs, der das Zeitliche als Schöpfung aus dem ewigen Wort hervorbringe<sup>256</sup>. Skovoroda setzt die *Arche*, die Noach über die Sintflut bringt, mit diesem Gottesnamen und Begriff aus der *philosophia perennis* gleich. Er bleibt in diesem Bild und in der Genealogie, wenn er das sich selbst erkennende Herz mit der Taube verbildlicht, die aus Noachs Schiff hervorfliegt. Er setzt das Schiff mit der Bibel gleich, d.h. mit dem in der Bibel niedergelegten, über die Sintflut geretteten und gleichzeitig vor der Sintflut rettenden Wissen als Teilhabe am *Einen*<sup>257</sup>.

Zoroaster als Sohn oder Enkel Noachs steht für die chaldäische Tradition, der auch Abraham angehört, und garantiert, zwar durchaus nicht für alle Rezeptionen positiv, die unmittelbare Weitergabe der *Weisheit*, die Noach über die Sintflut gerettet hat. Ihm werden die *Oracula Chaldaica* zugeschrieben. Skovoroda integriert einen Ausspruch, den er dem Zoroaster zuschreibt, diskussionslos in sein Konzept<sup>258</sup> und gleichzeitig damit auch den persischen Sonnenkult<sup>259</sup>. Die Sonne als Bild für Gott ist bereits typisch für den platonisch-christlichen Mystizismus bei Ficino<sup>260</sup>.

Skovoroda charakterisiert Abraham als historische Verbindung mit der *menschgewordenen göttlichen Allweisheit*<sup>261</sup> und damit sowohl als *typus Christi* als auch als wichtige genealogische Instanz bei der Weitergabe der *Weisheit*<sup>262</sup>. Er hebt jedoch hervor, daß die *Allweisheit* schon vor Abraham existiert und nach ihm Mose die entscheidende Vermittlung in Form der Zehn Gebote an die Nachwelt vollbracht habe<sup>263</sup>. Skovoroda stellt Abraham als notwendiges Vorbild hin, um den *wahren*

<sup>255</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 83 ff.

<sup>256</sup>Vgl. Nikolaus von Kues, *De principio* (Gabriel/Dupré, 2, 236 f.).

<sup>257</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 201): »Сердце наше, узнавшее себе, есть вить голуб. Сей голуб вызывает себя из Ноева ковчега, из библіи, чистый - чистую голубицу«.

<sup>258</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Сие единственное начало, как главу мудрости, Любоумрцы в разных вѣках и народах разными фигурами и монументами изобразили, напริมѣр [...] солнцем [...] Зороастер изобразил солнцем с сею пѣснью: »Услыши, блаженный, всевидящее имѣющій вечное око!«. Отсюда у древних персов поклонение солнцу [...]«.

<sup>259</sup>Nach Philippe de Mornay steht die Sonne bei Zoroaster für dessen *secunda mens* (vgl. *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs...*, Anvers 1581, 96; vgl. hierzu D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 144).

<sup>260</sup>Vgl. ebenda (53).

<sup>261</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 396): »Если таков был Авраам, то и не дивно, что сдѣлал историчным плетеном воплощаемая божія премудрости«.

<sup>262</sup>Möglicherweise hat Skovoroda auch die genealogische Abkunft Christi im Sinn.

<sup>263</sup>Vgl. *Načal. dver'* (PZT 1, 149): »Провидѣл било Авраам блаженнѣйшій свѣтъ ея [премудрости] и, на ней увѣрившись, сдѣлался со всею фамилією справедливым, а с

*Menschen* in sich erkennen zu können<sup>264</sup>. Die zweifache Sichtweise ist für ihn der Kern der *wahren Theologie Abrahams*<sup>265</sup>. Sein Begriff *wahre abrahamitische Theologie* (*истинная авраамская богословія*, PZT 2, 126) ist möglicherweise ein Hinweis auf das Buch *Jezirah*, die Schrift alter jüdischer Mystik, die bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts dem Abraham zugeschrieben worden ist und die philosophische Schöpfungsgeschichte vor der Schöpfung zum Thema hat<sup>266</sup>. Dieses Buch ist in der Renaissance für die *philosophia perennis* vereinnahmt worden<sup>267</sup>.

Skovoroda verwendet als *typus* für die Selbsterkenntnis den griechischen *Narziß*mythos. An diesem Mythos expliziert er sein genealogisches Ordnungssystem, wenn er die Gestalt in der *ägyptischen Theologie* identifiziert, die er als *Mutter der hebräischen* bezeichnet<sup>268</sup> und die zusammen mit der hebräischen Tradition als Vorgängerin der griechischen Philosophie gilt. Er bestätigt damit, daß er Mose genealogisch nach der ägyptischen Tradition einordnet, in der er seine Ausbildung genoß - also Hermes Trismegistus für älter hält. Aus der ägyptischen Tradition soll *Narziß* in die hebräische Tradition gelangt sein. Mit Zitaten aus der Bibel führt er den Beweis, an welchen Stellen *Narziß* bzw. das, was er verbildlicht, gemeint ist, nämlich der Topos der Selbst- und Gotteserkenntnis, ein *typus* Davids, Christi und des *wahren Menschen*<sup>269</sup>.

Skovoroda projiziert die *natürliche Theologie* der Deutung der Welt als *Bild Gottes* auf das *Altertum*, insbesondere auf die *ägyptische Philosophie* zurück. Er beschreibt den Raub an den Ägyptern durch die Hebräer für den Dienst an ihrem Gott und fordert seinen Gesprächspartner auf, es seinerseits zu rauben, d. h. sich die von den Ägyptern praktizierte *natürliche Theologie* anzueignen<sup>270</sup>. Er hält sich auch an die

---

подданными благополучным. Однак она [*премудрость*] и *прежде Авраама* всегда у своих любителей жила. А Моисей, с невидимаго сего *образа божія* будто план сняв, начертил его просто и грубо самонужнѣйшими линиями и, по нему основывав жидовское общество здѣлал, что невидимая *премудрость божія*, будто видимый и тлѣнный человек, чувственным голосом ко всѣм нам рѣчь свою имѣет». Skovoroda interpretiert im darauf folgenden Text die Zehn Gebote (vgl. ebenda, 150 f.).

<sup>264</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 163): »А ты его [*истиннаго твоего человека*] по тѣх мѣст не узнаешь, поколь не признаешься *со Авраамом* в том, что ты земля и пепел».

<sup>265</sup>Vgl. *Ubog. žajv.* (PZT 2, 126): »Сія то есть *истинная авраамская богословія* - прозрѣть во всяком дѣлѣ гнѣздящагося духа».

<sup>266</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 144 ff.

<sup>267</sup>Vgl. *Sefer Yetzirah. The Book of Creation*, hrsg. v. A. Kaplan, zweite Auflage York Beach, Me 1993. Die Übersetzung von Guillaume Postel ist 1552 in Paris erschienen.

<sup>268</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 154): »Наркісс [...] есть *предревняя* притча из обветшалыя *богословія египетскія*, яже есть *матер еврейскія*. Наркісов образ благовѣстит сіе: »Узнай себе!«. Будто бы сказал: хочещи ли быть доволен собою и влюбиться в самого себе?».

<sup>269</sup>Vgl. ebenda (158): »[...] А Давид не *истинный* ли есть *Наркісс*? [...]»не живу аз, но живет во мнѣ *Христос*».

<sup>270</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 403): »Теперь, обратив рѣчи к намѣренной точкѣ, сказываю вам, что не только землю с ея плодами рожденіями, но всѣ небесныя и земныя фигуры, домашніи

вorgegebene Genealogie, wenn er berichtet, wie Israel von den Ägyptern Bilder für seine Zwecke übernimmt<sup>271</sup>.

Skovoroda beschreibt auch, daß Mose Bilder für die *göttliche Weisheit* von den Ägyptern übernimmt<sup>272</sup>. Er zitiert Mose sehr oft als legitimierende Autorität und bezeichnet ihn als *christusähnlichen* und *mit Christus kommunizierenden Mann Gottes*<sup>273</sup>. Wer Mose versteht, der versteht auch Christus<sup>274</sup>. Skovoroda charakterisiert Mose direkt als Präfiguration Christi<sup>275</sup>. Überhaupt beschreibt Skovoroda Mose, Christus, Abraham, David, Jesaja und Elija als miteinander austauschbar<sup>276</sup>. Das ist durch die präfigurierend - typologische Funktion alttestamentarischer Gestalten aufgrund ihrer Zugehörigkeit zur Tradition der *einen Weisheit* und der Annahme ihrer Teilhabe an der *einen Weisheit*, also aufgrund der gleichen *Prägung* in ihnen begründet. So entsteht die für Skovoroda und für die Tradition der *philosophia perennis* charakteristische Mischung aus Typologie und Genealogie, den zwei Strategien der Vereinnahmung durch die Einheitswissenschaft.

Skovoroda schätzt die hebräische und hellenische Tradition als Ausdruck *göttlicher Weisheit*<sup>277</sup> und hebt die Übereinstimmung zwischen dem Konzept der Ewigkeit von Mysteriensekten und der *philosophia perennis* hervor<sup>278</sup>.

Der Bezug auf die hellenische Theologie, deren Vorgänger die ägyptische und hebräische sind, findet sich häufig in seinen Schriften. Er übernimmt die Assimilation von Platons Ideenlehre in die Schöpfungstheologie der *philosophia perennis*<sup>279</sup>. Diese

*древним, наипаче в Египтъ любомудрцам, отняв от означенія тайнств их, перенес Израиль в посвященіе господеву, и ты ли похитить поучаешься вспять?».*

<sup>271</sup>Vgl. *Kniž, nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 25): »Мнѣ кажется, сон фараонов значит ночь и стѣнь, взятых от египетскихъ священниковъ и пусто у нихъ почитаемыхъ сихъ фигуръ, внутрь коихъ прозрѣло израильское око вѣчныя мысли и похитило в свою пользу».

<sup>272</sup>Vgl. ebenda (29): »Мойсей между протчіими фигурами занял у египетскихъ священниковъ и ікону змія, образующаго божію премудрость».

<sup>273</sup>Vgl. *Ubuž. vid. slavi ego* (PZT 1, 137): »[...] слушай Мойсея, челоѣка божія, Христу сродного и с Христомъ бесѣдующаго».

<sup>274</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 204): »[...] разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа; и Мойсей закрылся в евангеліи [...]».

<sup>275</sup>Vgl. ebenda (203): »Там Мойсей, а тут Христос. Тотъ жидовскій, а сей христіанскій вождь [...] Для того читаютъ, что Мойсей прообразовалъ Христа, сына божія...». Skovoroda erklärt den Begriff *прообразовал*: »Онъ былъ образъ и одна тѣнь сына божія» (ebenda).

<sup>276</sup>Vgl. ebenda (205): »Если кто одну изъ нихъ знаетъ, тотъ знаетъ всѣ. Если б ты узналъ Мойсея, узналъ бы и Христа, или если б Христъ узналъ, узналъ ты Мойсея, Ілію, Авраама, Давида, Исаію и протчіихъ»; ebenda: »Удивительно тебѣ показалось, что Мойсей и Христосъ одно».

<sup>277</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 39): »Вотъ премудрость божія! [...] Еллинскій гласъ - стакти, а еврейски - Лот. Стакти - не благій ли духъ? А духъ благій не то же ли, что богъ?».

<sup>278</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Божественные мистагоги, или тайноводители, приписываютъ начало единственно точію богу. [...] Начало и конецъ есть то же, что богъ, или вѣчность [...] Начало и конецъ есть, по мнѣнію ихъ, то же».

<sup>279</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 139): »Сіи формы у Платона называются *идеи*, сирѣчь видѣнія,

ist maßgeblich von Philo geprägt worden, der insbesondere die Archetypen als *göttliche Gedanken* vor der Schöpfung auffaßt<sup>280</sup>. Skovoroda verwendet den Begriff der *göttlichen Gedanken* (PZT 2, 98) synonym mit *Allweisheit* und hebt die Parallele zu Platons Ideenlehre hervor, da die Vorstellung der ersten archetypischen Schöpfung vor der materiellen Schöpfung dem Demiurgenmythos im *Timaios* entspricht. Die Archetypen, die als *göttliche Gedanken* in der *Weisheit* enthalten sind, entsprechen als Prägestempel der Welt den Ideen<sup>281</sup>. Skovoroda führt die *zweifache Sichtweise* als Wirkung dessen aus. A. Steuchus hat die platonischen Ideen bereits mit der *Weisheit* und dem *Logos* gleichgesetzt<sup>282</sup>.

Die Entdeckung der Trinität, ein weiterer wichtiger Bestandteil der *philosophia perennis* und ihres mathematischen Abbilds schreibt Skovoroda Pythagoras zu<sup>283</sup>. Die Wertschätzung, die Skovoroda für Pythagoras zum Ausdruck bringt, hat er aus der *philosophia perennis* übernehmen können. Die Philosophie des Pythagoras gilt als göttlich, wie Pico della Mirandola hervorhebt<sup>284</sup>. Gemäß der Genealogie wird die Trinität zunächst von Orpheus entdeckt, von dem Pythagoras lernt<sup>285</sup>. Skovoroda setzt Orpheus als *typus* für den Propheten Joël<sup>286</sup>.

Sowohl die Kirchenväter als auch die Renaissancephilosophen betonen die zweite göttliche Person des Sohnes als kreativen *Logos* und führen den Nachweis typologisch wie genealogisch. Dieses Konzept der *Weisheit* realisiert Skovoroda konsequent in seinem Denken.

## 10. Skovorodas Konzept im Kontext des Freimaurertums

Skovoroda integriert die Traditionen, die die *philosophia perennis* bereits vereinnahmt hat. Außerdem bindet er möglicherweise Elemente in sein Konzept ein, die auch bei den Freimaurern zu finden sind. Da die Freimaurer eine Affinität zur *philosophia perennis* haben bzw. allem Anschein nach in ihrem Kontext entstanden

---

виды, образы. Они суть *первородный мыры* нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію содержащія. [...] Но *божіе естество*, куда знаменіем своим ведет тварь, есть *форма*».

<sup>280</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 217-223; I. Christiansen, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969.

<sup>281</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 330 ff.

<sup>282</sup>Vgl. *Opera Omnia*, 3 Bde, Venedig 1591, 3, 122v.

<sup>283</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 366): »[...] вскочил Питагор, начал руками плескать и кричать: »Сыскал! Сыскал! Сыскал!««.

<sup>284</sup>Vgl. *De hominis dignitate* (Garin, 81): »Nam et Pythagorae divina illa *philosophia* [...]«.

<sup>285</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 22 ff.

<sup>286</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 170): »но благовѣстит тебѣ сей *Орфеѹ* [Ιοῦλ]«. Die Gleichsetzung von Orpheus und David wird in der *philosophia perennis* oft vollzogen, z. B. von Clemens von Alexandrien, M. Ficino und Pico della Mirandola (vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 23).

sind, ist die Frage, inwieweit Übereinstimmung und Einflußmöglichkeiten zwischen ihnen und Skovoroda bestehen, interessant, aber nicht lösbar. Ich sehe drei grundsätzliche Schwierigkeiten, Skovoroda direkt mit den Freimaurern zu verbinden: seine Biographie, die chronologische Entwicklung des Freimaurertums in Rußland und die strikte Geheimhaltung des Mysteriums, besonders des Wissens der oberen Grade bzw. der Freimaurerelite. Diese wird von I. P. Elagins zwei Vereinigungen, von den Rosenkreutzern und dem Theoretischen Grad (*теоретический градус саломонский наук*) miteinander konkurrierend gebildet<sup>287</sup>. Die Rosenkreutzer und der Theoretische Grad finden in den frühen 80er Jahren Eingang in Rußland<sup>288</sup> und setzen sich an die Spitze der Freimaurerhierarchie. Führungsanspruch erhebt seit den 70er Jahren I. P. Elagin, der 1786 seine zweite Vereinigung, die das *wahre Freimaurertum* repräsentieren will, gründet. Diese Eliten legen das Mysterium der Freimaurer, das gegenüber der soziologisch und gruppenspezifisch motivierten Geheimhaltung das eigentliche Geheimnis darstellt und nie eindeutig gelüftet worden ist, einerseits in Schriften nieder, andererseits unterwerfen sie es schärfster Geheimhaltung, die der Abgrenzung der Ränge innerhalb der eigenen Ordnung dient. Das Mysterium hat die Eigenschaften höchsten Alters, der Schicksalhafterkeit für die gesamte Menschheit und soll irgendwann einmal offenbart werden. So verfaßt Elagin mystische Schriften, besonders seine Lehre über die *Alte säkulare und spirituelle Weisheit oder die Wissenschaft der Freimaurer*<sup>289</sup>, für den innersten Kreis der Elagin-Vereinigung. In dieser Schrift verbindet er Zoroaster, die griechische und römische Klassik, das Alte und Neue Testament, den Talmud, die Hermetica, die Kabbala und die Schriften von R. Fludd zu einem Einheitskonzept, folgt also einem Modell der *philosophia perennis*<sup>290</sup>. Ende der 70er Jahre wird Elagin von einem in das *wahre Freimaurertum* initiierten Bruder, den er mit den Initialen NN bezeichnet, in das Konzept der

<sup>287</sup>Vgl. zum Theoretischen Grad Г. В. Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, Петроград 1917, 65-73. Die Schriften des *Theoretischen Grads* befinden sich in Fond 147 der Handschriftenabteilung der Russischen Staatsbibliothek (OR RGB). Vgl. zu den Rosenkreutzern ebenda (65-79).

<sup>288</sup>Vgl. D. Smith, *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth-Century Russia*, DeKalb 1999, 107.

<sup>289</sup>Учение древняго любомудрия и богомудрия, или наука свободных каменщиков из разных творцов светских, духовных и мистических собранная и в пяти частях предложенная И. Е[лагиным] великим Российския Провинциальныя Ложи мастером. Начато в MDCCLXXXVI (vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 186). Das Werk ist nicht vollendet worden (vgl. zu dieser Schrift ebenda, 187 ff.).

<sup>290</sup>Vgl. hierzu D. Smith, *Working the Rough Stone*, 132 ff.; П. Пекарский, *Дополнения к истории масонства в России XVIII столетия*, in: *Сборник статей, читанных в отдѣлении русскаго языка и словестности Императорской Академіи Наук*. 7, 4, Ст Петербург 1869 (Nachdruck: Nendeln 1966), 51-59; 92-115. Dokumente und Schriften von Elagin befinden sich in Fond 1764 des Russischen Staatsarchivs (RGADA).

*philosophia perennis* eingeweiht<sup>291</sup>. Elagin bezieht die gesamte Genealogie der *philosophia perennis* und die einschlägigen Namen mit ein<sup>292</sup>. Er studiert die Tradition zwischen 1777 und 1782 und führt alles in seiner Schrift über die säkulare und spirituelle *Weisheit* zu einer Synthese zusammen<sup>293</sup>.

Das zweite Zentrum der an den alten Traditionen orientierten Freimaurer befindet sich Moskau. Seit N. Novikov 1779 die Druckerei der Moskauer Universität übernommen hat, erleben die Übersetzung und Rezeption von mystischer und freimaurerischer Literatur, besonders aus Deutschland, und ihr Erscheinen in Rußland einen Aufschwung. Der größte Teil der Freimaurerliteratur in Rußland besteht aus Übersetzungen, die oft gar nicht publiziert werden, sondern in Handschriftensammlungen der Freimaurer bleiben. Seit 1783 gelangen auch geheime Bücher in den Druck, die allerdings nur für Eingeweihte zugänglich werden. Die Herausgebertätigkeit Novikovs und die Moskauer Freimaurer folgen daher auch dem Konzept einer Einheitsphilosophie, die die alchemistische Tradition mit der Legende der Rosenkreutzer, dem Denken Jakob Böhmes und Johannes Arndts vermittelt<sup>294</sup>. Es sind also die 80er Jahre, in denen die Freimaurer die mystisch-esoterischen Traditionen rezipieren<sup>295</sup>.

<sup>291</sup>Vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 184.

<sup>292</sup>Vgl. Записка о масонстве И. П. Елагина, *Русский архив* 1864, С. 568-604, 105 f. (zitiert nach : Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 185):[...] та самая премудрость, которая от начала мира у патриархов и от них преданная, в тайне священной хранилась в храмах халдейских, египетских, персидских, финикийских, иудейских, греческих и римских и во всех мистериях или посвящениях еллинских, в училищах Соломоновых, Елейском, Синайском, Иоанновом, в пустыне и в Иерусалиме, новою благодатию в откровении Спасителя преподавалась; и что она же в ложах или училищах Фалеевом, Пифагоровом, Платоновом и у любомудрцев индейских, китайских, арабских, друидских и у прочих, науками славящихся народов пребывала»; ebenda (107):»Ветхий и новый завет были и еще суть [в 1786 г.] приятнейшие мои учителя. Отцы церковные, яко то: Ориген, Евсевий; Иустин, Кирилл Александрийский, Григорий Назианзин, Василий Великий, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, преподобный Макарий и прочие обще с церковною Флёриевою повестью стали толкователи невразумению моему. Пифагор, Анаксагор, Сократ, Епиктет, Платон, Ермий Трисмегист и сам Орфей, Гомер и Зороастр с помощью Геродота, Диодора Сицилийского, Плутарха, Цицерона, Плиния и многих сим подобных влияли в душу мою новыя и спасительныя размышления«.

<sup>293</sup>Vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 185 f. Die Schriften, die sich in Elagins Nachlaß befinden, gehören in die Tradition der *philosophia perennis* und enthalten Werke der *alten Theologie*, Magie und Alchemie (vgl. П. Пекарский, *Дополнения к истории масонства*, 51 ff.).

<sup>294</sup>Zu den Moskauer Freimaurern vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 126-130; zur Entwicklung der mystischen Strömung in den 80er Jahren vgl. ebenda (164-216); I.-H. L. Ryu, *Moscow Freemasons and the Rosicrucian Order. A Study in Organization and Control*, in: *The Eighteenth Century in Russia*, hrsg. v. J. G. Garrard, Oxford 1973, 198-232.

<sup>295</sup>Vgl. hierzu die Erscheinungsdaten in der Liste der freimaurerischen Übersetzungs- und Originalliteratur bei Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 437- 498.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß Skovoroda schon in den 60er und 70er Jahren frei über ein Konzept schreibt und spricht, das sich in den 80er Jahren als das innerste Mysterium für Eingeweihte der Freimaurerelite in den Schriften Elagins, des Großmeisters der Provinz, sowie der Eliten der Rosenkreutzer und des Theoretischen Grads findet und über Veröffentlichungen von entsprechender Übersetzungsliteratur langsam einer breiteren Öffentlichkeit den Zugang zum geheimen Kern der freimaurerischen Lehre gestattet. Auch die russische Version der Schrift von Louis Claude de Saint-Martin<sup>296</sup>, die eine Mischung aus christlicher Mystik, Jakob Böhmes Konzept, Kabbalistik und Freimaureridealen darstellt und viel gelesen wird sowie die Schrift von Johann August von Starck über die *geheimen alten Mysterien* bei allen Völkern (1785)<sup>297</sup> kommen zu spät, um Skovorodas Denken geprägt zu haben<sup>298</sup>.

Ich kann nicht anhand von konkreten Anhaltspunkten in der Biographie Skovorodas feststellen, auf welchem Weg er Kenntnis über die Riten, Motive und das innerste Mysterium der Freimaurer erlangt haben soll<sup>299</sup>. Ich stelle jedoch fest, daß er Elemente in sein Konzept eingebaut hat, die er, wenn er gewollt hätte, auch bei den Freimaurern hätte finden können. Gleichzeitig gibt es sehr grundsätzliche Unterschiede zwischen Skovorodas Denken und den Freimaurern in Rußland. Diese können trotz der Affinitäten, die in einigen seiner Schriften (*Načal'. dver'; Observ.; Observ. spec.*) auftreten mögen, so daß sie in Schriftensammlungen von Freimaurern Aufnahme gefunden haben<sup>300</sup>, nicht übergangen werden. Ich nehme deshalb stark an, daß er sein Konzept auf anderem Weg kennengelernt und sich angeeignet hat. Wenn er es tatsächlich auch bei den Freimaurern (vielleicht im Ausland) kennengelernt haben sollte, dann hat er es zweifellos dem von der christlichen Tradition geprägten Modell der *philosophia perennis* bewußt untergeordnet. Er zeigt sich bei der Darlegung seines Denkens keiner gesellschaftlich-sozialen Institution als Sachwalter der *Weisheit* und *Wahrheit*, also weder der orthodoxen Kirche noch den Freimaurern, verpflichtet, sondern nur dem, was er darlegt, der *einen Weisheit zu allen Zeiten*.

---

<sup>296</sup> *О заблуждениях и истине, или воззвание человеческого рода к всеобщему началу знания*, Москва 1785.

<sup>297</sup> *О древних мистериях или таинствах бывших у всех народов*, перев. с нем. А. А. Петров, Москва 1785.

<sup>298</sup> Sie liegen in russischer Sprache erst seit 1785 vor und sind einige Jahre vorher in französischer bzw. deutscher Sprache zugänglich. G. V. Vernadskij meint, der Biographie von Skovorodas Schüler entnehmen zu können, daß Skovoroda Martinist gewesen sei. Er schließt das aus dem Besuch eines jungen Manns bei Skovoroda kurz vor dessen Tod, der den Rosenkreutzern zugeordnet werden kann (vgl. *Русское масонство*, 488 f.). Diese weitreichende Schlußfolgerung kann ich nicht teilen. Die Entscheidung der Frage ist im Übrigen nicht besonders relevant, denn Skovoroda hat schon lange vor Saint-Martins Schriften seine Lehre durchdacht und aufgeschrieben.

<sup>299</sup> Auch G. V. Vernadskij ist letztendlich der Auffassung, daß Skovoroda kein Freimaurer gewesen sei (vgl. ebenda, 488).

<sup>300</sup> Vgl. ebenda (488 f.).

Skovoroda setzt häufig Motive ein, die auch bei den Freimaurern eine Rolle spielen, so die *Tür* (дверь), den *Schlüssel* (ключь), die *Jakobsleiter* (Яковская лѣствица), die *Kraft* (сила), die *Wache* (страж), das *Geheimnis* (тайна), das *Dreieck* (треугольник), die *Drei* (три), die *Sieben* (седьмь), die Eins u. v. a.<sup>301</sup>. Logen tragen die Namen von Göttern und Wesen, die auch Skovoroda in seiner chronologischen und typologischen Darlegung der *philosophia perennis* nennt, so Uranus<sup>302</sup>, Minerva, Isis und Sphinx.

Auch der Begriff des *neuen Menschen* (новый человек имѣет и языкъ новый, PZT 1, 197) bzw. des neuen Adam (новый Адам, PZT 1, 298), ein Ziel der Freimaurer, tritt bei Skovoroda auf. Im Kontext der Selbsterkenntnislehre, eines wichtigen Aspekts des Freimaurertums, verwendet Skovoroda häufig den Topos, zusammen mit Habakuk (dem Propheten) auf *Wache* zu stehen<sup>303</sup>. Die Sittenlehre (нравоучение) bildet den Kern des Anliegens der Freimaurer, den Menschen zu erneuern und zu verbessern<sup>304</sup>. Skovoroda schreibt eine Abhandlung mit dem Titel *Ursprüngliche Tür zur christlichen Ethik* (Начальная дверь ко христіанскому добронравію), in dem er die Regeln christlichen Lebens im Ausgang von einer Deutung der 10 Gebote und im Kontext der *ewigen Weisheit* formuliert (PZT 1, 144-153). Auch der Begriff der *Ökonomie*, den Skovoroda verwendet (тайная экономія, PZT 1, 329; всемірная божія экономія, PZT 1, 433), erscheint in der Literatur aus dem Umkreis der Freimaurer, zum Beispiel im Titel der bekannten und für die Freimaurer wichtigen, die indische Ethik miteinbeziehenden Schrift *Economy of human life* von R. Dodsley<sup>305</sup>.

Diese Parallelen können einfach deshalb zustandegekommen sein, weil sich auch die Freimaurer der Quellen der *philosophia perennis* bedienen. Charakteristisch sind der Einbezug antiker Quellen, eine Vorliebe für Gegensatzpaare und die Verpflichtung auf eine Religion, mit der alle Menschen übereinstimmen. Die Rosenkreutzer führen sich wie die Tradition der *philosophia perennis* bis auf den Beginn der Welt zurück, als alle Weisheitslehrer sich von der Masse trennen, um sich zu vereinen und die um sich greifende Verderbnis auszugleichen, indem sie die *wahre Weisheit* erhalten und weitertragen<sup>306</sup>. Insgesamt stellen die Bilder und der Wortschatz

<sup>301</sup>Vgl. zum Beispiel auch den deutschen und russischen Motivindex in: M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins literarisches Werk*, München 1998, XLVI ff.

<sup>302</sup>Der Kontext, in dem Skovoroda den Namen setzt (PZT 1, 327), könnte auch als Rückkehr eines Abtrünnigen in seine Loge gedeutet werden. Eine 1772 gegründete Loge in St Petersburg heißt Uranii und folgt zunächst dem System Elagins (vgl. A. И. Серков, *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001, 971 ff.).

<sup>303</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 171): »Стань на стражъ со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе«.

<sup>304</sup>Vgl. hierzu D. Smith, *Working the Rough Stone*, 37 ff.

<sup>305</sup>Sie erscheint 1750 in London und seit der ersten Übersetzung in die russische Sprache von 1762 in mehreren Übersetzungen in Rußland (vgl. Г. В. Вернадскій, *Русское масонство*, 136 ff.).

<sup>306</sup>Vgl. ebenda (110).



der Freimaurer keine originäre Tradition dar, sondern sind Übernahmen aus anderen Traditionen.

Zwei Hauptsymbole werden jedoch zur Eigenleistung der Freimaurer gerechnet, die sich in Rußland *Orden der freien Maurer* (*Орден свободных каменщиков*) nennen: der *kubische Stein*<sup>307</sup> und das *allsehende Auge*<sup>308</sup>, auch wenn der Eckstein und das Auge als Bilder aus der christlichen Tradition bekannt sind. Skovoroda verwendet diese für das Freimaurertum charakteristischen Bilder, den *Eckstein* (*краеугольный камень*) und den vierseitigen Stein, also den *Würfel* (*четвероугольный камень*). Er setzt das Bild des Würfels im Kontext der Metapher vom Bau des *lebendigen Hauses Gottes* als Symbol für den *wahren Menschen* ein (in seiner Schrift mit dem von den Freimaurern oft benutzten Bild der *Tür* im Titel: *Начальная дверь...*)<sup>309</sup>. Das Bild des *einen Ecksteins* verwendet er im Kontext des Tempelbaus als Symbol für *Weisheit, Wahrheit* und *Gott* und führt ihn mittels einer Häufung von Superlativen auf das *allerheiligste Altertum* zurück<sup>310</sup>. Das Bild des Tempels oder Hauses Gottes tritt auch in der christlichen Tradition der *philosophia perennis* auf. A. Steuchus schreibt: »*Templum Dei, inquit Paulus, estis uos, Dei ædificatio*«<sup>311</sup>. Das *Auge* als Hauptsymbol der Freimaurer für die Omnipräsenz des Höchsten benutzt Skovoroda in Form des in *Gottes Tempeln* zu besichtigenden *Auges im Dreieck* (PZT 1, 304), und zitiert es als das *nicht schlafende Auge* (*недремлющее око*) bzw. *allsehende Auge* (*всевидящее око*). In den ersten beiden Fällen dient das Auge der Verbildlichung der göttlichen Trinität<sup>312</sup>. Im dritten Fall verwendet es Skovoroda in Form eines Zitats von Zoroaster als Bild für den *Ursprung*<sup>313</sup>.

<sup>307</sup>Vgl. M. Wolf, *Freimaurertum bei Puškin*, 65 f.

<sup>308</sup>Vgl. D. Smith, *Working the Rough Stone*, 125

<sup>309</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 148): »[...] и тогда-то мы бываем *истинными* по душѣ и по тѣлу *человѣками*, подобны годным для строенія *четвероугольным камням*, с каковых *живый божій дом* составляется, в котором он особливою царствует милостію«.

<sup>310</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 298): »*Премудрость* чувствует вкус во *всесладчайшей истинѣ*, а *истина* сокрылась в *богѣ* и *бог* в ней. Сей есть *един краеугольный камень* для всѣх зиждущих храм блаженства, и *премудрая симметрия* для строящих ковчег покоя. Сія есть *единая, святых святѣйшая древностей древность*«

<sup>311</sup>*De perenni philosophia*, I, 26 (61). Ich zitiere immer nach dem Nachdruck dieser Ausgabe von 1972.

<sup>312</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): »*Трисолнечное единство, недремлющее око...*«

<sup>313</sup>Vgl. *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Услыши, блаженный, *всевидящее* имѣющій *вечное око*«. Das entspricht der Hymne VII, Vers 1 der Orphischen Hymnen, wie sie von Marsilio Ficini übersetzt worden sind: »Audi beate, omnispace habens aeternum oculum« (nach I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la Theologie ancienne*, Firenze 1987, 64. Skovoroda zitiert: (PZT 1, 393): Κόοθι μάκαρ πανδερκέτης ἔχων αἰώνιον ὄμμα. Das ist nicht der erste Vers von Hymnus VII, sondern von Hymnus VIII in: *Orphei hymni* (G. Quandt), Berlin 1955 und zeigt im ersten und dritten Wort Unterschiede zum Originalvers: Κλῦθι μάκαρ, πανδερκές ἔχων αἰώνιον ὄμμα.

Diese Beispiele sprechen wie Skovorodas *Traum* für die Hypothese, daß er Elemente der Freimaurer verwendet hat. Wenn ich jedoch sein Denken und Leben in ihrer Gesamtheit betrachte, sehe ich Eigenschaften, die ausschließen, daß Skovoroda als Freimaurer über sein Denken schreibt und spricht. Viel eher ist dagegen möglich, daß er in Opposition zu ihnen steht. Sollte das der Fall sein und er in seinem Denken freimaurerische Geheimnisse offenlegen, dann müßte sein sich außerhalb der üblichen sozialen Bezüge abspielendes späteres Leben in diesem Licht als ein Versuch betrachtet werden, den Sanktionen zu entkommen oder möglicherweise sogar als eine Folge von Sanktionen, die sich für Abtrünnige und Verräter als Verlust der beruflichen und sozialen Möglichkeiten auswirken können.

Die Unterschiede liegen nicht nur in der Umformung der Elemente gemäß dem eigenen Konzept oder in den fast verächtlichen Äußerungen über Riten und Zeremonien<sup>314</sup>, sondern auch im ausdrücklichen Bezug der Riten und Geheimnisse auf die göttliche Barmherzigkeit und Gerechtigkeit<sup>315</sup>. Sie wirken sich bei Skovoroda in den wesentlich anderen Zielrichtungen und Bezügen des Denkens, vor allem in der Freiheit von sozialer, gesellschaftlicher und konfessioneller Zweckgebundenheit und in der Unmittelbarkeit zu Gott, zum *wahren Menschen* und zur Schöpfung durch Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* aus.

Während bei den Freimaurern die zum Teil konstruierten Symbole als Bindeglieder der Logenorganisation fungieren und daher einen Bezug zu Personen haben, beziehen sie sich bei Skovoroda auf die Darstellung der Welt als Bild Gottes. Es gibt bei ihm keine personenkreisgebundenen Symbole und Geheimnisse.

Die russischen Freimaurer binden sich in das gesellschaftlich-sozial-militärisch-politische Leben ein. Ihre Struktur spiegelt die sozialen und kulturellen Normen Rußlands, insbesondere die Regelung des sozialen und beruflichen Lebens durch Ränge. Die Freimaurer bilden deshalb ein Netzwerk des Erfolgs und der Protektion und ermöglichen ihren Mitgliedern soziale Kommunikation mit Aufstiegschancen. Diese sozialen und machtgebundenen Kontexte fehlen in Skovorodas Leben und Denken. Er hat sich aus dem sozialen Leben und dem Berufsleben verabschiedet und vertritt eine Lehre, deren Wahrheits- und Geltungsanspruch alle Unterschiede zwischen den Menschen nivelliert. In seinem Denken vermittelt weder die Zugehörigkeit zu einer Gruppe noch die Wahrung eines exklusiven Geheimnisses die Wahrheit und den Weg zur Glückseligkeit, sondern allein die *zweifache Sichtweise* auf alles, also eine Erkenntnismethode, die den ontologischen Status der Welt und des Menschen als Bild Gottes realisiert.

Die Freimaurer erheben einen Unfehlbarkeitsanspruch auf Geheimnis, Wahrheit und Tugend und zeichnen sich durch Rivalitäten aus, da sie um die oberste Stufe der Einweihung wetteifern. Sie pflegen damit trotz ihrer gesellschaftlichen Verflechtung

---

<sup>314</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 229): »Брось враки церемониальные [...]«.

<sup>315</sup>Vgl. ebenda (233): »Вот тебѣ конецъ всѣх-на-всѣхъ обрядовъ и таинъ - милость и судъ«.

Abgrenzung, Exklusivität, Elitebewußtsein und Geheimhaltung, also Elemente, die man bei Skovoroda vergeblich sucht. Wenn Skovoroda von einem Geheimnis spricht, dann geht es immer um den Schutz der *Weisheit* vor Irrtum und Profanisierung. Das hindert ihn jedoch nicht, die *Weisheit* und ihre Erkenntnis offenzulegen und zugänglich zu machen. Bei den Freimaurern bildet das Geheimnis hingegen eine Strategie, die man wahrnehmbar für die anderen einsetzt, um Wirkung zu erzielen. Diese Strategie findet auch intern in der Abgrenzung der Ränge voneinander eine konsequente Anwendung.

Im Unterschied zu den Freimaurern, die postulieren, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein und deshalb soziale Distanz aufbauen, ist für Skovoroda die Wahrheit überall und für alle da, wenn nur die *zweifache Sichtweise* und die Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* praktiziert werden. Skovoroda bindet Wahrheit also nicht an eine Gruppe als ihren Sachwalter, sondern an eine Erkenntnismethode, für deren Gültigkeit er Unfehlbarkeit beansprucht. Während das Symbolsystem der Freimaurer der Abgrenzung gegenüber den Anderen und der Stärkung der Gruppe dient, engagiert sich Skovoroda dafür, die symbolische Sprache zu öffnen und allen zugänglich zu machen, um Mensch und Schöpfung ihr wahres Sein realisieren zu lassen. Er befindet sich damit im Einklang mit der *philosophia perennis*, welche die *eine*, nicht an einzelne Gruppen und Traditionen gebundene *Weisheit* überall und zu allen Zeiten sucht und tradiert.

Die Freimaurer beobachten Riten und Formen. Wohlverhalten und Orientierung an den Regeln des Gruppengeists sind von überragender Bedeutung. Skovoroda zeigt hingegen keine Bindungen an Rituale, Formen und Gruppen. Seine Ethik ist nicht an die Gesellschaft, sondern direkt an Gott, seine Schöpfung und die *Weisheit* gebunden.

Einen wichtigen Platz nimmt bei den Freimaurern die Selbsterkenntnis ein mit dem Ziel, über die eigene Verbesserung auch die Gesellschaft zu verbessern und im Sinn einer absolutistischen Staatsideologie der Sorge um das allgemeine Wohl besser zu funktionieren. Sie schaffen damit eine öffentliche Sphäre. In Skovorodas Selbsterkenntnislehre geht es um die Welt- und Gotteserkenntnis, um die Beförderung der Schöpfung in ihren richtigen Zustand durch die richtige Erkenntnis und die Annäherung an die Einheit des *wahren, inneren Menschen* mit Gott. Während Skovoroda den *inneren Menschen* um seiner selbst und um Gottes willen erreichbar machen will, geht es den Freimaurern beim *inneren Menschen* um die Erschaffung des *neuen Menschen*, der die Gesellschaft verbessert, sich gleichzeitig als besserer Mensch von ihr abhebt und Einfluß auf sie nimmt.

Skovoroda erwartet unmittelbar und ohne soziale Vermittlung von der *philosophia perennis* und der Existentialisierung ihrer Lehre die Verbesserung der Gesellschaft. Die Freimaurer wollen die Verbesserung mittels sozialer Tugenden und Überlegenheit erreichen, durch Selbstdisziplin, die Erfüllung von Regeln und Normen, strategische Machtaura und Einflußnahme. Deshalb ist der Neostoizismus unter ihnen verbreitet und angesehen. Skovoroda ordnet die Philosopheme der Stoa hingegen in

sein Konzept der Rückkehr in den *Ursprung* durch richtige Erkenntnis, die das Leben *gemäß der Natur* ermöglicht, ein.

Er hat nie versucht, Macht und Einfluß aus seinem Wissen zu gewinnen oder es in soziale Formen einfließen zu lassen. Er macht es im Rahmen seiner Möglichkeiten prinzipiell für alle zugänglich, indem er es nicht geheim hält und für eine Gruppe instrumentalisiert, sondern sich für seine Verbreitung engagiert.

Ich nehme deshalb an, daß die Quellen, aus denen Skovoroda und die mystisch orientierten Freimaurer schöpfen, zum großen Teil derselben Tradition angehören und die Parallelen aus diesen gemeinsamen Quellen erklärt werden können.

## 11. Begriffe im Kontext der *philosophia perennis*

Begrifflich stellt Skovoroda ständig Bezüge zur *philosophia perennis* her. Diese wird synonym als *prisca sapientia* bzw. *prisca theologia* und als *ägyptische*, *hermetische* oder *natürliche Theologie*, als *Philosophie der Alten* bezeichnet<sup>316</sup>. Skovoroda verwendet als Titel einer Schrift den Ausdruck *Chor der natürlichen Verkündiger des Wortes Gottes* (*Хор природных благовѣстников*, PZT 1, 441) und bezieht sich sehr häufig auf die *Alten* (*древние*). Das *Alter* ist für ihn die höchste Qualität, die sich am *Alter Gottes* mißt: *единая, святых святѣйшая древностей древность* (PZT 1, 298). Dem *Alter Gottes* entspricht das *Alter der Allweisheit* und der *Wahrheit*. *Alter* garantiert also die Nähe bzw. Zeitgleichheit zum *Ursprung*: *Что ли есть найдревнѣйшее? Бог.* (PZT 1, 307); *что древнѣе, как премудрость, истина, бог?* (PZT 1, 298). Der Heilsplan Gottes (*Symmetrie*) ist älter als alle Geschöpfe: *древнѣйшая всѣх тварей симметрия* (PZT 1, 298). Der Bezug auf die *Alten*, den Skovoroda sehr häufig realisiert, verleiht daher immer Wert und Autorität und garantiert die Tradition der *Allweisheit*.

Als eine mögliche Quelle, aus der Skovoroda das Konzept, die Genealogie und die Begriffe entnehmen kann, betrachte ich die umfassende Präsentation der *philosophia perennis* durch Augustinus Steuchus aus dem 16. Jahrhundert<sup>317</sup>. Das gesamte Konzept, die vertretenen Positionen und zitierten Traditionen sowie konkrete Begriffe und Sätze Skovorodas lassen sich mit diesem Buch von Steuchus in eine unmittelbare Verbindung bringen. Er bezieht sich auf die gleichen Autoren und Traditionen wie Steuchus. Er nennt allerdings nicht im Detail alle Namen, wie Steuchus das ständig tut. Wenn er doch die charakteristischen Namen erwähnt, dann sehr viel seltener (z. B. Orpheus, Hermes Trismegistus, Pythagoras oder Zoroaster). Skovoroda bevorzugt gegenüber konkreten Namen aus der Genealogie der *philosophia perennis* Gruppenbezeichnungen wie die *Alten*, *Ägypter*, *Griechen* u. a. sowie

<sup>316</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 62 ff.

<sup>317</sup>*De perenni philosophia*.

Sammelbegriffe wie *ewige, alte Theologie, Philosophie* und *Allweisheit, ägyptische, chaldäische* und *griechische Theologie* und *Philosophie*.

Die charakteristischen Positionen und die Begriffe für die *alte Theologie* und *Philosophie* sowie der Bezug auf die Genealogie und die Darstellung der Gemeinsamkeiten mittels Aufzählung von Äquivalenten durchziehen den Text von Steuchus und Skovoroda und begründen eine grundsätzliche Parallele. Sie treten so häufig auf, bei Steuchus noch häufiger als bei Skovoroda, daß ich mich hier auf markante Beispiele und Parallelen, die besonders für Steuchus beliebig erweitert werden könnten, beschränke<sup>318</sup>.

Die für die *philosophia perennis* charakteristische Austauschbarkeit von *Weisheit/Philosophie, Theologie, Priestertum* und *Prophetentum*, also von *Weisheit* und *religio*, wird von Skovoroda praktiziert: »Имя есть тоже - пророк и философ« (PZT 1, 292); »[...] пророков, то есть священников [...]« (PZT 1, 338). Er kann diese Praxis bei Steuchus kennengelernt haben: »[...] ut siue in numerum Theologorum, siue Philosophorum ascribantur [...]« (II, 1, (79)); »[...] antiquissimis Theologis, ac Prophetis« (II, 19 (122)); »[...] a priscis Theologis ac Philosophis [...]« (X, 28 (608)). Aussagen für die Theologie gelten so bei beiden Autoren auch für die *Weisheit* und umgekehrt. Während Steuchus besonders oft den Begriff der *alten Theologie* für sein Konzept setzt, zeigt Skovoroda eine Vorliebe für den Begriff der *Allweisheit*, die er häufig als *göttlich* und *ewig* apostrophiert. Beide Autoren unterscheiden zwischen heiliger und profaner Weisheit (*Philosophia sacra* und *profana*). Skovoroda verwendet die Begriffe *мудрость* und *премудрость*, die menschliche *Weisheit* und göttliche *Allweisheit* bedeuten.

Steuchus bezieht sich sehr häufig auf Plutarch und Cicero, nicht ganz so häufig auf Epikur. Diese Autoritäten gehören in der *philosophia perennis* zur *translatio* der *Weisheit*, aber nicht zur Genealogie im strengen Sinn: »Idem igitur, teste Plutarcho, uetustissimorum Theologorum Poëtarumque Græcorum mos, eadem religio« (II, 3 (85)). Die gleichen Autoren schätzt Skovoroda sehr, so daß er sie nicht nur häufig erwähnt und Philosopheme von ihnen vereinnahmt, sondern auch Texte von ihnen übersetzt. Er sieht Plutarch den Spuren Christi folgen (vgl. PZT 2, 202) und verwendet Epikur als *typus* für Christus (vgl. PZT 1, 89).

Steuchus schreibt über die Kenntnis Gottes und seiner Namen in der *uralten Theologie* der Chaldäer, der Ägypter und Griechen. Er berichtet, daß die Sachwalter dieser Theologie als Magier, Weise, Philosophen und Priester bezeichnet werden: »Hoc omne antiquissima Chaldæorum, tum Aegyptiorum, demum Theologia Græcorum cognouit. Principes Chaldaicæ Theologiæ fuerunt, quos patria lingua Magos, quasi sapientes, siue Philosophos & Sacerdotes appellabant« (I, 3, (7)).

<sup>318</sup>Auch wenn ich viele Belege (in ihrer jeweiligen Originalform) anführe, so ist doch keineswegs Vollständigkeit intendiert, die den Rahmen sprengen würde.

Eine Textstelle Skovorodas wirkt wie eine Paraphrase dieser Aussage und verwendet charakteristische Begriffe (Griechen, Priester, Magier, Weiser, Chaldäer, Philosoph, auch Prophet): »Прозрѣвший сквозь мрак сіе *начало* назывался у еврей *пророком*, назывался и *священником*, то есть святое видящим и показующим, а чрез то людским освятителем. Индѣ такіе назывались *маги*, или *волхвы*, индѣ *халдеи*, *гимнософисты*; у еллинов - *іереи*, *софи*, *философи*, *іерофанты* и протчая [...] Тогда они в *натурѣ* и в *книгах* вольно искали *начала*« (*Kněž. nazuv. Sil. Alci.* PZT 2, 12 f.).

Steuchus betont wie Skovoroda häufig den Zeichenstatus von Welt und Mensch: »[...] alia verò in mundo signa & symbola, sunt secretæ Dei proprietates« (I, 7 (16)); »Similis est Angelus & homo, uterque *imago Dei*« (I, 7 (17)); »Eadem ratione dixisse priscos Mundum *imaginem Dei*« (III, 11 (14)); »Mundus est *imago Dei*« (III, 11 (149))<sup>319</sup>. Skovoroda setzt dafür die Begriffe *ідол деурскій* und *образ божій* (PZT 2, 135; 1, 149). Der Begriff *signum* (I, 7 (16)) findet bei Skovoroda die Entsprechung *печать* (PZT 2, 20). Erwartungsgemäß ist die *Mosaische Theologie* das Vorbild für die Realisierung des Bildstatus. Steuchus schreibt: »[...] ad imaginem, & similitudinem Dei, iuxta *Theologiam Mosaicam*« (IX, 20 (530)). Skovoroda beschreibt die Aufforderung an Mose, die *zweifache Sichtweise* zu praktizieren: »[...] естли можеш сквозь матеріальной мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ было, будет и есть - вот мое имя и *естество*«« (*O ist. ščast.*, PZT 1, 329). Beide Autoren sprechen von

den *Spuren*, die gefunden werden können. Steuchus schreibt: »In huius Theologia multa ueritatis antiquæ uisuntur *uestigia* [...]« (I, 28 (68)). Skovoroda greift diese Position auf: »[...] увидишь на ней *печатлѣмые слѣды* божіи, безвѣстная и тайная *премудрости* его обличающіи и будьто *тропинкою* к ней ведущіи« (*Kol'co*, PZT 1, 379).

Steuchus fordert dazu auf, die *Alten* nach der *Weisheit* zu befragen: »Si consules autem *ueteres illos* & ipsum Philonem, *Sapientia* est ipsum Organum, est primogenitus filius [...]« (I, 26 (63)). Skovoroda befolgt diese Aufforderung konsequent und postuliert die Verbindung des Altertums mit der Neuzeit (vgl. PZT 1, 298). Eine wichtige Übereinstimmung bildet die *Einheit* der Wahrheit *zu allen Zeiten*. Skovoroda schreibt über den Glauben an *eine geheime Kraft zu allen Zeiten* und *in allen Völkern*: »Однако же в том *всѣ вѣки* и *народы* всегда *согласно вѣрили*, что есть *тайная нѣкая*, *по всему* разлившаяся и *всѣм* владѣющая *сила*« (*Načal'. dver'*, PZT 1, 146). Steuchus bezieht sich auf die *alte Theologie* der *ältesten Völker*: »[...] in *prisca Theologia*, apud Chaldæos, Phœnices, Aegyptios, *gentes vetustissimas*« (II, 7 (98)). Er beschreibt die *Einheit* der Theologie zu allen Zeiten: »Mirabilis, profectò *omnium temporum omnis Theologiæ concordia*« (I, 23 (52)). Skovoroda betont auch die Einheit

<sup>319</sup>Wie Skovoroda verwendet Steuchus an vielen Stellen mehrere Begriffe für den Bildstatus der Welt: »simulachra, adumbratamque picturam« (X, 18 (588)).

der *Weisheit*: »А разнообразная премудрость божія [...] является едина и таже« (PZT 2, 55); »[...] вѣчная сія премудрость божія во всѣх вѣках и народах [...]« (PZT 1, 149). Wie Steuchus postuliert Skovoroda die Herkunft der *Allweisheit* aus Gott und setzt sie mit Christus gleich. Steuchus schreibt: »[...] qui *Sapientiam* tantopere celebrauit, uocauit *Filium Dei*« (I, 23 (51)); »[...] est ea *Philosophia*, à mente divina fluxisse [...]« (IX, 13 (516)). Skovoroda bezeichnet die göttliche *Allweisheit* als *Christus*: »Христосъ есть божія сила и божія премудрость« (PZT 1, 371) und setzt sie mit Gott gleich: »Что древнѣе, какъ премудрость, истина, богъ?« (PZT 1, 298).

Steuchus praktiziert die Typologie, die auch für Skovoroda charakteristisch ist, wenn er Isis und Jesus (PZT 1, 426), Epikur und Christus (PZT 1, 89), Minerva und *Natur* bzw. Gott (PZT 1, 423) gleichsetzt, und identifiziert Jupiter mit Christus: »Et qui apud nostrum est Christus, apud Orpheum Jupiter« (VII, 10 (352)).

Skovoroda kann außerdem bei Steuchus ein Vorbild für die typologisch wie genealogisch motivierte Gleichsetzung von Minerva mit der göttlichen *Weisheit*, *Natur*, *Gott* (PZT 1, 118; 1, 423) kennengelernt haben: »Item illud considerandum quòd Plutarchus in Aegypto in templo Mineruæ, quæ est *divina Sapientia*, filia summi Dei« (II, 6 (95)). Steuchus setzt Gott mit *Natur* gleich: »Deus est summa natura« (I, 26 (60)). Skovoroda folgt ihm hierin (vgl. PZT 1, 328 f.).

Skovoroda teilt mit Steuchus die Meinung, daß die *Allweisheit* von den *alten Weisen* den heutigen Menschen als Testament hinterlassen worden ist: »Сіе блаженство премудрыи люди [...] в древнѣйшихъ вѣкахъ нашли [...] а намъ завѣтомъ [...] оставили в наслѣдіе«. Steuchus schreibt, daß, wann immer man durch die *Zeugnisse* der *alten Weisheit* auf die Philosophen stößt, bei denen sich das erhabene göttliche Geheimnis befindet, man die Qualität der Lehre *bei den Alten* erkennt: »Nam quoties inuenies *priscae Sapientiae testimonijs* Philosophos uti, sublime est & diuinum mysterium, ut bonitatem integritatemque doctrinæ *apud uetustiores* agnoscas« (II, 1 (81)). An vielen Stellen schreibt Steuchus über die lückenlose Genealogie, die auch Skovoroda in seinem Denken praktiziert bzw. voraussetzt: »Divino igitur instinctu locuti sunt, docentes famam de animis immortalibus esse uetustissimam, autoritate *priscorum seculorum* confirmatam, à patribus *per continuam successionem* quemadmodum notionem Dei, *traditam*. Usque ab origine mundi, ab Adam, Noë, Abraham, [...] antiquissimi, posteritati prædictam« (IX, 32 (560)).

Auch von Steuchus kann Skovoroda den Topos übernommen haben, daß die *Allweisheit* zur *Glückseligkeit* führt: »»Премудрости дѣло в томъ состоитъ, чтобъ уразумѣть тое, в чемъ состоитъ *щастіе* [...]« (PZT 1, 326). Steuchus schreibt: »[...] quo *sapientiam* consequamur, quæ sola potest efficere *beatos*« (X, 16 (588)). Als höchstes Ziel der *Weisheit* gilt bei beiden Autoren die Erkenntnis Gottes, die alle Erkenntnis in sich schließt. Steuchus schreibt: »[...] *sapientia* quoque quam in libris post res naturales multisque locis admiratur, non est alia, quàm *pietas, cognitioque* Dei, & cum eo *similitudo* [...]« (X, 12 (581)); Nihil habet altius ac maius mysterium

Theologia, & ante quod aliud arcanum antecedit, quàm Patris ac Filij diuinitatem, ac notionem« (I, 3 (7)). Skovoroda führt aus: »Начало премудрости - разумѣти господина. [...] Главнѣйшій и начальнѣйшій премудрости пунктъ есть знаніе о бозѣ [...] (PZT 1, 184).

Steuchus und Skovoroda vertreten die gleiche Schöpfungslehre, die erst die Schöpfung einer geistigen, archetypischen Welt in Gott postuliert. Das göttliche Wort ist der Sohn, der *archetypus*, die *Primordialwelt*: »*Verbum divinum* dixerit fuisse *archetypum*« (I, 26 (66)). Diesen Zusammenhang hat Skovoroda bei Steuchus oder direkt bei Philo von Alexandrien kennenlernen können. Steuchus schreibt: »*Verbum igitur apud Philonem est Primogenitus, est Filius, est Organum Dei, est [...] Idea Idearum, est mundus archetypus, est hominis item exemplar, & archetypum. Est imago Dei, est distributor, moderator, est is per quem uenitur ad Deum, est Sol, est Pontifex in Dei hoc mundo, est rector, moderator omnium, est magistratus Dei [...] est Mens supra nos, ad quam nostra est creata, eius similis est homo*« (I, 26 (65)). Skovoroda betrachtet das Wort Gottes (*слово божіе*, PZT 1, 399) als Samen (Keimkraft), er setzt es mit der schaffenden ewigen göttlichen Weisheit und Christus gleich: »[...] *вѣчная сія премудрость божія [...] не иное что есть [...] живое слово*« (PZT 1, 149); »*Христос, слово божіе*« (PZT 1, 365). Der *Primogenitus* und der *Ursprung* sind für ihn eines: »*Первородный и начало - все одно [...] (PZT 1, 382)*, ebenso Gott, die archetypische Welt und der archetypische Mensch: »[...] *бог и мир его и человек его есть то едино [...]*« (PZT 1, 312). Er beschreibt die Funktionsweise des *archetypus*: »[...] *все наши всѣх вѣков человекѣ во едином господнем человекѣ так обрѣтаются [...]*« (PZT 1, 312); »[...] *всѣх наших міров хор сокрывается в божіем мире и в раѣ первороднаго онаго міра [...]*« (PZT 1, 312). Alles befindet sich in der göttlichen *Primordialwelt* und im archetypischen *Tag des Herrn*: »[...] *в первородном божіем и во днѣ господнем*« (PZT 1, 318). Skovoroda setzt die *Primordialwelten* mit den platonischen Ideen gleich: »[...] у Платона [...] *идеи [...] они суть первородный мыры*« (PZT 2, 139). Steuchus bezieht sich sehr häufig auf die *Theologia Platonica*.

Er schreibt häufig über die *divina Mens* (VIII, 6 (425)). *Mens* wird von der heiligen Philosophie als *Sapientia* bezeichnet: »[...] *posthunc sequetur Mens, quae vocatur à sacra Philosophia Sapientia*« (II, 11 (108)). Skovoroda zählt *ум* unter den alten Gottesnamen auf, er nennt *ум всеобщій* (PZT 1, 147) und *ум всемірный* (PZT 1, 145).

Die in Skovorodas Denken einen großen Raum einnehmende Selbsterkenntnislehre erscheint auch bei Steuchus in den gleichen Kontexten von Apollos Tempel und Plutarchs *translatio* (vgl. »*Nosce te ipsum*«, III, 7 (141)).

Stilistisch zeigen beide Autoren eine Vorliebe für die Aufzählung von Äquivalenten. Skovoroda zählt die Bezeichnungen für die göttliche Kraft auf: »Мнѣ кажется, что сія божественная в человекѣ сила побуждающая его к сродности, называлась у древних египтян *Исыс, Isis*, у еллинов - *Ἀθηνᾶ, Athena*, у римлян -



*Minerva*, sиречь *natura*. *Природа* называлася *γένιος*, *genius* - ангел природы, называлася тож *θεός* - бог» (*Alfav. mira*, PZT 1, 423); »[...] она [*премудрость*] у еллин и рымлян мужеством и крѣпостию зовется [...]« (*O ist. ščast.*, PZT 1, 326). Steuchus praktiziert ähnliche Aufzählungen, zum Beispiel der Namen Gottes in den verschiedenen Traditionen: »Dicitur Hebraicè Iehouah, Græcè Dios, Dios Græcum, Deus Latinum, Iehouah Hebraicum, Iouis Latinum, illud Latinum Deus« (III, 13 (154)).

Am häufigsten verwendet Skovoroda den Begriff der *göttlichen Allweisheit* (*божія премудрость*, PZT 1, 149; *божественная премудрость*, PZT 1, 379). Steuchus schreibt oft von der *göttlichen Theologie* (*divina Theologia*, I, 24 (53)) und der *göttlichen Weisheit* (*divina sapientia*, VII, 10 (352)). Für die Philosophie gebraucht er sogar den Superlativ: *Philosophia nostra divinissima* (X, 2 (563)).

Die Entsprechung zum Begriff *philosophia perennis* bildet bei Skovoroda die *ewige göttliche Allweisheit*: *вечная сія премудрость божія* (PZT 1, 149). Steuchus schreibt außer *philosophia perennis* (I, 1 (5)) auch die Synonyme *Sapientia æterna* (II, 14 (114)) und *sapientia infinita* (I, 20 (45)). Auch er bringt sie begrifflich mit Gott in Verbindung: »[...] æternam omnipotentem sapientiam Patris sui [...]« (I, 4 (11)). Skovoroda gebraucht den Begriff der *Allweisheit Christi*: *Христовой премудрости* (PZT 1, 305). Steuchus verbindet *Weisheit*, *Theologie*, *Christus*, *Ewigkeit* und *Gott* miteinander: »Videmus in his sapientiam Theologiamque Christianam, æternam quidem apud Deum [...]« (I, 24 (55)). Skovoroda schätzt den Begriff der *wahren Allweisheit*: *истинная премудрость* (PZT 1, 133)<sup>320</sup>. Steuchus schreibt von der *wahren Weisheit*, *Theologie* und *Philosophie*: *vera illa sapientia* (I, 15 (35), *Theologia vera* (IX, 1 (490)); *Philosophia vera* (X, 6 (569)).

Ein sprachlich ganz genau übereinstimmendes Äquivalent zur *prisca sapientia*, habe ich bei Skovoroda nicht gefunden, aber das Äquivalent zum Synonym *prisca theologia*. Er gebraucht jedoch sprachlich nicht genau übereinstimmende Äquivalente zur *prisca sapientia*, wenn er sie als das *Älteste* charakterisiert und sie grundsätzlich in den Kontext herausragenden *Alters* stellt: »[...] что древнѣе как премудрость [...]« (PZT 1, 298). Er schreibt die *Weisheit* und ihre Aussagen den *Alten* zu und verwendet dabei sehr oft die Wendung *bei den Alten*: *у древних* (PZT 1, 202) und als Synonym den Ausdruck *bei den Heiden*: *у язычников* (PZT 1, 423)<sup>321</sup>. Steuchus schreibt oft *apud priscos* (I, 1 (2)) und *apud veteres* (I, 3 (9)). Ich sehe bei Steuchus folgende

<sup>320</sup>Weitere, die Göttlichkeit der *Allweisheit* belegende Begriffsvarianten bei Skovoroda sind: *едина премудрость* (PZT 1, 305); *одна истинная премудрость* (PZT 1, 133); *самую высочайшую премудрость* (PZT 1, 147); *пророчей премудрости* (PZT 1, 355); *безвестная и тайная премудрость* (PZT 1, 313); *небесная премудрость* (PZT 1, 379); *разнообразная премудрость божія* (PZT 2, 55); *невидимая премудрость* (PZT 1, 149); *евангелская премудрость* (PZT 1, 204).

<sup>321</sup>Skovoroda vollzieht die Bezugnahme auf die Heiden immer wieder: *языческія храмы* (PZT 1, 338); *языческое название* (PZT 1, 328); *у языков* (PZT 2, 178), *все язычники* (PZT 2, 149).

Äquivalente, die ein Vorbild für Skovorodas *Allweisheitsbegriff* darstellen können: *Sapientia vetustissima, ab antiquissimis gentibus prodita* (I, 7 (16)); *prisca Philosophia* (IX, 8 (502)); *vetustamque Philosophiam* (II, 11 (109)); *priscae Sapientiae* (II, 1 (81)).

Das Äquivalent zur *prisca theologia* lautet bei Skovoroda *предревняя богословія* (PZT 1, 455)<sup>322</sup>. Bei Steuchus gibt es dazu mehrere Entsprechungsvarianten: *vetustissima Theologia* (II, 1 (81)); *ex antiquorum Theologia* (VII, 15 (391)); *in Theologia vetusta* (VIII, 33 (475)); *in veteri Theologia* (II, 3 (86)); *antiqua Theologia* (I, 10 (24)); *prisca Theologia* (I, 10 (24)); *antiquissima sæculorum omnium in arcanis abstrusa Theologia* (I, 15 (35)); *Theologia priscorum* (I, 20 (44)); *ex antiqua eorum Theologia* (I, 22 (48)); *priscorum sæculorum Theologiam* (III, 12 (151)). Skovoroda beschreibt die *Allweisheit* und *Theologie* nicht nur durch ihr *Alter*<sup>323</sup>, sondern schreibt sie den Traditionen der Ägypter, Hebräer, Griechen und Lateiner sowie dem Heidentum zu. Synonyme für *prisca theologia* bilden die Begriffe *heidnische Theologie* (*из языческой богословіи*, PZT 1, 447), *ägyptische Theologie* (*богословіи египетскія*, PZT 1, 154) und *hebräische Theologie* (*богословіи еврейскія*, PZT 1, 154)<sup>324</sup>. Direkte Entsprechungen bei Steuchus lauten: *Aegyptiæ Theologiæ* (I, 3 (7)); *Theologia Græca* (I, 4 (11)); *Chaldaica Theologia* (I, 4 (11)); *Theologia Hebraica* (I, 4 (11)).

Begrifflich bevorzugt Skovoroda die Bezugnahme auf Personengruppen (Ägypter, Hebräer, Griechen u. a.). Erfolgt diese, so wird eine Synonymbedeutung zur *prisca theologia*, *prisca sapientia* und *philosophia perennis* hergestellt.

Akteure der *Allweisheit* und *Theologie* werden bei Skovoroda durch das *Alter* und die Zugehörigkeit zur Tradition eines Volkes sowie zum Heidentum beschrieben. Dabei reicht ihm und Steuchus die Grundform des Adjektivs häufig nicht aus, und beide Autoren greifen zum Komparativ bzw. Superlativ. Skovoroda schreibt von den alten Zeiten (*в древняя лета* (PZT 1, 308); *в древнейших вѣках; древнейших римских времен* ((PZT 2, 178)). Steuchus verwendet den Ausdruck *priscorum sæculorum* (IX, 32 (560)) und *vetustiorum sæculorum* (I, 1 (5)). Skovoroda erwähnt die *alten Philosophen* (*у древних філософов*, PZT 1, 325), die *alten heidnischen Philosophen* (*с древними языческими философами*, PZT 1, 440), die *alten Väter* (*у древних отцов*, PZT 1, 414), die *alten Weisen* (*древніи мудрецы*, PZT 1, 377; *древним любомудрам*, PZT 1, 108) und die *alten christlichen Vorfahren* (*у древних христіанских предков*,

<sup>322</sup>Weitere, hier nicht näher besprochene Begriffsvarianten sind: *истинная авраамская богословія* (PZT 2, 126); *из языческой богословіи* (PZT 1, 447). Zu den Zuschreibungen der Theologie zu den Ägyptern u. a. vgl. weiter unten.

<sup>323</sup>Formen der Bezugnahmen auf das *Altertum* sind zum Beispiel: *древности* (PZT 1, 298); *найдревнейшее* (PZT 1, 307); *святѣйшая древность* (PZT 1, 298); *древній мир* (PZT 1, 314); *разумная древность* (PZT 1, 146); *в древних ризах* (PZT 2, 55); *вся древность* (PZT 1, 359).

<sup>324</sup>Er setzt den Begriff *Theologe* auch pauschal ein: *у богословов* (PZT 1, 127).

PZT 1, 338). Bei Steuchus finden sich als begriffliche Vorbilder *priscorumque Theologorum* (II, 14 (114)); *ab antiquissimis Theologis* (II, 19 (122)); *antiquissimi* (VII, 10 (355)); *antiqui, prisci* (III, 7 (140)); *ab antiquis Philosophis* (I, 26 (60)); *ex antiquissimis Philosophis* (X, 10 (577)); *prisci philosophi* (III, 4 (134)); *omnium Philosophorum, uetustissimorumque hominum* (III, 1 (123)).

Skovoroda bezieht sich auf die *alten Ägypter, ägyptische Weise und Priester* (древние египтяне, PZT 1, 413; у древних египтян, PZT 1, 423; древним, наипаче в Египтѣ любомудрцам, PZT 1, 403; египетских мудрецов, PZT 1, 383; от египетских священников, PZT 2, 25)<sup>325</sup>; auf die *Hebräer* (у еврей, PZT 2, 12; всѣх книг еврейских, PZT 2, 17; еврейски, PZT 1, 296)<sup>326</sup>; *Hellenen/Griechen* (у древних греков, PZT 1, 121; от еллинских любомудрцов, PZT 2, 20; у еллин, PZT 2, 12; у еллинов, PZT 1, 270; еллински, PZT 1, 303; от еллинских любомудрцов, PZT 2, 20); *Perser* (у древних персов, PZT 2, 16); *Slaven* (у древних славян, PZT 1, 270), *Chaldäer* (инде халдеи, PZT 2, 13) und zählt Ägypter, Hebräer und Hellenen hintereinander auf: древние египтяне, евреи и еллины (PZT 1, 413)<sup>327</sup>.

Es gibt bei Steuchus viele Vorbilder für dieses das Bedeutungsspektrum der *prisca theologia/sapientia* und *philosophia perennis* auffächernde Begriffsfeld, besonders für die aneinanderreihende Aufzählung der Traditionen: *apud Aegyptios* (I, 4 (9)); *Aegyptiæ Theologiæ* (I, 3 (7)); *Aegyptiorum sacerdotum* (II, 2 (83)); *ex illa Aegyptia sapientia* (I, 28 (69)); *apud Hebræos* (I, 4 (9)); *Theologia Hebræorum* (I, 4 (9)); *Hebræi* (I, 28 (70)); *apud Græcos antiquos Theologos* (VII, 9 (339)); *Græcam Theologiam* (I, 3 (7)); *Theologia Græcorum* (I, 4 (11)); *Græci priscorum Theologiam* [...] *latitant* (IX, 4 (494)); *Græciæ Philosophos* (I, 20 (45)); *Magi Persarum* (I, 3 (8)); *apud Chaldæos* (I, 26 (60)); *Chaldæi* (I, 3 (7)); *apud omnes gentes, Chaldæos, Aegyptios, Hebræos, Græcosque* (IX, 1, (490)); *Theologia Hebraica ac Chaldaica & Græca* (I, 4 (11)); *ex Chaldæorum, quàm Aegyptiorum, Hebræorum, deinque veterum Græcorum Theologia* (VIII, 1 (412)); *Chaldaica, Aegyptiaca, Hebraicâque Theologia* (VIII, 29 (467)).

Skovoroda und Steuchus versehen einzelne Personen und Worte mit der Eigenschaft des *Alters*, auch im Superlativ: древний Еникур (PZT 1, 127); древнейший мудрец Фалис (PZT 1, 413); преддревний Эдын (PZT 1, 292); преддревнейшее слово (PZT 1, 413) und преддревняя пословица (PZT 1, 130). Das Vorbild für dieses Stilmittel kann Skovoroda bei Steuchus gefunden haben: *vetustissimus Pythagoras* (X, 18 (590)); *vetustissimæ [...] antiquissimæ Sibyllæ* (I, 25 (59)); *vetustissimus Trismegistus* (III, 3 (129)); *Mercurium vetustissimum* (I, 24 (53)).

<sup>325</sup>Weitere Kombinationen sind: египетский тригол, (PZT 2, 153); египетская Исыс (PZT 1, 426); от египетскаго [...] на еврейскія Наркиссы, (PZT 1, 158).

<sup>326</sup>Vgl. auch еврейскии Еникур, (PZT 1, 89).

<sup>327</sup>Skovoroda bezieht sich auch auf die Römer: римски, (PZT 1, 303); у римлян, (PZT 1, 423); древнейших римских времен, (PZT 2, 178).

Beide Autoren kommen wiederholt auf das ihrem Konzept und der Tradition zugrundeliegende *Geheimnis* zu sprechen. Skovoroda schreibt vom *Geheimnis*, von der *geheimen Kraft*, der *geheimen Allweisheit*, der *geheimen Ökonomie* (Heilsplan), ihrer geheimen Anwesenheit und Weitergabe sowie von den Führern durch das Geheimnis, den *Mystagogen*: *тайна* (PZT 1, 378) *тайная сила* (PZT 1, 146); *тайная премудрость* (PZT 1, 313); *тайная экономія* (PZT 1, 329); *тайным своим присудствием* (PZT 1, 148); *вечная сія премудрость божіє [...] тайно ко всем нам внутри гремящее* (PZT 1, 149); *тайно на сердце написанное* (PZT 1, 147), *таилась премудрость* (PZT 1, 148), *тайноводители* (PZT 2, 12).

Steuchus schreibt von dem in der Wissenschaft der göttlichen Dinge verborgenen Geheimnis: »[...] est in omni rerum diuinarum scientia primum mysterium, quod quidem propter magnitudinem, ac necessitatem nullis unquam sæculis fuit obscurum« (I, 3 (8)). Er erwähnt häufig die Geheimnisse der alten Philosophen (*mysteria ueterum philosophorum*, II, 19 (121)), der Theologie (*Theologiae nostrae mysteria* (I, 5 (11)), *antiquissima sæculorum omnium in arcanis abstrusa Theologia* (I, 15 (35); *habet [...] mysterium Theologia* (I, 3 (7)), *ex eadem Hebræorum secretiore Theologia* (I, 26 (59)).

Der Beweis, daß platonische Philosophie, arkane Traditionen und christliche Offenbarung die gleiche *Wahrheit* verkündigen, ist besonders auch von Marsilio Ficino und Pico della Mirandola geführt und mit dem Begriff der *theologia prisca* bezeichnet worden<sup>328</sup>. Ficino nennt sie die *alten Theologen* (*prisci illi theologi*)<sup>329</sup> und schreibt über die *alte Theologie* (*prisca theologia, prisca gentilium theologia*)<sup>330</sup>. Er spricht von der *Philosophie der Alten* (*Priscorum philosophia*)<sup>331</sup> und bezeichnet sie nicht nur als *gelehrte Religion*, sondern auch als *heilig*<sup>332</sup>.

Auch Pico della Mirandola verfolgt das gleiche Konzept unter den Begriffen der *alten Theologie*, der *alten Theologen* und der *Weisheit der Alten*<sup>333</sup>.

Die Parallelen zwischen Steuchus und Skovoroda erscheinen mir überzeugend, umso mehr, als noch viele Beispiele hinzugefügt werden könnten. Während Steuchus

<sup>328</sup>Vgl. u. a. D. P. Walker, *The Ancient Theology*; M. Mucillo, *Platonismo, ermetismo e »prisca theologia«: ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze 1996; F. A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964; I. Klutstein, *Marsilio Ficino et la théologie ancienne*. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 Bde, Leiden u. a., zweite verbesserte Auflage 1991.

<sup>329</sup>Vgl. *Opera omnia*, 2, 1945. Er versteht darunter im strengen Sinn Hermes Trismegistus, Pythagoras, Orpheus, Zoroaster und Platon (vgl. die folgende Anmerkung).

<sup>330</sup>Vgl. ebenda (2, 1836 und 1, 25): »Prisca gentilium theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri uoluminibus continetur«.

<sup>331</sup>Vgl. ebenda (1, 854): »Priscorum Philosophia«.

<sup>332</sup>Vgl. ebenda: »Vt uidelicet meminerimus primo quantum aureis illis sacrae Philosophiae seculis debeamus«.

<sup>333</sup>Vgl. *De hominis dignitate* (Buck 1990), 22; 46; 50.

seine Schwerpunkte auf die Darlegung der Genealogie und die Tradition der *alten Philosophie* und *Theologie* im Einzelnen legt und unter Nennung vieler Namen ins Detail geht, setzt Skovoroda seinen Schwerpunkt auf die Einheit des *Ursprungs* und auf die *zweifache Sichtweise*, also auf systematische Grundlagen des Konzepts. Ich habe daher den Eindruck, daß er die *alte Theologie*, besonders den hermetisch-magischen Zweig, nicht direkt gekannt und vertieft studiert, sondern sie zusammen mit dem Konzept aus den Vorbildern der *philosophia perennis* übernommen hat. Er bevorzugt die Nennung der Griechen, Ägypter und Hebräer und erwähnt die Chaldäer sowie die hermetische und orphische Tradition kaum. Er bezieht die Traditionen allgemein mit ein und thematisiert fortwährend die für das Konzept charakteristische Verbindung und Vereinnahmung von allen Traditionen. Seine Stilhaltung ist von der Aufzählung der Äquivalente geprägt. Er kann diese Haltung aus den Quellen der *philosophia perennis*, die einen ähnlichen Stil pflegen, übernommen haben.

## 12. Abschließende Bemerkungen

Skovoroda legt in seinem Denken und Schreiben das Anliegen dar, alles mit der *Weisheit*, wie er sie in vollkommenem Einvernehmen mit der *philosophia perennis* als die nach Außen gewandte Seite Gottes begreift, in Einklang zu bringen. Es geht ihm dabei um die Einordnung der synchronen Ebene aller Lebensbereiche und Bedeutungssysteme und der diachronen Ebene der Weltgeschichte als Heilsgeschichte und aller philosophischen mündlichen wie schriftlichen Traditionen, in denen er das Potential erblickt, die Welt als Bild zu deuten, und die in der *philosophia perennis* bereits vereinnahmt worden sind. Skovoroda übernimmt daher in seinem Denken eine in der Väterliteratur und in Westeuropa ausgebildete Tradition in fertiger Gestalt und expliziert die beiden Vereinnahmungsstrategien der Typologie und Genealogie<sup>334</sup>, die von der *philosophia perennis* an die gleichen Quellen, die auch er selbst einbezieht, bereits herangetragen worden sind. Hinter seiner scheinbaren Unsystematik und der Vielfalt der von ihm vereinnahmten Quellen stehen daher sowohl eine lückenlose Systematik, die alles umfaßt und konvertibel macht, als auch eine fertig ausgebildete und in vielen Quellen dokumentierte Tradition, die ihm das Vorbild für seine eigenen Vereinnahmungen und das übergreifende Konzept bieten. Es gibt dabei keine Anzeichen, daß ihm die genealogischen Korrekturen des 17. Jahrhunderts an der

---

<sup>334</sup>Dieser Aspekt relativiert seine Tendenz zu einer grundsätzlich ahistorischen Einstellung und ergänzt sie im Rahmen der *philosophia perennis*. Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 58): »На что нам родословія історичная? Кая полза? На что мѣстоположенія тлѣннаго рая? Кую душѣ нашей ползу принесет форма и мѣра ковчеговска? [...] Ей! Един дух нам вкусен и полезен, очищая, исцѣляя, проницая в самыя тайныя начинанія души нашея и мир нам раждая«.

Datierung von arkanen Schlüsseltexten bekannt gewesen sind. Diese Quellen spielen bei ihm allerdings keine herausgehobene Rolle.

Es ist anzunehmen, daß Skovoroda viele der von ihm berücksichtigten Quellen nicht unbedingt im Original gelesen haben muß, sondern wahrscheinlich in bereits vereinnahmter Form aus den Schriften der *philosophia perennis* übernimmt. Dafür spricht, daß keine tatsächliche Auseinandersetzung mit den Quellen geschieht, sondern diese genauso unproblematisch, wie es häufig in der *philosophia perennis* praktiziert worden ist, dem eigenen Konzept unter- und eingeordnet werden. Sie können deshalb nicht in ihren ursprünglichen Kontexten gedeutet werden, sondern nur im Kontext der *philosophia perennis*, in den sie als Bestätigung aufgenommen werden. Es ist im Grunde genommen unerheblich, um welche Quelle es sich im jeweiligen Einzelfall handelt, da dies an der Gesamtbedeutung des Konzepts nichts ändern kann.

Die Vereinnahmung alter Philosophen und Textcorpora ist schon von den Kirchenvätern geübt worden. In deren apologetischen Schriften gegenüber paganen Theologen geht es um den Nachweis ihrer Unterordnung unter die christliche Offenbarung und um die Warnung vor Aberglaube und Götzendienst. Sie zitieren Orpheus und Hermes, um zu beweisen, daß sie ihre *Weisheit* von Mose übernommen haben und entdecken bereits bei Orpheus die Bestätigung der Wahrheit des Monotheismus, der Trinität und der Schöpfungstheologie. Auch die stoische Tradition ist von den Kirchenvätern in das eigene Konzept rezipiert worden. Die Parallelen zwischen Paulus und Seneca gelten als so augenfällig, daß Seneca als Kryptochrist angesehen wird. Der Euhemerismus, die Deutung der Götter als historische Gestalten, wird übernommen, um die alten Götter zu entmachten. Aus diesem Kontext und den Schriften der Neuplatoniker ist die *alte Theologie* in der Renaissance in einen neuen Kontext übertragen worden, in dem es nicht mehr um den Nachweis des Vorrangs der christlichen Offenbarung gegenüber einer überwiegend paganen Umwelt geht, sondern vielmehr um den Nachweis der Übereinstimmung der *einen Weisheit* zu allen Zeiten und der Konvergenz aller Traditionen.

Das Anliegen Skovorodas, die grundsätzliche Übereinstimmung aller Lebensbereiche und Traditionen und damit das alte Wissen sowie sein Geheimnis offenzulegen, belegt seine geistige Nähe zur Renaissance. Ich nehme deshalb an, daß ihm die maßgeblichen Autoren bekannt gewesen sind. Seine Gleichsetzungen, deren Stil an Pico della Mirandas oder Steuchus' Beschreibungsmethode erinnert, bleiben immer im Rahmen der *zweifachen Sichtweise* zu interpretieren und werden möglich durch die gleichen in der *göttlichen Weisheit* enthaltenen Archetypen, die Bild, Wort, Denken und Phänomen prägen und konsequent von der konkreten Erscheinung unterschieden bleiben. Skovoroda verleiht allem den Status von Hieroglyphen, nämlich äußere Wirkung und Erscheinung der geistigen Prägeformen der *göttlichen Weisheit* zu sein. Hervorzuheben ist, daß er Elemente der slavischen Folklore (Sprichwörter, Geschichten) in sein Konzept miteinbezieht.

Skovorodas Belehrungen richten sich auf Probleme, die er wie seinerzeit die Kirchenväter in ihrer Zeit nunmehr in seiner eigenen Zeit erblickt, nämlich auf die materialistische Sichtweise sowie auf Aberglaube und Götzendienst. Er zeigt eine starke Neigung, sein Wissen über die *eine göttliche Weisheit* unter die Leute zu bringen und gleichzeitig ihre Profanisierung zu verhindern. Meines Erachtens versucht er mit der Einführung der *philosophia perennis*, ein mehr der Renaissance als dem Barock verpflichtetes Gegenmodell zu mehreren Aspekten der Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert zu errichten, um aufklärerischer Rationalisierung und Funktionalisierung, die im 18. Jahrhundert einsetzen, der charakteristischen Zwiegläubigkeit (*dvoeverie*)<sup>335</sup> der Landbevölkerung und der weitverbreiteten altgläubischen Haltung entgegenzuwirken, die Zeichen und Inhalt vollkommen miteinander identifiziert.

Durch die Einordnung der Begriffe *prepon* und *decorum* in die neuplatonische Ästhetik und ihre Bindung an das Gottesprädikat der *Schönheit* distanziert er sich eindeutig von Bestrebungen, Sprache und Poetik für Staat und Kirche zu funktionalisieren, wie es der bekannte Rhetoriker und Kirchenpolitiker Prokopovyč intendiert hat und es für die Literatur des 18. Jahrhunderts zum großen Teil stilbildend gewesen ist.

Ich halte es für wahrscheinlich, daß Skovoroda die Tradition der *philosophia perennis* während seiner Auslandsaufenthalte kennengelernt hat, aber er kann auf sie auch beim Studium der Kirchenväter und jesuitischen Quellen, die die Theologie an der Kiever Akademie geprägt haben, gestoßen sein. Diese Frage bietet eine lohnende Perspektive für weitergehende Untersuchungen zur Kiever Akademie, deren Lehrbetrieb bisher, meines Erachtens zu einseitig, als aristotelisch-scholastisch orientiert gilt. Das scheint mir ein schon lange Zeit herrschendes, nicht ganz zutreffendes Verständnis, das auch die jesuitische Theologie insgesamt nur einseitig bewertet. Die jesuitische Mission verfolgt zum Beispiel noch im späten 17. Jahrhundert die Option der *philosophia perennis* mit dem Ziel, auch die chinesische Tradition in das Konzept der neuplatonisch-christlichen Einheitswissenschaft einzugliedern<sup>336</sup>. Skovoroda zeigt entsprechende Ansätze, auch slavische Elemente in das Konzept einzuordnen.

Möglicherweise hat Skovoroda auch Zugang zu den pietistischen Netzwerken gehabt<sup>337</sup>, die protestantische Literatur von Halle nach Rußland bringen und dort distribuieren. Die 1735 in Halle gedruckte russische Ausgabe von J. Arndts Buch *Vom*

---

<sup>335</sup>Er hebt hervor, daß Plutarch Aberglauben für schlimmer hält als Gottlosigkeit (vgl. Kniž. nazýv. Sil. Alci. (PZT 2, 9).

<sup>336</sup>Vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 194 ff.

<sup>337</sup>Protestantische Autoren neigen jedoch in der Mehrzahl dazu, die Tradition der *prisca theologia* zurückzuweisen (vgl. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, 145).

wahren Christentum ist vergleichsweise in vielen Exemplaren verbreitet<sup>338</sup>. Das Buch ist von S. Todors'kyj, Skovorodas Lehrer für Deutsch, Griechisch und Hebräisch, übersetzt worden. Schriften von Arndt sind daher seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Rußland rezipiert worden. Das Buch *Vom wahren Christentum* darf allerdings nur zwischen 1735 und 1743 in Rußland verkauft werden, bevor es verboten wird. Erst 1784 wird eine neue Übersetzung der Freimaurer gedruckt<sup>339</sup>. Andere Werke von Arndt befinden sich übersetzt in Handschriftensammlungen oder seltenen Drucken der Freimaurer<sup>340</sup>. Seine Schrift *De antiqua Philosophia: et divina veterum magorum sapientia recuperata, deque Vanitate Scientiarum et artium huius Seculi Oratio*<sup>341</sup> ist nicht gedruckt worden und kann daher keine entsprechende Wirkung entfalten.

Skovoroda hat zwischen 1741 und 1744 in Petersburg gelebt und dort möglicherweise leichter Zugang zu Arndts Buch *Vom Wahren Christentum* gehabt als in Kiev. Für den Fall, daß er Arndts Schriften tatsächlich kennengelernt hat, ist eine Rezeption auf den Auslandsreisen, die ihn auch nach Halle geführt haben mögen, am wahrscheinlichsten. Immer wieder wird der Einfluß Jakob Böhmes in Rußland postuliert. Über das deutsche Viertel in Moskau, Konrad Nordermann und besonders Quirinius Kuhlmann hat Böhme schon im 17. Jahrhundert eine Wirkung entfalten können. Eine Übersetzung seines Buchs *Der Weg zu Christo* erscheint erst 1815 in St Petersburg<sup>342</sup> und ist das erste Buch, das von Böhme in Rußland gedruckt wird. Böhmes

---

<sup>338</sup>Vgl. hierzu Susanne Schuldes, *Netzwerk des Buchhandels im 18. Jahrhundert - Der Buchexport aus dem Waisenhaus (Halle) in die protestantische Diaspora Rußlands*, Magisterarbeit an der Phil. Fak. II der Universität Erlangen-Nürnberg.

<sup>339</sup>Johann Arndt, *Vier Bücher vom Wahren Christenthumb*, Jena 1607-1610; Арндт, Иоганн, *Чтири книги о истинном христианстве* [пер. Симона Тодорского], Галле 1735 (vgl. M. Fundaminski, *Die Russica-Sammlung der Franckeschen Stiftungen zu Halle. Aus der Geschichte der deutsch-russischen kulturellen Beziehungen im 18. Jahrhundert*, Halle 1998, 76 f.). Das Buch wird in den 80er Jahren von den Freimaurern wieder übersetzt und gedruckt: *О истинном христианстве шесть книг, с присовокуплением Райскаго Вертограда и других некоторых мелких Сочинений сего Писателя*, пер. с нем. И. Тургенев, 5 частей, Москва 1784 (vgl. Г. В. Вернадский, *Русское масонство*, 440).

<sup>340</sup>G. V. Vernadskij führt auf: *Разсуждение философа неименованного о четырех фигурах великаго амфитеатра (Iudicium Philosophi Anonymi über die 4 Figuren deß grossen Amphitheatri)* und *Великая тайна вочеловечения вечнаго слова (Das große Geheimniß der Menschwerdung des ewigen Worts*, vgl. *Русское масонство*, 440 ff.).

<sup>341</sup>*Welcher gestalt die uhralte Philosophia und Göttliche Weißheit der alten weysen wiederumb zu erlangen. Item von Eytelkeit der wissenschaften und Künsten dieser jetzigen Zeit*. Diese Schrift ist um 1595 entstanden und bleibt unbekannt, weil sie nicht gedruckt worden ist. Eine Abschrift von 1631 existiert in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (vgl. hierzu *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*. Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Amsterdam 1995, 15 f.).

<sup>342</sup>Das deutsche Buch erscheint in Görlitz 1624. Die russische Übersetzung *Christosophia, или нуть ко Хрцуму* wird von A. F. Labzin angefertigt (vgl. hierzu C. Gilly, *500 Years of Gnosis in*



Bücher werden wenige Jahre später verboten. Metropolit Filaret soll im 19. Jahrhundert als Übersetzer der Handschrift einer russischen Übersetzung des Werkes, die aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts datiert und ihm von Bauern aus der Gegend um Char'kov übergeben worden ist, im Hinblick auf die altertümliche Sprache Skovoroda identifiziert haben<sup>343</sup>. Diese Behauptung halte ich für nicht zutreffend, denn ich bin auf keine Hinweise gestoßen, daß Skovoroda jemals eine solche Übersetzung angefertigt hat. Auch halte ich das Postulat einer breitgestreuten Wirkung Böhmes in Rußland in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts für nicht begründbar, da seine Schriften nicht in russischer Sprache zugänglich sind. In der Sammlung von V. S. Arsen'ev, der im 19. Jahrhundert gelebt hat, finden sich dann allerdings viele Übersetzungen von Böhmes Schriften in die russische Sprache<sup>344</sup>.

Jakob Böhme entwickelt sein Denken in der Tradition der *philosophia perennis* und prägt diese. Sachlich können daher ohne weiteres Parallelen zu Skovoroda gefunden werden, besonders in der Christologie, im Weisheitsbegriff und der Schöpfungstheologie<sup>345</sup>. Zu denken gibt mir, daß Skovoroda die *Weisheit* nicht wie Böhme durchgängig als Jungfrau personifiziert, sondern als überwiegend abstrakten Begriff einsetzt, den er an einigen Stellen mit der *überaus weisen Mutter Natur* in Beziehung bringt und für den er häufig Typen wie zum Beispiel Christus oder Minerva einsetzt.

Viele überzeugende Parallelen und Äquivalente sprechen dafür, daß Skovoroda die für das Konzept der *philosophia perennis* typische Vereinnahmung aller Traditionen, besonders der *alten Theologie* bei Steuchus kennengelernt haben kann. Doch betrachte ich die Schlußfolgerung, daß Steuchus die maßgebliche Quelle für seine Vereinnahmungsstrategie gewesen sei, als nicht zwingend, da die Begriffe und Positionen der *philosophia perennis* auch in anderen umfassenden Darstellungen des Konzepts vorkommen. Skovoroda hat sicher einige Kirchenväter gut gekannt. Für ausgeschlossen halte ich, daß Skovoroda ohne diese Vorbilder sein Konzept und die Strategie des Einbezugs und der Einvernahme aller Traditionen auf der Grundlage christlich-platonischer Philosopheme entwickelt hat. Er hat es in bereits ausgearbeiteter Gestalt kennengelernt und die Hauptzüge der Integration von allen Traditionen in das übergeordnete Konzept übernommen, aber seine eigenen Akzente gesetzt. Griechische und römische Philosophen sowie die Kirchenväter und christliche Quellen stehen ihm dabei wesentlich näher, als die Textcorpora der *alten Theologie*,

---

*Europe: Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition*, Moskau-Amsterdam 1993, 160 f.).

<sup>343</sup>Vgl. В. В. Иванов, *Россия и гнозис*, in: C. Gilly, *500 Years of Gnosis in Europe*, 15. Er belegt diese Äußerung Filarets jedoch nicht.

<sup>344</sup>Vgl. C. Gilly, *Iter Gnostico Russicum*, in: ders., *500 Years of Gnosis in Europe*, 54-58, besonders 56.

<sup>345</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 188 ff. und 296 ff.

die er in seinen Bezugnahmen zwar grundsätzlich integriert, auf die er jedoch nicht näher eingeht. Er pflegt keine tiefere Kenntnis okkulten Traditionen und läßt, anders als die Freimaurer, auch kein besonderes Interesse an ihnen erkennen. Teilhabemedium an der *Weisheit* sind für ihn Erkenntnis und Sprache, nicht Alchemie und Magie.

Ich nehme an, daß er die maßgeblichen Quellen für sein Denken im Ausland kennengelernt hat<sup>346</sup>. Allerdings gibt es in Rußland seit der Übersetzung des Pseudepigraphen *Secreta Secretorum* um 1489 ein Interesse an alchemistischen Schriften und eine kontinuierliche Rezeption sogar in höchsten Kreisen<sup>347</sup>. Es existiert eine beeindruckende Anzahl von Übersetzungen alchemistischer Schriften in die russische Sprache, besonders aus dem 18. und frühen 19. Jahrhundert<sup>348</sup>. Es gibt Übersetzungen der Schriften von Plato, Jamblichus, Hermes Trismegistus, Zoroaster, Dionysius Pseudoareopagita, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus, Heinrich Khunrath, Roger Bacon, Ramon Lull, Robert Fludd, George Welling, Michael Maier, Michael Sendivogius u. a.<sup>349</sup>. Es ist davon auszugehen, daß alle wichtigen mystischen und esoterischen Schriften in Rußland bekannt sind. Ihre gehäufte Rezeption durch Übersetzungen und Drucke vollzieht sich jedoch erst seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts. Die meisten Übersetzungen entstehen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts<sup>350</sup> und sind in der Regel für einen exklusiven und eingeweihten Personenkreis bestimmt<sup>351</sup>.

Die Bevorzugung der alchemistisch-okkulten Tradition fällt dabei ins Auge. Sie ist ein wichtiger Bestandteil der *philosophia-perennis*. Als einen solchen hat Skovoroda sie zwar grundsätzlich mit dem Konzept der *alten Theologie* und *Weisheit* miteinbezogen, sie jedoch keinesfalls gesondert bedacht, bewertet und studiert. Die Autoren, deren Version der *philosophia perennis* Skovoroda meinem Eindruck nach aufgreift, Renaissanceautoren wie Ficino, Pico und Steuchus, habe ich in den

---

<sup>346</sup>Einen Beleg für Steuchus' Buch habe ich in Untersuchungen zum Buchbestand des 18. Jahrhunderts in Rußland nicht gefunden, so auch nicht in: Я. Б. Ширяев, *Описание русских и иностранных книг*, Ст Петербургъ 1873.

<sup>347</sup>Vgl. hierzu W. F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Cloucestershire 1999, 364. Zu Texten von Aristoteles und Pseudepigraphen in den Regionen des Russischen Reiches vgl. ders., *Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia*, in: J. Kraye u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The »Theology« and Other Texts*, London 1986, 97-109.

<sup>348</sup>Vgl. hierzu C. Gilly, *500 Years of Gnosis in Europe*

<sup>349</sup>Vgl. St. L. Baehr, *Alchemy and Eighteenth-Century Russian Literature*, in: J. Klein u. a. [Hrsg.], *Reflections on Russia in the Eighteenth Century*, Köln u. a. 2001, 151-165.

<sup>350</sup>Das geht auch aus dem Katalog von C. Gilly hervor: *500 Years of Gnosis in Europe*.

<sup>351</sup>Es gibt relativ wenige Nachlaßsammlungen von Freimaurern aus dem 18. Jahrhundert, umso mehr als der Nachlaß von Novikov verstreut und zerstört worden ist. Der bedeutendste Nachlaß aus dem 18. Jahrhundert ist die Sammlung von I. P. Elagin, der einen Einblick in das Panorama der Tradition gewährt, mit dem sich die Freimaurer beschäftigen (vgl. A. I. Serkov, *A History of Masonic Collections in Russia*, in: C. Gilly, *500 Years of Gnosis in Europe*, 59-66).

Auskünften zum Literaturbestand in Rußland zur maßgeblichen Zeit nicht finden können.

Ich bewerte das Anliegen Skovorodas, wie es in seinen Darlegungen, Argumentationen und in den Bezugnahmen auf Quellen, Traditionen und die Bibel zum Ausdruck kommt, als identisch mit dem Anliegen der christlich geprägten *philosophia perennis*. Deshalb scheint mir sein Philosophieren insgesamt mehr in den Kontext der Renaissance zu gehören, auch wenn Aspekte des Barock bei ihm zum Ausdruck kommen.

Die Option der *ewigen Philosophie* wird seit den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts von den russischen Freimaurern gepflegt. Skovoroda verfolgt sie bereits seit den 50er Jahren. Beachtenswert ist also, daß er das Konzept etwa ein Vierteljahrhundert früher als die Freimaurer in den Regionen des russischen Reiches vertreten und es nie einer sozialen Disziplinierung unterworfen hat.

## V. Der *Ursprung* und Schöpfer

1. Einführung: Gottesbegriff und *Poiesis*
2. *Ursprung*
3. *Ursprung* und *Sein*
4. Das *Eine*
5. Die Primordialwelt: Geist, Logos, *Weisheit*, Ideen, Archetypen, Keimkräfte, Begriffe
6. Die *Ewigkeit* der Welt, Zeit, Materie und das *Böse*
7. Die Erkenntnis des *Ursprungs* im Seienden
8. Das Seiende als Bild und Zeichen
9. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: der wahre Mensch
10. Blüte und Spitze
11. Der Mensch als Mittler (*homo mediator*)
12. *Unähnliche Ähnlichkeit* als Struktur- und Bewegungsprinzip
13. Abschließende Bemerkungen

### 1. Einführung: Gottesbegriff und *Poiesis*

Die Auffassung von Gott als dem *einen Ursprung* ist in ihrer Wirkung auf die Sprache, das Dichten und das Denken Skovorodas die alles prägende und anordnende Vorstellung. *Seine* antithetisch wirkenden Sprach- und Denkfiguren sowie die Interpretation platonischen Denkens im Sinn eines Dualismus und Pantheismus erschweren die Bewertung seines Denkens und die Einordnung in die maßgeblichen Traditionen<sup>1</sup>. Die Vielfältigkeit der Quellen, auf die Skovoroda Bezug nimmt, regt außerdem dazu an, sein Denken aus diesen Quellen erklären zu wollen. Das führt jedoch in verschiedene Richtungen und löst den Zusammenhang auf, wenn die übergeordnete Tradition der *philosophia perennis* nicht berücksichtigt wird<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Die von Skovoroda genannten Autoritäten wie zum Beispiel Philo, Dionysius Pseudoareopagita, Augustinus u. a. sind ähnlichen Verständnisschwierigkeiten ausgesetzt, wenn Dualismus und Pantheismus mit platonischem Denken verbunden werden.

<sup>2</sup>D. Čyževs'kyj bezeichnet die Gotteslehre und den Gottesbegriff Skovorodas als rudimentär bzw. gar nicht ausgeführt (vgl. Skovoroda. *Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 95 ff.; *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934).

Deshalb kann ich mich der Auffassung, die Skovoroda als *Philosoph ohne System* beschreibt, der Vieles zusammengetragen und verwendet habe, nicht anschließen. Es scheint mir auch nicht überzeugend, daß Skovoroda selbst keine Anstalten gemacht haben soll, die verschiedenen Elemente, derer er sich bedient, in einem Zusammenhang auf höherer Ebene zu sehen. Ich nehme bei Skovoroda stattdessen die alles systematisch ordnende Wirkung des christlich-neuplatonischen Gottesbegriffs der *philosophia perennis* wahr. Die Eigenschaften und Strukturen dieses Begriffs ermöglichen also, die Zuordnung von Skovorodas Denken und Schreiben zur maßgeblichen Tradition zu bestätigen.

Skovoroda bezeichnet Gott mit vielen traditionellen Begriffen und Namen, die auch nichtchristliche Überlieferung in sein Konzept integrieren, zum Beispiel als *Natur* (*натура, природа, естество*), als *Ursprung* (*начало*), als *Frieden* (*мир*), als *Allweisheit* (*премудрость, софия*) und als das alttestamentarische *Ich bin, der ich bin/ego sum qui sum* (*аз есмь том, что есм*). Häufigkeit und Stellenwert der Begriffe, Namen und Bilder kennzeichnen die Schriften Skovorodas als unaufhörliche Variationen zu folgenden Themenkomplexen: zu Gott und seinen Namen, seiner Transzendenz und zum Modus seiner Anwesenheit in der Welt, zu den Auswirkungen dessen auf die *Seinsstruktur* der Welt und deren Erkenntnis durch den Menschen, zur Deutung der Schrift, zu der sich von dieser ableitenden *Poiesis* und schließlich zur Rückkehr zu Gott, dem *Ursprung*, als Ziel. Im Ausgang von dieser Grundlage wird ein Zusammenfügen der disparaten, aus vielen Quellen stammenden und häufig antithetisch angeordneten Elemente sinnvoll möglich.

Die Antithetik bei Skovoroda wird als allgemeine, nicht näher spezifizierte und zudem nicht theoretisch begründete Eigenschaft des *Seins* erklärt<sup>3</sup> oder als absolut und

---

<sup>3</sup>In seinen beiden Monographien über Skovoroda identifiziert D. Čyževs'kyj die Herkunft vieler Elemente, Bilder und Gedanken. Eine zufriedenstellende Synthese gelingt deshalb nicht, weil die systembildende Wirkung des *Ursprungs* nicht für alle Bereiche konsequent nachvollzogen wird. Čyževs'kyj erklärt die antithetischen Strukturen und Bilder damit, daß jedes Sein in seinem Wesen widerspruchsvoll sei, in der Welt die Gegensätze miteinander kämpfen müßten und daß Skovorodas Antithetik insgesamt einer theoretischen Begründung entbehre (vgl. *Skovoroda*, 28 ff.). D. Čyževs'kyj postuliert deshalb einen teilweisen Dualismus Skovorodas. In seiner ersten Monographie widmet er dem Dualismus und der *materia aeterna* bei Skovoroda noch eigene Abschnitte, die im zweiten Buch in dieser Form nicht übernommen worden sind (vgl. *Філософія Г. С. Сковороди*, 65 ff.). Die Ewigkeit der Materie kann D. Čyževs'kyj zwar in der mystischen und patristischen Literatur belegen, aber nicht befriedigend erklären (vgl. *Skovoroda*, 75 ff.).

gnostisch aufgefaßt<sup>4</sup>. Die Annahme eines Dualismus wird in die sowjetische Rezeption übernommen<sup>5</sup> und die Gottesvorstellung als Pantheismus gedeutet<sup>6</sup>.

Unberücksichtigt bleibt die Wirkung der Einstellung des Menschen auf die Entstehung von Antithetik. Skovoroda bespricht sie häufig und mit Nachdruck. Antithetik liegt in vielen Fällen nämlich nicht im *Sein* selbst, sondern wird erst im

---

<sup>4</sup>Vgl. V. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912, 279 ff.

<sup>5</sup>Vgl. П. С. Шкуринов, *Мировоззрение Г. С. Сковороды*, Москва 1962, besonders 55; I. А. Табачников, *Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковорода*, in: *З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні*, Київ 1956, 34 f. In der sowjetischen Rezeption wird die Untersuchung des Gottesbegriffs vermieden. Die Forschung konzentriert sich auf Ethik und Selbsterkenntnis im Denken Skovorodas und bewertet sie im Rahmen der Erschaffung des Menschen durch den Menschen, der Kritik an der Bibel und des Protests gegen die orthodoxe Kirche (vgl. А. П. Марков, *Співвідношення духовного і матеріального у філософії Г. С. Сковорода*, in: *Від Вишньського до Сковорода (з історії філософської думки на Україні XVI - XVIII ст.)*, Київ 1972, 109-116; Д. П. Кирик, *Світ символів Г. С. Сковорода*, in: ebenda, 116-125). Die Untersuchung von Ju. Barabaš unter dem Gesichtspunkt der Erschaffung des Menschen durch den Menschen formuliert das Problem eindeutiger Zuordnungen: »[...] кто он - богослов? мистик? атеист? Нет однозначного ответа« (*»Знаю человека...«*. *Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989, 293).

<sup>6</sup>Vgl. I. А. Табачников, *Сковорода і Сократ*, in: *Від Вишньського до Сковорода*, Київ 1972, 139; В. Шинкарук u. а., *Григорій Сковорода*, in: PZT 1, 45; I. Ф. Драч u. а., *Григорій Сковорода. Біографічна повість*, Київ 1984, 81. F. Haase erkennt bei Skovoroda einen Pantheismus (vgl. *Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda*, in: *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, 4 (1928), 21-42). N. v. Arseniew beobachtet einen Widerspruch zwischen der platonisch-dualistischen und stellenweise pantheisierenden Weltauffassung und der christlichen Eschatologie. Gnostisch-dualistische und platonisch-dualistische Züge im Gottesbegriff bleiben seines Erachtens ohne restlose Synthese (vgl. *Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas*, in: *Kyrios*, 1 (1936), 3-28). D. B. Chopyk stellt die Begriffe *Deismus* und *Pantheismus* unproblematisch nebeneinander (vgl. *Skovoroda- The Fable Writer*, in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, 27 f.): »Deistic and pantheistic persuasions are evident among the Kiev scholars [...] This deistic/pantheistic thinking of the Kiev philosophers led them to the threshold of nascent materialism which later was reflected in the teaching of Skovoroda, who declared that »materia aeterna est««. Auf die Beschaffenheit Gottes im Denken Skovorodas ist auch von D. Oljančyn hingewiesen worden. Er führt sie jedoch in ihrer Wirkung auf Skovorodas Denken nicht weiter aus, da seine Untersuchung historisch-analytisch und nicht systematisch vorgeht (vgl. *Hryhorij Skovoroda 1722-1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*, Berlin u. a., 1928, 87ff.). Arbeiten seit den 90er Jahren erkennen und würdigen die Implikationen des christlich-neuplatonischen Gottesbegriffs, vollziehen jedoch nicht das systematische Durchdenken der Folgen dieses Begriffs für die Philosophie Skovorodas. Vgl. Л. В. Ушкалов u. а., *Нариси з філософії Григорія Сковорода*, Харків 1993; ders., *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997; ders., *Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001; Л. А. Софронова, *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002.

Bewußtsein des Menschen begründet. Die Trennung der zwei *Naturen*, die Skovoroda immer wieder fordert, ist kein Pantheismus<sup>7</sup>. Eine solche These berücksichtigt nur die Identitäts-Formeln für den *Ursprung* und das von ihm hervorgebrachte *Sein* und beachtet nicht die zahlreichen Differenz-Formeln, die bei Skovoroda zu finden sind<sup>8</sup>. Es wiederholt sich lediglich das Mißverständnis des neuplatonischen *Hervorgangs* als Pantheismus, der allerdings schon im 19. Jahrhundert widerlegt worden ist<sup>9</sup>. Die Auswirkungen von Skovorodas Gottesbegriff auf die verschiedenen von ihm aufgerufenen Bedeutungs- und Erkenntnissysteme sind auch für die *Poiesis* und ihre Stellung im Zusammenhang des Denkens entscheidend. Skovoroda begreift die Allegorie als *wahre Poiesis*. Sie ist seiner Auffassung nach dann eine Schöpfung, wenn in das Sinnenfällige das *Gold Gottes* gelegt und aus Fleisch Geist wird<sup>10</sup>.

Skovorodas *Poiesis* ist deshalb eng mit dem Verständnis der Anwesenheit Gottes in der Schöpfung verbunden, so daß nur über seine Gottesvorstellung und ihre Wirkung ein tatsächlicher Aufschluß über seinen Umgang mit Sprache und Bildlichkeit gewonnen werden kann. Die Sprache Skovorodas wird schon im 19. Jahrhundert als dunkel und wenig verständlich wahrgenommen<sup>11</sup>. Čyževs'kyj hat erkannt, daß sich die Eigenschaften seiner Sprache aus den Voraussetzungen des Denkers ergeben<sup>12</sup>. Die

---

<sup>7</sup>In der sowjetischen Forschung ist diese Behauptung verbreitet, weil Pantheismus in Anlehnung an Lenin als Vorstufe des Atheismus begriffen wird. Vgl. Ю. Барабаш, »Знаю человека...«, Москва 1989, 169.

<sup>8</sup>Skovorodas Drei-Welten- und Zwei-Naturen-Lehren werden zwar meistens erwähnt und besprochen, aber die prägende Wirkung der Gottesvorstellung wird dabei nicht erkannt und herausgestellt.

<sup>9</sup>Vgl. W. Beierwaltes in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt a. M., dritte Auflage 1981, 18, Anm. 26.

<sup>10</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 267): »Сие-то есть иносказание и истинная оная ποιησις, сирѣчь творение, положить в плотскую пустош злато божіе и здѣлать духом из плоти [...]«.

<sup>11</sup>Vgl. Филарет (Гумилевский), *Обзор русской духовной литературы 862-1863*, 2 Bde, Ст Петербург, изд. трет., с попр. и дополн. авт., 1884 (Nachdruck Oxford 1984), 365: »Язык Сковороды большею частию вычурный и темный, мистическій, любимый Бемом. Потому понимать Сковороду не легко«.

<sup>12</sup>Ich nenne einige Abhandlungen, die sich mit Skovorodas Sprache befassen und zum Teil die enge Verbindung zwischen seiner Sprache und seinem Denken berücksichtigen. Zum Gebrauch von Symbolen und Emblemen vgl. В. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода*, 222 ff. Die große Bedeutung der Emblematis in den Schriften Skovorodas erkennt und analysiert D. Čyževs'kyj (vgl. *Філософія Г. С. Сковороди; Skovoroda; Джерела символіки Сковороди*, in: *Науковий збірник Українського Педагогічного Інституту в Празі*, 2 (1933) 405-423; *Український літературний барок*. Нариси, 2, Прага 1941, 3-47; *Literarische Lese Früchte III. Nr. 16 Zur Sprache Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 11 (1934) 22; *Literarische Lese Früchte V. Nr. 43: Skovorodas Reime*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 14 (1937), 331-337). Die Dissertation von R. Hantula untersucht die komplexe emblematische

von Čyževs'kyj nicht im Einklang mit dieser Beobachtung stehende, aber dennoch vollzogene und auch insgesamt übliche Reduktion der Sprache Skovorodas auf ein Ausdrucksmittel übersieht, daß sie für ihn nicht einfach ein Ausdruck ist, sondern selbst das Medium einer schöpferischen und anagogisch-mystischen Bewegung bildet. In diesem Sinn hat Skovoroda den eigenen Umgang mit Sprache und Bild in ihrem Bezug zur ontologischen Struktur ständig reflektiert und gestaltet. Dabei ist,

---

Struktur in Skovorodas Gedichtzyklus (vgl. *Skovoroda's Garden of Divine Songs. A Description and Analysis*, Ph.D. Harvard University 1976; dies., *Skovoroda's Song 29* in: *Harvard Ukrainian Studies (Adelphotes: A Tribute to Omeljan Pritsak by his Students)*, 14 (1990), 3-4, 343 ff. Skovorodas Imitation sprachlicher Strategien der Humanisten, z. B. der *copia verborum*, untersucht N. Pylypiuk aus rhetorisch-moralischer Perspektive. Die These besagt, daß ein genuin humanistisches Verständnis der Sprache und ihres Einsatzes die Fusion der Kunsttheorie mit antischolastischer Theologie in den Schriften Skovorodas präge (vgl. *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda's Theology and Poetics*, in: *Harvard Ukrainian Studies*, 14 (1990), 3-4, 395-404; vgl. ders., *Kol'co. Coming Full Circle: Skovoroda and the Humanistic School*, in: ders., *The Humanistic School and Ukrainian Literature of the Seventeenth- and Eighteenth Century*, Ph. D., Cambridge 1989, 302 ff.). Einige Aspekte erscheinen allerdings fragwürdig. Die Autorin stellt fest, daß die *Poiesis* für Skovoroda nur der Verfolgung moralischer Zwecke diene (vgl. *The Primary Door*, 551). Hierbei wird die Erkenntnis- und Erlösungsfunktion übergangen, die *Poiesis* als Analogie zur neuplatonischen Seinsstruktur von Immanenz und Transzendenz mit allen ontologischen und soteriologischen Konsequenzen bei Skovoroda hat. Die Autorin verbindet außerdem antischolastische Theologie und Humanismus und vereinfacht damit das komplexe Verhältnis zwischen Scholastik und Humanismus als Gegensatz, was es, ungeachtet aller zeitgenössischen Polemiken sachlich nie gewesen ist (vgl. ebenda, 552 f). Die zutreffende Beobachtung der Autorin, daß Skovoroda, hierin vom menschenorientierten Ansatz des humanistischen Kunstverständnisses abweichend, den Nachvollzug und die Enthüllung der letzten philosophischen Wahrheiten von der *Poiesis* erwartet, wird in ihren Konsequenzen nicht ausgeführt. Die Konvergenz der moralisch-pädagogischen und der mystisch-anagogischen Ebene wird deshalb nicht erkennbar. Es bleibt auch unberücksichtigt, daß Skovoroda den Bibeltext ausschließlich allegorisch und ohne Ambitionen auf eine Bewegung *ad fontes* verwendet.

Die Bedeutungsebenen der Fabeln und ihre enge Beziehung zur Bibel untersucht D. B. Chopyk (*Skovoroda's Fables: Analysis*, in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, 71-110). O. V. Myšanyč analysiert die Folklorelemente in der Sprache Skovorodas (vgl. *Григорій Сковорода і усна народна творчість*, Київ 1976). K. L. Black analysiert den Wortschatz von Skovoroda und die Mischung ukrainischer, kirchenslavischer, russischer, lateinischer und griechischer Elemente in seiner Sprache (vgl. *The Sources of the Poetic Vocabulary of Grigorij Skovoroda*, Ph. D., Ann Arbor (Mikrofilm) 1977). Diese Untersuchung enthält ein Glossar des Wortschatzes mit der jeweiligen Zuordnung der Stichworte zu den einzelnen Sprachen (vgl. 114 ff.). Der sich anschließende Vergleich zwischen Textbeispielen von Skovoroda und G. Deržavin ergibt, daß Skovoroda in seinen Prosaschriften überwiegend die kirchenslavische Sprache benutzt. Während die Prosa stark von der Bibelsprache geprägt ist, kommen in seiner Dichtung verhältnismäßig mehr Ukrainismen vor, ausgeprägter auf morphologischem als auf lexikalischem Gebiet (vgl. 268 ff.).



unbeschadet authentischer Erfahrungen, eine Beeinflussung durch Vorbilder, zumal aus der mystischen Tradition, wahrscheinlich<sup>13</sup>.

Im Kontext der für Skovoroda maßgeblichen, neuplatonisch geprägten Traditionen bilden Reflexionen über poetologische und hermeneutische Aspekte einen engen Verbund mit den metaphysischen Grundlagen<sup>14</sup>. Die entscheidende Frage zielt auf die Beziehungen zwischen der ontologischen Struktur, der Literatur und ihrer Auslegung. Im Denken Plotins bedeutet Mimesis daher nicht einfach Nachahmung, sondern Nachzeichnung der intelligiblen Struktur der *Natur*<sup>15</sup>. Für Proklos ist Homer der Dichter, dessen Dichtung die Wahrheit darstellt<sup>16</sup>. Sein allegorisches und symbolisches Homerverständnis rückte daher dessen Dichtung in unmittelbare Nähe zur mystischen Ekstase<sup>17</sup>. Sie zeigt nämlich durch symbolische Vermittlung die verborgene Wahrheit des göttlichen *Ursprungs* und befördert analog zur Wirkung der Philosophie mit ihrer Darstellung des an sich Nicht-Darstellbaren im Leser und Hörer Erleuchtung und Ekstase<sup>18</sup>. Von dieser Dichtung wird eine pädagogische Dichtung unterschieden, die durch Begründung begreifbares Wissen vermittelt und zu moralischem Handeln anleitet. Deren Mimesis bedient sich der Allegorese und praktiziert Dichtung als Ausdruck des philosophischen, auf die Erfassung der Wirklichkeit gerichteten Gedankens. Als wahres Bild der Welt werden somit Homers Dichtung und die Welt unter Beachtung derselben hermeneutischen Regeln gedeutet. Die ontologische Grundlage der allegorischen Methode als einer literaturtheoretischen Konzeption wird von der Analogie und Sympathie alles Seienden in Bezug auf seinen *Ursprung* gebildet. Die Allegorie bewirkt als Analogon zur wahren Wirklichkeit die Vermittlung der sinnenfälligen Wirklichkeit mit der Idee. Der zugrundeliegende philosophische Gedanke legitimiert daher gleichermaßen das Schreiben und Verstehen von Dichtung und ist für die Auslegung bestimmend. Der literarische Text wird eine Analogie zum Kosmos als dem *besten Lebewesen*, wenn er den Makrokosmos in eine diesem entsprechende Gestalt transformiert. Dichtung erhält auf diese Weise eine die Wirklichkeit erhellende Wahrheitsfunktion und der Künstler den Status der

---

<sup>13</sup>Die Forschung hat diesen ontologischen Aspekt von Skovorodas *Poiesis* bisher nicht beachtet.

<sup>14</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 296 ff.

<sup>15</sup>Vgl. Plotin, *Enneade* V 8, 1, 35 f.

<sup>16</sup>Vgl. hierzu J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976, 111 ff.

<sup>17</sup>Zur Dichtungstheorie des Proklos vgl. A. D. R. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980. W. Beierwaltes bespricht diese Veröffentlichung in *Denken des Einen*, 301 ff.

<sup>18</sup>Vgl. ebenda (302 f.).

mikrokosmischen Entsprechung zum göttlichen Schöpfer, der den Makrokosmos als Bild seiner selbst herstellt. Im Medium der Sprache vollzieht sich somit Sympathie in Analogie zur Sympathie des Seienden. Die von Proklos postulierte Einheit von Philosophie und Theologie realisiert sich in der Konvergenz von Dichtung und Philosophie vor allem in seinen Hymnen. Als poetische Realisierungen des philosophischen Aufstiegs sind sie Medium und Modus des Ähnlich-Werdens des Menschen mit seinem *Ursprung* als Ort der Ruhe und *mystischem Hafen*<sup>19</sup>. Die neoplatonische Dichtungstheorie präsentiert sich damit als eine Anwendung der Ontologie und konsequente Explikation des Gottesbegriffs. Diese bestimmende Funktion der Philosophie gegenüber Dichtung und Mythos antizipiert und prägt auch das Konzept der Auslegung der Heiligen Schrift<sup>20</sup>.

Skovorodas *Poiesis* steht in der hier skizzierten Tradition. Deshalb werde ich zunächst die Voraussetzungen darstellen, aus denen sich sein Denken, seine Deutungen und sein Schreiben entwickeln. Sie betreffen den Gottesbegriff, den Modus seiner Anwesenheit im Geschaffenen sowie der Rückkehr des Geschaffenen in ihn und begründen das analoge Konzept der *Poiesis*.

## 2. Der Ursprung

Skovoroda widmet direkten Beschreibungen Gottes und des *Ursprungs* viel Raum. Intensität und Häufigkeit des Themas machen bereits erkennbar, daß Gott in seinem Denken die alles bestimmende Instanz ist. Meinem Eindruck nach führt diese Intensität dazu, seine Gottesvorstellung als obsessiv und gleichzeitig unspezifisch zur Kenntnis, aber als Schlüssel zu seinem Denken nicht weiter wichtig zu nehmen und die Aufmerksamkeit stattdessen den vielfältigen Traditionen und Materialien in seinen Texten zuzuwenden.

Skovoroda faßt den *Ursprung* (*Prinzip*), Gott und Christus als *Eines* auf<sup>21</sup>. Er charakterisiert Gott gemäß christlicher Tradition als dreifaltig und betont gleichzeitig auch dessen Einheit und wendet diesem Paradox christlich-monotheistischer Offenbarungsreligion häufig seine Aufmerksamkeit zu<sup>22</sup>. Er versieht Gott mit

---

<sup>19</sup>Ebenda (309 ff.). Der Hafen (*гавань*) ist ein häufiges Bild bei Skovoroda.

<sup>20</sup>Vgl. ebenda (301).

<sup>21</sup>Er erwähnt die *Mystagogen* als Autorität dafür (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Божественные мистагоги, или тайноводители, приписывают *начало* единственно то́чию богу«; *List' 121* (PZT 2, 415): »Бог и Христос есть одно [...]«.

<sup>22</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16 f.): *единственное начало*; *единое начало*; »[...] что сие *начало* есть [...] *единое*«; *Kol'co* (PZT 1, 395): »Один только бог есть родное *начало*, что все

traditionellen Prädikaten, Namen und Eigenschaften: *Ewigkeit*, Anfang und Ende, Schönheit, Gutheit<sup>23</sup>, Liebe, die als ewige Verbindung zwischen Gott und Mensch die Einheit ist<sup>24</sup>, die alles durchwaltende Einheit, die Gott, Welt und Mensch zu *Einem* macht, Wahrheit, Barmherzigkeit, *Weisheit*, Gesetz und Frieden<sup>25</sup>. Gott ist die erstgeborene, d. h. die Primordialwelt, das sich selbst als *Sein* setzende Wort, sein eigener Name, die Bibel, das im Menschen verborgene Wort und der *wahre Mensch*<sup>26</sup>. Außerdem ist er die *unsichtbare Natur*, die alles durchdringt und erhält, der Geist, der Herr, der Logos, die Form, die Idee, das Licht und die Kraft<sup>27</sup>. Skovoroda sammelt

предваряет»; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Закон же сей что есть, если не владѣющая тлѣніем господственна природа, названа у древних отцов: Τρισηλίος μονὰς καὶ φύσις [!] - »трисолнечное единство и естество«»; *Rotop zmiin* (PZT 2, 153): »Троица во единицѣ и единица в тройцѣ быть не может, развѣ единицы. Но кто же *един*, токмо *един* бог. [...] Триугол, квадрат, коло, сонце [...] все сіе *едино*сть образует. [...] Вижу *едино*, а тое есть *трое*. Вижу *трое*, а то *едино*...Но како двое и *едино*?, Недоумѣет ум...«.

<sup>23</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Начало и конецъ есть то же, что *бог*, или *вѣчность*«; *List' 122* (PZT 2, 416): »[...] тѣм-то он и *бог*, что он лучший всего«; *Alfav. mira* (PZT 1, 425): »Отсюду, думаю, родился у них чудный сей философскій догмат: "Ὅτι μόνον ἀγαθὸν τὸ καλόν", сіесть: »Доброта живет в одной красотѣ«.

<sup>24</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 330): »»Бог-любовь есть«. *Любовію* называет тое что одинакое и несложное *единство* вездѣ, всегда, во всем. *Любовь* и *единство* - есть то же«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 152): »Она есть *вѣчным союзом* между богом и человѣком«.

<sup>25</sup>Vgl. *O drevn. mire* (PZT 1, 312): »А как в бозѣ раздѣленія нѣсть, но он есть простирающееся по вѣм вѣкам, мѣстам и тварям *единство*, убо бог, и мір его, и *человѣк* его есть то *едино*«; *Aschan'* (PZT 1, 204): »[...] а *бог*, *любовь* и *соединение* - все то *одно*«; ebenda: »Бог и истина - *одно*«; *Observ. spec.* (PZT 1, 298): »Что древнѣе, как *премудрость*, *истина*, *бог*«; *Aschan'* (PZT 1, 227): »[...] и *милость*, и имя мое - все то *одно*«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 149): »Вѣчная сія *премудрость божія* во вѣх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсем[ѣ]ственного естества божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко вѣм нам внутрь гремящее. [...] «; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »А что ж есть бог, если не вѣчная глава и тайный закон в тварях«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 341): »Для чего ж сей чудесный мир называется богом? - Для того, что он все кончит, сам *безконечный*, а *безконечный конец*, *безначальное начало* и *бог* - все *одно*«.

<sup>26</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »Начало [...] оно есть *мір первородный*«; *Aschan'* (PZT 1, 216): »Слово царствія божія внутри сердца нашего сокрылось[...]«; ebenda (227): »А *слово* мое, и *истина*, *судьба*, и *милость*, *имя мое* - все то *одно*«; *Alfav. mira* (PZT 1, 418): »Божіе имя и *естество* его есть *то же*«; ebenda (444): »У его имя и существо есть тождеством; как только назвал, так вдруг и естество дал. [...] Быть и называться раздѣляет наша ложь, а не божія нераздѣльная истина. [...] Бог, раждая, вливает существо, силу и естество, а сим самым нарицает«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17): »Когда же она [*библія*] здѣлана к богу и для бога, тогда сія *богодышущая книга* и сама стала *богом*«; *Narkiss* (PZT 1, 172): »А видѣ *истинный* *человѣк* и *бог* есть *тожде*«; ebenda (191): »Сей-то есть *истинный* *человѣк*, предвѣчному своему отцу существом и солою равен [...]«.

<sup>27</sup>Vgl.: *Načal'. dver'* (PZT 1, 145): »Видимая натура называется тварь, а *невидимая-бог*. Сія *невидимая натура*, или *бог*, всю тварь проникает и содержит; вездѣ всегда был, есть и

alles, was Gott als *Ursprung* in sich enthält, bevor er es als *Weisheit* entläßt, die als seine Außenseite die Schöpfung erschafft, und setzt es zur Beschreibung Gottes ein. Dabei integriert er unproblematisch auch nichtchristliche Bestimmungen, ohne daß sich für seine Gottesvorstellung Widersprüche ergeben<sup>28</sup>.

Gemäß diesem Gottesbegriff ist Gott alles, bringt alles hervor und zu sich zurück. Somit ist er Anfang und Ende<sup>29</sup>, in jedem Punkt der Schöpfung gegenwärtig und entfaltet sich triadisch als *Ursprung* (Anfang), *Mitte* (Mittel) und *Ziel* (Ende)<sup>30</sup>. Skovoroda beschreibt die triadische Bewegung als Voraus-Sein, Sich-Hervorbringen und In-Sich-Zurückkehren des *Ursprungs* und bezieht sie auf die Dreifaltigkeit<sup>31</sup>. Die Dreifaltigkeit ist in der *philosophia perennis* der ewige Archetyp dieses

---

будет»; *Narkiss* (PZT 1, 165):»[...] *господь* же, *дух* и *бог* - все одно есть»; *Lotova žena* (PZT 2, 34):»*Начинаніе, начало, совѣтъ, λόγος, дух* и *бог* есть то же. От *совѣта*, или *главы*, как от источника, всѣ наши дѣла наружу происходят»; *Potop zmiin* (PZT 2, 139):»Но божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь есть форма. Убо и в сем мырѣ есть матерія и форма, сирѣчь плоть и дух, стѣнь и истина, смерть и жизнь»; ebenda:»Сіи формы у Платона называются идеи [...]»; ebenda (142):»Бог, *начало, вѣчность, свѣтъ* есть тожде»; *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»Сверх того, слово сіе - натура - не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную *экономію* той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ [...] «.

<sup>28</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 145 f.):»По сей причинѣ у древних *бог* назывался *ум всемірный*. Ему ж у них были разныя имена, напрімѣр: *натура, бытіе вещей, вѣчность, время, судьба, необходимость, фортуна* и проч...«.

<sup>29</sup>Vgl.: *Narkiss* (PZT 1, 165): »Он *един* дивное во всем и новое во всем дѣлает сам собою, и истина его во всем вовѣки пребывает [...]»; *Alfav. mira* (PZT 1, 424):»Однак всѣ сіи дарованія столь различныя *един* и той же дух святыи дѣйствует»; *Kol'co* (PZT 1, 379):»Когда вся тварей смѣсь проистѣкает из божіяго источника, тогда да возвращается к тому же, кой есть *начало* и *конец* и нас за собою ведет от смерти к жизни и от земли к небеси»; ebenda (386):»Одно то извѣстно, что весь сей сеновныи мир до послѣднія своей черты, от виноградныя лозы до самой крапивы, от нитки до ремня, событіе свое получает от вышняго»; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21):»И все сіе идет к *вѣчнаго точкѣ*, как к своему совершенію»; ebenda (17):»Все в нем богозданное и ничего нѣтъ, что бы не текло к богу»; ebenda: »Сіе истинное и *единое начало* есть зерном и плодом, центром и гаванью, *началом* и *концем* [...] «.

<sup>30</sup>Vgl. *List' 122* (PZT 2, 416):»Бог всему *начало, бог - средство, бог и конец* всему«.

<sup>31</sup>Vgl.: *Potop zmiin* (PZT 2, 153):»*Едино начало, а началная единость* всю тварь предваряет: се угол! Создавшая плоть, и вселшаяся в ней: се угол! Ищезшей плоти пребывающа же: се угол»; *Observ. spec.* (PZT 1, 304):»1. Алфа-всякую тварь предваряет. 2. ѱмега - послѣ всей твари остается. 3. Вита-есть раждающающаяся и исчезающа *средина*, но по *началу* и *концу* вѣчная. Сія *троица* есть *единица: Трисолнечное единство, недремлющее око...*»; *Kol'co* (PZT 1, 385):»Но когда сія невидима и неустроена плоть из ничтожности своей выходит в точное свое *начало*, тогда созидается и ничтожности в нѣчто и престаёт быть ничто, т. е. плотию и тьмою, в то время, когда бог, изчитаяи множество звѣзд и нарицаая несущая, яко сущая, речет:»Да будет свѣтъ«»; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 18):»Ничтожное естество наше возносит в горня и преобразует«.

Schöpfungsprozesses<sup>32</sup>. Diese Konvergenz im *Ursprung*, das Funktionieren nach dem Archetyp der Trinität, begründet die grundsätzliche Austauschbarkeit aller Bedeutungssysteme und Traditionen. Sie können sich gegenseitig durchdringen und ergänzen oder einander ersetzen<sup>33</sup>. Es ist somit die Herkunft aus und die Bezogenheit auf den *Ursprung*, die seine Allgegenwart in allem und dessen grundsätzliche *Ähnlichkeit* sowie die gegenseitige Ersetzbarkeit aller Bedeutungen, Bilder, Aussagen und Traditionen begründet. Alle Bedeutungs- und Bildsysteme haben die gleiche Art der Beziehung zum *Ursprung*, d. h. zu Gott. Sie besteht aus Hervorgebracht-Sein, aus dem Modus der Anwesenheit des *Ursprungs* im Seienden und schließlich aus der Rückkehr in ihn. Das möchte ich im Folgenden näher betrachten.

### 3. *Ursprung* und *Sein*

Der *Ursprung* als *Ewigkeit* ohne Anfang und Ende, in dem Anfang und Ende des Geschaffenen ineinander übergehen, ist vor und nach dem von ihm Hervorgebrachten<sup>34</sup>. Der Modus seiner Anwesenheit besteht aus *In-Sein* im Hervorgebrachten. Dem entspricht das vorausgehende und nachfolgende *In-Sein* des in der Zukunft und in der Vergangenheit Hervorgebrachten im *Ursprung*<sup>35</sup>. Der

---

<sup>32</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, 428 ff.

<sup>33</sup>Vgl.: *Načal'. dver'* (PZT 1, 149):»Она [*премудрость*] называется *образ божій*, слава, свѣтъ, слово, совѣтъ, воскресеніе, живот, путь, правда, мир, судьба, оправданіе, благодать, истинна, сила божія, имя божіе, воля божія, камень вѣры, царство божіе и прочѣ; ebenda (144):»*Царствіе божіе* внутри нас. Щастіе в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго»; *Aschan'* (PZT 1, 216):»Слово царствія божія внутри сердца нашего сокрылось, будто источник в землѣ утаенный»; *Narkiss* (PZT 1, 184):»Знаніе во вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любви, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюденіе заповѣдей в любви к ближнему, любовь же не завидит и протчая».

<sup>34</sup>Vgl.: *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12):»Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все»; *Potor zmiin* (PZT 2, 153):»Едино начало, а начальная единость всю тварь предваряет»; *Kol'co* (PZT 1, 395):»То одно есть истинное начало, что все предваряет и само ничѣм не предваряемо. Один только бог есть родное начало, что все предваряет. Он все предваряет и послѣ всего остается, чего ни о чем другом уже сказать не можно».

<sup>35</sup>Vgl.: *Narkiss* (PZT 1, 184):»Время, жизнь и все прочее в богѣ содержится»; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14):»Итак, *мір в мірѣ* есть то вѣчность в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣтъ во тмѣ, во лжѣ истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда»; ebenda (24):»Будьто бы в *очах* их *высокое оное око*, *збница вѣчности* и во свѣтѣ свѣтъ истинный, а в солнцѣ *новое* заключалось *солнце*»; *O drevn. mire* (PZT 1, 312):»Таковых-то, думаю, 1000 во *едином* *человѣкѣ*, стоящем пред господем, а *един божій* *человѣк* в тысящѣ наших. - А я тебѣ скажу, что не тысяща, но всѣ наши, всѣх вѣков *человѣки*, во *едином* *господнем* *человѣкѣ* так

*Ursprung* ist damit in *allem alles* und sogar dem Universum als *alles in allem* vorausgehend und nachfolgend<sup>36</sup>. Skovoroda betont die unteilbare Anwesenheit des *Ursprungs* im Hervorgebrachten, der immer derselbe *in allem* bleibt<sup>37</sup>. Er veräußert sich also ungeteilt und ist *in allem* als Ganzes und Selbes anwesend<sup>38</sup>. Auf diese Weise wird der *Ursprung* zum *Sein* und *Wesen* des von ihm Hervorgebrachten, und zwar jeweils auf die Weise des Hervorgebrachten<sup>39</sup>. Auf der anderen Seite bleibt er jedoch unteilbar und vermischt sich mit nichts<sup>40</sup>. Somit ist der *Ursprung* nicht identisch mit dem, was er hervorbringt, obwohl er *alles* in ihm ist. Skovoroda insistiert auf dieser Differenz-Formel<sup>41</sup>. Sie ist Teil des Paradoxes, daß der *Ursprung* überall anwesend,

---

обрѣтаются, как безщетный всѣх наших міров хор сокрывается в божіем мирѣ и в раѣ первороднаго онаго міра [...]»; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »Вся дѣла его в вѣрѣ, вѣра во истинѣ, истина в вѣчности, вѣчность в нетлѣнии, нетлѣніе в началѣ, начало в богѣ«; *Alfav. mira* (PZT 1, 434): »Невидимая его сила в нас и божество [...]«; ebenda (433): »Царствіе божіе и правда его внутрь тварей есть«.

<sup>36</sup>Vgl.: *Narkiss* (PZT 1, 165): »Не бог ли все содержит? Не сам ли глава и все во всем. Не он ли истинною в пустошѣ истинным и главным основаніем в ничтожном прахѣ нашем«; ebenda (179): »Ты-то - ничто, а он в тебѣ существо«; ebenda (163). »Что ли у тебе есть, он тебѣ всѣм тѣм есть«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять все-на-все«.

<sup>37</sup>Vgl.: *Narkiss* (PZT 1, 180): »Есть подлинно он во плоти видимой нашей не веществен в вещественной, вѣчный в тлѣнной, един в каждом из нас и цѣл во всяком, бог во плоти и плоть в бозѣ [...]«; *Alfav. mira* (PZT 1, 444): »Божія нераздѣльная истина«; *Observ. spec.* (PZT 1, 305): »Един бог иудеев и языков, едина и премудрость«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »Один он в тысячѣ лѣт, а 1000 лѣт в нем.«

<sup>38</sup>Vgl.: *O drevn. mire* (PZT 1, 312): »А как в бозѣ раздѣленія нѣсть, но он есть простирающееся по всѣм вѣкам, мѣстам и тварям единство, убо бог, и мір его, и человек его есть то едино«; *Kol'co* (PZT 1, 407): »Вся библия есть узел и узлов цѣпь. Вся в одном узлѣ и в тмах тем узлов, там же весь сей рай насадил господь бог во Едемѣ на востоцех«; *Narkiss* (PZT 1, 180): »[...] един в каждом из нас и цѣл во всяком, бог во плоти и плоть в бозѣ«.

<sup>39</sup>Vgl. ebenda (165): »Не он ли бытіем всему? Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травую, в музыкѣ музыкаю, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новым есть тѣлом и точностію или главою его. Он всячиною есть во всем, потому что истина есть господня, господь же, дух и бог - все одно есть«.

<sup>40</sup>Vgl.: *Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko* (PZT 1, 273): »[...] двое в одном и одно во двоих, нераздѣльно и неслитно же«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »А дабы из двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идолочтеніе, раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея, между истиною и между образующею сѣнью«.

<sup>41</sup>Vgl.: *Narkiss* (PZT 1, 163): »Ты-то ничто, а он в тебѣ существо. Ты грязь, а он твоя красота, образ и план, не твой образ и не твоя красота, понеже не от тебе, да только в тебѣ и содержит, о прах и ничто«; ebenda (180): »Колос все заключает в себѣ. Ость ли на колосѣ, она ли есть колос? На колосѣ ость, правда, и в колосѣ ость, но не колосом ость, не она есть колос«; *O ist. šťast.* (PZT 1, 341): »Для того, что он все кончит, сам безконечный, а безконечный конец, безначальное начало и бог - все одно«; *Kol'co* (PZT 1, 395): »Он начинает все

aber gleichzeitig nirgends im Hervorgebrachten ist, da er ganz anders und nur in sich selbst und daher über *allem* ist<sup>42</sup>. Sie begründet die *Ähnlichkeit* und die *Unähnlichkeit* als Sympathie und Antipathie zwischen dem Hervorgebrachten<sup>43</sup>.

Die Formel *alles in allem* (*все во всем*, 1, 165; *всячиною есть во всем*, 1, 165) geht zurück auf 1 Kor 15, 28 und wird in der *philosophia perennis* für die Allgegenwart des *Ursprungs*, die Einheit in der Vielheit und das *Sein* Gottes in allen Dingen gesetzt. Sie betont den einen Teil des Paradoxes zur Beschreibung des *einen Ursprungs*, die *Ähnlichkeit*, und findet sich zum Beispiel als *deus omnia in omnibus* in *De principiis* von Origenes<sup>44</sup> sowie im Kontext der *discors concordia*-Lehre bei Nikolaus von Kues sowie auch bei Pico della Mirandola und Athanasius Kircher<sup>45</sup>. Sie prägt Skovorodas Gottesverständnis.

#### 4. Das *Eine*

Die Selbstentfaltung des *Ursprungs* ist also von Identität und Differenz und sein Verhältnis zum Hervorgebrachten von Immanenz und Transzendenz gekennzeichnet. Skovoroda verwendet für diese Dynamik häufig das Bild des Kreises. Dieser ist die ursprüngliche Figur, die als Struktur auch der Augen- und Sonnenmetapher zugrundegelegt wird, da ihr Anfangs- und Endpunkt derselbe sind<sup>46</sup>. Sein Zentrum bringt alle *figurae* und Systeme hervor<sup>47</sup>. Diesen Mittelpunkt beschreibt Skovoroda als das *Reich Gottes*, das er mit Selbsterkenntnis gleichsetzt<sup>48</sup>. Gemäß dem Paradox von Immanenz und Transzendenz befindet sich das Zentrum dieses Kreises überall,

---

- не начинается [...]»; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Сія единица всему глава, а сама безначальная ни временем, ни мѣстом, ни полом не ограниченная, ни именем«.

<sup>42</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »[...]сила], которая вездѣ имѣет свой *центр*, или *среднюю главнѣйшую точку*, а околичности своей нигдѣ [...]«. Skovoroda greift hier das berühmte Wanderzitat aus dem *Buch der 24 Philosophen* auf (vgl. weiter unten).

<sup>43</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 13): »Сей есть родник антипафії и симпафії«.

<sup>44</sup>Vgl. *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg. u. übers. m. krit. u. erläut. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. a., Darmstadt 1976, 665.

<sup>45</sup>Vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus*, 83-91.

<sup>46</sup>Vgl.: *Kol'co* (PZT 1, 397): »Конечно, *циркуль* есть начальная фигура, отец квадратов, треугольников и других безчисленных. Но однако ж и самая окружность зависит от своего центра, предваряемая оным«; ebenda (398): »Око есть *природный циркуль*, *центр* - его *зѣница*. Она просвѣщает око - владыку всѣх дѣл. Что *коло* в *колеси*, что *зеница* в *оку* и что *луч* в *солнцѣ*, т. е. *бог* [...]«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »В ней так, как в *колцѣ*: *первая* и *последняя точка* есть *та же*, и гдѣ началось, там же и кончилось«.

<sup>47</sup>Vgl. ebenda (13): »Неосязаемая в *цыркулѣ точка* источником есть всѣх *фигур* и машин«.

<sup>48</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »[...] но увидѣвший внутрь себе главный машины *пункт* - *царствіе божіе* - сей узнал себе, нашел в мертвом живое, во тмѣ свѣтъ [...]«.

während seine Peripherie nirgends ist<sup>49</sup>. Skovoroda nimmt dafür die verbreitete Gottesdefinition aus dem *Liber XXIV philosophorum* in Anspruch<sup>50</sup>. Er übersetzt nicht den Hauptsatz, dessen Subjekt *Deus* ist, sondern nur den Relativsatz: *dessen Zentrum überall und dessen Peripherie nirgends ist*<sup>51</sup>. Diese Aussage bezieht er auf sein Subjekt, die *Natur* und ewige Kraft, deren Wirkung er als *тайная экономія*, also als geheimen Schöpfungsplan bezeichnet, und, nach dem Vergleich mit einer Kugel, direkt auf Gott<sup>52</sup>.

Die Schrift, aus der das Wanderzitat ursprünglich stammt, gehört zum Kreis der pseudo-hermetischen Schriften und entstand vermutlich im 13. Jahrhundert in lateinischer Sprache<sup>53</sup>. Sie stellt eine Aphorismensammlung des Jamblichus dar. Diese Definition hat Nikolaus von Kues als Argument für seine *coincidentia oppositorum*-Lehre verwendet<sup>54</sup>. Zur Beschreibung der Gegenwart Gottes in jedem Punkt der

---

<sup>49</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 398): »Оное всякій пункт предворяющее безначальное невидимое начало центр свой вездѣ, окружности нигде не имущее и здѣсь непрерывнымъ тварей рожденіемъ свидѣтельствующее о безлѣтномъ своемъ пребываніи«; ebenda (393): »Центръ божій вездѣ, окружности нигдѣ«.

<sup>50</sup>Vgl. O ist ščast. (PZT 1, 329): »Сверхъ того, слово сіе - натура - не точію свякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную экономію той присносущной силы, которая вездѣ имѣетъ свой центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ [...]«. Darauf sowie auf die Ähnlichkeit zu Nikolaus von Kues verweist W. Goerdts, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg im Breisgau u. a. 1984, 211, Anm. 24.

<sup>51</sup>Vgl. »Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam« (in: C. Baeumker, *Das pseudohermetische »Buch der vierundzwanzig Meister« (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter* in: ders., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Münster i. W. 1927, 208). Es handelt sich dabei um die zweite der insgesamt 24 Gottesdefinitionen in diesem Buch. Der Definition folgt eine kurze Erklärung, deren erster Satz ausführt: »Haec definitio data est per modum imaginandi ut centrum ipsam primam causam in vita sua« (ebenda).

<sup>52</sup>Vgl. O ist. ščast. (PZT 1, 329): »[...] кто яко то богъ?« In der Emblematik bedeutet die Weltkugel häufig die Welt. Hier steht sie jedoch als Bild für die göttliche Naturkraft, welche die Welt hervorbringt. Die Verwendung des Kraftbegriffs bezieht die *Physis* und *Techne* der stoischen Tradition mit ein. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. a., 6, Basel u. a. 1984, 434: »Die *Techne* im Sinne des vollkommenen göttlichen Wirkens und Gestaltens ist so in der All-N[atur] selbst enthalten [...] Der Gegensatz zwischen Ph[ysis] und *Techne* wird damit im göttlichen Weltgrund aufgehoben [...]«.

<sup>53</sup>Vgl. C. Baeumker, *Das pseudo-hermetische »Buch der vierundzwanzig Meister« (Liber XXIV philosophorum)*, 194-207. Diese Schrift bildet eine Begründung für die neoplatonisierende Gotteslehre von Meister Eckhart, der sich häufig unter ihrem Titel auf sie bezieht und aus ihr zitiert. Auch Heinrich Seuse verwendet die Definition (vgl. ebenda, 200 ff.) Die beiden ersten Definitionen werden besonders häufig rezipiert.

<sup>54</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 441.



Schöpfung hat Allain de Lille die Definition in seinen *Regulae Theologiae* eingesetzt (regula VII, PL 210, 627). Skovoroda vollzieht mit dieser Definition einen zentralen Topos der *philosophia perennis* nach und praktiziert damit seine Methode der nicht problematisierenden Integration und der Verwischung von Spuren, die zu einer bestimmten Quelle führen könnten. Die Sphäre als Bild für Gott setzt er mit dem Bild der Kugel in der Emblematis in Beziehung<sup>55</sup>.

Die Vorstellung von *Ursprung* und *Sein* als Kugel bei Proklos geht auf seine Deutung des platonischen *Parmenides* zurück, nach der das wahre *Sein* als in sich geschlossenes Ganzes unveränderlich ist und sich in die Mitte der Kugel zusammenzieht. Die Mitte bleibt in sich selbst, doch wenn sie sich bewegt, bewegt sie das Ganze<sup>56</sup>. Das Bild sagt einerseits die ungeteilte Omnipräsenz und andererseits das In-Sich-Selbst-Verharren des *Ursprungs* aus und prägt Skovorodas Konzept der mit Gott identischen Kraft, die alles bewirkt, aber nie sich selbst verläßt und in das Hervorgebrachte auflöst<sup>57</sup>. Skovoroda übernimmt mit diesem Bild ein zentrales Philosophem der *philosophia perennis*, das sein ganzes Denken strukturiert.

Proklos begreift in seiner *Parmenides*auslegung Denken und *Sein* als Identität. Somit wird auch das Denken als Wesensvollzug des *Seins* zu einer sphärischen Bewegung<sup>58</sup>. Schon Plotin sieht die Eignung der Kugel als Bild für die relationale Einheit von Denken und *Sein* in ihrer Eigenschaft, alles zu umfassen<sup>59</sup>. Die Vorstellung, daß der Geist in seiner absoluten Selbstbezogenheit seine Einheit und vollkommene Identität mit sich selbst und damit sein ungeteiltes und über allen Gegensätzen stehendes Wesen schafft, bewirkt, daß Mittelpunkt und Peripherie nicht voneinander unterschieden werden können<sup>60</sup>. In dem als Kreis vorgestellten Geist ist *Alles in Allem*<sup>61</sup>, denn er versammelt alles intelligibel Seiende wie in einem raumlosen Punkt in sich<sup>62</sup>. Deshalb sind Verharren, Hervorgang und Rückkehr als ein simultaner

<sup>55</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »[...] так как шар, которым она сила живописью изображается [...]«. Es handelt sich vermutlich um ein Emblem mit der *inscriptio*: *adest adest*. Die kirchenslavische Übersetzung lautet: »Вездѣ присутствующе« (vgl. Emblem 234 aus *Symbola et Emblemata*, Amsterdam 1705). Emblem 551 stellt zwar eine Sphäre dar, kommt aber wegen der in diesen Zusammenhang nicht passenden *inscriptio* *Sic omnia praetereunt* als Vorbild weniger in Frage.

<sup>56</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., zweite durchg. u. erw. Aufl., 1979, 184.

<sup>57</sup>Vgl. auch den *Timaios*kommentar von Proklos (*In Platonis Timaeum commentarii*. II 1, 30).

<sup>58</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 185.

<sup>59</sup>Vgl. ebenda.

<sup>60</sup>Vgl. ebenda (186).

<sup>61</sup>Vgl. Proklos, *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* 153, 25: ὁμοῦ μὲν πάντα.

<sup>62</sup>Vgl. ebenda (92, 1-4): καὶ πάντα μὲν ἐν ᾧ προῦφέστηκεν, ἀλλ' ἀμερίστως καὶ ἐνοειδῶς,

zeitfreier Akt zu verstehen. Da der Geist bei absoluter Selbstidentität und Verharrung-in-sich-selbst gleichzeitig auch in dem von ihm Verursachten und Hervorgebrachten anwesend ist, und zwar auf dessen Weise, ist er allgegenwärtig<sup>63</sup>. Hieraus entsteht das grundsätzliche Paradox, daß der *Ursprung Alles* und *Nichts* zugleich sein kann, insofern er einerseits das *Nichts von Allem* und andererseits *Alles* durch seine außer- und überhalb von allem Seienden stehende Ursächlichkeit ist. Aus diesem Paradox ergibt sich die Grundaussage des Wanderzitats, daß der *Ursprung* in *Allem* und jenseits von *Allem* bzw. *überall* und *nirgends* sei, da er aus sich selbst hervorgeht und gleichzeitig in sich selbst verharrt<sup>64</sup>. Mit dieser Begründung wird der Mittelpunkt der Sphäre zum Bild für die erste Ursache als *Ursprung von allem*, seine Anwesenheit in *allem* und seine Unterschiedenheit von *allem*<sup>65</sup>. Insofern nun das Verhältnis des ersten *Ursprungs* zum Verursachten außerdem auch die Ursache für das Verhältnis nachgeordneter Ursachen zu deren Verursachungen und damit für die Analogiestruktur darstellt, verbildlicht die Sphäre auch das nachgeordnete Verhältnis zwischen verursachten Ursachen und deren Verursachungen. Darüber hinaus umfaßt das Bild noch das dritte Element der von Proklos charakterisierten triadischen Bewegung der Dialektik von Ursache und Verursachtem, nämlich die Einheit von Verharren, Hervorgang und Rückkehr<sup>66</sup>. Skovoroda formuliert dieses Philosophem direkt, wenn er Gott als *Anfang, Mitte* (Mittel) und *Ende* von *allem* beschreibt<sup>67</sup>. Der *Ursprung* der Welt verursacht somit notwendig auch ihre Rückkehr in ihn, weil sich die verursachte Welt nur in der Einung mit ihrem *Ursprung* vollenden kann. Er ist also Anfang und Ende und drückt sich in einer unendlichen Kreisbewegung der Welt aus sich und in sich zurück aus. Der *Ursprung* bleibt dabei der in sich selbst verharrende und immer mit sich selbst identische (*selbige*) Mittelpunkt. Mittels der aus Hervorgang und Rückgang ohne Anfang und Ende gebildeten Kreisbewegung ist die Welt auch ein Bild für den Geist. Dieser kreist im Akt des Denkens und Gedachten immer in sich selbst und bleibt im Denken seiner selbst immer auf seine eigene Mitte bezogen, die

---

ὥστε πάντα καθ' ἐν εἶδος ὑφ' ἐστάναι κατὰ τὸν τοῦ σημείου λόγον κρυφίως ἔχοντα καὶ ἀμερῶς [πάντα]. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 178 f.

<sup>63</sup>Vgl. ebenda (149).

<sup>64</sup>Vgl. ebenda (359).

<sup>65</sup>Proklos bezieht das Bild häufig auf den Demiurgen, die selbst verursachte Ursache, durch die sich das *Eine* als Ursache mit sich selbst vermittelt (vgl. ebenda, 151).

<sup>66</sup>Vgl. ebenda (130 ff.).

<sup>67</sup>Vgl. List 122 (PZT 2, 416): »Бог всему начало, бог - средство, бог и конец всему«. Ich übersetze das Wort *средство* entsprechend dem Zusammenhang als *Mitte* und aktualisiere damit seine Bedeutung als *Weg/Mittel* im Sinn des *Wegs* oder *Mittels*, das zwischen Anfang und Ende vermittelt.

gleichzeitig im absoluten *Ursprung* zentriert ist. Skovoroda charakterisiert sein Gottesbild im Einklang mit diesem durch das Wanderzitat und das Bild der Sphäre ausgedrückten und tradierten Philosophem. Der *Ursprung* ist eins, ganz und ungeteilt, überall, unzerstörbar, grenzenlos, immer und in sich ruhend. Er geht allem voraus und schließt alles ab, ohne daß ihm etwas vorausgeht oder ihn abschließt<sup>68</sup>.

Wenn Skovoroda die Weltkugel und das Wanderzitat als Bild für Gott, den *Ursprung* neben anderen Begriffen und Namen, die er synonym gebraucht, verwendet, dann ist das eines der zahlreichen Verfahren in seinen Schriften, die neoplatonisch-christliche Gottesvorstellung der *philosophia perennis* als die sein Denken und seinen Umgang mit Sprache bestimmende und maßgebliche Perspektive zu etablieren. Den zeitlosen Prozeß der grundsätzlichen Konzentration alles Verursachten (schon immer und noch immer) im *Ursprung* verbildlicht Proklos mit dem anfanglosen Kreis (κύκλος ἄναρχος), dessen Anfang und Ende ineins miteinander verschlungen sind<sup>69</sup>. Skovoroda beschreibt diese Eigenschaft des *Ursprungs* mit dem Emblem des *Ouroboros*, der sich in den Schwanz beißenden Schlange<sup>70</sup> und formuliert immer wieder ausdrücklich die Identität von Anfang und Ende als *Ewigkeit* und Gott<sup>71</sup>. Der Mittelpunkt des Kreises dient Skovoroda im Einklang mit den Traditionen des Bilds auch als ein Bild für die Struktur, die den *Ursprung* als *alles in allem* zeigt, da er sowohl ungeteilt und in sich bleibend immer derselbe bleibt, ohne sich zu verausgaben, als auch alles auf sich selbst zurückbezieht. Es ist das maßgebliche Bild für die Anwesenheit des gleichzeitig in sich selbst verharrenden *Ursprungs* im von ihm Hervorgebrachten, das Skovoroda immer wieder beschreibt und ausführt. Aus diesem Bild entnimmt er das von ihm immer wieder in Anspruch genommene Bild des *Punktes* (точка, пункт) für den Ort, an dem alles seinen ewigen Anfang und sein ewiges Ende nimmt, wo die geistige Welt in die extramentale und die extramentale in die geistige Welt übergeht<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci*. (PZT 2, 12): »Сіе правдивое начало вездѣ живет. По сему оно не часть и не состоит из частей, но цѣлое и твердое, затѣм и неразоряемое, с мѣста на мѣсто не преходящее, но единое, безмѣрное и надеждое. А как вездѣ, так и всегда есть. Все предваряет и заключает, само ни предваряемое, ни заключаемое«.

<sup>69</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 152.

<sup>70</sup>Vgl. *O ist. ščast*. (PZT 1, 329): »А изображают ея живописцы [...] змієм, в коло свитым, свой хвост своими жь держащим зубами.« Die Aussage bezieht sich auf *натура* und *мать*, Synonyme für den Ursprung, die Skovoroda neben vielen anderen verwendet.

<sup>71</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 12): »Начало и конецъ есть то же, что бог, или вѣчность«.

<sup>72</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci*. (PZT 2, 12): »В ней [вѣчность] так, как в колцѣ: первая и послѣдняя точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось«.

Kreis und Kugel verbildlichen daher den *Ursprung* als das *Eine*, wie es schon von den Vorsokratikern und dann von Plato, Plotin und Proklos u. a. aufgefaßt und maßgebend für die christliche Rezeption und die Entwicklung der Trinitätslehre wird.

Die neuplatonische Konzeption des *Einen*<sup>73</sup> prägt mit dem *Nous* als seiner ersten Entäußerung und in sich relationalen Einheit das christliche Gottesbild. Entscheidend ist, daß das *Eine* sich als *Ursprung* von allem im Modus der Andersheit zu sich selbst entfaltet. Wird das *Eine* nun unter diesem Aspekt seines *Ursprung-Seins* betrachtet, so ist es *alles*. Unter dem Aspekt seiner selbst betrachtet, ist es jedoch *nichts* von *allem*. Aus diesem Grund kann zwar der Bezug des Anderen zum *Einen* ausgesagt werden, aber nicht das *Eine* selbst.

Plotin begreift die *Ewigkeit* als den ersten Hervorgang des *Einen* und damit als das Strukturprinzip des Geistes<sup>74</sup>. Geist und *Ewigkeit* sind im christlichen Gott zusammengefaßt. Die *Weisheit* wird als *Beisassin* des Geistes charakterisiert<sup>75</sup>, während der Geist selbst die höchste Realisierung von *Schönheit* darstellt<sup>76</sup>. Als *unendliches Auge* ist er allsehend und als Sehen gleichzeitig auch Denken<sup>77</sup>. Das *Eine* ist das *Gute*<sup>78</sup> sowie die Kraft als Fähigkeit der implikativen Einheit zu ihrer eigenen Explikation<sup>79</sup>. Seine δύναμις πάντων ist der Geist (*Nous*). In seinen Aussagen über den *Ursprung* verbindet Plotin das *Eine* und den *Nous* zu einem Gott. Er faßt den Geist als reflexive Einheit, in der *alles in allem* ist, auf<sup>80</sup>. So ist das *Eine alles* und der *Ursprung* von allem, aber gleichzeitig ist es auch bei Plotin *nichts von allem*<sup>81</sup>. Proklos erklärt, daß in ihm *alles in allem* auf je eigene Weise sei<sup>82</sup>. So ist in dieser Spekulation

<sup>73</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 38 ff.

<sup>74</sup>Vgl. derselbe, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, übers., eingel. und komm. v. W. Beierwaltes, Frankfurt a. M., dritte erg. Auflage, 1981, 35 ff.

<sup>75</sup>Vgl. *Enneade* V 8, 4.

<sup>76</sup>Die Verbindung des *Schönen* mit dem *Guten*, der im Menschen liegende größte Wunsch danach und die *Glückseligkeit* durch den Besitz des *Guten* gehen auf Platos *Symposion* zurück. Plotin bezeichnet das *Eine* als ὑπέρκalon. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980, 18 ff.

<sup>77</sup>Vgl. derselbe, *Denken des Einen*, 61 f.

<sup>78</sup>Vgl. *Enneade* VI 9, 9.

<sup>79</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 49. Vgl. *Enneade* III 8, 10, 1; V 3, 15, 33; V 4, 1, 25; V 2, 1, 14; III 9, 7, 1.

<sup>80</sup>Vgl. *Enneade* V 8, 4. Vgl. auch W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 57.

<sup>81</sup>Vgl. *Enneade* V 2, 1, 1: Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα. ἀλλ' ἐκείνως πάντα.

<sup>82</sup>Vgl. *Elementatio theologica*, prop. 103: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.

*alles* im *Einen*<sup>83</sup>, und das *Eine* steht vor *allem* und hat, was es für sich selbst ist<sup>84</sup>. Auf diese Weise ist es sowohl In-*Sein* als auch Über-*Sein*, d.h., *überall* und *nirgends*<sup>85</sup>. *Seine* Gegenwart bleibt, obwohl sie alles begründet, von allem getrennt<sup>86</sup>. Das *Eine* zerteilt sich nicht und, obgleich es immer ein und dasselbe ist und bleibt, ist es zugleich als Ganzes überall<sup>87</sup>. So wird erklärt, daß das Einzelne immer aus dem Ganzen ist und zugleich auch das Ganze<sup>88</sup>. Die Umkehr dieser nach außen gehenden Bewegung bewirkt ein *Zum-Stehen-Kommen*<sup>89</sup>. Diese Eigenschaft beschreibt Skovoroda als Festigkeit und Zuverlässigkeit (*твердое; надежное*, PZT 2, 12), bezeichnet die Wirkung als Frieden und verbildlicht sie im Fels, im Sabbat und in der ewigen Feste<sup>90</sup>. Derjenige, der richtig sieht, folgt der eigenen *Natur* bis zur All-Einheit, die Glückseligkeit bedeutet<sup>91</sup>. Die Bilder zur Darstellung des *Einen* enthalten daher das grundsätzliche Paradox von Identität und Differenz, *Überall* und *Nirgends* sowie von Entfaltung und Rückbezug ohne Verausgabung. Für die Verbildlichung dessen sind *Quelle*, *Wurzel*, *Same*, *Kreis* und *Licht* schon immer in besonderer Weise verwendet worden<sup>92</sup>. Skovoroda Wahl dieser Bilder für den *Ursprung*, dessen Beschaffenheit und

<sup>83</sup>Vgl. *Enneade* V 4, 2, 16-20: πάντα διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζωὴ ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτὸ οἶονεῖ συναισθήσει οὐσα ἐν στάσει αἰδίῳ καὶ νοήσει ἐτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.

<sup>84</sup>Vgl. *Enneade* V 3, 10, 48 f.: πρὸ γὰρ τοῦ νοῆσαι ὑπάρξει ὅπερ ἐστὶν ἑαυτῷ.

<sup>85</sup>Vgl. *Enneade* III 9, 4, 1-9: πῶς οὖν ἐξ ἑνὸς πληθός; ὅτι πανταχοῦ· οὐ γάρ ἐστιν ὅπου οὐ. πάντα οὖν πληροῖ· πολλὰ οὖν, μᾶλλον δὲ πάντα ἤδη. αὐτὸ μὲν γὰρ εἰ μόνον πανταχοῦ, αὐτὸ ἂν ἦν τὰ πάντα· ἐπεὶ δὲ καὶ οὐδαμοῦ, τὰ πάντα γίνεται μὲν δι' αὐτόν, ὅτι πανταχοῦ ἐκεῖνος, ἕτερα δὲ αὐτοῦ, ὅτι αὐτὸς οὐδαμοῦ. διὰ τί οὖν οὐκ αὐτὸς μόνον πανταχοῦ καὶ αὐτὸς πρὸς τοῦτ' καὶ οὐδαμοῦ; ὅτι δεῖ πρὸ πάντων ἐν εἶναι. πληροῦν οὖν δεῖ αὐτόν καὶ ποιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἃ ποιεῖ.

<sup>86</sup>Vgl. *Enneade* VI 4, 11, 20 f.: ἔστι γὰρ καὶ παρεῖναι χωρὶς ὧν.

<sup>87</sup>Vgl. *Enneade* V 3, 15, 6.

<sup>88</sup>Vgl. hierzu *Enneade* V 8, 4.

<sup>89</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 54 f.

<sup>90</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 339): »Сей-то мир отворяет мислям твоим храм покоя, одѣвает душу твою одеждою веселія, насыщает пшенична мука и утверждает сердце«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 269): »Господь - утверждение мое и камень мой«; *O ist. šťast.* (PZT 1, 344): »[...] в седмій день совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих [...]«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »Между водою подлою и небесною как раздѣляющая, так и соединяющая укрѣплена вѣчная твердь«.

<sup>91</sup>Vgl. *Enneade* V 8, 4. Vgl. auch W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 64.

<sup>92</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 48. Plotin charakterisiert das Zentrum des Kreises, aus dem alle Radien herauslaufen und auf das sie rückbezogen bleiben, als ἐξελιχθὲν οὐκ ἐξελιγμένον (*Enneade* VI 8, 18, 18). Vgl. hierzu W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 17. Dem Bild der Quelle entspricht das Bild der Wurzel. Der Baum lebt nur deshalb, weil der in sich bleibende Grund seines Lebens ihn durchdringt: ἔμεινε δὲ αὐτὴ [ἡ ρίζα] οὐ πολλὴ οὐσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς

sein Verhältnis zum Hervorgebrachten bestätigen die Relevanz dieser Gottesvorstellung in seinem Denken<sup>93</sup>. Die von ihm mit diesen Bildern rezipierte Gottesvorstellung ist spätestens seit Augustinus als der sich trinitarisch entfaltende Gott durchdacht und konzipiert worden. Der so vorgestellte Gott entfaltet sich in *alles* und bleibt dabei doch absolut er selbst und über *allem*<sup>94</sup>. Die Struktur dieses Vorgangs begründet die Paradoxie der Einheit der Extreme und liegt wichtigen Aspekten von Skovorodas Antithetik zugrunde. Auch er denkt die Einheit des *Ursprungs* als trinitarische und erklärt die Dreifaltigkeit mittels des Strukturprinzips des Geistes als Triade aus Verharren, Hervorgang und Rückkehr<sup>95</sup>. Die triadische Einheit von *Sein*, *Leben*, *Denken* (Erkennen) in der Metaphysik des Plotin ist schon von Marius Victorinus zum Grundansatz der Trinitätslehre gemacht worden<sup>96</sup>. Das Erkennen entspricht hierbei der Stufe der Rückkehr. Auf diese Weise werden *Leben* und *Erkennen* eins. Diese Einheit ist der Grund für Skovorodas Insistieren auf dem sehenden Erkennen, denn es ist gemäß dem Konzept der *philosophia perennis* die Rückkehr in den *Ursprung*.

---

πολλῆς (*Enneade* III 8, 10, 13 f.).

<sup>93</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 156): »Море из рѣк, рѣки из потоков, потоки из ручаев, ручаи из пары, а пара всегда при *источникѣ* сущая сила и чад его, дух его и сердце«; ebenda (173): »А как научил нас Іереміа, и ему вѣруем, что истинным челоѣком есть сердце в челоѣкѣ, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать, душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая ессенція [...] и *зѣрно* наше, и сила, в которой единственно состоит [...] жизнь и живот наш [...]«; *Kol'co* (PZT 1, 399): »Присмотрися на смоквенное *зернушко*, естли крошечнѣе его? Подними ж очи и взгляни на силу его умным оком, и увидишь и увѣришься, что в нем цѣлое дерево с плодами и листом закрылося, но и безчисленные миллионы смоковых садов тут же утаилися. [...] *сѣмя* есть слово божіе«; *Aschan'* (PZT 1, 245): »Сердце челоѣческое, премудростію закона божія просвѣщенное, подобное *кореню* дерева, насажденного при *исходищах вод* [...]«. *Quelle* und *Wurzel* zeichnen sich wie der *Kreis* und das *Licht* (siehe weiter unten) dadurch aus, daß sie zugleich in sich sind und außer sich wirken.

<sup>94</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 65. Augustinus beschreibt Gott als »interior intimo meo, superior summo meo« (*Confessiones* III 6, 11 (PL 32, 688)).

<sup>95</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 153): »Едино начало, а *начальная единость* всю тварь предваряет: се угол! Создавшая плоть, и вселшася в ней: се угол! Ищезшей плоти пребывающа же: се угол!«.

<sup>96</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 113 ff. Zu den Triaden bei Proklos, vgl. ebenda (48 ff.). Zum Trinitätskonzept bei Augustinus vgl. L. Wittmann, *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980, 115 ff.

## 5. Die Primordialwelt: Geist, Logos, *Weisheit*, Ideen, Archetypen, Keimkräfte, Begriffe

Im Konzept der *philosophia perennis* auf der Grundlage der jüdisch-neuplatonisch-christlichen Vorstellung von Gott und der Welt als *Bild Gottes* ist die Frage von Bedeutung, wie und über welche Instanzen sich der *eine Ursprung* in seine Schöpfung veräußert. Da der *eine Ursprung* als überseiend, ungeteilt, unbewegt und als das ganz Andere gegenüber der Schöpfung und gleichzeitig als der in ihr allgegenwärtige *Ursprung* gedacht wird, besteht die Notwendigkeit, den Weg zu beschreiben, auf dem er in der Schöpfung *alles in allem* wird und trotzdem der ganz Andere bleibt. Die Schöpfungstheologie nimmt daher einen wichtigen Platz im Konzept ein. Von Vertretern dieser Tradition sind Hierarchien und Modelle entwickelt worden, die den Weg des göttlichen Geistes in die *Materie* nachzeichnen, zum Beispiel die Hierarchien von Dionysius Pseudoareopagita (*De coelesti hierarchia*), die Archetypen Philo (*De opificio mundi*), die Einteilung der *Naturen* und die Keimkräfte Eriugenas (*De divisione naturae*), die Weltseele bei Marsilio Ficino (*De vita coelitus comparanda*) und die *Ideenschatten* von Giordano Bruno (*De umbris idearum*). Alle Modelle stützen sich auf die platonische Grundlage der Unterscheidung von Geist (Ideen) und *Materie* sowie des stufenweisen Abstiegs des Geistes in die materielle Welt und pflegen die Vorstellung von der ersten Schöpfung als einer geistigen Welt der Ideen, die in Gott bzw. seiner ersten Offenbarung, der *Weisheit*, enthalten ist und die sich gegebenenfalls über Stufen in die *Materie* ergießt und sie informiert<sup>97</sup>. Die erste Veräußerung und Offenbarung der innertrinitatischen Dynamik bildet in der *philosophia perennis* die *Weisheit* bzw. der Logos (*Nous*), der alle göttlichen Prädikate, Begriffe, Ideen, Archetypen und Keimkräfte in sich enthält, aus sich entläßt und sie als Außenseite Gottes an die Schöpfung vermittelt. Als Primordialgrund der Schöpfung hat die *Weisheit* die Funktion des schaffenden Logos, des *Wortes Gottes*, enthält alles, was Gott der Welt von sich mitteilt und erschafft alles mit der göttlichen Kraft. Sie ist der ewige Anfang in der Trinität, in dem die Schöpfung vorgeprägt ist und die einzige Offenbarung des göttlichen Lebens nach außen. Insofern umfaßt sie als oberste Instanz göttlicher Offenbarung alle Spezifizierungen und Stufungen der Schöpfungstheologie in der *philosophia perennis*. In der *Weisheit* sind die Ideen als geistige Prägestempel für die sinnenhafte Realität enthalten und werden durch die Prägemetaphorik der Archetypen verbildlicht. In ihr sind die Ideen (*forma*) und die *materia prima*

---

<sup>97</sup>Vgl. zu den Varianten dieses Modells in der *philosophia perennis* das Kapitel V. *Archetypen*, in: W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 327-427.

gleichzeitig präfiguriert und enthalten. Begriff, Idee und *Materie* sind dadurch im ewigen *Ursprung* enthalten, gehen aus ihm hervor und kehren in ihn zurück. *Materie* als die passive Kraft, die die göttliche Macht empfängt, ist daher schon im Anfang mitgeschaffen, und *Materie* und *Form* werden im zeitlosen Gedanken Gottes gleichzeitig gedacht. Da die *Weisheit* das *Wort Gottes* ist, hat die Sprache schöpfende und archetypisch prägende Kraft.

Der Schöpfungsbericht wird in dieser Theologie zum Muster aller Geschichten, der die Zeit in die *Ewigkeit*, das Vorher der Zeitlosigkeit, einführt und das Sichtbare als Symbol für das Unsichtbare verwendet. Er beschreibt die Schöpfung der ersten Selbstveräußerung Gottes, der geistigen Welt, der Primordialwelt, die er mit dem *Ursprung* gleichsetzt<sup>98</sup>. Skovoroda hat hier viele patristische und spätere Schöpfungsauslegungen sowie die Auslegung von Philo nach neuplatonischem Interpretationsmuster als Vorbild nehmen können. Philo begreift die Archetypen als Vorstellung göttlicher Gedanken vor der Schöpfung und sieht die Trennung des Geschaffenen vom Schaffenden in der Zahl offenbart. Er postuliert sieben Archetypen. Augustinus nimmt die Trinität als Primordialmuster, also als Prägestempel der Schöpfung. Die Entstehung der Zeit aus der *Ewigkeit* bleibt für ihn unlösbar. Die Dinge werden geschöpft im Herausgehen aus der göttlichen Zeitlosigkeit als *Form* und *Materie* und in einem zweiten Schritt wird die *Materie* von der Idee informiert. Skovoroda beschreibt in allen seinen Schriften dieses Eingehen des Geistes in die *Materie* als Welt in der Welt<sup>99</sup>, und das Erreichen des richtigen *Seinszustandes* durch die Erkenntnis dessen mittels zweifacher Sichtweise<sup>100</sup>.

Für Dionysius Pseudoareopagita stellt die himmlische Ordnung den Archetyp der irdischen dar. Eriugena setzt als allgemeinsten Begriff die *Natur* für das, was *ist und was nicht ist*<sup>101</sup>. Erst in der Formung werden Raum und Zeit sichtbar. Die Formenwelt verbirgt sich als Potentialität in den Keimkräften der *Natur*, der Zwischenwelt zwischen *natura naturans*, der Primordialwelt, und der körperlichen Welt, *natura naturata*. Die Welt erhält also ihr *Sein*, Leben und ihre Gestalt durch die

<sup>98</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 382): »Первородный и начало - все одно [...]«.

<sup>99</sup>Vgl. Kniž. nazyv. Sil. Alci. (PZT 2, 214): »мір в міре«.

<sup>100</sup>Vgl. Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko (PZT 1, 270): »Видно, нужно вездѣ видѣть двоє. Видеть болван - не знать, что в болванѣ, есть не знать себе«; ebenda (273): »[...] видящая двоє: мір и мір, тѣло и тѣло, человекѣ и человекѣ, - двоє в одном и одно во двоих, нераздѣлно и неслитно же«; ebenda (272): »[...] и познав двоє, познал истиннаго, сверх человекія сѣни, человекѣ, который есть един во всѣх и всегда«.

<sup>101</sup>De divisione naturae I, 1 (PL 122, 442 A): »Est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quae sunt et quae non sunt«.



Verwirklichung von *Primordialgründen*. Zu dieser Potentialität gehört die Keimkraft der Tiere, Pflanzen und Bäume<sup>102</sup>. Eriugena interpretiert die ersten Verse der Genesis als Schöpfung der geistigen Welt. In Gott fallen die Stufen der Schöpfung, Anfang, Mitte und Ende, also Ursache und Ziel, zusammen. Giordano Bruno begreift die Seminalgründe als die *Schatten* der Ideen. Er interpretiert den Begriff des Anfangs als nur auf die extramentale Existenz im Verhältnis zu Kontinuität und *Ewigkeit* anwendbar. Da Begriffe keinen *Zeitindex* haben, ist das göttliche Selbstdenken ein ewiger Anfang. In der göttlichen Trinität koinzidieren Anfang und *Ewigkeit*. Damit gehört das Wort am Anfang zu einem ewigen Prozeß.

Skovoroda setzt in seinen Schriften diese göttliche Offenbarung und Selbstentäußerung, die Außenseite Gottes, mit Gott, dem *Ursprung* und der *Ewigkeit* gleich. Ich beobachte bei ihm die Angewohnheit, auf der geistigen Ebene das Enthaltende mit dem von ihm Enthaltenden gleichzusetzen. Sie steht neben seinem Insistieren auf der strikten Trennung zwischen *unsichtbarer* und *sichtbarer Natur*. Er ebnet damit die Hierarchien in der geistigen Welt ein und verwischt in seinen schöpfungstheologischen Äußerungen den Unterschied zwischen dem *einen Ursprung* als dem ganz Anderen und der *Weisheit* als der Veräußerung des innertrinitarischen Lebens nach außen. Die wesentliche hierarchische Stufe setzt er zwischen die geistige und materielle Welt, die *unsichtbare* und *sichtbare Natur*.

Die erste geistige Welt göttlicher Selbstentäußerung gestaltet Skovoroda synkretistisch und verbindet durch Gleichsetzungen die verschiedenen Spezifizierungen der Tradition. Diese Strategie auf der Ebene der ersten geistigen Welt vollzieht durchaus das Konzept der *philosophia perennis* und hat einen nivellierenden Effekt auch innerhalb der Tradition. Am häufigsten wählt Skovoroda für die erste Selbstentäußerung Gottes als geistige Welt die übergeordneten Begriffe der *Weisheit* und der *unsichtbaren Natur*. Er baut außerdem auf den Archetypen Philos und der Teilung der *Naturen* nach Eriugena auf. Eriugenas vier *Naturen* vereinfacht er auf zwei *Naturen*, die *sichtbare* und die *unsichtbare*<sup>103</sup>, indem er den göttlichen Schöpfer (*creans non creatum*) mit der göttlichen *Weisheit* (*creans creatum*)<sup>104</sup> gleichsetzt.

<sup>102</sup>Vgl. ebenda (I, 5, PL 122, 445 A).

<sup>103</sup>Vgl.: *Načal'. dver'* (PZT 1, 145): »Видимая натура называется тварь, а невидимая-бог«; ebenda: »Сія невидимая натура или бог [...]«; *Potop zmiin* (PZT 2, 139): »[...] но божіе естество ...есть форма«; *Alfav. mira* (PZT 418): »Божіе имя и естество его есть то же«; ebenda (414): »господствена природа«; ebenda (423): »Мінерва, сиречь натура«; *Basnja 18* (PZT 1, 118): Бог, природа и Мінерва есть то же«; *Basnja 27* (PZT 1, 127): »[...] блаженное оное естество, называемое у богословов трисолнечное [...]«.

<sup>104</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 237 ff. und 391 ff.

Eriugenas vierte *Natur non creans, non creatum* behandelt Skovoroda im Einklang mit Eriugena als Einswerden mit der göttlichen *Natur*, als Rückkehr in den *Ursprung*, als Ruhe und Glückseligkeit, als Umwandlung in Gott, als Sabbat.

Skovoroda muß deshalb aus sachlichen Gründen Eriugenas Schrift *De divisione naturae* oder seine ihm möglicherweise von anderen Autoren (vielleicht Nikolaus von Kues) vermittelten Kernpositionen gekannt haben. Diese Schrift stellt die *christlich-neuplatonische Fassung natürlicher Theologie* dar. Skovoroda fordert in seinem der Schöpfungstheologie gewidmeten Dialog *O drevnem mire* seine Gesprächspartner auf, die *natürlichen Gottesverkünder* und *alten Zeiten* zu betrachten<sup>105</sup>.

Häufig verwendet Skovoroda auch den aus der platonischen Tradition stammenden Begriff des *Geistes* (*дух*), eine Entsprechung zum platonischen *Nous*, für die geistige Welt und setzt ihn mit Logos, Christus, der *Weisheit*, den göttlichen Gedanken, dem Heiligen Geist und Gott gleich bzw. ordnet ihn diesen Begriffen zu<sup>106</sup>. Damit bleibt er im Einklang mit der neuplatonisch-christlichen Schöpfungsinterpretation, die den Logos, Christus, den *wahren Menschen*, die *Weisheit* und den *Nous* miteinander gleichsetzt<sup>107</sup>.

Er gebraucht auch den Begriff *Primordialwelt* (*мир первородный*, PZT 1, 353; *первоначальный*) und setzt ihn ebenfalls mit Gott bzw. dem *Ursprung*, den platonischen Ideen und der *unsichtbaren Natur* gleich<sup>108</sup>. Für den in der *Weisheit* enthaltenen präfigurierenden Schöpfungsplan verwendet Skovoroda neben dem *Natur*begriff die von der *philosophia perennis* teilweise aus anderen Traditionen integrierten Begriffe *Gesetz*, *Ökonomie*, *Plan*, *Symmetrie*, *Proportion*, *Maß* und *Prinzip* (*Kopf*, *Grund*) bzw. *Hegemonikon*<sup>109</sup>. Im Einklang mit der Tradition erfüllt die unsichtbare göttliche Kraft

<sup>105</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 308):»Посмотрим же нынѣ на природныя богопроповѣдники, заглянем в древняя лѣта [...]«.

<sup>106</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 34):»[...] логос, дух и бог ест то же«; *Narkiss* (PZT 1, 165):»[...] дух и бог - все одно есть«; *Alfav. mira* (PZT 1, 424):»един и той же дух святой«; *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 75):»дух Христов«; *Žena Lotova* (PZT 2, 54):»Христе Иисусе. Ты и плоть и дух«; *Kniž nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 18):»и дух же божій«; *Prja besu* (PZT 2, 98):»Сей есть премудрость и промысл божій [...] Отец, сын и святой дух; *Observ. spec.* (PZT 1, 305):»сего премудрости духа; ebenda:»дух божія вѣры; един дух вѣры«; *Aschan'* (PZT 1, 250):»[...] я один во всѣх дух«; als Name Gottes vgl. *Načal' dver'* (PZT 1, 145); *Kol'co* (PZT 1, 380):»Сей один [...] дух [...] образовав тьму [...]«; *Alfav. mira* (PZT 1, 423):»дух господень«.

<sup>107</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 240 f.

<sup>108</sup>Vgl. Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 14):»Начало [...] оно есть мир первородный«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 353):»[...] и два миры - первородный и временный, и двѣ натуры - божественная и тѣлесная, во всем-на-всем...«; *Potop zmiin* (PZT 2, 139):»Сии формы у Платона называются идеи [...] Они суть первородныи мыры [...] преходящую сѣнь, или матерію, содержащія«.

<sup>109</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 164):»[...] а симметрію ея, или пропорцію и размѣра, который всему

einerseits alles, und andererseits ist alles in Gott enthalten, präfiguriert und zurückgekehrt<sup>110</sup>.

Skovoroda setzt also die geistige Welt, die *Primordialwelt*, und alles, was sich in ihr befindet, mit Gott gleich. Um die Differenz des *Ursprungs* zum Geschaffenen aufrechtzuerhalten, betont er umso nachdrücklicher den Unterschied zwischen der geistigen und materiellen, der archetypischen und geprägten, der unsichtbaren und der sichtbaren Welt.

Skovoroda beschreibt die Schöpfungsgeschichte als geistiges Schöpfungsmuster und Schaffung der geistigen Welt. Er interpretiert deshalb den *einen Tag* als göttliche bzw. geistige Welt, als *den Sabbath*, den Tag der Ruhe, der Rückkehr in den *Ursprung*, als Anfang und Ziel und erwähnt ihn immer wieder in der Funktion dieses Archetyps<sup>111</sup>, der als Prägestock in allen seinen Prägungen immer derselbe bleibt. Der Archetyp des Prägens bestimmt auch die Wirkung des Menschen auf seine Umgebung, die der des

---

связь и голова матеріалу [...]»; ebenda: »что вси сіи головы, как рисунок, так фигура, и план, и симметрия, и размѣр не иное что есть, как мысли?«; ebenda (167 f.): »Слово божіе, совѣты и мысли его - сей есть план, по всему матеріалу [...] простершійся, все содержащій и исполняющій«; ebenda (167): »Но кто может узнать план в земных и небесных пространственных матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей симметріи [...] Сим планом все-на-все создано [...]«; *Alfav. mira* (PZT 1, 433): »всемирная божія экономія«; ebenda: »[...] вливая закон сродностей«; ebenda: »Природа и сродность значит врожденное божіе благоволение и тайный его закон, всю тварь управляющій«. Das Hegemonikon, eine Vereinnahmung des stoischen Philosophems, ist das Prinzip, der Leitbegriff, der in den *Keimgründen* der Schöpfung angelegt ist und sich in Raum und Zeit verwirklicht, indem es sich eines passiven Stoffs bedient, um sich zu verwirklichen. Es steht bei Skovoroda für die Primordialwelt, die göttlichen Archetypen. Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 170): »Вѣруешь ли, что он есть голова и первоначальное основаніе и вѣчный план твоей плоти?«; *Ubog. žajv.* (PZT 2, 125): »Бездна же сердечная есть глава и источник всѣм дѣлам и всему міру«; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »А что ж есть бог, если не вѣчная глава и тайный закон в тварях?«; ebenda (432): »Мысль есть невидная глава языка, сѣмя делу, корень тѣлу«.

<sup>110</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 163): »Его невидима сила вся исполняет и всѣм владѣет«; ebenda (184): »Время, жизнь и все прочее во богѣ содержится«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 145): »Сія невидимая натура, или бог, всю тварь пронизывает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет«.

<sup>111</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 28): »Узнав день, узнаешь седмицу, а сію познав, познаешь «Бытія книгу» и прочія как отрасли ея«; ebenda (19): »день един. Сей есть мір божій [...] день господень. Один он в тысячѣ лѣтъ, а 1000 лѣтъ в нем«; ebenda (22): »Как седмый день, так и пятидесятая суббота, седмиц седмицу заключающая, есть покой, свят господев и пятидесятый год есть его же радостное лѣто. Итак, суббота есть праздников праздник, сирѣчь покой покоев, и обитель обителей божіих, так ка пѣснь пѣсней - главнейшая и символов символ [...]«; *Potop zmiin* (PZT 2, 142): »Бог, начало, вѣчность, свѣтъ есть тожде. Сей свѣтъ освятилъ есть селеніе свое в седмицѣ; седмица же есть то главизна книжная [...] Начало и главизна то же«. Vgl. auch: PZT 1, 175; 1, 320; 1, 322; 2, 18; 2, 21; 2, 24; 2, 81.

Archetypen analog ist<sup>112</sup> Die Schöpfungswoche ist somit geistiges Bild, Figur und Archetyp, die erste göttliche Welt, Entstehung der Bibel und Ziel des Wegs im *Ursprung*<sup>113</sup>. Als erste göttliche Selbstentäußerung bzw. als *Weisheit* widerspiegelt sie das eine göttliche Antlitz in den sieben Archetypen (nach Philo)<sup>114</sup>. In den sieben, die *großen Sabbate* genannten Pyramiden, im *Siebensabbathaus der Weisheit*, findet der Lobpreis des dreifaltigen Gottes statt<sup>115</sup>. Skovoroda betont, daß sich in der konkreten Schöpfungswoche die eigentliche *geheime Schöpfungswoche* verberge, die er als *Getreidekorn*, d. h. als Keimkraft verbildlicht<sup>116</sup>. Diese geistige Welt enthält also auch die potentiellen Keimkräfte, die er oft in Bildern des Samens u. a. darstellt. Anders als Eriugena, bei dem die Keimkräfte eine Zwischenwelt zwischen geistiger und körperlicher Welt bilden, sieht Skovoroda keinen hierarchischen Unterschied und beschreibt das Enthaltensein als Gleichheit.

Skovorodas Prägemetaphorik zeigt, daß in dieser geistigen Welt die Archetypen enthalten sind<sup>117</sup>, die in jeder ihrer Realisierungen ein und dieselben bleiben. Skovoroda zeigt mit dem Bild des Siegels und der Töpferschablone das Funktionieren

---

<sup>112</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 339): »Здоровый корень разсыпает по всѣм вѣтвям влагу и оживляет их, а сердце мирное, жизненною влагою наполненное, печатает слѣды свои по наружностям«.

<sup>113</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 1, 23): »Каждый же день *фигурныя сея седмицы*, имѣя солнце, есть *суббота* и покой божій«; *Potop zmiin* (PZT 2, 141): »*свѣтлая седмица*«; ebenda (142): »Бог, начало, вѣчность, свѣт есть тожде. Сей свѣт освятил есть селение свое в *седмицѣ*; *седмица* же есть то *главизна книжня*«; ebenda (143): »Потому что идут путем *субботным*. Видно убо, что сим путникам на умѣ свѣтлая *суббот седмица*«; ebenda: »*Свѣтлая седмица* есть-то *гора божія*, гдѣ благоволил жити [...] сюда бѣгут [...] к началу, которое одно только есть [...] да будет бог *всяческая во всѣх*«.

<sup>114</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 403): »А сверх всей *седмицы*, блистает слава вѣчнаго - как одно лицо в семи зеркалах, и одно солнце с семью днях, и один огонь в семи свѣчах, и одно зерно в семи добрых класах, и одна печать в семи сургучах«.

<sup>115</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 84): »Архангелы, пѣснь побѣдную поспѣвше, возлетѣли в горня и паки вселилися в *седми пирамидах*, *субботы велики* нареченных, призирающих и соблюдающих *премудрости дом седмисубботный*, славяще отца и сына, и святаго духа вчера, днесь и вовеки«. Die Zahl *Sieben* als Zahl der Meister, der siebenstufige Berg u. a. gehören auch zur charakteristischen Symbolik der Freimaurer.

<sup>116</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 402): »*Бытейская седмица*. Скажите мнѣ, что она есть, естли не из всемірных тварей громада грубых и невкусных болванов? Но когда присмотрѣться и вникнуть внутрь, тогда можно увидѣть, что в сей жестокой и отошалою *седмицѣ* сокрывается *седмица* инородная, гораздо слаще, сытнѣе и питательнѣе наружной, а составляют обѣ одну *седмицу*. [...] Будто наличная *седмица* колос, а *тайная* - зерно; или один пустой, а другой внутри полной 7 дней и 7 колосов«.

<sup>117</sup>Den Begriff *Archetyp* gebraucht Skovoroda selten (vgl. *Potop zmiin*, PZT 2, 141: »Сонце есть *архитипос*, сирѣчь *первоначална* и главна *фигура*, а копии ея и вицефигуры суть безчисленныя [...]«).

des Archetyps, der unzählige Abbilder und Kopien von sich schafft und dabei immer mit sich selbst identisch bleibt<sup>118</sup>. Er expliziert das Funktionieren des Archetyps am *einen Tag*, der wie 1000 Jahre ist und umgekehrt<sup>119</sup>, sowie am Auge als Archetyp der Erkenntnis, das in gegenwärtigen Zeiten genauso wie zu Abrahams Zeiten sieht<sup>120</sup>. In seinen Ausführungen über den *wahren Menschen* läßt Skovoroda ganz besonders deutlich das Funktionieren des Archetyps sichtbar werden und betont, daß dieser *eine* und *wahre Mensch*, den er als göttliche Selbstentäußerung mit der *Weisheit* und mit Gott gleichsetzt, Christus und als solcher in allen Menschen, Typen und in der Bibel ein und derselbe sei<sup>121</sup>. Er steht damit in der Tradition Gregors von Nyssa (*De hominis officio*) und Eriugenas, der dieses Werk übersetzt hat. In *De divisione naturae* betont Eriugena, daß alle Menschen zugleich in dem *einen Menschen* nach dem Bildnis Gottes geschaffen worden seien<sup>122</sup>.

Die Potenz der archetypischen Welt, Abbilder zu erzeugen, ist somit unbegrenzt. Deshalb postuliert Skovoroda wie schon Origenes und Giordano Bruno viele Welten<sup>123</sup>. Da der dreifaltige Gott und das innertrinitarische Leben die Prägung

---

<sup>118</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 310): »Может быть, и правда, что тысяща *единообразных печатей* заключаются в одной такой же, а одна расходится в тысящу, и един скудельный мо́дел сокрылся в десяти тысящах сосудов«.

<sup>119</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 310): »[...] и откровением *единого дня* отверзается 1000 лѣт. Она вмѣщается в *одном днѣ*, а день простирается в 1000 лѣт«.

<sup>120</sup>Vgl. ebenda: »Тѣм же *оком*, коим смотришь на вчерашнее время, можно взирать на самыя авраамскія времена«.

<sup>121</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 163): »Что есть *истинный человек*? То есть сын человек, или *Христос*, - все то *единок*; *O drev. mire* (PZT 1, 310): »[...] если кто *единого человека* знает, тот всѣх знает. *Един* в тысящѣ, а тысяща, как *человек един*. Но сіе не у нас, но перед господем«; »Всѣ родове от Адама до Христа образы и тени суть великія божія«; *Aschan'* (PZT 1, 205): »[...] как можно, чтоб было 12 оправленных разнo и разнo разными языками напечатанных книг евангельских и чтоб *одна* то была *книга*? Если кто одну из них знает, тот знает всѣ. Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илию, Авраама, Давида, Исаію и протчіх«; ebenda (206): »Не только когда доведется тебѣ узнать Адама, или Авеля, или Ноя, или Иисуса Навина, или Халева, или Іова, или Соломона, или Іеремию, или Павла, но когда хотя самого себе хорошенько узнаеш, изволь знать, что одним взором узнаешъ и *Христа*«; ebenda: »Из сего богоспасаемаго рода, хотъ одного узнав, всѣх узнаешъ. Во всѣх их *один новый человек*, и они в нем, а он во отцѣ своем. [...] Узнав же его, во мгновении ока преобразимся в него, и все наше мертвенное пожерто будет животом его«; ebenda (204): »А божій и *истинный* - все то *одно*. Бог и истина - *одно*. *Человек божій* и сын божій - *одно то* [...]«; *O drev. mire* (PZT 1, 316): »[...] что *едина* токмо вѣра видит *чуждаго одаго человека*, коего *тѣнь* всѣ мы есмы«.

<sup>122</sup>Vgl. PL 122, 799 A: »[...] quod omnes homines semel et simul facti *in illo uno homine*, de quo scriptum est: »Faciamus *hominem ad imaginem et similitudinem nostram*« [...]«.

<sup>123</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 312): »А я тебѣ скажу, что не тысяща, но всѣ наши, всѣх вѣков человекѣ, во *едином господнем человекѣ* так обрѣтаются, как безщетный всѣх наших міров

schlechthin sind, gibt er über die Archetypen sein Wesen an die von ihm geprägte Schöpfung weiter<sup>124</sup>, begründet so die Einheit aller Welten, der ganzen Schöpfung, der *Weisheit* und ermöglicht die typologischen Verknüpfungen. Die gleiche göttliche Prägung der Trinität formt die Bibel, ihre Gestalten, Mensch und *Natur* nach ihrem Ebenbild, kann erkannt und dadurch realisiert werden<sup>125</sup>. Das begründet die Intensität, mit der Skovoroda auf der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis der Bibel besteht, da sie die Erkenntnis Gottes darstellen und die Schöpfung in den richtigen Zustand der Rückkehr in Gott befördern<sup>126</sup>. Erkannt werden soll der göttliche Archetyp der Trinität und im Erkennen seiner gleichzeitig die Rückkehr in ihn vollzogen werden.

Die *Weisheit* als das *Wort Gottes* enthält nach Eriugena die *Keimkräfte* (*primordiales causae, logoi spermatikoi*), die als Zwischenwelt zwischen geistiger und körperlicher Welt die geschaffene *Natur* gemäß ihrem Wesen hervorbringen. Das Wirkende in der *Weisheit*, das sie an die Schöpfung weitergibt, ist das Wort, durch das Gott sich entäußert und das die *Keimkräfte* als Echo zurückgeben. Skovoroda verbildlicht die *Keimkräfte* als *Korn* (*зерно, крошка*), *Ähre* (*колос, клас*) und *Samen* (*сѣмя*) u.a. Er setzt den Geist Gottes im *Samenkorn* gleich mit der Kraft des im Schall und Konzept des Worts verborgenen Geistes, der Schöpfung hervorbringt, und stellt so eine Verbindung der *Weisheit* mit der *Keimkraft* her<sup>127</sup>. Darüber hinaus vergleicht er die Wirkung der *Allweisheit* im Menschen mit einem *Samenkorn*<sup>128</sup>.

---

хор сокрывається в *божім мирѣ* и в раѣ *первороднаго онаго міра* [...]«.

<sup>124</sup>Vgl. *O drev. mire* (PZT 1, 312): »А как в бозѣ раздѣленія нѣсть, но он есть простирающееся по всѣм вѣкам, мѣстам и тварям *единство*, убо бог, и мір его, и чѣловѣкъ его есть то *едино*«.

<sup>125</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 252 f.): »Узная же прежде себе. [...] Воротись домой. Тут отец твой, и телца того он тебѣ сам представит его: бог - бога, правда - правду, истина - истину. [...] Узнав в себѣ отца, возложить можешь руку на сына. [...] Святѣйшая библия спасительный есть телец, от бога нам дарованный. [...] Узнай себе и возложить можешь на него руку, сущую в тебѣ, божию. Дух духа познает. [...] знай себе. Ты телец: на себе руку возложи [...] А Лука богогласный развѣ не телец? Телец - Мойсей, телец - Исаія, телец - Павел«; *Bes., nareč dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 276): »Сіе-то есть *истинное единство* [...] Хочеш ли быть *Христом*? [...] Сим образом будешь *едино* и тожде с ним, яко же он со отцем твоим. Неужели ты кафтан и плоть дѣлаешь *Христом*?«.

<sup>126</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 204): »А что же есть живот вѣчный, если не то, чтобы *знать бога*? Сіе-то есть быть *живым, вѣчным и нетлѣнным челоуком* и быть *преображенным в бога*, а бог, любовь и соединеніе - все то *одно*«.

<sup>127</sup>Vgl. *List 101* (PZT 2, 384): »И как *зерно* по своей внѣшности малое и презрѣнное, но 1000 садов в нем сокрывается с сокровенным источником плодоноснаго *божіею духа*, так и *слово* по ударенію воздуха и по начертанію своему есть ничтожное, но по силѣ утаеннаго внутрь духа, *сѣемое на сердцѣ* и *плодоприносящее* новую тварь и новый дѣла ест важное«.

<sup>128</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 148): »[...] она [премудрость] [...] похожа на малинькое напрімѣр, *смоквинное зерно*, в котором цѣлое древо с плодами и листом закрылось[...]«.

Gemäß seiner Gewohnheit, Enthaltendes und Enthaltenes in der geistigen Welt gleichzusetzen, charakterisiert Skovoroda das *Wort Gottes* als *Samen*<sup>129</sup> und setzt die *Eintracht* (*собою*), einen Gottesnamen, sowie den *Ursprung* mit dem *Samen* gleich<sup>130</sup>. Er betont die Anwesenheit der göttlichen Wirksamkeit in der Keimkraft und beschreibt deren Kraft überall als ewig und deren Entfaltungspotential als unbegrenzt<sup>131</sup>. Er verwendet die *Keimkraft*, um das immer gleiche Funktionieren der Schöpfung, der geistigen *Information* der *Materie*, auf allen Ebenen zu zeigen. So vergleicht er das Enthaltensein des Menschen im *einen ewigen Ursprung* (Wahrheit) mit dem Enthaltensein des Baums im *Samenkorn*<sup>132</sup>, um zu erklären wie das in der sinnenfälligen Welt entfaltete *Sein* in der geistigen Welt der *Ewigkeit* präfiguriert ist. Die *Ewigkeit* der Präfiguration gilt für alles entfaltete *Sein*<sup>133</sup>. Das *Samenkorn* dient ihm nicht nur als Bild für das Hervorgehen, sondern auch als Bild für die Rückkehr des Entfalteten in seinen *Ursprung*<sup>134</sup>. Mit diesem Gedanken befindet sich Skovoroda im Einklang mit Eriugenas natürlicher Eschatologie, die er von Origenes rezipiert hat und in der er Ursache und Ziel als *eins* in Gott beschreibt<sup>135</sup>. In der Rückkehr zu Gott liegt die Vollendung allen Lebens. Die göttliche Kraft funktioniert daher zyklisch und führt

<sup>129</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 399): »[...] сѣмя есть слово божіе«.

<sup>130</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 347): »Мнѣніе и совѣтъ есть сѣмя и начало«.

<sup>131</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 181 f.): »В пшеничном зѣрнѣ примѣтил ты легенькую внѣшность, в которой закрылась тайная дѣйствительность невидимаго бога. [...] Дряхлая на колосѣ солома не боится погибели. Она как из зѣрна вышла, так опять в зѣрно закроется, которое хотя по внѣшней кожицѣ согнѣет, но сила его вѣчна [...] Ты уже увидишь в себѣ десницу божію, которая тебе так же бережет, как пшеничну солому [...] Коль сильное зѣрно в тебѣ! Небо сіе видимое и земля в нем закрывается. И тебе ли сіе сѣмя сберечь не сильно будет? [...] Сѣмя благословенное!«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 270): »зерно силы божіа«; *O drev. mire* (PZT 1, 312): »Уразумѣй едино зерно яблочное и довлѣет тебѣ. Аще же едино в нем древо с коренем, с вѣтвями, с листьями и плодами сокрылося, тогда можеша там же обрѣсти миллионы, дерзаю сказать и безчисленныя міры. Видиши ли в маленькой нашей крошкѣ и в крошечном зѣрнѣ ужасную бездну божіа силы?«; *Kol'co* (PZT 1, 372): »Сіа сѣмя не пустое, но утаевает в себѣ божію силу«.

<sup>132</sup>Vgl. *Basn. Char'*. (PZT 1, 108): »[...] одна только истина вѣчна, а мы в ней, как яблонь в своем зѣрнѣ сокроемся«.

<sup>133</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 173): »[...] что в маленьком закрытом зѣрнѣ закрылась и новая солома, весною наружу выходящая, а вѣчное и истинное свое пребываніе в зѣрнѣ невидимо закрывшая«.

<sup>134</sup>Vgl. *List 89* (PZT 2, 373): »Omnia post mortem rursus origo capit. Sic recipit stipulas granum. Sic occulit intus. Quid mortem trepidas? Ecce tibi speculum«.

<sup>135</sup>Vgl. *De divisione naturae* II, 2 (PL 122, 527 B): »Non enim in Deo prima forma a quarta discernitur. In ipso siquidem non duo quaedam, sed unum sunt, in nostra vero theoria dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti quaedam formae esse videntur, ex una eademque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae«.

alles zu dem Ziel, aus dem es auch hervorgegangen ist, so daß Anfang und Ende in der *Ewigkeit* eins sind. Dieser Prozeß ist von einer *zeitlosen Zeitlichkeit* geprägt, da alle Stufen des Prozesses (Hervorgang, Entfaltetsein, Rückkehr) in Gott gleichzeitig sind, während sie für den Menschen nacheinander stattfinden<sup>136</sup>.

Der Weg Gottes in die sinnenfällige Welt ist im Denken Skovorodas dadurch gekennzeichnet, daß er nicht über klar unterschiedene Hierarchien verläuft, sondern die hierarchisch gegliederten Stufen, die er in der Tradition der *philosophia perennis* (*Ursprung, Weisheit, Nous, Wort Gottes, Archetypen, Keimkräfte*) finden kann, in der vom *Ursprung* und der *Weisheit* gebildeten *unsichtbaren Natur*, also auf der Ebene der geistigen Welt, miteinander gleichstellt. An privilegierter Stelle stehen bei Skovoroda allerdings die allgegenwärtige *Weisheit*, d. h. der Logos und Christus, sowie die *unsichtbare Natur* als Vermittler des *Ursprungs* in die Äußerlichkeit und Schöpfung. Die Dynamik der prägenden Kraft der göttlichen Trinität wird von Skovoroda, soweit ich es beurteilen kann, überall in gleicher Wirksamkeit postuliert, auch wenn es dafür bevorzugte Medien wie die Sprache und Zwischeninstanzen wie die *Weisheit* und den Logos gibt. Deshalb besteht er so sehr auf einer Trennung der *unsichtbaren* und *sichtbaren Natur*, um die Differenz des Göttlichen zum Geschaffenen, die er auf der geistigen Ebene einzuebnen scheint, dennoch zu erhalten.

In der *Weisheitstradition* ist der direkte Weg Gottes in die Schöpfung sein *Wort*. Zwischen der menschlichen Sprache und dem *göttlichen Wort* besteht das gleiche Verhältnis wie zwischen der Schöpfung und dem *Ursprung*. Da das *göttliche Wort* aber das Sein setzende Medium der Veräußerung des *Ursprungs* darstellt, ist das von ihm geprägte menschliche *Wort* das bevorzugte materielle Medium seiner Realisierung und der Rückkehr in ihn. Insofern ist die *Primordialwelt* bei Skovoroda auch zuallererst in der Sprache wirksam, und sie ist das *Prinzip* von allem, das die Umkehr des Körpers bewirkt<sup>137</sup>. Der Zusammenhang von Namen und Wesen begründet die ontologische Situierung von *Wort* und Sprache im *Ursprung*. Das *göttliche Wort* ist die *Weisheit*, der Logos, und setzt *Sein*. Es ist der alles formende und allem das Wesen der Trinität einprägende Archetyp. Skovoroda spricht deshalb von einer bildlichen Art des Schreibens in der Tradition der *alten Weisen* (*фігурный род писаній*, PZT 1, 108). Gott eröffnet den Zugang zur Sprache der *Weisheit*<sup>138</sup>. Aus der Gleichsetzung von *Weisheit*, Logos, Christus, Nous und *göttlichem Wort* ergibt sich die besondere Eignung der

<sup>136</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 406 f.

<sup>137</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 183): »Язык все тѣло обращает и всему голова есть«.

<sup>138</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 183): »Если кому открыл господь узнать язык лстивый, таков вдруг узнать может праведный уста, поучающійся премудростик«.



Sprache als Medium der Teilhabe und als Vollzug der Analogie des vom *Ursprung* Hervorgebrachten. Weil der *Ursprung* die Welt denkend bewirkt und das Denken sich im Wort vollzieht, werden in der Sprachtheorie der *philosophia perennis* Benennen und Schaffen eins. Das Denken des *Ursprungs* wird aufgefaßt als die sich mit dem Wort vollziehende Stiftung des *Seins* von Welt<sup>139</sup>. Die jüdisch-christliche Auslegungstradition sieht diese Einheit von Wort und *Sein* durch Gott selbst gegenüber Moses bestätigt. Skovoroda betrachtet das Denken als das *Prinzip* bzw. *Hegemonikon*<sup>140</sup> der Sprache und den *Samen* der Tat. Er setzt Denken, Bild und Sprache gleich<sup>141</sup>.

Proklos legt das Schaffen des Demiurgen als Denken seiner selbst, als Logos, aus, da Denken sich im Wort vollzieht. Das vom Menschen denkend gesprochene Wort kann das *Sein* der gemeinten Sache auf die Weise der *Ähnlichkeit* zeigen, weil es ein den Sinn der Sache analog vermittelndes Werkzeug ist<sup>142</sup>. Die philosophische Sprache hat daher teil an der göttlichen Konzeption der geschaffenen Dinge und besteht wie die gesamte Schöpfung als Abbild des göttlichen Logos aus dem Archetyp des *göttlichen Wortes* und dem *informierten* Wortkörper. Skovoroda beschreibt diesen Archetyp, der in einem konkreten Beispiel den Aorist des Verbs *sagen* (*pъx*) erfüllt und prägt, mit Bibelziten über die *Sein* setzende göttliche Sprache, also im Einklang mit wesentlichen Positionen des Konzepts der *philosophia perennis*<sup>143</sup>.

Die christliche Rezeption der Gottesvorstellung als des die Welt ins *Sein* rufenden Worts entwickelt sich im Ausgang vom Prolog des Johannesevangeliums<sup>144</sup>. Augustinus deutet diese Verse als die Zeugung des *Verbum Dei*, des Sohns, durch den

<sup>139</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 149.

<sup>140</sup>Begriffliche Entsprechungen sind *начало, глава*.

<sup>141</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 432): »Мысль есть невидная глава языка, сѣмя дѣлу, корень тѣлу. Мысль есть язык немолчный, неослабная [...]«; *Aschan'* (PZT 1, 201): »Всяка фігура, паче и сонце, есть то мысль«.

<sup>142</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 148.

<sup>143</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 198): »Ведь ты читал, что »единою глагола бог«, а там разумѣется двое - человек и человек, язык и язык, »рѣх« и »рѣх«, старое и новое, истинное и пустое, слово божіе и смертное, глава и пята, путь и грѣх, то есть заблужденіе... »Рѣх«. А потом что? »Сохраню пути моя«. »Рѣх беззаконующим«. А что такое? - »Не беззаконуйте«. »Рѣх«. Что ж то за рѣчь? »Услышу, что речет во мнѣ господь?«. »Мир! яко речет мир на люди своя«. »Рѣх«. Вот же и рѣчь?: »Господи, устнѣ мои отверзеші«. »Рѣх: господь даст глагол благовѣствующим«. »Рѣх: посла слово свое и исцѣли их«. »Рѣх:вначалѣ бѣ слово«. »Рѣх: бог, рекій из тмы свѣту возсіати«. »Рѣх:той сотрет твою главу«. »Рѣх:рече бог: - Да будет свѣтъ«. »Рѣх: просвѣщаеши тму мою« [...].

<sup>144</sup>Vgl. Joh 1, 1 f.: »In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est«.

Vater aus seinem Bewußtsein. Das *Verbum* des Vaters ist somit der Sohn als Einsicht in sich selbst<sup>145</sup>. Damit ergibt sich eine nicht lösbare Schwierigkeit. Der Sohn existiert als *Verbum Dei* einerseits nicht außerhalb des göttlichen *Seins*, sondern bildet mit dem Vater eine einzige Substanz. Andererseits besitzt er jedoch sein *Sein* durch Zeugung aus dem Vater. Skovoroda durchdenkt das Paradox, daß der Sohn sowohl *ursprungslos* als auch *abgeleitet* ist<sup>146</sup>, nicht weiter, sondern rezipiert die in der Tradition vorhandene Begründung des *Worts* als Mittel einer analogen Annäherung an den *Ursprung* durch Teilhabe an seiner Selbstveräußerung im *Wort*. Die für seine *Poiesis* wesentliche Voraussetzung, den Sinn des Seienden im *Wort* und auch im durch es ausgesprochenen Bild zu erfassen und zu realisieren, gründet damit im *Wort* des Sinn und Sein stiftenden Denkens des *Ursprungs* sowie in der Einheit von Sohn, Logos und *Weisheit* in ihm. Demnach spricht Gott, wenn er hervorbringt und sein Wesen in das Hervorgebrachte legt, sich selbst aus<sup>147</sup>. *Wort* und *Sein* Gottes sind daher dasselbe<sup>148</sup>.

Dionysius Pseudoareopagita betont, daß alle Namen, die Gott von seinen Verursachungen her zukommen, grundsätzlich immer die ganze Gottheit meinen und nicht auf einen Teilbereich beschränkt sind<sup>149</sup>. Als Beispiel für seine Argumentation wählt er den Gottesnamen *ego sum qui sum*<sup>150</sup>. In Philos Auslegung besteht die für die Exodusmetaphysik spezifische Identität des Namens ὁ ὢν mit dem *Sein* Gottes darin, den Unterschied von Seiendem und Nichtseiendem, jedoch nicht das Wesen des Seienden zu lehren.

Die Sprache wird daher durch ihre ontologische Begründung im *Ursprung* als *Sein* setzendes *Wort* nicht einfach zum Ausdrucksmittel, sondern wirkt in ihrer dem *Ursprung* gemäßen Verwendung als Medium der Realisierung von Analogie und der Rückführung in das Ziel. Das, was sie aus dem Bereich des vom *Ursprung* erfüllten *Seins* auf den *Ursprung* übertragen kann, ist allerdings grundsätzlich nur ein Bild, aber

<sup>145</sup>Vgl. *De Trinitate* XV, 11 (PL 42, 1072 f.): »Deus Filius Patri per omnia substantialiter similis«.

<sup>146</sup>Vgl. hierzu L. Wittmann, *Ascensus*, 174 ff.

<sup>147</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 444): »Бог, раждая, вливает существо, силу и естество, а сим самим нарицает«; *Pesn' 28-ja* (PZT 1, 87): »Боже! О живой глагол!«

<sup>148</sup>Vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 444: »Быть и называться раздѣляет наша ложь, а не божія нераздѣльная истина«.

<sup>149</sup>Vgl. *De divinis nominibus*, II, 1 (PG 3, 636 C): Τοῦτο μὲν οὖν, καὶ ἐν ἄλλοις ἐξετασθὲν, ἡμῖν ἀποδέδεικται, τὸ πάσας αἰεὶ τὰς θεοπρεπεῖς θεωνυμίας οὐ μερικῶς ἀλλ' ἐπὶ ὅλης καὶ παντελοῦς, καὶ ὁλοκλήρου καὶ πλήρους θεότητος ὑπὸ τῶν λογίων ὑμνεῖσθαι, καὶ πάσας αὐτάς, ἀμερῶς, ἀπολύτως, ἀπαρατηρήτως, ὁλικῶς, ἀπάσῃ τῇ ὁλότητι τῆς ὁλοτελοῦς, καὶ πάσης θεότητος ἀνατίθεσθαι.

<sup>150</sup>Vgl. ebenda (PG 3, 637 A): Καὶ αὐθις τό· Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν, εἰ μὴ καθ' ὅλης φήσουσι τῆς θεότητος ὑμνεῖσθαι, καθ' ἓν δὲ μέρος αὐτὸ περιγράψαι βιάσαιντο, πῶς ἀκούσονται τοῦ· Τάδε λέγει ὁ ὢν, ὃς ἦν, ὁ ἐρχόμενος ὁ παντοκράτωρ.

dennoch die Realisierung seiner Anwesenheit und als solche ein notwendiger Bestandteil der Rückkehr des als Bild verwendeten Hervorgebrachten in seinen *Ursprung*. Das, was die Sprache über die Transzendenz des *Ursprungs* aussagen kann, ist die Verneinung des Bildes. Skovoroda praktiziert den Ausdruck der Transzendenz durch die nachdrückliche Trennung der *sichtbaren* von der *unsichtbaren Natur* und vollzieht sie in der Betonung der Unvermischbarkeit beider *Naturen* und der Vergänglichkeit und Inferiorität der *sichtbaren Natur*.

Das vom *Ursprung* erfüllte Seiende besteht aus austauschbaren Bedeutungssystemen, die sowohl Bilder für die Realisierung der *Ähnlichkeit* des Seienden mit dem *Ursprung* liefern als auch die Möglichkeit bieten, durch deren Negation die *Unähnlichkeit* bzw. Transzendenz des *Ursprungs* auszudrücken. Skovoroda negiert nicht die Existenz des Seienden, sondern dessen *Ähnlichkeit* mit dem *Ursprung*, was als Paradox neben die in seiner Schöpfungstheologie praktizierte Allgegenwart und Prägekraft des *Ursprungs* im Seienden tritt. Die *Unähnlichkeit*, die in die Struktur der paradoxen Formel der *unähnlichen Ähnlichkeit* integriert bleibt, ist daher ein konstitutives Element der Realisierung des *Ursprungs* im *Seienden* und der Rückkehr in ihn.

Davon ist jedoch die andere *Unähnlichkeit* genau zu unterscheiden, die aus der paradoxen Struktur herausgelöst und in einen Gegensatz zum *Ursprung* geraten ist. Sie wird mit den Bildern zum Ausdruck gebracht, die auch für den *Ursprung* eingesetzt werden können, jedoch an der Stelle des *Ursprungs* die negative Bewertung, zum Beispiel als *verdammtter Samen* erhalten<sup>151</sup>.

Die verschiedenen Bedeutungssysteme, die Zeichen und Bilder für den *Ursprung* liefern, werden austauschbar und können untereinander durch typologische Beziehungen verbunden werden. Die Fähigkeit, in Denken und Sprache auf den *Ursprung* verweisende und dessen *Sein* erklärende sowie in ihn zurückführende Analogie zu sein, gründet in der Gegenwart des *Ursprungs* im Hervorgebrachten. Der *Ursprung* ist also die Ursache dafür, daß das von ihm hervorgebrachte Seiende Analogie und Bild für ihn sein kann.

Da trotz der *Ähnlichkeit* das Bild auf etwas mit ihm nicht Vergleichbares verweist, liegt die analoge Methode für den Aufstieg des Denkens zum *Ursprung* in der sprachlichen Absonderung des *Ursprungs* von allem übrigen Seienden. Die Wahl der analogischen oder negativen Methode hängt davon ab, aus welcher Perspektive der *Ursprung* beschrieben werden soll. Soll die *Ähnlichkeit* des Hervorgebrachten mit

---

<sup>151</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 171): »проклятое сіє сѣмя«; ebenda:»[...] то и видно, кого премудрость божія называет сѣмьмь и чадами зміиными«.

seinem *Ursprung* und damit auch die *Ähnlichkeit* des Hervorgebrachten untereinander zum Ausdruck gebracht werden, dann kommt die Analogie zum Einsatz, um das *Ähnliche* zu zeigen und gleichzeitig einen ersten Hinweis auf die *Unähnlichkeit* zu geben. Soll dagegen die Transzendenz des *Ursprungs* ausgesagt werden, dann ist die Negation von allem, was Analogie sein könnte, das Ausdrucksmittel der Wahl<sup>152</sup>. Skovoroda spricht dann der *sichtbaren Natur* jede Eigenschaft ab, welche die anwesende *unsichtbare Natur* hat. Die analogische Methode ist der Welt zugewandt, weil sie ohne systematische Abstraktion von der Welt durch deren Symbolcharakter bestimmt wird. Da sie mit der *Ähnlichkeit* aber gleichzeitig auch die *Unähnlichkeit* deutlich macht, findet sie ihre Ergänzung in der Negation.

Eine besonders geeignete Verknüpfung von Analogie und Negation ist das Paradox, das die Verbindung zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem sprachlich zu erfassen vermag. Es realisiert den Bildcharakter des *Seienden* und grenzt gleichzeitig den *Ursprung* vollkommen aus allem *Seienden* und Sagbaren aus. Es bringt dies als ein *Zugleich* zum Ausdruck, wie die Begriffe *unähnliche Ähnlichkeit* oder *ungleiche Gleichheit* zeigen, die die Relation zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem als die Einheit von sich gegenseitig ausschließenden Sinngestalten charakterisieren. Dieser paradoxen Struktur entspricht der Topos der Erkenntnis durch Nichterkennen<sup>153</sup>.

*Unähnliche Ähnlichkeit* ist daher die Charakterisierung der alle *Seinsbereiche* auf den *Ursprung* beziehenden Struktur. Sie kommt bei Skovoroda in der Verwendung aller Bedeutungssysteme als Bild und in der gleichzeitigen Verneinung der *Ähnlichkeit* des Bildes im Vergleich mit der *unsichtbaren Natur* zum Ausdruck.

Dieses Paradox prägt Skovorodas Denken und seine *Poiesis* und liegt seinem Insistieren auf der Erkenntnis der *unsichtbaren Natur* im Sinnenfälligen bei gleichzeitiger Bewußthaltung der strikten Trennung beider *Naturen* zugrunde<sup>154</sup>. Die Schöpfungstheologie der *philosophia perennis* eröffnet das Verständnis für Skovorodas *Poiesis* als Teilhabe am *göttlichen Wort* und damit an der *Allweisheit*, in der die Sprache analog zum *göttlichen Wort* zum Prägestock der Wirklichkeit werden kann, indem sie den *Ursprung* in sich und im von ihr zur Sprache gebrachten *Seienden* realisiert und die Rückkehr in ihn bewirkt. Sie ist die *neue Sprache* des *neuen Menschen*<sup>155</sup>.

---

<sup>152</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 330 ff.

<sup>153</sup>Vgl. ebenda (357 ff.).

<sup>154</sup>D. Čyževs'kyj hat zutreffend beobachtet, daß alles bei Skovoroda antithetisch und symbolisch sei. Vgl. *Skovoroda*, 74.

<sup>155</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 197): »Новый человек имѣет и языкъ новый«.

Wenn die Wirkung des *Ursprungs* als *Anfang*, *Mitte* (*Mittel*) und *Ende* nicht berücksichtigt wird, dann kann die Einheit von Skovorodas Denken nicht mehr wahrgenommen werden, da es in einen Dualismus und in seine Quellen auseinanderstrebt<sup>156</sup>.

## 6. Die Ewigkeit von Anfang und Ende, Zeit, Materie und das Böse

In der *philosophia perennis* werden Gott die Prädikate zugeordnet. Da sie grundsätzlich inadäquat sind, greift man zum Paradox und beschreibt ihn als immer seiend und zeitlos, als überall und nirgends<sup>157</sup>. In der platonischen Tradition werden die Prädikate *zeitloses Immer*, *das Unveränderliche*, *das Unendliche* und *Allumfassende* geprägt<sup>158</sup>.

Skovoroda wiederholt im Einklang mit Dionysius Pseudoareopagita in seinen Schriften die Beschreibung Gottes als dessen, der *immer und überall war, sein wird und ist* (*всегда везде было, будет и есть*)<sup>159</sup> sowie *Anfang*, *Weg* (*Mittel*) und *Ende* (*начало, средство, конец*) ist<sup>160</sup>.

Gregor von Nazianz erweitert im Ausgang von der mosaischen Offenbarung (Ex 3, 14) den Gottesnamen des *Seienden* um das Prädikat der Zeitlosigkeit und bringt das mit der Zuschreibung aller Tempora (Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft) zum

---

<sup>156</sup>Er kann dann als Gnostiker, Stoiker, Rationalist, Aufklärer und Materialist eingeordnet werden, da seine Schriften Ansatzpunkte dafür bieten, zum Beispiel den Bezug auf Epikur und seinen Einsatz als *typus* für Christus (vgl. PZT 1, 343; PZT 2, 60; *Pesnja 30-ja*, PZT 1, 89: »Так жил афинский, так жил и еврейский Эпикур - Христос«). Der Vergleich zwischen Skovorodas und Epikurs Denken wird in der sowjetischen Forschung im Zusammenhang der Interpretation des Philosophems über das *Leben gemäß der Natur* und der Materialismuskussion hervorgehoben. D. Čyžev'skyj hat das Problem richtig erkannt, das sich aus einem wörtlichen Verständnis der Gleichsetzung von Epikur mit Christus ergibt. Er beobachtet, daß Skovoroda nur diesen einen Grundsatz von Epikur aufnimmt (vgl. *Skovoroda*, 174 f.). Epikurs Aussage hat in Skovorodas Denken wie alles andere nur eine bestätigende Bedeutung für das übergeordnete Konzept der einen, unteilbaren und überall als ganzes gegenwärtigen *Weisheit*, die alle von ihr einbezogenen Bedeutungssysteme austauschbar als ihr Abbild einsetzt. Die Gleichsetzung mit Christus ist ein typologisches Verfahren wie die in der Typologie auch übliche Gleichsetzung Christi mit Herkules, Orpheus u. a. oder mit Moses, Melchisedek u. a.

<sup>157</sup>Vgl. Philo, *De somniis* II, § 221 (Cohn/Heinemann 6, 263) und *De confusione linguarum* § 136 (Cohn/Heinemann 5, 135).

<sup>158</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972, 14.

<sup>159</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 145); *O ist. ščast.* (PZT 1, 329 f.); Dionysius Pseudoareopagita, *De divinis nominibus* V, 8 (PG 3, 824 A): καὶ τὸ ἦν ἐπ' αὐτοῦ, καὶ τὸ ἔστι, καὶ τὸ ἔσται, καὶ τὸ ἐγένετο, καὶ γίνεται, καὶ γενήσεται, κυρίως ὑμνεῖται.

<sup>160</sup>Vgl. *List' 122* (PZT 2, 416).

Ausdruck<sup>161</sup>. Auch Gregor v. Nyssa entwickelt seine Erkenntnis Gottes als Interpretation des Satzes aus dem Buch Exodus, daß Gott zeitlos bzw. *ewig* sei und keinerlei Begrenzungen unterliege<sup>162</sup>. Der patristische Gottesbegriff wird am Leitfaden dieses Satzes als zeitloses und unendliches *Sein* ausgeführt und durch Paradoxa umfassender Orts- und Zeitbestimmungen und ihrer gleichzeitigen Verneinung beschrieben.

Skovoroda integriert mit diesem Gottesnamen die neuplatonische Grundlage der Exodusexegese, die *Sein* und Gott ineinssetzt. Sie wird exemplarisch in den *Etymologien* des Isidor von Sevilla ausgeführt<sup>163</sup>, der eine positive Spekulation über die göttlichen Namen entwickelt und den Gottesnamen *ego sum qui sum* ins Zentrum seiner affirmativen Theologie der göttlichen Namen stellt. Die Namen Gottes offenbaren sich in allen *Seins*- und Wissensbereichen<sup>164</sup>. Auf der Grundlage dieser Spekulation hebt Skovoroda die *Natur* unter den Gottesnamen<sup>165</sup> hervor. *Sein* *Natur*begriff ist deshalb ein Aspekt der Gottesvorstellung und kann nur im Kontext des Gottesbegriffs der *philosophia perennis* verstanden werden<sup>166</sup>. Plutarch, den Skovoroda mehr als vierzig Mal nennt, setzt Gott mit *Sein* gleich und hat mit der dem göttlichen Wesen (Apollo) zukommenden Anrede *εἶ* den Boden für die christliche Exodusspekulation bereitet<sup>167</sup>. Maßgebend für den philosophischen Gottesbegriff der christlichen Exodusmetaphysik wird der *erste Hervorgang des Einen*, der Geist bei Plotin<sup>168</sup>. Die Gleichsetzung von Gott, *Sein*, Denken und dem *Einen* wird von Porphyrius vollzogen. Gott kann somit als *Sein* und Nicht-*Sein* sowie als Denken und Nichtdenken begriffen werden, je nachdem, aus welcher Perspektive er betrachtet wird.

<sup>161</sup>Vgl. *Oratio* 45, 3 (PG 36, 625 C): Θεὸς ἦν μὲν ἀεί, καὶ ἔστι καὶ ἔσται· μᾶλλον δὲ ἔστιν ἀεί.

<sup>162</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 15.

<sup>163</sup>Skovoroda erwähnt ihn namentlich (vgl. PZT 2, 112).

<sup>164</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 124 ff.

<sup>165</sup>Er gebraucht neben *natura* die Begriffe *priroda* und *estestvo*, und setzt sie mit den Begriffen *alles in allem* und *Universum*: *все-на-все* und *муп* gleich. Vgl. u.a. die Begründung der Verwendung des Gottesnamens *Natur* mit der sich aus der Bibel herleitenden Spekulation der göttlichen Namen in: *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »В библии бог именуется: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и прочими безчисленными именами. Для чего ж его не назвать (натура) *натурою*«.

<sup>166</sup>Die Interpretation Skovorodas als Aufklärer, Pantheist und Vorläufer des dialektischen Materialismus, Schüler Descartes u. a. ignoriert diesen Kontext.

<sup>167</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*; Skovoroda, *Plutarch. O spokojstvii duši* (PZT 2, 202 ff.).

<sup>168</sup>Dem entspricht bei Proklos der Demiurg, bei Philo der göttliche Logos als erstgeborener Sohn, in der *philosophia perennis* Christus, der Logos und die *Weisheit*.

Die affirmative und negative Theologie etablieren sich als sinnvolle Zugänge zur Gottesvorstellung<sup>169</sup>.

Der Gottesname *ego sum qui sum* bildet für Augustinus den Namen, der als *Sein* ausschließlich Gott zukommt und *Ewigkeit* sowie Identität mit sich selbst aussagt. Er dient zur Bezeichnung Gottes als unwandelbares und *ewiges Sein* und gilt für Augustinus als der sowohl umfassendste als auch spezifischste Name, der gleichzeitig das Ziel des Weges (*patria*) aussagt<sup>170</sup>. Meister Eckhart legt den Namen *ego sum qui sum* als unwandelbare Selbstidentität und *Ewigkeit* Gottes aus. Die Tautologie im Namen begreift er als Selbstaffirmation und Selbstreflexion im Bild des *ewigen Kreises* und als Selbsthervorbringung. Als absolutes *Sein* ist Gott für ihn der *grundlose Grund* und *Ursprung*. Das Verhältnis zwischen dem *Sein* und dem von ihm begründeten Seienden kann von ihm daher nur paradox formuliert werden, da das *Sein* zwar als Existenzgrund im Seienden ist, doch anders als das Seiende auch über allem Seienden steht (*totus intra* und *totus extra*)<sup>171</sup>. Es differenziert somit nicht sich selbst, sondern alles Seiende. *Sein* als erster Name Gottes umfaßt damit alle übrigen Namen, die jeweils besondere Wesenszüge hervorheben, und begründet die Analogie des Seienden zu Gott. Das Seiende verweist im Gegenzug durch Teilhabe am *Sein* auf Gott als seinen Grund und *Ursprung*. Auf diese Weise wird das Seiende zum Zeichen für das *Sein*. Es ist also Anfang und Ziel des teleologisch konzipierten Seienden<sup>172</sup> und ermöglicht dem Menschen und allem Seienden, das zu sein, was es sein muß.

Skovoroda steht auf der Grundlage dieses Gottesbilds und der Schöpfungstheologie, wenn er die *Materie*, die in der Tradition nicht vom Verdacht frei ist, eine besonders nahe Beziehung zum *Bösen* zu haben, als *ewig* bezeichnet<sup>173</sup>,

<sup>169</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 16 ff.

<sup>170</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 38 (PL 36, 419). Das zeitfreie göttliche *Sein* wird somit als Prinzip des wandelbaren Seienden etabliert (vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 26-37).

<sup>171</sup>Vgl. ebenda (63).

<sup>172</sup>*Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 21): »Когда весь символический мир устроен в течение к божественному *центру*, можно сказать: »Совершиш[ася] небо и земля«. И когда уже вся тварь приспѣла к намѣренной своей *точкѣ* и покою, достойно сказать:»Совершишася««.

<sup>173</sup>Vgl. ebenda (16): »Вся исполняющее *начало* и *мір* сей, находясь *тѣнью* его, *границ* не имѣет. Он *всегда* и *вездѣ* при своем *началѣ*, как *тѣнь* про яблонѣ. В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а *тѣнь* умалается; то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто. *Materia aeterna*«; *Potop zmiin* (PZT 2, 148): »Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть- то *тѣнь божія*. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видѣ, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; и давно уже просвѣщенные сказали вѣсть сію: *materia aeterna* - »*вещество вѣчно есть*«, сирѣчь все мѣста и времена наполнила«.

weil sie im *Ursprung* präfiguriert und damit unvergänglich ist<sup>174</sup>. Diese Aussage ist folgerichtig, denn Skovoroda führt die sich einprägende *Ewigkeit* des göttlichen Archetyps schon auf der Ebene der Keimkräfte aus, die der *Materie* am nächsten stehen<sup>175</sup>. Er bezieht sich dabei auf eine alte Tradition, die das zeitfreie *ewige* göttliche *Sein* als Prinzip des wandelbaren Seienden etabliert. Nikolaus von Kues hat der Zeit keine metaphysische oder hypostatische Qualität verliehen. Er postuliert, daß sie wird, indem die Dinge geschaffen werden, und daß sie sich an den Veränderungen der Dinge zeigt. Auf diese Weise stammt alles Zeitliche vom *Ewigen* ab<sup>176</sup>.

Die nachdrückliche Trennung, die Skovoroda zwischen Geist und *Materie* einführt, kann den Eindruck erwecken, als sei das von der geistigen Welt zu Ordnende und Informierende, das er als *Heu, Staub, Leere* u.a. verbildlicht, vorgefunden worden und außerhalb des *Ursprungs* entstanden<sup>177</sup>.

Im Einklang mit der Tradition der *philosophia perennis* umgeht Skovoroda das Mißverständnis eines Dualismus mit der Festlegung, daß die *Materie* die Qualität der *Ewigkeit* nicht selbständig, sondern nur durch den *Ursprung* hat, in dessen *Ewigkeit* sie präfiguriert ist und dessen *Ewigkeit* sie formt und erfüllt. Die Vergänglichkeit ist somit in der *Ewigkeit* enthalten und die *Ewigkeit* in der Vergänglichkeit<sup>178</sup>. Das Hervorgebrachte erhält vom *Ursprung* die Qualität der Grenzenlosigkeit. Alles entspringt aus der Endlosigkeit und kehrt in sie zurück<sup>179</sup>.

In der *philosophia perennis* ist das *göttliche Wort* am Anfang der Beginn eines *ewigen* Prozesses, ein *ewiger* Anfang und Aufgang der Zeit, der die *ewige* Bewegung in der Zeit abbildet. Skovoroda beschreibt den *Ursprung* als anfang- und endlos und

---

<sup>174</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354): »Скажи, пожалуй, чем замѣшается тот, кто совершенно знает, что ничево погибнуть не может, но все в началѣ своем *вѣчно* и невредино *пробыаем?*«; *Narkiss* (PZT 1, 171): »Не вѣрь, что рука твоя согниет, а вѣрь, что она *вѣчна* в бозѣ. Одна тѣнь ея гибнет. Истинная же рука и истина есть *вѣчна*, потому что невидима, а невидима потому, что *вѣчна*«.

<sup>175</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 170): »Не *стѣна* ли *вѣчна*, если *главное начало* ея *вѣчное?*«; ebenda (173): »вѣчное и истинное свое *пробываніе* в зернѣ«; ebenda (182): »сила его [зерно] *вѣчна*«; vgl. zur *Ewigkeit* des alles enthaltenden *Ursprungs* und zum Einssein von Anfang und Ende auch *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12).

<sup>176</sup>Vgl. *De principio* in: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften* (L. Gabriel/W. Dupré), 2, 236 f.: »Omnia temporalia sunt ab intemporalī aeterno«.

<sup>177</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »Сіе-то есть прямое сотвореніе сильного! - дѣлать из ничего чудо, из сѣни - точность, дать грязи ипостась, а подлой тлѣни величіе«.

<sup>178</sup>Vgl. ebenda (14): »Итак, мір в мірѣ есть то *вѣчность* в тлѣни, жизнь в смерти, востаніе во снѣ, свѣтъ во тмѣ, во лжѣ истина, в плачѣ радость, в отчаяніи надежда«.

<sup>179</sup>Vgl. ebenda (16): »И так всегда все идет в *безконечность*. Вся исполняющее *начало* и мір сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем *началѣ*, как тѣнь при яблонѣ«.



gleichzeitig als jeden Anfang setzend<sup>180</sup>. Er setzt die *Ewigkeit*, Anfang und Ende mit Gott gleich<sup>181</sup>. Der *ewige* Anfang ist der Selbsterzeugungsprozeß des Geistes gemäß dem Archetyp der Trinität, der die identische *Ewigkeit* hinter der extramentalen Realität bildet.

Die göttliche *Weisheit*, die aus Gott hervortritt, muß demnach die äußere Welt als wirkliche Welt schaffen. Das Setzen der extramentalen Wirklichkeit ist somit ein zweiter Anfang. Der Ausgang der geistigen Welt in die extramentale Welt ist der Prototyp für das Keimen, die Entfaltung jedes Lebewesens<sup>182</sup>, und wird mit dem Punkt, den Skovoroda oft verwendet, verbildlicht<sup>183</sup>. Skovoroda übernimmt die Umformung platonischen Denkens durch die *philosophia perennis*, daß die geistige Welt die *Materie* erhält, noch bevor sie in der extramentalen Welt realisiert wird<sup>184</sup>.

Die aus dem *Buch der 24 Philosophen* entnommene Definition Gottes als Sphäre, *deren Zentrum überall und deren Peripherie nirgends ist*, u. v. a. von Nikolaus von Kues und Alain de Lille aufgegriffen<sup>185</sup>, verbildlicht auch das Verhältnis von Zeit und *Ewigkeit*. Weil Gottes Allmacht unbegrenzt ist, sind auch Zeit und Raum unbegrenzt, und seine Allgegenwart gibt diese Grenzenlosigkeit an die Schöpfung weiter.

Um die sich in der Schöpfung abbildende *Ewigkeit* des *Ursprungs* und die empirische Vergänglichkeit der Zeit und Schöpfung miteinander zu vermitteln, greift die Argumentation der *philosophia perennis* nach der zyklischen Wiederkehr alles Geschaffenen und der Weltalter, wie es schon Origenes aus der platonischen Tradition in das christliche Denken rezipiert hat. Die Grenzenlosigkeit des *Ursprungs* und seines schöpferischen Potentials, des Prägepotentials des Archetyps, begründet das Postulat vieler Welten und unendlich vieler möglicher Welten. Dieses Postulat hat zum Beispiel

---

<sup>180</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »А понеже сія мати, раждає, ни от кого не приймає, но сама собою раждає, називається и оцом, и *началом*, ни *начала*, ни *конца* не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим«; ebenda: »[...] нєлзя о нєй спросити, когдa она *началась* - она *всегда была*, или *поколь* она *будет* - она *всегда будет*, или до коего мѣста простирається - она *всегда вездѣ* єсть«; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Сія *єдиница* *всєму глава*, а сама *безначальная* ни *временем*, ни *мѣстом*, ни *полом* не *ограниченная*, ни *именем*«.

<sup>181</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »*Начало* и *конец* єсть то же, что *бог*, или *вѣчность*«.

<sup>182</sup>Vgl. ebenda: »[...] *согнїтїє* *старого* єсть *рождєнїєм* *нового*, дабы, гдѣ *падєнїє*, тут же *присутствовало* и *возобновленїє* [...]«.

<sup>183</sup>Zum Punkt bei Nikolaus von Kues vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 508 ff.

<sup>184</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 139): »Они [идеи у Платона] сѣть *первородныи мыры* *преходящую сѣнь*, или *матерїю*, *содержащїя*«.

<sup>185</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 441 ff.

Giordano Bruno erhoben<sup>186</sup> und damit begründet, daß dem göttlichen Angesicht unendlich viele Spiegelbilder entsprechen müssen<sup>187</sup>.

Auch Skovoroda sieht die Möglichkeit unendlich vieler Welten, die entstehen und vergehen und in anderer Form wiederkehren<sup>188</sup>. Sowohl zeitlich wie auch räumlich postuliert er ständiges Werden aus dem *Ursprung*, Vergehen, und Rückkehr in den *Ursprung*, in dem Anfang und Ende eins werden<sup>189</sup>. Möglicherweise hat ihn auch Philo inspiriert, die Unvergänglichkeit der Welt anzunehmen oder ihn zumindest mit verschiedenen philosophischen Positionen zu dieser Frage bekanntgemacht<sup>190</sup>. Philo

---

<sup>186</sup>Vgl. *De l'infinito universo et mundi. Dialogo Primo*, in: *Le opere italiane di Giordano Bruno ristampate da Paolo de Lagarde*, 1, Göttingen 1888, 310: »Ma di queste due attitudini noi ne ueggiamo una i atto, et l'altra non la possiamo uedere á fatto, se non con l'occhio della ragione: come dunque in questo spacio, equale alla grandezza del mondo (il quale da' Platonici è detto materia) è questo mondo: cossi un altro può essere in quel spacio, et in innumerabili spacci oltre questo, equali á questo«.

<sup>187</sup>Ebenda (312 f.):[...] perchè io non richiedo il spacio infinito, et la natura non há spacio infinito, per la dignità della dimensione o della mole corporea; ma per la dignità delle nature et specie corporee, perchè incomparabilmente meglio, in *innumerabili indiuidui* si presenta *l'eccellenza infinita*, che in quelli che sono numerabili et finiti. Però bisogna che di un inaccessibile uolto diuino, sia vno infinito simulacro nel quale come infiniti membri poi si trouino *mondi innumerabili*, quali sono gli'altri. Però, per la ragione de innumerabili gradi di perfettione che denno esplicare la *eccellenza diuina* incorporea per modo corporeo, denno essere *innumerabili indiuidui* che son questi grandi animali [...] per la continenza di *questi innumerabili* si richiede un *spacio infinito*. Nientemeno dunque è bene che siano (come possono essere) *innumerabili mondi* simili a questo, come há possuto, et può essere, et è bene ch sia questo«.

<sup>188</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 148): »Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть- то тѣнь божія. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видъ, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 18): »Естли же обитаемым мірам нѣсть числа, как нынѣ начали думать, и тут нелѣпый вздор: »Сіе небо!«...А другое ж, десятое, сотое, тысящное, кто создал? Конечно каждаго міра машина имѣет свое, с пловущими в нем планетами небо. Вот на что создана сія мірозданія книга [...] Нѣтъ в ней рѣчи, ни слова, чтоб не дышало благовѣстіем *вечнаго*«. Skovorodas Charakterisierung der Welt als *bewohnt* (обитаемый) stammt möglicherweise von Philo. Dieser erklärt, daß die Welt aus Himmel, Erde und Lebewesen bestehe, um Mißverständnissen vorzubeugen (vgl. *De aeternitate mundi* § 4 (Cohn/Heinemann 7, 79)).

<sup>189</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14):»Сіе чудное начало [...] Оно *начіная - кончит*, а *кончая - начинает*; раждаая - погубляет, погубляя - раждает; противным, врачуя, противное и враждебным, премудро споспѣшествуя, враждебному, как свидѣтельствуєт острое философских учеников реченіе: *Unius interitus est alterius generatio*«; ebenda (14 f.):»Видиш, что одного мѣста граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж зачинается цыпліонок, когда портится яйцо. И так всегда все идет в *безконечность* [...] то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто. *Materia aeterna*«.

<sup>190</sup>Philos Schrift *De aeternitate mundi* (Cohn/Heinemann 7, 71 ff.) diskutiert die antiken, besonders die stoischen Positionen zu dieser Frage und lehnt die Argumente für die Vergänglichkeit der Welt strikt ab. Er scheint für die Unentstandenheit und Unvergänglichkeit der Welt zu

scheint eine polemische Position gegenüber der Vergänglichkeit der Welt einzunehmen und das auf Heraklit zurückgehende Philosophem des Todes als Umwandlung in ein Anderes zu bevorzugen<sup>191</sup>.

Skovoroda erklärt mit dem Dreieck als Bild für die Trinität, wie das zwischen Alpha und Omega sich entfaltende und vergehende *Sein* gemäß seinem Anfang und Ende *ewig* ist<sup>192</sup>. Er verwendet also im Einklang mit der *philosophia perennis* die Trinität als *ewigen* Archetyp des dadurch unendlich geprägten Schöpfungsvorgangs.

Die *Ewigkeit der Materie*, in der sowjetischen Forschung ein ständiger Anlaß zu ideologischen Mißverständnissen, obwohl dieses Postulat so alt wie die Philosophie selbst ist<sup>193</sup>, besteht in dieser zyklischen Entfaltung aus ihrer *ewigen* Existenz und Einfaltung in ihre *ewige* Existenz im *ewigen Ursprung*. Skovoroda formuliert das Entstehen der Zeitlichkeit aus der *Ewigkeit* und bettet die entstehende und vergehende Schöpfung zwischen das *anfanglose Davor* und *endlose Danach* des *Ursprungs*, der in *Ewigkeit* Anfang und Ende ist, so daß nichts Anfang oder Ende sein kann. Mit den paradoxen Aussagen des *endlosen Endes* und *anfanglosen Anfangs*<sup>194</sup> versucht Skovoroda, das Paradox der Schöpfungstheologie der *philosophia perennis*, der aus der *Ewigkeit* entstehenden Zeitlichkeit, auf den Punkt zu bringen. Er vermittelt dabei negative und positive Theologie und ordnet der Schöpfungstheologie das antike Philosophem von der *Ewigkeit* des Kosmos (Universums) unter<sup>195</sup>.

---

argumentieren, doch wird seine eigene Ansicht in dieser Schrift nicht ganz deutlich, weil er sich auf die Auseinandersetzung mit Argumenten gegen die Ewigkeit der Welt konzentriert (vgl. u. a. ebenda § 83 ff.; § 132 ff. (Cohn/Heinemann 7, 102 ff.; 116 ff.)). Dadurch ist diese Schrift eine interessante Quelle der zu Philos Zeit über diese Frage vertretenen Positionen. Vereinzelt ist die Echtheit der Schrift angezweifelt worden, weil Philo in anderen Schriften die Entstandenheit der Welt und den Ausgleich ihrer Vergänglichkeit durch den Willen Gottes, daß sie ewig sei, gelehrt habe.

<sup>191</sup>Vgl. ebenda (§ 5; § 111 f. (Cohn/Heinemann 7, 80; 110 f.)).

<sup>192</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): »Вита - есть раждающаяся и ищезающая средина, но по началу и концу вѣчная. Сія тройца ест единица: Трисолнечное единство, недремлющее око«.

<sup>193</sup>Plato postuliert die *Ewigkeit* der Materie (vgl. *Respublica* 514-517); nach Aristoteles geht nichts verloren, sondern es wandelt sich nur (vgl. *Metaphysica* I (A) 3, 983, b8 ff.); Empedokles begreift den Tod als Neuordnung der Materie; Thales und Anaximander halten sie für unvergänglich und göttlich; Heraklit setzt sie mit Feuer gleich und betrachtet sie als ewig; für die Stoiker ist sie als Grundstoff ungeworden und unzerstörbar; Clemens von Alexandrien faßt den Kosmos als immerlebend auf (vgl. *Stromata* V 14, PG 9, 130 ff.); das *Corpus Hermeticum* spricht an verschiedenen Stellen von der *Ewigkeit* der Materie (vgl. die griechischen Traktate: CH VIII, 3; XI, 3; XI, 3; XII, 18; Exzerpt XI, 34 von Stobaios); Paracelsus bezeichnet die *ewige* Materie als Urmaterie; die alchemistische Tradition nennt sie *prima materia*.

<sup>194</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 341): »[...] он все кончит, сам безконечный, а безконечный конец, безначальное начало и бог - все одно«.

<sup>195</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Божественные мистагоги, или тайноводители, приписывают начало единственно точно богу. Да оно и есть так точно, естли осматрѣться...

Anfang und Ende sind damit dasselbe<sup>196</sup>. Dadurch wird der Anfang ewig<sup>197</sup>, und die *Ewigkeit*, Raum, Zeit und Denken werden kreisförmig. Skovoroda verwendet den Kreis als Archetyp für die Realität und seine sie realisierende Argumentation, wenn er die Gesellschaft in der Liebe, die Liebe in Gott und Gott in der Gesellschaft als *Ring der Ewigkeit* vorstellt<sup>198</sup>.

Der Kreis wird geschlossen, der Anfang kehrt zum Ende zurück, wenn die Schöpfung, insbesondere der Mensch, zu Gott wird. Skovoroda betont diesen Topos immer wieder<sup>199</sup>. Er verwendet für die Rückkehr, gleichzeitig eine *restitutio*, das Bild des siebten Tags der Schöpfungswoche, des Sabbats<sup>200</sup>.

In der *philosophia perennis* bleiben also Anfang und Ende der Welt ineinander verschlungen, und der Hervorgang aus der Einheit des *Ursprungs* sowie die Rückkehr in ihn wird als *ewiger* Prozeß gedacht. So wird die Weltgeschichte zur Heilsgeschichte und integriert<sup>201</sup>. Origenes hat mit seiner Theorie der *restitutio ad integrum* (*apokatastasis panton*) der Welt *ewige* Zeit zugesprochen und ein Gegenmodell zur Apokalypse geschaffen.

Proklos' Auffassung von der *Ewigkeit* der Welt stützt sich auf die Voraussetzung, daß, wenn der begründende Grund *ewig* ist, auch das Gegründete in der Weise des Bildes *ewig* sein muß. Er vertritt die Lehre der Herkunft der *Materie* aus

---

*Начало* точное есть то, что прежде себе ничего не имѣло. А как вся тварь родится и ищезает, так, конечно, нѣчтось прежде ея было и послѣ ея остается. И так, ничто *началом* и *концем* быть не может. *Начало* и *конец* есть то же, что *бог*, или *вѣчность*. Ничего нѣтъ ни прежде ея, ни послѣ ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает. И не ей что-либо, но она всему *началом* и *концем*. *Начало* и *конец* есть, по мнѣнію их, то же. И точно так есть, если разсудить. *Вѣчность* не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять *все-на-все*. В ней так, как в колцѣ: *первая и послѣдняя точка есть та же*, и гдѣ *началось*, там же и *кончилось*».

<sup>196</sup>Vgl. Aschan' (PZT 1, 236): »*Начало* и *конец* - все одно«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »Если же мнѣ кажеш, что внѣшній мір сей в каких-то мѣстах и временах *кончится*, имѣя положенный себѣ предѣл, и я скажу, что *кончится*, сирѣчь *начинается*«.

<sup>197</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 135): »Да будет свѣтъ - и се бысть свѣтъ. Да станет солнце и луна! Да станет и утвердится! Да свѣтит во *вѣки вѣков*! И се ста солнце и луна! *Новая луна* и солнце. От бога божественное«.

<sup>198</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 41): »*Общество в любви, любовь в боге, бог в обществѣ*. Вот *колцо вѣчности*!«.

<sup>199</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 275): »Что радостнѣе *святому духу*, как тое, чтоб нам всем стать *богом*?«.

<sup>200</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22): »[...] *бог* [...] здѣлал особенным портретом *день субботный*«.

<sup>201</sup>Zur Geschichte als Chronologie der ewigen natürlichen Wiederkehr vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 521 ff.

dem *Einen*<sup>202</sup>, die er von Syrian übernommen hat<sup>203</sup>. Sie tritt in dieser Eigenschaft neben den Demiurgen als Ordner und erfüllt ihrerseits eine demiurgische Funktion.

Porphyrus, der die für das christliche Gottesverständnis charakteristisch werdende Identifikation des *Einen* mit dem Demiurgen bzw. *Nous* vollzieht, betont hingegen, daß der Demiurg grundsätzlich alles aus sich selbst erschaffe und nicht des zweiten Prinzips der *Materie* bedürfe. Der Schöpfungsprozeß geht von den Ideen aus, nach denen sich das Intelligible entfaltet und selbst die *Materie* erzeugt, die es ordnet. Es wird daher nicht zwischen Schöpfer und Ordner unterschieden<sup>204</sup>. Skovorodas Einebnung der ersten und zweiten *Natur*, des Unterschieds zwischen dem *Einen* und der *Weisheit*, Christus, dem Logos, ist daher typisch christlich und damit von der Tradition der Vermischung des *Einen* mit dem *Geist* nach Porphyrius geprägt. Gott bildet eine in sich trinitarisch entfaltete relationale Einheit und eine Kombination aus dem neuplatonischen *Einen* und der *Weisheit* bzw. dem *Nous*, wie immer wieder aus seinen Gleichsetzungen ersichtlich wird. Das Handeln Gottes in der Schöpfungsgeschichte an der Stelle im System, an der sich in der platonischen Tradition der Demiurg befindet, der ein Chaos vorfindet und ordnet, zeigt die Vermischung des *Einen* mit seiner ersten Veräußerung.

Skovoroda führt die Probleme der Frage des ewigen Anfangs oder des Prinzips der *Materie* nicht aus, sondern vertritt Positionen der *philosophia perennis*, die den ewigen Anfang bzw. die Anfanglosigkeit<sup>205</sup> und die Geschaffenheit der *Materie* postulieren, ohne die um diese Fragen geführte Diskussion näher wiederzugeben. Doch ist ihm bewußt, daß dies eine Frage gewesen ist, denn er bestätigt polemisch den heidnischen Standpunkt als Korrektiv christlicher Erwartungen des Weltendes<sup>206</sup>. Die

<sup>202</sup>Vgl. *In Platonis Timaeum commentarii* I 384, 14 - 386, 13.

<sup>203</sup>Syrian stützt sich auf Jamblich (vgl. W. Deuse, *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 244, Anm. 13).

<sup>204</sup>Vgl. ebenda (240 ff.).

<sup>205</sup>Vgl. zu dieser Frage M. Worms, *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)*, Münster 1900; E. Zeller, *Über die Lehre des Aristoteles von der Anfanglosigkeit der Welt. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1887; J. Hansen, *Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Großen*, in: H. Ostlender [Hrsg.], *Studia Albertina*. FS für B. Geyer zum 70. Geburtstag, Münster 1952, 167-188.

<sup>206</sup>Zum Beispiel der Kirchenlehrer Beda Venerabilis hat das Weltende nach 1000 Jahren erwartet. Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 148 f.): »Един точію младенческій разум сказать может, будьто мыра, великаго сего ідола и Голіафа, когда-то не бывало или не будет. Сею младенскою лжею, во исходѣ десятаго после Христа вѣка, христіанску вселенну толь поколебал, что мырокрушенія так всѣ трепетали, как мореходцы в чрезвычайную бурю кораблекрушенія. Представь убо себѣ, душо моя, тогдашнее душ христіанских от сего змія мученіе! Оно видѣ не седм дней, как на морѣ, продолжалось, но ... и вовергнуло Христову філософію в

Frage nach dem Wesen der *Materie* ist umso komplizierter, als der Begriff nach Aristoteles ein relationaler Funktionsbegriff für das, woraus etwas entsteht, ist<sup>207</sup>. Die *philosophia perennis* begreift *Materie* als empfangendes Medium, das die göttliche Welt sichtbar macht, wodurch sie, über verschiedene Stufen vermittelt, an Gott gebunden bleibt. So bildet in diesem Denken Christus bzw. die *Weisheit* die *Materie* Gottes und der Körper die *Materie* der ewigen Seele.

Origenes diskutiert in den *Prinzipien* wiederholt die Frage nach der Ungewordenheit der *Materie*. In seinem sich auf die Bibel stützenden Lösungsansatz ist Gott der Schöpfer von allem und somit auch der *Materie*. Dabei neigt er der Meinung zu, daß der Geist jeweils von außen in die Körper eingesetzt wird. Die *Materie* ist als Kosmos nach dem Willen Gottes *ewig*, und die *Materie* des Körpers wird dann *ewig* werden, wenn eine entsprechend bereitete Seele sich ihrer bedient<sup>208</sup>.

Geschaffenheit und *Ewigkeit* der *Materie*, ihre Begründung im *einen Ursprung* und das Hineinlegen des Geistigen in sie sind eine zusammenhängende Vorlage, die Skovoroda aus der *philosophia perennis* übernehmen kann.

Skovorodas vielerorts abwertendes Urteil über die *Materie* reflektiert das sich auf Porphyrius gründende Defizit der *philosophia perennis*, die das Potential der vom *Ursprung* geschaffenen *Materie* und damit der empirischen Realität nicht ausgeschöpft hat, weil sie die Dignität der ersten Schöpfung der geistigen Welt verliehen und die mit dem Geistigen zeitgleiche Präfiguration der *Materie* im ewigen *Ursprung*, auch wenn der Schöpfungsvorgang sich als Nacheinander vollzieht, weniger bedacht hat.

---

крайнее презрѣніе и поруганіе, когда, наконецъ, уже открылось, что всѣ язычники, достойно и праведно христіанску бѣсность сію осмѣвали и нынѣ осмѣваютъ».

<sup>207</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 283 ff.

<sup>208</sup>Vgl. *De Principiis* II 1, 4 (PG 11, 185 C B): »[...] nescio quomodo tanti ac tales viri ingenitam, id est non ab ipso Deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quamdam eius naturam virtutemque dixerunt. Et miror quomodo isti culpent eos, qui vel opificem Deum vel providentiam huius universitatis negant, et impie eos sentire arguunt, quod tantum mundi opus arbitrentur sine opifice vel provisorio constare, cum ipsi quoque similem culpam impietatis incurrant, ingenitam dicentes esse materiam Deoque ingenito coaeternam«; I 7, 1 (PG 11, 171 B): »Manifeste ergo in Christo et per Christum facta esse omnia et creata pronuntiat, sive visibilia, quae sunt corporalia, sive invisibilia, quae non alia etiam arbitror quam incorporeas spiritualesque virtutes«; II 3, 6 (PG 11, 196 B): »Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur, quia corruptione fortior et validior est voluntas Dei, qui fecit eum et continet illum, ne ei corruptio dominetur, rectius sentiri ista possunt de eo mundo quam planê sphaeram supra diximus, quia ex voluntate Dei nequaquam corruptioni subiaceat, pro eo quod nec causas corruptionis accepit« II 3, 2 (PG 11, 189 B): »Haec ergo materia corporis, quae nunc corruptibilis est, induet incorruptionem, cum perfecta anima et dogmatibus incorruptionis instructa uti eo coeperit«.

Alchemie und Magie haben versucht, dieses Defizit zu beheben, sind aber immer unter Häresieverdacht geraten.

Einer der Gründe dafür ist, daß die *Materie* in der platonischen Tradition in Beziehung zum *Bösen* gesehen worden ist. Auch das findet seine Widerspiegelung in Skovorodas Denken, der Unordnung und *Böses* scheinbar immer wieder in der *Materie* lokalisiert, obwohl das Postulat ihrer *Ewigkeit im Ursprung* sie grundsätzlich von diesem Verdacht entlasten müßte. Es ist gerade diese Entwertung der *Materie*, die den Eindruck erwecken kann, es handele sich bei ihr um ein *ewiges* Gegenprinzip als Sitz des *Bösen*.

Skovoroda kompensiert diese Ansätze zu einem Mißverständnis, indem er auf der Verantwortung des Menschen und seiner Erkenntnishaltung für den ontologischen Zustand der Welt insistiert und die Abwertung der *Materie* bzw. der *sichtbaren Natur* in diesem Kontext vornimmt. Der Mensch folgt in seiner Abweichung einem Vorbild des Abfalls in der geistigen Welt bzw. der *unsichtbaren Natur*, einem abgefallenen Engel. Dieser tritt wie ein objektiv *Böses* aus der geistigen Welt dem Menschen entgegen. Auch er gibt Anlaß zum Mißverständnis eines Gegenprinzips zum *Ursprung*<sup>209</sup>. Dabei bestätigt das *Böse* nur das Funktionieren der geistigen Welt, die sich der materiellen Welt einprägt und sie sichtbar macht. Tatsächlich wirkt der abgefallene Engel wie die *Weisheit* auf der geistigen Ebene über die Gedanken auf den Menschen ein.

Der Weg des *Bösen* in die *Materie* führt somit aus der geistigen Welt über den Menschen und seine Erkenntnis und Wahrnehmung in die Welt. Das *Böse* vollzieht sich daher zuerst im Geistigen bzw. in der *unsichtbaren Natur* und rückt somit in die Nähe des *Ursprungs*. Es bildet damit kein Gegenprinzip, sondern bleibt in seiner Existenz abhängig vom *Ursprung*, gegen den es sich gewandt hat. Diese Tat besteht in der Verabsolutierung der *Materie*, welche die ontologische Struktur leugnet, nach der die geistige Welt des *Ursprungs* die *Materie* informiert und formt und sie zu ihrem Bild macht. Der *Ursprung* ist insofern auch der *Ursprung* des *Bösen*, als es sich im Abfall von ihm konstituiert. Auch wenn sich das *Böse* in diesem Modell gegen die vom *Ursprung* gesetzte *Seinsstruktur* wendet, benutzt es diese Struktur auf seinem Weg in die Wirklichkeit, der von der geistigen Welt in die *Materie* führt.

Es ist also die *Materie*, an deren Wahrnehmung sich die Geister scheiden. Der Mensch ist in diesem Drama, das den Eindruck eines Dualismus erwecken kann,

---

<sup>209</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 296 f.): »Объ сіи арміи, как потоки от источников, зависят от таковых же, *двоих своих начал*: горняго и долняго, от духа и плоти, от бога и сатаны, от Христа и Антихриста«.

sowohl Schauplatz des Kampfes<sup>210</sup> als auch mittels seiner Erkenntnis Mitschöpfer und Miterlöser. Welt und *Materie* werden zur Manövriermasse geistiger Einstellungen und Erkenntnishaltungen. Skovoroda reduziert das Problem auf die Frage, ob die Erkenntnishaltung der *philosophia perennis*, die Welt als *Zeichen* und *Spur* des *Ursprungs* wahrzunehmen, praktiziert wird oder nicht. Skovorodas Insistieren auf dem Unterschied zwischen den *Naturen* wird durch die zahlreichen Einheitsformeln für den *Ursprung* in der Schwebe des Paradoxes gehalten. Er verfolgt das didaktische Interesse, den Menschen nicht vom Sinnenfälligen selbst, aber von der Beschränkung der Erkenntnis auf das Sinnenfällige abzuhalten und damit den Transfer des vom *Ursprung* abgefallenen *Bösen* in der *unsichtbaren Natur* in die sinnenfällige Welt zu verhindern.

Skovoroda beschreibt sehr ausführlich das Gegenbild zur Rückführung von Mensch und Welt in den *Ursprung* durch die *zweifache Sichtweise*, nämlich ihre Verweigerung. Das hat zur verstärkten Wahrnehmung eines Dualismus in seinem Denken geführt. Skovoroda hat mit der Tradition der *philosophia perennis* auch die charakteristischen Aporien der Fragen nach dem Anfang der Welt, der Geschaffenheit und *Ewigkeit* der *Materie* und der *Natur* des *Bösen* rezipiert. Er hat diese Aporien nicht diskutiert, sondern sie immer wieder so wiederholt und angewendet, wie er sie vorgefunden hat.

Die Beschreibung des *Bösen* als falsche Sichtweise steht dabei im Vordergrund. Sie besteht darin, den Bildstatus alles *Seienden*, also die Anwesenheit des *Ursprungs* in ihm bei gleichzeitiger Trennung beider *Naturen*, nicht zu erkennen. So konsequent, wie die richtige Wahrnehmung die ganze Welt zu einem Bild Gottes macht, bewirkt die Verweigerung der Wahrnehmung über die gleiche Analogiestruktur das Negativwerden alles *Seienden* und aller Bedeutungssysteme als Leere und Aufenthaltsort des *Bösen*. Dadurch erhalten die gleichen Bilder und Bedeutungssysteme bei Skovoroda die entgegengesetzte negative Bewertung<sup>211</sup>. Dieser scheinbar dualistische Gegensatz entsteht, wenn das aus *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* zum *Ursprung* gebildete Paradox durch die Verabsolutierung der materiellen Eigenschaft auf Kosten der geistigen auseinanderfällt. Skovoroda beschreibt diesen Vorgang am Beispiel der *Unähnlichkeit* als Folge der Verweigerung der Wahrnehmung

---

<sup>210</sup>Vgl. ebenda: »Посему в каждом живут два демона или ангелы, сирѣчь вѣстники и посланники своих царей: ангел благий и злой, хранитель и губитель, мирный и мятежный, свѣтлый и темный...«.

<sup>211</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 9): »Вся же *тварь* есть *ложь непостоянна* и обманчива, и вся *тварь* есть то поле *слѣдов божіих*«.



alles *Seienden* als Bild<sup>212</sup>. Damit wird das Zeichen an die Stelle des *Ursprungs* gesetzt und sein ontologischer Status verfälscht. Darin liegt für Skovoroda die Ursache für Aberglaube (*суевѣріє*) und Götzenverehrung (*идолочтєніє*), die er sehr negativ bewertet<sup>213</sup>.

Es ist charakteristisch für die *philosophia perennis* und daher auch für Skovoroda, daß die Möglichkeit der umgekehrten Einseitigkeit, die Verabsolutierung der geistigen Welt und die Verleugnung der *Materie* sowie ihre Folgen nicht in den Blick genommen wird.

Das *Böse* entsteht also durch eine sich der ontologischen Struktur nicht anpassende Erkenntnis, die die Teilhabe am *Sein* verweigert. Die Umkehrung der positiven Bilder in ihr Gegenteil verleiht Skovorodas Texten eine barocke Oberfläche<sup>214</sup>. Die Welt, ursprünglich das *Buch Gottes*, wird zu einem *schwarzen Buch*<sup>215</sup> und der Mensch zu dem, was er sieht, glaubt und erkennt. Das führt ihn zum Verlust seiner selbst und damit auch zum Gottesverlust<sup>216</sup>.

Trotz der Drastik und scheinbaren Autonomie des *Bösen* stellt das *Böse* im Denken Skovorodas kein eigenständiges Prinzip dar. Es ist an die Sichtweise des erkennenden Menschen gebunden, die über die Analogiestruktur die ganze Schöpfung prägt und im positiven Fall über das *Mittlertum* des Menschen in den *Ursprung*

<sup>212</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 444): »Скажи мнѣ, откуда толикій безбожія потоп? Откуда суевѣрія, лицемѣрія и ереси? Откуда у христіан ругательство священныя библіи? [...] Кто безобразит и растлѣвает всякую должность - *несродность*. [...] Она каждому званію внутреннѣйшій яд и убійца«.

<sup>213</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »*Подлость*, видя на честных мѣстах написанныя или изваянныя тварей фигуры и не достиг в тайнообразуемое чрез оныя богочаліє, слѣпо, как за якор спасенія своего, ухватилась за *ничтожную сѣнь* образов и погрязла в ней. Отсюда обоженіє челоувѣческой тлѣни к иным животным. Отсюда вздорныя, нелѣпых мнѣній книги, *расколы*, заблужденія и заразительнейшая язва, хуже безбожія - *суевѣріє*. Оно есть то же, что *идолочтєніє*. Чему кто вѣрит и на что надѣется, тоє и почитает«.

<sup>214</sup>Vgl. ebenda: »Но каждой твари фигура есть нечестивая пустошь, если воплощенієм и вмѣщенієм своим не освящает един свят«; *Blagod. erodij* (PZT 2, 108): »[...] мыр же есть море потопляющихся, страна моровою язвою прокаженных, ограда лютых львов, острог плѣнных, торжище блудников, удица сластолюбная, пещь, распаляющая похоти, пир бѣснующихся, лик и коровод пьяно-сумозбродных, и не истрезвляются, дондеже изнурятся, кратко сказать, слѣпцы за слѣпцем в бездну грядущє«.

<sup>215</sup>Vgl. *Ubog. žajv.* (PZT 2, 124): »[...] (*черная бо книга*, бѣды содержащая, есть бо сам мір) [...]«.

<sup>216</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Чему кто вѣрит и на что надѣется, тоє и почитает«; *Narkiss* (PZT 1, 175): »Так ты видѣл в себѣ одну землю и прах. И ты доселѣ был земля и пепел. Кратко сказать, тебе не было на свѣтѣ, потому что земля, прах, тѣнь и ничтожная пустоша - все то одно«, ebenda (174): »[...] кто себе не узнал, тот тѣм самым потерялся [...]«.

zurückführt. Der Übergang zu Vergänglichkeit und Sünde wird daher durch die Erkenntnis- bzw. Bewußtseinshaltung des Menschen verursacht (*poena sui ipsius*)<sup>217</sup>.

Skovorodas Unterscheidung der *sichtbaren* von der *unsichtbaren Natur* durch die Erkenntnis kann daher nicht als Beweis für zwei Prinzipien interpretiert werden, sondern ist vielmehr das für die *philosophia perennis* charakteristische Paradox der *Unähnlichkeit* und *Ähnlichkeit*. Der Zusammenhalt von Unterscheidungs- und Einheitsformel<sup>218</sup> dient der Vergegenwärtigung der Transzendenz des *einen Ursprungs*, der gleichzeitig *alles in allem* ist und schließt einen Pantheismus aus.

Skovoroda stellt das Verhältnis zwischen dem *göttlichen Geist* (*дух божій*) und der *Materie* im Schöpfungsprozess mit Hilfe des durch weitere Bilder ergänzten biblischen Schöpfungsberichts dar<sup>219</sup>. Dessen Deutung bleibt im Zusammenhang mit der Rezeption der Entstehungstheorie in Platos *Timaios*<sup>220</sup> immer von der Kontroverse in der antiken und modernen Platodiskussion geprägt, ob die *Materie* als Prinzip und *Ursprung* des *Bösen* aufzufassen sei<sup>221</sup>. Diese Kontroverse bestimmt auch die einem Dualismus zuneigenden Deutungen des Denkens von Skovoroda, meines Erachtens nicht ohne Grund, weil auch bei ihm die *Materie* negativer bewertet wird, als ihre Präfiguration im *Ursprung* erwarten läßt. Es scheint so, als werde ihr *Ursprung* vergessen und als überdeckt in den Ausführungen Skovorodas das negative Vorurteil gegenüber der *Materie* in der Tradition die prinzipielle Heiligkeit ihrer Herkunft.

Ernste Bedenken, Platos Weltbild dualistisch zu verstehen, hat es bereits im Altertum gegeben. Aristoteles interpretiert es als Dualismus und wendet sich gegen die

---

<sup>217</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »[...] раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея, между истиною и между образующею сѣнью«; *Kol'co* (PZT 1, 376): »[...] грѣх значит заблудить от господя своего, а сіе есть потерять живот и мир сердечный. Грѣх - сам себе яд и казнь«.

<sup>218</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »А дабы из двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идолочтеніе, раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея [...]«.

<sup>219</sup>Vgl. ebenda (18): »И дух же божій над сею топкою тлѣнью, как ковчег сверх всемірнія воды, носится. Он сію тму просвѣщает, как молнія вселенную, сходит на ню, как голуб, согрѣвает, как кокош, покрывает, как орел хвастное гнѣздо свое и крилами своими ничтожное естество наше возносит в горняя и *преобразует*«. Vgl. hierzu *Gen* 1, 2: »[...] Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser«.

<sup>220</sup>Vgl. *Timaios*, 52d 4 - 53b 5. Plato leitet das Gute in der Welt vom Demiurgen ab. Vor dessen Eingreifen gibt es eine ordnungslos fluktuierende präkosmische Materie.

<sup>221</sup>Vgl. F.-P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 427 ff. Zur entsprechenden Stelle bei Plato vgl. *Politicus* 273b 4 - c 2. In seinen späteren Schriften (z. B. *Nomoi*) gibt es allerdings keine einheitliche Lösung der Frage nach dem Bösen mehr.

Lehre von der *Materie* als der Ursache des *Bösen*<sup>222</sup>. Er faßt die *Materie* stattdessen als qualitätslos auf und leitet das *Böse* aus der Seele ab<sup>223</sup>. Plutarch geht von einem Mißverständnis Platos aus und versteht das *Böse* als böse Weltseele<sup>224</sup>.

Plotin behandelt die Frage nach der Herkunft des *Bösen*, indem er es als ein relativ *Nicht-Seiendes* in Hinsicht auf seine Verschiedenheit vom *Sein* definiert, da es sich nicht im Bereich der Ursache des *Seins* befindet. Die relativ *nicht-seiende Materie* ist somit das erste *Böse* als vollständiger Mangel an *Sein*. Es existiert daher kein Dualismus auf gleicher Ebene, weil die *Materie* kein eigentliches *Sein* wie das Gute hat. Dennoch entspricht der Hierarchie des Guten eine Hierarchie des akzidentiellen *Bösen*, an dessen Spitze sich die *Materie* als vollkommener Mangel an *Sein* und damit als *Böses* befindet. Plotin versucht also, ein notwendig erscheinendes Paradox zu begründen, in dem das *Böse* (*Materie* als Mangel an *Sein*) als relatives *Nicht-Sein* vom *Ursprung* umfaßt bleibt, ohne daß er seine Ursache im *Ursprung* postulieren muß. Plotin folgert daraus die Lehre von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns<sup>225</sup>. Deshalb werden der *Materie* die Prädikate, die dem *Sein* positiv zukommen, abgesprochen. Ungeachtet dessen kann sie die Gestalt verleihende *Weltseele* verderben. In diesem Fall zeugt die einzelne Seele in der Hinwendung zur *Materie* ein Pseudo-Etwas und verbindet sich damit. Daraus ergibt sich eine qualitätslose Wirklichkeit, deren *Sein* relatives *Nicht-Sein* und das *Böse* als verführerische Täuschung aufgrund geborgten Glanzes darstellt. Plotin hat einen richtigen Dualismus vermieden, indem er alles vom *einen Ursprung* abhängen läßt, somit auch das *Böse*, allerdings nur als dessen Verkehrung. Diese wäre nicht möglich, wenn sich der *eine Ursprung* nicht entfaltet hätte. In diesem Entfaltungsvorgang stellt die *Materie* die letzte Stufe der Explikation dar, die in Negativität umschlägt. Deshalb treffen alle positiven Aussagen für den *einen Ursprung* als negative Aussagen auch auf sie zu, ohne daß ihre Negativität als im *Ursprung* impliziert gedacht werden müßte. Da sie jedoch durch dessen Entfaltung möglich geworden ist, bleibt sie ihm untergeordnet, obwohl sie in ihrem Wesen nicht mehr vom *Ursprung* bestimmt ist<sup>226</sup>.

Wenn die Seele ihre Orientierung am *Intelligiblen* durch Selbstbezug ersetzt, dann entfremdet sie sich sowohl dem *Ursprung* als auch sich selbst. *Materie* ist daher nicht schon immer, sondern wird und wirkt erst dann, wenn die Seele sich zu sich selbst

---

<sup>222</sup>Vgl. *Metaphysica* XIII (N) 4, 1091 b 32 ff.

<sup>223</sup>Vgl. *Ethica Nicomachea* I 13, 1102 b 23-25.

<sup>224</sup>Vgl. F.-P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, 437 f.

<sup>225</sup>Vgl. ebenda (444 ff.).

<sup>226</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 183 f. Er charakterisiert den Status dieses Bösen als *para-ontologisch* (vgl. ebenda, 185).

und zum Körperlichen wendet. Sie ist das Ergebnis des Zusammenwirkens von seelischer Schwäche und der Wirkung dieser Schwäche als Hinwendung zu ihr. Das so Verursachte verselbständigt sich und wendet sich destruktiv gegen die Seele. Die Täuschung gelingt dem *Bösen* nur im Zusammenhang mit dem vom *einen Ursprung* bewirkten wirklichen *Sein*. Die im *Bösen* dabei wirksame Anziehungskraft stammt vom *Ursprung* selbst. Deshalb bleibt die Abkehr vom *Bösen* immer denkbar<sup>227</sup>.

Proklos versucht, den Gegensatz noch weiter zu entschärfen, wenn er das *Böse* aus der Hypostase der *Materie* entfernt. Seine Ursache liegt demnach in der Seele selbst, die sich gegenüber dem *Ursprung* unangemessen einstellt und als ihr Ziel statt seiner das Sinnlose und Ziellose anstrebt. Damit handelt sie gegen ihre eigene *Natur*. Proklos hebt damit die teilweise Entlastung des Menschen vom *Bösen* durch dessen Verlagerung in die *Materie* wieder auf<sup>228</sup>.

Skovorodas Umgang mit dem *Bösen* und der *Materie* spiegelt die Probleme wider, die die Tradition damit hat und leistet damit dem Eindruck eines Dualismus oder echten Gegensatzes Vorschub. Ungeachtet seiner vielen abwertenden Äußerungen über die *Materie* verlegt Skovoroda jedoch eindeutig die Instanz, die das *Böse* und dessen Wirkungen auf die Welt und die Schöpfung wählt, in den Menschen und seine Erkenntnishaltung. Diese entzieht sich der Meisterung des konstitutiven Paradoxes, das verlangt, den Zeichencharakter alles *Seienden* und die Transzendenz des *Ursprungs* gleichzeitig zu realisieren.

Skovorodas Auffassung vom *Bösen* und seine gleichzeitige Abwertung der *Materie* widerspiegeln die Wirkung von Plotin und Proklos in der Tradition. Er verwirklicht in seinem Denken den Standpunkt von Origenes, der den Abfall von Gott in der Primordialwelt und äußeren Welt für möglich und den Menschen selbst für seinen Fall verantwortlich hält. Erkenntnis und Handlung sind in diesem Modell nicht mehr voneinander trennbar<sup>229</sup>. Im Denken Skovorodas erschafft der Mensch durch seine falsche Erkenntnishaltung das *Böse*, das sich in einen Gegensatz zum *Ursprung* stellt und gegen den Menschen selbst wendet. Diesen Gegensatz bezeichnet Skovoroda als *Leere*, in der die Anwesenheit des *Ursprungs* nicht mehr wahrgenommen wird, also eine Beraubung an *Sein* stattgefunden hat. In seinen bilderreichen und als Warnung konzipierten Beschreibungen dieses Zustands wird der Unterschied zwischen einer

---

<sup>227</sup>Vgl. ebenda (185 ff.).

<sup>228</sup>Vgl. ebenda (187 ff.). Auch Porphyrius und Jamblichus geben die Erklärung des *Bösen* aus der *Materie* zugunsten der seelischen Verursachung des *Bösen* auf. In der Folge werden seelische Verfehlungen auf böse Dämonen zurückgeführt (vgl. F.-P. Hager, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: C. Zintzen (Hrsg.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 454 ff.).

<sup>229</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 538 ff.

*Leere* durch die mangelnde Wahrnehmung des Menschen und einer sich ontologisch einstellenden *Leere* durch die Abwesenheit des *Ursprungs*, wie sie Plotin für die *Materie* postuliert hat, verwischt. Skovoroda etabliert den Menschen als entscheidende Instanz für den Zustand der Materie.

Das Verhältnis von Wahrnehmung und *Sein* wird zu keinem Problem für Skovorodas Denken, weil er den Teilhabecharakter der *philosophia perennis* allem, also dem *Sein* und dessen *Erkenntnis* zugrundelegt. Allerdings betrachtet er den *Ursprung* insofern auch als Auslöser der falschen Erkenntnishaltung, als seine Anwesenheit die Liebe zum *Sinnenfälligen* bewirkt<sup>230</sup>. Wenn die unangemessene Erkenntnishaltung des Menschen die Hinwendung zum *Leeren* bewirkt und damit die *Leere* selbst hervorbringt, dann beschreibt Skovoroda diesen Zustand mit den gleichen, aber nunmehr negativ bewerteten Bildern und Begriffen wie den *Ursprung* und seine Anwesenheit im *Sein* selbst. Doch auch wenn das nicht mehr als Zeichen, sondern als Ziel wahrgenommene Sinnenfällige von Skovoroda analog zum *Ursprung* wie ein selbständig existierendes und agierendes *Sein* beschrieben wird, das den Menschen schädigt und vernichtet, so kommt es in seinem Denken immer erst durch die falsche Erkenntnishaltung des Menschen und nicht durch den *Ursprung* selbst zustande.

Ich habe keine Stelle in Skovorodas Schriften gefunden, die das Problem der in der Sinnenfälligkeit gesehenen Gefahr und ihrer Abwertung eigenständig durchdenken und einen Metastandpunkt entwickeln würde. Skovorodas Bezüge auf die *sichtbare Natur* sind immer sehr konkretistisch. Er behandelt es als das, was man mit den Sinnen wahrnehmen kann. Aber es ist in Wirklichkeit nicht das. Skovoroda geht mit einer Idee der Sinnenfälligkeit um, einer geistigen Vorstellung über Sinnenfälligkeit, aber er scheint sich oft dessen nicht bewußt zu sein. Das Drama zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch findet nicht in der äußeren Welt, sondern in der Erkenntnis des Menschen statt, aber Skovoroda projiziert es trotzdem auf die konkrete Welt. So bleibt sein Denken trotz konsequenter Allegorese in Bezug auf die Sinnenfälligkeit selbst sehr konkret. Während der Ort der geistigen Welt immer als symbolisch bzw. allegorisch erfaßbar dargestellt wird, tut Skovoroda oft (nicht immer) so, als sei der Ort des Falschen ein konkreter, nämlich die anfaßbare und sichtbare Sinnenfälligkeit. Darin zeigt sich besonders deutlich seine charakteristische Eigenschaft, in den meisten Äußerungen nicht zwischen konkreter Welt und ihrer Erkenntnis zu unterscheiden.

---

<sup>230</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 170): »Кто только влюбился во *видимость* плоти своея, не может не гаяться за *видимостью* во всем небесном и земном пространствѣ. Но для чего он ея любит? Не для того ли, что усматривает в ней свѣтлость и пріятность, жизнь, красу и силу?«.

Einen Ansatz zur Unterscheidung, der sich in der Praxis allerdings nicht konsequent auswirkt, sehe ich in Skovorodas gelegentlicher Entlastung der sinnenfälligen *Welt*, (*Leiche*, *Gefangener*) vom *Bösen*, wenn er sie als passiv und hilflos charakterisiert, also als ganz der geistigen Prägung, sei sie gut oder böse, ausgeliefert. Dadurch wird sie vollkommen abhängig vom *Herzen* und dem Einfluß des *Satans*<sup>231</sup>. Die Entlastung der *Welt* (*мир*) vom *Bösen* verbindet Skovoroda mit der Einführung einer symbolischen Ebene, des von ihm nicht problematisierten und daher auch nicht philosophisch begründeten christlichen *Satans* und Menschenverderbers (*человѣкоубійца*)<sup>232</sup>. Das *Böse* liegt damit nicht mehr in der *Materie*, im Konkreten und Sinnenfälligen, sondern an einem symbolischen Ort, in einer geistigen Vorstellung, im vom *Satan* verführten Menschen<sup>233</sup>. Der Abfall, der dem Menschen als Vorbild dient, hat also schon in der Primordialwelt stattgefunden. Das bildet zwar die philosophische Grundlage in Skovorodas Denken, wird aber von ihm in seiner Argumentationspraxis nicht konsequent durchgehalten und verursacht Mißverständnisse bei seiner Interpretation (Dualismus u. dgl.).

Diese von Skovoroda rezipierte christliche Denkfigur des *Bösen* spiegelt das Verständnis des Proklos von der seelischen Verursachung des *Bösen* wider und rezipiert gleichzeitig auch den von Plotin verschärften Gegensatz zum *Ursprung*.

Es entspricht der Tradition nach Proklos, die seelische Verursachung des *Bösen* im Herzen der Menschen als *Dämonen* bzw. *Satan* zu personifizieren<sup>234</sup>. Skovoroda mildert den Eindruck der Autonomie des *Bösen*, den er hervorzurufen weiß<sup>235</sup>, indem er die Personifikationen als Bilder für *böse* und *sinnliche* Gedanken und *eigenwillige*

<sup>231</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 64): »Не вините *мира*. Не винен сей *мертвец*. Отнят сему *плѣннику* кураж, ибоденно око, прегражден путь; связала вѣчными узами туга сердце его. Кая туга? Когда что любят и желают мысли, тогда и плотяное сердце внутрь нас распространяется, раздувается, радуется, во время же огнушения - стѣсняется, жметя, тужит, аки недужный, отвращается от пищи и уста сжимает. *Сатана*, погасив огонь божества в *мирском сердцѣ*, связал тугу тугою, дабы оно вѣчно гнушалось царствіем божіим и вовѣк не разрѣшилося ко обрѣтенію его«; ebenda (65): »раб сатанѣ, плѣнник діаволу«.

<sup>232</sup>Vgl. ebenda (65): »Не винен убо мертвец, винен *человѣкоубійца*«.

<sup>233</sup>Vgl. ebenda: »Сія есть престашина обида, плѣнь и убійство - растлить челоуѣка в самых мыслях и в сердцѣ его, аки в сѣменах и в коренѣ его [...]«.

<sup>234</sup>Vgl. ebenda (63): »Нощный орел, царь и отец всѣм протчіим, есть сатана. Сіи пустыя мечты суть то *злыи духи*, а *злые духи* суть то *злыя мысли*; *злыя же мысли* суть *мысли плотскія*, владѣющія *міром*«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 345): »»*Враги челоуѣку домашніи* его«. Враги твои суть *собственные твои мнѣнія*, воцарившіеся в сердцѣ твоём и всеминутно оно мучащій, шепотники, клеветники и противники божіе [...]«.

<sup>235</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 59): »Того ради, яко сія земличка имѣет двѣ части - долнюю и горнюю, здѣшнюю и тамошнюю, прокляту и благословенну, бѣсовску и господню, аки два сосца и два источники«.

Meinungen des Menschen begreift und zu *hauseigenen Feinden* erklärt. Ein Sieg über das *Böse* ist also kein Sieg über die *Materie (Fleisch und Blut)*, sondern über die Dämonen bzw. Geister (*dyxu*) und die Eigenwilligkeit des Menschen, die ihn das Sinnenfällige verabsolutieren läßt<sup>236</sup>. Die *eigenwilligen* Gedanken und Meinungen<sup>237</sup> erklärt Skovoroda mit dem Erbdefekt. Dieser kommt durch den freien Willen zustande und begründet die Anfälligkeit und *Blindheit* der Seele<sup>238</sup>. Skovoroda macht den Willen ausdrücklich verantwortlich<sup>239</sup>. Diesem Sündenfall ist in der Primordialwelt der die Abkehr des Menschen präfigurierende und verursachende Engelfall vorausgegangen. So tritt der Verursacher der falschen Entscheidung dem Menschen als Teufel entgegen, der sich dessen Gedanken aneignet, die siebenstufige Leiter umkehrt, das *Reich Gottes* als schwer erreichbar diffamiert und Christus im Menschen durch sich und seine Dämonen ersetzt<sup>240</sup>. Das *Böse* als abgefallener Engel befindet sich daher auf der intelligiblen Ebene. *Sein* ontologischer Status ist nicht prinzipiell selbständiger als das *Böse* im Menschen, das er mit dessen Einwilligung verursacht. Als Engel Gottes geschaffen, steht der Satan allerdings dem *Ursprung* noch näher, weil er nicht aus zwei *Naturen* zusammengesetzt ist, sondern zur geistigen *Natur* gehört. Der Gedankengang führt somit nicht in die Richtung eines Dualismus, sondern bestätigt den *einen Ursprung* und die Möglichkeit, sich durch Abfall von ihm zum *Bösen* zu wenden. Wie alles andere stellt der Engel, der zu Satan wird, ein Abbild oder Gleichnis Gottes auf der Ebene der *unsichtbaren Natur* dar. Skovoroda teilt mit, daß

<sup>236</sup>Vgl. *Observ.* (PZT 1, 282): »Сія есть побѣда наша, побеждающая не *плоть и кровь людскую*, но бѣшенныя мысли и мучительныя *духи*. Они-то суть сѣмя, глава и начало всякія челоуѣческія злобы, а власть тмы житейскія, опаляющія душу, мертвых челоуѣков«.

<sup>237</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 63): »Сѣменами же злыхъ дѣл суть *злыя мысли*«.

<sup>238</sup>Vgl. *O ist. ŝcast.* (PZT 1, 345): »Откуда, сіи бѣсы вселились в сердца наши? Не легион ли их в нас? Но мы сами занесли сію *началородную тму* с собою, родившись с нею«; *Prja besu* (PZT 2, 86): »Грѣхъ есть *слѣпота* душевная«.

<sup>239</sup>Vgl. *Prja besu* (PZT 2, 95): »Ах *проклятая воля!* Ей, ты едина міру, аки лев из ограды своея, преграждаеши ему путь во блаженный исход живота оный!«; ebenda: »Дивися, нынѣ и подобает дивитися, яко погибающему міру не бог, отверзшій двери и обятія отча, но сам он есть себѣ и его воля виною: Воля! О насытый ад! Всѣ тебѣ ядъ. Всѣм ты яд [...]«; ebenda (95 f.): »*Воля плоти*, сердце міра, дух ада [...] Сей есть *архисатана*, нечистая *сердечная бездна*, раждающая во мгновении ока безчисленные легионы духов и тмы мысленных мечт во мучение всѣм«.

<sup>240</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 74): »Мысль есть руководительница челоуѣку и путь. *Діавол*, украв у челоуѣка добрую мысль, перекидает будто сѣть и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол«; ebenda (81): »Се лѣствица седмистепенная к тебѣ нам. И се сатана низвергл ее! Он сотворил из нея врата ада, нарек нужное трудным, сладкое же - горким«; ebenda (75): »Он в нем, украв дух Христов, вложил в него свой душеубійственный вкус«; ebenda (76): »Поет Христос: »Нужное есть *царствие божіе*«. Діавол подпѣвает: »Трудное есть *царствие божіе*««.

die auf der Jakobsleiter zu Gott ab- und aufsteigenden *figurae* auch Engel genannt werden<sup>241</sup>. Jede *figura* kann, wenn sie sich von ihrer Herkunft und ihrem Ziel abwendet, auch Fluch und Tod bedeuten<sup>242</sup>. Als erste abgefallene *figura* bringt der Satan andere Abbilder zum Abfall. Diese Aktion und der Kampf finden im Menschen als dem *Mittler* statt<sup>243</sup>. Analog zur Bewertung böser Gedanken als Dämonen im Menschen und dessen hauseigene Feinde wird der Satan als Hausfeind von seinem ehemaligen Mitengel Michael behandelt und aus dem Himmel geworfen<sup>244</sup>. Seitdem bildet der Satan das Herz der Welt und die *Gegentrinität* zur Heiligen Dreifaltigkeit<sup>245</sup>. Den *bodenlosen Abgrund* des menschlichen *Herzens* kann er mit seiner Gefolgschaft füllen, deren ontologischer Status als leere Täuschungen und böse Gedanken, die von Dämonen personifiziert werden, charakterisiert wird<sup>246</sup>.

Im Einklang mit der Tradition kann sich im Denken Skovorodas die im Menschen vom *Ursprung* begründete Willensfreiheit gegen den *Ursprung* selbst wenden, wie der vorangegangene Engelsfall vorweggenommen hat. Auf diese Weise bringt der Mensch als *Mittler* durch seine unangemessene Wahrnehmung auch die *Materie* bzw. die *Welt* in einen Gegensatz zum *Ursprung* und baut damit ein vom *Ursprung* zwar immer noch mitumfaßtes, da ursächlich von ihm abhängig bleibendes, doch ihm maximal entfremdetes Gegensystem auf. Dessen Dynamik verselbständigt sich gegenüber dem Menschen und zieht ihn seinerseits immer tiefer in den Gegensatz. Der Mensch als Abbild des *Ursprungs* ist die Instanz, die den vom Satan vorweggenommenen Abfall vom *Ursprung* für sich selbst und die Welt verwirklicht oder aber die ganze Welt über seine angemessene Wahrnehmung in den *Ursprung* zurückführt. Der Gegensatz zum *Ursprung* ist damit die Verwirklichung der vom Satan geistig vorweggenommenen Abwesenheit des *Ursprungs* in der *Materie* durch die Erkenntnis des Menschen. Dieser Zusammenhang besagt, daß es der Mensch ist, der

---

<sup>241</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 28) :»От нея и чрез нея истекают и востекают к точкѣ своей всѣ *фигуры*, часто называясь свидѣтелями, стражами и *ангелами*, сирѣчь служками, миръ благовѣствующими«.

<sup>242</sup>Vgl. *Bran'. Archistr. Michaila* (PZT 2, 62): »Клятва, смерть и *фигура* есть то же«.

<sup>243</sup>Vgl. ebenda (60): »*Сія два царства* в каждом человѣкѣ дѣют вѣчную борбу«.

<sup>244</sup>Vgl. ebenda (63): »Михаил же, аки боголюбивый еродій, терзает и попирает *домашняго врага* [...] «.

<sup>245</sup>Vgl. ebenda (62): »Весь міръ дышет его духом. Он есть сердце міру. Сердце нечистое, сердце плотское. Се *богомерзкая троица: сатана, плоть, міръ*«.

<sup>246</sup>Vgl. ebenda (63): »*Сердце* человѣку есть *неограниченная бездна*. Она есть то, что воздух, плавающія планеты носящій [...]. Тогда она бывает адом, сирѣчь темницею, и исполняется, аки ношних птиц, мрачных мечт и привидѣній. Ношный орел, царь и отец всѣм прочим, есть *сатана*. Сіи пустыя мечты суть то *злые духи*, а *злые духи* суть то *злыя мысли*; *злыя же мысли* суть *мысли плотскія*, владѣющія міром«.



die Welt verdirbt oder erlöst, wobei das Gegensatzdrama in ihm selbst stattfindet. Die Tradition, welche die Schuld nicht Gott, sondern dem Wählenden zuweist, geht auf Platos Er-Mythos zurück<sup>247</sup>.

Die Möglichkeit zu diesem Abfall leitet sich auf dreifache Weise vom *Ursprung* ab. Seine Anwesenheit in der *Materie* entzündet die Liebe zu ihr und schafft damit überhaupt die Voraussetzung für den Irrtum, die *Materie* durch Gleichsetzung mit dem *Ursprung* an dessen Stelle zu setzen. Die Anwesenheit des *Ursprungs* im Menschen begründet zweitens die Freiheit als Möglichkeit der Abkehr von ihm und das Potential, durch die Wahl der Erkenntnishaltung ein Pseudo-Etwas zu schaffen. Dieses zeichnet sich durch die nicht wahrgenommene Anwesenheit des *Ursprungs* als relativ nicht-seiend aus und gleicht gemäß dem praktizierten Grundsatz, daß man zu dem wird, was man sieht und erkennt, den Menschen seinem relativen Nicht-Sein an. Die Anwesenheit des *Ursprungs* in der intelligiblen Welt begründet die gleiche Möglichkeit des Abfalls von ihm schon auf der geistigen Ebene. Die geistige Möglichkeit<sup>248</sup>, sich in Erkenntnis und *Sein* auch auf die *Materie* zu beschränken, hat ein Engel auf der intelligiblen Ebene durch Abfall vom *Ursprung* bereits exemplarisch verwirklicht. Dieser geistige Abfall dient dem Menschen als Vorbild, ihn in seiner Funktion des *Mittlers* zwischen beiden *Naturen* auch auf die sinnenfällige *Natur* zu übertragen.

Der Weg des *Bösen* in die *Materie* entlastet die *Materie* vom Verdacht, selbst Grund des *Bösen* zu sein. Sie wird stattdessen zur Manövriermasse zwischen zwei konkurrierenden Erkenntnishaltungen. Die sie negativ bewertende Tradition und die Wirkung, die der Abfall des Menschen auf sie ausübt, färben in den Beschreibungen Skovorodas so auf sie ab, daß der irrtümliche Eindruck entsteht, sie sei der Sitz des *Bösen*.

Skovoroda verbindet hier neoplatonische mit christlichen Denkstrukturen auf eine Art, wie sie für die Tradition der *philosophia perennis* typisch ist. Der Grund des Abfalls vom *Ursprung* liegt im freien Willen des Menschen. Dessen Grund befindet sich seinerseits im *Ursprung*. Der aufgrund des freien Willens vollzogene Abfall bewirkt die radikale Gegenposition zum *Ursprung*, in der sich auch die Qualität der vom Menschen wahrgenommenen Sinnenfälligkeit objektiv zu verändern und vor allen Dingen zu verselbständigen scheint. Das erschafft den Eindruck der *Materie* und *Welt*

<sup>247</sup>Vgl. *Respublica* 617 e: Αἰτία ἐλομένων· θεὸς ἀναίτιος.

<sup>248</sup>Der Engel wird von Skovoroda als Bild für das Denken eingesetzt. Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 296): »Великая и благая дума есть то главный ангел, вѣсть благая, совѣтъ прав, уста премудрая, языкъ новоогненный, благовѣстіе мира, глаголъ живота, сѣмя благословенное, слово спасительное [...]«.

als böses Gegenprinzip. Das christliche Verständnis des *Bösen* führt einen den Abfall des Menschen vorwegnehmenden und inspirierenden Abfall auf der geistigen Ebene den Engelaufstandes ein. Das erweckt den Eindruck eines geistigen Gegenprinzips. Die postulierte Freiheit wahrt jedoch die übergreifende Einheit des *Ursprungs*, ohne das *Böse* direkt in ihn oder aber in ein gleichberechtigtes Gegenprinzip zu ihm verlegen zu müssen.

Es liegt in der Logik dieses Denkens, die Sünde als Bestrafung ihrer selbst aufzufassen, wie von Plato, Marcus Aurelius, Augustinus, Maximus Confessor, Aristoteles, Cicero und Seneca, also von den Autoren ausgeführt wird, die Skovoroda schätzt<sup>249</sup>. Diese Aussage findet sich bei Skovoroda<sup>250</sup> und ist auch von Origenes und Eriugena getroffen worden. Origenes und Eriugena haben die Verinnerlichung der Strafe beschrieben.

H. Deku bemerkt zum Problem der Selbstbestrafung: »[...] das *Böse* ist immer nur ein Adverbialproblem [...] Selbsterkenntnis, Weltbeherrschung, Gottesliebe und dann wiederum Selbstliebe im nichtvulgären, nichtegoistischen Sinne integrieren sich zyklisch und gegenseitig. Umgekehrt lassen sich innere Dissonanz, Flucht in die regio dissimilitudinis und damit verbundener allgemeiner Kontrollverlust [...] auch als Friedlosigkeit mit Gott verstehen«<sup>251</sup>. Die Tat als Ergebnis der selbstverschuldeten Entfremdung des Menschen vom *Ursprung* und damit von sich selbst wird zu ihrer eigenen Strafe (*poena naturalis*). So wie der Mensch ist, wird, diesem Konzept nach, auch die Welt um ihn herum.

## 7. Die Erkenntnis des *Ursprungs* im Seienden

In seiner Bestimmung des *Ursprungs* vermischt Skovoroda die Eigenschaften des *Einen* und des *Nous* so, wie es charakteristisch für das christlich rezipierte Gottesbild ist. Dabei hebt er unter den Namen Gottes das *ego sum qui sum* aus dem

---

<sup>249</sup>Vgl. zu dieser Tradition H. Deku, *Selbstbestrafung. Marginalien zu einem alten, aber noch nicht ganz lexikonreifen Begriff*, in: ders., *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen*, hrsg. v. W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986, 319 ff.

<sup>250</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 376): »Грѣх - сам себе яд и казнь«. Vgl. Origenes, *De Principiis* (Görgemanns u. a., 428): »Ex quo intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur«; Eriugena, *De divisione naturae* V, 29 (PL 122, 936 B): »[...] igne aduretur proprio, et suis vermibus consumetur«.

<sup>251</sup>Vgl. *Selbstbestrafung*, 319 f.

Alten Testament als den Namen hervor, der mit dem Wesen Gottes, das als eigentlich namenlos gedacht wird, besonders übereinstimmt<sup>252</sup>.

Dieser Name bildet den Ausgangs- und Mittelpunkt der *Exodusmetaphysik*, deren Gegenstand die Auslegungstradition des Namens *ego sum qui sum* ist. Seine Interpretation baut bei einigen Kirchenvätern, Mystikern und Idealisten auf den philosophischen Voraussetzungen von Plutarch, Plotin und Porphyrius auf. Seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert bildet dieser Name eine in den ostkirchlichen Liturgien besonders beliebte Anrede Gottes.

Die Grundfrage nach der Korrespondenz von *Sein* und Gott als der Ursache des *Seins* wird am Leitfaden dieses Namens gestellt und ausgeführt. Seine sich aus der neoplatonischen Tradition ergebenden Bedeutungspotentiale werden so in seiner theologischen Wirkungsgeschichte zur Entfaltung gebracht<sup>253</sup>. Maßgeblich für die Patristik, so auch für die von Skovoroda namentlich genannten Autoren wie Philo von Alexandrien, Gregor v. Nazianz und Gregor von Nyssa, wird mit der griechischen Übersetzung des Satzes die Umformung des aequivoken Relativsatzes im Hebräischen zu einem partizipialen Prädikatsnomen im Griechischen<sup>254</sup>.

Skovoroda reiht unter Bezugnahme auf die Bücher *Exodus* (Ex 3, 14) und *Jesaja* (Jes 52, 6) beide Satzstrukturen additiv aneinander. Der kirchenslavischen Übersetzung des Gottesnamens nach der Septuaginta als *азъ есмь сый* stellt Skovoroda entsprechend dem *ego sum qui sum* nach der Vulgata das *аз есмь том, что есм* voran<sup>255</sup>. Er kombiniert damit in seiner kirchenslavischen Wiedergabe des Gottesnamens die Satzstrukturen aus der Septuaginta und der Vulgata, also die philologischen Grundlagen für die Interpretationen der griechischen und lateinischen Kirchenväter. Dabei stellt er die Identität des Namens mit dem *Sein* Gottes her und legt die Worte *имя мое и я - одно то* dem alttestamentarischen Gott in den Mund<sup>256</sup>. Skovoroda vollzieht die Gleichsetzung des Namens Gottes mit der *Natur* bzw. seinem Wesen (*натура; естество*) ausdrücklich<sup>257</sup>. Das ineinander Enthaltensein von Name und

<sup>252</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329):»»[...] все то одно; имя мое и я - одно то«. »Аз есмь тот, что есм. Аз есмь сый««.

<sup>253</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, besonders das Kapitel *Deus est esse- Esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur*, 5 - 82.

<sup>254</sup>Vgl. ebenda (9): 'ehjeh 'as'er 'ehjeh und ἐγώ εἰμι ὁ ὢν.

<sup>255</sup>Eine Variante verwendet an dieser Stelle *syt*, die Kurzform von *syj*, kombiniert mit dem altrussischen *mъ* (Skovoroda schreibt das Zeichen *ъ* am Wortende grundsätzlich nicht) und gibt damit die Jesajastelle *ecce adsum* präziser als *сый* wieder (vgl. PZT 1, 517, Anm. 75).

<sup>256</sup>Sie sind in der Bibel so nicht belegt und bereits eine Auslegung des Namens *ego sum qui sum*.

<sup>257</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329):»[...]что всегда вездѣ было, будет и есть - вот мое имя и естество.« Имя в естествѣ, а оно в имени; одно другаго не рознится«; ebenda:»Сверх того,

*Natur* bzw. Wesen<sup>258</sup> bindet den Gottesbegriff an die zu Proklos führende Logosvorstellung, die Skovoroda vermutlich über Dionysius Pseudoareopagita und die christliche Rezeption seinem Denken zugrundelegt.

Der Name *ego sum qui sum* wird von seinen Interpreten als Selbstausslegung des göttlichen *Seins* verstanden<sup>259</sup>. Das mit diesem Namen und seiner Auslegung verbundene Gottesbild ist als die Ursache von allem in jedem anwesend, und zwar auf die Weise des von ihm Begründeten. Gleichzeitig bleibt es immer es selbst, ganz anders und in sich. Damit werden alle Bilder, Traditionen und Wissenssysteme zu einem Abbild, das ähnlich, aber nicht identisch ist.

Skovoroda stellt sich die Anwesenheit des *Ursprungs* im von ihm Hervorgebrachten im Einklang mit der Tradition vor, die das Bild der Sphäre dafür einsetzt und besagt, daß der ganze *Ursprung* zwar im Hervorgebrachten ist, aber gleichzeitig auch ganz transzendent bleibt. Die Betonung des Unterschieds zwischen dem *Ursprung* und dem von ihm Geschaffenen als des Unterschieds zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* gehört zu den Grundlagen seines Denkens und Schreibens, für das er immer neue Bilder und Beispiele findet<sup>260</sup>. Er bezeichnet die drei Welten, d. h. die große und die kleine Welt (Makrokosmos, Mikrokosmos) sowie die Bibel als Schatten Gottes<sup>261</sup>. Die Bibel behandelt er als die erste vom *Ursprung* hervorgebrachte Bildwelt, als Primordialwelt (*первородный*), und sieht Gott als den *wahren Mensch* im Menschen. Skovoroda schafft damit den Raum dafür, daß alles in der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur* Bild des *Ursprungs* ist und alle Bilder, Traditionen und Wissenssysteme in Hinsicht auf den *Ursprung*, der als das einzige

---

слово сіе - *натура* - не точію всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную економію той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ, так как шар, которым она я сила живописью изображается: кто яко то бог?«.

<sup>258</sup>Vgl. ebenda.

<sup>259</sup>Vgl. hierzu ausführlicher W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 37-67.

<sup>260</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 386):»Всякая *видимость* есть *образ*, а каждый *образ* есть *плоть*, *сѣнь*, *идол* и *ничто*«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 20):»Сама ея о *фигурах* рѣчь дышет гаданій мраком и самая кратчайшая сказочка заключает в узлѣ своем монумент сладчайшія *вѣчности*; как корка зерно, а перлова мать жемчужину и как луна солнечный свѣтъ отдаёт по всей земле своей«; ebenda (22):»[...] бог, всю тварь здѣлав славы своея *фигурами*, здѣлав особенным *портретом* день субботный. Как лев в ложѣ своей, так образуемая сила его во *фигурѣ* почивает«; ebenda (9):»Во всѣх сих лживых терминах, или предѣлах, таится и является, лежит и востает *пресвѣтлая истина* и о ней-то слово »Истина от земли возсія««; ebenda (16):»Вся исполняющее *начало* и *мір* сей, находясь тѣнью его, *границ не имѣет*«; *Žena Lotova* (PZT 2, 33): »Что есть *мир* сей? - Дым *вѣчности*«.

<sup>261</sup>Vgl. *Potor zmiin* (PZT 1, 148):»*Мыр* сей и *всѣ мыры*, если они безчисленны, есть-то *тѣнь божія*«.

Erkenntnisziel gilt, austauschbar werden. Das gelingt ihm durch die Schöpfungstheologie gemäß dem Paradox, daß zwar der *Ursprung* überall im Geschaffenen ungeteilt als Ursache gegenwärtig, aber nie mit ihm identisch ist oder sich verbraucht<sup>262</sup>.

Die aus dem *einen Ursprung* hervorgehende Wirklichkeit ist in der Tradition neuplatonischen Denkens immer ein Bild des *Ursprungs*<sup>263</sup>. Die Bildhaftigkeit alles Seienden beginnt folgerichtig schon auf der intelligiblen Ebene der Primordialwelt und Archetypen. Dieser grundsätzliche Bildstatus sowohl der geistigen als auch der sinnlich wahrnehmbaren Welt veranlaßt Skovoroda, den Begriff der *Idee* oder der *figura* für die *unsichtbare Natur* und das Resultat ihrer Verbindung mit der *sichtbaren Natur* zu setzen. Im Einklang mit der Tradition begreift er die Rückkehr alles Seienden in seinen *Ursprung* als Anpassung des Menschen an ihn mittels Wahrnehmung und Erkenntnis<sup>264</sup>. Dabei ist es der *Ursprung* selbst, der die Fähigkeit zur Erkenntnis begründet und die Wahrheit offenbart, also Teilhabe an seiner *Weisheit* gewährt<sup>265</sup>. Er schafft also durch seine begründende Anwesenheit selbst die Voraussetzungen, ihn erkennen und in ihn zurückkehren zu können. Somit ist der *Ursprung* der Inhalt von allem, ohne mit ihm identisch zu sein, und gleichzeitig Motor und Befähigung, diesen Sachverhalt durch Erkenntnis als die Rückkehr des Seienden aus der Entäußerung in ihn zu realisieren. Auf diese Weise wird die Wahrnehmung zum entscheidenden Kriterium für das, was tatsächlich ist; sie hebt die Realität aus ihrer Potentialität in Aktualität. Das bedeutet, daß der Mensch und die Welt zu dem werden, was er erkennt und wahrnimmt<sup>266</sup>. Im Einklang mit der Tradition kennt Skovoroda allerdings nur eine

---

<sup>262</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »1000 лѣтъ и единъ день - одна фигура и 1000 000 ихъ есть то же«. Skovoroda verwendet ständig sprachliche Formeln wie z. B.: *есть то же; есть то же; все то одно; все одно есть, или и. а.*

<sup>263</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 73 ff.

<sup>264</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 175): »Когда усмотрелъ ты новымъ окомъ и истиннымъ бога, тогда уже ты все в немъ, какъ во источникъ, какъ в зеркаль, увидѣлъ то, что всегда в немъ было, а ты никогда не видѣлъ«; ebenda (184): »Начало премудрости - разумѣти господа. Если кто не знаетъ господа, подобенъ узникамъ, воверженнымъ в темницу«.

<sup>265</sup>Vgl. ebenda (184): »Такъ и богъ единъ всю намъ истину освѣщаетъ«; ebenda (167): »А если нашея, внутри насъ, мѣры не сыщемъ, то чѣмъ измѣрить можемъ. [...] Можетъ ли сыскать мѣру, не уразумѣвъ, что ли то есть мѣра?«.

<sup>266</sup>Vgl. ebenda (176): »Ты любилъ самъ себе, то есть прахъ твой, а не сокровенную божію истину в тебѣ, которыхъ ты никогда не видѣлъ, не почиталъ ее за бытіе. И понеже не могъ ощупать, тогда и не вѣрилъ в ее. И когда тѣлу твоему болѣть опасно довелось, в той часъ впадалъ в отчаяніе«; ebenda (162): »Если его узнаешь, то и достанешь его«; *Aschan'* (PZT 1, 204): »А что же есть животъ вѣчный, если не то, чтобы знать бога? Сіе-то есть быть живымъ, вѣчнымъ и нетлѣннымъ человекомъ и быть преображеннымъ в бога, а богъ, любовь и соединеніе - все то одно«; *Narkiss* (PZT 1, 191): »А познавши нетлѣннаго и истиннаго человека не

Alternative, nämlich den *Ursprung* im Seienden wahrzunehmen und es als Bild des *Ursprungs* zu erkennen oder sich aber dieser Sicht zu verweigern und damit Tod, Verfall und Leere als Realität zu aktualisieren<sup>267</sup>. Skovoroda fordert aufgrund dieser in der Wahrnehmung postulierten Wirkmacht die *zweifache Sichtweise*, um den *Ursprung* als den *einen* Grund sowohl der Einheit als auch der Zweiheit zu erkennen<sup>268</sup>. Damit übernimmt er das traditionelle Erkenntnisprinzip, daß Gott durch *Ähnliches* zu *Ähnlichem* führt<sup>269</sup>.

Gott als *Ursprung*, wie Skovoroda ihn im Einklang mit der Tradition der *philosophia perennis* versteht, ist daher nicht nur Ausgang und Ziel, sondern begründet auch durch seine Anwesenheit in dem von ihm hervorgebrachten Seienden dessen Wunsch und Fähigkeit, mittels Erkenntnis und Wahrnehmung Gottes in ihn als *Ursprung* zurückzukehren. Diesem der Schöpfung eingepägten Bild liegt die innergöttliche Dynamik zugrunde, die den *Ursprung* danach streben läßt, sich selbst zu objektivieren und zu erkennen. Sie begründet den Antrieb im Seienden, das ihm *Ähnliche* zu suchen, denn die Anwesenheit des *Ursprungs* in allem Seienden verursacht die Liebe zu allem als Bild für ihn. Diese muß im Akt der Erkenntnis als Liebe zum *Ursprung* selbst realisiert werden. Der Grund aller *Ähnlichkeit* liegt also im sich selbst erkennenden *Ursprung*. Dieser bewirkt sowohl die *Ähnlichkeit* alles Seienden zu sich selbst als auch die *Ähnlichkeit* des Seienden untereinander und verursacht die Liebe als Antrieb des Strebens von *Ähnlichem* zu *Ähnlichem* durch Erkenntnis<sup>270</sup>.

---

умирает, и смерть над ним не обладает, но со своим господином вѣрный слуга *вѣчно* царствует [...] «.

<sup>267</sup>Vgl. ebenda (171):»Что есть совѣтъ лукавый и *сѣмя* зміино? - Любить и оправдать во всяком дѣлѣ *пустую вѣншность* или пята«.

<sup>268</sup>Vgl. ebenda (175):»Всего ты теперь *по двое* видишь. [...] И вся тварь теперь у тебе на *двѣ части* раздѣленна. Но кто тебѣ раздѣлил? *Бог*. Раздѣлил он тебѣ все *на двое*, чтоб ты не смѣшивал тмы со свѣтом, лжы с правдом«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19):»А дабы *из двоих* одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идолочтеніе, раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея, между истиною и между образующею сѣнью. [...] Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающій двоицу сопряженных воедино естеств, здѣлан из тмы и свѣта, из дня и ночи, из вечера и утра *»день един«*. Сей есть *мір божій!* [...] Между водою подлою и небесною как раздѣляющая, так и соединяющая укрѣплена *вѣчная* твердь«.

<sup>269</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 425):»Отсюду у них же слѣдующая пословица: "Ομοιον πρός ὁμοιον ἄγει θεός - »Подобнаго до подобнаго ведет бог««; »*Basnja 30*« (PZT 1, 130):»Similem ad similem ducit deus«.

<sup>270</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 180):»Кто может взойти на небо, развѣ сошедый с небесе? Кто может слышать *слово божіе*, аще не будет бог в нем?«; ebenda (167): »Голова головою и сила понимается силою«; *Alfav. mira* (PZT 1, 434):»[...] и всякое дыханіе имѣет внутренній позыв

Es ist für Skovoroda unproblematisch, dieser Struktur nichtchristliche Traditionen zuzuordnen, weil er Vorbilder für dieses Verfahren in der Tradition der *philosophia perennis* findet. Zum Nachweis der Allgegenwart des *Ursprungs* nennt er unter den Namen für die zum *Ähnlichen* strebende göttliche Kraft die ägyptische Isis<sup>271</sup>. Bei Proklos und Plotin ist die *Ähnlichkeit* das bewegende Moment der Rückkehr des Seienden in seinen *Ursprung*. Skovoroda bedient sich also der Auslegungstradition eines Grundsatzes griechischer und patristischer Erkenntnismetaphysik, der auf den von der *philosophia perennis* in Anspruch genommenen Empedokles zurückgeht<sup>272</sup>. Proklos wendet diesen Grundsatz an, wenn er das Sinnenfällige durch das Sinnenfällige, das Geistige durch das Geistige und das *Eine* durch Einung, also das *Ähnliche* durch das jeweils *Ähnliche* erkannt sieht<sup>273</sup>. Er unterscheidet folgerichtig zwischen dem *Ähnlich-Sein* des Seienden und seinem *Ursprung* und der *Ähnlichkeit* zwischen Seiendem und Seiendem auf derselben Ebene. Wird also der *Ursprung* in einem Bild erkannt, dann gilt diese Erkenntnis auch für alle anderen Bilder, Traditionen und Wissenssysteme, da er überall ganz und als derselbe einerseits anwesend, andererseits transzendent ist. Die Erkenntnis des *Ursprungs* ist somit zwar Grund und Voraussetzung für die richtige Erkenntnis von allem<sup>274</sup>, vollzieht sich aber eben erst durch die den *Ursprung* in allem realisierende Erkenntnis. Alle Erkenntnismethoden durchdringen daher einander und treffen in der Gotteserkenntnis gleichsam wie in einem Punkt aufeinander. Gotteserkenntnis bildet somit für Skovoroda den Ausgangs- und Endpunkt aller Erkenntnis, der *Weisheit*<sup>275</sup>. In diesem Rahmen der Teilhabe begründet er seine Gleichsetzung der Selbsterkenntnis, der Welterkenntnis und der

---

к сродной себѣ»; ebenda (433): »*Природа* и *сродность* значит врожденное божіе благоволеніе и тайный его *закон*, всю тварь управляющій; знать то, что есть *подобіе* в душѣ и в том дѣлѣ, к которому она стремится, каковое *равенство* между другом и другом, а *сходство* между пищею и желудком. »Подобное течет к подобному«. *Царствіе божіе* и правда его внутри тварей, есть. Никого он не обижает, вливая *закон сродностей*«. Vgl. auch Skovorodas Einsatz des Narziß-Mythos in: *Narkiss* (PZT 1, 156): »Источниче святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюсь...«.

<sup>271</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »Мнѣ кажется, что сія божественная в челоуѣкѣ *сила*, побуждающая его к *сродности*, называлась у древних египтян Исыс [...] «.

<sup>272</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 301, Anm. 34.

<sup>273</sup>Vgl. *De providentia et fato et eo quod in nobis* 31, 7-9: πάντα γὰρ τῷ ὁμοίῳ γινώσκεται, αἰσθήσει τὸ αἰσθητόν, ἐπιστήμῃ τὸ ἐπιστητόν, νῶ τὸ νοητόν, ἐνώσει τὸ ἐν.

<sup>274</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 184): »Кто жъ может разумѣть что-либо со всѣх видимых и невидимых тварей, не разумѣя того, кой всему *голова* и *основаніе*?«.

<sup>275</sup>Vgl. ebenda: »Главнейшій и началнѣйшій *премудрости пункт* есть знаніе о бозѣ»; »*Васнја 30*« (PZT 1, 131): »К сей главѣ нас возводитъ есть должность богословіи, одной из троих главнѣйших наук, содержащих в благоденствіи жителство«; ebenda (133): »Сія одна есть *истинная премудрость*«.

Gotteserkenntnis<sup>276</sup>. Die Erkenntnis der Bibel ist insofern Selbst- und Gotteserkenntnis, als sie dorthin leitet. Gleichzeitig ist sie auch Welterkenntnis, weil sich in ihr die Primordialwelt, der gleiche Archetyp wie im *wahren Menschen* und in der Welt, im Wort zum Ausdruck bringt<sup>277</sup>. Ziel der Erkenntnis bleibt immer der *Ursprung*, in den der Mensch und durch seine Erkenntnis auch die Welt zurückkehren. Die Rückkehr von allem in seinen *Ursprung* bleibt an die Erkenntnis des Menschen und somit an sein Bewußtsein und seine Wahrnehmung gebunden<sup>278</sup>.

## 8. Das Seiende als Bild und Zeichen

In der neuplatonisch geprägten Tradition führt das sowohl analytisch als auch dialektisch verfahrenende Denken das Abbild des Urbildes bzw. Originals in seinen Grund zurück. Damit wird das Abbild zur Mimesis des Urbildes. Auf diesem Denken insistiert Skovoroda, wenn er die Unterscheidung der beiden *Naturen* und gleichzeitig den Rückbezug auf den *einen Ursprung* fordert. Plotin betrachtet das vom Geist Gedachte und in einem Bild zum Ausdruck Gebrachte als Hieroglyphe, die von der Seele dialektisch buchstabiert werden muß. Bei dieser Handlung wird ihr dann bewußt, was sie schon immer ist<sup>279</sup>. Skovoroda widmet dem *Alphabet der Welt* seine

---

<sup>276</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 172):»Один труд в обоих сих - *познать себе и уразумѣть бога, познать и уразумѣть* точнаго челоуѣка [...]«; *Basnja 30* (PZT 1, 132):»Кто знает бога, тот знает план и путь житія своего«; *Narkiss* (PZT 1, 174):»А челоуѣк есть он *маленькій мырок*, и так трудно силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ *начало* сыскать«. Skovoroda verbildlicht den Weg zu Gott über die Welt mit dem gleichen Weg, den Gott in die Welt nimmt, mit der allegorischen Deutung der sieben Tage der Schöpfung und der Jakobsleiter. Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22 ff.); *Potop zmiin* (PZT 2, 155):»Почему *свѣтлая седмица* есть путь и поток? - Потому, что она есть *лѣствица*, все возводящая к богу. Он един благ и един высок«.

<sup>277</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 188):»Как же ты говорил прежде, что священное писаніе возводит на гору познанія божія, а нынѣ оное называешь горою?«; *Kol'co* (PZT 1, 394):»Не можем ли чувствовать, что библия тем есть книга богословская, что ведет нас единственно к *вѣдѣнію божію*, скинув все тлѣнное?«; *Narkiss* (PZT 1, 182):»Взглянь же теперь на *глагол божій*, [...] Силу зѣрна умным ты оком увидѣл. Открой же око вѣры и увидишь в себѣ тожъ *силу божію*, [...] *закон божій, глагол божій, слово божіе, царство и власть божію*, тайную, невидимую, а, узнав сына, узнаешь и отца его«; *Basnja 30* (PZT 1, 132):»Ничего нас *библия* не учит, кромѣ *богознанія*, но сим самым всего учит«; *Alfav. mira* (PZT 1, 432):»*Библия* есть будто *один челоуѣк* или Адам. [...] Узнай же прежде *самаго себе* [...]«; *Potop zmiin* (PZT 2, 135):»Что есть *библия*, аще не *мыр*? Что есть *мыр*, аще не *идол деирскій*?«.

<sup>278</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 182):»А вмѣсто его вовѣки ты во мнѣ воцарился, открыв мнѣ небо новое и тебе, сидящаго на мѣстѣ десницы отца небеснаго. Будь же мнѣ теперь мир в силѣ твоей и спокойство«; *Narkiss* (PZT 172):»А сіе здѣлается при сотвореніи новаго неба и земли«.

<sup>279</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 82.



Aufmerksamkeit. Die Realisierung des Urbilds im Bild und durch das Bild ist die Wahrnehmung seiner *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* mit dem *Ursprung*, wie er sie in seiner Lehre von den zwei *Naturen* fordert. Die Welt regt den Menschen dazu an, sich selbst als Abbild des *Ursprungs* zu realisieren. Plotin sieht in der Schönheit des Bilds den Impuls zur Rückkehr in den *Ursprung* durch die Wahrnehmung seiner im Bild. Die Möglichkeit, induktiv von der Erscheinung her zur Erkenntnis der intelligiblen Welt zu gelangen, sieht er durch die innewohnende Erinnerung an das Urbild gegeben. Das Intelligible macht so als Prinzip der Erkenntnis Vorwissen zu Wissen<sup>280</sup>. Diese Erinnerung ist nach Proklos möglich, weil die Seele das Wissen um die intelligible Welt in sich hat, noch bevor sie sinnlich wahrnimmt, und die Erscheinung als Bild und *Spur* des *Ursprungs* sie weckt<sup>281</sup>. Skovoroda bezeichnet diese Fähigkeit als *Gedächtnisspiegel* (*памятное наше зеркало*). Da Erinnerung und Heiligtum nicht voneinander getrennt werden können, fordert Skovoroda dazu auf, mit Hilfe der Erinnerung von der sinnlichen Erscheinung auf die intelligible Wirklichkeit rückzuschließen und sich an die *Ewigkeit* zu erinnern<sup>282</sup>.

Nach Plotin und Proklos ist es die *Spur* des *Einen* im Menschen bzw. das *Eine* in ihm, das gleichzeitig auch der Grund für die Wahrnehmung des *Ursprungs* als das *Eine* ist<sup>283</sup>. Die Erkenntnis des *Ursprungs* ist daher durch die Anwesenheit des *Ursprungs* im Menschen möglich. Der Mensch sieht ihn dann, wenn er sich selbst erkennt. Dieser bis zu Plato zurückgehende Gedanke<sup>284</sup> wird im Neuplatonismus, in der Patristik und im Mittelalter weiter entfaltet<sup>285</sup>. Realisiert der Mensch, daß er ein

<sup>280</sup>Vgl. W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 149.

<sup>281</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 269.

<sup>282</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 33): »Сія же то єсть истинная память: признать, обнять и принять в *памятное наше зеркало* тую святиню, которая утаенна, то єсть от тли удаленна и паче сонца сіяєт, то єсть всѣм вся оживляет. [...] Видиш ли, что *святиня* и *память* не разлучна дружка? А ты ее привязал до проклятїя земли. [...] Видиш дым? *Вспомни огонь!* Видиш мыр сей? *Вспомни вѣчность!* Что єсть мир сей? - *Дым вѣчности. Вѣчность* єсть огонь все ядущїй«.

<sup>283</sup>Vgl. W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 73, 192; vgl. Plotin, *Enneade* III 8, 9, 22-24: πρὸς ὃν δεῖ σημῆναι, ὅπως οἶόν τε, τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ φήσομεν. ἔστι γάρ τι καὶ παρ' ἡμῖν αὐτοῦ· ἢ οὐκ ἔστιν, ὅπου μὴ ἔστιν, οἷς ἔστι μετέχειν αὐτοῦ; vgl. Proklos: *In Alcibiadem* 247 und 248, 3, 11: ἄνθος τοῦ νοῦ ; *In Platonis Timaeum commentarii* I 211, 25: τὸ ἐν ἡμῖν ἓν; *De decem dubitationibus circa providentiam* 64, 10 ff. : καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἔγκειται τι κρύφιον τοῦ ἐνὸς ἵχνος, εἰς ὃ καὶ τελέσσασα ψυχὴ καὶ ἰδρύσασα ἑαυτὴν, ἐνθεός ἐστι καὶ ζῇ τὴν θείαν ζωὴν καθ' ὅσον θέμις αὐτῇ.

<sup>284</sup>Vgl. *Alcibiades maior* 133c.

<sup>285</sup>Zur Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio* 20, 1 (PG 35, 1065); Gregor von Nyssa, *Oratio catechitica* (PG 45, 9-106); Augustinus, *De cognitione verae vitae* IV (PL 40, 1009) u. a. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 78, Anm. 16.

Bild ist, dann kann er sich selbst als Gleichnis des *Ursprungs* begreifen und erreicht so sein Ziel. Plotin beschreibt das als Erwachen und Erwecken<sup>286</sup>.

Skovoroda hebt die Anwesenheit Gottes in jedem Menschen hervor<sup>287</sup>. Der *himmlische Mensch* erwacht nach ihm dann, wenn er sich aus Erde, Fleisch und Blut zu Christus wandelt<sup>288</sup>. Dann kann der Mensch den *wahren Menschen* in sich erkennen<sup>289</sup>. Dieser ist nach Skovoroda Christus selbst<sup>290</sup>. Er verbindet ihn direkt mit dem *Ursprung* (Enthaltensein im Vater) und betont, daß dieser *eine neue Mensch* in allen Erlösten ein und derselbe sei<sup>291</sup>. Es ist der gleiche Archetyp, der sich unendlich vielen Abbildern einprägen kann. Hier liegt die Begründung für Skovorodas Gleichsetzung der Selbsterkenntnis mit der Erkenntnis Christi bzw. des *wahren Menschen*<sup>292</sup>. Diesen ursächlichen Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis hat schon Clemens von Alexandrien hervorgehoben<sup>293</sup>.

## 9. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis: der *wahre Mensch*

Wer den *Ursprung* erblickt, erkennt auch sich selbst. Skovoroda verwendet zur sprachlichen und visuellen Darstellung dieses für sein Denken konstitutiven Zusammenhangs von Gottes- und Selbsterkenntnis Mythen und Bilder (Emblem), die

<sup>286</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 108.

<sup>287</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 418): »Есть он [бог] во всяком *человѣкѣ*. Есть и в *тебѣ*, и с тобою«.

<sup>288</sup>Vgl. *Ubuž. vid. slavu ego* (PZT 1, 136): »Весь мір *спит* [...] »*Встань*-де, мертвец, и воскресни от мертвых!... Потоль ты землею будеш и не *преобразиши* от нея во Христа, пока не увидиши *свѣтлаго небеснаго человѣка*«. И о сем-то рѣчь будет: »Убуждшеся видѣша славу...«.

<sup>289</sup>Vgl. ebenda (137): »[...] потоль, поколь не увидиши Христа, потоль, поколь не узнаеш, что есть *истинный человѣк*. А что ж есть *истинный человѣк*? Не продереш глаз потоль, поколь плоть и кровь твое сердце держать будет. Но долго ль будет держатся? Поколь не признаешся, что твоя плоть и кровь ничто«. Skovoroda bezeichnet den *wahren Menschen* (*истинный человѣк*) auch als *zweiten Menschen* (*второй человѣк*, PZT 1, 427), als *neuen Menschen* (*новый человѣк*, PZT 1, 317), als *Mensch im Menschen* (*в человѣке человѣк*, PZT 1, 349).

<sup>290</sup>Vgl. *Ubuž. vid. slavu ego* (PZT 1, 138): »[...] Егда же Христос явится, живот ваш, *истинный живой человѣк*, и вы явитесь в славѣ«.

<sup>291</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 156): »Сей-то есть *истинный человѣк*, предвѣчному своему отцу существом и силою равен, *един* во всѣх нас и во всяком *цѣлый* [...]«; *Aschan'* (PZT 1, 206): »Из сего богоспаемого рода, хоть одного узнав, всѣх узнаеш. Во всѣх их один *новый человѣк*, и они в нем, а он во отцѣ своем«.

<sup>292</sup>Vgl. ebenda: »[...] но когда хотя *самого себе* хорошенько узнаеш, изволь знать, что одним взором *узнаеш и Христа*«.

<sup>293</sup>Vgl. *Paedagogus* III 1 (PG 8, 556A): Ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γινῶναι αὐτόν· ἑαυτὸν γὰρ τις ἂν γινῶη, Θεὸν εἴσεται, Θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται Θεῷ·

aus verschiedenen Traditionen stammen, in der *ewigen Philosophie* aber schon vor ihm zusammengeführt worden sind<sup>294</sup>.

Er lokalisiert den *wahren Menschen* an bestimmten, in der Tradition bereits bewährten Orten wie Innen, Höhe, Tiefe und Mitte. Für deren Darstellung nutzt er die verfügbaren und eingeführten Bilder, besonders *Zentrum* (*самый центр*), *Herz* (*сердце*), *Abgrund* (*бездна*), *Spitze* (*верхушка*), *Berg* (*гора*), *Kopf* (*глава, голова*), *Auge* (*око*), *Pupille* (*зѣница*)<sup>295</sup>. An den gleichen Orten (*Herz, Abgrund, Auge*) befindet sich auch der *Ursprung*. Skovoroda verbildlicht ihn als *Kopf* und *Sonne*, da er sowohl *in allem* als auch *über allem* ist<sup>296</sup>. Im Übergang der Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis werden die Orte und Bilder identisch: Innen, Oben, *Kopf, Herz*<sup>297</sup>. Wenn der Mensch sich selbst und Gott erkennt, dann wird er zu dem, was er sieht. Skovoroda setzt die gleichen Bilder für Gott und den *wahren Menschen*<sup>298</sup> und den wechselseitigen Übergang der einen Erkenntnis in die andere ein. Er entfaltet dabei das

<sup>294</sup>Vgl. zum Beispiel seinen Dialog über die Selbsterkenntnis *Narkiss* (PZT 1, 156): »Источниче святый! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюсь...«.

<sup>295</sup>Vgl. ebenda (191): »[...] но приницаем в самый *центр сердца* нашего и *душы* нашея и [...] оставив всю бурю и мрак под ногами его, восходим чрез помянутыя лѣствицы высокій *восход* и *исход* к животу и *главѣ* нашей, ко *истинному челоѣку* [...]«; *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 10): »Являясь истина по лицу фигур своих, будто ѣздит по них. А они возвышаясь в *тонкіи божества разум* [...]«; *Narkiss* (PZT 1, 173): »[...] что *истинным челоѣком* есть *сердце* в *челоѣке*, глубокое же *сердце* и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная *бездна*, просто сказать, *душа*, то есть истое *существо*, и сущая, и самая *ессенція* (как говорят) [...]«; ebenda (168): »Но если не приближишься и не сопряжешься с тѣм, кой есть твоей *головѣ головою*, то останешься мертвою тѣнью и трупом«. *Essenz* ist ein Gottesname, den Isidor von Sevilla im Zusammenhang mit dem Gottesnamen *ego sum qui sum* in seinen *Etymologicarum sive originum libri XX*, VII, 1, 11-13 (Lindsay) als 6. Prädikat für Gott setzt (vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 126).

<sup>296</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 34): »Начинаніе, начало, *совѣт* [...] и бог есть *то же*. От *совѣта*, или *главы*, как от *источника*, всѣ наши дѣла наружу происходят«; *Narkiss* (PZT 1, 165): »Не бог ли все содержит? Не сам ли *глава* и все во всем?«; ebenda (156): »*Источник* един люблю и ищезаю [...] О *сердце* морское! *Чистая бездно*!«; ebenda: »*Сонце* есть источником. Како же не и челоѣк божій *сонцем*?«.

<sup>297</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 83 f., Anm. g): »*Глава* наша есть *сердце* наше«; *Ubog. žajv.* (PZT 2, 125): »*Бездна* же сердечная есть *глава* и *источник* всѣм дѣлам и всему міру«; *Narkiss* (PZT 1, 160): »Так вот видишь, что *мысль* есть *главною* нашею *точкою* и *среднею*. А посему-то она часто и *сердцем* называется. Итак, не внѣшняя наша *плоть*, но наша *мысль* - то *главный наш челоѣк*«; ebenda (161): »Как то возможно, что *челоѣком* есть не внѣшняя, или крайняя, его *плоть*, как народ разсуждает, но *глубокое сердце* или *мысль* его: она-то самым точным есть *челоѣком* и *главою*«; ebenda (168): »*Сердце* твое есть *голова* внѣшностей твоих. А когда *голова*, то сам ты еси твое *сердце*«.

<sup>298</sup>Vgl. ebenda (156): »Он *преобразуется* во владыку всѣх тварей, в *солнце*«; ebenda (190): »Небесный и *новый челоѣк*! *Главо*, и *сердце*, и *свѣте* вся твари! *Пункт вселенныя*! *Сила, закон и царство* мира! *Десница божія*! *Воскресение* наше!«.

von Plato in die Tradition eingeführte Augengleichnis<sup>299</sup> für das Voranschreiten über die Selbsterkenntnis bis zur Gotteserkenntnis. Selbsterkenntnis ist danach nicht in einem direkten Selbstbezug möglich, sondern nur im Bezug auf ein Anderes, in dem sich das *Auge* wie in einem *Spiegel* sieht. Dieser *Spiegel* ist das *Auge* des Anderen bzw. seine Pupille<sup>300</sup>. Aus diesem Bild wird in der christlichen Tradition das Konzept der *visio absoluta* entwickelt, in der Gott sieht und erst dann auch von dem Erkennenden gesehen wird<sup>301</sup>. Das Sehen Gottes durch den Menschen setzt also voraus, daß der Mensch von Gott gesehen wird, denn Gott erschafft alles, indem er es in sich selbst erblickt<sup>302</sup>. Indem der Mensch den *Ursprung* sieht, wird er durch den Übergang in ihn sich selbst zum Objekt des Sehens.

Skovoroda führt das Bild des *Auges* im Einklang mit diesem Konzept aus. Er verwendet das Bild für Gott, dessen göttliches *Auge* das Sehen ermöglicht<sup>303</sup>. Das Zentrum des *Auges*, die *Pupille*, stellt dabei wie das Zentrum der *Sonne* ein Bild für Gott dar und ermöglicht erst den Anblick Gottes<sup>304</sup>. Gemäß dem Grundsatz, daß *Ähnliches* durch *Ähnliches* erkannt wird, entspricht das innere *Auge* der inneren Wahrheit ganz so, wie die innere *Spitze* der *Spitze* des *Ursprungs* entspricht. Mit den *Augen* des wahren Menschen, der mit Gott gleichgesetzt wird, erblickt der Mensch die Wahrheit und das *Auge* Gottes, das der *Sonne* entspricht<sup>305</sup>. Das menschliche *Auge*

<sup>299</sup>Vgl. *Alcibiades maior* 132 c ff. Zum Problem der Attribuierung vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Frankfurt a. M. 1991, 81, Anm. 9.

<sup>300</sup>Vgl. ebenda (83).

<sup>301</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, 144 ff.

<sup>302</sup>Vgl. ebenda (169).

<sup>303</sup>Vgl. *Observ. spec.* (PZT 1, 304): »Трисолнечное единство, недремлющее око»; *Prja besu* (PZT 2, 93): »Ах, око и свѣтъ, вѣра и богъ есть тожде»; *Observ.* (PZT 1, 289): »Да откуда же у тебе человѣческое [!] око? Вить человѣческим окомъ есть самъ богъ»; *Kol'co* (PZT 1, 390): »Сіе божественное око одно точію свѣтитъ. Единъ богъ, едина вѣра, едино око - и в библии и вездѣ. »Сердце наше привлекла еси единымъ отъ очію твоего...«.

<sup>304</sup>Vgl. *Kníž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 24): »»На неже мѣсто, аще зряше начало едино, идяху вслѣдъ его!« Будьто бы в очахъ ихъ высокое оное око, зѣница вѣчности и во свѣтъ свѣтъ истинный, а в солнцѣ новое заключалося солнце«.

<sup>305</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 162): »Скажи лучше так, что надобное для тебе истинное око, дабы ты могъ истину в пустошѣ усмотрѣть [...]. Пустое твое око смотритъ во всемъ на пустошю. Но если бы ты имѣлъ истиннаго в себѣ человѣка, могъ бы ты его окомъ во всемъ усмотрѣть истину«; *Basnja 19* (PZT 1, 119): »Но я, родившись в мрачныхъ дняхъ, в днешній воскресный день увидѣлъ рано восходъ прекраснѣйшаго всемірнаго ока«; *Kol'co* (PZT 1, 398): »Что коло в колеси, что зеница в оку и что лучъ в солнцѣ, т. е. богъ [...]«; ebenda: »Око есть правитель дѣлу. Оно в животномъ есть то, что солнце (есть, в мирѣ) [...]«.

verwandelt sich im Erkenntnisprozeß somit in die göttliche *Pupille*<sup>306</sup>, die sich selbst, d.h. den *Ursprung* und den in diesem seienden *wahren Menschen*, den Archetypen, sieht.

Das Bild des *Auges* wird von Skovoroda durch das Bild des *Lichts* ergänzt, weil es geeignet ist, den gemeinten Vorgang noch einmal darzustellen. Dieser besteht darin, daß der Mensch, wenn er schließlich den *Ursprung* sieht, als Grund dieser Sicht auf den *Ursprung* schon von diesem gesehen wird und damit auch in ihn zurückkehrt. Damit verwandelt sich der Mensch durch den *Ursprung* in den *Ursprung* selbst, aus dem er hervorgegangen ist, so daß als Folge dessen der *Ursprung* den *Ursprung* im Erkenntnisprozeß sieht und Gottes- und Selbsterkenntnis zu ein- und demselben Vorgang werden<sup>307</sup>. Skovoroda verwendet die traditionellen Bilder und besonders ihre Häufung, um diese Dynamik immer wieder darzustellen und zu erläutern. Das *Licht* verfügt in besonderem Maß über die Eigenschaften, diese Verschränkungen zu verbildlichen, da es sowohl das Sehen ermöglicht als auch gleichzeitig selbst das Gesehene ist<sup>308</sup>. Es manifestiert sich also selbst<sup>309</sup>, weil es nichts anderes sichtbar macht als sich selbst und Sehen und Gesehenes in dieser Hinsicht dasselbe sind. Deshalb wird es als Bild mit dem allsehenden *Auge* Gottes gleichgesetzt<sup>310</sup>.

Diese Identität von Sehen und Gesehenem, verbildlicht durch *Auge* und *Licht*, funktioniert nach der gleichen Struktur wie die Identität von Denken und Gedachtem im *Einen*, wie es Plotin als *sich selbst denkendes Denken* zu beschreiben versucht<sup>311</sup>. Die Zurückführung der Symbolik des *Lichts* in die Metaphysik des *Lichts* legt nahe, es nicht nur als eine durch den Begriff ersetzbare und uneigentliche Redeweise, also als Bild zu interpretieren, sondern es den *absoluten Metaphern* zuzurechnen<sup>312</sup>.

---

<sup>306</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 141): »У Давідовы очи есть ищезающій прах, но тѣнь их востекает туда, дабы, ищезая, преобразится во вѣчную збницу, во вторый разум и в животворящее слово божіе«.

<sup>307</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 157): »Нынѣ мой Наркісс преобразится во истое, не в пустое сонце«. Dem entspricht das Eingehen in die Quelle, die dasselbe wie die Sonne verbildlicht (vgl. ebenda, 156).

<sup>308</sup>Vgl. *Prja besu* (PZT 2, 93): »Ах, око і сѣт, ура і бог ест тоде«.

<sup>309</sup>Vgl. hierzu die Geschichte in *O ist. ščast.* (PZT 1, 334).

<sup>310</sup>Vgl. ebenda (335) das Zitat aus den orphischen Hymnen, das Skovoroda vermutlich als Wanderzitat rezipiert hat: »Услыши, о блаженный, вѣчное имѣющій и всевидящее око!«.

Das *Auge im Dreieck* erklärt und illustriert Skovoroda im Dialog *Potop zmiin* (PZT 2, 153).

<sup>311</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, 75-117.

<sup>312</sup>Zur *absoluten Metapher*, der als einem nicht ersetzbaren sprachlichen Ausdruck ein Erkenntnisakt zugrundeliegt, vgl. M. Landmann, *Die absolute Dichtung. Essays zur philosophischen Poetik*, Stuttgart 1963, 125 ff.; F. Vonessen, *Die ontologische Struktur der Metapher*, in: *Zeitschrift*

Die Gleichsetzung des allsehenden *Auges* mit dem *Licht* wird schon in der stoischen Tradition vollzogen. *Kópn* als die in einem Punkt gesammelte Sehkraft des Auges (*acies oculi*) gehört zu den Begriffen, die das Grundprinzip der stoischen Seelenauffassung zum Ausdruck bringen. Diese geht von einer seelischen Grundkraft aus, die sich in die verschiedenen Seelenkräfte differenziert<sup>313</sup>. Die Grundlage einer Gleichsetzung des *Auges* mit dem *Licht* bietet die stoische Auffassung, daß es die Kraft des geistigen Prinzips selbst ist, die in den Sinnesorganen wirksam wird. Demnach ist der Geist als *Feuer* im *Auge* und strahlt nach außen. Die christliche Rezeption verleiht der Sehkraft sowie auch den anderen das Grundprinzip bezeichnenden Begriffen der stoischen Seelenlehre eine mystische Bedeutung als Bild für das Erkenntnisvermögen des Göttlichen. Somit wird das ursprünglich durchaus optisch gemeinte Prinzip zum Sinnbild der Erkenntnis des Göttlichen<sup>314</sup>. Die Identität des Göttlichen mit der Erkenntnis des Göttlichen in der platonischen Tradition wird grundsätzlich als die Selbstreflexion des Göttlichen aufgefaßt. Sie ermöglicht die Gleichsetzung des *Lichts*, welches das Sehen begründet und sich selbst manifestiert, mit dem *Auge*, welches das *Licht* sieht, denn das sehende *Auge* strahlt das *Licht* aus, ermöglicht das Sehen und sieht das Licht.

Die Bilder des *Auges* und des *Lichts* sind in der Tradition privilegiert, da sie die alles Seiende durchziehende grundsätzliche Bewegung der Erkenntnis, Rückkehr und Einung mit dem *Ursprung* besonders umfassend versinnbildlichen. Diese Bewegung wird räumlich als Richtung nach *innen* und *oben* gedacht.

Skovoroda setzt dafür das traditionelle Bild der *Spitze und Blüte des Seins* ein<sup>315</sup>. Sie stellen in seinem Denken wie die *Pupille des Auges* und die *Sonne in der Sonne* die nach innen und oben zum *Ursprung* zurückführende Bewegung der Erkenntnis aller *drei Welten* (Mensch, Welt, Bibel) dar.

Eine sehr wichtige Quelle des Bilds *Blüte des Lebens* stellt der Begriff *ἄνθος τοῦ νοῦ* (*Blüte des Geistes*) von Proklos dar, der in der Bedeutung von *ἀκμή* rezipiert wird. Der von Dionysius Pseudoareopagita in die christliche Tradition vermittelte Proklos verbildlicht die Rückkehr des Denkens in seinen Grund und *Ursprung*, wenn es ihn durch die Bewußtwerdung seiner selbst erkennt, als *Blüte des Seins*<sup>316</sup>.

---

für philosophische Forschung 13 (1959), 397-419.

<sup>313</sup>Vgl. E. v. Ivánka, *Der »Apex mentis«*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 128.

<sup>314</sup>Vgl. ebenda (134).

<sup>315</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 339): »Вот же вам верхушка и цветок всего жития вашего, внутренний мир, сердечное веселіе, душевная крѣпость«.

<sup>316</sup>Vgl. *In Alcibiadem*, 247, 11: ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 279

## 10. *Blüte* und *Spitze*

Skovoroda setzt diese Bilder aus der Bibelauslegung ein und verbindet sie mit dem spirituellen Aufstieg.

Die allegorische Bibelexegese verwendet die Stellung der *Blüte* zwischen *Blättern* und *Früchten* als Bild für Sentenzen (*Redeblumen*), die durch spirituelle Auslegung gewonnen werden. Die in den Kommentaren üblicherweise mitgegebene spirituelle Deutung wird besonders in der Karolingerzeit als *flos allegoriae* bezeichnet<sup>317</sup>. Da das Verständnis der *Frucht* mit dem der *Blüte* in der allegorischen Auslegung konkurrieren kann, wird die *Frucht* als Bild auf die moralische Dimension des geistigen Schriftsinnes beschränkt<sup>318</sup>.

Die Aneinanderreihung der Bilder *Blüte* und *Spitze* ist für die Tradition charakteristisch. *Spitze* kann zur *Baumetapher* gehören, die auf Origenes zurückgeht und den Vorgang der Auslegung darstellt. Auch Hieronymus vergleicht die Auslegung mit einem *Hausbau* und verbindet dadurch die Aspekte von Aufstieg und Vollendung. Der historische Sinn wird mit dem *Fundament* und der spirituelle Sinn ohne weitere Differenzierung mit dem höchsten Punkt, dem *Giebel* (*culmen*), verbildlicht<sup>319</sup>. Die *Baumetapher* stellt somit das Verhältnis zwischen buchstäblicher und geistiger Einsicht dar. Skovoroda verwendet den Begriff des *Hauses der Weisheit* (*npemyδpocmu дом*, PZT 2, 84). Augustinus zieht den Vergleich mit *Wurzel* und *Frucht* der *Baummetapher*<sup>320</sup>.

Das aus der stoischen Tradition gewonnene und vielseitig einsetzbare Bild der *Spitze* bildet in der mit der platonischen Grundidee verbundenen christlichen Tradition eine beliebte Darstellung der Seelenschicht, in der sich die Vereinigung mit Gott vollzieht<sup>321</sup>. Der Begriff ἡγεμονικόν geht in die lateinische Sprache als *principale mentis* oder *principale cordis* und das Bild τὸ ἀνώτατον μέρος als *apex mentis* ein. Sie bedeuten wie κόρη die höchste Sehkraft als *acies oculi* und stellen im stoischen Denken

f.

<sup>317</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns, Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972, 102. Das Bild der *Blüte* tritt zum Beispiel bei Hrabanus Maurus häufig auf (vgl. *In Commentatorium in Matthaeum libri octo. Praefatio* (PL 107, 728 C): »[...] historicam interpretationem digessit breviter, et interdum spiritualis intelligentiae flores admiscuit«).

<sup>318</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 103.

<sup>319</sup>Vgl. ebenda (105 ff.).

<sup>320</sup>Vgl. Augustinus, *In Ioannis Evangelium tractatus* 40, 8 (PL 35, 1690).

<sup>321</sup>Vgl. hierzu E.v. Ivánka, *Der »Apex mentis«*, 121-146.

den *Funken* des *Urfeuers* im Menschen als das Grundprinzip der Seele dar. *Sein* Ort im menschlichen Körper ist das *Herz*. Skovoroda betrachtet das *Herz* als den *apex*, als *Kopf des Kopfes* (*голова головы*)<sup>322</sup>. Obgleich stoisches Denken die Wesenseinheit des *Urfeuers* bzw. *Logos* im Menschen mit dem *Urfeuer* bzw. *Logos* der Welt postuliert, ergibt sich erst aus der Verbindung mit der platonischen Grundidee von der auf das Erkennen des *Absoluten* gerichteten Tendenz des Geistes, die volle Entfaltung des im Begriff ἡγεμονικόν angelegten Potentials der Begegnung von Mensch und Gott im *Herzen* des Menschen in der Bedeutung des unmittelbaren Kontakts mit dem *Ursprung*.

Origenes vollzieht diese Verbindung, indem er die stoische Terminologie verchristlicht, wenn er die Begriffe und Bilder für das Denk- und Geistprinzip im Menschen auf die Schicht des geistigen Daseins bezieht, in der sich die Berührung mit dem Göttlichen vollzieht<sup>323</sup>. Dabei sieht er den Grund für die Berührung mit dem Göttlichen in der Wesensgemeinschaft dieser Schicht, die er im *Herzen* lokalisiert, mit Gott<sup>324</sup>. Die ursprünglich stoischen Begriffe und Bilder erhalten somit bei Origenes eine mystische Bedeutung als Bezeichnung des vom rationalen Vermögen deutlich unterschiedenen Seelenvermögens<sup>325</sup>. Seine Vermittlung bringt diese Bildbegriffe in die christliche Tradition ein<sup>326</sup>.

Skovorodas Bevorzugung des *Herzens* als Ort des Erkenntnis- und Vereinigungsgeschehens gegenüber der mit dem *Herzen* als identisch betrachteten *Seele* läßt eine Vermittlung dieses Zusammenhangs durch Origenes wahrscheinlich

---

<sup>322</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 168): »Сердце твое есть голова внѣшности твоих. А когда голова, то сам ты еси твое сердце. Но если не приблизишься и не сопряжешься с тѣм, кой есть твоей головѣ головою, то останешься мертвою тѣнью и трупом. Если есть тѣло над тѣлом, тогда есть и голова на головою и выше стараго новое сердце«.

<sup>323</sup>Vgl. *Commentarii in Ioannem XVIII* (Die griechischen christlichen Schriftsteller = GCS 10, Origenes IV 497, 20 f.): Ὑπονοεῖται τισιν ἐν τῷ μεσαιτάτῳ ἡμῶν εἶναι τὸ διανοητικόν, ὃ τινες ἡγεμονικὸν καλοῦσιν.

<sup>324</sup>Vgl. ebenda (II, 35-37, Die griechischen christlichen Schriftsteller = GCS 10, Origenes IV 94, 18): διὰ τὸ ἐν μέσῳ τοῦ παντός εἶναι σώματος τὴν καρδίαν, ἐν δὲ τῇ καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικόν.

<sup>325</sup>Mit dem Bildbegriff *Spitze* als Bezeichnung für das mystische Seelenvermögen korrespondiert der Bildbegriff *Grund der Seele*, wie ihn Tauler zur Bezeichnung der Schicht der Seele in die deutsche Mystik eingeführt hat, in der sich die Vereinigung mit Gott vollzieht (vgl. hierzu P. Wyser, *OP., Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, 381-409).

<sup>326</sup>Zu den Belegstellen von ἡγεμονικόν als Sitz des kontemplativen und mystischen Lebens vgl. G. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 600. Nikolaus von Kues verwendet den *apex mentis* als Bildbegriff für das höchste Seelenvermögen (vgl. *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*, übers., m. Einl., Komm. und Anm. hrsg. v. H. G. Senger, lt.-dt., Hamburg 1986, 161 ff.).



werden<sup>327</sup>. Auch Gregor von Nyssa bezeichnet den *inneren Menschen* unter Berufung auf Christus als *Herz*<sup>328</sup>.

## 11. Der Mensch als *Mittler* (*homo mediator*)

Die *philosophia perennis* stellt einen lückenlosen Zusammenhang zwischen dem *Ursprung*, der Welt und dem Menschen her. Die *Weisheit* als erste Selbstveräußerung des *Ursprungs* ist der Logos und Christus. Christus ist somit der *typus* der Schöpfung und des Menschen, der *wahre Mensch*<sup>329</sup>. Er vermittelt den *Ursprung* in die Schöpfung und führt sie zum *Ursprung* zurück. Er prägt als Archetyp Schöpfung und Mensch. Der Mensch, der ihn durch seine Erkenntnis als *wahren Menschen* in sich realisiert, übernimmt damit zwangsläufig die Mittlerposition Christi, des Logos und der *Weisheit*. Er erfüllt seine Vermittlung auf zwei Ebenen, zwischen der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur* und zwischen der aus *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* zusammengesetzten Schöpfung und dem *Ursprung*. Seine Methode ist die *zweifache Sichtweise*.

Die Anwesenheit des *Ursprungs* in allem<sup>330</sup>, die Herkunft alles Seienden aus ihm und dessen Streben in ihn zurück begründet den grundsätzlichen Analogiestatus, der alles mit allem und alles mit dem *Ursprung* als *goldene Kette* verbindet. Skovoroda verwendet das Bild der Kette für die Erkenntnis des Analogiestatus, die durch Teilhabe an der *Weisheit* möglich ist<sup>331</sup>. Er liegt der Mikro-Makrokosmoslehre zugrunde, auf die

---

<sup>327</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 153): »Закон божій есть божіе в челоуѣкѣ сердце [...]«; *Aschan'* (PZT 1, 245): »Видь ты слышал от Іереміи, что сердце точный есть челоуѣк«; *Bes., nareč. dnoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 274): »Не только дома, но в сердце твоём и в душѣ твоей царствіе божіе и глагол его«; ebenda: »Душа моя в духа, а дух в сердце мое преобразился. Боже сердца моего!«; *Alfav. mira* (PZT 1, 456): »Просвѣщенное духом господним сердце взором маленькой травки и крошечнаго червячка возводится к чувству вѣчнаго [...]«; *Žena Lotova* (PZT 2, 52): »Библиа есть мысли божія, сіе есть сердце вѣчное, а сердце вѣчное есть то челоуѣк вѣчный«; ebenda (53): »А как чистое и свѣтлое, как полуденное ведро, сердце есть истинный бог [...]«; *Blagod. erodij* (PZT 2, 99): »Ничем же бо бездна сія сердце наше удовлетворяется, токмо само собою, и тогда-то в нем сіяет вѣчная радости весна«; *Ubog. žajv.* (PZT 2, 127): »О чистое сердце, ты воистину не боишься ни молніи, ни грому. Ты еси божіе, а бог есть тебѣ твой. Ты ему, а он тебѣ есть друг. Оно тебѣ, боже мой, жертвою, ты же ему. Вы двое есте и есте едино«.

<sup>328</sup>Vgl. *De beatitudinibus* VI (PG 44, 1272 A).

<sup>329</sup>Diese Position vertritt Skovoroda ausdrücklich. Vgl. *Ubuž. vid. slavu ego* (PZT 1, 136): »То есть сын челоуѣчъ, или Христос - все то одно«; *Aschan'* (PZT 1, 204): »А божій и истинный - все то одно. Бог и истина - одно. Челоуѣк божій и сын божій - одно то«.

<sup>330</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 143): »[...] да будет бог всяческая во всѣх...«.

<sup>331</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 184): »Знаніе божіе, вѣра, страх и любленіе господа - одна-то есть

sich Skovoroda folgerichtig stützt. Zwischen *Mikro-* und *Makrokosmos* vermittelt die in allegorischer Tradition vom Menschen gedeutete Bibel. Die drei Welten gehören zusammen, weil sie Tempel und Gefäß Gottes, des gleichen Archetyps der Trinität, sind, von der gleichen *Weisheit* geschaffen, ohne daß jedoch die Differenz zwischen den zwei *Naturen* aufgehoben werden würde<sup>332</sup>.

Die Vorstellung des Menschen als *typus* des Kosmos und diesen in sich spiegelndes Wesen ist charakteristisch für die *philosophia perennis*<sup>333</sup>. Sie ist durch Philo und Origenes mit der allegorischen Bibelauslegung verbunden worden. Deshalb nehmen der Mensch und die Bibel bei Skovoroda die Stellung des *Mikrokosmos* ein. Das ursprüngliche Abhängigkeitsverhältnis des Menschen vom Kosmos bei Plato oder das reziproke Verhältnis beider in der stoischen Tradition widerspiegelt sich in der jüdischen und christlichen Rezeption als Vorstellung der zwei *kleinen Welten* Mensch und Bibel<sup>334</sup> in der *großen Welt*, die viele Welten enthält.

Ich stelle mir an dieser Stelle die Frage, ob die *große Welt* bei Skovoroda wirklich dem Makrokosmos entspricht. Er unterscheidet in der *großen Welt* die bewohnbare bzw. bewohnte Welt (*мир обитательный*), also die Welt des Menschen und der Schöpfung, und die allgemeine Welt (*всеобщий*). Er spricht oft von der bewohnbaren Welt, legt Wert auf diese Differenzierung und bezieht auf diese Welt seine Auslegung der Bibel und die analogische Struktur des Seins. Doch nennt er auch das Universum, bezeichnet es mit dem Begriff *все-на-все* (*vse-na-vse/alles in allem*) und kommentiert es in einer Fußnote als Entsprechung zum griechischen *pampan* und lateinischen *universum*<sup>335</sup>. An anderer Stelle setzt er das Universum (*все-на-все*) mit *natura* gleich und gebraucht den Begriff *все-на-все* für das Gewordene und *мир/мыр* (*mir/Welt*) für das Nicht-Gewordene und das Gewordene<sup>336</sup>. Der Begriff *мир*, den

---

*цень*. Знаніе во вѣрѣ, вѣра в страхѣ, страх в любвѣ, любовь во исполненіи заповѣдей, а соблюденіе заповѣдей в любви к ближнему, любовь же не завидит и протчая».

<sup>332</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 137): »Не прекрасный ли храм премудраго бога *мыр* сей? Суть же *тры мыры*. Первый есть *всеобщий и мыр обитательный*, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных *мыр-миров* и есть великій *мыр*. Другіи два суть частныи и малыи *мыры*. Первый *мікрокозм*, сирѣчь - *мырик, мирок*, или *человѣк*. Вторый *мыр символичный*, сирѣчь *библіа* [...]. А *бібліа* есть *символичный мыр*, затѣм что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей *фигуры*, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіе вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих«.

<sup>333</sup>Vgl. das Kapitel *Kosmos anthropos* in W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 205 ff.

<sup>334</sup>Demokrit hat zuerst den Menschen als *kleine Welt* bezeichnet (vgl. ebenda, 208).

<sup>335</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12).

<sup>336</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »*Натура* [...]. Сим словом означается *все-на-все*, что толко родится [...] а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется *мир*«.

Skovoroda am häufigsten verwendet, ist an dieser Stelle also umfassender, weil er sowohl die ungewordene als auch die geschaffene *Natur* bezeichnet (das entspricht Eriugenas göttlicher *Natur:natura non creata creans*; der Primordialwelt: *natura creata creans*; der irdischen Welt:*natura creata non creans*) und im Einklang mit dem Philosophem des Kosmos als göttlichem Wesen gesetzt ist. In einem anderen Zusammenhang beschreibt Skovoroda das Universum als *все-на-все*, das aus den zwei *Naturen* zusammengesetzt ist, also aus der Primordialwelt und der vergänglichen Welt besteht und von Gottes Ewigkeit umfaßt wird<sup>337</sup>. *Все-на-все* bezeichnet damit die hervorgebrachte Welt, bestehend aus *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur*, während *мир* zusätzlich den nicht geschaffenen *Ursprung* umfassen kann. Ich habe den Eindruck, daß Skovoroda die stoische Vorstellung vom Kosmos als göttlichem Wesen (beachte auch den Vergleich des Ungewordenen mit dem Feuer) zwar aufruft, sie aber nicht zur Konkurrenz für sein Konzept der Analogie der drei Welten, der Differenz des *Ursprungs* zum Geschaffenen und der Priorität der Bibelauslegung werden läßt. Er verwendet allerdings keine Mühe auf eine gründlichere Argumentation, um das Philosophem wirklich zu integrieren, sondern übernimmt ohne Diskussion die bereits vollzogene Einvernahme durch die *philosophia perennis*-Tradition bzw. die allegorisch-typologische Bibelexegese. Insgesamt behandelt er die *große Welt* als ein Bild Gottes wie alle anderen Welten auch und unterstellt sie der Priorität der Bibelauslegung.

Die Verbindung zwischen den Welten bildet die alles durchwaltende Anwesenheit des *Ursprungs* in ihnen. Die *Mikrokosmos-Makrokosmos*-Vorstellung ist von Anfang an durch die Zweiteilung von Seele und Leib geprägt<sup>338</sup>. Der Mensch wird

---

<sup>337</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12):»Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предварять *все-на-все*»; *O ist. ščast.* (PZT 1, 353):»[...] и два миры - *первородный* и временный, и двѣ натуры - *божественная* и тѣлесная, во *всем-на-всем*...«; *Potop zmiin* (PZT 2, 137):»Не прекрасный ли храм премудраго бога *мир* сей? Суть же *тры миры*. Первый есть *всеобщій* и *мир обительный*, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных *мир-миров* и есть великій *мир*. Другіи два суть частныи и малыи *миры*. Первый мікрокозм, сирѣчь - *мырик, мирок*, или *человѣк*. Второй *мир* символичный, сирѣчь библиа [...]«.

<sup>338</sup>Vgl. hierzu unter dem Stichwort *Mensch*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, 5, Basel u.a. 1980, 1059 ff. Einen Überblick über die Mikro-Makrokosmos-Vorstellung gibt A. Meyer, *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*, Diss., Bern 1900. Vgl. auch R. Allers, *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in: *Traditio* 2 (1944), 319-407; A. Olerud, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de mythologie comparée*, Diss., Uppsala 1951; M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 Bde, Leiden 1976-78.

aufgefaßt als ein Doppelwesen aus göttlicher und tierischer *Natur*, das in der Spannung zwischen beiden lebt.

Zur Differenzierung der *zwei Naturen* bedient sich Skovoroda der aristotelischen Unterscheidung von *Stoff* und *Form*. Im Einvernehmen mit der Tradition setzt er die *Form* (*форма*) mit Platons *Ideen* gleich und überträgt diese Gleichsetzung auch auf die Primordialwelt und die geistigen *Bilder* (*образы*)<sup>339</sup>.

Besonders Philo führt die *Mittlerstellung* des Menschen aus und überträgt sie auf die Bibel. In Übereinstimmung damit weist Skovoroda diese Position der Bibel und dem Menschen zu. Die Bibel als *symbolische Welt* hat dabei teil an der *Mittlerfunktion*, ist jedoch vollkommen auf die Haltung des Menschen bei ihrer Deutung angewiesen. Die entsprechende Haltung gegenüber der Bibel gewinnt der Mensch als *kleine Welt*, die richtig deuten und sehen muß, um ihre *Mittleraufgabe* zu erfüllen, aus der allegorischen Exegesetradition und aus der neuplatonischen Auffassung des literarischen Texts als Mikrokosmos<sup>340</sup>. Wie im Traditionskomplex der *philosophia perennis* steht für Skovoroda der aus Bibeltext, Exegesetraditionen und deutendem Mensch gebildete Zirkel außerhalb jeder Diskussion. Die erkenntnistheoretische Frage stellt sich deshalb nicht, weil die Verfassung alles *Seienden* in Hinsicht auf den *Ursprung* und untereinander sowohl die *Ähnlichkeit* von Bibel und Mensch als auch die Geltung der *zwei Naturen* garantiert. Die Eignung zum *Mittler* liegt deshalb beim Menschen, weil er seine Sichtweise und Deutung wählen kann. Die Freiheit des Willens ist die Pointe der Gottähnlichkeit, die Gregor von Nyssa in seiner einflußreichen Predigt *De opificio hominis* ausgeführt hat<sup>341</sup>. Zwischen Mensch und Bibel besteht eine gegenseitige Abhängigkeit, weil der Mensch eine nach dem *Bild* der Bibel und die Bibel eine nach dem *Bild* des Menschen geschaffene *kleine Welt* darstellt. Auf diese Weise kommt es zu direkten Wechselwirkungen zwischen Bibel-, Welt- und Selbsterkenntnis<sup>342</sup>. Der Mensch erfüllt unter der Führung der Bibel seine Funktion als

<sup>339</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 139): »Всѣ три мыры состоятъ изъ двоихъ едино составляющихъ естествъ, называемыхъ матеріа и форма. Сіи формы у Платона называются идеи, сирѣчь видѣнія, виды, образы. Они суть первородный мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащія. Во великомъ и в маломъ мырѣ вещественный видъ даетъ знать о утаѣнныхъ подъ нимъ формахъ, или вѣчныхъ образахъ. Такожде и в символичномъ, или библічномъ, мырѣ, собраніе тварей составляетъ матерію«.

<sup>340</sup>Vgl. hierzu J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976.

<sup>341</sup>Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, 225 ff.

<sup>342</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 432): »Библия есть будто одинъ человекъ или Адамъ. Глинка и тѣло его всякъ видитъ, а сердце закрыто, и духъ жизни в немъ не виденъ. [...] Узнай же прежде самого себя, тогда познаешь и Адама съ Евою. Развѣ нельзя мнѣ библейнаго слова рѣчь приточить къ человеку, когда вся библия уподобляется человеку? Для того-то, сирѣчь, сдѣлала пророкъ

*Mittler* und Mikrokosmos und vollzieht sie gleichzeitig durch seine Deutung der Bibel. Bibel, Mensch und Welt werden durch die Erkenntnis direkt auf den *Ursprung* rückbezogen. Dabei spiegelt der Mensch alles *Seiende* in seiner Erkenntnis und vermittelt durch seine Sichtweise zwischen den beiden *Naturen*. Die christliche Rezeption der im platonischen, aristotelischen und stoischen Denken ausgebildeten *Mikro-Makrokosmos*-Vorstellung vollzieht sich u. v. a. bei Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Augustinus, Nemesius, Maximus Confessor, Thomas von Aquin und besonders ausgeprägt bei Eriugena und Nikolaus von Kues, deren Namen Skovoroda zwar niemals ausdrücklich nennt, mit deren Denken ihn sachlich jedoch sehr viel verbindet.

Nach Gregor von Nazianz enthält der Mensch als Mikrokosmos die ganze Welt in sich. Gregor von Nyssa betrachtet ihn als *Mittler* zwischen der sinnenfälligen und intelligiblen Welt. Nemesius von Emesa definiert als göttliche Aufgabe des von Gott geschaffenen Menschen die Verbindung der Gegensätze und weist ihm damit eine aktive Rolle als *Mikrokosmos* zu. Die Kombination der *Mikrokosmos*-Vorstellung mit der *Mittler*-Idee bei Nemesius bestimmt Maximus Confessors Denken, in dem Welt und Mensch über eine zweifache Konstitution verfügen, die vom *Logos* zusammengehalten wird. Die Anwesenheit Gottes im Menschen begründet dessen Aufgabe und Fähigkeit, den *einen* Menschen, den göttlichen Archetyp, in sich zu manifestieren. Dadurch kehrt nicht nur der Mensch in den *Ursprung* zurück, sondern er führt durch seinen Anteil an der Welt die Welt in sich und seiner Erkenntnis ebenfalls zurück zum *Ursprung*<sup>343</sup>.

Skovoroda stellt die Hervorbringung und Rückkehr der in zwei *Naturen* geteilten Welt mit Hilfe der Schöpfungswoche dar. Wie Philo und Clemens von Alexandrien gestaltet er die Erschaffung der Welt als doppelten Schöpfungsbericht, aus dem der Zeitbegriff ausgeschlossen bleibt, da die Tage in der allegorischen Bibelauslegung nicht die zeitliche Abfolge, sondern die Ordnung der Schöpfung bedeuten<sup>344</sup>.

Die Schöpfungswoche wird von Skovoroda deshalb so ausführlich als Bild verwendet, weil sie als Archetyp und Prägeform die gesamte Schöpfung durchwaltet. Da *Ursprung* und Vollendung ineins fallen<sup>345</sup>, ist der siebte auch der erste Tag. Die Schöpfung wird aus zwei *Naturen* zusammengesetzt und gleichzeitig vom Schöpfer getrennt, um ihre Vermischung und damit den Götzendienst zu vermeiden.

---

человѣка образомъ двоестественныя библіи, что одно в немъ есть видное, второе невидное [...]».

<sup>343</sup>Vgl. hierzu L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965, besonders 140 ff.

<sup>344</sup>Vgl. hierzu C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, 234 f., 247 f.; L. Wittmann, *Ascensus*, 473 ff.

<sup>345</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21): »Совершенство, верх, конецъ и начало есть то же«.

Gleichzeitig aber wird sie von Gott in dem aus den Gegensätzen zusammengesetzten *einen Tag* zusammengehalten. Dieser wird als *Welt Gottes* und *Tag des Herrn* bezeichnet und als Archetyp charakterisiert<sup>346</sup>. Skovoroda unterscheidet hier nicht genau zwischen dem sechsten und siebten Tag, sondern verwischt vielmehr die Grenzen zwischen der Erschaffung des Menschen und dem *Tag des Herrn* als Tag der Ruhe im *einen Tag*<sup>347</sup>. In seiner Deutung des Schöpfungsberichts erscheint der Mensch als die unvermischte Verbindung der Gegensätze der Schöpfung im *einen Tag*, d.h. im *Ursprung*, der auf ihn als die gesamte Schöpfung wohlgefällig schaut<sup>348</sup>.

Die aus den zwei *Naturen* bestehende Schöpfung geht aus dem *Ursprung* hervor und kehrt wieder in ihn zurück. Diese Bewegung vollzieht sich jeweils über den Menschen. Skovoroda charakterisiert den Rückgang als die *Vollendung* von Himmel und Erde, die auf den Menschen bezogen wird, da Gott sein Werk am sechsten Tag vollendet hat und diese Vollendung im *einen Tag*, der die ganze Schöpfung enthält, Gegenwart geworden ist<sup>349</sup>. Skovoroda bleibt dabei im Bild des Kreises und bezeichnet den *Ursprung* als Vollendung auch als *ewigen Punkt* und *göttliches Zentrum*. Die Erneuerung der Welt, die Gott für den Menschen erschafft, vollzieht sich als der *eine Tag* und die *eine Welt*, in der Gott die Herrschaft übernommen hat<sup>350</sup>. Die gleiche

---

<sup>346</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »А дабы из двоих одно составляющих естеств не послѣдовала смѣсь, а из нея идолочтеніе, раздѣлил творец между свѣтом славы своея и между тмою тлѣни нашея, между истиною и между образующею сѣнью. [...] Но дабы опять не послѣдовал раздор, разрывающій двоицу сопряженных воедино естеств, здѣлан из тмы и свѣта, из дня и ночи, из вечера и утра »день един«. Сей есть *мір божій!* Лѣто радости и веселія, время вождельнное, *день господень*»; ebenda: »Один он в тысячѣ лѣт, а 1000 лѣт в нем«.

<sup>347</sup>Skovoroda beschreibt ihn als aus zwei einander entgegengesetzten und unvermischt bleibenden *Naturen* gebildet, deren Unterscheidung und gleichzeitige Vereinigung von einer *ewigen Feste* garantiert wird. Vgl. ebenda: »Сей день сотворил господь из *противных натур*: из лукавыя и добрыя, тлѣнныя и нетлѣнныя, из глада и сытости, из плача и радости в неслитном соединеніи. Между водою подлою и небесною как раздѣляющая, так и соединяющая укрѣплена *вѣчная твердь*«. Skovoroda arbeitet hier mit Zahlensymbolik (vgl. ebenda: »В сем первом днѣ явилось фигур 6: тма, свѣт, ночь, день, вечер, утро. Из тех фигур символы 3: тма и свѣт, ночь и день, вечер и утро. Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и вѣчность. [...] Вечер есть дом тлѣни, а утро - град вѣчности. [...] В водѣ и морѣ вмѣстилась тма и смерть, а на сушѣ, на небѣ и в облакѣ вселился свѣт и живот«).

<sup>348</sup>Vgl. ebenda: »А на все сіе смотрит *создатель* как на доброе, не как на лукавое«.

<sup>349</sup>Vgl. ebenda (21): »И все сіе идет к *вѣчнаго точкѣ*, как к своему *совершенію*. Все сіе нынѣ *совершенно* уже и отдѣлано. »Совершиш[ася] небо и земля«. Не наше сіе и не до нас. Божіе есть время и дѣло, и слава. »Совершии бог в день дѣла своя«»; ebenda: »Узнав день, узнаеш седмицу, а сію познав, познаеш [...] что под тою *печатью* не иное что, как только *божіе* таится *сокровище*«.

<sup>350</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 81): »А бысть ветхій, и бысть новый свѣт, но *день един* и *мыр един*. Древле сотворил бог мыр в семь дней для челоувѣков; в послѣдніи же вѣки

Bewegung zum *Ursprung* vollzieht sich in der *symbolischen Welt* der Bibel<sup>351</sup> über Christus als Gekreuzigten, Auferstandenen und zum Himmel Auffahrenden<sup>352</sup>. In diesen Zusammenhang stellt Skovoroda als Bild für Abstieg und Aufstieg die *siebenstufige Leiter*<sup>353</sup>. Sie berührt den *Punkt*, von dem alle Figuren (*фигуры*)<sup>354</sup> *herab-* und zu dem sie *heraufströmen*. Skovoroda verbindet hier das Bild der *Jakobsleiter* mit dem Bild der *Quelle* bzw. Mündung und lokalisiert und bezeichnet den *Punkt* als *Hafen aller Figuren* (*гавань всѣм фигурам*), d.h. als *Ursprung*, der sich in die geistige Welt und ihre geistigen Bilder, Archetypen, entäußert<sup>355</sup>. Skovoroda deutet mit der Personifizierung der *Figuren* als Zeugen, Wächter, Engel und Diener eine mögliche himmlische Hierarchie an, die er in seiner Schöpfungstheologie aber nicht weiter vertieft.

Er begründet mit der Verbindung traditioneller Bilder (*Schöpfungswoche*, *Jakobsleiter*) die Position des von der Bibel geleiteten Menschen als *Mittler* zwischen den Gegensätzen, dem *Seienden* und dem *Ursprung*. Diese Position ist so wirkmächtig, daß es vom Menschen abhängt, ob die Welt *Spur* Gottes oder aber leer und tot ist. Erkennt der Mensch jedoch im Einklang mit der *philosophia perennis* die Anwesenheit des *Ursprungs* im Sinnenfälligen, ohne das Sinnenfällige mit dem *Ursprung* zu identifizieren, dann führt er sich, die Bibel und die Welt in den *Ursprung* zurück. Die Rückkehrbewegung des Menschen durch Sehen und Erkennen bezieht die Welt, deren *typus* er ist<sup>356</sup>, mit ein.

---

ради ангелов обновотворил его во *един день*, иже есть яко тысяща лѣтъ«; ebenda:»Ты и вчера, и днесъ, и вовѣки бывшій, сущій и будущій еси«. Zur Tradition der Apokatastasis-Lehre in der Väterexegese vgl. E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*, Tübingen 1971.

<sup>351</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21):»Когда весь *символический мир* устроен в течение к *божественному центру*, можно сказать: »*Совершиш[ася]* небо и земля«. И когда уже вся тварь приспѣла к намѣренной своей *точкѣ* и покою, достойно скажут:»*Совершишася*««.

<sup>352</sup>Vgl. ebenda: »Во умирающей на крестѣ Христовой плоти умирает весь вздор исторіальный, и достойно испущен глас сей: »*Совершишася*««; *O drevn. mire* (PZT 1, 321):»Все сіи ангелы единогласно восклицают о том, который, со плотию своею взялся превышше небес, превозшед всѣ міра стихіи.«

<sup>353</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 81):»Се сіе знаменіе есть твое, от тебе и тебѣ у нас. От тебе глагол сей твой и о тебѣ. Ты един и сотвориши его. Се *лѣствица седмистепенная* к тебѣ нам«.

<sup>354</sup>Der Figurbegriff spielt in seinen Schriften und seiner Poetik eine vielschichtige Rolle in seiner Bedeutung als Bild, Form, Erscheinung und Symbol (vgl. weiter unten).

<sup>355</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 28):»Касающаяся до небес *Иаковская лѣствица*, сію ж показывает *седмицу*. От нея и чрез нея *истекают* и *востекают* к *точкѣ* своей всѣ *фигуры*, часто называясь *свидѣтелями*, *стражами* и *ангелами*, сирѣчь *служками*, мир благовѣствующими. [...] Там мир Израилію и *гавань всѣм фигурам*!«.

<sup>356</sup>Skovoroda hebt hervor, daß der Mensch die Welt in sich enthält. Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 230):»Видиш, что все приходит до тебе самага, до твоего дому. Ты и земля, и звѣрь, и скот,

Eriugena rezipiert in besonderem Maß die *Mikrokosmos-Makrokosmos*beziehung als *Mittler*, ohne die Begriffe *Mikrokosmos* und *Makrokosmos* zu gebrauchen. Da Eriugena sich u. a. an Maximus Confessor und Gregor von Nyssa orientiert, muß eine direkte Rezeption bei Skovoroda gar nicht vorliegen, auch wenn sie möglich ist. Eriugena stellt die Position des Menschen als Mitte zwischen den Gegensätzen und als *dritte Welt* mit Hilfe des Schöpfungsberichts dar<sup>357</sup>. Demnach bedeuten die sechs Tage der Schöpfung nicht nur die Vollendung der menschlichen *Natur*, sondern auch der in ihr enthaltenen und bis dahin entwickelten Schöpfung. Durch die in ihm enthaltene *Natur* ist der Mensch größer als die Welt und sowohl *einzig* als auch *eins*. Eriugena legt damit eine Rangordnung fest, die von der ursprünglichen *Mikro-Makrokosmos*-Vorstellung abweicht<sup>358</sup>. Der Mensch bewirkt durch die Erfüllung seiner *Mittlerfunktion* die Vereinigung und Versöhnung der durch großen Abstand voneinander getrennten und auseinanderstrebenden *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*. Im gleichen Maß, in dem der Mensch diese Gegensätze in sich selbst vereinigt, vereinigt er gleichzeitig auch die Gegensätze der Welt. So verwirklicht er den Bildstatus alles *Seienden* in Bezug auf den *Ursprung* für sich und für die Welt. Die Realisierung seiner Herkunft aus dem *Ursprung*, die Anwesenheit Christi in sich, befähigt den Menschen also, die Welt über sich zum Göttlichen zurückzuführen<sup>359</sup>. Diese Transzendierung der im Menschen konzentrierten *Natur* wird von der Menschwerdung Gottes als Christus begründet. Indem er herabsteigt, bewirkt er die Rückkehr der die Schöpfung umfassenden menschlichen *Natur* in Form ihrer *Wiederherstellung*<sup>360</sup>. Der Mensch hebt die Welt zurück in den *Ursprung* durch die Zuordnung von Sinnbild und Gehalt, d.h. die Realisierung des grundsätzlichen Bildstatus alles Seienden durch Teilhabe an der *Weisheit* in der *philosophia perennis*. Bei Eriugena und bei Skovoroda führt die absteigende Leiter aus dem *Ursprung* in das Seiende über das Wort Gottes und auf gleichem Weg wieder zurück in den *Ursprung*.

---

и дерево, и виноград, и дом».

<sup>357</sup>Vgl. hierzu A. M. Haas, *Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer »dritten Welt«*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 168 ff.

<sup>358</sup>Vgl. *De divisione naturae* IV, 10 (PL 122, 781 C): »[...] unum hominem et singulariter unum majorem esse universo mundo visibili, non mole partium, sed harmoniae rationabilis naturae dignitate«.

<sup>359</sup>Vgl. A. M. Haas, *Homo-medietas*, 179.

<sup>360</sup>Vgl. ebenda (181): »Das Einheitsprinzip durchwirkt alles, was Natur ist und schafft. [...] Wiederum wird hier die *duplex conditio* zwischen Tier und Geist mit Nachdruck festgehalten und in der Dichotomie 'äußerer'/'innerer' Mensch bekräftigt. Schöpfungsontologie und Soteriologie kommen im Menschen zusammen [...]«.



Das Evangelium als *fleischgewordenes Wort* überwindet daher den Sündenfall, weshalb der Aufstieg nur über die Bibel erfolgen kann. Wenn der Mensch in dem vom Evangelium verkündeten Heil *wiederhergestellt* wird, dann umfaßt dieser Vorgang gleichzeitig die ganze Schöpfung. In der *Wiederherstellung* werden der Mensch und durch ihn die Welt in die Einheit zwischen Sohn und Vater aufgenommen und erhalten ihren Platz im *Ursprung* zurück. Die Rückführung in den *Ursprung* verbildlicht er mit der Verwandlung in den *Ursprung*<sup>361</sup>. Folgerichtig sieht Skovoroda den *wahren Menschen* zur Rechten des Vaters sitzen. Wie Eriugena entscheidet der einzelne Mensch in seinem Denken darüber, ob er die Position einnehmen will, die Eriugena als *tertius mundus* beschreibt. Diesen Begriff rezipiert Skovoroda in seiner Dreiweltenlehre. Im Denken Eriugenas verbindet die *dritte Welt* die geistige und sinnliche Welt und entspricht damit der platonischen Mittelstellung der Seele<sup>362</sup>. Skovorodas Ausführungen sind der *Mittlerposition* des Menschen in der Schöpfung gewidmet, der sie, geleitet von der Bibel als dem *fleischgewordenen Wort*, ausfüllen kann. Die Entscheidung darüber, ob Mensch und Welt Bild des *Ursprungs* oder Aufenthaltsort des *Bösen* werden, liegt im Denken Skovorodas wie Eriugenas beim einzelnen Menschen und seiner Sichtweise. Skovoroda vollzieht also den Einbezug der antiken *Mikro-Makrokosmoslehre* in der *philosophia perennis* nach, möglicherweise unter besonderer Berücksichtigung Eriugenas.

## 12. Unähnliche Ähnlichkeit als Struktur- und Bewegungsprinzip

Die Bewegungen, die Erkenntnis und *Sein* als Teilhabe am *Ursprung* im Denken Skovorodas prägen, führen nach innen und oben. Jede Tradition, jedes Bedeutungssystem und jedes Bild, das Skovoroda aufruft und einsetzt, werden in diesen Bewegungsablauf eingefügt. Entweder illustrieren sie positiv die vom *Ursprung* vorgegebene paradoxe Struktur von Identität und Differenz oder negativ den Mangel an Realisierung dieser Struktur durch Erkenntnis. Skovoroda behandelt die Erfüllung der Aufgabe des Menschen als *Mittler* offenbar als die wichtigste Tätigkeit seines Lebens als Dichter und Philosoph und sammelt gemäß dem Konzept der *philosophia perennis* so viele Traditionen, Bedeutungssysteme und Bilder wie möglich ein, um sie

---

<sup>361</sup>Vgl. Aschan' (PZT 1, 204):»[...] быть преобразенным в бога«; Načal'. dver' (PZT 1, 154):»[...] преобразается во источник«; ebenda (156):»Источниче святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преобразаяся«; ebenda:»Он преобразуется во владыку всѣх тварей, в солнце«.

<sup>362</sup>Vgl. A. M. Haas, *Homo-medietas*, 184.

in ihrer paradoxen Beziehung zum *Ursprung* durch Erkenntnis und deren Ausdruck im Wort in den *Ursprung* zurückzuführen.

Dabei werden zwei Arten von Antithetik, eine positive und eine negative, sichtbar. Die erste Art entsteht durch die Wahrnehmungs- und Erkenntnishaltung, die die Teilhabe an der ontologischen Struktur des *Seins*, also die Teilhabe an der *Weisheit* als der ersten Selbstveräußerung des *Ursprungs* verweigert und den *Ursprung* damit abwesend sein läßt. Zu dieser negativen Sorte von Antithese gehören auch die Gegensätze, die sich als Folge dieser Haltung zwischen den einzelnen Dingen auf tun können.

Die zweite Art der Antithese entsteht durch den Versuch, die paradoxe, von Identität und Differenz zum *Ursprung* geprägte Struktur des *Seienden* sprachlich zum Ausdruck zu bringen. Es handelt sich dabei um Bilder, die das Seiende gleichzeitig als Bild des *Ursprungs* und als das in Bezug auf das *Sein* des *Ursprungs* Nicht-Seiende zeigen.

An die Kunst, die paradigmatische Realisierung des Bildcharakters alles Seienden in einem besonderem Medium, wird der Appell gerichtet, sich des Urbildes zu erinnern. Dadurch erhält sie eine große Bedeutung. Im neuplatonischen Denken wird sie als Medium des Rückgangs und Aufstiegs des Denkens zu seinem *Ursprung* geschätzt und erfüllt eine anagogische Funktion.

Skovoroda stellt ganz konkrete Anforderungen an die *Poiesis*, wie sie im Einklang mit der *philosophia perennis* die Einheit zwischen den konvergenten drei Welten, der *großen Welt*, der *kleinen Welt* (Mensch) und der *symbolischen Welt* (Bibel), herzustellen habe. Die Begründung für diese weitreichende Aufgabe liegt in der Identität von Wort und *Sein* in Gott und in der Schöpfung als *In-Sein* der göttlichen Primordialwelt, der Archetypen, im Sinnenfälligen bei gleichzeitig strenger Trennung der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*. Die *Poiesis* erhält damit die Funktion, das Verhältnis des Seienden zum *Ursprung* im Medium des Wortes zu realisieren, aus Schlechtem Gutes und aus Tod Leben zu machen<sup>363</sup>. Skovoroda setzt daher im Einklang mit der Tradition eine vom Menschen verursachte Versehrtheit, einen Defekt, voraus, der durch die *Poiesis* rückgängig gemacht werden kann. Er legt mit der Angleichung der *Poiesis* an die von Identität und Differenz geprägte Struktur des *Seins* das ideale Verhältnis zwischen Bild und Bedeutung als grundsätzlich allegorisch fest,

---

<sup>363</sup>Bei seiner Interpretation der Schöpfung weist Skovoroda darauf hin, daß sich *Poiesis* analog zu vollziehen habe. Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »Сіе-то єсть пряме сотворєніє сильнаго! - дѣлать из ничєго чудо, из сѣни - точность, дати грязи ипостась, а подлой тлѣни величіє«. Die Fußnote dazu lautet: »Quid est techna poetica? Facere ex malo bonum. Quis bonus?..Caro nihil«.

da nur dieses Verhältnis das *In-Sein* des *Ursprungs* bei gleichzeitig streng aufrecht erhaltener Trennung angemessen zu spiegeln vermag und das Ergebnis daher in jedem seiner Teile die ontologische Beziehung zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem realisiert.

Die Sprache als das Medium, in das sich der *Ursprung* zuerst veräußert und in dem alle Bedeutungssysteme ihren Ausdruck und ihre Deutung finden, praktiziert in besonderem Maß die Anwesenheit oder Abwesenheit des *Ursprungs*. In negativer Form wird sie von Skovoroda genauso wie die Bibel auch als ins Verderben führender *Abgrund*, als Schlange und Sintflut verbildlicht<sup>364</sup>. Die Realisierung des *Ursprungs* durch die Erkenntnishaltung des Menschen erneuert dagegen den Menschen und die Sprache und vermittelt die *Weisheit*. Der Mensch dient hier wiederum als Mittler<sup>365</sup> und die Sprache Davids, d.h. die Bibel, als sein Vorbild<sup>366</sup>. Die Lehre vom *prepon* (*decorum*) unterliegt demnach nicht menschlichen Gesetzen, sondern erfüllt sich in Abhängigkeit vom *Reich Gottes*, gemäß dem Grundsatz, daß *Gott Ähnliches zu Ähnlichem führe*<sup>367</sup>.

Das *symbolon*, wie es Skovoroda versteht, verbindet die Erscheinung mit ihrem intelligiblen Grund. *Sein* zentraler Begriff für die Erscheinung des Intelligiblen im Sinnenfälligen ist *figura*. Er steht für den Bildstatus aller Bedeutungssysteme auf der geistigen wie auf der sinnenfälligen Ebene.

---

<sup>364</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 183): »Не худо называешь язык бездною, потому что и Давид языку лстиву дает имя потопных слов: потоп и бездна - все одно«; ebenda (192): »Удержи только язык твой от зла и устнѣ твои... О злый языче! О главо зміина! Начало горестных дней! Всѣх из рая выводилъ, всѣх во бездну потопляешь«; ebenda (189): »Избави душу мою от устен сих неправедных ... от языка непреподобна, от челоуѣка неправедна... Язык их есть меч остр... гроб отверст...«

<sup>365</sup>Vgl. ebenda (183): »Один вкус чувствует горькое и сладкое. Если кому открыл господь узнать язык лстивый, таков вдруг узнать может праведный уста, поучающіися премудрости«; ebenda (199): »Старый, новый ли язык - оба закрылися в безднѣ сердец своих«; ebenda (200): »А как сей злый вожд и глава зміина приводит все сердечное сокровище в смущеніе, так, напротив того, веселый божій мир благовѣствующій язык приносит всему сердцу, всей безднѣ нашей радость и свѣтъ«.

<sup>366</sup>Vgl. ebenda (183): »Но если уже тебе, Памво, господь от языка непреподобна избавил, тогда видно, что вмѣсто лстиваго дарил тебѣ язык Давидов, весь день правдѣ божіей поучающіися, силу его всему роду грядущему возвѣщающій«.

<sup>367</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 424 f.): »Сія красота называлась у древних *prepon* - *decorum*, сіестъ благолѣпіе, благоприличность, всю тварь и всякое дѣло осуществляющая, но никоим челоуѣческим правилам не подлежащая, а единственно от царствія божія зависящая. [...] Отсюда у них же слѣдующая пословица: [...] »Подобнаго до подобнаго ведет бог««.

Skovoroda verwendet ein Bild, ein Emblem, für Gott und seine Anwesenheit in der Schöpfung, das die *inscriptio Ungleiche Gleichheit aller* trägt<sup>368</sup>. In einer kurzen Schrift über *Ähnlichkeiten* zeichnet Skovoroda als Emblem einen Brunnen, dessen Wasserstrahlen sich in vier Gefäße verschiedener Größe ergießen. Er deutet in der *subscriptio* den gemeinsamen Inhalt der Gefäße als Gott und als die Gefäße miteinander verbindende *Gleichheit*<sup>369</sup> und die verschiedene Kapazität der Gefäße als *Ungleichheit*<sup>370</sup>.

Der *Mundus symbolicus* von F. Picinelli enthält das Bild des Brunnens, der die Eigenschaft hat, sich in alles ohne Ausnahme zu ergießen. Er steht für die Güte Gottes, für Gerechtigkeit und Gleichheit<sup>371</sup>. Der das ihm zufließende Wasser wieder abgebende Springbrunnen verbildlicht im Barock die Gelehrsamkeit und kann als Bibliothekselement eingesetzt werden<sup>372</sup>.

Bedeutungsvoll ist, daß Skovoroda gegenüber den möglichen Vorbildern seines Emblems, die den Aspekt der Gleichheit und nicht die Parallelität von Gleichheit und Ungleichheit betonen, als *inscriptio* das durchstreichende Paradox der *ungleichen Gleichheit* setzt. Ihm könnte als Anregung für seine Zeichnung das Emblem auf dem Titelblatt des *Mundus symbolicus* von Picinelli gedient haben. Es zeigt einen um mehrere Stufen erhöhten Springbrunnen mit enge Bogen beschreibenden Wasserstrahlen und der *inscriptio Omnibus affluenter*. Die Anregung zu seiner *inscriptio* muß dagegen im Umkreis des über Dionysius Pseudoareopagita oder Eriugena rezipierten neuplatonisch-proklischen Denkens vermutet werden<sup>373</sup>. Mit dem

<sup>368</sup>Dieses Bild ist in der sowjetischen Forschung als Beweis für die sozialkritische Dimension seines Denkens gedeutet worden.

<sup>369</sup>Er charakterisiert die Bilder als untereinander ähnlich. Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 204): »Сверх того, примѣчай, что и самыя их сіи образы меж собою во всем сходны«.

<sup>370</sup>Vgl. ebenda (435): »Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстности. Над фонтаном надпись сія: »Неравное всѣм равенство«. Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящіе. Меньшій сосуд меньше имѣет, но в том равен есть большому, что равно есть полный«. Den gleichen Vorgang verbildlicht Skovoroda mit dem Herabstieg der mit einem Teppichgewebe gleichgesetzten Schöpfungswoche. Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 27): »Свѣтлая сія седмица есть пространный ковер, вмѣщающій всѣ четвероногія и птицы, и рыбы, и гады, и плоды древ, и трав. Все в ней, а сама она вначалѣ сотворена. Сей небесный ковер низпустил«.

<sup>371</sup>Vgl. F. Picinelli, *Mundus symbolicus*, Köln 1687 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1979, II, 24: Nr. 496: »»Fundit in omnes« vel» Omnibus affluenter««; Nr. 498: »»Omnibus idem««; Nr. 499: »»Suum cuique««.

<sup>372</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 120 f.

<sup>373</sup>In der Verlautbarung des IV. Lateranums 1215 zur Heiligen Dreifaltigkeit gegen Joachim de Fiore erscheint das Paradox in einem offiziellen Text zur Kennzeichnung des

Paradox *Ungleiche Gleichheit* korrespondiert das von Dionysius Pseudoareopagita verwendete Paradox der *unähnlichen Ähnlichkeit*<sup>374</sup>. Dionysius rezipiert hier den proklischen Analogiegedanken als die *Ähnlichkeit* des Entsprungenen mit dem *Ursprung*, die aufgrund von dessen absolutem *Übersein* (Transzendenz) ihre eigene Negation als *Unähnlichkeit* impliziert<sup>375</sup>. Damit ist jedes Seiende in Bezug auf den *Ursprung* als ähnlich und als unähnlich charakterisiert. Dionysius Pseudoareopagita gibt den Analogiegedanken des Proklos als dessen Versuch, den undenkbbaren *Ursprung* zu denken, mit dem Begriff der *unähnlichen Ähnlichkeit* wieder<sup>376</sup>. Er umfaßt mit diesem Ausdruck die im Geschaffenen wirksame Spannung von *Unähnlichkeit* und *Ähnlichkeit*, weshalb die durch die *Ähnlichkeit* ermöglichte Analogie des Geschaffenen zu seinem *Ursprung* gleichzeitig auch auf die *Unähnlichkeit* des *Ursprung* verweist<sup>377</sup>.

Eriugena sieht als Übersetzer der Schriften und Vermittler des Denkens von Dionysius Pseudoareopagita die Struktur der Welt als Theophanie von Annäherung und Distanz bestimmt, da das an sich Nicht-Erscheinende im Medium der Andersheit erscheint. Um die daraus entstehende Aporie für ein Verständnis der Wirklichkeit zu lösen, gibt er die methodische Anweisung zu einer *duplex theoria*, um die Welt als auf ihren Grund hinweisende Zeichen von ihrem Grund her entziffern zu können<sup>378</sup>. Die zweifache Sicht bewährt sich beim Versuch, Gott mit doppelten oder gegensätzlichen Prädikaten zu versehen, um ihn sowohl als transzendente Ursache als auch als

---

Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf: »[...] inter creatorem et creatura non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda«. Vgl. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, verb., erw., ins Deutsche übertr. und hrsg. von P. Hünemann, Freiburg im Breisgau u.a., 37. Auflage 1991, cap. 806.

<sup>374</sup>Vgl. *De caelesti hierarchia* 15, 8 (PG 3, 337 B): ὁνόμοιος ὁμοιότης. Dieser Begriff wird in der Übersetzung von G. Heil als *ungleichartige Gleichartigkeiten* und *unähnliche Ähnlichkeiten* (2, 4; PG 3, 144, A) wiedergegeben. Vgl. Dionysius Pseudoareopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. G. Heil, Stuttgart 1986, 69, 32.

<sup>375</sup>Vgl. Proklos, *Commentarium in Parmenidem* 755, 27-28: ὅλως γάρ, εἰ μεταδίδωσι τοῖς ἄλλοις ἢ ὁμοιότης ἑαυτῆς, ἀνωμοίωται αὐτοῖς.

<sup>376</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 332.

<sup>377</sup>Vgl. K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980, 29.

<sup>378</sup>Vgl. *De divisione naturae* III 17 (L 122, 677 A): »[...] duplexque de creatura dabitur intellectus: unus quidem considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione in qua omnia vere et substantialiter permanent, alter temporalem conditionem ipsius veluti postmodum in se ipsa«.

Theophanie zu erfassen. Gefordert wird eine doppelte Perspektive auf dasselbe, eine Art Paradigmenwechsel<sup>379</sup>.

Für Nikolaus von Kues ist die Analogie durch *differentia* und *concordantia* charakterisiert<sup>380</sup>. Die Bewegung verläuft von der *Einheit* in die *Andersheit*, deren Verhältnis zur *Einheit* durch Teilhabe bestimmt wird. Daher besteht alles Geschaffene aus *Einheit* und *Andersheit*, die, sich wechselseitig durchdringend, die Welt konstituieren<sup>381</sup>. Die *Andersheit* ist der Modus, wie sich die absolute Identität entfalten und dem Denken zugänglich werden kann<sup>382</sup>.

Das von der Identität in der Differenz geprägte neuplatonische Denkmodell in seiner proklischen Ausprägung<sup>383</sup> wird vor allem von Dionysius Pseudoareopagita an die christliche Tradition vermittelt. In seinem Verständnis ist Gott Identität und Differenz zugleich. Das in allem vorhandene *Ähnliche* ist ähnlich durch die *Spur* der göttlichen *Ähnlichkeit*. Gott ist Schöpfer und Urheber der *Ähnlichkeit*<sup>384</sup>. Der *Ähnliche* ist ein Gottesname<sup>385</sup>, doch gleichzeitig damit ist Gott auch das *Unähnliche* und allem Entgegengesetzte<sup>386</sup>.

Das Bewegungs- und Strukturprinzip der *unähnlichen Ähnlichkeit* ruft den bereits besprochenen Modus der Anwesenheit Gottes bzw. des *Ursprungs* als *alles in allem* wieder auf. Skovoroda verwendet diesen Ausdruck deshalb so häufig<sup>387</sup>, weil er

<sup>379</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Begriff und Metapher*, 39-64.

<sup>380</sup>Vgl. hierzu K. Hedwig, *Sphaera Lucis*, 262 ff. Nikolaus von Kues ist erheblich von Proklos beeinflusst worden. Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des Non Aliud*, in: *Nicolo' Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florenz 1970, 137-140.

<sup>381</sup>Vgl. *De coniecturis* I 9, 39 (*Philosophisch-theologische Werke* 2002, 2, 44 ff.).

<sup>382</sup>Vgl. ebenda (I 11, 55, *Philosophisch-theologische Werke* 2002, 2, 62): »Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur«.

<sup>383</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, 49 ff.

<sup>384</sup>Vgl. *De divinis nominibus* IX, 6 (PG 3, 913 f.): Οὐ γὰρ μόνοις τοῖσδε ἢ τοῖσδε τὸ ὁμοίως εἶναι δωρεῖται, πᾶσι δὲ τοῖς ὁμοιότητος μετέχουσι τοῦ εἶναι ὁμοίοις ὁ Θεὸς αἴτιος γίνεται, καὶ ἔστι καὶ αὐτῆς τῆς αὐτουμοιότητος ὑποστάτης, καὶ τὸ ἐν πᾶσιν ὅμοιον ἵχνει τινὲς τῆς θείας ὁμοιότητος ὅμοιον ἔστι, καὶ τὴν ἔνωσιν αὐτῶν συμπληροῖ...

<sup>385</sup>Vgl. ebenda.

<sup>386</sup>Vgl. *De divinis nominibus* IX, 7 (PG 3, 916): Αὐτὴ γὰρ ἡ θεολογία τὸ ἀνόμοιον αὐτὸν εἶναι πρεσβεύει, καὶ τοῖς πᾶσιν ἀσύντακτον, ὡς καὶ πάντων ἕτερον, καὶ τὸ δὴ παραδοξότερον, ὅτι μηδὲ εἶναι τι ὅμοιον αὐτῷ φησι. Καίτοι οὐκ ἐναντίος ὁ λόγος τῇ πρὸς αὐτὸν ὁμοιότητι· τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ ὅμοια Θεῷ καὶ ἀνόμοια· τὸ μὲν κατὰ τὴν ἐνδεχομένην τοῦ ἀμιμήτου μίμησιν· τὸ δὲ, κατὰ τὸ ἀποδέον τῶν αἰτιατῶν τοῦ αἰτίου, καὶ μέτροις ἀπείροις καὶ ἀσυγκρίτοις ἀπολιμπανόμενον.

<sup>387</sup>Vgl. *Basnja* 27 (PZT 1, 127): »[...] но все в нем и он во всем [...]»; *Narkiss* (PZT 1, 165): »Он

dieses Strukturprinzip zum Ausdruck bringen will, und er steht in diesem Kontext wiederum der Auffassung von Nikolaus von Kues über Gott als Einheit, als *alles in allem*, nahe<sup>388</sup>. Er kann eine Begründung auch bei Dionysius Pseudoareopagita gefunden haben, der die Anwesenheit Gottes als *alles in allem* charakterisiert und betont, daß Gott so sei, weil er in sich selbst bleibe und nicht aus seiner Identität herausgehe, und daß er das Ziel verfolge, den Menschen zu vergotten<sup>389</sup>. Skovoroda kann sich bei seiner Deutung des Emblems darüber hinaus auch auf Eriugena stützen, der Gott als den in allem wirkenden *Ursprung* bezeichnet, der zugleich über allem steht und in *allem alles* ist<sup>390</sup>. Zusätzlich versteht Eriugena Gott als *alles in allem* als eschatologischen Zustand, der nach der Rückkehr aller Dinge zu ihm eintritt<sup>391</sup>.

Das von Skovoroda gezeichnete Emblem des die Gefäße gemäß ihrer Kapazität mit Wasser füllenden Brunnens mit der inscriptio der *ungleichen Gleichheit* ist daher ein Bild des Verhältnisses zwischen dem *Seienden* und dem *Ursprung*. Diesem Bild entspricht sprachlich die christliche und platonische Formel *alles in allem*. Gleichzeitig bringt es den Archetyp der Bezogenheit zur Darstellung, die *ungleiche Gleichheit*, die auch für die Schöpfung und ihr Verhältnis untereinander gilt.

Das Emblem stellt daher als sprachliches und visuelles Bild das Philosophem dar, das Proklos formuliert hat, daß nämlich der *Ursprung alles in allem* sei, aber in jedem Einzelnen auf je eigentümliche Weise<sup>392</sup>. Proklos' Spekulation über *alles in allem* geht auf sein Verständnis der Vermittlung als Analogie zurück. Als Wirkkraft des *Einen*, d. h. des *Ursprungs*, vermag die Analogie als *alles in allem* die im *einen Ursprung* begründete Einheit der Welt zu stiften. Es handelt sich dabei um das vermittelnde Band, das aus der Ursache hervorgeht und im Verursachten erscheint. *Alles in allem* als Analogie ist der Grund der Stufung des *Seins* von Welt, durch die

---

всячиною есть во всем [...]»; ebenda: »Не сам ли глава и все во всем?«.

<sup>388</sup>Vgl. *De coniecturis* I 5, 17 (*Philosophisch-theologische Werke* 2002, 2, 20): »quamvis omnia sit in omnibus«.

<sup>389</sup>Vgl. *De divinis nominibus* IX, 5 (PG 3, 912): Τὸ δὲ ἕτερον, ἐπειδὴ πᾶσι προνοητικῶς ὁ Θεὸς πάρεστι, καὶ πάντα ἐν πᾶσι διὰ τὴν πάντων σωτηρίαν γίγνεται, μένον ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ τῆς οἰκείας ταυτότητος ἀνεκφοιτήτως κατ' ἐνέργειαν μίαν, καὶ ἅπαυστον ἑστηκῶς, καὶ ἑαυτὸν ἐπιδιδούς ἀκλίτῳ δυνάμει πρὸς ἐκθέωσιν τῶν ἐπεστραμμένων.

<sup>390</sup>Vgl. *De divisione naturae* III, 4 (PL 122, 632 ff.); III, 17 (PL 122, 678 C-D): »[...] et supertemporalis temporalem et omnia creans in omnibus creatum et factor omnium factus in omnibus et aeternus cepit esse et immobilis mouetur in omnia et fit in omnibus omnia«.

<sup>391</sup>So zum Beispiel in ebenda (V 8, PL 122, 876 B). Die Auslegung dieser stehenden Formel ist engstens mit der Apokatastasislehre des Origenes verbunden. Vgl. hierzu E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*.

<sup>392</sup>Vgl. *Elementatio theologica* 103: πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἐκάστῳ.

jedes *Sein* an dem ihm vorgeordneten und es verursachenden *Sein* teilhat, das auf die Weise dessen, in dem es ist, allem innewohnt. Die Analogie als Struktur- und Bewegungsprinzip der Welt bewirkt das analoge *In-Sein* von *allem in allem* und ist der Grund der einheitlichen Struktur und Bewegtheit der Welt aus und in ihren *Ursprung*. Maßgebend für die Analogie ist der *Ursprung* selbst. Ohne die Vermittlung der Analogie kann der *Ursprung* nicht aus sich hervorgehen und das entstandene Andere nicht in den *Ursprung* zurückkehren<sup>393</sup>. Die Analogie als die Weise des Entspringens und der Rückkehr der Welt verwirklicht sich als *alles in allem*. Die Stufung des *Seins* durch Vermittlung und sein Hervorgang und seine Rückkehr in den *Ursprung* werden daher von diesem Begriff umfaßt. Es hängt vom *Ursprung* und der Erkenntnis seiner ab, wie sich die Analogie im Einzelnen verwirklicht. Die *selige Natur*, die Dreifaltigkeit, teilt jeder Schöpfung die *Ähnlichkeit* mit<sup>394</sup>. In diesen Kontext vereinnahmt Skovoroda also das stoische Philosophem des *Lebens gemäß der Natur*.

Die vom *Ursprung* ihren Ausgang nehmende Analogie ist der ausgesprochene Gedanke des Geistes als Logos, die *Weisheit*, und ihre in einem Anderen, einem Geschaffenen, erscheinende und sich entfaltende Wirksamkeit. Die Wirksamkeit dieses Logos besteht im Vermitteln des Höheren an das Niedrigere, das aus dieser Vermittlung entspringt. Der Logos vermittelt die Existenz des Anderen, weil er es ist. Nur in ihm und durch ihn kann die Wirksamkeit des Geistes Anderes nach außen wirken, wobei die Wirksamkeit des Geistes gleichzeitig in sich selbst verharret. Der Logos, die *Weisheit*, nimmt die mittlere Position zwischen der Dimension des Geistigen und des Sinnenfälligen ein<sup>395</sup>.

Im neuplatonischen Denken sind die *Seins*-, Denk- und Aussagestrukturen durch die Dialektik von Selbigkeit und Andersheit gekennzeichnet. Sie prägt Skovorodas Vorstellung von Gott und seiner Schöpfung. Dem *Einen* als *alles in allem* und Grund der *Ähnlichkeit* steht das *Eine* als das *Nichts von allem* und als Ursache seiner absoluten Differenz zu allem gegenüber<sup>396</sup>.

Der Begriff der *Unähnlichen Ähnlichkeit* bezeichnet die Analogie und Differenz im Verhältnis zwischen dem Seienden und dem *Ursprung*. In dem Entsprungen-Seienden ist das *Eine* bzw. Gott als Grund gegenwärtig. Deshalb ist das Seiende mit dem *Einen* bzw. Gott durch die Analogie verbunden und bleibt gleichzeitig

<sup>393</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 154 ff.

<sup>394</sup>Vgl. *Basnja* 27 (PZT 1, 127):»[...] что значит *жить по натурѣ* [...] но значит *блаженное оно естество*, называемое у богословов *трисолнечное*, всякой твари свою для нея часть и *сродность вѣчно* предписующее«.

<sup>395</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit* 50 ff.

<sup>396</sup>Vgl. Plotin, *Enneade* V 2, 1, 1: τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν ἁρχῇ γὰρ πάντων οὐ πάντα.



vollkommen von ihm getrennt. Die Analogie ist die über das jeweils seiende *Sein* teilhabend hinausverweisende *Ähnlichkeit* des *Seins* mit dem *Ursprung*. Gleichzeitig stellt sie die teilgebend sich in das *Sein* von Seiendem hinein beziehende Wirkung des *Ursprungs* dar, der die *Ähnlichkeit* begründet. Das analoge *In-Sein* von *allem in allem* bewirkt, daß das in der Welt Seiende mit sich und dem *Ursprung* einig ist. Analogie stiftet daher den Zusammenhalt des Seienden sowie die Verbindung von *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* in ihm. Auf diese Weise kann das in der Welt Seiende zum Gleichnis und Bild für den *Ursprung* werden. Diese ontologische Analogie ist der Grund für die verbale und hermeneutische Analogie und gleichzeitig auch Ursache für den Rückgang der Welt in ihren *Ursprung* über die Vermittlung des Menschen. Die Möglichkeiten, das *Eine* oder Gott zu denken und auszudrücken, sind daher die eine Analogie oder *Ähnlichkeit* zum Ausdruck bringenden Sprachverfahren wie das Bild, die Allegorie sowie deren gleichzeitige Negation als Ausdruck der *Unähnlichkeit*.

Als Vehikel der Wirkung, die *alles in allem* zeitigt, bildet die Analogie eine Wirkkraft des *Einen*. Sie verwirklicht die alles durchdringende Mächtigkeit des einen *Ursprungs* und bewahrt das Wesen des Entsprungenen auf dem Grund seines im *Ursprung* verharrenden Vorentwurfs. Sie läßt das Entsprungene an der Vollendungsbewegung in den *Ursprung* teilhaben. Der *Ursprung* ist somit nicht nur die Ursache der Verschiedenheit alles Verursachten, sondern auch, weil er in allem gegenwärtig ist, der Grund der Einheit der Welt. Die Welt wird so mit Banden zusammengehalten, deren *Prinzip die Ähnlichkeit in der Unähnlichkeit des Entsprungenen zum Ursprung ist*<sup>397</sup>.

Dieser Zusammenhang macht die Welt zu einem unauflösbaren Verbund des verursachend Wirkenden und dem Bewirkten. Das Prinzip der Einheit, das *alles mit allem* verbindet, ist die Analogie, nämlich das Band, das den *Ursprung* mit der Dimension der Körperlichkeit verbindet, weil sie ursächlich alles durchwirkt und zusammenhält. Über ihre Vermittlung verbinden sich im *Ursprung* Grundlegung und Ziel der verursachten Welt zu einer Einheit<sup>398</sup>.

Skovoroda bezeichnet das vom *Ursprung* ausgehende, zu ihm zurückführende und die Welt durchwaltende Prinzip als *Herrschaft* und *Gesetz*. Von dieser alles durchwaltenden *Kraft* geht eine geheime Ökonomie (*тайная экономія*) aus, die Skovoroda als *Natur* kennzeichnet. Die Wirkung der alles hervorbringenden Ursache ist also *Natur*. Skovoroda bezeichnet diese Wirkung nicht nur als *alles in allem*, sondern nennt sie außerdem *geheimes Gesetz*, *Leitung* und *Regierung*, die sich

---

<sup>397</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 150.

<sup>398</sup>Vgl. ebenda (150 ff.).

unendlich und ewig in allen Stoff ergießt<sup>399</sup>. Auch bei Proklos findet sich der Begriff der *königlichen Herrschaft* (βασιλικὴ ἐπικράτεια)<sup>400</sup>. Über die Gottesdefinition aus dem *Buch der XXIV Philosophen* charakterisiert Skovoroda die *Natur* als die Wirkung Gottes<sup>401</sup>. Er lokalisiert damit die Notwendigkeit in der *Ähnlichkeit* und die *Ähnlichkeit* selbst im Reich Gottes<sup>402</sup>.

Hinweise darauf, wie sich die Analogie verwirklicht, gibt Skovorodas Aussage, daß alles von der *geheimen Ökonomie* aus ihrem unendlichen Inneren Hervorgebrachte in der Zeitlichkeit erscheine<sup>403</sup>. Er spricht vom Gesetz der *Ähnlichkeit*, daß der *Ursprung* seiner Schöpfung einflößt und zwar auf die Weise des Geschöpfes<sup>404</sup>. Er begreift es als Notwendigkeit für den Menschen, die *Ähnlichkeit*, die *Natur*, den *Willen Gottes*, das *Gesetz der Gesetze*, das *geheime Gesetz*, zu realisieren<sup>405</sup>. Er faßt es unter dem Begriff der *universellen göttlichen Ökonomie* (всепірная божія економія, PZT 1, 433) zusammen.

Mit der Verwendung des Begriffs der *Natur* wird die von der Analogie eröffnete Möglichkeit realisiert, im Wahrnehmen der Wirkung die Ursache zu erkennen und auszudrücken. Der denkende Vollzug des *Seins* des *Ursprungs* in ihm selbst ist

---

<sup>399</sup>Vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 329:»Сія (повсемѣстная), всемогущія и премудрія силы дѣйствіе называется тайнымъ закономъ, правленіемъ, или царствомъ, по всему матеріалу разлитымъ безконечно и безвременно [...] «; ebenda (345):»[...] правленіе природы во всем [...] по высочайшимъ отца нашего совѣтамъ вчера и днесъ и вѣки свято продолжается«. Der Versuch des menschlichen Eingriffs kann daher nur als Verirrung gelten. Vgl. ebenda:»Думаю, не хуже бы мы управили машиною мирскою, какъ беззаконно воспитанный сынъ отческимъ домомъ«.

<sup>400</sup>In *Platonis Theologiam* V 39.

<sup>401</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»Сверхъ того, слово сіе - натура [...] кто яко то богъ?«.

<sup>402</sup>Vgl. *Bes., narč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 275):»[...] а нужность в сродности, сродность же обитаетъ в царствіи божіи«.

<sup>403</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое отъ тайныхъ неограниченныхъ ея нѣдръ, какъ отъ всеобщей матери чрева, временное свое имѣетъ начало«.

<sup>404</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 433):»Царствіе божіе и правда его внутри тварей, есть. Никого онъ не обижаетъ, вливая законъ сродностей. Одинъ к одному, другій к другому, сотый к сотому, хотя к подлому званію или ремеслу, но не к безчестному, а для его забавному и полезному, если устремляется с богомъ, щасливъ«.

<sup>405</sup>*Alfav. mira* (PZT 1, 430):»[...] родное же увеселеніе сердечное обитаетъ в дѣланіи сродномъ [...] а душу веселитъ сродное дѣланіе [...] Если же отнять отъ нея сродное дѣйствіе, тогда-то ей смертная мука«; ebenda (433):»Вить когда сродно, тогда и с богомъ [...] Довольно точію спросить: сродно ли, сирѣчь хочетъ ли богъ? Воля божія есть то верхъ и законъ законовъ [...] А ты спрашиваешь, почему сродно? Сирѣчь, почему такъ богъ хочетъ? [...] Природа и сродность значитъ врожденное божіе благоволеніе и тайный его законъ, всю тварь управляющій«; ebenda (421):»Разъ уже сказано, что безъ сродности все ничто...«.

zugleich denkendes Schaffen nach außen. Wenn der *Ursprung* sein *Sein* als die Idee der werdenden Welt denkt und im Denken seiner selbst sein eigenes Wesen erkennt, dann ist er wirkendes *Sein*. Das Schaffen des *Ursprungs* ist also das Denken des *Ursprungs*, und die Idee ist der Akt des Denkens, in dem der *Ursprung* sich selbst und seine Gedanken denkt. Es gibt daher ein vorzeitliches und vorweltliches Bewußtsein des *Ursprungs* von der Welt, und die Welt ist selbst das in der Zeit erscheinende *Sein* des ewigen göttlichen Gedankens<sup>406</sup>. Diese Dynamik liegt der Auffassung zugrunde, die die Erschaffung der Welt als Hineinlegen des Geistigen in das Körperliche begreift.

Die Analogie als Vermittlung zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem verwirklicht sich daher auf die zwei Weisen der Idee und der *Materie*, die von der Idee geformt wird. Diese Weisen prägen auch das Wort und die Sprache als zuerst gesetztes *Sein*. Die Analogie vereint die Extreme der Welt zu einer einheitlichen Ordnung, da durch die Gegenwart des *Ursprungs* im Entsprungenen, das Entsprungene seinem *Ursprung* analog ist. Die im *Sein* begründete Analogie drückt sich in der Sphäre des Intelligiblen als Vermittelt-*Sein* des Intelligiblen mit sich selbst und mit seinem *Ursprung* aus. In der Dimension des Sinnenfälligen kommt sie als Sinnstruktur einer ontologisch verstandenen Kausalität zum Ausdruck<sup>407</sup>.

Der Ausdruck der Analogie des Kosmos sind die Zeichen, die die sinnenfällige Welt mit der intelligiblen Sphäre verbinden und Elemente in der Analogie des Kosmos darstellen.

Skovoroda gibt den Namen *Natur* der sich als Idee und von ihr geformter *Materie* verwirklichenden und damit zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem vermittelnden Analogie, der alles mit allem verbindenden Wirkkraft des ersten *Ursprungs*. Der Begriff *Natur* ist ein Gottesname und bezeichnet alles Hervorgebrachte und die in ihm wirksame Analogie zum *Ursprung*.

Diese begriffliche Entsprechung der *Natur* zur Analogie ist von der sowjetischen Forschung im Sinne einer Soziallehre gemäß dem Grundsatz der *ungleichen Gleichheit* viel beachtet und hervorgehoben worden<sup>408</sup>. Die von der Analogie geprägte

---

<sup>406</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 146 ff.

<sup>407</sup>Vgl. ebenda (329 ff.).

<sup>408</sup>Vgl. z. B. A. M. Ніженець, *На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум*, Харків 1970, 74 ff. und Ю. Барабаш, »«Знаю человека...»«, besonders 198 ff. D. B. Chopyk deutet in Anlehnung an sowjetische Interpretationen die Formel der *ungleichen Gleichheit* als soziale Problematisierung (vgl. *Skovoroda - The Fable Writer*, 59 f.). Selbst D. Čyževs'kyj hat das Mißverständnis des Brunnenemblems und der inscriptio der *ungleichen Gleichheit* als Aussage für individuelle und soziale Emanzipation geteilt (vgl. *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 163 ff.). Skovoroda dementiert selbst, daß sein Konzept der *Gleichheit* auf

ontologische Struktur bildet für Skovoroda als Freundschaft (*дружба*, *Sympathie*) und Liebe Gottes die Begründung für die Gestaltung des individuellen und sozialen Lebens gemäß der *Ähnlichkeit* und *Natur*, die alles in seiner Bezogenheit auf den *Ursprung* erhält<sup>409</sup>. Die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* bildet den Grund für jede Gemeinschaft<sup>410</sup>.

Proklos legt das Schaffen des Demiurgen als Denken seiner selbst und damit als Logos aus. Da er die Welt denkend schafft und Denken sich im Wort vollzieht, ist das Setzen des Namens und das Schaffen dasselbe. Das Denken des Demiurgen realisiert sich als werthafte Stiftung des *Seins* von Welt.

Das zeitliche Denken vollzieht sich deshalb ebenfalls im Wort. Es kann jedoch nur in der Weise der *Ähnlichkeit* das *Sein* der gemeinten Sache berühren, da es nur ein den Sinn der Sache analog vermittelndes Werkzeug ist. Die Möglichkeit, den Sinn des

---

die soziale Ebene zutreffe (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 435): »И что глупѣе, как *равное равенство*, которое глупцы в мір ввести всею покушаются? Куда глупое все то, что противно *блаженной натурѣ*?...«). Insgesamt argumentiert er im Sinn einer mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung. Gott stellt den Menschen an seinen Platz, an dem er zu bleiben hat. Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 436): »*Общество* есть то же, что *машина*. В ней замѣшательство бывает тогда, когда ея части отступают от того, к чему оныя своим хитрецом здѣланны«. Skovoroda bemerkt, daß die naturgemäße Lebensführung nicht vom Menschen, sondern von der Vorsehung abhängt und der Mensch durch seine Geburt an seinen Platz gestellt ist. Vgl. ebenda (425): »Она [пословица] учит, что не точію знанія, но и высокостепенныя *дружбы* избраніе не от нас, а зависит от вышняго опредѣленія. Наше точію дѣло узнать себе и справиться, в кую должность и с кѣм обращеніе имѣть мы родились«; *Basnja 30* (PZT 1, 129): »Можно ли выпросить *дружбу*? Надобно родится к ней. Я часто пою сію мою пѣсеньку, научен от отца моего: "Ὁμοιον πρὸς ὁμοιον ἄγει θεός«. Die Überzeugung, daß sich der Wille Gottes in den Gesetzen und damit auch im Staat manifestiere, zeigt, daß Skovoroda von einer neuzeitlichen Gesellschafts- und Sozialkritik weit entfernt ist. Das gilt umso mehr, als die russische Autokratie sowohl Gesetzgeber als auch Exekutive gewesen ist und insgesamt mehr per Ukaz als durch Gesetze regiert hat. Das Leben gemäß der *Ähnlichkeit*, d. h. der *Natur*, soll diesem Zwang zuvorkommen und freiwillig erfolgen. Vgl. *Basnja 30* (PZT 1, 131): »[...] юриспруденція страхом приводит каждаго к должности, а богословія из рабов дѣлает сынами и друзьями божіими, вливая в сердце их охоту свободную к тому, к чему гражданскіе законы силою волокут«. Auch wenn Skovoroda mit diesem stoisch-platonischen Gedankengang eine gottesstaatliche Utopie und keine Diktatur intendiert, setzt er doch, historisch bewertet, die Theologie in diesem Zusammenhang als das Disziplinierungsmittel einer Autokratie ein.

<sup>409</sup>Vgl. *Basnja 30* (PZT 1, 131): »Всякой власти, званію, чину, статью, ремеслу, наукам начало и конец - *дружба*, основаніе, союз и вѣнец обществу. Она создала небо и землю, сохраняя мір миров в красотѣ, чинѣ и мирѣ. »Бог любви есть...««; ebenda (130): »Безспорно, но *дружба* так, как милостыня; многіи степени окружают центр престола ея«.

<sup>410</sup>Vgl. *Basni Char'*. (PZT 1, 108): »[...] но два различных сосуда одним да наполнятся лікером, да будет *едина душа* и *едино сердце*. Сія-то есть *истинная дружба, мыслей единство*«.

Seienden analog im Wort zu erfassen, gründet in dem allen Worten vorangegangenen Wort des demiurgischen Denkens, das *Sein* setzt und Sinn stiftet<sup>411</sup>.

Nach Skovoroda setzt Gott seinen Namen mit seinem Wesen gleich. Das Wort Gottes erschafft im Unterschied zum menschlichen Wort *Sein*<sup>412</sup>. Es begründet die Identität von Sein und Sprache.

### 13. Abschließende Bemerkungen

An der obersten Stelle in Skovorodas Denken steht eine Prägeform, ein Archetyp. Dieser prägt sich, seinen Stempel, jeder Schöpfung und allen Bereichen ein und macht sie so zu seinen Abbildern. Im Einklang mit dem Weltbild der *philosophia perennis* wird damit alles Seiende zum Zeichen und Bild seines *Ursprungs*, und im Einklang mit dem Gottesbild der *philosophia perennis* ist diese oberste Prägeform paradox beschaffen. Sie ist eins und drei, und sie ist dem von ihr Geschaffenen immanent und gleichzeitig transzendent.

Die dritte paradoxe Eigenschaft, die Gleichzeitigkeit von Geist und Materie im *Ursprung*, hat in der Tradition immer Probleme verursacht, weil gegenüber der Materie ein negatives Vorurteil als Sitz des Bösen und Ferne zum *Ursprung* besteht. Es begründet die Zurückhaltung, ihre Präfigurierung in der obersten Prägeform<sup>413</sup>, im *Ursprung*, in allen Konsequenzen zu durchdenken und die Materie auf den gleichen unanschaulichen Faktor zurückzuführen wie den Geist. Der Geist ist deshalb in der Praxis und Tradition dieses Denkens dem *Ursprung* viel näher und wird als dessen erste Selbstveräußerung sogar mit ihm identifiziert, als sei die Materie ein vom *Ursprung* weit entfernter Bereich, der erst am Ende der Schöpfung erschaffen und durch den sie informierenden Geist integriert werde. Ich betrachte es als eine grundsätzliche Inkonsequenz in der Tradition des christlichen Gottesbildes, das vollkommen transzendente *Eine*, das sich damit auch jenseits des Geistes befindet, mit seiner ersten Veräußerung, dem Geist bzw. der *Weisheit*, zu identifizieren, der die

<sup>411</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 148 ff.

<sup>412</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »Имя в естествѣ, а оно в имени; одно другаго не рознится; то ж одно и другое - *обоє вѣчное*«.

<sup>413</sup>Augustinus formuliert diese Gleichzeitigkeit in *De Genesi ad litteram* I, 15, 29 (PL 34, 257): »Sicut autem in brevitae temporis contigit, cum duo ista verba proferimus, ut alterum ante alterum proferamus: ita in prolixitate narrationis alterum prius quam alterum narrandum fuit, quamvis utrumque, ut dictum est, simul fecerit Deus; ut quod sola origine prius est in faciendo, etiam tempore prius sit in narrando: quia duae res, quarum etiam altera nullo modo prior est, nominari simul non possunt, quanto minus simul narrari? Non itaque dubitandum est, ita esse utcumque istam informem materiam prope nihil, ut non sit facta nisi a Deo, et rebus quae de illa factae sunt simul concreata sit«.

Materie erst erschafft, bevor er sie informiert. Die Möglichkeiten und Spielräume, die in einem konsequenten Durchdenken des Paradoxes von Geist und Materie und im Postulat eines unanschaulichen *Ursprungs* für beide liegen, der den gefürchteten Dualismus ausschließt, sind deshalb nicht ausgeschöpft worden. Ich sehe die Furcht vor der Verabsolutierung der Materie, dem in ihr liegenden Potential des Herausfallens aus dem Bildstatus, und die Entfernung der an ihr beobachteten Eigenschaften von den als göttlich festgelegten Eigenschaften des *Ursprungs* als Ursache dieser inkonsequenten Zurückhaltung, die eine lange Tradition hat und auf einer die Materie ausschließenden Identifikation des göttlichen *Ursprungs* mit dem Geist beruht.

Skovoroda spiegelt diese Inkonsequenz, indem er die Materie einerseits als ewig qualifiziert, andererseits aber ständig abwertet, obgleich er sie vom Bösen entlastet. Er läßt dieses Problem auf sich beruhen und unterwirft die prinzipielle Gleichzeitigkeit von Geist und Materie in ihrer ewigen Präfiguration im *Ursprung* der Identifikation des *Ursprungs* mit der *Weisheit*, seiner ersten Selbstveräußerung, und dem zeitlichen Nacheinander der ersten Schöpfung der geistigen Primordialwelt, der dann erst die Schöpfung der sinnenfälligen Welt mittels Information der Materie durch den Geist folgt. Es entsteht der Eindruck, als sei die Materie nicht im ewigen Anfang, sondern erst später geschaffen und als werde der Bildcharakter alles Seienden nur durch die Anwesenheit der geistigen Welt in der Materie garantiert, während der Beitrag der Materie zum Bild für den *Ursprung* nicht im Einklang mit ihrer ewigen Präfiguration und ihrer prinzipiellen Rückkehr in den *Ursprung* gewürdigt wird. Skovorodas Strategie der strikten Trennung der *unsichtbaren* und *sichtbaren Natur* zur Aufrechterhaltung der Transzendenz des ausschließlich geistig vorgestellten *Ursprungs* hat den Effekt auf die Wahrnehmung des Lesers, die *sichtbare Natur* herauszudrängen aus der grundsätzlichen Umfassung durch den *Ursprung*, so daß das Postulat der *Ewigkeit* der Materie merkwürdig unverbunden neben der abwertenden Haltung gegenüber der Materie stehenbleibt. Skovoroda hat keinen Weg gesucht und gefunden, diese in der Tradition verankerte zwiespältige Haltung gegenüber der Materie zu klären.

Der paradox definierte Archetyp der Gottesvorstellung ist über seine Veräußerung in der *Weisheit* als Kopie in jedem Seienden wirksam. Skovoroda realisiert diese Kopie im Kosmos, im Menschen, in Christus, in den biblischen Gestalten, in der Bibel, in der *Natur*, in allen Traditionen, in der Sprache, im Denken, in der Erkenntnis, überall. Diese überall gegenwärtige Kopie des göttlichen Archetyps ist nicht nur das Wesen des *Seins*, sondern auch der Maßstab, an dem der Mensch durch Erkenntnis, Deutung, Sprache und Leben teilhaben soll. Die Kopie des göttlichen

Archetyps in ihm ermächtigt ihn, die gleiche Kopie in allem, was er erkennt, zu realisieren. Im Einklang mit der *philosophia perennis* verleiht Skovoroda dem Bewußtsein bzw. der Wahrnehmung und Erkenntnis des Menschen sowie der Sprache eine Sein setzende Wirkmacht, die modern anmuten müßte, wenn sie nicht schon so alt wäre und der Grund dafür nicht in einem sich allem Seienden einprägenden paradoxen Gottesbild liegen würde.

Das Gottesbild der *philosophia perennis* ist im Denken Skovorodas daher die Struktur, die sich in jedem Bereich manifestiert und alle noch so weit auseinanderliegenden Dinge und Traditionen einbindet. Charakteristisch für Skovoroda ist, daß er die Allgegenwart des *archetypus* nicht in Stufen abschwächt, sondern, unbeschadet der Mittlerposition des Menschen, als überall gleich stark postuliert. Der Mensch realisiert das Gottesbild als Prägeform zwar durch seine Erkenntnis, doch ist der Archetyp in jeder Erkenntnis als seiner Kopie in gleicher Stärke anwesend. Alles Seiende ist damit der unmittelbare Wirkraum für die *Weisheit*. Diese Aufhebung kosmischer Sphären hat schon Origenes vollzogen.

Gelingt es also, die Struktur des Gottesbildes in allen Bereichen, die Skovoroda thematisiert, aufzurufen und zu vergegenwärtigen, dann wird sein Denken für den Leser überaus folgerichtig und transparent.

## VI. Die Poetik: *Idea poeseos*<sup>1</sup>

1. Einführung in die Poetik Skovorodas
2. *Unähnliche Ähnlichkeit* und zweifache Sichtweise
3. Begriffe
4. Die Bibel als *Leitfigura*
5. Das Hervorbringen *unähnlicher Ähnlichkeit*: *Poiesis*
6. Typologie als Konvergenzstrategie
7. Interferenz oder Differenz?
8. Ausblick und Bewertung
9. Schluß

### 1. Einführung in die Poetik Skovorodas

Die folgenden Ausführungen sind der Gestaltung von Skovorodas Poetik durch das Einheitskonzept der *philosophia perennis* gewidmet. Ihre theoretischen Grundlagen, die Begriffe, die Rolle der Bibel, die Anwendung der Erkenntnistheorie auf die Poetik und ihre Diskussion im Kontext zeitgenössischer und älterer Sprachhaltungen bilden dabei thematische Schwerpunkte. Eine Bewertung des Potentials der Poetik Skovorodas im Hinblick auf die Entwicklung der Literatur schließt diesen Teil ab.

Die Sprache ist in der *philosophia perennis* das vorbildliche Medium für die Realisierung der Bilder im Sinnenfälligen. Der *Ursprung* veräußert sich zuerst im Wort und führt durch das Wort das Seiende in sich zurück. Die alle Bereiche durchwaltende Analogie zum *Ursprung* begründet auch die anagogische Funktion der Kunst insgesamt, in deren Wahrnehmung der Betrachter die Materialität des Betrachteten auf dessen immateriellen Grund hin transzendiert und die Bilder besonders deutlich

---

<sup>1</sup>Ich schlage für diesen Aspekt im Denken Skovorodas den Begriff *Idea poeseos* vor, obwohl Skovoroda selbst ihn nicht einsetzt. Franciscus Neumayr SJ. von dem ich den Begriff übernehme (vgl. *Idea poeseos. Sive methodica institutio de praeceptis, praxi et usu artis ad ingeniorum culturam, animorum ablectionem, ac morum doctrinam accommodata*, Ingolstadt 1751), gebraucht ihn nicht für die ontologische Grundlegung der Poetik, sondern für die Darstellung der Gattungen wie Fabel, Emblem usw. Ich halte diesen Ausdruck dennoch für geeignet, die Bindung der Poetik an die *philosophia perennis*, ihre Begründung in der *Weisheit* als Außenseite Gottes und die Verschmelzung des philosophischen mit dem literarischen Bereich in einem Begriff auf den Punkt zu bringen. Skovoroda entwickelt sein Konzept der Poetik in ganz unsystematischer Form aus seiner Philosophie, folgt ihm aber sehr konsequent.



erkennt, weil sie von Menschen in Nachahmung der Schöpfung des *Ursprungs* gemacht worden sind<sup>2</sup>. Die Kunsttheorie bildet daher das genau passende Gegenstück zur Erkenntnistheorie. Die Prinzipien, nach denen Skovoroda Schrift und Welt deutet, sind daher auch die Prinzipien seiner Poetik. Sie ist ein Spiegel seiner Philosophie<sup>3</sup> und ein hervorgehobenes Anwendungsgebiet seiner Erkenntnistheorie, denn Sprache in Bildern tritt in ihr nie ohne Selbstdeutung auf. Skovorodas Poetik umfaßt ihre eigene Interpretation. Die Erkenntnistheorie nimmt deshalb in den folgenden Darlegungen einen großen Raum ein, um aus ihr die Poetik erklären zu können.

Der Vorrang der geistigen Welt bewirkt, daß im Umgang der Poetik mit dem Bild eine grundsätzliche Umkehrung empirischer Erfahrung wirksam wird. Deutung und Poetik tragen der menschlichen Haltung Rechnung, das Anfaßbare, Sichtbare und Sinnenfällige für wirklicher zu halten als geistige Einstellungen und Konzepte. Um die geistige Welt der Urbilder entsprechend ihrem Konzept als wirklicher darzustellen als die Sinnenfälligkeit, bedient sich die Poetik deshalb möglichst konkreter Bilder aus dem Bereich der Sinnenfälligkeit. Je geistiger also das darzustellende Urbild ist, umso konkreter und sinnenfälliger wird es verbildlicht. Je sinnenfälliger das aufgerufene konkrete Abbild ist, umso flüchtiger und vergänglicher ist das für seine Darstellung gewählte Bild (*Rauch*, *дым*). Die anfaßbare Realität des Sinnenfälligen erhält ihre Dignität dadurch, daß es die vorrangige Realität des nicht anfaßbaren Geistigen verbildlicht. Das zeigt beispielhaft der Einsatz des Bilds *Körper* und *Schatten*, einer typischen *figura*.

Skovoroda schätzt daher die Beschreibung darstellender Kunst, besonders der Emblematis, wenn er sein Anliegen der *zweifachen Sichtweise* formuliert<sup>4</sup>. So erklärt er theoretische Aussagen mit Bildern aus der bildenden Kunst bzw. der Emblematis. Er beschreibt Embleme verbal und zeichnet sie sogar ab<sup>5</sup>. Skovoroda kann

<sup>2</sup> Die gotische Kathedrale St. Denis, die Abt Suger im 12. Jahrhundert erbauen läßt, ist ein architektonischer Ausdruck dieser Kunstauffassung (vgl. hierzu E. Panofsky, *Die Philosophie des Abtes Suger von Saint Denis*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 109-120).

<sup>3</sup> Es ist deshalb im Folgenden notwendig, in vorherigen Kapiteln dargelegte Strukturen erneut aufzurufen, dieses Mal allerdings im Hinblick auf Skovorodas Poetik.

<sup>4</sup> Die Schrift *Bes., nareč. dvoe o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263 ff.) enthält eine Aneinanderreihung solcher Bildbeschreibungen. Skovoroda fordert wiederholt dazu auf zu schauen (взглянь) und nimmt in die Beschreibung immer wieder eine inscriptio des aufgerufenen Bilds auf (vgl. zum Beispiel *O ist. ščast.*, PZT 1, 344: »с сею надписью«). Er läßt keinen Zweifel daran, daß er Embleme in Sprache überträgt.

<sup>5</sup> Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »А изображают ея живописцы колом, перстнем или змием, в коло свитым [...]«; ebenda: »[...] так как шар, которым она сила живописью изображается«. In *Alfav. mira* (PZT 1, 411 ff.) zeichnet er Embleme sogar genau nach (vgl. ab 435). Von den 16

entsprechende Quellen im Ausland, aber auch über die westslavische Rezeption der Heraldik und Emblematik (in den heraldisch-emblematischen Panegyrika) kennengelernt haben<sup>6</sup>. Ein Vorbild für die Verwendung von Emblemen in Texten bietet im slavischen Raum S. Polockij<sup>7</sup>.

Mit der Verbindung von Bild und Text in der Emblematik bietet der Barock Skovoroda ein geeignetes Mittel an, den für die *philosophia perennis* konstitutiven und sein Denken deshalb obsedierenden Bildstatus alles Seienden zu realisieren und zu demonstrieren. Ich sehe in diesem Anliegen, das viel älter als der Barock ist, das Motiv für seinen ausführlichen Einbezug der Emblematik. Sie dient ihm als Bild für die Bildhaftigkeit, also für den Prozeß, in dem der ontologische Bildstatus entsteht. So vergleicht er die verborgene göttliche *Natur*, die durch äußere Zeichen erkennbar ist,

---

Emblemen, die die Kiever Werkausgabe von 1972/73 abgedruckt hat, können 15 aus den *Symbola et emblemata*, Amsterdam 1705 abgezeichnet worden sein. Ich führe die entsprechenden Emblemnummern aus der Sammlung und die Seitenzahlen aus Skovorodas Werkausgabe parallel auf: Nr. 493 - PZT 1, 453; Nr. 741 - PZT 1, 458; Nr. 654 - PZT 1, 457; Nr. 744 - PZT 1, 458; Nr. 625 - PZT 1, 459; Nr. 457 - PZT 1, 457; Nr. 203 - PZT 1, 452; Nr. 422 - PZT 1, 450; Nr. 322 - PZT 1, 449; Nr. 302 - PZT 1, 448; Nr. 351 - PZT 1, 450; Nr. 534 - PZT 1, 455; Nr. 748 - PZT 1, 454; Nr. 310 - PZT 1, 453; Nr. 718 - PZT 1, 451. Das 16. Emblem (PZT 1, 435), ein sich in verschiedene Gefäße verströmender Brunnen, mit der inscriptio *неравное всѣм равенство* stammt nicht aus dieser Sammlung. Ich vermute, daß Skovoroda eine entsprechende Anregung vom Titелемblem der Sammlung von F. Picinelli *Mundus symbolicus* (möglicherweise die Ausgabe von Köln 1687, Nachdruck: Hildesheim u. a. 1979) mit der inscriptio *omnibus affluenter* erhalten hat (vgl. weiter oben).

Mit den Emblemen bei Skovoroda hat sich schon D. Čyževs'kyj in seinem ersten Buch über ihn beschäftigt (vgl. *Філософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934). Auch schon früher legte er Untersuchungen zu den Quellen der Emblematik und der Symbolik Skovorodas vor. Er hebt die russische Ausgabe der *Symbola et emblemata selecta*, Amsterdam 1705 - sie ist allerdings kaum distribuiert worden - als Quelle hervor (vgl. *Джерела символіки Сковороди*, in: *Науковий Збірник Українського Педагогічного Інституту в Празі*, 2, Prag 1933, 405-423). Seine früheste Veröffentlichung über Skovoroda (Rezensionen ausgenommen) postuliert zum ersten Mal den Barock als entscheidenden Einfluß (vgl. *Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph*, in: *Der russische Gedanke*, 2 (1929), 163-176).

<sup>6</sup>Vgl. hierzu W. Kroll, *Heraldische Dichtung bei den Slaven. Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik bei den Slaven (16. - 18. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1986, besonders die Bibliographie ab 123 ff. Die nicht umfangreiche ostslavische Emblemliteratur kann ebenfalls als Quelle gedient haben.

<sup>7</sup>Vgl. A. Hippius, *The Emblem in the Writings of Simeon Polockij*, in: *The Slavic and East European Journal* 15 (1971), 167-183; ders., *Early Russian Emblems: The »Emblimata« of Simeon Polockij*, in: B. F. Scholz u. a. [Hrsg.], *The European Emblem. Selected Papers from the Glasgow Conference 11.- 14. August 1987*, Leiden u. a. 1990, 117-127; B. Uhlenbruch, *Emblematik und Ideologie. Zu einem emblematischen Text von Simeon Polockij*, in: R. Lachmann [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983, 115-127.

da sie ihre *Spuren* der Materie *eingepägt* hat, mit der Erfindung bzw. Zeichnung des Malers, welche die sichtbare Farbe so trägt wie der Körper ein Kleid<sup>8</sup>. In der Musik bewertet Skovoroda den Rhythmus als Entsprechung der Zeichnung. Er leitet, wie so oft unter Einbezug der *Alten*, den *Rhythmus* als Analogie Gottes bzw. der *unsichtbaren Natur* aus der Bibel und aus der Bewegung der Himmelskörper ab<sup>9</sup>.

Er führt damit aus, daß die Bildstruktur der Welt, bestehend aus *unsichtbarer* und *sichtbarer Natur*, auch die Kunst (Malerei, Musik) und besonders die Sprache durchwaltet. Sie macht das Äußere zum Behälter, Darstellungsmittel und Bild, das einen von ihm unterschiedenen *kostbaren* und *goldenen* Inhalt beherbergt<sup>10</sup>. Es gibt deshalb die Sprache des Heiligen Geistes (*духа святого язык*), der Auferstehung und die *irdische Sprache* (*земленный язык*)<sup>11</sup>. *Sprache* und *Sein* gründen im *Denken*, und

---

<sup>8</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354 f.):»[...] царствіе *блаженной натуры*, хотя утаенное, однако *внѣшними знаками* не несвидѣтелствовано себѣ дѣлает, *печата[я] слѣды* свои по пустому веществу, будто справедливѣйшій рисунок по живописным краскам. Все вещество есть красная грязь и грязная краска и живописный порошок, а *блаженная натура* есть сама *началом*, то есть *безначальною инвенціею*, или *изобрѣтеніем*, и премудрѣйшею делинеаціею, всю видимую фарбу носящею, которая нетлѣнной своей силѣ и существу так сообразна, будто [одежда] тѣлу«. Skovoroda vereinnahmt hier direkt und indirekt Begriffe aus der Rhetorik für sein Konzept und überträgt allem Anschein nach Ciceros Bild der Kleidung für das Verhältnis zwischen Gedanken und *elocutio* auf das Verhältnis zwischen *Ursprung* und Bild in der Malerei (vgl. Cicero, *De oratore* I, 142: »[...] tum ea denique vestire atque ornare oratione«). Skovoroda verwendet den Begriff *изобрѣтение* (*inventio*) für die *unsichtbare Natur* und ihre Wirkung. In der sogenannten Makarij-Rhetorik (1617-1619) wird die *inventio*-Lehre als *изобрѣтение дѣла* wiedergegeben (*Die Makarij-Rhetorik*, hrsg. v. R. Lachmann, Köln u. a. 1980, 29 ff.). Der parallele Gebrauch des lateinischen Begriffs und seiner kirchenslavischen Übersetzung weist auf die beiden Rhetoriktraditionen in den Gebieten des russischen Reiches hin, die kirchenslavische Rhetoriktradition aus Nordrußland und die lateinischsprachige der Ukraine, deren Hauptvertreter F. Prokopovych ist.

<sup>9</sup>Vgl. *Basnja* 22 (PZT 1, 121):»Бог часто в бібліі означається *годом*, погодою, благоденствієм [...] *Время* - *римски tempus*, оно значит не только движеніе в небесных кругах, но и мѣру движенія, называемую у древних греков *ρῑθμός*. Итак, *темпо* в движеніі пѣнія есть то же, что в красках *рисунок* [...]. *Рисунок и темпо есть невидимость*«.

<sup>10</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 380):»Таковые *образа* (*емблемата*) всегда заключают внутри себе нѣчто *золотое* и *драгоцѣнное* [...]«.

<sup>11</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 190):»Согрѣтое сердце есть огненный *духа святого язык*, новое на небеси и на землѣ поющій чудо воскресенія. Не видишь ли, что во всѣх вѣтхое сердце, *земленный язык*?«; ebenda (189):»Да запретит же тебѣ *годоподъ*, о *потопный языке*, рѣку вод лживых изблевающий, потопляющій матери Сіона младенцев, покрывающій мраком и облаком черным, низводящій во ад от господа, котораго клеветишь с гордостію, уничтожая его царство и правду, юность и вѣчность, новую землю и живой род!...«.

ihr Vorbild ist die Bibel als *Wort Gottes*<sup>12</sup>. Im Stil der Bibel können deshalb auch alle anderen Bücher geschrieben werden<sup>13</sup>.

Skovoroda begreift das poetische Schaffen als Entsprechung zur Anwesenheit der göttlichen Natur in der Materie. Diese göttliche Natur selbst bewirkt, sie im Sinnenfälligen wahrzunehmen. Er legt also den Grund für seine Poetik in die ontologische Struktur der *philosophia perennis*. Der Analogiestatus des Seienden als Bild seines *Ursprungs*, den Skovoroda u. a. mit dem traditionellen Bild des *Schattens* (*тѣнь*) darstellt, begründet in seiner Poetik die literarischen Ausdrucksweisen, deren gemeinsames Merkmal die uneigentliche bzw. bildliche Redeweise ist. Er zählt unter diesen Text-Bild-Sorten, die auf bildhafte Weise die *unsichtbare göttliche Wahrheit* darstellen, Hieroglyphen, Embleme, Symbole, Geheimnisse, Parabeln, Fabeln, Bilder, Sprichwörter usw. auf<sup>14</sup>.

Ein von Skovoroda sehr geschätzter und oft eingesetzter Begriff für das Bild ist *figura*. Den herausragenden Platz unter den *figurae* nimmt die von Gott aus Bildern und Vergleichen geschaffene Bibel ein. Die Bibel erhält deshalb die leitende Rolle für die Poetik, denn auf sie beziehen sich alle philosophischen und poetischen Aussagen. Die Bibel ist paradigmatisch für das Verhältnis zwischen *Ursprung* und Geschaffenem<sup>15</sup>. Sie ist deshalb irdisch und geistig, sichtbar und unsichtbar, enthält

<sup>12</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 432): »Мысль есть невидная глава языка, сѣмя делу, корень тѣлу. Мысль есть язык немолчный, неослабная пружина, подвижность непрерывная [...] «; *Kol'so* (PZT 1, 369): »Естли язык разит, для чего не назвать его стрѣлою? Библия есть слово божіе и язык огненный«.

<sup>13</sup>Vgl. ebenda (399): »Скажи мнѣ, можно ли библи́йным штилем писать прочія книги? [...] Для чего ж нельзя?«.

<sup>14</sup>Vgl. *Basni Char'k.* (PZT 1, 108): »Ни одни краски не изъясняют розу, лілію, нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у их образует невидимую божію истину, тѣнь небесных и земных образов. Отсюда родились *hieroglyphica, emblemata, symbola*, таинства, притчи, басни, подобія, пословицы...«.

<sup>15</sup>Die für Skovoroda überragende Bedeutung der Bibel ist in der sowjetischen und ausländischen Rezeption nie in Zweifel gezogen worden. Die sowjetische Rezeption deutet diesen Schwerpunkt als aufklärerische Bibelkritik. Frühere und ausländische Autoren bewerten die Bibel zutreffender als Orientierung für sein Denken (vgl. В. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912, 234 ff.; D. Čyževs'kyj in seinen beiden Büchern (*Філософія Г. С. Сковороди*; *Skovoroda*) und in einem Aufsatz: *Skovoroda-Studien III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, in: *Zeitschrift f. Slav. Phil.* 12 (1935), 53-78). D. Čyževs'kyj untersucht das Thema phänomenologisch beschreibend und vergleichend, so daß die Quellen richtig erkannt werden, aber der an die allegorische Bibeldeutung gebundene Denkforschungs- und Denkweltzusammenhang Skovorodas in seiner synchronen und diachronen Dimension nur fragmentarisch dargestellt wird. Seine Hypothese, daß auf Skovorodas Denken die kirchenväterliche Interpretation und die mystische Literatur der Neuzeit eingewirkt hätten (vgl. ebenda, 77 f.), ist sachlich gerechtfertigt, insofern die Parallelen unbestreitbar sind. Besonders die mystischen Quellen

einen buchstäblichen und geistigen Sinn und bietet das Vorbild für die Arbeitsweisen der Kunst (*ausdrücken, bearbeiten/schleifen/drechseln vergleichen, изобразить, приточить, уподобити*)<sup>16</sup>. Die Charakterisierung der Bibel als der *symbolischen Welt* (*мир символічний*) bezieht sich nicht auf einen Unterschied der Bibel hinsichtlich des grundsätzlichen Bildstatus zwischen ihr und der natürlichen Welt, sondern auf ihren Ort in der Hierarchie der Bilder. Die Bedeutung der natürlichen Welt richtet sich nach der in der Bibel durch Sprache zum Ausdruck gebrachten geistigen Welt der göttlichen Gedanken, der Primordialwelt. Diesen hervorragenden Platz verdankt die Bibel der Tradition, die sie als erste Veräußerung des *Ursprungs*, als inkarnierten Logos, deutet. Das Einheitskonzept der *philosophia perennis* erfordert, daß die durch richtige Auslegung gewonnene Bedeutung der göttlichen Gedanken auf alle anderen Bereiche übertragen werden muß. Die Interpretation von Welt, Philosophie und allen anderen Bedeutungssystemen orientiert sich deshalb methodisch und inhaltlich an der Bibel.

Der Bildstatus des Seienden, der Bibel und des Kunstwerks im Verhältnis zum *Ursprung* begründet den Einsatz der Begriffe *figura* und *Schatten* (*тѣнь, сѣнь*) in allen Bereichen. So faßt Origenes die sichtbare Welt als Abbild, als Schatten, Typ, Bild und

---

der Neuzeit müssen jedoch von Skovoroda nicht zwangsläufig direkt genutzt worden sein, weil sein Konzept in eine viel ältere Tradition gehört, der auch die Mystiker der Neuzeit angehören. Jedenfalls treten entsprechende direkte Bezugnahmen in den Schriften Skovorodas nicht auf, was allerdings nicht den Schluß zuläßt, daß er sie nicht doch gekannt hätte. Die Namen von Kirchenvätern werden neben antiken Schriftstellern nicht oft, aber immer wieder erwähnt. Auch das ist nicht besonders aussagekräftig, denn der Name Origenes, der zweifellos sachlichen Einfluß ausgeübt hat, wird nur in der Biographie Skovorodas als von ihm geschätzter Autor erwähnt. Hingegen nennt, zitiert und übersetzt Skovoroda Plutarch. Dennoch wird Plutarch von dem Konzept, das Origenes realisiert, vereinnahmt und nicht umgekehrt. Für Skovoroda sind die Schriften der Kirchenväter und ihrer Bibelexegese allerdings leichter zugänglich gewesen als die der neuzeitlichen Mystiker, denn die Kirchenväterliteratur bildet zusammen mit Bibelausgaben, antiken Autoren und rhetorischen wie poetischen Lehrbüchern den Grundstock der Bibliotheken in den Regionen des russischen Reiches auch noch im 18. Jahrhundert. Seine Hypothese, daß Skovoroda den Zugang zur Bibel erst im Ausland erworben habe, begründet D. Čyževs'kyj mit der Aussage des Denkers, daß er erst mit 30 Jahren, also 1752, die systematische Lektüre der Bibel aufgenommen habe (vgl. ebenda, 54, Anm. 1). Er setzt dabei voraus, daß der Auslandsaufenthalt Skovorodas von 1750-53 gedauert habe. L. Machnovec' hat ihn aufgrund der Quellenlage jedoch von 1745 bis 1750 datiert (vgl. *Григорій Сковорода*, Київ 1972, 72). Bedeutungsvoller für Skovoroda ist vermutlich das Erscheinen der Elisabethanischen Bibel 1751 gewesen (vgl. St. P. Scherer, *Symbol and Bible in the Work of Hryhorii Skovoroda*, in: *Michigan Academician: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 15 (1983), 2 221-228).

<sup>16</sup>Vgl. *Basni Char'* (PZT 1, 108): »Самое солнце всѣх планет и царица біблія из тайнообразующих *фігур*, притчей и подобій есть богозданна. Вся она выльплена из глинки и называется у Павла буйством. Но в сію глинку водхнен дух жизни, а в сем буйствѣ кроется мудрѣ всего смертнаго. *Изобразить, приточить, уподобити* значит то же«.

Symbol auf<sup>17</sup>. Skovoroda bezeichnet daher in traditionellen Begriffen das Verhältnis zwischen Zeichen/Bild und Bedeutung, die *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* des Bildes, und führt die traditionelle Deutung als verbindliche Orientierung für andere Bedeutungssysteme ein. Es ist die allegorisch-typologische Bibelauslegung im christlichen Konzept der *philosophia perennis*.

Das überlieferte typologische Verhältnis zwischen den Testamenten begründet das Verfahren, alle Bedeutungssysteme in das *eine* Konzept zu vereinnahmen. *Wahre Poiesis* (истинная оная ποίησις) ist für Skovoroda in den Büchern der Propheten des Alten Testaments realisiert worden. Er bezeichnet ihre Verse als *figurae*, verbildlichte Begriffe, die als *Beutel* das *Gold* und als *Hülse* das *göttliche Korn*, also die geistige Schöpfung der Primordialwelt, die Heilsgeschichte, enthalten.

Skovoroda signalisiert mit dem Einsatz traditioneller Bilder für den geistigen Schriftsinn und das typologische Verhältnis zwischen den beiden Testamenten, daß er das Auslegungskonzept ohne Einschränkung übernimmt. *Poiesis* als allegorisches Verbildlichungsverfahren, Typologie und *Schöpfung* werden identisch<sup>18</sup>. *Wahre Poiesis* handelt entsprechend den Regeln richtiger Erkenntnis in bewußter Analogie zum *Ursprung* und legt das *göttliche Gold* in das *leere Fleisch* und macht aus Fleisch Geist<sup>19</sup>.

Skovorodas Auffassung der Wortkunst realisiert das Anliegen der *philosophia perennis*<sup>20</sup>. *Poiesis* folgt der ontologischen Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit*, die durch das Vorwissen der *wahren Weisheit* vorab erkannt worden sein muß, indem sie diese analog nachahmt und damit in ihrem Medium realisiert. Sie erweitert damit den Raum der göttlichen Schöpfung, denn der von ihr in das Sinnenfällige gelegte *Ursprung*, die geistige Bedeutung, macht die poetischen Resultate zu seinen Analogien. Die Zeichenhaftigkeit der *Poiesis* imitiert die ontologische Zeichenhaftigkeit. Sie ermöglicht, analog zu handeln und zu deuten und in diesem Prozeß die *wahre Weisheit*, Christus, zu erreichen. Es geht darum, die Kombination der *sichtbaren* und geistigen *Natur* im Bild zu leisten und jedes Bild auf den *Ursprung* zu richten. Skovoroda bedient sich deshalb der Typologie, die eine systematische

<sup>17</sup>Vgl. *Commentarii in Ioannem* II, 6 (PG 14, 126).

<sup>18</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko* (PZT 1, 267): »На что пророчіим пѣсням блядословіе? [...] А то, что они поют во *фигурах*, *фигуры* суть *мѣшечки* на *золото* и *шелуха* для *зерна божія*. Сіе-то есть *иносказаніе* и *истинная оная ποίησις*, сирѣчь *твореніе* [...]«.

<sup>19</sup>Vgl. ebenda: »[...] положить в *плотскую пустош* *злато божіе* и здѣлать *духом* из *плоти* [...]«.

<sup>20</sup>Dieses Verständnis ist im Neoplatonismus formuliert worden (vgl. Plotin, *Enneade* VI 9, 3, 22 f.). Dem entspricht die kabbalistische Auffassung in Anlehnung an Philo.

Vereinnahmung möglich macht und alle Ebenen im *einen* Konzept der *göttlichen Weisheit* als Heilsgeschichte zusammenbindet<sup>21</sup>. Die typologisch aufeinander bezogenen Bilder erweisen die Vergleichbarkeit ihrer Struktur und ihrer Hinordnung auf den *Ursprung*.

Der *wahre Poet* wird durch sein analoges Sprechen selbst zum Schöpfer und Propheten<sup>22</sup>. Skovoroda unterscheidet eine davon abweichende poetische Haltung. Sie ist negativ, weil sie die ontologische Struktur nicht nachahmt und sich stattdessen auf die sichtbare Welt und ihre Zwecke, auf das Bild selbst und seine Kunstfertigkeit fixiert. Ihr Fehler besteht darin, sich nicht als Bild für etwas Anderes, sondern als Original zu begreifen.

Skovoroda praktiziert eine mehrschichtige (sinnenfällige, ontologische, erkenntnistheoretische, ethische, poetologische, soteriologische bzw. anagogische) Funktion der Bilder und Analogien. Sie stellen dar, sie realisieren die ontologische Struktur, sie fordern die richtige Erkenntnishaltung, sie legen die Prinzipien menschlicher Handlung und Gestaltung fest, und sie ermöglichen, wenn richtig mit ihnen umgegangen wird, die Rückkehr in den *Ursprung*. Skovoroda stellt den kunstvollen Einsatz der Sprache ausschließlich in den Dienst dieser Funktionen und betrachtet Kunstfertigkeit als zweitrangig. Sein Maßstab ist die Bibel als Vorbild, weil sich in ihr der *Ursprung* zuerst im Wort veräußert hat<sup>23</sup>. Daraus folgt, daß alle Aussagen Skovorodas über die ontologische Struktur und die Bibel auch für die Sprache und Wortkunst gelten.

Skovoroda gibt dem Leser damit den Schlüssel zur Deutung seiner eigenen Schriften in die Hand. Die Fähigkeit zum Nachvollzug der ontologischen Struktur im Medium

---

<sup>21</sup>Zum Beispiel in der typologischen Deutung des Alten Testaments (vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko*, PZT 1, 267:»[...] явось, либо-кто догадлив найдет в коробочкѣ прекрасное отроча еврейское, взятаго вышше вод сиренскихъ человекѣ«). Die typologische Vereinnahmung bezieht sich auf mehrere Bereiche: der Knabe Mose ist eine Präfiguration Christi, und Christus ist der *wahre Mensch* im Menschen, die *göttliche Weisheit* und der Sohn Gottes. Gleichzeitig bringt die Deutung die ontologische und poetische Beziehung zwischen Inhalt und Gefäß in diesem biblischen Bild zur Darstellung.

<sup>22</sup>Vgl. ebenda:»Вот истинные *пiуты*, сирѣчь *творцы* и *пророки* [...]«.

<sup>23</sup>Vgl. *Basnja* 22 (PZT 1, 121). Skovoroda legt hier die grundsätzliche Unterlegenheit aller weltlichen Beredsamkeit gegenüber der Bibel dar und begründet ihre Vorbildfunktion trotz weniger kunstvoller Beredsamkeit:»*Свѣцкія книги*, безспорно, всякой ползы и красы суть преисполненныя. Если бы они спросили *бiблiю*: для чего сами пред нею ни десятой доли чести и цѣны не имѣют, для чего ей создаются олтари и храмы? - И сама не знаю, - отвѣчала бы она. - Я состою с тѣх же слов и рѣчей, что вы, да и гаразда с худших и варварских. Но в невкусных рѣчи моей, как в *зерцалѣ*, боголѣпно сіяет *невидимое*, но прецвѣтлѣйшее *око божіе*, без котораго вся ваша польза пуста, а краса мертва«.

von Sprache und ihrer Deutung entspringt der realisierten Analogiebeziehung zum *Ursprung*. Die *eine* Wahrheit der *philosophia perennis* führt Deutung und Gestaltung in ihrem Konzept zusammen und begründet die Kommunikation<sup>24</sup>.

Skovoroda wählt als Emblem den sich in alle um ihn herumstehenden Gefäße verströmenden Brunnen (PZT 1, 435 f.). Es zeigt bildlich das Funktionieren des Modells: Alles ist im *Ursprung* enthalten und wird in bereitstehende Gefäße verströmt, ohne verbraucht zu werden und den Brunnen mit den Gefäßen oder diese untereinander identisch zu machen. Durch die Füllung entsteht vielmehr eine Beziehung der *Ähnlichkeit*, in der der Unterschied (*Unähnlichkeit*) erhalten bleibt<sup>25</sup>.

## 2. Unähnliche Ähnlichkeit und zweifache Sichtweise

Skovorodas wichtiges Thema ist die Erkenntnis, Erklärung und Anwendung der *zweifachen Sichtweise*, also einer erkenntnistheoretischen Regel. Sie ermöglicht, alle Bilder als Bestätigung des einen Konzepts zu integrieren. Aus der *zweifachen Sichtweise* zieht er den Schluß für seine Poetik und macht sie zu seiner grundsätzlichen poetologischen Regel.

Ein Bild der *zweifachen Sichtweise* ist das Volk Israel, das in der von Philo begründeten Exegesetradition den *Gottschauenden* bedeutet. Es steht für den Wechsel der Perspektive vom *Ähnlichen* zum *Unähnlichen*<sup>26</sup>, d.h. von der Sinnenfälligkeit zum Geistigen.

Die *zweifache Sichtweise* verhindert das eindeutige und wörtliche Verständnis, das nicht dem sich zeigenden Sein, sondern dem entspricht, wie etwas dem Wahrnehmenden erscheint. Die Bilder, die Gott und seine Wirkung darstellen, müssen daher aus ihrer Differenz zum von ihnen Gemeinten auf dieses Gemeinte selbst zurückgeführt und als sein Zeichen aus dessen Perspektive gedeutet werden. Skovoroda praktiziert die charakteristische Entwertung des sinnenfälligen Gefäßes und des Todes, wenn die *zweifache Sichtweise Gift in Speise* und *Tod in Leben* verwandeln kann<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup>Vgl. *Basni Char'*. (PZT 1, 108): »Не мои сіи мысли и не я оные вымыслил: *истина* есть *безначальна*. [...] Знаю, что твой тѣлесный болван далеко разнится от моего чудела, но два различных *сосуды* одним да наполнятся лікером, да будет *едина душа* и *едино сердце*. Сіа-то есть *истинная дружба*, мыслей *единство*. [...] одна только *истина вѣчна*, а мы в ней, как яблонь в своем зернѣ сокроемся«.

<sup>25</sup>Das Thema der Freundschaft und Gemeinschaft (*drulba*) behandelt zum Beispiel *Basnja 30*.

<sup>26</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko* (PZT 1, 268): »О Израилю! Преходь поток, исходь на *второе*, сіе есть твое«.

<sup>27</sup>Skovoroda demonstriert immer wieder die Absurdität eines wortwörtlichen Verständnisses, um



Diese Erkenntnismethode hat Eriugena mit der Paradoxie erklärt, daß das göttliche Sein sowohl als Erscheinung in der Welt ist als auch gleichzeitig in absoluter Differenz zur Welt steht<sup>28</sup>. Diese für die *philosophia perennis* konstitutive Differenz betont Skovoroda in seiner häufig erhobenen Forderung, beide Naturen genau zu unterscheiden<sup>29</sup>. Er stellt sie als Gegensatz zur *Ähnlichkeit* im Bild des sich in verschiedene Gefäße ergießenden Brunnens dar und fügt als inscriptio das Oxymoron *Ungleiche Gleichheit* hinzu. Die Differenz des *Ursprungs* zum Geschaffenen ermöglicht auch, in ihm das wahrzunehmen, was schon *immer* und ewig da ist, aber für den Sehenden erst dann real wird, wenn er es wahrnimmt<sup>30</sup>.

Die *zweifache Sichtweise* ist die der ontologischen Struktur entsprechende Erkenntnis und vollzieht deren *unähnliche Ähnlichkeit* nach. Die *Ähnlichkeit* der Welt als Bild Gottes wird nur im Ausgang von ihrer prinzipiellen *Unähnlichkeit* zu ihm wahrgenommen. Auf der Ebene der *Unähnlichkeit* kann die Welt gegenüber ihrem *Ursprung* in seiner totalen Differenz zu ihr nur Unsinn und Tod bedeuten. Umgekehrt kann gegenüber dem, was in der Welt Sinn oder Leben ist, die absolute Differenz des *Ursprungs* nur als die Verneinung des Sinns und des Lebens gedacht und ausgedrückt werden.

Die Erkenntnis der *unähnlichen Ähnlichkeit* von Schrift und Welt in Hinsicht auf den *Ursprung* ermöglicht ihre Rückkehr<sup>31</sup> und erfordert die Anwendung der gleichen Auslegungsprinzipien für alle Bereiche. Die *zweifache Sichtweise* betont die Priorität

---

den Schluß naheulegen, daß nur die *zweifache Sichtweise* den wahren Sinn erkennen kann. Vgl. zum Beispiel seine Ausführungen zum Bibelvers (Jes 38, 14) in: *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 267 f.): »Яко ластовица, тако возопію, и яко голуб, тако поучуся«. - »Кой вздор? Громкія ластовицы в коих странах родятся? А у нас они то же, что свершки. Голуб глупые курицы, как может любомудрствовать? [...]« - »Не бойся, Фарра. *Израиль видит двое*. А сіе-то есть жезл и власть ему здѣлать *из яда ядь, из смерти жизнь, из обухости вкус, а из стропотнаго гладкое, и ничесо же его вредит*«.

<sup>28</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Duplex theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, in: ders. [Hrsg.], *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg 1990, 55.

<sup>29</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 162): »Скажи лучше так, что надобное для тебе *истинное око*, дабы ты мог *истину* в пустошѣ усмотрѣть. А *старое* твое *око* никуда не годится. *Пустое* твое *око* смотрит во всем на *пустошю*«.

<sup>30</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 175): »Когда усмотрел ты *новым оком* и *истинным* бога, тогда уже ты все в нем, как во источникѣ, как в *зерцальѣ*, увидѣл то, что *всегда* в нем было, а ты *никогда* не видѣл«.

<sup>31</sup>Skovoroda beschreibt den Wunsch nach Rückkehr durch Erkenntnis, den die Bilder des *Ursprungs* auslösen, am Beispiel der Bibel. Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 355): »Но сія прекраснѣшая для меня *книга* над всѣми моими полюбовницами верх одержала, *утолив* мою долговременную *алчбу* и *жажду* хлѣбом и водою, сладчайшей меда и сота *божией правды* и *истинны*, и чувствую особливую мою к ней природу«.

der Bedeutung gegenüber dem Bild, des Geistigen gegenüber dem Sinnenfälligen, also zunächst die Differenz.

Das Emblem des Brunnens verbindet die *Ähnlichkeit* mit der *Unähnlichkeit* und der Erkenntnis dessen durch den Betrachter, für den es gemacht ist, zu einem Bild. Als Bild für die Veräußerung des *Ursprungs* stellt die Auffüllung der Gefäße mit der Substanz des Brunnens also den Vorgang dar, in dem der *Ursprung* im Anderen erscheint und dessen *Ähnlichkeit* zu sich selbst und gleichzeitig auch unter den mit ihm gefüllten Gefäßen begründet. Trotzdem bleibt der Brunnen unabhängig von der Ausgießung seines Wassers in viele Gefäße immer noch unvermindert der Brunnen, der sich unerschöpflich verströmt, und befindet sich nicht als Brunnen, sondern als von ihm verströmte Substanz (Wasser) in den Gefäßen, und zwar jeweils nach Maßgabe der Größe und Beschaffenheit der Gefäße. So wird der *Ursprung* auch als Grund der *Unähnlichkeit* der Gefäße zu ihm und untereinander dargestellt<sup>32</sup>. Wenn, um die Kategorie der alles entscheidenden Erkenntnis in dieses Bild einzuführen, die Gefäße ihre *Ähnlichkeit* untereinander und zum Brunnen als *Ursprung* ihrer Füllung erkennen, dann realisieren sie sie. Verweigern sie sich dieser Erkenntnis, dann sind sie nicht mehr mit sich selbst als mit Brunnenwasser gefüllte Gefäße identisch und vom Brunnen, ihrem *Ursprung*, und allen anderen mit Brunnenwasser gefüllten Gefäßen getrennt. Der gleiche Effekt tritt ein, wenn die *Unähnlichkeit* nicht wahrgenommen wird, das Gefäß sich für den Brunnen selbst hält oder mit den anderen Gefäßen identifiziert, d. h. Bild und Bedeutung identisch bzw. alle Menschen gleich werden. Die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* prägt daher auch die Beziehung zwischen den Menschen und Dingen<sup>33</sup>.

Das Emblem verdeutlicht u. a. die entscheidende Bedeutung, die der Erkenntnis in Skovorodas Konzept im Einklang mit der *philosophia perennis* zukommt. Sie wird mit Realisierung und das bedeutet mit Realität gleichgesetzt. Für den heutigen Betrachter des Bilds ist es nicht selbstverständlich, die Erkenntnis dieser Füllung und die tatsächliche Füllung der Gefäße in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang zu sehen. Verschiebt er jedoch dieses Verhältnis in das Bewußtsein des Menschen, d. h. überträgt er es auf eine andere Ebene, dann wird es als Bild für den Zusammenhang von Wahrnehmung und Realität nachvollziehbarer.

Das Emblem zeigt mit seiner Verbildlichung der ontologischen und erkenntnistheoretischen Analogiestruktur ein grundsätzliches Problem, das nicht nur

<sup>32</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 434 ff.).

<sup>33</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 276): »Все тебѣ подобно и ты всему, но ничто же есть тобою, и ты ничем же, кромѣ тебе. Ничто же, яко же ты. »Кто яко богъ««.

für Skovoroda charakteristisch ist. Es macht die Unausgeglichenheit des dargestellten Konzepts im Hinblick auf Materie und Tod offenkundig, das nicht zufriedenstellend gelöste Problem der Materie, des Gefäßes, des sinnenfälligen Bestandteils der Bilder. In der Praxis bleibt die Materie ein außerhalb stehender Fremdkörper, der nur durch den geistigen Inhalt gerechtfertigt, einbezogen und dem Leben zugeführt wird. Wenn der aufmerksame Betrachter das Wasser innerhalb des Brunnens ohne Schwierigkeit sehen kann, dann muß ihm auffallen, daß er die Gefäße nicht innerhalb des Brunnens sehen kann, sondern sie stehen nur um den Brunnen herum. Während der geistige Inhalt auch ohne sein materielles Gefäß als göttliches Leben geehrt wird und das Abstreifen der Sinnenfälligkeit sogar als Zielvorstellung erscheint, verliert das ihn nicht enthaltende materielle Gefäß seinen positiven Wert und seine Bezogenheit auf den *Ursprung*. Es steht dann für einen Inhalt, der im christlich dominierten Konzept praktisch nur als überwunden oder als Metapher für verschiedene Paradigmen integrierbar ist, für den Tod, die Vergänglichkeit, die Leere<sup>34</sup>.

Die fehlende Erkenntnis der *Ähnlichkeit* und der *Unähnlichkeit* führt in den Zustand der *dissimilitudo* (*несродность*). Das ist eine andere Sorte der *Unähnlichkeit* als die *Unähnlichkeit* im Verhältnis zwischen Bild und *Ursprung*. Sie besteht im grundsätzlichen Verlassen der ontologischen Oxymoronstruktur der *unähnlichen Ähnlichkeit*<sup>35</sup>. *Unähnlichkeit* in ihrer zweiten Bedeutung als Weigerung, die ontologische Struktur durch Erkenntnis zu realisieren, entsteht, wenn die *Ähnlichkeit* und damit auch die *Unähnlichkeit* der Zeichen und Bilder zum *Ursprung* nicht wahrgenommen werden. Diese Art der *Unähnlichkeit* bildet keinen von der ontologischen Struktur umfaßten Gegensatz, sondern einen Gegensatz zur ontologischen Struktur.

Das differenziert die Antithetik, deren scheinbar willkürlich-widersprüchlicher Einsatz das Verständnis Skovorodas lange Zeit erschwert hat. Seine sprachliche Antithetik bringt also die zwei Zustände zum Ausdruck, die *unähnliche Ähnlichkeit* und das Verlassen dieser Struktur, das *dissimilitudo* oder aber Einung mit dem *Ursprung* sein kann. Nur so können Skovorodas Kehrtwendungen in der Bewertung von *figurae* erklärt werden. Deshalb kann die *figura* beides sein, Tod bedeuten und

---

<sup>34</sup> Eine Ausnahme hiervon bildet die mystische Strömung, die dem Tod eine differenziertere und für den mystischen Werdegang charakteristische Rolle zuweisen kann. Diese rehabilitiert den Tod jedoch nicht auf der Ebene des *Ursprungs*, sondern setzt ihn als Begriff zur Beschreibung der Relation zwischen *Ursprung* und Geschaffenem und dafür, wie sich der mystische Prozeß für den erlebenden Menschen anfühlt.

<sup>35</sup> Der Kontext entscheidet also darüber, von welcher Sorte *Unähnlichkeit* Skovoroda jeweils spricht (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 435: »*Несродность* всякія праздности есть тяжелѣ«).

Bild des *Ursprungs* sein<sup>36</sup>. Alle Begriffe und Bilder, die Skovoroda für die *unähnliche Ähnlichkeitsstruktur* aller Bedeutungssysteme einsetzt, können somit einen positiven und negativen Wert annehmen. Das hängt von der Erkenntnis des Menschen ab<sup>37</sup>. Die zweite, negative Antithetik betrifft dabei wie die erste, positive, alle Bedeutungssysteme. In der richtigen Deutung ergibt sich eine kreisförmige Dynamik, in welcher der sich entäußernde *Ursprung* mit dem in sich zurückkehrenden *Ursprung* verbunden wird. Der mit seiner Erkenntnis diesen Kreis vollziehende Mensch geht in die Rückkehrbewegung zum *Ursprung* ein<sup>38</sup>.

Sehr häufig warnt Skovoroda daher vor der Vermischung der beiden Naturen, die zu einer Identität der *sichtbaren* mit der *unsichtbaren Natur* führt und somit den gleichen Effekt zeitigt, den die Leugnung der Bildfunktion der *sichtbaren* für die *unsichtbare Natur* hervorbringt. Er disqualifiziert diese Erkenntnisweisen als Tod, Götzendienst und Sündenfall<sup>39</sup>. Sie machen die *figura* zu einer negativen Erscheinung<sup>40</sup>. Das richtige Prinzip der Erkenntnis von Bildern ist gleichzeitig die Bedingung seiner Poetik und ihr Gegenmodell der Grund für seine Ablehnung abweichender Sprachhaltungen.

Die Identitäts-Differenz-Formel der *ungleichen Gleichheit* bzw. *unähnlichen Ähnlichkeit*<sup>41</sup> für die Relation zwischen *Ursprung* und seiner Entäußerung scheint keine Zwischenstufen zu kennen, die für viele Versionen des *philosophia perennis-*

---

<sup>36</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21):»Идол, фигура, образ есть то же и ничто же«; *Alfav. mira*, (PZT 1, 456):»Всякая ж фигура есть смерть и яд языческий, если не исходит из нея дух того:»В волю мира твоего течем««; ebenda (427):»[...] показывать, что пепельное или глиняное естество, в коем сердце их обитало, есть идол, разумъй, видимость и одно ничто, тма и тьнь [...]«.

<sup>37</sup>Soweit ich sehen kann, setzt Skovoroda nur den Symbolbegriff nicht negativ ein, denn die Struktur des Begriffs entspricht der *zweifachen Sichtweise*. Der Begriff stellt sie dar, sofern Skovoroda ihn nicht als Synonym anderer Bildbegriffe verwendet, die negativ konnotiert werden können.

<sup>38</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen, Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 73 ff.

<sup>39</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354):»[...] а родная смерть сія, душу убывающая жалом, есть смѣшаніе в одно тлѣнной и божественной натур; а смѣшенное сіе сліяніе есть устраненіе от божественнаго естества в страну праха и пепела [...]«; ebenda (353):»Если ж оба сіи естества вмѣшати в одно и признавать одну только видимую натуру, тогда-то бывает родное идолопоклоненіе«.

<sup>40</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16):»Но каждой твари фигура есть нечестивая пустошь, если воплощеніем и вмѣщеніем своим не освящает един свят«.

<sup>41</sup>Skovoroda charakterisiert das paradigmatische Oхymoron als *Неравное всѣмъ равенство*, verwendet aber zu seiner näheren Erläuterung auch die Begriffe *сродность* und *несродность* (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 434 ff.).

Konzepts charakteristisch sind. Obwohl Skovoroda das Verhältnis zwischen *Ursprung* und Gewordenem als scheinbar direkt beschreibt, pflegt er trotzdem eine Hierarchie durch die Bevorzugung der *unsichtbaren Natur*, des Geistigen, dessen Stufen er allerdings nivelliert, und durch den Einsatz des typologischen Verfahrens. Es realisiert sich als das Verhältnis zwischen Archetyp/*typus* und *vice-* bzw. *antitypus* (auch *vicefigura*) und ist in der Unterschiedlichkeit der das gleiche Brunnenwasser aufnehmenden Gefäße nur angedeutet, denn es gibt keine Zwischengefäße, die das Wasser an andere Gefäße weiterleiten. Die Realisierung der *unähnlichen Ähnlichkeit* umfaßt den qualitativen Sprung von der Ebene der Schöpfung auf die Ebene des *Ursprungs*. Die Unterschiedlichkeit der Gefäße bzw. Bilder kann die Einförmigkeit der Deutung von Mythos, Heiliger Schrift, Philosophie, Emblematik, Folklore, Mensch, Wirklichkeit und Sprache nicht verhindern. Sie wird verstärkt durch die typologischen Beziehungen zwischen den Gefäßen bzw. den Bildern und Bedeutungssystemen. In die dadurch entstehende Hierarchie ordnet Skovoroda auch die Poetik ein, und zwar nach der Bibel. Da Gott überall ist, muß das in allen Bereichen durch Deutung und Gestaltung realisiert werden<sup>42</sup>. Zur Methode der *zweifachen Sichtweise* tritt deshalb der typologische Bezug von allem auf alles. Diese Kombination findet in allen Bereichen eine unerbittliche Anwendung.

Denken und Erkennen schließen aufgrund der Identitäts-Differenz-Formel einen Pantheismus bei Skovoroda aus. Die Poetik, die auf der Ebene der Produktion von Texten das Gegenstück zur Erkenntnistheorie bildet und ihr Anwendungsfeld erweitert, beherzigt ihrerseits die aus der Ontologie abgeleiteten Regeln des Erkennens und schafft in ihrem Raum die Bedingungen für die sich wiederholende Erkenntnis in analogen Welten. Sein, Erkenntnis und Poetik beziehen sich also in endloser Spiegelung aufeinander.

Die von Skovoroda eingesetzten Bilder dienen der Darstellung der ewigen, sich in allen Bereichen spiegelnden Struktur. Er wählt dafür zum Beispiel das traditionelle Bild des *Bergs* und seines *Schattens*<sup>43</sup>. Dieses aus Platos Urbild-Abbild-Spekulation stammende Bild ist von Philo in die allegorische Bibelexegese übertragen worden und verbildlicht die allegorische und typologische Beziehung. Seine Anwendung folgt dem Vorbild bei Paulus, der die Verheißung des Gesetzes als *Schatten* und die Erfüllung durch Christus als *Leib* verbildlicht und damit die typologische Beziehung zwischen

<sup>42</sup>Ebenda (434): »Бог вездѣ есть, и щастіе во всяком состояніи, если с богом в оное входим«.

<sup>43</sup>Vgl. ebenda: »Знаешь ли, что землемѣры узнавают высоту превысокаго фарійскаго терема из одной его тѣни«.

den Testamenten darstellt<sup>44</sup>. Dem Bild *Schatten* und *Körper* bzw. *Berg* entsprechen die Begriffe *figura* und *res*, *typus* und *antitypus*, *vicefigura* und *figura*. Sie bezeichnen die Beziehungen zwischen Abbild und Urbild, geprägtem Bild und Archetyp, zwischen Altem und Neuem Testament, zwischen sichtbarer Schöpfung und Primordialwelt und zwischen allen Bedeutungssystemen<sup>45</sup>. Das zeitliche Verhältnis zwischen den als *typus* und *antitypus* charakterisierten Bildern ist oft präfigurativ und bezieht sich auf Vorabbildungen im Alten Testament. Skovoroda verwendet den Begriff *antitypus* für das *Vorbild*, die Präfiguration. Es kann aber auch umgekehrt sein, daß der *typus* die Präfiguration bezeichnet, und es wird in der typologischen Tradition auch so praktiziert, daß beide Begriffe gegeneinander austauschbar sind. Skovoroda definiert die *vicefigura* (*віцефігура*) synonym zu *antitypus* als Kopie der Haupt*figura*, einer privilegierten Konkretisierung des Archetyps aus der Primordialwelt<sup>46</sup>.

Die typologischen Beziehungen schaffen die Hierarchie der Bilder und Bedeutungssysteme, in der Bilder und Begriffe nicht direkt auf den *Ursprung*, sondern zunächst auf andere Bilder und Begriffe für den *Ursprung*, in der Regel auf die Archetypen der Primordialwelt bzw. die Bibel selbst bezogen werden können. Dieser Umweg verstärkt die Bindung des Verschiedenartigen in ein Konzept. Skovoroda pflegt diese typologischen Beziehungen und bringt sie u. a. mit sprachlichen Steigerungsformen zum Ausdruck, in denen das Genetivattribut mit dem Subjekt identisch ist (*Bild des Bildes/der Bilder*, *Allegorie der Allegorie/der Allegorien*). Diese Formulierung kann das Bild in der Hierarchie nach unten oder nach oben verschieben, indem sie entweder ein niedriger eingestuftes Bild typologisch auf ein höhergestelltes Bild bezieht<sup>47</sup> oder aber ein höheres Bild als Bezugspunkt einsetzt, auf den sich andere

---

<sup>44</sup>Vgl. Kol 2, 16 f.: »Nemo ergo vos iudicet in cibo, aut in potu, aut in parte [...] sabbatorum: quae sunt *umbra* futurorum, *corpus* autem Christi«.

<sup>45</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972, 46 ff.

<sup>46</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 1, 141): »Сонце єсть архитипос, сирѣчь первоначална и главна фігура, а копії єя и віцефігуры суть безчисленныя, всю біблію исполнившія. Такая фігура называлась антитипос (прообраз, віцеобраз), сирѣчь вмѣсто главныя фігуры поставленна иная. Но всѣ они, как к своему источнику, стекаются к сонцу. Такія віцефігуры суть, наприклад: темница и Іосиф, коробочка и Мойсей, ров и Даніил, Даліда и Сампсон, сирѣчь сонушко, кожа и Іоб, плоть и Христос, пещере и лев, кит и Іона, яслы и младенец, гроб и воскресшій, вериги и Петр, кошница и Павел, жена и сѣмя, Голіаф и Давід, Ева и Адам [...]«.

<sup>47</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 27, Anm. a): »Id est *umbra* sum et *figura*: amplius nihilum. Sol est pascha; at ergo sum - solis sol: *umbra umbrae*, seu antipascha, id est viceumbra, *vicefigura*, *antitypus*«.

Bilder typologisch beziehen<sup>48</sup>. Über die Richtung der Bewegung in der Hierarchie, ob es sich um ein Ersatz- oder Leitbild handelt, entscheidet auf der Sprachebene, ob das Genitivattribut in den Singular oder Plural gesetzt ist.

In seinem traditionellen Gebrauch ist der *Berg* ein Bild für die Heilige Schrift. Im Bild *Schatten-Berg* verbildlicht der *Berg* bzw. *Körper* die Bibel bzw. das Neue Testament als Wahrheit und Erfüllung gegenüber einem vorausgeworfenen *Schatten*. Dieser ist das Bild für den Wortsinn der Bibel und die typologische Bezogenheit des Alten auf das Neue Testament und des Neuen Testaments auf die Parusie am Ende der Zeit.

Ihre Erkenntnismethode hat die allegorisch-typologische Bibelexegese aus der allegorischen Homer- und Mythenauslegung übernehmen können. Die Deutung der Bibel auf christliches Denken hat ihre Entsprechung also in der Deutung Homers auf platonisches Denken<sup>49</sup>. So wie spätantike Philosophie ihre Lehren als Auslegung ihres platonischen Schriftenkanons vorträgt, so präsentiert die christliche *philosophia perennis* ihre Lehren als Auslegung der Heiligen Schriften.

Das Bild belegt die Teilhabe Skovorodas an der Tradition der allegorisch-typologischen Schriftauslegung, die als Erkenntnismethode auf Welt und Mensch übertragen wird. Wenn Skovoroda daher von der Bibel als Erkenntnis- und Erlösungsweg spricht, dann meint er sie in ihrer allegorisch-typologischen Auslegung. Analog zur Bibel faßt er die Welt als Text auf und realisiert damit das Bild von den zwei *Büchern Gottes*<sup>50</sup>.

Der Übertrag der Bibelauslegung auf alle anderen Bereiche begründet Skovorodas Einsatz des *Schattens* (auch *äußerer Schatten*, *наружная тѣнь*, *сѣнь*), als Bild für die äußere Erscheinung und ihre Funktion, ein Geheimnis zu enthalten, es zu verbergen und gleichzeitig zu enthüllen<sup>51</sup>. Das Bild zerstört den empirischen Zusammenhang zwischen *Körper* und *Schatten* und kehrt das Verhältnis um, indem

<sup>48</sup>Vgl. ebenda (22):»Итак, суббота есть *праздников праздник*, сирѣчь *покой покоев*, и *обитель обителей* божіих, так как *пѣснь пѣсней* - главнейшая и *символов символ*»; ebenda (29):»Избраннѣшая *фигур фигура* - солнце [...]«.

<sup>49</sup>Vgl. zur Herkunft der Allegorese in der alexandrinischen Bibelauslegung Chr. Blönnigen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M. 1992.

<sup>50</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 434):»[...] смотрѣть то на таинственных *образов картинки*, то на *буквы*, - не сіе ли обличает тайную искру природы, родившія и зовущія его в упражненіе богословское?»

<sup>51</sup>Vgl. ebenda:»Всякая тайна имѣет свою *обличительную тѣнь*»; ebenda:»Трудно распознать между дружеским и ласкательским сердцем, но *наружная тѣнь*, будто изъяснительное штекло [...] ставит в виду острым блюстителем«.

der *Schatten* zum Bild für den äußeren *Körper*, die Sinnenfälligkeit, und der *Körper* zum Bild für das Unsichtbare, das Intelligible, wird<sup>52</sup>.

Skovoroda praktiziert in seiner Poetik die Wertschätzung der Sprache, die sie in der *philosophia perennis* genießt<sup>53</sup>. Ihre hervorragende Rolle als erstes Medium der göttlichen Selbstveräußerung liegt in der Sprache Gottes selbst begründet, im Logos der *göttlichen Weisheit*, in dem Gott die Welt geschaffen und der sich in Christus inkarniert hat. Die Welt wird zur Sprache Gottes, zur Analogie des inkarnierten Worts, Christi, und ihre ontologische Struktur bzw. Beziehung zu ihrem *Ursprung* wird zum verbindlichen Vorbild für den Umgang mit Sprache. Sprache ist Medium der Schöpfung, der Erfahrung und Realisierung der *unähnlichen Ähnlichkeit* sowie der Rückführung in den *Ursprung*<sup>54</sup>. Die Inkarnation vollzieht sich erst in Sprache und dann in dem von ihr bezeichneten Ding, das zusammen mit der in es gelegten Bedeutung zum in der Erkenntnis konkretisierten Bild wird.

Deshalb ist das Geschaffene gemäß seinem *Sein* ewig und gemäß seiner Endlichkeit Zeichen und Bild des Ewigen. Je ausgeprägter die *Ähnlichkeit* des Geschaffenen ist, umso intensiver vermittelt es die Anschauung Gottes in der Welt. Je stärker seine *Unähnlichkeit* bzw. Differenz ist, umso deutlicher kommt seine Zeichenhaftigkeit zum Vorschein. Das Zugehen auf Gott im Medium der Sprache als Umkehrung der Bewegung des *Ursprungs* in das Geschaffene vollzieht sich innerhalb der Struktur *unähnlicher Ähnlichkeit* und hat das göttliche Eins-*Sein* von *Sein* und Sprache zum Ziel. Diese Struktur spiegelt sich in der Sprache, auch wenn sie die göttliche Identität von *Sein* und Sprache nicht erreichen kann. Deshalb besteht der letzte Schritt in der Mystik im Zurücklassen der Sprache.

Die Gegenständlichkeit als analoges Bild vermittelt über Sprache die *Ähnlichkeit*. Die Loslösung von der Gegenständlichkeit verwandelt die *Ähnlichkeit* in

---

<sup>52</sup>Vgl. ebenda: »Нужно только *узнать себе*, куда кто рожден«.

<sup>53</sup>Noch im 17. Jahrhundert hat Athanasius Kircher auf der Grundlage der Lehre von der in einer *prisca sapientia* tradierten Ursprache das Konzept einer Universalsprache (*lingua universalis*) entworfen (vgl. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ. (1602-1680)*, Berlin 1993, 235 ff.).

<sup>54</sup>Vgl. hierzu den Beitrag von W. Haug zu einem Verständnis der mystischen Sprache: *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 494-508. Sein Ansatz kann die Fragen integrieren, die J. Quint als »Kampf der Mystik gegen die Sprache« offengelassen hat (vgl. J. Quint, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 113-151. W. Haug erfaßt den Zusammenhang zwischen der ontologischen und der sprachlichen Struktur der Sprache als einer *unähnlichen Ähnlichkeit*. Dieser ist auch für Skovorodas Auffassung von Sprache konstitutiv.



*Unähnlichkeit*, indem sie sich selbst und die Welt aufhebt. Die Sprache versorgt den Sprecher bzw. Schreiber mit der Vorstellung der Welt, die sie gemäß der ontologischen Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* darstellt. Sie bringt damit die Welterfahrung, das Anschaubare, in den Rückführungsprozeß ein. So verfährt mystische Sprache, wenn sie das Anschaubare in den mystischen Prozeß holt. Dieser vollzieht sich zuletzt als subjektiver Akt des Überstiegs alles Anschaubaren, indem die Verbindung zum Anschaubaren, zur *Ähnlichkeit*, unterbrochen und das Terrain der *Unähnlichkeit* betreten wird. Als Medium, in dem sich dieser Prozeß vollzieht, ist die Sprache allerdings darauf angewiesen, daß ihr das Ziel entgegenkommt. Sie wird es solange nicht erreichen, als sie Sprache ist<sup>55</sup>.

Skovorodas Konzept verleiht den Zeichen und Bildern, der Sprache die Funktion, die *Ähnlichkeit* mit dem *Ursprung* zu manifestieren. Der *Ursprung* als Ziel kommt ihr insofern entgegen, als er sich schon in ihr als Inhalt, Bedeutung und Bezeichnetes befindet. Die Realisierung der *Ähnlichkeit* ruft gleichzeitig die Differenz des Zeichens zum *Ursprung* als *Unähnlichkeit* auf und erscheint sprachlich an dem Punkt, an dem die Steigerung in ihr Gegenteil kippt, als Antithese bzw. Gegensatz- und Oppositionspaar. Die so verbildlichte *Unähnlichkeit* ist ein Paradigmenprung in der Perspektive, die von der Ebene des Geschaffenen und seiner *Ähnlichkeit* zur Ebene des *Ursprungs* als des absolut Anderen wechselt<sup>56</sup>.

So erfordert die aus der Perspektive der *Ähnlichkeit* vollzogene Verbildlichung Gottes mit Licht aus der Perspektive der Differenz die gleichzeitige Verbildlichung Gottes mit Dunkelheit oder umgekehrt<sup>57</sup>. Analog kann Skovoroda Gott als Ende und Anfang verbildlichen<sup>58</sup>.

Origenes hat mit Paradoxen gearbeitet, um den Unterschied des göttlichen *Seins* zum *Sein* der Welt zum Ausdruck zu bringen. Das Leben der Welt wird als Tod dem eigentlichen Leben gegenübergestellt<sup>59</sup>. Im ersten Gedicht seines Gedichtzyklus besingt Skovoroda das Leben der Welt als Tod und den Tod Christi als Leben<sup>60</sup>.

<sup>55</sup>Vgl. W. Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, 495 ff.

<sup>56</sup>Nach W. Haug kommt es nicht zu einem dialektischen Modell und echten Antithesen, da sich die *Unähnlichkeit* zum Ausdruck bringenden Oppositionspaare nicht im gleichen Paradigma gegenüberstehen und es sich jeweils um einen qualitativen Sprung handelt (vgl. ebenda, 497).

<sup>57</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.*, PZT 2, 17: »Но безчисленный есть тайнообразный мрак божественных гаданий«.

<sup>58</sup>Z. B. in Form von Oxymora (vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.*, PZT 2, 17: »[...] безконечное начало и безначальный конец, начиная, кончит, кончая, начинается«).

<sup>59</sup>Vgl. *Commentarii in Ioannem* II, 16 (PG 14, 151 f.) Vgl. hierzu G. Gruber, *ZVN. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, München 1962, bes. 9 ff.

<sup>60</sup>Vgl. *Pesn' 1-ja* (PZT 1, 60).

Da *unähnliche Ähnlichkeit* die Struktur in allen Bereichen und Bedeutungssystemen bildet und diese deshalb typologisch aufeinander bezogen werden, können die aus ihnen entnommenen Begriffe, Bilder und Zeichen einander ersetzen, vertreten oder sich als Synonyme aneinanderreihen. Die konkrete Bedeutung der einzelnen Bilder und ihr Einsatz sind deshalb nicht ein für alle Mal festgelegt, und ihre jeweilige Deutung verfügt innerhalb des Einheitskonzepts über einen gewissen Spielraum. Ein Begriff kann mit dem Anschaubaren aus mehreren Bereichen verbildlicht und dargestellt werden und verflucht diese Bereiche in seine *unähnliche Ähnlichkeitsbeziehung* zum *Ursprung*. Die so ermöglichte Anschauung kann das begrifflich Denkbare in eine nachvollziehbare Wirklichkeitserfahrung mehrerer Bereiche verwandeln. Verschiedene Bedeutungssysteme werden somit begrifflich, bildlich und sprachlich in die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* eingebracht und sind deshalb auch untereinander konvertibel und kombinierbar. Auf diese Weise können die Heilige Schrift, Geschichte, Philosophie, die Natur, die Mythologie, die Folklore, der Mensch, die Lebenswirklichkeit u. a. über das sprachliche Bild in die ontologische Struktur eingebunden und durch die Kombination dieser Bereiche zum Teil der mystischen Bewegung werden<sup>61</sup>.

Die Einvernahme biblischer Bilder zum Beispiel aus dem *Hohen Lied* in diese Struktur manifestiert in besonders deutlicher Weise die Bindung der erkennenden und gleichzeitig mystischen Bewegung an das Wort Gottes in der Bibel. So können die Hieroglyphen zu Typen der biblischen Figuren werden<sup>62</sup>, während sich die mystische Bewegung als Exegese darstellen kann, in der der Bibeltext den Anstoß gibt, an der Bewegung teilzuhaben. Gleichzeitig bietet er in seiner allegorisch-typologischen Deutung die methodische Anleitung, sie zu vollziehen und nachzuahmen, und in seiner aus ihm gewonnenen Bedeutung das Ziel dieser Bewegung.

### 3. Begriffe

Die anagogische Funktion der Kunst ist u. a. von Proklos, Dionysius Pseudoareopagita und schließlich von Eriugena durchdacht worden<sup>63</sup>. Eriugena

<sup>61</sup>Vgl. W. Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, 498 ff.

<sup>62</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 20): »Такія *фигуры* [...] названы от еллинских любомудрцов: *emblemata, hieroglyphica*. А в библии называются: чудеса, знаменія, путіе, *сльды* [...]«; ebenda (24): »Они и люди, и быки, и львы, и орлы, заняв мѣста египетских *фигур*, названных *hieroglyphica*«.

<sup>63</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio. Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976),

formuliert die wesentliche Unterscheidung: »Magna distantia inter *litteram* et *spiritum*, inter *figuram* et *veritatem*, inter *umbram* et *corpus*«<sup>64</sup>. Das Seiende wird demnach als Theophanie des Nicht-Erscheinenden vorgestellt. Indem Gott im Seienden erscheint, ist er in ihm nicht so, wie er in sich ist. Er bleibt absolute Differenz gegenüber seiner Theophanie<sup>65</sup>. So realisiert sich Gott als *alles in allem*.

Weil die ganze Welt Bild und Metapher ist, bietet die Affirmation den ersten Zugang, während die zweite Reflexionsstufe aus der Negation der als Bild auftretenden Affirmation besteht. Die in der Negation ausgedrückte Differenz des *Ursprungs* gegenüber dem Seienden bildet die Voraussetzung der Theophanie, deren Affirmation durch die Schöpfung realer Vollzug ist. Die Schöpfung ist daher der die Welt konstituierende Hervorgang des *Ursprungs*, den Eriugena als *principalissimus fons* bezeichnet. Medien dieses kreativen Akts sind Sprechen, Denken und Sehen. Gott schafft, indem er Seiendes ausspricht, denkt und sieht<sup>66</sup>. Sprechen, Denken und Sehen werden daher als analog zu Gottes Tätigkeiten aufgefaßt.

Die *philosophia perennis* braucht Begriffe für das Bild, um die Verfassung der Welt angemessen zu bezeichnen. Das Bild (*eikon*, *eidos*, *eidolon*) als *imago* wird oft als Prägebild eines Siegels aufgefaßt und ist Bild auf der geistigen und auf der sinnenfälligen Ebene, eine Kombination der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*, das seinen *Ursprung* und die Weise darstellt, wie *sichtbare* und *unsichtbare* Natur miteinander untrennbar und doch getrennt verbunden sind.

Sinn und Aufgabe des Geschaffenen bestehen nach Eriugena darin, das Denken zur Erkenntnis seiner intelligiblen Struktur zu führen. Das Seiende hat somit eine anagogische Funktion. Es ist als ein dem Urbild *ähnliches* und zugleich *unähnliches* Bild geschaffen worden und macht seinen Grund in sich als *Zeichen* und *Spur* sichtbar<sup>67</sup>. Skovorodas Modell und seine Begriffe *Zeichen*, *Spuren*, *Schatten* (знак,

---

237-265. Eriugena entwickelt die wesentlichen Gedanken über die Kunst besonders in seinem Hauptwerk *Periphyseon* (= *De divisione naturae*).

<sup>64</sup>*Commentarius in Evangelium Ioannis* 2 (PL 122, 320 B).

<sup>65</sup>Vgl. *De divisione naturae* III 19 (PL 122, 681 A): »At vero in suis *theophaniis* incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere et quae proprie *supra omnem essentiam* existimatur, proprie quoque in *omni essentia* cognoscitur, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura *theophania*, id est, *divina apparitio*«.

<sup>66</sup>Vgl. *Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Joannem* I, 27 (PL 122, 304): »Clamat itaque *verbum dei* in remotissimis divinae bonitatis solitudine. Clamor eius naturarum omnium conditio est. Ipse enim vocat ea quae sunt tanquam quae non sunt ...«.

<sup>67</sup>Vgl. *De divisione naturae* III 23 (PL 122, 689 C): »Atque ideo omnis creatura corporalis atque visibilis sensibusque succumbens extremum *divinae naturae vestigium* non incongrue solet in Scripturis appellari«; ebenda III 19 (PL 122, 681 C): »Nihil visibilium rerum est quod non incorporale quid et intelligibile *significet* [...]«.

слѣд, стезя, тѣнь) zur Bezeichnung der Anwesenheit des Grundes<sup>68</sup> gehören zur Tradition der *philosophia perennis*, die u. a. von Proklos, Dionysius Pseudoareopagita und Eriugena inspiriert worden ist. Als weitere Begriffe für das Seiende als Erscheinung Gottes gebraucht Eriugena *symbolum* und *imago*. Dabei unterscheidet er den ersten Begriff als *allegoria dicti* vom Mysterium, das der zweite Begriff als *allegoria facti* bezeichnet<sup>69</sup>.

Skovoroda gebraucht die Begriffe Symbol (*скидка, сметка, вправка*, auch *emblematum, symbolon, conjecturum*) und Bild häufig<sup>70</sup>. Die inscriptio von Emblemen bezeichnet er als *Stimme des Symbols*<sup>71</sup>. Er steht mit dem Einsatz des Begriffs *Symbol* für Bild und Sprache in der Tradition des 17. Jahrhunderts, die den Symbolbegriff für Bild, Vergleich und Allegorie einsetzt<sup>72</sup>. Das Symbol besteht nach Skovoroda aus zwei oder drei *figurae*, die das Vergängliche und Ewige darstellen. Es setzt sich also aus mindestens je einem Bild für die *sichtbare* und die *unsichtbare* Natur zusammen<sup>73</sup>. Er

<sup>68</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354):»[...] внѣшними знаками не несвидѣтелствовано себѣ дѣлает, печата[я] слѣды свои по пустому веществу [...] «; *Načal. dver'*. (PZT 1, 152):»Закон божій есть райское древо, а преданіе - тѣнь«.

<sup>69</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio*, 253, Anm. 73.

<sup>70</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 268):»Сія есть израилская картина, нареченна символ«. Skovoroda meint damit das Emblem. Embleme werden als Symbole z. B. in der Amsterdamer Emblemsammlung von 1705 *Symbola et emblemata* oder in Picinellis *Mundus symbolicus* von 1687 bezeichnet. Außer dem Begriff Emblem (vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.*, PZT 2, 20) gebraucht Skovoroda auch den Begriff *pictura* für die Realisierung der ontologischen Struktur im Medium der Kunst (vgl. *Potop zmiin*, PZT 2, 138:»И тогда-то бывает прямая піктура, когда она согласна с вѣчною сущих образов мѣрою, а со свойством их согласны суть краски«).

<sup>71</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 269):»Глас символов«.

<sup>72</sup>Vgl. H. Breidenbach, *Der Emblematiker Jeremias Drexel SJ. (1581-1638). Mit einer Einführung in die Jesuitenemblemantik und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher*, Ph. D., Urbana, Ill. 1971, 58. N. Caussin und M. Sandaeus bezeichnen alle Vergleiche mit der Welt und dem Leben als Symbol, und A. Kircher faßt jedes Sinnbild als Symbol auf. N. Caussin begreift folgerichtig die ganze Welt als Bild, Symbol und Buch Gottes (vgl. *Mundus Dei Imago et Symbolum. Mundus Dei Liber et Tabula*, in: *Polyhistor symbolicus, Electorum Symbolorum et Parabolarum historicarum stromata*, XII. libris complectens, Paris 1618, Nr I; II. Die Amsterdamer Ausgabe der *Symbola et emblemata selecta* von 1705 vollzieht diese Gleichsetzung ebenfalls.

<sup>73</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alc.* (PZT 2, 19):»Символ составляется из фигур двоих или троих, означающих тѣнь и вѣчность«; *Kol'so* (PZT 1, 378):»А естли таких фигур сложить вмѣстѣ двѣ или три, как в помянутой печати, тогда называлось σύμβολον, conjectura по римски; по нашему бы сказать: скидка, сметка«. Skovoroda folgt also der ursprünglichen Bedeutung des Symbolbegriffs, der, abgeleitet von σύμβολον und dessen Verb συμ-βάλλειν, das Zusammenwerfen von mindestens zwei Teilen als Erkennungs- und Beglaubigungszeichen benennt. Ein wichtiges Merkmal ist die Vorzeigbarkeit des Symbols (vgl. J. Zovko, *Verstehen und nicht Verstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart 1990, 110 ff.).

bewahrt damit die traditionelle Bedeutung des Begriffs als Zusammensetzung von zwei oder mehr zueinander passenden Teilen. Dieser Symbolbegriff paßt auf alle Bildzusammensetzungen, auf antithetische Formulierungen und überhaupt alle Bilder, die *unähnliche Ähnlichkeit* darstellen. Skovoroda setzt den Begriff jedoch nicht nur gemäß seiner theoretischen Definition, sondern auch synonym mit *figura*, also einem Bestandteil des Symbols, ein<sup>74</sup>.

Er bevorzugt jedoch den Begriff *figura* und verwendet ihn auch synonym mit Bild (*образ*), Emblem (*эмблемат*) und Allegorie (*иносказание*) sowie seltener Gesicht<sup>75</sup>. Skovoroda schätzt als weitere Synonyme besonders die Begriffe *Erscheinung* (*знамение*), Zeichen (*знак*), Schatten (*сѣнь, тѣнь, стѣнь*), Spur (*слѣд*) und Siegel (*печать*)<sup>76</sup>. Er vergleicht *figura* mit der Zeichnung in der Malerei und dem Plan in der Architektur, also mit dem Vorentwurf der Idee, dem Denken<sup>77</sup>. *Figura* bezeichnet den geistigen Bestandteil des Bildes, den Begriff, das Konzept, also den zur unsichtbaren Natur gehörenden, prägenden Teil. Über den Bildbegriff (*образ*) als Synonym von *figura* und auch direkt vollzieht Skovoroda eine Gleichsetzung mit der

---

<sup>74</sup>Das entspricht der Entwicklung innerhalb des christlich rezipierten Neoplatonismus, in dem der Symbolbegriff in seiner anagogischen Funktion, vom sinnenfälligen zum göttlichen *Sein* zu führen, in die Nähe des Allegoriebegriffs rückt. Die Abwertung des Sinnenfälligen ist im Symbol jedoch nicht so fortgeschritten wie in der Allegorie, weil es den Zusammenfall von Sinnenfälligem und Geistigem stärker betont. Die Allegorie rückt dagegen den Verweis des Sinnenfälligen auf das Geistige in den Vordergrund. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts beginnt der Prozeß, der die Allegorie zugunsten des Symbols zurückdrängt (vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nicht-Verstehen bei Friedrich Schlegel*, 113 f.).

<sup>75</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 265): »Вот вам благолѣпная *фигура* и преподобный *образ* [...]«; ebenda (267): »Сіе-то есть *иносказаніе* [...]«; *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 6): »*Икона* Алквіадская«; *Kol'co* (PZT 1, 378): »*Образ*, заключающій в себѣ тайну, именовался по-еллински *ἑμβλημα*, *эмблемата*, т. е. *вкідка, вправка* [...] А естли таких *фигур* сложить вмѣстѣ [...]«; *Potop zmiin* (PZT 2, 155): »*Лице* есть то же, что *фигура, эмблемат, образ*«. Die Begriffe für *Gesicht, Porträt* (*лице, портрет*) beziehen sich auf die *Weisheit* als Antlitz Gottes.

<sup>76</sup>Vgl. *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 27): »И се вам *знаменіе* ...«, сирѣчь *фигура*«; ebenda (19): »[...] между истиною и между образующею *сѣнью*«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 338): »[...] а для чего не примѣчаете *знаков*, чтоб вам, как по *слѣду*, добратся до имѣющей ошастливить вас истинны?«; *Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 20): »Такія *фигуры*, заключающія в себѣ *тайную силу*, названы от *еллинских* *любомудрцов: emblemata, hieroglyphica*. А в библии называются: *чудеса, знаменія, путіе, слѣды, сѣнь, стѣна, дверь, оконцо, образ, предѣл, печать, сосуд, мѣсто, дом, град, престол, конь, херувим, сирѣчь колесница и протч...*«; *Potop zmiin* (PZT 1, 147): »[...] которая [*премудрость*] *природный* его есть *портрет* и *печать*«.

<sup>77</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 164): »Что в красках *рисунок*, то же самое есть *фигурою* в письменах, а в строеніи *планом*. Но чувствуешь ли, что вси сіи головы, как *рисунок*, так *фигура*, и *план*, и *симметрия*, и *размѣр* не иное что есть, как *мысли*?«.

aristotelischen *forma* und der platonischen Idee (*мысль, идея*)<sup>78</sup>. Der Begriff wird von Skovoroda daher theoretisch zutreffend für den geistigen Bestandteil der Analogie zum *Ursprung* eingesetzt. Doch überträgt er ihn auch auf die konkrete Erscheinung, das Bild (*образ, видѣние, вид*). Mit dem Begriff *figura* verbindet Skovoroda alle Bedeutungssysteme in ihrem geistigen wie sinnenfälligen Aspekt untereinander und in ihrer Beziehung zum *Ursprung*, indem er ihn für die typologischen Beziehungen zwischen Bildern setzt<sup>79</sup>. *Figura* bedeutet bei ihm im Einklang mit der Tradition also das *Vorausbild*.

Skovoroda pflegt die grundsätzliche Haltung der *philosophia perennis*, wenn er alles Geschaffene als *figura* Gottes auffaßt<sup>80</sup>. Er beschreibt das Verhältnis zwischen Gott und *figura* als In-Sein seiner Kraft in ihr<sup>81</sup>. Die ganze Schöpfung wird zu einem Bauwerk und Beziehungsgeflecht der *figurae* und zum *Schatten* Gottes, zur *fabrika figur* (*фабрика фигур*)<sup>82</sup>. Seit Gregor dem Großen wird die Baumetapher auf das Auslegungsverfahren der Bibel angewendet, weil sie den Struktur- und Hierarchiegedanken betont<sup>83</sup>.

Skovoroda vollzieht die Bindung des *figura*-Begriffs an die Bibelauslegung nach. In dem von Augustinus und Origenes praktizierten allegorischen und typologischen Einsatz der *Hülle* als Metapher für den Buchstabensinn der Bibel und für das Alte Testament werden *figura* und *umbra* synonym mit der *velamen*-Metapher verwendet<sup>84</sup>. Die sinnenfällige Welt ist bei Origenes typologisch aufgebaut, und geschichtliche Ereignisse stehen als Typen für die geistige Wirklichkeit. Der Buchstabe der Schrift läßt sich mit der sichtbaren Welt vergleichen, da derselbe Logos Autor der

<sup>78</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 139): »Сія форми у Платона називаються *идеи*, сирѣчь *видѣнія*, *виды*, *образы*«; vgl. auch *Narkiss* (PZT 1, 164): »[...] что [...] *фигура* [...] не иное что есть, как *мысли*?«

<sup>79</sup>Der *figura*-Begriff kann grundsätzlich auch für das Bild ohne Original, also negativ eingesetzt werden.

<sup>80</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22): »[...] бог, всю тварь здѣлав славы своея *фигурами* [...]«.

<sup>81</sup>Vgl. ebenda: »Как лев в ложѣ своем, так *образуемая сила* его во *фигурѣ* почивает«.

<sup>82</sup>Vgl. ebenda (18): »Начинається сотвореніє тварей, созданіє *сѣни*, дѣланіє чудес божіих, *фабрика фигур* его«. Der Begriff *fabrika* tritt zum Beispiel bei A. Steuchus (*De perenni philosophia*, Lyon 1540, Nachdruck mit einem Vorwort von Ch. B. Schmitt, New York u. a. 1972, VII, 21, 402) und bei Pico della Mirandola (*Heptaplus*, in: *Opera Omnia*, 1, Basel 1557, Nachdruck: Hildesheim 1969, 1: »Accedit autem per hos dies ut in *mundi fabrika* celebratis illis operibus sex dierum fuerim assiduus«) auf. Die Bauwerkmetapher setzt auch Nikolaus von Kues ein (vgl. K. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980, 264 f.).

<sup>83</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*. 209 f.

<sup>84</sup>Vgl. H.-J. Spitz, ebenda (29 f.).

Bibel und Schöpfer der Welt ist. Die Schrift wird mit dem Leib und die Welt mit dem Gewand verglichen. Origenes trifft daher die auch für Skovorodas Denken folgenreiche Unterscheidung zwischen Fleisch und Geist, sichtbarer und geistiger Welt<sup>85</sup>.

Indem sich die Materie der *figura* als geistigem Bild anpaßt, wird sie zu ihrem Kleid. *Figura* ist das, was in die Materie hineingelegt wird (*вкладка, вправка*), diese zum Bild formt (*образ, emblema*) und typologisch auf den *Ursprung* und andere Bilder bezieht. Der Bildbegriff umfaßt somit Geistiges und Materielles und wird von Skovoroda meistens als zweigliedriges Bild realisiert. Diese *umbrae ideales* stellen im platonischen Denken die Seinsstruktur und Erkenntnis der Welt dar<sup>86</sup>.

Mit dem *figura*-Begriff besiegelt Skovoroda die Integration seines Denkens in die von der klassischen Tradition ihren Ausgang nehmende Tradition der allegorisch-typologischen Bibelauslegung und in die Praxis der *philosophia perennis*<sup>87</sup>.

Der Begriff bezeichnet in der Tradition das, was der Bildhauer herstellt und die *forma*, also eine Kombination aus Sinnenfälligem und Geistigem. Cicero und Lukrez haben *figura* für verschiedene Bereiche des Sinnenfälligen eingesetzt. Während Ovid die *figura* als die Gestalt auffaßt, in die sich Götter und Menschen verwandeln, begreift sie Lukrez als *Abbild des Urbilds* und Cicero als *forma*. Cicero überträgt den Begriff auf die Redekunst, und Quintilian setzt ihn für jede Formung der Sprache zu außeralltäglicher Redeweise<sup>88</sup>. In die Bibelexegese gelangt der Begriff durch Tertullian, der mit dieser Übersetzung den Begriff *typus* aus dem Neuen Testament in die lateinische Patristik rezipiert. Er begreift *figura* im Sinn der Realprophetie als die Vorausdeutung auf ein späteres Heilsgeschehen und setzt ihn für Gestalten des Alten Testaments als Präfigurationen des Neuen Testaments ein. Er gebraucht den Begriff synonym mit *umbra* und *imago*. Die seit dem 4. Jahrhundert praktizierte *Figuraldeutung* in der Patristik vollzieht sich als Typologese, die in ihrer Anwendung mit dem *sensus allegoricus* zusammenfällt, systematisch jedoch eher dem *sensus anagogicus* zuzurechnen ist. *Figura* wird als Synonym für *imago* und *allegoria* sowie als Bildbegriff in typologischen Beziehungen eingesetzt. Thomas von Aquin deutet das

<sup>85</sup>Vgl. hierzu R. Gögler, *Einführung*, in: Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, übers., eingef. v. R. Gögler, Zürich u. a., 1959, 40 ff.

<sup>86</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 434.

<sup>87</sup>Vgl. im Folgenden *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1, hrsg. v. J. Ritter u. a., Basel u. a. 1971, 948 ff.

<sup>88</sup>Vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica« im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt a. M. 1986, 508 f. Im *Speculum* überprüft J. Masen die überlieferten Synonyme zu *figura*, unter denen sich auch ἰδέα und τύπος befinden.

Alte Testament als *figura* des Neuen Testaments und das Neue Testament als *figura* der zukünftigen Herrlichkeit. Als Begriff für die Erscheinung und ihre Erkenntnis in der Auslegung wird *figura* als Darstellungsbegriff in die sprachlichen und besonders in die darstellenden Künste übertragen. Er bezeichnet die Teile, die das Ganze der ontologischen Struktur darstellen. Sie funktionieren wie selbstähnliche Teile, die das Ganze spiegeln, *unähnliche Ähnlichkeit*, typologische Bezogenheit und ihre Erkenntnis. Sie sind die einzeln unterscheidbaren Teile, aus denen sich *Sein* und Text zusammensetzen wie Hauptsätze, die aneinandergereiht werden.

Skovoroda nimmt deshalb in seine Synonyme für *figura* Bildbegriffe aus den darstellenden Künsten auf: *Monument*<sup>89</sup>, *emblemata* und *hieroglyphica*<sup>90</sup>. Er vollzieht die Einheit von biblischer und ägyptischer bzw. antiker Bildlichkeit nach<sup>91</sup>, wie es bereits die Kirchenväter im Rückgriff auf die Schrift *De vita Moysis* von Philo praktiziert haben. Die Entwicklung eines typologischen Systems hat in der Urkirche bereits im 2. Jahrhundert eingesetzt, als die bei den Ägyptern und Gnostikern sowie den griechischen und römischen Geheimreligionen übliche symbolische Methode für die Vermittlung religiöser Lehren übernommen worden ist. Dabei sind Elemente aus der ägyptischen Religion in die spätere *Figural*tradition gelangt. In der Spätrenaissance wird der Begriff *Hieroglyphe* praktisch im gleichen Sinn eingesetzt wie die gewohnten ontologisch-literarisch-bildnerischen Begriffe *typus*, *Figur*, *Bild*, *Emblem* und *Symbol*. Die Hieroglyphen sind dabei nicht einfach eine Geheimschrift, sondern mit

---

<sup>89</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Сіе единственное начало, как главу мудрости, Любомудрцы в разных вѣках и народах разными *фигурами* и *монументами* изобразили [...]«.

<sup>90</sup>Vgl. ebenda (20): »Такія *фигуры*, заключающія в себѣ *тайную силу*, названы от еллинских Любомудрцов: *emblemata*, *hieroglyphica*«. Sie sind auch Synonyme des Begriffs *Bild* (*картина*). Skovoroda erklärt in einer Fußnote den Emblem-begriff als *Hineinwerfen* und gibt ihn lateinisch als *injectio* und *insertio* wieder (vgl. ebenda, 22). Diese Erklärung entspricht der traditionellen jesuitischen Emblemtheorie. J. Masen SJ. gibt z.B. eine ähnliche Erklärung des Emblems: »Ноч *ἀπὸ τοῦ ἐμβάλλοντος*, hoc est, *injectere*, aut *inmittere*, *inserere*, seu interponere dictum est, proindeque quidquid ornatus causa alteri immititur, seu inseritur, idque universe emblematis nomine accipi poterit« (*Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, omni tam materiae, quam formae varietate, exemplis simul, ac praeceptis illustratum* [...], Editio tertia prioribus correctior, Köln 1681, 542). Skovoroda gebraucht die Begriffe *Emblem*, *Hieroglyphe*, *figura* und *Symbol* synonym. Er übernimmt zum Teil die Aufzählung aus dem Titel von Masens *Speculum*. Wie Masen nennt Skovoroda den griechischen Begriff des *Emblems* und drei Worte zur Charakterisierung des Hineingebens: »вкідка, вметка, вправка« (vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 22, Anm. a).

<sup>91</sup>Vgl. die Ausführungen zum Narziss-Emblem (*Narkiss*, PZT 1, 158: »В протчем от *егунетскаго* взглянем на *еврейскія* Наркиссы. [...] А Давид не истинный ли есть Наркисс?«).



mystischem Sinn erfüllt<sup>92</sup>. N. Caussin nutzt die Genealogie der *philosophia perennis*, der gemäß Mose auch die ägyptische Wissenschaft einbezogen hat, bei seinem Versuch, die Hieroglyphik als Dokument einer Uroffenbarung direkt auf Gott zurückzuführen<sup>93</sup>. Diesem einheitswissenschaftlichen Konzept folgt Skovoroda, wenn er die Bilder der *alten Weisen* typologisch auf Christus deutet und die ägyptische Theologie als Vorgängerin der hebräischen betrachtet<sup>94</sup>. Die Schöpfung erscheint in der von N. Caussin und J. Masen mitgeprägten Tradition als Chiffrenschrift Gottes, die der Aufdeckung der in sie hineingelegten Bezüge bedarf<sup>95</sup>. In das Modell wird alles typologisch miteinbezogen. Skovoroda praktiziert den typologischen Bezug der ägyptischen Theologie und der ihr zugeordneten Hieroglyphik auf die Bibel, wenn er die Bibel mit der Sphinx gleichsetzt<sup>96</sup> und sie als ein System von Hieroglyphen auffaßt.

<sup>92</sup>Vgl. hierzu: P. J. Korshin, *Typologie als System*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988, 287 ff.

<sup>93</sup>Vgl. *De symbolica Aegyptiorum sapientia, in qua symbola, emblemata, parabola historicae, apologi, hieroglyphica, ex Horo Apolline, Clemente Alexand., S. Epiphania, Symposio Poeta, cum notis et observationibus, itemque Polyhistor symbolicus et parabolarum hist. stromata libris XII. complectens*, Köln 1654. Vgl. hierzu H.-J. Schings, *Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen*, Köln u. a. 1966, 112 ff.

<sup>94</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 459 f.): »Между тѣмъ, разбирая древнихъ любомудрцовъ, тайно образующія божію премудрость картины, не видите на главнѣйшемъ мѣстѣ, будто всѣми ими образъ владѣющій Христовъ«. Zur ägyptischen Theologie als Vorgängerin der hebräischen vgl. *Narkiss* (PZT 1, 154): »Наркисс [...] есть предревняя притча изъ обветшалыя богословіи египетскія, яже есть матеръ еврейскія«. Skovoroda folgt hier der Genealogie der *philosophia perennis*. Bereits Philo bedient sich vieler Mysterientermini und schreibt, er sei bei Mose, dem Gottesfreund, in die großen Mysterien eingeweiht worden (vgl. *De Cherubim* § 49, Cohn/Heinemann 3, 184). J. Pascher (*H BASILIKHODOS Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931) ist überzeugt, daß Philo ein Mysterium als Vorbild benutzt hat. Ch. Riedweg kommt hingegen zu dem Ergebnis, daß der Einsatz von Mysterienterminologie bei Philo allegorisch ist (vgl. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin u. a. 1987, 70 ff.). Möglicherweise ist Skovoroda mit ägyptischer Theologie bei Plutarch, in den hermetischen Schriften, der *Theologia Aristotelis* (*Mystica Aegyptiorum, et Caldaeorum a Platone voce tradita. Ab Aristotele excerpta et conscripta philosophia*, hrsg. v. F. Patricius, Ferrara 1591) oder bei anderen Autoren der *philosophia perennis*-Tradition in Berührung gekommen. Ich habe nicht den Eindruck, daß er vertiefte Kenntnisse gehabt hat, sondern glaube, daß er den Einbezug der ägyptischen Theologie in die Genealogie zum Beispiel bei Plutarch, bei A. Steuchus (*De perenni philosophia*) u. a. einfach nachvollzogen hat.

<sup>95</sup>Die Autoritäten, die N. Caussin für seinen symbolischen Weltentwurf anführt, stehen in der *philosophia perennis*-Tradition. Unter ihnen befindet sich Dionysius Pseudoareopagita. Die strukturelle und inhaltliche Analogie der Welt- und Bibelmetaphorik wird hier besonders deutlich. N. Caussin zeigt sich darin von den Kirchenvätern inspiriert (vgl. H.-J. Schings, *Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius*, 115 f.).

<sup>96</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 454): »Библиа есть то же, что сфинксъ«. Diese Aussage steht im

Meines Erachtens hat Skovoroda den *figura*-Begriff während seines Studiums an der Kiever Akademie kennenlernen müssen, weil er zum Inventar scholastischer und jesuitischer Tradition gehört. Sein Umgang mit diesem Begriff zeigt die Spielarten der historischen Anwendung von *figura* in der klassischen und in der Väter- und Exegesetradition. Nach diesen Vorbildern gestaltet er auch die Auswahl der Synonyme des Begriffs und praktiziert die Sprach- und Bildauffassung der platonischen Tradition. Das Wort wird nicht nur als zeichenhaftes Resultat des Gedankens, sondern als Bild der seienden Sache begriffen, das die gemeinte Sache selbst analog zur Erscheinung bringt<sup>97</sup>.

Zur *figura* gehört der von ihr ausgehende Appell, verstanden zu werden. Als veräußerte Kraft des *Ursprungs* führt sie zum *Ursprung*. Beschaffenheit und Deutung der *figura* spiegeln dabei analog den Schöpfungs- und Rückkehrvorgang, also den Veräußerungs- und Rückholungsprozeß des *Ursprungs*. Sie bilden die charakteristische Kreisbewegung, deren Anfang und Ende im *Ursprung* ineinander übergehen, wenn der in der *figura* anwesende *Ursprung* den von ihm auch bewohnten Betrachter zum *Ursprung* in der *figura* führt und über die *figura* zum *Ursprung* an sich<sup>98</sup>. Es findet somit ein Wechselspiel zwischen der vom *Ursprung* begründeten Erkenntnishaltung des Menschen und seiner Anwesenheit in der *figura* statt. In der Deutung von Bildern kommt der *Ursprung* dem *Ursprung* entgegen, sieht der *Ursprung* den *Ursprung* (ein wichtiger mystischer Topos). Das Geistige, die Idee, ist im Betrachter und im Betrachteten. Die Deutung schafft also erst den Spielraum für das Entgegenkommen des *Ursprungs*, das Schließen des Kreises.

Der synonym mit allen anderen Bildbegriffen eingesetzte *figura*-Begriff bezeichnet, soweit ich beurteilen kann, die Analogie, *unähnliche Ähnlichkeit*, also das, was den *Ursprung* mit dem Gewordenen und das Gewordene untereinander zusammenhält (*catena aurea*). Er umfaßt sowohl das Verhältnis zwischen konkreter Erscheinung und übertragener Bedeutung (Allegorie) als auch die typologische Bezogenheit. So bezeichnet er Welt, Sprache und alle Bedeutungssysteme als Analogie

---

Zusammenhang von Skovorodas Deutung des auf einem Emblem dargestellten Actaeon-Mythos. Mythologie, ägyptische Hieroglyphik, Emblem und Bibel werden darin typologisch aufeinander bezogen. Die Nichtrealisierung ihrer Beziehung untereinander und zum *Ursprung* erklärt die Deutung des Mythos als Zerreißen des Menschen in den Widersprüchen der Zeichensysteme.

<sup>97</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 267; F. Vonessen, *Metapher als Methode. Studien zu Platon*, Würzburg 2001.

<sup>98</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21): »Но сіи *фігури* текут к *вѣчному*, его ж силою влекомыя [...] Он один *совершенство* и конец *свѣтилам* и *знаменіям*«.

und Abbild des *Ursprungs*. Kein Bildbegriff bei Skovoroda beschreibt etwas Anderes als das.

Skovoroda spricht von der geistigen Symmetrie, die er als Christus deutet und Logos nennt, der Materie angenommen hat. Diese Verdoppelung in der Materie nennt Skovoroda Analogie<sup>99</sup>. Sie ist der den Zusammenhang der Bibel stiftende Sinn<sup>100</sup>.

Die Kunst als privilegierte Form der Realisierung der Welt als Bild Gottes genießt in der neoplatonischen und der *philosophia perennis*-Tradition besondere Beachtung und Wertschätzung, da in ihr der Mensch analoges Schöpferturn praktiziert<sup>101</sup>. Skovoroda behandelt sprachliche, bildende und musikalische Künste als der ontologischen Struktur analoge Bereiche<sup>102</sup>. Kunst- und Auslegungshaltungen, die von der Analogie abweichen, bewertet er folgerichtig negativ<sup>103</sup>. Das nicht mehr nur deutende, sondern auch gestaltende Nachahmen der ontologischen Struktur als Analogie zu Schöpfung und ihrem Verhältnis zum *Ursprung* ist die Aufgabe, die Skovoroda der wahren *Poiesis* zuweist<sup>104</sup>.

Sie bildet eine analoge Form des *Herabstiegs* (*снисхождение*), der Entäußerung des *Ursprungs*, wie er es vorbildhaft für die *Poiesis* in der Bibel getan hat<sup>105</sup>. Der Begriff *figura* wird deshalb in der Ontologie und in der Kunst eingesetzt. Skovoroda verwendet als Bild für die typologische Bezogenheit der *figurae* und der Bereiche, aus denen sie stammen, die Jakobsleiter. Die auf- und niedersteigenden Engel stellen die

<sup>99</sup>Vgl. eine Variante aus dem Char'kover Autograph von *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 507, Anm. 173): »Мѣра благая и невестественная *симметрия*, как кость несокрушима (λόγος) ..., до коей прильнула Адамова *глинка*, как *тень*, удвояющая древо жизни (ἀναλογία)«.

<sup>100</sup>Vgl. ebenda: »От сего, и чрез сего, и ради сего челоѡка весь гром гремит библейных облаков [...] Сей один даст *нить*, *мѣру*, *путь* [,] *суд* и *вкус* затмѣнному и непроходимому буйству библейному«.

<sup>101</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 91 ff.

<sup>102</sup>Die Verbindung der Dichtung mit der Musik sieht Skovoroda in der Gestalt des biblischen Königs, Dichters und Sängers David vollzogen. Er selbst versucht, diese Verbindung in einer *Symphonie* der Bibelworte zu realisieren (vgl. *Simfonia*, in: *Narkiss*, PZT 1, 193 ff.) und verfaßt seinen *Garten göttlicher Lieder* (*Сад божественных пѣсней*). Musik bildet einen wichtigen Bestandteil in seinem Leben (vgl. zur Rolle der Musik bei Skovoroda die Literaturangaben in: *Два століття Сковородіани*, Харків 2002, 504). Philosophie und Musik sind in der platonischen Tradition durch die Suche nach dem Guten und Schönen miteinander verbunden. Zu Skovorodas Musikinteressen vgl. u. a. О. Я. Шреєр-Ткаченко, *Григорій Сковорода-музикант*, Київ 1972.

<sup>103</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Подлость, видя на честных мѣстах написанныя или изваянные тварей *фигуры* и не достиг в тайнообразуемое чрез оныя богочаііе, слѣпо, как за якор спасенія своего, ухватила за ничтожную *сѣнь образов* и погрязла в ней. Отсюду обоженіе челоѡческой тлѣни к иным животным«.

<sup>104</sup>Vgl. ebenda (31): »Вот прямое, именуемое у *древних еллин* ποίημα, сіесть *твореніе*!«.

<sup>105</sup>Vgl. ebenda (30 f.).

*figurae* dar, die von Gott kommen und zu ihm gehen und den Deutenden in diese Bewegung einbeziehen. Das Haus Gottes verbildlicht deshalb Anfang und Ziel aller *figurae*<sup>106</sup>. Die *symbolische Welt* der Bibel bietet das Paradigma für die Rückkehr in den *Ursprung*, eine Orientierung, die nicht umgangen werden kann<sup>107</sup>. Die allegorisch-typologische Auslegung der Bibel als anagogischer Schriftsinn bildet daher den Maßstab für die Deutung und für die Produktion von Texten. Es ist ein fertig ausgebildetes Wissen, das von Deutung und Gestaltung ununterbrochen realisiert werden muß, weil es die *ewige Wahrheit*, die *Weisheit* ist. Die Bibel liefert neben der maßgeblichen Erkenntnis- und Gestaltungshaltung, der Bestätigungsstruktur ewiger Wahrheit, viele Bilder und Analogien. Literarisches Schaffen ist somit wie die Deutung der Bibel eine realisierende Bestätigung der *ewigen*, also schon immer seienden *Wahrheit*, ein Nachvollzug *ewiger Weisheit* und ein Modus der Rückkehr des Seienden zu Gott.

*Figura* als Analogie und Bild (Allegorie) ist also ein traditionsreicher ontologischer und poetologischer Begriff, der in der Kunst die grundsätzliche Bedingung ebenso bezeichnet wie in der Lehre vom *Sein*. Skovoroda verwendet ihn zur Kennzeichnung des Bildstatus und der typologischen Beziehungen synonym mit einer Reihe anderer Begriffe. Der Begriff charakterisiert das Anliegen der *philosophia perennis* im Denken Skovorodas, den Bildstatus alles Seienden und die typologische Bezogenheit von allem auf alles.

Das Verhältnis der *figura* zu ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung bleibt dabei grundsätzlich allegorisch. Es findet keine Verschmelzung statt, und Bild und Inhalt sind deutlich voneinander unterschieden. Die *figurae* sind als Folge ihrer typologischen Beziehung gegeneinander austauschbar. Das Paradigma der Typologie ist das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament<sup>108</sup>. Das *typus-antitypus*-Verhältnis bringt zum Ausdruck, daß die Bibel einen Sinn hat, der sich in allen ihren Teilen und in allen anderen Bedeutungssystemen, also auch in der *Poiesis*, spiegelt<sup>109</sup>.

<sup>106</sup>Vgl. ebenda (28): »От нея и чрез нея истекают и востекают к точкъ своей всѣ фигуры [...]. Там мир Израилю и гавань всѣм фигурам!«.

<sup>107</sup>Vgl. ebenda (21): »Когда весь символичный мир устроен в течение к божественному центру, можно сказать: »Совершиш[ася] небо и земля««.

<sup>108</sup>Das Alte und Neue Testament haben *einen* Sinn. Das Alte Testament wird gegenüber dem Neuen Testament in Übereinstimmung mit der Tradition der Bibelauslegung als Schatten gegenüber dem Körper bzw. der Wahrheit verbildlicht (vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 46 ff.).

<sup>109</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 407): »Вся библия есть узел и узлов цѣпь. Вся в одном узлѣ и в тмах тем узлов, там же весь сей рай насадил господь бог во Едемѣ на востоцех«; *Aschan'* (PZT 1, 205): »Если кто одну из них знает, то знает всѣ. Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа,

Der Grund der Typologie liegt in der Schöpfungsgeschichte, nach der Gott vor der sichtbaren Welt die geistige Welt der Archetypen, die Primordialwelt, geschaffen hat. Es ist die *Weisheit* als seine erste Veräußerung, die alle Archetypen enthält. Die geprägten Bilder beziehen sich daher zunächst auf ihren Prägestock, die geistige Welt, die *ewige Weisheit*. Die Bibel ist als *einzigartiges Monument des Ursprungs* das oberste, auch konkret faßbare Bild, in das sich der *Ursprung* über die *Weisheit* veräußert hat<sup>110</sup>.

Skovoroda charakterisiert außerdem die Sonne als eine *Hauptfigura*, auf die viele *vicefigurae* hingeordnet werden<sup>111</sup>. Bibel und Sonne verbildlichen dasselbe, den *Ursprung*, und werden deshalb als Schlange und Gott charakterisiert. Diese Bedeutung prägen sie ihren *vicefigurae* ein<sup>112</sup>. Als Bild für den *Ursprung* nimmt die Sonne in der platonischen und zoroastrischen Tradition den höchsten Rang ein<sup>113</sup>. Skovoroda vollzieht hier im Einklang mit der *philosophia perennis* die Gleichsetzung des höchsten christlichen Bilds (Bibel) für den *Ursprung* mit dem höchsten philosophischen Bild (Sonne) auf der Stufe der *Hauptfigurae*. Es ist nur eine scheinbare Gleichsetzung, denn die Bedeutung der Sonne wird dabei von der in die Bibel hineingelegten Bedeutung vereinnahmt. Sie bedeutet wie die Bibel den *wahren Menschen* und Gott.

Die für Skovoroda charakteristische Synonymisierung aller Bildbegriffe dokumentiert ihre umfassende Einvernahme in das der *philosophia perennis* entsprechende Konzept der Poetik. Sie erfordert eine der ontologischen Struktur analoge literarische Gestaltung gemäß allegorisch-typologischen Spielregeln und bildet die Überführung der Erkenntnistheorie in künstlerische Gestaltung.

---

или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илію, Авраама, Давида, Исаію и протчіих».

<sup>110</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17): »Сіе истинное и единое начало есть зерном и плодом, центром и гаванью, началом и концем всѣх книг еврейских. [...] всей библии слово создано в том, чтоб была она единственным монументом начала».

<sup>111</sup>Vgl. *Potor zmiin* (PZT 1, 141): »Сонце есть архитипос, сирѣчь первоначална и главна фігура, а копії ея и віцефігуры суть безчисленныя, всю біблію исполнившія»; *Potor zmiin* (PZT 1, 141): »Вся сіе то же есть, что сонце и сонушко - змій и бог. Краснѣйшая всѣх и мати протчіим есть фігура сонечная. Она первая благословляется и освящается в покой богу»; ebenda (147): »У бога 1000 лѣт, яко день един, и 1000 віцефігур во единодневной сонечной, а она едина за 1000 их стоит».

<sup>112</sup>Vgl. ebenda: »[...] что біблія есть и бог и змій»; ebenda: »Убо и сонце есть змій?« - Конечно, голова зміина, а лице божіе. И всѣ протчія віцефігуры суть зміи? - Без сумнѣнія [...]».

<sup>113</sup>Das geht auf Platons Sonnengleichnis zurück (vgl. *Respublica* 508 a 4 - 509d 5). Dieses Gleichnis hat besonders im Neoplatonismus eine beachtliche Nachwirkung entfaltet.

#### 4. Die Bibel als *Leitfigura*

Ich stelle die Rolle der Bibel ausführlich dar, weil sie paradigmatisch für alle Bereiche und besonders für die Poetik ist, die wie sie als Materie das Wort benutzt. Sie steht als Veräußerung des *Ursprungs* im Wort an der Stelle im Konzept, an der sich die *ewige Weisheit* befindet. Sie ist die im Wort inkarnierte *ewige Weisheit* und entspricht dem als Mensch inkarnierten Logos, Christus. Poetik leitet sich daher direkt aus der *ewigen Weisheit* und der Bibel ab. Sie lernt von der Bibel, warum und nach welchen Regeln die Veräußerung der geistigen Welt in Sprache vonstatten geht. Sie besteht wie alles im Konzept der *philosophia perennis* aus der Indienstnahme des Gegebenen für das Vorwissen des erkennenden Bewußtseins.

Die typologische Einvernahme aller Bedeutungssysteme in die Auslegung der Bibel ist der Nachvollzug eines Verfahrens der Kirchenväter, mit dem sie versucht haben, Wissen, Methoden und Traditionen ihrer Zeit in die christliche Lehre zu integrieren und diese als Ziel und Höhepunkt der religiösen Entwicklung zu präsentieren.

Skovoroda geht in seinen Forderungen nach sprachlichem und existentielltem Nachvollzug der *unähnlichen Ähnlichkeit* von der Bibel aus und kehrt zu ihr zurück. Sein Erkenntnisziel ist nicht die Bibel als Text, sondern die Bibel in ihrer allegorisch-typologischen Auslegung<sup>114</sup>. Sie wird zum maßgeblichen Vorbild seiner Poetik.

Die Kirchenväter haben sich bei ihrer Auslegung von der neoplatonischen Philosophie inspirieren lassen, die die antiken Mythen, Bilder und Götter auf den philosophischen Gedanken gedeutet hat<sup>115</sup>. Besonders die alexandrinische Schule

---

<sup>114</sup>Vgl. hierzu H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*; R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln u. a. 1998; H. de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Einsiedeln u. a. 1999.

<sup>115</sup>Die Autoren, die als Lehrer und Lieblingsautoren Skovorodas namentlich genannt werden, haben diese exegetische Tradition begründet, entwickelt und gepflegt (vgl. *Žena Lotova*, PZT 2, 34:»Таковы суть: Василий Великій, Іоанн Златоустый, Григ[орій] Назіансын, Амвросій, Іероним, Августин, папа Григ[орій] Великій и сим подобныє»). Skovoroda zeigt mit dem Abschluß seiner Aufzählung, daß es ihm nicht auf einzelne Autoren, sondern auf eine bestimmte Auslegungstradition ankommt. Sein Schüler und Biograph beendet seine etwas ausführlichere Aufzählung der Lieblingsautoren seines Lehrers mit einer ähnlichen Formulierung (vgl. *Žizn' Skov.*, PZT 2, 450:»[...] из которых любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Іудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрійскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопагитскій, Максим Исповѣдник, а из новых относительно к сим; глава же вѣсьм библія. Сила, содержаніе и конец учебнаго их упражненія было сердце, то есть основаніе блаженной жизни»). Alle genannten Autoren haben sich in besonderer Weise um die Bibel und

greift bei der Exegese der Bibel auf die Fusion des neoplatonischen mit dem christlichen Denken zurück. Schon Philo kann sich auf die durch den Hellenismus ausgebildete Allegorese bei seiner Deutung des Alten Testaments stützen und ist damit zum Vorläufer der christlichen Bibelallegorese geworden<sup>116</sup>. Die für Philo charakteristischen und sich wiederholenden Exkurse, die deutende Übertragung wichtiger Begriffe in mehrere Sprachen (Griechisch, Hebräisch) und die Integration einander widersprechender Anschauungen wie stoischer oder epikureischer Philosopheme in die Bibeldeutung sind Eigenschaften, die Skovoroda in seinen Darlegungsstil übernommen hat<sup>117</sup>.

Die Integration außerbiblischer Philosopheme in die Bibeldeutung praktiziert der von Skovoroda geschätzte Clemens von Alexandrien. Er ist der Auffassung, daß die Schriften die Wahrheit verbergen und diese unter Hinzuziehung von anderen, auch mündlichen Traditionen ans Licht gebracht werden müsse. Deshalb zieht er klassische Philosophie und außerbiblische Wahrheit heran, um jene *ewige Wahrheit* zu bestätigen, die Gegenstand der *philosophia perennis* ist und durch Lehrer vermittelt werden kann, die in ihrer Tradition stehen. Skovoroda gibt den Lehrern der *Weisheit* eine große Bedeutung, da sie den Zugang zu ihr ermöglichen und auch verschütten können. Im Einklang mit der *philosophia perennis* gehören für ihn auch viele nichtchristliche Lehrer zur maßgeblichen Tradition. Diese lehrt ihn, daß die Bibel als das Wort Gottes die Darstellung der zuerst geschaffenen Welt, der Primordialwelt ist, die als geistiger Entwurf Geschöpfe *gesammelt* und damit Materie, also Sinnenfälligkeit bezeichnende Sprache, *zusammengesetzt* hat und konkret geworden ist<sup>118</sup>. Sie ist als konkretisierte

---

ihre Auslegung bemüht. Diese hat immer den geistigen, anagogischen Sinn der Heiligen Schrift als ihr leitendes Interesse im Sinn gehabt.

<sup>116</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 16: »Für die christliche Bibelallegorese ist Philo der große Vorläufer gewesen. Besonders Origenes ist ihm verpflichtet, der griechisches Denken in der Ausprägung des mittleren Platonismus mit biblischer Offenbarung zu einem theologischen System von größter geschichtlicher Wirksamkeit verband«.

<sup>117</sup>Vgl. zum Beispiel: *воля* - (lat.) voluntas (PZT 1, 87); *ад* - (lat.) infernus (PZT 1, 87); *премудрость* - (lat.) philosophia (PZT 2, 180; Cic.); *добродѣтель/мужество* - (griech.) ἀρετή (PZT 1, 326, 516, Anm. 30); *добродѣтель/крѣпость* - (lat.) virtus (PZT 1, 326, 516, Anm. 30); *каменная гора* - (hebr.) kifa/kefa, - (griech.), - (poln.) skała (PZT 1, 74, Anm. d); *узнай себе* - (lat.) nosce te ipsum - (griech.) γνῶθι σεαυτόν (PZT 1, 337); *хлѣб* - (lat.) panis - (griech.) ἄρτος (PZT 1, 328 f.); *скверное* - (lat.) coenum - (griech.) κοινόν (PZT 1, 332); *бѣс* - (griech.) δαίμονιον (PZT 1, 345); *знаніицо* - (griech.) δαίμονιον (PZT 1, 345); *разумѣниицо* - (griech.) δαίμονιον (PZT 1, 345 f.); *знающій* - (griech.) δαίμων (PZT 1, 346); *разумѣющій* - (griech.) δαίμων (PZT 1, 346) u. v. a.

<sup>118</sup>Vgl. *Ротор змиін* (PZT 2, 139): »Такожде и в *символичном*, или *біблічном*, *мырѣ*, *собрание* тварей *составляет* матерію«.

*Weisheit* das aus dem *Ursprung* direkt entlassene Gefäß für seine erste Veräußerung<sup>119</sup>. Vom *Ursprung* aus gesehen, stellt die Bibel die sprachliche Fassung der geistigen Welt, eine Inkarnation des Sein setzenden Worts dar. Von der Welt aus gesehen, ist die Bibel ein System von ihre Materie benutzenden sprachlichen Bildern für die geistige Welt des *Ursprungs*, die in ihrem Wort das *Sein* setzt. Die Bibel wird so zum Abstiegs- und Aufstiegsmedium, zum Treffpunkt von Welt und Mensch mit der geistigen Welt in der allegorischen Deutung des Bibeltexts.

Die Schöpfungsgeschichte bezieht sich deshalb auf sie und nicht auf die *große Welt*<sup>120</sup>. Sie ist also das Bild für die geistige Welt, die erste Welt, deren Beziehung zum *Ursprung* so eng ist, daß Skovoroda sie mit ihm gleichsetzt (vgl. PZT 2, 14). Sie besteht aus seinen Veräußerungen, den Ideen, den *ewigen Bildern* und den Archetypen (vgl. PZT 2, 139), also aus der göttlichen bzw. der *unsichtbaren Natur* (vgl. PZT 1, 353). Weil alles in der Bibel von der Primordialwelt zeugt (vgl. PZT 1, 344) und sie das Medium ist, das in diese geistige Welt führt (vgl. PZT 1, 353), bildet sie als Logos die erste Analogie zum *Ursprung*. Skovoroda setzt im Zug seiner Nivellierung der geistigen Welt die Bibel mit Gott gleich<sup>121</sup>. Gott als Wort und Bibel ist der Logos<sup>122</sup>. Daher gibt es in der Bibel nichts, was nicht auf Gott gerichtet ist<sup>123</sup>.

Er vollzieht die Integration der platonisch inspirierten Ableitung der Bibel von Mensch und Kosmos in die christlich dominierte Einheitswissenschaft nach, wenn die Bibel zum Maßstab wird. Nicht die *große Welt* steht dem *Ursprung* am nächsten, sondern die Bibel als *göttliche Gedanken*, die der sinnenfälligen Welt im Wort eingeprägt werden. Sie wird vom *Ursprung* als sein Bild (*монумент*) hervorgebracht. So ist sie auf Gott hin und für Gott gemacht und deshalb Gott selbst<sup>124</sup>.

Ihr alle Bereiche umfassender Vorbildcharakter erstreckt sich gewissermaßen zwangsläufig auch auf die Poetik, umso mehr als ihre gemeinsame Materie die Sprache ist.

<sup>119</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17).

<sup>120</sup>Vgl. ebenda: »*Біблія* есть маленькій богообразный мір, или мірик. *Мірозданіє* касается до одной ея, не до великаго, тварьми обитаемаго міра«.

<sup>121</sup>Er zitiert die einschlägige Stelle aus dem Johannesprolog (Joh 1, 1): »In principio erat *Verbum*, et *Verbum* erat apud *Deum*, et *Deus* erat *Verbum*«. Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alc.* (PZT 2, 17): »Когда ж она здѣлана к богу и для бога, тогда сія богодышущая *книга* и сама стала *богом*«.

<sup>122</sup>Vgl. ebenda: »Сіе бѣ искони к богу, сирѣчь *слово* (сей *λόγος*)«.

<sup>123</sup>Vgl. ebenda: »Все в нем богозданное и ничего нѣтъ, что бы не текло к богу«.

<sup>124</sup>Vgl. ebenda (18): »В началѣ божіем основал вѣчный сія небесныя и земныя твари, в *сей книгѣ* для его единого собранныя«; *Kol'so* (PZT 1, 398): »Вдруг невидима и неустроенна библейная земля, приняв на себя новый вид, просвѣщается; когда *библія* маленький *мир*, тогда *бог* есть *солнце* ея. Когда есть *планета* земля, тогда *бог* *центр* ея. Когда же она *человѣкъ* послан от него, - *бог* есть ей *дух*, *сердце*, *глава*, *око*, *зеница*«.



Gleichsetzende Aussagen stehen bei Skovoroda immer unter der Bedingung der Trennung der zwei Naturen und des *Ursprungs* vom Geschaffenen, auch wenn seine Neigung zur Nivellierung der geistigen Welt unübersehbar ist. Sie werden von an anderen Stellen gemachten Aussagen ausbalanciert, die die Differenz betonen<sup>125</sup>. Skovoroda erreicht das durch den Gebrauch antithetischer Bild- bzw. Begriffspaare (Geist/Fleisch; Sintflut/Arche; Meer/Hafen; Unsinn/Weisheit; Staub/Ewigkeit; Lüge/Spur) und mit der Setzung negativer Bilder für den sinnenfälligen bzw. wörtlichen Bestandteil der *figurae*<sup>126</sup>. Seine zahlreichen Gleichsetzungen in Form von Aneinanderreihungen sind deshalb als Metapher für die Analogie und den typologischen Bezug des Aufgezählten auf einen Archetypen zu verstehen. Sie bezeichnen die Identität unter der Bedingung der Differenz. In seinen Identitätsbildern und -formeln vernachlässigt Skovoroda die Subordination der geistigen Welt, besonders der ersten Veräußerung, der *Weisheit*, unter den *Ursprung*.

Die Eignung der Bibel als Vorbild für die Poetik besteht darin, daß sie die natürliche Welt in sich als symbolische Welt hineinnimmt (als über das Wort vermittelte geistige Vorstellung) und alles Hineingenommene zu ihrem geistigen Sinn, der der *Ursprung* ist, macht<sup>127</sup>. Die Bibel nimmt also die Welt, die von der in ihr im

<sup>125</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 135):»Что есть біблія, аще не мыр? Что есть мыр, аще не ідол деурскій?«.

<sup>126</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 148):»Біблія есть купно и бог и змій? [...] Она видь плоть и дух, буйство и мудрость, море и гавань, потоп и ковчег...«; *Alfav. mira* (PZT 1, 456):»Всей бібліи предметом сам только один бог. [...] Без его она и лжива, и дурна, и вредна, а с ним вкуснѣе и прекраснѣе всѣх невѣст. Он свѣт ея грязи, как честь алмазу блеск«; *Kol'co* (PZT 1, 382):»Вся біблія есть прах и персть, но осыпавшая многоочитое колесо вѣчности божіей. Из сей безобразной грязи исходит свѣт вѣдѣнія славы годподни, блистательныя, как молнія, сіяющія, как золото [...]«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 9):»Вся же тварь есть ложь непостоянна и обманчива, и вся тварь есть то поле слѣдов божіих [...]. И всѣм слѣдам и писанным и глаголаным в ней будет совершеніе от господа, сирѣчь конец и событіе неосуществованным тварям приложит истина господня«.

<sup>127</sup>Vgl. ebenda (17 f.):»Мойсейскій же, символическій тайнообразный мір есть книга. Она ни в чем не трогает обительнаго міра, а только слѣдами собранных от него тварей путеводствует нас к присносуущному началу единственно [...]«. Skovoroda bleibt hier im Einklang mit der allegorischen Exegesetradition, die die Schöpfungsgeschichte nicht auf den konkreten Himmel und die konkrete Erde bezieht, sondern als Erschaffung der ewigen Form, des die Wirklichkeit vorausbildenden Entwurfs, deutet. Erst dann beginnt die Schöpfung der wirklichen Welt als ein Gefäß des ewigen Seins. Skovoroda zeigt die für die platonische Tradition charakteristische Ambivalenz in Hinsicht auf die formlose passive Materie. Die Beziehung zum Geist droht immer wieder zu reißen, ohne daß der Riß tatsächlich vollzogen würde (vgl. ebenda, 18 f.). Die Deutung der Genesis als eine Weltbildung in zwei Stufen ist für Philo und Origenes und die Genesisauslegung im Konzept der *philosophia perennis* charakteristisch (vgl. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Jena 1875, 232 ff., Neudruck: Aalen 1970).

Wort inkarnierten geistigen Welt ohnehin geprägt ist, und macht sie zu ihrer eigenen Bedeutung, vollzieht also die Rückführung der Welt in den Ausgangszustand der geistigen Welt, zu ihrem Sinn, dem *Ursprung*. Das alles findet im Medium der Sprache und des menschlichen Bewußtseins statt. Der alles vereinnahmende kreisförmige Zusammenhang realisiert sich mittels Analogie und Typologie, denen die sprachlichen Verfahren der Allegorie, der Gleich- und Gegensatzung entsprechen. Erkenntnis vollzieht sich als Erkenntnis des prägenden Archetypen, des geistigen Urbilds in seinem jeweiligen Erscheinungsbild. Deshalb können unendlich viele Bilder dasselbe bedeuten<sup>128</sup>. Entsprechend ist poetische Gestaltung als das Hineinlegen prägender Archetypen in sprachliche Bilder die Umkehrung der Deutung sprachlicher Bilder auf Archetypen, also eine Veräußerungsbewegung, die durch Deutung zurückgeführt werden muß. Deshalb bedeutet Poetik dasselbe wie die Bibel, denn sie erweitert die Bibel und den Schöpfungs- wie Rückführungsvorgang um ihren analog zur Bibel gestalteten Raum.

Die Übereinstimmung zwischen Ontologie, Erkenntnistheorie, Bibelauslegung, *Rückkehr in den Ursprung* und poetischer Gestaltung bewirkt, daß die Methode sich selbst zum Gegenstand wird und in Bildern zum Ausdruck bringt, also eine konsequente Autopoietik gepflegt wird. Weil Sprache Sein setzt, dient Autopoietik der ständigen Erneuerung und Realisierung der ontologischen Struktur<sup>129</sup>. Die Notwendigkeit, der Veräußerung der geistigen Welt in das Bild die Rückkehr durch Deutung folgen zu lassen, bewirkt die ständige Selbstdeutung. Die Autohermeneutik ist deshalb ein fester Bestandteil der allegorischen Haltung. Jeder Autor deutet sich selbst, und jedes Werk kann somit aus sich selbst erklärt werden, weil es immer ein

---

<sup>128</sup>Jedes Bild ist gedeutet, wenn der es prägende Archetyp erkannt worden ist. Der siebte Tag als Ruhe in Gott und Rückkehr in den *Ursprung* ist ein solcher Archetyp (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 22 ff.); ebenda (28):»Узнав день, узнаеш седмицу, а сію познав, познаеш»Бытія книгу«и протчія как отрасли ея»; ebenda (29):»1000 лѣтъ и един день - одна фигура и 1 000 000 их есть то же«. Das Fragen und Staunen, θαυμάζειν, der Ausgangszustand vieler Dialoge in der platonischen Tradition, bildet auch bei Skovoroda die Einstellung des Deutenden zur Analogie, die sich vom Gebrauch jedoch abnutzt (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 29:»Искать и удивляться [...] Сіе движеніе веселит и оживляет душу [...] Но при полном открытіи всего-на-всего ищезает удивленіе«). Bei Proklos führt der Eros die Seele, die durch das im Sinnenfälligen Erscheinende zum Staunen bewegt wird, vom Anschein zum *Ursprung* (vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., zweite, durchges. und erw. Aufl., 1979, 308 f.). Das Deutungsverfahren, das den Sinn der geistigen Prägeform erfaßt und festlegt und andere von dieser geprägte *figurae* deshalb vernachlässigen kann, ist typologisch. Viele *figurae* bedeuten deshalb einfach das Gleiche (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 30).

<sup>129</sup>Vgl. ebenda (30):»Сей судія израилскій разоряет все ветхое фигур ползанье, обновляет естество наше [...] и придая всей библии сот вѣчностик«.

Vorwissen bestätigt<sup>130</sup>. Schon Porphyrius charakterisiert seine Methode als das Verfahren, Homer durch Homer auszulegen<sup>131</sup>. Clemens von Alexandrien fordert, Schriftstellen mit Hilfe von ähnlichen Stellen aus der Schrift zu erklären<sup>132</sup>. Nach Origenes weist die Bibel selbst den Weg zu ihrer Auslegung<sup>133</sup>, und auch Johannes Chrysostomos ist davon überzeugt, daß die Bibel ihre Allegorien selbst interpretiert. Skovoroda realisiert die Autohermeneutik und legt sich selbst ständig aus. Er deutet die Bibel aus der Bibel oder aus anderen Quellen. Sein Vorwissen der *ewigen Weisheit* garantiert die Einheit der Deutung.

Die Bibel, als fertiger, mit dem Sein übereinstimmender Sinnentwurf (Primordialwelt), der Sinnenfälliges und alle Bedeutungssysteme in seine vorab festgelegte Bild- bzw. Symbolstruktur aufnimmt und ihrem Sinn, der geistigen Welt des *Ursprungs*, zuführt, ist das Paradigma für Skovorodas Poetik. Er führt den Begriff auf die alten Griechen zurück und bezieht damit die hellenische Tradition mit ein<sup>134</sup>. Poetik erweitert also den Radius des Vereinnahmungsinstruments Bibel, des wichtigsten Werkzeugs der *philosophia perennis*<sup>135</sup>, und übernimmt damit deren anagogische Aufgabe. Aus diesem Grund ist die Bibel auch der Lieferant von Analogien und Bildern für die Poetik<sup>136</sup>.

Das Verhältnis zwischen Bildern und ihrem Sinn ist auf das Konzept festgelegt, innerhalb dieses Rahmens jedoch gestaltbar, weil die typologisch aufeinander beziehbaren Bilder austauschbar sind<sup>137</sup>. Skovoroda begründet das mit den zwei Naturen, aus denen immer alles und daher auch die zu einem Symbol gefügten Bilder zusammengesetzt sind<sup>138</sup>. Die gleichbleibende Struktur bewirkt die Flexibilität beim

<sup>130</sup>Vgl. J. Pépin, *La tradition de l'Allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*, 2, Paris 1987, 187 ff.

<sup>131</sup>Vgl. *Porphyrii quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquas* (hrsg. v. H. Schrader, Leipzig 1880-82, 297, 16-17).

<sup>132</sup>Vgl. *Stromata* VII, 16 (PG 9, 533).

<sup>133</sup>Vgl. *De principiis* IV, 2, 4 (*Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., m. krit. u. erläut. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. a., Darmstadt 1976, 709).

<sup>134</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 31): »Вот прямое, именуемое у древних еллинов *ποίημα*, сієсть *твореніє*! А такіє писатели суть точные *піуты* [...]«.

<sup>135</sup>Es ist kein Zufall, daß das 16. Jahrhundert, das die *philosophia perennis* kultiviert und in einen systematischen Zusammenhang gebracht hat, auch eine Neubelebung der Patristik bewirkt hat (vgl. D. C. Steinmetz [Hrsg.], *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1999).

<sup>136</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 20 ff.).

<sup>137</sup>Skovoroda vergleicht die Austauschbarkeit von Bildern mit den Windungen des Schlangenleibs (vgl. *Kol'co*, PZT 1, 405: »Сіи узлы, будто *зміи*, вьются и переплетываются между собою, нечаянно там являя голову, гдѣ был недавно хвост, и напротив«).

<sup>138</sup>Vgl. ebenda: »И как *двѣ природы*: *главная* и *низшая*, *вѣчная* и *тлѣнная*, все составляют, так и *два образа*, составляющие *символ*, по всему священному полю являются, часто перемѣняя мѣсто своей тмы, на землю вселяющагося свѣта, и напротив [...]«.

Einsatz konkreter Bilder und erhält gleichzeitig die Stabilität der Bedeutung. Skovoroda folgt hier der in der Renaissancedichtung praktizierten und in den Barock übernommenen Gepflogenheit, Sinnumkehrungen zu vollziehen, also das Bild beizubehalten, seine Bedeutung aber umzukehren, sie die Orte wechseln zu lassen, an denen sie Sinn verbildlichen, allerdings ohne den Rahmen des universalen Konzepts jemals zu verlassen.

Für Skovoroda ergibt sich aus dem Vorwissen der Auslegung kein erkenntnistheoretisches Problem. *Sein* und Texte können in seiner Vorstellung gar nichts anderes als die göttliche Weltordnung oder ihre Verneinung ausdrücken, nur bedürfen sie der realisierenden Erkenntnis durch den Menschen. Göttliche Weltordnung setzt sich daher aus geistigem Vorentwurf, sinnenfälligem Bild und Erkenntnis zusammen. Die Bibel als *symbolische Welt*, als Bild der geistigen Welt, die sich im Raum der aus Sprache gefügten Bilder veräußert, wird vom Funktionieren der Sprache als Zeichen und Bild für die bezeichnete Sache mit der Vorstellung der Sinnenfälligkeit versorgt. Dieser wörtliche Sinn bildet die Analogie zur sinnenfälligen Welt. Die Analogie spiegelt die gleiche Struktur, nur in einem anderen Medium, der Sprache, die in der Hierarchie der Abstraktion der geistigen Welt des *Ursprungs* sehr viel näher steht als die konkrete Welt. Die Bibel realisiert die Welt als Text<sup>139</sup>. Allerdings hat dieser Text keinen Spielraum, dem leitenden Diskurs zu entkommen. Auf ihrem Rückweg in die geistige Welt des *Ursprungs* müssen die sinnenfällige Welt und alle bedeutungsbildenden Systeme und Traditionen ihren Weg über die Bibel bzw. ihre Auslegung gemäß dem Konzept der *philosophia perennis* nehmen. Sie ist das Leitbild.

Die *philosophia perennis* hat sich immer bemüht, die Bibel als erste Veräußerung in eine direkte Kommunikation zum *Ursprung* zu setzen. Skovoroda kann seine Gleichsetzung der Bibel mit Gott auf die göttliche Inspiration der Heiligen Schrift stützen, die aus dem jüdischen Verständnis der göttlichen Autorschaft der Thora von Philo übernommen und dann über die Kirchenväter in die Scholastik gelangt ist. Philo charakterisiert Mose als nach dem Bild Gottes geformt und dem göttlichen Willen folgend. So versucht er, die menschliche Autorschaft des Mose in die göttliche zu integrieren, so daß der Pentateuch als Wort eines Menschen gleichzeitig zu Gottes Wort wird. Die Inspiration wird als Begnadung der menschlichen Vernunft, als *göttliche Weisheit* in Aktion, aufgefaßt<sup>140</sup>. Philo begreift die Bibel als Explikation der

---

<sup>139</sup>Diese alte Vorstellung über die Bibel liegt dem entsprechenden Philosophem moderner Kulturwissenschaft zugrunde.

<sup>140</sup>Vgl. H. Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Gießen u. a.

kosmischen Ordnung, und das in ihr niedergelegte Gesetz ist mit der Ordnung von Kosmos und Natur identisch. Die Weisung des Mose wird zu einem Bild der Verfassung des Kosmos. Philo sieht das jüdische Gesetz als die Ausführung der stoischen Telos-Formel an. Die Identität von Schöpfer und Gesetzgeber begründet die Übereinstimmung des Menschen mit der Natur, wenn er dem Gesetz entsprechend lebt. Zum eigentlichen Autor der Thora wird Gott selbst<sup>141</sup>.

Augustinus sieht die Bibel als Leitfaden und Garant der Beziehung zwischen Gott und Mensch bzw. der Seele. Da die Bibel eine Bezeugung der göttlichen Offenbarung ist, muß sie als Schlußfolgerung in jedem Wort unbedingt wahr sein. Er postuliert deshalb einen metaphysisch-erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen der *summa veritas* und dem Weg, der allein und sicher zu ihr führen kann. Diese *via auctoritas* sieht er in den Heiligen Schriften konkret gegeben. Die Frage, wie das ewige *Verbum* zur Heiligen Schrift werden kann, löst Augustinus mit der Inspiration, unter der die biblischen Bücher seiner Ansicht nach verfaßt worden sind, deren wesentlicher Zusammenhang mit der *ewigen Wahrheit* durch die Fleischwerdung des göttlichen Wortes garantiert wird<sup>142</sup>. Genauso wie die Propheten und Apostel unter einem göttlichen Befehl stehen, folgen demnach auch die Evangelisten bei der Abfassung der Evangelien einem Befehl Christi. Deshalb hat gewissermaßen Christus selbst die Schriften hinterlassen<sup>143</sup>. Augustinus betrachtet also die Heiligen Schriften als *Handschrift Gottes*<sup>144</sup>. Die von der Kirche als gültig bestätigte *auctoritas* der Heiligen Schrift hat also ihren Grund darin, daß sie unter göttlicher Inspiration geschrieben und in ihr die Wahrheit dem jeweiligen Stand der Heilsgeschichte entsprechend niedergelegt worden ist<sup>145</sup>. Die Norm für die Schriftauslegung bildet dabei die von der Kirche festgelegte *regula fidei*. Die Kombination von Inspiration und Glaubensregel macht die Heilige Schrift für Augustinus zu einem einheitlichen Kodex objektiver Wahrheiten, da er die Einheit der beiden Testamente zugrundelegt und jede

---

1988, 150 ff, 219 ff.

<sup>141</sup>Vgl. Chr. Möller, *Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philo von Alexandria*, Diss, Tübingen 1976, 102 ff.

<sup>142</sup>Vgl. hierzu G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959, 44 ff.

<sup>143</sup>Vgl. *De consensu evangelistarum*. I, 35 (PL 34, 1070): »[...] hoc unitatis consortium et in diversis officiis concordium membrorum sub uno capite ministerium quisquis intellexerit, non aliter accipiet quod narantibus discipulis Christi in Evangelio legerit, quam si ipsam manum Domini, quam in proprio corpore gestabat, scribentem conspexerit«.

<sup>144</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos*. 144 (PL 37, 1880): »Scriptura Dei manere debuit et quoddam chirographum Dei, quod omnes transeuntes legerent [...]«.

<sup>145</sup>Vgl. G. Strauss, *Schriftgebrauch*, 61 ff.

Auslegung diese Übereinstimmung erweisen muß. In dieser von Gott inspirierten und nach der Glaubensregel zu interpretierenden Schrift sieht Augustinus das geeignete Mittel, die Seele aus der Welt zu ihrem ewigen Ziel zu führen<sup>146</sup>.

Das Postulat der direkten Autorschaft Gottes macht die Bibel zum hervorragenden Offenbarungsdokument in der christlichen *philosophia perennis*-Tradition. In ihr wird eine lückenlose Linie der Weitergabe von Gottes *Weisheit* nachgewiesen, die der Genealogie der *philosophia perennis* zur Evidenz ihrer *translatio* eigentlich nicht bedarf. Dennoch ist diese Genealogie ein wichtiger Aspekt, der die Gültigkeit der *einen Weisheit* überall und *zu allen Zeiten* unter Beweis stellt und von anderen Seiten her bestätigt, indem sie die anderen Zeugnisse miteinbezieht. Die christliche *philosophia perennis* trägt damit auch der Tatsache Rechnung, daß das vor der Textdeutung vollständig vorhandene Wissen, das immer wieder neu aus der Bibel gedeutet wird, in teilweise intensiver Auseinandersetzung mit diesen außerbiblischen Quellen gewonnen worden ist. Die Inspirationslehre der Bibel ist ein Weg, sie mit den Mitteln der *philosophia perennis* (göttliche Offenbarung) als den überragenden Text, aus dem das christliche, allerdings auch in vielen nichtchristlichen Quellen bestätigte Einheitsmodell gedeutet wird, zu etablieren und den Führungsanspruch der Bibel und ihrer christlichen Auslegung in diesem Konzept zu begründen.

Skovoroda praktiziert diesen Führungsanspruch der Bibel, indem er alles auf sie bezieht, seinen Text mit einem Gewebe aus Bibelziten durchflechtet und ihren Stil samt der Deutung auf seinen eigenen Text anwendet. Gleichzeitig damit überträgt sich die direkte Kommunikation zwischen Gott und der Bibel auf die Poetik. Bei Skovoroda ist deshalb der wahre Poet Schöpfer und Prophet<sup>147</sup>. Biblisches Vorbild ist David, der das Werk Gottes als seinen Lehrmeister preist<sup>148</sup>.

Die Wirkung Gottes über die Analogie, die alles durchwaltet und zusammenhält, vollzieht sich also in der Bibel vorbildhaft und ist durch Gottes direktes Eingreifen bei ihrer Abfassung verbürgt. Als das den Menschen eingegebene und sich in der sinnenfälligen Welt inkarnierende *Verbum Dei*, als göttliche Selbstauskunft, weist sie den Weg zur Gotteserkenntnis inhaltlich und methodisch. Auslegung vollzieht sich somit als stufenweise Konkretisierung des Naturgesetzes. Über sie wird die in sie im Wort eingebrachte Vorstellung der sinnenfälligen Welt in die Rückkehrbewegung zum *Ursprung* integriert. Die Bewegungen des die Bibel deutenden Bewußtseins gleichen

---

<sup>146</sup>Vgl. ebenda (73).

<sup>147</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko* (PZT 1, 267): »Вот истинные пиуты, сирѣчь творцы и пророки [...]«.

<sup>148</sup>Vgl. ebenda. Vgl. Ps 77 (76), 13: »Et medito omnia opera tua, et gesta tua perpendo«.

sich so den Bewegungen des *Ursprungs* an, indem es seiner *Spur* folgt, erst in die Entäußerung und dann aus dieser wieder zurück in ihn.

Die Auslegung von Origenes bestätigt die leitende Position der Bibel. Er beschränkt seine Lehre vom geistigen Sinn nicht nur auf sie, sondern überträgt sie auf alle Selbstkundgaben des Logos, der Mensch, Bibel und Welt jeweils auf deren Weise bewohnt, während seine Wirkung als Analogie alles durchwaltet. Ihre dadurch etablierte typologische Beziehung bewirkt eine gegenseitige Ergänzung, um die Gotteserkenntnis auf alle Bereiche zu übertragen und diese zum Gegenstand der nach den gleichen Prinzipien verfahrenen geistigen Lesung zu machen. Die Bibel ist als Welt nach dem gleichen Modell wie die *große Welt* erschaffen, aus der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*. Origenes begreift die Allegorese als einen privilegierten Ausdruck der sakramentalen Verfassung der Welt<sup>149</sup>.

In seiner Abhandlung über die Prinzipien legt Origenes dar, daß die eigentliche Wirklichkeit nur im Geistigen zu finden sei und daher alles Geschichtliche und Irdische einer spiritualistischen Interpretation bedürfe. Diese ist der Willensfreiheit des Menschen anheimgegeben, denn Origenes bewahrt die Einheit Gottes und macht die Geschöpfe für die Übel der Welt verantwortlich<sup>150</sup>. Origenes sieht den weltlich-fleischlichen Willen als Festhalten am sichtbaren Vorentwurf und als Ablehnung der geistigen Wirklichkeit<sup>151</sup>. Er ersetzt den kosmologisch und anthropologisch präexistenten Dualismus der Gnosis<sup>152</sup> durch den Entscheidungsdualismus der menschlichen Freiheit. Die Praktizierung dieses Standpunkts ist ein wesentliches und wiederkehrendes Thema in den Schriften Skovorodas<sup>153</sup>. Die Entscheidung zur Anwendung der *zweifachen Sichtweise* liegt immer beim Erkennenden.

Die drei Sinnstufen der Bibelauslegung, die Origenes als historisch, moralisch und mystisch bzw. historisch, mystisch und geistig charakterisiert, praktiziert er in seiner Deutung als Unterscheidung zwischen historischem und innerem Sinn<sup>154</sup>. Das Ziel dieser Erkenntnismethode ist die Gottesschau. Deshalb werden alle Bereiche einer konsequenten Allegorese unterworfen und in das ontologische Schema eingeordnet.

---

<sup>149</sup>Zur Verkörperung des Logos als Schrift, Seele und Welt vgl. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. u. eingel. v. H. Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968, 404 ff.

<sup>150</sup>Vgl. H. Görgemanns, *Einführung* in: Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., m. krit. u. erläut. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. a., Darmstadt 1976, 19 ff.

<sup>151</sup>Vgl. De Principiis III, 1 (Görgemanns u. a., 463 ff.)

<sup>152</sup>Der Johanneskommentar ist der Widerlegung der Gnosis gewidmet (vgl. H. Görgemanns, *Einführung*, 36 ff.).

<sup>153</sup>Vgl. u. a. *O ist. ščast.* (PZT 1, 345): »Враги твои суть собственные твои мнѣнія [...]«.

<sup>154</sup>Vgl. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 169 ff.

Die für das antike Denken konstitutive Analogie zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos transponiert er vom Menschen auf die Heilige Schrift<sup>155</sup>. Skovoroda setzt Mensch und Bibel gleich und bezieht sie als kleine Welten auf die große Welt.

Möglicherweise ist Augustinus, der in der Theorie den allegorischen Sinn zwar abgelehnt, in der Praxis allerdings gedeutet hat, eine Anregung für Skovoroda gewesen. Er betrachtet die Heilige Schrift als zweite Welt, die dem Menschen gegeben wird, damit er den Sinn des Kosmos, der ersten Welt, zurückgewinnen kann<sup>156</sup>. Diese Funktion gibt auch Skovoroda der Bibel.

Eriugena hat das Konzept erneuert, daß Schöpfung, Schrift, Christus und menschliche Natur übereinstimmen und in einer Hülle in Erscheinung treten, durch die die göttliche Wirklichkeit sichtbar wird. Er bestätigt die Verbindung der Kontemplation als Aufstieg zur Schau Gottes mit der Bibelauslegung<sup>157</sup>.

Die drei Welten im Denken Skovorodas sind im Einklang mit der *philosophia perennis* analog miteinander verbunden, aufeinander zu beziehen, auseinander erklärbar und als Weg zur Gotteserkenntnis geeignet<sup>158</sup>. Die Heilige Schrift als Buch göttlicher Eingebung (des *reinen Geistes*)<sup>159</sup> ist als *symbolische Welt* zwischen den Mensch als Mikrokosmos und die Welt als Makrokosmos geschaltet und dient als vermittelnde *Leitfigura* der aus allen Welten zu gewinnenden Gotteserkenntnis. Bibel, Mensch und Universum zeigen nach Origenes und in der *philosophia perennis* die

---

<sup>155</sup>Besonders seine erste Genesishomilie ist von diesem Analogiedenken geprägt (vgl. H. de Lubac, ebenda, 184, Anm. 70). Origenes hat die Methode der Bibelauslegung weiterentwickelt, indem er die allegorische Exegese mit der Inspirationslehre verknüpft hat. Den dreifachen Schriftsinn schließt Origenes aus Spr 22, 20 f. Sein Anliegen bildet der Gesamtsinnzusammenhang der Heiligen Schrift, jedoch nicht auf der Ebene des Wortlautes, sondern der geistigen Bedeutung. Obwohl er drei Sinnstufen der Bibel unterscheidet, beschränkt sich Origenes in der Praxis auf zwei Sinnebenen. Auf der zweiten Ebene verschmilzt der tropologische mit dem anagogischen Sinn. Der historische Sinn entspricht dem wörtlichen Sinn, der moralische Sinn enthält Anweisungen für die Lebensführung und der mystische Sinn bezieht sich auf Christus, die Kirche und das Himmlische Jerusalem (vgl. R. Gögler, *Einführung*, 75).

<sup>156</sup>Vgl. H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 411 f.

<sup>157</sup>Vgl. ebenda (33). Die patristisch-mittelalterliche Bibelhermeneutik versteht die Bibel und die Schöpfung in ihrer geistigen Bedeutung als dem Menschen zu Belehrung und Kontemplation gegebene Führung (vgl. ebenda, 148). Grundlage dessen ist die Analogiebeziehung zwischen Bibel und Welt. Deshalb konzentriert sich die Interpretation der Scholastik auf die *Spur* des Geistigen im Buchstäblichen (vgl. ebenda, 21).

<sup>158</sup>Die grundsätzliche Einheit dieser drei Welten hat L. A. Sofronova in einem synchronen, kultursemiotischen Zugang detailliert zeigen können (*Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002). Begründung und Wirkung dessen sind erst im diachronen Kontext erschließbar.

<sup>159</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 53): »Дух чистый написал библию [...]«.



Prägung durch den *Ursprung*<sup>160</sup>. Genau diese Haltung liegt Skovorodas Denken zugrunde. Das Schriftverständnis entwickelt sich darin zum Konzept einer universalen Symbolik (Allegorik).

Philo nimmt den wörtlichen und geschichtlichen Sinn ebenso ernst wie die geistige Sinnstufe. Er gewinnt aus dem Bibeltext Analogien für die Gotteserkenntnis. Die Analogie drückt die Identität in der Differenz aus. Allegorese bietet den Weg, am Leitfaden des biblischen Texts zur Schau des Göttlichen zu gelangen. Philo deutet Auszug, Trennung und Loslösung als Durchschreitung verschiedener Erkenntnis- und Lebensbereiche, die transzendiert werden sollen (vgl. die Patriarchenbiographien). Er erkennt diese Bereiche an, wenn sie Stationen auf dem Weg zur höchsten Erkenntnis sind, und lehnt sie ab, wenn sie zum Selbstzweck werden. Er deutet diesen Weg als Erkenntnis und Praxis aus dem Bibeltext<sup>161</sup> und wendet die allegorische Schriftauslegung als Weg zur höchsten Erkenntnis an. Er führt zur Inspiration, der göttlichen Eingebung. Diese höchste Erkenntnisstufe ist für Philo keine aktive Leistung des Menschen, sondern ein göttliches Geschenk, wenn der göttliche Geist das höchste geistige Prinzip des Menschen in der Ekstase verdrängt. Der ekstatische Zustand erscheint somit als Abschluß eines methodisch gesicherten Erkenntniswegs. Diesen Erkenntnisweg sieht Philo in der biblischen Überlieferung dargestellt. Die Exegese gilt daher als sicherster Weg, zur *höchsten Weisheit* zu gelangen, indem sie den Prozeß von der Inspiration zu ihrer Darstellung und wieder zurück zur Inspiration, zur göttlichen Wahrheit, nachvollzieht. Der deutende Umgang mit dem biblischen Text, das Verfolgen des beispielhaften Erkenntniswegs, führt bis zu dem Punkt, an dem die Inspiration möglich wird. Ihre allegorische Auslegung läßt den Deutenden nicht nur verstehen, sondern auch diesen Weg zur geistigen Welt selbst beschreiten. Die zu gewinnende höchste Gotteserkenntnis als Schau ist zwar universal, doch bedarf es hierzu der Leitung durch die Tradition. Diese manifestiert sich als Auslegung der Bibel<sup>162</sup>. Diese von Philo u. a. praktizierte Einheit von Deutung und Realisierung im anagogischen Schriftsinn begründet die Intensität, mit der Skovoroda auf der *zweifachen Sichtweise*, der Allegorese, als dem einzig richtigen Erkenntnisweg besteht.

Die Allegorese, zuerst in der allegorischen Interpretation der Dichter, speziell Homers, praktiziert, wird in der hellenischen Tradition schließlich zur Darstellung kosmologischer Konzepte herangezogen und dient als eine Methode der Erkenntnisvermittlung, die das Auslegen eines vorgegebenen Textes mit den eigenen

---

<sup>160</sup>Vgl. Origenes, *Selecta in psalmos* 1 (PG 12, 1081).

<sup>161</sup>Vgl. Ch. Möller, *Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau*, 41 ff.

<sup>162</sup>Vgl. ebenda, 50 ff.

Begriffen ermöglicht. Das Textwort wird dabei symbolisch mit einem schon gewußten geistigen Begriff gleichgesetzt. Als Beweis dienen die Definitionen von Textwort und Begriff, deren Zusammengehörigkeit durch gemeinsame Merkmale garantiert wird. Die Komplexität wird gewährleistet und zusammengehalten, indem die Bedeutungsschichten durch ihre analogen Strukturen aufeinander bezogen bleiben. Es geht deshalb bei der Deutung zuerst darum, den Text in eine typische Struktur umzuwandeln, die aufgrund der Analogie Erkenntnis in den verschiedenen Seinsbereichen ermöglicht. Der Sinn auf der einen Ebene wird also nicht dadurch ungültig, daß ein analoger Sinn auch auf einer höheren Ebene gefunden werden kann<sup>163</sup>. Bei Origenes können Bilder und Sätze mehrere Bedeutungen haben, ohne daß die eine Bedeutung die andere ausschließen müßte. Dem liegt die Überzeugung zugrunde, daß sich die einzige *Weisheit* in einer Vielheit von Bildern und ihren Bedeutungen kundtut<sup>164</sup>.

Das alles mit allem verbindende Merkmal wird in der jeder Erkenntnis vorausgehenden Anwesenheit des zu Erkennenden in Bibel und Welt als Analogie gefunden. Diese läßt die Vielschichtigkeit der Deutung nie problematisch werden. Analogie, *unähnliche Ähnlichkeit*, besteht zwischen dem Wort und seinem geistigem Sinn, zwischen den einzelnen, durch die Auslegung aufgerufenen Bedeutungsstufen und innerhalb einer Stufe, weshalb Mehrfachdeutungen möglich und keine Ausnahme sind.

Die Einheit zwischen Text, Deutung und dem Menschen, der hermeneutischen Kategorie, hat philosophische Vorbilder. Philo und Origenes stützen ihre exegetischen Prinzipien auf das platonische Philosophem der Ganzheit von Leib und Seele in der Gestalt des Menschen<sup>165</sup>. Sie rezipieren die Verwandtschaft zwischen dem menschlichen Körper und dem Kosmos, so daß der Mensch nach den gleichen Kriterien wie der Kosmos interpretiert werden kann. Der Kosmos als von der göttlichen Seele einheitlich regierter Leib wird als der sichtbar gewordene Gott aufgefaßt. Der Mensch macht es mit seiner Erkenntnis möglich, die Welt als Einheit, die sie ist, zu betrachten. Philo und Origenes begründen ihre allegorische Auslegung also mit der Natur des Menschen, die eine Analogie zum Kosmos als Erscheinung Gottes darstellt<sup>166</sup>. Ihr Erkenntniskonzept gründet damit auf dem mittleren Platonismus und

---

<sup>163</sup>Vgl. ebenda (27 ff.).

<sup>164</sup>Vgl. *Homiliae in Canticum Canticorum* VI, 2, 9 (PG 13, 55):»[...] pro intellectus varietate sit multiplex, in subjacenti una est«.

<sup>165</sup>Der Leib bildet das Gehäuse für die präexistente Seele, und der Begriff des Soma wird auf den Kosmos und den Körper bezogen.

<sup>166</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 14 ff.

etabliert im Einklang mit ihm eine alles durchwaltende Analogie zwischen der Heiligen Schrift und der sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit, der die Erkenntnispotentiale der menschlichen Natur entsprechen. In diesem Konzept ist der stoische und platonische Gedanke von der Formung des Leibes durch die Seele stark ausgeprägt. Der Körper und das wörtliche Verständnis bilden die Hülle, deren Sichtbarkeit auf die geistige Realität weist. Kosmos, Mensch und Bibel sind von Gott nach dem einen Muster geschaffen und bilden eine sichtbar-unsichtbare Einheit<sup>167</sup>.

Das Analogieverhältnis zu allem ermöglicht, die Bibel mit allem gleichzusetzen. Es hängt nur von der Wahrnehmung ab, ob ihr Verhältnis zum *Ursprung* als Buch Gottes und Genealogie Christi<sup>168</sup>, als Gott und wahrer Mensch intakt ist<sup>169</sup>. Sie ist Weg und Ziel<sup>170</sup> und führt zur Selbsterkenntnis, Gottesschau und Auferstehung<sup>171</sup>. Ihre Bildlichkeit stellt den theoretisch in Begriffen aussagbaren Vorgang der Gotteserkenntnis und seine Methode dar. Skovoroda vollzieht damit die Auslegung nach, die von Philo und Origenes maßgeblich geprägt worden ist. Die Bibel ist in seinem Denken der Gott der Christen<sup>172</sup>.

Das allegorische Auslegungsverfahren gestaltet sich als die Entkleidung des Unsichtbaren aus dem Sichtbaren und beruht auf der von Gott gewirkten Analogie des

---

<sup>167</sup>Vgl. Origenes, *Homiliae in Leviticum* 5, 1 (PG 12, 447): »Sicut ergo cognationem sui ad invicem gerunt »visibilia et invisibilia«, terra et coelum, anima et caro, corpus et spiritus, et ex horum coniunctionibus constat hic *mundus*, ita etiam *sanctam scripturam* credendum est *ex visibilibus et invisibilibus* constare, veluti ex corpore quodam, litterae scilicet quae videtur, et anima, sensus qui intra ipsam deprehenditur, et spiritu secundum id, quod etiam quaedam in se »coelestia« teneat«; vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 14 ff.

<sup>168</sup>Vgl. Aschan' (PZT 1, 205): »Видь ты слышал родословіе Христово? [...] Слышал »Книга родства Ісуса Христа...« [...]. Она есть *книга божія*«.

<sup>169</sup>Vgl. Potop zmiin (PZT 2, 135): »Что есть *біблія*, аще не *мыр*? Что есть *мыр*, аще не *идол деурскій*? Что есть *златая глава* ему, аще не *сонце*?«; Alfav. mira (PZT 1, 432): »*Библія* есть будьто *один человек* или Адам«.

<sup>170</sup>Vgl. Narkiss (PZT 1, 188): »Как же ты говорил прежде, что *священное писаніе* возводит на *гору познанія божія*, а нынѣ оно называется *горою*? Оно у Давида называется *гора божія*. Так развѣ тебѣ удивительно то, что *горою* восходим на *гору*?«

<sup>171</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 41): »Знай, друг мой, что *біблія* есть *новый мир* и люд божій, земля живых, страна и царство любви, *горній Іерусалим*«; Aschan' (PZT 1, 246): »Вся »Книга Исхода« сюда ведет, чтоб *познать себе*. Если *исходы премудрости* суть то *исходы живота*, видно, что *исходить из Египта* значит *выходить от смерти в живот*, от *познанія в познаніе*, от *силы в силу*, поколь явится *бог богов* в *Сіонѣ*«; ebenda (257): »*Библія* ничего не говорит, что б не касалось до *человѣка*«; Alfav. mira (PZT 1, 456): »Всей *бібліи* предметом сам только *один бог*«; Bran' Archistr. (PZT 2, 59): »Что ли убо есть *воскресеніе*? *Воскресеніе* есть вся земля Израилева. Прямо сказать, весь *библичный мырик*, новая и древняя Ева«.

<sup>172</sup>Vgl. Kniž. nazuv. Sil. Alci. (PZT 2, 7): »Вѣрно слово, что *царь* и *судія израилскій*, а *христіанскій бог* есть *біблія*«.

Seienden zur menschlichen Natur<sup>173</sup>. Es führt als Anwendung und Kontemplation zur Schau Gottes und verbindet Mensch, Schrift und Christus zu einem Ganzen. Aus diesem Grund ist die allegorische Erforschung der Schrift für Origenes die höchste Wissenschaft, die den *einen* Körper der Wahrheit zusammenträgt. Er stellt die Entsprechungen zwischen Mensch und Schrift in den Zusammenhang des Kosmos, der die Verbindung von Sichtbarem und Unsichtbarem und die gegenseitige Teilhabe von *allem an allem* verkörpert.

Diese alles durchwaltende Analogie ermöglicht und begründet Skovorodas Vorstellung von den drei Welten, bezieht sie ständig aufeinander und bildet die Grundlage für seine Gleichsetzungen von Welt, Bibel, Mensch, Christus, *seliger Natur*, *Ursprung*, Gott, Wahrheit u. a. Seine Aussagen über die Welt als *Weisheit* und *Bild Gottes* (PZT 1, 149), als *Schatten Gottes* (PZT 1, 148), als *Tempel Gottes* (PZT 2, 137) wiederholen sich, doch werden sie nicht näher begründet oder auf ihre Vorbilder bezogen.

Skovoroda unterscheidet folgerichtig nicht zwischen der Erkenntnis von Bibel und Mensch und praktiziert die Gleichsetzung von Selbst-, Bibel- und Welterkenntnis. Das Konzept ermöglicht ihm, die Bibel als Gottes geistige Welt mit dem *ewigen Menschen* gleichzusetzen<sup>174</sup>. Jede Erkenntnis, auch die Selbsterkenntnis, vollzieht sich nach dem Vorbild von Origenes und Philo u. a. und ihrer Ableitung der allegorischen Methode von der platonischen Analogie zwischen Mensch und Kosmos. Erkenntnis entsteht daher direkt aus der Ontologie und ist gleichzeitig konstitutiv für ihre Realisierung. Auch sie spiegelt die *eine* Struktur, einen Kreis, dessen Anfang und Ende ineinander übergehen und ist eine Analogie des *Ursprungs*, der Anfang und Ende gleichzeitig ist.

Skovoroda praktiziert konsequent die Übereinstimmung von Ontologie und Erkenntnistheorie in der *philosophia perennis*. Darin setzt er die von seinen Vorbildern geführten Argumentationen voraus und verhält sich wie viele Exegeten, die die Begründung für den mehrfachen Schriftsinn von Origenes nicht ausdrücklich

---

<sup>173</sup>Vgl. Origenes, *Homiliae in Leviticum* 1, 1 (PG 12, 405):»[...] aliud quidem erat, quod videbatur in eo [verbo Dei], aliud quod intelligebatur (carnis namque aspectus in eo patebat omnibus, paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio).«

<sup>174</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 274):»Труп есть всяк бренный человек, и библиа есть человек и труп. Найшов в нашем трупѣ свѣтъ и сот, находим послѣ того сію ж пищу и в библии [...]«; *Aschan'* (PZT 1, 251):»Библиа есть человеком, и ты человек. Она есть телцом, и ты тоже. Если узнаеши ее, один человек и один телец будешь с нею. Узнай же прежде себе. Она с дураком дурна, а со преподобным преподобна«; *Žena Lotova* (PZT 2, 52):»Библиа есть мысли божія, сіе есть сердце вѣчное, а сердце вѣчное есть то человек вѣчный«.

übernommen, sie aber in ihrer Praxis bestätigt haben<sup>175</sup>. Skovoroda reduziert die Tradition, die drei oder vier Stufen des Schriftsinns bzw. vier Naturen (z. B. Eriugena) entwickelt hat, in seiner Praxis auf die zwei grundsätzlichen Stufen der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*, des wörtlichen und allegorisch-typologischen Sinns. Die Tradition der allegorischen Auslegung insgesamt zeigt diese Tendenz zur Vereinfachung<sup>176</sup>.

Die Analogiebeziehung zwischen den drei Welten im Denken Skovorodas macht die Bibel also zur symbolischen Welt, die die anderen beiden Welten als in Sprache überführte *figurae* enthält, um das Denken des Menschen zur *ewigen Natur* zu führen<sup>177</sup>. Skovoroda folgt auch hierin Origenes, nach dem jedes biblische Wort mit den Mitteln der sinnenfälligen Welt von der unsichtbaren göttlichen Welt spricht<sup>178</sup>.

Angesiedelt zwischen den typologisch aufeinander bezogenen Welten von Mensch und *großer Welt* bringt die Bibel beide Welten näher an den *Ursprung* heran und schließlich in ihn zurück. Sie spielt also zusammen mit dem sie richtig deutenden Menschen eine Mediatorrolle. Ihre Auslegung ist der Raum, in dem Welt und Mensch in den *Ursprung* zurückkehren können, wenn ihre *figurae* als zum Sprachbild gewordene sinnenfällige Wirklichkeit dem *Ursprung* wieder zugeführt werden<sup>179</sup>.

<sup>175</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 18. Die philonische Unterscheidung von Leib und Seele und die augustinische Differenzierung von *res* und *signum* ist offenbar übersichtlicher und verbreiteter gewesen.

<sup>176</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 38): »Из двох естеств состоит слово божіе«. Skovoroda setzt als Synonyme der *unsichtbaren Natur* des Menschen die Begriffe *Seele* und *Geist* (*душа*, *дух*). Vgl. zum Beispiel *O ist. šťast.* (PZT 1, 336): »над душевною бездною внутрь нас«; *Alfav. mira* (PZT 1, 447): »Бездна дух есть в челоуѣкѣ«. In anderem Zusammenhang können sich *Seele* und *Geist* unterhalten, werden also unterschieden (vgl. *Potop zmiin*, PTZ 2, 135: »Бесѣдуют Душа и нетлѣнный Дух«). Die *Seele* nimmt in dem Gespräch einen Platz ein, der der *sichtbaren Natur* nähersteht, während der *Geist* die *unsichtbare Natur* darstellt, ähnlich wie *Nous* und *Seele* bei Plotin, und die *Seele* belehrt.

<sup>177</sup>Vgl. ebenda (137): »Суть же тры мыры. Первый есть всеобщій и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. [...] есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый микрокозм, сирѣчь - мырик, мирок, или челоуѣк. Вторый мыр символичный, сирѣчь библиа. [...] А библиа есть символичный мыр, затѣм что в ней собранны небесных, земных и преусподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіе вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих«.

<sup>178</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 20, Anm. 3.

<sup>179</sup>Für diese Funktion setzt Skovoroda u. a. das Bild des Spiegels. Vgl. *O drevn. mire* (PZT 1, 322): »Священная библиа есть то позлащенная духом труба и маленькій мірок. В морских водах рѣчи ея вся тварь и всякое дыханіе, аки зеркало, представляется«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17): »Мойсейскій же, символическій тайнообразный мір есть книга. Она ни в чем не трогает обительнаго міра, а только слѣдами собранных от него тварей путеводствует нас к присносущному началу единственно, как магнитная стрѣла, взирая на вѣчную твердь его«; *Kol'co* (PZT 1, 379): »Мнѣ кажется, что и самая библиа есть богом создана из священо-таинственных образов. Небо, луна, солнце, звѣзды, вечер, утро, облак, дуга, рай, птицы, звѣри, челоуѣк и прочая. Все сіе суть образы высоты, небесной премудрости, показанной

Jedes biblische Bild besteht deshalb aus drei Teilen, dem Darstellenden, welches die äußere Bedeutung in die geistige Bedeutung überführt und in sich die beiden zusammengehörenden Teile des Symbols miteinander verbindet, ohne sie zu verschmelzen<sup>180</sup>. Die Existenz von zwei Sinnebenen sowie das Bewußtsein einer Darstellungsebene, die von den Sinnebenen zu unterscheiden ist, wird darin bestätigt.

Im Kontext erkenntnistheoretischer und -praktischer Verweigerung rechnet Skovoroda die Bibel wie alle anderen Bereiche zur zweiten Sorte der *Unähnlichkeit* (*dissimilitudo*), wenn sie in der Erkenntnis die *unähnliche Ähnlichkeitsstruktur* in die falsche Richtung (zur Sinnenfälligkeit) verläßt, und charakterisiert sie in diesem Zustand mit negativen Bildern<sup>181</sup>, die nicht von positiven Bildern ausbalanciert werden. Sie wird also nur nach ihrer Auslegung bewertet und überhaupt nicht nach dem konkreten Text<sup>182</sup>. Die Auslegung ist nach Skovoroda verfehlt, wenn buchstäblicher und geistiger Sinn gleichgesetzt werden<sup>183</sup>. Skovoroda argumentiert wie Origenes, Gregor von Nyssa und Augustinus gegen ein wörtliches Verständnis grotesker und anstößiger Texte, da es gegen die göttliche Natur, das allem innewohnende Gesetz, wäre<sup>184</sup>. Er praktiziert in seiner Auslegung deshalb systematisch die Abstraktion vom

---

Моисею на горѣ; все сіе и вся тварь есть стена, образующая вѣчность»; *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Библиа тоже именуется стрѣлою, яко начертанная *тѣнь* вѣчнаго закона и *тма божія*«.

<sup>180</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 408): »А естли разсудить, тогда каждый *образ* есть *трое*, т. е. простій, образующій и образуемый [...]«.

<sup>181</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 25): »*Смерть*, глад, яд и урод есть *библиа*, от начала своего заблудившая»; *Žena Lotova* (PZT 2, 36): »Кратко сказать, вся *библиа* преисполнена пропастей и соблазнов«.

<sup>182</sup>Vgl. *Kniž nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 7 f.): »Оно не иное что есть, как безразумное, но будто богом *осуцествованное* и *защищаемое* разумѣніе«.

<sup>183</sup>Vgl. ebenda (16): »Оно [*суевѣріе*] есть то же, что *идолочтеніе*«; ebenda (8): »И нѣтъ смертоносѣе для общества язвы, как *суевѣріе* - листвіе *лицемѣрам* [...] Оно возъярило премилосердную утробу Тита, загладило Иерусалим, разорило Царьград [...]«; ebenda: »Говорят суевѣру: »Слушай, друг! Нельзя сему стать ... Противно натурѣ [...] Но он во весь опор со желчію вопіет, что точно лѣтали Иліины кони [...] Дѣтское есть сіе мудрованіе, обличающее наглость и непостоянность *блаженныя натуры*, будто она когда-то и гдѣ-то дѣлала то, чего теперь нигдѣ не дѣлает и впредь не станет«; ebenda (9): »Во всѣх же сих вздорах бѣгут к покровительницѣ своей *бібліи* [...] А *біблія* есть ложь, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжѣ *напечатлѣла слѣды* и *стеzi*, ползущій ум возводящія к превыспреннѣй истинѣ [...]«.

<sup>184</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 8): »Востать противу царства ея законов - сія есть нещасная исполинская дерзость[...]« (vgl. hierzu J. Pépin, *La tradition de l'Allégorie*, 167 ff.). Besonders Origenes gibt dem widersprüchlichen bis abstoßenden Wortsinn der Bibel die Funktion, entsprechend der erzieherischen Absicht Gottes den Leser darauf hinzuweisen, daß hinter dem wörtlichen ein geistiger Sinn stecken muß (vgl. R. Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh 1980, 43). Schon die Orakelsprüche der heidnischen Tempel sind bekannt für

Text und seiner wörtlichen Bedeutung. Zum Beispiel deutet er Lot, den Bruder Abrahams, als Geist Gottes, seine Trunkenheit als Erfüllung mit Gott und den Inzest mit den Töchtern als Streben zu Gott<sup>185</sup>. Die falsch und richtig ausgelegte Bibel verbildlicht Skovoroda mit der Gegenüberstellung des siebenköpfigen Drachen und der rettenden ehernen Schlange<sup>186</sup>. Der falschen Auslegung entspricht die falsche Gestaltung von Sprache. Die Bewertung der Bibel geht also positiv und negativ der Bewertung der Poetik voraus.

Plutarch unterscheidet zwei Verständnisszugänge zum Orakel, den wörtlichen und den der Dichtung angemessenen und die Wahrheit vermittelnden allegorischen Zugang<sup>187</sup>. Dabei bewertet er den absurden Wortlaut als Zeichen der göttlichen Herkunft der Aussage<sup>188</sup>. Seit Plutarch ist jede Mythendeutung allegorisch. Porphyrius wendet die allegorische Deutung auf Homer an<sup>189</sup>, weil er die wörtliche Inkohärenz als Indiz für die allegorische Struktur versteht<sup>190</sup>. Diese allegorisierende Exegese von Homer wird von seinen Apologeten nicht Allegorese, sondern *hyponoia* (ὑπόνοια) genannt. Mit diesem Begriff bezeichnet Clemens von Alexandrien den Gehalt der Dichtung heidnischer Autoren<sup>191</sup>. Origenes diskutiert die Absurdität des wörtlichen Schriftverständnisses und die Versuche jüdischer Lehrer, damit umzugehen, ohne die

---

ihren absurden Wortlaut, aus dem man eine übertragene Bedeutung erschließen muß. Die Notwendigkeit allegorischer Auslegung wird in der philosophischen und christlichen Tradition auch aufgrund der Absurdität, Anstößigkeit und materiellen Unmöglichkeit eines wörtlichen Verständnisses erkannt. Skovoroda meint die wörtliche Auslegung, wenn er die Verfälschung der Wahrheit bemängelt (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 338: »Но языческія храмы за лицемѣріе неискусныхъ пророковъ, то есть священниковъ, или учителей, совсѣмъ уже попорчены и здѣлалися мерзости запустѣніемъ, в то время когда истинна, будто живая источничая вода, скотскими ногами затаскана и погребена. Сіе случилось и самимъ иудеямъ [...]«).

<sup>185</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 32 f.); Gen 19, 30-38.

<sup>186</sup>Vgl. *Kniž nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 7): »Сей седмглавный дракон (біблія), вод горких хлябы изблевая, весь свой шар земный покрыл суевѣріемъ« (vgl. Offb 12); ebenda (29): »А когда одна фигура, то и вся біблія есть змій« (vgl. Num 21, 4 ff.). Die Schlange, ausgenommen die ehernen Schlange, die Rettung bedeutet, ist in der allegorischen Tradition meistens ein Bild der Erdverhaftung des Menschen und bringt dem Menschen falsche Vorstellungen bei (vgl. zu den Belegstellen bei Philo: C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, 184).

<sup>187</sup>Vgl. *De audiendis poetis*, 2, 16 d.

<sup>188</sup>Vgl. *De Pythiae oraculis* 25, 407 a.

<sup>189</sup>Das betrifft zum Beispiel Vers 102-112 des 13. Gesangs der Odyssee: *De antro nympharum*.

<sup>190</sup>Vgl. J. Pépin, *La tradition de l'Allégorie*, 2, 167 ff.).

<sup>191</sup>Vgl. Henri de Lubac, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn*, 266 ff.

wörtliche Deutung aufzugeben<sup>192</sup>. Augustinus hält einen tieferen Sinn des Wortes für notwendig<sup>193</sup>.

Skovoroda lehnt andere Exegesetraditionen (z. B. die antiochenische Schule) ab, die sich an der grammatischen und historischen Schultradition und der historisierenden Exegese der Juden orientieren<sup>194</sup>. Origenes hat seine Exegeseverfahren gegenüber der

---

<sup>192</sup>Vgl. *De principiis*. IV, 3, 1 (Görgemanns u. a., 730): Τίς ὁ τῆς ἐν τῇ θεῇ γραφῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἐν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου. ebenda (3, 2, Görgemanns u. a. 738): διόπερ εἰς ἀπεραντολογίαὶν οἱ τῶν Ἰουδαίων διδάσκαλοι ἐληλύθασι.

<sup>193</sup>Vgl. *Confessiones* XIII 24, 36 (PL 32, 860): »Quia vacat hoc, quia inaniter ita dictum est?«; ebenda: »Placeat autem et confessio mea »coram oculis tuis«, qua tibi confiteor credere me, Domine, non incassum te ita locutum, neque silebo, quod mihi lectionis huius occasio suggerit. Verum est enim, nec video, quid impediat ita me sentire *dicta figurata* librorum tuorum«.

<sup>194</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21): »Во умирающей на крестѣ Христовой плоти умирает весь вздор исторіальный [...]«. Skovoroda tritt radikaler als Origenes auf, der den vordergründigen Sinn als nützlich bewertet. D. B. Chopyk beobachtet an der Kiever Akademie eine deistisch-pantheistische Orientierung, die schließlich zu dem Materialismus geführt haben soll, der sich in Skovorodas Philosophem *materia aeterna est* ankündigt (vgl. *Skovoroda - The Fable Writer*, in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, New York u. a., 1990, 27 f.). Die Beeinflussung durch deistische Strömungen, die ein rationalistisches Schriftverständnis im Sinn einer Überprüfung der Offenbarung gemäß den Erkenntnisprinzipien der Vernunft pflegen, kann für Skovoroda und seine Bibelsexegese mit Sicherheit ausgeschlossen werden. Auch die Synthese von Vernunft und zusätzlicher Offenbarung, wie sie in Deutschland im Gefolge der Philosophie von G. W. Leibniz und Chr. Wolff durchdacht wird, kommt als Vorbild für Skovorodas allegorischen Bibelzugang nicht in Betracht (vgl. hierzu R. Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, 115 ff.). Ich nehme stattdessen an, daß Skovorodas Betonung der patristischen Tradition durchaus gegen zeitgenössische rationalistische Tendenzen gerichtet sein kann. Als Hauptträger der Exegese tritt in der katholischen Kirche seit der Gegenreformation der Jesuitenorden auf, der durch sorgfältige Sammlung von allem, was die Traditionen zu bieten haben, sehr wohl eine Grundlage für verschiedene Zugänge geschaffen hat, in denen die patristische und mittelalterliche Tradition des mehrfachen Schriftsinns weiter gepflegt werden kann. Auch protestantische und pietistische Strömungen, z. B. um Johann Arndt und dessen mystische Auslegung der Heiligen Schrift um der Erbauung willen setzen an den Traditionen an, auf die sich Skovoroda stützt. Arndts *Sämtliche Geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum* (Frankfurt a. M. 1700) sind im 18. Jahrhundert in den Regionen des russischen Reiches vorhanden (vgl. u. a. П. Н. Берков [Hrsg.], *История русской литературы XVIII века. Библиографический указатель*, Ленинград 1968, nr. 3792). Die in separatistischen Kreisen geschätzte *Berleburger Bibel* knüpft methodisch ausdrücklich an Origenes und an die zeitgenössische katholische Exegese an (vgl. R. Schäfer, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, 118 ff.). Skovorodas Empfehlung unablässiger Bibellektüre kann unter Kenntnis pietistischer Praxis erfolgt sein. Ihre Programmschrift *Pia desideria* (1676) von Philipp Jakob Spener empfiehlt die eigenverantwortliche Bibellektüre. August Hermann Francke (1663-1727) stellt in Halle die Bibel in den Mittelpunkt der theologischen Bildung und unterscheidet zwischen dem *sensus literalis* und dem *sensus mysticus* und zwischen einer buchstäblichen und geistigen Betrachtung. Diese hermeneutischen Grundsätze werden in dem Lehrbuch *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1725) von Johann Jakob Rambach (1693-1735)



Praxis von Juden und Häretikern als Notwendigkeit geistiger Auslegung begründet<sup>195</sup>. Bei ihm tritt die typologische Auslegung gegenüber der Allegorese zurück, in der er der Homerallegorese und der Pentateuchauslegung von Philo folgt. Die geschichtliche Bedeutung verliert an Gewicht, aber er leugnet sie nicht. Demgegenüber sehe ich bei Skovoroda eine polemische Haltung gegenüber der historischen und moralischen Sinnenebene der allegorischen Schriftdeutung<sup>196</sup>. Ein falsch gedeutetes Bild macht für ihn die ganze Bibel falsch.

---

zusammengefaßt.

Es wird immer wieder vermutet oder behauptet, daß Skovoroda in Halle studiert habe. In Halle wird eine interessante Bibelpraxis gepflegt, die sich allerdings auch auf die Skovoroda bekannten Voraussetzungen der Schultheologie gründet. Er muß nicht in Halle gewesen sein, um die allegorisch-typologische Auslegung kennenzulernen. Die Kiever Akademie hat das Studium von Griechisch und Hebräisch eingeführt, um den Urtext auslegen zu können. Skovoroda gehört zu den Teilnehmern des ersten Kurses 1738. Er spricht grundsätzlich von den patristischen Autoren und deren Nachfolgern als Lehrern (vgl. *Žena Lotova*, PZT 2, 34: »и сим подобные«; *Žizn' Skov.*, PZT 2, 450: »а из новых относительно к сим«). Skovorodas Bibelzugang zeigt nichts, was ausschließlich spezifisch für die pietistische Praxis in Halle gewesen wäre. Das im Pietismus ausgeprägte Interesse am Urtext der Bibel teilt er nicht. Er zitiert in kirchenslavischer Sprache und fügt hier und da griechische und lateinische, selten hebräische Begriffe ein. Der philologischen Praxis, den Gesamtsinn der Bibel aus dem Kontext und aus Parallelstellen zu erschließen, folgt Skovoroda nicht. Er praktiziert die Parallelisierung bzw. Häufung von Stellen nicht unter dem Gesichtspunkt ihrer sprachlichen Gestalt, sondern ihrer allegorischen Deutung. Erst sie parallelisiert diese Stellen, auch wenn sie auf der wörtlichen und historischen Sinnenebene nichts miteinander gemeinsam haben: z. B. die Deutung der Ruhe in Gott, die Skovoroda im Ausgang von der Zahl Sieben aus dem Schöpfungsbericht, den Visionen des Propheten Sacharja, den Träumen des Pharao, dem Opfer Abrahams, der wunderbaren Brotvermehrung, der Jakobsleiter usw. gewinnt (vgl. *Kniž nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 22 ff.). Skovorodas Ablehnung des historischen Sinns ist zu stark ausgeprägt, als daß er zeitgenössischen Strömungen protestantischer Provenienz nahestehen könnte (Luther, M. Flacius Illyricus), die ohnehin nicht die große Wertschätzung Skovorodas für Origenes geteilt haben.

<sup>195</sup>Diesen Fragen ist das vierte Buch seiner überwiegend in lateinischer Sprache erhaltenen Schrift *De principiis libri IV* gewidmet. Diese Schrift behandelt die Grundprinzipien des Seins, der Erkenntnis und der Bibelauslegung. Die Explikation und Anwendung der gleichen Prinzipien in den gleichen Bereichen charakterisiert auch die Schriften Skovorodas. Maximus Confessor, ein von Skovoroda geschätzter Lehrer, hat versucht, die Lehren von Origenes weiterzugeben. Einfluß erlangt seine Exegese, während die Lehren vom Kreislauf der Welten u. a. abgelehnt werden. Die Schrift des Origenes bleibt in der lateinischen Bearbeitung des Rufinus erhalten und wird so dem Mittelalter überliefert. 1512 wird sie in Paris gedruckt. Die Vermittlung von Origenes ist durch Eriugena und die Renaissance (Pico della Mirandola) bzw. den Humanismus (Erasmus von Rotterdam) erfolgt. Das für die Bibelauslegung besonders wichtige vierte Buch wird zum größten Teil in der *Philokalia* überliefert.

<sup>196</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 20): »Сей [такія фігури, заключающія в себѣ тайную силу] есть природный штиль библии! Исторіальною или моральною лицемѣрностью так соплестъ фігуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ«; *Basnja* 20 (PZT 1, 119): »Біблія есть источник. Народноя в ней історія и плотскіи имена есть то грязь и мутная иль«.

Die Bibel ist für Skovoroda ein perfektes Bild für die geistige Welt des *Ursprungs* und ihre deutende Lektüre der Weg zu ihr. So bildet sie das Paradigma des Seins, der Erkenntnis, des Aufstiegs und jeder Gestaltung von Wort und Wirklichkeit<sup>197</sup>.

Zur allegorischen Praxis, zum Sprechen in Allegorien, gehört die wiederholende Nachahmung und die Selbstausslegung. Der philologische Aspekt steht bei Skovoroda noch ausgeprägter als bei Origenes im Dienst der geistigen Exegese und ist überhaupt nur eingeschränkt vorhanden. Er folgt in den ersten beiden Punkten der Methode des Origenes, die in Worterklärung, Allegorese und Berücksichtigung des Kontexts besteht und ruft den Kontext nur auf der Ebene der typologischen Deutung auf. Das praktiziert er sehr ausgeprägt, wenn er seine Deutungen und Bilder mit zahlreichen Zitaten aus der Bibel untermauert. Für den Leser ist der Zusammenhang der Zitate mit den Aussagen und Bildern nicht ohne Kenntnis des übertragenen Sinns nachvollziehbar. Das liegt daran, daß Skovoroda sie genauso deutet wie die Bilder und Aussagen, zu deren Bestätigung er sie heranzieht und deshalb als Kontext aufruft.

Origenes zitiert immer, auch in philosophischen Abhandlungen, die Heilige Schrift als die maßgebliche Autorität. Er zitiert sehr oft aus dem Gedächtnis und gestaltet das von ihm Gesagte gemäß der Heiligen Schrift. Die Schriftworte bilden ein Gewebe aus biblischen Anspielungen und Wendungen und begründen den eher kontemplativen als diskursiven Charakter seiner Schriften. Seine Themen wiederholen sich dabei ständig. Diese Eigenschaften treffen auch auf die Schriften von Skovoroda zu, der Sprache, Stil und Bildlichkeit der Bibel auch außerhalb seiner zahlreichen Zitate und Zitathäufungen anwendet.

Fragen nach Urtext und Kanon spielen, soweit ich beurteilen kann, keine Rolle, weil sich Skovoroda auf den Status quo stützt<sup>198</sup>. Da der gewählte Zugang alle

---

<sup>197</sup>Ich verweise hier noch einmal auf den Traum Skovorodas (*[Coh]*, PZT 2, 429), der auch ein Bild des Auslegungsprozesses sein könnte (vgl. das Kapitel *Traum*). Origenes hat die einzelnen Teile des geschlachteten Lamms auf die Sinnstufen der Auslegung bezogen, die Eingeweide auf die geistige, die Füße auf die buchstäblich-historische, den Kopf auf die himmlische Bedeutung. Der Zusammenhalt des Lamms wird durch das Kochen im Wasser der menschlichen Einsicht aufgelöst, und das Fleisch durch das Braten im Feuer des Heiligen Geistes genießbar gemacht und gegessen. Das Lamm darf nicht zerhackt werden, weil die Einheit des Geistes, der die Schrift zu einem Sinnganzen fügt, nicht eigenmächtig auseinandergerissen werden kann. Dieses Bild ist in der Tradition der allegorischen Bibelauslegung rezipiert und modifiziert worden (vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 19 ff.). Die Priester in Skovorodas Traum halten sich nicht an diese Regeln, wenn sie den Pilger verspeisen.

<sup>198</sup>Zum Bibelkanon hat es in der orthodoxen Kirche keinen offiziellen synodalen Beschluß von allgemeiner Gültigkeit gegeben. Über den Kanon der 27 Bücher des Neuen Testaments besteht Einigkeit mit dem Katholizismus. Für das Alte Testament gibt es eine Tendenz zur Erweiterung des

Bedeutungssysteme auf die Lehre bezieht, die er aus ihnen deutet, sind Fragen des Kanons schon für Origenes sekundär<sup>199</sup>.

Origenes sieht den Fortschritt der Heilsgeschichte in der Enthüllung des einen Logos, der Welt und Schrift zu einem Sinn verbindet. Das Neue Testament ist darin *figura* für den eschatologischen Sinn. Origenes begründet so die Wiederherstellung aller Dinge. Das Typologische und Historische müssen dafür vergehen und zur geistigen Wahrheit werden. Auch Skovoroda begreift das Vergehen des Historischen als Vollendung<sup>200</sup>. Die Rückkehr erfolgt über Christus, der wie die *ewige Weisheit* charakterisiert wird<sup>201</sup>.

Origenes bedenkt eine soteriologisch begriffene Subordination des Sohnes unter den Vater mit, die mit der Wiederherstellung aller Dinge durch Unterwerfung des Sohnes und Aufrichtung der Herrschaft Gottes als *alles in allem* ihre endzeitliche Erfüllung findet<sup>202</sup>. Die *Weisheit* ist als erste Veräußerung Gottes, als göttliche Gedanken, Logos und Christus in der *philosophia perennis* und im Konzept Skovorodas dem *Ursprung* unterstellt. Skovoroda praktiziert diese Unterstellung jedoch nicht, sondern zeigt in seinen Gleichsetzungen eine Tendenz zur Nivellierung. Die Unterstellung ergibt sich jedoch implizit aus dem Konzept, das er von der *philosophia perennis* übernimmt.

Origenes rechnet am Ende des Weltenlaufes (der wiederholbar ist) mit der vollen Realisierung der Gotteserkenntnis und Erlösung. Für diesen Prozeß ist Christus das

---

Kanons gemäß der Septuaginta. Im Konzil von Trient (1546) hat die katholische Kirche die Vulgata als verbindlichen Kanon festgelegt. Die Beschlüsse der lokalen Synoden der orthodoxen Kirchen unterscheiden sich dagegen voneinander. Die 1672 in Jerusalem tagende Synode legt sich auf den erweiterten Kanon nach katholischem Vorbild fest. Dem entspricht auch die exegetische Praxis der Kirchenväter (vgl. hierzu E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart 1976, 29 ff.). Skovoroda hat in seiner jesuitisch geprägten Ausbildung, in der patristischen Exegese und der orthodoxen Tradition diesen erweiterten Kanon und die von der orthodoxen Bibel zusätzlich aufgenommen Bücher (3 Esra, 3 Makkabäer) in der Elisabethanischen Bibel zur Verfügung. Vgl. zum Inhalt der Elisabethanischen Bibel unter dem Stichwort *Bible, Church Slavonic* H. B. Weber, *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature*, 3, Gulf Breeze, Fl. 1979.

<sup>199</sup>Origenes trifft Entscheidungen nicht aus theologischen Gründen, sondern aufgrund des vorgefundenen Zustands (vgl. hierzu H. Görgemanns, *Einführung*, 24).

<sup>200</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21): »Во умирающей на крестъ Христовой плоти умирает весь вздор исторіалный, и достойно испущен глас сей: »Совершишася«.

<sup>201</sup>Vgl. eine Variante aus dem Char'kover Autograph von *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 507, Anm. 173): »»Аз есмь дверь«. »Аз есмь путь«. »Отсель узрите небо отверсто«. *Иисус Христос* вчера и днесь. Сей есть *начало*. Сей есть *образ божій*«.

<sup>202</sup>Vgl. hierzu E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971, besonders 81 ff.

Muster. Origenes lehrt daher, besonders im 4. Buch seiner Prinzipienlehre, daß die Verheißungen der Bibel *figurae* des himmlischen Jerusalems sind. Geistige Erfassung begreift das ewige Evangelium und hat teil am kommenden Zeitalter. Schrifterkenntnis wird zur Ankunft des Erlösers. Da der Logos in der Schrift inkarniert ist, bildet das Evangelium die Selbstverkündigung des Wortes, das Gott ist, und erhebt den Anspruch auf Totalität. Es enthält die vollständige Heilswahrheit<sup>203</sup>.

Skovoroda bezieht den endzeitlichen Sinn mit ein und bezeichnet die Bibel als *Himmlisches Jerusalem, Reich der Liebe und neue Welt*<sup>204</sup>. Seine Auslegung ist der Rückkehr in diese Vollendung, zur Ruhe Gottes, gewidmet<sup>205</sup>. Die volle Realisierung des geistigen Schriftsinns bleibt also der Endzeit vorbehalten und geht über die geistige Ebene in Bewußtsein und Wort hinaus. Skovorodas Deutung führt den Weg zur Glückseligkeit über den Aufstieg in das Himmlische Jerusalem, das Anlegen eines neuen Leibs, das Hochzeitsmahl des Lamms, die Hilfe eines Arztes, die Aufnahme des Geistes und die Freude. Die Vollendung der Endzeit findet ihre Vorwegnahme im erkennenden Menschen<sup>206</sup>.

Die geistige Auslegung der Schrift betrifft also letztendlich die Heilsgeschichte, die sich geschichtlich in der Kirche und spirituell in der menschlichen Seele vollzieht, um schließlich in der Endzeit erfüllt zu werden<sup>207</sup>.

Meiner Einschätzung nach teilt Skovoroda die Überzeugung des Origenes von der ständigen Wiederholung und Wiederherstellung der Welten. Sie liegt in der Logik

<sup>203</sup>Vgl. hierzu R. Gögl, *Einführung*, in: Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, 51 ff.

<sup>204</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 41): »Знай, друг мой, что библиа есть новый мир и люд божий, земля живых, страна и царство любви, горный Иерусалим«.

<sup>205</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci* (PZT 2, 21 ff.). Er deutet den Kopf der Bibel als siebenköpfige und einköpfige Schlange, die die *Weisheit* Gottes verbildlicht. Sie ist die erste Woche der Schöpfung, also die Primordialwelt, die mit dem Siebten Tag der Ruhe Gottes, dem Bild für die Vollendung in der Rückkehr, ihren Abschluß findet. Dieser Schlange muß der Kopf zertreten, d.h. der geistige Sinn abgewonnen werden. Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci* (PZT 2, 29): »Они всѣ остаются дурными и невкусными болванами потоль, поколь не раскусить ему голову. Голова его есть седмица. Итак, библиа есть змій, хоть одноголавный, хоть седмиглавный, а растопчет ему голову, почивающий в солнцѣ. Избраннѣйшая фигур фигура - солнце, есть и мать и дѣва, испускающая из ложесн пріятное от бога вѣчности зерно. »Той твою сотрет главу««. Wie wenig Skovoroda den wörtlichen Sinn und seinen Kontext beachtet, zeigt u. a. diese Interpretation der Offenbarung (Offb 12, 1 ff.) Er verbindet die rettende eherne Schlange des Mose (Num 21, 1 ff.) mit der apokalyptischen Vision von der Frau, deren Kind der siebenköpfige Drachen zu verschlingen droht.

<sup>206</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 324 ff.).

<sup>207</sup>Dieses Konzept paßt gut zum Verständnis der *pravda* und des Zarencharismas in der russischen Geistesgeschichte. Vgl. hierzu E. Sarkisyanz, *Rußland und der Messianismus des Orients: Sendungsbewußtsein und christlicher Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955.

des Konzepts der *philosophia perennis*, der unerschöpflich prägenden geistigen Welt der Archetypen, des Kreislaufs aus Hervorgehen und Rückkehr. Skovoroda formuliert dieses Philosophem meistens nicht ausdrücklich, doch liegt es seinen Aussagen zugrunde. Seine Äußerungen zur *ewigen Materie* machen das deutlich. Die Unerschöpflichkeit der geistigen Welt, der Archetypen, bringt ständig neue Welten hervor und nimmt sie in sich zurück und bringt sie wieder hervor. Es ist der ewige Kreislauf des *Ursprungs*, das in ihm immer Seiende hervorzubringen und zurückzuholen in die Vollendung in sich<sup>208</sup>.

Es kann nicht festgestellt werden, ob Skovoroda den Einbezug von Plutarch, den Stoikern und das Studium antiker Philosophen zur Bestätigung der Deutungswahrheit von Origenes abgeschaut hat<sup>209</sup>, denn er entspricht der Vereinnahmungsstrategie der gesamten *philosophia perennis*-Tradition: Die *eine* göttliche Wahrheit des *Ursprungs*, der Inhalt der allegorisch-typologischen Bibeldeutung, spiegelt sich überall, auch in den Werken heidnischer Schriftsteller<sup>210</sup>. Als Bestätigung der Deutungswahrheit durch unabhängige Zeugen ist diese Vereinnahmung für Origenes und Skovoroda wichtig<sup>211</sup>. Plutarch gilt als der erste nichtchristliche Autor, der den Begriff der Allegorie

---

<sup>208</sup>Vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Вся исполняющее начало и мир сей, находясь тѣнью его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем началѣ, как тѣнь при яблонѣ. В том только разнь, что древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается; то преходит, то родится, то ищезает и есть ничто. *Materia aeterna*«; *Potop zmiin* (PZT 2, 148): »Мыр сей и всѣ мыры, если они безчисленны, есть- то тѣнь божія. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видѣ, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; и давно уже просвѣщенныи сказали вѣсть сію: *materia aeterna* - »вещество вѣчно есть«, сирѣчь все мѣста и времена наполнила«.

<sup>209</sup>Vgl. R. Gögler, *Einführung*, 79 ff.). Origenes weist bei aller Wertschätzung des stoischen Denkens den Materialismus der stoischen Gottes- und Pneumalehre zurück. Skovoroda problematisiert das nicht, sondern vereinnahmt die Tradition undiskutiert in sein Konzept.

<sup>210</sup>Vgl. hierzu Skovorodas Biographen (*Žizn' Skov.*, PZT 2, 450): »Сковорода утверждал, что во всѣх оных мужах дѣйствовал дух вышній, а посему и недостойны они осужденія, но почтенія и подражанія в любви к истиннѣ. И если бог есть истинна, то они были вѣрные служители его«).

<sup>211</sup>Skovoroda kann Denken und Methoden von Origenes in komprimierter Form im vierten Buch der Prinzipienlehre und im Johanneskommentar (nur zu einem Viertel erhalten) kennengelernt haben. Außer inhaltlichen Übereinstimmungen weisen Bilder in der Schrift *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* auf den Johanneskommentar. Ich nenne zwei Beispiele: Origenes erwähnt das apokalyptische Bild des wahrhaften Worts, das auf einem Roß reitet (vgl. *Commentarii i Ioannem* I, 38 (GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 10, Origenes IV, 49-50)). Skovoroda spielt auf dieses Bild an (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 10: »Являясь истина по лицу фигуру своих, будто ѣздит по ним«). Er deutet das Zertreten des Schlangenkopfs als geistige Auslegung (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 29). Origenes stellt den *einen* Sinn der Bibel als Haupt dar (vgl. *Commentarii in Ioannem* V, 6, GCS 10, Origenes IV, 103). Diese Parallelen müssen allerdings nicht direkt von Origenes übernommen worden sein.

(ὑπόνοια) auf die Deutung von Texten anwendet<sup>212</sup>, auch wenn diese Deutung schon lange vor ihm praktiziert worden ist. Doch seit Plutarch sind Mythen konsequent allegorisch gedeutet worden. Ich sehe hierin den Grund für seine Beliebtheit bei christlichen Exegeten und bei Denkern der *philosophia perennis*<sup>213</sup>.

Die Allegorie erfüllt in der christlichen Exegese neben der erkenntnistheoretischen und anagogischen auch eine wichtige pädagogische Funktion<sup>214</sup>. Schon die heidnische Theologie weiß die von der Allegorie vollbrachte Ehrung des Göttlichen, den Ausschluß der Unwürdigen, die Anregung zur Forschung und die Intensivierung der Entdeckerfreude zu schätzen. Sie folgt dabei Regeln. Skovoroda setzt seine Bilder, wenn er sie ausnahmsweise nicht ausdrücklich als solche kennzeichnet, so ein, daß nur eine allegorische Deutung einen Sinn ergibt.

Zum Wesen der Allegorie gehört nach Augustinus, daß keine statische Beziehung zwischen ihr und ihrer Bedeutung herrscht, sondern ihr Verständnis vom Kontext abhängt<sup>215</sup>. Die wechselnde Bedeutung desselben Bilds ist für Skovoroda charakteristisch.

Sein Denken und seine Erkenntnismethoden vollziehen sich demnach auf den Grundlagen der *philosophia perennis* und ihrer Auslegungs- und Vereinnahmungsstrategie, der allegorisch-typologischen Deutung. Modell und Methode werden an keiner Stelle von Skovoroda diskutiert, sondern als ewige Wahrheit fraglos zugrundegelegt.

*Poiesis* ahmt die Bibel nach. Sie ist ihre angewendete Deutung. Der Dichter als Analogie des Schöpfers befindet sich in einem den Bibelschreibern vergleichbaren Zustand der Berührung mit Gott, der Inspiration. Er kann die Welt, wie sie durch die richtige Auslegung ist, erweitern und deshalb nur Bilder der geistigen Welt, Prägungen der ewigen Archetypen im Medium des Wortes, hervorbringen. *Poiesis* erfüllt deshalb die gleiche Aufgabe wie die Bibel und regt zur Rückkehr in den *Ursprung* durch Erkenntnis an. Die Bilder des Dichters sind ihrer Bedeutung *ähnlich* und *unähnlich*. Es

---

<sup>212</sup>Im vierten Kapitel seiner Schrift *Über die Lektüre der Dichter* (*De audiendis poetis*, 1, 22, vgl. H. de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn*, 266).

<sup>213</sup>A. Steuchus bezieht sich sehr oft auf Plutarch (Vgl. *De perenni philosophia*).

<sup>214</sup>Vgl. hierzu J. Pépin, *La tradition de l'Allégorie*, 2, 92 ff. Die Allegorie steigert die Wahrheit, schließt die Unwürdigen aus, intensiviert Streben, Forschung und Entdeckung.

<sup>215</sup>Vgl. *Confessiones* XIII 24, 36 (PL 32, 860 f.): »Novi enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur«; *Enarrationes in Psalmos* VIII 13, (PL 36, 116): »Non quia ista nomina isto solo modo intellegi et explicari possunt, sed pro locis. Namque alibi aliud significant. Et haec *regula* in omni *allegoria* retinenda est, ut pro sententia praesentis loci consideretur quod per *similitudinem* dicitur; haec est enim dominica et apostolica disciplina«.

ist eine Poetik der Allegorie und Typologie, die er pflegt, die die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* in Sein, Erkenntnis und Aufstieg nachahmt. Realität ist sich in Sprache ausdrückendes Bewußtsein gemäß den Richtlinien eines absoluten Vorwissens. Daraus folgt, daß Skovoroda rhetorischen Regeln, kunstfertiger Beredsamkeit um sozialer Abgrenzung willen und dem Dienst der Sprache für Zwecke von Gesellschaft und Staat keinen positiven Platz einräumt.

Er hält damit die *Poiesis* von weltlichen Zwecken frei, doch ergibt sich daraus kein eigenständiger Raum für sie. Das Bild hat in Skovorodas Konzept keinen eigenen Wert. Es ist auf die Funktion reduziert, eine vorab gewußte andere (geistige) Bedeutung zu beinhalten<sup>216</sup> und seine Existenz so sichtbar zu machen, daß der Unterschied zwischen ihm und seiner Bedeutung erhalten und wahrnehmbar bleibt.

### 5. Das Hervorbringen *unähnlicher Ähnlichkeit*: *Poiesis*

Ich lege im Folgenden dar, wie in der Poetik Skovorodas der Dichter die *unähnliche Ähnlichkeit* nachahmt und diese Struktur analog in seinem Medium hervorbringt. Sie ist das dominierende Thema. Deshalb wählt er Bilder, die das Verhältnis von Hülle und Inhalt als Analogie bzw. Bild für den *Ursprung* ausdrücken. Als Folge bestehen die Bilder oft aus zwei Bildern oder werden in zwei Teile untergliedert, die in einer Hierarchie oder einem Gegensatz zueinander stehen. Das Bild für den sinnenfälligen Teil als Hülle hat daher einen deutlichen, auch antithetischen Abstand zum Bild, das den geistigen Bestandteil darstellt. Das Bild, die *figura*, funktioniert immer gemäß der Forderung, *sichtbare* und *unsichtbare Natur* darzustellen, also als Analogie für das In-sein des *Ursprungs* in seiner Schöpfung zu dienen. Gleichzeitig werden aber die beiden Naturen im Bild deutlich voneinander unterschieden. Jedes Bild realisiert somit konsequent die Hierarchie zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer* Natur, besteht deshalb aus einem als inferior und einem als übergeordnet bewerteten Teil oder Aspekt und umfaßt grundsätzlich seine eigene Deutung. Jedes der Schöpfung, Bibel oder Tradition entnommene Bild (z. B. Wasser, Stein) kann deshalb sowohl die *sichtbare* als auch die *unsichtbare Natur* in der im Medium der Sprache nachgeahmten *unähnlichen Ähnlichkeit* verbildlichen. Seine aktuelle Funktion wird aus der Autohermeneutik ersichtlich.

Das von Skovoroda gesetzte Bild verbindet die *sichtbare* mit der *unsichtbaren Natur* und die barocke Auffassung der Welt als *mundus malus* mit dem Konzept der

---

<sup>216</sup>Die Tendenz, so zu verfahren, zeigen diskurstheoretische und kulturwissenschaftliche Zugänge.

*philosophia perennis* von der Welt als *mundus a Deo creatus*<sup>217</sup> und *imago Dei*. Diese Verbindung bringt die für den Barock typische Antithetik hervor. Ein von Skovoroda geschätztes Medium für die Verbindung beider Aspekte und der Autohermeneutik ist die Emblematik<sup>218</sup>. Der Gegensatz zwischen positivem und negativem Bild ist ausschließlich eine Angelegenheit der Deutung, die deshalb immer mitgeliefert wird<sup>219</sup>.

Ist die Deutung richtig, dann kann das Bild nicht negativ sein, auch wenn es einen die *sichtbare Natur* verbildlichenden und daher abgewerteten Bestandteil enthält. Poetik vollzieht sich daher als Verbildlichung und Vollzug ihrer eigenen Deutung und Abwehr der falschen Deutung und orientiert sich dabei am Aufbau des Emblems mit seiner *inscriptio* und *subscriptio*<sup>220</sup>. Deshalb beschreibt Skovoroda so oft Embleme und führt sie als ideal aufgebaute Bilder auf die Bibel zurück, um sie als von Gott selbst eingeführte Vorbilder für seinen Umgang mit Sprache zu etablieren.

Erscheint in der Deutung der sinnenfällige Bestandteil dem geistigen Bestandteil als ebenbürtig, dann erfüllt er seine Funktion als Gefäß des Inhalts nicht, und das Bild wird negativ. Zum richtigen Einsatz der Welt als *Bild Gottes* gehört für Skovoroda die ständige Abwertung des Teils, der die Sinnenfälligkeit verbildlicht, sei es mit der Wahl eines inferioren Bilds und/oder mit einer negativen Deutung. Da die Bilder für den sinnenfälligen und geistigen Bestandteil der *figura* immer aus der konkreten Welt oder der Bildtradition (Texte, Embleme, Gemälde) genommen sind, bezieht sich diese Abwertung nicht auf die Sinnenfälligkeit und das Konkrete als Darstellungsmittel, ohne das die geistige Welt nicht sichtbar werden kann, sondern auf die Sinnenfälligkeit als Idee, als geistige Vorstellung über Sinnenfälligkeit. Es wird damit eine Abwertung auf der geistigen Ebene vollzogen<sup>221</sup>. Der Idee der Sinnenfälligkeit und ihrer Wertschätzung wird die Ablehnung des alles umfassenden Konzepts unterstellt. Sie wird deshalb als Eigenwille, Tod, Leere und Vergänglichkeit charakterisiert. Jedes Bild ist, so besehen, eine Demonstration der richtigen Sichtweise, die die *unähnliche*

<sup>217</sup>Vgl. zur Signifikanz der Welt M. Schilling, *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*, Frankfurt a. M. u. a. 1979, 9 ff.

<sup>218</sup>Der negative Aspekt der Welt wird zum Beispiel von Abraham a Sancta Clara hervorgehoben (*Huy! und Pfuy! Der Welt*, Nürnberg u. a. 1725).

<sup>219</sup>Bibel, Philosophem und Bild ohne Deutung gibt es bei Skovoroda nicht.

<sup>220</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 269: »Как ему быть сиренским, когда глас символов есть таков: In constantia quiesco, сирѣчь »На незыблемости почиваю««.

<sup>221</sup>Der Fels im Meer kann ein Stein der Sirenen sein und Untergang bedeuten oder aber der sichere Ruhepunkt, Christus und Gott (vgl. hierzu *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 269). Das Emblem verbildlicht zwei geistige Haltungen, die sich in ihrer Einstellung zur Sinnenfälligkeit unterscheiden.



*Ähnlichkeit* hervorbringt, und stellt gleichzeitig auch eine Abwehr der vom Universalkonzept abweichenden geistigen Haltung dar. Die Aneinanderreihung von Bildern, die Gleiches bedeuten oder sich typologisch aufeinander beziehen, realisiert die universale Geltung des Konzepts. Die Bilder stellen deshalb in sich und ihrer Deutung immer die Parallelität von Gottes-, Schrift-, Welt- und Selbsterkenntnis gemäß dem Prinzip *unähnlicher Ähnlichkeit* und der Verweigerung dieser Erkenntnis dar.

Sowohl der von der *unähnlichen Ähnlichkeit* zusammengehaltene Gegensatz zwischen *Ursprung* und Geschöpf als auch der Gegensatz zwischen der richtigen und falschen Erkenntnisweise drücken sich häufig in einer sprachlichen Gestalt aus, die ich als homonyme Antithese bezeichnen möchte, denn auf der Ebene der Deutung bekommt das gleiche Bild oder Wort eine unterschiedliche, sogar gegensätzliche Bedeutung. Die Schlange kann Gott und die Abkehr von ihm verbildlichen, das Meer als Bild für das Leben und für Gott stehen<sup>222</sup> oder der Abgrund als Bild für den Aufenthaltsort Gottes und des Satans charakterisiert werden<sup>223</sup>. Skovoroda besingt im ersten Gedicht seines *Gartens der göttlichen Lieder* zwei Tode. Der erste Tod ist heilig und bedeutet das Eingehen in die Differenz des *Ursprungs*, während der zweite Tod als Folge der Sünde Tod und Hölle bringt und die Abspaltung von der *unähnlichen Ähnlichkeit* zugunsten der *sichtbaren Natur* bedeutet<sup>224</sup>.

Homonyme Antithesen drücken die Unterscheidung scheinbar gleicher Gegenstände, von denen einer die *sichtbare* und der andere die *unsichtbare Natur* verbildlicht, räumlich als Insein, Nebeneinander oder Übereinander aus, zum Beispiel als *Auge im Auge*, als *Licht im Licht*, als *Sonne in der Sonne*<sup>225</sup>. Das Bild *Auge im Auge*

---

<sup>222</sup>Vgl. ebenda (265):»Взглянь сердечным оком на *житейское море*«; *Pesn' 2-ja* (PZT 1, 61):»Как поток к *морю* скор [...] так дух наш к *богу* взор рвет«.

<sup>223</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 173):»[...] что *истинным человеком* есть *сердце в человеке*, глубокое же *сердце* и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная *бездна*, просто сказать, *душа*, то есть истое *существо*, и сущая, и самая *essenция* (как говорят) [...]; *O ist. šťast.* (PZT 1, 332):»вся *нещастий бездна*«; *Prja besu* (PZT 2, 95 f.):»Воля плоти, сердце мира, дух ада [...] Сей есть *архисатана*, нечистая сердечная *бездна*, раждающая во мгновении ока безчисленные легионы *духов* и тмы мысленных мечт во мучение всѣм«.

<sup>224</sup>Vgl. *Pesn' 1-ja* (PZT 1, 60):»А *смерть* есть *святая*, кончит наша злая [...] О, *грѣх-то смерть* родит, живу смерть наводит, /Из смерти ад; душу жжет глад«.

<sup>225</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 24):»Будто бы в *очах* их *высокое оное око*, *зѣница вѣчности* и во *свѣтѣ свѣт истинный*, а в *солнцѣ* новое заключалось *солнце*«; *Aschan'* (PZT 1, 210):»Есть *род* и есть *род*: языческій и израильскій«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 271):»Видно, что она познала *двое* - *время* и *время*«.

wird auch von Philo verwendet<sup>226</sup>. Das Verfahren, das gleiche Bild mit verschiedenem, sogar gegensätzlichem Inhalt zu füllen und in einer *figura* zusammenzustellen, ist eine Weise, die Differenz in der Identität, also *unähnliche Ähnlichkeit* auszudrücken, das Bild von seiner wörtlichen Bedeutung weiter zu entfernen und diese zu entwerten. Das vertieft den Abstand zwischen Sinnenfälligkeit und geistiger Bedeutung und verwirklicht das Anliegen Skovorodas, beide Naturen genau zu unterscheiden, selbst im identischen Bild. Die Vermischung der beiden Naturen, also die Verschmelzung von Bedeutung und Darstellung in einem Symbol, kommt in seiner Poetik nicht in Frage<sup>227</sup>. Er will ihr mit seinen Bildern entgegenwirken. Die homonyme Antithese ist eine Charakteristik seines Bildverfahrens. Jedes Bild kann in eine homonyme Antithese aufgespalten werden.

Zur Darstellung von Gegensätzen werden besonders auch empirisch wahrnehmbare oder bildliche Unterscheidungen herangezogen, die als Gegensätze wahrgenommen oder als solche einander gegenübergestellt werden (zum Beispiel Sand und Fels; Tag und Nacht, Morgen und Abend). Die ideale, weil in vollständigem Einklang mit der Ontologie stehende *figura* realisiert die *unähnliche Ähnlichkeit* mit ihren Teilen zur Verbildlichung der *sichtbaren* und der *unsichtbaren Natur* und demonstriert den Übergang von der zu entwertenden wörtlichen Bedeutung zur übertragenen geistigen Bedeutung, ist also auch eine didaktische Vorführung<sup>228</sup>. Aus didaktischen und Demonstrationsgründen präsentieren sich beide Bildteile häufig als Gegensatz, um eben ihr Auseinanderfallen in Gegensätze außerhalb der *unähnlichen Ähnlichkeit* beim Leser und Hörer zu verhindern. Die in der Deutung des inferioren Teils aufgerufenen Folgen sollen ihm einen heilsamen Schrecken einjagen und in der *zweifachen Sichtweise* trainieren. Die *figurae*, deren sprachliche Gestalt nicht festgelegt ist, treten in der Regel nicht alleine, sondern in Aufzählungen auf. Sie drücken genau den Übergang der Erkenntnis aus, die sich vom Bild für die Sinnenfälligkeit, nachdem sie es wahrgenommen hat, abwendet, und die Superiorität des Bilds für das Geistige, die *unsichtbare Natur*, nachvollzieht. *Figurae* bilden also in Form von Demonstration und Insinuation den Prozeß der Erkenntnis selbst ab, indem sie zeigen, wie ein sinnenfälliges Bild zu einem geistigen wird, nämlich in der

<sup>226</sup>Vgl. *De congressu eruditionis gratia* § 143 (Cohn/Heinemann 6, 41).

<sup>227</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 354): »[...] а родная смерть сія, душу убывающая жалом, есть смѣшаніе в одно тлѣнной и божественной натур; а смѣшенное сіе сліяніе есть устраниеніе от божественнаго естества в страну праха и пепела [...]«.

<sup>228</sup>*Книж. назув. Sil. Alci.* (PZT 2, 19): »[...] дѣлать из ничего чудо, из сѣни - точность, дать грязи ипостась, а подлой тлѣни величіе«.

bewertenden Wahrnehmung<sup>229</sup>. Sie sind als Vorbilder der Erkenntnis nach dem Muster von Emblemen gestaltet, in denen mehrere Bestandteile zu der von der *inscriptio* und *subscriptio* induzierten allegorischen Deutung und ihrer Selbstdarstellung beitragen, zum Beispiel das Meer und der Hafen, die Hunde und der Zerrissene (Actaeon). Solche im System der *unähnlichen Ähnlichkeit* eingebundenen *figurae* realisieren sich u. a. als Nomen mit Attribut, als Vergleich, als isoliertes positiv oder negativ bewertetes Bild oder als Antithese, deren Glieder nicht beieinanderstehen müssen, sondern sich an verschiedenen Orten des Textes befinden können. Eine typische Antithese setzt als Bilder für die Bibel den Leichnam, den Regenbogen und das Tor in das Reich des Friedens<sup>230</sup>.

Skovoroda versucht also mit Antithesen, der in die *unähnliche Ähnlichkeit* eingebundenen Gegensätzlichkeit von Gefäß und Inhalt bildlichen Ausdruck zu verleihen. Der Gegensatz liegt dabei oft genug gar nicht im Bild selbst, sondern wird erst durch die Bewertung in der Deutung etabliert. Außerdem gibt Skovoroda der aus der Identitäts-Differenz-Struktur wegbrechenden, also sich gegenüber dem Ursprung verselbständigenden und damit aus dem Einheitskonzept aussteigenden Gegensätzlichkeit sprachlich-bildlichen Ausdruck. Der dritte Gegensatz, den er bildlich ausdrückt, ist der Paradigmen sprung, der positive Ausbruch aus der Identitäts-Differenz-Formel, wenn der *Ursprung* nicht mehr in Hinsicht auf die Schöpfung, sondern auf sich selbst gedacht und erfahren wird, sich also gegenüber seiner Schöpfung verselbstichtigt und somit das Verhältnis zu seiner radikalen Differenz dargestellt werden soll.

Wie die Vorstellung von der Welt als *Bild Gottes* ist auch diese Differenz ein wesentlich älteres Philosophem als die barocke Weltanschauung. Die Steigerung der als Bild verwendeten Gegensätze wird hier zwar praktiziert, aber nicht mehr als ausreichend empfunden. Den Übergang von der Affirmation zur Negation unmittelbar vor dem Umbruch aus der *Ähnlichkeit* in die Differenz drücken u. a. die *ὑπέρ-*Bildungen aus. Skovoroda gebraucht dafür den Komparativ oder stellt im Einklang mit der kirchenslavischen Praxis vor die Grundform oder den Komparativ des Adjektivs das Präfix (*pre-*, *vse-*)<sup>231</sup>. In einem weiteren Schritt kann die Antithese so ausgeprägt

<sup>229</sup>Skovoroda formuliert diesen für die *zweifache Sichtweise* paradigmatischen Vorgang: *Kol'co* (PZT 1, 388): »Если из *тлѣнных* стало выникать *нетлѣнное понятие* [...]«.

<sup>230</sup>Diese Sorte der Antithese hat zu vielen Mißverständnissen geführt, die in der sowjetischen Rezeption im Sinn der erkenntnisleitenden Ideologie instrumentalisiert worden sind.

<sup>231</sup>Vgl. *O ist. ščast.*, 328: »*премилосерднѣйшее* естество«; ebenda: »*всеобщая* мати наша натура«; ebenda (325): »*премилосердная* мати наша природа«; ebenda (335): »*всевидающее* око«; *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 18): »*вѣщаніе вселюбезнѣйшаго* начала«; ebenda

werden, daß einer ihrer Bestandteile in Bezug auf den anderen Bestandteil eigentlich nicht ist. Er wird zwar aufgerufen, seine Existenz aber gleich wieder durchgestrichen. Der positiv formulierte Bestandteil, die Aussage, wird im gleichen Bild negiert. Ihr Ausdruck ist das Paradox und das Oxymoron<sup>232</sup>. Die paradoxen Formulierungen stellen einer Kategorie des Seienden als Analogie und Bild des *Ursprungs* die Verneinung im Hinblick auf den *Ursprung* gegenüber. Es ist der sprachliche Versuch eines mystischen Übersteigens von in Sprache verbildlichter Wirklichkeit. Er vollzieht die Trennung von der empirischen Wirklichkeit, der geschaffenen Welt, bis zu der Grenze, die das Verlassen der Sprache und geistigen Vorstellung der Sinnenfälligkeit markiert. Die Ähnlichkeit des Bilds mit dem *Ursprung* kippt durch seine Negation in die totale Differenz des *Ursprungs* zum Zeichen. Das Paradox stellt die Verbindung der Transzendenz- mit der Immanenzformel dar. Das Paradox von Transzendenz und Immanenz des *Ursprungs* ist der Grund für die Gegensätzlichkeit des Seienden durch die Anwesenheit des *Ursprungs* in ihm. Das ist die Praxis der Anagogie, die die *unähnliche Ähnlichkeit* und damit die Bereiche, in denen sie sich manifestiert, im Aufstieg zum *Ursprung* zurückläßt.

Alle Antithesen enthalten den Appell zur richtigen Erkenntnis und damit zum Vollzug der richtigen Realität. Sie drücken damit keinen gnostischen Dualismus aus, sondern verlegen das Gegenprinzip in die Verantwortung des Menschen. Deutung bekommt einen ungeheuren Stellenwert. Im Belieben des Menschen steht es, wie er die Bilder im konkreten Fall setzt, solange nur die Strukturvorgabe der *unähnlichen Ähnlichkeit* und die ihr entsprechende Erkenntnis praktiziert werden. Das wirkt sich als Beliebigkeit der Bilder aus, die widersprüchlich wirken kann, wenn das gleiche Bild für verschiedene Inhalte (homonyme Antithetik) gesetzt wird oder ein geistiger Inhalt durch gegensätzliche Bilder verbildlicht wird (der Aufenthaltsort Gottes als Berg oder *Abgrund*)<sup>233</sup>. Die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* fordert geradezu diesen

---

(22): »благороднѣйшая и прекраснѣйшая тварь«.

<sup>232</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 334): »Нѣтъ его [щастіе] нигдѣ, затѣмъ что есть вездѣ«; *Kol'co* (PZT 1, 357): »Так и душа, наконец, когда нашла того, кого нигдѣ нѣтъ и вездѣ есть - щастлива«; ebenda (388): »Ты начало и всякія кончины конецъ безконечный«; *Kníž. pazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 16): »Идол, фигура, образъ есть то же и ничто же«; ebenda (17): »А змій, держащій во устахъ свой хвостъ, приосѣняетъ, что безконечное начало и безначальный конецъ, начиная, кончитъ, кончая, начинаетъ. Но безчистленный есть тайнообразный мракъ божественныхъ гаданій«; *O ist. šťast.* (PZT 1, 341): »Для того, что он все кончитъ, самъ безконечный, а безконечный конецъ, безначальное начало и богъ - все одно«; ebenda (354): »[...] а блаженная натура есть сама началомъ, то есть безначальною инвенціею [...]«.

<sup>233</sup>Vgl. ebenda (336): »[...] минувъ существенную исту надъ душевною бездною внутрь насъ гремящаго сіе:«Азъ есмь, азъ есмь сій«!«; *Pesn' 2-ja* (PZT 1, 61): »Взойди, духъ мой, на горы, гдѣ

Wechsel der Bilder als Wechsel der Perspektive. Die Verbildlichung der göttlichen Residenz als Berg verlangt aus der Perspektive der *Unähnlichkeit* den Einsatz des Abgrunds als Gegenbild und umgekehrt. Die *Ähnlichkeit* begründet ihrerseits, daß jedes Bild geeignet ist, auch wenn es sich um gegensätzliche Bilder handelt. Es ist eine Weise der Darstellung von *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit*, die von der *unähnlichen Ähnlichkeitsstruktur* umfaßt bleibt. Die oft auf zwei unterschiedliche Textstellen aufgeteilte *figura* betont neben der Darstellung des sinnenfälligen und geistigen Teils den Wechsel der Perspektive zwischen *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* nicht nur durch die Abwertung des Bilds für den sinnenfälligen Teil, sondern auch durch ein gegensätzliches Bild. Sie stellt den nivellierten Status des Bilds in der *unähnlichen Ähnlichkeitsstruktur* als eine uneingeschränkt in Anspruch genommenen Verbildlichungsmasse dar, in der die Ebene des Bilds nicht berücksichtigt wird. Es ist der sprachliche Vollzug der Formung der passiven Materie durch den geistigen Inhalt.

Die Darstellung eines geistigen Inhalts durch zwei gegensätzliche Bilder oder Begriffe kann die *unähnliche Ähnlichkeitsstruktur* verlassen und den Übergang in die Differenz des *Ursprungs*, also den zulässigen Paradigmenwechsel, verbildlichen. Im ersten Gedicht des *Gartens der göttlichen Lieder* wird der heilige Tod besungen und der gestorbene Christus als das Leben angerufen<sup>234</sup>. Aus der Perspektive der *unähnlichen Ähnlichkeit* drückt der heilige Tod die radikale Differenz aus, die eintritt, wenn diese Struktur verlassen wird. Dem entspricht aus der Perspektive der Differenz, also des *Ursprungs*, die Bezeichnung dieses Todes als Leben. Das lyrische Ich, das sich dieser Perspektive anschließt, vollzieht den Übergang, und ebenso soll es der deutende Leser und Hörer halten.

Die Grenze, an der die *unähnliche Ähnlichkeit* in Differenz übergeht, macht also Sprache zu Schweigen, Leben zu Tod, Wissen zu Nichtwissen und Gottesdienst zu einem Akt des Zerreißen und Auffressens. Die Deutung entscheidet darüber, ob es die zulässige Differenz, nämlich die des *Ursprungs* gegenüber seiner Schöpfung, ist. Den Übergang aus der *unähnlichen Ähnlichkeit* in die geistige Welt, den *Ursprung*, bezeichnet Skovoroda im Einklang mit der mystischen Tradition als Sterben mit Christus<sup>235</sup>.

Skovoroda vollzieht im Umgang mit seinen Bildern, also im Medium der Sprache, das, was er als Erkenntnishaltung fordert, um die ontologische Struktur und

---

правда живет свята, гдѣ покой, тишина от вѣчных царствует лѣтъ, Гдѣ блещит та страна, в коей неприступный свѣтъ».

<sup>234</sup>Vgl. *Pesn' I-ja* (PZT 1, 60): »Христе, жизнь моя, умерей за мя!«.

<sup>235</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 355): »Умереть со Христом есть то оставить стихийную немощную натуру, а перейти в невидимая и горняя мудрствовать«.

den Aufstieg zum *Ursprung* zu realisieren. Die Welt, die als Vorstellung, als Bedeutung des Worts, in das Medium der Sprache eingebracht wird, muß im Paradigmen sprung in die Differenz zurückgelassen werden, wenn die *unähnliche Ähnlichkeit* ihre Funktion erfüllt hat und den Erkennenden über ihre Bilder für die geistige Welt (Aufstiegsmetaphorik) bis an diese Grenze zur Differenz (Gewandwechsel) gebracht hat.

Die allegorisch-typologische Bibeltradition wird in Skovorodas Poetik als Bild und seine Deutung auf alle Bedeutungssysteme, aus denen Bilder gewonnen werden, ausgeweitet, zum Beispiel auf die Emblematik, die Mythologie, die Philosophie, die Folklore, Fabeln, Natur, Ethik, Wissenschaft, antike Autoren u. a.<sup>236</sup>. Das Verhältnis dieser Bereiche zur Bibel wird typologisch, denn Skovoroda sorgt konsequent dafür, daß sie wie die Bibel gestaltet und gedeutet werden. Die Konvertibilität und Kombinierbarkeit aller Bilder steigen in dieser Einvernahme bis ins Unbegrenzte<sup>237</sup>. Alle Quellen und Bedeutungssysteme werden im Zuge ihrer Einvernahme nivelliert. Das Skovorodas Umgang mit Bild, Sprache und Deutung bestimmende Oxymoron der *unähnlichen Ähnlichkeit* mit dem Ziel des Überstiegs setzt Skovorodas Poetik auch in den Kontext der *conchetto*-Lehre des 17. Jahrhunderts.

Das Sprachkonzept, das der Jesuit M. K. Sarbiewski noch vor den einflußreichen Autoren wie E. Tesauro, B. Gracián und M. Peregrini entwickelt hat, ist von erheblichem Einfluß auf die Kiever Akademie und den dort gepflegten Umgang mit Sprache gewesen<sup>238</sup>. Sarbiewski unterscheidet zwischen dem gedanklichen *acumen*

---

<sup>236</sup>Eine beliebte Formel der Einbindung ist *как написано*. Jesus hat sie häufig verwendet, um das typologische Verhältnis des Alten Testaments zu dem, was er sagt, zu bekräftigen (vgl. Mk 13, 21: »sicut scriptum est de eo«).

<sup>237</sup>Aufgrund von Skovorodas Umgang mit Bildern glaube ich, daß er keinen Bezug zu Meister Eckhart hat. Eckhart führt besonders radikal die *Ähnlichkeit* in die Differenz über und räumt ihr deshalb kaum Spielraum ein. Geschichte und Ethik werden von ihm nicht einbezogen, während die Ethik für Skovoroda eine wichtige Rolle spielt. Bei Heinrich Seuse liegt der Fall etwas anders, insofern die *Ähnlichkeit* als Bildbereich sehr hervorgehoben ist. Wie bei Skovoroda sind die Erzählung und das dialogisch konzipierte Lehrgespräch seine bevorzugten Formen (vgl. hierzu W. Haug, *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, 505 ff.).

<sup>238</sup>Sarbiewski hält 1623 vor Jesuiten in Rom eine Vorlesung über die Begriffe *acutum* und *argutum*. Unter dem Titel *De acuto et arguto* erscheint sie 1627 als Büchlein (abgedruckt in M. K. Sarbiewski, *Praecepta Poetica/Wyklady Poetyki*, Wrocław u. a. 1958, 1-41). Zum Einfluß der *acumen*-Lehre Sarbiewskis auf die Kiever Lehrbücher und Dichtpraxis vgl. R. Lachmann, *Die Tradition des ostroumie und das acumen bei Simeon Polockij*, in: D. Tschizewskij [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I* München 1970, 41 ff. Zur Wirkung polnischer Beredsamkeit und Literatur an der Kiever Akademie im 17. und 18. Jahrhundert vgl. R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII w.*, Kraków 1966.

und dem sprachlichen *argutum*. Sein Konzept bemüht sich, die *acumen*-Lehre nicht aufgrund ihrer Wirkungen zu definieren, sondern sie als *discors concordia* bzw. *concors discordia* aufzufassen, die sich in einer *unio* vereint und ein Phänomen aller Redeformen, auch der Alltagsrede darstellt<sup>239</sup>. Er verwendet dabei die *coincidentia oppositorum*-Formel als Definition eines sprachlichen Verfahrens<sup>240</sup>. Die Formel der *unähnlichen Ähnlichkeit* wird in der Tradition platonischen Denkens als Versuch eingesetzt, das Unsagbare auszusagen<sup>241</sup>.

Sarbiewski zeigt bei seiner Definition des *acumen* bzw. *acutum*<sup>242</sup> deutliche Übereinstimmungen mit dem Denken des Nikolaus von Kues. Dessen Analogiekonzeption ist durch *differentia* und *concordantia* geprägt. Alles besteht aus Einheit und Andersheit und ist durch Teilhabe aufeinander bezogen. Die *concordantia* ist bei aller Verschiedenheit die Übereinstimmung als das Ineinander von Einheit und Andersheit. Die Beschreibung der Einheit ihrer in sich relationalen Akte als Sich-Selbst-Sehen, -Begreifen und -Aussprechen versucht Nikolaus von Kues durch die Formel der *coincidentia oppositorum* zu leisten. Durch die Koinzidenz der Gegensätze hindurch sieht der Geist seinen Ursprung<sup>243</sup>.

---

<sup>239</sup>Zu Geschichte und Charakteristik der *acumen*-Lehre vgl. unter dem Stichwort *acutezza*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, Darmstadt 1992, 88 ff. Zu Sarbiewskis Konzept vgl. R. Lachmann, *Die »problematische Ähnlichkeit«*, in: ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983, 87 ff.

<sup>240</sup>Das Oxymoron *concors discordia* und *discors concordia* erscheint bei antiken Autoren (vgl. zum Beispiel Horatius, *Epistolae* I, 12, 19; Ovid, *Metamorphoses* I, 433. Vgl. hierzu: T. Sinko, *Poetyka Sarbiewskiego*, Warszawa 1918; B. Otwinowska, »*Concors discordia*« *Sarbiewskiego w teorii konceptyzmu*, in: *Pamiętnik Literacki* 59 (1968), 92). Es kann in verschiedenen Kontexten auftreten und ist eine beliebte Figur im ingeniosen Denken, da die Oppositionsmetapher als das beste Erzeugnis des Scharfsinns gilt (vgl. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und Esoterische Kombinationskunst*, Hamburg 1959, 286, 262, 71; ders., *Die Welt als Labyrinth: Manierismus in der europäischen Kunst und Literatur*, durchges. u. erw. Auflage, Hamburg 1987). Hockes Darstellung nach ist das Oxymoron *discors concordia/concors discordia* zentral für den Concettismus. Vgl. R. Lachmann, *Die Tradition des ostroumie und das acumen bei Simeon Polockij*, 53, Anm. 64.

<sup>241</sup>Vgl. Platos *VII. Brief*, in dem es um die Methode der Dialektik geht, die schließlich auf das Unsagbare hin überstiegen werden muß (οὐδ' αὐμῶς ῥητόν).

<sup>242</sup>Vgl. »*Acutum est oratio continens affinitatem dissentanei et consentanei, seu dicti concors discordia vel discors concordia*« (M. K. Sarbiewski, *Wykłady poetyki. Praecepta poetica*, hrsg. u. übers. v. St. Skimina, Wrocław u. a. 1958, 5, 20 (10)). Zur *unio* äußert sich Sarbiewski (ebenda, 7, 11 (14)): »[...] est ipsa unio, seu concordia dissentanei et consentanei, in quo ipsa ratio acuminis sita est«.

<sup>243</sup>Vgl. hierzu K. Hedwig, *Sphaera Lucis*, 256 ff.; W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980, 144 ff.

Das Wesen der *acumen*- bzw. *acutezza*-Lehre bildet die Fähigkeit des Geistes, Dinge sehend und erkennend zu durchdringen, intuitiv Analogien herzustellen und das sprachlich auszudrücken. Der Geist stellt seine eigene Qualität und Fähigkeit dar und bewirkt Staunen, Freude und Belehrung<sup>244</sup>. Für Sarbiewski ist die *acumen*-Lehre also die findige Verknüpfung des Unstimmigen mit dem Stimmigen und nicht das Konstruieren von Sätzen über ungewöhnliche Sachverhalte. Zur Darstellung seiner Theorie wählt er die gleiche Figur, die Nikolaus von Kues in seiner Lichtspekulation als *pyramis lucis et tenebrarum* für die zwischen allem waltende Einheit, Andersheit und Teilhabe setzt. Aus der *materia* als Basis des Dreiecks gehen ein mit ihr *consentierender* und ein mit ihr *dissentierender* Satz hervor, die in einer Spitze als *unio* zusammenlaufen<sup>245</sup>.

Die absteigende Lichtausstrahlung aus dem *ultimum punctum* sieht Nikolaus von Kues durch Einheit und Andersheit bestimmt. Die *ars symbolica* ist in seinem Konzept die Selbstdarstellung des Geistes im Erkannten. Der Geist, der in sich die wahrgenommenen Bilder verähnlichend auf sich selbst, d. h. die eigene Einheit bezieht, entwickelt im Modell von Sarbiewski einen mit der *materia consentierenden* Satz. Der Geist, der durch seine Einheit auch die Andersheit erkennt, bringt einen mit der *materia dissentierenden* Satz hervor. Erkennt der Geist also, indem er die ausgefaltete Einheit seiner selbst im Erkannten widerleuchten läßt, dann konstituiert er Andersheit, die von seiner Einheit durchwaltet wird, ohne eliminiert zu werden. Darin liegt die *coincidentia oppositorum*<sup>246</sup>.

Sarbiewski überträgt diese Struktur begrifflich und inhaltlich auf die *acumen*-Lehre. Die *unio* als Spitze wird in der *acutezza*-Lehre als *acumen*, *acutum* u.a. bezeichnet<sup>247</sup>. Die *unio* als Begriff gehört in den Bereich der Mystik und der platonischen Denktradition. Zu ihrem Umkreis zählen auch die Synonyme für die *Spitze* als Begriff zur Bezeichnung einer über den Möglichkeiten dialektischen Denkens liegenden Fähigkeit des Geistes. Es handelt sich um *apex mentis*, *acumen mentis* und *acies mentis*. Das sind Termini stoisch-platonischer Denkformen, die von *scintilla animae*, *acies oculi* und *flos intellectus* ergänzt werden. Diese Begriffe bezeichnen die Anwesenheit des Absoluten bzw. des *Ursprungs* im Menschen, die gleichzeitig die Fähigkeit des Menschen begründet, den *Ursprung* zu erkennen. Es bestehen engste Verbindungen zu den Begriffen für den *Seelengrund*, die für die

<sup>244</sup>Vgl. *Acutezza*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1., hrsg. v. G. Ueding, 88 f.

<sup>245</sup>Diese Figur Sarbiewskis beschreibt R. Lachmann in: *Die »problematische Ähnlichkeit«*, 97 f.

<sup>246</sup>Vgl. K. Hedwig, *Sphaera lucis*, 260 ff.

<sup>247</sup>Zum terminologischen Spielraum vgl. *Acutezza*, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 88; R. Lachmann, *Die »problematische Ähnlichkeit«*, 89, Anm. 13.



höchste Geisteskraft der Seele ein der *mens* übergeordnetes Vermögen als ihre *Spitze* unterscheiden<sup>248</sup>. Diese Unterscheidung ist charakteristisch für Proklos, der oberhalb der reinen Begriffserkenntnis noch ein weiteres Erkenntnisvermögen postuliert, das er ἄνθος τοῦ νοῦ (*flos intellectus*) nennt<sup>249</sup>.

Die Verbindung der stoischen Terminologie für das Denk- und Geistprinzip im Menschen<sup>250</sup> mit diesem Grundzug platonischen Denkens vollzieht Origenes, indem er die Begriffe gleichzeitig verchristlicht und für die Schicht des Menschen setzt, in der sich die Berührung mit dem Göttlichen vollzieht.

*Apex* ist auch bei Nikolaus von Kues die Kennzeichnung der Theorie auf der höchsten Stufe der Betrachtung. Den Begriff *apex mentis* hat er aus dem mystischen Denken übernommen, nicht zuletzt über Proklos<sup>251</sup>.

Sarbiewski gebraucht den Begriff *apex* synonym mit *acumen*<sup>252</sup>. Ich sehe deutliche begriffliche und strukturelle Parallelen zwischen Sarbiewkis *acumen*-Lehre und dem die *philosophia perennis* Tradition prägenden Denken von Nikolaus von Kues und vermute deshalb, das Sarbiewski dessen Modell gekannt hat<sup>253</sup>. Auch bei

---

<sup>248</sup>Zu diesen Begriffen vgl. E. v. Ivánka, *Der »Apex mentis«*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 121 ff.; ders., *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus*, in: ebenda (137 ff.); P. Wyser, OP., *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in: ebenda (381 ff.).

<sup>249</sup>Vgl. E. v. Ivánka, *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus*, 153 ff. Die Begriffe *unum in nobis* oder *unum uniale* gehen auf Proklos zurück. Als Bilder dafür verwendet er die *Blüte unseres Seins* oder *Spitze der Seele* (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν; ἀκρότατον τῆς ψυχῆς). Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 375. Proklos übernimmt Vorstellung und Begriffe aus dem Umkreis der Chaldäischen Orakel, die er kommentiert hat (*Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica; sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, hrsg. u. komm. v. A. Jahn, Halle 1891, Nachdruck: Bruxelles 1969). Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 375 ff.

<sup>250</sup>Die Herkunft der Begriffe für *Seelenspitze* von den stoischen Begriffen ἡγεμονικόν/*principale mentis*, τὸ ἀνώτατον μέρος/*apex mentis*, ἀπόσπασμα/*scintilla animae*, κόρη/*acies oculi/mentis* diskutiert E. v. Ivánka in: *Der »Apex mentis«*.

<sup>251</sup>Vgl. H. G. Senger, *Einleitung*, in: Nicolai de Cusa, *De apice theoriae. Die höchste Stufe der Betrachtung*, Hamburg 1986, XIX. Siehe auch *Materialsammlung zur Verwendung des Begriffs apex in der Theologia Mystica*, ebenda (157 ff.).

<sup>252</sup>Vgl. M. K. Sarbiewski, *Wykłady Poetyki*, 5, 28 ff. (10):»[...] apex autem ipse, qui acumen vocatur, formaliter consistit in duorum concursu laterum sibi oppositorum et primum quidem quasi contrariorum et a se dissidentium, sed tamen paulatim sensimque coeuntium et quasi ex uno fundamento procedentium, donec in unum penitus apicem coalescant«.

<sup>253</sup>Der Index der *Wykłady poetyki*, 511 ff. zeigt keinen Eintrag zu Nikolaus von Kues. Ich halte das nicht für aussagekräftig, weil Autoren durchaus nicht immer da, wo es nach heutigem Ermessen angebracht gewesen wäre, zitiert werden. Es ist wenig wahrscheinlich, daß der gebildete Jesuit Sarbiewski nur die Tradition der Dichtung und nicht auch der Theologie gekannt haben soll. R. Lachmann stellt fest, daß Sarbiewski sein Konzept nicht in Interferenz mit einer zeitgenössischen

Lomonosov finden sich Begriffe, deren Herkunft unklar bleibt, zum Beispiel der Begriff *остроумие*<sup>254</sup>, der die lexikalische Entsprechung nicht zu *acumen* allein, sondern zu *acumen/apex/acies mentis* ist<sup>255</sup>.

Sarbiewskis Einfluß im slavischen Raum ist unbestritten. Das Vorbild, das er für die bekannten Theoretiker der *acumen*-Lehre gegeben haben kann, die ihre Schriften später als er verfaßt haben und in ganz Europa rezipiert worden sind, ist noch nicht angemessen gewürdigt worden. Die Texte dieser bekannten Autoren geben Hinweise, daß die *acumen*-Lehre mehr als ein rhetorisch-antirhetorisches Konzept ist<sup>256</sup>. Begriffe

---

Praxis, sondern als Beitrag zu einem allgemeinen ästhetischen Problem konzipiert habe, wie es in jesuitischen Kreisen diskutiert worden sei. Ein Vorbild ist Jan Kochanowski (vgl. *Die »problematische Ähnlichkeit«*, 92).

<sup>254</sup>Vgl. М. В. Ломоносов, *Краткое руководство к красноречию*, in: *Полное собрание сочинений*, 7, Москва u. a. 1952, 109, § 23: »Сие все действуем силою соображения, которая, будучи соединена с рассуждением, называется *остроумие*«.

<sup>255</sup>R. Lachmann nimmt an, daß weder die deutsche noch die lateinische Sprache das Muster für seine Bildung abgeben. Sie kann den Zeitpunkt nicht festlegen, an dem der Begriff die Bedeutung des rhetorischen Terminus *acumen* angenommen hat (vgl. R. Lachmann, *Die Tradition des ostroumie und das acumen bei Simeon Polockij*, 45, Anm. 12). Altrussische Belege verwenden den Begriff als Bezeichnung für die göttliche Gabe der Wahrnehmung und Erkenntnis Gottes (vgl. *Словарь русского языка XI-XVII вв.*, 13, Москва 1987, 163). Lomonosovs Denken, das auch diesen Begriff verwendet, wird nicht im Kontext des mit diesen Begriffen verbundenen Weltbilds wahrgenommen. Ich halte es jedoch für bedenkenswert, daß zu seinen Vorbildern bzw. Quellen der Jesuit N. Caussin gehört, der die Welt als geheimnisvolle Chiffrenschrift Gottes und die alles durchdringende Analogie des Geschaffenen als das bedingende Prinzip jeder Bildersprache begreift (vgl. *Mundus Dei Imago et Symbolum* I, 2, 1 ff.; vgl. hierzu H.-J. Schings, *Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius*, 113 ff.). Eine tiefere Beziehung Lomonosovs zu diesem, einem Einheitskonzept verpflichteten Weltbild ist deshalb gut denkbar. N. Caussin (*Mundus Dei Imago et Symbolum*, enthalten in: *De symbolica Aegyptiorum sapientia*, Ausgabe Köln 1623, 20 und 33) hat in einem Hymnos des Synesius den chaldäischen Begriff *Blüte des Geistes* (voεiv νόον ἄνθει) mit *apex capitis* übersetzt (vgl. W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942). Lomonosov kann diesen Begriff bei Caussin mit *ostroumie* übersetzt haben.

<sup>256</sup>In seiner Schrift *Delle acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze e concetti volgarmente si appellano* (1639) legt M. Peregrini seine Lehre dar. Sie besteht darin, nie dagewesene Analogien zu schaffen und die Fähigkeit des Redners unter Beweis zu stellen (vgl. auch *Acutezza*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 93). Die Kunst besteht in der Vereinigung des Gegensätzlichen (vgl. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur*, 72 f.). Es geht bei dieser Lehre um die Selbstdarstellung des Geistes. B. Gracián (*Agudeza y arte de ingenio* 1642/1648) verzichtet auf jede Kategorisierung der originellen Analogien. Er gibt keine eindeutige Definition des *acumen*, doch überträgt es nach ihm eine Struktur und die Würde des erkenntnisleitenden *concepto* auf die Redefiguren und findet verborgene Beziehungen und Wahrheiten (vgl. *Acutezza*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 94 f.). Der Begriff *concepto* bei Gracián bereitet einige Schwierigkeiten (vgl. E. Hidalgo-Serna, *Das ingeniöse Denken bei Baltasar Gracián. Der »concepto« und seine logische Funktion*, München 1985, 61 ff., 113 ff.). Ich hebe hervor, daß

und Struktur zeigen Affinitäten zur *philosophia perennis* und die neuplatonische Herkunft des sich in der *acumen*-Lehre ausdrückenden Denkens<sup>257</sup>. Es hat jedoch den Beschreibungsapparat für die *acumen*-Lehre nicht zur Verfügung gestellt<sup>258</sup>. Der von

---

*conceptus* bei Nikolaus von Kues als der sich trinitarisch im Sehen, Denken und Sprechen entfaltende Selbstbezug und Selbstaufschluß des Geistes eine herausragende Rolle spielt (vgl. K. Hedwig, *Sphaera lucis*, 260 ff.). Die *acumen*-Lehre intendiert eine Präsentation des Geistes als denkendes und sehendes Durchdringen der Dinge und ihr Aussprechen. Im *concepto* von Gracián verdichtet sich die Wahrheit des Seins in Bildern. E. Tesauro (*Il Cannocchiale aristotelico*, Turin 1670) charakterisiert das *acumen* als Spur des Göttlichen im menschlichen Geist. In ihm drückt sich nicht nur der Mensch mit sprachlichen Mitteln aus, sondern auch Gott als Dichter und scharfsinniger Erzähler und die Engel. Natur und Tiere äußern sich im *acumen* durch außersprachliche Zeichen. Auf diese Weise werden die Bibel, die Erzeugnisse des Menschen, die Mythen, die Natur u.a. zu *acumina* und die *acumen*-Lehre zum Zeugungsprinzip jeder Kunst (vgl. Acutezza, *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 95 f.). Der Autor dieses Artikels weist trotzdem darauf hin, daß die *acumen*-Lehre kein metaphysisches Prinzip, sondern lediglich eine auf Zeichen beruhende Beziehung sei (ebenda, 96). Meines Erachtens ist das ein Widerspruch zu seinen Beobachtungen an den Autoren. Tesauro betrachtet die Oppositionsmetapher als das beste Erzeugnis des Scharfsinns und vergleicht Menschen, die alles in alles verwandeln können, mit Engeln. Gracián nennt Menschen mit dieser Fähigkeit Cherubine (vgl. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur*, 71). G. Vico (*Institutiones oratoriae* 1711) bezeichnet die das *acumen* durch ihr Eingreifen ermöglichende Phantasie als *Auge des Geistes* (vgl. Acutezza, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 98 f.). Bei Nikolaus von Kues wird der *apex theoriae* mit dem *Auge des Geistes* (*mentis oculus*) erreicht (vgl. *De apice theoriae*, 16, 1 f., Klibansky/Senger, 12, 130). Auch J. Ortega y Gasset spricht von der Metapher als einem Schöpfungsgerät, das Gott im Innern seiner Geschöpfe vergessen habe (vgl. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur*, 72).

<sup>257</sup>G. R. Hocke hebt hervor, daß am Anfang des Manierismus, dessen Ursprünge er im *Asianismus* sieht, M. Ficino steht, der den alexandrinischen Neoplatonismus erneuert habe. Er gilt bei den Kunsttraktatisten als *Geheimkammerer Gottes* (vgl. *Manierismus in der Literatur*, 124 f.). Die Ästhetik des Manierismus als Übergang zum Barock reicht zurück in die neoplatonischen Strömungen der Renaissance, an deren Vorabend Nikolaus von Kues sein Denken entwickelt hat. R. Lachmann erklärt das Phänomen mit der Rhetorik: »Im Begriff des *conchetto* wird erstmals in der Geschichte der Stile eine stilistische Vorstellung begründet, die den Begriff des *stilus*, des *genus dicendi*, der tradierten Rhetorik suspendiert« (in: *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt a. M. 1990, 208). Als Strukturbegriffe neuplatonischen Denkens sind *conchetto* (Nikolaus von Kues: *conceptus*) und *unähnliche Ähnlichkeit* (Proklos, Dionysius Pseudoareopagita, Eriugena) theoretisch lange vorher durchdacht und eingesetzt worden. Bei E. Tesauro (*Il Cannocchiale Aristotelico*, 1670) taucht die begriffliche Entsprechung zur *unähnlichen Ähnlichkeit* als Suche nach der Ähnlichkeit in den unähnlichen Dingen auf: »[...] trouando in cose dissimiglianti la simiglianza«. R. Lachmann berücksichtigt diese historische Dimension nicht.

<sup>258</sup>Dem Bedürfnis nach Regelfassung und -anleitung kann besser die rhetorische Tradition entsprechen, auf die schon Raimundus Lullus in seiner Kombinationskunst zurückgegriffen hat. Der Lullismus wird im Barock wiederbelebt. Es zählt zu den Eigenschaften des Barock, rhetorische Anleitungen wie fertige Rezepte zu übernehmen, ohne sich mit theoretischen Definitionen zu belasten. So kann die Lehre als soziologisch begründete Abgrenzung einer Schicht von Eingeweihten instrumentalisiert werden oder zu einem Arsenal kunstvoller Redefiguren werden. Die zu

der *acumen*-Lehre geforderte Einsatz der höchsten Geistesfähigkeit vollzieht sich nach der *ähnlich-unähnlichen* Struktur neoplatonischen Denkens und gipfelt in einer diese Struktur übersteigenden *unio* der Gegensätze. Dieser Vorgang bedarf des deutenden Nachvollzugs durch den Rezipienten. Das *acumen* verwirklicht sich erst in seiner Wahrnehmung und ruft dann Staunen, Vergnügen und Erkenntnis hervor. Staunen gilt als der erste Grund philosophischen Denkens. Das im Sinnenfälligen erscheinende Schöne bewirkt im Denken von Proklos und M. Ficino u. a. die Rückführung der Seele ins Geistige und in ihren *Ursprung*<sup>259</sup>. Die Frage nach der Beschaffenheit des Geistes, der sich im *acumen* betätigt, ausdrückt und selbst darstellt, folgt dem Appell, der vom *acumen* ausgeht. Sie wird meines Erachtens nicht beantwortet, wenn das *acumen* im Licht der aristotelischen Rhetorik bewertet wird<sup>260</sup>.

Die Verbindung zwischen der ontologisch-mystischen Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* und dem Ausstieg aus ihr in die *unio*, der die rhetorisch-poetische Struktur

---

vermutende, ursprünglich ontologische Begründung bleibt deshalb nicht immer im Vordergrund, doch muß sie begrifflich wie inhaltlich eine wichtige, aber selbstverständliche Voraussetzung für die Autoren gebildet haben.

<sup>259</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 309.

<sup>260</sup>Die Forschung hat bisher den sich mehr an der Phänomenologie orientierenden rhetorischen Ansatz bevorzugt (vgl. *Acutezza*, in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, hrsg. v. G. Ueding, 88 ff.). Dieser Ansatz hat folgerichtig gravierende Abweichungen beobachtet und als neue Aristoteleslektüre und Suspendierung der Lehre der Angemessenheit und des *tertium comparationis* interpretiert (vgl. R. Lachmann, *Die »problematische Ähnlichkeit«*, 89). Das leistet der pejorativen Bewertung als Deformation des Aristoteles, Täuschungsmanöver, Schwulst usw. Vorschub. Aristoteles hat selbst im dritten Buch seiner Rhetorik auf die Verbindung mit dem Scharfsinn in der Philosophie hingewiesen, der eine Ähnlichkeit zwischen weit voneinander entfernten Dingen erkennt (vgl. G. R. Hocke, *Manierismus in der Literatur*, 78). C. Wiedemann schreibt zutreffend, daß die Barockrhetorik kein Phänomen sei, das aus sich selbst erklärbar wäre. Die Orientierung ihrer Deutung am aristotelischen Rhetorikbegriff läßt vielmehr gegenrhetorische Charakterzüge und die Berufung auf einen in Analogien geordneten und aus ihnen deutbaren Weltplan des sich in Schöpfung und Bibel offenbarenden Gottes hervortreten (vgl. *Barocksprache, Systemdenken, Staatsmentalität. Perspektiven der Forschung nach Barners »Barockrhetorik«*, in: *Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen Wolfenbüttel 1973*, Hamburg, zweite Auflage 1976, 37 ff.). Die Gestaltung der Kunst entsprechend dem Makrokosmos gehört zu den bestimmenden Eigenschaften des Barock. Auch darin kommt die Rezeption des Mittelalters im Barock zum Ausdruck, die nicht immer ausdrücklich vollzogen worden ist, sondern eine oft selbstverständliche Voraussetzung gebildet hat (vgl. W. Harms, *Rezeption des Mittelalters im Barock*, in: *Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur. Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Zweites Jahrestreffen Wolfenbüttel 1976*, Hamburg 1977, 23 ff.). Das Streben nach der Übereinstimmung aller Wissenschaften mit der kosmischen Ordnung reicht vom Mittelalter bis in die Renaissance. Die Eingliederung der *acumen*-Lehre in den Bereich der Rhetorik heißt nicht, daß die philosophisch-theologischen Grundlegungen suspendiert worden wären. Vielmehr sind sie einfach in Regeln erfaßt worden, um in der Sprache Anwendung zu finden.

der *acumen*-Lehre entspricht, könnte der Dichter selbst sein, der seinen Geist im *acumen* zur Darstellung bringt. In der neoplatonischen Poetik handelt der Dichter als *creator* analog zum *Ursprung*, Demiurgen oder Geist<sup>261</sup>. Der Barock entwickelt das in der Renaissance wiederentdeckte *poeta doctus*-Ideal weiter, das aus der platonischen Tradition die göttliche Inspiration rezipiert<sup>262</sup>. Das mystische Selbstverständnis greift über diesen Ansatz noch hinaus und sieht in der Dichtung die göttliche Offenbarung weitergeführt<sup>263</sup>.

Im *acumen* der *acumen*-Lehre arbeitet der Geist des Menschen im Einklang mit der ontologischen, erkenntnistheoretischen und anagogischen *unähnlichen Ähnlichkeitsstruktur*. Er leistet eine Mimesis, die nicht in der bloßen Nachahmung des Sinnenfälligen besteht. Er ahmt vielmehr die ontologische Struktur nach, die das Geistige im Sinnenfälligen als Bild für den *Ursprung* schafft. Es geht dabei nicht um Angemessenheit und sachliche Vermittlung, sondern um die Selbstaussage des menschlichen Geistes als Analogie des *Ursprungs*. Diese Selbstaussage ruft wie die Schöpfung Wirkungen beim Rezipienten hervor: Staunen, Freude, Erkenntnis (Belehrung). Darin liegt die Erklärung für die sachlich nicht zu begründende Praxis, alles mit allem zu vergleichen. So wie der *Ursprung* als Grund der *Unähnlichkeit* und *Ähnlichkeit* in allem Seienden gegenwärtig ist, ohne in ihm aufzugehen, verhält sich der menschliche Scharfsinn im *acumen* als Grund der *unähnlichen Ähnlichkeit*, ohne sich zu verausgaben. Die Bewegung der mystischen Sprache in der *unähnlichen Ähnlichkeitsstruktur* bis zum Aus- und Überstieg in die höchste Stufe der Betrachtung im *apex mentis* wird hier in die andere Richtung gewendet. Im Ausgang von einem Gipfel (*apex mentis*), der wie in der Mystik als Ort der Berührung des Menschen mit dem Göttlichen interpretiert werden kann, bringt der menschliche Geist analog zum göttlichen Geist eine Schöpfung in Sprache hervor, die *unähnlich* und *ähnlich* ist. Bei dieser analogen Veräußerung menschlichen Geistes ist die *unio* sowohl vorausgesetzt, weil sonst keine *coincidentia oppositorum* divergierender Sätze denkbar wäre, als auch als Ziel definiert. Diese Konstruktion enthält einen deutlichen Appell an den Rezipienten, in seiner Wahrnehmung und Deutung die ihm angebotene

---

<sup>261</sup>Vgl. hierzu J. A. Coulter, *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976, 103 ff.

<sup>262</sup>Auf die Ergänzung aristotelischer Poetik mit dem platonischen Philosophem der Inspiration des Dichters bei Giordano Bruno im Dialog *Degli Eroici Furori* (1585) macht G. R. Hocke aufmerksam (*Manierismus in der Literatur*, 79).

<sup>263</sup>In besonders ausgeprägter Form verwirklicht Q. Kuhlmann dieses Selbstverständnis des Dichters als *Sohn des Sohnes Gottes*. Seine Laufbahn endet 1689 in Moskau auf dem Scheiterhaufen (vgl. H. - G. Kemper, *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, 3, Tübingen 1988, 279 ff.).

Sprachbewegung nachzuvollziehen und das *acumen* auf diesem Weg zu realisieren, um über seine Erkenntnis in den *apex mentis* zu gelangen.

Das *acumen* als Selbstausdruck und Manifestation des menschlichen Geistes wird damit zum Gleichnis der Erscheinung und des Selbstausdrucks Gottes in der Schöpfung und in der Bibel. Als eine Konzentration rhetorischer Anweisungen zu *inventio*, *dispositio* und *elocutio* ist es gleichzeitig Methode und Bild für den *poeta* als *creator*, der im *acumen* Gott nachahmt und sich analog zu ihm veräußert<sup>264</sup>.

Der Gegenstand der *acumen*-Lehre ist daher die durch den Dichter mit Sprache zu erschaffende Analogie zur Tätigkeit Gottes in seinen zwei Büchern der Schöpfung und der Bibel.

Skovoroda setzt in Theorie und Praxis die *coincidentia oppositorum*-Formel *неравное равенство* für Gott und seine Erscheinung im Geschaffenen. Sie bezeichnet die alles durchwaltende Struktur des Denkens, Sehens (*zweifache Sichtweise*), Deutens, der *Poiesis* und des entsprechenden Aufstiegs der Seele und ist der rote Faden in seinen Schriften. Sein Thema des Aufstiegs der Seele durch die nachvollziehende Deutung der *unähnlichen Ähnlichkeit* alles Geschaffenen (Bibel, Welt) setzt bei den *acumina* Gottes (vgl. Tesauro) an, um das Muster für den eigenen Umgang mit Sprache zu gewinnen. Die vom Menschen geschaffenen *acumina* passen sich dieser Struktur an und sollen den Rezipienten auf die gleiche Weise wie Bibel und Welt zu ihrem erkennenden Nachvollzug anregen. Es entsteht ein Ort, an dem der *Ursprung* auf den *Ursprung* trifft. Die mystische Sprache als Aufstieg, wird durch die ihr vorausgehende Anwesenheit des *Ursprungs* im Menschen erst möglich. Gleichzeitig führt sie in den *Ursprung*. Aus der Berührung des Menschen mit Gott im *apex mentis* entsteht analog zur göttlichen Inspiration der Bibel eine gemäß der Schöpfungsstruktur absteigende Sprachbewegung. Sie bringt den Rezipienten dazu, in seiner nachvollziehenden Deutung die Aufstiegsbewegung zu beginnen, die ihn in den *apex mentis*, also an den Ort führen kann, an dem die Berührung mit dem Göttlichen stattfindet.

Skovoroda verbildlicht den Gipfel als Ziel und Ausgang daher nicht nur als Berg (*gora*) und himmlisches Jerusalem. Er setzt dafür auch die für die Tradition spezifischen Begriffe wie *Spitze des Geistes* (*acumen mentis*), *Spitze und Blüte des Lebens* (*верхушка и цвѣток всего житія вашего*), *Pupille* (*зѣница*), *Spitze* (*верхушка*), *Kopf* (*глава*), *Funke* (*искра*), *Genauigkeit* (*точность*), *Dünne*, *Feinheit* (*тонкость*) usw. ein<sup>265</sup>. Grundsätzlich ist alles bei Skovoroda Symbol und *figura*, die

<sup>264</sup>Insofern kann für die Bildung der *acumen*-Lehre zumindest eine Beteiligung des ursprünglich stoischen und später neoplatonisch-christlich umfunktionierten *Hegemonikon* postuliert werden.

<sup>265</sup>Vgl. *Pesn' 2-ja* (PZT 1, 61): »Взойди, дух мой, на горы, гдѣ правда живет свята, гдѣ

gemäß der *unähnlichen Ähnlichkeit* als *acumen*, wie es Tesauro und auch Sarbiewski umfassend verstehen, funktionieren. Im Bereich der Sprache ist das *acumen* als Vermittlung der ontologischen Struktur die Analogie zum *Ursprung*, der Ursache *unähnlicher Ähnlichkeit*. Es ergibt sich als Folge eine inflationäre Erweiterung der Begriffsbedeutungen, indem alles zum *acumen* und das Handeln aus dem *apex mentis* heraus zum Dauerzustand in allen Lebensbereichen wird. Das mehr in das 17. als in das 18. Jahrhundert gehörende Sprachkonzept wird von Skovoroda nicht als Regelsystem, sondern als zur *philosophia perennis* passende Sprachhaltung praktiziert. Ihr Vorwissen strukturiert jedes seiner Bilder einschließlich ihrer Deutung. Seine *figura* stellt die *Ähnlichkeit* des Inhalts zur Verbildlichungsmaterie neben die Differenz zu ihr. Beide Aussagen treffen in ihrem Status als *ähnlich-unähnliches* Bild für den *Ursprung* zusammen. Skovorodas Rezeption macht das *acumen*-Konzept gleichzeitig philosophischer und eintöniger, da die Last, Identität und Differenz in einer *unio* zusammenzuführen, der Deutung aufgebürdet wird, weshalb keine Notwendigkeit besteht, phantasievolle und aus sich selbst evidente Bilder zu entwickeln.

Skovorodas Sprachhaltung ist ein Gegenmodell zum instrumentalisierten Sprachgebrauch für weltliche Zwecke und Selbstpräsentation. Deshalb legt er viel Wert auf die Bedeutung und wenig Wert auf die Gestaltung seiner *acumina*<sup>266</sup>. Er wendet sich damit möglicherweise gegen die zu seiner Zeit bereits fortgeschrittene Formalisierung und Instrumentalisierung von Sprachverfahren. In Skovorodas Schriften tritt der philosophische Aspekt der von Sarbiewski inspirierten *acumen*-

---

покой, тишина от вѣчных царствует лѣтъ, Гдѣ блещит та страна, в коей неприступный свѣтъ«; *List 10: Reitias vires* (PZT 2, 234):»Felix, qui penetrat mentis acumine [...]«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 26):»Осталась одна зѣница солнца. Солнушко [...] Преблаженное солнушко почивает в день седмый, востает в третій, палит всю тлѣнь [...] насыщает весь свой почотный народ вкусом вѣчности«; ebenda (24):»Будьто бы в очах их высокое оное око, зѣница вѣчности и во свѣтъ свѣтъ истинный, а в солнцѣ новое заключалось солнце«; *O ist. šťast.* (PZT 1, 339):»Вот же вам верхушка и цвѣток всего житія вашего [...]«; *Narkiss* (PZT 1, 191):»[...] высокій восход и исход к животу и главѣ нашей, ко истинному челоуѣку«; *Narkiss* (PZT 1, 180):»Может искра божія пасти на темну бездну сердца нашего и вдруг озарить«. In den gleichen Zusammenhang gehört der Begriff *точность* und *тонкость* (vgl. *Narkiss*, PZT 1, 165).

<sup>266</sup>Das bedeutet nicht, daß er nicht auch rhetorische Beredsamkeit aufgewendet hätte, nur mißt er ihr keinen entscheidenden Wert zu. Er verwendet u. a.: Alliteration, Anapher Anastrophe, Antonomasie, Asyndeton, Chiasmus, Comparatio, Distinctio, Ellipse, Enumeratio, Figura etymologica, Formeln, Fremdworte, Geminatio, Gradatio, Hyperbaton, Paradox, Parallelismen, Paronomasie, Polyptoton, Polysyndeton, Oxymoron, Redditio, Reflexio, rhetorische Fragen, Sprichworte, Synonymie.

Lehre deutlich in Erscheinung. Das kann ihre Produktivität im slavischen Raum jedoch nicht wesentlich verlängern<sup>267</sup>.

## 6. Typologie als Konvergenzstrategie

Typologie als Deutungs- und Gestaltungsverfahren ist untrennbar mit der allegorischen Schriftauslegung und mit dem *figura*-Begriff verbunden<sup>268</sup>. Sie ist die umfassendste Strategie Skovorodas, die Einheit aller Bedeutungssysteme in seinem *philosophia perennis*-Konzept herzustellen und zu demonstrieren.

Der *typus* ist sowohl die prägende Form als auch das Geprägte und kann daher zum Synonym aller Bildbegriffe wie *eikon*, Umriß, Gestalt, Form Vorbild, *figura*, Muster u.a. werden, wenn sie in ein typologisches Verhältnis zueinander gesetzt werden<sup>269</sup>. In der nachklassischen Zeit kann der *typus*-Begriff in *archetypus* bzw. *prototypus* und *ektypus* differenziert werden. Seit dem zweiten Jahrhundert wird unter *typus* ein zeitlich vorausgehendes Abbild und ein zeitloses Sinnbild verstanden. Philo gebraucht den Begriff in seiner Exegese zur Bezeichnung des Abbilds eines Urbilds (*archetypus*) und integriert die alttestamentarischen Archetypen unter diesem Begriff in die Allegorese. *Typus* kann Vorbild, Gegenbild (*antitypus*), Abbild, Schatten, auch Bauplan im Alten Testament oder aber Vorbild und Gegenbild (*antitypus*) im Neuen Testament sein. Diese Differenzierung richtet sich nach dem Verhältnis, in das das Bild zu anderen Bildern für die Schöpfung bzw. zur Vollendung als Parusie der wahren Dinge und unverhüllter Herrlichkeit gesetzt wird. *Typus* bzw. *archetypus* bezeichnet also die himmlische Welt der Ideen, die geistige Welt, die die sinnliche

---

<sup>267</sup>Die *acumen*-Lehre spielt in der Dichtpraxis S. Polockijs, dessen Traktat *Praecepta rhetorica* (1653) eine Paraphrase des Traktats von Sarbiewski, *De acuto et arguto* unter dem Titel *Commemoratio brevis poeticae* (1646) enthält, eine erhebliche Rolle. (Mir ist kein Druck dieser Schrift bekannt. Als Handschrift befindet sie sich im Central'nyj Gosudarstvennyj Archiv Drevnich Aktov in Moskau, f. 381, nr. 1791, list 17-170. Vgl. hierzu R. Lachmann, *Die Tradition des ostroumie und das acumen bei Simeon Polockij*). Grundsätzlich ist alles mit allem vergleichbar. Die Dinge, die als Tropen funktionieren, sind auswechselbar. Nach Lachmann hat das *acumen* in der ukrainisch-russischen Entwicklung allerdings nicht die dominierende Rolle gespielt wie etwa im europäischen Concettismus (vgl. ebenda, 42). Dies muß nicht nur im Fall von Polockij und auch Lomonosov relativiert werden, sondern in der beschriebenen Rückkoppelung an die ontologische Struktur auch für Skovoroda.

<sup>268</sup>Vgl. H. de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn*.

<sup>269</sup>Vgl. im Folgenden *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 10, hrsg. v. J. Ritter u. a., Basel u. a. 1996, 1587 ff.



Erscheinungswelt wie ein Siegel prägt. Gleichzeitig ist *typus* wie seine lateinische Übersetzung *figura* auch der Begriff für das geprägte Bild und damit für die sinnliche Erscheinung des geistigen Inhalts. Prägung und Geprägtes werden in diesem Begriff als Einheit behandelt. Die christliche Allegorese gilt im Kern auch als Typologese. Während die *allegoria* die verborgene Lehre in der Schrift erhellt, besorgt der *typus* die Zusammenstellung von Tatsachen in Hinsicht auf den verborgenen Sinn. Als umfassenderer Begriff hat sich *allegoria* gegenüber *typus* durchgesetzt. Im Mittelalter ist der Bestand an *figurae* und Typen beträchtlich erweitert worden, und Ende des 18. Jahrhunderts, als Kritik an der Typologie als Einfallstor für interpretatorische Willkür formuliert wird, gewinnt sie eine neue Bedeutung in den Naturwissenschaften.

Als Denkform ist die Typologie besonders geeignet, die Konvergenz der verschiedenen Bedeutungsbereiche mit dem Leitsystem und die Totalität der *unähnlichen Ähnlichkeit* zu erreichen. Das ist für Skovoroda besonders wichtig. Er bringt dem Potential der Zeichen und Spuren im Bewußtsein des erkennenden Menschen einen großen Optimismus entgegen. Typologie dient ihm als Präfiguration oder Postfiguration der Erfüllung der für die *philosophia perennis* konstitutiven Offenbarung. Sie gilt deshalb als geheiligtetes Interpretationsverfahren und setzt den *typus* als eine noch nicht in ihrer Gesamtheit sichtbare Figur, deren Sinnfülle sich zeitlich später zeigt oder durch ein anderes Bedeutungssystem enthüllt wird<sup>270</sup>. *Typus* wird häufig mit den Begriffen *Schatten*, *Allegorie*, *Parabel* gleichgesetzt und als *figura* oder *forma* bezeichnet<sup>271</sup>. Skovoroda bevorzugt für den typologischen Einsatz alttestamentarischer Gestalten die Begriffe *figura* und *forma* (*образ*). Die *figura* als Hülle für den göttlichen Inhalt setzt er zutreffend mit der Allegorie (*иносказание*) gleich<sup>272</sup>. Typologie vollzieht sich immer und nur auf der Ebene der übertragenen Bedeutung, und jede Allegorie ist gleichzeitig Bestandteil der Typologie, also ein *typus*.

Als Methode zur Realisierung typologischer Beziehungen zwischen den Testamenten ermöglicht die Typologie auch, Analogien zwischen verschiedenen Ereignissen und Bedeutungssystemen herzustellen. Sie dient als hermeneutische

---

<sup>270</sup>Vgl. hierzu P. J. Korshin, *Typologie als System*; N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, London u. a. 1982; ders., *Typologie als Denkweise und rhetorische Figur* in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie*, 64 ff.; *Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli*, hrsg. v. St. Sonderegger u. a., Freiburg im Breisgau 1969, besonders die Beiträge von R. Meyer, 11 ff. und F. Wehrli, 31 ff.

<sup>271</sup>Vgl. hierzu F. Ohly, *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie*, 22 ff.

<sup>272</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč dvoe, o tom, što blaž. byt' legko* (PZT 1, 265): »Вот вам благолѣпная фигура и преподобный образ [...]«; ebenda (267): »Сие-то есть иносказание [...]« (vgl. weiter oben unter 3. Begriffe).

Methode und als literarisches Gestaltungsverfahren und tritt wie die Allegorie als Bild zusammen mit seiner Deutung auf.

Skovoroda bedient sich ausgeprägt dieser Methode, um alle Bereiche in das von der Bibel angeführte hierarchische Verhältnis zu bringen. Zugrunde liegt die Überzeugung der *philosophia perennis*, daß sich die *eine* Wahrheit zu allen Zeiten in allen Bedeutungssystemen spiegelt und ausdrückt. Dieses typologische System verhindert das Auseinanderfallen von Skovorodas Denken in die von ihm in Anspruch genommenen Quellen.

Er ruft in seinen Darlegungen oft das typologische Verhältnis des Alten zum Neuen Testament auf und drückt es durch die Gleichsetzung alttestamentarischer Gestalten mit Christus aus<sup>273</sup>. Alttestamentarische Speisen, besonders das Passahmahl, präfigurieren das Abendmahl<sup>274</sup>. Obwohl immer das Neue Testament in seiner anagogischen und eschatologischen Auslegung und die Parusie am Ende der Zeiten gemeint ist, bevorzugt Skovoroda die Personen und Bilder aus dem Alten Testament. Ich denke, das hängt mit seiner Wertschätzung Philos zusammen, der die allegorische Methode anhand der Deutung des Alten Testaments expliziert hat<sup>275</sup>. Außerdem stellt die Methode der Typologie als Instrument der Vereinnahmung für ihn offenbar einen Wert an sich dar, eine Methode, die um des richtigen *Seins* willen so viel wie möglich angewendet werden muß. Ich habe den Eindruck, daß es Skovoroda als seine Aufgabe betrachtet hat, möglichst viele Elemente mittels Typologie auf die in der Bibel verbürgte Wahrheit zu beziehen und in die Rückkehr zum *Ursprung* einzubinden. Typologie verbindet sich mit der *zweifachen Sichtweise* zu einem Vereinnahmungsmechanismus, dem sich nichts entziehen kann<sup>276</sup>.

Das typologische Verhältnis der verschiedenen Bedeutungssysteme funktioniert als Assoziations- und Kontextualisierungsmechanismus und realisiert die

---

<sup>273</sup>Melchisedek, Mose und Adam stehen für Christus (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 344: Der Friedenskönig Melchisedek empfängt die Reisenden. Der im Körbchen schwimmende kleine Mose wird als *typus* des Christusknaben charakterisiert (vgl. *Bes., nareč dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 267).

<sup>274</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344).

<sup>275</sup>Skovoroda setzt Israel als Bild für die *zweifache Sichtweise* (vgl. *Bes., nareč dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 268: »Израиль видит двое«; ebenda (271): »[...] израилское око, видящее двое [...] «; ebenda (268): »Израиль вездѣ видит двое«).

<sup>276</sup>Vgl. ebenda (269): »Я видѣл одну воду, одну плоть и кровь, и одну пустошь и суету, и сіе есть *одно*, и есть ничто же, посему я и слѣп был, видѣвшій то, что ничто же и одна точію тѣнь есть. Нынѣ же *глупое око* мое ищезло и преобразилося во *око вѣры*, видящія в тѣлишкѣ моем обонпол непостоянныя плоти и крови, твердь и высоту господя моего, духа божія, содержащего своєю горстію прах мой, и сіе есть *второе* и *надежное, второй человек - господь мой*«.

Fokussierung der Bedeutung ganz unterschiedlicher Bilder, Texte und Zusammenhänge. Das Bild des Bergs, auf den die Wanderer steigen<sup>277</sup>, ruft neben der Vorstellung der Sinnenfälligkeit auch den Zion des Alten Testaments als Präfiguration und das Eschaton mit dem himmlischen Jerusalem als endzeitliche Erfüllung auf, ebenso wie auch die Seelenspitze als anagogische Erfüllung und höchste Stufe der Betrachtung und die Schrift und ihre Träger. Die Konvergenz dieser durch das Bild und seine typologischen Bezüge miteinander verbundenen Bedeutungssysteme realisiert die vom Konzept intendierte Einheit, die alles zu ihr Passende aufsammelt, integriert und sich damit verwirklicht.

Skovoroda bevorzugt als Präsentationsforum für seine deutenden und gestaltenden Methoden den Dialog<sup>278</sup>. Charakteristisch ist die Aneinanderreihung von Fragen zur ontologischen Struktur und ihrer Realisierung in allen Bereichen. Die Fragen umkreisen immer dasselbe Problem. Skovoroda verwendet aneinanderreihende, identifizierende und verstärkende Redefiguren, die Material in die Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* integrieren und die typologische Verbindung der Bedeutungssysteme untereinander herstellen<sup>279</sup>. Darunter ist die Aufzählung antiker

<sup>277</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344).

<sup>278</sup>Die phänomenologisch orientierten Theorien der *Dialogizität*, die sich an M. Bachtin anlehnen, unterscheiden sich von der platonischen *Dialektik* und Dialog-Auffassung. Doch auch Bachtin hat auf die Notwendigkeit des *Dritten* als das Besserverstehende im Dialog hingewiesen (vgl. R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur*, 379). Bachtin bezieht sich damit auf den platonischen *dritten Menschen* im Dialog ὁ τρίτος ἄνθρωπος als übergeordnete Instanz (vgl. *Parmenides* 132a ff.). Zum *dritten Menschen* vgl. J. M. E. Moravcsik, *The »Third Man« Argument and Plato's Theory of Forms*, in: *Phronesis* 8 (1963), 50-62. Im *Sophistes* (248e) bespricht Plato die Veränderung des Seins durch Erkenntnis.

<sup>279</sup>Zum Beispiel die Emmendatio: *Načal'. dver'* (PZT 1, 153): »А вот плоды его: доброжелательство, незлобіе, склонность, кротость, нелицемѣріе, благонадежность, безопасность, удовольствіе, кураж и протчія неотъемлемыя забавы«; vgl. zur Gradatio *Narkiss* (PZT 1, 154): »Воистину блаженна есть самолюбность, аще есть святá; ей свята, аще истинная; ей, глаголю, истинная, аще обрѣла и узрѣла едину оную красоту и истину«; vgl. zum Parallelismus *Ubuž. vid. slavu ego* (PZT 1, 137): »Не преобразишся ты из земнаго в небеснаго потоль, поколь не увидиш Христа, потоль, поколь не узнаеш, что есть истинный челоуѣк. А что ж есть истинный челоуѣк? Не продереш глаз потоль, поколь плоть и кровь твое сердце держать будет. Но долго ль будет держатся? Поколь не признаешся, что твоя плоть и кровь ничто«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 144): »Не ищи щастія за морем, не проси его у челоуѣка, не странствуй по планѣтам, не волочись во дворцам, не ползай по шарѣ земном, не броди по Іерусалимам...«; ebenda (152 f.): »Закон божій пребывает вовѣки, а челоуѣческія преданія не вездѣ и не всегда. Закон божій есть райское древо, а преданіе - тѣнь. Закон божій есть плод жизни, а преданіе - листвіе. Закон божій есть божіе в челоуѣкѣ сердце, а преданіе есть смоковный лист, часто покрывающій ехидну«; vgl. zur Anadiplose *Alfav. mira* (PZT 1, 418): »Она есть мать охоты. Охота есть ражженіе [...]«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 144): »Щастіе в сердцѣ, сердце в любви, любовь же в законѣ вѣчнаго«; vgl. zur Verbindung

Autoritäten und Zitate von besonderer typologischer Wirksamkeit, denn sie vereinnahmt die aufgerufenen Quellen in das eigene Konzept<sup>280</sup>. Sehr oft gebraucht Skovoroda die Wendung *alles ist eins* (*все то одно*), um die alles verbindende Typologie auszudrücken. Seine sprachlichen Mittel sind Bilder und Ausdrucksformen dieser Typologie als Inhalt, der Ursache, Weg und Ziel gleichzeitig ist. Alle Bilder erschaffen in sich analog den Inhalt, der als *ewige Weisheit* schon immer als da seiend vorgestellt wird und im Bild immer wieder von neuem realisiert wird. Die Methode der Aufzählung von Bildern und Quellen, die allegorisch und typologisch in einer sie gleichsetzenden Einheitsdeutung zusammengeführt werden, ist die Integration in das Konzept der *einen Weisheit* als Inhalt. Es ist immer der gleiche, schon gewußte Inhalt und die gleiche vorab feststehende Methode, die mit einer theoretisch unendlich großen Anzahl von Bildern, Sprachverfahren (Redefiguren), Quellen und Bezügen im geistigen Raum der Erkenntnis ausgedrückt und damit realisiert werden und gleichzeitig jedoch ablösbar vom konkreten Bild bzw. der konkreten Redefigur bleiben<sup>281</sup>. Inhalt und Methode konvergieren demnach in der Gottesschau oder in der

---

mit dem Parallelismus *O ist. šťast.* (PZT 1, 349):»А что ж есть сердце, естли не душа? Что есть душа, естли не бездионная мыслей бездна? Что есть мысль естли не корень [...]«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 150):»Всяка видимость есть плоть, а всяка плоть есть пѣсок [...]«; vgl. zum Polyphton *Narkiss* (PZT 1, 165):»Он в деревѣ истинным деревом, в травѣ травною, в музыкѣ музыкаю, в домѣ домом, в тѣлѣ нашем перстном новым есть телом и точностию или главою его. Он всячиною есть во всем«; vgl. zur Paronomasie ebenda (162):»Пустое твое око смотрит во всем на пустошю«; vgl. zur Verbindung mit der Anadiplose ebenda (176):»[...] ты вышше сказывал, что они в разныя стороны, как молнія, мечутся, мечутся и мучатся в стѣнах заключенныи«; vgl. zur Synonymie *Da lobžet mja* (PZT 1, 140):»[...] не ищи здѣ пагубном языческом тлѣнии возлюбленнаго челоуѣка, истиннаго мужа, друга, брата и ближнаго твоего. Ищи его там [...]«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 145):»Вся тварь есть рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь, и плоть, и плетки...«; vgl. zum Vergleich *Pesn' 2-ja* (PZT 1, 61):»Как поток к морю скор, так сталь к магниту прядет, /Пламень дрожит до гор, так дух наш к богу взор рвет«; vgl. zum Asyndeton *Ubuž. vid. slavu ego* (PZT 1, 137):»Знай же, что сія книга вѣчная, книга божія, книга небесная [...]«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 146):»Сам одушевляет, кормит, разпоряжает, починяет, защищает [...]«; vgl. zum Polysyndeton ebenda (144):»[...] естли бы щастіе заключил бог в Америкѣ, или в Канарских островах, или в азіатском Іерусалимѣ, или в царских чертогах, или в соломоновском вѣкѣ, или в богатствах, или в пустынь, или в чинѣ, или в науках, или в здравіи?...«; vgl. zum Chiasmus ebenda (144):»Благодареніе блаженному богу о том, что нужное здѣлал нетрудным, а трудное ненужным«; vgl. zur Figura etymologica *Pesn' 1-ja* (PZT 1, 60):»Сему жизнь райска живется«.

<sup>280</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 358):»Во время оно Платоны, Солоны, Сократы, Пифагоры, Цицероны и вся древность суть одни только метелики, над поверхностью земли летающія [...]«.

<sup>281</sup>Skovoroda betont, daß es gleichgültig sei, ob eine *figura* oder 1 000 000 *figurae* für die richtige Bedeutung stehen. Es genügt, wenn eine *figura* einmal erkannt worden ist (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*,

*regio dissimilitudinis*. Wenn die Gottesschau durch die Praxis der Einheit von Methode und Inhalt erreicht worden ist, dann stehen sich oft Kataphase und Apophase gegenüber, um die zwei Ebenen der Schöpfung und des *Ursprungs* in ihrer auch totalen Differenz auszudrücken.

Skovoroda praktiziert die Integrationskraft der Einheit von Inhalt und Methode ohne eine Lücke. Sie verschluckt jede Erfahrung, jeden Text und jede Aussage und spiegelt in jedem Teil das Ganze, das nie an einen Teil gebunden wird, aber in allen Teilen gegenwärtig wird<sup>282</sup>. Sprünge von Bedeutungssystem zu Bedeutungssystem sind ungehindert möglich, stoische und epikuräische Philosopheme, christliche und heidnische Traditionen können unbefangen und ohne tiefere Diskussion gemischt werden, da die Integrationskraft der Einheit grundsätzlich alles einbindet. Diese Einheit wird von der Bibel garantiert, und deshalb wird alles auf sie bezogen (vgl. das Gewebe von Bibelzitaten). Jedes Bild kann *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit*, ihren Zusammenhalt, ihr Auseinanderbrechen und ihre Überwindung darstellen und ganz verschieden eingesetzt werden. Das Bild ist deshalb bei Skovoroda gar nichts und das geistige System alles, wie er selbst sehr oft hervorhebt. Der geistige Inhalt kann jedes Bild prägen, und der typologische Bezug von allem auf alles und auf den *Ursprung* kann auf jedes Bild zugreifen. Der scheinbar bunten Mischung von Bildern, Quellen, Zitaten, Anekdoten und Aussagen liegt ein totalitäres Denken zugrunde, das sich in jedem Detail spiegelt. Dieses Denken muß allerdings vorausgewußt und im konkreten Fall als eine sich dem Bild anschließende Deutung aufgerufen werden, um dem Leser und Hörer plausibel zu werden.

Ich möchte am Bild der Schlange (змиѣ) vorführen, wie die durch Autohermeneutik hergestellte Selbstähnlichkeit, die Spiegelung des Ganzen in jedem Teil bzw. Bild als Vereinnahmungsstrategie bei Skovoroda funktioniert. Die

---

PZT 2, 29:»Но при полном открытіи всего-на-всего ищезает удивленіе [...] одна фигура и 1000 000 их есть то же)«.

<sup>282</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 55):»Частицы разбитаго зерцала едино всё лице изображают. А разнообразная премудрость Божія в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и в селских, в древних и нынѣшних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смѣшных одеждах аки крын в терніи сама собою все украшая, является едина и тажде«. Die Bibel in ihrer allegorisch-typologischen Bedeutung ist somit in jedem ihrer Teile und in allen anderen Texten, Dingen und Erfahrungen gegenwärtig (vgl. Aschan', PZT 1, 205:»[...] как можно, чтоб было 12 оправленных разнo и разнo разными языками напечатанных книг евангельских и чтоб одна то была книга? Если кто одну из них знает, тот знает всѣ«). Sie wird mit einer Knotenkette (Rätselknoten) verglichen (vgl. die goldene Kette bei Proklos), und ist in jedem dieser Knoten als ganze Bibel gegenwärtig (vgl. Kol'co, PZT 1, 407:»Вся библия есть узел и узлов цѣпь. Вся в одном узлѣ и в тмах тем услов, там же весь сей рай насадил господь бог во Едемѣ на востоцех«).

Gleichsetzungen, die Skovoroda scheinbar mißverständlich verwendet und die in einem extremen Widerspruch zu allen seinen Äußerungen über die Trennung von *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* und seinem grundlegenden Philosophem der *unähnlichen Ähnlichkeit* zu stehen scheinen, verstehe ich dabei als Metaphern für das Analogieverhältnis. Skovoroda verwendet sie zur Darstellung der *Ähnlichkeit*. Die *Unähnlichkeit* kann er durch Entwertung der *figura* und ihrer Materie ausdrücken<sup>283</sup>.

Die Schlange steht als eine *Hauptfigura* für viele *vicefigurae*, die für dasselbe, was sie bedeutet und darstellt, gesetzt werden können und sich typologisch über das Bild der Schlange auf den *einen* positiven oder negativen Inhalt beziehen. Unendlich viele Bilder können daher das bedeuten, was die Schlange bedeutet<sup>284</sup>. Ihr antithetischer Gebrauch (homonyme Antithese) verdoppelt die Unendlichkeit der an ihrer Stelle setzbaren Bilder noch einmal. Skovoroda sichert die Wahrheit und Autorität des Bilds mit der Bibel ab, indem er es aus ihr als todbringende und rettende Schlange nimmt<sup>285</sup>. Die Schlange ist, weil sie sich in der Bibel befindet, das privilegierte Bild eines Archetypen<sup>286</sup>, einer geistigen Prägeform. Das macht sie zu einer *Hauptfigura*, auf die sich viele *vicefigurae* beziehen können. Die Deutung teilt mit, um welche geistige Prägeform es sich handelt: im negativen Fall ist es die Abwendung weg von Gott und hin zum Irdischen. Im positiven Fall stellt sie die Rettung von der Sinnenfälligkeit, die Führung von der Erde zum Himmel sowie die *göttliche Weisheit* und *Wissenschaft über Gott* dar<sup>287</sup>. Auf diese *Hauptfigura* beziehen

<sup>283</sup>Vgl. zum Beispiel *Potop zmiin* (PZT 2, 140): »Уже сказано, что солнечная фигура есть матерія и стѣнь«.

<sup>284</sup>Vgl. ebenda (147): »И всѣ протчія вицефігуры суть змій? - Без сумнѣнія [...] - Куда теперь много я вижу змiev! - У Бога 1 000 лѣтъ, яко день един, и 1 000 вицефігур во единойденной сонечной, а она едина за 1 000 их стоит«.

<sup>285</sup>Vgl. Num 21,1-35, bes. 8: »[...] et locutus est Dominus ad eum: Fac serpentem aeneum et pone eum pro signo: qui percussus aspexerit eum, vivet«; *Kol'co* (PZT 1, 364): »Когда змій, ползущій по травѣ, выманивает сердца наши из блаженнаго сада, то пусть и возвратит змій, но уже вознесенный от земли«.

<sup>286</sup>Das stimmt nicht mit Philos Lehre von den sieben aus der Schöpfungswoche abgeleiteten Archetypen überein (unkörperlicher Himmel, unsichtbare Erde, Luft, Raum, das unkörperliche Wesen des Wassers, des Windes und des Lichtes). Vgl. hierzu W. Schmidt-Biggenmann, *Philosophia perennis*, Frankfurt a. M. 1998, 333. Skovoroda bringt die Schlange dennoch in Verbindung mit Philos Archetypen, wenn er die *evangelische Schlange* (евангелскій змій) als die erste Schöpfungswoche, als Primordialwelt, charakterisiert (vgl. *Kníž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »Голова его есть седмица«). Ich verstehe das als eine Zusammenfassung der philonischen Archetypen im Bild der Schlange.

<sup>287</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 364 f.): »Теперь видно, что значат тѣ змій, о коих пишется [...] Сія казнь родилась из роптанія на бога. А роптать не иное что, как не разумѣть и не признавать господа, довольствуясь стихіями [...] Сіе нещастіе смертельным жалом сердца чловѣческiи дабы не умерщвляло, велит господь Мойсею здѣлать мѣдную змію, чтоб была

sich alle *vicefigurae*, also die potentiell unendlich vielen Bilder, die auf den gleichen Inhalt gedeutet werden können, wenn der Interpret es so sieht, kann und will. Die *göttliche Weisheit* ist in der christlichen *philosophia perennis* Christus, der Logos, die Bibel, die erste Veräußerung des Ursprungs. Die Bilder und Gestalten des Alten Testaments werden als Präfigurationen des Neuen Testaments gedeutet. Skovoroda bezieht folgerichtig die aufgehängte eiserne Schlange aus dem Alten Testament typologisch auf Christus am Kreuz und auf die *Weisheit*<sup>288</sup>. Daher realisiert Skovoroda mit Hilfe der Typologie das Einheitskonzept der *philosophia perennis* und begründet so, daß die Schlange Christus, das Wort Gottes, die Schöpfungswoche (*седмица*), als Primordialwelt die Bibel und ihre Deutung sei<sup>289</sup> sowie Gott als *Ursprung*, seine Einheit und *uralte Ewigkeit* verbildliche<sup>290</sup>. Mit der Beschreibung des Bilds der sich in den Schwanz beißenden Schlange (*Ouroboros*) werden die emblematischen und hieroglyphischen Darstellungen der *Weltenschlange des Hermetismus*, dieses beliebten Symbols in der Alchemie, integriert<sup>291</sup>. Die positive Seite des Einheitskonzepts weist Skovoroda am Bild der Schlange umfassend nach. Vervollständigt wird es mit dem Einsatz des gleichen Bilds zur Abwehr des negativen Aspekts, nämlich der

---

она маіяком, отводящим от злополучнаго пути безбожнаго и указывающим благополучный ход в познаніе божіе, в рай сладости, в царство мира и любви. Сей змій воплощенная есть *премудрость божія*, бесѣдующая нашими словами, но *ведящая от земли на небо*, да избавит нас от ползущих змiev«; *Načal'. dver'* (PZT 1, 148): »Ея-то [*премудрость*] был узол, напимѣр, змій повѣщенный на колу пред жидами«; *Potop zmiin* (PZT 2, 147): »Змій же был и хитрый о *богѣ науки іконою*«.

<sup>288</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 383): »Если он висит в кольцо свитый - есть *фигура вѣчности*, если же просто есть образ *божіей премудрости*. Сей змій всѣ ползущіи зміи пожирает. [...] Сей змій возносится на крестѣ *Христа* божія сила и премудрость«.

<sup>289</sup>Vgl. ebenda (365): »Сей змій есть *Христос*, слово божіе, священная библия«; *Kniz'. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »Голова его есть *седмица*. Итак, библия есть змій, хоть одноглавный, хоть семиглавный, а растопчет ему голову, почивающій в солнцѣ«.

<sup>290</sup>Vgl. *Kol'co*, PZT 1, 396: »Для чего же сіе *начало* образуется зміем?«; *Žena Lotova* (PZT 2, 55): »Как *един* змій, вьется, развивается в разныя формы«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »А изображают ея [*мать, начало*] живописцы колцом, перстнем или зміем, в коло свитым, свой хвост своими жь держащим зубами«; *Potop zmiin* (PZT 2, 147): »Слыхала ль ты когда, что самыи *предревнии вѣчности* испытатели создали змія *фигурою* ея?« In der Bedeutung der Ewigkeit ist die ihren Schwanz verschlingende Schlange bei J. Drexel belegt (vgl. in: *De Aeternitate Considerationes*, 1620, I, § 2, fig. 1; 8), auf den sich Skovoroda mehrfach beruft.

<sup>291</sup>Es ist ein Bild, das in der ägyptischen und phönizischen Kultur u. a. gefunden wird. Alchemisten und Hermetiker bezeichnen sie als den *König der Magie*. Eine solche Abbildung erscheint zum Beispiel in Horapollons Sammlung (*Selecta hieroglyphica*). Das Bild taucht im Codex Marcianus aus dem 10. bzw. 11. Jahrhundert auf (nach C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, 12: *Psychologie und Alchemie*, Olten u. a., 5. Auflage 1987, 337) und ist ein häufig gesetztes Bild in der okkulten Alchemie (vgl. ebenda, passim), einer Strömung, in der die *philosophia perennis* auf den Stoff und seine Reaktionen übertragen worden ist, um das Problem der Materie zu lösen.

Verweigerung gegenüber dem Einheitskonzept, dem *einen Ursprung* und Ziel, dem *einen* Inhalt und der *einen* Methode. Gleichzeitig wird damit die Ablösbarkeit des konkreten Bilds von seiner Bedeutung, also die Trennung von *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* demonstriert. Der Leser und Hörer nimmt wahr, daß es um die Schlange als Schlange nicht gehen kann. Denn nunmehr verbildlicht die Schlange das Böse, das den Menschen zur einfachen Sichtweise und zur Bindung an die Sinnenfälligkeit verführt. Skovoroda bezieht auch hier typologisch die Mythologie und ihre emblematische Darstellung auf diese *Hauptfigura*, indem er die Schlange mit den Sirenen gleichsetzt<sup>292</sup>.

Skovoroda führt die Verflechtung des Bilds der Schlange mit anderen Bildern im Einheitskonzept fort, wenn es als *Hauptfigura* mit einer anderen *Hauptfigura* gleichgesetzt wird, der Sonne. Die Idee des Lichts als Vorentwurf der Sonne ist der hervorgehobene siebte Archetyp bei Philo. Entsprechend privilegiert behandelt Skovoroda dieses Bild und integriert die Tradition der Lichtmetaphysik, die neoplatonische Tradition des Sonnengleichnisses von Plato und die Verehrung der Sonne in der zoroastrischen Tradition. Die Schlange, der Kopf der Schlange, die Sonne, das Antlitz Gottes (*die Weisheit*) und alle *vicefigurae* werden so gleichgesetzt, daß alles auf das Bild der Schlange bezogen erscheint<sup>293</sup>. Auch die Kombination der Bilder Sonne und Schlange, die mit dem Kopf der Schlange aufgerufen wird, entstammt der Bibel und verdankt ihr die herausgehobene Position. Das biblische Bild ist die von Sonne bekleidete, von Mond und Sternen umkränzte, gebärende und vom siebenköpfigen Drachen bedrohte Frau<sup>294</sup>. Entsprechend diesem Bild unterordnet Skovoroda die Schlange der Sonne<sup>295</sup>. Als erste *figura*<sup>296</sup> ist die Sonne wie bei Plato Gleichnis des *Ursprungs* und der im Menschen liegenden Fähigkeit, den *Ursprung* zu erkennen, und entspricht deshalb dem Auge<sup>297</sup>. Gleichzeitig verweist sie ständig auf

---

<sup>292</sup>Vgl. *List 100* (PZT 2, 393): »Сколко злый змѣй силился, чтоб вергнулся долой спас наш, но сей благий человек все в гору до господя, до духа, до бога - и так оставил его«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 266): »Сіе ж сирены называются зміями и гадами«; *Aschan'* (PZT 1, 243): »Ты слѣп! Ты змій, ползающій черевом твоим, ядущій во всем себѣ прах и землю свою...«; *Potop zmiin* (PZT 2, 154): »Скажи лучше так: мы ползаем по землѣ, как младенцы, а за нами ползет и змій«.

<sup>293</sup>Vgl. ebenda (147): »Убо и сонце есть змій? - Конечно, голова змиина, а лице божіе. - И всѣ протчія вицефігуры суть змиі?«

<sup>294</sup>Vgl. Offb 12, 1-6.

<sup>295</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »Итак, змій останется одним только подножіем сидящаго в солнцѣ«.

<sup>296</sup>Vgl. ebenda: »Избраннѣйшая фигур фигура - солнце, есть и матеръ, и дѣва, испущающая из ложесн пріятное от бога вѣчности зерно«.

<sup>297</sup>Vgl. Plato, *Respublica*, 508a 4 - 509d 5; *Potop zmiin* (PZT 2, 141): »Сонце почивающаго в



sich selbst und verbildlicht Christus, Gott, den göttlichen Menschen und den Ort ihrer Begegnung<sup>298</sup>. Die Sonne entspricht der Schlange und verbildlicht Gott. Sie bezieht daher als herausgehobene Metapher die verschiedensten biblischen und sonstigen Bilder typologisch auf sich. Das will heißen, daß diese Bilder genau dasselbe bedeuten wie die Sonne<sup>299</sup>.

Indem die *Poiesis* Sprache nach diesem Vorbild gestaltet, wird sie zu einer der Bibel analogen *symbolischen Welt*. Sie kann auf alle Bilder, Texte, Quellen und Bedeutungssysteme zugreifen, um das Gleiche in ihren Gestaltungen zu spiegeln<sup>300</sup>.

Einer dieser ihr zur Verfügung stehenden Bereiche ist die Mythologie. Die christliche Deutung heidnischer Mythologie geht auf die Patristik zurück<sup>301</sup>. Als Fundgruben für die Vereinnahmung in den christlichen Deutungskontext sind die *Ilias*, die *Äneis* und die *Metamorphosen* besonders beliebt. Mythen können parallel zum Alten Testament als Präfigurationen gedeutet werden, zum Beispiel die Odyssee als *typus* der christlichen Erlösung<sup>302</sup>. Skovoroda folgt diesem Vorbild und schätzt besonders den Odysseus- und den Narziß-Mythos<sup>303</sup>. Außerdem verwendet er

---

сонцѣ на себѣ возитъ»; *Potop zmiin* (PZT 2, 137):»Во обительном коем либо мырѣ *солнце* есть *оком* его, и *око* убо есть *солнцемъ*»; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22):»Но источник и центр свѣта есть *солнце*. Сія благороднѣйшая и прекраснѣйшая тварь в мирѣ есть то, что в тѣлѣ *око*».

<sup>298</sup>Vgl. ebenda (26):»Осталась одна зѣница *солнца*. *Солнушко* [...] Преблаженное *солнушко* почивает в *день седмый*, встает в третій, палит всю тлѣнь, разоряет иноплеменничія стѣны, отверзает гробы, открывает очи, ламлет хлѣбы, насыщает весь свой почотный народ вкусом вѣчности»; *Žena Lotova* (PZT 2, 49):»[...] о *солнце* наше! О ты, огненный херувиме! *Колеснице* нашего *новаго челоуѣка*»; *Narkiss* (PZT 1, 154):»*Сонце* есть *источником*. Како же не и *челоуѣк божій сонцемъ*?»; *Potop zmiin* (PZT 2, 140):»*Сонце* есть *храм* и чертог *вѣчнаго* [...]».

<sup>299</sup>Vgl. ebenda (141):»*Сонце* есть *архитипос*, сирѣчь *первоначална* и *главна фїгура*, а копіи ея и *вицефїгуры* суть *безчисленныя*, всю *біблію* исполнившія. [...] Но всѣ они, как к своему *источнику*, стекаются к *сонцу*. Такія *вицефїгуры* суть, напримѣр: темница и Иосиф, коробочка и Мойсей [...] Все сіе то же есть, что *сонце* и *сонушко* - *змій* и *бог*. Краснѣйшая всѣх и мати протчимъ есть *фїгура сонечная*».

<sup>300</sup>Sie spiegelt darin nicht die Gegensätzlichkeit der Welt, sondern die Gegensätzlichkeit der Erkenntnis. D. Čyževs'kyjs Aussage, daß das wahre *Sein* in Gegensätzen und aus Widersprüchen lebe, ohne diese seine Lebendigkeit und Fülle verlieren würde und die Gegensätze miteinander kämpfen müßten (vgl. *Skovoroda*, 35 ff.), trifft also nicht den Punkt.

<sup>301</sup>Die Kirchenväter stellen die Ähnlichkeit zwischen dem heidnischen Mythos und der biblischen Geschichte her, um die Überlegenheit des christlichen Standpunkts zu erweisen. Orpheus wird zum *typus* des heilenden, Herkules zum *typus* des leidenden Christus u. a. (vgl. hierzu P. J. Korshin, *Typologie als System*, 283 ff. Diese Identifikationen sind im 17. Jahrhundert fest etabliert).

<sup>302</sup>Vgl. hierzu ebenda, 278 ff.; H. Rahner, *Greek Myths and Christian Mystery*, London, 1963.

<sup>303</sup>Vgl. *Bes. nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263); *Narkiss* (PZT 1, 154).

typologisch den Actaeon-Mythos für die Verstrickung ins Sinnenfällige<sup>304</sup>, Uranus als Präfiguration des Friedenskönigs<sup>305</sup> und Herakles als Sieger über das Böse als *typus* für Christus, den wahren Menschen<sup>306</sup>. Er verwendet im Einklang mit der Genealogie der *philosophia perennis* Götter aus der ägyptischen, griechischen und lateinischen Götterwelt als Typen für die zur Realisierung der *Ähnlichkeit* antreibende göttliche Kraft im Menschen<sup>307</sup>.

Der sich im 18. Jahrhundert in Europa abzeichnenden Tendenz, die Mythologie zu rationalisieren und als eine vom Christentum unabhängige figurale Tradition zu betrachten<sup>308</sup>, kann sich Skovoroda nicht anschließen, weil sein Einheitskonzept die Mythologie fest einbindet.

Im neoplatonischen Denken ist der Mythos eine Bildform, die wie alle Bilder realisiert werden muß und sich der allgemeinen Bedeutung eines Bildgedankens unterordnet. Er erfüllt eine Zeigefunktion auf einen von ihm ablösbaren philosophischen Gedanken. Das, worauf der Mythos fiktiv hinweist, das, was er darstellt, kann daher auch begrifflich gesagt werden. Er steht für anderes, und die Differenz zwischen seinem unmittelbaren Ausdruck und seiner eigentlichen Bedeutung wird wahrnehmbar. Er kann als ein erzählbares Geschehen und als etymologisierende Deutung mythologischer Namen integriert werden<sup>309</sup>. Die zwei Mythen, die Plotin für den philosophischen Gedanken der Loslösung und Abstraktion von allem heranzieht, sind der Narziß- und der Odysseus-Mythos. Indem Narziß sein Bild ergreifen will, verweigert er sich der geforderten Abstraktion. Seine scheinbare Selbstidentität ist sein

<sup>304</sup>Vgl. [Сон] (PZT 2, 429); *Alfav. mira* (PZT 1, 453 f.).

<sup>305</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 327).

<sup>306</sup>Vgl. *Pesn' 14-ja* (PZT 1, 73): »Будь ты мнѣ Ираклій тщивый«.

<sup>307</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »Мнѣ кажется, что сія божественная в челоѡѡкъ сила, побуждающая его к *сродности*, называлась у древних египтян *Исыс*, *Isis*, у еллинов - *Ἀθηνᾶ*, *Athena*, у римлян - *Minerva*, *сиречь натура*. Природа называлась *γένιος*, *genius* - ангел природы, называлась тож *θεός* - бог.« Zu *Minerva* als *typus* der christlichen *sapientia* vgl. ebenda (436); *Fabula de haedo et lupo tibicine* (PZT 1, 460 f.); *Alfav. mira* (PZT 1, 424): »Сего духа, если кто, не слушая, принимался за дѣло, о сем у язычников была пословица: *Invita Minervā* - »без благоволенія *Минервы*«, а у нас говорят: »без бога«. [...] Естли кто без природы сунулся во врачебную науку или в музыку, говорили: *Invito Apolline*; *Iratis Musis* - »без благоволенія Аполлонова«, »без милости Муз««. Den Ariadnefaden bezieht Skovoroda typologisch auf die Rolle der Bibel (vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.*, PZT 2, 28). Der typologische Einsatz von Göttern wird mit der Funktion begründet, die sie zu ihrer Zeit als Menschen erfüllt haben sollen und die sie mit dem christlichen Gott vergleichbar machen (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 423): »[...] а только думаю, потому, что *Минерва* был челоѡѡкъ [...] к тому рожден, чтоб мог для себе и для своей братьи хорошо научиться знать гдѣ обитает щастіе«).

<sup>308</sup>Vgl. hierzu P. J. Korshin, *Typologie als System*, 291 ff.

<sup>309</sup>Vgl. hierzu: W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 114 ff.

Untergang. Demgegenüber vollzieht Odysseus durch seinen Widerstand gegenüber dem Gesang der Sirenen diese Abstraktion und entkommt in die *Heimat*<sup>310</sup>. Er verstopft sich die Ohren gegen den Gesang der Sirenen mit Honigwachs. Honig und Honigwabe sind traditionelle Metaphern für den geistigen Schriftsinn, Odysseus schützt sich also mit der richtigen Erkenntnismethode<sup>311</sup>.

Der Narziß-Mythos wird wie der Odysseus-Mythos für den gleichen philosophischen Gedanken eingesetzt, die *Rückkehr in die Heimat*. Er ist besonders geeignet für die Darstellung des Aspekts der Selbsterkenntnis<sup>312</sup>. Skovoroda ordnet den Mythos in die Genealogie der *philosophia perennis* ein<sup>313</sup>, integriert die Emblematisierung und berücksichtigt dabei die neoplatonische Deutung des Mythos. Er stellt eine gescheiterte Selbsterkenntnis dar<sup>314</sup>, die Skovoroda typologisch auf die gescheiterte Erkenntnis der Bibel überträgt<sup>315</sup>. In *Narkiss* deutet er den Mythos positiv als Rückkehr in den *Ursprung*<sup>316</sup>. Die mythische Gestalt wird zum Bild für Welt-, Selbst-, Gottes- und Bibelerkenntnis, deren Inhalt und Methode identisch sind<sup>317</sup>. Er verbildlicht die

<sup>310</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 115 ff. Belegstellen sind die *Ilias* II 140 und die *Odyssee* V 37.

<sup>311</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263): »Мы замажем уши твои воском, медом и сотом: вѣчностью«. Vgl. hierzu H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 88 ff.; 177 ff.

<sup>312</sup>Vgl. *Narkiss*. Die Schrift ist vermutlich zwischen 1769 und 1771 entstanden; *Aschan'* ist etwas später geschrieben worden. Zur Verbindung der *Rückkehr in die Heimat* mit der Selbsterkenntnis vgl. *Narkiss* (PZT 1, 154): »Возвратися в дом твой!« Сіи суть Наркіссы буиі; ebenda: »Наркисов образ благовѣстит сіе: »Узнай себе!««.

<sup>313</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 154): »Наркісс [...] притча из обветшалыя богословіи египетскія, яже есть матер еврейскія«.

<sup>314</sup>Vgl. die Abzeichnung des Emblems mit einer kurzen Erklärung in *Alfav. mira* (PZT 1, 451). Hier wird dargelegt, wie die Selbsterkenntnis aufgrund der nicht vollzogenen Abstraktion mißglückt. Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 130.

<sup>315</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 452): »Нарцысс изрядная статуа и живая фигура чтущих библию, но одну в ней тлѣнь свою видящих, а не проникающих в сокровенное под тлѣнію, не слышащих Мойсеа: »Слыши, Израилію!««.

<sup>316</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 156): »Люблю источник и главу, родник и начало, вѣчныя струи, источающее от пары сердца своего. Море есть гной. Рѣки проходят. Потоки иссыхают. Ручаи ищезают. Источник вѣчно парою дышет, оживляющею и прохлаждающею. Источник един люблю и ищезаю. Протчее все для мене стечь [...] О сердце морское! Чистая бездно! Источниче святы! Тебе единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюся [...]«.

<sup>317</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 452): »Не узнав себе, как узнаеш библию?«; *Narkiss* (PZT 1, 172): »Один труд в обоих сих - познать себе и уразумѣть бога, познать и уразумѣть точнаго челоуѣка [...] А видѣ истинный челоуѣк и бог есть тожде«; ebenda (174): »А челоуѣк есть он маленькій мырок, и так трудно, силу его узнать, как тяжело во всемирной машинѣ начало сыскать«. Die Selbsterkenntnis geht der Welterkenntnis voraus (vgl. ebenda, 167: »Но кто может узнать план в земных и небесных пространных матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей

Bibelerkenntnis und die Selbsterkenntnis mit dem Zertreten den Schlangenkopfs<sup>318</sup>. Die positive Deutung des Narziß-Mythos bezieht Skovoroda typologisch auf David, Daniel und die Worte des Propheten Jesaja<sup>319</sup>.

Der Mythos steht also in der Bedeutung des philosophisch-theologischen Gedankens und der Methode, die auch ohne ihn erklärt werden könnten. Als Geschichte hat er keine eigene Bedeutung mehr, da er zum Gedanken, den er darstellt, nichts Eigenes hinzufügt. Derselbe Mythos kann positiv und negativ gedeutet werden. Indem das mythische Bild auf etwas verweist, wirkt es an seiner eigenen Überwindung mit<sup>320</sup>.

Proklos hat ein großes Interesse, Mythologie und Philosophie kompatibel zu machen. Er führt den Mythos in das philosophische Denken ein und trägt damit zu einer Entmythologisierung bei, die gleichzeitig den Weiterbestand des Mythos in der neuen Funktion ermöglicht. Die Philosopheme werden mythologisch polyvalent, doch wird der Mythos dadurch nicht konstitutiv für das Denken<sup>321</sup>.

Skovoroda gebraucht den Mythos nach diesem Vorbild als Bild für den Gedanken. Er nimmt den Weg über ein Emblem, das den Mythos darstellt. Er

---

*симметрію, если его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной плоти своей?» Das Wort ist der zweite Mensch (vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 427):»[...] что сіе слово есть второй человекъ в перстном тѣлѣ нашем, живот и спасеніе наше[...].«*

<sup>318</sup>Skovoroda beschreibt allem Anschein nach ein Emblem (vgl. *Narkiss*, PZT 1, 164:»Вижу написаннаго человекъ. Он стоит на змѣ, раздавив ногою голову змиуну«; ebenda, 158: »»Той сотрет твою главу, ты же блюсти будещи его пяту««).

<sup>319</sup>*Narkiss* (PZT 1, 158):»А Давид не истинный ли есть Наркисс?« ebenda (157):»[...] а Даниил и Наркисс в горящих сих адских водах узрѣли любезную свою милость«; ebenda (158):»Как во источникъ лицо человекъ, так во Исаиных словах, будто дуга во облакѣ, виден сих Наркиссов амур«.

<sup>320</sup>Ähnlich dekorativ geht Skovoroda mit dem Actaeon-Mythos um (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 453 f.). Die moralische Deutung des Mythos als Schicksal des nicht gemäß der eigenen Berufung und der Selbsterkenntnis lebenden Menschen überlagert seine traditionelle Auslegung, ohne sie aufzuheben. Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 424 ff.: Die Erscheinung (Diana) verweist durch ihre Schönheit auf ihren Grund und erregt deshalb Liebe. Sie reißt hin und veranlaßt dazu, sich in das Dickicht der Zeichen zu wagen, verwandeln zu lassen und schließlich zur Selbstaufhebung als Abstraktion und Überstieg zu gelangen, die poetisch als Tod zum Ausdruck gebracht wird. Skovoroda deutet die traditionelle Auslegung und den Bezug auf die Bibel nur an. Statt Diana wird Actaeon die *Sprache der Sintflut* zuteil, also die falsche Sprache. Der Hirsch wird als Waldtier und die Bibel als Sphinx charakterisiert (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 454:»Олень есть та ж скотина, только что в лѣсу живет. Библиа есть то же, что сфинкс. Она портит и мучит не познавшаго самага себе и слѣща в собственном домѣ своем«). Für die Bibelexegese sind die Bücher der Bibel ein dunkler Ort, dessen Geheimnisse durch Gott enthüllt werden, damit die Hirsche dort ihre Weideplätze finden können (vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 130).

<sup>321</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 117 ff.

beschreibt und erläutert das Emblem und setzt den so vermittelten Mythos als leitendes Motiv eines Dialogs und als Bild für einen wichtigen Gedanken ein<sup>322</sup>. Skovoroda macht durch seine Erläuterung das Bild, den Mythos und das Emblem im Grunde genommen überflüssig. Die Differenz zwischen dem Bild bzw. Mythos und seiner Bedeutung ist jeweils beträchtlich, was der Trennung der beiden Naturen dienlich ist.

Skovoroda setzt den Mythos didaktisch ein, so daß der Leser bzw. Hörer emotional miteinbezogen ist<sup>323</sup>. Er läßt die Sirenen von den unbegrenzten Möglichkeiten der Wissenschaft und der Verwirklichung des Traums von der ewigen Jugend singen<sup>324</sup>. Sie sind bei ihm ein Bild für die Verführung zur *einfachen Sichtweise*, die durch die *zweifache Sichtweise*, das *Auge des Herzens*, ersetzt werden muß<sup>325</sup>. Diese verbildlicht Skovoroda mit der zweigliedrigen *figura* von Meer und Hafen. Die Sirenen besingen nur das Meer, während die Vögel Meer und Hafen besingen<sup>326</sup>. Der Hafen wird typologisch auf Abrahams Schoß, das Gelobte Land, und das Meer auf den ägyptischen Pharao bezogen und mit den Begriffen Hoffnung, Zuversicht und Täuschung erklärt<sup>327</sup>. Skovoroda integriert an dieser Stelle auch das

<sup>322</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263 ff.); *Narkiss* (PZT 1, 154 ff.; *Alfav. mira* (PZT 1, 434 ff.).

<sup>323</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263): »Тѣ-то сирены наполнили мой слух и сердце жалостным и смущенным пѣніем«. Das Emblem, das den an den Mast gebundenen Odysseus abbildet, während das Schiff am Sirenenfelsen vorbeifährt, ist weit verbreitet und findet sich schon in den Sammlungen von A. Alciatus (*Emblematum liber* von 1531 und *Emblematum libellus* von 1542). Vgl. auch *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hrsg. v. A. Henkel u. a., Sonderausgabe Stuttgart 1978, 1667.

<sup>324</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263). Der Wunsch nach Unsterblichkeit spielt schon im Odysseus-Mythos eine Rolle. Er ist immer ein Anliegen der Alchemie gewesen. Zum Beispiel hat sich Paracelsus mit dieser Frage beschäftigt (*De vita longa*, Basel 1562). Skovoroda macht also kein zeitspezifisches, sondern ein zeitloses Thema zum Inhalt des Sirenenengesangs.

<sup>325</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 265): »Взглянь сердечным оком на житейское море«. Plotin bezeichnet den Eros als *erfülltes Auge* oder *Auge der Sehnsucht* (vgl. *Enneade* III 5, 3, 13 und III 5, 2, 40).

<sup>326</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 270): »Сирены поют воду, а ваши птицы - воду и гавань«. Skovoroda wählt das Bild des Felsens im Meer, auf dem ein Vogel sitzt (vgl. ebenda, 269). Es unterscheidet sich vom Sirenenfelsen durch seine inscriptio *In constantia quiesco* und ist das Emblem 482 aus der Sammlung *Symbola et emblemata selecta* von 1705. Skovorodas Übersetzung der lateinischen inscriptio weicht von der kirchenslavischen Übersetzung in der Sammlung ab.

<sup>327</sup>Vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 165): »Не хотят они в гавань и в лоно Авраамле, на матерую и твердую землю со Израилем, но с фараоном. Вот вам благолѣпная фигура и преподобный образ надежды и обманчивости! Гаванью, или лоном, образуется упованіе, а морем и водою - лживость всякія плоти«; ebenda (281): »Радуйся, кефоя, Петре мой, гавань моя! Гавань вѣры, любви и надежды! Вѣм тя, яко не плоть и кровь,

neoplatonische Philosophem der *Loslösung von allem*<sup>328</sup>, um die *Rückkehr in die Heimat* d.h. zum *Ursprung* zu erlangen<sup>329</sup>. Die Antithesen dieser *figurae* zur Verbildlichung der heilsgeschichtlichen Methode bilden Meer und Hafen, Sirenen und Vögel. Sie beziehen Mythos und philosophische Gedanken typologisch auf das Alte Testament.

Mit einem weiteren Bild für den gleichen Inhalt, der homonymen Antithese des Steins des Anstoßes und des Ecksteins, erreicht Skovoroda eine Darstellung des typologischen Verhältnisses zwischen dem Alten und Neuen Testament, des Übergangs vom Stein des Anstoßes zu Christus, dem Eckstein und vollzieht schließlich im Verweis auf das Himmlische Jerusalem den typologischen Bezug des Neuen Testaments auf die Erfüllung am Ende der Zeit<sup>330</sup>. Skovoroda realisiert durchaus

---

но свышше рожден еси».

<sup>328</sup>Vgl. Plotin, *Enneade* I 6, 8,.

<sup>329</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 273): »Плоть брeнная твоя есть то здѣшній мир, и днeшній вечер, и пѣсочный грунт, и море сиренское, и камни претыканія. Но там же, за твоею плотію, до твоей же плоти совокупилаcь гавань и лоно Авраамле: земля посредѣ воды, словом божіим держима [...]«.

<sup>330</sup>Vgl. ebenda (264): »О сих-то камнях глас сей Исаи: »Приблизятся, и сокрушатся, и падут«. [...] Но не бойся! Господь избавит тебе. Положит тебѣ во основаніе камень многоцѣнен, краеуголен«. Vgl. Jes 8, 14 f.: »[...] et erit nobis in sanctificationem, in lapidem autem offensionis et in petram scandali duabus domibus Israel, in laqueum et in ruinam habitantibus Ierusalem. Et offendent ex eis plurimi, et cadent et conterentur, et irretientur et capientur«. Auf diese Stelle bezieht sich Paulus in Röm 9, 32 f.: »Quare? Quia non ex fide, sed quasi ex operibus: offenderunt enim in lapidem offensionis, sicut scriptum est: Ecce pono in Sion lapidem offensionis et petram scandali, et omnis qui credit in eum non confundetur«. Bei Petrus wird der Stein des Anstoßes bei Jesaja typologisch auf Christus, den rettenden Eckstein, bezogen (vgl. 1 Petr 2, 4 ff.: »Ad quem accedentes, lapidem vivum, ab hominibus quidem reprobaturum, a Deo autem electum et honorificatum [...] Ecce pono in Sion lapidem summum, angularem, electum, pretiosum; et qui crediderit in eum non confundetur [...] non credentibus autem lapis quem reprobaverunt aedificantes, hic factus est in caput anguli, et lapis offensionis, et petra scandali his qui offendunt verbo nec credunt, in quo et positi sunt«. Skovoroda zählt als weitere Typen Petrus, den Fels, den Stein Daniels, das apokalyptische Schloß, das Paradies, das gelobte Land auf. Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 270): »Аще како достигну во воскресеніе мертвых? [...] »Блажен еси, Симоне, сыне Ионин. Яко плоть и кровь не яви тебѣ [...], но отец мой, иже на небесѣх ... Ты еси камень [...], и на сем камень утвержу всю церковь мою...«. Слышал ли ты о Данииловом камне? Се он есть. Слышал ли замок апокалиптический? Се он есть. Слышал ли рай? Вот он тебѣ! Слышал ли о землѣ дивной [...] Вот же тебѣ обѣтованная земля!«.

Skovoroda bezieht seine Aufzählung der Typen auf die Auferstehung von den Toten, also die Heilsgeschichte durch *zweifache Sichtweise*. Er läßt keine typologische Zwischenstation aus und bezieht das Alte Testament typologisch auf das Neue Testament und dieses typologisch auf das Eschaton. In der Deutung der königlichen Visionen durch den Propheten Daniel zermalmt ein Stein die Füße eines gewaltigen Standbilds und wird zu einem Berg, der die ganze Erde erfüllt (vgl. Dan 2, 34 f.). Ein Stein wird vor die Löwengrube gewälzt, in die Daniel geworfen worden ist (vgl. ebenda,

grotesk das typologische Verhältnis, wenn er mythologische und biblische Bilder zerlegt und miteinander vermischt. Eine unvollständige Homonymie kann zum Anknüpfungspunkt werden und *сирена* (Sirene) zu *сирин* (Eule) machen. Das führt Skovoroda zum Bild des zerstörten Babylon, in dessen Häusern Eulen bzw. unreine Vögel wohnen<sup>331</sup>. Er komponiert aus der typologischen Beziehung ein neues Bild: Die Eulen (Sirenen) sitzen auf dem Felsen im Meer und stellen als Typen der in Babylon hausenden Wüstenvögel falsche Propheten dar. Der Stein der Sirenen wird zum zerstörten Babylon<sup>332</sup>. Die Raub- und Wüstenvögel eröffnen neue Kombinationsmöglichkeiten für *figurae*. Sie stehen als Bilder für die *einfache Sichtweise* der Taube aus der Arche, dem Adler, der Schwalbe und dem Reiher gegenüber, die die *zweifache Sichtweise* darstellen.

Noch viele andere *figurae* aus der Bibel verbildlichen in Skovorodas Schriften die *zweifache* und *einfache Sichtweise*, zum Beispiel der Fels und der Sand<sup>333</sup>, Arche und Sintflut, Eisen und Wasser, Wüste und Gelobtes Land<sup>334</sup>.

Der Einsatz des Mythos erscheint angesichts der biblischen Bilder und der Autorität ihrer Auslegung als überflüssig. Ich denke, daß Skovoroda den Mythos integriert, weil es ihm Freude macht, seine Belehrungen farbig auszugestalten, weil seine Vorbilder es tun, und weil er überzeugt ist, daß die aktualisierte Integration die Rückkehr des Mythos in den *Ursprung* realisiert und seine Abspaltung aus dem Einheitskonzept verhindert.

Es ist eine alte literarische und exegetische Praxis, nicht nur Mythen, sondern auch Tiere als Typen auf Gedanken und Inhalte zu beziehen<sup>335</sup>. Skovoroda folgt ihr in

---

6, 18). Zur Berufung des Simon als Petrus, auf dem die Kirche erbaut wird, vgl Mt 16, 17 f. Das apokalyptische Schloß, das Himmlische Jerusalem, bildet einen Bezug zur Erfüllung im Eschaton (vgl. Offb 21, 22).

<sup>331</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 264):»»Наполняются домове шума, и почіють ту сирини««. Es ist keine genaue Widergabe der Stelle bei Jes 13, 21:»[...] sed requiescent ibi bestiae, et replebuntur domus eorum draconibus, et habitabunt ibi struthiones, et pilosi saltabund ibi [...]«; vgl. auch Offb 18, 2: »[...] Cecidit, cecidit Babylon magna, et facta est habitatio daemoniorum, et custodia omnis spiritus immundi, et custodia omnis volucris immundae et odibilis [...]«.

<sup>332</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 265):»[...] что значит пребывание сиринов на морѣ?«; ebenda (266):»Пустынныя птицы - развѣ то не лжепророки, пустое поющие? Пустый Вавилон - развѣ то не сиренскій камень?«.

<sup>333</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 265):»Во евангеліи камень и пѣсок есть то же. На оном мудрый, а на сем домик себѣ строит муж безпутный«. Vgl. Mt 7, 26:»Et omnis qui audit verba mea haec et non facit ea, similis erit viro stulto qui aedificavit domum suam super arenam«.

<sup>334</sup>Vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 265 f.).

<sup>335</sup>Vgl. F. Ohly, *Typologische Figuren aus Natur und Mythos*, in: W. Haug [Hrsg.], *Formen und*

seinen Fabeln<sup>336</sup> und bezieht die Tierwelt auf die Bibel als *symbolische Welt* und *Menagerie Gottes*. Sie ist die Arche und das Paradies, in dem die Tiere als *figurae* leben<sup>337</sup>. Das begründet seine Gleichstellung von Tieren und Menschen als *figurae* und *Cherubime*, die den *Schatz der Ewigkeit* enthalten<sup>338</sup>.

Skovoroda legt damit die Deutung seiner Fabeln fest, denen kein Spielraum für einen anderen Sinn gegeben wird. Ihr Sinn ist der typologisch-allegorische Bibelsinn. Tiere verbildlichen göttliche Wirkungen<sup>339</sup> und die Fähigkeit des Menschen, Gott wahrzunehmen<sup>340</sup>. Wie alle *figurae* werden die Tiere antithetisch für die Verbildlichung des Erkenntnisgegensatzes angeordnet. Sie sind Zeichen für die irdische und für die geistige Natur<sup>341</sup>.

Die Anweisung zur Exegese seiner Tierfabeln erteilt Skovoroda im Begleitbrief zu den Char'kover Fabeln<sup>342</sup> und legt damit auch die Prinzipien seiner literarischen Gestaltung offen. Mit den klassischen Vorbildern verbindet ihn noch die unterhaltsame Diskrepanz zwischen äußerer und übertragener Bedeutung von Fabeln, doch setzt er die Fabel mit einer anderen Intention ein<sup>343</sup>. Im Begleitbrief unterstellt er sie der Bibel und bezeichnet sie als ein aus seiner intensiven Beschäftigung mit der Bibel erwachsenes Spiel. Die Tugendlehre, die Skovoroda der Bibel entnimmt, veranlaßt ihn

---

*Funktionen der Allegorie*, Stuttgart 1979, 126-166.

<sup>336</sup>Außer den 30 Charkover Fabeln (PZT 1, 107 ff.) verfasst Skovoroda noch einige andere, zum Teil in andere Schriften integrierte Fabeln, zum Teil auch in lateinischer Sprache geschriebene Fabeln (vgl. G. S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*).

<sup>337</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 20): »Они-то суть скоты, звѣри, птицы чистыя и нечистыя, а библиа есть ковчег и рай божій, простѣе сказать- звѣринец«.

<sup>338</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci* (PZT 2, 23): »Сказано уже, что библиа есть мір символичный и звѣринец божій, а люде, скоты, звѣри и птицы суть фигуры и херувимы, сирѣчь возики, везущіе вѣчности сокровище«.

<sup>339</sup>Vgl. ebenda (18): »Он сію тму просвѣщает, как молнія вселенную, сходит на ню, как голуб, согрѣвает, как кокош, покрывает, как орел хвастное гнѣздо свое и крилами своими ничтожное естество наше возносит во горняя и преобразует«.

<sup>340</sup>Vgl. ebenda (10): »И всякая мысль подло, как змій по землѣ ползет. Но есть в ней око голубицы, взирающія выше потоппных вод на прекрасную ипѣстась истиньк«.

<sup>341</sup>Vgl. ebenda (31): »И не дивно, что для сих лисов из высоких божіих гор раждается не лев или орел, но мыши, ежи, совы, вдоды, [...]«.

<sup>342</sup>Vgl. *Basni Char'k.* (PZT 1, 107 ff.). Der Brief aus dem Jahr 1774 ist an [A.] P. F. Pankov gerichtet. Die ersten 15 Fabeln sind vermutlich 1769 und die weiteren 15 Fabeln 1774 entstanden und zum ersten Mal in Moskau 1837 unter dem Titel *Басни Харьковскіе Г. В. Сковороды* veröffentlicht worden. Außerdem schreibt Skovoroda einige Fabeln in Versform (vgl. PZT 1, 91 ff.) und verfaßt eine lateinische und ukrainische Version der Bearbeitung eines Äsop-Sujets als Beispiel für die Char'kover Poetikstudenten (vgl. PZT 1, 460 ff.).

<sup>343</sup>Masen thematisiert im zweiten Buch des *Speculum* den von den Vorbildern abweichenden Einsatz literarischer Mittel (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 498 ff.).



zur Niederschrift einiger Fabeln. Er schätzt an der Fabel die zum Lachen reizende äußere Form, die er als eine die innere Wahrheit verbergende Lüge charakterisiert. Auch hier lehnt er die Tierfabel als eigenständiges Phänomen ab und stellt sie in den Dienst der göttlichen Wahrheit<sup>344</sup>. Die Tierfabel wird deshalb nach dem Muster der Bibel gestaltet und gedeutet und muß den gleichen Inhalt wie die Bibel haben<sup>345</sup>. Skovoroda charakterisiert seine Fabeln als Abbilder der ewigen Wahrheit<sup>346</sup>. Sie drücken damit den Inhalt und die Vereinnahmungsmethode der *philosophia perennis* aus, indem sie die allegorische Sprach- und Erkenntnishaltung antiker Weisen und Sokrates' Wertschätzung der Fabeln Äsops in das Konzept einbringen<sup>347</sup>. Der Einbezug in die *philosophia perennis*, die durch die *göttliche Weisheit* selbst ermöglichte richtige Deutung, neutralisiert ihr *heidnisches Gift*<sup>348</sup>. Die Vereinnahmung wird damit zu einer notwendigen Prozedur, der die Fabeln unterzogen werden müssen.

---

<sup>344</sup>Vgl. *Basni Char'k.* (PZT 1, 107):»[...] обучал я себе добродѣтели и поучался в библіи; притом, благопристойными игрушками забавляясь, написал полтора десятка басень [...] умножил оные до половины [...] Между тѣм, как писал прибавочные, казалось [...] а мудрая игрушка утаевает в себѣ силу [...] Не любя мнѣ сія пустая надменность и пышная пустошь, а люблю тое, что сверху ничто, но в серіодкѣ *чтось, снаружи ложь, но внутрь истина* [...]. Басня тогда бывает *скверная и бабія*, когда в подлой и смѣшной своей шелухѣ не заключает *зерно истины* [...]«. Mit dem Verweis auf 1 Tim 4, 7: »Ineptas autem et aniles fabulas devita; exerce autem te ipsum ad pietatem« unterstellt Skovoroda die Fabeln den Auslegungsmethoden der Bibel. Den Namen *Silenus* (vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* PZT 2, 6 ff.), ein Bild für die *zweifache Sichtweise*, überträgt Skovoroda als geeignetes Bild zur Darstellung des die Wahrheit Gottes enthaltenden grotesken Äußeren auf die Fabel. Er bezieht damit Platons *Symposion* (215b) mit ein, in dem Alcibiades Sokrates mit den Silenen in den Werkstätten der Bildhauer vergleicht, die nach Wegnahme der äußeren Hülle Bildsäulen von Göttern als ihren Inhalt zeigen (vgl. *Basni Char'k.* PZT 1, 107:»Такова рѣчь и человекъ назывался у еллин σιληνός, картина, сверху смѣшна, но внутрь благолѣпна«).

<sup>345</sup>Diese Unterordnung der Fabel unter die Bibel erkennt D. B. Chopyk nicht, weil er die im Begleitschreiben gegebene Selbstausslegung Skovorodas nicht berücksichtigt (vgl. *Skovoroda's Fables: Analysis*, in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, 71 ff.). Obwohl er die Existenz mehrerer Sinnebenen wahrnimmt, kann er sie nicht in der von Skovoroda intendierten Synthese zusammenführen (vgl. ebenda, 107:»There he joins his tale with the Biblical story and makes the mystical conclusion that the lion's »resurrection on the third day« is an allegory to the holy Scriptures, and this again ends the fable on a note of bewilderment«).

<sup>346</sup>Vgl. *Basni Char'k.* (PZT 1, 108):»Не мои сіи мысли и не я оные вымыслил: *истина есть безначальна* [...] Они не что суть, как образы, прикрывающіи, как полотном, *истину*«.

<sup>347</sup>Vgl. ebenda:»Сей забавный и *фігурный род* писаній был домашній самим *лучшим древним любомудрам* [...] Истина острому их взору не издали болванѣла так, как подлым умам, но ясно, как в *зерцалѣ*, представлялась, а они, увидѣвъ живо живой ея образ, уподобили оную различным *тлѣнным фигурам*«. Die Anspielung auf Sokrates bezieht sich auf Platons *Phaidros* (vgl. hierzu PZT 1, 489).

<sup>348</sup>Vgl. ebenda:»С ним [богом] не вредит и самій *яд языческій*«.

Skovorodas Fabeln bedeuten deshalb das Gleiche wie seine anderen Schriften<sup>349</sup>. Tierfabeln sind für ihn ein Mittel, das Terrain der Gestaltung und der Deutung gemäß dem Vorbild der Bibel auszuweiten und dem Einheitskonzept zu mehr Realität zu verhelfen.

Die von Skovoroda besonders geschätzte Bild-Text-Sorte ist die Emblematis. Sie ist in allen seinen Schriften gegenwärtig, und er folgt in seinen *figurae* der Anregung dieses Vorbilds und der traditionellen Entwicklung zur zunehmenden Rhetorisierung des Emblems<sup>350</sup>. Der typologische Einsatz von Mythos, Fabel und Emblem verwischt ihre Gattungsgrenzen. Skovoroda folgt auch hierin der Emblematistradition als Vorbild, deren Bilder oft dem Mythos und der Fabel entnommen sind. Er vollzieht die traditionell enge Verbindung zwischen Fabel und Emblem nach, die zwei Jahrhunderte früher zu ihrer vorübergehenden Verschmelzung in der Emblemfabel geführt hat<sup>351</sup>.

---

<sup>349</sup>Skovoroda macht aus seinem Vorbild Äsop scheinbar ukrainische Originale und verschmilzt so antike Themen und literarische Verfahren mit seinem Anliegen. Er scheint sich dabei an *De arte poetica* von Prokopovyč zu orientieren (vgl. D. Chopyk, *Skovoroda's Fables: Analysis*, 72, 78). Im 18. Jahrhundert erlebt die Tierfabel in den Regionen des russischen Reiches einen Aufschwung (vgl. hierzu E. Wedel, *Zur vergleichenden Poetik der Fabel in den slavischen Literaturen des 18.-19. Jahrhunderts*, in: *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988*, Köln u. a. 1988, 623 ff., vgl. auch die Gesamtdarstellung von H. Imendörffer, *Die Geschichte der russischen Fabel im 18. Jahrhundert: Poetik, Rezeption und Funktion eines literarischen Genres*, Wiesbaden 1998). 1767 erscheint eine Fabelsammlung von Phädrus in Lwów und 1769 eine Sammlung von Äsop in Lipsk-Warszawa, also in dem Jahr, in dem Skovoroda angefangen hat, Fabeln niederzuschreiben. Im Jahr 1700 ist in Amsterdam eine Parallelausgabe der Äsopschen Fabeln in lateinischer und russischer Sprache erschienen: *Питчи Эсоповы на латинском и русском языке*, Amsterdam 1700.

<sup>350</sup>Es besteht aus den für das Symbol mindestens notwendigen zwei bzw. drei Teilen, der *pictura* für die *sichtbare* und der *inscriptio* und *subscriptio* für die *unsichtbare Natur*.

<sup>351</sup>Die enge Verbindung zwischen der Fabel und der Emblematis in der Literaturgeschichte besteht darin, daß die Fabel als Quelle für den Wort- und Bildteil der Emblematis große Bedeutung hat. In Fabel und Emblem ist das Bild von besonderer Wichtigkeit, und beide intendieren die Verkündigung einer moralisch gefärbten Wahrheit. Im 16. Jahrhundert verschmelzen daher Fabel und Emblem zur Emblemfabel. Sie bindet Emblem und Fabel auf zwei einander gegenüberliegenden Seiten im Buch zu einem Genre zusammen. Das Emblem auf der linken Seite stellt den allgemeinen Lehr- und Erfahrungssatz auf, während die Fabel auf der rechten Seite das besondere Exemplum zur Darstellung bringt (vgl. hierzu B. Tiemann, *Fabel und Emblem*, München 1974, 106 ff.). Paradigmatisch wird G. Corrozet's *Les Fables du tresancien Esope Phrigien, premierement escriptes en Graec, et depuis mises en rithme françoise*, Paris 1542. Die *pictura* erhält die doppelte Funktion, eine allgemeine Lehre und ein charakteristisches Beispiel zusammen darzustellen. Die emblematische Fabel wirkt bis in das 17. Jahrhundert, als die Katalogisierung und Inventarisierung der Emblematis mit oder ohne Bild unternommen wird. Die zunehmende Rhetorisierung des Emblems vergrößert die Unterschiede zwischen Emblem und Fabel wieder. Die im 16. und 17. Jahrhundert den Formkräften der

Auch die in der Skovorodaforschung immer wieder als Beweis regionaler und nationaler Bodenständigkeit hervorgehobenen folkloristischen Textsorten wie Sprichwort und Volksmärchen entziehen sich nicht dem Einheitskonzept der *philosophia perennis*. Sie bedeuten dasselbe wie die Bibel, die Philosophen, die Mythologie, die Fabeln, die Emblematik u. a.<sup>352</sup>.

## 7. Interferenz oder Differenz?

Skovorodas Poetik wendet sich gegen eine rationalisierte und praktisch orientierte rhetorische Praxis, die sozial-gesellschaftlich-politische Aufgaben erfüllt. Die Krise der Rhetorik im 18. Jahrhundert stellt Poetik und Rhetorik als normative Instanzen und Modelle der Regel und Erlernbarkeit in Frage, denn die einheitliche Kommunikationssituation im 17. Jahrhundert, die ästhetische und praktische Bedürfnisse ohne Trennung und Spezifizierung befriedigen kann, gibt es nicht mehr<sup>353</sup>.

Skovoroda disqualifiziert den weltimmanent orientierten Gebrauch von Sprache, Wissenschaft und die weltimmanente Gestaltung des menschlichen Lebens. Er steht damit in der Tradition von Maksim Grek, Avvakum und anderen Gegenspielern von Prokopovyč. Prokopovyč prägt im 18. Jahrhundert die Sprach- und Stilfrage in den

---

Emblematik ausgesetzte Fabel wird im 18. Jahrhundert zu einer wichtigen Gattung der Aufklärungsliteratur (vgl. M. Hueck, *Textstruktur und Gattungssystem. Studien zum Verhältnis von Emblem und Fabel im 16. und 17. Jahrhundert*, Kronberg/Ts. 1975).

<sup>352</sup>Vgl. zum Beispiel die Sprichworte: »За богом пойдеш, доброй путь найдеш« oder »Без бога, знаеш, нелзя и до порога« (*Alfav. mira*, PZT 1, 436). Skovoroda häuft zur Verbildlichung seines Inhalts Bilder und Aussagen aus verschiedenen Bereichen an. Vgl. ebenda (435 f.): ein Emblem (das sich in bereitstehende Gefäße verströmende Brunnenwasser) verbildlicht die *unähnliche Ähnlichkeit*; das Emblem wird gezeichnet und verbal beschrieben; Skovoroda überträgt das Bild auf das menschliche Leben; er bezieht typologisch die Fabeln vom Hund und Esel und vom Wolf und dem Ziegenböckchen mit ein; ebenso die in der *affabulatio* typologisch eingesetzte mythologische Figur der Minerva und die Aufschrift auf einem Siegel von Kaiser Augustus sowie russische Sprichworte. Schließlich überträgt er die *unähnliche Ähnlichkeit* auf die menschliche Gesellschaft. Skovoroda schickt seinen vorab fertig strukturierten Inhalt also durch eine Reihe von Bildern und Aussagen und analog durch die Ontologie, die Ethik und das soziale Leben. Kein Bild, keine Aussage und kein Bereich leistet dem Inhalt Widerstand, denn es wird von jeweils von der obligatorischen Deutung diszipliniert.

<sup>353</sup>Vgl. hierzu R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung* in: Feofan Prokopovič, *De arte rhetorica libri X. Kijoviae 1706*, mit einer einleit. Unters. u. Komm. hrsg. v. R. Lachmann, Köln u. a. 1982, XVI ff. Die Einleitung unterscheidet die Kunst der persuasiven Rede und die Lehre im Sinn einer Institution und einer deskriptiven und normativen Instanz. Die Rhetorik erfüllt die Aufgabe, sprachliche Verfahren für den Aufbau verschiedener Kommunikationssituationen zu definieren (vgl. ebenda, XXXIX).

Regionen des russischen Reiches. Trotz seiner Polemik gegen die jesuitische Rhetoriktradition steht er unter ihrem Einfluß und vertritt zu seiner Zeit und in seinem Land die klassische Tendenz innerhalb der jesuitischen Tradition. Seine Leistung besteht in der Rationalisierung und Säkularisierung der sprachlichen Verfahren und Redegenres. Er entwickelt die Zweckmäßigkeit (*utilitas*) der Rhetorik für Staat, Gesellschaft und öffentliches Leben. Sie wird zur Ideologiestifterin, um die Teilnehmer der Kommunikation auf ein neues Staats- und Gesellschaftsgefüge einzustimmen und tritt in der Praxis als Lehre vom sozialen Verhalten auf<sup>354</sup>.

Skovoroda hat an der Kiever Akademie die traditionelle jesuitische und die reformerische Sprach- und Stilhaltung von Prokopovyč kennengelernt. Er baut mit seiner Poetik eine radikale Gegenposition zur Rationalisierung und Funktionalisierung der Sprache für weltliche Zwecke auf. Er schlägt nicht den Weg ein, der die literarische Entwicklung zu einer individuellen Poetik und Ästhetik führen wird, sondern wendet sich in die Vergangenheit zurück zu neoplatonisch inspirierten allegorisch-typologischen Modellen der *philosophia perennis*, zur Sprache der *prisca sapientia*, die keiner Trennung zwischen praktischen und ästhetischen Aufgaben bedarf.

Prokopovyč und Skovoroda trennen daher Welten<sup>355</sup>, auch wenn beide sich in ihrer Einteilung und Definition auf traditionelle rhetorische Vorbilder stützen. Prokopovyč hat sein Konzept im Unterschied zu Skovoroda systematisch und formal ausgearbeitet. Skovoroda zeigt nur, daß er eine rhetorische Ausbildung genossen hat, auf die er sich beziehen kann und die in seinem Umgang mit Sprache sichtbar wird<sup>356</sup>. Skovoroda unterscheidet nicht systematisch zwischen Rhetorik und Poetik oder zwischen ästhetischen und praktischen Redezielen oder Redestilen, wie Prokopovyč das tut. Er insistiert nur auf dem, worauf es ihm wirklich ankommt, auf der Unterscheidung zwischen einem ontologisch motivierten und autorisierten und einem weltimmanenten und von ihm abgelehnten Gebrauch sprachlicher Gestaltung. Er hält wenig von kunstvoller Beredsamkeit und unterscheidet nur ansatzweise Stile<sup>357</sup>, nicht

<sup>354</sup>Vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, L ff.

<sup>355</sup>Skovoroda erwähnt Prokopovyč einmal respektvoll und zählt seine Ämter in einer Fußnote zu einem Gedicht auf (Vgl. *Pesn' pobed.* PZT 2, 83, Anm. a.; vgl. auch D. Čyževs'kyj, *Literarische Lese Früchte III, Nr 16: Zur Sprache Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 11 (1934), 1-2, 21-33, Nr. 17: »Ein Zitat aus Prokopovyč bei Skovoroda«). Die sowjetische Forschung hebt Skovorodas Affinität zu Prokopovyč hervor (vgl. die Einleitung zur Werkausgabe Kiev 1973 (PZT 1, 16, 20, 34 f.). Das ist nicht haltbar. Auch ausländische Forscher formulieren diese Einschätzung, zum Beispiel D. Chopyk (*Skovoroda - The Fable Writer*, 14 ff.).

<sup>356</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 6 ff.).

<sup>357</sup>Vgl. *Bes., nareč dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 267): »Инако поют в костелѣ, а инако на маскарадѣ. Смѣшон, кто ищет *красных слов* в том, кого спрашивает о дорогѣ и кто

weil er es nicht wüßte, sondern weil es ihn nicht interessiert und für seine Sprachhaltung irrelevant ist.

Prokopovyč postuliert die Gültigkeit rhetorischer und poetischer Regeln für alle Sprachhaltungen. Skovoroda verlangt in allen Bereichen die ontologisch richtige Einstellung. Deshalb hat der Regelkanon bei Prokopovyč eine soziale und bei Skovoroda eine ontologische bzw. theologische Funktion. Was für den Kirchenpolitiker als Regel erlernbar ist, kann von Skovoroda nur durch der Grundlage der existentiellen Haltung der *zweifachen Sicht* rezipiert werden.

Das Weltmodell von Prokopovyč bildet die *decorum*-Lehre, das Adäquatheitsprinzip<sup>358</sup>. Skovorodas Weltmodell ist die *unähnliche Ähnlichkeit*. Während die *eloquentia falsa* für Prokopovyč das Mißverhältnis zwischen *res* und *verbum* ist, ist es für Skovoroda wichtig, Bild und Sprache sowie Inhalt und Welt deutlich zu trennen. *Res* und *verba* haben prinzipiell den gleichen Status gegenüber dem *Ursprung* und sind Materie, mit der der geistige Inhalt machen kann, was er will, solange er nur aus ihr gedeutet wird. Ihr Verhältnis zueinander ist kein Problem, wenn sie allegorisch und typologisch funktionieren, also die ihnen zugewiesene Aufgabe erfüllen. Skovoroda bringt der weltimmanenten Adäquatheit Mißtrauen entgegen, weil sie zum Selbstzweck werden kann. Für ihn spielt sich die relevante Adäquatheit zwischen den Ebenen der Welt und Sprache auf der einen Seite und des *Ursprungs*, der geistigen Welt, auf der anderen Seite ab, für den sie Bild und Zeichen sind. Ihr ist Genüge getan, wenn die Bildfunktion erfüllt ist. Wie sich die Sprache und die durch sie bezeichnete Welt zueinander verhalten, ist demgegenüber zweitrangig. Auch wenn es bei Prokopovyč und Skovoroda de facto um die gleiche Sache geht, geistige und konkrete Inhalte in Worte zu fassen, wirkt sich der Unterschied in ihrer Haltung beträchtlich aus. Die konkrete rhetorisch-poetische Gestaltung spielt bei Prokopovyč eine viel wichtigere Rolle als bei Skovoroda. Prokopovyč verlangt eine gegen die Willkür gerichtete Orientierung an dem, was möglich, wahrscheinlich und angemessen ist<sup>359</sup>. Für Skovoroda ist dagegen die Unwahrscheinlichkeit ein untrüglicher Hinweis, daß es sich um ein Bild und Zeichen für die *unsichtbare Natur* handelt, die immer getrennt von der sie darstellenden sinnenfälligen Natur bleiben muß. Die Differenz des Bilds zu seinem Inhalt ist für Skovoroda ein Qualitätsmerkmal. Wenn Skovoroda den Vorrang der Natur vor der Kunst erklärt, dann meint er nicht die aristotelische

---

лакирует чистое золото. На что пророчіим пѣсням *блядословіе*? Пусть покрывается им сиренская лжа!«.

<sup>358</sup>Vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, LXI ff.

<sup>359</sup>Vgl. ebenda (LXIX f.).

Adäquatheit, sondern die *unähnliche Ähnlichkeit* als Natur und Wirkkraft Gottes und als Vorbild für ihre Nachahmung in der Kunst<sup>360</sup>.

Die *imitatio* bedeutet für Prokopovyč die jeweils richtige Wahl des Vorbilds innerhalb einer von Autoritäten bestätigten Tradition, um weltimmanente Zwecke zu erfüllen. Skovorodas *imitatio* gilt der intelligiblen Struktur. Er läßt keinen Spielraum, sondern legt als Vorbild die Bibel und eine bestimmte Auslegungstradition fest, in die alle anderen Sprachhaltungen integriert werden. Für Prokopovyč reicht die Bibel als Wahrheitserweis Gottes nicht mehr aus, und er propagiert den Verzicht auf sie bei der Erörterung philosophischer Fragen.

Er konzipiert die Adäquatheit, das *decorum*, als Kommunikationslehre, die abhängig vom geschichtlichen Standort ist. Skovorodas Maßstab ist dagegen die Ewigkeit, das, was gemäß der *philosophia perennis* immer war, immer ist und immer sein wird. Wenn Prokopovyč die Affektenlehre als Darstellung eines Affekts mit dem Ziel charakterisiert, diesen Affekt beim Hörer zu erzeugen, dann muß bei Skovoroda die Sprache durch die Verbildlichung der richtigen Erkenntnis im Hörer und Leser den Impuls zur Realisierung der ontologischen, in den *Ursprung* zurückführenden Struktur wecken.

Beide Autoren pflegen die Paradigmenfunktion der griechischen und lateinischen Sprache für die ostslavische Sprache. Skovoroda praktiziert das mit zahlreichen griechischen und lateinischen Termini in seinen Texten, die er erklärt und übersetzt. Beide schätzen die Aufzählung, Prokopovyč, wenn er den Gebrauch der Stile erörtert, und Skovoroda, wenn er Bilder und Typologien für den *Ursprung* sucht. Ihre Figuralbestimmungen bewegen sich im Bedeutungsspektrum von *imago*, *color* und *tabula* und stellen unterschiedliche Entfernungsgrade von der *consuetudo* bei Prokopovyč und von der *Ähnlichkeit* bzw. *Unähnlichkeit* mit dem *Ursprung* bei Skovoroda dar. Entsprechend seiner rationalistischen Haltung schätzt Prokopovyč die *acumen*-Lehre nicht. Skovoroda praktiziert sie hingegen als Paradox und Antithese zum Ausdrücken der *unähnlichen Ähnlichkeit*.

Bei Prokopovyč verbinden sich die Elemente der Rhetorik (*inventio*, *dispositio* und *elocutio*) im Konzept des *decorum*, das auf den geschichtlichen Moment gerichtet ist. Bei Skovoroda steht die *inventio* der *unsichtbaren* und die *elocutio* der *sichtbaren Natur* zur Verfügung. Die *unähnliche Ähnlichkeitsstruktur* besorgt die *dispositio*. Die Elemente realisieren sich im Dienst eines ontologischen Modells und lassen wenig Raum für erfinderische Gestaltung. Skovoroda unterscheidet deshalb nicht systematisch wie Prokopovyč zwischen Redegattungen und -einstellungen.

<sup>360</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 449): »*Природа превосходит науки*«.

Er steht einer viel älteren Bild- und Kunsttradition näher als dem Reformers Prokopovyč, seinem Zeitgenossen. Ich charakterisiere diese Tradition hier am Beispiel von Eriugena, denn ich habe den Eindruck, daß dessen Vorbild in vielerlei Hinsicht und nicht nur als Naturenlehre für Skovoroda wirksam ist<sup>361</sup>.

Im Denken Eriugenas ist Gott der kreative Grund der in den Medien der Kunst ausgesagten *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* des Seienden zu ihm<sup>362</sup>. Eriugena begründet die Metapher aus der göttlichen Metapher der Welt (*divina metaphora*)<sup>363</sup>. Der deutende Nachvollzug bewirkt, daß die Erscheinung Gottes in der Welt zum Impuls der Rückkehr in Gott wird, bei der Christus vermittelt. Aussagen über den Künstler finden sich bei Eriugena und schon bei Augustinus im Kontext der Beschreibung des göttlichen Schöpfers. Der Mensch als Künstler kann deshalb Schöpfer nur im analogen Sinn sein<sup>364</sup>. Kunst realisiert also in ihrem Raum den Bildstatus der Welt und fördert damit das Transzendieren, die Rückkehr des Menschen in den *Ursprung*. Ihr Appell ist besonders intensiv, weil sie den Bildcharakter von allem deutlicher herausstellen und zeigen kann. Nachahmung bedeutet also Darstellung der Theophanie im Seienden. Die Kunst wird zur metaphorischen Vermittlung des grundlegenden philosophischen und theologischen Gedankens der *philosophia perennis*.

Die Sprache repräsentiert die Erscheinung Gottes in einer zweiten, dem Geistigen näher stehenden Form und stellt im Sprechen über das an sich Unsagbare die Beziehung von *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* dar. Als Bild der göttlichen Selbstoffenbarung ist Sprache mehrdeutig<sup>365</sup>. In der *zweifachen Sicht* auf die Welt sollen der Zusammenhang von Ursache und Wirkung und der ontologische Verweis der Wirkung auf ihre Ursache realisiert werden. Im Verstehen der Welt durch die Sprachmetapher wird der Status der Welt als Metapher auf den Grund von Welt und Sprache übertragen. Sie ist ein *ähnlich-unähnliches* Abbild des *ähnlich-unähnlich* Gemeinten.

---

<sup>361</sup>In seinem Hauptwerk *Periphyseon* bzw. *De divisione naturae* legt Eriugena nicht nur die Naturenlehre, sondern sein gesamtes Denken, so auch die Kunstauffassung und die Mittlerrolle des Menschen dar.

<sup>362</sup>Vgl. *De divisione naturae* III 6 (PL 122, 637D - 638A):»[...] proinde pulchritudo totius universitatis conditae, *similium* et *dissimilium*, mirabili quadam harmonia constituta est, ex diversis generibus variisque formis, differentibus quoque substantiarum et accidentium ordinibus, in unitatem quandam ineffabilem compacta«.

<sup>363</sup>Vgl. *De divisione naturae* I 12 (PL 122, 452 ff., besonders 453 B:»Haec igitur nomina, sicut et multa similia, ex creatura, per quandam *divinam metaphoram* ad creatorem referuntur«).

<sup>364</sup>Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Negati Affirmatio*, 263.

<sup>365</sup>Vgl. hierzu ders., *Duplex Theoria*, 39 ff.

Die Verwendung der sichtbaren Welt zur Verbildlichung des *Ursprungs* liegt Skovorodas Begriff für das visuelle Bild, *Monument*, und seinem Begriff für das sprachliche Bild, *figura*, zugrunde. Die Kunstproduktion im Nachvollzug der ontologischen Struktur bezeichnet Skovoroda als *darstellen* bzw. *abbilden* (*уобразумь*).

Skovoroda überträgt seinen ontologischen Ansatz auf die sprachliche und bildende Kunst. Bildende Kunst, für ihn in erster Linie die Emblematik, erfaßt er von einem rhetorischen, also sprachlichen Ansatz her. Er ist in der jesuitischen Rhetorik- und Poetiktradition nicht neu<sup>366</sup>. Die Versprachlichung auch bildlicher Kunst ist meines Erachtens bei Skovoroda eine Folge der Sprachauffassung der *prisca sapientia*, nach der die Sprache ein besonderer Raum für die Realisierung und Weitergabe der *göttlichen Weisheit* ist. Skovoroda folgt damit sehr alten Vorbildern und hat gleichzeitig Kontakt zu neueren Entwicklungen, auch über das Curriculum der Kiever Akademie, das jesuitischen Vorbildern folgt<sup>367</sup>.

Die Verbindung der Emblemtheorie mit einem rhetorischen Ansatz auf der Grundlage des mittelalterlichen Zeichenverständnisses ist typisch für Jakob Masen SJ. in seiner Schrift *Speculum imaginum veritatis occultae*<sup>368</sup>. Skovoroda erwähnt Masen

<sup>366</sup>Vgl. hierzu B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*.

<sup>367</sup>Vgl. R. Lachmann, *Einleitende Untersuchung*, XV ff.; die Beiträge von J. Cracraft (*Feofan Prokopovich*) und M. Okenfuss (*The Jesuit Origins of Petrine Education*), in: J. G. Garrard [Hrsg.], *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973, 75 ff. und 106 ff.

<sup>368</sup>*Exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, omni tam materiae, quam formae varietate, exemplis simul ac praeceptis illustratum*, Köln 1681. Die Schrift erscheint in vielen Auflagen. Die anscheinend letzte Auflage ist von 1714 (Köln). Auch Čyževs'kyj rechnet Masen zu den Autoren, die auf Skovoroda gewirkt haben (vgl. *Філософія Г. С. Сковороди*, 42 und 44). Er führt u. a. auf: F. Picinelli, *Mundus symbolicus* (die Ausgabe von Köln 1729) und H. Lauretus OSB., *Silva allegoriarum totius sacrae scripturae*, Barcelona 1570. Diese Werke sind in vielen Auflagen erschienen. Ihnen gemeinsam ist das mittelalterliche Verständnis der Welt als Zeichen Gottes und der Spiritualität aller Dinge (vgl. hierzu: F. Ohly, *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, zweite Auflage 1983). Čyževs'kyj identifiziert in der Bibliothek von F. Prokopovyč Masens Schrift *Ars nova argutiarum* und in der Bibliothek von St. Javors'kyj H. Lauretus, *Silva allegoriarum totius sacrae scripturae* (vgl. *Neue Lese Früchte III*, 61). Zum Barock in Rußland und den westlichen Einflüssen vgl. ders., *Skovoroda Studien I-IV*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 7 (1930), 2-33; 10 (1933), 51-72; 12 (1935), 53-78 und 12 (1939), 308-332. Vgl. auch Čyževs'kyjs *Literarische Lese Früchte* seit 1933 in der *Zeitschrift für Slav. Phil.*; ders. *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage 1956, besonders 179 ff.; *Notizen*, in: ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I*, München 1970, 93 ff.; ders., *Emblematische Literatur bei den Slaven*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 201 (1964), 175-184; ders., *Skovoroda*, 22 ff.; A. A. Морозов u. a., *Эмблематика и ее место в искусстве Барокко*, in: *Славянское Барокко*, Москва 1979, 13-38. Die Einseitigkeit in der sowjetischen Forschung zeigt der Band *Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII - начала XVIII в.*, hrsg. v.



nicht namentlich, er nennt aber eine seiner eigenen Schriften *Observatorium specula* und gibt ihr damit einen Titel, der in früheren Jahrhunderten verbreitet war<sup>369</sup>.

Skovoroda erwähnt J. Drexel, einen der meistgekauften Schriftsteller in seiner Zeit (erste Hälfte des 17. Jahrhunderts), der im Ausland bekannt gewesen und in ganz Europa gelesen worden ist<sup>370</sup>. Dieser Autor gehört zu der Strömung der jesuitischen Tradition, aus der Skovoroda konkrete Anregungen für seine Sprachhaltung geschöpft haben kann. Drexels oft mit Emblemen geschmückte Schriften entstehen noch vor den theoretischen Büchern zur Emblematis. Er gewinnt seine Methode, durch das

---

A. N. Robinson, Moskva 1989.

<sup>369</sup>Vgl. *Observ. Spec.* (PZT 1, 296 ff.). Zur Welt als Spiegel vgl. M. Schilling, *Imagines mundi*, 49 ff. Zur Tradition dieser Metapher vgl. H. Grabes, *Speculum, Mirror und Looking Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1973.

<sup>370</sup>In den *Excerpta Philologica* (PZT 2, 422 ff.) erwähnt Skovoroda zwei Mal den Jesuiten Jeremias Drexel: »Jeremias Drexellius in »Aurifodina« sua, pars 2, cap. 8« (ebenda, 424) und macht die gleiche bibliographische Angabe noch einmal in kirchenslavischer Übersetzung (ebenda, 428). Er meint die Schrift *Goldgrub aller Künst und Wissenschaften*, die 1638 unter dem Titel *Aurifondina Artium* in München gedruckt worden ist. Es ist ein Regelwerk für Predigten. Skovorodas Schriften umfassen zwei Predigten, die er 1765/66 in Char'kov zu seinem Antritt gehalten hat (vgl. *Ubuž. vid. slavu ego*, PZT 1, 136 ff.; *Da lobžet mja ot lobzanij ust svoich!*, PZT 1, 139 ff.).

Zu Drexels Werken in einer ukrainischen Bibliothek vgl. *Notizen* in: D. Tschizewskij [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I*, 93. Drexel gehört zu den jesuitischen Autoren, die mit dem Rückgriff auf die Homiletik des Augustinus und anderer Kirchenväter versuchen, eine Anleitung zur *eloquentia divina* als Reaktion auf die *eloquentia profana* zu geben. So hat man versucht, die jesuitische Meditationspraxis als regelgeleitete intentionale Zwiesprache mit Gott aufzubauen (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 18). Drexel entwickelt eine Rhetorik des Gebets aus seiner *Rhetorica caelestis seu attente precandi scientia quam coram serenissimo utriusque Bavariae Duce [...] Maximiliano et serenissima coniuge Elisabetha explicavit & latine scripsit* [...] München 1636. Seine Hauptregel ist die Vorschrift *Attende quid ores. Vigila, cum Deo loqueris* (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 556). Skovoroda stimmt mit Drexels Grundsätzen insofern überein, als Drexel echten Gesinnungseifer anstelle von rhetorischen Effekten fordert und *Weisheit* und *Tugend* als wichtigste Voraussetzungen für den christlichen Redner betrachtet. Die Schulrhetorik steht unter dem Verdacht betrügerischer Sophistik. Auch Skovoroda lehnt die weltliche Beredsamkeit ab. Ideale Vorbilder sind für Drexel und Skovoroda die Kirchenväter. Das Bekenntnis zu einer christlichen Rhetorik des Herzens und die Ablehnung profaner Beredsamkeit müssen den Hofprediger und Erbauungsschriftsteller Drexel in den Augen Skovorodas zu einem Vorbild gemacht haben. Eine lateinische Gesamtausgabe von Drexels Werken ist 1643-1660 in Antwerpen gedruckt worden, allerdings ohne Embleme. Eine Sammlung in deutscher Sprache erscheint 1645-1662 in Mainz und ist mit großen Kupfern ausgestattet (vgl. H. Breidenbach, *Der Emblematis Jeremias Drexel*). Zur Bibliographie emblemtheoretischer Beiträge und Emblembücher vgl. ebenda (130 ff.). Die Bibliographie zeigt, daß es zu dieser Zeit nur wenige Emblembücher in Böhmen, Polen und Litauen gibt. Zu den Büchern Drexels in ukrainischen Bibliotheken vgl. unter *Notizen*, in: D. Čyževs'kyj [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I*, München 1970, 93.

pädagogische Hilfsmittel des Sinnlichen zum Übersinnlichen zu gelangen, aus den *Exercitia Spiritualia* des Ignatius von Loyola (1563)<sup>371</sup>. Die Positionen des Nominalismus und Ideenrealismus finden in der sinnlichen Darstellung als Emblem ein für beide Denkhaltungen geeignetes Medium. Bei Drexel überwiegt die dem Nominalismus nahestehende pädagogische Verwendung des Emblems als Mittel zum Zweck, da er das Wissen als abhängig von der Sinneserfahrung begreift. Bei Skovoroda stellt das Emblem wie alles andere den *Ursprung* dar, über den ein konkretes Vorwissen existiert. Beide Autoren praktizieren die Erklärung von Emblemen in Form von predigt- und parabelähnlichen Ausführungen, die Ausschmückung des *vanitas*-Gedankens, die Gegenüberstellung der Welt und des ewigen Lebens, die Beschreibung des Lebens als Wanderschaft zum Vaterland, der Welt als Tränental und der Vorwegnahme des Ziels als Angleichung des menschlichen Willens an Gott<sup>372</sup>.

Drexel gibt sich mit der Angleichung des menschlichen an den göttlichen Willen zufrieden. Skovoroda strebt hingegen eine Vereinigung des Menschen mit dem *Ursprung* im *inneren Menschen* an, der als Voraussetzung dafür im Einklang mit dem Willen Gottes steht. Während Drexel eine ausgeprägte Mariologie und farbenfrohe Höllenbeschreibungen schätzt, verwendet Skovoroda viel Mühe darauf, das Böse als Folge des Eigenwillens und falscher Erkenntnis in den Menschen zu verlegen und zeigt kein Interesse an Maria. Ich glaube, daß die Tradition, zu der beiden Autoren gehören, die Parallelen zwischen ihnen erklärt, aber halte es auch für möglich, daß Drexel eines der Vorbilder für Skovoroda ist.

Masens Schrift ist als Autorität und Fundgrube der Emblemtheorie oft aufgelegt und rezipiert worden<sup>373</sup>. Vermutlich hat Masen bzw. die sich auf ihn stützende Emblematisierung der Jesuiten Skovorodas rhetorischen Zugang zu den Emblemen bestimmt<sup>374</sup>. Davon unberührt bleibt seine der *philosophia perennis* verpflichtete

---

<sup>371</sup>Noch im 16. Jahrhundert erblickt man in den dargestellten Objekten die Spiegelbilder ewiger Wahrheiten, ungeachtet dessen, daß seit dem Mittelalter der Nominalismus gegenüber dem Ideenrealismus überwiegt.

<sup>372</sup>J. Drexel gehört neben M. Sandaeus zu den Hauptvertretern dieser Haltung in der Emblematisierung der Jesuiten (vgl. hierzu H. Breidenbach, *Der Emblematisierung Jeremias Drexel*, 108 ff.).

<sup>373</sup>Vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 541 ff. Picinellis *Mundus symbolicus* steht unter dem Einfluß Masens. Auch noch F. Neumayrs, *Idea poeseos* ist von Masen inspiriert.

<sup>374</sup>Zur Analyse von Masens *Speculum imaginum* vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 461 ff. Masen bezeichnet das zweigliedrige Bild-Text-Gebilde - die *subscriptio* betrachtet er nicht als konstitutiv - als *imagines figuratae*: »Imago, uti sermo est, alia propria, alia translata, seu figurata [...] Repraesentat vero illam tropice rem a se diversam« (*Speculum imaginum*, 1). Skovoroda verwendet für das zweigliedrige Emblem die Synonyme *картина* und *символ* (vgl. *Bes.*, *nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 2, 268), für die Allegorien der Bibel *образ* und *фигура* (vgl. ebenda, 265) und

Haltung, die Hieroglyphen und Embleme als geheimnisvolle Zeichen einer göttlichen Uroffenbarung aufzufassen. Die Emblematis ist für Masen ein Zweig der Poetik und knüpft an der rhetorischen *ars argutiarum* an. Für Skovoroda ist sie wie die Rhetorik, Poetik und alle anderen Bereiche eine Abteilung der Bibelhermeneutik. Der Ikonograph (*iconographus*) und der Dichter intendieren also eine übertragene Bedeutung. Masen hebt die strukturelle Analogie seiner *imagines figuratae* zur tropischen Rede hervor und orientiert sich wie Skovoroda an der allegorisch gedeuteten Bibel als Vorbild für die verbale und bildliche Kunst. Dem Begriff *imagines figuratae* bei Masen entspricht der *figura*-Begriff bei Skovoroda insofern, als beide Begriffe die Heilige Schrift und die Schöpfung als Zeichen Gottes charakterisieren, deren geistiger Sinn auf der Grundlage der Bibelallegorese erschlossen wird<sup>375</sup>. Masen und Skovoroda gewinnen daraus die Grundlage, Mythen, Tierfabeln, Naturkunde u. a. auf die höhere Wahrheit zu deuten<sup>376</sup>.

Allegorese und *argutia*-Rhetorik bilden für Masen die methodische Grundlage der Sinnbildkunst<sup>377</sup>. Er vertritt den theologischen Anspruch, die *imagines figuratae* in Natur und Kunst als allegorisch verschlüsselte Offenbarungen Gottes zu deuten und dokumentiert so eine Verbindung zwischen Mittelalter und Barock<sup>378</sup>.

Ich kann nicht beobachten, daß Skovoroda seine *figurae* genau gemäß Masens *imagines figuratae* gestaltet. Er präsentiert sie dennoch nach dem Vorbild des Emblems, indem er ein Bild beschreibt und es deutet. Masen betrachtet die *pictura* und *inscriptio* als unabdingbare Bestandteile des Emblems. Die *subscriptio* hält er nicht für

---

den Begriff *figura* für die Wort- und Bildhauerkunst (vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 16:»[...] видя на честных мѣстах написанныя или изваянныя тварей *фигуры* [...] «). Für die geschaffene Welt setzt er alle diese Begriffe ein, bevorzugt jedoch den Begriff *figura* (vgl. ebenda, 18:»Пуцай будет солнечный свѣтъ *фигурою* моею [...]«). Er setzt die Begriffe *фигура*, *символ*, *образ* für *emblemata* und *hieroglyphica* (vgl. ebenda, PZT 2, 20).

<sup>375</sup>Vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 476 ff.

<sup>376</sup>Die Zweiteiligkeit der Form *res picta* und *lemma* ermöglicht es Masen, die Metamorphosen von Ovid und die Fabeln zu den *imagines figuratae* zu zählen.

<sup>377</sup>Er betont in Buch I die Esoterik seiner Bildmystik und entwickelt die Auffassung der Welt als Zeichensprache Gottes auf der Grundlage der Paulusworte (1 Kor 13, 12):»Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum«; (Röm 1, 20):»Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles«. Masen geht von der Frage aus, wie der Mensch zur Gotteserkenntnis gelangen könne, und beruft sich bei der Auslegung dieser Worte auf Clemens von Alexandrien, Gregor von Nazianz u. a., also auf auch für Skovoroda wichtige Autoren.

<sup>378</sup>In der Tradition der allegorischen Wörterbücher des Mittelalters steht auch Picinellis *Mundus symbolicus*. Der Kosmos wird als ein geordneter Zusammenhang spirituell deutbarer *res creatae* aufgefaßt.

notwendig. Ich habe den Eindruck, daß Skovoroda dagegen in seinen Bildbeschreibungen die *inscriptio* für verzichtbar hält, denn er setzt sie nicht immer, aber die *subscriptio* nicht ausläßt, indem er jeder Bildbeschreibung eine ausführliche Deutung anschließt. Vielleicht führt ihn sein Drang, alles zu deuten, um falsche Erkenntnis zu vermeiden, zur Erweiterung des Bestandteils, den er ursprünglich als *inscriptio* betrachtet hat.

Masen und Skovoroda verbindet der Anspruch, Embleme analog zur Heiligen Schrift allegorisch und spirituell zu deuten. Masen pflegt gleichzeitig einen ausgeprägten rhetorischen Zugang<sup>379</sup>. Skovoroda entfernt sich nicht von Masen, wenn er dem spirituellen Sinnverlust der *res creatae* als Folge der Verselbständigung von Rhetorik und Poetik im 18. Jahrhundert restaurativ gegenzusteuern versucht. Er legt seinen Schwerpunkt nur auf das, was für Masen noch so selbstverständlich ist, daß er sich nicht näher damit befaßt hat. Die allgemeine Lehre vom Zeichencharakter der Schöpfung, eine Grundposition der *philosophia perennis*, bildet die Grundlage für Masen, die Offenbarungen Gottes in allen Zeichensystemen auf derselben Ebene zu behandeln<sup>380</sup>. Er erhebt den spirituellen Sinn der Heiligen Schrift zum Vorbild und zur Inspirationsquelle der Sinnbildkunst und zeigt hier Ansätze, die auf Augustinus und Eriugena zurückgehen. Skovoroda stimmt hiermit überein, führt aber nicht wie Masen einen systematischen Katalog der Zeichen auf.

Übereinstimmungen zwischen Skovoroda und Masen zeichnen sich auch beim Übertrag der Zeichensprache Gottes in Schöpfung und Schrift auf die dichterische Zeichensprache ab<sup>381</sup>. Einigkeit besteht über den Einbezug von Mythen und Tierfabeln, sofern die allegorische Deutung gewährleistet bleibt<sup>382</sup>. Masens Rückführung aller

---

<sup>379</sup>Vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 479. Masen verwendet den Spiegel als Metapher für die äußere Gestalt des Emblems. Die *res creatae* bilden die materielle Grundlage der *res picta* und werden in ihr wie in einem Spiegel reflektiert, so daß sie als *imagines figuratae* eine allegorische Bedeutung erhalten. Masen setzt dafür die Metapher für den geistigen Schriftsinn, den Nußkern in der Schale, ein, ein Bild, das auch Skovoroda immer wieder verwendet.

<sup>380</sup>Zum Beispiel in Buch I des *Speculum imaginum* (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 485 ff.).

<sup>381</sup>Vgl. Buch II des *Speculum imaginum*.

<sup>382</sup>Vorbild für die Deutung der mythologischen *fabula* sind Clemens von Alexandrien und Plutarch. Skovoroda schätzt beide Autoren sehr. Unter Masens *imagines figuratae* befinden sich die von Skovoroda verwendeten mythologischen *figurae* des Uranus, Narziß, der Sphinx und die Tierfabel, deren Materialquellen Äsop, Phaedrus (*Fabulae*, 1753) und das *Speculum Sapientiae Beati Cirilli Episcopi* (Cyrillus von Alexandrien) bilden (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 507). In Buch III werden Sinnsprüche und Sinnbilder von antiken Münzen, Ringen, Siegeln usw. als *imagines figuratae* aufgezählt. Bei Hieroglyphen und Symbolen stützt sich Masen auf Clemens von Alexandrien, der in ihnen eine Vorahnung des christlichen Gottes nachgewiesen hat (im fünften Buch

tropischen Beziehungen aus der *elocutio*-Lehre auf die Grundrelation der *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* erweitert Skovoroda als Rückführung aller Zeichensysteme auf die ontologische Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit*. Für beide Autoren ist die *Ähnlichkeits-/Unähnlichkeitsbeziehung* die gemeinsame Grundlage der verbalen *translatio* und *imago*<sup>383</sup>. Hier beginnt sich ein Unterschied abzuzeichnen, der historisch bedingt ist. Masen ist an einer Differenzierung der Bildlichkeit sehr interessiert und verwendet viel Mühe auf technische Perfektion, Aufzählung und Einteilung<sup>384</sup>. Er stützt sich ganz selbstverständlich auf das Einheitskonzept der *philosophia perennis* und erschließt im Ausgang von ihr die traditionelle Bildwelt der Bibel, Mythologie, Fabel usw. für die schöpferische *inventio* des Emblematikers. Skovoroda kann das alles voraussetzen. Sein Interesse zielt auf die Restauration der Grundeinstellung in einer Zeit, in der sich Rhetorik und Poetik aus dem Einheitsmodell verabschieden. Deshalb befaßt er sich nicht mit Regeln oder technischen Verfahren, sondern insistiert unermüdlich auf der Darstellung und Darlegung des Konzepts der *philosophia perennis* und der sich aus ihm ergebenden Beziehung der *figurae* zu ihrem Inhalt<sup>385</sup>. Beide Autoren sehen in der Verknüpfung von Gegensätzen privilegierte Zeichen für den Schöpfer.

Masen entwickelt aus seiner Grundeinstellung keine Kunsttheorie. Er setzt die *imagines* Gottes in der Natur und Heiligen Schrift mit den *imagines figuratae* der Mimesis gleich, ohne die göttliche Inspiration des Künstlers, die in seinem Schaffen liegende Analogie zum Schöpfer oder das Potential der künstlerischen Mimesis als Mittel der Gotteserkenntnis zu diskutieren<sup>386</sup>. Sein Interesse liegt woanders. Er legt den Akzent nicht auf eine allgemeine Theorie der Poetik auf der Grundlage seiner im

---

der *Stromata*). Masen nutzt nach diesem Vorbild auch heidnisches Material als Fundgrube. Der Einbezug nicht-christlichen Materials ist für Skovorodas Einheitskonzept selbstverständlich. Sein Theologielehrer G. Konys'kyj, (Skovoroda soll seine Kurse 1751/52 und 1752/53 besucht haben), hat zum Beispiel Homer sehr geschätzt (vgl. D. Oljančyn, *Hryhorij Skovoroda 1722-1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*, Berlin u. a., 1928, 17 f.). Ich halte das für ein interessantes Detail, weil die allegorische Bibelauslegung an der Homerauslegung angeknüpft hat.

<sup>383</sup>Nach Masen fordert der Vergleich in der *imago figurata* die Kombination von *Ähnlichem* und *Verschiedenem*, von Anschaulichkeit und affektiver Wirkung (vgl. B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 512). Skovoroda legt größeren Wert auf die *Unähnlichkeit* zwischen Bild und Inhalt.

<sup>384</sup>Die *imagines figuratae* werden nach genau definierten Merkmalen in vier Sorten unterteilt: *symbola*, *emblemata*, *hieroglyphica*, *aenigmata* (vgl. hierzu B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 513).

<sup>385</sup>Die Verlagerung des Schwerpunkts von technischen Fragen auf die grundsätzliche Haltung zu Sprache und Bild verbindet Skovoroda und J. Drexel.

<sup>386</sup>Vgl. hierzu B. Bauer, *Jesuitische »ars rhetorica«*, 537 f.

Einklang mit der *philosophia perennis* stehenden Auffassung der Welt als Bild Gottes, sondern auf Stilregeln. Es zeigt sich dabei die Tendenz zur Reduktion des spirituellen Sinns auf Stilfragen. Sie prägt den Barock und seine Regelwerke, denen das Einheitskonzept der *philosophia perennis* durchaus zugrundeliegt, ohne thematisiert und diskutiert zu werden. In den Vordergrund rücken dagegen technisch-rhetorische Fragen, der *techne*-Aspekt der Poetik.

Skovoroda geht anders vor. Ihm geht es um die Restauration des Einheitskonzepts der *philosophia perennis*, der zu ihr gehörenden Bildtheorie, Sprach- und Erkenntnishaltung. Technische Fragen der Rhetorik und Poetik werden demgegenüber zur Nebensächlichkeit. Masen fördert die Tendenz, göttliche und menschliche Zeichensprache unter dem Begriff *imago figurata* auf eine Stufe zu stellen und keine Hierarchie zwischen den als menschlich und den als göttlich geltenden Zeichen zu errichten, wenn es um technische Fragen geht. Skovoroda behandelt technische Fragen kaum und ordnet seine Poetik in die Konvergenz aller Zeichensysteme unter der Führung der allegorisch-typologisch ausgelegten Bibel ein. Sie bleibt der Bibel untergeordnet und der Forderung, die Differenz zwischen Zeichen und Inhalt unbedingt aufrechtzuerhalten, eine Regel, die aus heutiger Sicht als kontraproduktiv wahrgenommen wird und dem aristotelischen Postulat der Angemessenheit nicht folgt.

Skovoroda hat in der von Masen geprägten Tradition die Grundposition der *philosophia perennis* zwar finden können, aber nicht die systematisch gezogenen Schlüsse aus ihr für eine Poetik. Er tut also das, was Masen nicht getan hat, übernimmt aus dieser Tradition die rhetorischen und poetischen Grundregeln und schenkt ihnen keine weitere Aufmerksamkeit mehr. Sein Anliegen ist eine Poetik, die ein geeignetes Werkzeug der *philosophia perennis* ist und den Raum, in dem sie gültig ist, erweitert. Skovoroda möchte mit seiner Poetik die Wirklichkeit vermehren, die gemäß der *philosophia perennis* funktioniert und gedeutet wird. Die Reduktion der Bibelallegorese auf eine Stilkritik, eine Tendenz der jesuitischen Tradition zumindest in der Lehrpraxis, und die Formalisierung und Technisierung des Umgangs mit Sprache für weltliche Zwecke, wie es Prokopovyč anregt, können die Gründe für Skovorodas restauratives Anliegen sein. Er verwirklicht es auf der Grundlage der Tradition, die er an der Kiever Akademie kennengelernt hat und greift zurück auf Anregungen aus der Patristik, dem Mittelalter und der Renaissance<sup>387</sup>. Skovoroda

---

<sup>387</sup>Eine außerordentliche Wiederbelebung der patristischen Literatur charakterisiert das 16. und 17. Jahrhundert. Die Schriften der Patres werden ständig neu aufgelegt, zum Beispiel die Pariser und Kölner *Bibliothecae Patrum*. Katenen, Florilegien usw. erfreuen sich großer Beliebtheit (vgl. Th.

übernimmt den Schluß, daß Schrift und Welt als Quellen der Selbstoffenbarung Gottes den gleichen Kriterien der Auslegung unterliegen, für seine Poetik<sup>388</sup>. Eriugena postuliert daher eine unendliche Interpretierbarkeit der Heiligen Schrift<sup>389</sup>. Er meint, durch die Exegese der Schrift die Wirklichkeit im Ganzen zu erfassen. So wird die Interpretation der Schrift zu einer Form des *reditus* in den *Ursprung*.

Skovoroda betrachtet die Bibel als unverzichtbares Mittel, die Gleichsetzung der beiden Naturen zu verhindern und die Verbindung zum *Ursprung* herzustellen<sup>390</sup>. Das Verhältnis zwischen ihrem Wortsinn und geistigen Sinn muß deshalb distanziert bleiben. Die Erkenntnis der *Ähnlichkeit* und *Unähnlichkeit* und der geistige Schriftsinn als Ziel der Auslegung bleiben der Inhalt seiner Bilder (Brot und Wasser, Honig und Wabe)<sup>391</sup>.

Symbole dienen also nicht als Repräsentation, sondern weisen auf die dahinterliegende Realität, weil sie analogisch auf die höhere Wirklichkeit bezogen

---

Ittig, *De bibliothecis et catenis patrum* [...] Leipzig 1707). Die Schriften der Väter, häufig als handschriftliche Sammlungen überliefert, bilden neben den Bibelausgaben den Grundstock der Bibliotheken in den Gebieten des russischen Reiches selbst noch im 18. Jahrhundert (vgl. Н. И. Петров, *Описание рукописных собраний находящихся в городѣ Кіевѣ*, 3 Bde, Москва 1891-1904; ders., *Описание рукописей церковно-Археологического музея при Кіевской духовной академіи*, 3 Bde, Кіев 1875-1879). Die 1782 in Venedig gedruckte und von P. Velyčkovskij in die kirchenslavische Sprache übertragene *Philokalia* erscheint 1793 in Moskau, also ein Jahr vor Skovorodas Tod, unter dem Titel *Добротолюбие* (vgl. hierzu *Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 12, Paris 1984, 1336 ff.). Auf diese Sammlung hat sich Skovoroda also nicht mehr stützen können. Sowjetische Untersuchungen zu den Bibliotheken im 18. Jahrhundert schenken der kirchenväterlichen Literatur wenig Beachtung, weil sie ihre Aufmerksamkeit auf die am Bibliotheksbestand ablesbare Entwicklung der Aufklärung und der Naturwissenschaften richten. Deshalb heben sie aktuellere weltliche Titel hervor, die sehr viel weniger zahlreich als die traditionellen Titel vertreten sind. Vgl. zu den Bibliotheksbeständen u. a. S. Р. Лупшов, *Книга в России в XVII веке. Книгоиздательство. Книготорговля. Распространение книг среди различных слоев населения. Книжные собрания частных лиц. Библиотеки*, Ленинград 1970; ders., *Книга в России в послепетровское время 1725-1740*, Ленинград 1976; Н. Rothe, *Religion und Kultur in den Regionen des Russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen 1984.

<sup>388</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Duplex Theoria*, 62.

<sup>389</sup>Vgl. *De devisione naturae* II 20 (PL 122, 560): »sanctae scripturae interpretatio infinita«.

<sup>390</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 353): »[...] сему-то единственно препятствует священная библия, находясь дугою, всю тлѣнь ограничивающею, и воротами, вводящими сердца наша в вѣру богознанія, в надежду господственной природы, в царство мира и любви, в мир первородный«.

<sup>391</sup>Vgl. ebenda (355): »[...] утолив мою долговременную алчбу и жажду хлѣбом и водою, сладчайшей меда и сома божіей правды и истинны [...]«. Vgl. zu diesen Bildern H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 79 ff.; 104 ff. Das Bild der Honigwabe wird besonders über die Auslegung des *Canticum canticorum* bekannt (vgl. ebenda, 88 ff.). Das Bild der Süße steht für die Süße Gottes (*dulcedo Dei*).

sind. Die Analogie, durch die alles mit allem verbunden ist, begründet die Verbindung der Symbole mit der göttlichen Welt<sup>392</sup>. Bemerkenswert am Symbolbegriff ist die Erhaltung seiner ursprünglichen Bedeutung: Der Teil weist auf das Ganze, zu dem er gehört, und die apriorische Kenntnis des Ganzen ist zu seiner Deutung notwendig, so daß der Teil ohne seine Entsprechung keine Bedeutung hat.

Die Lehre an der Kiever Akademie gilt als aristotelisch geprägt. Skovoroda pflegt hingegen eine neoplatonisch inspirierte Poetik. Meines Erachtens zeigt der Vergleich mit Masen, daß in der jesuitischen Tradition, in der Scholastik und in vielen Bereichen keine Trennung von platonischer und aristotelischer Orientierung, sondern eine Mischung praktiziert wird. Die Bevorzugung eines Modells kann in der Schwerpunktsetzung zum Ausdruck kommen. Masens Schwerpunkt liegt auf der technischen Ausarbeitung und der Beachtung der Angemessenheit, ist also aristotelisch inspiriert. Skovoroda kennt diese Tradition, legt seinen Schwerpunkt aber auf den theoretisch-philosophisch-theologischen Aspekt der Poetik und bringt sie dem Leser als Nachahmung der ontologischen Struktur, also einer geistigen Vorstellung von Bibel und Wirklichkeit, nahe. Sein Wertmaßstab ist nicht die Befolgung von sprachlichen Regeln, sondern einer Grundhaltung, die im Einklang mit der ontologischen Struktur steht. Insofern zählt für ihn der Wahrheitsstatus des Sprachkunstwerks. Diese Wahrheit ist geistig. Er befaßt sich deshalb nicht mit rhetorischer Theorie der Allegorie, sondern mit der philosophisch-theologisch begründeten Praxis der Allegorese und Typologese. Sein Vorbild ist die von Philo, Clemens von Alexandrien und Origenes in Auseinandersetzung mit dem Mittelplatonismus und dem stoischen Denken entwickelte Exegesetradition. Die Intention des Autors muß sich der ontologischen und teleologischen Struktur anpassen und darf sich ihr gegenüber nicht verselbständigen. Ihre theoretische Grundlage erhält die allegorische Poetik im Neoplatonismus, der die Analogie zwischen dem makrokosmischen Demiurgen und dem mikrokosmischen Dichter ausarbeitet. Skovoroda überträgt das auf sein Verständnis des Dichters<sup>393</sup>. Er

---

<sup>392</sup>Vgl. hierzu J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, 51 ff. Proklos unterscheidet zwischen Symbol und Bild und integriert den Begriff des Symbols in sein philosophisches System. Er verwendet das Symbol zur Bezeichnung der Verbindung zwischen Sichtbarem und Unsichtbarem. Die Unterscheidung zwischen Bild und Symbol vollzieht Skovoroda nicht (vgl. *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 268: »картина, нареченна символ«; *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 20: »О символах, или образах«).

<sup>393</sup>Der Künstler ist schon im Mittelplatonismus bei Philo und auch bei den Stoikern eine Analogie des Schöpfers (vgl. Cicero, *Orator*, 8-10 und Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, 65, 7-10). Schon Plato vollzieht im *Politicus* und *Sophistes* die Analogie zwischen verbaler und plastischer (bildlicher) Kunst (vgl. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, 102, Anm. 12). Skovoroda kann seine Anregungen in vielen Quellen gefunden haben.



beherzigt die Forderung Platons, daß philosophische Erkenntnis der Kunst vorausgehen muß. Skovorodas Umgang mit Philosophie und Sprache reiht ihn in die platonische Tradition der Poetik ein<sup>394</sup>, ohne daß aristotelische Aspekte dadurch eliminiert würden. Weil Wahrheit und Gutheit im *Ursprung* zusammenfallen, hat seine Poetik auch einen stark ethisch geprägten Aspekt<sup>395</sup>. Ich nehme in Skovorodas Festlegung der *zweifachen Sichtweise* als der obersten Regel einen an Rhetorik und Regelpoetik geschulten Argumentationsstil wahr, der die Inspiration als wichtige Kategorie in der neoplatonischen Poetik überlagert. Es ist, als wollte Skovoroda die Inspiration, die Analogie des Künstlers zum Schöpfer, als immer abrufbare Regel disziplinieren. Doch kennt auch die neoplatonische Theorie die Unterscheidung von Formen. Skovorodas Konzept entspricht am ehesten der zweiten epistemischen, mehr der Erkenntnis als der Erfahrung zugewandten Form im Modell von Proklos.

Skovoroda kann das Denken von Proklos und Plotin über die Bibelexegese, die pseudo-aristotelische Tradition<sup>396</sup>, die einer der Gründe für die grundsätzliche

---

<sup>394</sup>Vgl. zur platonischen Poetiktradition ebenda; W. Trimpf, *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and Its Continuity*, Princeton 1983, 164-240; St. Büttner, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen 2000. Schlüssel der allegorischen Interpretation ist die Struktur des Universums als Analogie, wie sie Proklos im *Timaios*-Kommentar ausarbeitet und darlegt. Seine Überlegungen prägt das Dilemma, wie Homer und Plato miteinander in Einklang zu bringen seien, da er Platons Verdikt nicht folgen will. Homer wird zum Paradigma der proklischen Forderung an die Literatur, nicht nur mimetisch, sondern auch symbolisch zu sein (vgl. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, 47).

<sup>395</sup>Ethische Kritik verwirklicht sich bei Aristoteles als rhetorische Kritik. Insofern reflektiert die Rhetorik die Ethik (vgl. hierzu J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, 16 f.). Der ethische Aspekt bei Skovoroda realisiert sich zusammen mit dem allegorischen Zugang. Deshalb spielt die Regellehre nicht die wichtigste Rolle.

<sup>396</sup>Zur Verbreitung aristotelischer und pseudoaristotelischer Texte, besonders des *Secretum secretorum* im Kiever und Moskauer Rußland vgl. W. F. Ryan, *Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Moscovite Russia*, in: J. Kraye u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1986, 97 ff.; W. F. Ryan, *The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy*, in: ders. u. a., *Pseudo-Aristotle. The Secret of secrets. Sources and Influences*, London 1982, 114 ff. Eine weitere, dem Aristoteles zugerechnete Schrift erscheint unter dem Titel *Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios*, 1519 in Rom (letzte Auflage 1654). Sie stellt Paraphrasen aus den Enneaden IV, V und VI von Plotin dar. Die Echtheit der Schrift wird von Anfang an kontrovers beurteilt. Wenn Skovoroda die Hieroglyphen als ägyptische *figurae* bezeichnet, dann immer im Zusammenhang mit Emblemen (vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 20; 24). Ich nehme deshalb an, daß er sich auf die *Hieroglyphica* des Horapollon oder die *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii* (1556) von G. P. V. Bolzani bezieht. Auch der Jesuit Athanasius Kircher, der im 17. Jahrhundert die Reparatur eines Obeliskens in Rom beaufsichtigt hat, verfaßt daraufhin das Werk *Obeliscus Pamphilius*, das die Aufschriften auf dem Obeliskens erklärt und dabei den Pseudo-Aristoteles der *Theologia* als wichtige Quelle verwendet. Kircher ist überzeugt, daß die Schrift die echte mystische Philosophie der Ägypter enthält (vgl. hierzu J. Kraye, *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth-*

Mischung aristotelischer und platonischer Aspekte in offiziell aristotelisch orientierten Traditionen ist, über Dionysius-Pseudoareopagita, Nikolaus von Kues und andere Autoren kennengelernt haben<sup>397</sup>.

In seiner Poetik dominiert das Postulat ontologischer Übereinstimmung. Platos Dialoge gelten als eine der kosmischen Natur besonders entsprechende Form der Konversation. Deshalb wird diese Form nachgeahmt und genießt auch Skovorodas Wertschätzung<sup>398</sup>.

Die neoplatonische Tradition deutet ein literarisches Werk als mikrokosmischen Organismus, der mit dem Makrokosmos korrespondiert<sup>399</sup>. An diese Stelle setzt Skovoroda die Bibel, auf die bei ihm die Welt und das literarische Werk gedeutet werden. Ursprünglich wird die Bibeldeutung vom Menschen und vom Kosmos als hermeneutischen Kategorien abgeleitet. In der christlichen Adaptation bildet sie als vorbildliches Sprachwerk und Dokument göttlicher Offenbarung das maßgebliche Bindeglied zwischen Mensch und Kosmos, dem literarischen Werk und der Welt. Sie ist die geistige Welt, nach der alles geschaffen wird<sup>400</sup>. Skovoroda praktiziert wie die Neoplatoniker und die Kirchenväter den Transfer eines fertigen Denkens, eines Vor- bzw. Urwissens, in sprachliche Texte, ihre Deutung und Gestaltung.

---

and Seventeenth-Century Europe in: ders. u. a. [Hrsg.], *The Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, 265 ff., besonders 273). Eine weitere pseudoaristotelische Schrift ist der *Liber de causis*, dessen Quelle die *Elementatio theologica* des Proklos ist. Schon Thomas v. Aquin erkennt die platonische Natur der Schrift, die in der scholastischen Theologie nicht nur Interesse, sondern auch Widerspruch hervorruft. In einer Übersetzung aus der arabischen in die lateinische Sprache wird die Schrift im 12. Jahrhundert unter dem Titel *De expositione bonitatis purae* bekannt (vgl. hierzu Ch. H. Lohr, *The Pseudo-Aristotelian Liber de causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: J. Kraye u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, 53 ff. Es läßt sich bisher nicht belegen, daß Skovoroda eine dieser Aristoteles zugeschriebenen Schriften gekannt hat. Die sachlichen Übereinstimmungen können auf andere Autoren der *philosophia perennis*-Tradition zurückgeführt werden. Der *Liber XXIV philosophorum*, aus dem Skovoroda direkt oder indirekt zitiert, kann ebenfalls eine Anregung gewesen sein.

<sup>397</sup>Die Verbindung zwischen Bibelexegese und neoplatonischem Denken wird gestärkt durch die Tatsache, daß Origenes und Plotin den gleichen Lehrer Ammonius Sakkas gehabt haben und in Fragestellung und Arbeitsweise in vielen Punkten übereinstimmen. Das Modell vom *Einen* und *Vielen* übernimmt Origenes aus dem platonischen Denken. Der Unterricht, den Origenes genießt, steht im Zeichen des Kampfs der Philosophie gegen die Rhetorik (vgl. H. Görgemanns u. a., *Einführung*, 7).

<sup>398</sup>In der platonischen Tradition wird der Dialog als schönste literarische Form mit den entsprechenden Korrespondenzen im Kosmos gepriesen (vgl. J. A. Coulter, *The Literary Microcosm*, 102).

<sup>399</sup>Vgl. ebenda (95).

<sup>400</sup>Vgl. *Kníž, nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 17): »Библиа есть маленькій богообразный мір, или мірик. Мірозданіе касается до одной ея, не до великаго, тварьми обитаемаго міра«.

Ich sehe hier eine nicht ganz reibungslos gelöste Kollision zwischen neoplatonischer Voraussetzung, *philosophia perennis*-Tradition und christlicher Deutungspraxis, die sich auch in Skovorodas Drei-Welten-Lehre spiegelt. Einerseits wird die Deutung der Bibel von der Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie als hermeneutischer Kategorie abgeleitet und andererseits wird sie als maßgebliches Dokument der Offenbarung *göttlicher Weisheit* im Logos zum Maßstab der Deutung von Mensch und Welt. Das liegt meines Erachtens daran, daß die christliche *philosophia perennis* von der Allgegenwart der einen *göttlichen Weisheit* zwar immer überzeugt gewesen ist, aber noch mehr von der Priorität, Superiorität und dem Maßstab des Christentums und der christlichen Deutung der Bibel. Für den Nachweis der Überlegenheit ist die Bibel geeigneter als der Kosmos, auch wenn ihre allegorisch-typologische Deutung von Mensch und Kosmos abgeleitet wird. Die *göttliche Weisheit* ist deshalb in der christlichen *philosophia perennis* in den einen Bereichen gegenwärtiger als in den anderen. Wenn Skovoroda die Tradition des Kosmos (*vse-na-vse*) als göttliches Wesen aufruft, ohne näher darauf einzugehen, dann bezieht er ein traditionelles Philosophem in sein Einheitskonzept ein, das historisch die christliche Deutungspraxis maßgeblich geprägt hat. Er durchdenkt jedoch keine der möglichen Aporien bzw. Konsequenzen, die das für sein Konzept haben kann. Seine Gleichsetzungen meinen immer das Verhältnis der Analogie und heben den grundsätzlichen Bildstatus nicht auf. Er ersetzt nie die paradigmatische Rolle der Bibel durch den Kosmos. Die Welt wird auf die Bibel gedeutet und nicht umgekehrt. Es ist daher nicht mehr der Kosmos selbst, sondern ein Text und dessen Deutung, die zum Vorbild für literarisches Gestalten werden<sup>401</sup>.

## 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

---

<sup>401</sup>Vgl. zum Zusammenhang zwischen Bibel und Literatur N. Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, London 1982.

zugreifen, um ihre Gedanken und Konzepte zu entwickeln. Dennoch hat Skovoroda dazu angeregt, das Verhältnis einzelner Dichter zu ihm zu diskutieren und zu klären<sup>402</sup>.

D. Čyževs'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 müssen<sup>403</sup>. Ich habe den Eindruck, daß die allem Anschein nach sehr geringe Wirkung

<sup>402</sup>Vgl. hierzu die zahlreichen bibliographischen Hinweise in Два століття Сковородіяни, Харків 2002, 497-501.

<sup>403</sup>»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. Čyževs'kyj, *Skovoroda*, 218; vgl. ders., *Замітки до творчості Сковороди, як поета*, in: *Науковий збірник. Проф. докт. Іванові Огієнкові...*, Варшава 1937, 172-176). Zu Skovorodas Reformansätzen (er gebraucht das harte Zeichen ь am Wortende seit 1761 nicht mehr) und seiner Verwendung der bis dahin unüblichen männlichen und unreinen Reime (das kostete 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.: П. М. Попов, *Григорій Сковорода и українська література*, in: *Українська література*, 11 (1944), 128-140; ders.: *Значення Г. С. Сковороди в історії української літератури*, in: *Вісти Акад. наук. УРСР* 2-3 (1945), 59-69; П. Яременко, *Поетична спадщина Григорія Сковороди*, in: *Наук. зап. Львів. держ. пед. інст.* 1 (1946), 1, 69-84; Л. Ф. Стеценко, *Значення Г. С. Сковороди в історії української літератури*, in: *Література в школі* 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. В. Эрн, *Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и Учение*, 331 ff.; D. Oljančyn, *Hryhorij Skoworoda 1722-1794*, 123 f.; A. М. Ніженець, *Поетична творчість Г. С. Сковороди и російська література XVIII ст.*, in: *Учені зап. Харк. ун-ту*, 70, Труды філолог. фак., 3 (1956), 261-283. Lev Tolstoj hat Skovoroda immer wieder gelesen und Ähnlichkeiten zu sich selbst festgestellt. Vgl. Л. Н. Толстой, *Полное собрание сочинений*. Сер. Перв. Произв., 39-40, Москва 1956, 40, 406 ff. und 510 f.; Д. И. Багалей, *Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой. Историческая параллель* in: *Відб. з. Сб. речей пам'яті Толстого, произнесенных в торжественном заседании Совета Харьковского университета и Императорского историко-филологического общества*, Харків 1911, 44-51; Г. Л. Світлична, *Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой. Про спільність і відмінність філос. поглядів*, in: *Філософ. думка* 5 (1972), 93-98; І. Бажинів, *Толстой и Сковорода* in: *Лев Толстой у дослідженнях радянських літературознавців*, Київ 1978, 185-201; R. F. Gustafson, *Tolstoy's Skovoroda*, in: *Journal of Ukrainian Studies* 22 (1997), 1-2, 87-96. Т. Шевченко zeichnet in *Близнецы* ein Bild des Philosophen. Vgl. П. М. Попов, *Шевченко и Сковорода*, in: *Наук. зап. Київ. держ. унів. ім. Т. Г. Шевченка* 4 (1939), 1: *Зб. філолог. фак.*, 1, 207-225; И. Ф. Драч u. a., *Григорій Сковорода. Біографічна повість*, Київ 1984, 199. Zur Einordnung in die Sprachkultur vgl. Г. К. Сидоренко, *Українське віршування. Від найдавніших*

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 Bilderscheinerungen 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 geprägt<sup>404</sup>. F. Schlegel hat sich der

---

*часів до Шевченка*, Київ 1972. Spuren Skovorodas werden in den Werken von V. Kapnist und S. Glinka entdeckt. Kapnist rezipiert Gedicht 18 des Gedichtzyklus *Сад божественных пѣсней* (vgl. A. Ніженець, *На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум*, Харків 1970, 179 ff.). Ju. Barabaš vergleicht Skovoroda mit anderen Schriftstellern (vgl. »Знаю человека...«. Григорій Сковорода: *Поэзия, философия, Жизнь*, Москва 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. Лавров, *Андрей Белый и Григорий Сковорода*, in: *Studia Slavica Academiae Scientiarum hungaricae* 21 (1975), 3-4, 395-404. Zu Skovoroda und N. Leskov vgl. O. B. Анкудинова, *Лесков и Сковорода. К вопросу об идейном смысле повести Лескова »Заячий ремиз«*, in: *Вопросы рус. лит.* (1973), 21, 71-77. Zu Skovoroda und Gogol' vgl. D. Tschizewskij, *Skovoroda - Gogol'*, in: *Die Welt der Slaven* 13 (1968), 317-326; Ю. Барабаш, *Г. С. Сковорода і М. В. Гоголь (до питання про гоголівське бароко)*, in: *Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць*, Київ 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.

<sup>404</sup>1795, 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

Auffassung von F. A. Wolf sofort 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 Werke<sup>405</sup>.

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 zielt<sup>406</sup>. 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 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 tradierten 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.

---

Gemeinschaftsproduktion späterer Gelehrter sein sollen, die alles zu einer harmonischen Einheit zusammengefügt haben (vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 23 ff.).

<sup>405</sup>Vgl. ebenda (31 ff.).

<sup>406</sup>Vgl. ebenda (78 ff.).

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 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 werden<sup>407</sup>. 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

---

<sup>407</sup>Das 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).

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 Allegorie<sup>408</sup>. Mit diesen 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.

---

<sup>408</sup>Der Allegoriebegriff ist bei F. Schlegel dem Symbolbegriff gleichwertig (vgl. ebenda, 116 ff.). Schlegel beruft sich dabei auf J. Böhme. D. Čyževs'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. Čyževs'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.



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 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 oder die geringste Abweichung von der postulierten Seinsstruktur geben könnte.

Die Wertschätzung des Sinnenfälligen und die konsequent präsentierte 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. Für Skovoroda sind sie auch Ausdruck des *Ursprungs*, doch ein richtig 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*<sup>409</sup>. 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.

---

<sup>409</sup>Vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 140 ff.

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 Verendlichkeit und Negation umfaßt<sup>410</sup>. 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, in die Transzendenz des unbekannten Unendlichen und in 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 dem Erzwingen einer Auslegung die bewundernde Annahme der Größe Gottes zu praktizieren<sup>411</sup>. Insgesamt ist in Skovorodas Denken der Ort, an dem die

<sup>410</sup>Vgl. 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).

<sup>411</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 29): »Если что непонятно, закричи с Варухом: «О Израилю! Коля велик дом божій! Велик и не имать конца». «Сіе море великое...»«.

Berührung mit dem Göttlichen stattfindet, also 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 Tradition üblich ist<sup>412</sup>. 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 gleichzeitig 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 Hervorbringungen<sup>413</sup>. Für Skovoroda ist die *zweifache Sichtweise* als bedingungslose Angleichung an die ontologische Struktur die Grundlage für Auslegung und Poetik. Dieses 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 kann<sup>414</sup>.

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

<sup>412</sup>Vgl. J. Zovko, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel*, 150 ff.

<sup>413</sup>Vgl. 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.

<sup>414</sup>Zur Poetik von Friedrich Schlegel vgl. M. Chaouli, *The Laboratory of Poetry: Chemistry and Poetics in the World of Friedrich Schlegel*, Baltimore u. a. 2002.

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 unhinterfragbar festgelegt. Die Projektion wird daher nicht in ein erfahrendes, fühlendes und denkendes Subjekt zurückgeholt, sondern in ein bereitstehendes Denken mit absolutem und ewigem Geltungsanspruch. Deshalb kann das vorhandene Potential nicht produktiv werden<sup>415</sup>.

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 mit einem Zeichen für etwas Anderes verbunden 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* sowie für Antithesen.

---

<sup>415</sup>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.

Skovorodas Schriften sind lange Zeit nur in Abschriften und einzelnen Drucken verbreitet<sup>416</sup>. Abschriften befinden sich in Nachlässen von 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 verstärkt<sup>417</sup>. 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 Herkunft<sup>418</sup> gründen im alten Philosophem des *apex mentis*. Die Romantik vollzieht gegenüber der Tradition

---

<sup>416</sup>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-Bruevič (vgl. hierzu: *Українські письменники. Біо-Бібліографічний словник у п'яти томах*, 1, Київ 1960, 520 ff.).

<sup>417</sup>1912 erscheint neben dem ersten Band der Werkausgabe auch das Buch von V. Ėrn, *Григорій Саввич Сковорода. Життя і учіння*, Москва.

<sup>418</sup>Vgl. B. Zelinsky, *Russische Romantik*, Köln u. a. 1975, 1 ff. A. Puškin 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. Puškin bestimmend (vgl. ebenda, 14 ff.). In M. Lermontovs *Prorok* von 1841 folgt der Prophet als Gotterfüllter einem göttlichen Befehl. Den Ursprung der Inspiration sieht Puškin im Göttlichen (vgl. *Poët*, 1827). M. Lermontov greift das in seinem ein Jahr später entstandenen *Poët* auf. V. Brjusov interpretiert die Antinomie in Puškins 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 Puškin und Lermontov an und verfaßt *Prorok buduščego*.

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 Welt<sup>419</sup>. Wie Skovoroda fordert er die Anpassung an die ontologische Struktur in 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 Menschen<sup>420</sup>. 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*-Tradition<sup>421</sup>, doch kann vorausgesetzt werden, daß Solov'ev die Schriften Skovorodas gekannt hat<sup>422</sup>. 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 werden<sup>423</sup>. Der Dichter teilt die Wahrheit, die er erkennt, im Symbol, also in einem Bild, mit<sup>424</sup>. Für Vj. Ivanov umfaßt

---

<sup>419</sup>Vgl. W. Goerdts, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg, München 1984, besonders 487 ff.

<sup>420</sup>Vgl. zu VI. Solov'ev u. a. K. Фарадзев, *Владимир Соловьёв: мифология образа*, Москва 2000; П. П. Гайденоко, *Владимир Соловьёв и философия Серебряного века*, Москва 2001.

<sup>421</sup>Zur Beschäftigung VI. Solov'evs mit Proklos vgl. W. Goerdts, *Russische Philosophie*, 491.

<sup>422</sup>Angeführt 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. Oljančyn, *Hryhorij Skovoroda*, 165 f.). Solov'ev ist außerdem ein Schüler von P. D. Jurkevič, der als Philosophielehrer 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.

<sup>423</sup>A. 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 *Poiesisauffassung* von Skovoroda nahe.

<sup>424</sup>R.-D. Kluge nennt dieses Verfahren des Symbolismus antimimetisch (vgl. *Der Russische Symbolismus. Begleitheft zur Vorlesung: Bibliographie-Kommentar-Texte*, Tübingen 1985, 62; vgl.

die Literatur die Totalität des geistigen Lebens<sup>425</sup>. In der Wirklichkeit liegt das göttliche Wesen verborgen, dessen Wahrheit durch die intuitive Schau des Dichters erkannt und im Symbol mitgeteilt wird. Dem poetischen Schaffen geht also eine Erkenntnis, eine Deutung, voraus. Im Symbol entfaltet sich die Wahrnehmung des Absoluten durch den Wahrnehmenden und ermöglicht eine ekstatische Wesensschau<sup>426</sup>. 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 Ebene<sup>427</sup>. Es zeigt sich also in der Ästhetik ein transästhetischer Impuls.

Doch bringt der Symbolismus eine andere Dichtung als Skovoroda hervor. Das liegt daran, daß der Schwerpunkt darauf liegt, wie etwas dargestellt wird<sup>428</sup>. Vj. Ivanov betrachtet als die Aufgabe des Künstlers nicht die Mitteilung neuer Offenbarungen, sondern neuer Formen<sup>429</sup>. 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

---

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.

<sup>425</sup>Zu Vj. Ivanov vgl. u. a. G. Carpi, *Mitopoiesi e ideologia: Vjačeslav I. Ivanov teorico del simbolismo*, Lucca 1994; M. C. Ghidini, *Il cerchio incantato del linguaggio: moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Milano 1997; J. Murašov, *Im Zeichen des Dionysos: zur Mythopoetik in der russischen Moderne am Beispiel von Vj. Ivanov*, München 1999; Ch. Cantielli, *Simbolo e icona: estetica e filosofia pratica nel pensiero di Vjačeslav I. Ivanov*, Bologna 2000.

<sup>426</sup>Vgl. R.-D. Kluge, *Der russische Symbolismus* 34 ff.

<sup>427</sup>Vgl. *Символизм. Книга статей* von 1910 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, Göttingen 1957, 26).

<sup>428</sup>Vgl. zur Bildlichkeit A. Ohme [Hrsg.], *Der russische Symbolismus: zur sinnlichen Seite seiner Wortkunst*, München 2002.

<sup>429</sup>Vgl. *Борозды и межу* von 1916 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 32).



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 enthalte und darstelle<sup>430</sup>. Doch wird mit dem sinnenfälligen, dem darstellenden Teil eigenständiger und innovativer umgegangen, als es Skovoroda seinerzeit für angemessen hielt.

Nach Vj. Ivanov muß die Kunst in die Bewegung *ab exterioribus ad interiora* integriert werden<sup>431</sup>. Der Begriff des Symbolismus bezeichnet für Vj. Ivanov eine alle Seinsbereiche umfassende Bewegung. Wie Skovoroda macht er eine ursprünglich der

---

<sup>430</sup>Vgl. D. Merežkovskij, in: *О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы* 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 *Символизм. Книга статей* die Überschrift: *Эмблематика смысла* (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 25). In seiner Schrift *Окно в будущее* 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 bilden die Bibel und die Tradition, also ein erprobtes 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. Thiergen [Hrsg.], *Scholae et symposium. Festschrift für Hans Rothe zum 75 Geburtstag*, Köln u. a. 2003, 1-26).

<sup>431</sup>Vgl. *Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего* von 1906 (vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 45).

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 selbst ermöglicht die Erkenntnis.

Skovoroda ist sehr besorgt, daß der Unterschied zwischen beiden Naturen verwischt werden könnte. Deshalb können seine *figurae* keine Symbole sein<sup>432</sup>. Auch Vj. Ivanov verbindet mit dem Symbolbegriff nicht so sehr das Darstellen als vielmehr das Hinweisen, das zur Charakteristik der Allegorie gehört<sup>433</sup>. 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 alles 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 (*единого бытия*)<sup>434</sup>. 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

---

<sup>432</sup>Auch nach Goethes in den *Maximen und Reflexionen* gemachten Unterscheidungen zwischen Symbol und Allegorie sind Skovorodas Symbole und *figurae* typische Allegorien, weil die strenge Unterscheidung zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* eine Verschmelzung im Bild nicht zuläßt.

<sup>433</sup>Vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 46 ff. Er widerspricht damit seiner anderen Definition des Symbols als Monade. Brjusov kritisiert diese Position 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.).

<sup>434</sup>Vgl. J. Holthusen, *Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, in: ders., *Ausgewählte slavistische Abhandlungen*, München 1987, 372.

als fleischgewordenes Wort in den Zusammenhang des Evangeliums gestellt<sup>435</sup>. Die intendierte Theurgie bleibt zwar hypothetisches Ziel, aber unerreichbar<sup>436</sup>.

Die Symbolisten schöpfen auch aus dem historischen Reservoir von Bildern, das Skovoroda ausschließlich genutzt hat. Vj. Ivanov gebraucht zum Beispiel das Bild der Jakobsleiter für die wahre symbolische Kunst<sup>437</sup>. Bei Skovoroda ist sie ein Bild für die Bewegung der *figurae* aus dem *Ursprung* und in ihn zurück<sup>438</sup>.

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* (*неисповедимый цветок*) als *Symbol der Symbole* für das alleinige Sein<sup>439</sup>. Sie steht in der Tradition und bei Skovoroda für das *Eine im Menschen*, im *apex mentis*.

A. Blok hat möglicherweise das realisiert, was Skovoroda bei einer Aufhebung der Trennung zwischen sinnenfälligem Bild und geistigem Inhalt befürchtet hat, nämlich eine Verselbständigung des Abbilds durch das Abkoppeln des Symbols von seinem metaphysischen Inhalt bzw. seine Identifikation mit der Sinnenfälligkeit. A. Blok präsentiert den Umschlag der These<sup>440</sup> in die Antithese anstelle der Synthese, als sich in seiner Wahrnehmung die Verbindung zwischen der Kunst und den von ihr geschaffenen Entsprechungen mit dem Geist auflöst. Er bestätigt damit in seiner Dichtung das, was Skovoroda von einer Vermischung beider Naturen erwartet hat. Viele Male wurde 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

---

<sup>435</sup>Vgl. ebenda (190).

<sup>436</sup>Vgl. J. Holthusen, *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, 32 f.

<sup>437</sup>In: *Борозды и межу* (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.

<sup>438</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 1, 28): »От нея и чрез нея истекают и востекают к точкѣ своей всѣ *фигуры* [...]«. Zum Punkt als Durchgang vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, passim.

<sup>439</sup>Vgl. J. Holthusen, *Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph*, 388 f.

<sup>440</sup>Vgl. zu A. Blok И. С. Приходько, *Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект*, Владимир 1999; B. Kaibach, *Risse in der Zeit. Zur Bedeutung des Augenblicks im Werk von Vladimir Solov'ev und Aleksandr Blok*, Heidelberg 2002.

nicht mehr symbolisiert, in der Dichtung der Symbolisten als furchterregende Schuld dargestellt<sup>441</sup>.

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 nach, sondern setzt sich an seine Stelle<sup>442</sup>. 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 Originals<sup>443</sup>. Skovoroda hat damit 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 kommen<sup>444</sup>. Dem diabolischen Dichter steht der gnostische Ausweg der Flucht aus dem Zwingsystem der Welt deshalb nicht zur Verfügung. Ein Dualismus dieser Art wäre

---

<sup>441</sup>Blok 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. Čyževs'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. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.*, PZT 2, 28): »Довлѣет тебѣ, что получили исход и что дарена тебѣ шелкового клуба нить от царевны Ариадны, путеведущая тебѣ из сего лабиринта на пространство«.

<sup>442</sup>Vgl. hierzu A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus* I, 345 ff.

<sup>443</sup>A. 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, daß die Wahrnehmung dieser Isolation durch die Dichter mit Skovorodas Warnung vor Leere, Tod, Verwesung, Dämonen usw. korrespondiert.

<sup>444</sup>Der *Lichtfunke* muß daher nicht wie Hansen-Löve postuliert (ebenda, 117), gnostischer Herkunft sein.

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 Mystik<sup>445</sup>. 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 in seiner Kunst realisieren 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, die im häretischen Manichäismus wurzeln soll, abzuleiten<sup>446</sup> und die *coincidentia oppositorum* als »metaphysische Gleichwertigkeit der Gegenpole, die insgesamt erst das *Ganze* des Kosmos bilden« zu interpretieren<sup>447</sup>. 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 ausdrücklich bewußt ist. Dadurch wird die nicht mehr sinnstiftend zusammenzubringende Gegensätzlichkeit als ausweglose Tragik wahrgenommen. Die Struktur bleibt dabei dieselbe. Von daher wäre die Hypothese der gnostisch-häretischen Herkunft vieler Bereiche der Ästhetik der Moderne (besonders des Symbolismus) noch einmal zu überprüfen<sup>448</sup>.

Einen 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

---

<sup>445</sup>A. A. Hansen-Löve weist darauf hin, daß die oxymoralen Ausdrucksmittel der diabolischen Poetik an die Ausdrucksmittel der apophatischen Theologie, der Mystik, der gnostisch-hermetischen Geistreligionen und des manieristisch-concettistischen Stils erinnern (vgl. ebenda, 91).

<sup>446</sup>Vgl. ebenda (91, 98).

<sup>447</sup>Ebenda (90).

<sup>448</sup>Vgl. zur gnostischen Herkunft R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur*, 439 ff.

*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 Traditionen*. Die Dichter müssen deshalb nicht nach Häresien greifen<sup>449</sup>, um die Spielarten dieses Philosophems für ihr Schreiben fruchtbar zu machen.

Da außerdem die als gnostisch aufgefaßten Parallelen schon bei Dostoevskij, Gogol', Puškin und nicht nur bei den Symbolisten beobachtet werden können, wäre die gnostische Hypothese neu zu bewerten. 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 Grundstruktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* jedoch weiter. Er kann ihr nicht entkommen. Nur setzt er sich selbst an die Stelle des *Ursprungs* und präsentiert 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. Stattdessen beschreibt er seine Kunstwelt als perfektes Gefängnis<sup>450</sup>. Die Bilder behalten ihre Struktur, erfahren aber eine Veränderung des Sinns<sup>451</sup>. Die

<sup>449</sup>Hansen-Löve nimmt das an (vgl. *Der russische Symbolismus*, I, 441).

<sup>450</sup>Vgl. ebenda, 103 ff. Skovorodas Tür aus dem Weltgefängnis ist die Bibel (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 353:»Если ж оба сіи естества вмѣшать в одно и признавать одну только видимую натуру, тогда-то бывает родное идолопоклонение; и сему-то единственно препятствует *священная библия*, находясь дугою, всю тлѣнь ограничивающею, и *воротами*, вводящими сердца наша в вѣру богознанія, в надежду *господственной натуры*, в царство мира и любви, в *мир первородный*«).

<sup>451</sup>Die 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. ščast.*, PZT 1, 336:»[...] *выйдите* из числа *безпутных путников*, кои и сами не могут сказать, куда идут и зачем. *Жуміе* наше есть *путь*, а *исход* к щастію не коротенькой«). 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. ščast.* (PZT 1, 336):»[...] *минув* существенную исту над *душевною бездною* внутрь нас *гремящего* *cie*:»Аз есмь, аз есмь *сіи*!««. Bedeutung wird zu Bedeutungslosigkeit. Die Sonne wird schädlich und giftig (A. A. Hansen-Löve, *Der russische Symbolismus*, I, 239). Bei Skovoroda ist die Sonne bei zweifacher Sichtweise die *figura figurae* und verbildlicht sowohl Gott als auch den wahren Menschen (vgl. *Potop zmiin*, 2, 135).

Zeichen sind nicht mehr transparent, und die Schatten oder Spuren (*тень, следы*) 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 ästhetisch ausgewertet. Ihre Selbstwahrnehmung gestaltet sich dabei so, wie es Skovoroda für diesen Fall ontologisch vorausgesehen hat. Ich schließe daraus, daß das diabolische Modell und seine tragische Position nur in voller Kenntnis der intakten Struktur, gegen die es sich richtet, funktionieren kann. Seine Anwendung erwies sich für die Entwicklung des sprachlichen Bilds als außerordentlich fruchtbar.

Die Abwesenheit eines Inhalts vergrößert den literarischen Spielraum erheblich, da die Optionen der Negativität unbestimmter und zahlreicher sind<sup>452</sup>. Doch zehren auch sie noch vom Analogiegedanken neoplatonischer Poetik, indem sie ihn verneinen.

## 9. Schluß

Auf den Grundlagen der *philosophia perennis* entwickelt sich eine Dynamisierung des menschlichen Bewußtseins und der Bildvorstellung. In Auseinandersetzung mit diesen Traditionen 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. Unter diesen Rahmenbedingungen erweitert Literatur den Raum der Realität um bisher nicht

---

<sup>452</sup>Brjusov bemüht sich deshalb, die Kunst von außerkünstlerischen Inanspruchnahmen freizuhalten. Seine polemische Widerlegung von Vj. Ivanovs Symbolauffassung leistet Brjusov in Карл В. Диалог о реализме в искусстве von 1906. Da die Idee in jeder Erscheinung geschaut werden kann, reduziert sich nach Brjusovs Auffassung jedes Kunstwerk auf einen inneren Gehalt so allgemeiner Art, daß es die Mühe der Kunstfertigkeit nicht mehr lohne (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.

vorhandene Räume, die von Wahrnehmung, Realität und Deutung sowie auch von Phantasie, Vorstellungskraft und Fähigkeit zum Umgang mit Sprache und Verbildlichungsverfahren eröffnet werden. Literatur hat die Spielräume, nicht mehr nur ein Vorwissen mit ihren Bildern zu bestätigen und zu realisieren. Dadurch ist der Gedanke bzw. Sinn allerdings nicht mehr unproblematisch vom konkreten Bild ablösbar, denn sie bilden eine Einheit, sodass Bilder nicht mehr wie in der allegorisch-typologischen Verfahrensweise einfach untereinander ausgetauscht werden können.

Eine Restauration der allegorischen Haltung hat sich allerdings in den Kulturwissenschaften vollzogen. Bilder aus vielen Bereichen stellen das Gleiche dar und machen den gleichen Diskurs transparent. Das Dargestellte wird dadurch erneut vom Bild ablösbar, und die Bilder werden untereinander austauschbar. Der Unterschied zum historischen Vorbild besteht darin, daß kein einheitliches Weltbild mehr besteht, sondern eine Fragmentierung in viele Sinnsysteme und eine Intensivierung der Selbstreflektion 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 dadurch die Bedeutungssysteme und nähert sich in diesem Aspekt der von Skovoroda aus der *philosophia perennis* entnommenen Vereinnahmungsmethode an<sup>453</sup>.

Die Diskussion der bildkonstruierenden Verfahren von Analogie, Metapher, Allegorie, Sinnbild und Symbol verliert ihre Anziehungskraft für alle sinnkonstituierenden Bereiche, ihre Deutung und Gestaltung, auch weiterhin nicht. Sie transformiert Impulse, die aus den Traditionen stammen, die auch Skovoroda geprägt haben<sup>454</sup>.

---

<sup>453</sup>Das Problem der Eintönigkeit der kulturwissenschaftlich begründeten allegorischen Deutung diskutiert W. Haug, *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 69-115.

<sup>454</sup>Vgl. zum Beispiel E. Bader, *Versuch der Entwicklung einer allgemeinen (ideativen) Symboltheorie. Allegorisch-attributive Symbolik im Gesamtgefüge der analogen Verdichtungen*, Würzburg 2003.



## VII. *Vera Beatitudo*

1. Einführung
2. *Secundum naturam vivere*
3. *Regio dissimilitudinis*
4. *Peregrinatio - mansio*
5. *Pneuma*
6. Das Heilsgeschehen in der Bibel
7. Abschließende Bewertung

### 1. Einführung

Das wichtigste Anliegen von Skovorodas Konzept der *philosophia perennis* ist das Glück des Menschen. Er kommt sehr oft auf die *Glückseligkeit* zu sprechen. Sie ist nur im Einklang mit ihr, der *ewigen Weisheit*, zu gewinnen, also durch Erkenntnis<sup>1</sup>. Erkannt werden Struktur und Einheit von Selbst-, Welt- und Gotteserkenntnis gemäß der *unähnlichen Ähnlichkeit*. *Glückseligkeit* hängt von Gott und von der Selbsterkenntnis ab<sup>2</sup>. Die *Glückseligkeit* findet der Mensch also in sich selbst, wenn er sich und damit Gott und die Welt erkennt<sup>3</sup>. Skovorodas Ethik ist die Einordnung des Menschen und seiner Tätigkeiten (Leben, Erkenntnis, Gestalten) in die *philosophia*

---

<sup>1</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 326):»Премудрости дѣло в том состоит, чтоб уразумѣть тое, в чем состоит *щастіе* [...]«.

<sup>2</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 438):»Оно [*щастіе*] зависит от сердца, сердце от мира, мир от званія, званіе *от бога*«; *Kol'co* (PZT 1, 362):»[...] *учить о богѣ* есть то *учить о мирѣ, щастіи* и *премудрости*«; ebenda (372):»*Узнать себе полно*, познаться и задружить с собою сей есть неотъемлемый мир, *истинное щастіе* и *мудрость* совершенная«. *Glückseligkeit* in Abhängigkeit von Gott geht u. a. auf Hebr 12, 22 f. zurück. Im neoplatonischen Denken ist sie die Seinsstruktur und Seinsverfassung der Seele im Sinn der Metaphysik als die vollendete Gegenwart dessen, was der Mensch sucht (vgl. Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit. Enneade III. 7*, übers., eingel. und komm. v. W. Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967, 73).

<sup>3</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 372):»*Щастіе* твое *внутри тебе* есть [...]«; *Pesn' 21-ja* (PZT 1, 78):»*Щастія нѣтъ на землѣ, щастія нѣтъ в небѣ, не заключилось в углѣ, нигдѣ искать тебѣ*«.

*perennis*<sup>4</sup>. Deshalb beschäftigen sich alle seine Schriften mit dem menschlichen Streben nach der *Glückseligkeit*<sup>5</sup>.

Synonyme für das *wahre Glück* (истинно щастіє) sind щастіє<sup>6</sup>, блаженство<sup>7</sup> und благополучіє<sup>8</sup>. Der Begriff щастіє wird von Skovoroda am häufigsten verwendet. Das kirchenslavische благо (Heil) bezeichnet die Übereinstimmung des Glücks mit dem Guten<sup>9</sup>. Skovoroda bezieht in seine Ausführungen immer wieder den griechischen Begriff εὐδαιμονία bzw. εὐδαίμων und dessen lateinische Wiedergaben als *beata vita* bzw. *beatus*, *beatitudo* und *beatitas* bei Cicero und den christlichen Autoren ein<sup>10</sup>.

<sup>4</sup>Zum Glück bei Skovoroda vgl. I. G. Kutash, *Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda*, Ph.D., Montreal 1986. Die Arbeit beschreibt, was Skovoroda über *Glückseligkeit* sagt und stellt die Übereinstimmung seiner Gedanken mit der Orthodoxie fest. Im Glücksstreben des Denkers wird eine praktische, sozial-gesellschaftliche Dimension gesehen (vgl. ebenda, 63). Die Empfehlung Skovorodas, gemäß der *Natur* zu leben, wird hervorgehoben: »И нѣтъ радостнѣе, какъ жить по натурѣ« (*Basnja* 27, PZT 1, 126). Vgl. hierzu u. a.: I. В. Иванъо, *Этика Сковорода і Філософія Епікура*, in: *Від Вишньського до Сковорода (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.)*, Київ 1972, 125-134; Л. Ушкалов, *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997. Das Philosophem verleitet dazu, eine tatsächliche Rezeption stoischer und epikureischer Philosophie zu postulieren und Skovorodas Glücksgedanken auf die Übereinstimmung des Menschen mit sich und der Gesellschaft einzuengen (vgl. u. a. Ю. Барабаш, »Знаю человека...«. *Григорій Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989. А. І. Папук, *Проблема щастя у філософському вченні Г. С. Сковорода*, in: *Українське літературознавство* 18 (1973), 96-102).

<sup>5</sup>Vgl. besonders *Alfav. mira* (PZT 1, 419-422); *Pesn' 21-ja* (PZT 1, 78 f.); *Bes. nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 263 ff.). Thematisch gehört der letzte Dialog in die Periode Anfang der 70er Jahre. L. Machnovec' verlegt seine Entstehung auf den Beginn der 80er Jahre in Babā (vgl. Л. Махновець, *Григорій Сковорода*, Київ, 1972, 235). *O ist. ščast.* (PZT 1, 324 ff.) entsteht um das Jahr 1773 (vgl. PZT 1, 514 f.). Auch Gedicht 21 muß im gleichen Zeitraum entstanden sein. L. Machnovec' datiert die Entstehung von *O ist. ščast.* und fünf weiteren dem Glück besonders gewidmeten Schriften auf Frühling und Sommer 1772. Zu dieser Zeit befindet sich Skovoroda bereits auf Wanderschaft.

<sup>6</sup>Vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 324 ff.

<sup>7</sup>Vgl. *O delicati blanda* (PZT 1, 96); *Bran'. Archistr. Michaila* (PZT 2, 59 f.).

<sup>8</sup>Als Entsprechung zu Eudämonie (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 423 f.): »Сему научившійся назывался у еллин εὐδαίμων, *eudemon*, сієсть хорошо знающій, а благополучіє - εὐδαιμονία«).

<sup>9</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 326).

<sup>10</sup>Vgl. hierzu *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. Th. Klauser u. a., 11, Stuttgart 1981, coll. 251. In der Übersetzung von Cicero *Cato maior. De senectute* (PZT 2, 194 f.), gibt Skovoroda die Ausdrücke *an nulla beatior possit esse* mit *может ли быть жизнь блаженнѣе, rite vero te, Cyre, beatum ferunt* mit *не напрасно-де слух носится о твоём блаженствѣ* und *fortuna* mit *умѣх* wieder. An anderer Stelle (ebenda, 199) überträgt Skovoroda den Ausdruck *ex universa mente divina* als *с тѣм блаженнѣйшимъ духомъ*, ein begrifflicher Hinweis auf die Gleichsetzung von *glücklich* und *göttlich* in seinem Denken. In der Übersetzung von *O delicati blanda* des M. A. Muretus (PZT 1, 96 f.) wird *o ad beatam tuta vitam semita* mit *о стезя к блаженству певна и извѣстна, beata vita non*

Mit den Begriffen vereinnahmt Skovoroda das Anliegen des menschlichen Glücks in der griechisch-römischen Philosophie, das besonders von Aristoteles geprägt ist. Die Rezeption dieser Motivation der philosophischen Ethik ist u. a. von Augustinus geleistet worden. Augustinus sieht sich vor der Herausforderung, den hochentwickelten heidnischen Horizont der Philosophie so mit dem Christentum zu vermitteln, das dessen Überlegenheit bestätigt wird.

Skovorodas Dialog *Über das wahre Glück* stellt sich schon mit seinem Titel in die Tradition, die von Senecas *De vita beata* und Augustins *De beata vita* geprägt ist<sup>11</sup>. Der Titel enthält außerdem die Begriffe *путник* und *истинный*, deren lateinische Entsprechungen *peregrinus* und *verus* sind. Skovorodas Dialogpartner als Menschen *in peregrinatione ad beatitudinem* rufen als Kontext Augustinus auf, der aus der metaphysischen Konzeption des Neoplatonismus die Bestimmung des Menschen als *peregrinus ad patriam*<sup>12</sup> übernommen und zum Ausgangspunkt seiner Schrift *De beata vita* gemacht hat. Skovorodas Dialog als Gespräch zwischen Reisenden über die *Glückseligkeit* als Reise ist die Entfaltung der Allegorie der *peregrinatio ad [...]* in der *philosophia perennis*. Mit dem Begriff des *wahren Glücks* vollzieht Skovoroda den Anspruch von Augustinus nach, im Unterschied zu den Philosophen, die nach Varro

---

*metallo [...] paratur aequoris* mit *блаженна живет не в златом металлѣ*, *aude esse felix* mit *дерзни быть щасливым* und *ludibria* mit *и слѣного щастя дары* übersetzt. Der Dialog *O ist. šťast.* gehört begrifflich, inhaltlich und formal zur Tradition der Schriften über das Glück. Aufgebaut als Gespräch zwischen fünf Wanderern folgt er nicht der näherliegenden jesuitischen Tradition einer Darstellung in Form von Fragen und Thesen, sondern der klassischen, von Cicero aus der griechischen in die römische Philosophie übernommenen Darlegungstradition. Die Motivation für die Wahl dieser Form ist, stilistisch und didaktisch Cicero zu folgen, Einschaltungen zu vermeiden und einen lebendigen Eindruck entstehen zu lassen. In *Laelius. De amicitia* I 3 schreibt Cicero über die Gesprächsform: »Eius disputationis sententias memoriae mandavi, quas hoc libro exposui arbitrato meo; quasi enim ipsos induxi loquentes, ne »inquam« et »inquit« saepius interponeretur atque ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo videretur«. Skovoroda verwendet im Dialog *O ist. šťast.* kurze, sich immer wieder vom Thema entfernende Wortwechsel zwischen den Gesprächspartnern und verteilt die wichtigen Gedanken auf zwei Sprecher. Grygorij und Longin wechseln einander bei der Führung des Gesprächs ab. Sie richten ihre Rede dabei an die Gesprächspartner Afanasij, Jakov und Ermolaj, die zu Fragen und Schlußfolgerungen veranlaßt werden sollen, treten jedoch in keine argumentative Auseinandersetzung ein.

<sup>11</sup>Der volle Titel lautet: *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [Разговор дружескій о душевном мирѣ]* (PZT 1, 324).

<sup>12</sup>Vgl. Augustinus, *Sermo* 395, 1 (PL 39, 1716): »Sperat quispiam *peregrinus ad patriam suam* se esse venturum: quamdiu ibi non est, sperat; cum venerit, jam non sperat«. Vgl. hierzu den Odysseus-Mythos. Zur *peregrinatio* bei Augustinus vgl. M. A. Claussen, *Peregrinatio and Peregrini in Augustine's »City of God«*, in: *Traditio*, 46 (1991), 33-75.

288 Lösungen für die Glücksfrage anbieten, eine christliche Version der *vera beatitudo* zu entwickeln<sup>13</sup>.

Skovorodas Anliegen entspricht dem Anliegen von Augustinus, den Einklang zwischen christlicher Wahrheit und philosophischer Tradition zu bestätigen. Augustinus hat eine Lösung entwickelt, die der christlichen Wahrheit die Superiorität sichert, und Skovoroda greift auf sie zu. Sein Rückbezug auf philosophische Quellen des Christentums sind Übernahmen nach dem Vorbild schon vollzogener Übernahmen, aber keine eigenständige Auseinandersetzung.

## 2. *Secundum naturam vivere*

Skovoroda behauptet häufig, daß das Glück im *Leben gemäß der Natur* liegt. Das klingt stoisch, und der Satz sowie Skovoroda selbst sind dieser Tradition zugeordnet worden.

Die Suche nach der *Glückseligkeit* ergibt sich aus der Erfahrung des Unglücks. Sie entsteht durch das Mißverständnis, das Glück als äußeren Wert aufzufassen. Augustinus wirkt dieser Auffassung entgegen<sup>14</sup> und erklärt die *Glückseligkeit* zum Ziel allen Strebens<sup>15</sup>. Nach Augustinus fordert die *regio dissimilitudinis* ihre Überwindung zur *similitudo*, der *regio beatitudinis*<sup>16</sup>. Augustinus fordert dafür die Abstraktion vom Vielen zur Einheit<sup>17</sup>. Damit integriert er auch die aristotelische Beobachtung der Unterordnung aller Ziele menschlichen Handelns unter ein höchstes Ziel, die

---

<sup>13</sup>Augustinus legt *Glückseligkeit* in die Zukunft (vgl. *De catechizandis rudibus* 26, 52 (PL 40, 345): »[...] illa magna et vera beatitudo est quae in futuro saeculo sanctis promittitur«; *De trinitate*, 13, 8 (PL 42, 1022):»[...] imo vero fingitur, dum immortalitas desperatur, sine qua vera beatitudo esse non potest«).

<sup>14</sup>Augustinus bestimmt das glückliche Leben im Ausgang vom glücklosen Leben in der Welt. Er beschreibt die Situation des Menschen als *vanitas*, verwendet als Bilder Schatten und Nacht und stellt den Schmerz des Wandernden in der Fremde dar (vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981, 23 f.). Skovorodas Dialog stellt diese Ausgangsposition dar (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 324:»[...] а для чего, то многие и сами не знают« sowie »Я давно уже ищу счастья, да нигдѣ я сыскать его не могу« und »различные игры и забавы и всѣ ваши затѣи не сильны обрадовать духа и тѣм выгнать обовладавшую вами скуку«). Augustinus beschreibt in vielen Schriften die vergebliche Suche nach dem Glück (vgl. *Enarrationes in Psalmos* 9, 18 (PL 36); 89, 143 (PL 37)).

<sup>15</sup>Skovoroda übernimmt diese Zielbestimmung (vgl. *O ist. ščast.* PZT 1, 324:»Одно то, естли узнать, в чем состоит истинное счастье и приобрести оное«).

<sup>16</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 23 ff.

<sup>17</sup>Vgl. *Sermo* 96, 6, 6 (PL 38, 587):»[...] a multis curre ad unum, dispersa collige in unum: conflue, numitus esto, mane apud unum; noli ire in multa. Ibi est beatitudo«.

*Glückseligkeit*. Die Hauptaufgabe der philosophischen Ethik besteht daher darin, zu erkennen, worin das Glück besteht<sup>18</sup>. Skovoroda integriert das teleologische Axiom von Aristoteles<sup>19</sup>, das auch von Cicero, Seneca, Augustinus u. a. formuliert worden ist<sup>20</sup>. In der lateinischen Tradition ist der glückselige Mensch derjenige, der sein τέλος erreicht. Cicero übersetzt dieses Wort mit *finis boni/finis bonorum*, ein Ausdruck, den Augustinus auch verwendet und der mit seinem Begriff *summum bonum* vergleichbar ist<sup>21</sup>. Die Universalität des Wunschs nach der *Glückseligkeit* in Verbindung mit der Frage nach dem Guten paßt sehr gut in Skovorodas Konzept<sup>22</sup>, das den Eros umfaßt. Er leitet das Axiom in die platonische Frage nach dem Guten bzw. Besten über<sup>23</sup>.

Das Ziel des Glücks (*истинное щастие*) macht das menschliche Leben zu einer Reise<sup>24</sup>. Skovoroda übernimmt die Darstellung der aristotelischen Telos-Formel und der Empfehlung der Stoiker, demgemäß zu handeln<sup>25</sup> in der Allegorie des Lebens als Reise, die Augustinus in Auseinandersetzung mit den Neoplatonikern entfaltet<sup>26</sup>. Ein

<sup>18</sup>Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1094a 1 - 1095b 13.

<sup>19</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 327): »Наше желание верховное в том, чтоб быть щастливыми«.

<sup>20</sup>Vgl. Cicero, *Hortensius* 36: »Beati certe omnes esse volumus«; Augustinus, *De beata vita* II 10 (PL 32, 964): »Beatos esse nos volumus, inquam?«; *De civitate Dei* XIX 1, 3 (PL 41, 623): »[...] nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni [...]«; Seneca, *De vita beata* I: »Vivere, Gallio frater, omnes beate volunt«.

<sup>21</sup>Zum Begriff *beatitudo* (*eudaimonia*) bei Augustinus vgl. C. Mayer [Hrsg.], *Augustinus-Lexikon*, 1, Basel u. a. 1986-94, 625 ff.; vgl. auch *De civitate Dei* XIX 1, 3 (PL 41, 623): *finis boni*.

<sup>22</sup>Die Denker, die sich mit der Frage nach dem Glück beschäftigt haben und dabei zu keiner einhelligen Lösung gekommen sind, betrachtet Skovoroda als Wanderer auf dem Weg (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 325: »[...] как путники в дорогах«). Augustinus nimmt die unterschiedlichen Meinungen (nach Varro 288) zum Anlaß, sich von ihnen zu unterscheiden und seine überlegene christliche Lösung zu entwickeln (vgl. *De civitate Dei* XIX 1, 1 ff. (PL 41, 621 ff.)). Skovoroda verhält sich wie Seneca, der seinem Publikum die zahlreichen Ansichten über das Glück ersparen möchte (vgl. *De vita beata* III).

<sup>23</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 325): »[...] что есть для человека лучшее всего?« Der Eros als Verlangen, das Gute und damit *Glückseligkeit* zu haben, geht zurück auf Plato, *Symposion*, 204 d - 205a.

<sup>24</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 324): »Правда, мы родились к истинному щастію и путешествуем к нему, а жизнь наша есть путь, как рѣка текущій«; ebenda (336): »Жытіе наше есть путь, а исход к щастію не коротенькой«.

<sup>25</sup>Vgl. Seneca, *De vita beata* III: »Beata est ergo vita conveniens naturae suae«.

<sup>26</sup>Augustinus zitiert Plotin (*Enneade* I 6, 8, 16 ff.) in: *De civitate Dei* IX 17 (PL 41, 271): »Ubi est illud Plotini, ubi ait, *Fugiendum est igitur ad charissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia*?«. In *peregrinatione sumus* ist eine feststehende Denkfigur bei Augustinus (vgl. *Enarrationes in Psalmos* 83, 12 (PL 37, 1065); *Sermo* 346 (PL 39, 1522): »Recordamini nobiscum, dilectissimi fratres, dixisse Apostolum, *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a domino*; per fidem enim ambulamus, non per speciem (2 Kor 5, 6-7)«; *Sermo* 4 (PL 38, 38): »[...] intelligit in peregrinatione se vivere, patriam desiderare«; *Sermo* 105 (PL 38, 619): »Via, id est, de vita huius saeculi, in qua omnes velut peregrini

die Patristik prägendes Grundthema Philos ist das Schreiten des Menschen auf einem Weg. Biblische Grundlage ist die Zusicherung des Mose an Edom, auf der Straße des Königs sein Gebiet zu durchschreiten, ohne von ihr abzubiegen<sup>27</sup> sowie auch das Volk Israel und seine Wanderung und die Wanderschaft alttestamentarischer Gestalten. Philo deutet die Wanderung Abrahams als Rückweg in das *väterliche Land* des Logos, des Vaters<sup>28</sup>. Auch das stoische Denken kennt das Bild der *peregrinatio* zur Darstellung der Seelenreise zurück in die Heimat<sup>29</sup>. Skovoroda diskutiert nicht die Autarkiefrage<sup>30</sup>, inwieweit *Glückseligkeit* in der Reichweite menschlicher Bemühung vereinbar mit der christlichen Auffassung der Erlösung sein könne<sup>31</sup>. Er übernimmt die Lösung des Augustinus und unterstellt das Streben der Führung durch Christus und die Bibel. Die Übereinstimmung des Begehrens nach der *Glückseligkeit* mit dem Begehren nach dem Guten ist für ihn selbstverständlich und in der den Menschen prägenden göttlichen *Natur* begründet<sup>32</sup>.

Es ist also die Anwesenheit des Göttlichen im Menschen, die als *Natur* den Wunsch und seine Richtung zum Guten als Streben des Göttlichen zum Göttlichen

---

transeunt, nec ullus quasi possessor manet«).

<sup>27</sup>Vgl. Num 20, 17: «[...] non ibimus per agros nec per vineas, non bibemus aquas de puteis tuis; sed gradiemur *via publica*, nec ad dexteram nec ad sinistram declinantes, donec transeamus terminos tuos«.

<sup>28</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 28 (Cohn/Heinemann 5, 161).

<sup>29</sup>Vgl. zum Beispiel Cicero, *Tusculanae disputationes* I 49: »*In nostram domum remigremus*«; *Somnium Scipionis*. IX 29: »Sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitur et exercitatus animus velocius in hanc sedem et *domum suam* pervolabit«; Seneca, *Epistolae* 79, 12: »*Redditus* caelo suo fuerit«.

<sup>30</sup>Vgl. zum Beispiel Seneca, *De vita beata* XVI: »quid extrinsecus opus est ei, qui omnia sua in se collegit?«.

<sup>31</sup>Augustinus hat hingegen diese Frage gesehen, diskutiert und in seinem Sinn gelöst, indem er die Autarkieeinstellung als *superbia* ablehnt und die *wahre Glückseligkeit* als nur mit göttlicher Hilfe und erst im Jenseits erreichbar darstellt (vgl. W. Beierwaltes, *Regio Beatitudinis*, 23). In *De trinitate* 19, 24 (PL 42, 1034) schreibt Augustinus: »*Scientia* ergo nostra Christus est, *sapientia* quoque nostra idem Christus est«.

<sup>32</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 325): »[...] но премилосердная мать наша *природа* лучше знает о том, что нам *полезно*«; ebenda (328): »Премилосерднѣйшее *естество* всѣм без выбора душам открыло *путь к щастію*«; ebenda (330): »Премилосерднѣйшая мать наша *натура* и отец всякія *утѣхи* всякому без выбору диханію открыл *путь к щастію*«. Skovoroda kombiniert die Muttermetapher mit den göttlichen Attributen *премилосердная*, *премудрая* (vgl. ebenda, 325; 516, Anm. 21). Die affirmative Übersteigerung entspricht den *ὑπέρ*-Bildungen bei Dionysius Pseudoareopagita und ist in liturgischen Texten üblich. Zur Sprache von Dionysius Pseudoareopagita vgl. S. F. Körber, *Negation und Numen in der Mystik. Ein religionsphänomenologisch-vorstellungsanalytischer Versuch zum Thema der vis negationis. Das unverfügbare Numen*, Diss., Bonn 1980.

bewirkt<sup>33</sup>. Das Göttliche ist als *Natur* im Menschen, bleibt aber ausdrücklich unter der Bedingung der Differenz als Gott von ihm getrennt<sup>34</sup>. Skovoroda integriert in dieses Konzept die Führung des Menschen durch die *Natur* in der stoischen Philosophie<sup>35</sup>. *Gemäß der Natur* zu leben, heißt für Skovoroda, mit Gott gemäß der *unähnlichen Ähnlichkeit* zu leben<sup>36</sup>. Skovoroda vereinnahmt den höchsten Wert der Tugend in der stoischen Philosophie<sup>37</sup> für sein Philosophem der Anwesenheit des *Ursprungs* im Menschen, ohne Diskussionsbedarf zu sehen.

<sup>33</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 414): »Сія-то мати и отец отвѣчает Мойсею, что ей *имени нѣтъ*. [...] Имя мое и естество есть то же: »*Аз есмь сый*«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 354): »[...] а *блаженная натура* есть *сама началом*, то есть *безначальною инвенцією* [...]«.

<sup>34</sup>Vgl. *Kníž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 1, 12): »Во всяких же веществах для любопытнаго зрителя *премилосердная сія мати*, почти осязаемая, но не понимаемая, подобна смирной, но не уловляемой птицѣ. Сіе *правдивое начало вездѣ живет*«; *Alfav. mira* (PZT 1, 416): »А *премилосердная мати* наша *блаженная натура* нас, любителей своих, не оставит, руководству нашу всю бесѣду. Вспомните сказанное мною слово сіе: »*Чемъ кто согласнѣе с богом, тѣм, мирнѣе и щасливѣе*«. Сіе-то значит: »*жить по натурѣ*«. Кто же не говорит сего: *жить по натурѣ*? Но сія ошибка путемъ есть всей пагубы, если кто, *смѣшав рабскую и господственную натуру в одно тождество*, вмѣсто прозорливой или божественной избираетъ себѣ *путеводительницею скотскую и слѣпую натуру*. Сіе есть родное нечестіе, невѣдѣніе о богѣ, непознаніе пути мирнаго, *шествіе путемъ нещастія*, ведущимъ в *царство тмы*, в жилище духовъ *безпокойных*«. Die sowjetische Forschung versteht die Omnipräsenz der *Natur* als Pantheismus. Sie sieht darin die Vorstufe des Atheismus (vgl. Ü. Baraba, »*Знаю человека...*«, 169 f.).

<sup>35</sup>Zenon definiert das glückliche Leben als Übereinstimmung mit der *Natur* (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. a., 6, Basel u. a. 1984, 434). Seneca bezeichnet sie als Mutter aller Wesen (vgl. *Ad Lucilium epistolae morales* 90, 38). Ich nehme an, daß Skovoroda die Muttermetapher von Seneca übernimmt. Lukrez läßt die *Natur* personifiziert als Göttin auftreten (vgl. *De rerum natura* I, 1 ff.). Aristoteles postuliert das naturgemäße Streben des Menschen nach Wissen (vgl. *Metaphysica* I (A) 1, 980a: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει) und bewertet die σοφία als höchste menschliche und um ihrer selbst willen verfolgte Tätigkeit, deren Ausübung auf den eigenen Leistungen des Menschen beruht und das höchste, mit dem Glück und Lebensziel des Menschen identische Gute erreichbar macht.

<sup>36</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 421): »*С природою жить и с богом быть* есть то же; *жизнь и дѣло* есть то же«.

<sup>37</sup>Im Ausgang von ihrem Physisbegriff, der als All-Natur die *Natur* des Menschen und der Welt umfaßt, die immer mit sich identisch und Gott, der göttliche Logos als göttliches Weltgesetz, ist, setzen die Stoiker die Tugend als die höchste der Vernunftnatur innewohnende Fähigkeit, das einzige, mit dem Glück identische Gute. Die Gleichsetzung von *Natur*, Gott, Tugend und Glück macht die Forderung nach dem naturgemäßen Leben, das Harmonie mit sich selbst bedeutet, zur festen Formel (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 434). Vgl. Seneca, *De vita beata* VIII: »[...] quare audaciter licet profiteris summum bonum esse animi concordiam«. Zenon prägt die radikalste Formulierung (vgl. *Stoicorum veterum fragmenta* I 45, 21: ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν). Skovoroda kann diesen Satz über Cicero und Seneca kennenlernen (vgl. Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 3, 7, 26: »[...] congruenter naturae convenienterque vivere«; Seneca, *De vita beata* III: »[...] beata est

Da Skovoroda die *Natur* zu den Gottesnamen zählen kann<sup>38</sup>, kann er das Philosophem von Seneca und Epikur, daß die *Natur* alle Menschen zum Glück befähige und führe<sup>39</sup>, als Bestätigung seines Konzepts verwenden. Philo ist das Vorbild dieser Vereinnahmung, denn er beschreibt das Leben *gemäß der Natur* als ein Gehen auf dem Pfad der Tugend und als Nachfolge Gottes<sup>40</sup>. Skovoroda verläßt sich außerdem auf die u. a. von Augustinus geprägte Tradition: *natura ex deo*<sup>41</sup>.

Den Gottesnamen *natura* integriert Skovoroda in die Tradition der Gottesnamen der *philosophia perennis*, die insbesondere von Dionysius Pseudoareopagita und seiner Rezeption von Proklos geprägt worden ist, und gibt dabei wiederholt den Hinweis auf die eigentliche Namenlosigkeit des höchsten Wesens<sup>42</sup>. Die prinzipielle Namenlosigkeit ermöglicht die Integration jedes Namens, wenn Gott nur richtig, also dem Konzept entsprechend, erkannt wird<sup>43</sup>. Skovoroda begründet also mit der kataphatischen Theologie seine Gleichsetzung Gottes mit der *Natur*. Philo hat versucht, die Namenlosigkeit des göttlichen Wesens mit dessen Namen im Alten Testament in Einklang zu bringen und den eigentlichen Namen Gottes als unaussprechbar und Gott selbst in Anlehnung an Ex 3, 14 als den Seienden betrachtet. Nach Philo kann der Mensch nur das Sein Gottes, sein *sinnlich wahrnehmbares Haus*, die Welt, den *Herrn des Alls*, erkennen<sup>44</sup>. Skovoroda übernimmt dieses Vorbild und

---

ergo vita *conveniens naturae suae*«).

<sup>38</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 328): »Для чего ж ты боишься бога назвать *натурою*, естли первіе християнѣ усвоили себѣ *языческое названіе* сіе (бог)?«. Skovoroda kann von Cicero, *De natura deorum* II, 45-47 inspiriert worden sein. Die Rechtfertigung der Vereinnahmungspraxis heidnischer Gottesnamen und Philosopheme gibt Skovoroda Gelegenheit zu polemischen Seitenhieben auf Orthodoxie, Theologie und Exegese (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 328: *православный суевѣръ; олховый богослов; господин богослов; »оставъ, господин богослов, толкованіе слова для еврейских словотолковников*«).

<sup>39</sup>Vgl. Seneca, *De vita beata* VIII: »*natura* enim duce utendum est [...] Idem est ergo *beate vivere et secundum naturam* [...]«.

<sup>40</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 128 (Cohn/Heinemann 5, 185 f.): die Auslegung von Gen 12, 4: »Egressus est itaque Abram sicut praeceperat ei Dominus [...]«.

<sup>41</sup>Vgl. *In Ioannis evangelium tractatus* 42, 15 (PL 35, 1705). Der Mensch lenkt mit Hilfe der Vernunft seine Neigungen auf die naturgegebenen Ziele, deren höchstes die Vereinigung mit Gott ist und allein die *wahre Glückseligkeit* vermittelt. Das Böse liegt im Menschen (vgl. *Operis imperfecti contra Iulianum* 21 (PL 45, 1455): »[...] id, quod *bonum* est in *natura hominis*, Deo creante ex *homine* nascitur et id quod *malum* habet propter quod renasci debet, ex *homine* trahitur«).

<sup>42</sup>Vgl. *O ist. ščast.* PZT 1, 328: »Развѣ ты не слышал никогда, что высочайшее существо свойственнаго себѣ *имени не имѣет*?«.

<sup>43</sup>Vgl. ebenda: »[...] а в том только сила, *чтоб узнать*, что *чрез тое имя* *означается*«; ebenda (329): »Естли кто знает бога, чем ні есть именует его сердце почитателево, все то дѣйствительно и *доброе имя*«.

<sup>44</sup>Vgl. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, Jena 1875, 203;



stellt die Identität von Namen und Sein im Namen *ego sum qui sum* fest<sup>45</sup>. Er verbindet die in der *philosophia perennis* gepflegten zwei Aussageweisen der Negation und Affirmation für den *Ursprung*. Die Negation eröffnet die Möglichkeit der Affirmation, alle zur Verfügung stehenden Namen unter der Bedingung der Differenz als Gottesnamen zu integrieren, so auch den Gottesnamen *natura*. Die Affirmation kommt zum Einsatz, wenn die *Ähnlichkeit* zum *Ursprung* dargestellt werden soll, während die Negation die *Unähnlichkeit* ausdrückt. Da Gott keinen Namen hat, schlägt Dionysius Pseudoareopagita vor, ihn nach seinen Wirkungen zu benennen<sup>46</sup>. Er hält daher Ausschau nach Möglichkeiten, Gott mit Namen zu versehen<sup>47</sup>. Auf diese Weise prägt er die negative und positive Theologie, die entscheidende Impulse an spätere Autoren (Thomas von Aquin, Nicolaus von Kues, Meister Eckhart u. a.) und so auch an Skovoroda vermittelt hat<sup>48</sup>.

Aus dieser Tradition, die postuliert, daß Gott eigentlich keinen Namen hat und deshalb nur von seinen Verursachungen her benannt werden kann, gewinnt Skovoroda die Freiheit, jeden Namen als Gottesnamen zu integrieren, wenn er von der richtigen Erkenntnis begleitet wird. Wie Dionysius Pseudoareopagita hebt er den Namen *ego sum qui sum* bzw. *ecce adsum* unter den Gottesnamen als Treffpunkt negativer und

---

Philo, *De mutatione nominum* § 2 (Cohn/Heinemann 6, 108); *De posteritate Caini* § 5 (Cohn/Heinemann 4, 5).

<sup>45</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»[...] а кто ищет о моем знать имени, тот, конечно, не знает мене и мое имя - все то одно; имя мое и я - одно то». »Аз есмь тот, что есм. Аз есмь сый«.

<sup>46</sup>Vgl. *De divinis nominibus* I 4 (PG 3, 589 D):Τὰ ὅλα πρὸς τῶν θεῶν λογίων μεμνήμεθα, καὶ πᾶσαν, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἱερὰν τῶν θεολόγων ὑμνολογίαν εὐρήσεις πρὸς τὰς ἀγαθοουργοὺς τῆς θεαρχίας προόδους, ἐκφαντορικῶς καὶ ὑμνητικῶς τὰς θεωνυμίας διασκευάζουσιν; [...].

<sup>47</sup>Vgl. ebenda (I 4, PG 3, 593 B):[...] πῶς ὁ περὶ θεῶν ὀνομάτων ἡμῖν διαπραγματευθήσεται λόγος, ἀκλήτου καὶ ὑπερωνύμου τῆς ὑπερουσίῃς θεότητος ἀποδεικνυμένης.

<sup>48</sup>Skovoroda und Dionysius Pseudoareopagita (vgl. ebenda, I 6, PG 3, 596 A) gehen von der Frage Jakobs:»Cur quaeris nomen meum [...]?» (Gen 32, 29) aus. Skovoroda verwechselt die Belegstelle und ordnet sie dem Gespräch Gottes mit Mose zu (vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»»На что ты, - говорит бог к Моисею, - спрашиваешь о имени моем, естли можеш сквозь матеріальной мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ было, будет и есть - вот мое имя и естество«»). Auch schon Philo behandelt die Szene zwischen Jakob und dem Engel (vgl. *De mutatione nominum* § 14 (Cohn/Heinemann 6, 111 f.)) und interpretiert die Frage als Hinweis auf das Wesen Gottes, das nicht Name, sondern *Sein* ist. Dionysius Pseudoareopagita sieht in der Frage einen Nachweis der Namenlosigkeit Gottes. Er leitet im Ausgang von ihr eine Aufzählung der göttlichen Namen ein und beginnt, wie in der positiven Theologie üblich, mit dem höchsten Namen *Ego sum qui sum* (Ex 3, 14; *De divinis nominibus*. I 6 (PG 3, 596 A)). Skovoroda drückt die Identität von Namen und *Sein* Gottes wiederholt als *ego sum qui sum* bzw. *ecce adsum* aus (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 329: »аз есмь тот, что есм«; »аз есмь сый«). Die Elisabethanische Bibel übersetzt Ex 3, 14 nach der Septuaginta und gibt den Gottesnamen wie *ecce adsum* aus Jes 52, 6 wieder.

positiver Gottesaussagen hervor<sup>49</sup>. Mit dem Gottesnamen aus Exodus charakterisiert Skovoroda die Gegenwart Gottes im Menschen<sup>50</sup>.

Der eigentlich nicht nennbare Gott ist daher gleichzeitig der Vielnamige. Die Vielnamigkeit stellt schon im stoischen Denken das Ehrenprädikat Gottes dar. Philo bezeichnet den ältesten Sohn des Logos, der nicht der mit dem Kosmosgewand bekleidete zweite Sohn ist, als vielnamig (πολυώνυμον)<sup>51</sup>. Die Vielnamigkeit ist daher in der tatsächlichen Namenlosigkeit begründet. Jeder gegebene Name kann nur Analogie sein. Dadurch steht das gesamte Feld der Analogien für Gottesnamen zur Verfügung. Dionysius Pseudoareopagita begreift Gott daher als gleichzeitig namenlos und mit allen Namen benennbar<sup>52</sup>. Skovoroda identifiziert Gott mit dem Exodusnamen, weil er sein Wesen zum Ausdruck bringt, und betont an anderer Stelle die Differenz seines Wesens zu allen Namen<sup>53</sup>, unbeschadet der Gleichsetzungen, die er als Bild für die von ihm gegenüber der Negation bevorzugten Analogie praktiziert.

Skovoroda reiht den Gottesnamen *намура*, der ihm gemäß den Vorbildern in der Tradition die Integration von u.a. stoischen und epikuräischen Philosophemen gestattet, in biblische Gottesnamen ein<sup>54</sup>, die auch Dionysius Pseudoareopagita aufzählt<sup>55</sup>. Skovoroda betont, daß die Gegenwart Gottes in allem Seienden die Einheit

<sup>49</sup>Dieser Name *Sein* aus Exodus steht bei ihm wie bei Dionysius Pseudoareopagita an erster Stelle der Aufzählung von Gottesnamen (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 328). Skovoroda schließt aus diesem Namen, Gott mit vielen Namen nennen zu können.

<sup>50</sup>Vgl. ebenda (336):»[...] минув существенную исту над душевною бездною внутр нас гремящаго сіе: »Аз есмь, аз есмь сій!««.

<sup>51</sup>*De confusione linguarum* § 146 (Cohn/Heinemann 5, 138 f.).

<sup>52</sup>Vgl. *De divinis nominibus* I 6 (PG 3, 596 A): Τοῦτο γοῦν εἰδότες οἱ θεολόγοι, καὶ ὡς ἀνώνυμον αὐτὴν ὑμνοῦσι, καὶ ἐκ παντὸς ὀνόματος.

<sup>53</sup>Er erklärt die Funktion des Namens am slavischen, griechischen und lateinischen Wort für Brot (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 328 f.). Ich vermute, daß ihn Dionysius Pseudoareopagita zu dieser Argumentation inspiriert hat (vgl. *De divinis nominibus* IV 11 (PG 3, 708 B): Ἔστι μὲν γὰρ ἄλογον, ὡς οἶμαι, καὶ σκαίον, τὸ μὴ τῇ δυνάμει τοῦ σκοποῦ προσέχειν, ἀλλὰ ταῖς λέξεσι· oder ebenda (769 D): Ἀλλὰ σημειωτέον, ὅτι οὐ δεῖ προσέχειν ταῖς λέξεσιν, ἀλλὰ τῇ δυνάμει τοῦ σκοπου).

<sup>54</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329):»В библии бог именуется: огнем, водою, вѣтром, желѣзом, камнем и прочими безчисленными именами«.

<sup>55</sup>Vgl. *De divinis nominibus* I 6 (PG 3, 596 B C): Καὶ γε καὶ ἐν νόοις αὐτὸν εἶναί φασι, καὶ ἐν ψυχαῖς καὶ ἐν σώμασι, καὶ ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν γῇ, καὶ ἅμα ἐν ταύτῳ τὸν αὐτόν, ἐγκόσμιον, περικόσμιον, ὑπερκόσμιον, ὑπερουράνιον, ὑπερούσιον, ἥλιον, ἀστέρα, πῦρ, ὕδωρ, πνεῦμα, δρόσον, νεφέλην, αὐτόλιθον, καὶ πέτραν, πάντα τὰ ὄντα, καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων. Darunter befinden sich die für Dionysius Pseudoareopagita wichtigen Namen Gottes als ἔρως (vgl. ebenda, IV 12, PG 3, 709) und ἐνότης (vgl. ebenda, XIII 2, PG 3, 977 f.). Skovoroda erwähnt diese Namen als *любовь и единство* (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 330). Den Gottesnamen *Liebe* begründet Skovoroda mit 1 Joh 4, 8. Er ist in Verbindung mit dem Gottesnamen *Einheit* charakteristisch für Dionysius Pseudoareopagita, der die Anstößigkeit des griechischen Worts für *Liebe* zu entkräften versucht.

nicht aufhebt<sup>56</sup>. Die Unzerstörbarkeit der Einheit bei gleichzeitiger Gegenwart im Vielen prägt das Gottesverständnis bei Dionysius Pseudoareopagita<sup>57</sup>. Für ihn ist das Eine als Ursache von allem das Viele auf einsseiende Weise<sup>58</sup>. Gleichzeitig vermischt es sich mit nichts<sup>59</sup>. Die Unvermischbarkeit der zwei *Naturen* gehört zu den grundsätzlichen Philosophemen Skovorodas<sup>60</sup>. Das schließt aus, daß seinem *Naturbegriff* der stoische All-*Naturbegriff* zugrundeliegt<sup>61</sup>. Unter den Bedingungen

---

Skovorodas Ausführungen zum Gottesnamen *единство* (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 330) bestätigen die sachliche Verbindung mit Dionysius Pseudoareopagita, für den der Eros die einigende und verbindende Kraft innerhalb der Liebe darstellt (vgl. *De divinis nominibus* IV 13 (PG 3, 723)). Skovoroda setzt *Liebe* und *Einheit* als *überall*, *immer* und *in allem* ausdrücklich gleich (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 330): »Любовию называет тое что одинакое и несложное единство вездѣ, всегда, во всем«. Das durch diese Namen Bezeichnete ist bei Dionysius Pseudoareopagita einerseits *über allem* und andererseits *in allem* (vgl. *De divinis nominibus* IV 13 (PG 3, 712): καὶ ἐκ τοῦ ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων ἐξηρημένου πρὸς τὸ ἐν πᾶσι κατάγεται κατ' ἐκστατικὴν ὑπερούσιον δύναμιν ἀνεκφοίτητον ἑαυτοῦ).

<sup>56</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 330): »Единство частей чуждое есть, посему разрешится ему есть дѣло лишнѣе, а погибнути - совѣм постороннѣе«; ebenda: »Вчера и днесь той же воѣвки«; Hebr 13, 8: »Iesus Christus heri et hodie; ipse et in saecula«.

<sup>57</sup>Vgl. *De divinis nominibus* II 11 (PG 3, 649 B): Δωρουμένη γὰρ πᾶσι τοῖς οὖσι, καὶ ὑπερχέουσα τὰς τῶν ὅλων ἀγαθῶν μετουσίᾳς, ἡνωμένως μὲν διακρίνεται, πληθύνεται δὲ ἐνικῶς, καὶ πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως.

<sup>58</sup>Vgl. ebenda (XIII 2, PG 3, 977 C): »Εν δὲ ὅτι πάντα ἐνιαίως ἐστὶ κατὰ μιᾶς ἐνότητος ὑπεροχὴν, καὶ πάντων ἐστὶ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως αἷτιον.

<sup>59</sup>Vgl. ebenda (II 5, PG 3, 644 A): Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἐν ἐστὶ τῇ ὅλῃ θεότητι, τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὑφ' ἐκάστου τῶν μετεχόντων μετέχεσθαι, καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὐδενὶ μέρει· καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλου πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περικειμένων εὐθειῶν. Schon Philo betont, daß Gott keine Zusammensetzung aus mehreren Teilen ist und sich nicht mit anderem vermischt (vgl. *Legum allegoriae* II § 2 (Cohn/Heinemann 3, 53 f.).

<sup>60</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 330): »Сей меч всю тлѣнь разит и вся, яко риза, обветшают, а слово закона и царствія его не мимо идут«; Jer 47, 6: »O mucto Domini, usquequo non quiesces?«; Hebr 4, 12: »vividus est enim sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus [...]«. Der in allem anwesende, sich nicht teilende und sich nicht vermischende Gott bei Dionysius Pseudoareopagita verursacht das Viele und die Rückkehr des Vielen in ihn (vgl. *De divinis nominibus* I 7 (PG 3, 596 D): [...] καὶ αὐτὴ, κατὰ τὸ λόγιον, ἢ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν, καὶ ἀληθῶς ὑμνῆται πάντων ὑποστάτις, ἀρχηγικὴ, καὶ τελειωτιδὴ, καὶ συνεκτικὴ, φρουρὰ καὶ ἐστία, καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐπίστρεπτικὴ, καὶ ταῦτα ἡνωμένως, ἀσχέτως, ἐξηρημένως· ebenda (XIII 3, PG 3, 980 C): Καὶ χρὴ καὶ ἡμᾶς, ἀπὸ τῶν πολλῶν ἐπὶ τὸ ἐν τῇ δυνάμει τῆς θεϊκῆς ἐνότητος ἐπιστρεφομένους, ἐνιαίως ὑμνεῖν τὴν ὅλην καὶ μίαν Θεότητα, τὸ πάντων αἷτιον ἐν, τὸ πρὸ παντὸς ἐνὸς καὶ πλήθους, καὶ μέρους καὶ ὅλου, καὶ ὅρου καὶ ἀοριστίας καὶ πέρατος καὶ ἀπειρίας, τὸ πάντα τὰ ὄντα καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι ὀρίζον, καὶ πάντων καὶ ὅλων πάντων).

<sup>61</sup>Die All-*Natur* der Stoiker ist immer mit sich selbst identisch und überall dieselbe. Sie ist der göttliche Logos als göttliches Weltgesetz. Sie durchdringt und regiert als Vorsehung die Welt von

der *philosophia perennis* kann Skovoroda *natura* mit dem Universum, *alles in allem*, gleichsetzen<sup>62</sup>. Sein Begriff *все-на-все* (*alles in allem*, Universum) ist auch eine Entsprechung zum Pauluswort über die Herrschaft Gottes, d. h. über seine Wirkung im Geschaffenen<sup>63</sup>. Bei Dionysius Pseudoareopagita folgt der Aufzählung der Gottesnamen eine Kommentierung dieses Paulusworts<sup>64</sup>. Evagrios charakterisiert mit dem Pauluswort das Ziel als Aufhebung der Vielheit in die Einheit<sup>65</sup>. Auf dieses Wort stützt Origenes die Begründung seiner Apokatastasislehre aus der Bibel<sup>66</sup>. Ihm entspricht das *quodlibet in quolibet* bei Nikolaus Cusanus. Das heißt, daß kein Teil ohne Begreifen des Ganzen verstanden werden kann<sup>67</sup>.

Der *Natur* als *alles in allem* entspricht der Begriff *машина мира* (*machina mundi*)<sup>68</sup>. Die Maschine wird durch die Liebe, den göttlichen Antrieb, die göttliche

---

innen und erhält sich allein im Kreislauf aller Dinge (vgl. hierzu *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 434 f.). Die in der Stoa vollzogene Identifikation der All-Natur mit Gott entspricht nur dem einen Aspekt der *philosophia perennis*, der begründenden und erhaltenden Anwesenheit des *Ursprungs* in allem. Die Differenz des *Ursprungs* zum Hervorgebrachten umfaßt der stoische All-Natur-Begriff hingegen nicht. Wenn er dennoch in das Konzept der *philosophia perennis* integriert wird, dann unter den Bedingungen der *unähnlichen Ähnlichkeit*. Philo von Alexandrien betrachtet die höchste Gottheit als das wahrhaft Seiende, den Gott des Alten Testaments und die höchste Physis, die ewig, frei, unsichtbar und unveränderlich ist. Der göttliche Logos ist das Gesetz der *Natur* (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 436 f.). Augustinus übernimmt den Begriff *natura* für Gott: »Deus est *natura* scilicet non creata, sed *creatrix*« (*De trinitate* 15, 1, 1 (PL 42, 1057)). Seit dem Mittelalter wird formal zwischen *Natur* und Übernatur unterschieden. Aus der Übersetzung arabischer Kommentare zu Aristoteles seit dem 13. Jahrhundert werden die Begriffe *natura naturans* und *natura naturata* übernommen (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 447).

<sup>62</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »[...] *все-на-все* что толко родится во всей *мира сего машинъ*, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще, называется *мир*«.

<sup>63</sup>Vgl. 1 Kor 15, 28: »Cum autem subiecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subiectus erit ei qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus *omnia in omnibus*«. Diese Formulierung hat eine lange Rezeptionsgeschichte (vgl. u. a. Th. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin 1993, 83 ff.; vgl. auch weiter oben).

<sup>64</sup>Vgl. *De divinis nominibus* I 7 (PG 3, 596 C); ebenda (VII 3, PG 3, 872 A).

<sup>65</sup>Vgl. Evagrios Pontikos, *Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, 310.

<sup>66</sup>Vgl. E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*, Tübingen 1971, 105 ff. Zur Bedeutungsgeschichte dieses Paulusworts vgl. ebenda.

<sup>67</sup>Vgl. *De docta ignorantia* II, 5 (Philosophisch-theologische Werke, 2002, 1, 36). Die Formulierung geht auf Anaxagoras zurück: πάντα ἐν παντί. Vgl. M. Kurdzialek, *Der Mensch als Abbild des Kosmos* in: A. Zimmermann [Hrsg.], *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin u. a. 1971, 73, Anm. 146.

<sup>68</sup>Der Begriff tritt bei Skovoroda u. a. im Kontext der Gottesdefinition aus dem *Liber XXIV philosophorum* auf (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 329). Der lateinische Begriff erscheint im gleichen Kontext bei Nikolaus von Kues (vgl. *De docta ignorantia* II, 12 (Philosophisch-theologische Werke, 2002, 1, 94): »Unde erit *machina mundi* quasi habens undique *centrum* et nullibi *circumferentiam*,

*Natur* und den Geist, in Gang gehalten<sup>69</sup>. In seiner Übertragung von Ciceros *Cato maior. De senectute* gibt Skovoroda den Begriff *ex universa mente divina* als *Ähnlichkeit* mit dem göttlichen Geist wieder, der die Weltmaschinen erhält<sup>70</sup>. Das entspricht der Weltseele bzw. der Selbstdarstellung des *Nous* durch die Weltseele<sup>71</sup>, einem Modell, das Skovoroda nicht weiter differenziert. Die Weltmaschine ist ein System, das nach dem Prinzip der Analogie zum *Ursprung* funktioniert. Sie ist der Grund dafür, daß die Welt eine mit sich selbst vermittelte Einheit ist. Wie alle anderen Hervorbringungen des *Ursprungs* kann Welt (*мир*) als Gottesname gesetzt werden<sup>72</sup>.

---

quoniam eius *circumferentia* et *centrum* est deus, qui est undique et nullibi« (vgl. hierzu W. Goerdts, *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg im Br. u. a. 1984, 211, Anm. 24). Die Metapher des Körpers (Organismus) für die *Natur* wird seit dem 16. Jahrhundert zunehmend durch das Bild der Maschine ersetzt (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 460). Der Begriff *machina mundi* geht auf die mechanistische Kosmologie von Lukrez zurück (vgl. *De natura rerum* V, 96). Seine Konzeption ist beeinflusst vom ewigen Kreislauf aller Dinge bei Pythagoras, von dem mechanistisch begriffenen Umschwung des Kreises bei Empedokles und von Platos *Timaios* (vgl. H. Bayer, *Philo Pythagoricus. Die Gnosis Philos von Alexandrien im Spiegel der hochmittelalterlichen Literatur*, in: *Euphorion* 86 (1992), 3, 256, Anm. 17). Die Vorstellung ist im Mittelalter bei den Katharern besonders ausgeprägt.

<sup>69</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 459):»Что ж есть *стремление*, если не *божїе побужденіе*, всю тварь к своему мѣсту и своим путем *движущее*? Сїе-то значит *составлять міръ* и сей *машинѣ движеніе давать*. Древнѣйшее *любомудрцов* реченіе: »*Любовь составляет міръ*«. Поминает о сем и Цицерон в книжечкѣ о дружбѣ»; *Наѣал'. dver'* (PZT 1, 146):»Сїа-то *блаженнѣйшая натура*, или дух, весь міръ, будто машинистова хитрость *часовую* на башнѣ *машину*, в *движеніи содержит* и, по примѣру попечительнаго отца, сам бытіем есть всякому созданию«.

<sup>70</sup>Vgl. *Cic. O starosti* (PZT 2, 199):»Они всегда вѣрили, что потаенный сердца нашего человек *одного существа и природы* есть с тѣм *блаженнѣйшим духом*, который *всемірными машинами* порядочно управляет«.

<sup>71</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985, 86 ff.

<sup>72</sup>Vgl. *O ist. ſčast.* (PZT 1, 329):»[...], а что находится нерожденное, как *огнь*, и все родящееся вообще, называется *мир*«. Skovoroda setzt als Bild und Namen für das Nicht-Verursachte das *Feuer*. *Feuer* bezeichnet in der stoischen Philosophie die als materielles Substrat aufgefaßte, alles durchwaltende Kraft. Als höchstes Prinzip erzeugt das *Feuer* der All-Natur planvoll alles und durchdringt und gestaltet den als beseeltes und vernunftbegabtes Wesen konzipierten Kosmos (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 6, 434 ff.). Das πῦρ τεχνικόν hat seinen Funken im Menschen. In den Chaldäischen Orakeln wird der von Ruhe umgebene, erhabene Gott auch als immaterielles *Feuer* vorgestellt. Die Seele gilt als Funke des *Urfeuers*, der in das Gefängnis des Körpers niedersteigt und sich im Aufstieg aller materiellen Hüllen entledigt, um in Gott zurückzukehren (vgl. hierzu E. des Places, *Jamblich und die Chaldäischen Orakel*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 294 ff.). Skovoroda integriert das Bild des göttlichen Funkens für die Seele in das die *philosophia perennis* prägende Philosophem *unum in nobis* (vgl. *Narkiss*, PZT 1, 190:»О *божественная искро!* *Зерно* горчишно и пшенично! *Сѣмя Авраамле!* *Сыне Давидов!* *Христе Иисусе!* *Небесный* и *новый человекѣ!* *Главо*, и *сердце*, и

Skovoroda übernimmt daher nicht die stoischen Begriffe *All-Natur* und *Feuer* mit ihren philosophischen Implikationen, sondern setzt sie als Gottesnamen in die lange Reihe der Gottesnamen ein, die die *philosophia perennis* gefunden hat. Ein Beispiel für seine aus der Tradition gewonnene Praxis, den Namen der Wirkung auf ihre Ursache zu übertragen, ist der Name *Natur*<sup>73</sup>. Er bestimmt *Natur* folgerichtig als Wirkkraft (*майная економія*) des *Ursprungs*, der mit der Gottesdefinition aus dem *Liber XXIV Philosophorum* als das neoplatonische *Eine* charakterisiert wird<sup>74</sup>. Sie wird außerdem als *Kraft*, *geheimes Gesetz*, *Leitung*, *Eintracht* und *Regierung* charakterisiert, die zeitlos und unendlich allen Stoff durchdringt<sup>75</sup>. Es ist die alles

---

свѣте всея твари! Пункт вселенныя! Сила, закон и царство мира! Десница божія! Воскресеніе наше! Когда тебе уразумѣм?... Ты истинный человек еси со истинной плоти». Das *Feuer* ist als Gottesnamen in der Bibel belegt und in die christliche Tradition der Gottesnamen übernommen worden (vgl. Dtn 4, 24: »Quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator«; Dionysius Pseudoareopagita, *De divinis nominibus* I 6 (PG 3, 596 C). An anderer Stelle hebt Skovoroda die Differenz zwischen *Feuer* und *Ursprung* hervor, indem er das wörtliche Verständnis lächerlich macht (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 329: »Постой, все вещественное родилось и рождается и сам *господин огонь*«). Auch Philo weist das wörtliche Verständnis des *Feuers* als Substanz Gottes zurück (vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 47 (Phil. Suppl. 2, 92 ff.)). Das *Feuer* ist bei Skovoroda wie alle anderen Gottesnamen eine Analogie, der Übertrag des Namens der Wirkung auf ihre Ursache, und deshalb nicht wörtlich, sondern als Bild zu verstehen.

<sup>73</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »Для чего жъ всю тварь заключающим именем, то есть *натурою*, не назвать того, в коем весь мир с рожденіями своими, как прекрасное цвѣтущее дерево, закрывается в зернѣ своем и оттуда жъ является?«. Das Bild vom Samenkorn weist auf das Gleichnis, in dem das Himmelreich mit einem Senfkorn verglichen wird, aus dem ein großer Baum wächst (vgl. Lk 13, 18-19).

<sup>74</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »Сверх того, слово сіе - *натура* - не точію свякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и *тайную економію* той присносущной силы, которая *вездѣ имѣет свой центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ* [...]«. Das Paradox, überall und nirgends zu sein, hat eine lange Rezeptionsgeschichte. Vgl. Plotin, *Enneade* III 9, 4, 6 f.: πανταχοῦ καὶ [...] οὐδαμοῦ.; Giordano Bruno, *De triplici minimo et mensura*, in: *Opera latine conscripta*, 1, 3, Stuttgart u. a. 1962, 147, 5 ff.): »[...] *ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans, intra omnia non inclusus, extra omnia non exclusus* [...] in quo sunt *omnia*, et qui in *nullo* ... est ipse«. Dionysius Pseudoareopagita bezeichnet Gott als Ἐκ τοῦ ὄντος, αἰών, καὶ οὐσία oder βασιλεὺς [...] τῶν αἰώνων (vgl. *De divinis nominibus* V 4, PG 3, 817 C D). Skovoroda verbildlicht die Unendlichkeit mit Emblemen, die die Ewigkeit bzw. das Universum darstellen, mit dem Ring bzw. Fingerring und der Schlange, die sich in den Schwanz beißt. Die Unvergänglichkeit wird in *Symbola et emblemata* als Diamantring mit der *inscriptio Nec igne nec ferro* dargestellt (Nr. 547). Die sich in den Schwanz beißende Schlange trägt in der gleichen Emblemsammlung (Nr. 615) die *inscriptio Finisque ab origine pendet*. In den *Hieroglyphica* des Horapollo stellt der Ouroboros, die sich in den Schwanz beißende Schlange, das Symbol des Äon dar.

<sup>75</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329): »Сія (повсемѣстная), всемогущія и премудрія *силы дѣйствіе* называется *тайным законом, правленіем, или царством*, по всему матеріалу разлитым *безконечно и безвременно* [...]«; ebenda (345): »[...] *правление природы* во всем [...] по

durchwaltende Analogie als Wirkung des *Ursprungs*. Die Charakterisierung erfolgt daher auch mit Negationen, wie sie Dionysius Pseudoareopagita für Gott als den *Ursprung* einsetzt<sup>76</sup>. Die Ursache wird also von ihrer Wirkung her bezeichnet und die Wirkung als Träger der Eigenschaften des *Ursprungs* charakterisiert, die als Negation der von ihm verursachten Eigenschaften ausgedrückt werden<sup>77</sup>. Skovoroda hat diese Praxis in der von Dionysius Pseudoareopagita geprägten Tradition kennenlernen können. Er betont den Vorbesitz alles Seienden in der Ursache, die hervorbringt, ohne sich zu verausgaben, sondern in sich selbst verbleibt, Anfang und Ende alles Seienden ist, selbst weder Anfang noch Ende besitzt und der Zeitlichkeit enthoben ist<sup>78</sup>. Diese Methode ermöglicht in der *philosophia perennis* den Einbezug des höchsten Prinzips aus jeder Tradition. Skovoroda eignet sie sich an. So charakterisiert er den *Ursprung* und seine Wirkung auch als Vater und Mutter<sup>79</sup>. Die den Menschen zur *Glückseligkeit*

---

высочайшим отца нашего *собою* вчера и днесь и вовеки свято продолжается«. Jeder menschliche Eingriff gilt daher als Verirrung (vgl. ebenda:»Думаю, не хуже бы мы управили машиною мирскою, как беззаконно воспитанный сын отческим домом«).

<sup>76</sup>Vgl. *De divinis nominibus* V 8 (PG 3, 824 B): Διὸ καὶ πάντα αὐτοῦ καὶ ἅμα κατηγορεῖται, καὶ οὐδέν ἐστι τῶν πάντων; ebenda (V 4, PG 3, 817 C D): Ἐκ τοῦ ὄντος, αἰών, καὶ οὐσία, καὶ ὄν, καὶ χρόνος, καὶ γένεσις, καὶ γινόμενον· τὰ ἐν τοῖς οὖσιν ὄντα, καὶ τὰ ὁποσοῦν ὑπάρχοντα, καὶ ὑφeschōτα. Καὶ γὰρ, ὁ Θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὢν, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς· διὸ καὶ βασιλεὺς λέγεται τῶν αἰώνων, ὡς ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν παντὸς τοῦ εἶναι καὶ ὄντος καὶ ὑφeschōτος, καὶ οὔτε ἦν, οὔτε ἔσται, οὔτε ἐγένετο, οὔτε γίνεται, οὔτε γενήσεται, μᾶλλον δὲ οὔτε ἐστίν· ἀλλ' αὐτός ἐστι τὸ εἶναι τοῖς οὖσι.

<sup>77</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329):»как от всеобщей матери чрева«; ebenda:»А понеже сия мати, раждаая, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим«.

<sup>78</sup>Vgl. *De divinis nominibus* V 10 (PG 3, 825 B C): Πάντων οὖν ἀρχὴ καὶ τελευτὴ τῶν ὄντων ὁ προὖν. Ἀρχὴ μὲν ὡς αἵτιος· τέλος δὲ ὡς οὐ ἔνεκα, καὶ πέρας πάντων, καὶ ἀπειρία πάσης ἀπειρίας καὶ πέρατος ὑπεροχικῶς τῶν ὡς ἀντικειμένων. Ἐν ἐνὶ γὰρ ὡς πολλάκις εἴρηται, τὰ ὄντα πάντα, καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε, παρ' ὧν τοῖς πᾶσι, καὶ πανταχοῦ, καὶ κατὰ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ, καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ πᾶν, καὶ ἐπὶ πάντα προῖον, καὶ μένων ἐγ' ἑαυτοῦ. καὶ ἐστὼς καὶ κινούμενος, καὶ οὔτε ἐστὼς οὔτε κινούμενος, οὔτε ἀρχὴν ἔχων, ἢ μέσον, ἢ τελευτήν· οὔτε ἐν τινι τῶν ὄντων, οὐδέ τι τῶν ὄντων ὢν. Καὶ οὔτε ὅλως αὐτῷ προσήκει τι τῶν αἰωνίως ὄντων, ἢ τῶν χρονικῶς ὑφeschōμένων, ἀλλὰ καὶ χρόνου, καὶ αἰώνος, καὶ τῶν ἐν αἰῶνι, καὶ τῶν ἐν χρόνῳ πάντων ἐξήρηται· διότι καὶ αὐτοαἰών, καὶ τὰ ὄντα, καὶ τὰ μέτρα τῶν ὄντων, καὶ τὰ μετρούμενα δι' αὐτοῦ, καὶ ἀπ' αὐτοῦ.

<sup>79</sup>Die Charakterisierung des *Ursprungs* als Vater und Mutter und in Paradoxen entspricht der platonischen Tradition. Vgl. die Materie als *Amme* oder *Mutter des Alls*, in: *Timaios* 49a; 50 d; 51a; 52 d; Gott als Vater, der das All erzeugt, in: ebenda (37c, 41a). In der christlichen Rezeption hat sich der Name des Vaters für den *Ursprung* durchgesetzt. Dionysius Pseudoareopagita verwendet dementsprechend den Gottesnamen *Vater* (vgl. *De divinis nominibus* II 5 (PG 3, 641 D): Μονὴ δὲ πηγὴ τῆς ὑπερουσίου θεότητος ὁ Πατήρ [...]). Philo bezeichnet den Schöpfer der Welt und Gott als *Vater des Alls* und die Tugend und *Weisheit* Gottes als Mutter aller Dinge (vgl. *Legum allegoriae* II § 49 (Cohn/Heinemann 3, 67 f.)). Die Ehrung und Beachtung von All und *Weisheit*, von Sinnlichkeit

führende Mutter (oder Vater) *Natur* ist also die Wirkung des *Ursprungs* und ein Name für ihn. Die Mutter- und Vateranalogie und der Kraftbegriff spielen eine wichtige Rolle in Philo Kosmologie, die den Gedanken von der die Welt hervorbringenden Mutter entwickelt, ohne die *Ursprungslosigkeit* des *Ursprungs* in Frage zu stellen. Philo nennt den *Ursprung* Vater, wenn er den Schöpfer des Weltalls meint und Mutter, wenn er die *Weisheit* meint. Bild ihres Verhältnisses ist der Liebesakt und das Ergebnis der in Wehen geborene, einzig wahrnehmbare Sohn Gottes, die Welt<sup>80</sup>.

Mit *Natur* bezeichnet Skovoroda also den *Ursprung* der *philosophia perennis* und seine Wirkung im Geschaffenen, die alles zu Analogien macht. *Natur* ist in Welt und Mensch dieselbe. Das Philosophem des *Lebens gemäß der Natur* meint bei Skovoroda ein Leben in Teilhabe an der *philosophia perennis* und führt zum *wahren Menschen*, der in jedem Menschen derselbe und ganz ist, Christus und Gott der Vater. *Natur*, *Ähnlichkeit*, *Notwendigkeit*, *Gottes Gesetz*, *das Reich Gottes*, *Isis* und *Minerva* sind dasselbe. Als Wirkkraft Gottes durchdringt und erhält *Natur* den in der *Ähnlichkeit* zum *Ursprung* gründenden Zusammenhang<sup>81</sup>. Das Notwendige ist daher Gott und leicht, weil *gemäß der Natur*<sup>82</sup>. *Glückseligkeit* ist deshalb der Einklang mit der Notwendigkeit<sup>83</sup>.

---

und Geist betrachtet er als Voraussetzung für das Wohlergehen des Menschen (vgl. *Quod deterius potiori insidiari soleat* § 54 (Cohn/Heinemann 3, 293 f.)). Die *Natur* als Mutter, aus deren Schoß alles hervorgeht, ist ein Motiv magischen, astrologischen und alchemistischen Denkens der Renaissance, zum Beispiel bei Pico della Mirandola: *in naturae gremio* (vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 6, 457). Seneca begreift die *Natur* als Mutter aller Wesen (vgl. *Ad Lucilium epistolae morales* 90, 38).

<sup>80</sup>Vgl. *De ebrietate* § 30 (Cohn/Heinemann 5, 17 f.). Diese Unterteilung des *Ursprungs* in mehrere Aspekte bedeutet nicht seine tatsächliche Trennung in Bestandteile, sondern ist eine Notwendigkeit des diskursiven Denkens bei seiner Annäherung an ihn.

<sup>81</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 433): »*Природа и сродность* значит врожденное божіе благоволеніе и тайный его закон, всю тварь управляющій [...]. *Царствіе божіе* и *правда* его внутри тварей, есть«; *Bes., nareč. dvoe, o tom, čto blaž. byt' legko* (PZT 1, 275): »Но *латвость* в *нужности*, а *нужность* в *сродности*, *сродность* же обитает в *царствіи божіи*«; *Alfav. mira* (PZT 1, 423): »Мнѣ кажется, что сія божественная в челоѡѡкъ сила, побуждающая его к *сродности*, называлась у древних египтян *Исыс* [...]«; *Basnja 18* (PZT 1, 118): »Бог, природа и *Мінерва* есть то же«.

<sup>82</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 145): »Однак что есть *легкое*? Тое, друг мой, что *нужное*. Что есть *нужное*? *Нужное* есть только одно: »*Едино есть на потребу*«. [...] Что же есть оно *едино*? Бог«; *Bran'. Archistr. Michaila* (PZT 2, 76): »»*Едино есть на потребу*«. Оно есть и *сродное*, и *легкое*, и *благолѡпное*, и *преподобное*, и *веселое*, и *полезное*, без *сребра* и без *горестей* стяжаемое [...]«.

<sup>83</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 336): »[...] в чем состоит *самонужнѡйшая надобность*?«; ebenda (337): »[...] *щастіе* всѡм без выбора есть *нужное* [...]«.



Skovoroda integriert in diesen Kontext den Satz von Epikur, daß die *Natur* das Notwendige leicht gemacht habe, und bezieht ihn direkt auf die *Natur* Gottes<sup>84</sup>. Das Wünschen ist deshalb zu erkennen und in Einklang damit zu bringen<sup>85</sup>. Skovoroda verläßt sich bei dieser Integration auf seine Vorbilder (schon Gregor von Nazianz und Clemens von Alexandrien u. a. haben das Philosophem integriert) und setzt sich selbst nicht mit den nicht einfach miteinander gleichzusetzenden Philosophemen der Stoa, des Epikureismus und seines eigenen Konzepts auseinander. Zu diskutieren wäre in diesem Zusammenhang auch die aristotelische Rückführung der Wirkungen in ihre Ursache, die den Grund für das Denken als die Erfüllung der Notwendigkeit der *Natur* in dem das Sein des Menschen begründenden Göttlichen begreift. Gemäß Aristoteles wird *theoria* zur höchsten Verwirklichung menschlichen Seins gemäß dem Vermögen im Menschen, das als *Natur* herrscht und führt<sup>86</sup>. Sie ist *Weisheit* um ihrer selbst willen, Gott als reine Tätigkeit des Denkens, der sein Denken denkt, und der *Ursprung* als die Einheit von Denken und Gedachtem. Im betrachtenden Denken erfüllt der Mensch die Notwendigkeit seiner *Natur*.

Augustinus setzt die σοφία mit dem unveränderlichen Sein des Göttlichen gleich. Das höchste Gut als ewiger Friede und Gott sind der Grund des Philosophierens<sup>87</sup>. Philo betrachtet die *Weisheit* als das Erstrebenswerteste, das Königtum verleiht<sup>88</sup>.

Für Skovoroda steht die Gültigkeit des Konzepts und seiner Autoritäten ganz außer Zweifel, so daß er zwar Resultate von bereits geführten Diskussionen in seine Texte übernimmt, aber selbst keine eigenen Argumente entwickelt.

---

<sup>84</sup>Vgl. ebenda, 343:»Вспомнились мнѣ нѣкоего мудреца хорошіи слова: благодареніе возсылаю *блаженной натурѣ* за то, что *она все нужное легко добыточным здѣлала*, а чего достать *трудно*, тое *ненужным* и мало *полезным*»; *Vasnja* 27 (PZT 1, 127):»[...] но значит *блаженное оное естество*, называемое у богословов *трисолнечное*, всякой твари свою для нея часть и *сродность* вѣчно предписующее. О сем-то *естествѣ* сказал *древній Епікур* слѣдующее [...]«.

<sup>85</sup>Vgl. Seneca, *De vita beata* I: »Proponendum est itaque primum, quid sit, quod appetamus«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 326):»Голова дѣлу то, чтоб *узнать*, откуда родится *желаніе*, от *желанія* иск, потом *полученіе*, вот и *благополучіе*, сѣричь *полученіе*, что для тебя *благо*«; ebenda (325):»Сумнительно, чтобы могли войтить во уши божіи столь безтолковные *желаніи*. Ты с твоими затѣями похож на то древо, которое *желает* в одно время быть и дубом, и кленом, и липою, и березою, и смоквою, и маслиною, и явором, и фиником, и розою, и рутою... солнцем и луною... хвостом и головою...«.

<sup>86</sup>Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1177 a 13 ff.

<sup>87</sup>Vgl. *De civitate Dei*, XIX 1, 2 f. (PL 41, 623).

<sup>88</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 197 (Cohn/Heinemann, 5, 205).

Die Erkenntnis des Grunds von Glück ist das Glück selbst und besagt, daß der Besitz des Grunds von Glück die Ursache des Glücks ist. Das Philosophem setzt das Sehen des *Ursprungs* mit dem höchsten Glück gleich. Die Erkenntnis der Herkunft des Strebens zum Glück bildet die Voraussetzung für das Erreichen des Glücks. Ursache und Ziel bilden auch hier wieder einen Kreis<sup>89</sup>. Augustinus sieht den Weg zum glücklichen Leben im Erkennen und Rückgang in sich selbst. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, sich seines *Ursprungs* in einer *reditio in se ipsum* bewußt zu werden<sup>90</sup>. Vom Ziel und seiner Anwesenheit im Geschaffenen geht der Impuls aus, es zu erreichen<sup>91</sup>. Wunsch, Streben und Begehren bilden für Skovoroda den göttlichen Impuls in allem, aufgrund des die Welt durchwaltenden Gesetzes der Liebe (Analogie) das Ziel anzustreben<sup>92</sup>. So steigt der Geist Gottes zum Geist Gottes auf<sup>93</sup>. Das für Augustinus und Skovoroda entscheidende *Lassen* von allem anderen entspricht der plotinischen Aufforderung des ἄφελε πάντα. Es ist die nach innen zum *Ursprung* des Begehrens gewendete Konzentration weg vom Vielen auf das *Eine*. Der Modus der Verwirklichung glücklichen Lebens ist auch bei Augustinus *theoria*, die als höchste seelische Fähigkeit auf Gott gerichtet werden muß<sup>94</sup>. Der Besitz Gottes macht glücklich, und Gott ist *Weisheit*<sup>95</sup>. Die Liebe als Haben und Erkennen ist nach Augustinus als höchste Form der Einheit von Denken und Emotion die *philosophia cordis*, die den Genuß Gottes ermöglicht<sup>96</sup>.

---

<sup>89</sup>Das neoplatonische Denkmodell begreift den Rückgang des Denkens in sich selbst als Abstraktion vom Vielen und Rückgang zum *Ursprung* in einem Akt der Selbstvergewisserung. Der *Ursprung* ist in und über dem Denken. Das Denken nähert sich ihm in seiner Rückgangsbewegung, die es vollziehen kann, weil der *Ursprung* nicht nur über ihm, sondern schon in ihm ist (vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 39 ff.).

<sup>90</sup>In einem Gedicht schreibt Skovoroda: *redite domum!* (vgl. *List* 89, PZT 2, 373).

<sup>91</sup>Augustinus, *De beata vita* IV, 35 (PL 32, 976): »Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat«.

<sup>92</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 459): »[...] сей машинѣ движеніе давать. Древнѣйшее любомудровъ реченіе: »Любовь составляет міръ«.

<sup>93</sup>Vgl. *List* 100 (PZT 2, 393): »Дух божій до духа божія поднимается [...] «.

<sup>94</sup>Vgl. *De beata vita* I, 1 (PL 32, 959): »[...] nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit«; *De civitate Dei* XIX 1, 3 (PL 41, 623); »Quando quidem nulla est homini causa philosophandi, nisi ut beatus sit: quod autem beatum facit, ipse est finis boni: nulla est igitur causa philosophandi, nisi finis boni [...]«.

<sup>95</sup>Vgl. *De beata vita* IV, 34 (PL 32, 975): »Quae est autem dicenda sapientia nisi quae Dei sapientia est? [...] Dei Filium nihil esse aliud quam Dei sapientiam [...], et est Dei Filius profecto Deus. Deum habet igitur quisquis beatus est«.

<sup>96</sup>Vgl. *De libero arbitrio* II, 13, 36 (PL 32, 1260): »Beatus est quippe qui fruitur summo bono (sive deo)«. Zum *Herzzentrismus* im Denken Skovorodas (vgl. A. E. Kaluzny, *La philosophie du coeur de*

Skovoroda fordert die Teilhabe an der *göttlichen Weisheit* in der richtigen Erkenntnis, aber lehnt alle Wissenschaften ab, die dem Leben *gemäß der Natur* und Notwendigkeit, also gemäß Gott, nicht dienen<sup>97</sup>. Königin unter den Wissenschaften ist diejenige, die das Leben *gemäß der Natur*, also die Anschauung Gottes, lehrt<sup>98</sup>. Die solche Kenntnisse vermittelnde Wissenschaft findet Skovoroda bereits in heidnischen Tempeln mit der Inschrift des Delphischen Orakels<sup>99</sup>. Plutarch hat für das große E, das an der Vorderfront des Tempels hing<sup>100</sup>, in seiner Schrift *De E apud Delphos* mehrere Deutungen vorgelegt<sup>101</sup>. Seine wichtigste Deutung besagt, daß E eigentlich Εἶ (Du bist) als Anrede des Menschen an den Gott und als Antwort auf die Anrede des Gottes heißt, die zur Selbsterkenntnis auffordert. Diese Selbsterkenntnis ist eine Erinnerung an die Sterblichkeit und Schwachheit des Menschen, der die Rückwendung auf sich selbst überspringt und sich dem unwandelbaren Sein des Gottes unmittelbar öffnet<sup>102</sup>. Skovoroda insistiert dagegen auf der Gotteserkenntnis durch Selbsterkenntnis. Der Weg zum Selbst des Menschen ist daher der Weg zu Gott, der nicht in einer vom Menschen wegführenden Wendung gesucht wird, sondern im Menschen selbst. Er folgt damit der durch Platos *Alcibiades* eingeleiteten und im Neoplatonismus weitergeführten Verbindung der Selbsterkenntnis mit der Gotteserkenntnis<sup>103</sup>. Diesen

---

Grégoire Skovoroda, Montréal 1983).

<sup>97</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 337): »Я наук не хую и самое послѣднѣе ремесло хвалю; одно то хулы достойно, что, на их надѣясь, пренебрегаем верховнѣйшую науку, до которой всякому вѣку, странѣ и стати, полу и возрасту для того отворена дверь, что *щастіе* всѣм без выбора есть *нужное*, чего, кромѣ ея, ни о какой наукѣ сказать не можно«.

<sup>98</sup>Vgl. ebenda (336): »А понеже не исправились, в чем для них самая *нужнѣйшая надобность* и что такое есть предѣл, черта и край *всѣх-на-всѣх желаній и намѣреній*, дабы всѣ свои дѣла приводить к сему *главнѣйшему и надежнѣйшему пункту*, затѣм пренебрегли и *царицу всѣх служебных сих духов или наук* от земли в землю возвращающихся, минув милосердную дверь ея, отверзающую исход и вводящую мысли наши от низовых подлостей тѣни к пресвѣтлой и существенной истѣ не увядающаго *щастія*«.

<sup>99</sup>Vgl. ebenda (337): »В них и на них написано было *премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее слово* сие: *γνῶτι σεαυτόν, nosce te ipsum* - »*узнай себе*«; ebenda: »В ней обучается весь *род человѣчскій сроднаго себѣ щастія*, и сѣ-то есть *кафтолическая, то есть всеродная наука*«.

<sup>100</sup>Vgl. die Abbildungen auf Münzen aus der Zeit des Kaisers Hadrian.

<sup>101</sup>Skovoroda bezieht sich auf Plutarch (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 413: »Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Делфійском храмѣ было написано: »*Узнай себе*«).

<sup>102</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991, 91. Zur Rezeption der delphischen Inschrift von Sokrates über Cicero, Plutarch, Philo, Plotin bis zu den Kirchenvätern, Proklos und Dionysius Pseudoareopagita vgl. die zahlreichen Belege bei P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 Bde Paris 1974-75.

<sup>103</sup>Die Schrift *Книж. назыв. Сил. Алци.* (PZT 2, 6 ff.) trägt den Namen Alcibiades im Titel und behandelt den *Ursprung*, seine Identität und Differenz. Das Bild des Silen stammt aus Platos *Symposion* 215. Er verbildlicht die im lächerlichen und grotesken Äußeren verborgene Göttergestalt.

Zusammenhang stellt Plutarch nicht auf diese Weise her<sup>104</sup>. Die Aufschrift des Delphischen Orakels wird von Skovoroda also zur Bestätigung des eigenen Konzepts herangezogen.

Porphyrrios stellt in seinen Fragmenten über das *gnothi seauton* (γνώθι σεαυτόν) die Selbsterkenntnis als den Übergang vom Mikrokosmos zum Makrokosmos dar<sup>105</sup>. Selbsterkenntnis bewirkt die Überführung der Philosophie in die *Weisheit* und damit die *Glückseligkeit*<sup>106</sup>. Der Mensch bildet die Mitte, die in sich die Materie mit dem *Einen* verbindet und damit die richtige Wirklichkeit ermöglicht<sup>107</sup>. Skovoroda fügt die Inschrift von Delphi in biblische Kontexte ein, die von der Konzentration auf das Innere und von der Gegenwart Gottes an diesem Ort handeln<sup>108</sup>. Er integriert also die Inschrift des Delphischen Orakels mittels der Bibel in sein Konzept. In diesem Konzept gibt es nur eine Erkenntnis, die sich als Selbst-, Bibel- und Gotteserkenntnis vollzieht. Er deutet den Delphischen Imperativ als *Gesetz des Herrn*, Errichtung der *Herrschaft Gottes* und seiner Wahrheit im Menschen. Ihn zu befolgen, bedeutet *Glückseligkeit*. Der Mensch folgt im Denken Skovorodas also dann der *Natur*, wenn er über die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis gelangt<sup>109</sup>. Der Gott, der erkannt werden soll, ist der Gott der *philosophia perennis*.

---

Zum Silen in Kunst und Literatur vgl. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 4, Hildesheim u. a. 1977, 444 ff. D. Čyževs'kyj schließt spezielle Parallelen zum emblematischen Buch von Jakobus Kats, *Silenus Alcibiades sive Proteus* (Amsterdam 1622) aus (vgl. Skovoroda, *Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974, 226).

<sup>104</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, 89 ff.

<sup>105</sup>Vgl. ebenda.

<sup>106</sup>Vgl. ebenda.

<sup>107</sup>Vgl. ebenda (93).

<sup>108</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 337 f.); Dtn 4, 9: »Custodi igitur temetipsum et animam tuam sollicite [...]«; Lk 17, 21:»[...] Ecce enim regnum Dei intra vos est«; 1 Kor 3, 16:»Nescitis quia templum Dei estis [...]«; Joh 3, 18: »Qui credit in eum non iudicatur; qui autem non credit iam iudicatus est [...]« u. a. Skovoroda verbildlicht die in Bibel und Inschrift liegende Wahrheit mit lebendigem Quellwasser, das durch falsche Auslegung verunreinigt werden kann. Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 338); Ps 36 (35), 10:»Etenim apud te est fons vitae [...]«; Jer 2, 13:»[...] me dereliquerunt fontem aquae vivae [...]«; Offb 7, 17:»[...] quoniam agnus qui in medio throni est reget illos, et deducet eos ad vitae fontes aquarum«; 1 Makk 2, 12:»Et ecce sancta nostra et pulchritudo nostra et claritas nostra desolata est [...]«. In der allegorischen Bibelexegese werden Bilder fließenden Wassers als die Heilige Schrift und ihre Auslegung gedeutet (vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972, 109 f.).

<sup>109</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 338):»[...] закон господен, то есть узнать себе и обрѣсти силу царствія божія и правды его внутрь себе«; ebenda:»Сіе-то есть быть щастливым - [узнать], найтиь самага себе«.

Die *Natur* als *Herrschaft Gottes* ist die Grundlage von Skovorodas Äußerungen zu Erziehung, Arbeit und Zusammenleben der Menschen<sup>110</sup>. Als Wirkkraft des *Ursprungs* ist sie im Menschen deshalb, weil der *Ursprung* selbst als Grund von allem in ihm ist<sup>111</sup>. Anleitungen für ethisches Handeln ergeben sich daher direkt aus dem *Ursprung* und im Rückbezug auf ihn<sup>112</sup>.

<sup>110</sup>Vgl. hierzu besonders die Fabeln. Die Gesellschaft ist für Skovoroda wie die Welt eine Maschine, d. h. eine von der göttlichen Wirkkraft durchwaltete Einheit (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 436: »Общество есть то же, что машина. В ней замѣшательство бывает тогда, когда ея части отступают от того, к чему оныя своим хитрецом здѣланны«). Dieses ahistorische Modell vertritt Skovoroda unabhängig von allen konkreten Gegebenheiten, die genügend Anlaß für eine Kritik der Begründung einer göttlichen Herkunft der Gesellschaftsordnung geboten hätten. Sein aus der Übereinstimmung mit Gott und nicht aus der Kritik von Herrschaftsstrukturen abgeleitetes pädagogisches Anliegen, den Menschen seinen Begabungen und Neigungen entsprechend zu fördern, kann, im Kontext seiner Zeit und Umwelt gesehen, als innovativ bewertet werden (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 437: »С природою скоро научишься!«). Die in diesen Äußerungen gesehene fortschrittliche, aufklärerische oder vorsozialistische Komponente ist ein Mißverständnis (vgl. zum Beispiel I. A. Табачников, *Педагогічні погляди Г. С. Сковороди*, in: *Вища і середня спеціальна освіта* 6 (1973), 133-141; М. М. Закалюжний, *Педагогічна думка античного світу і Г. С. Сковорода*, in: *Інозем. філологія*, Львів (1972), 28; Питання класич. філології 10, 90-94; Г. П. Гребенная и. а., *Педагогические взгляды и деятельность Г. С. Сковороды*, in: *Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР XVIII в. - первая половина XIX в.*, Москва 1973, 393-398; І. К. Білодід, *Видатний український філософ-демократ, просвітител, поет Г. С. Сковорода*, in: *Вісн. АН УРСР*, 11 (1972), 76-88; В. Ю. Євдокименко, *Г. С. Сковорода і суспільно-політична думка на Україні*, in: *Філосо. думка* 5 (1972), 35-43; В. І. Шинкарук, *Великий селянський просвітител*, in: *Філосо. думка* 5 (1972), 24-34. и. а. Es gibt eine ganze Reihe von Untersuchungen über Skovorodas pädagogisches Konzept (vgl. *Два століття Сковородіяни*, 507 f.).

<sup>111</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 365): »Всѣх наук сѣмена внутрь челоуѣка сокрываються, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвиновное начало, безначальная вина, в коей и от коей все, а она сама от самой себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и повсему одна и одинакая, разумѣвшаяся и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется бог, свойственнаги имени ей нѣтъ«.

<sup>112</sup>Skovoroda kennt drei Regeln für das gottgefällige Leben, die auch mit den Grundsätzen Epikurs übereinstimmen (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 346: »»Все то доброе, что опредѣлено и святым людям« [...] »Все то невелико, что получают и беззаконники««; ebenda: »»Чего себѣ не хочеш, другому не желай««). Skovoroda übernimmt die *Goldene Regel* in negativer Form aus: Mt 7, 12: »Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis: haec est enim lex et prophetae«. Augustinus führt alle Normen des sittlichen Verhaltens auf diesen allgemeinsten ethischen Imperativ als höchstes Prinzip zurück, das durch die Hand Gottes in die Herzen der Menschen eingeschrieben worden ist (vgl. *Enarrationes in Psalmos* LVII, 1 (PL 36, 674): »[...] lex intima in ipso corde tuo conscripta«).

3. *Regio dissimilitudinis*

Das Abweichen von der *Natur* als Abweichen von Gott wird zur Ursache des Unglücks<sup>113</sup>. Es gilt als eine Wirkung des Satans<sup>114</sup> und wird als Isolierung der *Unähnlichkeit* begriffen, die das Paradox der *unähnlichen Ähnlichkeit* nicht mehr realisiert.

Wie schon Augustinus bestimmt Skovoroda wahre *Glückseligkeit* in ihrem Kontrast zur *regio dissimilitudinis* (*несродность, безсовѣміе*), der Abweichung von der *Natur*<sup>115</sup>. Die Anwesenheit des *Ursprungs* als *Natur* im Geschaffenen bewirkt die *Ähnlichkeit* zu ihm und die Rückkehr in ihn<sup>116</sup>. Das Hauptmerkmal der *regio dissimilitudinis* ist der Verlust der Einheit und das daraus folgende Sichverlieren in die Vielheit<sup>117</sup>. Der Ort, an dem sich die *regio beatitudinis* und *dissimilitudinis* entfalten,

<sup>113</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 325): »Нелзя нам быть не *нещастливыми*«; *Alfav. mira* (PZT 1, 422): »Самое изрядное дѣло, без *сродности* дѣлаемое, теряет свою честь и цѣну так, как хорошая пища дѣлается гадкою, приемлема из урынала«; vgl. hierzu Seneca *De vita beata* XI: »[...] hos esse in voluptatibus dices, nec tamen illis bene erit, quia non bono gaudent«.

<sup>114</sup>Er verführt den Menschen zur Ansicht der Beschwerlichkeit des Lebens im Einklang mit Gott (vgl. *Bran'. Archistr. Michaila*, PZT 2, 62: »Претрудно быть жителем небесным. [...] - Кая есть большая на господа вседержителя хула и клевета, паче сея? [...]«).

<sup>115</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 332): »Так сам ты скажи, в чем состоит *истинное щастіе*? Первіе узнай все тое, в чем оно не состоит[...]«; *Alfav. mira* (PZT 1, 435): »Лучше умрѣть, нежели всю жизнь тосковать в *несродностях*. *Несродность* всякія праздности есть тяжелѣе«. Augustinus gebraucht den Begriff in *Confessiones* VII 10 16 (Pl 32, 743): »[...] et inveni longe me esse a te in *regione dissimilitudinis* [...]«. Der Begriff geht auf Platos *Politeia* 273d zurück und wird von Plotin, Proklos, Athanasius und Augustinus aufgegriffen. Er ist im 12. Jahrhundert sehr verbreitet. Skovoroda nennt diesen Bereich auch *мир, свѣтъ, разные земли и государства, странствование мое в разных краях свѣта, ссылка* (*O ist. šťast.*, PZT 1, 326); *будто во странствіи* (ebenda, PZT 1, 350); *устранение* (ebenda, PZT 1, 354.). Er ist der Ausgangspunkt der *peregrinatio ad patriam*, die ein Thema der Spätantike und des Christentums ist.

<sup>116</sup>Augustinus sieht darin die Führung: *duce te* (vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 40). Bei Skovoroda kommt der Wirkkraft Gottes alle Führung zu. Die Quelle des Unglücks, fehlende Eintracht, ist der Mangel an Inanspruchnahme dieser Führung (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 330: »Источником *нещастія* есть нам наше *безсовѣміе* [...]«). Plutarch betrachtet die Seele mit ihren wechselnden Leidenschaften als Verursacherin der Disharmonie (vgl. hierzu E. TeSelle, »*Regio dissimilitudinis*« in the Christian Tradition and Its Context in Late Greek Philosophy, in: *Augustinian Studies*, 6 (1975), 164 ff.).

<sup>117</sup>Skovoroda verbildlicht sie durch Vergleiche mit Tieren (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 330: »Сей так же быть желает: горбатым, как верблюд; брюхатым, как кит; носатым, как крокодил; пригожим, как хорт; аппетитным, как кабан, и прочае«). Schon Philo deutet wilde Tiere als die Stimmungen der Seele, die den Geist verletzen (vgl. *Legum allegoriae* III § 111; § 113 (Cohn/Heinemann 3, 121 f.)). Der Mensch verzettelt sich im Streben nach vielen Lebenszielen (vgl. *De migratione Abrahami* § 153 f. (Cohn/Heinemann 5, 192 f.)). Vielheit und Mannigfaltigkeit

ist das menschliche Herz. Es wird mit der Seele gleichgesetzt und ist als *bodenloser Abgrund des Denkens* Aufenthaltsort Gottes und des Satans und die Ursache für alles Äußere<sup>118</sup>. Das Bild des *Abgrunds* für Seele, Herz und Gott hat die Tradition aus einem Psalm gewonnen<sup>119</sup>. Es ist in der Patristik häufig belegt<sup>120</sup>.

Das Denken als Analogie des *Ursprungs*, als Art seiner Anwesenheit im Menschen, zeigt dessen Eigenschaften auf analoge Weise<sup>121</sup>. Sein Ziel beschreibt Skovoroda mit Süßigkeit und Frieden im Einklang mit der *Natur* als Wirkung des *Ursprungs*. Es vollzieht die ewige, d. h. kreisende, aufsteigende und ungehinderte

---

gehören zum Reich des Sinnlichen, aus dem der Mensch in das Land des Logos ziehen muß (vgl. *De migratione Abrahami* § 28 (Cohn/Heinemann 5, 161)). Augustinus stellt fest, daß der nur auf die sinnenfällige Welt konzentrierte Mensch statt der *Ähnlichkeit* mit Gott die *Ähnlichkeit* mit dem Tier erreicht, das nur von dieser Welt lebt (vgl. *Enarrationes in Psalmos* XLVIII, 16 (PL 36, 554): »[...] comparatus est iumentis insensatis, et similis factus est illis«).

<sup>118</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 349): »Глава в челоѡѡѡѡ челоѡѡѡ [...] А что ж есть *сердце*, естли не *душа*? Что есть *душа*, естли не *бездѡнная мыслей бездна*? Что есть *мысль*, естли не *корень* [...] *наружности*?«. Skovoroda verwendet die Begriffe *мысль* und *мышление*. Vgl. auch ebenda: »*Мысль* есть тайная в телѡсной нашей *машинѡ* пружина, *глава* и *начало* всего движениѡ еѡ [...] Непрерывное *стремление* еѡ есть то *желание*«; ebenda: »[...] невестественная и безстихѡйная *мысль*, носящая на себѡ грубую брѡнность, как ризу мертвую [...]«; ebenda: »[...] а головѡ сей вся членов наружность, как обузданный скот, послѡдует, а как пламень и рѡѡка, так *мысль* никогда не почивает«. Die Seele ist bei ihm ein *dunkler, unendlicher Abgrund* (vgl. ebenda (351): »[...] по *темной и неограниченной безднѡ*, по *душѡ* нашей [...]«). Als Beleg zitiert Skovoroda Jeremias (vgl. ebenda (349); Jer 17, 9: »Pravum est cor omnium et inscrutabile; quis cognoscet illud?«).

<sup>119</sup>Vgl. Ps 42 (41), 8: »*Abyssus abyssum vocat*, in voce cataractarum tuarum«.

<sup>120</sup>Vgl. G. W. H. Lampe [Hrsg.], *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 3. Skovoroda muß das Bild also nicht bei den deutschen Mystikern (Eckhart, Tauler, Seuse, Silesius) kennengelernt haben. Zum Bild des Abgrunds bei Skovoroda vgl. D. Tschizewskij, *Skovoroda*, 139 ff.; ders., *Философіѡ Г. С. Сковороди*, 120 ff. Wenn das Herz der Abgrund eigener Gedanken und Meinungen ist, dann entspricht es dem mit Teufeln oder dem Bösen gefüllten Abgrund (vgl. Gregor v. Nyssa, *Psalmorum tituli* A 8 (PG 44, 476 A): ἄβυσσος δὲ πολλαχῇ τῆς γραφῆς τὸ τῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα μεμαθήκαμεν). Augustinus bezieht den Psalmvers auf die unerforschlichen Abgründe des menschlichen Herzens und stellt die Frage: »Quid [...] profundius hac abyso? [...] cuius cogitatio penetratur, cuius cor inspicitur?« (*Enarrationes in Psalmos* 41, 13 (PL 36, 475)). Zum Seelengrund in der deutschen Mystik vgl. P. Wyser, *OP., Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 381-409; L. Gnädinger, *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt Beati oculi (V 45)*, in: A. M. Haas u. a. [Hrsg.], *Das »einig Ein«. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg (Schweiz), 1980, 167-207. Der Verlust des Herzensfriedens als Folge der Abweichung richtet den Menschen zugrunde (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 349: »Видиш, что челоѡѡѡѡ, *мир сердечный* погубившѡй, *погубыл* свою главу и свой *корень*«).

<sup>121</sup>Vgl. ebenda: »[...] а *невещественная* и *безстихѡйная мысль* [...] движение свое прекратить [...] никак не *сродна* ни на одно мгновение и продолжает равномолнѡйное свое летанѡя стремление чрез неограниченные вѡчности, милѡны безконечныи«.

Bewegung in den anfanglosen Anfang zurück<sup>122</sup>. Die Bewegung in den eigenen Grund wird seit Plato immer als Aufstieg (ἀνοδος, ἀναγωγή) vorgestellt<sup>123</sup>. Die Bewegung zum *Ursprung* führt deshalb auch nach innen, in den Menschen<sup>124</sup>. Der Rückgang des Denkens in sich selbst geht in der platonischen Tradition über die Erkenntnis seiner selbst, in der sich die Erkenntnis des *Ursprungs* vollzieht<sup>125</sup>. Das Denken des Geistes bzw. des *Ursprungs* ist das Denken im Menschen, wenn sich der Mensch von allem *Unähnlichen* reinigt. Der Mensch paßt sich dem Kreisdenken des absoluten νοῦς an. Die unendliche Wiederholung bewirkt eine immer größere Nähe und *Ähnlichkeit* des im Menschen anwesenden Denkens mit sich selbst als Denken des *Ursprungs*. Seine Wirksamkeit entfaltet sich im Menschen als Logos. Einer der Namen des Logos ist bei Philo der *ebenbildliche Mensch*<sup>126</sup> (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος). Im Logos des Menschen

<sup>122</sup>Vgl. ebenda: »Ищет своей *сладости* и *покоя*; *покой* же ея не в том, чтоб остановится и протянутся, как мертвое тѣло, - *живой* ее *натурѣ* или *природѣ* сіе не *сродно* [...] *она* [...] *возносится к вышней господственной натурѣ, к родному своему и безначальному началу* [...]. И сіе-то есть *взыйти в покой божій*, очиститися всякаго тлѣнія, здѣлать совершенно волное стремление и безпрепятственное движеніе [...]«; *O ist. šťast.* (PZT 1, 349):»[...] хотя она в тѣлѣ, хоть внѣ тѣла [...]«.

<sup>123</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., zweite Auflage 1979, 275.

<sup>124</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 350): »А гдѣ она находит сіе *безначальное начало* и *вышнѣ естество*? - Естли прежде не сыщет *внутри себе*, без пользы искать будет в других мѣстах. Но сіе дѣло есть совершенных *сердцем*, а нам должно обучатся *букварю* сея преблагословенныя субботы, или *покоя*«. Der Weg ist also die Abstraktion vom Sinnenfälligen und die Selbsterkenntnis (vgl. ebenda:»Ах, коль мы самих *себе* не узнали, забыв [...] богообразный рай мира!«). Skovoroda bezeichnet die Selbsterkenntnis als *seelische Ökonomie* (vgl. ebenda 351: *душевная экономія*). Der Begriff *Ökonomie* ist in der Patristik weit verbreitet und bedeutet Verwaltung, Organisation, Dienst, System, Disziplin, Disposition, Konstitution, Regelung, Klugheit, Erwägung u.a. Er ist ein Systembegriff, der die Funktionen einzelner Elemente in ihrem unter einer Leitung gefügten Zusammenspiel bezeichnet und daher auf verschiedene Systeme anwendbar ist, zum Beispiel auf die geistig-seelische Disposition des Menschen, die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der *Natur*, die Ordnung der göttlichen Schöpfung, das Eingreifen Gottes, seine Wirksamkeit in den Sakramenten, die göttlichen Fügungen (vgl. hierzu G. W. H. Lampe [Hrsg.], *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 940 ff.). Der Begriff *seelische Ökonomie* ist allerdings selten. Unter den griechischen Kirchenvätern scheint es nur einen Beleg zu geben (vgl. Maximus Confessor, *Capitulum quinque centuriae* 2, 70 (PG 90, 1245 C); vgl. G. Lampe [Hrsg.], *A Patristic Greek Lexicon*, 941). Skovoroda verwendet diesen Begriff für das die Einheit der Teile garantierende Wirken der Ursache in ihnen. Er bezeichnet *alles in allem*, den Kosmos, als *Ökonomie Gottes* (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 342): »[...] и уразумѣете, что вся *экономія божія* во всей вселенной исправна, добра и всем нам всеполезна есть. Его именем и властію *все-на-все* на небеси и на земли дѣлается [...]«.

<sup>125</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos*, 276 ff.

<sup>126</sup>Vgl. *De confusione linguarum* § 146 f. (Cohn/Heinemann 5, 138).



hält sich der *Nous* auf. Der Ort beider ist die Seele<sup>127</sup>. Skovoroda setzt Herz und Seele gleich und begreift die Seele als den unendlichen Abgrund des Denkens<sup>128</sup>. In ihr residieren der wahre Mensch und Gott.

In der neoplatonischen Tradition ist die Seele ein Bild des Geistes, weil sie als ausgesprochener Gedanke des Geistes, seiner Wirksamkeit und Anwesenheit in einem Anderen, aufgefaßt wird<sup>129</sup>. Die Seele ist also wirklich, weil der Geist in sich selbst denkend wirklich ist und aus sich selbst heraus Anderes wirkt, um sich in ihm zu verwirklichen<sup>130</sup>. Die Aufgabe der Seele ist daher Denken. Dieser Zusammenhang ist konstitutiv für Skovoroda<sup>131</sup>. Die Suche des Denkens nach dem ihm *Ähnlichen* wird mit einer Wanderschaft verbildlicht<sup>132</sup>. Das Streben nach Erfüllung der Wünsche ist Antrieb, sich von der materiellen *Natur* ab- und hin zur höheren *Natur* und zum eigenen ursprunglosen *Ursprung* zu wenden, um sich mit dessen Glanz und dem Feuer der geheimen Schau von der irdischen Körperlichkeit zu reinigen und zu befreien. Die *regio dissimilitudinis* erfüllt als Anstoß dazu eine positive Funktion. Das Eingehen in den *Frieden Gottes* ist das Verlassen der Materie, das bewußte Streben und die

<sup>127</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 4 ff. (Cohn/Heinemann 5, 155 f.).

<sup>128</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 349).

<sup>129</sup>Vgl. Plotin, *Enneade* V I, 3, 7-9: εἰκὼν τίς ἐστι νοῦ· οἷον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἣν προίεται ζῶην εἰς ἄλλου ὑπόστασιν.

<sup>130</sup>Vgl. W. Beierwaltes, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 50 ff.

<sup>131</sup>Als Bild des Geistes bevorzugt Skovoroda den Kreis. Proklos wählt dieses Bild, um das Verharren des Geistes in sich, seinen Hervorgang und seine Rückkehr zu sich selbst darzustellen (vgl. *In Platonis Rem publicam commentarii* II, 46, 18-21: ὁ μὲν κύκλος εἰκὼν ἐστὶ νοῦ· μένει γὰρ κατὰ τὸ ἐντὸς αὐτοῦ καὶ πρόεισιν κατὰ τὰς γονίμους αὐτοῦ δυνάμεις καὶ ἐπιστρέφει πρὸς ἑαυτὸν κατὰ τὴν πανταχόθεν αὐτὸν περιλαμβάνουσιν ὁμοίως γνῶσιν). Das Verharren gründet in dem unverändert bleibenden Mittelpunkt, der sich selbst entfaltend wieder in den in sich verharrenden *Ursprung* zurücknimmt. Im Kreis als Bild des Geistes sind Peripherie und Mittelpunkt nicht voneinander zu unterscheiden, weil in *Einem Alles* ist (vgl. *In primum Euclidis elementorum librum commentarii* (Friedmann) 153, 25 f.: ὁμοῦ μὲν πάντα, καὶ ἡ μονὴ καὶ ἡ πρόοδος καὶ ἡ ἐπιστροφή). Der Geist legt sein Wesen als einen unendlichen Kreis aus. Im Bild des Kreises denkt Proklos den Radius als Bild des Hervorgangs und die Peripherie als Bild der Rückkehr. Denken als Kreis ist die Bewegung vom *Selben zum Selben* und damit die Rückkehr dessen, was sich aus dem Anfang notwendig als Wesensakt entfaltet hat, in seinen Anfang. Der Kreis als Bewegung des Denkens verbildlicht die Einheit der Entfaltung des *Ursprungs* und der Rückkehr in den *Ursprung*. Der Effekt des Kreisgangs liegt im Selbstbewußtwerden des Denkens als dynamische Identität von Denken und Sein (vgl. *In Platonis Rem publicam commentarii* II, 46, 25-27: ἡ δὲ περιφέρεια, δι' ἧς συνελίσσεται πάλιν εἰς τὸ κέντρον καὶ περιπτύσσεται πανταχόθεν αὐτό ταῖς νοήσεσιν ταῖς εἰς τὸ ἐν καὶ τὸ νοητὸν ἐπεστραμμέναις). Vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 173 ff.

<sup>132</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 350): »[...] она, будто во странствии находясь, ищет по мертвым стихиям своего *сродства* [...]«.

ungehinderte Bewegung zur Freiheit des Geistes<sup>133</sup>. Das Denken kann also die Richtung seines Willens umkehren und sich die Dynamik des *Ursprungs* zunutze machen, um sich von ihm abzuwenden. Augustinus postuliert den grundsätzlich freien Willen des Menschen<sup>134</sup>. Zu dieser Schlußfolgerung gelangt er in seiner Auseinandersetzung mit dem Dualismus des Manichäismus. Die Freiheit des Willens bedeutet, daß nur der Geist Subjekt der Willensintentionen und ihre Ursache der Wille selbst ist. Die Willensintentionen entspringen damit dem Willensvermögen des Geistes. Im Willen liegt also die Entscheidung, ein Ziel zu verfolgen oder sich zurückzuziehen. Der Wille steht außerhalb von Kausalzusammenhängen und kann zwischen mehreren Zielen wählen<sup>135</sup>.

Skovorodas beliebtes Thema ist die vergebliche Suche des Denkens nach der *Ähnlichkeit* im Vergänglichen. Bei Augustinus richtet sich der Wille in einem *motus voluntarius* auf Äußeres. Das maßlose Streben eines verkehrten Willens bildet für ihn die einzige Ursache des Bösen. Skovoroda verbildlicht den Aufstieg des Denkens als siegreichen Kampf mit der apokalyptischen Schlange und dem Tier mit den eisernen Zähnen aus dem Buch Daniel<sup>136</sup>. Er lehnt den menschlichen Versuch, den Gang der Welt nach seinen Interessen zu lenken, ab<sup>137</sup>. Für Augustinus bilden Hochmut und Machtstreben die Ursache alles verkehrten Begehrens<sup>138</sup>. Im Einklang mit Augustinus, der in der Habsucht als maßloses Streben nach äußeren Objekten die Ursache des Bösen sieht<sup>139</sup>, ist für Skovoroda der Wunsch, Äußeres zu haben, die grundsätzliche

---

<sup>133</sup>Vgl. ebenda: »И сіе-то есть взыйти в покой божій, очиститися всякаго тлѣнія, здѣлать совершенно *вольное стремленіе* и *безпрепятственное движеніе*, вылетѣвъ из тѣсных вещества границ на *свободу духа* [...]«.

<sup>134</sup>Vgl. *De libero arbitrio* II, 1, 1 (PL 32, 1239): »[...] dederit Deus homini *liberum voluntatis arbitrium*«.

<sup>135</sup>Vgl. L. Wittmann, *Ascensus, Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins*, München 1980, 281.

<sup>136</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 350); Offb 12, 1-18; Dan 7, 7. Das Tier kommt vor dem Erscheinen des *Hochbetagten* und wird schließlich getötet. Skovoroda verweist sehr häufig auf die Wache Habakuks (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 351; Hab 2, 1: »Super custodiam meam stabo, et figam gradum super munitionem«). Philo deutet die Schlange als die Lust, die anders als die Sinnlichkeit grundsätzlich schlecht ist (vgl. *Legum allegoriae* III § 68 (Cohn/Heinemann 3, 107)). Sinnlichkeit ist zunächst neutral (vgl. Philo, *Legum allegoriae* III § 67 (Cohn/Heinemann 3, 107)).

<sup>137</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 345).

<sup>138</sup>Vgl. *De vera religione* 84 (PL 34, 160): »Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, perversa scilicet imitatione omnipotentis dei?«.

<sup>139</sup>Vgl. *De libero arbitrio* III, 17, 48 (PL 32, 1294 f.): »*Avaritia* enim [...] in omnibus rebus quae immoderate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisque quam sat est. Haec autem *avaritia cupiditas* est; *cupiditas* porro *improba voluntas* est. Ergo *improba voluntas, malorum omnium causa* est«; *Contra epistolam Parmeniani* III, 9 (PL 43, 89): »Potuitne gravius divinis eloquiis

Entfernung vom Glück<sup>140</sup>. Eine solche Seele verbildlicht er mit einem ohne Korn mahlenden Mühlstein<sup>141</sup>. Dieses Bild verwenden die Kirchenväter für die menschliche Geistestätigkeit und die Schriftauslegung<sup>142</sup>. Das Bild der Seele als leer mahlender Mühlstein ist die Tätigkeit eines Geistes, dem der Inhalt fehlt.

Erst Einsicht und Freude im Herzen des Menschen ermöglichen die Erkenntnis<sup>143</sup>. Der Brunnen bedeutet in der allegorischen Bibeldeutung den Behälter der Schriften von Propheten und Apostel, die durch Einsicht verstanden werden können<sup>144</sup>. Die Einsicht gilt bei Philo als die hervorragendste Tugend der Seele und ermöglicht bei Augustinus die Teilhabe am Leben und Wort, da sie sich am unwandelbaren Licht selbst entzündet<sup>145</sup>.

---

accusari, avaritia, quam ut idololatriae demonstraretur aequalis, et ejus nomine appellaretur dicente Apostolo, Et avaritia, quae est dolorum servitus».

<sup>140</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 331): »Не видиш ли и теперь, сколь многих изобилие, как наводнение всемирного потопа, пожерло [...] выброси из души сие *желание*, оно совсѣм смердит родным свѣтовым квасом«. Zum Bild der Sintflut vgl. Gen 6, 5 - 9; 29; Lk 13, 18-19. Auch Origenes nimmt die Sintflut als Bild für die Hinwegnahme des Geistes Gottes von den Menschen (vgl. *De principiis* I 3, 7 (PG 11, 152 ff.)). Philo setzt das Bild der Sintflut für den Untergang von Seelenteilen und gebraucht den Begriff *Fluten des Unziemlichen* (vgl. *De migratione Abrahami* § 125 (Cohn/Heinemann 5, 185); *Legum allegoriae* II § 32 (Cohn/Heinemann 3, 63)).

<sup>141</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 331): »[...] а души их чрезмѣрными затѣями, как *мельничные камни*, сами себя снѣдая, без зерна крутятся?«.

<sup>142</sup>Vgl. hierzu H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 77 ff. Gregor der Große verwendet das Bild der Mühle, deren Mühlsteine kreisen und Mehl mahlen, als Bild für die irdische Tätigkeit des menschlichen Geistes (vgl. *Moralia in Iob* 6, 16 (PL 75, 743 D): »[...] semper minutissimas cogitationes gignit«). Hieronymus versteht das Mahlen als ein Bild für den Gewinn der Lehre durch die Schriftauslegung (vgl. *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum* 4, 24 (PL 26, 189 C)). Mittels Deutung der miteinander verbundenen Räder aus der Ezechielvision des Ezechiel (vgl. Ez 1, 16: »quasi sit rota in medio rotae«) als die *Ähnlichkeit* der beiden Testamente bezieht Maximus von Turin die beiden Mühlsteine auf das Alte und Neue Testament (vgl. *Homiliae* 3 (PL 57, 230 A)). Vgl. auch die *mystische Mühle* auf einem Kapitell von Sainte Madelaine in Vézelay (12. Jahrhundert).

<sup>143</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 331): »[...] и как Соломон скажет: вода глубока и чиста - *совѣтъ* в сердцѣ мужа [...] »Дал еси *веселіе* в сердцѣ моем« - Давид спѣвает [...]«; Spr 20, 5: »Sicut aqua profunda, sic consilium in corde viri«; Ps 4, 8: »Dedisti *laetitiam* in cor meum maiorem, quam cum abundant tritico et vino«.

<sup>144</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 110.

<sup>145</sup>Vgl. Philo, *Legum allegoriae* I § 66 (Cohn/Heinemann 3, 39); Augustinus, *De vera religione* 39, 72 (PL 34, 154): »[...] unde ipsum lumen rationis accenditur«. Die Einsicht eröffnet bei Philo die Möglichkeit, der Verlockung der Vielheit zu widerstehen (vgl. *De migratione Abrahami* § 150 (Cohn/Heinemann 5, 192)).

Begierde und eigene Meinung gelten daher als der falsche Weg zur *Glückseligkeit* und sind wie schon bei Philo die Ursachen aller weltlichen Unwegsamkeiten<sup>146</sup>. Im Einklang mit Augustinus ist das Böse bei Skovoroda die Abwendung des Willens vom göttlichen Sein und seine Hinwendung zur Habsucht nach dem Sinnenfälligen<sup>147</sup>. Zu dieser Abkehr vom Ursprung verführt der *Vater der Finsternis* (*отец тму*). Die Anfälligkeit des Menschen für dessen Verführung zur *regio dissimilitudinis* (*страна праха и пепела*, PZT 1, 354) ist erblich<sup>148</sup>. Skovoroda beschreibt den Sündenfall als Vermischung der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*. Er ist für ihn *Dunkelheit*, *Verirrung*, *Abgötterei*, *Unglück* und *Entfernung von der göttlichen Natur*<sup>149</sup>. Schon für

<sup>146</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 332): »Вот тебѣ источник ропоту, жалоб, печалей, вражд, тяжёб [войн], граблений, татбы, всѣх машин, крючков и хитростей. Из сего родника родятся измены [...] и вся нещастій бездна«. Die Bilder, die den *Ursprung* darstellen, drücken auch seine Abwesenheit aus. Dann erhalten sie eine negative Bewertung. Vgl. ebenda: »[...] все то одно: общее, свѣтское, скверное«; ebenda: »На нашем языкѣ скверное, а на еллинском лежит κοινόν [...] coenum [...]«. Philo begreift Begierde und Meinung als Hochmut, sich für die Ursache seiner selbst zu halten (vgl. Chr. Möller, *Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria*, Diss., Tübingen 1976, 61 und 75).

<sup>147</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 336): »Дух несытости женет народ, способствует, стремиться за склонностію, как корабль и коляска без управителя, без совѣта и предвидѣнія и удовольствія«. Zu Augustinus vgl. L. Wittmann, *Ascensus*, 281 ff.

<sup>148</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 332): »Кто им на *сердцѣ* толь глубоко *напечатлѣл* сей *кривой путь к щастію*? Конечно, *отец тми*. Сію *тайную мрачнаго царства славу* друг от друга *приемлюще*, заблуждают от славы свѣта божія, ведущаго в *истинное щастіе*, водими засѣянным мирских похотей духом. Не вникнув в нѣдра сладчайшей истины, а сіе их заблуждніе, сказать Иеремѣевыми словами, написано на ногтѣ адамантовом, са самом роутѣ олтарей их« (vgl. Jer 17, 1: »Peccatum Iuda scriptum est stylo ferreo, in ungue adamantino exaratum super latitudinem cordis eorum, et in cornibus ararum eorum«). Vgl. auch *O ist. ščast.* (PZT 1, 345): »Но мы сами занесли сію началородную *тму* с собою, родившись с нею«; ebenda (342): »[...] не слушай шипотника *дьявола* [...]«. Der Teufel tritt als negative Entsprechung zur *Natur* als Vater auf (vgl. ebenda (332 f.): »[...] *премилосерднѣйшій отец наш* всѣм открыл *путь к щастію*«. Den Schutz, den die göttliche *Natur* vor dem Teufel bietet, bringt Skovoroda durch ein Pauluswort zum Ausdruck (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 332; Eph 6, 10-12: »De cetero, fratres, confortamini in Domino et in potentia virtutis eius. Induite vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias diaboli; quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus«).

<sup>149</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354): »[...] а *родная смерть* сія, душу убывающая жалом, есть *смѣшаніе в одно тѣлной и божественной натур*; а *смѣшенное сіе слияніе* есть *устраненіе от божественнаго естества в страну праха и пепела* [...] Вот *тма*! Вот *заблужденіе*! Вот *нещастіе*!«; ebenda: »Видиш, куда нас завела *тѣлесная натура*, чего [надѣлало] *слияніе естества*? Оно есть родное *идолобѣшенство* и *устраненіе от блаженной натуры* и неведѣніе о бозѣ«.

Philo versperrt das Leben nach dem Fleisch den Weg zu Gott<sup>150</sup>. Augustinus sieht in der Erbsünde eine erbliche Degeneration der menschlichen *Natur*, für die der Mensch die Verantwortung tragen muß. Sie besteht in der Umkehrung der ursprünglichen Herrschaftsverhältnisse zwischen Leib und Geist<sup>151</sup>. Seiner Interpretation nach ist der menschliche Wille gar nicht mehr fähig, von sich aus die Welt zu überwinden, weil er unter der Herrschaft der Begierden steht, die ihn auf die sinnliche Welt fixieren. Aus dieser Unterworfenheit kann der Mensch nur durch das Eingreifen Gottes wieder befreit werden<sup>152</sup>. Skovoroda beurteilt die Entscheidungsmöglichkeit des Menschen optimistischer als Augustinus, der trotz des notwendigen göttlichen Eingriffs daran festhält, den Menschen als das alleinige Subjekt seines Wollens und Handelns zu begreifen. Bei Augustinus und bei Skovoroda führt die Entscheidung für eine weltimmanent orientierte Existenz zwangsläufig in die Differenz des Menschen zu sich selbst, weil dessen eigentlicher Wille die *Glückseligkeit* als Einklang mit Gott sucht. Daher bestraft sich der Mensch selber für seine Verirrung, da er nur, wenn sein Wollen und Handeln mit diesem Willen zur *beatitudo* übereinstimmen, seine Identität finden kann. Das Böse und der Teufel sind deshalb eine Beraubung an Gutem. Augustinus hält an der Gutheit der *Natur* des Teufels fest, insofern dieser die von Gott geschaffene *Natur* eines Engels behalten hat, d. h. die Wirkung des *Ursprungs* in ihm nicht vernichtet werden kann. Was ihn und seine *Natur* schlecht macht, ist die verkehrte Willensrichtung<sup>153</sup>. Die Lösung von Augustinus, eine Ordnung, die auch das Böse umfaßt, ist für Skovoroda konstitutiv. Das Böse hat für Augustinus keine eigene Substanz, weil ein *malum metaphysicum* nicht existiert. Er begreift es als *privatio* und *corruptio*<sup>154</sup>. Diese *privatio* ist ein ständiges Thema Skovorodas, das er mit dem Negativwerden der Bilder ausdrückt. Der Mensch hat es nach dem Vorbild des

---

<sup>150</sup>Vgl. *Quod deus sit immutabilis* § 142 (Cohn/Heinemann 4, 103). Diesen Zustand sieht Philo vor der Sintflut gegeben (vgl. Gen 6, 12: »Cumque vidisset Deus terram esse corruptam (omnis quippe caro corruperat viam suam super terram) [...]«). Philo unterscheidet zwei Arten der Vereinigung, die Auflösung des Geistes in die Sinnlichkeit und die Vergeistigung des Sinnenfälligen (vgl. *Legum allegoriae* II § 50 (Cohn/Heinemann 3, 68)). Die Vereinigung von Seele und Körper versteht er als Tod, weil der Körper die Oberhand gewinnt und die Seele unterliegt (vgl. *Legum allegoriae* I § 106 f. (Cohn/Heinemann 3, 51 f.)). Der Vereinigung von Geist und Sinnlichkeit, die von der Sinnlichkeit dominiert wird, stellt Philo die Unterordnung der Sinnlichkeit unter den Geist gegenüber (vgl. *Legum allegoriae* II § 50 (Cohn/Heinemann 3, 68)). Für Skovoroda ist die Vereinigung als Vergeistigung des Sinnenfälligen nur unter der Bedingung der Trennung beider *Naturen* denkbar.

<sup>151</sup>Vgl. L. Wittmann, *Ascensus*, 302 ff.

<sup>152</sup>Vgl. ebenda (193 ff.).

<sup>153</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIX 13, 2 (PL 41, 641): »Proinde nec ipsius *diaboli natura*, in quantum *natura* est, *malum* est; sed *perversitas* eam *malam* facit«.

<sup>154</sup>Vgl. *Enchiridion ad Laurentium* 11 (PL 40, 236): »*Malum* nihil aliud, nisi *privatio boni*?«

gefallenen Engels, der ihn zu dieser Haltung verführt, mit seinen eigenen Meinungen zu tun, die ihn Gott nicht wahrnehmen lassen. Nur dagegen muß er sich also verwahren<sup>155</sup>. Skovorodas eigene Meinungen des Menschen entsprechen dem bösen Willen bei Augustinus, der sich trotz allem nicht der alles umfassenden Ordnung entziehen kann<sup>156</sup>.

Das Wesen des Bösen besteht daher in einer Perversion des menschlichen Willens<sup>157</sup>. Das äußert sich in einer Selbstverabsolutierung, die kein höheres, beschränkendes oder leitendes *Sein* mehr akzeptiert. Die Selbstüberhebung, die der Versuch ist, sich der Herrschaft Gottes zu entziehen, stellt in diesem Denken die eigentliche Ursünde dar, aus der der böse Wille und schließlich die entsprechende Handlung entspringen. Die sich daraus ergebende Selbstberaubung der Möglichkeit zur *beatitudo* ist Selbstbestrafung<sup>158</sup>. Die Tatsache, daß nicht nur zwei, sondern eine Vielzahl einander bekämpfender Intentionen im Menschen beobachtet werden können, läßt Augustinus den manichäischen Dualismus ablehnen<sup>159</sup> und stattdessen eine von verschiedenen Wünschen hin- und hergerissene Seele annehmen<sup>160</sup>. Skovoroda folgt ihm hierin und postuliert eine *Legion* eigener Meinungen<sup>161</sup>, aber keinen metaphysischen Dualismus. Auch Philo geht von vielen miteinander kämpfenden Wünschen und Meinungen in einer Seele aus, deren Einheit grundsätzlich erhalten bleibt, die aber durch ihre verschiedenartige Zusammensetzung auch zu einer Vielheit wird<sup>162</sup>.

<sup>155</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 332):»[...] *вооружись против сего твоего злобного мненія*«.

<sup>156</sup>Vgl. *De civitate Dei* XI 17 (PL 41, 332):»[...] *malarum voluntatum iustissimus ordinator* [...]«. Mit dieser Definition distanziert sich Augustinus vom Manichäismus.

<sup>157</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 345):»Враги твои суть *собственные твои мнѣнія*, воцарившіеся в сердцѣ твоём и всеминутно оное мучащїи, шепотники, клеветники и противники божїе, хулящїи непрестанно владычное в мирѣ управление и древнѣйшїй законы обновить покушающїйся, сами себе во тмѣ и согласников своих вѣчно мучащїи, видя, что правленїе природы во всем не по бѣсноватым их желанїям, ни по омраченным понятїям, но по высочайшим отца нашего совѣтам вчера и днесь и вовѣки свято продолжается«. Vgl. Augustinus, *Confessiones* VII 16, 22 (PL 32, 744):»Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam: sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima *voluntatis perversitatem* projicientis intima sua et tumescentis foras«; *De civitate Dei* XIV 13, 1 (PL 41, 420):»Quid est autem superbia, nisi perversae celsitudinis appetitus«.

<sup>158</sup>Vgl. *Confessiones* I 12, 19 (PL 32, 670):»[...] *iussisti enim et sic est, ut poena sua sit omnis inordinatus animus*«. Zur Selbstbestrafung der Sünde vgl. Skovoroda, *Kol'co* (PZT 1, 376).

<sup>159</sup>Vgl. hierzu L. Wittmann, *Ascensus*, 281 ff.

<sup>160</sup>Vgl. *Confessiones* VIII 10, 23 (PL 32, 760):»[...] *animam unam diversis voluntatibus aestuare*«.

<sup>161</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 345):»Не *легїон* ли их в нас?«.

<sup>162</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 152 f. (Cohn/Heinemann 5, 192).

Skovoroda bleibt also im Rahmen des christlichen Konzepts, die Entfernung von Gott als Verkehrung des menschlichen Willens aufzufassen, wie sie von Augustinus durchdacht worden ist<sup>163</sup>. Weil nicht der Körper, sondern der Wille das Problem darstellt, können Augustinus und Origenes den Menschen, die Gott haben, einen inkorruptiblen Körper zusprechen<sup>164</sup>. Auch Skovoroda schreibt dem *wahren Menschen* einen wahren, himmlischen Körper zu<sup>165</sup>. Er sorgt allerdings für eine gewisse Uneindeutigkeit, weil er die Entwertung der sinnenfälligen Natur als Folge der Verirrung des menschlichen Willens sehr konsequent durchführt, so daß der Eindruck entsteht, das Böse befände sich in der *sichtbaren Natur*.

Die Welt wird von Skovoroda und Augustinus nicht als in sich böse abgelehnt, weil Güter und *Glückseligkeit* zwar in keinem kausalen Verhältnis zueinander stehen, aber einander auch nicht ausschließen. Beide unterscheiden zwischen Gebrauch und Genuß irdischer Güter (*uti-frui*)<sup>166</sup>. Entscheidend ist für Augustinus die Einstellung des Menschen zu ihnen. Die Dinge, die nicht das *summum bonum* darstellen, sind als Mittel zum Zweck für den Gebrauch geeignet, während nur das Ziel genossen und geliebt werden kann<sup>167</sup>. Den Grund für alle menschlichen Fehler sieht Augustinus darin, daß die Menschen das, was sie nur gebrauchen dürfen, genießen wollen (*cupiditas*). Der Mensch kann sich der sekundären Güter der Welt bedienen, um Gott als das Ziel zu erreichen, das allein er genießen soll. Die Verirrung liegt im Genuß der irdischen Dinge und im Mißbrauch Gottes zur Erreichung solcher Ziele. Sie ist also eine reine

<sup>163</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIV, 3, 1 (PL 41, 406): »Verum tamen qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt. [...] Nam corruptio corporis, quae adgravat animam (Sap. IX, 15) non peccati primi est causa, sed *poena*; nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed *anima peccatrix* fecit esse corruptibilem carnem [...]«.

<sup>164</sup>Vgl. *De civitate Dei* XXII, 26 (PL 41, 794): »Non ergo, ut *beatae* sint animae, »corpus est omne fugiendum«, sed *corpus incorruptibile* recipiendum [...]«.

<sup>165</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 190 f.): »Ты истинный человек еси со истинной плоти. Но мы не знаем такова челоѡка, а которых знаем, тѣ всѣ умирают. Ах, истинный челоѡкъ никогда же умирает. Так видно, что мы никогда истиннаго не видивали челоѡка, а которых знаем, у тѣх руки, и ноги, и все тѣло в прах обращается. Но что свидѣлствует камень *священнаго писанія*? [...] Тут говорится о безсмертном челоѡкѣ и нетлѣнном тѣлѣ [...]«; ebenda (165): »[...] в тѣлѣ нашем перстном [бог] новымъ есть тѣломъ и точностію или главою его«.

<sup>166</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 333): »Я не говорю, что *щастливый челоѡкъ* не может отправлять высокаго званія, или жить в веселой сторонѣ, или пользоваться изобиліемъ, а толко говорю, что не по чину, ни по сторонѣ, ни по изобилію щастливымъ есть«. Vgl. zum *uti-frui*-Modell bei Augustinus St. Budzik, *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck u. a. 1988, 41 f.

<sup>167</sup>Vgl. *De doctrina christiana* 1, 3, 3 (PL 34, 20): »Illae, quibus fruendum est, *nos beatos* faciunt. Istis, quibus utendum est, tendentes ad *beatitudinem* adiuvamur«.

Einstellungsfrage<sup>168</sup>. Skovoroda spricht vom Genuß des glücklichen Lebens als einer vollständigen Hingabe an Gott<sup>169</sup>.

Die nach Augustinus notwendige göttliche Hilfe bei der Umkehr des verdrehten Willens zu Gott, leistet bei Skovoroda die den Menschen führende *Natur*, die Gott ist und in ihm, in der Bibel und in der Welt als Gottes Wirkkraft anwesend ist. Sie ist der Stein, der Gold und Silber erprobt<sup>170</sup>. In der allegorischen Bibelexegese werden Gold und Silber auf die Sinnstufen der Bibel übertragen. Silber bezieht sich dabei auf die Rede und Gold auf den spirituellen Sinn und die *Weisheit*<sup>171</sup>. Die *Natur*, die ein Name für den Gott der *philosophia perennis* ist, kann daher als Maßstab für die Schriftauslegung, der Führung zur *Glückseligkeit*, charakterisiert werden.

#### 4. *Peregrinatio - Mansio*

Die Rückkehr zum Ursprung und zur *Glückseligkeit* geschieht durch Teilhabe an der *Allweisheit* (*нпемыдрость*). Mit diesem Begriff übersetzt Skovoroda das lateinische *philosophia*<sup>172</sup>. Schon Aristoteles und die Stoiker sehen die Aufgabe der Philosophie darin, das Glück zu erkennen und es mit Hilfe der Tugend zu erreichen.

Augustinus verbindet Glück mit *Weisheit* und Tugend und begründet die Übereinstimmung der *Glückseligkeit* mit der *Weisheit* damit, daß sie als höchste

<sup>168</sup>Diese auch für Skovoroda charakteristische sachliche Einstellung zu den Gütern der Welt ist ohne weiteres vereinbar mit den entsprechenden stoischen Haltungen.

<sup>169</sup>Vgl. *List 11* (PZT 2, 238): »Felix, qui potuit *vitam* reperire *beatam*; Sed magis is *felix*, qui valet hacce frui«.

<sup>170</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 333): »Вот тебѣ свѣча: премилосерднѣйшій отецъ нашъ всѣмъ открылъ путь къ щастію. Сим каменемъ искушай золото и сребро, чистое ли?«. Die Bilder kombinieren biblische und alchemistische Vorstellungen. In der Bibel wird Christus mit einem lebendigen Stein verglichen (vgl. 1 Petr 2, 1-10). In der Alchemie hat der gesuchte Lapis neben vielen wunderbaren Eigenschaften auch die Fähigkeit, Gold zu machen und zeigt direkte Parallelen zu Christus (vgl. hierzu das Kapitel *Die Lapis-Christus-Parallele*, in C. G. Jung, *Gesammelte Werke*, 12: *Psychologie und Alchemie*, Olten u. a., fünfte Auflage 1987, 395-491; ders., *Gesammelte Werke*, 13: *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten u. a., dritte Auflage 1988, 105 ff.). Der Fels oder Stein verbildlicht in den Schriften Skovorodas Gott, Bibel, Sirenen und Ärgernis. Philo deutet den Felsen als *Weisheit* Gottes (vgl. *Legum allegoriae* II § 86 (Cohn/Heinemann 3, 79)).

<sup>171</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 191. Hieronymus bezieht Silber und Gold auf Rede und Sinn der Heiligen Schrift (vgl. *Commentarius in Ecclesiasten* 2, 8 (Corpus Christianorum, ser. lat. 72, 266)): »*Argentum* et *aurum* semper *scriptura divina* super sermone ponit et sensu«. Gregor der Große betrachtet Silber und Gold als die Baumaterialien für das Schriftgebäude (vgl. *Moralia in Iob* 18, 26 (PL 76, 58 AB)). Philo spricht vom Gold der Einsicht (vgl. *Legum allegoriae* I § 77 (Cohn/Heinemann 3, 43)).

<sup>172</sup> Vgl. seine Ciceroübersetzung (*Cato maior. De senectute*, [3<sup>v</sup>], PZT 2, 180).



Tugend *Glückseligkeit* hervorbringt<sup>173</sup>. Er teilt den Standpunkt der *philosophia perennis*, daß *Weisheit* Gottes erste Veräußerung ist. Die mit Wahrheit und Sein identische *Weisheit* ist deshalb Christus<sup>174</sup>. *Weisheit* und Glück sind daher dem menschlichen Denken eingeprägt<sup>175</sup>. Sie sind gleichzeitig Grund und Ziel. Philo betrachtet die *Weisheit* als erste und höchste der Gotteskräfte<sup>176</sup>. Die Gotteskräfte können von der menschlichen Seele nicht erfaßt werden<sup>177</sup>.

Skovoroda verbildlicht Glück und Tugend als die Flügel der Seele<sup>178</sup>. Er integriert damit nach dem Vorbild von Augustinus die um ihrer selbst willen erstrebte *Weisheit* bei Aristoteles und den höchsten Wert der Tugend bei den Stoikern<sup>179</sup>. Die Flügelmetapher tritt auf in der Bibel, als die vom Eros zum Aufstieg bewegte geflügelte Seele im platonischen Phaidros, in der stoischen Metaphorik bei Cicero und Seneca, bei Plutarch, bei Augustinus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Gregor von

---

<sup>173</sup>Vgl. unter dem Stichwort *beatitudo*: C. P. Mayer [Hrsg.], *Augustinus-Lexikon*, 1, 627; *De beata vita*, IV, 27 (PL 32, 975): »Nam et maior et miserabilior egestas nulla est, quam egere sapientia, et qui sapientia non eget, nulla re omnino egere potest«.

<sup>174</sup>Vgl. *De trinitate libri XIII* 19, 24 (PL 42, 1034): »Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est«; *De libero arbitrio* II, 9, 26 (PL 32, 1254): »[...] nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod in ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur«.

<sup>175</sup>Vgl. *De libero arbitrio* II 9, 26 (PL 32, 1255): »[...] sapientiae notionem in mente habemus impressum [...]«.

<sup>176</sup>Vgl. *Legum allegoriae* II § 86 (Cohn/Heinemann 3, 79); *De migratione Abrahami* § 40 (Cohn/Heinemann 5, 163 f.).

<sup>177</sup>Vgl. *De mutatione nominum* § 183 ff. (Cohn/Heinemann 6, 145). Philo deutet Sara und Lea als Tugend, Sara auch als Klugheit (vgl. *De posteritate Caini* § 62 (Cohn/Heinemann 4, 19); *De migratione Abrahami* § 125 (Cohn/Heinemann 5, 185)). Abraham wird als Weiser bezeichnet (vgl. ebenda § 13 (Cohn/Heinemann 5, 157)), als der *weise Abraham* (vgl. ebenda § 122 (Cohn/Heinemann 5, 184)) oder als *Weisheitsfreund* (vgl. ebenda § 149 (Cohn/Heinemann 5, 191)). Die *Weisheit* (Sophia) als Gotteskraft bringt in der Ehe mit Gott den Kosmos hervor (vgl. *De fuga et inventionem* § 109 f. (Cohn/Heinemann 6, 80)).

<sup>178</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 326): »Премудрости дѣло в том состоит, чтобы уразумѣть тое, в чем состоит щастіе - вот правое крыло, а добродѣтель трудится сыскать [...] вот и лѣвое«. Skovoroda erklärt *добродѣтель* als Entsprechung der bei den Griechen und Römern verwendeten Begriffe für Tugend und gibt ihn auch als *мужество* und *крѣпость* wieder. In anderen Textvarianten übersetzt er ihn als *virtus* und *ἀρετή* wieder (vgl. Variantenapparat, PZT 1, 515, Anm. 30).

<sup>179</sup>Vgl. Seneca, *De beata vita* XVI: »Ergo in virtute posita est vera felicitas«; ebenda (XI): »Interrogas, quid petam ex virtute? Ipsam. Nihil enim habet melius, ipsa pretium sui«; Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 5, 27, 79: »Virtus ad beate vivendum se ipsa contenta est«.

Nazianz, Johannes Chrysostomus u. a.<sup>180</sup>. Für die Tugend setzt Skovoroda das Bild der tapferen Hände mit den *Hirschfüßen*<sup>181</sup>.

Die göttliche Ehe zwischen *Weisheit* und Tugend entfaltet Skovoroda in der Fabel vom Blinden und Lahmen als Reisemetapher im Rückgriff auf das Gleichnis vom *Verlorenen Sohn*<sup>182</sup>. Tugend und *Weisheit* gehören als Theorie und Praxis zum

<sup>180</sup>Vgl. zum Beispiel Ex 19, 4: »Vos ipsi vidistis, quae fecerim Aegyptiis, quo modo portaverim vos super alas *aquilarum*, et assumpserim mihi«; Jes 40, 31: »Qui autem sperant in Domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut *aquiliae*, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient«. In einer Variante (vgl. PZT 1, 516, Anm. 31) vergleicht Skovoroda *премудрость* mit Adlerflügeln. Augustinus verbildlicht die Philosophie als frei fliegenden Vogel (vgl. *Contra academicos* II 3 (PL 32, 922 f.)) und als geflügelte, unbeschädigte Seele, die sich über den Schmerz zu Gott erhebt (vgl. *De moribus ecclesiae catholicae* XXII 41 (PL 32, 1329)). Die zwei zu Gott tragenden Flügel stellen Fasten und Almosen bzw. Ablass und Almosen dar (vgl. *Sermo* 206 (PL 38, 1041-1042), *Sermo* 205 (ebenda, 1040)). Der Vergleich von *премудрость* mit Adlernaugen (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 326: »*Премудрость* - как остродалнозрительной орлиной глас [...]«) verbildlicht die *zweifache Sichtweise*. Möglicherweise ist das Emblem des in die Sonne blickenden Adlers ein direktes Vorbild (vgl. *Symbola et emblemata selecta*, Emblem 142 mit der *inscriptio Praestantior animus*, Emblem 260 mit der *inscriptio Non est mortale quod opto* und Emblem 518 mit der *inscriptio Patrum virtute*). Kern der *aquila*-Allegorese ist das Sinnbild des in die Sonne blickenden Adlers für die Gott selbst schauende Kontemplation.

<sup>181</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 326): »[...] а добродѣтель - как мужественные руки с легкими оленьими ногами«. Vorbild könnte ein Emblem sein, das sich jedoch nicht in der Sammlung *Symbola et emblemata* befindet. In der allegorischen Bibeldeutung gelten die Berge als die Region der Hirsche. Diese Deutung geht auf die Psalmen zurück (vgl. Ps 104 (103), 18: »*Montes excelsi cervis, petra refugium herinacii*«). Die zu den Hirschfüßen gehörende springende Fortbewegung gilt bei Gregor dem Großen als die charakteristische Bewegungsart der Kontemplation (vgl. *Moralia in Iob* 30, 19 (PL 76, 559 B C): »*Possunt adhuc montes pascuae accipi altae sententiae Scripturae sacrae [...] quia hi qui jam dare contemplationis saltus noverunt, altos sententiarum divinarum vertices quasi cacumina montium ascendunt, ad quae profecto cacumina quia infirmi pervenire non valent*«).

<sup>182</sup>Vgl. *O ist. ščast.* PZT 1, 326 f. Zur vermutlich jüdischen Herkunft der Erzählung bei Kirill von Turov vgl. D. Čyževs'kyj, *Neue Lese Früchte*, in: *Zeitsch.. f. Slav. Phil.*, 24 (1956), 70 ff. Die allegorische Bedeutung der Fabel entspricht der allegorischen Wanderung Abrahams und Saras als Durchwanderung und Verlassen des Irdischen, um zur Schau Gottes zu gelangen (vgl. Philo, *De migratione Abrahami* (Cohn/Heinemann 5, 152 ff.)). In der Emblematik können *virtus* und *sapientia* als Gegensätze zu *fortuna* auftreten (vgl. M. Schilling, *Imagines Mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*, Frankfurt a. M., Bern 1979, 127). Ich nehme an, daß Skovoroda mit dieser Fabel ein Emblem beschreibt, also eine Emblemfabel ohne Bild vorträgt. Er zeichnet in *Alfav. mira* (PZT 1, 457) u. a. auch ein Emblem des Blinden und des Lahmen ab. Als direkte Vorlage hat ihm vermutlich das Emblem 721 aus *Symbola et emblemata* gedient. Es trägt die *inscriptio Amantibus una voluntas*. Ein ähnliches Emblem ist auch in der Sammlung von Otto van Veen abgedruckt: *Amorum emblemata, figuris Aeneis incisa*, Antwerpen 1608, Nr 15 (Nachdruck: Emblematisches Cabinet, II, Hildesheim u. a. 1970). Es zeigt einen blinden und einen lahmen Amor mit der *inscriptio Duo simul viventes ad intelligendumet*. Skovoroda spricht in seiner Deutung von zwei Cupidos (vgl. *Alfav. mira*, PZT 1, 456). Er stellt dieses Bild in den Kontext des Gleichnisses

*peregrinus ad patriam* zwischen *peregrinatio* und *mansio*<sup>183</sup>. *Observation* wendet die zweifache Sichtweise an<sup>184</sup>, und die Praxis als Wissenschaft und Kunst realisiert (vollendet) gemäß der *Natur* die gegebene Ähnlichkeit<sup>185</sup>. Das Ziel des *Oberservators* und *Praktikers* ist die Rückkehr zum Vater<sup>186</sup>. Das Gleichnis vom *Verlorenen Sohn* wird in der praktischen Philosophie von Augustinus und in der christlichen Tradition zur Darstellung der *reditio ad patrem* als Rückkehr aus der *regio dissimilitudinis* eingesetzt. An vielen Stellen bezieht Augustinus die Situation des verlorenen Sohns auf die des Sünders<sup>187</sup>.

Skovoroda charakterisiert die Wanderschaft durch zahlreiche Länder als Verbannung<sup>188</sup>. Das Ziel der Wanderung ist die auf der Höhe gelegene Friedensstadt,

---

vom verlorenen Sohn (vgl. Lk 15, 11-32).

<sup>183</sup>Vgl. hierzu Augustinus, *Sermo* 395 (PL 39, 1716); *In Ioannis Evangelium tractatus* 124 (PL 35, 1974): »Duas itaque vitas sibi divinitas praedicatas et commendatas novit Ecclesia, quarum est una in fide, altera in specie; una in tempore peregrinationis, altera in aeternitate mansionis; una in labore, altera in requie; una in via, altera in patria [...]«.

<sup>184</sup>*Observatorium* bezeichnet bei Skovoroda die zweifache Sichtweise. Zwei Schriften tragen den Begriff im Titel *Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (CIOH)* und *Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium Specula (еврейски - Cion)*. Die richtige Praxis betreibt Wissenschaft gemäß der *Natur*. Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 438): »Правда, что наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить? Наука есть практика и привычка и есть дочь натуры«; ebenda (440): »Во всѣх науках и художествах плодом есть правильная практика«; *Basnja* 18 (PZT 1, 117): »Сія главная и единственная учительница [природа]«.

<sup>185</sup>Vgl. *Observ.*, PZT 1, 287: »Должно зрѣть, узрѣть и прозрѣть, оцупать и придумать, повидать и догадаться. Красочная тѣнь встрѣчает твой взгляд, а мечтанье да блистает во твой ум, наружность шибает в глаз, а из нея спирт да мечется в твой разум. Видишь слѣд - вздумай зайца, болванѣет предмет - умствуй, куда он ведет, смотришь на портрет - помяни царя, глядишь в зеркало - вспомни твой болван - он позади тебе, а видишь его тѣнь [...] Таков человек есть точный обсерватор, а жизни его поле есть то обсерваторіум«.

<sup>186</sup>Skovoroda setzt als *typus* Uranus ein (vgl. *O ist. ščast.* PZT 1, 327: »А кто твой отец? - Он живет в нагорном замкѣ, называемом (Миргород). Имя ему Ураній, а мое Практик. - Боже мой, [...] Я твой родной брат [...] Я Обсерватор«).

<sup>187</sup>Vgl. hierzu H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981, 267 ff.; *Confessiones* I 18, 28: »Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut vero filius ille tuus minor equos aut currus vel naves quaesivit aut avolavit pinna visibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione vivens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas et egeno redeunti dulcior: in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo«. Augustinus erwähnt, daß er, als er bei der Lektüre von Ciceros *Hortensius* den Wert der Weisheit erkennt, wie der verlorene Sohn aufsteht (vgl. H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, 269).

<sup>188</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 326): »Странствование мое в разных краях свѣта сослало меня в ссылку«.

also die Heilige Stadt Jerusalem und eschatologische Vision der Zukunft<sup>189</sup>, der zukünftige Wohnsitz Gottes und seines Volkes<sup>190</sup>.

Der Weg, den der Reisende nimmt, ist die Hauptstraße, von der er weder nach rechts noch nach links abbiegt<sup>191</sup>. Skovoroda wählt damit den Weg, den Mose das Volk Israel durch das Land Edoms führt<sup>192</sup>. Philo interpretiert diese Straße als den mittleren Weg, den der *Nous* gehen soll (ὁδὴ τῇ μέσῃ βαδίζειν), wenn er Gott folgt<sup>193</sup>. Auf dieser Königsstraße zieht der *Nous* solange, bis er den König tatsächlich trifft<sup>194</sup>. Diesen mittleren Weg empfiehlt Philo den tugendliebenden Seelen<sup>195</sup>, auch im Rückgriff auf die stoische Philosophie, die einen zwischen den Extremen liegenden Weg befürwortet<sup>196</sup>.

Der Weg der Wanderer führt bei Skovoroda über Flüsse, Abgründe, Höhen und durch Wälder, d. h. durch die äußere Welt<sup>197</sup>. Er beschreibt die Fortbewegung mit Verben, die *Überschreiten* (*nepexodum*) und *Durchziehen* (*npoxodum*) bedeuten. Skovoroda charakterisiert die Erkenntnis, den Weg der *zweifachen Sichtweise* als *Weg des Friedens, Königsweg* und *Weg Gottes*, den die biblischen Vorbilder und das Volk

<sup>189</sup>Vgl. *O ist. šťast.* PZT 1, 327; ebenda:»[...] с веселием поднимается мирного на высоту города, обливает его свѣтлый и благовонный воздух [...]«; 2 Makk 3, 1:»Igitur cum sancta civitas habitaretur in omni pace, leges etiam adhuc optime custodirentur, propter Oniae pontificis pietatem, et animos odio habentes mala«; Ez 40, 2: »In visionibus Dei adduxit me in terram Israel, et dimisit me super montem excelsum nimis: super quem erat quasi aedificium civitatis vergentis ad austrum«; Offb 21, 10-11: »Et sustulit me in spiritu in montem magnum, et altum, et ostendit mihi civitatem sanctam Ierusalem descendentem de caelo a Deo, habentem claritatem Dei«.

<sup>190</sup>Vgl. Ez 48, 35:»Per circuitum, decem et octo millia: et nomen civitatis ex illa die, Dominus ibidem«; Offb 22, 3:»Et omne maledictum non erit amplius; sed sedes Dei et Agni in illa erunt, et servi eius servient illi«. Die Bezeichnung Kievs als zweites Jerusalem (analog zur Bezeichnung Moskaus als drittes Rom) ist in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein Topos (vgl. hierzu R. Stupperich, *Kiev - das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.*, 12 (1935), 332-354).

<sup>191</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 327):»Идет небывалой путник главнѣйшим путем, ни вправо, ни влѣво не уклоняясь [...]«.

<sup>192</sup>Mose verspricht, die öffentliche, d.h. die königlichen Straße zu benutzen, ohne rechts oder links davon abzubiegen (vgl. Num 20, 17:»[...] sed gradiemur via publica, nec ad dexteram nec ad sinistram declinantes, donec transeamus terminos tuos«).

<sup>193</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 146 (Cohn/Heinemann 5, 190).

<sup>194</sup>Vgl. Philo, *Quod deus sit immutabilis* § 159 ff. (Cohn/Heinemann 4, 106 f.). Die Wanderung Abrahams deutet Philo als Aufstieg des *Nous*. Abraham wird als *Weisheit* und *Wissen* gedeutet (vgl. *De migratione Abrahami* § 216 (Cohn/Heinemann 5, 210)).

<sup>195</sup>Vgl. ebenda (§ 145 f., Cohn/Heinemann 5, 190).

<sup>196</sup>Vgl. ebenda (§ 147, Cohn/Heinemann 5, 190 f.).

<sup>197</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 327):»[...] исправно переходит рѣки, лѣса, рвы и стремнины, проходит стропотные горы [...]«.

Israel zum Sion und ins Verheißene Land beschreiten, den Christus in der Wüste mit seinem Sieg über Satan nimmt, den die Apostel auf dem Weg zur Auferstehung einschlagen und der zum *großen Sabbat*, der Ruhe in Gott, führt<sup>198</sup>. Er setzt die in der Bibel gegangenen Wege als *typen* für die Rückkehr zum *Ursprung* und als Bild für die zum *Ursprung* führende Erkenntnis der *zweifachen Sichtweise* ein. Er sichert die Autorität des Philosophems mit dem Rückgriff auf die Bibel ab und unterwirft deren Episoden gleichzeitig der *zweifachen Sichtweise*, also der allegorischen Deutung.

Die als Weg verbildlichte *zweifache Sichtweise* ist überall, immer dieselbe und besteht aus zwei Teilen<sup>199</sup>. Er führt als *mittlere Straße* durch die Welt und berührt die sinnenfällige Wirklichkeit und das intelligible Ziel<sup>200</sup>. Die Wanderung zur *Glückseligkeit* erfolgt also auf dem Weg Gottes und der Schöpfung<sup>201</sup>, der Realisierung der *unähnlichen Ähnlichkeit*. Skovoroda fordert die Beachtung beider Naturen für den Weg zur *Glückseligkeit*<sup>202</sup>.

Hier zeichnet sich die Mittlerposition des Menschen im Konzept der *philosophia perennis* ab. Ihr liegt die platonische Auffassung des Logos als Mitte und Vermittlung zugrunde. Die Seele des Menschen als Logos des Geistes steht in der Mitte zwischen Geist und Sinnenfälligem. Das fordert vom Menschen, das Leben des Geistes zu leben und auch das sinnenfällige Leben zu berücksichtigen<sup>203</sup>. Der Geist behält allerdings

<sup>198</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 246):»Идет Израиль *царственным путем*, не уклоняясь ни *надесно*, ни *нальво*. Минает все тлѣнное. *Переходит* языческіи предѣлы. Разрушает всѣ препятствія. не держат его ни рѣки, ни море. Все *раздѣляет на двое*. Вездѣ *путь божій* находит«; *Bran'*. *Archistr.* (PZT 2, 68):»Сей есть *путь царскій, путь верховный, путь горній*. *Сим путем* Енох, Иліа, Аввакум и Филипп восхищен, не обрѣтошася в міръ. *Сим путем* восшел на гору Авраам вознести на жертву Исаака и пріял от бога *печать вѣры*. *Сим путем* восшел на гору Фасга Моисей и упокоился. *Сим путем* шествует весь Израиль во *обѣтованную землю*. *Сим путем* восшел в Сіон Давид, насытился священных хлѣбов [...] *Сим путем* шед Христос во пустыню, побѣдил сатану. *Сим путем* восходят на гору Галилейскую апостолы и видят *свѣтъ воскресенія*. Сей есть *путь субботный, разумѣй - мирный*«.

<sup>199</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 246):»Вездѣ *путь божій* находит«; *Narkiss* (PZT 1, 195 f.):»*Един* наш для всѣх нас есть *путь*, ведущій во *вѣчность*, но *двѣ в себѣ части* и двѣ стороны, будто *два пути*, десный и шуій, имѣет«.

<sup>200</sup>Vgl. *Philos mittleren Weg* (*De migratione Abrahami* § 158 (Cohn /Heinemann 5, 194)).

<sup>201</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 341):»Не знаеш ли ты, что и *самой щастія истиннаго иск* есть то шествіе *путем божіим* и *путем мира*, имѣющим свои многія степени«; *Potor zmiin* (PZT 2, 155):»Почему *свѣтлая седмица* есть *путь* и *поток*? - Потому, что она есть *лѣствица*, все возводящая к *богѣ*«.

<sup>202</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 353):»Естли строиш дом, строй *для обеих существа твоего частей-души и тѣла*«; ebenda:»[...] *два рода* свего есть, всего есть *по двое*, затѣм что есть *два челоѣвка* в челоѣкѣ *одном* и *два отца* - небесный и земный, и *два миры* - *первородный* и *временный*, и *двѣ натуры* - *божественная* и *тѣлесная*, во *всем-на-всем*...«.

<sup>203</sup>Vgl. Plotin, *Enneade* IV 8, 4, 31-35: γίγνονται οὖν οἷον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης τὸν τε ἐκεῖ βίον

das Übergewicht und ist der Ort, an dem er und die Seele sich treffen<sup>204</sup>. Die Aufgabe der Seele ist es, das in ihr anwesende Urbild des Geistes zu erkennen. Das bedeutet gleichzeitig Selbsterkenntnis. In der Übereinstimmung erreicht die Seele ihre Vollendung. Die Forderung nach der Berücksichtigung des sinnenfälligen und geistigen Aspekts stellt auch Philo. Er deutet den Hohepriester als gemischten Logos<sup>205</sup>, als Friedensbringer und Mediator<sup>206</sup>. Israel als Vorbild für Skovoroda. Die Unterscheidung beider *Naturen* geht auf Philo zurück<sup>207</sup>. Ein wichtiges Thema Philos ist die Wanderung des Volks Israel aus Ägypten und die Umwandlung Jakobs in Israel. Ägypten als das Land des Überflusses versinnbildlicht bei Philo den Leib, die Sinnlichkeit und den Affekt<sup>208</sup>. Israel entkommt. Jakob als die Verkörperung von Wissen und Erziehung wird zu Israel, dem Sehenden<sup>209</sup>. Israel ist einer der vielen Namen des Logos<sup>210</sup>. Der Israel Genannte und Gott Sehende blickt sowohl auf die Welt als auch auf das Manna, den göttlichen Logos und die Nahrung der Seele, im Unterschied zu denjenigen, die nur dem Irdischen nachgehen<sup>211</sup>. Philo hält an der Unentbehrlichkeit des menschlichen Leibs fest, den er als notwendig für die Entwicklung des menschlichen Geisteslebens auffaßt. Da das Leben des Leibs ein höheres Leben umschließt, besteht zwischen Leib und Seele eine enge Verbindung, die Philo in Hebron symbolisiert sieht<sup>212</sup>. Philo unterscheidet daher zwischen zweierlei Weltbezogenheit, einer um ihrer selbst willen und einer anderen, die den Menschen und die Welt um der Erkenntnis Gottes willen erforscht<sup>213</sup>. Skovoroda folgt ihm in dieser zweifachen Bewertung von Welt und Sinnenfälligkeit.

Auch Origenes unterteilt die Welt in Sichtbares und Unsichtbares. Die Erkenntnis bedarf beider Aspekte. Diese Unterscheidung zwischen Sichtbarem und

---

τόν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι, πλεῖον μὲν τὸν ἐκεῖ αἱ δύνανται πλεῖον τῷ νῷ συνεῖναι, τὸν δὲ ἐνθάδε πλεῖον, αἷς τὸ ἐναντίον ἢ φύσει ἢ τύχαις ὑπῆρξεν.

<sup>204</sup>Vgl. W. Beierwaltes in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 50 ff. Zur Spur des Geistes in der Seele vgl. *Enneade*, V 3, 3, 12; I 8, 11, 17 u.a.

<sup>205</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 102 ff. (Cohn/Heinemann 5, 179 f.).

<sup>206</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* 2 § 68 (Philo. Suppl. 2, 114 ff.).

<sup>207</sup>Israel teilt alles in zwei und weiht die unsichtbare Hälfte seinem Gott (vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 354): »И не сіе ли есть быть родным Израилем, все на двое раздѣляющим и от всего видимаго невидимую половину господу своему посвящающим?«).

<sup>208</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 14 (Cohn/Heinemann 5, 157).

<sup>209</sup>Vgl. ebenda (§ 39, Cohn/Heinemann 5, 163); *De confusione linguarum* § 147 (Cohn/Heinemann 5, 137).

<sup>210</sup>Vgl. ebenda.

<sup>211</sup>Vgl. *Quis rerum divinarum heres sit* § 78 f. (Cohn/Heinemann 5, 241).

<sup>212</sup>Vgl. hierzu C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, 236 f.

<sup>213</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 217 ff. (Cohn/Heinemann 5, 210 ff.).

Unsichtbarem überträgt er auf die Bibel. Diejenigen, die den Unterschied zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren nicht erkennen, schaffen sich nach Origenes einen anderen Gott neben dem Schöpfer von Himmel und Erde<sup>214</sup>. Skovoroda hat hier ein Vorbild für seine Auffassung von Sündenfall und Götzendienst als Folge der Nichtunterscheidung beider *Naturen*.

Der Mensch muß daher das *Alphabet der Welt* lernen. Gemeint ist damit die geistige, die Primordialwelt<sup>215</sup>. N. Caussin erklärt die Hieroglyphen mit dem Modell der Schöpfung als Buchstabenschrift und Chiffrensystem Gottes<sup>216</sup>. Plotin spricht von den *Schriftzeichen des Geistes*, die der Seele wie Gesetze eingeschrieben sind<sup>217</sup>. Die Buchstabenschrift stellt einen Denkdurchgang dar, der das Ganze im Nacheinander und Durchlaufen einzelner Stationen sichtbar macht und das Denken der Seele vom Geist unterscheidet, der alles zugleich als Einheit umfaßt. Die Methode des Denkens der Seele besteht in der dialektischen Bewegung, das Einzelne zu einer Einheit zu fügen und es in seinen *Ursprung* aufzulösen. Das Alphabet verbildlicht daher ein diskursiv fortschreitendes Denken, das die Rolle der Vermittlung durch Aufschließung der Einheit des Geistes in die Vielheit und Rückführung der Vielheit in die Einheit mit Hilfe der dialektischen Bewegung vollbringt. Grund und Ziel des menschlichen Denkens ist das Denken des Geistes, und das Ziel des Menschen besteht darin, selbst Geist zu werden<sup>218</sup>. Das von Skovoroda geforderte Erlernen des Alphabets der Welt ist zu verstehen als ein Erkenntnisweg, der versucht, über die Spuren, Bilder oder Schatten des *Ursprungs* im Verursachten zum *Ursprung* selbst vorzudringen, ihn darin zu

---

<sup>214</sup>Vgl. *Homiliae in Leviticum* V, 1 (PG 12, 447): »Quam differentiam Judaei *visibilis* et Judaei *invisibilis* non intelligentes impii haeretici, non solum ab his *Scripturis* refugerunt, sed et ab ipso Deo, qui legem hanc, et *scripturas divinas* hominibus dedit, atque alium sibi Deum, praeter illum, qui coelum et terram condidit, confinxerunt, cum utique fidei veritas unum eundemque Deum legis et *Evangeliorum* teneat, *visibilium* et *invisibilium* creatorem: quia et cognitionem plurimam *visibilia* cum *invisibilibus* servant, ita ut Apostolus dicat, quia »*invisibilia* Dei a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur«. Sicut ergo cognitionem sui ad invicem gerunt *visibilia* et *invisibilia*, *terra* et *coelum*, *anima* et *caro*, *corpus* et *spiritus*, et ex horum conjunctionibus constat hic mundus: ita etiam *sanctam scripturam* credendum est ex *visibilibus* et *invisibilibus* constare: veluti ex corpore quodam, literae scilicet, quae videtur; et anima, sensus qui intra ipsam deprehenditur; et spiritu, secundum id, quod etiam quaedam in se coelestia teneat, ut Apostolus dicit, quia »exemplari et umbrae« deserviunt coelestium.«.

<sup>215</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 450): »Если прежде не сыщет внутри себе, без пользы искать будет в других мѣстах [...] а нам должно обучатся *букваря сея преблагословенныя субботы, или покоя*«. Diesem Alphabet widmet Skovoroda u. a. seine Schrift *Alfav. mira* (PZT 1, 411 ff.).

<sup>216</sup>Vgl. H.-J. Schings, *Die Patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen*, Köln u. a. 1966, 114.

<sup>217</sup>Vgl. *Enneade*, V 3, 4, 1-2.

<sup>218</sup>Vgl. W. Beierwaltes in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, 58 f.

erkennen. Dieser Weg führt über die Selbsterkenntnis<sup>219</sup>. Das Alphabet verbildlicht die zweifache Sichtweise auf alles als Erscheinung des *Ursprungs*<sup>220</sup>. Das Bild der Schriftzeichen für die geschaffenen Dinge stellt dar, daß sie nicht reine Sachen, sondern Zeichen sind. In der zeichenhaften Erkenntnis treffen geistige und sinnenfällige Dimension im mittleren Weg zusammen. Die Aufforderung, das Alphabet der Welt zu lernen, steht unter der Bedingung des Vorwissens. Das Wahrnehmen des Zeichens in seiner über es hinaus verweisenden Bedeutung setzt einen vorgegebenen Kontakt mit dem Bezeichneten voraus. Skovoroda führt das Vorwissen ein, indem er die Zeichen nicht durch ihre Herkunft als Zeichen der Welt,

---

<sup>219</sup>Wie Philo kritisiert Skovoroda die Erkenntnis und Erforschung der äußeren Welt um ihrer selbst willen und auf Kosten der Selbsterkenntnis. Vgl. *O ist ščast.*, PZT 1, 337: »Скажи, пожалуй, естли бы житель из городов, населенных в Лунѣ, к нам на наш шар земной пришол, не удивился бы нашей премудрости, видя, что небесныя знаки толь искусно понимаем, и в то время внѣ себя стал бы наш лунатик, когда б узнал, что мы в экономіи крощечнаго мира нашего, [...] слѣпши и совершенія трудны ничего не примѣчаем и не радим о удивительнѣйшей всѣх систем системѣ нашего тѣлышка«; Philo, *De migratione Abrahami* § 134 (Cohn/Heinemann 5, 187), § 138 f. (Cohn/Heinemann 5, 188), § 185 ff. (Cohn/Heinemann 5, 202 f.). Philo deutet alle Aussagen über die Wanderung Abrahams und des Volkes Israel auf die Seele. Die bei ihm erkennbaren Stationen der Sinnenfälligkeit, der Bildung und Wissenschaft, der Selbsterkenntnis, der philosophischen Erkenntnis des Geistes und der Ekstase können auch bei Skovoroda beobachtet werden. Konstitutiv für Philos und Skovorodas Bild des Wegs sind Loslösung und Übergang von einem Bereich in den anderen. Hinzu kommt die Praxis, die sich dem höchsten Ziel der Gotteserkenntnis unterordnet.

<sup>220</sup>Im vierten Buch von Johannes Arndt über das wahre Christentum gibt es ein Titelemblem, Setzkästen, in denen sich die Lettern befinden, aus denen das Buch der Welt gesetzt wird (vgl. Johann Arndt, *Sämtliche Geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum*, Frankfurt a. M. 1700). Der Titel lautet: »Liber Naturae. Wie das grosse Welt-Buch der Natur nach christlicher Auslegung von Gott zeuget und zu Gott führet: Wie auch alle Menschen Gott zu lieben durch die Creaturen gereizet und durch ihr eigenes Hertz überzeuget werden«. Besonders Bonaventura wendet den Buchbegriff auf die Welt an (vgl. hierzu W. Rauch, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961). Gott ist Autor des Buchs der Schöpfung, und seine Lektüre vollzieht sich in der Erkenntnis von allem als Zeichen und Spur. Skovoroda zählt auch die Riten und Kulthandlungen zu den Zeichen. Beschneidung und Taufe stellen das Zurücklassen des Sichtbaren und das Eingehen in das Unsichtbare dar. Skovoroda interpretiert sie als Sterben mit Christus, das im Überstieg von der irdischen zur himmlischen Natur besteht (vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 355): »Умереть со Христом есть то оставить тихийную немощную натуру, а перейти в невидимая и горняя мудрствовать«). Philo interpretiert die Beschneidung als die Entfernung des gottlosen Wahns (vgl. *De migratione Abrahami* § 91 (Cohn/Heinemann 5, 177)). Die geistige Auslegung der Beschneidung und anderer Riten als Bereitung des Herzens orientiert sich am Römerbrief (vgl. Röm 2, 29 f.: »Non enim qui in manifesto Iudaeus est, neque quae in manifesto, in carne est circumcisio: sed qui in ascondito Iudaeus est, et circumcisio cordis in spiritu, non littera; cuius laus non ex hominibus, sed ex Dei est«). Origenes geht von dieser Stelle aus, wenn er den Ritus nicht leiblich, sondern geistig und in enger Verbindung mit den *Juden im Verborgenen* (Röm 2, 29) und dem *inwendigen Menschen* (Röm 7, 22) deutet (vgl. *De principiis* IV (PG 11, 342 ff.)).



sondern durch ihre Bedeutung als Alphabet der Welt charakterisiert und den Rückschluß vom Äußeren auf das Innere durch die Erinnerung legitimiert<sup>221</sup>.

Die Fortbewegung auf der mittleren Straße geht über in einen Aufstieg<sup>222</sup>. Damit wird der Fortgang der Straße als eine Trennung von der Welt, als Überstieg zu Gott hin beschrieben<sup>223</sup>. Der Aufstieg führt ins Himmlische Reich<sup>224</sup>. Augustinus verwendet als wiederkehrende Denkfiguren *peregrinamur in Ierusalem*<sup>225</sup> und *peregrinamur a domino*<sup>226</sup>. Vater und Vaterland (*patria*) sind das Ziel, zu dem die Reise führt, die Ruhe selbst<sup>227</sup>. In der Welt kann der Mensch Gott nur im Spiegelbild und Rätsel erkennen (*in speculo et aenigmate*), während im Himmlischen Jerusalem eine Schau von Angesicht zu Angesicht möglich ist (*a facie in faciem*)<sup>228</sup>. Der Rückgang nach innen<sup>229</sup> ist gleichzeitig der Beginn eines Aufstiegs im Herzen<sup>230</sup>.

Skovoroda folgt diesem Modell, wenn er den Weg zurück als Mittelstraße zwischen *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur* und die Fortbewegung als Durchschreiten, Überschreiten und Aufstieg charakterisiert.

Der Mensch soll nach Skovoroda zuerst das Dunkel der Materie durchdringen<sup>231</sup>. Das Zurücklassen der Sinnenfälligkeit wird als Dunkelheit verbildlicht, die durchdrungen werden muß<sup>232</sup>. Skovoroda folgt damit traditionellen Vorbildern. Das

<sup>221</sup>Davon handelt u. a. der Dialog *Žena Lotova* (PZT 2, 32 ff.).

<sup>222</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 327):»поднимается«.

<sup>223</sup>Vgl. Philo, *De migratione Abrahami* § 158 (Cohn/Heinemann 5, 194); Skovoroda, *Observ.* (PZT 1, 282):»»Прійдите, взыйдем на гору божию««.

<sup>224</sup>Vgl. Skovoroda *Oda* (PZT 2, 174):»А царство небесное есть взойти на Сион и жить превосходнѣе и вышше подлости мятежных прихотей. Сія есть божественная побѣда, дивное торжество, прямой мир и уединеніе для всѣх« (Nachdichtung einer Ode von S. Hosschius).

<sup>225</sup>Vgl. *Sermo* 352 (PL 39, 1554); *Enarrationes in Psalmos* 126 (PL 37, 1667):»[...] quia cantat ascendentis vox in affectu pietatis et charitatis ad illam supernam Ierusalem, cui suspiramus quamdiu peregrinamur, et ubi laetabimur cum a peregrinatione redierimus«.

<sup>226</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 38 (PL 36, 430); vgl. auch 2 Kor 6, 9.

<sup>227</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 38 (PL 36, 419):»Mansio quaedam erit finis currendi; et in ipsa mansione patria sine peregrinatione, sine seditione, sine tentatione«.

<sup>228</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 31.

<sup>229</sup>Vgl. Augustinus, *De vera religione* 39, 72 (PL 34, 154):»Noli foras ire in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas«.

<sup>230</sup>Vgl. ders., *Confessiones* XIII 9, 10 (PL 32, 849):»[...] dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus ascensiones in corde et cantamus canticum graduum«.

<sup>231</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329):»>[...] естли можеш сквозь матеріальной мрак прозрѣть тое, что всегда вездѣ было, будет и есть [...]«.

<sup>232</sup>Vgl. ebenda:»»Кто вѣры оком чрез мрак мене видит, тот и имя мое знает [...]««; *Kníž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12):»Прозрѣвший сквозь мрак сіе начало назывался у еврей пророком, назывался и священником [...] «; *Kol'co* (PZT 1, 386):»Сіе-то покрывало и мрак стѣны

Bild vom Aufenthalt Gottes in der Dunkelheit geht auf die Bibel zurück<sup>233</sup>. In der allegorischen Bibeldeutung liegt über der Heiligen Schrift eine Decke irdischer Dunkelheit. Erst Christus und das Neue Testament ermöglichen das Aufheben der Decke<sup>234</sup>. Die sichtbare Welt als Zeichen wird in der Emblematis als Dunkelheit dargestellt<sup>235</sup>.

In der negativen Theologie ist die Dunkelheit der Ort für die Begegnung und mystische Einung mit Gott<sup>236</sup>, weil sich die Perspektive geändert hat. In das Dunkel, wo nach Dionysius Pseudoareopagita der unerkennbare und unnennbare Gott wohnt, verlegt auch Skovoroda den Gottesnamen *ego sum qui sum* und *ecce adsum*<sup>237</sup>.

Dunkelheit ist daher ein Bild für das Verhältnis zwischen *Ursprung* und Hervorgebrachtem. Der Blick aus der Perspektive des *Ursprungs* läßt die Sinnenfälligkeit als Dunkel erscheinen und der Blick aus der Perspektive der Sinnenfälligkeit den *Ursprung*.

Bei Augustinus ist das Glück der Übereinstimmung mit Gott als Dauerzustand erst im Jenseits erreichbar. Im Diesseits kann das Denken an der *Glückseligkeit* partizipieren und vorübergehend eine Übereinkunft des Denkens mit der Wahrheit im Vorblick auf das kommende Glück, den dauernden Besitz der absoluten Wahrheit im Sehen, erreichen<sup>238</sup>. Hinweise auf eine der diesseitigen Erreichbarkeit entrückte

---

отводит читателей от библии [...]».

<sup>233</sup>Vgl. Ex 20, 21: »Stetitque populus de longe, Moyses autem accessit ad *caliginem*, in qua erat *Deus*«.

<sup>234</sup>Vgl. hierzu H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 27 f.

<sup>235</sup>Vgl. Emblem 17 in: Hermann Hugo, *Pia desideria emblematis elegiis & affectibus SS. Patrum illustrata*, Antwerpen 1624. Die Seele wird im Labyrinth der Welt an einem Leitfaden der göttlichen Liebe durch die herrschende Finsternis auf einen Leuchtturm geführt.

<sup>236</sup>Dionysius Pseudoareopagita beschreibt diese Dunkelheit in *De mystica theologia* I 3 (PG 3, 1001 A): [...] καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὁρωμένων καὶ τῶν ὁρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικόν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ πάσας τὰς γνωστικὰς ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ παντὶ ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα [...]. Auch er wählt Mose als Beispiel für das Eindringen in das Dunkel unter Zurücklassen von allem, was gesagt und erkannt werden kann (vgl. ebenda I 3 (PG 3, 1000 C): Ἐμοὶ δοκεῖ ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ πολὺλόγος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος ἅμα καὶ ἄλογος, ὥς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα, διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι, καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως, καὶ ἀληθῶς ἐκφαινομένην τοῖς καὶ τὰ ἐναγῇ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι, καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνουσι, καὶ πάντα θεῖα φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους οὐρανίους ἀπολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυομένοις, οὗ ὄντως ἐστίν, ὥς τὰ λόγια φησὶν ὁ πάντων ἐπέκεινα.

<sup>237</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 329). Philo versteht das Dunkel, in das Mose hineingeht, als Andeutung der unsichtbaren und unkörperlichen Wesenheit. Vgl. *De mutatione nominum* § 7 (Cohn/Heinemann 6, 109).

<sup>238</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 31 ff.

Transzendenz des *glückseligen* Zustands betont Skovorodas Modell, soweit ich sehen kann, nicht. Auch wenn es den Topos der Transzendenz implizit enthalten muß, fällt mir auf, daß Skovoroda die *Glückseligkeit* tendenziell in eine disseitige Erreichbarkeit zu holen scheint, allerdings ohne die anderslautenden Grundlagen seines Modells zu diskutieren. Ich betrachte diese Tendenz als die bis ins Extrem betriebene Wertschätzung der geistigen Einstellung bei gleichzeitiger Entwertung der sinnenfälligen Realität.

Skovoroda verbildlicht die Rückkehr als Aufstieg zu der auf dem Berg liegenden Stadt. Die Menschen, die in ihrem Aufstieg von Kraft zu Kraft, d. h. von göttlicher Wirkung zu göttlicher Wirkung im Geschaffenen voranschreiten, bis Gott selbst erscheint, beschreibt Skovoroda als die Seligen<sup>239</sup>. Er erläutert, daß diese Analogie zum Auszug und Aufstieg der Israeliten nicht mit den Beinen, sondern mit dem Denken vollbracht wird<sup>240</sup>. Schon Philo beschreibt Israel als den *Sehenden*, dessen Wanderung nicht mit den Gliedmaßen vonstatten geht<sup>241</sup>. Er deutet Auszug und Wanderung im Alten Testament immer als Bewegungen der Seele und des Geistes aus dem Reich der Begierde zu Gott<sup>242</sup>. Skovoroda nimmt Auszugs- und Aufstiegssituationen aus der Bibel, um die entsprechende Erkenntnis im Herzen oder in der Seele zu verbildlichen, zum Beispiel den Fortgang und Aufgang nach Jerusalem auf den Zion<sup>243</sup>. Er bezeichnet diesen Übergang nach Jerusalem, der Friedensstadt, dem Zion, wie Philo als Pascha<sup>244</sup>.

---

<sup>239</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343): »Блаженны, кои день от дня выше поднимаются на гору пресвѣтлейшаго сего Мира-города. Сіи-то пойдут от силы в силу, дондеже явится бог богов в Сіонѣ«.

<sup>240</sup>Vgl. ebenda: »Восход сей и исход Израилев не ногами, но мыслями совершается«; *Bes., nareč. dvoe o tom, čto blaž byt' legko* (PZT 1, 268): »Израиль вездѣ видит двоє.[...] Сіе-то есть стоять на стражѣ со Аввакумом, возводить очи и быть обсерватором на Сіонѣ«.

<sup>241</sup>Ich nehme bei Skovoroda Merkmale des Seelenflugs bei Philo wahr, wenn die Seele über die Urbilder bis zum Großkönig selbst aufsteigt (vgl. *De opificio mundi* § 70 f. (Cohn/Heinemann 1, 51)). Zu den Namen des ältesten Logos gehört der Name Israel, als der Schauende. Seine Söhne sind die Hörenden und Schauenden (vgl. *De confusione linguarum* § 146 ff. (Cohn/Heinemann 5, 138 f.)). Die Israeliten sind bei Philo diejenigen, die sich auf dem mystischen Weg des Aufstiegs befinden. Die biblische Grundlage des Verhältnisses zwischen Logos und Mysten sind die Israeliten als Söhne Jakobs, der nach dem Kampf mit dem Engel in Israel, den Sehenden, umbenannt worden ist (vgl. *De migratione Abrahami* § 39 (Cohn/Heinemann 5, 163)).

<sup>242</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 14 (Cohn/Heinemann 5, 157).

<sup>243</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343); Jes 55, 12: »Quia in laetitia egrediemini [...]«. Den Aufgang nach Jerusalem beschreibt Jes 2, 1-5.

<sup>244</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343): »Се-то есть *пасха* или *переход во Иерусалим*, разумѣй, в *город мира* и в крепость его *Сіон*«. Philo deutet das Pascha als Übergang des menschlichen Geistes von den Leidenschaften zur Freiheit Gottes (vgl. *De migratione Abrahami* § 25 (Cohn/Heinemann 5, 160)).

Jerusalem als Stadt des Friedens ist das privilegierte Bild für das Ziel der Heilsgeschichte in der christlichen Tradition<sup>245</sup>.

Skovoroda zitiert einen Psalmvers, um den Einbezug der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur* in die Freude am Ziel darzustellen<sup>246</sup>. Philo beschreibt einen Aufstieg zur Höhe unter der Führung des Mose bis zum unwandelbaren Gott, zu dessen Füßen die wahrnehmbare Welt liegt<sup>247</sup>. Diese Schau ist die Vorstufe für die Schau des Seienden<sup>248</sup>.

Der Reisende wird auf seinem Weg von einem Führer begleitet. Skovoroda bezeichnet ihn als Gottesfurcht und Engel<sup>249</sup>. Die Furcht Gottes ist der Glaube, sie reinigt und ist der Geist Gottes im Menschen, der ihn zur inneren Bibel und zu Gott führt<sup>250</sup>. Skovoroda charakterisiert sie als Anwesenheit Gottes im Menschen, als Synonym zur *Natur*. Schon Philo betont die Notwendigkeit eines Führers. Er nennt ihn den göttlichen Logos<sup>251</sup>. Der göttliche Logos wird mit vielen Namen genannt. Die Gottesfurcht ist für Philo der beste Schutz vor der Sinnenfälligkeit<sup>252</sup>.

<sup>245</sup>Augustinus bewertet den Frieden als das höchste Gut und stützt sich dabei auf Ps 147 (146, 147), 12 ff.: »Lauda, *Ierusalem*, Dominum, lauda Deum tuum, *Sion*, quod firmavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te. Composuit fines tuos in *pace*, medulla tritici satiat te«; vgl. auch *De civitate Dei* XIX 11 (PL 41, 637).

<sup>246</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 343): »[...] да скажем там: »Сердце мое и плоть моя возрадовастся о бозѣ живѣ«; Ps 84 (83), 3: »[...] *Cor meum et caro mea exultant ad Deum vivum*«.

<sup>247</sup>Vgl. *De confusione linguarum* § 95 ff. (Cohn/Heinemann 5, 125 f.). Skovoroda bezeichnet die Erde als Fußschemel Gottes (vgl. *Narkiss*, PZT 1, 171: »Сіе люде люблят землю, а она есть пята и подножіе божіе и тѣнь«; Philo, *De confusione linguarum* § 98 (Cohn/Heinemann 5, 126)).

<sup>248</sup>Vgl. ebenda (§ 97, Cohn/Heinemann 5, 126).

<sup>249</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 343): »«Страх господень возвеселит сердце». Вот тебѣ вождь. Вот ангел великаго совѣта. »Се аз пошлю ангела моего; вонми себѣ и послушай его, не обинется бо, яко имя моя на нем есть«; ebenda (344): »Пять пунтников за предводительством своего ангела хранителя пришли в царство мира и любви«; vgl. auch Ex 23, 20-21: »Ecce ego mittam angelum meum [...] Observa eum et audi vocem eius, nec contemnendum putes [...] et est nomen meum in illo«. Die Gleichsetzung der Gottesfurcht mit Herzensfreude (vgl. PZT 1, 343) kann ich in dieser Form nicht in der Bibel finden. Es gibt in ihr die Gleichsetzung der Gottesfurcht mit *Weisheit* und *Einsicht*, zum Beispiel Ijob 28, 28: »Et dixit homini: Ecce *timor Domini*, ipsa est *sapientia*«.

<sup>250</sup>Vgl. *Alfav. mira* (PZT 1, 440 f.): »Начало и конецъ званію сему, природная сила его и печать есть страх божій, всю нечистоту изгоняющій. Сей есть дар божій и ключ, данный от господа. Он один отверзает вход в дом Давидов и в тѣ библейныя внутренности [...] «; *List 121* (PZT 2, 415): »Видно ж, что вѣра и страх божій есть то ж одно. Страх божій есть то дух божій в человѣкѣ [...]«; *Aschan'* (PZT 249): »Страх божій вводит во внутреннюю библию завѣсу, а библия, тебе ж самага взяв за руку, вводит в свой же внутренній чертог, котораго ты отроду не видывал [...]«.

<sup>251</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 174 (Cohn/Heinemann 5, 198 f.).

<sup>252</sup>Vgl. ebenda (§ 215, Cohn/Heinemann 5, 210).

Der Aufstieg durch die Bibelauslegung führt bei Skovoroda in die Höhe auf den Berg Gottes und seiner Erkenntnis<sup>253</sup>. Um den Berg Gottes zu erreichen, muß die Wahrheit als Gerechtigkeit erkannt werden. Dies geschieht durch die Erkenntnis des Reiches Gottes mittels Selbsterkenntnis. Die *Natur* als *alles in allem* ermöglicht dem Menschen die Erkenntnis seiner selbst<sup>254</sup>.

Für alle Bedeutungssysteme gilt die *zweifache Sichtweise* als Erkenntnismethode. Der Berg des Menschen, der der Berg Gottes ist, steht im Menschen selbst<sup>255</sup>. Höhe und Berg sind Metaphern für die Bibelauslegung, den *apex mentis* und das Reich Gottes<sup>256</sup>. Der Berg ist das Bild für den Ort, an dem alles in der Rückkehr zu Gott zusammentrifft<sup>257</sup>. Eine Analogie zur Schöpfungswoche als Erschaffung der Primordialwelt ist der siebenhügelige Berg. Er verbildlicht den Weg des Menschen über die Schöpfung bis zum Ziel, dem ewigen Sabbat (*Tag des Herrn*) und der *Ruhe in Gott*<sup>258</sup>. Der Aufstieg zu Gott ist also ein innerer, die Welt durch

---

<sup>253</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 188): »Как же ты говорил прежде, что *священное писаніе* возводит на *гору познанія божія*, а нынѣ оно называется горою? - Оно у Давида называется *гора божія*. Так развѣ тебѣ удивительно то, что *горою восходим на гору*?« Der Berg ist ein häufiges Bild in Skovorodas Gedichten.

<sup>254</sup>Das entspricht der platonischen Erkenntnistheorie, die u. a. auch Philo deutlich formuliert hat (vgl. *De migratione Abrahami* § 41 (Cohn/Heinemann 5, 163)). Zur Unterscheidung als Grundlage einer symbolischen Erkenntnis und Wiedererinnerung bei Philo und Skovoroda vgl. D. Čyževs'kyj, *Skovoroda-Studien II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 10 (1933), 47-61. Er nimmt darin die Identität von Erkennen und Erkanntem nicht wahr. Das innere Auge, das erkennt, ist das innere Erkenntnisvermögen und das Erkannte gleichzeitig.

<sup>255</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 219): »«Гора Сіон сія, в ней же вселился еси» [...] »Правда твоя яко горы божія [...]«. Хочеш ли постигнуть *гору*? Узнай *правду*. [...] Хочеш ли постигнуть *правду*? Узнай *царство божіе*. Хочеш ли постигнуть *царство*? Узнай *себе самага*. Есть в тебѣ *гора твоя*, есть там же и *божія*. Раздѣли себе всего, все свое скотское тѣло на двое»; *Kníž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 7): »Итак, благочестивое сердце между высыпанными курганами буйнаго безбожія и между подлыми болотами рабострастнаго суевѣрія, не уклоняясь ни вправо, ни влѣво, прямо течет на *гору божію* и в *дом бога Иаковля*»; *Bran'. Archistr. Michaila* (PZT 2, 69): »Гора значит *превосходство* [...]«.

<sup>256</sup>Skovoroda bezeichnet den Berg als Bild und Spur Gottes (vgl. *Žena Lotova*, PZT 2, 34: »Но и *гора слѣд* есть *божій*, а куда она возводит? - На *Сіон гору* возводит. Но *Сіон гора* земная. Она возводит к небесной. *Сіон* на град призывает. *Небесна гора* на весь мир«.

<sup>257</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 144): »Нынѣ убо научися и вѣруй, и вѣдай, яко господня земля и все исполненіе ея идет к *горѣ божіей*, в нѣдрах своих рай сладостный и вѣчную жизнь сокрывающей дотолѣ [...] Тогда все, чрез сію *божію гору*, как по лѣсницѣ, восходит к *богу*«.

<sup>258</sup>Vgl. ebenda (145): »Поспѣшай [...] к *горним вѣчнаго субботам*. На том *седмихолміи* вѣрно сыщеш покойное мѣсто [...]«.

entsprechende Erkenntnis miteinbeziehender Vorgang<sup>259</sup>. Der eine und selbe *Ursprung* spiegelt sich in allem, so auch in der Schöpfungswoche wie in sieben Spiegeln<sup>260</sup>.

Auf dem Berg liegt die Friedensstadt<sup>261</sup>. Der Seelenfrieden bedeutet *Glückseligkeit*<sup>262</sup>. Augustinus spricht von der *civitas pacis Ierusalem*<sup>263</sup>. Der Friede bedeutet bei ihm *Glückseligkeit*<sup>264</sup>. In seinem Spätwerk *De civitate Dei* entwickelt er die den ganzen Kosmos umfassende Konzeption des Friedens. Das höchste Ziel der *civitas Dei* ist der ewige Friede, dessen Erlangung vom rechten Gebrauch der irdischen Güter abhängt<sup>265</sup>. Das Streben nach Frieden ist so universal, daß Augustinus den Frieden als Prinzip des Seins begreift<sup>266</sup> und ihn mit der *Natur* verbindet<sup>267</sup>. Für Augustinus sind das ewige Leben und der ewige Frieden dasselbe<sup>268</sup>. Wie das ewige

<sup>259</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 191): »Сими окрилѣтъ, възлѣтуем с Давидом и почиваем. Бросив земнаго Адама с его хлѣбом, болѣзни, перелѣтуем сердцем к челоуѣку Павлову, к невидимому, небесному, к нашему миру, не за моря и лѣса, не вышше облаков, не в другіи мѣста и вѣка - *един* он есть вовѣки, - но приницаем в *самый центр сердца нашего и души нашея* и, минув всѣ бранныи и потопныи мысли со всею крайнею внѣшностію плоти нашея, оставив всю бурю и мрак под ногами его, восходим чрез помянутыя *лѣствицы* высокій *восход и исход* к животу и *главѣ* нашей, ко истинному челоуѣку, в нерукотворенную скинію и к его нетлѣнной и пречистой плоти, которыя земная наша храмина слабою тѣнью и видом есть в разсужденіи истинныя, сопряженныя во *едину ипостась без слитія естеств божіею и тлѣннаго*«.

<sup>260</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 403): »Не 7, но *одна вѣчность*«.

<sup>261</sup>In seiner Übersetzung von Plutarchs *De tranquillitate animi* fügt Skovoroda abweichend vom Original den Ausdruck *страна и град спокойствія* zur Beschreibung der Schönheit des Herzens ein (vgl. *Plutarch O spokojstvii duši*, PZT 2, 205). Seine Wertschätzung Plutarchs, die in mehreren, zum Teil verlorenen Übertragungen bzw. Zusammenfassungen der moralischen Schriften und in häufigen Bezugnahmen (besonders in den Briefen, zum Beispiel *List 7*, PZT 2, 229 f.; *List 12*, PZT 2, 241; *List 73*, PZT 2, 345 ff. u. v. a.) zum Ausdruck kommt, beruht nicht auf einer echten Auseinandersetzung mit ihm. Der Einbau Plutarchs in sein christliches Denken als Übernahme passender Teile, zum Beispiel der Ruhe, geht aus dem Begleitbrief zur erhaltenen Übersetzung von *De tranquillitate animi* hervor (vgl. *Plutarch O spokojstvii duši*, PZT 2, 202). Zu den Übersetzungen vgl. *Žizn' Skov.* (PZT 2, 474) und die eigenen Angaben Skovorodas in *List 78* (PZT 2, 358).

<sup>262</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 361): »*Щастіе* наше есть *мир душевный* [...]«.

<sup>263</sup>Vgl. *Sermo 4* (PL 38, 37).

<sup>264</sup>Vgl. *De civitate Dei* II 29, 2 (PL 41, 78): »Incomparabiliter superna est *civitas* clarior, ubi victoria, veritas, ubi dignitas, sanctitas; ubi *pax, felicitas*; ubi *aeternitas*«.

<sup>265</sup>Vgl. hierzu St. Budzik, *Doctor pacis*, 47ff.

<sup>266</sup>Vgl. *De civitate Dei* V 11 (PL 41, 154): »[...] qui non solum caelum et terram, nec solum angelum et hominem, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera nec avis pinnulam, nec herbae flosculum nec arboris folium sine suarum partium convenientia et quadam veluti *pace* dereliquit«.

<sup>267</sup>Vgl. ebenda (XII, 5): »*Naturae* igitur omnes, quoniam sunt et ideo habent modum suum, speciem suam et quandam secum *pacem* suam, profecto bonae sunt«.

<sup>268</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIX 11 (PL 41, 637): »[...] profecto finis civitatis huius, in quo summum

Leben ist daher der Friede das höchste Ziel des Menschen<sup>269</sup>. Augustinus unterscheidet ihn als Hauptmerkmal des himmlischen Lebens vom irdischen Frieden. Der ewige Frieden ist somit die Erfüllung der Sehnsucht nach der *beatitudo*. Augustinus gibt deshalb seinem eschatologisch vollendeten Gottesstaat den Namen Jerusalem<sup>270</sup>. Dieser Name steht bei Augustinus für die Schau oder Erscheinung des Friedens<sup>271</sup>. Er rezipiert in dieser umfassenden Friedenskonzeption die Vorstellungen der griechischen und lateinischen Tradition<sup>272</sup>.

Ich habe den Eindruck, daß Skovoroda den Frieden als Gottesnamen bzw. Gottesprädikat behandelt. Er kann sich dabei an der Bedeutung orientieren, die Augustinus dem Frieden zuweist. In einschlägigen Abhandlungen der *philosophia perennis* zu den Namen Gottes tritt der Friede nicht unter den Gottesnamen auf<sup>273</sup>.

Der Begriff *Friedensstadt* (*Миргород, град спокойствія*) bei Skovoroda bezieht sich auf das Himmlische Jerusalem und kann sich auch auf das Konzept der *civitas* von Augustinus stützen<sup>274</sup>. In der Stadt auf dem Berg wird der Reisende von lichter, duftender Luft und Frieden und Liebe ausstrahlenden Bewohnern empfangen, die in die Hände klatschen und vor einer Treppe stehen<sup>275</sup>. Den König der Stadt charakterisiert Skovoroda mit Typen aus dem Alten Testament und der Mythologie. Der biblische *Alte der Tage* (*ветхій деньми* und *омеу*), Uranus, nimmt den Ankömmling in eine glückselige Umarmung<sup>276</sup>.

---

habebit bonum, vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace dicendus est, ut facilius ab omnibus possit intellegi [...]».

<sup>269</sup>Vgl. ebenda: »Quapropter possemus dicere *finis bonorum nostrorum* esse *pacem*, sicut *aeternam* diximus *vitam* [...]».

<sup>270</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIX 11 (PL 41, 637): »Nam et ipsius *civitatis mysticum nomen*, id est *Hierusalem*, quod et ante iam diximus, *visio pacis* interpretatur«.

<sup>271</sup>Vgl. *Contra Faustum Manichaeum* 12, 42 (PL 42, 276): »[...] in quo etiam sedit ducens eum in *Jerusalem* id est, in *visionem pacis*, docens mansuetos vias suas«.

<sup>272</sup>Vgl. St. Budzik, *Doctor pacis*, 27 f. Da Skovoroda den Frieden als inneren Zustand begreift, ohne sich für seine politische oder kirchenpolitische Dimension zu interessieren, glaube ich, daß er sich enger an die griechische als an die lateinische Tradition hält.

<sup>273</sup>Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, 97-204.

<sup>274</sup>Vgl. Žena Lotova (PZT 2, 43): »В горней республикѣ все новое: новые люди, нова тварь, новое творение - не так как у нас под солнцем все ветошь ветошей и суета суетствій«. Schon Augustinus spricht von dieser *Republik*, in der alles neu geschaffen ist. Ich verweise hier auf Platos Staatsvorstellung und ihre Wirkung auf das christliche Modell.

<sup>275</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 327): »[...] обливает его свѣтлый и благовонный воздух, выходит безмятежная толпа миром и любовію дишущих жителей, плещущи руками, ожидая на крышѣ [...]».

<sup>276</sup>Vgl. ebenda: »[...] и приѣмлет в нѣдра блаженнаго объятія сам ветхій деньми Ураній« (zu

Philo unterscheidet zwei Varianten des Aufstiegs zu Gott, die sich aus seiner zweifachen Logosauffassung ergeben<sup>277</sup>. Der transzendente Gott als der Seiende und Logos der Einheit zieht als ältester Logos den Kosmos wie ein Gewand an<sup>278</sup> und wird so zu einem Logos der Zweiheit. Diesselbe Zweiteilung geschieht mit den

---

Uranus vgl. ebenda und PZT 1, 517, Anm. 49). Skovoroda folgt einer Gepflogenheit der griechischen Philosophie, der *philosophia perennis* und der allegorisch-typologischen Bibelauslegung, wenn er anstelle des *Ursprungs* Typen setzt. Diese Methode ist schon bei Plato, Plotin und den Stoikern belegt. Charakteristisch ist die Modifikation des Mythos, um den philosophischen Gedanken zum Ausdruck zu bringen (vgl. W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, 119 ff.). Der *Hochbetagte* oder *Alte der Tage* tritt als Gericht haltende Instanz in den Gesichten des Daniel von den vier Tieren auf (vgl. Dan 7, 22: »Donec venit *antiquus dierum*, et iudicium dedit sanctis Excelsi, et tempus advenit, et regnum obtinuerunt sancti«). Dieser nicht besonders verbreitete Gottesname wird in *De divinis nominibus* des Dionysius Pseudo-Areopagita genannt und erklärt (vgl. I 6; X, 2 (PG 3, 945 A): Παλαιὸς δὲ ἡμερῶν ὑμνεῖται ὁ θεὸς διὰ τὸ εἶναι τὸν αὐτὸν αἰῶνα τῶν αἰώνων ἀγγέλων· τούτους γὰρ εἶπε πρότερον αἰώνιους, ὡς αἰῶνος μετέχοντας, οὐ μὴν δὲ ὡς ἀνάρχους). Die Bezeichnung Gottes als Vater ist schon im Alten Testament geläufig und wird zur ständigen Anrede Gottes durch Jesus im Neuen Testament. Die Hochbetagtheit paßt zur kosmogonischen Funktion von Uranus als Personifikation des über der Erde schwebenden Himmelsgewölbes, das im Mythos der Entmannung des Uranus durch Kronos von der Erde getrennt wird. Das in der orphischen Kosmogonie Eiform annehmende Chaos gebiert ein doppelgeschlechtiges Wesen, das sich in Uranus und Ge als Personifikationen von Himmel und Erde teilt und viele Wesen hervorbringt. Uranos steht in der fingierten Vergangenheit der griechischen Mythologie ganz oder weitgehend am Beginn der Titanengeschlechter und griechischen Göttergenerationen. In der Funktion des Beginns bzw. *Ursprungs*, als Himmelsgewölbe und Himmelsgott Caelus in der lateinischen Mythologie ist Uranus ein *typus* für den *Ursprung* (vgl. zu Uranos *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Zweite Reihe, 17. Halbband, 966-980). Uranos und Ge stehen im Mittelpunkt fast aller Kosmogonien, vor allem bei den Orphikern. Ob Skovoroda ein direktes Vorbild für den Einsatz dieses *typus* hat, weiß ich nicht. Ich nehme es aber an.

<sup>277</sup>Vgl. hierzu J. Pascher, H ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931, 35. In seiner Untersuchung kritisiert Ch. Riedweg die Überzeugung Paschers, Philo sei in ein Mysterium eingeweiht. Er bemängelt das wörtliche Verständnis metaphorischer Termini als Mysterienlogoi und beurteilt den Versuch, ein hellenistisches Mysterium aus den Schriften Philos rekonstruieren zu wollen, als gänzlich verfehlt. Er vertritt den Standpunkt, daß die bei Philo anzutreffende Mysterienterminologie in ihrer rein literarisch-metaphorischen Bedeutung zu verstehen und mit ihr das kontemplative Ergründen des allegorischen Schriftsinns gemeint sei (vgl. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin, New York 1987, 92 ff.). Riedweg kommt zu dem Schluß, daß Philo die Mysterientermini in erster Linie als rhetorisch-stilistische Mittel einsetze, um an Tiefe des Stils zu gewinnen (vgl. ebenda 115). Diese Deutung ist eine Verflachung der Bedeutung der Schriften Philos. Ungeachtet der Frage, ob Philo die Bibel auf ein Mysterium bezogen habe, können die Texte Philos auf den mystischen Weg der Seele weisen, der sich als kontemplative Ergründung des allegorischen Schriftsinns vollzieht. Zur symbolischen Schriftauslegung als Weg zur höchsten Erkenntnis bei Philo vgl. Chr. Möller, *Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau*; H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929, 1-107.

<sup>278</sup>Vgl. *De fuga et inventione* § 110 (Cohn/Heinemann 6, 80).



Gotteskräften<sup>279</sup>, zu denen auch die Ideenwelt gehört. Es gibt sie in der transzendenten Seinsweise als Einheit und auf der Stufe des Kosmos als Zweiheit<sup>280</sup>. In Bezug auf Gott sind sie ungemischt und in Bezug auf die Schöpfung gemischt<sup>281</sup>. Gott ist bei Philo der Vater, der das All erzeugt. Die Kräfte sind wie Gott unerkennbar und nur wie Gott selbst erfaßbar<sup>282</sup>. Die absolute Transzendenz Gottes kommt darin zum Ausdruck, daß er in seinen Kräften und unabhängig von ihnen geschaut werden kann<sup>283</sup>. Der transzendente Seiende bringt den ältesten Logos als sein Ebenbild, d. h. als sich selbst, hervor<sup>284</sup>. Der Logos wird auch *Anfang, Name und Wort Gottes* genannt<sup>285</sup> und ist der Ort der göttlichen Kräfte<sup>286</sup>. Als erstgeborener Sohn bildet er die höchste Gotteskraft und ist ihm ebenbürtig<sup>287</sup>. Aus ihm geht die *Weisheit* als Kraft und Tochter Gottes hervor. Als Ort der Gotteskräfte ist der erstgeborene Logossohn die Quelle der *Weisheit*<sup>288</sup>. Der Seiende und die *Weisheit* zeugen den zweiten Sohn, den sichtbaren Kosmos, in dem der erstgeborene Logos des Seienden den Kosmos wie ein Gewand anzieht<sup>289</sup>.

Das Kosmoswesen als zweiter Logos ist die Verkörperung des *Ursprungs* im Anderen, die Analogie als Vermittlung des *Ursprungs* an das Entsprungene. Er hat die Unterregierung in der Welt und ist das Band, das alles zusammenhält<sup>290</sup>.

Bei Skovoroda trägt der *Ursprung*, der als Verbindung von transzendente *Einen* und *Nous* eine Entsprechung zum christlichen Gott ist, die Vergänglichkeit wie ein Kleid und bildet so die *erstgeborene*, d. h. die *Primordialwelt*<sup>291</sup>. Wenn Skovoroda sich auf diese Vermischung mit der Schöpfung bezieht, dann verwendet er Begriffe wie Geschöpf (*тварь*), Welt (*мир*), Weltmaschine (*машина мира*), *Natur* (*натура*),

<sup>279</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 201.

<sup>280</sup>Vgl. ebenda: »Wenn wir einen doppelten Logos feststellten, so sehen wir jetzt, daß diese Zweiteilung sich auf sämtliche Gotteskräfte erstreckt«.

<sup>281</sup>Vgl. *Quod Deus sit immutabilis* § 77 ff. (Cohn/Heinemann 4, 89 f.).

<sup>282</sup>Vgl. Pascher, *Der Königsweg*, 199; Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* § 59 (Cohn/Heinemann 3, 238).

<sup>283</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 195; Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* § 60 Cohn/Heinemann 3, 238 f.).

<sup>284</sup>Vgl. *De confusione linguarum* § 147 f. (Cohn/Heinemann 5, 138 f.).

<sup>285</sup>Vgl. ebenda (§ 146, Cohn/Heinemann 5, 138).

<sup>286</sup>Vgl. *De opificio mundi* § 20 f. (Cohn/Heinemann 1, 33).

<sup>287</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg* 34.

<sup>288</sup>Vgl. ebenda (69).

<sup>289</sup>Vgl. *De fuga et inventione* § 108 ff. (Cohn/Heinemann 6, 80 f.); *Quod Deus sit immutabilis* § 31 (Cohn/Heinemann 4, 78 f.).

<sup>290</sup>Cf. *De fuga et inventione* § 111 (Cohn/Heinemann 6, 80 f.).

<sup>291</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 14): »Начало во всѣх системах мірских умозрится и всю тлѣнь, как одежду свою, носит; оно есть мир первородный«.

geheimes Gesetz (*тайный закон*), Regierung (*правление, царство*) oder Kraft (*сила*)<sup>292</sup>.

Uranus, der den Wanderer erwartet, trägt die Merkmale des zweiten Logos, der Vermischung des ältesten Logos mit der Schöpfung. Der mit dem Kosmosgewand bekleidete Logos wird bei Philo durch die Figur des Hohepriesters repräsentiert<sup>293</sup>. In den orphischen Hymnen wird Uranos von einem Mysten als Allschöpfer, *Ursprung* und Ende von allem, als Herrscher des Kosmos und als hohepriesterlicher König der Seligen angerufen<sup>294</sup>. Uranus, der trotz einer Anzahl von Frauen auch ohne sie Nachkommenschaft hervorbringt, entspricht dem Weltall und dem späteren pythagoreischen Kosmos<sup>295</sup>.

Bei Skovoroda geht die Ewigkeit des *Ursprungs* dem Universum (*все-на-все*) voraus<sup>296</sup>. Uranus entspricht durch seine zweifache Ähnlichkeit, die ihn mit Gott und der Welt verbindet, dem Mittler bei Augustinus. In der Mittlerschaft Christi steht die *coniunctio dei et homini* als christliche Antwort auf die Trennung zwischen intelligibler und sinnenfälliger Welt im Vordergrund<sup>297</sup>.

Der zwischen den zwei *Naturen* hindurchführende Weg durch die Welt, der Aufstieg in die Höhe und die Vereinigung mit einem höchsten Wesen in einer Umarmung bei Skovoroda zeigen Parallelen zum Aufstieg der Seele bei Philo. Dieser

<sup>292</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 329): »Сія [повсемѣстная] [Einklammerung im Original] всемогущія и премудрія силы дѣйствіе называется тайнымъ закономъ, правленіемъ, или царствомъ [...]«. Das Gesetz ist bei Philo der Logos (vgl. *De migratione Abrahami* § 130 (Cohn/Heinemann 5, 186)). Der göttliche Logos als Weltgesetz ist eine stoische Anschauung (vgl. *Stoicorum veterum fragmenta*, 2, 305, 34 ff.). Dionysius Pseudoareopagita behandelt den Gottesnamen *potentia* (vgl. *De divinis nominibus* VIII, 1-6 (PG 3, 889 ff.); vgl. ebenda (VIII, 2, PG 3, 889 D): λέγομεν τοίνυν, ὅτι δύναμις ἐστὶν ὁ Θεός [...]). Diese Kraft ist allgegenwärtig. Sie bewirkt Hervorgang und Rückgang (vgl. ebenda VIII 5 (PG 3, 893 A): [...] καὶ ὅλως οὐδέν ἐστι καθόλου τῶν ὄντων, τὴν παγκρατορικὴν ἀσφάλειαν καὶ περιοχὴν τῆς θείας δυνάμεως ἀφηρημένον.; ebenda: [...] καὶ τὴν θέωσιν αὐτὴν δωρεῖται δύναμιν εἰς τοῦτο ἐκθεοούμενοις παρέχουσα). Die Kraft als Gottesname geht auf die Bibel zurück (vgl. 2 Chr 20, 6: »ait: Domine Deus patrum nostrorum, tu es Deus in caelo et dominaris cunctis regnis gentium; in manu tua est fortitudo et potentia, nec quisquam tibi potest resistere«).

<sup>293</sup>Vgl. *De fuga et inventione* § 108 ff. (Cohn/Heinemann 6, 80).

<sup>294</sup>Vgl. W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 6, Hildesheim 1965, 113.

<sup>295</sup>Vgl. ebenda (110 ff.).

<sup>296</sup>Vgl. *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 2, 12): »Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и *предварять* все-на-все. - Все-на-все; graece: πάνπαν, universum«.

<sup>297</sup>Vgl. H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, 271.

besteht aus dem Durchmessen der Welt und dem Beginn des Aufstiegs<sup>298</sup>, der Überschreitung der sinnenfälligen Welt und dem Streben nach der geistigen Welt unter der Führung der *Weisheit*<sup>299</sup>, dem Erblicken der Ideen der sinnenfälligen Dinge in ihrer Schönheit, was *nüchterne Trunkenheit* bewirkt<sup>300</sup>, und schließlich dem Erklimmen des Gipfels des Geistigen als Vordringen zum Großkönig, der bei Philo als strahlendes Licht geschaut werden kann<sup>301</sup>. Skovoroda folgt Philos Modell des Aufstiegs der Seele<sup>302</sup> durch die sichtbare Welt und die geistige Welt bis zu Gott als Kosmoswesen. In der sichtbaren Welt durchschreitet der Wanderer Wasser, Erde und Luft (als Aufstieg zur Höhe), also die architektonische Struktur des Weltgebäudes. Während bei Augustinus die höchste transzendente Wahrheit das Ziel bildet, zeigt Skovorodas Modell eine Mischform, die von Philo inspiriert scheint. Den Wanderer erwartet das mit dem Gewand des Kosmos bekleidete höchste Seiende, also nach Philo der zweite Logos. Ich sehe im Vorbild Philos die Quelle für Skovorodas gelegentliche Äußerungen über die Göttlichkeit des Universums, der Welt, des Kosmos. Zwischen die *Weisheit* und den transzendenten *Ursprung* (*Seienden*) schiebt Philo den ersten Logos, der die *Weisheit* hervorbringt. Skovoroda diskutiert solche Spitzfindigkeiten nicht. Er setzt auf den Thron in der Friedensstadt ein Mischwesen, nach Philo den zweiten Logos, den sichtbaren Kosmos, den die *Weisheit* und der transzendente *Ursprung* (*Seiende*) hervorbringen, indem der erste Logos das Gewand des Kosmos überzieht. Ich sehe hier einen Hinweis darauf, daß das Ziel der *Glückseligkeit* auch die *sichtbare Natur* mitumfaßt, so wie es die christliche Vision der Erfüllung der Heilsgeschichte vorsieht, also einen Hinweis auf die Apokatastasislehre von Origenes. Der sinnenfällige Teil der Wanderschaft geht mit der Ankunft am Ziel nicht verloren.

Skovoroda setzt die Eigenschaft *erstgeboren* bzw. *ursprünglich* (primordial) mit dem *Ursprung* gleich<sup>303</sup>. Jerusalem, die Friedensstadt, ist also die Primordialwelt, die als *Verheißenes Land* des Volks Israel und *Reich der Liebe und des Friedens* charakterisiert wird. Skovoroda setzt damit die Bibel mit dem Ziel der Heilsgeschichte, mit Jerusalem, dem Reich des Friedens und der Liebe, der *Neuen Welt*, gleich. Als

<sup>298</sup>Vgl. *De opificio mundi* § 69 f. (Cohn/Heinemann 1, 50 f.).

<sup>299</sup>Vgl. ebenda (§ 70 f., Cohn/Heinemann 1, 51).

<sup>300</sup>Vgl. ebenda (§ 71, Cohn/Heinemann 1, 51).

<sup>301</sup>Vgl. ebenda. Im Unterschied zu Philo geht bei Skovoroda kein Licht vom König aus. Stattdessen ist die ganze Friedensstadt überhell (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 343).

<sup>302</sup>Vgl. hierzu J. Pascher, *Der Königsweg*, 23.

<sup>303</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 382): »Первородный и начало - все одно [...]«; *Kniž. nazuv. Sil. Alci.* (PZT 1, 14): »Начало [...] всю тлѣнь, как одежду свою, носит; оно есть мир первородный«.

Verkündigerin des *Ursprungs* in allem ist sie das *Verheißene Land*<sup>304</sup> und die Auferstehung<sup>305</sup>. Das Zusammenleben des Volkes Gottes entspricht Skovorodas in Gott und dessen Ordnung gründendem Gesellschaftsideal<sup>306</sup>. Die *erstgeborene Welt* (Primordialwelt) und die *Neue Welt* sind als Anfang und Ende dasselbe.

Skovoroda setzt auch Melchisedek, einen alttestamentarischen *typus* für Christus, an der Stelle von Uranus in der Primordialwelt ein<sup>307</sup>. Melchisedek ist der König und Priester, der Abraham mit Brot und Wein bewirtet, nachdem dieser Lot aus seiner Gefangenschaft befreit, sich gleichzeitig aber von ihm getrennt hat<sup>308</sup>. Nach der Ordnung des Melchisedek setzt Gott den priesterlichen König auf dem Zion ein<sup>309</sup>.

<sup>304</sup>Vgl. ebenda (18):»Во всѣх земли сея предѣлах [...] и во всѣх концах вселенныя сея выходит вѣщаніе вселюбезнѣйшаго начала и есть земля обѣтованная«.

<sup>305</sup>Vgl. *Bran' Archistr. Michaila* (PZT 2, 59):»Что ли убо есть воскресеніе? Воскресеніе есть вся земля Израилева. Прямо сказать, весь библичный мырик, новая и древняя Ева«.

<sup>306</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 41):»Знай, друг мой, что библиа есть новый мир и люд божій, земля живых, страна и царство любви, горній Иерусалим; и, сверх подлаго азіатскаго, есть вышній. Нет там вражды и раздора. Нѣтъ в одной републикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія - все там общее. Общество в любви, любов в бже, бог в обществѣ. Вот и колицо вѣчности!«.

<sup>307</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344):»Пять путников за предводительством своего ангела хранителя пришли в царство мира и любви. Царь сея земли *Мелхиседек* [...] Ничего там тлѣннаго нет, но все вѣчное и любезное [...] с сею надписью:»*Мир первородный*«; к сему миру касается все то, что свидетельствуется в с. писаніи о земли обѣтованной«.

<sup>308</sup>Vgl. Gen 14, 18:»At vero *Melchisedech rex Salem* proferens panem et vinum (erit enim *sacerdos Dei* altissimi), benedixit ei et ait: Benedictus Abram Deo excelsio, qui creavit caelum et terram; et benedictus Deus excelsus, quo protegente hostes in manibus tuis sunt«. Philo deutet Lot als Schwanken des Geistes, der sich zum Guten wie zum Schlechten neigen kann. Er fällt in die Krankheit der Sinnenfälligkeit zurück und wird von den Feinden der Seele gefangengenommen, aus der ihn Abraham befreit (vgl. *De migratione Abrahami* § 148 ff. (Cohn/Heinemann 5, 191 f.)). Skovoroda deutet Lot dagegen als göttlichen Geist. Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 39):»Лот есть онѣй челоуѣкъ, о коем написано: »В вою мира твоего течем«. [...] Лот есть одного рода с смирною, сіестъ тук или клей из ароматных древ. Вот премудрость божія! »Яко смѣрна, исдах благовоніе«. »Смѣрна, и стакти, и касія от риз твоих«. Еллинскій глас - стакти, а еврейски - Лот. Стакти - не благіи ли дух? А дух благіи не то же ли, что бог?«. Die Variationsvielfalt der Deutung einzelner Bilder und Personen entsteht, weil sie immer denselben Inhalt hervorbringen wird und das konkrete Bild für die Bedeutung daher unerheblich ist. In Philos Deutung steht die Trennung Abrahams von seinem Bruder Lot im Vordergrund, bei Skovoroda dagegen die Befreiung Lots durch Abraham.

<sup>309</sup>Vgl. Ps 110 (109), 4:»Iuravit Dominus et non paenitebit eum: »Tu es *sacerdos* in aeternum *secundum ordinem Melchisedech*««. Das biblische und emblematische Wörterbuch von F. Ch. Oetinger zieht im Rückgriff auf Paulus den Vergleich von Melchisedek, der ohne Vater und Mutter, also ohne Anfang und Ende ist, mit dem Sohn Gottes, der als Christus Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek und durch den Tod zu Gott erhöht wird. Vgl. F. Ch. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, Stuttgart 1776, 428 (Nachdruck: Hildesheim 1969):»War vermutlich Sem, aber sein Name wird verschwiegen. Er wird beschrieben ohne Vater, ohne Mutter, ohne

Skovoroda bezeichnet Melchisedek als den *König des Friedens*<sup>310</sup>. Auch Paulus betrachtet ihn als Vorbild für Jesus Christus, den *König des Friedens* und der Gerechtigkeit<sup>311</sup>. Schon Philo bezeichnet Melchisedek als den *König des Friedens*<sup>312</sup>. Augustinus begreift Christus als König des kommenden Friedensreiches, der alle mit Kummer Beladenen zu sich ruft und sie bei sich als dem Haupt der Stadt Jerusalem zu seinem Friedensreich vereinigt<sup>313</sup>. Philo deutet den Hohepriester nicht als Menschen sondern als göttlichen Logos<sup>314</sup>. Er stützt sich auf die mosaische Gesetzgebung, wenn er die Kleidung des Priesters symbolisch auf den Kosmos deutet<sup>315</sup>. Er bildet eine Analogie zum ältesten Logos, der den Kosmos als Gewand anzieht. Diese Analogie vollzieht Skovoroda nach, wenn der *Ursprung* die Vergänglichkeit wie ein Kleid anlegt. Philo deutet die Kleidung des Hohepriesters als Abbild des Weltalls und Option, die eigene Lebensführung der All-Natur gemäß würdig zu gestalten, das All in die heiligen Handlungen einzubeziehen und so auch den Sohn, das All, am Dienst an seinem Vater zu beteiligen<sup>316</sup>. Um diese Option erfüllen zu können, muß der Hohepriester den sichtbaren Sohn zum Fürsprecher nehmen<sup>317</sup>. Auf diese Weise soll sich der Hohepriester in ein Weltwesen umgestalten, um eine kleine Welt in sich zu enthalten<sup>318</sup>. Als Träger der kosmischen Kleidung ist der Hohepriester nicht nur der Kosmos, sondern auch der Logos als Weltwesen<sup>319</sup>.

---

Geschlecht, als hätte er weder Anfang noch Ende der Tage, und wird verglichen dem Sohn Gottes, der nach einem gewissen Theil keine Kreatur war. Daraus siehet man, wie Christus der Hohepriester nach Ordnung Melchisedecks war, denn das unauflöbliche Leben hat weder Anfang noch Ende, und doch mußte der Hohepriester aus Maria gebohren, und erst durch den Tod erhöht werden, [um] die Gleichheiten Gottes einzunehmen [...]«.

<sup>310</sup>Vgl. *уаръ мупа* (*O ist. šťast.*, PZT 1, 344).

<sup>311</sup>Vgl. Hebr 7, 2: »Hic enim *Melchisedech* rex Salem, *sacerdō Dei* summi, qui obviavit Abraham regresso a caede regum et benedixit ei, cui et decimas omnium divisit Abraham: primum quidem qui interpretatur Rex iustitiae, deinde autem et Rex Salem quod est *Rex pacis*, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum, neque finem vitae habens, assimilatus autem *Filio Dei*, manet *sacerdō* in perpetuum«.

<sup>312</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 79 (Cohn/Heinemann 3, 110).

<sup>313</sup>Vgl. *Ennarationes in Psalmos* 36, 3, 4 (PL 36, 385): »[...] ut esset et ipse totius *caput civitatis Ierusalem*, omnibus connumeratis fidelibus ab initio usque in finem, adiunctis etiam legionibus et exercitibus angelorum, ut fiat illa una civitas sub uno rege, et una quaedam provincia sub uno imperatore, *felix in perpetua pace* et salute [...]«.

<sup>314</sup>Vgl. *De fuga et inventionē* § 108 (Cohn/Heinemann 6, 80).

<sup>315</sup>Vgl. *De specialibus legibus* I § 95 ff. (Cohn/Heinemann 2, 37 f.).

<sup>316</sup>Vgl. ebenda (I § 96, Cohn/Heinemann 2, 37).

<sup>317</sup>Vgl. *De vita Mosis* II § 134 f. (Cohn/Heinemann 1, 329).

<sup>318</sup>Vgl. ebenda (II § 135, Cohn/Heinemann 1, 329).

<sup>319</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 64.

Nach Philo Exegese besteht der hohe Rang des jüdischen Priesters in seinem inneren Geformtsein nach dem Weltwesen, wie es sich auch in seiner Kleidung symbolisch ausdrückt. In der sichtbaren Gestalt bildet der Logos das den Kosmos durchwaltende und zusammenhaltende Band und ragt gleichzeitig über den sichtbaren Kosmos hinaus<sup>320</sup>. In dieser Funktion steht auch die *Natur* bei Skovoroda. Der nach dem Logos geformte Hohepriester ist weder Mensch noch Gott, sondern ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch. Die beiden Pole, die er verbindend berührt, sind die Materie und Gott, die Primordialwelt. Er umfaßt das ganze Menschengeschlecht und den Kosmos<sup>321</sup>. Als Vorbild für den Menschen stellt er die Vermittlung für ihn dar, eine Welt im Kleinen<sup>322</sup>. Die Kleidungsallegorese symbolisiert bei Philo ein Vorstadium auf dem Weg zu Gott. Sie ist die kosmische Kleidung, durch die der Wanderer den Logos als Fürsprecher gewinnt, weil der Logos die Welt als Kleid trägt. Durch dieses Symbol wird der Hohepriester ein Weltwesen, gemäß dem mit dem Kosmosgewand bekleideten Logos<sup>323</sup>. Er reicht als Melchisedek, als *König des Friedens*, der Seele die Nahrungsmittel in Form von Brot und Wein<sup>324</sup>. Philo vergleicht das Schicksal des Aufsteigenden mit dem des Hohepriesters, der die Menschheit und den Kosmos als ein Mittelwesen zwischen ungewordener und vergänglicher *Natur* umfaßt<sup>325</sup>.

Skovoroda vereinigt im König seiner Friedensstadt Christus mit einem alttestamentarischen und mythologischen *typus* und mit dem zweiten Logos von Philo. Er führt damit ein Mittelwesen ein, eine Hierarchie der Veräußerung des *Ursprungs*, wie sie in der *philosophia perennis* üblich ist. Skovoroda scheint jedoch diese Hierarchie zu verwischen, indem er das Mittelwesen mit dem *Ursprung* gleichsetzt. Gleichsetzung ist jedoch seine Metapher, um Analogie auszudrücken. Die Grenze des Friedensreiches bildet der Regenbogen, das alttestamentarische Bundessymbol zwischen Gott und seinem Volk, mit dem Skovoroda die Bibel und die *Weisheit* verbildlicht. Er trägt die Aufschrift *erstgeborene Welt*, d. h. Primordialwelt (с сею надписью »мир первородный«, PZT 1, 344). Die Bibel ist als Regenbogen die Grenze zwischen intelligibler und sinnenfälliger *Natur*<sup>326</sup>. Sie führt als Brücke in das Leben

<sup>320</sup>Vgl. ebenda (148); Philo, *De fuga et inventione* § 111 (Cohn/Heinemann 6, 80 f.).

<sup>321</sup>Vgl. *De somniis* II § 188 f. (Cohn/Heinemann 6, 257 f.).

<sup>322</sup>Vgl. *De vita Mosis* II § 135 (Cohn/Heinemann 1, 329).

<sup>323</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 49 f.

<sup>324</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 79 ff. (Cohn/Heinemann 3, 110).

<sup>325</sup>Vgl. *De somniis* II, § 231 ff. (Cohn/Heinemann 6, 265).

<sup>326</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344): »Дуга, прекрасная сияніем, была предѣлом и границею благословенной сей страны [...]«.

und die Auferstehung, in die Primordialwelt. Die Bibel ist der beide *Naturen* umfassende Weg zur Geburt des *neuen Menschen*, der als Christus geboren wird und das Vorbild für die anderen Menschen bildet, sich in seiner Nachfolge im Einklang mit der immer zum Glück strebenden *Natur* des Menschen zu befinden<sup>327</sup>.

Augustinus denkt den ewigen Frieden als eine *societas*, in der höchste Ordnung und Eintracht herrschen, die aus dem gemeinsamen Gottesgenuß, der Teilhabe am Frieden Gottes bedeutet, entstehen. Die Himmelsbürger leben in Gemeinschaft mit den Engeln, um die durch den Engelfall gerissene Lücke aufzufüllen<sup>328</sup>.

Skovorodas Ankömmlinge *im Reich des Friedens und der Liebe* passen sich der *societas* an. Als erstes legen sie die alten Kleider und Körper ab und neue Kleider und neue Körper an<sup>329</sup>. Der neue Körper gehört zum *neuen Menschen*, dem der Mensch gleich wird und der Gott ist, und die neuen Kleider sind die Kleider der Freude und Gottesfurcht<sup>330</sup>. Schon bei Philo tritt die Allegorie des mittleren Wegs zusammen mit

---

<sup>327</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 188): »А сія богосоздана стѣна как не может назваться *предѣлом*, когда она *граничит* между *свѣтом* и между чужою *тмою*? [...] Если сей чудный *мост* переводит смертных в живот, то достойно и праведно назваться может воскресением«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 353): »[...] и сему-то единственно препятствует *священная библия*, находясь *дугою*, всю тлѣнь ограничивающею, и *воротами*, вводящими сердца наша в *вѣру* богознанія, в надежду *господственной натуры*, в *царство мира и любви*, в *мир первородный*«. Die Bibel bringt den neuen Adam hervor. Vgl. ebenda (355): »Она мнѣ из непорочных ложесн своих родила *того чуднаго Адама*, кой, как учит Павел, »созданный по божѣ, в правдѣ и преподобіи и истиннѣ« [...]«. Eine wichtige Quelle sind die Paulusbriefe (vgl. zum Wechsel vom alten zum neuen Menschen Paulus, Kol 3, 1-17 und Röm 5, 12 ff.). Skovoroda bezieht sich auf Eph 4, 24: »[...] et induite *novum hominem*, qui *secundum Deum creatus* est in iustitia et sanctitate veritatis«. Die Bibel ist daher die Verbindung zwischen den beiden *Naturen*, das Tor in das Reich der Liebe und des Friedens; sie stillt Hunger und Durst mit Brot, Wasser, Honig und der Honigwabe der göttlichen Wahrheit, und sie besitzt Anziehungskraft auf die *Natur* des Menschen. Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 355): »[...] утолив мою долговременную *алчбу* и *жажду* хлѣбом и водою, сладчайшей меда и сота божіей правды и истинны, и чувствую особливую мою к ней природу«.

<sup>328</sup>Vgl. hierzu St. Budzik, *Doctor pacis*, 342.

<sup>329</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »[...] вышли к ним на встрѣчу великим множеством безсмертные жители. Скинули с них все *ветхое* [...] а одѣли в *новое тѣло и одежды*«. Skovoroda verwendet für die Bewohner der Friedensstadt auch den Begriff *selige Bürger* (*блаженные граждане*, ebenda, 344).

<sup>330</sup>Vgl. zum neuen Körper *Narkiss* (PZT 1, 165; ebenda 191): »А познавшій *нетлѣннаго и истиннаго челоуѣка* не умирает, и смерть над ним не обладает, но со своим господином вѣрный слуга вѣчно царствует, раздѣвшись, как из обветшалых *ризы*, из земныя плоти, *надѣв новую*, сообразну его плоти *плоть*, и не уснет, но измѣняется, приняв вмѣсто земных рук *нетлѣнныя*, вмѣсто скотских ушей, очей, языка и протчих всѣх членов истинныя, сокровенныя в богѣ [...]«; *List 100* (PZT 393): »Да будут же *ризы* твоя *бѣлы*. Что за *риза*? Слушай, Исайі. »Одеждою веселія одѣяте«. Что за веселіе? Слушай Сирах: »*Страх господень* возвеселит сердце«. Сей есть жезл, раздѣляющій море, да не погрязнем, как олово, сей есть ключ отверзающій, отверзет и кто затворит, и кто отверзет«.

der Allegorie des Kleidungswechsels auf<sup>331</sup>. Bei Skovoroda vollzieht allerdings nicht der Hohepriester Melchisedek den Gewandwechsel, sondern das machen die Ankömmlinge selbst<sup>332</sup>. Die Ankömmlinge tun damit das, was der Hohepriester als Mittler zwischen Gott und den Menschen in Analogie zum ältesten Logos tut, der wie ein Gewand den Kosmos anzieht. So wie der Hohepriester dadurch nach dem Logos geformt wird und selbst zum Kosmos wird, werden die Ankömmlinge nach der Bibel geformt, dem *neuen Menschen*, der Christus als Mittler ist. Damit wird verbildlicht, daß die Ankömmlinge in ihr Urbild zurückkehren, den sie prägenden Archetyp, dessen Bild sie sind. Die Kleider bestehen aus den Worten, die zur Selbsterkenntnis auffordern<sup>333</sup>.

Die Mittlerstelle zwischen den Naturen nimmt bei Skovoroda daher eine Kosmosgestalt und der sich nach ihr formende *neue Mensch* ein. Der *neue Mensch* wird durch die Selbsterkenntnis, die gleichzeitig Bibel- und Gotteserkenntnis ist, erreicht. Augustinus kennt einen spirituellen Leib, den der *homo novus* jenseits des irdischen Lebens anlegt. Dieser ist nicht von geistiger, sondern von materieller Substanz, die nunmehr positiv ist. Er entspricht dem Status der *beatitudo*<sup>334</sup>. Augustinus hält die Auferstehung des Fleisches für einen wichtigen Bestandteil bei der Vollendung des ewigen Friedens. Beides ist für ihn nicht voneinander zu trennen<sup>335</sup>. Dieser Leib setzt die Reinigung von den Begierden und eigenen Meinungen voraus und ist ein Leib des Jenseits. Die Ursache der Friedlosigkeit wird in der Spaltung der *Natur* des Menschen gesehen. Die Aufhebung des Kampfes gilt als wichtiger Bestandteil des ewigen Friedens, da der Mensch diesen nur genießt, wenn er keine Gegner mehr hat<sup>336</sup>.

<sup>331</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 51.

<sup>332</sup>Origenes deutet eine ähnliche Szene als Hochzeitsmahl des Königs, zu dem die Geladenen Hochzeitskleider anziehen müssen, um bereit zu werden (vgl. *Commentarii in Matthaëum* XVII 16 (PG 13, 1528)).

<sup>333</sup>Es ist der Befehl Gottes an Mose, auf sich zu achten (vgl. Ex 34, 12); Skovoroda, *O ist. šťast.* (PZT 1, 344):»»Внемлю себѣ крѣнѹѣ««. Philo interpretiert die Aufforderung πρόσεχε σεαυτῷ als Selbsterkenntnis, die den Menschen lehrt, zu herrschen statt beherrscht zu werden (vgl. *De migratione Abrahami* § 7 ff. (Cohn/Heinemann 5, 155 f.)). Das Lassen von allem begreift Philo nicht als Trennung, sondern als Beherrschung.

<sup>334</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIII 23, 2 (PL 41, 397):»Seminatur in *corruptione*, surget in *incorruptione*; seminatur in contumelia, surget in gloria; seminatur in infirmitate, surget in virtute; seminatur *corpus animale*, surget *corpus spirituale*«; ebenda (XIII, 19, PL 41, 393):»[...] et talia sanctos in *resurrectione* habituros ea ipsa, in quibus hic laboraverunt, corpora, ut nec eorum carni aliquid corruptionis vel difficultatis nec eorum *beatitudini* aliquid doloris et infelicitatis possit accidere«.

<sup>335</sup>Vgl. ebenda (XX 21, 1, PL 41, 69):»[...] sed quia et terrenis corporibus *pax incorruptionis* atque immortalitatis inde influet [...]«.

<sup>336</sup>Vgl. *De natura et gratia* 62, 72 (PL 44, 283):»[...] qui autem *non habet adversarium*, plena pace



Auch für Skovoroda beinhaltet der Zustand der *Glückseligkeit* die Freude von Herz und Fleisch und hat nichts mehr mit der Ablehnung des irdischen Körpers zu tun<sup>337</sup>. Die Rückkehrer distanzieren sich mit dem Kleider- und Körperwechsel von der Sinnenwelt und formen sich nach der Selbsterkenntnis, die in Welt- und Gotteserkenntnis übergeht. Die Verwandlung des irdischen Leibes in den verherrlichten Leib Christi durch Christus, den Mittler, ist ein zentrales Thema der Paulusbriefe<sup>338</sup>. Das Ablegen der Kleidung geschieht im Zusammenhang mit der

---

laetatur [...]«.

<sup>337</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 343):»Соберитесь, други мои, взыйдем на *гору господню*, в *дом бога Иаковля*, да скажем там: »*Сердце мое и плоть моя* возрадовастся о *бозѣ живѣ*«». An anderer Stelle spricht Skovoroda vom Gewand der Freude, das der Seele vom Frieden verliehen wird und zu einer Verfassung im Einklang mit Gott als Zustand des Glücks und der Stabilität führt (vgl. ebenda (339):»Сей-то мир отворяет мислям твоим *храм покоя*, одѣвает душу твою *одеждою веселія*, насыщает пшенична мука и утверждает сердце«). Skovoroda beschreibt wie Augustinus den Frieden als Gesundheit des Körpers, Einklang der Elemente und Beruhigung der Gedanken (vgl. ebenda, 343:»*Тѣлесное здравіе* не иное что есть, как равновѣсіе и согласіе огня, воды, воздуха и земли, а *успокоеніе* бунтующих ея *мыслей* есть здравіе души и живот вѣчный«); vgl. Augustinus, *Contra Iulianum Pelagianum* V 7, 28 (PL 44, 801):»Quod in corpore quando contingit, ut ea quibus constat, id est humidum et siccum, calidum et frigidum, quamvis sint inter se contraria, *pacem secum concordiamque* non teneant, morbi aegrotationesque nascuntur«; *O ist. ščast.* (PZT 1, 353):»Трудно одѣть и питать тѣло, да надобно и нельзя без сего. В сем состоит жизнь тѣлесная, и никто о сем трудѣ каятся не должен, а без сего попадет в тягчайшую горестъ, в холод, голод, жажду и болѣзни«; ebenda (343):»Действительно все дѣлается по *волѣ божіей*, но и я ей согласен, и она уже *моя воля* зачем же тревожится? Естли что невозможное, то, конечно, и бесполезное: все то одно. Естли что полезнѣе, тѣм статочнѣе«; vgl. Augustinus *De civitate Dei* XIX 14 (PL 41, 642):»Ad hoc enim velle debet nec dolore molestari nec desiderio perturbari nec morte dissolvi, ut aliquid utile cognoscat et secundum eam cognitionem vitam moresque componat«. Die Haltung, dem Körper das Notwendige zu bieten, stimmt mit Epikurs Lehre überein.

<sup>338</sup>Vgl. Phil 3, 20 f.:»Nostra autem conversatio in caelis est, unde etiam salvatorem expectamus Dominum nostrum Iesum Christum, qui reformabit *corpus humilitatis* nostrae configuratum *corpori claritatis* suae, secundum operationem qua etiam possit subiicere sibi omnia«; Kol 3, 9:»Nolite mentiri invicem, expoliantes vos *veterem hominem* cum actibus suis, et induentes *novum*, eum qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui creavit illum [...]«». Der Körper als Kleid der Seele ist ein platonisches Bild, das auch in der stoischen Philosophie verbreitet und christlich rezipiert worden ist. Vgl. hierzu J. Pépin, *La tradition de l'Allégorie de Philo d'Alexandrie à Dante*, 2, Paris 1987, 137 ff.; Plato, *Gorgias* 523 c:πολλοὶ [...] ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἡμφιεσμένοι εἰςὶ σώματά τε καλὰ; Seneca, *Ad Lucilium epistolae morales* 92, 13:»Quod de veste dixi, idem me dicere de *corpore* existima. Nam hoc quoque *natura* ut quandam vestem *animo* circumdedit, *velamentum* eius est«; Augustinus, *Enarrationes in Psalmos*, 101, 2, 14 (PL 37, 1314):»*Vestimentum* enim *animae corpus*; dominus enim *vestimentum* nominavit ubi ait: Nonne *anima* plus est quam esca, et *corpus* plus quam *vestimentum* (Mt 6, 25) [...]«.

Reinigung und dem Aufstieg der Seele<sup>339</sup>. In diesem Kontext führt Skovoroda diese Allegorie ein.

Die Primordialwelt, in die die Ankömmlinge zurückgekehrt sind, ist ewig<sup>340</sup>. Skovoroda setzt folgerichtig die *erstgeborene Welt* (Primordialwelt) an die Stelle Christi, des Mittlers im christlichen Denken<sup>341</sup>. Er vollzieht die Integration von Philos Logos, der den Kosmos wie ein Gewand angelegt hat, in das christliche Modell, das sein Denken insgesamt prägt, imitiert also eine Denkbewegung der Kirchenväter. Er läßt das Eschaton auch im Inneren des Menschen und seiner Selbsterkenntnis stattfinden, die ihn zur Anschauung Gottes führt, ohne die Endzeit als Ziel der Heilsgeschichte damit aufzugeben.

---

<sup>339</sup>Vgl. Proklos, *De malorum subsistentia* 7, 24: »Evendum igitur nobis et tunicas quas descendentes induti sumus, et nudi hinc progrediendum illuc«; Augustinus, *Contra academicos* I 8, 23 (PL 32, 917): »sapiens [...] ab omnibus involucris corporis mentem quantum potest evolvit et se ipsum in semet ipsum colligit, cum se non permittit cupiditatibus laniandum, sed in se atque in Deum semper tranquillus intenditur«.

<sup>340</sup>Es gibt nichts Vergängliches in ihr (vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »Ничего там *тлѣннаго* нет, но все *вѣчное* [...]«). Die Frage nach der Ewigkeit der Welt im platonischen Denken führt zu Irritationen im christlichen Denken. Griechisches Denken versteht die Ewigkeit als zeitliche Unendlichkeit und Wesensverfassung des Kosmos. Die Unendlichkeit der Zeit bestimmt sich durch die unendliche Abfolge der Bewegungen. Dabei läßt die Mächtigkeit des die Welt bewegenden Geistes auch das Sinnenfällige immer sein (vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Proklos*, 136 ff.). Aufgrund der Ewigkeit des begründenden *Ursprungs* ist das Gegründete als Analogie auch ewig. Die Ewigkeit der Welt ist eine Folge der Wirkung des proklischen Demiurgen als Notwendigkeit seines Wesens. In christlicher Auslegung der Welt ist der Schöpfer die personale, durch Wille und Freiheit, nicht durch Notwendigkeit gekennzeichnete Ursache. Er setzt die Welt als absoluten Anfang. Die so verstandene Welt ist also endlich. Bei Augustinus bewirkt der unwandelbare Wille Gottes, daß die Dinge früher, als sie noch nicht entstanden sind, auch nicht existiert haben, und daß sie erst später durch Beschluß des göttlichen Willens zu sein beginnen. Das für den menschlichen Geist Unendliche existiert für den göttlichen Geist nicht; es ist endlich, weil er es mit seinem Willen umfaßt (vgl. hierzu L. Wittmann, *Ascensus*, 468). Dennoch ist in seinem Vorherwissen alles enthalten. Für Augustinus würde der ewige Kreislauf aller Dinge ein Leben in ewiger *Glückseligkeit* ausschließen. Die im Willen des Menschen zur *beatitudo* begründete Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott, muß jedoch ihr Ziel als ewigen Zustand erreichen können (vgl. *De civitate Dei* XIX 27 (PL 41, 658): »Et hoc illic in *omnibus* atque in *singulis* aeternum erit aeternumque esse certum erit, et ideo *pax beatitudinis* huius vel *beatitudo pacis* huius *summum bonum* erit«). Die Frage nach der Ewigkeit der Welt bleibt lange Zeit ein Streitpunkt in der christlichen Diskussion. Skovoroda setzt ihre Ewigkeit voraus, wie es Origenes oder Giordano Bruno postuliert haben.

<sup>341</sup>Vgl. Paulus, Kol 1, 15 ff.: »Qui est *imago Dei invisibilis, primogenitus* omnis creaturae; quoniam in *ipso* condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes, sive principatus sive potestates: omnia *per ipsum* et in *ipso* creata sunt, et *ipse* est ante omnes, et omnia in *ipso* constant«.

Die Ankömmlinge werden in Skovorodas Erzählung unter Klängen an einen reich gedeckten Tisch geführt<sup>342</sup>. Es wird zuerst gehört und dann gesehen. Philo deutet die Umwandlung des hörenden Jakob in den schauenden Israel als Übergang zur Gottesschau<sup>343</sup>. Das Hören ist gegenüber der Schau noch von Zweiheit und mangelnder Stetigkeit, d. h. Gemischtheit, geprägt<sup>344</sup>.

Es wird ein Festmahl an einem unsterblichen Tisch gehalten, der mit allen möglichen Speisen aus der Bibel bereitet ist und sich auf das Hochzeitsmahl des Lammes und damit auch auf die Eucharistie bezieht<sup>345</sup>. Ein solcher Tisch steht im Reich Gottes, dem geistigen Berg<sup>346</sup>. Im Hochzeitsmahl des Lammes werden die Elemente von Mysterienmahl und Synusie als Mahl- und Liebesgemeinschaft mit Gott verknüpft. Bei Philo gibt es ein heiliges Mahl, bei dem durch das Verspeisen des Mannas, das Logos, *pneuma* und Licht ist, der Seiende geschaut werden kann. Durch dieses Mahl wird der Essende vergöttlicht<sup>347</sup>. Nach Augustinus ist die Speise, die dem ewigen Frieden entspricht, die Wahrheit. Die Wahrheit ist bei Skovoroda eines der Synonyme für den *Ursprung*<sup>348</sup>. Unter den aufgetragenen Speisen befindet sich das Manna, das die Israeliten auf ihrem Zug durch die Wüste als vom Himmel geregnete

<sup>342</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »Там особливим соглаіем ꙗ́ли хоры слѣдующіе [...] Сѣли странники у безсмертной трапези«. Der Text besteht aus Bibelzitatzen, zum Beispiel aus Num 24, 5 f.: »Quam pulchra tabernacula tua Iacob, et tentoria tua Israel [...] ut tabernacula quae fixit Dominus«.

<sup>343</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 134 f.; Philo *De migratione Abrahami* § 39 f. (Cohn/Heinemann 5, 163 f.). Die Kombination des Mahls mit Chorgesang kann sich vom Gesang des Volkes Israel herleiten, als es um den Brunnen Beer steht (vgl. Num 21, 16 ff.). Das Mahl mit Chorgesang entspricht den Gepflogenheiten des Mahles der Therapeuten in der Beschreibung Philos (vgl. *De vita contemplativa* § 64 ff. (Cohn/Heinemann 7, 63 ff.)). Philo versteht die volle Beteiligung der Seele am Bereich des Denkenden und Göttlichen als einen vielstimmigen, harmonischen Chor (vgl. *De migratione Abrahami* § 104 (Cohn/Heinemann 5, 180)).

<sup>344</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 171.

<sup>345</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »[...] и все, касающееся до обѣда, о коем писано: »Блажен, иже снѣсть обѣд...«; vgl. Offb 19, 9: »[...] beati qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt«.

<sup>346</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 58): »[...] в духовныя горы и ко оной царствія божія трапезѣ, от коея только одни поднявшіися вышше плоти высокіи умы наслаждаются, каков был вождь Товіин Рафаил. О сей трапезѣ сам хвалится Павел так: »Имамы олтарь, от него же не имут власти вкушати (всѣ), служащій сѣни««.

<sup>347</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 191; Philo, *Quis rerum divinarum heres* § 79 (Cohn/Heinemann 5, 241).

<sup>348</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 404): »Что есть вѣчность? - То, что истина. - Что есть истина? - То, что пречистое, нетлѣнное и единое. [...] То, что вездѣ, всегда, все во всем есть«. Die Verbindung der Wahrheit mit dem Geschmackssinn vollzieht Skovoroda im Rückgriff auf Plato (vgl. *Kníž. nazuv. Sil. Alci.*, PZT 2, 6: »Изъясняет боговидец Платон: »Нѣтъ сладчае истинны«. А нам можно сказать, что в одной истинѣ живет истинная сладость[...]«).

feinkörnige Speise genießen (Ex 16, 4). Das Manna ist das Wort Gottes<sup>349</sup>. Das Essen und Trinken wird als Gottesschau interpretiert<sup>350</sup>. Der göttliche Logos teilt aus und ist selbst die Mannaspeise, d. h. er vermittelt die Gottesschau, und er ist selbst die Gottesschau<sup>351</sup>.

Die Ankömmlinge sind nicht in der Lage, das Mahl zu sich zu nehmen, da sie Kummer statt Freude empfinden<sup>352</sup>. An dieser Stelle schaltet sich der Vermittler ein, weil der Mensch aus eigener Kraft nicht imstande ist, zu Gott zurückzukehren. Nach Augustinus ermöglicht erst die Inkarnation Christi die Suche nach der *Glückseligkeit*<sup>353</sup>. Die Ankömmlinge werden daher zum Friedenskönig geleitet. Er empfängt sie mit den Worten, die Christus über seinen Vater sagt, der weiß, was nötig ist, noch bevor man darum bittet<sup>354</sup>. In der Offenbarung ist das Himmlische Jerusalem die Stadt ohne Schmerz und Kummer<sup>355</sup>. Der Friedenskönig erkennt das Problem der Ankömmlinge als Kummer aus der *regio dissimilitudinis*<sup>356</sup>. Er läßt ihnen in einem Krankenhaus während sechs Tagen ein Brechmittel verabreichen, worauf sie am siebten Tage vollkommene Ruhe erlangen und sich in die Festgemeinschaft integrieren<sup>357</sup>. Die Ankömmlinge durchlaufen in ihrem Gesundungsprozeß die Schöpfungswoche, beziehen also die Schöpfung mit ein.

<sup>349</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 173 (Cohn/Heinemann 3, 140).

<sup>350</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 39 (Philo. Suppl. 2, 81 f.).

<sup>351</sup>Das entspricht dem platonischen Philosophem, daß die Anwesenheit der Idee im Wahrnehmenden ihre Wahrnehmung im Wahrgenommenen ermöglicht.

<sup>352</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »Однак во всѣх веселіях гости были не веселы: тайная нѣкая горестъ сердца их угризала«. Freude ist bei Philo ein Begriff für die *nüchterne Trunkenheit*, die sich als Folge des höchsten Erkenntnisakts durch die mystische Vereinigung mit dem Göttlichen einstellt (vgl. hierzu: H. Lewy, *Sobria ebrietas*. 34 ff.; Philo, *De ebrietate* (Cohn/Heinemann 5, 1 ff.); ders., *De sobrietate* (Cohn/Heinemann 5, 76 ff.)). Wer sich dem Frieden nicht anschließt, kann nicht zum Festgenossen werden (vgl. *De somniis* II § 254 (Cohn/Heinemann 6, 269)).

<sup>353</sup>Vgl. *De trinitate* IV, 1, 2 (PL 42, 887): »Deus [...] egit nobiscum«.

<sup>354</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344); Mt 6, 8: »Nolite ergo assimilari eis; scit enim Pater vester quid opus sit vobis, antequam petatis eum«.

<sup>355</sup>Vgl. Offb 21, 4: »Et absterget Deus omnem lacrimam ab oculis eorum, et mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque dolor erit ultra; quia prima abierunt«.

<sup>356</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »Вы сами горестъ сію занесли сюда из посторонних, языческих враждебных моей землѣ земель«.

<sup>357</sup>Vgl. ebenda: »Тут они, чрез цѣлые шесть дней принимая рвотное, в седмій день совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих [...]«. Der Genesungsplan während sechs Tagen mit der Gesundung am siebten Tag vollzieht sich nach Ijob 5, 19: »In sex tribulationibus liberabit te, et in septima non tanget te malum«; vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344). Diese Zahlen stimmen mit der Schöpfungsordnung und auch mit dem medizinischen Wissen der Zeit überein. Demnach richten sich die Perioden der Krankheiten nach der Zahl Sieben (vgl. F. Ch. Oetinger, *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch*, 563).

Bei Philo hat die Seele kein eigenes Organ für die Gottesschau, weil weder ihre Sinnlichkeit noch ihr Geist dafür ausreichen<sup>358</sup>. Sterbliches kann nicht mit Unsterblichem zusammenwohnen, und die Ankunft der geistigen Lichtstrahlen verdrängen notwendig das menschliche Licht<sup>359</sup>. Das göttliche *pneuma* bleibt dann für immer in den Menschen, wenn sie sich aller irdischen Dinge und der Hülle ihrer eigenen Meinung vollkommen entkleidet haben<sup>360</sup>. Philo beschreibt ein weißes Gewand als Bild für diesen Zustand, den *Pneumaleib* des vergotteten Menschen, der an die Stelle des kosmischen Körpers tritt<sup>361</sup>. Auch Skovoroda spricht von den weißen Gewändern der Freude und Gottesfurcht des neuen Menschen<sup>362</sup>, doch stellt er die Veränderung mit einem Stimmungswechsel im Herzen dar: Ruhe, Freude, Einklang mit dem Willen Gottes<sup>363</sup>. Der Einklang tritt am siebten Schöpfungstag ein, dem *Tag des Herrn* und der Rückkehr in die Ruhe Gottes. Bei Skovoroda gehen am siebten Tag alle *figurae* in Gott ein<sup>364</sup>. Die Heilung der Ankömmlinge bringt Skovoroda mit einer Paraphrase von Jesaja zum Ausdruck<sup>365</sup>.

Die Zahlen Sieben (siebter Tag) und Fünf (fünf Herzen, fünf Pilger) ergeben das Alter Abrahams, als er aus Haran fortzieht. Philo interpretiert die Zahl 70 als Unvergänglichkeit und Geistigkeit, während die Zahl Fünf den Sinnen entspricht und Sinnlichkeit und Jugend versinnbildlicht. Die Zahl steht auf der Grenzscheide

<sup>358</sup>Vgl. *De mutatione nominum* § 7 (Cohn/Heinemann 6, 109).

<sup>359</sup>Cf. *Quis rerum divinarum heres* § 264 (Cohn/Heinemann 5, 283).

<sup>360</sup>Vgl. *De gigantibus* § 53 f. (Cohn/Heinemann 4, 68 f.).

<sup>361</sup>Vgl. *De somniis* I § 215 ff. (Cohn/Heinemann 6, 216 ff.).

<sup>362</sup>Vgl. *List 100* (PZT 2, 393).

<sup>363</sup>Skovoroda beschreibt die Veränderung in den Herzen, als würde er Embleme vor sich sehen (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 344). Als *inscriptio* zählt er auf: die erste Bitte des Vaterunsers; Tob 3, 2: »Iustus es, Domine, et omnia iudicia tua iusta sunt [...]«; Gen 15, 6: »Credidit Abram Deo [...]«; Tob 4, 20: »Omni tempore benedic Deum [...]«; 1 Thess 5, 18: »In omnibus gratias agite [...]«. Die Bedeutung dieser Aufschriften ist der Einklang mit dem Willen Gottes und die Freude in Gott. Jede Aufschrift hat die Übereinstimmung im Verhältnis des Menschen zu Gott zum Thema. Das Bild der dem Herzen durch den Schöpfer eingepprägten Schrift der Wahrheit tritt auch bei Augustinus auf (vgl. *Enarrationes in Psalmos* LVII, 1 (PL 36, 673 f.)). Philo spricht von fünf Geschenken, die Abraham von Gott als Siegespreise erhält: Hoffnung auf ein betrachtendes Leben, Heranwachsen zur Größe des Schönen, Segen, ein großer Name und Gesegnetsein (vgl. *De migratione Abrahami* § 70 ff. (Cohn/Heinemann 5, 171 f.); § 109 (Cohn/Heinemann 5, 181)).

<sup>364</sup>Vgl. *Kníž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22): »А суббота есть всѣх чистых фигур изряднѣйшая и пресвѣтлѣйшая упокоения чертога«.

<sup>365</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344 f.); vgl. auch Jes 58, 11: »Et requiem tibi dabit Dominus semper; et implebit splendoribus animam tuam, et ossa tua liberabit, et eris quasi hortus irriguus, et sicut fons aquarum cuius non deficient aquae«.

zwischen Sinnlichkeit und Geistigkeit, Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit<sup>366</sup>. Sie ist eine gemischte und gemäßigte Zahl. Die Zählung nach sieben Tagen bezieht sich auf die Genesis und auf die Verhüllung des Berges während sechs Tagen, bis am siebten Tag Mose von Gott gerufen wird<sup>367</sup>. Philo deutet die Sechs als die vollkommene Zahl<sup>368</sup>. Die Heilige Schrift gibt den sterblichen Dingen die Sechs zur Maßzahl und den glücklichen Dingen die Sieben. Die menschlichen Dinge, die in den Geschehnissen am Himmel ihren Ursprung haben, bewegen sich gemäß der Siebenzahl<sup>369</sup>. Die Ruhe Gottes am siebenten Tag interpretiert Philo als das Ende der Gestaltung menschlicher und den Beginn der Gestaltung göttlicher Wesen<sup>370</sup>. Die Zahl Sieben lehrt die Macht des Ungeschaffenen und die Unwirksamkeit der Geschöpfe<sup>371</sup>. Sie verbildlicht die Zuordnung zu Gott und zur Einheit als Ruhe in Gott, während die Zahl Sechs dem Zustand davor entspricht<sup>372</sup>. Die Sechszahl ist dem Werden der Welt und der Erwählung des schauenden Geschlechts zugeteilt<sup>373</sup>. Mit ihr ordnet Gott das Volk nach der Ordnung der ganzen Welt<sup>374</sup>. Das Heraufrufen des Mose am siebten Tag ist die zweite Geburt, die höher steht als die erste, nach dem Fleisch gemischte Geburt. Diese zweite Geburt ist ungemischtes *pneuma*, das aus dem Gewordenen in Ungewordenes verwandelt wird. Diese Geburt kennt nur noch den Vater des Alls und ist gemäß der *Natur* der Sieben<sup>375</sup>. Die Sechs entspricht daher der Ordnung nach dem Kosmos und die Sieben der Ordnung nach dem transzendenten Gott.

Beim Aufstieg zu Gott führt Augustinus den siebten Tag als den *großen Sabbat* ein, *der keinen Abend hat*<sup>376</sup>. Mit diesem Tag (*sabbatum*) verbildlicht Augustinus den Frieden als die Ruhe Gottes, *pax* und *requies*<sup>377</sup>. Als *Sabbat* bezeichnet er also das

<sup>366</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 198 ff. (Cohn/Heinemann 5, 205 ff.).

<sup>367</sup>Vgl. *Gen* 2, 2: »Complevitque Deus *die septimo* opus suum quod fecerat, et requievit *die septimo* ab universo opere quod patrarat«; *Ex* 24, 16: »et habitavit gloria Domini super Sinai, tegens illum nube sex diebus, *septimo* autem *die* vocavit eum de medio caliginis«.

<sup>368</sup>Vgl. *Legum allegoriae* I § 3 (Cohn/Heinemann 3, 17). Er ordnet der Eins die Unkörperlichkeit, der Zwei die Materie und der Drei den festen Körper zu.

<sup>369</sup>Vgl. ebenda (I § 9 ff., Cohn/Heinemann 3, 19).

<sup>370</sup>Vgl. ebenda (I § 18., Cohn/Heinemann 3, 21 f.).

<sup>371</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 91 (Cohn/Heinemann 5, 176 f.).

<sup>372</sup>Vgl. *Quod Deus sit immutabilis* § 12 (Cohn/Heinemann 4, 74 f.).

<sup>373</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 46 (Philo. Suppl 2, 90 ff.).

<sup>374</sup>Vgl. ebenda.

<sup>375</sup>Vgl. ebenda.

<sup>376</sup>Vgl. *De civitate Dei* XXII 30, 1 (PL 41, 801): »De aeterna felicitate civitatis Dei, *sabbatoque perpetuo*; ebenda (4, PL 41, 803): »vere *maximum sabbatum* non habens vesperam«.

<sup>377</sup>Synonyme zu *pax* sind *requies*, *quies* und seltener *tranquillitas* (vgl. St. Budzik, *Doctor pacis*, 327ff.).

ewige Leben des *homo novus* im Himmel als Ruhe Gottes im Menschen und die Ruhe des Menschen in Gott<sup>378</sup>. In seiner Einteilung der sieben Tage der Schöpfung beginnt die siebte Periode mit dem Anbruch der Ewigkeit, die kein Ende mehr hat. Die von Gott in der Schöpfung begonnene Tätigkeit findet mit der Vollendung des Menschen ihren Abschluß, weshalb der Mensch selbst zum siebten Tag wird, an dem Gott ruht<sup>379</sup>. Die Ruhe besteht in einem ständigen Schauen, Lieben und Loben<sup>380</sup>. Sie ist als ewiger und vollkommener Friede das höchste Gut des Gottesstaates, das dann erreicht ist, wenn Gott *alles in allem* ist<sup>381</sup>. Diese volle Schau Gottes und damit auch des Friedens geschieht nach Augustinus im Himmlischen Jerusalem<sup>382</sup>. Gott wird dort zu einem Gemeinschaftserlebnis der Vollendeten<sup>383</sup>. Diesem Vorbild folgt Skovoroda<sup>384</sup>, wenn er das Eschaton, wie es Augustinus sieht, auch als Bild für den inneren Zustand des Gott schauenden Menschen setzt.

Melchisedek ist bei Philo derjenige, der die Seelen mit Wein tränkt. Die so getränkten und erfrischten Seelen werden ergriffen vom göttlichen Rausch, der nüchterner als die Nüchternheit selbst und eine Wirkung der Gottesschau ist<sup>385</sup>. Die kausale Erkenntnis Gottes auf der Kosmosstufe, bei Philo die Schau der gemischten Kräfte als Kausalitätsbeweis für das Dasein Gottes<sup>386</sup>, reicht daher nicht aus. Auch das Anziehen der Kleider und Körper mit der Aufforderung zur Selbsterkenntnis, genügt nicht für den Eingang in den Frieden<sup>387</sup>. Ungeachtet dessen ist alles zur *Glückseligkeit*

<sup>378</sup>Vgl. hierzu L. Wittmann, *Ascensus*, 473 ff.

<sup>379</sup>Vgl. *Confessiones* XIII 36, 51 (PL 32, 867): »*Dies autem septimus sine vespera est nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiterna, ut id, quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc prae loquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in te*«; *De civitate Dei* XXII, 30, 4 (PL 41, 803): »*Dies enim septimus etiam nos ipsi erimus, quando eius fuerimus benedictione et sanctificatione pleni atque refecti*«.

<sup>380</sup>Vgl. *De civitate Dei* XXII 30, 5 (PL 41, 804): »Ipse [sc. Deus] finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur [...]. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus«.

<sup>381</sup>Vgl. ebenda (XXII, 30, 1, PL 41, 802): [...] ut sit Deus *omnia in omnibus*«.

<sup>382</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 134, 26 (PL 37, 1755): »[...] et vacabimus ad videndum Deum in pace aeterna, cives Ierusalem facti civitatis Dei«.

<sup>383</sup>Vgl. ebenda (84, 10, PL 37, 1076 f.): »[...] cum erit Deus *omnia in omnibus*. Commune spectabulum *habebimus Deum*, communem possessionem *habebimus Deum*, communem pacem *habebimus Deum*«.

<sup>384</sup>Zum siebten Tag als dem Tag des Herrn und dem Endpunkt der Rückkehrbewegung aller *figurae* in ihren *Ursprung* vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 22 ff.).

<sup>385</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 82 (Cohn/Heinemann 3, 111 f.).

<sup>386</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 201

<sup>387</sup>Welterkenntnis und Selbsterkenntnis sind auch bei Philo dieselbe Erkenntnis (vgl. *De*

Notwendige bereits vorhanden, der Berg, die Stadt, die Festgemeinschaft, die neuen Körper und Kleider und der Mittler. Das, was fehlt, ist die Realisierung dessen durch die Ankömmlinge. Das von ihnen eingenommene heilende Brechmittel nennt Skovoroda *spiritus (pneuma)* und Eucharistie<sup>388</sup>. Bei Philo verdrängt das göttliche *pneuma* den menschlichen Intellekt<sup>389</sup>. Obwohl der mit den Worten Christi auftretende Hohepriester und Friedenskönig das Mittel verabreicht, ist der Arzt auch in den Anwesenden selbst<sup>390</sup>. Er ist der im Menschen anwesende *Ursprung*, der den Menschen in sich zurückführt, und gleichzeitig auch Christus als Mittler<sup>391</sup>. Melchisedek übernimmt die Rolle Christi und des gnostischen Seelenarzts (Therapeut). Auf der Wanderung durch die Wüste, nach der Verwandlung des bitteren in süßes Wasser und vor der Speisung des Volks mit Manna bezeichnet sich Gott gegenüber Mose als der Arzt des Volks<sup>392</sup>. In der Erzählung Skovorodas ist er ein griechischer Gott und Kosmoswesen, ein alttestamentarischer Hohepriester, Philos mit dem Kosmos bekleideter Logos, der Mittler Christus, der Friedenskönig des Himmlischen Jerusalem und der Arzt im Menschen selbst. Das Krankenhaus ist die Bibel<sup>393</sup> und das Heilmittel ein Geist (*pneuma*). Es ersetzt den Kummer durch die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes<sup>394</sup>. Das ist ein wesentlicher Gedanke von Augustinus, daß die

---

*migratione Abrahami* § 219 f. (Cohn/Heinemann 5, 211 f.)), in der die gemischten Gotteskräfte eine Erkenntnis Gottes vermitteln. Philo gibt der Selbsterkenntnis den Vorrang vor der Welterkenntnis.

<sup>388</sup>Vgl. *O ist. šťast.* PZT 1, 345: »А кое рвотное лѣкарство принимали они? - Снирт. - Как сей снирт зовется? - Евхаристія«. Das Wort *снирт* hat sich seit Peter I. über das englische *spirit* als Übersetzung des lateinischen *spiritus* eingebürgert (vgl. М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, 3, Москва 1971, 735).

<sup>389</sup>Vgl. *Quis rerum divinarum heres* § 69; § 74; § 85; § 265 (Cohn/Heinemann 5, 238 f.; 240; 243; 283).

<sup>390</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 345): »[...] а внутрь тебе сам архіатор«.

<sup>391</sup>Philo unterscheidet zwei Heiligtümer Gottes, die Welt mit dem Logos als Hohepriester, und die denkende Seele, in der der wahrhafte Mensch Priester ist. Beide zusammen sollen Gott opfern (vgl. *De somniis* I § 215 (Cohn/Heinemann 6, 216)). Philo spricht auch vom *Nous* in der Seele und vom gerechten Mann im Menschengeschlecht zur Heilung von Krankheiten (vgl. *De migratione Abrahami* § 124 (Cohn/Heinemann 5, 184)).

<sup>392</sup>Vgl. Ex 15, 26: »Ego enim Dominus sanator tuus«.

<sup>393</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 345): »Доселѣ не знаеш, что царский врачебный дом есть святѣйшая библия. Там аптека, там болница горняя и ангелы [...]«.

<sup>394</sup>Vgl. ebenda (344): »[...] в седмій день совершенно успокоились от всѣх болѣзней своих, а вмѣсто горести на одном сердцѣ написано было сіе: »Да будет воля твоя« [...]«. Philo schließt der Gottesschau durch Rückschluß vom Gewordenen auf das Ungewordene die unmittelbare Gottesschau durch den Überstieg des Gewordenen an (vgl. *Legum allegoriae* III § 99 ff. (Cohn/Heinemann 3, 117 f.)). Hierzu muß sich die Seele vorbereiten, indem sie allen Begierden und Traurigkeiten entsagt, d. h. der alte Leib muß abgelegt und der neue angelegt werden, damit die Seele zum Tempel Gottes werden kann (vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 51 (Philo. Suppl. 2,



eigenen Meinungen die Differenz zu Gott, die *regio dissimilitudinis* schaffen. Skovoroda übernimmt diesen Gedanken<sup>395</sup>. Die Einschaltung eines Mittlers entspricht der christlichen Auffassung der Erbsünde, weshalb der Mensch aus eigener Kraft nicht zu Gott gelangen kann.

Die Festgemeinschaft mit den Bewohnern der Friedensstadt wird als vollkommene Übereinstimmung und Freude beim Gesang von Bibelversen erlebt. Deren Inhalt ist Gott als Gemeinschaft und Nahrung<sup>396</sup>. Bei Augustinus ist die enge Beziehung mit den übrigen Festteilnehmern mit der Schau des göttlichen Seins im himmlischen Leben verbunden<sup>397</sup>. Die Gott Genießenden bilden eine Gemeinschaft, die durch Gottesgenuß und gegenseitigen Genuß im einen Gott entsteht<sup>398</sup>. Philo charakterisiert die Gottesverwandtschaft des Schauenden als ein Feststehen in der Einheit, der Formung nach Gott<sup>399</sup>. Dieser Zustand wird als Ruhe in Gott beschrieben, eine Teilnahme an der ewigen Ruhe der göttlichen *Natur*<sup>400</sup>. Die Nähe zu Gott bedeutet feste Beständigkeit, die Philo mit der Aufforderung Gottes an Moses »Du aber stelle dich neben mich selbst« (Dtn 5, 28) gegeben sieht<sup>401</sup>. Skovoroda zitiert Jesaja, daß Gott immer mit dem Menschen sein und ihn sättigen wird<sup>402</sup>. Die oberste Stufe ist bei Philo die Umwandlung zur feststehenden *Eins* aufgrund des Schauens und Geschautwerdens, das durch das *pneuma* bzw. göttliche Licht ermöglicht wird<sup>403</sup>. Philo nennt denjenigen, der diesen Status erreicht hat, *Aufenthalt* und Stadt Gottes, *Gesicht des Friedens*, *Gottesschau*, *Mitglied im Chor der vielnamigen Kräfte des Seienden* und Chorführer des Friedens<sup>404</sup>. Augustinus deutet den mystischen Namen Jerusalem als Friedensschau

---

97 ff.)).

<sup>395</sup>Vgl. *O ist šťast.* (PZT 1, 345):»Враги твои суть собственные твои мнѣнія [...]«; vgl. auch Mt 10, 36:»et inimici hominis domestici eius«. Diesen Vers zitiert auch Augustinus (vgl. *De civitate Dei* XIX 5 (PL 41, 632)).

<sup>396</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344):»В то время вся вселенная, с несказанным веселием и согласием плещуща руками, воскликнула сию Исаину пѣснь«.

<sup>397</sup>Vgl. L. Wittmann, *Ascensus*, 465 ff.

<sup>398</sup>Vgl. *De civitate Dei* XIX 13 (PL 41, 840):»[...] *pax caelestis civitatis* ordinatissima et concordissima *societas fruendi Deo* et invicem *in Deo* [...]«; *Enarrationes in Psalmos* 84, 10 (PL 37, 1076 f.):»Erit ergo *pax* purgata in filiis Dei, *omnibus amantibus se*, videntibus se *plenos Deo*, cum erit *Deus omnia in omnibus. Communem spectaculum habebimus Deum, communem possessionem habebimus Deum, communem pacem habebimus Deum*. Quidquid enim est quod nobis modo dat, ipse nobis erit pro omnibus quae dat; ipse erit *perfecta et plena pax*«.

<sup>399</sup>Vgl. *De gigantibus* § 52 f. (Cohn/Heinemann 4, 68 f.).

<sup>400</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 228 ff.

<sup>401</sup>Vgl. *De somniis* II § 226 f. (Cohn/Heinemann 6, 264).

<sup>402</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 345):»И будет бог твой с тобою присно, и насытишися [...]«.

<sup>403</sup>Vgl. J. Pascher, *Der Königsweg*, 233.

<sup>404</sup>Vgl. *De somniis* II § 253 f. (Cohn/Heinemann 6, 269).

und vollendeten Gottesstaat, in dem Gott wohnt<sup>405</sup>. Philo verbindet Sättigung mit der Gottesschau<sup>406</sup>.

Skovoroda läßt die Gottesschau auf einem Berg stattfinden, den die Ankömmlinge unter der Führung ihres Engels erklommen haben. Philo geht von der Aufforderung Gottes an Mose aus »Steige zu mir auf den Berg und sei dort« (Ex 24, 12) und deutet den Aufstieg der Seele als Vergottung, der über die Welt hinausführt, wo kein Ort mehr folgt, sondern Gott<sup>407</sup>.

Die Mittel, die Skovoroda zur Erreichung des Einklangs mit Gott empfiehlt, sind ein *pneuma* und die Bibel. Das *pneuma* als Heilmittel ist zwar in der Bibel, aber gleichzeitig auch die Voraussetzung für ihr Verständnis. Der Arzt, der das Heilmittel gibt, ist auch im Menschen. Der Vorgang umfaßt daher den Menschen, die Bibel und einen außen und innen seienden Geist. Skovoroda verwendet das eschatologische Szenarium des Neuen Jerusalem, um die Vorgänge im *apex mentis* zu verbildlichen. An diesem inneren Ort der Begegnung zwischen Mensch und Gott ist der *neue Mensch*, der Christus und Mittler, immer anwesend. Der Mensch kann daher den *neuen Menschen* in sich nur mit Hilfe des *neuen Menschen*, Christus, erkennen.

Skovorodas Beschreibung der *Glückseligkeit* als Ziel des Menschen ist ein Schaustück seiner Anwendung der allegorisch-typologischen Methode und ein Paradebeispiel für die Auslegung des anagogischen Schriftsinns. In ihm fallen der innere Weg des Menschen und die Heilsgeschichte zu *einem* mystischen Weg zusammen. Alle Elemente aus der Bibel und Tradition werden als Bild für einen geistigen und inneren Vorgang und als *typus* für einen Inhalt, die Rückkehr zu Gott, ausgelegt. Der *mittlere Weg* und die Reisemetapher verbildlichen die Erkenntnis als *zweifache Sichtweise* auf Bibel, Welt und Selbst. Skovoroda setzt die Heilsgeschichte der Bibel, ihren Beginn mit der Schöpfungswoche und die Schließung des Kreises im Eschaton als Bilder für einen geistigen Weg ein, der sich im Menschen und in einer geistigen Welt abspielt. Die Primordialwelt kehrt zur Primordialwelt zurück und bringt einen neuen Körper und einen *neuen Menschen* mit. Das vielschichtige Bild bezieht das Alte Testament, das Neue Testament, die Mythologie, die Erfüllung der Zeit im Neuen Jerusalem, den Erkenntnisweg des Menschen, die Eucharistie, den Mittler, in eine Verschachtelung derselben Bedeutung auf verschiedenen Ebenen ein. Es stellt die Deckungsgleichheit von Welt-, Bibel-, Selbst- und Gotteserkenntnis dar, die

---

<sup>405</sup>Vgl. *Enarrationes in Psalmos* 134, 26 (PL 37, 1755): »Finita via habitabimus in illa civitate, quae numquam ruitura est; quia et Dominus habitat in ea, et custodit eam: quae est *visio pacis aeterna Ierusalem, pacis illius, fratres mei, cui laudandae lingua non sufficit* [...]«.

<sup>406</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 39 (Philo. Suppl. 2, 81 f.).

<sup>407</sup>Vgl. ebenda (II § 40 (Philo. Suppl. 2, 82 f.)).

Kongruenz aller Bildsysteme und Traditionen (als mythologisches Kosmoswesen, Logos, Melchisedek, Christus, Vater) in dem einen Ziel der Rückkehr und Ruhe im *Einen*. Der Berg und die himmlische Stadt verbildlichen die Bibelauslegung, den *apex mentis* im Menschen und die Erfüllung der Zeit im Eschaton. Der erkennende Mensch bewegt sich durch diese Bildschichten hindurch, um wahrzunehmen, daß alles dasselbe bedeutet, die Schau Gottes und das Einswerden mit dem *Ursprung*.

Skovoroda verwendet in diesem Bild die Instrumentarien der *philosophia perennis* und zeigt, daß ihr Operationsfeld das Innere des Menschen, also eine geistige Welt ist, die die äußere Welt durch ihre Erkenntnis prägt und in ihr Ziel mitnimmt und dadurch den *Ursprung* mit dem *Ursprung* verbindet. Er vollzieht damit Denkmodelle nach, die in der Tradition vor ihm entwickelt worden sind. Ich habe den Eindruck, es handelt sich um eine Mischung aus Philo, Augustinus und Origenes, ohne daß andere Quellen dadurch ausgeschlossen wären.

Die Beschreibung der *Glückseligkeit* zeigt den Kreis als den Weg, den das Denken Skovorodas auf allen Ebenen nimmt. Sein Denken ist eine Explikation dieser geometrischen Figur. Wahrnehmbar werden Fragen, die Skovorodas Denktradition und -methode aufwerfen. Ich gehe hier nicht näher auf den alles prägenden Totalitarismus in diesem Denken ein, sondern weise nur darauf hin, daß das Verhältnis zwischen der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur*, zwischen dem Allgemeinen und Besonderen, dem Archetyp und dem Geprägten, immer zu Lasten des Individuellen und Konkreten gestaltet wird. Das Individuelle, das Bild und das Konkrete erfahren eine vollkommene Instrumentalisierung durch das alles umfassende Ziel. So kann dieses Denken zwar die philosophischen Fragen nach dem *Woher* und *Wohin* lösen, aber nicht die Frage nach dem *Warum*. Warum die Welt überhaupt ist, warum der Mensch durch sie geschickt wird, wenn es für ihn einzig und allein darum geht, in sich den *Ursprung* wieder mit dem *Ursprung* zu verbinden, ohne daß der Welt, die er durchmessen hat, eine größere Bedeutung für ihn und für den *Ursprung* selbst zukäme, diese Frage bleibt ohne Lösungsversuche offen. Andere Strömungen der *philosophia perennis* haben ihr mehr Aufmerksamkeit geschenkt, so die Alchemie, deren Medium nicht die Sprache, sondern der Stoff gewesen ist.

Skovoroda diskutiert nicht die Vereinbarkeit der Ewigkeit der Welt als ständige Wiederkehr unendlich vieler Welten mit dem Erreichen der *Glückseligkeit* im Eschaton. Diese Frage hat Augustinus seinerzeit sehr wohl gesehen und die Ewigkeit der Welt verneint. Der Lösungsansatz, der in einem ausschließlich metaphorischen Verständnis des Eschatons bereitliegt, wird von Skovoroda nicht ausgebaut, weil er die Frage nicht sieht.

Mit der Einführung des Mittlers und der Eucharistie leitet Skovoroda die von ihm beschriebene Vision der *Glückseligkeit* in die Bahnen theologischer Rechtgläubigkeit, die ein Erreichen des Ziels allein aus der Kraft der Erkenntnis, wie es die Philosophie für möglich hält, ausschließt.

### 5. *Pneuma*

Die Speisen auf der Festtafel bedeuten den geistigen Schriftsinn. Skovoroda führt den Vorgang des Verzehrens, eine beliebte Allegorie für das Aufnehmen des Schriftsinns, in diesem Zusammenhang nicht aus<sup>408</sup>. Philo begreift das Essen als symbolischen Ausdruck für die Nahrung der Seele<sup>409</sup>. Das Bild des Erbrechens wird in der Auslegetradition der Bibel häufig für die Wiedergabe des Gotteswortes in Lehre und Predigt eingesetzt<sup>410</sup>. Bei Skovoroda verbildlicht das Brechmittel die Befreiung von verhärteten Meinungen im Verdauungsapparat der Ankömmlinge<sup>411</sup>. Philo geht von der Verfluchung der Schlange aus<sup>412</sup>, wenn er den Bauch als Ort der Lust auffaßt<sup>413</sup>. Sie bringt die Begierde hervor, die immer unbefriedigt bleibt<sup>414</sup>. Als Bild der Reinigung von ihr setzt Philo das Ausspülen<sup>415</sup>.

Die Charaktisierung des Brechmittels als *pneuma* und Eucharistie verweist auf den Wandlungs- und Kommunionritus der christlichen Meßfeier. Skovoroda erläutert das Wort in seiner ursprünglichen Bedeutung als Danksagung und nennt die Eucharistie Hoffnung, Ziel und Opfer für Gott<sup>416</sup>. Er beschränkt den Begriff für Danksagung allerdings nicht nur auf Gott, sondern verwendet ihn auch für den Dank an Eltern und Wohltäter. Auch Riten und Kulthandlungen sind für Skovoroda aus der *sichtbaren* und *unsichtbaren Natur* zusammengesetzt und ein Zeichen der Verbindung

<sup>408</sup>Zu den Verbmetaphern *Kauen* und *Schmecken* vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 243 ff. Zu dieser Metaphorik bei Skovoroda vgl. D. Čyžev's'kyj, *Skovoroda-Studien II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo*, 47-60. Skovoroda spricht von *aufessen* oder *verzehren* (снѣсть).

<sup>409</sup>Vgl. *Legum allegoriae* I § 97 (Cohn/Heinemann 3, 49).

<sup>410</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 245.

<sup>411</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 347):»[...] выблюй застарѣлыя мнѣнія«.

<sup>412</sup>Vgl. Gen 3, 14:»[...] super pectus tuum gradieris [...]«.

<sup>413</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 138 (Cohn/Heinemann 3, 129).

<sup>414</sup>Vgl. ebenda (§ 149, Cohn/Heinemann 3, 133).

<sup>415</sup>Vgl. ebenda (§ 159, Cohn/Heinemann 3, 135).

<sup>416</sup>Vgl. *Blagod. erodij* (PZT 2, 107):»Вот вам надежда и гавань! Еухаристіа. - А что ли сіе слово значит (еухаристіа)? - Еллины сим словом называют благодареніе. - И так сим-то образом вас учит ваш отец? Кому же вы сіе благодареніе ваше воздавать будете? - Богу, родителям и благодѣтелям. Оно богу жертва, родителям честь, а благодѣтелям воздаяніе«.

Gottes mit den Menschen. Die äußere Handlung bietet die Hülle für den Inhalt und ist ohne diesen eine wertlose Täuschung<sup>417</sup>. Skovoroda ist der Ansicht, daß die wahren Gläubigen der äußeren Riten nicht bedürfen<sup>418</sup>. Wie schon das Wort *spirt* andeutet, ist sein Eucharistieverständnis geistig und unterscheidet sich mit seiner Entwertung der äußeren Form grundsätzlich von der orthodoxen und mehr noch von der altgläubigen Haltung in den Regionen des russischen Reiches.

Die Aufnahme des *pneumas* geschieht an der Stelle der Rückkehr in den *Ursprung*, bis zu der die allegorische Bibelauslegung führen kann. Schon bei Philo ist an dieser Stelle das göttliche *pneuma*, die Inspiration, notwendig, die den menschlichen Geist verdrängt und den göttlichen Geist einläßt, um die durch die Bibel vorbereitete Gottesschau möglich zu machen. Genau das bewirkt das *pneuma* in Skovorodas Erzählung. Es verdrängt den Eigenwillen und ermöglicht die ungehinderte Teilnahme an der Festgemeinschaft. Die Verabreichung durch einen Arzt, der sich gleichzeitig auch im Inneren des Menschen befindet, macht den christlichen Vermittler zu einem Bild für einen geistigen Zustand im Menschen. Augustinus begreift die für den Aufstieg notwendige Reinigung von den Begierden als eine durch Christus, das *verbum dei*, vermittelte Gnade Gottes<sup>419</sup>. Durch seinen Tod ist Christus zum Mittler zwischen Gott und Mensch geworden, der die Befreiung von den Begierden ermöglicht und damit eine zentrale Stellung im Aufstieg des Menschen zu Gott einnimmt<sup>420</sup>. Skovoroda setzt das *pneuma* in der Funktion der Mittlerschaft Christi bei der Überwindung der Begierden und Affekte an der Stelle ein, an der Philo den Überstieg, die Verdrängung des Menschlichen durch das Göttliche, postuliert.

---

<sup>417</sup>Vgl. *Načal'. dver'* (PZT 1, 152):»Итак, церемонія возлѣ благочестія есть то, что возлѣ плодов лист, что на зернах шелуха, что при доброжелательствѣ комплементы. Естли ж сія маска лишена своей силы, в то время остается одна *лицемѣрная обманчивость*, а человек - гробом разкрашенным«.

<sup>418</sup>Die Kommunion empfängt er kurz vor seinem Tod nur auf Zureden, um kein Ärgernis zu erregen. Vgl. *Žizn' G. Skov.*, PZT 2, 473:»Он, как Павел апостол, почитая обряды обрѣзанія ненужными для истинно вѣрующих, отвѣтствовал, подобно как Павел же іудеям обрядствующим. Но представя себѣ совѣсть слабых, немощь вѣрующих и любовь христіанскую, исполнил все по уставу обрядному и скончался октября 29 числа, поутру, на разсвѣтъ, 1794 года«.

<sup>419</sup>Vgl. *Contra Iulianum Pelagianum* IV 3, 33 (PL 44, 755):»[...] scito nos illud bonum hominum dicere, illam voluntatem bonam, illud opus bonum, sine *Dei gratia* quae datur per unum *Mediatorem Dei* et hominum nemini posse conferri; per quod solum homo potest ad aeternum Dei donum regnumque perducı«.

<sup>420</sup>Vgl. *De Trinitate* XIII, X, 13 (PL 42, 1024):»[...] istum modum quo nos per *Mediatorem Dei* et hominum hominem Christum Iesum Deus liberare dignatur«.

Gleichzeitig ist das *pneuma* als Eucharistie auch das Neue Testament und die Offenbarung, die als Erfüllung des Alten und Neuen Testaments die Perspektive darstellt, nach der alles typologisch gedeutet wird. Die Speisen und der Hohepriester werden nach dem Vorbild von Paulus auf Christus als Hohepriester und Speise bezogen<sup>421</sup>. Skovoroda entfaltet diese typologische Beziehung, wenn der Hohepriester Melchisedek, der Abraham Brot und Wein angeboten hat, die Ankömmlinge im Friedensreich mit diesen Speisen und anderen Speisen und schließlich mit *pneuma* bewirtet. Er führt damit die Präfiguration in ihre Erfüllung als ewiger Hohepriester Christus über, der sich in Form von Brot und Wein selbst als Speise anbietet und die Reinigung von Begierden und Affekten erreicht, was die von Melchisedek vorgesetzte Speisefolge allein nicht bewirken kann. Skovoroda führt in diesem Bild des Übergangs von der Präfiguration in die Erfüllung paradigmatisch die Heilsgeschichte vor.

Er setzt noch weitere Präfigurationen der Eucharistie ein<sup>422</sup>: die Mannalese, das Passahlamm und das Kalb, das Abraham seinen drei Gästen zur Speise anbietet. Der Übergang dieser Speisen in eine geistige Speise entspricht der Rolle des Hohepriesters als gemischter Logos in der Deutung von Philo. Auch Christus zeichnet sich ebenfalls durch die Mischung aus Gott und Mensch, die seine Mittlerschaft begründet, aus. Der Hohepriester als Symbol des göttlichen Logos und damit Mittler zwischen Gott und Mensch wird von Philo auch als Mundschenk Gottes bezeichnet, der als Dank dafür, daß er den Trank Gottes genießt, seinerseits den Kelch mit dem Logoswein, d.h. mit sich selbst füllt und zum Dank darbringt<sup>423</sup>. Als wahre Vernunft bringt er der Seele die Nahrung, die sie heilt<sup>424</sup>. In diesem Zusammenhang bezeichnet Philo die Seele des Weisen als *Stadt Gottes*. Ich vermute, daß Skovoroda auch von Philo inspiriert ist, den *apex mentis* als himmlische Stadt zu verbildlichen. Der Hohepriester als Mundschenk Gottes und Leiter des göttlichen Gastmahls schenkt der Seele als *Stadt Gottes* einen Trank ein, der er selbst ist als Zaubermittel der Heiterkeit und Freude<sup>425</sup>. Die mystische

---

<sup>421</sup>Vgl. Hebr 2, 17: »Unde debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi: in eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari«. Von Christus als dem wahren und endgültigen Priester des Neuen Bundes handelt Hebr 4, 14-5, 10. Ich hebe 5, 5 f. hervor: »Sic et Christus non semetipsum clarificavit ut pontifex fieret, sed qui locutus est ad eum: Filius meus es tu, ego hodie genui te; quemadmodum et in alio loco dicit: *tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech*«. Vgl. besonders ebenda (7, 1; 8, 1 und 9, 11).

<sup>422</sup>Dazu gehören u. a. das Opfer Melchisedeks, das Sohnpfer Abrahams, die Mannalese, das Wunder zu Kana, die wunderbare Brotvermehrung.

<sup>423</sup>Vgl. *De somniis* II § 183 (Cohn/Heinemann 6, 256).

<sup>424</sup>Vgl. *Quod deus sit immutabilis* § 134 (Cohn/Heinemann 4, 101 f.).

<sup>425</sup>Vgl. *De somniis* II § 246 ff. (Cohn/Heinemann 6, 268 f.).

Vereinigung der Seele mit der Gottheit stellt Philo als Gastmahl dar, auf dem Gott die Engel, Propheten und die frommen Menschen mit dem himmlischen, Freude erweckenden Trank, d. h. mit sich selbst, bewirtet. Der Gastgeber wird erst dann ganz vollkommen und bedarf keiner Sache, wenn er die Seele betritt. Die empfangende Seele muß sich durch Reinheit vorbereitet haben<sup>426</sup>. Dann hebt der Hohepriester die menschliche Seele zum Schauen empor<sup>427</sup>. Er hat ein besonderes mystisches Verhältnis zur einzelnen Seele. Solange er in der Seele anwesend ist, gibt es keinen Platz mehr für die den Tod der Seele verursachende Sünde, und sein Genuß befreit die Seele von allen sinnlichen Mängeln. Schon Philo stellt also eine Deutung des Hohepriesters Melchisedek zur Verfügung, in der die Stadt ein Bild für die Seele ist und das Gastmahl den Genuß Gottes verbildlicht<sup>428</sup> und damit auch die Festgemeinschaft die Gemeinschaft der Gottschauenden und Gottgenießenden. Die Freude gehört bei Augustinus zur *Glückseligkeit* als Gotthaben<sup>429</sup>. Diese Struktur des philonischen Bilds für die Gottesschau bestimmt Skovorodas Bild und seinen typologischen Bezug auf die Eucharistie. Er verwendet es konsequent als Bild für einen geistigen, inneren Vorgang. Der Hohepriester als Arzt und Verabreicher des *pneumas* befindet sich deshalb auch im Menschen. Die Einnahme des *pneumas* bewirkt Reinigung und Freude.

Skovorodas Verbindung der Begriffe *cnupm* und *eyxapucmja* halte ich für aufschlußreich, denn es stimmt nicht ganz mit dem Verständnis überein, wie es sich in der christlichen Tradition etabliert hat. Das Substantiv bedeutet im vorchristlichen Sprachgebrauch Dankbarkeit, während das Verb *danken*, *preisen* und *wohl tätig sein* ausdrückt. Für Origenes ist Eucharistie eine liturgisch-kultische Speise, die während dem dankenden und preisenden Wortgeschehen durch eine zum Gedächtnis vollzogene Kulthandlung als Opfer entsteht<sup>430</sup>. Skovorodas Eucharistieverständnis knüpft an der ursprünglichen Bedeutung des Begriffs als *Danken* und *Preisen* an. Auf den Herzen der Ankömmlinge stehen nach dem Genuß des heilenden Brechmittels die Aufforderungen, den Herrn immer zu *preisen* und ihm für alles zu *danken*<sup>431</sup>. Origenes versteht die Eucharistie als das dankende Zurückgeben des Segens Gottes durch den

---

<sup>426</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Genesin* IV § 8 (Philo. Suppl. 1, 278 ff.).

<sup>427</sup>Vgl. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments*, 229.

<sup>428</sup>Vgl. H. Lewy, *Sobria ebrietas*. 30.

<sup>429</sup>Vgl. *Confessiones* X 23, 33 (PL 32, 795): »Beata quippe vita est *gaudium* de veritate«. Die Freude gehört auch bei Seneca zum Glück (vgl. *De vita beata* IV: »[...] ex cognitione veri *gaudium* grande et immotum«).

<sup>430</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck, Wien u. a. 1978, 11 ff.

<sup>431</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344).

Menschen<sup>432</sup>. In der christlichen Tradition bezeichnet der Begriff dann das, was die Eucharistie als Wortgeschehen zum Ausdruck bringt und den Gaben zuspricht und in ihnen real gegenwärtig werden läßt. Eucharistie wird der Begriff für die sakramentale Speise.

Ein Vorbild für Skovorodas Eucharistieverständnis kann Clemens von Alexandrien gewesen sein. Clemens faßt das Melchisedekopfer als *typus* der Eucharistie und den Friedenskönig Melchisedek als Präfiguration des Erlösers auf<sup>433</sup>. Daraus ergibt sich für das Eucharistieverständnis, daß Christus als der neue Melchisedek, Friedenskönig und Priester des höchsten Gottes den Wein und das Brot zur heiligen Nahrung heiligt und darreicht. Das stellt die Friedopferfeier des Neuen Bundes dar. Außerdem bedeutet Eucharistie Leib und Blut des Herrn<sup>434</sup>. Die Segensworte Christi als Herstellen der Eucharistie setzt die Rückbindung an den Logos in Gang. Seine Worte und sein Tun begreift Clemens von Alexandrien als Logostun und priesterliches Tun, das auch den Menschen ergreift, insofern es ihn an dem teilhaben läßt, was die kultische Speise ist. Clemens ist der erste, der die eucharistische Speise als *symbolon* bezeichnet<sup>435</sup>. Die Mischung von Getränk (Wein und Wasser) und Logos nennt er Eucharistie, durch die der Mensch mit dem Geist und Logos auf mystische Weise verbunden wird<sup>436</sup>. Das vergossene Blut von Christus, dem fleischgewordenen Logos, ist auch geistig und durchdrungen vom *pneuma* als der Kraft des Logos zu verstehen. Der Mensch, der es zu sich nimmt, wird der Kraft des *pneumas* und des Logos teilhaftig. Das Symbol setzt sich, wie das auch dem Symbolverständnis von Skovoroda entspricht, aus zwei Teilen zusammen. Das aus Wein und Wasser gemischte Getränk erfrischt Leib und Geist des irdischen Menschen. Wenn zu dieser Mischung die Kraft des Logos hinzukommt, dann erhalten Leib und Geist des Menschen durch die Mischung von Getränk und Logos die Kraft des Logos zur Unsterblichkeit. In der Eucharistie als dem Geschenk des Vaters wird der Mensch mit dem Geist als der Kraft des Logos und auf diese Weise mit dem Logos selbst verbunden, indem die Seele mit dem Geist und das Fleisch mit dem Logos eine Verbindung eingehen und so zur Einheit von Leib und Seele verbunden werden. In der Heiligung von Brot und Wein wird die Logoskraft gegenwärtig und in der Kommunion

---

<sup>432</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 59 ff.

<sup>433</sup>Vgl. *Stromata* IV 25 (PG 8, 1370 f.): »[...] *Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei altissimi, qui vinum et panem sanctificatum dedit nutrimentum, in typum eucharistiae*. Quinetiam Melchisedech exponitur *rex justus*«; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 78 ff.

<sup>434</sup>Vgl. Clemens von Alexandrien, *Stromata* I 19 (PG 8, 806 ff.).

<sup>435</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 78.

<sup>436</sup>Vgl. Clemens von Alexandrien, *Paedagogus* II 2 (PG 8, 412).



dem Menschen mitgeteilt. Unter dieser Gegenwart wird der im Logos geeinte, aus Leib und Seele bestehende Christus verstanden, der wiederum Leib und Seele des Menschen eint<sup>437</sup>. Clemens faßt den Vorgang daher als ein pneumatisches Geschehen auf. Die Begriffe Fleisch und Blut verbildlichen dabei die sich austeilende Logoswirklichkeit Christi. Wenn sich diese pneumatische Wirklichkeit den sinnenfälligen Speisen beimischt, dann werden diese zum Symbol, das den Logos austeilt, der im leiblichen Genuß des Symbols geistig gegessen werden kann<sup>438</sup>. Das Essen muß logosgemäß geschehen, d. h. die Seele als das geistig erkennende Prinzip im Menschen muß essen. Ihre Nahrung erhält die Erkenntnis in der Schau<sup>439</sup>. Das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes als logoshafte Speise ist daher ein Symbol für die Erkenntnis und Schau Gottes. Die Eucharistie muß als Symbolwirklichkeit durchschaut werden, damit logosgemäß gegessen werden kann<sup>440</sup>.

Skovoroda betont diesen pneumatischen Charakter der Eucharistie. Er stellt sie an die Stelle, an der der Überstieg aus der zweifachen Erkenntnis in die Schau Gottes ansteht. Dieser Überstieg ist im christlichen und platonischen Denken nicht ohne die Hilfe des zu Schauenden möglich. Für Augustinus ist es Christus als der Mediator und einzige Weg zu Gott<sup>441</sup>. Origenes spricht von der sakramentalen Eucharistie als Symbol der Danksagung für die Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit<sup>442</sup>. Er versteht die Feier als lobpreisende Handlung, die sowohl menschliches Tun als auch Tun des Hohepriesters Christus ist, das die Speise als irdische und den Leib des Herrn als pneumatische Segenswirksamkeit vermittelt<sup>443</sup>. Nach Origenes erfordert der Empfang der Eucharistie als Leib Christi bereits eine reine Seele<sup>444</sup>, während sie bei Skovoroda durch diesen Empfang rein wird, weil sie den Eigenwillen substituiert. Christus als Hohepriester wird als Mittler und Sprecher des eucharistischen Wortgeschehens und als Austeiler der Eucharistie gedeutet<sup>445</sup>.

Skovoroda setzt Melchisedek als Präfiguration für den Hohepriester Christus und damit als Vermittler der heilenden Speise ein. Als *göttlicher Lehrer* trinkt er im

---

<sup>437</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 79 f.

<sup>438</sup>Vgl. Clemens von Alexandrien, *Stromata* I 10 (PG 8, 813 ff.).

<sup>439</sup>Vgl. ebenda (V 10, PG 9, 94 ff.).

<sup>440</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 80.

<sup>441</sup>Vgl. *De trinitate* XIII 19, 24 (PL 42, 1034): »*Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est*«.

<sup>442</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, passim.

<sup>443</sup>Vgl. *Libellus de oratione* XV (PG 11, 463 ff.).

<sup>444</sup>Vgl. *Homilia II in Psalmus* 37, 6 (PG 12, 1386 D).

<sup>445</sup>Origenes hebt die entsprechenden Bibelstellen hervor (vgl. *Commentarii in Matthaeum* XI, 19 (PG 13, 972)).

*Reich seines Vaters* mit den Menschen den Wein, der das Herz erfreut und begründet so die Gemeinschaft der Menschen mit Gott<sup>446</sup>.

Für Origenes ist die Eucharistie die Gegenwart der eschatologischen Hoffnung des Menschen und das Austeilen des eschatologischen Christus in dieser Welt<sup>447</sup>. Allerdings begreift er die eucharistische Speise als Symbol und fordert eine tiefe Einsicht. Er unterscheidet ein gewöhnlicheres und ein göttlicheres Verständnis<sup>448</sup>. *Realpräsentisch* wird das Brot als Leib Christi verstanden, das sich von der Logoswirklichkeit unterscheidet, die im Wort der Wahrheit realisiert wird. Gegenüber dem Brot als Christus ist Christus selbst der Logos. Die Einsichtigeren verstehen Christus demnach nicht leiblich. Für sie ist er der Logos, während das materielle Abendmahlsbrot lediglich der Leib Christi ist<sup>449</sup>. Die Logoswirklichkeit stellt demgegenüber die wahre Eucharistie im Brot dar und ist das den Menschen nährende Wort der Wahrheit. Origenes hält daher an einer Differenz zwischen dem *realpräsentischen* Leib Christi und Christus als verbalpräsentem Logos fest. Das Brot als *Realpräsenz* des Leibes bleibt Symbol für Christus als Logos<sup>450</sup>. Das Mysterium des Worts als Logosleib stellt sich daher in den Broten dar, ohne daß die Brote selbst dieses Mysterium werden. Das Brot dient dem im Wortgeschehen ankommenden Mysterium als Darstellung und ist Symbol. Mit dieser Differenzierung übernimmt Origenes den platonischen Gedanken, nach dem eine irdische Wirklichkeit das Göttliche nur durch Hinweis zur Anwesenheit bringen kann. Das Wesen des Symbols ist seine Beziehung zum Symbolisierten und nicht das Symbolisierte selbst. Es ist deshalb nur in Beziehung auf das, was das Symbol bezeichnet, gegenwärtig. Der Status der Welt sowie alles Konkreten als Bild für Gott wird damit auch auf das Brot der Eucharistie übertragen, ein Verfahren, dem Skovorodas grundsätzliche Haltung ganz entspricht.

Auf das Eucharistieverständnis des Origenes bezogen, bedeutet das, daß das göttliche Wortgeschehen als Logosleib das Symbol des Brotes auf sich bezieht, selbst aber Logosleib und wahre Speise bleibt, während das Symbol nicht zu dieser göttlichen Wirklichkeit wird. Es muß im Gegenteil hintangestellt werden, um seine Verweisfunktion ausüben zu können. Das Wesen der Eucharistie ist daher die pneumatische Wirklichkeit des Logos als Wortgeschehen und geistige Nahrung zu

---

<sup>446</sup>Vgl. Kol'co (PZT 1, 366):»Сіе вино пьет небесный учитель в царствіи отца своего с тѣми о коихъ сказует [...]«.

<sup>447</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 95

<sup>448</sup>Vgl. *Commentarii in Matthaeum* XI 14 (PG 13, 949 ff).

<sup>449</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 102 ff.

<sup>450</sup>Vgl. ebenda (106).

realisieren, wobei die irdische Wirklichkeit der Eucharistie nicht mit dieser göttlichen identisch wird<sup>451</sup>. Brot und Wein leihen dem Mysterium die Zeichengestalt, weshalb zwischen der irdischen und geistigen Gestalt die Beziehung einer Analogie entsteht, weil in den Begriffen des Leibs und der Nahrung eine Identität ausgedrückt ist, aber für die Realebene an der Differenz festgehalten wird.

Diese Unterscheidung entspricht Skovorodas Unterscheidung zwischen den beiden *Naturen*, die auch dann nicht aufgehoben wird, wenn der Gegenstand ein heiliger ist. So gilt der Leib der Bibel, ihr äußeres Wort, als genauso verweslich wie alles andere auch, wenn die göttliche Anwesenheit nicht in ihm erkannt wird.

Skovoroda stellt die Eucharistie als Festmahl dar. Die Mahlzeit, zusammengestellt aus Speisen aus dem Alten Testament, reicht nicht aus, um die Ankömmlinge in die Festgemeinschaft zu integrieren. Erst das *pneuma*, der Geist, also das symbolische Verständnis der Mahlzeit und Eucharistiefeier, bewirkt das. Seine Vorbilder für dieses spiritualistische Verständnis der Eucharistie können Philo, Clemens und Origenes sein. Wie für Origenes ist das Zeichen bei Skovoroda ein nicht mit dem Geistigen identischer Hinweis auf die Präsenz des Geistigen, so auch die Eucharistie.

Origenes ist von der symbolischen Gegenwart der eschatologischen Wirklichkeit in der Eucharistie als Miteinander von Zeichen und Erfüllung überzeugt<sup>452</sup>. Die Speise im Himmelreich bezeichnet er im Unterschied zur körperlichen Speise auf der Erde als *Himmelsbrot* und *Engelsbrot* und als *Willen des Vaters*, den Christus beim eschatologischen Passah, der *Übergabe des Reiches an Gott den Vater*, empfängt<sup>453</sup>. Im Eschaton ißt also Christus den Willen des Vaters, der die Vollendung des Werkes Gottes bedeutet, und teilt als Vermittler genau diese Speise, die er selbst auch ist, an den Menschen aus. Skovoroda erwähnt in seiner Beschreibung der Speisen das Engelsbrot (*ангелские хлѣбы*)<sup>454</sup>. Die Veränderung der Ankömmlinge besteht in der Herstellung des Einklangs mit dem Willen Gottes. Das ist eine Analogie zur Unterwerfung Christi unter den Willen des Vaters im Eschaton, wie Origenes es begreift.

Bei Origenes entspricht dem vollendeten Passahmahl im Eschaton ein unvollendetes der Jetztzeit, das mit Christus gegessen wird. Es ist ein vorläufiges Mahl, das ebenfalls doppelt verstanden wird. Es ist zunächst die Austeilung des Todesleibs

---

<sup>451</sup>Vgl. ebenda (115 f.).

<sup>452</sup>Vgl. L. Lies, ebenda (119 f.); Origenes, *Commentarii in epistolam ad Romanos* (PG 14, 831 - 1292).

<sup>453</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 120.

<sup>454</sup>Vgl. *Commentariorum series in Matthaeum* 86 (PG 13, 1735): *pane angelorum*.

Christi, da die leibliche Speise nur sein irdischer Leib sein kann. Die Klügeren verstehen es jedoch geistig als den Empfang des Logos. Zwar wird das Brot als Passahleib Christi ausgeteilt, doch wird der Logos gegessen, weshalb die sakramentalen Zeichen auf das Eschaton verweisen. Es ist ein pneumatischer Aufstieg der Seele notwendig, um dieser eschatologischen Wirklichkeit teilhaftig werden zu können<sup>455</sup>. Im Eschaton wird neuer Wein als Logostrank getrunken<sup>456</sup>, und zwar bei der Übergabe des Reiches Christi an den Vater, der dadurch *alles in allem* wird.

Bei Skovorodas Festmahl wird auch dieser neue Wein (*вино новое*) ausgeschenkt. Das Szenarium des Eschatons, das er entwirft, verbildlicht die Eucharistie als innere Aufnahme des göttlichen Geistes und das Logostrinken als eschatologisches Passah. Zwischen beiden Mahlzeiten besteht ein typologisches Verhältnis. Die sakramentale Eucharistie verweist bei Origenes auf das eschatologische Passah, deren Speise der Wille Gottes und der Logos sind<sup>457</sup>. Origenes nennt dieses Mahl das Passah der eschatologischen Freude, während die Eucharistie in der Zeitlichkeit die Feier in Traurigkeit ist<sup>458</sup>. Skovoroda beschreibt den Übergang von der Mahlzeit in Traurigkeit zur Mahlzeit in Freude, nachdem die Ankömmlinge das *pneuma* genossen haben. Der Stimmungswechsel der Ankömmlinge von der Trauer am reichgedeckten Tisch zur Freude nach dem Genuß der pneumatischen Eucharistie verbildlicht diesen Wechsel aus der Zeitlichkeit in die Endzeit. Skovoroda beschreibt ihn jedoch so, daß er als Bild für einen inneren Prozeß auch in der Zeitlichkeit in Frage kommt.

Schon Origenes sieht die Möglichkeit gegeben, bei der Feier der sakramentalen Eucharistie an der eschatologischen Passahfeier Anteil zu haben, wenn sie geistig aufgefaßt wird. Die sakramentale Eucharistie als Hinweis auf die eschatologische Wirklichkeit verweist den Menschen pädagogisch auf das Eschaton und regt ihn an, den für die geistige Auffassung notwendigen pneumatisch-mystischen Aufstieg mit Christus zu leisten, um die Brote in der Leiblichkeitsgestalt Christi als Offenbarung des Logos und Leib des Wortes zu erkennen<sup>459</sup>. Es muß daher alles Irdische zurückgelassen werden. Der pneumatische Aufstieg vollzieht sich durch die Verwirklichung des Willens Gottes unter Zurücklassung der fleischlich orientierten Entscheidungen.

---

<sup>455</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 121 ff.

<sup>456</sup>Vgl. *Commentariorum series in Matthaeum* 86 (PG 13, 1735 ff.).

<sup>457</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 122 ff.

<sup>458</sup>Vgl. *In Leviticum homilia* VII 1; 2 (PG 12, 475 ff.).

<sup>459</sup>Vgl. *Commentariorum series in Matthaeum* 86 (PG 13, 1735 ff.).

Auch Philo sieht nach der Ausscheidung alles Irdischen die Möglichkeit für den vernunftbegabten Teil der Seele, zu voller Blüte zu kommen<sup>460</sup>. Skovoroda verwendet für dieses höchste Vermögen der Seele das traditionelle Bild *Blüte* und *Spitze des Seins*.

Er folgt in seiner Beschreibung der *Glückseligkeit* der Metaphorisierung und Spiritualisierung der Eucharistie von Origenes und unterscheidet sich damit vom rechtgläubigen Verständnis. Die Eucharistie als Symbol, Ritus und Wortgeschehen vollbringt wie die Bibel eine anagogische Aufgabe, indem sie als Bild auf den geistigen Vorgang im Menschen und auf den heilsgeschichtlichen Vorgang im Eschaton verweist und dazu anregt, den mystischen Aufstieg zu unternehmen<sup>461</sup>. Die Spiritualisierungstendenz von Origenes besteht im Ablösen der theologischen Bedeutsamkeit von der materiellen Wirklichkeit. Skovoroda vollzieht sie nach, wenn er dem Bilderreichtum seiner Darstellung des Aufstiegs an entscheidender Stelle das *pneuma* hinzufügt. Origenes kennt eine Eucharistiefeier der Seele<sup>462</sup>. Christus befindet sich im menschlichen Herzen, das als Obergemach verbildlicht ist. Er empfängt den Kelch, gibt ihn dem Menschen und trinkt mit ihm daraus, weil der Mensch allein das besondere Brot und den besonderen Wein nicht zu sich nehmen kann. Gleichzeitig lehrt er zu danken, einen Hymnus zu singen und aufzusteigen. Christus als logoshafte Präsenz ist daher schon im menschlichen Herzen. Er ist einerseits die Speise und der Trank, andererseits teilt er sie aus und ißt sie gemeinsam mit dem Teilhaber.

Hier liegt das Vorbild für Skovoroda, die Eucharistie im Eschaton auch als Bild für ein inneres Geschehen zu begreifen. Der innere Mensch als Christus und Gott vollzieht im Menschen die heilende Handlung. Er initiiert den Aufstieg zu sich, ist selbst der Aufstieg und bildet das Ziel, das mit Bildern der Mitte und Höhe dargestellt wird. Skovoroda praktiziert damit auch die platonisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Origenes, nach denen Gleiches immer nur durch Gleiches erkennt. So ist die Erkenntnis des Logos erst nach dem Aufstieg der Seele in ihren oberen Teil möglich. Gleichzeitig initiiert und ermöglicht der Logos durch seine Anwesenheit den Aufstieg bis zu dem Punkt, an dem er erkannt werden kann, weil er selbst sich selbst erkennt. Das wird möglich durch den Passahakt der Seele. Er vollzieht sich bei Origenes durch die zerstörende Wirkung des Logostranks auf die Sünde<sup>463</sup>. Dem entspricht bei Skovoroda die Wirkung der Eucharistie als Brechmittel, das die menschlichen Meinungen durch den Willen Gottes ersetzt. Die kultische

---

<sup>460</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 68 (Cohn/Heinemann 5, 171).

<sup>461</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 124 f.

<sup>462</sup>Vgl. *Commentariorum series in Matthaeum* 79 (PG 13, 1728 ff.).

<sup>463</sup>Vgl. ebenda (79, PG 13, 1728 ff.).

Eucharistiefeier erfüllt sich daher im Aufstieg der Seele. Sie hat die Funktion des Zeigens, während sich der Logos als Wahrheit in der Seele des Menschen offenbart<sup>464</sup>.

Origenes und gemäß seinem Vorbild auch Skovoroda deuten das sakramentale Geschehen als inneren und als endzeitlichen Prozeß. Das räumliche Oben verbildlicht den objektiven Logos und die subjektive Seelenspitze (*apex mentis*) des Menschen, in der der Logos wohnt und ankommt<sup>465</sup>. Skovoroda verbindet mit der Selbsterkenntnis die Macht des Reiches Gottes im Menschen<sup>466</sup>. Der in die Seele oder das Herz des Menschen kommende Gott findet sich ebenda schon vor. Die Suche nach dem Bild Gottes im Menschen ist bei Augustinus ein wichtiger Denkipuls<sup>467</sup>. Da er sie im *äußeren Menschen* (*homo exterior*) nicht finden kann, sucht er sie im *inneren Menschen* (*homo interior*), d. h. im von der sinnlichen Wahrnehmung unabhängigen Geist. Er findet die *imago Dei* im Selbstdenken des Geistes. Vom Geist selbst geht der Wille aus, sein Abbild zu erzeugen, indem er die Denkkraft des Menschen auf sich lenkt und nach sich formt und so zu einer Selbsterkenntnis und Selbstliebe gelangt. Der Geist erzeugt im Selbstdenken ein Wissen um sich selbst, das er dann liebt. Diese Dreiheit nennt Augustinus *mens*, *notitia* und *amor* und faßt sie als Entsprechung zur göttlichen Trinität auf. Die drei Elemente sind gleichrangig<sup>468</sup>. Der *innere Mensch* gründet in diesem Sein, wirkt aber auf das sinnliche Sein. Im Rückzug wird dem Denken sein *Ursprung* bewußt und es verwandelt sich in ihn. Der im Denken anwesende und es prägende *Ursprung* ist der Grund für die Einheit von Denken und *Ursprung* und für die Transzendierung des Denkens in seinen *Ursprung*. Der Gedanke des *homo interior* erfüllt bei Augustinus die Funktion des neuplatonischen Einen oder des Geistes im Menschen<sup>469</sup>. Dort wohnt die mit Gott identische Wahrheit<sup>470</sup>. Gemäß

---

<sup>464</sup>Skovoroda legt die von Origenes mit der Eucharistiefeier verknüpfte Danksagung, das Preisen, den Einklang mit dem Willen Gottes, Glauben und der Gerechtigkeit (Origenes bezeichnet das Brot als Wort der Gerechtigkeit (vgl. *Commentariorum series in Matthaeum* 85 (PG 13, 1735): »*panis est verbum justitiae*«) in das Herz des Menschen, der den Geist aufgenommen hat (vgl. *O ist. šťast.*, PZT 1, 344).

<sup>465</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 138.

<sup>466</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 338):»[...] закон господен, то есть узнать себе и обрести силу царствія божія и правды его внутри себе«. Philo schreibt, daß der Wanderer unter der Führung des göttlichen Logos auf dem Gipfel zu seinem Genossen wird (vgl. *De migratione Abrahami* § 174 f. (Cohn/Heinemann 5, 198 f.)). Nach Philo ermöglicht die Selbsterkenntnis Welt- und Gotteserkenntnis (vgl. ebenda § 195 (Cohn/Heinemann 5, 204)).

<sup>467</sup>Vgl. hierzu L. Wittmann, *Ascensus*, 115 ff.

<sup>468</sup>Vgl. ebenda (129 ff.).

<sup>469</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 22.

<sup>470</sup>Vgl. *De vera religione*, 39, 72 (PL 34, 154):»Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas«.

Plotin gelangt das Denken im Rückgang in sich selbst in das wahre Selbst, den *inneren Menschen*<sup>471</sup> und erreicht über die Verwandlung in seinen *Ursprung*, den Geist, das Einswerden mit dem Einen<sup>472</sup>.

In Skovorodas Modell treten Arzt und Heilmittel dem Menschen von außen und innen entgegen. Sie treffen auf sich und empfangen einander im Menschen. Der Kreislauf schließt sich im Menschen zwischen Geist und Geist als Selbstbezug von außen und innen. Die *Glückseligkeit* des Menschen besteht darin, sich als Ort für diesen Kreislauf zur Verfügung zu stellen, nachdem er über die Erkenntnis der Schöpfungsordnung in ihn gelangt ist. Die Erschaffung des geistigen Menschen wird so zu seiner zweiten Geburt<sup>473</sup>. Die Seele soll alles, was sich der Schau Gottes entgegenstellt, also Traurigkeit und Begierden, abwerfen<sup>474</sup>.

Das eschatologische Passahmahl findet nach Origenes und Paulus im Himmlischen Jerusalem in der Gemeinde der *Erstgeborenen*, d. h. der Geschwister des *Erstgeborenen* statt. Das die Endzeit präfigurierende Passah der Christen wird in einem mystischen Aufstieg der Seele gefeiert. Die Christen feiern das Passah, indem sie innerlich aufsteigen. Dieser Aufstieg vollzieht sich in Symbolen<sup>475</sup>. Die Passahfeste der Juden deutet Origenes als Schatten, als Präfigurationen, und die Passahfeste der Christen als Symbole. Die symbolische Passahfeier der Christen wird gemäß dem Geist gefeiert.

Der typologische Bezug des innerseelischen Vorgangs auf das Eschaton vollzieht sich als Rückkehr der Reisenden in die *erstgeborene Welt*, die Primordialwelt des *Ursprungs*. Die Wiederherstellung der Welt im Menschen steht bei Skovoroda und Origenes als Präfiguration der Wiederherstellung der Welt am Ende der Zeiten<sup>476</sup>.

<sup>471</sup>Vgl. *Enneades* VI 4, 14, 16 ff.

<sup>472</sup>Vgl. W. Beierwaltes, *Regio beatitudinis*, 39.

<sup>473</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 43): »Сотворение челоѡѡка есть то второе рождение«; ebenda (44): »Духовный же челоѡѡк есть свобод[ен]«. Der geistige Mensch nimmt die Qualitäten biblischer Vögel, kostbarer Steine und Gottes selbst an.

<sup>474</sup>Vgl. *Quaestiones et solutiones in Exodum* II § 51 (Philo. Suppl. 2, 97 ff.).

<sup>475</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 142.

<sup>476</sup>Skovoroda unterscheidet nicht deutlich zwischen der präfigurierenden und der eschatologischen Wiederherstellung. Ihre Präfiguration wird möglich durch den Menschen als Mediator, der diese Rolle durch Christus als den wahren Menschen und Mittler erfüllen kann. Die sich auf die Bibel stützende Vision von der Wiederherstellung der Welt beschreibt er zum Beispiel in *Bran' Archistr. Michaila* unter der Überschrift *Обновление мыра* (PZT 2, 81 f.). Er schreibt darüber auch im Zusammenhang mit der Schöpfung, die ihre Vollendung über Christus erreicht (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.* (PZT 2, 21 f. unter der Überschrift: *Первый опыт, испытывающий силу слѡдующаго слова: А совершишися небо и земля...«««*). Skovoroda stützt sich wie Origenes dabei auf die Bibel. Zur Apokatastasislehre bei Origenes vgl. E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi*.

Skovorodas Metaphorisierung und Spiritualisierung aller Bilder, Visionen und Riten folgt besonders den Vorbildern Philo und Origenes. Gemäß seinem Bild- und Typusverständnis macht er alles zu einem Bild für und zum Bezug auf den einen Inhalt, nämlich die Einswerdung von Mensch und Welt mit Gott im Inneren des Menschen und im Eschaton.

## 6. Das Heilsgeschehen in der Bibel

Fundament der Verbindung zwischen der präfigurierten, neutestamentarischen und eschatologischen Christuswirklichkeit mit dem geistig-pneumatischen Geschehen in der Seele des Menschen ist das Wortgeschehen in der Bibel. Origenes begreift das Alte Testament als die sichtbare Seite der Eucharistie. Die alttestamentarischen Schriften und das sichtbare Brot der Eucharistie sind Zeichen und Hinweise auf das Neue Testament und das Wortgeschehen. Im Evangelium und im eucharistischen Wortgeschehen offenbart sich Christus als der Logos und Sohn des Vaters. So wie das eucharistische Wortgeschehen im Brotsymbol gegenwärtig ist, wird das Evangelium in den Vorstellungen und Begriffen des Alten Testaments verkündigt<sup>477</sup>. Zwischen dem Abendmahl und der Heiligen Schrift besteht deshalb eine Analogie. Eucharistisches Wortgeschehen und Evangelium sind formal und inhaltlich identisch, weil Christus als Logos ihr Inhalt ist. Das leibliche Brot als Symbol und das Alte Testament als *typus* stellen Medien dar. Sie sind irdische und noch nicht eschatologische Weisen der Begegnung des Menschen mit dem Logos in der Gottesgestalt. In beiden Medien muß Christus als das Gottwort verstanden werden. Origenes lehrt die doppelte Wirkung von Lehre und Eucharistie und überträgt Eucharistievorstellungen auf die Verkündigungstheologie. Skovoroda verbildlicht diese Verbindung als Krankenhaus und Heilmittel, als reich gedeckten Festtisch und Geist. Das Abendmahl und alttestamentarische Typen bieten Gottes Geist und den Wein des Neuen Testaments an<sup>478</sup>. Der gleiche Geist, der die Bibel verfaßt hat, ist auch im Herz des Menschen, so daß im Menschen der Geist den Geist erkennt<sup>479</sup>. Der Regenbogen, der die Bibel verbildlicht, ist auch Christus, der wie die Bibel aus Fleisch und Geist besteht<sup>480</sup>. Die

---

<sup>477</sup>Vgl. L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 247 ff.

<sup>478</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 47):»[...] и на ее-то [Лотовска басня] перстом показывает Павел, чтоб не упивались вином, но под видом вина напивались бы духа божія и вина новаго завѣта, не содомскаго«.

<sup>479</sup>Vgl. ebenda (53):»Дух духа знает. Дух вся испытует у всѣ глубины божія. Дух чистый написал библию, не иной, а той же дух и сердце чистое развяжет ее и скажет [...]«.

<sup>480</sup>Vgl. ebenda (54):»Христе Иисусе. Ты и плоть и дух. Ты и радуга и солнце наше«.



Zeremonie des Abendmahls und die Bibel bedeuten dasselbe als Passah, d. h. Weg, Aufstieg und Speise<sup>481</sup>.

Origenes begreift die Seele als Abbild des Logos, der als Urbild der Seele Mensch werden muß, damit die Seele ihr Urbild erkennt. Bei Skovoroda ist das Herz des Menschen Gott<sup>482</sup>. Die leiblich verfaßte Seele muß den verleiblichten Logos jedoch geistig aufnehmen, was im Wortgeschehen der Schrift als buchstäbliches Wort und geistiger Sinn angeboten wird. Der Christus-Logos muß also zu Wort werden, um die menschliche Seele zu nähren. Er kommt durch die Verkündigung der Worte Jesu als dessen Person und geistiger Inhalt in die Seele. Die Wortwirklichkeit ist daher das Medium der Vermittlung zwischen Seele und Christus-Logos<sup>483</sup>.

Skovoroda verbildlicht diese Vermittlung als äußeren und inneren Arzt, der im Krankenhaus der Bibel die Medizin der Geistigkeit verabreicht. Die eingesetzten Bilder dienen der Darstellung des im Menschen präfigurierten Eschatons und bestehen aus Metaphern für den geistigen Schriftsinn. Die Speisen auf dem Tisch, die typologisch auf die Eucharistie als Symbol für ein geistiges Vereinigungsgeschehen weisen, bedeuten gleichzeitig den geistigen Schriftsinn, der genau dasselbe Geschehen ist. Der gleiche geistige Sinn aller Bedeutungssysteme kann durch alle Bilder dargestellt werden. Skovoroda verwendet dafür die Bilder aus der Bibel, die in der allegorisch-typologischen Bibelauslegung als Verhüllungsmetaphern für den geistigen Sinn verwendet werden. Der Berg, auf dem die Friedensstadt (*Мир-город*) steht, ist der Zion. Als heiliger Berg und Residenz Gottes bildet er den Ort der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit und trägt Jerusalem, die Stadt Gottes, als Mittelpunkt des messianischen Reiches. Über sie herrscht der Friede<sup>484</sup>.

In der allegorischen Bibelauslegung ist der Berg eine Metapher für die Schrift und ihre Träger. Die Deutung der biblischen Berge als einzelne herausragende Personen wie Patriarchen, Propheten, Apostel u. a. ist zahlreicher<sup>485</sup> als ihre Deutung

<sup>481</sup>Vgl. ebenda (47):»А что значит сія церемонія? То, что библіа есть пасха, проход, переход, исход и вход«.

<sup>482</sup>Vgl. ebenda (53):»[...] сердце есть истинный бог [...]«.

<sup>483</sup>Vgl. hierzu L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes*, 255 ff.

<sup>484</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343). Zum auf dem Zion thronenden Gott vgl. Ps 9, 12; zum Zion als heiligem Berg vgl. Ps 48 (47), 3; zum Zion als Ort der Stadt des großen Königs und des Aufgangs Gottes vgl. Ps 50 (49), 2; 87 (86), 5; 132 (131), 13; 135 (134), 21; 146 (145), 10; zur Herrlichkeit Zions vgl. Jes 60, 1-22; zum Zion als Stadt des Herrn vgl. Jes 60, 14; zum Frieden als Aufsicht vgl. Jes 60, 17:»[...] et ponam visitationem tuam pacem [...]«.

<sup>485</sup>Zum Beispiel bei Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 124, 4 (PL 37, 1650):»[...] montes amabiles, montes excelsi, praedicatores veritatis, sive angeli, sive apostoli, sive prophetae [...]«.

als heilige Schrift insgesamt<sup>486</sup>. Gregor der Große läßt den Herrn vom Berg, der die Heilige Schrift ist, in die Herzen der Menschen kommen. Der Berg ist durch Allegorien verdunkelt<sup>487</sup>. Der Prophet Habakuk verwendet die Herkunft Gottes von den Bergen als Deckmetapher für die Heilige Schrift<sup>488</sup>. Die Menschen, die auf den Zion steigen, bis Gott dort erscheint, werden von Skovoroda als selig charakterisiert<sup>489</sup>. Der Fortschritt von einer niederen zu einer höheren Verstehensebene wird meistens durch die Verbmethapher des Aufsteigens (*ascendere, подниматься, восходить*) bezeichnet. Das Streben zur Höhe der geistigen Einsicht entspricht der Suche nach dem in der Tiefe, d. h. unter der Oberfläche des Buchstabens versteckten Sinn<sup>490</sup>. Die Stadt auf dem Berg ist voll Licht und verbildlicht den von den Metaphern verhüllten geistigen Sinn nach der Enthüllung.

Die Tradition verbindet mit der Bibelauslegung die Kontemplation als Aufstieg zur Schau Gottes<sup>491</sup>. Die Vollkommenen steigen bei der Schriftbetrachtung zu Gipfeln auf<sup>492</sup>. Die Schau der Verklärung Jesu, die an seinen Kleidern, einem Bild für die Schrift, sichtbar wird, ist nur denen möglich, die in der geistigen Erkenntnis auf die Höhe des Berges gestiegen sind<sup>493</sup>. Der Aufstieg auf den alttestamentarischen Berg zum auf ihm erscheinenden zukünftigen Jerusalem ist ein Bild für die Erkenntnis des typologischen Zusammenhangs zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, für den einen Sinn der Bibel. Vom Standpunkt des Alten Testaments aus ist das Neue Testament noch nicht offenbar. Das Neue Testament ist die Norm für das Verstehen des Alten Testaments und kann seinerseits ohne den ständigen Bezug auf die Erfüllung der Heilsgeschichte, dessen Bild die Stadt auf dem Berg ist, nicht ausgelegt werden. Aus der Sicht des Neuen Testaments sind die Hüllen abgetragen und die unter ihnen liegende Wirklichkeit herausgeschält worden. Das wird mit dem Licht in der Stadt

---

<sup>486</sup>Vgl. hierzu H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 55 ff.

<sup>487</sup>Vgl. *Expositiones in Canticum Canticorum* 5 (*Corpus Christianorum*, ser. lat.=CCL 144, 7): »*Scriptura enim sacra mons quidam est, de quo in nostris cordibus ad intellegendum dominus venit [...] Iste mons et condensus est per sententias et umbrosus per allegorias*«.

<sup>488</sup>Hab 3, 3: »Deus ab austro veniet, et Sanctus *de monte Pharan*«; vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 56.

<sup>489</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 343): »Блаженны, кои день от дня выше поднимаются на гору пресвѣтлейшаго сего Мира-города«.

<sup>490</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 245; vgl. Origines, *Homiliae in Leviticum* 7, 4 (PG 12, 484): »[...] ab hac umbra ad veritatem debemus ascendere«.

<sup>491</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 33.

<sup>492</sup>Vgl. ebenda (188).

<sup>493</sup>Vgl. zum Beispiel Origines, *Commentarii in Matthaeum* 12, 38 (PG 13, 1070 f.); H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 40.

verbildlicht<sup>494</sup>. Den Aufstieg<sup>495</sup> aus dem gewöhnlichen Leben auf den Berg, vom Tod zum Leben, stellt Skovoroda als Übergang von der Bitterkeit zur Süße und von der Schweinetränke zur Quelle der Hirsche dar<sup>496</sup>.

Der Wechsel von der Bitterkeit zur Süße gehört zur Speisemetaphorik der Schriftauslegung. Die bittere Schale der Nuß wird in der Tradition als tötender Buchstabe (2 Kor 3, 6)<sup>497</sup> und der süße Kern als geheimer Sinn gedeutet<sup>498</sup>. Wenn es um die Unterscheidung der Sinnebenen geht, dann bedeutet die Süße den höchsten mystischen Sinn<sup>499</sup>. Der Berg als Region der Hirsche wird in den Psalmen besungen und von Skovoroda als Bild übernommen<sup>500</sup>. Die Quelle, zu der der Hirsch strebt, ist die Bibel<sup>501</sup>. Der Aufstieg zu den der Erde entrückten Weideplätzen verbildlicht bei Gregor dem Großen den Vorgang der Kontemplation<sup>502</sup>.

Skovoroda kombiniert in seinen Bildern systematisch den alttestamentarischen *typus* mit der neutestamentarischen bzw. endzeitlichen Erfüllung, um den *einen* Schriftsinn zu allen Zeiten und auf allen Ebenen zu erweisen, so zum Beispiel Zion mit dem Himmlischen Jerusalem, das Manna mit dem Engelsbrot, Brot und Wein aus dem Alten mit dem Neuen Testament, die Opfertiere mit dem apokalyptischen Lamm.

---

<sup>494</sup>Vgl. hierzu ebenda (48).

<sup>495</sup>Er beschreibt ihn als Einnahme des Brechmittels, Reinigung des Herzens von verhärteten Meinungen und Aufnahme des klaren Wassers neuer Einsichten (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 347: »Вот как должно *восходить* на *гору мира*: *принимай рвотное, очищай сердце, выблюй застарѣлыя мнѣнія* и не возвращайся на блевотину. *Пій чистую воду*, новы совѣтов воду по вся дни«).

<sup>496</sup>Vgl. ebenda: »Се-то есть *переходить* от *подлости* на *гору*, от *горести* в *сладость*, от *смерти* в *живот*, от *свинных луж* к *горним источникам еленьим* [...]«.

<sup>497</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 63.

<sup>498</sup>Vgl. ebenda (65).

<sup>499</sup>Vgl. ebenda (93).

<sup>500</sup>Vgl. Ps 104 (103), 18: »*Montes excelsi cervis petra refugium ericiis*«; *Potop zmiin* (PZT 2, 144): »Не только *еленям*, но и звѣздам нѣтъ раздоху, кромѣ сея *горы*«. Zum Hirsch, seinen Sprüngen und zu entsprechenden Belegen aus der Bibel vgl. *Aschan'* (PZT 1, 233).

<sup>501</sup>Vgl. *Basnja* 20 (PZT 1, 119 f.). Der Gegenspieler zum Hirsch ist das Krokodil.

<sup>502</sup>Vgl. *Moralia in Iob* 30, 19 (PL 76, 559 BC).

Der das Land überspannende Regenbogen, eines seiner Bilder für die Bibel, das er wie ein Emblem beschreibt<sup>503</sup>, stellt die Deutungsebenen dar<sup>504</sup>. Skovoroda schreibt dem vom Regenbogen überspannten Land alles zu, was in der Bibel über das Verheißene Land ausgesagt ist<sup>505</sup>. Philo verwendet das Verheißene Land als Bild für die wahre *Weisheit* und die Gotteserkenntnis<sup>506</sup>.

Skovoroda gestaltet den Empfang der Reisenden genauso, wie Paulus das Hintreten zum Himmlichen Jerusalem, zu den Engeln, zur festlichen Versammlung, den Erstgeborenen, und zu Gott beschreibt<sup>507</sup>. Ihre Entkleidung von allem Äußeren<sup>508</sup> verbildlicht die allegorische Bibelauslegung, ist also eine Metapher der Sinnenthüllung. Das Ablegen des äußeren Menschen und die geistige Auslegung des wörtlichen Sinns der Bibel fördern den gleichen Inhalt zutage. Bei Origenes bildet das Aufheben der Hülle die Voraussetzung für das Begreifen der geistigen Realität<sup>509</sup>. Augustinus verwendet die *velamen*-Metapher für die Beziehung zwischen dem Alten und Neuen Testament und die Einheit ihres Sinns<sup>510</sup>. Der Traditionsrahmen der Deckmetaphern benutzt die Hüllen als Bilder für den Buchstabensinn der Bibel und für

---

<sup>503</sup>Vorbild der Beschreibung kann F. Picinelli (*Mundus symbolicus* XX, 2, 10) sein. Er zeigt das Bild *Arca Noe* in der Bedeutung der *pax perfecta*: »Unde Lucretius Bonsatus [...] Arcam illam figuravit, cum columbâ [...] epigraphen subjunctam habuit; PAX INTUS, ET EXTRA. Ita nimirum perfecta hominis felicitas scaturiginem suam è pace, cum Deo & hominibus observatâ, trahit; quippe quae non tantum patriam tranquillam, sed insuper peculiarem cujusvis conscientiam ab omni syntheresi inconcussam ac liberam efficit. [...] Non tam illa aeterna pax, quae non est in nostrâ potestate, quàm illa ex vacuitate passionum atque perturbationum existens« (vgl. auch XXII, 1, 1 ff.). Picinelli kombiniert Zitate von Gregor von Nazianz, Ovid oder Seneca für *arcus* in seiner Bedeutung *recreatio*. In der Amsterdamer Sammlung *Symbola et emblemata* stellt das Emblem 258 ein von einem Regenbogen überspanntes Land dar. Es trägt als *inscriptio*: *Non aquas sine Sole*.

<sup>504</sup>Vgl. Richard v. St. Viktor, *Distinctiones monasticae*, in: *Spicilegium Solesmense*, hrsg. v. J. P. Pitra, 3, Paris 1855, Nachdruck Graz 1962/63, 468: »*Iris* significat sacram Scripturam, quia sicut *iris* ex quatuor elementis quatuor habet principales colores, ita in sacra Scriptura quatuor inveniuntur intellectus, scilicet historicus, tropologicus, allegoricus et anagogicus. Hi quatuor sacrae Scripturae sensus significantur per quatuor pedes mensae, super quam panes propositionis ponebantur«.

<sup>505</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »[...] к сему миру касается все то, что свидетельствуется в с. писаніи о земли обѣтованной«; vgl. Dtn 5, 32 f.; 6, 3.; 6, 10 ff. oder Gen 15, 7 u.a.m.

<sup>506</sup>Vgl. *Quis rerum divinarum heres*, § 313-316, besonders § 314 (Cohn/Heinemann 5, 293 f.).

<sup>507</sup>Vgl. Hebr 12, 22 ff.

<sup>508</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344): »Скинули с них все ветхое - как платья, так и тѣло, будто одежду [...]«.

<sup>509</sup>Vgl. *In Exodum homilia* 12, 4 (PG 12, 386): »Si ergo et nos Dominum deprecemur, ut *velamen* de corde nostro dignetur auferre, capere possumus *intelligentiam spiritalem*, si tamen convertamur ad Dominum et libertatem scientiae requiramus«.

<sup>510</sup>Vgl. *Sermo* 300, III, 3 (PL 38, 1377 f.): »Testamentum enim vetus *velatio* est novi Testamenti, et Testamentum novum *revelatio* est veteris Testamenti«.

das Alte Testament<sup>511</sup>. Die Bilder aus dem Alten Testament und Neuen Testament sind somit immer gleichzeitig Allegorien und Präfigurationen.

Die neuen Kleider für die Ankömmlinge charakterisiert Skovoroda als biblische Aufforderung zur Aufmerksamkeit (Selbsterkenntnis), um das Verheißene Land zu erreichen<sup>512</sup>. Diese Aufforderung wird auch während der Liturgie nach Johannes Chrysostomus ausgesprochen<sup>513</sup>. Der Kleiderwechsel wird als Verwandlung während der Verklärung Jesu auf dem Berg vollzogen, wenn seine Kleider weiß wie Licht werden<sup>514</sup>. Origenes begreift die Kleider Jesu als den Buchstabensinn der Heiligen Schrift<sup>515</sup>. Die Metamorphose der Kleidung nehmen nur diejenigen wahr, die in der richtigen geistigen Erkenntnis auf die Höhe des Berges steigen. Origenes versteht das Auslegen der Schrift als Anlegen eines doppelten Gewandes, eines für den Buchstabensinn und ein anderes für den geistigen Sinn der Schrift<sup>516</sup>. Philo verwendet das Kleid als Metapher für das Gute oder Schlechte, den Körper und seine Freuden sowie die Vorstellungen und Einbildungen, die die Seele anlegen und abstreifen kann<sup>517</sup>. Mit dem Austausch der Kleider und Körper verbildlicht Skovoroda daher die Methode des Austauschs des Buchstabensinns gegen den geistigen Sinn, den der neue Mensch vollzieht, um zu dem zu werden, was er ist. Der Gewandwechsel kann aber auch den Übergang vom Alten zum Neuen Testament verbildlichen. Wie in der Liturgie oder in der Bibel beim Gastmahl des Königs folgt dem Anlegen der entsprechenden Kleider das Mahl. Dazu läßt Skovoroda die Wanderer an einen Ort gelangen, der in der Bibel als Wohnung Gottes und des schauenden Menschen charakterisiert wird<sup>518</sup>. Philo begreift den Körper als Haus der Seele und die Seele als Haus des Geistes<sup>519</sup>, in das sich der Mensch nach seiner Abwendung vom Äußeren

---

<sup>511</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 29.

<sup>512</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344):»Внемли себѣ крѣпѣ«; Dtn 6, 3: »*Audi Israel et observa, ut facias quae praecepit tibi Dominus, et bene sit tibi, et multipliceris amplius, sicut pollicitus est Dominus Deus patrum tuorum tibi terram lacte et melle manantem*«.

<sup>513</sup>Vor der Kommunion ergeht die Mahnung *внемемъ* (vgl. A. Kallis [Hrsg.], *Liturgie. Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, Mainz 1989, 157).

<sup>514</sup>Vgl. Mt 17, 2.

<sup>515</sup>Vgl. *Commentarii in Matthaeum* 12, 38 (PG 13, 1070):»[...] *vestimenta* autem Jesu *sermones* sunt et *litterae evangeliorum* quibus indutus est«.

<sup>516</sup>Vgl. *In Leviticum homilia* 6, 5 (PG 12, 472):»[...] si indutus fueris indumentis duplicibus, *litterae* ac *spiritus*«.

<sup>517</sup>Vgl. *Legum allegoriae* II § 53 f. (Cohn/Heinemann 3, 68 f.).

<sup>518</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344); Num 24, 5:»*Quam pulchra tabernacula* tua Iacob, et *tentoria* tua Israel«.

<sup>519</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 93 (Cohn/Heinemann 5, 177); *Legum allegoriae* III § 239 (Cohn/Heinemann 3, 161). Plato bezeichnet den Körper als Gehäuse der Seele (vgl. H.-J. Spitz, *Die*

zurückzieht, um bei sich selbst zu sein. Leib und Seele bedeuten bei ihm den Wortsinn und den allegorischen Sinn sowie auch ihren engen Zusammenhang, der bei der Auslegung gewahrt werden muß<sup>520</sup>. Das Haus bzw. die Hütte auf dem Berg kann als Stufenmetapher für das Schriftverstehen aufgefaßt werden<sup>521</sup>. Der Ort, an den die Reisenden geführt werden, ist daher im Vorgriff auf das Eschaton der *apex mentis* und gleichzeitig auch die Heilige Schrift als Behälter der gleichen göttlichen Wirklichkeit.

An diesem Ort setzen sich die Ankömmlinge an einen *unsterblichen Tisch*<sup>522</sup>. In der allegorischen Bibelauslegung bedeutet der Tisch die Bibel und trägt die Speise des Bibelwortes<sup>523</sup>. Der Tisch, an den geladen wird, ist die üppig mit Brot, Wein und Fleisch gedeckte Tafel, an die auch schon die *Weisheit* im Alten Testament ihre Gäste zu einem Gastmahl bittet<sup>524</sup>. Diesem Gastmahl entspricht die Auswahl der Speisen. Als Metapher für die Heilige Schrift zeichnet sich der Tisch durch seine vielen Speisen aus. Diese können die einzelnen Sinnstufen verbildlichen<sup>525</sup>. Skovoroda zeigt kein Interesse an einer Differenzierung der Sinnebenen. An dem Tisch, an den sich seine Ankömmlinge setzen, findet ein Mahl statt, das sich aus verschiedenen Mahlzeiten in der Bibel zusammensetzt, also aus Präfigurationen der Eucharistie: Abrahams Bewirtung der drei Männer, die Speisung des Volkes Israel in der Wüste, die Speisung der Fünftausend, das Passahmahl und das letzte Abendmahl. Als erste Speisen werden *englisches Brot* und *neuer Wein* gereicht<sup>526</sup>. Die Kombination von Brot und Wein steht schon im Alten Testament auf dem Tisch, an den die *Weisheit* lädt und ist die Präfiguration des letzten Abendmahls, das auf das Eschaton verweist<sup>527</sup>. Das Brot wird als ganzes Brot und als Manna geboten, also als die Nahrung, die wie ein Reif den Boden bedeckt und dem Volk Israel auf dem Zug durch die Wüste geschenkt wird. Das Manna wird im Neuen Testament immer wieder in seiner Bedeutung als geistige Speise

---

*Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 14).

<sup>520</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 16.

<sup>521</sup>Vgl. ebenda (196).

<sup>522</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344): »Съли странники у безсмертной трапези [...]«.

<sup>523</sup>Vgl. Gregor den Großen, *Moralia in Iob* 17, 29 (PL 76, 31 A): »Et posuit mensam, id est Scripturam sacram, quae [...] a saeculi oneribus venientes pane verbi nos reficit, et contra adversarios sua refectione nos roborat«.

<sup>524</sup>Vgl. Spr 9, 1 ff.: »Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Immolavit victimas suas, miscuit vinum, proposuit mensam suam. Misit ancillas suas ut vocarent ad arcem et ad moenia civitatis: Si quis est parvulus, veniat ad me, et insipientibus locuta est: Venite, comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis«.

<sup>525</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 201.

<sup>526</sup>Vgl. *O ist. šťast.* (PZT 1, 344): »[...] предложены ангелские хлѣбы, представлено вино новое [...]«.

<sup>527</sup>Vgl. Lk 22, 14-23.

erwähnt<sup>528</sup>. Das Brot und sein Brechen ist der äußere Ritus der Eucharistie und eine Deck- und Verhüllungsmetapher für die Heilige Schrift und ihr Verstehen. Dieses Bild ist im Mittelalter eines der verbreiteten Bilder für die Schriftauslegung und geht zurück auf die Speisung der Fünftausend<sup>529</sup>. Origenes faßt die hundertfältige Ernte Isaaks als Präfiguration dieser Speisung auf<sup>530</sup>. Das Brechen der Brote enthüllt daher den geistigen Sinn und den typologischen Sinn des Alten Testaments<sup>531</sup>. Das Manna ist das feinste Resultat des Brotbrechens und verbildlicht die Intention, möglichst kleine Sinneinheiten zu unterscheiden. Manna verbildlicht also die Auseinanderlegung des Buchstabensinns in seine kleinsten Teile als Voraussetzung für das Begreifen des spirituellen Sinns der Bibel<sup>532</sup>. Das Bild stellt die vervielfältigende Wirkung der spirituellen Auslegung gegenüber dem in seinen Einzelheiten betrachteten Wortlaut des Textes dar<sup>533</sup>. Nach Augustinus geschieht mit dem Brechen des Brotes die Erfüllung der alttestamentarischen Verheißungen durch Christus<sup>534</sup>. Das Manna weist als vorausgeworfener Schatten auf Christus als das Brot des Lebens<sup>535</sup>. Philo faßt das Manna als die himmlische Speise der Seele auf, die *Weisheit*, die gleichmäßig an alle verteilt wird<sup>536</sup>. Als Nahrung, die der Himmel hervorbringt, ist es die Seelenspeise, die im Ganzen dasselbe ist wie in jedem ihrer Teile<sup>537</sup>. Es ist also auch ein Bild für die Selbstähnlichkeit aller Teile. Das Manna ist für Philo daher der Oberbegriff für alle Dinge, die er als Gott bezeichnet<sup>538</sup>. Für Skovoroda bedeutet es als Enthüllungsmetapher das Wunder der neuen, d. h. der *zweifachen Sicht-* und

---

<sup>528</sup>Vgl. Ex 16; Joh 6, 31; Hebr 9, 4; Offb 2, 17.

<sup>529</sup>Vgl. Joh 6.

<sup>530</sup>Vgl. Gen 26, 12; H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 80.

<sup>531</sup>Vgl. Origenes, *Homiliae in Genesim* 4 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*= GCS 29, Origenes, 6, 111 f.): »Vide enim quia et Dominus in evangelis paucos *panes* frangit et quot milia reficit populorum »et quanti cophini« reliquiarum supersunt. Donec integri sunt *panes*, nemo saturatur, nemo reficitur, nec ipsi *panes* videntur augeri«.

<sup>532</sup>Vgl. ebenda (112): »Sed nisi fracti fuerint isti *panes*, nisi in partes comminuti a discipulis, hoc est nisi minutatim *littera* fuerit discussa et fracta, sensus eius ad omnes non potest venire. Cum autem pertractare coeperimus et singula quaeque discutere, tunc turbae quidem, quantum poterint, sument«.

<sup>533</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 80.

<sup>534</sup>Vgl. ebenda (81).

<sup>535</sup>Vgl. Augustinus *In Ioannis Evangelium tractatus* 26, 13 (PL 35, 1612): »Sed manna *umbra* erat, iste *veritas* est«.

<sup>536</sup>Vgl. *Quis rerum divinarum heres* § 191 (Cohn/Heinemann 5, 266).

<sup>537</sup>Vgl. *Legum allegum* III § 162 (Cohn/Heinemann 3, 137).

<sup>538</sup>Vgl. ebenda (II § 86, Cohn/Heinemann 3, 78 f.).

Ausdrucksweise<sup>539</sup>. Es entspricht der Buchstabenschrift der Welt. Jeder noch so kleine Spiegel spiegelt für den Verstehenden immer das Ganze und immer auch dasselbe.

Der Wein ist seit der Deutung des Wunders auf der Hochzeit zu Kana<sup>540</sup> durch Augustinus eines der bekanntesten Bilder für den geistigen Sinn der Schrift<sup>541</sup>. Die Verwandlung von Wasser in Wein bedeutet die Verwandlung des Buchstabensinns in die geistige Einsicht<sup>542</sup>. Der ausgegangene Wein wird als das Alte und der neue Wein als das Neue Testament verstanden. Der Wein des Gesetzeswissens ist somit ausgegangen, und der neue Wein der Heilsgeschichte wird ihm übergeordnet<sup>543</sup>. In der Exegetik des Hohen Lieds wird der Wein auf die vor der Ankunft Christi gültige Lehre des Alten Testaments bezogen<sup>544</sup>. Er wird durch die als neuer Wein verbildlichte Lehre Christi übertroffen<sup>545</sup>.

Skovorodas Ankömmlingen in der Friedensstadt wird neuer Wein, d. h. die Lehre Christi und die in ihrem Licht vorgenommene Deutung des Alten Testaments vorgesetzt<sup>546</sup>. Die Kombination von Brot und Wein als fester und flüssiger Speise kann auf eine Stufung der Sinnebenen deuten. Im Mittelalter wird der Allegorie das Brechen des Brotes zugeordnet und dem Wein die Anagogie als höchste Form der Erkenntnis<sup>547</sup>. Skovoroda unterscheidet zwischen flüssigen und festen Speisen. Er verwendet

---

<sup>539</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 367): »Манна значит чудо [...]. Несказанно радостны, что прозрѣли новое, начали прорицать новое новыми языки«. Es ist eine Version des Bilds der Zerkleinerung und des Zerkauens für die Enthüllung des geistigen Sinns (vgl. ebenda (388): »И толочь знаменіе и манну, т. е. чудо, значит разжевать раскусить«).

<sup>540</sup>Vgl. Joh 2, 1-12.

<sup>541</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 180.

<sup>542</sup>Vgl. ebenda (142 ff.).

<sup>543</sup>Vgl. ebenda (183). Bei Beda Venerabilis heißt es (*In Cantica Canticorum allegorica expositio* 2, 1 (PL 91, 1085 A-C): »*Vinum* quippe fervorem scientiae legalis, ubera vero dicit rudimenta evangelicae fidei ... Si autem ubera Christi, id est, primordia Dominicae fidei meliora sunt *vino legis*, quanto magis *vinum Christi*, id est, *perfectio doctrinae evangelicae*, cunctis legalibus caeremoniis praestat«.

<sup>544</sup>Origenes interpretiert (*Commentarius in Canticum Canticorum* 1, 1 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 33, Origenes, 8, 94)): »»*Vinum*« autem illa intelligenda sunt dogmata et doctrinae, quae per »legem et prophetas« ante adventum sponsi sumere sponsa consueverat«.

<sup>545</sup>Vgl. ebenda: »Sed nunc considerans hanc doctrinam, quae ex »uberibus« profluit, sponsi miratur et stupet videns eam longe praestantior quam illam, ex qua ante adventum sponsi laetificata fuerat, tamquam ex *vino spiritali*, quod ministrabant sancti patres ac prophetae«.

<sup>546</sup>Skovoroda spricht vom Wein des neuen Testaments (vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 47): »[...] но под видом вина напивались бы духа божія и вина новаго завѣта, не содомскаго«.

<sup>547</sup>Vgl. Hrabanus Maurus, *Allegoriae in universam sacram scripturam* (PL 112, 849-1088); H.-J. Spitz, *Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 175.



allerdings nicht das in der patristischen und mittelalterlichen Literatur verbreitete Bild der Milch für den unterschiedlichen Schwierigkeitsgrad der Lehre<sup>548</sup>.

Die übrigen von ihm beschriebenen Speisen sind Fleischgerichte von Tieren, die als Opfer zugelassen sind. Sie bestehen aus dem einjährigen, makellosen Lamm, das zum Passahfest verzehrt werden muß, einer dreijährigen Färse, einer Ziege, dem Kalb, mit dem Abraham seine drei Besucher bewirtet, Tauben, Turteltauben und aus allem, was zu dem Mahl gehört, das denjenigen selig macht, der daran teilnimmt<sup>549</sup>. Sie entsprechen dem Fleisch der Opfertiere, mit denen die *Weisheit* ihren Tisch gedeckt hat<sup>550</sup>. Origenes spricht vom Fleisch des Gotteswortes<sup>551</sup> und von der *Speise der Schriften*<sup>552</sup>. Speise und Trank verbildlichen bei Hieronymus das Studium der Schrift<sup>553</sup>.

Das seligmachende Mahl, auf das Skovoroda alle Speisen typologisch bezieht, ist das apokalyptische Hochzeitsmahl des Lammes<sup>554</sup>. Dieses Mahl evoziert die Liturgie beim Brechen des Brotes vor der Kommunion der Gläubigen<sup>555</sup>. Origenes deutet das Passahlamm, das sich unter den Speisen befindet, als das Verstehen der Schrift als sinnvolles Ganzes und ordnet den Körperteilen Sinnstufen zu<sup>556</sup>. Es verbildlicht wie das Manna die gleichmäßige Verteilung an alle<sup>557</sup>. Es ist eine Metapher des harmonischen Zusammenhangs der Schrift, die auch von Hieronymus eingesetzt wird<sup>558</sup>. Das Passahlamm<sup>559</sup> wird darüber hinaus als Präfiguration des Opfers Christi gedeutet<sup>560</sup>. Philo interpretiert das Passahfest als die Überschreitung der Leidenschaften. Das Lamm verbildlicht den Fortschritt<sup>561</sup>. Skovoroda versteht die aus

<sup>548</sup>Vgl. ebenda (158 ff.).

<sup>549</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 344):»[...] предложены [...] совершенный и единокланный агнец, трилѣтняя юница и коза и тот телец, коим Авраам потчивал всевождедѣннаго своего троеличнаго гостя, голубы и горлицы и манна - и все, касающееся до обѣда, о коем писано:»Блажен, иже съѣсть обѣд...««.

<sup>550</sup>Vgl. Spr 9, 1-12.

<sup>551</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 161.

<sup>552</sup>Vgl. ebenda (165).

<sup>553</sup>Vgl. *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 23, 1092 A):»*Verus enim cibus et potus, qui ex verbo Dei sumitur, scientia Scripturarum est*«.

<sup>554</sup>Vgl. Offb 19, 9:»[...] *beati qui ad cenam nuptiarum Agni vocati sunt*«.

<sup>555</sup>Vgl. A. Kallis, *Liturgie*, 159.

<sup>556</sup>Vgl. *Commentarii in Ioannem* 10, 18 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 10, Origenes 4, 188 f.).

<sup>557</sup>Vgl. Philo, *Quis rerum divinarum heres* § 192 (Cohn/Heinemann 5, 266 f.).

<sup>558</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 20 f.

<sup>559</sup>Vgl. Ex 12, 1 ff.

<sup>560</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 32.

<sup>561</sup>Vgl. *Legum allegoriae* III § 165 f. (Cohn/Heinemann 3, 137 f.).

solchen *figurae* bestehende Bibel insgesamt als Passah, als Übergang. Er setzt die Bibel also an die Stelle des Lamm<sup>562</sup>.

Das Lamm der Apokalypse kann zusammen mit dem Löwen von Juda die sieben Siegel der Buchrolle brechen<sup>563</sup>. Die Buchrolle wird als Heilige Schrift verstanden, die das beschlossene Handeln Gottes enthält<sup>564</sup>. Die Tiere sind Bilder für den Zusammenhang der Heiligen Schrift. Ihre verschiedenen Leibesfunktionen und -teile werden auf das Schriftverstehen übertragen<sup>565</sup>. Origenes charakterisiert in der spirituellen Auslegung das Fleisch des Gotteswortes als feste Kost, die Speise, die die Einführung in die verborgenen Geheimnisse verbildlicht<sup>566</sup>.

Diese Auswahl der Opfertiere trifft auch Philo. Sie geht auf die Aufforderung an Abraham zurück, die entsprechenden Tiere zu opfern<sup>567</sup>. Bei Skovoroda sind die Opfertiere der Bibel *figurae*, die die *zweifache Sichtweise* darstellen und durch sie als Vorausbilder des Neuen Testaments gedeutet werden müssen<sup>568</sup>. Sie müssen wie alle Bilder und Riten gedeutet werden, als Rückführung des Zeichens in sein *Zentrum*<sup>569</sup>, also seine eigentliche Bedeutung. Skovorodas Deutung der Tieropfer stützt sich auf die Unterscheidung, die Paulus zwischen dem seelischen und geistigen Körper als tierisch und geistig trifft<sup>570</sup>. Der Mensch muß daher das Tieropfer auf sich selbst

<sup>562</sup>Vgl. *Žena Lotova* (PZT 2, 47): »Пасха! К сему переходу библиа тебѣ есть и мост, и лѣствица«.

<sup>563</sup>Vgl. Offb 5, 1 ff.

<sup>564</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 41.

<sup>565</sup>Diese Metapher hat besonders Origenes entfaltet (vgl. *Commentarii in Ioannem* 10, 18 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 10, Origenes, 4, 188 f); vgl. auch H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 19 ff.

<sup>566</sup>Vgl. *Homiliae in Numeros* 23, 6 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 30, Origenes, 7, 218): »Hoc quod modo loquimur, *carnes sunt Verbi Dei* [...]«; vgl. auch H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 159 ff.

<sup>567</sup>Vgl. Gen 9. Bei Philo bedeuten diese Tiere die menschlichen Fähigkeiten, die das Verständnis der Schrift ermöglichen. Philo hebt die Dreijährigkeit hervor. Die dreijährige Färse verbildlicht bei ihm eine Seele, die, noch unbelastet vom Leben, leicht geleitet werden kann. Die Ziege bedeutet die auf die äußere Welt losstürmende Sinneskraft. Die Turteltaube stellt die göttliche und die gewöhnliche Taube die menschliche *Weisheit* dar (vgl. *Quis rerum divinarum heres* § 125 f. (Cohn/Heinemann 5, 251 f.)). Die Speisenfolge bei Skovoroda enthält diese Tiere (vgl. auch *Žena Lotova* PZT 2, 45).

<sup>568</sup>Vgl. *Kniž. nazyv. Sil. Alci.* (PZT 2, 23).

<sup>569</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 226): »Но се одна только *церемонія*, то есть узол и *тайный значок*. Если ж мы этой *шелухи*, или *корки*, не проникаем догадкою, а, не разумѣя, слѣдовательно, ниже исполняем, в то время уже *церемонія*, как орѣх без зерна, пуста. А для чего? Для того, что не приводит мыслей к тому *центру*, для показанія котораго она и родилась«.

<sup>570</sup>Vgl. ebenda (222): »Смотри ж, как Павел раздѣляет челоуѣка. Как скотину на двое: »Есть *тѣло душевное*, и есть *тѣло духовное*«. А что он чрез *душевное* разумѣет *скотинную*

beziehen<sup>571</sup>. Opfern kann der Mensch seine tierische *Natur* daher nur im Geist der Unterscheidung, der die Selbsterkenntnis ist. Deshalb legen die Ankömmlinge die Gewänder der Selbsterkenntnis vor dem Mahl an. Das Vorbild für ein in diesem Geist dargebrachtes Opfer ist das Tieropfer Abrahams, das aus der dreijährigen Färse, Ziege, dem Lamm, der Taube und Turteltaube besteht, und das er darbringt, um den Sinn der Suche nach dem neuen Land zu begreifen<sup>572</sup>. Das Tieropfer im Geist der Selbsterkenntnis bedeutet daher die Ausrichtung des Fleisches auf das Geistige und den Übergang von der tierischen *Natur* in die göttliche durch die Unterscheidung beider<sup>573</sup>. Die Tiere können daher die tierische *Natur* bedeuten. Wenn sie aber als Opfer Gott im Geist der Selbsterkenntnis dargebracht werden, dann bedeuten sie die *zweifache Sichtweise*, die zur Auferstehung führt<sup>574</sup>.

Skovoroda verbildlicht die krankmachende irdische Füllung des Herzens mit bitterem Wasser<sup>575</sup> und den Frieden Gottes mit reinem Wasser<sup>576</sup>. Die Tradition der allegorischen Bibelauslegung gewinnt das Bild des bitteren und süßen (reinen) Wassers aus dem Verwandlungswunder, das Mose während der Wüstenwanderung vollbringt<sup>577</sup>. Die Väter und das Mittelalter beziehen das bittere und süße Wasser auf

---

*плоть и кровь*, тое видно из »Второзаконія« [...] »Кровь бо есть душа. Да не снѣсться душа с мясы, да не снѣсте ея; на землю проліете ю, аки воду«.

<sup>571</sup>Vgl. ebenda (228):»Да и какая нужда богу, зовущему тебе в познание свое, требовать от тебе скотов и напоминать об них? Ты-то сам и *телец*, и *козел*, и *баран*, и *елень*, и все«.

<sup>572</sup>Vgl. *Aschan'* (PZT 1, 227).

<sup>573</sup>Vgl. ebenda (228):»Не велит бог во »Второзаконіи« каженика и скопца в храм годподень пущать. Но, друг мой, се сіе прямо до тебе, кто бы ты ни был, истины любитель, касается. Если бы ты *узнал себе*, в то время ты *божіим*, а бог *твоим* здѣлался бы«.

<sup>574</sup>Die Färse kann zum Beispiel Ägypten, das Land der Fleischtöpfe bedeuten (vgl. *Aschan'*, PZT 1, 228) oder wie die Jungfrau die *göttliche Weisheit* (vgl. *Žena Lotova*, PZT 2, 45:[...] дабы не пожерла [...] худая стервяга содомская чистыя и *избранныя юницы* и *дѣвы премудрости божія* [...]«). Die Taube als der Vogel, der über die Wasser der Sintflut hinweg in die Arche zurückkehrt, verbildlicht bei Skovoroda die Selbsterkenntnis durch die *zweifache Sichtweise* (vgl. *Bes., nareč. dvoe o tom, čto blaž. byt' legko*, PZT 1, 273:»[...] если ты ластовица или голубица, узнавшая себе, сирѣчь *видящая двое* [...]«). Als Abraham die *zweifache Sichtweise* erlernt, hört er die Stimme der Turteltaube (vgl. *Kniž. nazýv. Sil. Alci.*, PZT 2, 26). Die Taube kann die Auferstehung verbildlichen (vgl. *Narkiss*, PZT 1, 188:»Ах, сія-то *голубица* точное есть *воскресение* мертвых челоувѣков«). Die Voraussetzung für die Opferung von Lamm und Kalb bildet die Selbsterkenntnis (vgl. *Aschan'*, PZT 1, 256).

<sup>575</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 346):»Как же можно таковому *горких вод* исполненному *сердцу* вмѣстить *мир божіи* [...]«.

<sup>576</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 347):»Пій *чистую воду*, *новых совѣтов воду* по вся дни«.

<sup>577</sup>Vgl. Ex 15, 23 ff.

die Schrift und deuten es auf der Grundlage des Paulusworts, daß der Buchstabe tötet und der Geist Leben verleiht<sup>578</sup>.

Origenes entfaltet die wesentlichen Elemente des Bilds. Das Mittel, das die Verwandlung des bitteren untrinkbaren Wassers in trinkbares süßes Wasser bewirkt, ist die *Weisheit Christi*, der Glaube an ihn und die geistige Einsicht<sup>579</sup>. Die typologische Deutung auf den Kreuzestod nimmt dem Alten Testament die tötende Wirkung des Buchstabens<sup>580</sup>. In der Auslegung von Origenes entspricht dem bitteren und dem süßen Wasser das Gesetz in seiner unverständlichen und in seiner verstandenen Form. Die den Wandel bewirkende Kraft ist Christus. Origenes und Skovoroda begreifen ihn als *Kraft und Weisheit Gottes*<sup>581</sup>.

Skovoroda spricht vom *bitteren Meer der Meinung*<sup>582</sup>. Hieronymus bezeichnet das Gesetz Mose als bitteres Meer<sup>583</sup>. Den Gereinigten vergleicht Skovoroda mit dem Hausherrn, der in seinem Haus eine Quelle klaren lebendigen Wassers aufgräbt<sup>584</sup>. Das ist eine Variation des in der Deutungstradition häufig verwendeten Bilds vom Wiederaufgraben des Brunnens durch Isaak<sup>585</sup>. Im Alten und Neuen Testament ist das Wasser ein Bild für das Wort Gottes und das durch es gespendete Heil. Fließendes Wasser wie Quelle, Fluß oder Strom stellt schon in der griechischen Antike die Tradition sprachlicher Äußerungen dar. In der Bibeldeutung gehören Brunnen, Quelle und Zisterne zu den Deckmetaphern. Als Wasserbehälter bezeichnet der Brunnen die Schriften. Sein Aufgraben und seine Tiefe beziehen sich auf die Möglichkeiten des Schriftverstehens<sup>586</sup>. Die Grundlage für diese Deutung bildet das Gespräch Jesu mit der Samariterin, der er von dem den Durst für immer stillenden Wasser erzählt, das er geben kann und das im Menschen zur sprudelnden und Leben spendenden Quelle wird<sup>587</sup>. Philo spricht von süßem Wasser, das durch Gottes Gnade das in die Seele

<sup>578</sup>Vgl. 2 Kor 3, 6:»[...] *littera enim occidit, spiritus autem vivificat*«.

<sup>579</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 155.

<sup>580</sup>Origenes *In Exodum homilia* 7, 1 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller=GCS* 29, Origenes, 6, 205):»Si ergo lignum sapientiae Christi missum fuerit in lege [...] tunc efficitur aqua Merrae dulcis et amaritudo litterae legis convertitur in dulcedinem intelligentiae spiritualis«.

<sup>581</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 155; *Kol'co* (PZT 1, 371):»Христос есть божія сила и божія премудрость«.

<sup>582</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 347):»[...] таковое горкое мнѣній море наполнило сердце [...]«.

<sup>583</sup>*Commentarioli in Psalmos* 97, 7 (*Corpus Christianorum*, ser. lat.=CCL 72, 165):»Mihi videtur amarum mare lex esse Moysi«.

<sup>584</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 346):»[...] тот подобен рачительному хозяину, источник чистой воды живой в домъ своем вырывшему [...]«.

<sup>585</sup>Vgl. Gen 26, 18:»[...] rursum fodit alios puteos, quos foderant servi patris sui Abraham [...]«.

<sup>586</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 109 ff.

<sup>587</sup>Vgl. Joh 4, 14:»[...] sed aqua quam ego dabo ei fiet in eo fons aquae salientis in vitam

dringende salzige Wasser verdrängt<sup>588</sup>. Origenes sieht die Aufgabe Christi darin, die durch das buchstäblich-irdische Verständnis zugeschütteten Quellen der *alten Weisheit* als Wasser des heiligen Geistes in ihrem eigentlichen Sinn freizulegen<sup>589</sup>. Seine Deutung des Alten Testaments faßt Origenes als das Aufgraben von Brunnen auf, während das Darreichen des Wassers die Enthüllung des verdeckten Sinns bedeutet, was bei den Hörern innere Wirkungen auslöst<sup>590</sup>. Das Wasser als mystischer Sinn der Schrift entfaltet seine Bedeutung in den inneren Wirkungen des Bibelworts<sup>591</sup>. Das durch das Brunnengraben zum Fließen gebrachte Wasser der Schriffterkenntnis muß nach Origenes auch den anderen Menschen angeboten werden. Das Vernehmen der Auslegung als Empfang des Wassers führt bei den Hörern zur Reinigung der Herzen vom Irdischen und zur Erweckung des Lebenswassers in ihnen<sup>592</sup>. Nach Gregor dem Großen können die eigenen irdischen Gedanken die in der Auslegung gegrabenen Brunnen verschütten<sup>593</sup>. Das Bild des Brunnens wird auf die Schrift und auf die Ausleger übertragen. Die Quelle unterscheidet sich vom Brunnen dadurch, daß sie das Wasser selbst an die Oberfläche bringt<sup>594</sup>. Für Philo ist die Quelle aller Güter der Zusammenhang des Menschen mit Gott<sup>595</sup>.

In der barocken Emblematik hat die Quelle, die das ihr zufließende Wasser wieder abgibt, die Form eines mehrstufigen Springbrunnens und steht als Bild für die Gelehrsamkeit und die Tradition<sup>596</sup>.

Skovoroda beschreibt die Grabung des Brunnens im eigenen Haus, nachdem das Herz von dem bitteren Wasser der eigenen Meinung gereinigt worden ist. Das Haus ist

---

*aeternam*«.

<sup>588</sup>Vgl. *Legum allegoriae* II § 32 (Cohn/Heinemann 3, 63).

<sup>589</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 110 f.

<sup>590</sup>Vgl. *In Genesim homila* 13, 3 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 29, Origenes, 6, 116): »Sed et unusquisque nostrum, qui *verbum Dei* ministrat, puteum fodit et »*aquam vivam*« quaerit, ex qua reficiat *auditores*«.

<sup>591</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 112.

<sup>592</sup>Vgl. *In Genesim homila* 13, 3 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller*=GCS 29, Origenes, 6, 119): »Incipietis etiam ipsi esse doctores et procedent ex vobis »*flumina aquae vivae*«. Adest enim *Verbum Dei* et haec nunc eius est operatio, ut de anima uniuscuiusque vestrum removeat terram et aperiat *fontem tuum*«.

<sup>593</sup>Vgl. *Moralia in Iob* 16, 18 (PL 75, 1132 A): »Hos enim nos nimirum puteos fodimus cum in *Scripturae sacrae* abditis sensibus alta penetramus. Quos tamen occulte replent Allophyli quando nobis ad alta tendentibus immundi spiritus terrenas cogitationes ingerunt, et quasi inventam *divinae scientiae aquam* tollunt«.

<sup>594</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 116 f.

<sup>595</sup>Vgl. *De migratione Abrahami* § 30 (Cohn/Heinemann 5, 161).

<sup>596</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 120.

ein Bild für den Körper. Der Körper als Aufenthaltsort der Seele, in der das Bibelwort seine Wirkung entfaltet und der Buchstaben der Heiligen Schrift, in dem sich der geistige Sinn aufhält, werden zu analogen Bildern. Ihr Inhalt ist derselbe, im Körper des Menschen und in der Sprache. Skovoroda fordert dazu auf, solange von dem reinen Wasser zu trinken, bis Flüsse des lebendigen Wassers, das den Durst für immer stillt, aus den Eingeweiden (Bauch) strömen<sup>597</sup>. Das Vorbild für dieses Bild befindet sich in der Bibel<sup>598</sup>. Die alexandrinische Tradition spricht vom Inneren des Gläubigen als dem Quellort des lebendigen Wassers, wenn er selbst das Wasser Christi der Schriffterkenntnis getrunken hat. Die Wasserflüsse verbildlichen die neutestamentarische Schriffterkenntnis, und ihr Strömen aus dem Inneren bedeuten die Lehre<sup>599</sup>. Gregor der Große überträgt das Bild des Flusses auf die Schrift und ihre Auslegung und stellt dem jüdischen buchstäblichen Schriftverstehen die spirituelle Deutung der christlichen Exegeten gegenüber<sup>600</sup>. Die mit dem Strom verbundene Vorstellung der Unerschöpflichkeit wird auf die sich nicht erschöpfende Auslegung und ihre Geschichtlichkeit übertragen. Zusammen mit der Quelle verbildlicht der Fluß die Enthüllung der spirituellen Auslegung als Ableitung aus dem wörtlichen Sinn<sup>601</sup>. Bei Skovoroda kann das klare, lebendige Wasser jeden Durst löschen und alle Unzufriedenheit beseitigen.

Skovorodas Entfaltung der Bilder Berg, Aufstieg, Stadt, Speisen, Erbrechen, Wasseraufnahme und -abgabe vollzieht sich im Rahmen der allegorisch-typologischen Exegesetradition. Er konzentriert sich auf die Sinnstufen der moralischen Anwendung der Auslegungsmethode auch im Leben und die Stufen des angebotenen Aufstiegs zur *Glückseligkeit* im Menschen und im Eschaton. Er praktiziert die in der Tradition entfalteten und bewährten metaphorischen Beziehungen zwischen dem

---

<sup>597</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 347): »Пей потоль, поколь рѣки от чрева твоего потекут воды живо́й, утоляющей нещастнѣйшую жажду, то есть несытость, неудовольствие [...]«.

<sup>598</sup>Vgl. Joh 7, 37 f.: »Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, *flumina de ventre eius fluent aquae vivae*«.

<sup>599</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 122 f. Zur Deutungsgeschichte der Verse vgl. zu den *flumina de ventre Christi* H. Rahner *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964. Rahner diskutiert u.a. die Unentschiedenheit bei der Auslegung der Verse in der Patristik, ob die aus den Eingeweiden hervorströmenden Wasserflüsse auf Christus oder den Gläubigen bezogen werden müssen.

<sup>600</sup>Vgl. Gregor der Große, *Moralia in Iob* 18, 39 (PL 76, 71 BC): »Per nos ergo qui non *litteram* quae occidit, sed *spiritum* qui vivificat sequimur, profunda *fluviorum* Dominus scrutatur, et abscondita in lucem producit, quia dicta legis, quae caliginosa nimis historia obscurat, nunc expositio spiritalis illuminat«.

<sup>601</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 128.

Buchstabensinn und dem geistigen Sinn der Heiligen Schrift und zwischen dem Alten und Neuen Testament.

Skovoroda gewinnt die Mehrzahl seiner Bilder aus der Bibel, doch greift er auch auf andere Textquellen zu, die nicht nur schriftlich sein müssen, sondern auch mündlicher Provenienz sein können. Er verbildlicht den Ersatz der Dunkelheit durch das Licht mit einer kleinen Geschichte<sup>602</sup>. Das von Skovoroda gemeinte Licht dient nicht der Wahrnehmung von Gegenständen, sondern ist selbst Objekt des Sehens<sup>603</sup>, also ein Bild dafür, daß der *Ursprung* den *Ursprung* sieht. Das Haus, in das das Licht eindringt, stellt die *sichtbare Natur* dar. Es kann den Menschen, die Welt und die Heilige Schrift verbildlichen<sup>604</sup>. Das Licht dringt nach der Öffnung der Mauer ein.

<sup>602</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 335):»[...] занести в душу луч блаженного свѣтила и свѣлаго блаженства [...]«; ebenda (334):»Вдруг отворилась стѣна, наполнил храмину сладкій свѣтъ [...]«. Skovoroda verwendet ein Volksmärchen (vgl. zu dieser Tradition Н. Сумцов, *Разыскания в области анекдотической литературы*, Харьков 1898). Das Wandersujet des Märchens, aus dem Skovoroda das Bild gewinnt, ist allein im ukrainischen Folkloreut in mindestens 20 Variationen belegt (vgl. О. В. Мишанич, *Григорій Сковорода и усна народна творчість*, Київ 1976. 46 ff.). Skovoroda behandelt es wie ein Bild aus der Bibel. Diese Tatsache erkennt О. В. Мышаньч nicht. Vielmehr wird die Umarbeitung des Märchens durch den Autor als unbedeutend charakterisiert (vgl. ebenda, 47). Das trifft für die Entfaltung des Sujets zu, aber nicht für die Bedeutung, die es erhält.

<sup>603</sup>Er setzt das Licht mit Gott als dem allsehenden Auge gleich (vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 335):»«Услыши, о блаженный, вѣчное имѣющий и всевидящее око!»«). Das Auge Gottes im Dreieck erklärt und illustriert Skovoroda in *Potop zmiin* (PZT 2, 153). Dabei geht es um die Einheit und Dreiheit des christlichen Gottes. Der Satz wird an anderer Stelle griechisch zitiert und als Zitat von Zoroaster gekennzeichnet (vgl. *Kol'co*, PZT 1, 393). Die Orakel des (Pseudo-) Zoroaster hat zum Beispiel Franciscus Patricius herausgegeben (in: *Nova de universis philosophia* Ferrara 1591 und Venedig 1593. Die Ausgaben enthalten auch die *Theologia Aristotelis* unter dem Titel *Mystica Aegyptiorum, a Platone dictata, ab Aristotele excerpta, et perscripta Philosophia*. Neuausgaben dieser Schriften erscheinen unter dem Titel *Magia Philosophica [...] Zoroaster [...] Hermetis Trismegisti Poemander [...] wiederholt in Deutschland (zum Beispiel: Hamburg 1593; Offenbach 1611; Frankfurt 1630, 1673). Skovoroda setzt das angeführte Zitat in den neuplatonischen Kontext der Lichtmetapher ein, in der Sehendes und Gesehenes zu Einem werden (vgl. hierzu W. Beierwaltes, *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 75-117). Die Lichtmetapher überschneidet sich mit dem Augengleichnis und gehört zu den absoluten Metaphern, die nicht ersetzbar sind. Zur Metapher, der als einem nicht ersetzbaren sprachlichen Ausdruck ein Erkenntnisakt zugrundeliegt, vgl. M. Landmann, *Die absolute Dichtung. Essais zur philosophischen Poetik*, Stuttgart 1963, 125 ff.; F. Vonessen, *Die ontologische Struktur der Metapher*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 397-419.*

<sup>604</sup>Vgl. *Potop zmiin* (PZT 2, 137):»Не прекрасный ли храм премудраго бога мыр сей?«; *Aschan'* (PZT 1, 218):»Есть в телѣ нашем двѣ храмы: одна перстна, вторая небесна [...]«; ebenda (217):»А что ж есть дом наш, если не тот, о коем Павел говорит:»Вы есте храм бога жива««; *Alfav. mira* (PZT 1, 440):»Священнѣйшій храм библии«. Philo spricht vom *Haus der Seele* (*Legum allegoriae* II § 61 (Cohn/Heinemann 3, 71). Skovoroda setzt die Seele mit dem Herzen gleich und bevorzugt als Begriff das Herz (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 349:»А что ж есть сердце, естли не

Origenes begreift die weltliche Wissenschaft und Dichtung als eine Verstärkung der auf dem Herzen des Menschen liegenden Hülle, die dadurch zu einer Steinwand wird, weil nicht einmal der Wortklang den Menschen erreicht<sup>605</sup>. In der späteren Deutung der Gebäudemetapher werden die Wände auf die Allegorie bezogen<sup>606</sup>. Der Wandel von der Dunkelheit zum Licht stellt in der Bibelmetaphorik den Wandel im Verstehen der Schrift als Enthüllung ihres geistigen Sinns dar<sup>607</sup>. Das Bild Licht und Dunkel wird auf die beiden Testamente bezogen. Es verbildlicht außerdem den buchstäblichen und geistigen Sinn der Bibel<sup>608</sup>. Wie das Wasser wird das Licht also als Bedeutungsträger für den geistigen Sinn des Schriftworts, die Wahrheit, eingesetzt<sup>609</sup>. Für die Enthüllung des Unsichtbaren im Sichtbaren ist der Gegensatz von Dunkel und Licht ein konstitutiver Bestandteil der Deckmetaphorik in der Bibelauslegung<sup>610</sup>. Auch das typologische Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament wird sehr oft mit diesem Bild dargestellt<sup>611</sup>. Die Quelle des Lichts ist nach Philo Gott, der bei seinem Erscheinen in der Seele zu einem leuchtenden und schattenlosen Strahlen wird<sup>612</sup>. Der Sonnenaufgang wird deshalb zum Bild für die in die Seele eingehende Tugend<sup>613</sup>. Eine Antithese zum Licht bildet bei Skovoroda das Bild des aufgewühltes Meers, das zu den *imagines mundi* des Barock zählt<sup>614</sup> sowie auch die Stadt Jerusalem ohne Frieden verbildlicht<sup>615</sup>. Solche Bilder stellen den falschen Zustand des Herzens dar. Den

---

дыша?«). Deshalb können die traditionellen Aussagen und Bilder für die Seele auch auf das Herz bei Skovoroda übertragen werden.

<sup>605</sup>Vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 27.

<sup>606</sup>Vgl. ebenda (212 f.).

<sup>607</sup>Vgl. ebenda (53).

<sup>608</sup>Vgl. ebenda (54).

<sup>609</sup>Vgl. ebenda (32 f.).

<sup>610</sup>Vgl. ebenda (46).

<sup>611</sup>Vgl. ebenda (48, 50, 52, 148).

<sup>612</sup>Vgl. *De mutatione nominum* § 6 (Cohn/Heinemann 6, 109).

<sup>613</sup>Vgl. *Legum allegoriae* I § 46 (Cohn/Heinemann 3, 31 f.).

<sup>614</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 335): »Вз(г)лянь теперь на волнующееся море, на многмятежную [...] толпу людей, так называемую мир, или свѣтъ; чего он не дѣлает?«. Das Meer als Bild der Welt wird in der Emblematik besonders wegen seiner Kombinierbarkeit mit anderen Bildern, der Schifffahrt, dem Felsen, dem Fischfang u. a., geschätzt (vgl. hierzu M. Schilling, *Imagines mundi*, 154 ff.). Die Wendung nach außen vergleicht Skovoroda mit einem Schiff oder einer Kutsche ohne Führung, einem staubverschlingenden Hund oder einer Londoner Uhr. Philo bezieht das Meer auf die Leidenschaften (vgl. *Legum allegoriae* II § 103 (Cohn/Heinemann 3, 84)). Zum Meer in der Bibeldeutung, zum Beispiel als weites Meer der Geheimnisse vgl. H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 137 ff.

<sup>615</sup>Vgl. Lk 13, 34: »Ierusalem [...]«; Lk 19, 42: »Quia si cognovisses et tu, et quidem in hac die tua, quae ad pacem Tibi! Nunc autem abscondita sunt ab oculis tuis«.



richtigen Zustand verbildlicht Skovoroda mit einem Bild aus der Bibel als einen an den Quellen des Wassers gepflanzten Baum<sup>616</sup>. Im Bild der Wurzel des vom Bibelwort getränkten Baums, der Blätter treibt, stellt Skovoroda die wirklichkeitsgestaltende Kraft des Herzens dar, das sich nach der Bibel gestaltet hat. Die gesunde Wurzel wird als starke Seele und ruhiges Herz gedeutet. Ihre Tätigkeit besteht in der Verteilung der Feuchte des Lebens in jeden Zweig. Das von dieser Feuchte durchdrungene Herz ist fähig, die äußere Wirklichkeit zu prägen<sup>617</sup> und den Text der Bibel auf das Leben zu übertragen. Der damit in Herz und Stadt eingegangene Friede ist ein Synonym für den *Ursprung* und immer, überall und allen zugänglich<sup>618</sup>.

<sup>616</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 339): »Не утерпѣл ты, чтоб не приложить библейскаго алмаза; на ж и сіе: »На водѣ покойнѣ воспита мя«; vgl. auch Ps 1,3: »Et est tamquam *arbor* plantata iuxta *rivos aquarum*«; Ps 23 (22), 2: »[...] *ad aquas, ubi quiescam*, conducit me«.

<sup>617</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 339): »А здоровый корень есть то *крѣпкая душа* и *мирное сердце*. *Здоровый корень* разсыпает по всѣм вѣтвям влагу и оживляет их, а *сердце мирное*, жизненною влагою наполненное, печатает *сладбы свои* по наружностям«. Den Vergleich der Wasserläufe mit dem Gesetz des Herrn überträgt Origenes auch auf den Baum (vgl. *Selecta in Psalmos* (PG 12, 1086 A): »[...] *cujus ligni fructus sunt praecipua dogmata; folia autem, dictiones et verba*«). Hieronymus versteht die Blätter als das Wort und die Früchte als den Sinn der Schrift und verwendet den Baum als Deckmetapher. Der Fluß wird als die Gnade des Heiligen Geistes in der Heiligen Schrift gedeutet. Vgl. *Tractatus in librum Psalmorum* 1, 3 (Corpus Christianorum, ser. lat. = CCL 78, 7 f.): »Lignum hoc duo habet: habet et *fructus*, habet et *folia*. *Fructus* habet *sensum in scripturis*; *folia verba simplicia*. *Fructus in sensu est, folia vero in verbis sunt*«. Skovoroda charakterisiert das Herz mit den traditionellen Bildern für das höchste Seelenvermögen, Blüte und Spitze (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 339: »Вот же вам *верхушка* и *цвѣток всего житія вашего, внутренній мир, сердечное веселіе*, душевная крѣпость«). Er stützt sich bei seiner Gleichsetzung dessen mit innerem Frieden und herzlicher Freude u. a. auch auf Paulus und Gregor von Nazianz (vgl. ebenda (339 und 352): »О мирѣ! [...] ты божій, а бог твой«; Gregor von Nazianz, *Oratio* 22 (PG 35, 1132 A): Εἰρήνη φίλη [...] ἥν Θεοῦ τε εἶναι ἀκούομεν καὶ ἡς Θεὸν, τὸν Θεὸν καὶ αὐτόθεον, ὡς ἐν τῷ »Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ« καὶ »Ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης« καὶ »Αὐτός ἐστιν ἡ εἰρήνη« ἡμῶν καὶ οὐδ' οὕτως αἰδοῦμεθα). Er zitiert Phil 4, 7: »Et *pax Dei* [...] und 2 Cor 13, 11: »[...] et *Deus pacis* [...]«. Skovoroda bezieht sich auf Kol 3, 15: »et *pax Christi* exultet in *cordibus vestris* [...]«.

<sup>618</sup>Vgl. *O ist. ščast.* (PZT 1, 339): *всѣм; вездѣ; всегда*. Der Friede ist bei Skovoroda ein Synonym für *Natur* und Gott (vgl. ebenda, 328: »Премилосерднѣйшее естество всѣм без выбора душам открыло путь к *щастію* ...«; ebenda (329): »[...] которая *вездѣ имѣет свой центр* [...] «; ebenda: »[...] что *всегда вездѣ* было, будет у есть - »вот *мое имя и естество*«). In seinem Nachschlagewerk zur mystischen Theologie charakterisiert M. Sandaeus das Friedensverständnis der Mystiker als Einklang mit dem Willen Gottes (vgl. Maximilian Sandaeus, *Theologia mystica clavis*, Köln 1640, 308: »Cum *Quies* sit cessatio ab opere, aut motu, vel omni, vel aliquo designato: seu, *tranquillitas*, laxamentum, remissio, otium, omnia haec *mysticè* significant *voluntatem Deo coniunctam* intimo adfectu, ac in eo quodammodo consistentem, sedentem, cubantem (sic enim spiritualē situm concipimus.) Donec namque hoc modo in Deo cogitatur Anima, apprehenditur esse in motu continuo«. Die Welt verhindert den Frieden, doch Christus und die Bibel vermitteln ihn (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 340). Es stehen jeweils drei Elemente einander gegenüber: *мир, свѣт, манѣр*

Der Ort, an dem die Übereinstimmung mit Gott stattfindet ist das Herz<sup>619</sup>. Das nachrückende Licht substituiert den Schatten<sup>620</sup>. Skovoroda bezeichnet die Bibel als Leuchte bzw. Licht<sup>621</sup>. Die Stelle des Lichts in der Opposition zum Schatten kann der Körper einnehmen<sup>622</sup>. Philo setzt das Bild Schatten und Körper für den Wortlaut und

---

und *Христос, евангеліе, біблія*. Skovoroda zitiert Joh 14, 27: »*Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis; non quomodo mundus dat ego do vobis*«; Sir 30, 23: »*Jucunditas cordis haec est vita hominis* [...]«; Röm 15, 33: »*Deus autem pacis sit cum omnibus vobis* [...]«, Eph 2, 14: »*Ipse enim est pax nostra* [...]«. Skovoroda setzt den Frieden mit biblischen Begriffen gleich, die den Einklang mit Gott bezeichnen (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 340: »*Всѣ в бібліи приятные имена, напримѣр: свѣтъ, радость, веселіе, живот, воскресеніе, путь, обѣщаніе, рай, сладость и пр. - всѣ тѣ означают сей блаженный мир*«).

<sup>619</sup>Vgl. ebenda (343): »*Теперь разумѣем, в чем состоит наше истинное щастіе. Оно живет во внутреннем сердца нашего мирѣ, а мир в согласіи с богом*«. Das Herz übernimmt bei Skovoroda diesselbe Funktion, die es bei Augustinus hat (vgl. A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966, 157 ff.). Der Mensch ist bei Augustinus im Herzen das, was er wirklich ist (vgl. *Confessiones* X 3; 4 (PL 32, 781): »[...] sed auris cordum non est ad cor meum, ubi ego sum, quicumque sum«). Gleichzeitig ist es Ort des Durchgangs zu Gott (vgl. *Enarrationes in Psalmos* 55, 10 (PL 36, 654): »*Etenim recurrit homo in cor suum et inde recurrit ad Deum*«. Das Herz ist Durchgang und Ziel in einem, wenn der Mensch sich selbst und Gott dort findet. Augustinus verbildlicht *cor* als *arca dei* (vgl. *Enarrationes in Psalmos* 63, 11 (PL 36, 765): »*cor tuum sit potius arca Dei, ubi habitent divitiae Dei, ubi sit nummus Dei, mens tua habens imaginem Imperatoris tui*«), als *templum dei* (*De fide et symbolo* VII, 14 (PL 40, 188)) u. a. m. Das Herz ist Grund und Ort der *beata vita* (vgl. *Confessiones* X 20, 29 (PL 32, 791): »*Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero*«). Skovoroda entfaltet das Bild des Himmlischen Jerusalem für das Herz als diamantene, d. h. unerschütterliche Mauer (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 352: »*Сіе-то значит истинное щастіе - получить сердце, адамантовыми стѣнами огражденное, и сказать: Сила божія с нами: мир имамы к богу...*«). Zum neuen Jerusalem vgl. Offb 21, 9-27. Eine ausführliche Beschreibung wird dort der Mauer gewidmet. Der paulinische Gruß an die Römer lautet (Röm 1, 7): »*gratia vobis et pax a Deo* [...]«. Die Mühe, die das Erreichen des Friedens bereitet, wird mit verschiedenen Bibelzitaten verdeutlicht (vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 353), zum Beispiel Mt 11, 29: »*Tollite iugum meum super vos [...] et invenietis requiem animabus vestris*«.

<sup>620</sup>Vgl. *O ist. ščast.*, PZT 1, 343: »*Столко уступила тѣнь, столько наступил свѣтъ*«.

<sup>621</sup>Vgl. *Kol'co* (PZT 1, 379): »*сіе великое свѣтило* (біблія)«.

<sup>622</sup>Das Bild des im Licht stehenden Körpers, der sein Schattenbild vorauswirft, gelangt von Plato über Philo von Alexandrien in die Biblexegese der frühen Kirche und des Mittelalters. Die Urbild-Abbild-Spekulation Philos bildet die Grundlage dafür, in der figurativen Auslegung den Wortlaut des Satzes als Schatten des Körpers darzustellen. Vgl. auch Origenes, *Homiliae in Isaiam* 7, 1 (Die griechischen christlichen Schriftsteller = GCS 33, Origenes, 8, 280): »*Nec enim adhuc veritatis negotia, sed umbras negotiorum conspiciebant, nec plenam lucem, sed obscuram imaginem*«. Gregor der Große versteht die Ankunft des Lichts als den Zusammenhang zwischen den Taten im Alten Testament und den Werken Christi (vgl. *In librum primum Regum expositio* 1, 94 (Corpus Christianorum, ser. lat. = CCL 144, 109): »*Quasi umbra enim illa [...] praecesserant, sed nunc coram veris fidelibus haec redemptoris nostri opera venerabiliter adorant: quia, quod umbrabatur ibi occultatione sacramenti, in adventu redemptoris patuit expectasse corpus revelandae veritatis*«; H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 51).

die wahre Bedeutung der Bibel<sup>623</sup>. Mit diesem Bild (oft als *umbra-veritas*) operiert die Argumentation für die allegorisch-typologische Schriftauslegung (vgl. weiter oben). Das Licht führt die Wende im Verstehen der Schrift herbei und bringt den Schatten zum Verschwinden<sup>624</sup>. Skovoroda stellt als Weg zum Glück den Eintritt einer poetologischen und hermeneutischen Regel in das Herz des Menschen und als Glück den darauf folgenden Eintritt des damit Erkannten dar. Das ist nach Skovoroda der Kosmos und Christus als das Licht der Welt, auf das sich alles in der Bibel bezieht<sup>625</sup>.

Skovoroda differenziert nicht ausdrücklich zwischen den verschiedenen Sinnstufen der Schrift, auch wenn sie in seiner Deutung erkennbar werden. Er unterscheidet den buchstäblichen und den geistigen Sinn. Den historisch-buchstäblichen Sinn vernachlässigt er und bringt im geistigen Sinn die anderen Sinnstufen zusammen. Den allegorischen Sinn und seine moralische Anwendung (tropologische Stufe), eine Existentialisierung der Allegorie als der *zweifachen Sichtweise*, leitet er in die anagogische Sinnstufe des Aufstiegs über die tropologische Stufe in die Erfüllung im Inneren des Menschen und im Eschaton über. Die Bilder Berg, Regenbogen, Haus, Tisch, Lamm, Brot, Wein und Fleisch stellen gleichzeitig ihre übertragene geistige Bedeutung, die Anwendung der *zweifachen Sichtweise* und den höchsten spirituellen und eschatologischen Sinn der Schau Gottes und der Vereinigung mit ihm dar. Ich nehme an, daß Skovoroda in seiner Auslegung mehr den Kirchenvätern als den Kommentatoren des Mittelalters folgt. Vor allem habe ich den Eindruck, daß seine Beschreibung des Wegs zur *Glückseligkeit* eine paraphrasierende Zusammenfassung von Philos Schriften ist, die gleichzeitig auch inspiriert von Augustinus ist.

## 7. Abschließende Bewertung

Eine wichtige Bedeutungsstufe des geistigen Schriftsinns ist die anwendungsbezogene, moralische (*tropologische*) Ebene. Sie ist nicht einfach nur moralischer Sinn in der Bedeutung von Handlungsanleitung, sondern auch die zur

---

<sup>623</sup>Vgl. *De posteritate Caini* § 112 (Cohn/Heinemann 4, 32); *De confusione linguarum* § 190 (Cohn/Heinemann 5, 149); vgl. auch H.-J. Spitz, *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns*, 47.

<sup>624</sup>Vgl. ebenda (48 ff.).

<sup>625</sup>Vgl. *Narkiss* (PZT 1, 189): »Поднимись на ноги! Авось-либо уразумѣешь, что то такое есть Христос, свѣтъ мыра?«; *Aschan'* (PZT 1, 205): »В сію книгу вся-на-вся родня Христова, не плотская (слышь!), но духовная, записывается. [...] Удивительно тебѣ показалось, что Мойсей и Христос одно. Но не слышишь ли, что такое о всей своей роднѣ Христос говорит к нетлѣнному своему отцу ? »Да будут едино, яко же и мы. [...]«.

Nachahmung auffordernde Selbstdarstellung der das Sein und den Bibeltext realisierenden Erkenntnis- und Gestaltungsmethode. Sie ist ihrem Wesen nach eine literarische Methode. Die moralische Ebene ist deshalb auch die Ebene der Autopoetik und Autohermeneutik mit dem Appell, gemäß den Regeln allegorisch-typologischer Schriftauslegung Leben und Welt wahrzunehmen, das Leben zu führen, die Welt zu gestalten und Texte zu deuten und zu schreiben. Diese Bedeutungsschicht ist, soweit ich beurteilen kann, von den frühen Exegeten der Bibel praktiziert, aber nicht als Übertrag von Textregeln auf das Leben reflektiert worden.

Die moralische Ebene als autopoetische und autohermeneutische Sinnstufe ist bei Skovoroda die wichtigste Ebene, die ihre Erfüllung in der anagogischen Sinnstufe, der mystischen und eschatologischen Vereinigung mit dem *Ursprung*, findet. *Im Ursprung* sind Sprache (Denken als Logos) und Sein eins. Er schafft Sein, den Urtext, indem er spricht, durch seinen Logos, seine *Weisheit*, nach Regeln, die er durch sein Sein festlegt. Diese Regeln sind der Inhalt der moralischen Sinnstufe. Auf dieser Ebene erläutert Skovoroda die hermeneutische und poetologische Regel, alles als Bild, als uneigentlichen Ausdruck eines verborgenen geistigen Inhalts zu deuten und alle Bilder aufeinander zu beziehen. Diese Regeln für einen Text, seine Gestaltung und Erkenntnis, werden zu den Regeln erklärt, denen sich das Leben und die Welt zu unterwerfen haben, um zu ihrem Ziel, der Einheit von Sprache (Logos) und Sein im *Ursprung* zu gelangen. Der mystische Prozeß der Verschmelzung vollzieht sich als die Einheit von Text- und Erfahrungsgeschehen, und das Leben wird grundsätzlich metaphorisch wahrgenommen und gestaltet, also wie der Text (die allegorisch-typologisch ausgelegte Bibel) realisiert.

Ich betrachte Skovorodas philosophische Grundlage, seine Poetik und seine Regeln für ein *glückseliges* Leben als ein Schaustück angewandter Diskurstheorie und Kulturwissenschaft in metaphysischem Gewand, als ein ausgearbeitetes Beispiel für das Verhältnis zwischen Leben und Text, dafür, wie Literatur zu Leben und Leben zu Literatur wird. Es sind nicht einfach nur die Inhalte eines Texts bzw. seiner Deutung, die das Leben prägen, sondern es sind vielmehr auch die Regeln, nach denen sich dieser Text und seine Deutung konstituieren, die das Leben orchestrieren und bestimmen.

Die Vorstellung der Verbindung von Text und Sein, die Welt als Text, hat ihre Wurzeln in der *philosophia perennis*, in ihrer Zeichen- und Bildtheorie, in der Ursprache der *prisca sapientia*, in der die in ihr erfolgte Uroffenbarung in maßgeblichen Texten weitergegeben wird. Das Wort und seine Regeln konstituieren die Wirklichkeit. Die poetologische und hermeneutische Hauptregel uneigentlicher Redeweise begründet die prinzipiell metaphorische Haltung gegenüber Text und Sein,

den grundsätzlich literarischen Zugang zum Leben<sup>626</sup>. Es wird ein Urtext als Diskurs etabliert, dessen Autorität nicht hinterfragt werden kann, da er in der Einheit von Sprache und Sein des *Ursprungs* verwurzelt ist. Die Entfaltung und Realisierung dieser Einheit ist das Ziel, das Ineinsfallen von Inhalt und Methode, indem die Methode sich als ihren Inhalt hervorbringt.

Skovorodas Denken praktiziert einen ständigen Transfer zwischen Text und Leben. Der Text (Bibel) und die Regeln seiner Auslegung werden zum Modell des Lebens und der Welt, und Leben und Welt werden ständig in diesen Text überführt. Skovoroda ist fasziniert vom Übergang des Worts in das Sein und des Seins in das Wort. Diesem Übergang sind seine Darlegungen gewidmet. *Glückseligkeit* besteht im Werden zu Wort und Text, darin, daß das Leben zu Text wird, gemäß den Regeln der ontologischen Poetik der Sprache Gottes.

Die Einheit von Sprache (Logos) und Sein in der Schau des *Ursprungs* findet im menschlichen Herzen und im Eschaton statt. Hier bringen Skovoroda und die ihn prägende Tradition ein überdiskursives Element in den Prozeß ein, weil die Fähigkeit des Menschen und die Methode allein als nicht ausreichend empfunden werden. Der Paradigmen sprung, der das Leben zum göttlichen Text (Logos) und den Text zum Leben macht, den Text also verlebendigt, wird vom *Ursprung* selbst ermöglicht, der diesen Zusammenhang von Sprache und Sein gesetzt hat. Sein Eingriff schafft erst die Einheit. Diese Überzeugung steht im Einklang mit der christlichen Lehre des Mittlers. Sie ist auch nachvollziehbar auf der Grundlage der Aporie, sich auf logisch-linearem Weg eine totale Verschmelzung von Sein und Sprache als *telos* vorzustellen. Im Einschreiten des Mittlers und der Aufgabe des Eigenwillens des Menschen liegen die Vorbilder für den Verlust des Subjektstatus, den der Mensch in neueren Diskurstheorien erleidet, während der Subjektstatus dem Diskurs zugeschoben wird.

*Glückseligkeit*, der wichtigste Topos im Denken Skovorodas, ist also die vom Schöpfer der ontologischen Poetik vermittelte Anwendung dieser Poetik auf das Leben, seine Gestaltung gemäß den Regeln göttlichen Sprechens, das Sein setzt, und die Rückführung dieses Lebens in den göttlichen Logos. Es ist ein nach den maßgeblichen Regeln gelungener Kreislauf zwischen Text und Leben.

Der Logos des *Ursprungs* zeigt sich als das in die Metaphysik projizierte Urbild, dem die kulturwissenschaftlichen Zugänge in säkularisierten Varianten folgen, die sich auf die alten Vorstellungen von der Welt als Text und der Konstruktion von

---

<sup>626</sup>Diese Haltung spielt in der neueren Psychologie eine wichtige Rolle. Sie ermöglicht den Umgang mit jedem Material und entscheidet über die Erhaltung der geistigen Gesundheit gegenüber Phantasien und Bildern, die, wörtlich verstanden, Geisteskrankheit wären.



Auslegung und ein kritisches Hinterfragen der Auslegung durch die metaphysische Situierung der Auslegungsprinzipien und der ausgelegten Wahrheit ausgeschlossen.

Die Rolle des menschlichen Bewußtseins besteht daher in einer Wahrnehmung, die sich dem ontologischen Diskurs vollkommen unterordnet und den Eigenwillen ganz aufgibt. Skovoroda nennt die vom Diskurs gestiftete Kraft der *Ähnlichkeit*, die die Zusammenführung von allem in *Eines* bewirkt (bei Proklos die goldene Kette, im stoischen und platonischen Denken die Sympathie) Liebe (*любоѡ*), Freundschaft (*дружба*), *Ähnlichkeit* (*сродность*), Kraft (*сила*), geheimes Gesetz, Regierung (*тайный закон, царство, правление*) und *Natur* (*натура, естество, природа*). Das sind Bezeichnungen für die Wirkkraft des in allem anwesenden *Ursprungs*, der die Analogie zwischen allem schafft.

Durch seine gleichzeitige Differenz bleibt der ontologische Diskurs unabhängig von denjenigen, die ihn realisieren. Sein Potential wird deshalb als unendlich angesehen. Skovoroda hat es nicht als Problem oder Schönheitsfehler gesehen, daß diese Unendlichkeit das immer Gleiche hervorbringt. Deshalb wurde seine Poetik für spätere Entwicklungen in der Dichtung und im Denken nicht mehr unmittelbar produktiv.

Die Tendenzen der verstärkten Wahrnehmung der Unverfügbarkeit und Unvorhersehbarkeit des *Ursprungs* und das Anliegen der kreativen Aufwertung des Konkreten und Individuellen wurden von Theoretikern und Dichtern der Vorromantik und Romantik aufgenommen und Hundert Jahre später von den russischen Symbolisten bewusst auch als Verweigerung gegenüber dem *einen* Diskurs gestaltet.

## Schluss

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 präsentierte 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 deutlicher beweist er die postulierte Integrationskraft des *einen Ursprungs*. Hierin liegt sein stärkstes Motiv, möglichst unterschiedliche Materialien miteinander zu vermischen. Kein Autor und keine Quelle können etwas Grundsätzliches am von Skovoroda gewählten Denkmodell verändern, sondern vielmehr wird alles so verändert, daß es sich einpasst und dem Systemzwang fügt. Diese Methode der allumfassenden Integration ist so dominierend, daß sie zum Inhalt wird und sich in allen Bildern und Quellen selbst zur Darstellung bringt.

Diese Einheitswissenschaft besteht aus einem Vorwissen, das sich in jeder Deutung erneut bestätigt und folgt der allegorisch-typologischen Auslegungstradition der Bibel als Maßstab. Das Wissen umfaßt alle Bereiche und nivelliert sie durch seine Gültigkeit. Auf diese Weise entsteht ein Kreislauf aus Vorwissen und Einbezug von allen Quellen, Texten und Gedanken durch eine 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 durch seine Erkenntnis eine Vermittlerrolle bei dem Prozeß, in dem der *Ursprung* die Welt hervorbringt, prägt und in sich zurückholt. Der Grund für diese Aufgabe des Menschen liegt ebenfalls im *Ursprung*. Denn 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 Übereinstimmung zwischen *Sein* und Erkenntnis. Die göttliche Schöpfung wird von Ursprung hervorgebracht, durch den Menschen in der Wahrnehmung und Erkenntnis konstituiert und damit in ihr richtiges Sein gebracht. Jede Abweichung von diesem Kreislauf wird als Gang in die Irre aufgefaßt. Das Vorbild für dieses Einheitsmodell findet Skovoroda in der umfangreichen Tradition der *philosophia perennis*. Er kann es in vielen Texten und bei vielen Autoren kennengelernt haben.

Es stellt sich hier 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*. Es wird jedoch nicht erkennbar, daß er es bewußt und systematisch getan hat, sondern eher aus Gewohnheit und aus didaktischen Gründen. Er hat hierzu keine Argumente entwickelt, sondern die Deutung, die das *eine* Wissen aus allem liest, auf diesen Bereich ausgeweitet. Darin liegt eine kulturelle Aufwertung dieses im 18. Jahrhundert noch nicht besonders wertgeschätzten Textguts.

Skovoroda legt seinen Schwerpunkt nicht darauf, durch Argumente und philosophische Auseinandersetzungen die Richtigkeit seiner Einheitswissenschaft zu beweisen. Er ist von ihrer grundsätzlichen und nicht hinterfragbaren Richtigkeit überzeugt. Nicht überzeugt ist er allerdings davon, daß ihr Geltungsbereich genügend ausgebaut ist. Aus diesem Grund argumentiert er für seine Erweiterung und wiederholt in unzähligen Variationen und Beispielen die wesentlichen Bedingungen dieser Einheitswissenschaft als der einzigen Wahrheit.

Die vertiefte Beschäftigung mit Skovoroda verstärkt den Eindruck, den das 18. Jahrhundert als eine vielschichtige Epoche in den Regionen des russischen Reichs hervorruft. Skovorodas exklusive und konsequente Orientierung an der alten Tradition der *philosophia perennis* ruft die wesentlichen Koordinaten der Patristik und Renaissance, des Barock und der scholastisch-jesuitischen Tradition sowie auch besonders der typologisch-allegorischen Exegese in konzentrierter Form auf und realisiert sie im Kontext eines Jahrhunderts, das sich anschickt, die Einförmigkeit und Abgeschlossenheit der Kultur aufzulockern und zu differenzieren.

Im Hinblick darauf kann Skovorodas Denken als Versuch gewertet werden, eine Einheit zu erhalten, die im Begriff steht, durch Profanisierung und Instrumentalisierung für weltliche Zwecke verloren zu gehen bzw. entwertet zu werden. Gleichzeitig öffnet er sein Denken und Schreiben für alle verfügbaren Traditionen, indem er sie einer Tradition unterordnet, deren Motivation zur Integration grenzenlos ist. In dieser Hinsicht lässt sich an Pico della Mirandola denken, 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 erweisen. 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, münden können. Doch nur in wenigen verstreuten Bemerkungen überträgt Skovoroda sein Denken auf die Bereiche der Politik und des sozialen Zusammenlebens. Er entwickelt kein zusammenhängendes Modell.

Es wäre nicht angemessen, die alte Tradition, die Skovorodas Denken geprägt hat, als Spiegel des absolutistischen Staats- und Gesellschaftsdiskurses in den Regionen des russischen Zarenreichs aufzufassen. Doch der verbindende Eros einer alles umfassenden und in sich vereinnahmenden Einheit ist diesem Denken und dem russischen Imperium 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 (Kitež) zeigen Ansätze, die in diesen für Skovoroda so wesentlichen Zusammenhang betrachtet werden könnten. Auch der Stadtmythos der Moderne und das Himmlische Jerusalem bzw. das Babylon der russischen Symbolisten gewinnen aus dieser Perspektive weitere Kontexte und Konturen. Die Vorstellung der Dichtung als einer vom Dichter und seinem Geist aus Sprache erbauten Stadt hat ihre Vorbilder auch in der alten religiös-eschatologischen Vorstellung der Himmlischen Stadt als eines aus dem göttlichen Geist und seiner Erkenntnis geschaffenen Ortes sowohl im Inneren des Menschen als auch am Ende der Heilsgeschichte im gesamten Kosmos.

Die Einordnung Skovorodas in seine Zeit ergibt ein ambivalentes Bild. Sein Denken ist seiner Zeit insofern voraus, als er vertritt etliche Jahre vor den Freimaurern die wesentlichen Positionen der *philosophia perennis* vertritt, die diese Bewegung seit dem Ende der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts in den Regionen des russischen Reiches

als Geheimnis pflegen sollten. Allerdings hat Skovoroda wohl keine wichtige Rolle für die Freimaurer gespielt, denn sie konnten ihr Denken aus ihren eigenen europäischen Kreisen rezipieren.

Auf jeden Fall liegt der für Skovoroda maßgebliche kulturelle Kontext einer überwiegend in lateinischer, aber auch in griechischer Sprache erfolgten *translatio* nicht im 18. Jahrhundert in den Regionen des russischen Reiches, sondern im grenzüberschreitenden Diskurs der *philosophia perennis*, der *einen Weisheit* zu allen Zeiten, einem Konzept, das sich bei den Kirchenvätern in den ersten christlichen Jahrhunderten mit dem Ziel zu formen begann, die christliche Heilsgeschichte auf der Höhe der vorhandenen philosophischen Diskurse zu durchdenken und zu präsentieren. Die antiken Philosopheme und Auslegungsprinzipien (Homer) boten Horizonte, Inspiration und Anknüpfungspunkte für eine genealogiebewusste Bewegung, die in der Renaissance ihre volle Ausprägung erhielt und auf den Begriff gebracht wurde.

Das Denken und die Lehre Skovorodas inspirieren dazu, den Katalog wissenschaftlicher Fragen an das 18. Jahrhundert in den Regionen des russischen Reiches zu erweitern und ihn als konstitutiven, wenn auch möglicherweise widerständigen Bestandteil der Kultur im Zeitalter der Aufklärung miteinzubeziehen.

Die kulturelle Dynamik erhält durch Skovorodas ausgeprägtes Interesse an einem besonders in der lateinischsprachigen Kultur weiterentwickelten alten Modell der Überschreitung von Grenzen der Kulturen, der Theologie und Philosophie sowie aller Religionen eindrucksvolle Impulse, die wesentlich älter als der Barock sind, dem Skovoroda seit den Untersuchungen von D. Čyževs'kyj zugerechnet wird.

Skovorodas Denken läßt sich daher nicht aus dem Barock allein erklären, auch wenn viele Parallelen festgestellt werden können. Denn es entfaltet sich als Bestandteil der Tradition, 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, finden die Schriften Skovorodas ihren Ort. Diese komprimierende Rezeption mehrerer Epochen der lateinischsprachigen, unter dem Begriff der *philosophia perennis* einordbaren europäischen Denkfaltung ist das hervorzuhebende Merkmal Skovorodas, der mit guten Gründen als der erste Philosoph in den Regionen des russischen Reiches betrachtet werden kann.

Es ist daher ein Mißverständnis, als Prinzip seines ontologischen Denkens die Identität zu postulieren, die gleichzeitig die Annahme eines Dualismus zwingend macht. Vielmehr prägt das traditionsreiche Paradox aus Identität und Differenz das

Denken Skovorodas. Es weist in dieser Hinsicht einen entscheidenden Unterschied zur in zwei Extreme auseinanderfallenden kulturellen Haltung seines kulturellen Kontexts in den Regionen des russischen Reiches auf.

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, findet in Skovorodas Denken hingegen keinen Platz. Vielmehr gehört die engagierte Polemik gegen die Verabsolutierung des äußeren Zeichens durch die Identifikation von *sichtbarer* und *unsichtbarer Natur*, wie es auch die verbreitete Praxis des *dvoeverie* (Zwiegläubigkeit) pflegt, zum Kern seines Denkens.

Im Unterschied zur Wertschätzung des strengen wörtlich-rituellen Verständnisses, das ein Jahrhundert zuvor zu einer Spaltung (*raskol*) 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 und behandelt alles als Text. In seinem Denken ist das Bild die Vorstellung des Geistigen in der Materie, die sie formende Information. Diese Grundposition der *philosophia perennis* verschafft Skovoroda trotz der totalitären Grundstruktur seines Denkens einen beachtlichen Spielraum bei der Auswahl und beim Umgang mit Zeichen, Bräuchen, Riten, äußeren Formen und Texten. In seinem Denken wird zwar kein Potential zu einer Änderung der totalitären Struktur seines zeitgenössischen Kontexts erkennbar, aber eine grundsätzliche Distanz zur altgläubig inspirierten Haltung, Zeichen und Inhalt gleichzusetzen. Im Hinblick auf die Flexibilisierung der äußeren Form der Kultur bietet Skovorodas Denken jedoch beachtliche Möglichkeiten.

Sein Erkenntnisansatz, seine ontologische Struktur der *unähnlichen Ähnlichkeit* und die poetologischen Schlußfolgerungen daraus lösen die Bindung an bestimmte konkrete Zeichen und schaffen Raum für jedes Zeichen oder Bild unter der Bedingung des *einen* herrschenden Diskurses. Diese grundsätzliche Relativierung des äußeren Zeichens, der Form, des Bilds hätte möglicherweise die gottähnliche Stellung des Zaren mitumfaßt, wenn sich Skovoroda diese Frage gestellt hätte.

Aus heutiger Sicht kann Skovorodas Haltung hingegen als antiliterarisch wahrgenommen werden, insofern das Bild und Zeichen in seinem Denken niemals neue Räume der Wirklichkeit erschließt, sondern nur das bereits Bekannte und im Voraus Gewußte bestätigt. Das Bild erhält zwar Würde und Wertschätzung durch seine

Funktion, doch soll es letztendlich überwunden werden. Das grundsätzliche Verhältnis zwischen Inhalt und Form bleibt unbeweglich, auch wenn die Form mehr Spielräume erhält und der Anschein von Vielfalt und sogar Durcheinander entsteht. Skovorodas Schriften sind ein gutes Beispiel dafür.

Die Möglichkeiten einer kreativen Poetik, die im Durchtrennen der Verbindung zwischen den Zeichen und ihrer buchstäblichen, wörtlichen und konkreten Bedeutung und in ihrer Anordnung zu neuen Zusammenhängen liegen können, sind in der Zeichen- und Bildtheorie der *philosophia perennis* durchaus angedeutet. Sie können aber nicht realisiert werden, weil keine grundsätzlich neuen Bedeutungen zugelassen sind und die geistige Welt festgelegt ist. Allerdings hat Skovoroda das kreative Potential gesehen, denn er hält jeden Künstler für einen Schöpfer (*meopey*, vgl. PZT 1, 285), doch die Disziplin seines Denkens ließ keine weitergehende Entfaltung zu. Die durch das Vorwissen genau festgelegte Deutung läßt keine Eigenständigkeit des einzelnen Bildes zu, auch wenn sie sich ohne Weiteres abwechseln können. Skovoroda treibt einen hohen Aufwand, um alle Bilder in seinem Einheitskonzept zusammenzuhalten und keines aus der heilsgeschichtlichen Gesamtbedeutung entkommen zu lassen. Darin liegt ein wichtiger Grund, weshalb 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. Möglicherweise brachte Skovoroda deshalb seine Lehren unter die Menschen, um sein Denken gegen die Profanisierung und Instrumentalisierung von Sprache, Erkennen und Leben zu setzen. Insofern kann seine Selbsterkenntnislehre nicht mit der Selbsterkenntnis gleichgesetzt werden, nach der die Freimaurer streben, um besser für Kirche, Gesellschaft und Staat zu funktionieren und sich und die Welt zu verbessern.

Skovorodas Haltung gegen Rationalisierung und Instrumentalisierung kann jedoch nicht als Wirken gegen die Aufklärung betrachtet werden, die sich wesentlich komplexer entfaltete als eine Emanzipation des Menschen aus einem einheitlichen, gottgeleiteten Weltbild. Da die Aufklärung nur als Relationsbegriff funktionieren kann, ist Skovoroda ein besondere Aufmerksamkeit beanspruchender Bestandteil dieser Entwicklung im 18. Jahrhundert. Er trat als Lehrer auf, der den Menschen Wichtiges zu sagen hat, entnahm aber seine Aufklärung einer Tradition, die älter ist und nichtsdestoweniger auch für die Freimaurerbewegung beachtliche Impulse bereithielt.

Skovoroda wollte über die Rückbindung des Menschen an seinen *Ursprung* und

über die alten Traditionen, die dieses Wissen weitergeben, aufklären und dadurch einer Verlagerung der *Selbstreferentialität* des *Ursprungs* in den Menschen, einer sich verselbständigenden Entwicklung des Ich und einer Instrumentalisierung der Sprache zu anderem Zwecken als der Realisierung, Gestaltung und Deutung göttlicher Wirklichkeit (Prokopovyč) engagiert entgegenwirken.

Skovorodas Zuneigung zur *philosophia perennis*, die starke Verknüpfung von Theologie und Poetik in seinem Denken, der Vollzug von Sprache als Sein setzende 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 oder diskutiert, sondern unermüdlich immer wieder aufruft, macht er sie wieder zur Leben, Welt und Sprache gestaltenden Lehre.

In diesem Kontext ist auch Skovorodas Umgang mit antiken Autoren etwas anders zu bewerten als die sich im 18. Jahrhundert abzeichnende Zuwendung zur Antike, denn Skovoroda führt keine Auseinandersetzung mit ihnen, sondern praktiziert ihre Vereinnahmung nach bereits bewährten Vorbildern.

Die Frage, über welche Vermittlung Skovoroda diese Tradition der *philosophia perennis* so umfassend übernommen hat, ist weiterhin aktuell und kann möglicherweise überhaupt nicht abschließend beantwortet werden. Die Kiever Akademie hat ihm zwar Zugang zu einigen Quellen und Kenntnissen über diese Tradition vermitteln können, jedoch nicht die Leidenschaft und Konsequenz, mit der er sie in seinem Denken realisiert und präsentiert hat. Vermutlich erhielt Skovoroda die entscheidenden Inspirationen im Ausland, gerade auch, was seine distanzierte Einstellung gegenüber der wörtlich-rituellen Haltung, den Riten und der Praxis der Orthodoxie sowie auch den Möglichkeiten angeht, eine Laufbahn als Geistlicher und Lehrender im Kirchen- und Bildungsbetrieb einzuschlagen.

Obwohl sachliche Schlußfolgerungen aus chronologischen Voraussetzungen fragwürdig sein können, weist die vom Biographen verfaßte Vita über Skovoroda wie auch die vom Philosophen selbst gegebenen Anhaltspunkte keinesfalls in falsche oder unergiebigere Richtungen. Entscheidend aber sind die Texte, die Skovoroda hinterlassen hat und ihre kohärente Lektüre, die nur im Licht der *philosophia perennis* möglich und überzeugend werden kann. Charakteristisch an ihnen ist, daß wichtige Autoren und Quellen nicht entsprechend ihrer sachlichen Bedeutung von Skovoroda namentlich erwähnt und angemessen oft zitiert werden, sondern als Bestätigung eines

übergeordneten Konzepts, das er rezipiert hat, eingesetzt werden. Abgesehen vom allgemeinen Usus seiner Zeit, Autorschaft und Zitatgenauigkeit nicht streng zu beachten, gibt die Teilhabe an der *einen Weisheit* jedem einzelnen Autor nur relative Bedeutung. Das eigentliche Subjekt ist immer die *ewige Weisheit* als erste Veräußerung Gottes. Seine überwältigende Geltungsmacht schließt einen Dualismus aus. Zudem haben Autoren wie Origenes und Augustinus, deren Positionen Skovorodas Denken wesentlich prägen, zu ihrer Zeit engagiert gegen dualistische Modelle des Manichäismus und der Gnosis polemisiert und gekämpft.

Skovoroda wird als liebenswerter Mensch mit einem ausgeprägten eigenen Willen beschrieben, der den kleinen Freuden des Lebens und den Menschen zugetan ist. Er hat sich vielen Zwängen nicht untergeordnet und ist einen Weg gegangen, den man als einen Ausstieg bezeichnen kann, wie er von Persönlichkeiten in den Regionen des russischen Reiches immer wieder gewählt worden ist. Seine Schriften und die Gestaltung seiner Dialoge zeigen ungeachtet des totalitären Konzepts, daß er den Menschen wohlgesonnen und sein Anliegen ihr Glück in der Rückbindung an Gott durch die richtige Erkenntnis ist.

# Literaturverzeichnis

Skovoroda, G. S.

Werkausgaben

Es wird zitiert nach:

PZT = *Повне зібрання творів у двох томах*, hrsg. v. В. І. Шинкарук u. a., Київ 1972-1973.

Weitere wichtige Werkausgaben (Auswahl nach Erscheinungsjahr geordnet)

*Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды*, Ст Петербург 1861.

*Сочинения Григория Саввича Сковороды*, соб. и ред. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894), Харків 1894.

*Собраніє сочиненій Г. С. Сковороды*, с зам. и прим. В. Бонч-Бруевича, 1, Ст Петербург 1912 (= *Матеріали к історії и изученію русского сектантства и старообрядчества*, 5).

*Твори в двох томах*, 2 Bde, Київ 1961.

*Вибрані твори в двох томах*, 2 Bde, hrsg. v. Б. А. Деркача, Київ 1972.

*Сочинения в двух томах*, 2 Bde, Москва 1973.

*Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*, Київ 1983.

*Сад божественных пѣсней. Вірші, байки, діалоги, притчі*, Київ 1988.

*Вибране*, Харків, dritte Auflage 1990.

*Твори у двох томах*, Київ 1994 (= Harvard Library of Early Ukrainian literature, Ukrainian Translations 1 und 2).

*Твори*, Київ 1996.

*Сочинения*, Минск 1999.

*Григорий Сковорода: Жизнеописание. Сочинения*, hrsg. v. С. Шумов. u. a., Киев u. a. 2002.

Aktuelle Werkausgabe:

*Григорій Сковорода: повна академічна збірка творів*, hrsg. v. Л. В. Ушкалов, Харьков 2011.

Siehe hierzu: [The Online Concordance to the Complete Works of Skovoroda](#)

## Bibliographie

Maßgeblich ist:

*Два століття сквородіани/Two centuries of Skovorodiana. Бібліографічний довідник/Bibliographical Guide*, hrsg. v. L. Uškalov u. a., Charkiv 2002.

Siehe auch: [ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА: СЕМІНАРІЙ, Леонід Ушкалов, 2004](#)



## Weitere Bibliographien (Auswahl)

- Берков, П. Н. [Hrsg.], *История русской литературы XVIII века. Библиографический указатель*, Ленинград 1968.
- Беркович, Е. С., у. а., *Григорій Сковорода. Біобібліографія*, Харків 1968, zweite Auflage 1972.
- Erdmann, M., *Auswahlbibliographien*, in: F. Titov, *Tipografija Kievo-Pečerskoj Lavry. Die Druckerei des Kiever Höhlenklosters*, als Repr. eingel. u. hrsg. v. M. Erdmann u. a., Köln u. a. 2000, XLVIII-LIII (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe B: Editionen, 15).
- Hantula, R., *A Bibliography of Skovorodiana*, in: R. H. Marshall u. a. [Hrsg.], *An Anthology of Critical Articles*, Edmonton, Toronto 1994, 285-310.
- Лучук, В. у. а., Григорій Сковорода: Рекомендований покажчик літератури, Львів 1970.
- Українські письменники. Біо-бібліографічний словник, 1, Київ 1960, 520-536.

## Biographie (Auswahl)

- Драч, І. Ф. у. а., *Григорій Сковорода, Біографічна повість*, Київ 1984.
- Ковалинський, М., *Жизнь Григорія Сковороды*, in: *Повне зібрання творів у двох томах*, 2, Київ 1973, 439-474.
- Махновець, Л., *Григорій Сковорода. Біографія*, Київ 1972.

Texte (nach Erscheinungsjahr geordnet, siehe PZT = *Повне зібрання творів у двох томах*, hrsg. v. В. І. Шинкарук у. а., Київ 1972-1973):

*Сад божественных пѣсней:*

*Сад божественных пѣсней, прозябший из зерн священнаго писанія*, 1753-1785 (PZT 1, 60 - 90).

*Пісни та фабули*, 1757-1765 (PZT 1, 91-106).

*De libertate* (PZT 1, 91)

*Razgovor o premudrosti:*

*Разговор о премудрости* (PZT 1, 94-95).

*O delicati blanda* (PZT, 96-97).

*In natalem Jesu* (PZT, 97-98).

*Basni Char':*

*Басни Харьковскія*, 1769-1774 (PZT 1, 107-108).

*Basnja 1-30:*

*Басня 1-30* (PZT 1, 109-133).

*Ubuž. vid. slavi ego:*

*Убуждшися видѣша славу его*, 1765-1766 (PZT 1, 136-138).

*Da lobžet mja ot lobz. ust svoich!*

*Да лобжет мя от лобзаній уст своих!* 1765-1766 (PZT 1, 139-143).

*Načal'. dver':*

*Начальная дверь ко христіанскому добронравію*, 1768/1780 (PZT 1, 153).

*Narkiss:*

*Наркісс. Разглагол о том: узнай себе*, 1769-1771 (PZT 1, 154-200).

*Aschan':*

- Симфонія, нареченная книга Асхань о познаніи самого себе, 1769-1771/72 (PZT 1, 201-262).*
- Bes., nareč. dvoe, o tom, što blaž. byt' legko:*  
*Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко, 1781 (PZT 1, 263-281).*
- Observ.:*  
*Бесѣда 1-я, нареченная Observatorium (SŪON), 1772 (PZT 1, 282-295).*
- Observ. spec.:*  
*Бесѣда 2-я, нареченная Observatorium specula, 1772 (PZT 1, 296-306).*
- O drev. mire:*  
*Діалог, или разглагол о древнем мірѣ, 1772-1787 (PZT 1, 307-323).*
- O ist. ščast.:*  
*Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни [разговор дружескій о душевном мірѣ], 1773 (PZT 1, 324-356).*
- Kol'co:*  
*Кольцо, 1773-1774 (PZT 1, 357-410).*
- Alfav. mira:*  
*Разговор, называемый алфавит, или букварь мира, 1774 (PZT 1, 411-463).*
- Kniž. nazyv. Sil. Alci.:*  
*Книжечка называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь икона алківіадская [израилскій змій], 1775-1776 (PZT 2, 6-31).*
- Žena Lotova:*  
*Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна жена Лотова, 1780-1788 (PZT 2, 31-58).*
- Bran' Archistr. Michaila:*  
*Брань Архистратига Михаила со сатаною о сем: легко быть благим, 1783 (PZT 2, 59-84).*
- Prja besu:*  
*Пря бѣсу со Варсавою, 1783-1784 (PZT 2, 85-98).*
- Blagod. erodij:*  
*Благодарный еродій, 1787 (PZT 2, 99-118).*
- Ubog. žajv.:*  
*Убогій жайворонок, 1787 (PZT 2, 119-134).*
- Potor zmiin:*  
*Діалог. Имя ему - потоп зміин, 1790 (PZT 2, 135-171).*
- Cic. O starosti:*  
*[Ціцерон. О старости] (PZT 2, 178-201).*
- Plutarch O spokojsvii duši:*  
*Книжечка Плутархова о спокойствій души (PZT 2, 202-215).*
- List:*  
*125 Листы, 1762-1792 (PZT 2, 218-419).*
- Excerpta philologica:*  
*Excerpta philologica (PZT 2, 422-428).*
- Son:*  
*[Сон] (PZT 2, 429).*
- Comoedia:*  
*P[ubl]ii Terentii comoedia, quae vocatur Adelphi (PZT 2, 430-431).*

## Weitere Quellen

- Abraham a Sancta Clara, *Huy! und Pfuy! Der Welt: Huy/oder Anfrischung zu allen schönen Tugenden: Pfuy/ oder Abschreckung von allen schändlichen Lastern: Durch unterschiedliche sittliche Concept, Historien, und Fabeln vorgestellt*, Nürnberg u. a. 1725.
- Alciatus, A.  
*Emblematum libellus: vigilanter recognitus*, Paris 1542 (Nachdruck: Darmstadt 1987).  
*Emblematum liber*, Augusta 1531.
- Alkuin  
*Interrogationes et responsiones in Genesin*, in: PL 100, 515-566.
- Allain de Lille (Alanus ab Insulis), *Regulae Theologiae* (PL 210, 617-684).
- Alsted, J. H.  
*Encyclopaedia*, Herborn 1630 (Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1989/90, 4 Bde).  
*Praecognitorum philosophicorum*, Herborn 1612.  
*Thesaurus Chronologiae*, Herborn 1650.
- Alvarez, E., *De institutione grammatica libri tres*, Venedig 1575.
- Annius von Viterbo (Nanni, Giovanni), *Berosi sacerdotis chaldaici, antiquitatum libri quinque*, Wittenberg 1612.
- Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*, hrsg. v. E. Weidinger, Augsburg o. J.
- Aristoteles  
*Metaphysica*, hrsg. v. W Jaeger, Oxford 1980.  
*Ethica Nicomachea: The Nicomachean Ethics*, hrsg. v. H. Rackham London 1975 (= Aristotle in Twenty-Three Volumes, 19).
- Aristotelis theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios*, Rom 1519.
- Arndt, J.  
*De antiqua Philosophia: et divina veterum magorum sapientia recuperata, deque Vanitate Scientiarum et artium huius Seculi Oratio: Welcher gestalt die uhralte Philosophia und Göttliche Weißheit der alten weysen wiederumb zu erlangen. Item von Eytelkeit der wissenschaften und Künsten dieser jetzigen Zeit*, um 1595, nicht gedruckt (belegt in: *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke [...]*, Amsterdam 1995, 15 f.).
- Чтири книги о истинном християнстве*, пер. Симона Тодорского, Галле 1735.
- Ikonographia. Gründtlicher und Christlicher Bericht Von Bildern, ihrem uhrsprung, rechtem gebrauch und mißbrauch im alten und neuen Testament*, Durch Johannem Arndten, Pfarrern der Kirchen S. Nicolai zu Quedelburgk, Halberstadt o. J.
- О истинном християнстве шесть книг, с присовокуплением Райскаго Вертограда и других некоторых мелких Сочинений сего Писателя*, пер. с нем. И. Тургенев, 5 частей, Москва 1784.
- Sämtliche Geistreiche Bücher Vom Wahren Christenthum*, Frankfurt a. M. 1700; *Sechs Bücher vom wahren Christenthum nebst dessen Paradies-Gärtlein*. Mit der Lebensbeschreibung des seligen Mannes nebst seinem Bildnis und 57 Sinnbildern, gezeichnet v. J. Schnorr, Stuttgart 1905.
- Augustinus  
*De beata vita*, in: PL 32, 959-976.  
*De catechizandis rudibus*, in: PL 40, 309-348.  
*De civitate Dei*, in: PL 41, 13-804.

- De cognitione verae vitae*, in: PL 40, 1005-1032.
- Confessiones/Bekenntnisse*, lat. - deutsch, eingel., übers. u. erläut. v. J. Bernhart, München, vierte Auflage 1980; in: PL 32, 659-868.
- De consensu evangelistarum*, in: PL 34, 1041-1230.
- Contra academicos*, in: PL 32, 905-958.
- Contra epistolam Parmeniani*, in: PL 43, 33-108.
- Contra Faustum Manichaeum*, in: PL 42, 207-518.
- Contra Iulianum Pelagianum*, in: PL 44, 641-880.
- De doctrina christiana*, in: PL 34, 15-122.
- Enarrationes in Psalmos*, in: PL 36-37.
- Enchiridion ad Laurentium de fide spe et caritate*, in: PL 40, 231-290.
- De fide et symbolo*, in: PL 40, 181-198.
- De Genesi ad litteram libri duodecim*, in: PL 34, 245-486; hrsg. v. J. Zycha, in: Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28/1, Prag u. a. 1894, 3-435.
- In Ioannis Evangelium tractatus*, in: PL 35, 1379-1976.
- De libero arbitrio*, in: PL 32, 1221-1320.
- De natura et gratia*, in: PL 44, 247-292.
- Operis imperfecti contra Iulianum = Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus sex libro complectens*, in: PL 45, 1049-1608.
- Sermones*, in: PL 38, 332-1484; PL 39, 1493-1638 und passim.
- De trinitate*, in: PL 42, 819-1098.
- De vera religione*, in: PL 34, 121-172.
- Bacon, F., *De sapientia veterum*, London 1617.
- Bacon, Roger, *Opus majus*, 3 Bde, hrsg. u. eingel. v. J. H. Bridges, Oxford 1887, 1897, 1900 (Nachdruck: Frankfurt a. M. 1964).
- Барсов, А., *Собрание 4291 древних российских пословиц*, Москва 1770.
- Beda Venerabilis
- In Cantica Canticorum allegorica expositio*, in: PL 91, 1065-1236.
- Belyj, A., *Simvolizm*, Kniga statej, Moskva 1910 (Nachdruck: München 1969; = Slavische Propyläen, 62).
- Bernhard von Clairvaux, *Super Cantica Canticorum Sermones*, 52, in: PL 183, 1029-1033.
- Beurrier, P., *La Perpetuité de la foy et de la religion chrétienne*, Paris 1680.
- Die Bibel*
- Altes und Neues Testament*, Stuttgart 1980 (Einheitsübersetzung).
- Biblia Sacra vulgatae editionis, Sixti V Pont. Max. iussu rec. et. Clementis VIII auct. ed.*, Marietti 1959.
- Novum Testamentum Graece et Latine*, hrsg. v. E. Nestle u. a., Stuttgart 1957.
- Vetus Testamentum=He palaia diatheke kata tus hebdomekonta: iuxta Septuaginta interpretes ex auctoritate Sixti V. Pont. Max. editum = Vetus Testamentum graecum: iuxta exemplar orig. Vaticanum Romae ed 1587 [...]*, hrsg. L. van Ess, Leipzig 1924.
- (Zitierte Bücher der Bibel)

2 Chr	2;	3;	4;	5;	14, 18;
Dan	2, 34 f.;	6, 18;	7, 7;	7, 22;	
Dtn	4, 9;	4, 24;	5, 28;	5, 32 f.;	6, 3;
	6, 10 ff.;				
Eph	2, 14;	4, 24;	6, 10-12;		
Ex	3, 14;	7, 8-13;	12, 1 ff.;	15, 23 ff.;	15, 26;

	16;	16, 4;	19, 4;	19, 12;	20, 21;
	23, 20-21;	24, 12;	24, 16;	33, 20;	34, 12;
Ez	1, 16;	40, 20;	48, 35;		
Gen	1, 2;	2, 2;	3, 14;	6, 5-9;	6, 12;
	9;	12, 4;	14, 18;	15, 6;	15, 7;
	19, 30-38;	26, 12;	26, 18;	29;	32, 29;
Hab	2, 1;	3, 3;			
Hebr	2, 17;	4, 12;	4, 14-5, 10;	5, 5;	7, 1;
	7, 2;	8, 1;	9, 4;	9, 11;	12, 22 ff.;
	13, 8;				
Ijob	5, 19;	28, 28;	33, 15 f.;		
Jer	2, 13;	17, 1;	17, 9;	47, 6;	
Jes	2, 1-5;	8, 14 f.;	38, 14;	40, 31;	52, 6;
	55, 12;	58, 11;	60, 1-22;	60, 14;	16, 17;
Joh	1, 1;	1, 18;	2, 1-12;	3, 18;	4, 14;
	6;	6, 31;	7, 37 f.;	14, 27;	
1 Joh	4, 8;				
1 Kön	4;	5, 15-32;	6;		
2 Kön	22;				
Kol	1, 15 f.;	2, 16 f.;	3, 1-17; 3, 9;	3, 15;	
1 Kor	3, 16;	13, 12;	15, 28;		
2 Kor	3, 6;	5, 6-7;	6, 9;	12, 1;	13, 11;
Lev	6; 7;	22, 1-33;			
Lk	9, 23;	13, 18-19;	13, 34;	15, 11-32;	17, 21;
	19, 42;	22, 14-23;			
1 Makk	2, 12;				
2 Makk	3, 1;				
Mk	8, 34;	13, 21;			
Mt	6, 25;	6, 8;	7, 12;	7, 26;	10, 36;
	11, 29;	16, 17 f.;	17, 2;	26, 24;	
Num	20, 17;	21, 1 ff.;	21, 4 ff.;	21, 1-35;	20, 17;
	21, 16 f.;	24, 5 f.;			
Offb	1, 8;	2, 17;	5, 1 f.;	7, 17;	12;
	12, 1 ff.;	12, 1-6;	12, 1-18;	18, 2;	19, 9;
	21, 6;	21, 9-27;	21, 10-11;	22, 3;	
1 Petr	2, 1-10;	2, 4 ff.;			
Phil	3, 20 f.;	4, 7;			
Ps	4, 8;	9, 12;	23 (22);	34 (33);	36 (35);
	42 (41), 8;	48 (47), 3;	50 (49), 2;	76 (77);	84 (83), 3;
	87 (86), 5;	104 (103);	104 (103), 18;	110 (109), 4;	132 (131), 13;
	135 (134), 21;	146 (145), 10;	147 (146, 147), 12 ff.;		
Röm	1, 7;	1, 12;	1, 20;	2, 29 f.;	5, 12 ff.;
	7, 22;	9, 32 f.;	15, 33;		
1 Sam	2, 12-17;				
Sir	30, 23;				
Spr	9, 1 ff.;	9, 1-12;	20, 5;	22, 20 f.;	
1 Thess	5, 18;				
1 Tim	4, 7;	6, 16;			
Tob	3, 2;				
Weish	7, 26-27;	9, 15;	18, 17;	19;	

*Bibliotheca veterum patrum et auctorum ecclesiasticorum*, hrsg. v. M. de La Bigne, 9 Bde, Paris 1575.  
Böhme, J.

*Der Weg zu Christo*, Amsterdam 1628.

*Christosophia, или путь ко Христу*, Ст Петербург 1815.

- Bolzani, Giovanni P. V. (Valeriano, Pierio), *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Basel 1556.
- Bonaventura  
*Collationes in hexaëmeron, Das Sechstageswerk*, lt. u. dt., hrsg. u. übers. v. W. Nyssen, München 1964.  
*Itinerarium mentis in Deum*, ca 1502, hrsg. v. Philotheus Boehner, in: *Works of Saint Bonaventure*, 2, New York 1956.  
*Itinerarium Mentis in Deum*. Nach zwei Fragmenten aus Tegernsee in altbairischer Übertragung, hrsg. v. W. Höver, München 1970 (= Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 8).
- Брюсов, В., *Карл V. Диалог о реализме в искусстве*, in: *Полное Собрание сочинений*, 6, Москва 1975, 120-128.
- Bruno, Giordano  
*De gli eroici furori*, in: *Opere italiane di Giordano Bruno*, hrsg., eingel., komm. u. m. Anm. vers. v. G. Aquilecchia u. a., 2: *De l'infinito universo e mondi, Spaccio de la bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori*, Turin 2002 (= Classici italiani).  
*De l'infinito universo et mondi*, in: *Opere italiane di Giordano Bruno*, hrsg., eingel., komm. u. m. Anm. vers. v. G. Aquilecchia u. a., 2: *De l'infinito universo e mondi, Spaccio de la bestia trionfante, Cabala del cavallo pegaseo, De gli eroici furori*, Turin 2002 (= Classici italiani).  
*De triplici minimo et mensura*, in: *Opera latine conscripta*, 1, 3, Stuttgart u. a. 1962 (= Nachdruck der Ausgabe: Florenz 1889).  
*De umris idearum = Le opere latine: edizione storico-critica*, 1, hrsg. v. R. Sturlese, Florenz 1991 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento »Firenze«. Studi e testi, 26).
- Buchner, August, *Anleitung zur deutschen Poeterey. Poet*, Wittenberg 1665 (Nachdruck: Tübingen 1966; = Barock, 5).
- Canisius, P., *Summa doctrinae christianae*, Wien 1555.
- Cats, J., *Iacobi Catzii I. C. Silenus Alcibiades sive Proteus: humanae vitae ideam, emblemate trifariam variato, oculis subiiciens*, Amsterdam 1622.
- Caussin, N.  
*Mundus Dei Imago et Symbolum. Mundus Dei Liber et Tabula*, in: *Polyhistor symbolicus, electorum Symbolorum et Parabolarum historiarum stromata*, XII, libris complectens, Paris 1618.  
*De symbolica Aegyptiorum sapientia, in qua symbola, emblemata, parabola historicae, apologi, hieroglyphica, ex Horo Apolline, Clemente Alexand., S. Epiphanio, Symposio Poeta, cum notis et observationibus, itemque Polyhistor symbolicus et parabolarum hist. stromata libris XII. complectens*, Köln 1654.
- CCL = *Corpus Christianorum*, ser. lat., Turnhout 1953 ff.
- Cicero, M. T.  
*Cato der Ältere/Laelius. De amicitia*, lat.-deutsch, hrsg. v. M. Faltner, München u. a. 1988.  
*Cato maior de senectute*, hrsg., eingel. u. komm. v. J. G. F. Powell, Cambridge u. a. 1988.  
*De finibus bonorum et malorum*, hrsg., übers. u. komm. v. O. Gigon, München u. a. 1988.  
*Hortensius, Lucullus* [u. a.], lt.-dt., hrsg., übers. u. komm. v. L. Straume-Zimmermann, München u. a. 1990.  
*De oratore/Über den Redner*, lt.-dt., übers. u. hrsg. v. H. Merklin, Stuttgart, zweite Auflage 1976.  
*Somnium Scipionis*, in: *Laelius, on Friendship (Laelius de amicitia) & The Dream of Scipio (Somnium Scipionis)*, lt.-engl., hrsg., eingel. übers. u. komm. v. J. G. F. Powell, Warminster 1990.  
*Tusculanae disputationes*, hrsg. v. M. Giusta, Turin 1984.

*Cimelia Rhodostaurotica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke.* Ausstellung der Bibliotheca Philosophica Hermetica Amsterdam und der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Amsterdam 1995.

Clemens von Alexandrien

Texte

*Paedagogus*, in: PG 8, 247-684.

*Protrepticus sive cohortatio ad gentes*, in: PG 8, 49-246.

*Stromata = Stromateis*, in: PG 8, 685-1382; PG 9, 9-602.

Comenius, Amos (Jan Amos Komenský), *Labyrint světa a ráj srdce*, Amsterdam 1663; eingel. u. m. Anm. vers. v. J. Kvapil, Prag 1897.

*Corpus Hermeticum*, hrsg. v. A. D. Nock u. übers. v. A. J. Festugière, 4 Bde, Paris 1945-1954.

*Corpus Hermeticum Deutsch*, 2 Bde, bearb. u. hrsg. v. C. Colpe u. J. Holzhausen, übers. u. eingel. v. J. Holzhausen, Stuttgart u. a. 1997 (= Clavis Pansophiae, 7, 1/2).

Corrozet, G.

*Les Fables du tresancien Esope Phrigien, premierement escriptes en Graec, et depuis mises en rithme françoise*, Paris 1542.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Wien 1866 ff.

Cyrrillus von Alexandrien

*Speculum sapientiae beati Cirilli episcopi alias quadrip[ar]titus apologeticus vocatus [...]*, Köln 1506 [?]; in: *Die beiden ältesten Fabelbücher des Mittelalters*, hrsg. v. J. G. Th. Grässe, Tübingen 1880 (= Literarischer Verein »Stuttgart«: Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 148; Nachdruck: Hildesheim 1965).

Dionysius Pseudoareopagita

*De coelesti hierarchia*, in: PG 3, 119-370.

*De divinis nominibus*, in: PG 3, 586-996.

*Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. G. Heil, Stuttgart 1986 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 22).

*De mystica theologia*, in: PG 3, 997-1064.

Dodsley, R., *Economy of Human Life*, London 1750 (wird auch Ph. D. Chesterfield zugeschrieben).

Drexel, J.

*De Aeternitate Considerationes*, München 1620.

*Goldgrub aller Künste und Wissenschaften = Hieremiae Drexelii Aurifodina artium et scientiarum omnium excerpenti solertia*, München 1638.

*Opera omnia*, 2 Bde, Antwerpen 1643-1660.

*Opera omnia Germanica. Das ist: Christliche, Andächtige Betrachtungen und Übungen, in der Liebe Gottes und des Nächsten*, 5 Bde, Mainz 1645-1662.

*Rhetorica caelestis seu attente precandi scientia quam coram serenissimo utriusque Bavariae Duce [...] Maximiliano et serenissima coniuge Elisabetha explicavit & latine scripsit Hieremias Drexelius è Societate Iesu*, München 1636.

Elagin, I. P.

*Учение древняго любомудрия и богомудрия, или наука свободных каменщиков из разных творцов светских, духовных и мистических собранная и в пяти частях предложенная И. Е[лагиным] великим Российския Провинциальныя Ложи мастером.* Начато в 1785 (belegt in: Г. В. Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, 2, korrigierte und erweiterte Auflage, Ст Петербург 1999, 186 f.; Dokumente und Schriften von Elagin befinden sich im Fond 1764 des Russischen Staatsarchivs (RGADA)).

- Записка о масонстве И. П. Елагина* (in: *Русский архив* 1864, 568-604; belegt in: Г. В. Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, 2. korrigierte und erweiterte Auflage, St Petersburg 1999, 185).
- Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, hrsg. v. A. Henkel u. a., Stuttgart, zweite Auflage 1978 (Sonderausgabe).
- Epicurus, *The Extant Remains*, with short crit. app., transl. and notes by C. Bailey, Oxford, zweite Auflage 1979.
- Eriugena, Johannes Scotus  
*Commentarius in Evangelium Ioannis*, in: PL 122, 297-348.  
*De divisione naturae*, in: PL 122, 439-1036.  
*Joannis Scoti Eriugenae De Divisione Naturae libri quinque diu desiderati. Accedit appendix ex Ambiguis S. Maximi graece et latine*, hrsg. v. Thomas Gale, Oxford 1681.  
*Periphyseon (De divisione naturae)*, 3 Bde, hrsg. v. I. P. Sheldon-Williams u. a., in: *Scriptores Latini hiberniae*, VII, IX, XI, Dublin 1968, 1972, 1981.  
*Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Joannem*, in: PL 122, 283-296.
- Evagrius Ponticus, *Briefe aus der Wüste*, eingel., übers. u. komm. v. G. Bunge, Trier 1986.
- Ficino, Marsilio  
*Opera omnia*, 2 Bde, Basel 1576 (Nachdruck: Turin 1962; = Monumenta politica et philosophica, rariora, series 1, 7/8; 9-10).  
*Theologia Platonica de immortalitate animorum: duo de viginti libris*, Paris 1559 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1975).  
*De vita coelitus comparanda*, in ders. *The Books on Life. A Critical Edition and Translation*, lt.-engl., with Introduction and Notes by C. V. Kaske u. a., Binghamton, NY., zweite Auflage 1998 (= Renaissance text series, 11) (Medieval & Renaissance texts & studies, 57).
- GCS = *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Leipzig u. a., 1897 ff.
- Gilly, C., *500 Years of Gnosis in Europe: Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition*, Moskau-Amsterdam 1993.
- Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus*. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik, eingel. u. übers. v. A. M. Ammann SJ., Würzburg, zweite Auflage 1986 (= Das östliche Christentum, NF, 3/4).
- Gracián, B.  
*Agudeza y arte de ingenio*, hrsg., eingel. u. m. Anm. vers. v. E. C. Calderón, 2 Bde, Madrid, zweite Auflage 1981 (= Clásicos Castalia).
- Gregor der Große  
*Expositiones in Canticum Canticorum*, hrsg. v. P. Verbraken, in: Corpus Christianorum, ser. lat. 144, Turnholt 1963, 3-46; *Sancti Gregorii Papae super Cantica Canticorum Expositio*, in: PL 79, 471-548.  
*In librum primum Regum expositio [-num]*, in: PL 79, 9-468; hrsg. v. P. Verbraken, in: Corpus Christianorum, ser. lat. 144, Turnholt 1963, 47-614.  
*Moralia in Iob = Moraliū libri 35, sive Expositio in librum Iob*, in: PL 75, 515-1162 und PL 76, 9-782.
- Gregor von Nazianz  
*Orationes*, in: PG 35, 395-1252.
- Gregor von Nyssa  
*Gregorii Nysseni opera*, hrsg. v. W. Jaeger u. a., 10 Bde (+ Bd 0 u. Bd a), Leiden u. a. 1972-1996.  
*Orationes de beatitudinibus*, in: PG 44, 1194-1302.  
*Oratio catechetica*, in: PG 45, 9-106.



*Oratio de opificio hominis*, in: PG 44, 123-256.

*In Psalmos*, in: PG 44, 434-616.

*Hieroclis in aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, hrsg. v. F. G. Koehler, Stuttgart 1974 (= Bibliotheca Teubneriana).

Hieronymus

*Commentarioli in Psalmos: S. Hieronymi Excerpta de Psalterio*, hrsg. v. G. Morin, in: Corpus Christianorum, ser. lat, 72, Turnholt 1959, 163-245.

*Commentarius in Ecclesiasten*, in: PL 23, 1061-1174; hrsg. v. M. Adriaen, in: Corpus Christianorum, ser. lat, 72, Turnholt 1559, 249-361.

*Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, in: PL 26, 15-228.

*Tractatus in librum Psalmorum*, hrsg. v. G. Morin, in: Corpus Christianorum, ser. lat. 78, Turnholt 1958, 1-447.

Hiltgart von Hürnheim, *Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des »Secretum secretorum«*, hrsg. v. R. Möller, Berlin 1963 (= Deutsche Texte des Mittelalters, 56).

Horapollo

*The Hieroglyphics of Horapollo*, transl. by G. Boas, New York 1950 (= Bollingen Series, 23).

*Selecta hieroglyphica*, Rom 1606.

Hrabanus Maurus

*Allegoriae in universam sacram scripturam*, in: PL 112, 849-1088.

*Commentariorum in Matthaeum libri octo*, in: PL 107, 727-1156.

Iamblichus, *Peri tu Pythagoreiu biu = Pythagoras: Lebende, Lehre, Lebensgestaltung*, eingel. übers. und m. interpret. Essays vers. v. M. von Albrecht, griech. und dt., Darmstadt 2002 (= Sapere, 4).

Hugo, Hermann, *Pia desideria emblematis elegiis & affectibus SS. Patrum illustrata*, Antwerpen 1624.

Ivanov, Vă. I.

*Борозды и межи*, Москва 1916 (Nachdruck: Letchworth 1971; = Rarity repr, 24).

*Предчувствия и предвестия. Новая органическая эпоха и театр будущего*, Moskva 1991.

*Собрание сочинений*, Ū-Ūq, Brüssel 1971-1987.

Ignatius von Loyola

*Exercitia Spiritualia*, Wien 1563.

Isidor von Sevilla, *Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, hrsg. v. W. M. Lindsay, 2 Bde, Oxford 1911 (= Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis).

Ittig, Th., *De bibliothecis et catenis patrum variisque veterum scriptorum ecclesiasticorum collectionibus [...] Tractatus [...]*, Leipzig 1707.

Joachim von Fiore, *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, hrsg. v. E. R. Daniel, Philadelphia 1983 (= American Philosophical Society. Transactions of the American Philosophical Society, 73, 8).

Johann August von Starck, *О древних мистериях или таинствах бывших у всех народов*, перев. с нем. А. А. Петров, Москва 1785.

Josephus, Flavius

*Antiquitatum Judaicarum libri I-V*, in: *Opera*, 1, hrsg. v. B. Niese, Berlin, zweite Auflage 1955.

*Flavii Josephi Opera*, 8 Bde, hrsg. v. B. Niese, Berlin, zweite Auflage 1955.

Kircher, Athanasius

*Lingua Aegyptiaca restituta*, Rom 1643/44.

*Obeliscus Pamphilius*, Rom 1650.

*Oedipus Aegyptiacus*, 3 Bde, Rom 1652-55.

- Prodromus Coptus sive Aegyptiacus*, Rom 1636.
- Sphinx mystagoga sive diatribe hieroglyphica*, Rom 1676.
- Lauretus Hieronymus (Lloret, Jeronimo), *Silva allegoriarum totius sacrae scripturae: Barcelona 1570* (Nachdruck der zehnten Ausgabe Köln 1681: München 1971).
- Lexicon Plotinianum*, hrsg. v. J. H. Sleeman u. a., Leiden 1980 (= Ancient and Medieval Philosophy, Ser. 1, 2).
- Liber de causis*, lt.-dt., Einl. v. R. Schönberger, Übers., Glossar, Anm. u. Verz. v. A. Schönfeld, Hamburg 2003 (= Philosophische Bibliothek oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophie alter und neuer Zeit, 553).
- Liber XXIV philosophorum* = C. Baeumker, *Das pseudo-hermetische »Buch der vierundzwanzig Meister« (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in: ders., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze v. C. Baeumker*, Münster i. W. 1927, 194-207 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25, 1/2).
- Liturgie. Die Göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, dt.-griech.-kirchensl., hrsg. v. A. Kallis, Mainz 1989.
- Le Livre des XXIV Philosophes*, édité, trad. et annoté par F. Hudry, Grenoble 1989 (= Collection Krisis).
- Ломоносов, М. В., *Краткое руководство к красноречию*, in: *Полное собрание сочинений*, 7: *Труды по филологии 1739-1758 гг.*, Москва u. a., 1952.
- Louis Claude de Saint-Martin, *O заблуждениях и истине, или воззвание человеческого рода к всеобщему началу знания*, Москва 1785.
- Lukretius, C. T., *Titi Lucreti De rerum natura libri sex*, hrsg., übers., m. Anm. vers. u. komm. v. C. Bailey, 3 Bde, Oxford 1947 (Nachdruck: Oxford 1998).
- Lull, Ramon, *Vom Freund und dem Geliebten [Libre d'Amic et Amat]. Die Kunst der Kontemplation*, übers. v. G. Sch. Torra, eingel. u. hrsg. v. M. Baumotte, Zürich u. a. 1998.
- Die Makarij-Rhetorik (»Knigi suť ritoriki dvoĭ po tonku v voprosech spisany...«)*, m. e. einl. Unters. hrsg. nach e. Hs. von 1623 aus d. Undol'skij-Sammlung v. R. Lachmann, Köln u. a. 1980, 75-166 (= Rhetorica Slavica, 1; Slavistische Forschungen 27, 1).
- Maksimovič-Ambodik, N. M., *Emvlemy i simvoly (1788): the First Russian Emblem Book*, ed., transl., introd. by A. Hippisley, Leiden u. a. 1989 (Nachdruck; = Symbola et Emblemata. Studies in Renaissance and Baroque Symbolism, 1).
- Masen, J., SJ.
- Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata, omni tam materiae, quam formae varietate, exemplis simul, ac praeceptis illustratum [...]*, Editio tertia prioribus correctior, Köln 1681.
- Ars nova argutiarum honestae recreationis [...]*, Köln 1649.
- Maximilianus Sandaeus, *Pro Theologia Mystica Clavis*, Köln 1640.
- Maximus Confessor, *Capitum quinque centuriae = Capitum quinquies centenorum centuri centuria I-V*, in: PG 90, 1177 ff.
- Maximus von Turin, *Homiliae*, in: PL 57, 221-530.
- Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke, Die deutschen Werke*, 5, *Traktate*, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Stuttgart 1963.
- Mendoça, F., *Viridarium sacrae ac profanae eruditionis*, Colonia 1690.
- Мережковский, Д., *О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы*, Ст Петербург 1893.

Neumayr, P. Franciscus, SJ., *Idea Poeseos. Sive methodica institutio de praeceptis, praxi et usu artis ad ingeniorum culturam, animorum ablectionem, ac morum doctrinam accommodata*, Ingolstadt 1751.

Nikolaus von Kues

*De apice theoriae/Die höchste Stufe der Betrachtung*, übers., eingel., komm. u. m. Anm. hrsg. v. H. G. Senger, lat.-dt., Hamburg 1986 (= Philosophische Bibliothek, 383).

*De docta ignorantia*, in: *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. und W. Dupré, 1, Wien 1964; *Philosophisch-theologische Werke*, 1, Hamburg 2002.

*Philosophisch-theologische Werke*, 4 Bde, Hamburg 2002, abgedruckt aus: Nikolaus von Kues, *Schriften in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. E. Hoffmann u. a., Leipzig 1936 ff, seit 1948 ff. Hamburg.

*Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. und W. Dupré, 3 Bde, Wien 1964-1967.

*De principio*, in: *Philosophisch-theologische Werke*, 3, Hamburg 2002; *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. v. L. Gabriel, übers. v. D. und W. Dupré, 2, Wien 1966.

*De venatione sapientiae. De apice theoriae*, hrsg. v. R. Klibansky u. H. G. Senger, Hamburg 1982 (= Opera omnia, 12).

*De coniecturis*, in: *Philosophisch-theologische Werke*, 2, Hamburg 2002.

Oetinger, F. Ch., *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch: dem Tellerischen Woerterbuch und anderer falschen Schrifterklaerungen entgegen gesetzt*, Stuttgart 1776 (Nachdruck: Hildesheim 1969; = Emblematisches Cabinet, 9).

*Die Oracula Sibyllina*, bearb. v. J. Geffcken, Leipzig 1902 (Nachdruck: Leipzig 1967; = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 8).

*De oraculis Chaldaicis*, hrsg. v. W. Kroll, Breslau 1894 (= Breslauer philologische Abhandlungen, 7,1; Nachdruck: Hildesheim 1962).

Origenes

*Commentarii in epistolam ad Romanos*, in: PG 14, 831-1292.

*Commentarii in Ioannem*, hrsg. v. E. Preuschen, Die griechischen christlichen Schriftsteller 10, Origenes 4, Leipzig 1903; PG 14, 9-830.

*Commentarii in Matthaëum = Commentariorum in Evangelium secundum Matthaëum*, in: PG 13, 829-1600.

*Commentariorum series in Matthaëum*, in: PG 13, 1599-1800.

*Commentarius in Canticum Canticorum: Homilien zu Samuel 1, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung*, hrsg. v. W. A. Baehrens, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller 33, Origenes 8, Leipzig 1925, 61-241.

*Homiliae in Canticum Canticorum*, in: PG 13, 37-216.

*Homiliae in Exodum*, in: PG 12, 263-396; *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Erster Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, hrsg. v. W. A. Baehrens, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller 29, Origenes 6, Leipzig 1920, 145-279.

*Homiliae in Genesim*, in: PG 12, 145-262; *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Erster Teil. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*, hrsg. v. W. A. Baehrens, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller 29, Origenes 6, Leipzig 1920, 1-144.

*Homiliae in Isaiam: Homilien zu Samuel 1, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung*, hrsg. v. W. A. Baehrens, in: Die griechischen christlichen Schriftsteller 33, Origenes 8, Leipzig 1925, 242-289.

*Homiliae in Leviticum*, in: PG 12, 405-574.

- Homiliae in Numeros* in: PG 12, 583-803; *Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Zweiter Teil. Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices*, hrsg. v. W. A. Baehrens, in: *Die griechischen christlichen Schriftsteller* 30, Origenes 7, Leipzig 1921, 4-285.
- Homilia II in Psalmus 37*, in: PG 12, 1380-1387.
- Libellus de oratione*, in: PG 11, 415-562.
- De Principiis Libri IV = Origenis de Principiis Libri IV/Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., m. krit. u. erläut. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. a., Darmstadt 1976 (= *Texte zur Forschung*, 24), in: PG 11, 111-414.
- Selecta in Psalmos = Exegetica in Psalmos*, in: PG 12, 1053-1686.
- Orphicorum Fragmenta*, hrsg. v. O. Kern, Berlin 1922.
- Orphei hymni*, hrsg. v. G. Quandt, Berlin 1955.
- Paracelsus, *De vita longa = Medicorum ac philosophorum facile principis Theophrasti Paracelsi eremitae libri V. de Vita longa [...]* Basel 1562.
- Patricius, Franciscus
- Nova de universis philosophia*, Ferrara 1591, Venedig 1593.
- [Hrsg.], *Theologia Aristotelis, Mystica Aegyptiorum et Caldaeorum a Platone voce tradita. Ab Aristotele excerpta et conscripta philosophia*, Ferrara 1591 (auch unter dem Titel: *Magia Philosophica [...]* Zoroaster [...] *Hermetis Trismegisti Poemander*, Hamburg 1593 u. weitere Ausgaben)
- Peregrini, M.
- Delle acutezze, che altrimenti spiriti, vivezze e concetti volgarmente si appellano*, Genua u. a. 1639.
- PG = *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, hrsg. v. J. P. Migne, Paris 1857 ff.
- Phaedrus
- Fabulae*, Berlin 1753.
- Fabularum Aesopiarum libri quinque*, Amsterdam 1667.
- Philippe de Mornay, *De la verité de la religion chrestienne contre les athées, epicuriens, payens, juifs...*, Anvers 1581.
- Philo von Alexandrien
- Werkausgaben
- Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, hrsg. v. L. Cohn u. P. Wendland, 7 Bde, Berlin 1896-1930 (Nachdruck: Berlin 1962).
- Philo in Ten Volumes and two Supplementary Volumes*, with an English Translation by F. H. Colson, G. H. Witherington and R. Marcus, London u. a. 1929-1941 (= *The Loeb Classical Library*; mehrere Nachdrucke).
- Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis*, transl. by R. Marcus, London u. a. 1953 (= *The Loeb Classical Library*, 380; Nachdruck: London u. a. 1961).
- Philo. Supplement II. Questions and Answers on Exodus*, transl. by R. Marcus, London u. a. 1953 (= *The Loeb Classical Library*, 401; Nachdruck: London u. a. 1961).
- Die Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. v. L. Cohn, I. Heinemann u. a., 6 Bde, Breslau 1909-1938, Bd 7, Berlin 1964 (= *Schriften der jüdisch-hellenistischen Literatur*, 1-6).
- Texte (nach Bänden geordnet)
- De opificio mundi* (Cohn/Heinemann 1, 25 -89).
- De Abrahamo* (Cohn/Heinemann 1, 93-152).
- De vita Mosis I, II* (Cohn/Heinemann 1, 217-365).
- De specialibus legibus I-IV* (Cohn/Heinemann 2, 3-312).
- Legum allegoriae I-III* (Cohn/Heinemann 3, 3-165).
- De Cherubim* (Cohn/Heinemann 3, 179-205).

- De sacrificiis Abelis et Caini* (Cohn/Heinemann 3, 209-264).  
*Quod deterius potiori insidiari soleat* (Cohn/Heinemann 3, 270-331).  
*De congressu eruditionis gratia* (Cohn/Heinemann 6, 1-49).  
*De posteritate Caini* (Cohn/Heinemann 4, 1-54).  
*De gigantibus* (Cohn/Heinemann 4, 55-71).  
*Quod deus sit immutabilis* (Cohn/Heinemann 4, 72-110).  
*De ebrietate* (Cohn/Heinemann 5, 1-76).  
*De sobrietate* (Cohn/Heinemann 5, 76-98).  
*De confusione linguarum* (Cohn/Heinemann 5, 99-151).  
*De migratione Abrahami* (Cohn/Heinemann 5, 152-213).  
*Quis rerum divinarum heres* (Cohn/Heinemann 5, 214-294).  
*De fuga et inveniione* (Cohn/Heinemann 6, 50-103).  
*De mutatione nominum* (Cohn/Heinemann 6, 104-162).  
*De somniis I, II* (Cohn/Heinemann 6, 163-277).  
*De vita contemplativa* (Cohn/Heinemann 7, 44-70).  
*De aeternitate mundi* (Cohn/Heinemann 7, 71-121).  
*De providentia I, II* (Cohn/Heinemann 7, 267-382).  
*Questiones et solutiones in Genesin* (Philo. Suppl. 1).  
*Questiones et solutiones in Exodum* (Philo. Suppl. 2).  
*Philokalia ton hieron neptikon syneranistheisa para ton hagion kai theophoron pateron*, 5 Bde, Athen 1960-1975.  
Picinelli, Filippo, *Mundus symbolicus*, Köln 1687 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1979; = Emblematisches Cabinet, 8).  
Pico della Mirandola, Giovanni (Joannes Picus Mirandulanus)  
*Commento*, eingel., übers. und komm. v. St. Toussaint, Lausanne 1989.  
*Conclusiones sive Theses DCCCC = Conclusiones nongentae: le novecento Tesi dell'anno 1486*, lt.-ital., hrsg. v. A. Biondi, Florenz 1995 (= Studi Pichiani, 1).  
*Disputationes adversus astrologiam divinatricem libri I-V; VI-XII*, hrsg. v. E. Garin, 2 Bde, Florenz 1946; 1952.  
*De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, hrsg. v. E. Garin, Florenz 1942.  
*De hominis dignitate - Über die Würde des Menschen*, lt.-dt., übers. v. N. Baumgarten, hrsg. u. eingel. v. A. Buck, Hamburg 1990 (= Philosophische Bibliothek, 427).  
*Opera omnia*, 2 Bde, Basel 1572-1573 (Nachdruck: Turin 1971).  
*Opera omnia*, 2 Bde, Basel 1557 (Nachdruck: Hildesheim 1969).  
*Pitagorici: testimonianze e frammenti*, griech.-ital., hrsg. v. M. T. Cardini, 3 Bde, Florenz 1958-1964 (= Biblioteca di studi superiori).  
PL = *Patrologiae cursus completus, series Latina*, hrsg. v. J. P. Migne, Paris 1844 ff.  
Plato  
*Platonis opera*, 5 Bde, hrsg. v. I. Burnet, Oxford 1967.  
*Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch*, griech.-dt., hrsg. v. G. Eigler, Darmstadt 1970-1983.  
*Alcibiades maior*, in: *Platonis opera*, 2, Oxford 1967.  
*Gorgias*, in: *Platonis opera*, 3, Oxford 1967.  
*Nomoi*, in: *Platonos Nomoi*, 2 Bde, hrsg. v. B. Moskobe, Athen 1989 (= Klassike Bibliothek 1, 1/2).  
*Parmenides*, in: *Platonis opera*, 2, Oxford 1967.  
*Phaidros*, in: *Platonis opera*, 2, Oxford 1967.  
*Politicus*, in: *Platonis opera*, 1, Oxford 1967.  
*Respublica*, in: *Platonis opera*, 4, Oxford 1967.

*Sophistes*, in: *Platonis opera*, 1, Oxford 1967.

*Symposion*, in: *Platonis opera*, 2, Oxford 1967.

*Theaetetus*, in: *Platonis opera*, 1, Oxford 1967.

*Timaios*, in: *Platonis opera*, 4, Oxford 1967.

Plotin

*Enneades I-VI*, in: *Plotini opera*, 3 Bde, hrsg. v. P. Henry u. H.-R. Schwyzer, Oxford 1964-1982 (editio minor).

*Plotins Schriften*, übers. v. R. Harder, Hamburg 1956 ff. (= Philosophische Bibliothek, Bde 211 ff.).

*Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, übers., eingel. u. komm. v. W. Beierwaltes, Frankfurt a. M., dritte Auflage 1981, 89-139.

Plutarchus

*De audiendis poetis*, in: *Plutarchi Moralia*, 1, hrsg. v. W. R. Paton u. a., Leipzig 1925 (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; erw. u. verb. Nachdruck: Leipzig 1972).

*De E Delphico*, in: Plutarque, *Oeuvres morales*, 6, *Dialogues Pythiques*, griech.-franz., Paris 1974, 12-36 (= Collection des Universités de France).

*De Iside et Osiride*, in: *Plutarchi Moralia*, 2, 3, hrsg. v. W. R. Paton u. a., Leipzig 1932 (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; erw. u. verb. Nachdruck: Leipzig 1972).

*Plutarchi Moralia*, 6 Bde, hrsg. v. W. R. Paton u. a., Leipzig 1925-1960 (= Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana; erw. u. verb. Nachdruck: Leipzig 1972).

*De Pythiae oraculis*, in: Plutarque, *Oeuvres morales*, 5, *Dialogues Pythiques*, griech.-franz., Paris 1974, 48-82 (= Collection des Universités de France).

*De tranquillitate animi*, in: Plutarque, *Oeuvres morales*, 7, *Traité de morale* 27-36, griech.-franz., Paris 1975, 87-130 (= Collection des Universités de France). Von der Heiterkeit der Seele = *Moralia*, dt., hrsg. u. übertr. v. W. Ax, eingel. v. M. Pohlenz, Zürich 2000.

Полоцкий, С., *Избранные сочинения*, hrsg. v. I. P. Eremina, Москва u. a., 1953 (= Литературные памятники).

*Porphyrri quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias*, griech.-lt., hrsg. v. H. Schrader, Leipzig 1880.

*Притчи Эссоповы на латинском и русском языке*, Amsterdam 1700.

Proklos (Proclus)

*In Alcibiadem = Commentary on the first Alcibiades of Plato*, crit. text and indic. by L. G. Westerink, Amsterdam 1954.

*Commentarium in Parmenidem*, in: *Opera inedita*, hrsg. v. V. Cousin, Paris 1864, 617- 1258 (Nachdruck: Olms, Hildesheim 1961).

*De decem dubitationibus circa providentiam*, in: ders., *Tria Opuscula*, hrsg. v. H. Boese, Berlin 1960, 3-108.

*Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica; sive de doctrina oraculorum chaldaicorum*, hrsg. u. komm. v. A. Jahn, Halle 1891 (Nachdruck: Bruxelles 1969).

*Elementatio theologica: The Elements of Theology*. A Revised Text with Transl., Introd. and Comm. by E. R. Dodds, Oxford, zweite Auflage 1963.

*De malorum subsistentia*, in: ders., *Tria Opuscula*, hrsg. v. H. Boese, Berlin 1960, 172-265.

*Opera inedita. Pars tertia. Commentarium in Platonis Parmenidem*, hrsg. v. V. Cousin, Paris 1864 (Nachdruck: Hildesheim 1961).

*In Platonis Rem publicam commentarii*, 2 Bde, hrsg. v. W. Kroll, Leipzig 1899-1901.

- In Platonis Theologiam* in: *Théologie platonicienne*, 6 Bde, hrsg. v. H. D. Saffrey u. a., Paris 1968-1997 (= Collection des universités de France: Série grecque 181 und weitere).
- In Platonis Timaeum commentarii*, hrsg. v. E. Diehl, Bde I-III, Leipzig 1903-1906.
- In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, hrsg. v. G. Friedlein, Leipzig 1873.
- De providentia et fato et eo quod in nobis*, in: ders., *Tria Opuscula*, hrsg. v. H. Boese, Berlin 1960.
- Prokopovič, F.
- De arte poëtica libri III*, Kijoviae 1705 in: ders., *Сочинения*, hrsg. v. I. P. Eremina, Moskva u. a. 1961, 229-333.
- De arte rhetorica libri X*, Kijoviae 1706, mit einer einl. Unters. und Komm. hrsg. nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Akademie-Bibliothek v. R. Lachmann, Köln u. a. 1982 (= *Rhetorica Slavica*, 2; *Slavistische Forschungen*, 27/2).
- Філософські твори в трьох томах. Переклад з латинської, hrsg. v. B. Шинкарук, II-III, Київ 1980-1981.
- Сочинения*, hrsg. v. И. П. Еремина, Москва u. a. 1961.
- PZT = *Повне зібрання творів у двох томах*, hrsg. v. B. I. Шинкарук u. a., Київ 1972-1973.
- Rambach, J. J., *Institutiones hermeneuticae sacrae*, Jena 1725.
- Rapine de Sainte-Marie, P., *Le Christianisme naissant dans la Gentilité*, Paris 1655-1659.
- Reuchlin, J., *De verbo mirifico*, hrsg. v. W.-W. Ehlers u. a., Stuttgart u. a. 1996.
- Richard v. St. Viktor, *Distinctiones monasticae*, in: *Spicilegium Solesmense: complectens sanctorum patrum scriptorumque ecclesiasticorum anecdota hactenus opera selecta e graecis orientalibusque et latinis codicibus*, hrsg. v. J. B. Pitra, 3, Paris 1852 (Nachdruck: Graz 1963).
- Sandaeus, M., *Theologia mystica clavis*, Köln 1640 (Nachdruck: Louvain 1963).
- Sarbiewski, M. K.
- De acuto et arguto*, in: *Wykłady Poetyki. Praecepta Poetica*, hrsg. u. übers. v. St. Skimina, Wrocław u. a. 1958, 1-41 (= *Biblioteka pisarzy polskich*, seria B, 5).
- Praecepta Poetica/Wykłady Poetyki*, hrsg. u. übers. v. St. Skimina, Wrocław u. a. 1958 (= *Biblioteka pisarzy polskich*, seria B, 5).
- Secretum secretorum*, in: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, hrsg. v. R. Steele, 5: *Secretum secretorum cum glossis et notulis*, Oxford 1920.
- Jezirah = Sefer Yetzirah. The Book of Creation*, hrsg. v. A. Kaplan, York Beach, ME 1993.
- Seneca, L. A.
- Ad Lucilium epistolae morales*, in: *Philosophische Schriften*, 3, 4: *Ad Lucilium epistolae morales: Briefe über Ethik = An Lucilius*, übers. eingel. u. m. Anm. vers. v. M. Rosenbach, lt.-dt., 2 Bde, Darmstadt 1974-1984.
- Philosophische Schriften*, lat. - deutsch, hrsg. v. M. Rosenbach, 5 Bde, Darmstadt 1969-1989.
- De tranquillitate animi/Über die Ausgeglichenheit der Seele*, hrsg. v. H. Gunermann, Stuttgart 1989.
- De vita beata*, hrsg. neubearb., eingel. u. komm. v. A. Guthardt, 2 Bde, 1: Text, Münster 1988 (= *Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker*).
- Seuse, Heinrich
- Deutsche mystische Schriften*, hrsg. u. übers. v. G. Hofmann, Düsseldorf 1966.
- Deutsche Schriften*, hrsg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907 (Nachdruck: Frankfurt a. M. 1961).
- Spener, Ph. J., *Pia desideria*, Frankfurt a. M. 1676.
- Steuchus, Augustinus
- Opera omnia*, 3 Bde, Venedig 1591.
- De perenni philosophia*, Lyon 1540 (Nachdruck: mit einem Vorwort von Ch. B. Schmitt, New York u. a. 1972).

- Stoicorum veterum fragmenta*, 4 Bde, hrsg. J. v. Arnim Leipzig u. a. 1903-1924 (= Sammlung wissenschaftlicher Commentare).
- Das St Trudperter Hohe Lied*, krit. Ausg: Text, Wörterverz. und Anm. v. H. Menhardt, Halle/S. 1934 (Rheinische Beiträge und Hilfsbücher zur germanischen Philologie und Volkskunde).
- Suárez, C., SJ.
- De arte rhetorica libri tres. Ex Aristotele, Cicerone & Quintiliano praecipue deprompti*, Köln 1582.
- Clara et praeclara methodus parandae eloquentiae secundum doctrinam & praecepta Cypriani Soarii [...] a Sacerdote ejusdem Societatis selecta [...]*, Köln 1689.
- Symbola et emblemata*, Amsterdam 1705.
- Tauler, J., *Die Predigten Taulers: aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hrsg. v. F. Vetter, Berlin 1910 (= Deutsche Texte des Mittelalters, 11).
- Tesauro, E., *Il Cannocchiale aristotelico*, Turin 1670 (Nachdruck: Bad Homburg 1968).
- Testamentum Salomonis = The Testament of Solomon, edited from manuscripts at Mount Athos, Bologna, Holkham Hall, Jerusalem, London, Milan, Paris and Vienna*, with an introd. by Ch. Ch. McCown, Leipzig 1922 (= Untersuchungen zum Neuen Testament, 9).
- Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios*, Rom 1519.
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, 5 Bde, hrsg. v. P. Caramello, Turin u. a. 1939- 1956.
- Veen, Otto C., van, *Amorum emblemata, figuris Aeneis incisa*, Antwerpen 1608 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1970; = Emblematisches Cabinet, 2).
- Величковські, П.
- Добротолубіє*, Москва 1793 = *La Philocalie slavonne de P. Velitchkovsky* (Nachdruck: Bukarest 1990; = Monuments de la culture mondiale).
- Vico, G., *Institutiones oratoriae*, It.-ital., hrsg. u. komm. v. G. Crifò, Neapel 1989 (= Frontiera d'Europa, 1).
- Wolf, F. A., *Prolegomena ad Homerum, Sive de Operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi*, Halle 1795.

## Forschungsliteratur<sup>1</sup>

- Allers, R., *Microcosmus. From Anaximandros to Paracelsus*, in: *Traditio* 2 (1944), 319-407.
- Almond, Ph. C., *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Berlin u. a., 1982 (= Religion and Reason, 26).
- Alt, P.-A., *Der Schlaf der Vernunft. Literatur und Traum in der Kulturgeschichte der Neuzeit*, München 2002.
- Andrusyshen, C., *Skovoroda. The Seeker of the Genuine Man*, in: *Ukrainian Review* 28 (1980), 4, 86-97.
- Анкудинова, О. В., *Лесков и Сковорода. К вопросу об идейном смысле повести Лескова »Заячий ремиз«*, in: *Вопросы русской литературы* (1973), 21, 71-77.
- Ansorge, D., *Johannes Scottus Eriugena: Wahrheit als Prozess. Eine theologische Interpretation von »Periphyseon«*, Innsbruck u. a. 1996 (= Innsbrucker theologische Studien, 44).
- Arseniew, N., von, *Bilder aus dem russischen Geistesleben, I. Die mystische Philosophie Skovorodas*, in: *Kyrios* 1 (1936), 1, 3-28.
- Askočanskij, V. I., *Kiev s drevnej, im ego učiliwem Akademieiü*, 2 Bde, Kiev 1856 (Nachdruck: Leipzig 1976).

---

<sup>1</sup>Ich verwende die Abkürzung *ders.* für weibliche und männliche Autoren.



- Астафьев, А. Г., *Традиции философской лирики Г. С. Сковороды в творчестве Т. Шевченко*, in: *Проблемы изучения творческого наследия украинского поэта- философа XVIII века Г. С. Сковороды*, Харьков 1987, 2-7.
- Baader, E., *Versuch der Entwicklung einer allgemeinen (ideativen) Symboltheorie. Allegorisch-attributive Symbolik im Gesamtgefüge der analogischen Verdichtungen*, Würzburg 2003.
- Bader, G., *Gott nennen: Von Götternamen zu göttlichen Namen. Zur Vorgeschichte der Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989).
- Baehr, St. L., *Alchemy and Eighteenth-Century Russian Literature*, in: J. Klein u. a. [Hrsg.], *Reflections on Russia in the Eighteenth Century*, Köln u. a. 2001.
- Baeumker, C., *Das pseudo-hermetische »Buch der vierundzwanzig Meister« (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*, in: ders., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters*, Münster i. W. 1927, 194-214 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25, 1/2).
- Ders., *Der Platonismus im Mittelalter*, in: Beierwaltes, W. [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 1-55 (= Wege der Forschung, 197).
- Багалій, Д. І. (Багалей), *Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк)*, in: *Сочинения Григория Саввича Сковороды*, соб. и ред. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894), Харків 1894, Ū-LXŪŪŪ.
- Ders., *Библиографический обзор сочинений Г. С. Сковороды*, in: *Сочинения Григория Саввича Сковороды*, соб. и ред. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894), Харків 1894, LXŪŪ-CXXXŪ.
- Ders., *Украинский философ Григорий Саввич Сковорода*, in: *Киевская старина* 48 (1895), Февраль, 145-169; Март, 265-294; 49 (1895) Июнь, 272-300.
- Ders., *Григорий Саввич Сковорода*, Харьков 1896.
- Ders., *Г. С. Сковорода и Л. Н. Толстой. Историческая параллель*, in: *Відб. з. Сб. речей пам'яті Толстого, произнесенных в торжественном заседании Совета Императорского Харьковского университета и историко-филологического общества*, Харків 1911, 44-51.
- Ders., *Издания сочинений Г. С. Сковороды и стоящие в связи с ними исследования о нем (К 120 годовщине со времени его кончины 1794-1914)*, in: *Известия Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук* 19 (1914), 3, 1-58.
- Ders., *Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода*, Харків 1926; 2. verbesserte Auflage, Kiev 1992.
- Байки в українській літературі XVII-XVIII ст. Памятки давньої української літератури*, Київ 1963.
- Baltes, M., *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, 2 Bde, Leiden 1976-78.
- Барабаш, Ю., *Григорий Сковорода и традиция »мандров«*. Из заметок об укр. лит. старине, in: *Вопросы литературы* (1988), 3, 86-110.
- Ders., *Из жизни »странного человека«. Григорий Сковорода: »мандры« или странствия*, in: *Москва* 1988), 2, 186-197.
- Ders., *Жестокий век: Григорий Сковорода: восемь строк в контексте истории*, in: *Лит. обозрение*, Москва (1988), 10, 68-74.
- Der., *»Знаю человека...«. Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*, Москва 1989.
- Ders., *Григорий Сковорода: Знаю человека...*, in: *Радуга*, Киев (1989), 3, 146-158; (1989), 4, 156-164; (1989), 5, 139-161.

- Ders., *Г. С. Сковорода і М. В. Гоголь (до питання про гоголівське бароко)*, in: *Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць*, Київ 1997, 316-336.
- Barbel, J., *Einleitung*, in: Gregor von Nyssa, *Die große katechetische Rede. Oratio catechetica magna*, eingel., übers. u. komm. v. J. Barbel, Stuttgart 1971, 1-29 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 1).
- Barner, W., *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970 (zweite unveränd. Auflage 2002).
- Bardenhewer, O., *Die pseudo-aristotelische Schrift »Über das reine Gute« bekannt unter dem Namen »Liber de causis«*, Freiburg i. Br. 1882 (Nachdruck: Frankfurt a. M., o. J.).
- Башилов, Б., *История русского масонства*, Москва 1995.
- Bauer, B., *Jesuitische »ars rhetorica« im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt a. M. 1986 (= Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 18).
- Bayer, H., *Philo Pythagoricus. Die Gnosis Philos von Alexandrien im Spiegel der hochmittelalterlichen Literatur*, in: *Euphorion* 86 (1992), 3, 249-283.
- Бажинов, И., *Толстой и Сковорода*, in: *Лев Толстой у дослідженнях радянських літературознавців*, Київ 1978, 185-201.
- Beierwaltes, W., *Plotin: Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, übers., eingel. u. komm. v. W. Beierwaltes, Frankfurt a. M. 1967 (= Quellen der Philosophie, 3; Klostermann-Texte: Philosophie).
- Ders. [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969 (= Wege der Forschung, 197).
- Ders., *Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des Non Aliud*, in: *Niccolo' Cusano agli inizi del mondo moderno: atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Florenz 1970, 137-140.
- Ders., *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M. 1972 (= Philosophische Abhandlungen, 40).
- Ders. u. a., *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974.
- Ders., *Negati affirmatio. Welt als Metapher. Zur Grundlegung einer mittelalterlichen Ästhetik durch Johannes Scotus Eriugena*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 237-265.
- Ders., *Plotins Metaphysik des Lichtes*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 75-117 (= Wege der Forschung, 436).
- Ders., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1965 (= Philosophische Abhandlungen, 24).
- Ders., *Identität und Differenz*, Frankfurt a. M. 1980 (= Philosophische Abhandlungen, 49).
- Ders., *Marsilio Ficinos Theorie des Schönen im Kontext des Platonismus*, Heidelberg 1980 (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg. 1980, 11).
- Ders., *Regio Beatitudinis. Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens*, Heidelberg 1981 (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1981, Bericht 6).
- Ders., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1985.
- Ders. [Hrsg.], *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-29. Juli 1989, Heidelberg 1990 (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1990, 3).

- Ders., *Duplex Theoria. Zu einer Denkform Eriugenas*, in: ders. [Hrsg.], *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums. Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-29. Juli 1989, Heidelberg 1990, 39-64 (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Jg. 1990, 3).
- Ders., *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit. Plotins Enneade V 3*, Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991.
- Ders., *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998 (= Philosophische Abhandlungen, 73).
- Белодед, В. Д. у. а., *Философская мысль в Киеве: Историко-философский очерк*, Киев 1982.
- Bercoff, G. B. [Hrsg.], *Il Barocco letterario nei paesi slavi*, Rom 1996 (= Studi superiori NIS, 302: Slavistica).
- Bernays, J., *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863 (Nachdruck: Darmstadt 1968).
- Berndt, M., *Die Predigt Dmitrij Tuptalos. Studien zur ukrainischen und russischen Barockpredigt*, Bern u. a., 1975 (= Slavica Helvetica, 6).
- Bezold, F., von, *Das Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus*, Bonn 1922 (Neudruck: Aalen 1962).
- Bezobrazov, M., *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine*, in: *Archiv für die Geschichte der Philosophie* 26 (1913), 197-207.
- Біблія сирѣчь книги святейщеннаго писанія ветхаго и новаго завѣта*, Москва 1751.
- Білодід, І. К., *Видашний український філософ-демократ, просвітител, поет Г. С. Сковорода*, in: *Вісник Академії Наук УРСР* (1972), 11, 76-88.
- Ders., *Кієво-Могилянська Академія в історії східнослов'янських літературних мов*, Київ 1979.
- Biser, E., *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München 1970.
- Black, K. L., *The Sources of the Poetic Vocabulary of Grigorij Skovoroda*, Ph. D., Ann Arbor (Mikrofilm) 1977.
- Blönnigen, Chr., *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik*, Frankfurt a. M. 1992 (= Europäische Hochschulschriften 15, 59).
- Blum, W., *Einleitung*, in: Gregor von Nyssa, *Über das Wesen des christlichen Bekenntnisses. Über die Vollkommenheit. Über die Jungfräulichkeit*, eingel., übers., u. m. Anm. vers. v. W. Blum, Stuttgart 1977, 1-41 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 7).
- Blumenberg, H., *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981.
- Бобринской, П., *Старчик Григорий Сковорода. Жизнь и учение*, Paris 1929.
- Bohn, V. [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988 (= Poetik 2; edition suhrkamp 1451, NF, 451).
- Bojko-Bloch, J., *H. S. Skovoroda im Lichte der ukrainischen Geschichte*, in: *Die Welt der Slaven* (1966), 11, 306-316.
- Бойко, Л. П., *Природознавча и математична термінологія у філософських творах Г. С. Сковороди*, in: *Філософ. думка*, Київ (1987), 4, 86-91.
- Ders., *Наукова термінологія у творах Г. С. Сковороди*, in: *Семасіологія и словотвір. Збірник наукових праць*, Київ 1989, 77-80.
- Bonheim, G., *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg 1992 (= Epistemata/Reihe Literaturwissenschaft, 87).
- Бородій, М., *До біографії Григорія Сковороди (кілка нововиявлених документів)*, in: *Слово і час* (1997), 11-12, 10-20; *Слово и час* (1998), 1, 36-41.

- Borries, E., *Mystik und Texte. Überlegungen zur philologischen Mystikforschung*, in: *Euphorion* 86 (1992), 333-346.
- Брачев, В. С., *Русское масонство XVIII-XX вв.*, С.-Петербург 2000.
- Breidenbach, H., *Der Emblematiker Jeremias Drexel SJ. (1581-1638) mit einer Einführung in die Jesuitenemblematis und einer Bibliographie der Jesuitenemblembücher*, Ph. D., Urbana, Ill. 1971.
- Budzik, St., *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus*, Innsbruck u. a., 1988 (= Innsbrucker theologische Studien, 24).
- Burkhardt, H., *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, Gießen u. a. 1988.
- Bursch, W., *Skovoroda*, in: ders., *Horaz in Rußland. Studien und Materialien*, München 1964, 66-70 (= Forum Slavicum, 2).
- Büttner, St., *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, Tübingen 2000.
- Carlson, M., *Skovoroda in Peterburg: The Itinerant Philosopher in Andrei Bely's Modernist Classic*, in: *Journal of Ukrainian Studies* (1997), 22, 105-115.
- Cantielli, Ch., *Simbolo e icona: estetica e filosofia pratica nel pensiero di Vjačeslav I. Ivanov*, Bologna 2000 (= Le sfere, 36).
- Carpi, G., *Mitopoiesi e ideologia: Vjačeslav I. Ivanov teorico del simbolismo*, Lucca 1994 (= La ruota, 24).
- Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig u. a. 1927 (= Studien der Bibliothek Warburg, 10; Nachdruck: Darmstadt 1994).
- Chaouli, M., *The Laboratory of Poetry: Chemistry and Poetics in the World of Friedrich Schlegel*, Baltimore u. a. 2002.
- ХИЖНЯК, З. І., *Киево-Могилянська Академія*, Київ, 1970, zweite Auflage 1981.
- Chopyk, D. B., *G. S. Skovoroda-The Fable Writer. His Life and Times* in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, New York u. a., 1990, 1-70 (= American University Studies, Series 12, Slavic Languages and Literatur, 8).
- Ders., *Skovoroda's Fables: Analysis*, in: Chopyk, D. B., *G. S. Skovoroda-The Fable Writer. His Life and Times* in: Gregory S. Skovoroda, *Fables and Aphorisms*, transl., biogr. and anal. by D. B. Chopyk, New York u. a., 1990, 71-110 (= American University Studies, Series 12, Slavic Languages and Literatur, 8).
- Christiansen, I., *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, Tübingen 1969 (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7).
- Claussen, M. A., *Peregrinatio and Peregrini in Augustines's »City of God«*, in: *Traditio*, 46 (1991), 33-75.
- Cleary, J. J., *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997 (= Ancient and Medieval Philosophy, 1, 24).
- Conger, G. P., *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, Ph. D., New York, dritte Auflage 1967.
- Coulter, J. A., *The Literary Microcosm. Theories of Interpretation of the Later Neoplatonists*, Leiden 1976 (= Columbia Studies in the Classical Tradition, 2).
- Courcelle, P., *La consolation de philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
- Ders., *Tradition Néo-Platonicienne et Tradition Chrétienne des ailes de l'âme*, in: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 5-9 ottobre 1970), Roma 1974, 265-325 (= Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, Quaderno, 198).
- Ders., *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 Bde, Paris 1974-1975.

- Cracraft, J., *Feofan Prokopovich*, in: J. G. Garrard [Hrsg.], *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973, 75-105.
- Ders., *Theology at the Kiev Academy during its Golden Age*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 71-80 (= Harvard Ukrainian Studies 8 1/2).
- Чтения в Церковно-Археологическом Обществе при Киевской духовной академии, Киев 1883.
- Čyževs'kyj, D. (Tschizewskij, Čihevskij), *Neue Literatur über Skovoroda*, in: *Der russische Gedanke* (1929), 1, 21-24.
- Ders., *Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph (1722-1794) (Zur Geschichte der »dialektischen Methode«)*, in: *Der russische Gedanke* (1929), 2, 163-176.
- Ders., *Сковорода и немецкая мистика*, in: *Труд. рус. народ. унив. в. Праге* (1929), 2, 283-301.
- Ders., *Філософічна метода Сковороди*, in: *Записки Наук. Тов. им. Шевч. у Львові* 99 (1930), 145-171.
- Ders., *Skovoroda-Studien I. Skovoroda und Angelus Silesius*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 7 (1930), 1-33.
- Ders., *Джерела символіки Сковороди*, in: *Науковий збірник Українського Педагогічного Інституту в Празі* 2 (1933), 405-423.
- Ders., *Skovoroda-Studien II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo.*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 10 (1933), 47-60.
- Ders., *Фільософія Г. С. Сковороди*, Варшава 1934 (= Праці Українського Наукового Інституту, 24, сер. філь., 1).
- Ders., *Literarische Lesefrüchte III, Nr. 16: Zur Sprache Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 11 (1934), 21-22; Nr 17: *Ein Zitat aus Prokopovyč bei Skovorda*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 11 (1934), 22.
- Ders., *Skovoroda-Studien III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 12 (1935), 53-78.
- Ders., *J. Böhme in Rußland*, in: *Evangelium und Osten* 10 (1935), 175-184; in: ebenda, 11 (1935), 200-205.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte IV., Nr 35: Zu den Einflüssen Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 13 (1936), 66-67.
- Ders., *Замітки до творчості Сковороди, як поета*, in: *Науковий збірник проф. докт. І. Огієнкові в тридцяти річницю його наукової та громадської праці присвячують товариші й учні*, Варшава 1937.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte V., Nr. 43: Skovorodas Reime*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 14 (1937), 331-337.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte VII., Nr. 55: Skovorodas Übersetzungen aus Muretus*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 16 (1939), 342-343; Nr. 56: *Zu einer Übersetzung von Skovoroda*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 16 (1939), 343; Nr. 57: *Die »vermischten Gedichte« Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 16 (1939), 343-346.
- Ders., *Skovoroda-Studien IV. Skovoroda und Valentin Weigel*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 12 (1935), 308-332.
- Ders., *Український літературний барок. Нариси*, 3 Bde, Прага 1941-1944.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte VIII., Nr. 65: Zu einer dichterischen Formel Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 17 (1941), 110; Nr 66: *Skovoroda bei Narižnyj*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 17 (1941), 110-112.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte IX., Nr 78: Zu den ausländischen Wanderungen Skovorodas*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 18 (1942), 52-53.

- Ders., *Literarische Lesefrüchte X.*, Nr. 88: *Zu einem Skovoroda zugeschriebenen Gedicht*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 18 (1942), 370-374.
- Ders., *Literarische Lesefrüchte XI.*, Nr. 97: *Zu einem Skovoroda zugeschriebenen Gedicht*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 19 (1947), 353.
- Ders., *A History of Ukrainian Literature. From the 11th to the End of the 19th Century*, transl. by D. Ferguson u. a., Littleton, Colorado 1975 (erstmalig in ukrainischer Sprache erschienen in New York 1956).
- Ders., *Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen*, 's-Gravenhage 1956 (= Slavistische Drukken en Herdrukken, 10).
- Ders., *Emblematische Literatur bei den Slaven*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 201 (1964) 175-184; auch in: S. Penkert [Hrsg.], *Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1978, 140-153.
- Ders., *Vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen*, 1-2, Berlin 1968 (= Sammlung Götschen, 1223).
- Ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I*, München 1970 (= Forum Slavicum, 23).
- Ders., *Hryhorij Savyč Skovoroda und die ukrainische Versdichtung*, in: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 210 (1973), 312-317.
- Ders., *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*, München 1974 (= Harvard Series in Ukrainian Studies, 18).
- Dahlhaus-Berg, E., *Nova antiquitas et antiqua novitas. Typologische Exegese und isidorianisches Geschichtsbild bei Theodulf von Orléans*, Köln 1971 (= Kölner Historische Abhandlungen, 23).
- Dahm, H. [Hrsg.], *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*, Darmstadt 1996.
- Dale, Patrick u. a., *Rhetoric and Biblical Interpretation*, Sheffield 1990 (= Bible and Literature Series, 26).
- Daly, P. M., *Literature in the Light of the Emblem. Structural Parallels between the Emblem and Literature in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Toronto u. a. 1979.
- Ders., *The European Emblem. Towards an Index Emblematicus*, Waterloo 1980.
- David, Z. V., *The Influence of Jacob Boehme on Russian Religious Thought*, in: *Slavic Review* 21 (1962), 43-64.
- Deku, H., *Selbstbestrafung. Marginalien zu einem sehr alten, aber noch nicht ganz lexikonreifen Begriff*, in: ders., *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen*, hrsg. v. W. Beierwaltes, St. Ottilien 1986, 319-333.
- Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum et declarationum de rebus fidei et morum*, verb., erw., ins Dt. übertr. und hrsg. v. P. Hünermann, Freiburg i. Br. u. a., 37. Auflage 1991, cap. 806.
- Deuse, W., *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 238-278 (= Wege der Forschung, 436).
- Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur. Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Zweites Jahrestreffen des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 28. bis 31. August 1976. Vorträge und Kurzreferate*, Hamburg 1977 (= Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur, 3).
- Dictionnaire de la spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 17 Bde, Paris 1937-1995.
- Dinzelbacher, P. [Hrsg.], *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart 1989 (= Kröners Taschenausgabe, 456).

- Дложевський, С. С., *Плутарх у листуванні Сковороди* (до проблеми літературних джерел Сковороди), in: *Памяті Г. С. Сковороди (1722-1922). Збірка статтів*, Одеса 1923, 85-97.
- Duclow, D. F., *Nature as Speech and Book in John Scotus Eriugena*, in: *Mediaevalia* (1977), 3, 131-140.
- Дудко, Д., *У народних переказах*, in: *Вітчизна* (1987), 8, 192-195.
- Ders., *Сковорода, масони и вольтерьянцы*, in: *Panorama* (1995), 8.
- Dudley, U., *Die Macht der Zahl. Was die Numerologie uns weismachen will*, Basel u. a. 1999.
- Євдокименко, В. Ю., *Г. С. Сковорода і суспільно-політична думка на Україні*, in: *Філософська думка* (1972), 5, 35-43.
- Erdmann-Pandžić, E., von, *H.S. Skovoroda*, in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 14, Paris 1989, coll. 947-951.
- Ders., *Bemerkungen zu Leben und Werk von H. S. Skovoroda*, in: *Zeitschrift für Slawistik*, 35 (1990), 5, 645-653.
- Ders., *Wahre Poiesis als Aufstieg zu Gott. Zur Tradition der poetologischen Reflexionen und Strategien bei Hryhorij Skovoroda*, in: *Bulletin der Deutschen Assoziation der Ukrainisten 2000*, 41-57.
- Ders., *Von Atlantis zur Moderne. Valerij Brjusovs Kunsttheorie und die Magie*, in: P. Thiergen [Hrsg.], *Scholae et symposium. Festschrift für Hans Rothe zum 75 Geburtstag*, Köln u. a. 2003, 1-26 (= Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte, A, NF, 44).
- Эрн, В. Ф., *Очерк теоретической философии Г. С. Сковороды*, in: *Вопр. филос. и психол.*, 100 (1911), 5, 531-680.
- Ders., *Жизнь и личность Г. С. Сковороды*, in: *Вопр. филос. и психол.*, 107 (1911), 2, 126-166.
- Ders., *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*, Москва 1912.
- Euler, W. A., *»Pia philosophia« et »docta religio«. Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998 (= Humanistische Bibliothek, Reihe I, Abhandlungen, 48).
- Фарадзев, К., *Владимир Соловьёв: мифология образа*, Москва 2000.
- Фасмер, М., *Этимологический словарь русского языка*, 3, Москва 1971.
- Festschrift für Dmytro Čyževs'kyj zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden 1954 (= Osteuropa-Institut »Berlin West«. Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen: Veröffentlichungen der Abteilung für Slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavisches Seminar) an der Freien Universität Berlin, 6).
- Филарет (Гумилевский), *Обзор русской духовной литературы 862-1863*, 2 Bde, St Peterburg, dritte verb. und erw. Auflage 1884, 363-365 (Nachdruck: Oxford 1984).
- Філософія Григорія Сковороди*, Київ 1972.
- Fletcher, J. [Hrsg.], *Athanasius Kircher und seine Beziehungen zum gelehrten Europa seiner Zeit*, Wiesbaden 1988 (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 17).
- Florovskij, G., *Пути русского богословия*, Paris, 3. Auflage 1937 (Nachdruck: Paris 1983).
- Franko, I., *Beiträge zur Geschichte und Kultur der Ukraine*, Berlin 1963 (= Quellen und Studien zur Geschichte Osteuropas, 14).
- Freemasonry in Russia*. Russian State Archive of Old Documents, Leiden 1999 (Mikrofiches).
- Freemasonry in Russia: Early Sources from the Russian State Archive of Ancient Acts, Moskow. Guide to the microform collection*, Leiden 1999.
- Freytag, W., *Allegorie, Allegorese*, in: G. Ueding [Hrsg.], *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 1, Darmstadt 1992.
- Friedman, J. B., *Orpheus in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1970.

- Frye, N., *The Great Code. The Bible and Literature*, London u. a. 1982.
- Ders., *Typologie als Denkweise und rhetorische Figur*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988, 64-96 (= edition suhrkamp, NF, 451).
- Ders., *Myth and Metaphor. Selected Essays, 1974-1988*, hrsg. v. R. D. Denham, Charlottesville 1988.
- Fuchs, H., *Augustin und der antike Friedensgedanke. Untersuchungen zum neunzehnten Buch der Civitas Dei*, Berlin u. a., zweite Auflage 1965.
- Fuhrmann, J. T., *Bibliographical Essay*, in: L. B. Blair [Hrsg.], *Essays on Russian Intellectual History*, Austin u. a. 1971, 67-72 (= The Walter Prescott Webb Memorial Lectures, 5).
- Ders., *The First Russian Philosopher's Search For the Kingdom of God*, in: L. B. Blair [Hrsg.], *Essays on Russian Intellectual History*, Austin u. a. 1971, 33-66 (= The Walter Prescott Webb Memorial Lectures, V).
- Fuhrmann, M., *Die antike Rhetorik*, München u. a. 1984 (= Artemis Einführungen, 10).
- Fulda, D. [Hrsg.], *Das Andere Essen: Kannibalismus als Motiv und Metapher in der Literatur*, Freiburg i. Br. 2001 (= Rombach Wissenschaft: Reihe Litterae, 70).
- Fundaminski, M., *Die Russica-Sammlung der Franckeschen Stiftungen zu Halle. Aus der Geschichte der deutsch-russischen kulturellen Beziehungen im 18. Jahrhundert*, Halle 1998 (= Hallesche Quellenpublikationen und Repertorien, 2).
- Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, vierte Auflage 1975.
- Гайдено, П. П., *Владимир Соловьёв и философия Серебрянного века*, Москва 2001.
- Gajecky, G., *The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate*, in: *The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 81-92 (= Harvard Ukrainian Studies 8 1/2).
- Гарин, И., *Пророки и поэты*, 3, Москва 1994, 427-463.
- J. G. Garrard [Hrsg.], *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973.
- Ghidini, M. C., *Il cerchio incantato del linguaggio: moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Milano 1997.
- Gilly, C., *Iter Gnostico Russicum*, in: ders., *500 Years of Gnosis in Europe: Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition*, Moskau-Amsterdam 1993, 54-58.
- Gnädinger, L., *Der Abgrund ruft dem Abgrund. Taulers Predigt Beati oculi (V45)*, in: Haas, A. M. u. a. [Hrsg.], *Das »Einig Ein«. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1980, 167-207 (= Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 6).
- Л. П. Гнатюк, *Научная терминология в произведениях Г. С. Сковороды*, Киев 1989.
- Godwin, J., *Athanasius Kircher. Ein Mann der Renaissance und die Suche nach verlorenem Wissen*, Berlin 1994.
- Gögler, R., *Einführung*, in: Origenes, *Das Evangelium nach Johannes*, übers. u. eingef. v. R. Gögler, Zürich u. a., 1959 (= Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, NF, 4).
- Goerdts, W., *Russische Philosophie, Zugänge und Durchblicke*, Freiburg u. a., 1984.
- Ders., *Skovoroda*, in: ders., *Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke*, Freiburg u. a. 1984, 203-215.
- Ders., *Russische Philosophie. Texte*, Freiburg u. a. 1989.
- Görgemanns, H. u. a., *Einführung*, in: Origenis *De Principiis Libri IV/Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers. u. m. krit. u. erl. Anm. vers. v. H. Görgemanns u. a., Darmstadt 1976, 1-50 (= Texte zur Forschung, 24).
- Голубев, С. Т., *Киевская академия в конце XVII и начале XVIII ст.*, Киев 1901.



- Gottlieb, S. [Hrsg.], *Approaches to Teaching the Metaphysical Poets*, New York 1990 (= *Approaches to Teaching World Literature*, 28).
- Grabes, H., *Speculum, Mirror und Looking-Glas. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen 1973 (= *Anglia/Buchreihe*, 16).
- Grabmann, M., *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin. Forschungen über die Augustinische Illuminationstheorie und ihre Beurteilung durch den Hl. Thomas von Aquin*, Münster 1924 (= *Veröffentlichungen des Katholischen Institutes für Philosophie. Albertus-Magnus-Akademie zu Köln*, 1, H. 4).
- Grant, R. M. u. a., *A Short History of the Interpretation of The Bible*, Philadelphia, zweite Auflage 1984.
- Grassi, E., *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, University Park, Pa 1980.
- Гребенная, Г. П. u. a., *Педагогические взгляды и деятельность Г. С. Сковороды*, in: *Очерки истории школы и педагогической мысли народов СССР XVIII в. - первая половина XIX в.*, hrsg. v. М. Ф. Шабаева, Москва 1973, 393-398.
- Г. Сковорода в духовному житті України (Матеріали Всеукраїнської наукової конференції у м. Тернопіль 3-4 грудня 1992 року)*, Тернопіль 1994.
- Григорій Сковорода 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження*, hrsg. v. І. П. Стогній u. a., Київ 1975.
- Gruber, G., *Zoe. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes* München 1962 (= *Münchener Theologische Studien. 2. Systematische Abteilung*, 23).
- Gustafson, R. F., *Tolstoy's Skovoroda*, in: *Journal of Ukrainian Studies* (1997), 22, 87-96.
- Haas, A. M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse* Freiburg/Schweiz 1971 (= *Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 3).
- Ders., *Mors mystica*, in: ders., *Sermo mysticus*, Freiburg/Schweiz 1979 (= *Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4).
- Ders., *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1979 (= *Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 4).
- Ders., *Mort mystique*, in: *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, 10, Paris 1980, coll. 1777-1780.
- Ders. u. a. [Hrsg.], *Das »Einig Ein«. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/Schweiz 1980 (= *Dokimion, Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 6).
- Ders., *Traum und Traumvision in der Deutschen Mystik*, in: *Spätmittelalterliche Geistliche Literatur in der Nationalsprache*, 1, Salzburg 1983 (= *Analecta Cartusiana*, 106).
- Ders., *Was ist Mystik*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 319-341 (= *Germanistische Symposien, Berichtsbände*, 7).
- Ders., *Homo-medietas. Sinn und Tragweite von Eriugenas Metapher vom Menschen als einer »dritten Welt«*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*. Vorträge des VII. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg 26.-29. Juli 1989, Heidelberg 1990, 168-186 (= *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*, Jg. 1990, 3).
- Ders., *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt a. M. 1996 (= *Suhrkamp-Taschenbuch. Wissenschaft*, 1196).

- Haase, F., *Die kulturgeschichtliche Bedeutung des ukrainischen Philosophen Grigorij Skovoroda*, in: *Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven*, 4 (1928), 1, 21-42.
- Hager, F.-P., *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 427-474 (= Wege der Forschung, 436).
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance*, 2 Bde, Leiden u. a., zweite verbesserte Auflage 1991 (= Columbia Studies in the Classical Tradition, 17).
- Hansen, J., *Zur Frage der anfanglosen und zeitlichen Schöpfung bei Albert dem Großen*, in: H. Ostlender [Hrsg.], *Studia Albertina. FS für B. Geyer zum 70. Geburtstag*, Münster 1952, 167-188.
- Hansen-Löve, A. A., *Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. I. Band: Diabolischer Symbolismus*, Wien 1989 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften »Wien«. Kommission für Literaturwissenschaft: Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft, 7; Österreichische Akademie der Wissenschaften »Wien«. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 544).
- Ders., *Der Russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. II. Band: Mythopoetischer Symbolismus, 1: Kosmische Symbolik*, Wien 1998 (= Österreichische Akademie der Wissenschaften »Wien«. Kommission für Literaturwissenschaft, 19: Veröffentlichungen der Kommission für Literaturwissenschaft; Österreichische Akademie der Wissenschaften »Wien«. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 663).
- Hantula, R., *Skovoroda's Garden of Divine Songs. A Description and Analysis*, Ph. D., Harvard 1976.
- Ders., *Song 29 of Skovoroda's Garden*, in: *Harvard Ukrainian Studies* (Adelphotes: A Tribute to Omeljan Pritsak by his Students), 14 (1990), 3/4, 343-349.
- Ders., *A Bibliography of Skovorodiana*, in: R. H. Marshall u. a. [Hrsg.], *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles*, Edmonton, Toronto 1994, 285-310.
- Harms, W., *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*, München 1970 (= Medium Aevum. Philologische Studien, 21).
- Ders., »*Mundus imago Dei est*«. Zum Entstehungsprozeß zweier Emblembücher Jean Jacques Boissards, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 47 (1973), 223-244.
- Ders., *Rezeption des Mittelalters im Barock*, in: *Deutsche Barockliteratur und europäische Kultur. Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Zweites Jahrestreffen Wolfenbüttel 1976*, Hamburg 1977, 23 ff.
- Ders. u. a., [Hrsg.], *Natura loquax. Naturkunde und allegorische Naturdeutung vom Mittelalter bis zur frühen Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1981 (= Mikrokosmos, 7).
- Haug, W., *Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, 494-508 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände, 7).
- Haug, W., *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft?*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 69-115.
- Hedwig, K., *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF, 18).
- Heil, G., *Einleitung*, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. G. Heil, Stuttgart 1986, 1-27 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 22).

- Hein, O., *Die Drucker und Verleger der Werke des Polyhistor Athanasius Kircher S. J.:* eine Untersuchung zur Produktionsgeschichte enzyklopädischen Schrifttums im Zeitalter des Barock unter Berücksichtigung wissenschafts- und kulturhistorischer Aspekte, 5 Bde, 1, Köln u. a. 1993 (= *Studia Kircheriana*, 2).
- Hidalgo-Serna, E., *Das ingeniose Denken bei Baltasar Gracián. Der »concepto« und seine logische Funktion*, München 1985 (= *Humanistische Bibliothek. Reihe I, Abhandlungen*, 43).
- Hippisley, A., *The Emblem in the Writings of Simeon Polockij*, in: *The Slavic and East European Journal* 15 (1971), 167-183.
- Ders., *Introduction*, in: N. M. Maksimovič-Ambodik, *Emvlemy i simvoly (1788). The First Russian Emblem Book*, ed., with transl. and introd. by A. Hippisley, Leiden 1989, XIII-XLVII (= *Symbola et Emblemata*, 1).
- Ders., *Early Russian Emblems: The »Emlimata« of Simeon Polockij*, in: B. F. Scholz u. a. [Hrsg.], *The European Emblem. Selected Papers from the Glasgow Conference 11.-14. August 1987*, Leiden u. a. 1990, 117-127 (= *Symbola et Emblemata*, 2).
- Ders., *A Jesuit Source of Simeon Polotsky's Vertograd Mnogotsvetnyj*, *Oxford Slavonic Papers*, NF 27 (1994), 23-40.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bisher 11 Bde, hrsg. v. J. Ritter u. a., Basel u. a. 1971 ff.
- Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, bisher 6 Bde, hrsg. v. G. Ueding, Darmstadt 1992 ff.
- Hocke, G. R., *Manierismus in der Literatur. Sprach-Alchimie und esoterische Kombinationskunst. Beiträge zur vergleichenden europäischen Literaturgeschichte*, Hamburg 1959 (*Rowohlts deutsche Enzyklopädie*, 82/83).
- Ders., *Die Welt als Labyrinth: Manierismus in der europäischen Kunst und Literatur*, durchges. und erw. Auflage, Hamburg 1987.
- Hoefer, H., *Typologie im Mittelalter. Zur Übertragbarkeit typologischer Interpretation auf weltliche Dichtung*, Göttingen 1971 (= *Göppinger Arbeiten zur Germanistik*, 54).
- Holthusen, J., *Studien zur Ästhetik und Poetik des russischen Symbolismus*, Göttingen 1957.
- Ders., *Ausgewählte Slavistische Abhandlungen*, München 1987.
- Horak, S. *The Kiev Academy: The Bridge to Europe in the 17th Century*, in: *East European Quarterly* 2 (Juni 1968), 117-137.
- Hryhorij Savyč Skovoroda (1722-1794)*, München 1975 (= *Ukrainische Freie Universität. Reihe: Monographien*, 22).
- Hueck, M., *Textstruktur und Gattungssystem. Studien zum Verhältnis von Emblem und Fabel im 16. und 17. Jahrhundert*, Kronberg/Ts. 1975 (= *Literaturwissenschaft*, 14).
- Imendörffer, H., *Die Geschichte der russischen Fabel im 18. Jahrhundert: Poetik, Rezeption und Funktion eines literarischen Genres*, Wiesbaden 1998 (= *Slavistische Veröffentlichungen/Fachbereich Neuere Fremdsprachliche Philologien der Freien Universität Berlin*, 84, 1/2).
- Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 27. bis 31. August 1973. Vorträge und Berichte*, Hamburg, zweite Auflage 1976 (= *Dokumente des Internationalen Arbeitskreises für deutsche Barockliteratur*, 1).
- Irwin, E., *The Songs of Orpheus and the New Song of Christ*, in: J. Warden [Hrsg.], *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto u. a. 1982, 51-62.
- Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук*, 1, XVIII век, Москва u. a. 1956.
- История русской литературы XVIII века. Библиографический указатель*, Ленинград 1968.

- Ivánka, E., von, *Der »Apex mentis«*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 121-146 (= Wege der Forschung, 197).
- Ders., *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 137 ff. (= Wege der Forschung, 197).
- Ders., *Einleitung*, in: Dionysius Areopagita, *Von den Namen zum Unnennbaren*, Ausw. u. Einl. v. E. Ivánka, Einsiedeln, zweite Auflage 1981, 7-31 (= Sigillum, 7).
- Іванько, І. В., *Етика Сковороди і філософія Епікура*, in: *Від Вишенського до Сковороди* (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.), Київ 1972, 125-134.
- Ders., *Життєвий шлях і формування світогляду*, in: *Філософія Григорія Сковороди*, Київ 1972, 16-54.
- Ders., *Г. С. Сковорода и русская философская культура XVIII в.*, in: *Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII-XVIII вв.)*, Киев 1978, 145-162.
- Ders., *Філософія і стиль мислення Г. Сковороди*, Київ 1983.
- Ивлев, В. Ю., *Основные предпосылки формирования логики как философской дисциплины в рамках традиций Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской Академии: от »логоса« к »логике«*, Москва 2002.
- Jabłonowski, A., *Akademia Kijowsko Mohilańska. Zarys Historyczny*, Kraków 1899-1900 (= Fontes et commentationes historiam scholarum superiorum in Polonia illustrantes, 5).
- Janiw, W., *Importance historique de Skovoroda*, in: *Skovoroda philosophe ukrainien*, préf. de P. Pascal, Paris 1976, 111-118 (= Collection historique de l'Institut d'Études Slaves, 23).
- Яременко, П., *Поетична спадщина Григорія Сковороди*, in: *Наукові записки Львівського держ. ун-ту* 1, 1, 1946, 69-84.
- Jauß, H. R., *Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos. Bemerkungen zur christlichen Gefangenschaft der Mythologie im Mittelalter*, in: M. Fuhrmann [Hrsg.], *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 187-210 (= Poetik und Hermeneutik, 4).
- Jekutsch, U., *Das Lehrgedicht in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1981 (= Opera slavica/NF, 2).
- Jelitte, H., *Die russischen Nomina abstracta des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts. Teil 1: Lexikalischer Bestand*, Frankfurt a.M. u. a., 1984 (= Beiträge zur Slavistik, 6).
- Jöns, D. W., *Das »Sinnen-Bild«. Studien zur allegorischen Bildlichkeit bei Andreas Gryphius*, Stuttgart 1966 (= Germanistische Abhandlungen, 13).
- Jung, C. G., *Gesammelte Werke*, 12: *Psychologie und Alchemie*, Olten u. a., 5. Auflage 1987.
- Ders., *Gesammelte Werke*, 13: *Studien über alchemistische Vorstellungen*, Olten u. a., dritte Auflage 1988.
- Kaibach, B., *Risse in der Zeit. Zur Bedeutung des Augenblicks im Werk von Vladimir Solov'ev und Aleksandr Blok*, Heidelberg 2002 (= Beiträge zur slavischen Philologie, 6).
- Kallis, A. [Hrsg.], *Liturgie. Die göttliche Liturgie der Orthodoxen Kirche*, dt.-griech., Mainz 1989.
- Kaluzny, A. E., *La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda*, Montréal 1983.
- Каганов, И. Я., *Каталог библиотеки Харьковского коллегіума 1769 года*, in: *Книга исследования и материалы*, 6, Москва 1962, 105-122.
- Карась, А. [Hrsg.], *Спадщина Григорія Сковороди і сучасність: Матеріали читань до 200-річчя з дня смерті Г. Сковороди 21-22 грудня 1994 р.*, Львів 1996.
- Каустов, А., *Зооморфічна символіка у філософських творах Г. С. Сковороди*, in: *Укр. Мова і літ. в шк.* (1990), 1, 11-15.

- Кашуба, М. В., *Трактування Георгієм Кониським проблеми матерії*, in: *Від Вишенського до Сковороди* (з. історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.), Київ 1972, 96-102.
- Ders., *З історії боротьби проти Унії XVII - XVIII ст.*, Київ 1976.
- Kemp, W., *Natura. Ikonographische Studien zur Geschichte und Verbreitung einer Allegorie*, Diss., Tübingen 1970.
- Kemper, H.-G., *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, 6 Bde, Tübingen 1987-2002.
- The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350. Anniversary of its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985 (= Harvard Ukrainian Studies 8, 1/2).
- Kirchner, P., *Neue Literatur über das Leben und Schaffen des ukrainischen Aufklärers Hryhorij Skovoroda*, in: *Zeitsch. f. Slaw.* 9 (1964), 4, 596-599.
- Ders., *Strömungen und Gattungen in der ukrainischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitsch. f. Slaw.* 13 (1968), 3, 329-336.
- Kirfel, W., *Die dreiköpfige Gottheit. Archäologisch-ethnologischer Streifzug durch die Ikonographie der Religionen*, Bonn 1948.
- Кирик, Д. П., *Світ символів Г. С. Сковороди*, in: *Від Вишенського до Сковороди* (з. історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.), Київ 1972, 116-125.
- Ders., *Вчення про дві натури та три світи*, in: *Філософія Григорія Сковороди*, Київ 1972, 124-196.
- Klein, E., *Skovoroda: tematica, simboli e tradizione*, in: *Kamen'. Rivista semestrale di poesia e filosofia* (1994-1995), 6-7, 79-110.
- Klein, F.-N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den Hermetischen Schriften. Untersuchungen zur Struktur der religiösen Sprache der hellenistischen Mystik*, Leiden 1962.
- Klein, J. u. a. [Hrsg.], *Reflections on Russia in the Eighteenth Century. Papers from the VI. International Conference of the Study Group on Eighteenth-Century Russia*, Köln u. a. 2001 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe A: Slavistische Forschungen. NF, 37).
- Kluge, R.-D., *Der russische Symbolismus. Begleitheft zur Vorlesung: Bibliographie-Kommentar-Texte. SS 1985*, Tübingen 1985 (= Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen, Nr. 24).
- Klutstein, I., *Marsilio Ficino et la théologie ancienne: Oracles Chaldaïques, Hymnes Orphiques, Hymnes de Proclus*, Firenze 1987 (= Rinascimento/Quaderni, 5).
- Kniazeff, A., *De l'académie d' autrefois au rayonnement d' aujourd' hui: l'institut Saint-Serge*, Paris 1974 (= Le point théologique, 14).
- Körber, S. F., *Negation und Numen in der Mystik. Ein religionsphänomenologisch-vorstellungsanalytischer Versuch zum Thema der vis negationis. Das unverfügbare Numen*, Diss., Bonn 1980.
- Korshin, P. J., *Typologie als System*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988, 277-308 (= Poetik 2; edition suhrkamp, 1451=NF, 451).
- Kortschmaryk, F. B., *The Kievan Academy and Its Role in the Organization of Education in Russia at the Turn of the Seventeenth Century*, New York 1976.
- Корж, Н., *Крилате слово в творчості Г. Сковороди*, in: *Пранор* (1989), 4, 175-178.
- Kratochvil, J., *H. S. Skovoroda, J. A. Komensky, T. G. Masaryk*, Stuttgart 1974.
- Kraye, J. u. a. [Hrsg.], *The Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: the Theology and other Texts*, London 1986, 265-286 (= Warburg Institute Surveys and Texts, 11).

- Ders., *The Pseudo-Aristotelian Theology in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe* in: ders. u. a. [Hrsg.], *The Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*, London 1986, 265-286 (= Warburg Institute Surveys and Texts, 11).
- Kremer, K., *Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin (204-270)*, in: *International Studies in Philosophy* 13 (1981), 2, 41-68.
- Kretschmar, D., *Identität statt Differenz. Zum Verhältnis von Kunsttheorie und Gesellschaftsstruktur in Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. u. a. 2002 (= Slavische Literaturen, Texte und Abhandlungen, 26).
- Kristeller, P. O. [Hrsg.], *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, 1, Washington DC 1960.
- Kroll, W., *Heraldische Dichtung bei den Slaven. Mit einer Bibliographie zur Rezeption der Heraldik und Emblematik bei den Slaven (16. - 18. Jahrhundert)*, Wiesbaden 1986 (= Opera Slavica, NF, 7).
- Кудринский, Ф., *Философ без системы. (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды)*, in: *Киевская старина* 60 (1898) 1, 35-63; 2, 265-282; 3, 436-456.
- Kul'čyc'kyj, O. (Kultschytkyj, A., von), *Der universalistische Humanismus Komensky's und der personalistische Humanismus Skovoroda's als Ausdrucksform zweier nationaler Geistigkeiten*, in: *Mitteilungen der Arbeits- und Förderungsgemeinschaft der Ukrainischen Wissenschaften E. V.*, München (1972), Nr. 8-9, 11-23.
- Ders., *Skovoroda - philosophe de la connaissance de soi-même et précurseur du personnalisme*, in: *Skovoroda Philosophe Ukrainien: Colloque tenu le 18 janvier 1973 à l'Institut d'Etudes Slaves de Paris [...]*, préf. de P. Pascal, Paris 1976, 55-110 (= Collection historique de l'Institut d'Études Slaves, 23).
- Kurdzialek, M., *Der Mensch als Abbild des Kosmos*, in: A. Zimmermann [Hrsg.], *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin u. a. 1971 (= Miscellanea Mediaevalia, 8).
- Kutash, I., *Happiness in the Thought of Hryhorii S. Skovoroda*, Ph. D., McGill University, Montreal 1986.
- Lachmann(-Schmohl), R., *Ignjat Đorđić. Eine stilistische Untersuchung zum slavischen Barock*, Köln 1964 (= Slavistische Forschungen, 5).
- Ders., *Die Tradition des ostroumie und das acumen bei Simeon Polockij*, in: D. Tschizewskij [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur I*, München 1970, 41-59 (= Forum Slavicum, 23).
- Ders., *Einleitung*, in: *Die Makarij-Rhetorik*, m. e. einl. Unters., hrsg. nach e. Hs von 1623 aus d. Undol'skij-Sammlung (Leninbibliothek-Moskau) v. R. Lachmann, Köln u. a. 1980, 1-74. (= Rhetorica Slavica, 1; Slavistische Forschungen 27,1).
- Ders., *Einleitende Untersuchung*, in: Prokopovič, Feofan, *De arte rhetorica libri X, Kijoviae 1706*, mit einer einl. Unters. und Komm. hrsg. nach zwei Handschriften aus den Beständen der Kiever Zentralen Akademie-Bibliothek v. R. Lachmann, Köln u. a., 1982, VII-CXI (= Rhetorica, 2; Slavistische Forschungen, 27/2).
- Ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983 (= Forum Slavicum, 54).
- Ders., *Dmitrij Tschizewskij (1894-1977) als Barockforscher*, in: ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983 (= Forum Slavicum, 54).
- Ders., *Die »problematische Ähnlichkeit«* in: ders. [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983, 84-114 (= Forum Slavicum, 54).

- Ders., *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankfurt a. M. 1990.
- Lampe, G. W. H. [Hrsg.], *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Landmann, M. *Die absolute Dichtung. Essays zur philosophischen Poetik*, Stuttgart 1963.
- Larousse, Pierre, *Grand Dictionnaire Universel du XIXe siècle*, Paris 1875.
- Ласло-Куцюк, М., *Велика традиція. Українська класична література в порівняльному висвітленні*, Бухарест 1979.
- Der., *Анофеоз світла у творчості Григорія Сковороди*, in: *Слово и час* (1990), 3, 51-59.
- Lauer, R., *Der Beitrag der Slavistik zur Barockdiskussion*, in: K. Garber [Hrsg.], *Europäische Barock-Rezeption: Vorträge und Referate gehalten anlässlich des 6. Jahrestreffens des Internationalen Arbeitskreises für Barockliteratur in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel vom 22.-25 August 1988*, 2, Wiesbaden 1991, 1129-1150 (= Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung, 20, 2).
- Лавров, А., *Андрей Белый и Григорий Сковорода*, in: *Studia Slavica Academiae Scientiarum hungaricae* 21 (1975), 3-4, 395-404.
- Лебедев, Л., *Рукописи церковно-археологического музея Императорской Киевской духовной академии*, Саратов 1916.
- Lees, R. A., *The Negative Language of the Dionysian School of Mystical Theology. An Approach to the Cloud of Unknowing*, 2 Bde, Salzburg 1983 (= *Analecta Cartusiana*, 107, 1/2).
- Leighton, L., G., *The Esoteric Tradition in Russian Romantic Literature. Decembrism and Freemasonry*, University Park, PA 1994.
- Leinkauf, Th., *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ. (1602-1680)*, Berlin 1993.
- Lewin, P., *A Select Bibliography of Publications on the Kiev Mohyla Academy by Polish Scholars, 1966-1983*, in: *The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350. Anniversary of its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 223-228 (= *Harvard Ukrainian Studies* 8, 1/2).
- Ders., *Drama and Theater at Ukrainian Schools in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: The Bible as Inspiration of Images, Meanings, Style, and Stage Productions*, in: *The Kiev Mohyla Academy: Commemorating the 350. Anniversary of its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 93-122 (= *Harvard Ukrainian Studies* 8, 1/2).
- Lewy, H., *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Gießen 1929 (= Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 9).
- Lies, L., *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck u. a., 1978 (= *Innsbrucker theologische Studien*, 1).
- Лихачев, Д. С., *Барокко и его русский вариант*, in: *Русская литература* (1969), 2, 18-45.
- Link, F. [Hrsg.], *Paradeigmata. Literarische Typologie des Alten Testaments*, 2 Bde Berlin 1989 (= *Schriften zur Literaturwissenschaft*, 5, 1/2).
- Літературна спадщина Київської Русі и українська література XVI - XVIII ст.*, Київ 1981.
- Lohr, Ch. H., *The Pseudo-Aristotelian Liber de Causis and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: J. Kraye u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The »Theology« and Other Texts*, London 1986, 53-62 (= *Warburg Institute Surveys and Texts*, 11).
- Лощиц, Ю., *Сковорода*, Москва 1972 (= *Жизнь замечательных людей. Серия биографий*, 13, 520).
- Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*, New York 1976.

- Louth, A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford, dritte Auflage 1983.
- Lubac, H., de, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. u. eingel. v. H. Urs von Balthasar, Einsiedeln 1968 (= Lubac, Henri de, *Gesammelte theologische Schriften*, 2).
- Ders., *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn: Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, Einsiedeln u. a. 1999 (= *Theologia Romanica*, 23).
- Лучук, В. І., *Иван Вишенський. Григорій Сковорода: Рекомендований показчик літератури*, Львів 1970.
- Lunde, I. [Hrsg.], *The Holy Fool in Byzantium and Russia*, Bergen 1995.
- Лупшов, С. П., *Книга в России в XVII веке. Книгоиздательство. Книготорговля. Распространение книг среди различных слоев населения. Книжные собрания частных лиц. Библиотеки*, Ленинград 1970.
- Ders., *Книга в России в первой четверти XVIII века*, Ленинград 1973.
- Ders., *Книга в России в послепетровское время 1725-1740*, Ленинград 1976.
- Ders., *Русские библиотеки и их читатель (из истории русской культуры эпохи феодализма)*, Ленинград 1983.
- Łużny, R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII w.*, Kraków 1966 (= *Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 124. *Prace Historycznolit.*, 11).
- Ders., *Teodycea Hryhorija Skoworody na tle słowiańskiej myśli religijnej okresu oświecenia*, in: *Studia Slavica in honorem viri doctissimi Olexa Horbatsch. Festgabe zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. G. Freidhof u. a., 2, München 1983, 98-108 (= *Beiträge zur ostslavischen Philologie*, 2).
- Ders., *The Kiev Mohyla Academy in Relation to Polish Culture*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 123-135 (= *Harvard Ukrainian Studies* 8 1/2).
- Madsen, D. L., *Rereading Allegory. A Narrative Approach to Genre*, New York 1994.
- Малинов, А., *Философские взгляды Григория Сковороды*, Ст Петербург 1998.
- Марченко, О. В., *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993.
- Marker, G., *Publishing, Printing, and the Origins of Intellectual Life in Russia, 1700 - 1800*, Princeton, NJ., 1985.
- Марков, А. П., *Співвідношення духовного і матеріального у філософії Г. С. Сковороди*, in: *Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.)*, Київ 1972, 109-116.
- Маркушевич, А. И., *Об источниках амстердамского издания «Символы и Эмблемата» (1705 г.)*, in: *Исследования и материалы* 8 (Москва 1963), 279-290.
- Marshall, R. H. u. a. [Hrsg.], *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles*, Edmonton, Toronto 1994.
- Маслов, С. И., *Библиотека Стефана Яворского*, Киев 1914.
- Matl, J., *Europa und die Slaven*, Wiesbaden 1964.
- Maxsein, A., *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzburg 1966 (= *Neues Forum*).
- Mayer, C. P., OSA., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, 2 Bde, Würzburg 1969-1974 (= *Cassicum*, 24, 1/2).
- Ders. [Hrsg.], *Augustinus-Lexikon*, 1, Basel u. a. 1986-1994.



- McGinn, B., *Eriugena Mysticus*, in: *Giovanni Scoto nel suo tempo. L'organizzazione del sapere in età Carolingia. Atti del XXIV Convegno storico internazionale Todi, 11-14 ottobre 1987*, Spoleto 1989, 235-260 (= Accademia Tudertina; Atti dei convegni dell'Accademia Tudertina e del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale/Nuova serie, 1).
- Ders., *Die Mystik im Abendland*, 4 Bde, Freiburg i. Br. u. a. 1994-2002.
- Medlin, W. K., *Renaissance Influences and Religious Reforms in Russia. Western and Post-Byzantine Impacts on Culture and Education (16th-17th Centuries)*, Genf 1971 (= Études de philologie et d'histoire, 18).
- Mendelson, A., *Secular Education in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1982 (= Monographs of the Hebrew Union College, 7; An Edward Kiev Library Foundation Book).
- Meyer, A., *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- und Makrokosmos*. Diss., Bern 1900.
- Miller, P. C., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, NJ. 1994.
- Miner, E. [Hrsg.], *Literary Uses of Typology from the Late Middle Ages to the Present*, Princeton 1977.
- Mirčuk, J., *H. S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des XVIII. Jahrhunderts*, in: *Zeitsch. f. Slav. Phil.* 5 (1928), 36-62.
- Ders., *Geschichte der geistig-religiösen Strömungen. Das geistige Leben der Ukraine*, Münster 1930 (= *Deutschtum und Ausland*, 28/29).
- Мишанич, О. В., *Григорій Сковорода і усна народна творчість*, Київ 1976.
- Mödersheim, S., *Domini Doctrina Coronat: Die geistliche Emblematis Daniel Cramers (1568-1637)*, Frankfurt a. M. u. a. 1992 (= *Mikrokosmos*, 38).
- Мойсєєва, Г. М. у. а., *Из цензурної історії дожовтневих видань Григорія Сковороди*, in: *Радянське літературознавство* (1989), 3, 58-63.
- Möller, Chr., *Die biblische Tradition als Weg zur Gottesschau. Eine Hermeneutik des Judentums bei Philon von Alexandria*, Diss., Tübingen 1976.
- Moravcsik, J. M. E., *The »Third Man« Argument and Plato's Theory of Forms*, in: *Phronesis* 8 (1963), 50-62.
- Morozov, A. A., *Проблема барокко в русской литературе. XVII-начало XVIII века. Состояние вопроса и задачи изучения*, in: *Русская литература* 5 (1962) 3, 3-38.
- Ders., *Эмблематика барокко в литературе и искусстве петровского времени*, in: *Проблемы литературного развития в России первой трети XVIII века* (= XVII век, 9), Ленинград 1974, 184-226.
- Ders., *Эмблематика и ее место в искусстве Барокко*, in: *Славянское Барокко*, Москва 1979, 13-38.
- Mucillo, M., *Platonismo, ermetismo e »prisca theologia«: ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze 1996 (= *Rinascimento*, Quaderni, 34).
- Müller-Mees, E., *Die Rolle der Emblematis im Erbauungsbuch aufgezeigt an Johann Arndts »4 Büchern vom Wahren Christentum«*, Köln 1974.
- Murašov, J., *Im Zeichen des Dionysos: zur Mythopoetik in der russischen Moderne am Beispiel von Vj. Ivanov*, München 1999.
- Mytrowytsch, K., *Elements platoniciens de la philosophie de Skovoroda*, in: *Skovoroda philosophe ukrainien*, préf. de P. Pascal, Paris 1976, 33-53 (= *Collection historique de l'Institut d'Études Slaves*, 23).
- Ders., *Skovoroda-figure typique du »Siècle des lumières« en Ukraine*, in: *Jahrbuch der Ukrainekunde*, 1982, 59-87.
- Наливайко, Д. С., *Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст.*, in: *Рад. Літературознавство* (1972), 1, 30-47.

- Ders., Києво-Могилянська Академія і Європа, in: *Всесвіт* (1972), 7, 185-199.
- Науменко, Ф. І. у. а., *Традиції народної педагогіки в творчості Григорія Сковороди*, in: О. Г. Дзеверін у. а. [Hrsg.], *Педагогічні ідеї Г. С. Сковороди: Збірник статей*, Київ 1972, 146-156.
- Neugebauer-Wölk, M. [Hrsg. unter Mitarbeit v. H. Zaunstöck], *Aufklärung und Esoterik*, Hamburg 1999 (= Studien zum achtzehnten Jahrhundert 24).
- Ничик, В. М. (Нічик), *Г. Сковорода ма філософські традиції Києво-Могилянської академії*, in: *Філософія Григорія Сковороди*, Київ 1972, 56-122.
- Ders., *Из истории отечественной философии конца XVII- начала XVIII в.*, Киев 1978.
- Ders., *До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії*, in: *Від Вишенського до Сковороди* (з. історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.), Київ 1972, 54-74.
- Ders. u. a. [Hrsg.], *Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць*, Київ 1992.
- Ders., *Петро Могила в духовній історії України*, Київ 1997.
- Ніженець, А. М., *На злами двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум*, Харків 1970.
- Ders., *Поетична творчість Г. С. Сковороди и російська література XVIII ст.*, in: *Учені записки Харківського університету* 70, *Труди філологічного факультету*, 3, Харків 1956, 261-283.
- Noronha Galvão, H., de, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981 (= Sammlung Horizonte, NF, 21).
- Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей* (с древнейших до середины времен XIX века), Кишинев 1978.
- Ohly, F., *Typologische Figuren aus Natur und Mythos*, in: W. Haug [Hrsg.], *Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978*, Stuttgart 1979, 126-166 (= Germanistische Symposien-Berichtsbände, 3).
- Ders., *Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung*, Darmstadt, zweite Auflage 1983.
- Ders., *Typologie als Denkform der Geschichtsbetrachtung*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988, 22-63 (= Poetik 2; edition suhrkamp 1451, NF, 451).
- Ders. [Hrsg.], *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang: neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000.
- Ohme, A., [Hrsg.], *Der russische Symbolismus: zur sinnlichen Seite seiner Wortkunst*, München 2002 (= Specimina philologiae slavicae, 128).
- Oikonomos, E., *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche*, Stuttgart 1976 (= Stuttgarter Bibel-Studien, 81).
- Okenfuß, M. J., *The Jesuit origins of Petrine Education*, in: J. G. Garrard [Hrsg.], *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973, 106-130.
- Olerud, A., *L'idée de Macrococosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon. Étude de mythologie comparée*, Diss., Uppsala 1951.
- Oljančyn, D., *Hryhorij Skoworoda 1722-1794. Der ukrainische Philosoph des XVIII. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*, Berlin u. a., 1928 (= Osteuropäische Forschungen, NF, 2).
- Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. D. Gerhardt, München 1966.

- Otwinowska, B., »*Concors discordia*« *Sarbiewskiego w teorii koncetyzmu*, in: *Pamiętnik Literacki* 59 (1968).
- Pachtler, G. M. [Hrsg.], *Ratio studiorum et institutiones scholasticae Societas Jesu per Germaniam olim vigentes*, 4 Bde, 2: *Ratio studiorum ann. 1586. 1599. 1882*, Berlin 1887 (Nachdruck: Osnabrück 1968, = *Monumenta Germaniae paedagogica*, 5).
- Panofsky, E., *Die Philosophie des Abtes Suger von Saint Denis*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 109-120 (= *Wege der Forschung*, 197).
- Pascher, J., Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. *Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, Paderborn 1931 (= *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, 17, 3/4).
- Пашук, А. И., *Проблема щастя у філософському вченні Г. С. Сковороди*, in: *Українське літературознавство* (1973), 18, 96-102.
- Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 21 Bde, Stuttgart 1894-1963.
- Пекарский, П., *Дополнения к истории масонства в России XVIII столѣтія*, in: *Сборник статей, читанных в отдѣленіи русскаго языка и словесности Императорской Академіи Наук* 7, 4, Ст Петербургъ 1869 (Nachdruck: Nendeln 1966).
- Pépin, J., *La tradition de l'Allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, 2, Paris 1987.
- Ders., *Allegorie und Auto-Hermeneutik*, in: V. Bohn [Hrsg.], *Typologie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt a. M. 1988, 126-140 (= *Poetik* 2; edition suhrkamp 1451, NF, 451).
- Perler, O., *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt: vergleichende Untersuchung*, Paderborn 1931 (= *Studia Friburgensia*).
- Петров, Н. И., *Описание рукописей церковно-археологического музея при Киевской духовной академіи*, I-III, Киев 1875-1879.
- Ders., *О словесных науках и литературных занатіях в Киевской Академіи от начала ея до преобразования в 1819 г.*, in: *Труды Киевской духовной академии* (1886), 7, 305-330; 11, 343-388; 12, 552-569; (1887) 1, 82-118; (1868), 3, 465-525.
- Ders., *Описание рукописных собраний, находящихся в городѣ Києвъ*, I-III, Москва 1891-1904.
- Ders., *Киевская академия во второй половине XVII в.*, Киев 1895.
- Ders., *Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Саввича Сковороды*, in: *Труды Киевской духовной академіи*, 3 (1902), 12, 588-618.
- Ders., *К биографии украинского философа Григория Саввича Сковороды*, in: *Киевская старина*, 81 (1903), Апрель, 10-18.
- Ders. [Hrsg.], *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии*, Отд. 2, 1, Киев и. а. 1904.
- Picchio, R. u. a. [Hrsg.], *Aspects of the Slavic Language Question*, 2: *East Slavic*, New Haven 1984 (= *Yale Russian and East European Publications*).
- Pietsch, R., *Über Mystik und Metaphysik bei Hryhorij Skovoroda*, in: *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*, NF, 28. Jg., 2, Wien 1984, 51-62.
- Пільгук, И., *Дуби шумлять, Біографічні повісті* Київ 1990, 5-208.
- Пінчук, Т. С., *Штрихи до поетичного портрета Гр. Сковороди*, in: *Радянське літературознавство* (1988), 2, 65-68.
- Piovesana, G. K., SJ., *G. S. Skovoroda (1722-1794) primo filosofo ucraino-russo*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 55 (1989), 1, 169-196.
- Places, E. des, *Jamblich und die Chaldäischen Orakel*, in: C. Zintzen [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977, 294-303 (= *Wege der Forschung*, 436).

- Погребенник, Я. М., *Г. Сковорода в німецьких виданнях*, in: *Григорій Сковорода 250. Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження*, hrsg. v. I. П. Стогній u. a., Київ 1975, 197-201.
- Polonska-Vasylenko, N., *Geschichte der Ukraine. Von den Anfängen bis 1923*, München 1988 (Ukrainische Freie Universität. Reihe: Monographien, 48).
- Попов, П. М., *Шевченко и Сковорода*, in: *Наукові записки Київського університету* 4 (1939), 1: *Збірник філологічного факультету* 1, 207-225.
- Ders., *Григорій Сковорода и українська література*, in: *Українська література* (1944), 11, 128-140.
- Ders., *Значення Г. С. Сковороди в історії української літератури*, in: *Вісти Акад. наук. УРСР* 2-3 (1945), 59-69.
- Ders., *Один из попередників соціальної сатири Шевченка (за неопублікованим автографом «Снук» Г. С. Сковороди)*, in: *Вітчизна* (1962), 1, 197-202.
- Ders., *Григорій Сковорода*, Київ 1969.
- Приходько, И. С., *Александр Блок и русский символизм: мифопоэтический аспект*, Владимир 1999.
- Pritsak O., *Foreword: The Kiev Mohyla Academy in Ukrainian History*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 5-8 (= Harvard Ukrainian Studies 8 1/2).
- Ders. u. a., *A Select Bibliography of Soviet Publications Related to Kiev Mohyla Academy and its Founder, 1970-1983*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 229-250 (= Harvard Ukrainian Studies 8, 1/2).
- Проблеми філософії. Из истории развития философской мысли на Украине*, Киев 1982 (= Республиканский междуведомственный научный сборник, 56).
- Проблеми изучении творческого наследия украинского поэта- философа XVIII века Г. С. Сковороды*. Матеріали науч. практ. конф., Харьк. гос. пед. ин-т им. Г. С. Сковороды, Харьков 1987.
- Pylypiuk, H., *Kol'co. Coming Full Circle: Skovoroda and the Humanistic School*, in: ders., *The Humanistic School and Ukrainian Literature of the Seventeenth- and Eighteenth Century*, Ph. D., Cambridge 1989, 302 ff.
- Ders., *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda's Theology and Poetics*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 14 (1990), 3/4, 395-404.
- Ders., *Skovoroda's Divine Narcissism*, in: *Journal of Ukrainian Studies* 22 (1997), 1-2, 13-50.
- Пыпин, А. Н., *Русское масонство XVIII и первая четверть XIXго в.*, Петроград 1916 (Nachdruck: Düsseldorf 1970).
- Quilligan, M., *The Language of Allegory. Defining the Genre*, Ithaca u. a. 1979.
- Quint, J., *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckharts*, in: K. Ruh [Hrsg.], *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt 1964, 113-151 (= Wege der Forschung, 23).
- Rahner, H., *Greek Myths and Christian Mystery*, London 1963.
- Ders., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964.
- Ранюк, Ю., *Слідами Сковороди*, in: *Пранор* (1989), 2, 139-143.
- Rauch, W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961 (= Münchener Theologische Studien 2. Systematische Abteilung, 20).
- Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII- начала XVIII в.*, hrsg. v. A. N. Robinson, Москва 1989.
- Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. v. Th. Klauser u. a., 11, Stuttgart 1981.

- Редько, М. П., *Світосгляд Г. С. Сковороди*, Львів 1967.
- Reitzenstein, R., *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904 (Nachdruck: Darmstadt 1966).
- Riedweg, Ch., *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin u. a. 1987 (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, 26).
- Ders., *Jüdisch-hellenistische Imitation eines orphischen Hieros Logos. Beobachtungen zu OF 245 und 247 (sog. Testament des Orpheus)*, Tübingen 1993 (= Classica Monacensia, 7; Münchener Universitätsschriften: Philosophische Fakultät).
- Ringler, S., *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien*, Zürich u. a., 1980 (= Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 72).
- Рижский, М. И., *История переводов библии в России*, Новосибирск 1978.
- Rolland, P. A., *Ut Poesia Pictura...: Emblems and Literary Pictorialism in Simiaon Połacki's Early Verse*, in: *Harvard Ukrainian Studies* XVII (1992), 1/2, 67-86.
- Roscher, W. H., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 4 und 6, Hildesheim u. a. 1977 (= Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1909-15; zweite Nachdrucksauflage).
- Rose, S., *The Place of Blessed Augustine in the Orthodox Church*, Platina, California 1983 (= Orthodox Theological Texts, 3).
- Rothe, H., *Abgrund. Ein Kapitel aus der Geschichte der dichterischen Bezeichnung des Unfaßlichen*, in: *Studien zu Literatur und Aufklärung in Osteuropa*. Aus Anlaß des VIII. Intern. Slavistenkongresses in Zagreb, hrsg. v. E.-B. Harder u. a., Gießen 1978, 185-218 (= Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slawen, 13).
- Ders., *Russ. vkus »Geschmack«*, in: *Romanica Europaea et Americana. FS für Harri Meier zum 8. Januar 1980*, hrsg. v. H. D. Bork u. a., Bonn 1980, 493-504.
- Ders., *Religion und Kultur in den Regionen des russischen Reiches im 18. Jahrhundert. Erster Versuch einer Grundlegung*, Opladen 1984 (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, G. 267).
- Roussow, G., *G. S. Skovoroda et sa lutte contre le matérialisme*, in: *ÉtSlaves* 2 (1957/58), 1, 15-30.
- Ruh, K., *Geistliche Prosa*, in: W. Erzgräber [Hrsg.], *Europäisches Spätmittelalter*, Wiesbaden 1979, 565-605 (= Neues Handbuch der Literaturwissenschaft, 8).
- Ders., [Hrsg.], *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986 (= Germanistische Symposien, Berichtsbände, 7).
- Ders., *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987 (= Bayerische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, Jg 1987, 2).
- Ders., *Geschichte der abendländischen Mystik, 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 2001.
- Runia, D. T., *Philo of Alexandria and the »Timaeus« of Plato*, Leiden 1986 (= Philosophia Antiqua, 44).
- Rupp, J., *Der ukrainische Rousseau: Skovoroda und seine theologischen Ansichten*, in: *Hryhorij Savyč Skovoroda (1722-1794)*, München 1975, 17-29 (= Ukrainische Freie Universität. Reihe: Monographien, 22).
- Русанівський, В. М. [Hrsg.], *Роль Києво-Могилянської Академії в культурному єднанні слов'янських народів: збірник наукових праць*, Київ 1988.
- Русские книги и библиотеки в XVI - первой половине XIX века*, Ленинград 1983.
- Ryan, W. F., u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, London 1982, 114-123 (= Warburg Institute Surveys, 9).

- Ders., *The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy*, in: ders. u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and Influences*, London 1982, 114-123 (= Warburg Institute Surveys, 9).
- Ders., *Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Moscovite Russia*, in: J. Kraye u. a. [Hrsg.], *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The »Theology« and Other Texts*, London 1986, 97-109 (= Warburg Institute Surveys, 11).
- Ders., *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, Gloucestershire 1999 (= Magic in History).
- Ryu, I.-H. L., *Moscow Freemasons and the Rosicrucian Order. A Study in Organization and Control*, in: J. G. Garrard [Hrsg.], *The Eighteenth Century in Russia*, Oxford 1973, 198-232.
- Сахаров, В. И. [Hrsg.], *Масонство и русская литература XVIII - начала XIX вв.*, Москва 2000.
- Ders., *Масонство, литература и эзотерическая традиция*, in: *Масонство и русская литература XVIII- начала XIX вв.*, Москва 2000, 3-29.
- Садовьяк, Д., *Петро Могила - Метрополит Київський*, Київ 2000.
- Santos Otero, A. de, *Die handschriftliche Überlieferung der altslavischen Apokryphen*, 1, Berlin u. a. 1978 (= Patristische Texte und Studien, 20).
- Sarkisyanz, E., *Rußland und der Messianismus des Orients: Sendungsbewußtsein und christlicher Chiliasmus des Ostens*, Tübingen 1955.
- Сазонова, Л. И., *Поэзия русского барокко (вторая половина XVII - начала XVIII в.)*, Москва 1991.
- Scazzoso, P., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Introduzione alla lettura delle opere pseudo-dionisiane*, Milano 1967 (= Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Contributi - serie terza, scienze filologiche e letteratura, 14 ).
- Schadel, E., *Einleitung*, in: Origenes, *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*, eingel., übers., u. m. Erkl. vers. v. E. Schadel, Stuttgart 1980, 1-50 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 10).
- Schäfer, R., *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh 1980 (= Studienbücher Theologie: Kirchen- und Dogmengeschichte).
- Schendel, E., *Herrschaft und Unterwerfung Christi. I. Korinther 15, 24-28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts*, Tübingen 1971 (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 12).
- Scherer, St. P., *The Life and Thought of Russia's First Lay Theologian, Grigorij Savvič Skovoroda (1722-94)*, Ph. D., Columbus, Ohio 1970.
- Ders., *Beyond Morality: The Moral Teaching and Practice of H. S. Skovoroda, 1722-1794*, in: *Ukrains'kyj Istoryk* (1981), 1-4, 60-73.
- Ders., *Knowledge in an Eighteenth-Century Slavic Philosopher. The Views of H. S. Skovoroda*, in: *East European Quarterly* 27 (1982), 3, 371-381.
- Ders., *Symbol and Bible in the Work of Hryhorii Skovoroda*, in: *Michigan Academician: Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters* 15 (1983), 2, 221-228.
- Ders., *Hryhorii Skovoroda's Lot's Wife: An Analysis*, in: *Michigan Academician* 30 (1998), 3, 163-173.
- Ševčenko, I., *The Many Worlds of Peter Mohyla*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 9-40 (= Harvard Ukrainian Studies, 8 1/2).
- Schilling, M., *Imagines mundi. Metaphorische Darstellungen der Welt in der Emblematik*, Frankfurt a. M. u. a. 1979 (= Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, 4).

- Schings, H.-J., *Die patristische und stoische Tradition bei Andreas Gryphius. Untersuchungen zu den Dissertationes funebres und Trauerspielen*, Köln u. a. 1966 (= Kölner Germanistische Studien, 2).
- Шинкарук, В. И., *Великий селянський просвітитель*, in: *Філософська думка* (1972), 5, 24-34.
- Ширяев, Я. Б., *Описание русских и иностранных книг*, Ст Петербург 1873.
- Шкуринов, П. С., *Мировоззрение Г. С. Сковороды*, Москва 1962.
- Schmidt, M. [Hrsg. in Zusammenarbeit mit C. F. Geyer], *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981, Regensburg 1982 (= Eichstätter Beiträge/ Abteilung Philosophie und Theologie, 4).
- Schmidt-Biggemann, W., *Philosophia perennis. Historische Umriss abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998.
- Schöne, A., *Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock*, München 1964.
- Scholz, B. F. u. a. [Hrsg.], *The European Emblem. Selected Papers from the Glasgow Conference 11-14 August 1987*, Leiden u. a. 1990 (= Symbola et Emblemata, 2).
- Шреер-Ткаченко, О. Я., *Григорій Сковорода-музикант*, Київ 1972.
- Schuldes, S., *Netzwerk des Buchhandels im 18. Jahrhundert. Der Buchexport aus dem Waisenhaus (Halle) in die protestantische Diaspora Rußlands*, Magisterarbeit der Univ. Erlangen-Nürnberg, 2003.
- Seemann, K.-D. u. a., *Bibliographie der slavistischen Arbeiten aus den deutschsprachigen Fachzeitschriften 1876-1963*, Berlin 1965 (= Bibliographische Mitteilungen des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, 8).
- Segal, Ch., *Orpheus: the Myth of the Poet*, Baltimore, Maryland 1989.
- Senger, H. G., *Einleitung*, in: Nicolai de Cusa, *De apice theoriae/Die höchste Stufe der Betrachtung*, lt.-dt., übers., eingel., komm. u. m. Anm. hrsg. v. H. G. Senger, Hamburg 1986 (= Philosophische Bibliothek, 383).
- Серебренников, В., *Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования ея в 1819-м году*, in: *Труды Киевской духовной академии* (1896), 7, 368-411; 9, 61-86; (1897), 3, 331-356; 5, 107-128; 7, 307-346; 9, 64-93.
- Серков, А. И., *Русское масонство 1731-2000. Энциклопедический словарь*, Москва 2001.
- Ders., *A History of Masonic Collections in Russia*, in: C. Gilly, *500 Years of Gnosis in Europe: Exhibition of Printed Books and Manuscripts from the Gnostic Tradition*, Moskau-Amsterdam 1993, 59-66.
- Seznec, J., *Das Fortleben der antiken Götter: die mythologische Tradition im Humanismus und in der Kunst der Renaissance*, München, zweite Auflage 1990.
- Shein, Louis J., *An Examination of Hryhory Skovoroda's Philosophical System*, in: *Ukrainian Quarterly: Journal of East European and Asian Affairs* 39 (1983), 2, 170-178.
- Sheppard, A. D. R., *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980 (= Hypomnemata, 61).
- Сидоренко, Г. К., *Українське віршування. Від найдавніших часів до Шевченка*, Київ 1972.
- Siegfried, C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. An sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluß betrachtet nebst Untersuchungen über die Graecitaet Philo's*, Jena 1875 (Neudruck: Aalen 1970).
- Sinko, T., *Poetyka Sarbiewskiego*, Warszawa 1918.
- Сковорода Григорій: образ мислителя: Збірник наукових праць*, Київ 1997.
- Skovoroda philosophe ukrainien*, préf. de P. Pascal, Paris 1976 (= Collection historique de l'Institut d'Études Slaves, 23).
- Славянское Барокко. Историко-культурные проблемы эпохи*, hrsg. v. A. I. Rogov, Москва 1979.

- Sloterdijk, P. u. a. [Hrsg.], *Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, 2 Bde, Zürich 1993.
- Словарь русского языка XI-XVII вв.*, Москва 1975-2003.
- Слуховский, М. И., *Библиотечное дело в России до XVIII века. Из истории книжного просвещения*, Москва 1968.
- Смирнов, В. Г., *Феофан Прокопович*, Москва 1994.
- Smith, D., *Working the Rough Stone. Freemasonry and Society in Eighteenth Century Russia*, DeKalb 1999.
- Софронова, Л. А., *Слово и код культуры в сочинениях Григория Сковороды*, *Известия Академии Наук. Серия литературы и языка*, 51 (1998), 6, 3-14.
- Ders., *Три мира Григория Сковороды*, Москва 2002.
- Соловьев, О. Ф., *Русское масонство 1730-1917*, Москва 1993.
- Сотниченко, П. А., *Бібліотека Києво-Могилянської Академії. Філософські джерела*, in: *Від Вишньового до Сковороди* (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.), Київ 1972, 47-54.
- Список книг Аптекарского приказа, выявленных в Библиотеке Академии наук СССР*, in: *Исторический очерк и обзор фондов Рукописного отдела Библиотеки Академии наук*, 1, XVIII век, Москва-Ленинград 1956, 428-433.
- Spitz, H.-J., *Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends*, München 1972 (= Münstersche Mittelalter-Schriften, 12).
- Stace, W. T., *Mysticism and Philosophy*, London 1980 (Nachdruck der Ausgabe von 1961).
- Städele, A., *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*, Meisenheim am Glan 1980 (= Beiträge zur klassischen Philologie, 115).
- Стеценко, Л. Ф., *Значення Сковороди в історії української літератури (До 230-річчя з дня народження)*, in: *Література в школі* (1952), 6, 67-72.
- Steinmetz, D. C. [Hrsg.], *Die Patristik in der Bibelexegese des 16. Jahrhunderts. Vorträge, gehalten anlässlich eines Arbeitsgespräches vom 20. bis 23. März 1994 in der Herzog-August-Bibliothek*, Wiesbaden 1999 (= Wolfenbütteler Forschungen, 85).
- Stevenson, D., *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century 1590-1710*, Cambridge 1988.
- Стратий, Я. М., u. a., *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии*, Киев 1982.
- Strauß, G., *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen 1959 (= Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1).
- Stupperich, R., *Kiev - das zweite Jerusalem. Ein Beitrag zur Geschichte des ukrainisch-russischen Nationalbewußtseins*, in: *Zeitschrift f. Slav. Phil.* 12 (1935), 332-354.
- Suchla, B. R., *Einleitung*, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Die Namen Gottes*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. B. R. Suchla, Stuttgart 1988, 1-20 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 26, Abteilung Patristik).
- Sulzer, D., *Zu einer Geschichte der Emblemtheorien*, in: *Euphorion* 64 (1970), 23-50.
- Сумцов, Н., *Разыскания в области анекдотической литературы*, Харьков 1898.
- Світлична, Г. Л., Г. С. Сковорода і Л. М. Толстой. *Про спільність і відмінність філос. поглядів*, in: *Філософська думка* (1972), 5, 93-98.
- Сводный каталог книг на иностранных языках, изданных в России в XVIII веке 1701-1800*, I-III, Ленинград 1984-1986.
- Sydorenko, A., *The Kievan Academy in the 17th Century. Scholastic, Humanist and Baroque Strains in Orthodox Spirituality*, Ph. D., Urbana-Champaign, Ill. 1974.
- Ders., *The Kievan Academy in the Seventeenth Century*, Ottava 1977 (= Ukrainian Studies, 1).



- Sysyn, F. E., *Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth-Century Ukrainian Culture*, in: *The Kiev Mohyla Adacemy: Commemorating the 350. Anniversary of Its Founding (1632)*, Cambridge, Mass. 1985, 155-187 (= Harvard Ukrainian Studies, 8 1/2).
- Табачников, І. А., *Філософські і суспільно-політичні погляди Г. С. Сковороди*, in: *З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні*, Київ 1956, 19-64.
- Ders., *Григорій Сковорода*, Москва 1972.
- Ders., *Сковорода і Сократ*, in: *Від Вишньського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст.)*, Київ 1972, 134-142.
- Ders., *Педагогічні погляди Г. С. Сковороди*, in: *Вища і середня спеціальна освіта* 6 (1973), 133-141.
- TeSelle, E., *»Regio dissimilitudinis« in the Christian Tradition and Its Context in Late Greek Philosophy*, in: *Augustinian Studies* 6 (1975), 153-179.
- Teskey, G., *Allegory and Violence*, Ithaca u. a. 1996.
- Theiler, W., *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle 1942 (= Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 18, 1).
- Thunberg, L., *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965 (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, 25).
- Ders., *Man and the Cosmos. The Vision of St Maximus the Confessor*, Crestwood, NY 1985.
- Tiemann, B., *Fabel und Emblem. Gilles Corrozet und die französische Renaissance-Fabel*, München 1974 (= Humanistische Bibliothek, Reihe I. Abhandlungen, 18).
- Тичина, П. Г., *Сковорода: Симфонія*, Київ 1971.
- Totok, W., *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, 3: *Renaissance*, Frankfurt a. M. 1980.
- Trimpi, W., *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and Its Continuity*, Princeton, NJ. 1983.
- Трофимов, М. С., *Античная литература в курсах словесности Киево-Могилянской Академии*, Киев 1989.
- Tsirpanles, Z. N., *To hellēniko kollegio tēs rōmēs kai hoi mathētes tū (1576-1700)*, Tessalonike 1980 (= Analekta Blatadon, 32).
- Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli*, hrsg. v. St. Sonderegger u. a., Freiburg i. Br. 1969.
- Uhlenbruch, B., *Emblematik und Ideologie. Zu einem emblematischen Text von Simeon Polockij*, in: R. Lachmann [Hrsg.], *Slavische Barockliteratur II. Gedenkschrift für Dmitrij Tschizewskij (1894-1977)*, München 1983, 115-127 (= Forum Slavicum, 54).
- Ушкалов, Л., *Українське літературне барокко. Збірник наукових праць*, Київ 1987.
- Ders., *Творчество Г. С. Сковороды и античная культура*, Киев 1989.
- Ders. u. a., *Нариси з філософії Григорія Сковороди*, Харків 1993.
- Ders., *Григорій Сковорода і антична культура*, Харків 1997.
- Ders., *Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*, Харків 2001.
- Vereno, I., *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum, auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*, Berlin 1992 (= Islamkundliche Untersuchungen, 155).
- Вернадский, Г. В., *Русское Масонство в царствование Екатерины II*, Петроград 1917 (Nachdruck: Düsseldorf 1970, = Slavica-Reprint, 54), 2. korrig. u. erw. Auflage St Petersburg 1999.
- Vicari, P., *Sparagmos: Orpheus among the Christians*, in: J. Warden [Hrsg.], *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto u. a. 1982, 63-83.
- Вишневский, Д., *Киевская Академия в первой половине XVIII столетия (новыя данныя, относящіяся к исторіи этой Академіи за указанное время)*, Киев 1903.

- Voderholzer, R., *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Einsiedeln u. a. 1998 (= Sammlung Horizonte/ NF, 31).
- Vogt, H. J., *Einleitung*, in: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. H. Vogt, Teil I, Stuttgart 1983, 1-59 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 18).
- Ders., *Einleitung*, in: Origenes, *Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus*, eingel., übers. u. m. Anm. vers. v. H. J. Vogt, 2, Stuttgart 1990, 1-31 (= Bibliothek der griechischen Literatur, 30).
- Völkl, E., *Der ukrainische Philosoph Skovoroda und die Orthodoxie*, in: Hryhorij Savyč Skovoroda (1722-1794), München 1975, 6-16 (= Ukrainische Freie Universität. Reihe: Monographien, 22).
- Voges, M., *Aufklärung und Geheimnis: Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1987 (= Hermaea /NF 53).
- Vonessen, F., *Die ontologische Struktur der Metapher*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), 397-419.
- Ders., *Metapher als Methode. Studien zu Platon*, Würzburg 2001.
- Voznjak, M., *Die Geschichte der ukrainischen Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Köln u. a. 2001, (= Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, NF, Reihe A: Slavistische Forschungen, 32).
- Walker, D. P., *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London 1972.
- Wang, A., *Der »miles christianus« im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit*, Bern u. a. 1975 (= Mikrokosmos, 1).
- Warden, J. [Hrsg.], *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto u. a. 1982.
- Ders., *Orpheus and Ficino*, in: ders. [Hrsg.], *Orpheus. The Metamorphoses of a Myth*, Toronto u. a. 1982, 85-110.
- Weber, H. B. [Hrsg.], *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature*, 3, Gulf Breeze, Fl. 1979.
- Wedel, E., *Zur vergleichenden Poetik der Fabel in den slavischen Literaturen des 18. - 19. Jahrhunderts*, in: *Slavistische Studien zum X. Internationalen Slavistenkongress in Sofia 1988*, hrsg. v. R. Olesch u. a., Köln u. a., 1988, 623-655 (= Slavistische Forschungen, 54).
- Weres, R., *Ukraine. Selected References in the English Language*, Chicago, zweite Auflage 1974 (= Chicago, Ukrainian Bibliographical Reference Center, Ukrainian Reference Series, 1).
- Whitman, J., *Allegory. The Dynamics of an Ancient and Medieval Technique*, Oxford 1987.
- Wiedemann, C., *Barocksprache, Systemdenken, Staatsmentalität. Perspektiven der Forschung nach Barners »Barockrhetorik«*, in: *Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen Wolfenbüttel 1973*, Hamburg, zweite Auflage 1976, 37 ff.
- Wilkins, E. G., *»Know Thyself« in Greek and Latin Literature*, Chicago 1917 (Nachdruck: New York 1979; = Ancient Philosophy, 28).
- Wind, E., *Heidnische Mysterien in der Renaissance* (erstmalig erschienen 1958), Frankfurt a. M. 1981.
- Winston, D., *Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria*, Cincinnati 1985 (= The Gustave A. and Mamie W. Efroymson Memorial Lectures).
- Winter, E., *Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine*, Leipzig 1942.

- Ders., *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert*, Berlin 1953 (= Veröffentlichungen des Instituts für Slawistik »Berlin, Ost«, 2).
- Ders., *Frühaufklärung: Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung: zum 250. Todestag von G. W. Leibniz im November 1966*, Berlin 1966 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens, 6).
- Wittmann, L., *Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins* München 1980 (= Epimeleia. Beiträge zur Philosophie, 32).
- Wolf, E. M., *Estudis de llengua i literatura catalanes a l'URSS*, in: *El Català a Europa i a America*, Montserrat 1982, 223-243 (= *Estudis de llengua i literatura Catalanes*, 5).
- Wolf, M., *Freimaurerei bei Puškin. Einführung in die russische Freimaurerei und ihre Bedeutung für Puškins literarisches Werk*, München 1998 (= Slavistische Beiträge, 355).
- Worms, M., *Die Lehre von der Anfanglosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn)*, Münster 1900 (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, 3, 4).
- Wynar, B. S., *Ukraine: A Bibliographic Guide to English-Language Publications*, Englewood, Colo. 1990.
- Wyser, P., OP., *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in: W. Beierwaltes [Hrsg.], *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt 1969, 381-409 (= Wege der Forschung, 197).
- Yates, F. A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964 (Nachdrucke: Chicago 1971 und 1977).
- Youkovsky, A., *L'Académie de Kiev - lieu de formation de Skovoroda*, in: *Skovoroda philosophe ukrainien*, préf. de P. Pascal, Paris 1976, 17-31 (= Collection historique de l'Institut d'Études Slaves, 23).
- Закалюжний, М. М., *Педагогічна думка античного світу у Г. С. Сковорода*, in: *Іноземна філологія*, Львів (1972), 28; *Питання класичної філології* 10, 90-94.
- Захара, И. С., *Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII вв. (Стефан Яворский)*, Киев 1982.
- Зеленогорский, Ф., *Философия Г. С. Сковороды, украинского философа XVIII столетия*, in: *Вопр. филос. и психол.*, 23 (1894), 3, 197-235; 24 (1894), 4, 281-315.
- Zelinsky, B., *Russische Romantik*, Köln u. a. 1975 (= Slavistische Forschungen, 15).
- Zeller, E., *Über die Lehre des Aristoteles von der Anfanglosigkeit der Welt. Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften*, Berlin 1887.
- Zimmermann, A. [Hrsg.], *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, Berlin u. a. 1971 (= *Miscellanea Mediaevalia*, 8).
- Zintzen, C. [Hrsg.], *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt 1977 (= Wege der Forschung, 436).
- В. П. Жижченко, *Концепция «сродного труда» в философии Г. С. Сковороды и ее культурно-историческое место*, Киев 1988.
- Zovko, J., *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart 1990 (= *Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II: Untersuchungen*, 18).
- Жуковський, А., *Петро Могила і питання єдності церков*, Париж 1969; zweite Auflage Kiev 1997 (= Український вільний університет. Серія: Монографії, 17).

# Personen und Begriffe

## Personen<sup>1</sup>

### A

Abraham a Sancta Clara  
Äsop (Aesopus)  
Agrippa von Nettesheim, H. C.  
Alciatus, A.  
Allain de Lille (Alanus ab Insulis)  
Allers, R.  
Alsted, J. H.  
Alt, P.-A.  
Alvarez, E.  
Ambrosius (Mediolanensis)  
Ammonius Saccas  
Anaxagoras (Clazomenius)  
Anaximander (Milesius)  
Angelus (Silesius)  
Анкудинова, О. В.  
Annius von Viterbo (Annius, J.)  
Aquaviva, C.  
Aristoteles  
Arndt, J.  
Arnim, J., von  
Arsen'ev, V. S.  
Arseniew, N., von  
Аскоченский, В. И.  
Астафьев, А. Г.  
Athanasius Alexandrinus  
Augustinus, A.  
Avvakum (Petrovič)

### B

Bachtin, M.  
Bacon, F.  
Bacon, R.  
Bader, E.  
Bader, G.  
Baehr, St. L.  
Baeumker, C.  
Bagalej, D. I. / Багалеј, Д. И. / Багалиј, Д. И.  
Balthasar, H. Urs, von  
Baltes, M.  
Barabaš, Ju./Baraba,, Ü.  
Барсов, А.  
Basilus der Große (Caesariensis Capradociae)  
Basylevyč, O.  
Башилов, Б.  
Bauer, B.  
Baumgarten, N.  
Bayer, H.  
Бажинов, И.  
Beda (Venerabilis)  
Beierwaltes, W.  
Белодед, В. Д.  
Belyj, A.  
Bercoff, G. B.  
Берков, П. Н.  
Беркович, Е. С.  
Bernhard von Clairvaux  
Berosus (Babylonius)  
Beurrier, P., SJ.  
Bezold, F., von  
Білодід, І. К.  
Black, K. L.  
Blair, L. B.  
Blönningen, Chr.

---

<sup>1</sup>Personennamen aus Titeln von Veröffentlichungen werden nicht aufgenommen.

Blok, A. A.  
 Bobrinskoj, P., Graf  
 Böhme, J.  
 Bohn, V.  
 Bojko-Blochin, J.  
 Бойко, Л. П. / Гнатюк, Л. П.  
 Bolzani, G. P. V.  
 Bonaventura  
 Bonč-Bruevič, V. / Бонч-Бруевич, В.  
 Bonheim, G.  
 Bork, H. D.  
 Borodij, M. / Бородій, М.  
 Borries, E.  
 Брачев, В. С.  
 Breidenbach, H.  
 Brjusov, V.  
 Bruno, Giordano  
 Buck, A.  
 Budzik, St.  
 Büttner, St.  
 Bulgakov, M. A.  
 Burkhardt, H.  
 Bursch, W.

## C

Canisius, P.  
 Cantielli, Ch.  
 Cardini, T.  
 Carlson, M.  
 Carpi, G.  
 Casaubon, I.  
 Catullus, G. V.  
 Caussin, N.  
 Chaouli, M.  
 Chmel'nyc'kyj, B.  
 Chopyk, D. B.

Chrysostomos, J.  
 Cicero, M. T.  
 Claussen, M. A.  
 Cleary, J. J.  
 Clemens von Alexandrien  
 Cohn, L.  
 Collins, J. J.  
 Comenius, J. A.  
 Corrozet, G.  
 Coulter, J. A.  
 Courcelle, P.  
 Cracraft, J.  
 Cyrill von Alexandrien (Cyrillus Alexandrinus)  
 Čerčyckyj, S. (s. Prokopovyč, F.)  
 Čyževs' kyj, D./Tschizewskij, D.

## D

Daniel, E. R.  
 Daniel Meingard (Pseudonym für Skövoroda)  
 David, Z. V.  
 Deku, H.  
 Demokrit (Democritus Abderita)  
 Demosthenes  
 Denzinger, H.  
 Deržavin, G. R.  
 Descartes, R.  
 Deuse, W.  
 Diodorus Siculus  
 Dionysius Pseudoareopagita  
 Dodsley, R.  
 Donatus, A.  
 Dostoevskij, F. M.  
 Драч, І. Ф.  
 Drexel, J.

Dudko, D. / Дудко, Д.  
 Dupré, D.  
 Dupré, W.  
 Дзеверін, О. Г.

## Е

Ehlers, W.-W.  
 Elagin, I. P.  
 Elisabeth (russische Zarin)  
 Empedokles (Empedocles)  
 Epiktet (Epictetus)  
 Epikur/Epicurus  
 Erasmus von Rotterdam  
 Erdmann, E., von  
 Erdmann, M.  
 Eriugena (Johannes Scotus)  
 Ėrn, V. F. / Эрн, В. Ф.  
 Euhemerus  
 Euripides  
 Eusebius (Alexandrinus)  
 Eusebius (Caesariensis)  
 Evagrius Pontikos  
 Эвдокименко, В. Ю.

## Ф

Фарадзев, К.  
 Фасмер, М. (Vasmer, M.)  
 Festugière, A. J.  
 Ficino, M.  
 Filaret (Метрополит, Филарет  
 Гумильлевский)  
 Flacius Illyricus, M.  
 Florovskij, G. / Флоровский, Г.

Fludd, R.  
 Francke, A. H.  
 Freidhof, G.  
 Freytag, W.  
 Frye, N.  
 Fuhrmann, J. T.  
 Fuhrmann, M.  
 Fulda, D.

## Г

Gabriel, L.  
 Gadamer, H. G.  
 Гайдeнко, П. П.  
 Gajecky, G.  
 Gale, Th.  
 Garber, K.  
 Garin, E.  
 Garrard, J. G.  
 Geffcken, J.  
 Gerhardt, D.  
 Ghidini, M. C.  
 Gilly, C.  
 Glinka, S. N.  
 Gnädinger, L.  
 Gögler, R.  
 Goerd, W.  
 Görgemanns, H.  
 Goethe, J. W.  
 Gogol', M. V.  
 Голубев, С. Т.  
 Grabes, H.  
 Gracián, B.  
 Гребенная, Г. П.  
 Gregor der Große (I Papa <Magnus>)  
 Gregor von Nazianz  
 Gregor von Nyssa

Gruber, G.  
Grygorovyč, V.  
Gustafson, R. F.  
Guyon, J. (Madame Guyon)

## H

Haas, A. M.  
Haase, F.  
Hadrian (römischer Kaiser)  
Hager, F.-P.  
Hankins, J.  
Hansen, J.  
Hansen-Löve, A. A.  
Hantula, R.  
Harms, W.  
Haug, W.  
Hedwig, K.  
Heil, G.  
Heinemann, I.  
Henkel, A.  
Heraklit (Heraclitus <Ephesius>)  
Herbinius, J.  
Herodot (Herodotus)  
Hidalgo-Serna, E.  
Hieronymus, S. E.  
Hippisley, A.  
Hippokrates (Hippocrates)  
Hocke, G. R.  
Höver, W.  
Holthusen, J.  
Homer  
Horapollo  
Horatius, F. Q. (Horaz)  
Hrabanus (<Maurus>)  
Hudry, F.  
Hueck, M.

Hugo, H.

## I

Ignatius von Loyola (Ignacio <de Loyola>)  
Imendörffer, H.  
Innozenz XI.  
Isidor von Sevilla  
Ittig, Th.  
Iunius, M.  
Iustin (Iustinus Martyr)  
Ivánka, E., von  
Ivanov, Vj. Vs. / ИВАНОВ, ВЯ. ВС.  
ИВАНЬЮ, И. В. / ИВАНЮ, И. В.  
ИВЛЕВ, В. Ю.

## J

Jahn, A.  
Jamblichus (Jamblich)  
Яременко, П.  
Jasyns'kyj, V.  
Jauß, H. R.  
Javors'kyj, St.  
Joachim von Fiore  
Johannes Chrysostomus  
Johannes Damascenus  
Johannes der Täufer  
Johannes vom Kreuz  
Josephus, F.  
Jung, C. G.  
Jurkevič, P. D.

**K**

Каганов, И. Я.  
 Kalačyns'kyj, P.  
 Kallis, A.  
 Kaluzny, A. E.  
 Kanjučkevyč, P.  
 Kaplan, A.  
 Kapnist, V. V.  
 Kašuba, M. V.  
 Kats, J.  
 Каустов, А.  
 Kemper, H.-G.  
 Kern, O.  
 Khunrath, H.  
 Kircher, A. SJ.  
 Kirchner, P.  
 Kirfel, W.  
 Кирик, Д. П.  
 Kirill von Turov  
 Klauser, Th.  
 Klein, E.  
 Klein, J.  
 Klibansky, R.  
 Kluge, R.-D.  
 Klutstein, I.  
 Knjazeff, A.  
 Kochanowski, J.  
 Köhler, F. G.  
 Körber, S. F.  
 Konfuzius  
 Konys'kyj, G. [H.]  
 Korshin, P. J.  
 Корж, Н. Г.  
 Kovalyns'kyj, M.  
 Kozačyns'kyj, M.  
 Kratochvil, J.

Kraye, J.  
 Kretschmar, D.  
 Kristeller, P. O.  
 Kroll, W.  
 Kudrynskyj, F.  
 Kuhlmann, Q.  
 Kuljabka, S.  
 Kultschytskyj, A.  
 Kurdzialek, M.  
 Kutash, I. G.

**L**

Labzin, A. F.  
 Lachmann, R.  
 Lactantius, L. C. F.  
 Lampe, G. W.  
 Landmann, M.  
 Larousse, P.  
 Ласло-Куцюк, М.  
 Lauer, R.  
 Lauretus, H.  
 Лавров, А.  
 Лебедев, А.  
 Leibniz, G. W.  
 Leighton, L. G.  
 Leinkauf, Th.  
 Lenin, V. I.  
 Lermontov, M.  
 Leskov, N. S.  
 Lewy, H.  
 Lies, L.  
 Ljaskorons'kyj, S.  
 Ljaščevs'kyj, V.  
 Lohr, Ch. H.  
 Lomonosov, M. V.  
 Лоциц, Ю. М.



Lubac, H., de  
 Лучук, В. І.  
 Lukian (Lucianus <Samosatensis>)  
 Lukrez (Lucretius Carus, Titus)  
 Lull, R. (Lullus)  
 Lunde, I.  
 Луппов, С. П.  
 Luther, M.  
 Łużny, R.

## M

Machnovec', L. / Махновець, Л.  
 Macrobius, A. Th.  
 Maier, M.  
 Makarius (Macarius Aegyptius)  
 Maksim (Grek)  
 Malinov, A.  
 Marcus Aurelius (Antoninus)  
 Marker, G.  
 Markov, A. P.  
 Marshall, R. H.  
 Masen (Masenius), J.  
 Маслов, С. И.  
 Maximus Confessor  
 Maximus von Turin (Taurinensis)  
 Maxsein, A.  
 Mayer, C. P.  
 Mazepa, I.  
 McGinn, B.  
 Medvedev, S.  
 Meister Eckhart  
 Mendoça, F.  
 Menhardt, H.  
 Мережковский, Д. С.  
 Meyer, A.  
 Meyer, R.

Miller, P. C.  
 Mirčuk, J.  
 Modestus Hierosolymitanus  
 Möller, Chr.  
 Mohyla, P.  
 Мойсеєва, Г. М.  
 Moravcsik, J. M. E.  
 Mornay, Ph., de  
 Morozov, A. A. / Морозов, А. А.  
 Mose  
 Mucillo, M.  
 Murašov, J.  
 Muretus, M. A.  
 Муšanyč, O. V. / Мишанич, О. В.  
 Myslavs'kyj, S.  
 Mytrowytch, K.

## N

Naščyns'kyj, D.  
 Науменко, Ф. І.  
 Negrebec'kyj, A.  
 Nemesius (Emesenus)  
 Neugebauer-Wölk, M.  
 Neumayr, F.  
 Нічик, В. М.  
 Niese, B.  
 Nietzsche, F.  
 Nikolaus von Kues (Nicolaus de Cusa, Cusanus)  
 Nil (Ancyranus)  
 Ніженець, А. М.  
 Nock, A. D.  
 Nordermann, K.  
 Noronha Galvão, H., de  
 Novikov, N. I.

## O

Oetinger, F. Ch.  
 Ohly, F.  
 Ohme, A.  
 Oikonomos, E.  
 Okenfuss, M.  
 Olerud, A.  
 Oljančyn, D.  
 Origenes  
 Ortega y Gasset, J.  
 Ostlender, H.  
 Ovid (Ovidius Naso), P.

## P

Pachtler, G. M.  
 Pankov, [A.] P. F.  
 Panofsky, E.  
 Paracelsus, Th.  
 Parmenides  
 Pascal, P.  
 Pascher, J.  
 Пащук, А. І.  
 Patricius, F.  
 Paul III. (Papst)  
 Paulus  
 Пекарский, П.  
 Pépin, J.  
 Peregrini, M.  
 Петров, А. А.  
 Petrov, N. I. / Петров, Н. И.  
 Phädrus  
 Philo von Alexandrien (Alexandrinus)  
 Picinelli, F.  
 Pico della Mirandola, G.

Pietsch, R.  
 Pindar/Pindarus  
 Пінчук, Т. С.  
 Piovesana, G. K.  
 Pitra, J. P.  
 Places, E., des  
 Plato  
 Plautus  
 Plinius (?)  
 Plotin / Plotinus  
 Plutarch / Plutarchus  
 Погребенник, Я. М.  
 Polockij, S.  
 Pontanus, J.  
 Popov, P. M./Popov, P. M.  
 Poseidonius  
 Postel, G.  
 Приходько, И. С.  
 Pritsak, O.  
 Proklos (Proclus <Diadochus>)  
 Prokоровуѣ, F. / Прокопович, Ф.  
 Ruškin, A. S.  
 Rylyriuk, N.  
 Пыпин, А. Н.  
 Pythagoras

## Q

Quandt, G.  
 Quilligan, M.  
 Quint, J.  
 Quintilian (Quintilianus), M. F.

## R

Rahner, H.  
 Rambach, J. J.  
 Ранюк, Ю.  
 Rapine de Sainte-Marie, P., SJ.  
 Rauch, W.  
 Редько, М. П.  
 Reuchlin, J.  
 Richard v. St. Viktor  
 Ricius, P.  
 Riedweg, Ch.  
 Ritter, J.  
 Рижский, М. И.  
 Robinson, A. N.  
 Rogov, A. I.  
 Roscher, W. H.  
 Rothe, H.  
 Roussow, G.  
 Ruh, K.  
 Русанівський, В. М.  
 Ryan, W. F.  
 Ryu, I.-H. L.

## S

Сахаров, Б. И.  
 Садовьяк, Д.  
 Saint-Martin, L. C., de  
 Sandaeus, M.  
 Santos Otero, A., de  
 Sarbiewski, M. K.  
 Sarkisyanz, E.  
 Сазонова, Л. И.  
 Scaliger, J. C.  
 Schäfer, R.

Schendel, E.  
 Scherer, St. P.  
 Ševčenko, I.  
 Schilling, M.  
 Schings, H.-J.  
 Шінкарук, В. І. (Шинкарук)  
 Ширяев, Я. Б.  
 Шкуринов, П. С.  
 Schlegel, F.  
 Schmidt-Biggemann, W.  
 Scholz, B. F.  
 Schrader, H.  
 Шреер-Ткаченко, О. Я.  
 Schuldes, S.  
 Šumov, S. / Шумов, С.  
 Seemann, K.-D.  
 Sendivogius, M.  
 Seneca, L. A.  
 Senger, H. G.  
 Sennertus, D.  
 Серебренников, В.  
 Serkov, A. I. / Серков, А. И.  
 Seuse, H.  
 Sheppard, A. D. R.  
 Сидоренко, Г. К.  
 Siegfried, C.  
 Sinko, T.  
 Skimina, St.  
 Skovoroda, G. [H.] S. passim  
 Слуховский, М. И.  
 Смирнов, В. Г.  
 Smith, D.  
 Sofronova, L. A.  
 Sokrates  
 Sologub, F.  
 Solon  
 Соловьев, О. Ф.  
 Solov'ev, V. S. / Соловьев, В. С.

Sonderegger, St.  
 Sophista, A.  
 Sotnyčenko, P. A.  
 Spener, Ph. J.  
 Spitz, H.-J.  
 Srebnyc'kyj, N.  
 Stace, W. T.  
 Starck, J. A., von  
 Стеценко, Л. Ф.  
 Steinmetz, D. C.  
 Steuchus A.  
 Stevenson, D.  
 Stobaios (Johannes Stobaeus)  
 Стогній, І. П.  
 Strada, F.  
 Стратий, Я. М.  
 Strauss, G.  
 Stupperich, R.  
 Suárez, C.  
 Suger (von Saint Denis; Sugerus  
 <Sancti Dionysii>)  
 Sumcov, N.  
 Світлична, Г. Л.  
 Sydorenko, A.  
 Synesius (Cyrenensis)  
 Syrian (Syrianus <Philosophus>)

## T

Табачников, І. А.  
 Tacitus, C.  
 Tauler, J.  
 Tertullian (Tertullianus), Q. S. F.  
 Tesauro, E.  
 TeSelle, E.  
 Thales  
 Theiler, W.

Thiergen, P.  
 Thomas von Aquin  
 Thunberg, L.  
 Tibullus, A.  
 Tiemann, B.  
 Titov, F.  
 Todors'kyj, S.  
 Tolstoj, L. N.  
 Tomara, St.  
 Trediakovskij, V. K.  
 Trimpi, W.  
 Трофимов, М. С.  
 Tsirpanles, Z. N.  
 Тургенев, И.

## U

Ueding, G.  
 Uhlenbruch, B.  
 Uškalov L. / Ушкалов, Л.

## V

Varro, M. T.  
 Varsava (Pseudonym für Skovoroda)  
 Veen, O., van  
 Velyčkovs'kyj, P.  
 Vergil/Vergilius, M. P.  
 Vernadskij, G. V. (Vernadskij, G. V.)  
 Vetter, F.  
 Vico, G.  
 Višnevs'kij, F.  
 Voges, M.  
 Völk, E.  
 Vonessen, F. Vossius, G. J.

Voznjak, M.  
Vyšnevskyj, D. / Вишнеvский, Д.

## W

Wang, A.  
Walker, D. P.  
Weber, H. B.  
Wedel, E.  
Wehrli, F.  
Weidinger, E.  
Welling, G.  
Wind, E.  
Winter, E.  
Wittmann, L.  
Wolf, F. A  
Wolf, M.  
Wolff, Chr.  
Worms, M.  
Wyser, P., OP.

Zenon  
Zimmermann, A.  
Zintzen, C.  
Zovko, J.  
Хижняк, З. І.  
Жижченко, В. П.  
Жуковский, А.

## Y

Yates, F. A.

## Z

Zaborovs'kyj, R.  
Zahm, J.  
Закалюжний, М. М.  
Zaunstock, H.  
Зеленогорский, В. Ф.  
Zelinsky, B.  
Zeller, E.

## Begriffe und Ausdrücke<sup>1</sup>

Das Register verbindet eine systematische mit einer alphabetischen Anordnung der Begriffe, um einen Einblick in die Zusammenhänge von Skovorodas Denken zu ermöglichen und die zahlreichen Bezugnahmen, Kontextualisierungen und Diskussionen im Buch zu erfassen. Weil die Priorität auf dem qualitativen und nicht auf dem quantitativen Aspekt liegt und die Erhebung wie auch die jeweilige sprachliche Form der Begriffe ausgesprochen kontextabhängig ist, konnte das Register nicht mit Hilfe eines computerverwalteten Index erstellt werden. Deshalb enthält es, anders als in der Buchausgabe von 2005, keine Seitenangaben. Die Begriffe bzw. ihre Wortstämme können über die Suchfunktion im Text gefunden werden. *Begriffe und Ausdrücke* erheben trotz des Umfangs keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

---

<sup>1</sup> Skovorodas nicht ganz konsequente Schreibweise (einschließlich gelegentlicher grammatischer Inkonsistenzen) der kirchenslavischen Begriffe wird beibehalten. Die lateinische Schreibweise von »v« als »u«, von »ae« als »æ« und von »oe« als »œ«, die besonders in den Zitaten aus *De Perenni Philosophia* von A. Steuchus (Lyon 1540) vorkommt, wird im Register nicht beibehalten. Der kyrillische bzw. griechische Buchstabe »x« wird im Einklang mit der Transliteration (»ch«) unter »c« in der alphabetischen Reihenfolge eingeordnet, ebenfalls wie die als »č« und »c« transliterierten kyrillischen Buchstaben »ч« und »ц«.

# A

**Aaron**

**Abbild** (s. Bild)

**abegeschiedenheit** (s. Tod)

**Abel**

Авель

**Abgrund**

ἄβυσσος

abyssus

бездна

бездна чистая

Abgrund des Denkens

unendlicher Abgrund des Denkens

Abgrund der Gedanken

бездна мыслей

bodenloser Abgrund der Gedanken

бездонная мыслей бездна

Abgrund des (menschlichen) Herzens

бездна сердечная

бездна сія сердце

dunkler Abgrund unseres Herzens

темна(я) бездна сердца нашего

unreiner Abgrund des Herzens:

нечистая сердечная бездна

Abgrund der Seele

душевная бездна

Seelengrund

Abgrund des Unglücks

нещастій бездна

вся нещастій бездна

bodenloser Abgrund

неограниченная бездна

dunkler und unendlicher Abgrund

темная и неограниченная бездна

**Abraham**

Abram

Авраам/Абрам

der weise Abraham

**Abstieg/Herabstieg**

снисхождение

Abstiegsmedium

**Actaeon**

Actaeonmythos (s. Mythos)

**acumen** (s. Spitze/Kopf)

**acutezza** (s. Spitze/Kopf)

**Adam**

Адам

irdischer Adam

земный Адам

neuer Adam

новый Адам

**Adäquatheit** (s. auch Schönheit)

Adäquatheitsprinzip

**Ägypten/Ägypter/ägyptisch** (s. Theologie, Weisheit)

**Aglaophemus**

**Ähnlichkeit** (s. auch Analogie, Bild, Einung, Gleichheit, Prägeform/Siegel, Typ/*typus*, Unähnlichkeit)

*cognatio*

ὁμοιότης

подобіе

сходство

simiglianza

*similitudo*

сродность

сродство

Ähnlichkeitsstruktur

Selbstähnlichkeit

αὐτουμοιότης

selbstähnlich

сродный себѣ

unähnliche Selbstähnlichkeit

ἀνόμοιος ὁμοιότης

Ähnlichkeits-Unähnlichkeitsbeziehung

zweifache Ähnlichkeit

ähnlich

подобный

сходный

*similis*

сродный

selbstähnlich

ähnlich-unähnlich

Ähnliches

ὅμοιος

подобное

*simile (similia)*

сродное

Ähnlich-Sein

Ähnlich-Werden

Verähnlichung

**Ähre**

κлас

КОЛОС

**Äneis****Ästhetik**

ästhetisch

überästhetisch

**Affirmation**

Selbstaffirmation

**Alchemie**

Alchemist

alchemistisch

**Alcibiades****Allegorese (Vermutung)**

ὑπονοία

ὑπόνοια

Autoallegorese

Bibelallegorese

Homerallegorese

Kleidungsallegorese

aquila-Allegorese

christliche Allegorese

**Allegorie** (s. auch Bild, Prägung, Typ/*typus*)*allegoria**allegoria dicti**allegoria facti*

allegory

*dictum figuratum*

иносказание

Allegoriebegriff

Allegorie des Geistes

universelle Allegorie

Allegorik

allegorisch

allegorisch-typologisch

Allegorie der Allegorie

**alles in allem***omnia in omnibus*

πάντα ἐν παντί

πάντα ἐν πᾶσιν

*quodlibet in quolibet*

все во всем

всяческая во всѣх

всячиною есть во всем

Nichts von Allem

πάντων οὐ πάντα

**Allweisheit** (s. Weisheit)**Alphabeth** (s. Buchstabe)**alt**

древній

ветхий

vetus



alte Jahre

древняя лѣта

in alten Gewändern

в древних ризах

sehr alt

предревній

uralt

*antiquissimus*

древнѣйшій

предревнѣйшій

*vetustissimus*

die Alten (s. Philosoph, Philosophie, Theologie, Theologie)

der Alte der Tage

*antiquus dierum*

ветхій деньми

Ältester/ältester

древнѣйшій

найдревнѣйшій

Alter

Altertum

древность

разумная древность

ältestes Altertum

das heiligste Altertum

святѣйшая древность

das eine allerheiligste Altertum

das gesamte Altertum

вся древность

Zeit (s. Zeit)

alte Zeiten

der alten (ältesten) Zeiten:

*priscorum saeculorum*

*vetustiorum saeculorum*

der ältesten römischen Zeiten

древнѣйших римских времен

in den ältesten Zeiten

в древнѣйших вѣках

seit undenklichen Zeiten

искони

die Zeiten Abrahams

авраамскія времена

im Zeitalter Salomos

в СОЛОМОНОВСКОМ вѣкѣ

zu allen Zeiten

по всѣм вѣкам

во всѣх вѣках

zu verschiedenen Zeiten

в разных вѣках

Altes

вѣтхое

**alttestamentarisch** (s. Testament)

**Anagogie** (s. Aufstieg)

**Analogie**

analogia

ἀναλογία

Analogiebeziehung

Analogiedenken

Analogiegedanke

Analogiekonzeption

Analogiepotential

Analogiestatus

Analogiestruktur

Analogieverhältnis

Mutteranalogie

Vateranalogie

analog

analogisch

Analogon

Entsprechung

**Andersheit** (s. Differenz)

**Anfang** (s. Ursprung)

**Annihilatio** (s. Tod)

**Anschauung**

Anschauung Gottes

*in visionibus Dei*

Schau

Gottesschau

Schau Gottes

Schau des Göttlichen

Gottschauender

боговидец

Schau des Seienden

Schauen

Schauender

Anschaubares

Wesensschau

geheime Schau

**Antipathie** (s. Sympathie)

**Antithese** (s. Gegensatz)

**Antiethik** (s. Gegensatz)

**antitypus** (s. Typ/*typus*)

**Antlitz** (s. auch Bild, Schönheit)

*facies*

лицо/лице

Antlitz Gottes

лицо/лице божие

göttliches Antlitz

das eine Antlitz

едино всѣ лице

одно лицо

menschliches Antlitz

лицо человѣчее

schönstes Antlitz

прекраснѣйшее лицо

unsichtbares Antlitz

невидимое лицо

Angesicht

göttliches Angesicht

von Angesicht zu Angesicht

*a facie in faciem*

Gesicht

**Apokatastasis** (s. Wiederherstellung)

**Apollo**

АПОЛЛОН

**Apophase** (s. Theologie)

**arché** (s. Ursprung)

**Archetyp** (s. Prägeform/Siegel)

**Ariadne**

Ariadnefaden

нить от царевны Ариадны

Leitfaden

**Asclepius**

**Astrologie**

**Atheismus**

atheistisch

**Aufenthalt** (s. Vaterland/Zuhause)

**Aufklärung**

Aufklärungsliteratur (s. Literatur)

aufklärerisch

Aufklärer

**Aufstieg**

ἀνοδος

*ascensus*

восход

Aufstiegsmetaphorik

Aufstiegssituation

mystischer Aufstieg

pneumatischer Aufstieg

pneumatisch-mystischer Aufstieg

Anagogie

ἀναγωγή

anagogisch

Aufsteigen

Aufsteigender

(auf-)steigen

ascendere

восходить

взойти  
 emporheben  
 erheben  
 возводить  
 zurückheben  
 emporsteigen  
 возноситься  
 возвышаться  
 (sich) erheben  
 подниматься  
 hinaufströmen  
 востекать  
 Überstieg  
 Übersteigen  
 übersteigen

## Auge

глаз  
*oculus*  
 око  
 Augengleichnis  
 Augenmetapher  
 Auge im Dreieck (s. Trinität)  
 Auge des Geistes  
*mentis oculus*  
 Auge des Glaubens  
 око вѣры  
 вѣры око  
 Auge des Herzens  
 сердечное око  
 Auge der Sehnsucht  
 Auge der Taube  
 око голубицы  
 allsehendes Auge  
 всевидящее око  
 Auge Gottes  
 (ein) ewiges Auge/allsehendes ewiges  
 Auge (habend)  
*omnispice habens aeternum oculum*

πανδερκέτης ἔχων αἰώνιον ὄμμα  
 вѣчное всевидящее око  
 altes Auge  
 старое око  
 dummes Auge  
 глупое око  
 das eine Auge  
 едино(е) око  
 erfülltes Auge  
 ewiges Auge:  
*aeternus oculus*  
 вечное око  
 Feuer im Auge  
 geistiges Auge  
 умное око  
 göttliches Auge  
 божественное око  
 Auge Gottes  
 das eine göttliche Auge  
 одно божественное око  
 das unsichtbare göttliche Auge  
 невидимое око божіе  
 (jenes) hohe Auge  
 высокое (оное) око  
 inneres Auge  
 israelitisches Auge  
 израилское око  
 leeres Auge  
 пустое око  
 menschliches Auge  
 человѣческое око  
 neues Auge  
 новое око  
 nicht schlafendes (ewiges) Auge  
 недремлюще (вечное) око  
 tierisches Auge  
 скотское око  
 universales Auge

всеперное око

wahres Auge

истинное око

## **Auslegung**

Auslegungshaltung

Auslegungskonzept

Auslegungsmethode

Auslegungsprinzip

Auslegungsprozeß

Auslegungsstrategie

Auslegungstradition

allegorisch-typologische Auslegungstradition

jüdisch-christliche Auslegungstradition

Auslegetradition

Auslegungsverfahren

allegorisches Auslegungsverfahren

Bibelauslegung

allegorische Bibelauslegung

allegorisch-typologische Bibelauslegung

Genesisauslegung

Homerauslegung

allegorische Homerauslegung

Mythenauslegung

allegorische Mythenauslegung

Parmenidesauslegung

Pentateuchauslegung

Schöpfungsauslegung

Schriftauslegung

allegorische Schriftauslegung

allegorisch-typologische Schriftauslegung

symbolische Schriftauslegung

Selbstausslegung

Traditionsauslegung

traditionelle Auslegung

Weltauslegung

allegorische Auslegung

allegorisch-typologische Auslegung

anagogische Auslegung

eschatologische Auslegung

figurative Auslegung

geistige Auslegung

mystische Auslegung

spirituelle Auslegung

typologische Auslegung

**Auslöschung** (s. Tod)

**Außenseite Gottes** (s. Weisheit)

**autobiographisch**

autobiographischer Moment

**Autopoietik** (s. Poetik)

## **B**

**Bacchus**

**Barock**

Barockdiskussion

Barockforschung (Barockforscher)

Barockliteratur

Barockrezeption

Barockrhetorik

barock

**Bedeutung** (passim)

Bedeutungsbereich

Bedeutungsebene

Bedeutungslosigkeit

Bedeutungspotential

Bedeutungsschicht

Bedeutungsstufe

Bedeutungssystem

bedeutungsbildendes System

Bedeutungsträger

Bedeutungszusammenhang

**Beginn** (s. Ursprung)**Berg** (s. auch Jerusalem, Spitze/Kopf)

гора

*mons*

Bergfestung

нагорный замок

Friedensberg

гора мира

Berg Gottes

гора божія

высокая божія гора

Berg des Herrn

гора господня

Berg der Gotteserkenntnis

гора познанія божія

biblischer Berg

durch den Berg auf den Berg steigen

горою восходить на гору

geistiger Berg

духовная гора

großer Berg

*mons magnus*

heiliger Berg

*sacra mons*

Herr vom Berg

himmlischer Berg

небесная гора

siebenstufiger Berg

steinerner Berg

каменная гора

Zion

Sion

**Bewegung**

движеніе

Bewegungsablauf

Bewegungsprinzip

Abstraktionsbewegung

Abwärtsbewegung

Aufstiegsbewegung

Aufwärtsbewegung

Denkbewegung

Herbewegung

Hinbewegung

Vollendungsbewegung

dialektische Bewegung

freie Bewegung

безпрепятственное движеніе

kreisende Bewegung

unablässige Bewegung

движимость непрерывная

**Bewußtsein***conscientia*

Bewußtseinshaltung

Bewußtwerdung

**Bibel** (biblija/библія) passim**Bild** (s. auch Ähnlichkeit, Allegorie, Antlitz, Prägeform / Siegel, Schatten, Typ/*typus*, Zeichen)

eikon/εἰκόν

ідол

ікона

*imago**imago figurata**imago sacra*

картина

израилская картина

картинка

*pictura**res picta**simulac(h)rum*

Bildauffassung

Bildbegriff

Bildbereich

Bildbeschreibung

Bildcharakter

Bilderreich

Bilderreichtum	Abglanz
Bilderscheinung	отблеск
Bildersprache	вицеобраз
Bildform	Ebenbild
Bildfunktion	Ersatzbild
Bildgedanke	Erscheinungsbild
Bildgeschehen	Gegenbild
Bildhaftigkeit	Geschichtsbild
Bildhauer	Gottesbild/Bild Gottes
Bildhauerritual	<i>imago dei</i>
Bildkombination	<i>imago Dei invisibilis</i>
Bildlichkeit/bildlich	<i>imago imperatoris</i>
ägyptische Bildlichkeit	ідол деирскій
antike Bildlichkeit	Bildnis Gottes
biblische Bildlichkeit	Bild für Gott
Bildpaar	Leitbild
antithetisches Bildpaar	Prägebild (s. Prägeform/Siegel)
Bildsäule	Schattenbild
Bildstatus	Sinnbild
Bildschicht	versinnbildlichen
Bildstruktur	Skovorodabild
Bildsystem	Spiegelbild (s. Spiegel)
Bildteil	Sprachbild
Bildtheorie	Standbild
Bildtradition	Urbild (s. Prägeform/Siegel)
Bildverfahren	Vorabbildung
Bildverständnis	Vorausbild
Bildvorrat	vorausbilden
Bildvorstellung	Vorbild (vorbildlich/vorbildhaft)
Bildwelt	прообраз
Bildzusammenhang	Vorbildcharakter
Bildzusammensetzung	Vorbildfunktion
Abbild	Weltbild
<i>exemplar</i>	Bild-Text-Sorte
μίμημα	Bild-Text-Gebilde
ὁμοίωμα	Bild des Bildes
Abbildung	geheimes Bild
Abbild Gottes	таинственный образ

geistiges Bild

heiliges geheimes Bild

священно-таинственный образ

konkretes Bild

mythisches Bild

sinnenfälliges Bild

sprachliches Bild

wahres Bild

прямая пиктура

zweigliedriges Bild

Gestalt

образ

вид

видѣніе

Gestalt Gottes

образ божій

ewige Gestalt

образ вѣчный

Gleichnis

подобіе

Sonnengleichnis

Kopie (s. auch Typ/*typus*)

копія

Original (s. Original)

Parabel

Porträt (s. Porträt)

Prägeform (s. Prägeform/Siegel)

Symbol (s. Symbol)

Typ/*typus* (s. Typ/*typus*)

Umriß (Skizze)

*adumbratio*

Verbildlichung/verbildlichen

Verbildlichungsmaterie

Verbildlichungsverfahren

allegorisches Verbildlichungsverfahren

**Blüte** (s. auch Funke, Pupille und Spitze / Kopf)

*flos*

Blüte der Allegorie

*flos allegoriae*

Blüte der Erkenntnis

*flos intellectus*

Blüte des Geistes

ἄνθος τοῦ νοῦ

νοεῖν νόου ἄνθει

Blüte des Lebens

Blüte des (unseres) Seins

ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν

Blüte der spirituellen Einsicht

*flos spiritualis intelligentiae*

Redeblume

(das) **Böse** (Verderben)

*corruptio*

*malum*

*malum metaphysicum*

*privatio (boni)*

зло

Reich der Finsternis:

царство тмы

мрачное царство

**Brechmittel**

рвотное (лѣкарство)

Erbrechen

**Brunnen**

фонтан

Brunnenemblem

Brunnengraben

Brunnenwasser

Springbrunnen

**Buch**

Buchbegriff

Buchrolle

Buch Daniel

Buch göttlicher Eingebung

Buch Gottes

книга божія  
zwei Bücher Gottes  
Buch der Natur

Buch der Schöpfung  
Buch der Welt  
Weltbuch der Natur

ABC-Buch

букварь  
ein Buch

одна книга  
ewiges Buch

книга вѣчная  
himmlisches

книга небесная  
schwarzes Buch

чёрная книга

**Buchstabe** (s. auch Emblem, Hieroglyphe)

буква

*lit(t)era*

Letter

Setzkasten

Buchstabenhermeneutik

Buchstabenschrift

Buchstabensinn (s. Sinn)

buchstabieren

buchstäblich

Buchstäbliches

Alphabet

Alphabet der Welt

Schrift

Schriftzeichen

Schrift des Geistes

Buchstabenschrift

Chiffrenschrift

geheimnisvolle Chiffrenschrift

Chiffrensystem

C/Ĉ

**Chaldäer** (s. Weisheit)

**Chiffrenschrift** (s. Buchstabe)

**coincidentia oppositorum** (s. Gegensatz)

**conchetto** (s. auch Spitze/Kopf)

conchetto-Lehre

Concettismus

**concors discordia** (s. Einigkeit)

D

**Daniel**

Даніил

**David**

Давид

**Deismus**

deistisch

**Delphi**

Delphischer Imperativ

Delphische Inschrift

Inschrift von Delphi

Delphisches Orakel

**Demiurg**

demiurgisch

**Denken/Verstand** (s. auch Erkenntnis, Geist, Spitze/Kopf, Weisheit)

*cogitatio*

*mens*

*mens divina*

*mens paterna*

*mens supra nos*



мышление

νόσις

theoria (s. auch Poetik, Sichtweise)

theoria-Reflexion

Vernunft

*ratio*

geistige Vernunft

*intelligentia spiritualis*

menschliche Vernunft

wahre Vernunft

Verstand

разум

тонкій божества разум

второй разум

ум

ум всемірний

ум всеобщій

высокій ум

Durchdenken

Kreisdanken

Nichtdenken

Selbstdenken

göttliches Denken

sich selbst denkendes Denken

Denkansatz

Denkbares

Denkdurchgang

Denkfigur

Denkform

Denkhaltung

Denkimpuls

Denkkraft

Denkmethode

Denkmodell

Denkprinzip

Denkstruktur

Denktradition

Denkzusammenhang

Gedachtes

Gedanke (s. auch Wille)

мысль

νόημα

Gedanke Gottes

мысль божія

göttlicher Gedanke

промысл божій

böse Gedanken

злыя мысли

eigenwillige Gedanken

ewiger göttlicher Gedanke

guter Gedanke

добрая мысль

irdischer Gedanke

irdische und unglückbringende Gedan-

ken

бранныи и потопныи мысли

philosophischer Gedanke

platonischer Gedanke

sinnliche Gedanken

мысли плотскія

stoischer Gedanke

theologischer Gedanke

**Deutung**

Deutungsebene

Deutungsgeschichte

Deutungskontext

Deutungspraxis

Deutungsprinzip

Deutungsspiel

Deutungstradition

Deutungsverfahren

Deutungswahrheit

Bibeldeutung bzw. Schriftdeutung

allegorische Deutung

allegorisch-typologische Deutung

typologische Deutung

Mehrfachdeutung  
 Selbstdeutung  
 Textdeutung  
 Vorausdeutung  
 Weltdeutung  
 allegorische Deutung  
 spirituelle Deutung  
 Deuten

**Dialektik**

dialektisch

**Diana****Dichter (s. auch Poet)**

Seherdichter  
 wahrer Dichter  
 Dichten  
 Dichtpraxis  
 Dichtung  
 Dichtungstheorie  
 pädagogische Dichtung

**Differenz**

*alteritas*  
*differentia*  
 Differenz-Formel  
 Andersheit

**Dionysos****Discors concordia (s. Einigkeit)****Distanz****docta ignorantia (s. Erkenntnis)****Drei**

трое  
 троица (s. Trinität)  
 das Dritte

**Dreieick (s. Trinität)****dreifaltig (s. Trinität)****Dreisonnigkeit (s. Trinität)****Druiden****Dualismus**

Entscheidungs dualismus  
 gnostischer Dualismus  
 manichäischer Dualismus  
 metaphysischer Dualismus  
 dualistisch  
 Dualität

**Dunkelheit/Finsternis**

мрак  
 матеріальний ньмрак  
 тайнообразный мрак  
*tenebrae*  
 т(ь)ма  
 göttliche Dunkelheit/Finsternis:  
 божественный мрак  
 т(ь)ма божія  
 irdische Dunkelheit/Finsternis  
 житейская т(ь)ма  
 ursprüngliche Dunkelheit/Finsternis  
 началородная т(ь)ма  
 Dunkel

**Reich der Finsternis (s. das Böse)****E****Einbezug (s. Vereinnahmung)****Einbindung (s. Vereinnahmung)**

(das) **Eine / Einer** (s. auch Funke,  
 Punkt, Spitze/Kopf, Ursprung)

един/единое  
 μόνος

один

*unum**unum uniale**una*

Einer im Menschen

Einer in uns

*unum in nobis*

im Einen Alles

Lehre vom Einen

Henologie

dasselbe

(все) одно (то)

все (то) одно

тожде

едино и тожде

то же

то же одно

derselbe

той же

ὁμός

*ipse*

dieselbe

едина и тажде

**Einheit** (s. auch Teilhabe, Ursprung)

единица

единость

единость начальная

единство

ἐνότης

*unitas*

Einheitsdeutung

Einheitsforderung

Einheitsformel

Einheitskonzept

einheitlich

Einheitsmodell

Einheitsphilosophie

Einheitsphysik

Einheitsprinzip

Wesenseinheit

Einheit der Gedanken

единство мыслей

All-Einheit

alleinige und nicht zusammengesetzte Einheit

одинокое и несложное единство

ausgefaltete Einheit

implikative Einheit

reflexive Einheit

relationale Einheit

sichtbar-unsichtbare Einheit

wahre Einheit

единство истинное

Bund

союз

Einigkeit/Eintracht (s. auch Ähnlichkeit)

*concordia*

uneinige Einheit

*discors concordia**discors concordia*-Lehre*concors discordia*

совѣт (s. Ökonomie)

einigen

einen

einig

*concordissimus*

Freundschaft

дружба

истинная дружба

Gemeinschaft (s. auch Ökonomie)

μέρος (s. auch Teil)

μετουσία (s. auch Teilhabe)

соборность

*societas*

Gemeinschaftsserlebnis

Festgemeinschaft

festliche Versammlung

Gesellschaft

дружество

истинное собрание

общество

Gesellschaftsideal

Gesellschaftsordnung

Übereinstimmung

согласие

*concordantia*

ontologische Übereinstimmung

übereinstimmend

согласный

**Einung** (s. auch Ähnlichkeit, Mystik, Tod)

henosis

Henosiserfahrung

Eins

Eins-Sein

einsseiend

Einswerden

Einswerdung

mystische Einigung

Verbindung

*coniunctio*

Verbindung von Gott und Mensch

*coniunctio dei et homini*

Vereinigung

соединение

уединение

*unio*

*unio-Erfahrung*

*unio mystica*

Vereinigungsgeschehen

eschatologische Vereinigung

mystische Vereinigung

Ineinsfallen

Ineinsstellen

(sich) vereinigen

ineinssetzen

Vereinbarkeit

vereinbar

**Einvernahme** (s. Vereinnahmung)

**Ekstase**

Ekstaseerlebnis

**Elija**

Илія (Иліа)

**Emblem** (s. auch Bild, Hieroglyphe, Typ/typ)

ἔμβλημα

emblema

емблемат/эмблема

emblemata

Monument

монумент

Emblembegriff

Emblemliteratur

Emblemtheorie

Bibliothekseblem

Titelemblem

Emblematik

Emblematiktradition

Emblematiker

emblematisch

Malerei

живопись

Maler

живописец

живописный

сообразный

**Ende** (s. Ursprung)

**Endlichkeit** (s. Unendlichkeit)

**Entäußerung** (s. Hypostase)

**Entfaltung** (s. auch Hypostase)

Entfaltungspotential

Selbstentfaltung

Entfaltetheit

Entfaltetes

(sich) entfalten

weiterentfalten

Explication

**Enthaltensein**

Enthaltendes

Enthaltenes

**Enthusiasmus****Entsprungenes** (s. Ursprung)**Entwertung** (s. Tod)**Epikureismus**

epikureisch

**Erfindung** (s. auch Schöpfung)

инвенція

безначална инвенція

*inventio*

изобрѣтене

изобрѣтене дѣла

**Erinnerung**

память

Wiedererinnerung

wahre Erinnerung

истинная память

(sich) erinnern

помянуть

вспомнить

**Erkenntnis** (s. auch Denken, Theologie, Weisheit)*agnitio**cognitio**cognitio vera*

γνώσις

*intellectus*

познание

Erkenntnisakt

höchster Erkenntnisakt

Erkenntnisansatz

Erkenntnisart

Erkenntnisfähigkeit

Erkenntnisfunktion

Erkenntnisgegensatz

Erkenntnisgeschehen

Erkenntnishaltung

allegorische Erkenntnishaltung

Erkenntnisinteresse

Erkenntniskonzept

Erkenntnislehre

Erkenntnisleitend

Erkenntnismetaphysik

Erkenntnismethode

Erkenntnismöglichkeit

Erkenntnispotential

erkenntnispraktisch

Erkenntnisprinzip

Erkenntnisprozeß

Erkenntnisrichtung

Erkenntnissinn

Erkenntnisstufe

höchste Erkenntnisstufe

Erkenntnissuchender

Erkenntnisssystem

Erkenntnistheorie

erkenntnistheoretisch

Erkenntnisvermittlung

Erkenntnisvermögen

Erkenntnisvoraussetzung

Erkenntnisvorgang

Erkenntnisweg

Erkenntnisweise

richtige Erkenntnisweise

falsche Erkenntnisweise

Erkenntnisziel

Begriffserkenntnis

Bibelerkenntnis	знай себе
Gotteserkenntnis / Erkenntnis Gottes) (s. auch Theologie)	Erkenntnis seiner selbst
богознаніе	Welterkenntnis
cognitio Dei	Erkenntnis des Nichtwissens
познаніе бога	<i>docta ignorantia</i>
познаніе божіе	falsche Erkenntnis
учить о богѣ	geistige Erkenntnis
(у-)разумѣть	göttliche Erkenntnis
уразумѣть бога	<i>divina cognitio</i>
разумѣти господа	höchste Erkenntnis
разумѣти господина	natürliche Erkenntnis
вѣдѣніе божіе	zweifache Erkenntnis
знаніе божіе	Erkennen
знаніе о бозѣ	знаніе
знать бога	erkennen
Glaube der Gotteserkenntnis	<i>cognoscere</i>
вѣра богознанія	позна(ва)ть
höchste Gotteserkenntnis	узна(ва)ть
Schrifterkenntnis	Nichterkennen
Selbsterkenntnis	uner kennbar
Selbsterkenntnislehre	Erkennender
pagane Selbsterkenntnislehre	Kenntnis
Selbsterkenntnistradition	<i>Notitia</i>
pagane Selbsterkenntnistradition	Weisheit (s. Weisheit)
sich selbst erkennen	<b>Erquickung</b> (s. Süßigkeit)
erkenne dich selbst	<b>Esau</b>
<i>(cog)nosce te ipsum</i>	Исав
γνῶθι σεαυτόν	<b>Eschaton</b>
найтить самага себе	Eschatologie
познаніе себе самага	natürliche Eschatologie
познать (самого) себе	eschatologisch
познаться с собою	Endzeit
смотри себе	endzeitlich
узнать себе (самого)	<b>Esoterik</b>
внемли себѣ	esoterisch
πρόσεχε σεαυτῷ	<b>Ethik</b> (s. Tugend)
вонми себѣ	ethisch

Sittenlehre	geistige Speise
нравоучение	heilende Speise
<b>Eucharistie</b>	himmlische Speise
благодарение	körperliche Speise
евхаристія/еухаристіа	kultische Speise
Eucharistiefeier	leibliche Speise
Eucharistieverständnis	liturgisch-kultische Speise
Eucharistievorstellung	sakramentale Speise
pneumatische Eucharistie	sinnenfällige Speise
sakramentale Eucharistie	wahre Speise
wahre Eucharistie	Speisung
Danksagung	Feier
Essen	Kommunion
<i>cibus</i>	Kommunionsritus
Brot	Mahl
<i>panis</i>	<i>cena</i>
хлѣб	обѣд
Brotsymbol	Mahlgemeinschaft
Engelsbrot	Mahlzeit
ангелскій хлѣб	Abendmahl
<i>panis angelorum</i>	letztes Abendmahl
englisches Brot	Gastmahl
Himmelsbrot	göttliches Gastmahl
leibliches Brot	Festmahl
feste Kost	Hochzeitsmahl
Manna	Hochzeitsmahl des Lammes
манна	<i>cena nuptiarum Agni</i>
Mannalese	apokalyptisches Hochzeitsmahl
Mannaspeise	Mysterienmahl
Nahrung	heiliges Mahl
geheiligte Nahrung	Opfer
<i>nutrimentum sanctificatum</i>	Opfertier
geistige Nahrung	Tieropfer
Speise	Lamm
Speisenfolge	agneц
Seelenspeise	apokalyptisches Lamm
Speise der Schriften	Passah
eucharistische Speise	Passahfeier

eschatologische Passahfeier	Bild der Ewigkeit
Passahlamm	фигура вѣчности
Passahmahl	(die) eine Ewigkeit
eschatologisches Passahmahl	одна вечность
unvollendetes Passahmahl	Geschmack der Ewigkeit
vollendetes Passahmahl	вкус вѣчности
Tisch	göttliche Ewigkeit
<i>mensa</i>	вѣчность божія
трапеза	in alle Ewigkeit
Festtisch	во вѣки вѣков
Tafel	Rauch der Ewigkeit
Festtafel	дым вѣчности
Trinken	uralte Ewigkeit
<i>potus</i>	предревная вѣчность
Wein	von Ewigkeit her
вино	предвѣчный
<i>vinum</i>	ewig
Wein des Gesetzes	<i>aeternus</i>
<i>vinum legis</i>	безвременный
Wein des Neuen Testaments	<i>perennis</i>
вино новаго завѣта	вѣчный
geistiger Wein	auf ewig
<i>vinum spiritale</i>	<i>in aeternum</i>
neuer Wein	<i>in saecula</i>
вино новое	вовѣк(и)
Trank	ewiger Beginn
Getränk	Ewiges
Wandlung (s. Transformation)	вѣчное
Wandlungssritus	Zeitlosigkeit
<b>Euhemerus</b>	zeitfrei
Euhemerismus	göttliche Zeitlosigkeit
<b>Ewigkeit</b> (s. auch Ursprung)	zeitlos
<i>aeternitas</i>	безвременный
αἰών	<b>Exegese</b>
вѣчность	Exegesetradition
сладшайшая вѣчность	allegorischen Exegesetradition
Ewigkeit der Materie	allegorisch-typologische Exegesetradition
Ewigkeit der Welt	Exegeseverfahren



Bibelexegese

allegorische Bibelexegese

allegorisch-typologische Bibelexegese

allegorische Exegese

allegorisierende Exegese

historisierende Exegese

geistige Exegese

patristische Exegese

typologisch-allegorische Exegese

Exegetik

exegetisch

exegetische Tradition

exegetische Praxis

## Exodusmetaphysik

Exodusexegese

Exodusspekulation

## Explikation (s. Entfaltung)

## Ezechiel

Ezechielvission

# F

## Fabel

басня

fable

*fabula*

притча (s. auch Gleichnis)

Emblemfabel

emblematische Fabel

Tierfabel

## fabrika (s. auch Typ/typus, Welt)

## Feinheit/Dünne (s. Spitze/Kopf)

Тонкость

## Figur/figura (s. Typ/typus)

## Fleisch (s. Körper)

## Form (s. Bild, Idee)

## Fraktal

## Freimaurer

свободный каменщик

Freimaurerbewegung

орден свободных каменщиков

Freimaurerelite

Freimaurerhierarchie

Freimaurerideale

Freimaurerloge

Loge

ложа

Logennorganisation

Freimaurerritual/Freimaurerritus

Freimaurertum (Freimaurerei)

Rosenkreuzer

## Freude (s. auch Glückseligkeit/Glück)

*gaudium*

ἡδονή

*laetitia*

радость

веселіе

Freudenlied

eschatologische Freude

Herzensfreude (s. Herz)

## Friede (s. auch Glückseligkeit/Glück, Jerusalem)

мир

*pax*

*pax perfecta*

Friedensbringer

Friedenskönig

König des Friedens

царь мира

*rex pacis*

König des kommenden Friedensreiches  
 Friedenskonzeption  
 Friedensreich (s. Ökonomie)  
 Friede des Himmlischen Reiches (Staates)  
*pax caelestis civitatis*  
 Friedensschau  
*visio pacis*  
 Friedensstadt (s. auch Jerusalem)  
 Мир-город (Миргород)  
 город мира  
 Stadt des Friedens  
 Friedensverständnis  
 Friedensweg (s. Weg)  
 Seelenfriede (s. auch Glückseligkeit/Glück)  
 душевний мир  
 мир душевний  
 Friede der Glückseligkeit  
 pax beatitudinis  
 Glückseligkeit des Friedens  
 beatitudo pacis  
 Friede Gottes  
 εἰρήνη τοῦ Θεοῦ  
 мир божій  
 Friede in Gott  
 Friede der Unversehrtheit und Unvergänglichkeit  
*pax incorruptionis atque immortalitatis*  
 ewiger Friede  
*aeterna pax*  
 Gesicht des Friedens  
 Gott des Friedens  
*Deus pacis*  
 innerer Friede  
 внутренний мир  
 seliger Friede  
 блаженный мир  
 Tempel des Friedens (s. Tempel)  
 Friedlosigkeit

Ruhe  
 покой  
*quies*  
*requies*  
 спокойство  
 упокоение  
*tranquillitas*  
 Ruhepunkt  
 Ruhe im Einen  
 Ruhe Gottes  
 покой божій  
 Ruhe in Gott  
 Ruhe der Ruhe  
 покой покоев  
 ewige Ruhe

**Führer** (s. Priester)

**fünf**

**Funke** (s. auch Blüte, Pupille, Spitze/Kopf)

искра  
 Lichtfunke  
 Funke Gottes  
 искра божія  
 göttlicher Funke  
 божественная искра  
 Funke der Seele  
*scintilla animae*  
 ἀπόσπασμα  
 geheimer Funke  
 тайная искра

**G**

**Gedanke** (s. Denken)

**Gefäß**

сосуд

Gefäß Gottes  
 Behälter  
**Gegensatz** (s. auch Dualismus, Oxy-  
 moron, Paradox)  
 Gegensatzdrama  
 Gegensatzpaar  
 Zusammenfall der Gegensätze  
*coincidentia oppositorum*  
*coincidentia oppositorum*-Formel  
*coincidentia oppositorum*-Lehre  
 Antinomie  
 Widerspruch  
 Widersprüchlichkeit  
 Antithese  
 homonyme Antithese  
 Antithetik  
 homonyme Antithetik  
 negative Antithetik  
 positive Antithetik  
 antithetisch  
 Gegen  
 Gegenbild  
 Gegenmodell  
 Gegenposition  
 Gegenprinzip  
 Gegensätzlichkeit  
 Gegensätzliches  
 gegensätzlich  
 Gegensatzung  
 Oppositionspaar  
 Gegensystem  
 Gegenteil  
 Gegenüberstellung  
 Oxy-moron (s. Oxy-moron)  
 Paradox (s. Paradox)  
**Geheimnis**  
 тайна  
 тайность

таинство  
 Geheimnischarakter  
 geheimnisumwittert  
 göttliches Geheimnis  
 geheim  
 κρύφιος  
*obscurus*  
*occultus*  
 okkult  
 тайный  
 в тайне  
 geheimnisvoll  
 verborgen  
*absconditus*  
 потаенный  
 сокровенный  
 закрытый  
 Geheimhaltung  
 Geheimhaltungsregeln  
 Geheimkammerer Gottes  
 Geheimlehre  
 ägyptische Geheimlehre  
 Arkanlehre  
 Arkantradition  
 Geheimort  
 сокровище  
 Geheimreligion  
 griechische Geheimreligion  
 römische Geheimreligion  
 Geheimschrift (s. auch Buchstabe, Hierogly-  
 phe)  
 (sich) verbergen  
 покрывать(ся)  
 прикрывать(ся)  
 утаивать  
 (у)таиться  
 сокрывать(ся)/сокрыть(ся)  
 закрываться

**Geist** (s. auch Denken, Erkenntnis, Logos)

дух

δύναμις πάντων

Nous

νοῦς

pneuma/πνεῦμα

göttliches pneuma

pneumatisch

spiritus

spirit

спирт

Geistesbildung

Geistesfähigkeit

höchste Geistesfähigkeit

Geistesgeschichte

Geisteskraft

Geistesleben

Geistesreinheit

Geistestätigkeit

menschliche Geistestätigkeit

Geistigkeit

Geistlichkeit

Geistphilosophie

Geistprinzip

Geistreligion

gnostisch-hermetische Geistreligion

Gruppengeist

Geist Christi

дух Христов

Geist des göttlichen Glaubens

дух божія веры

Geist des Lebens

дух жизни/жизны

Geist der Unersättlichkeit

дух несытости

Geist der Unterwelt

дух ада

Geist der Weisheit

дух премудрости

Geist der Welt

мирскій дух

böse Geister

злые духи

der eine Geist

един дух

один дух

der eine Geist des Glaubens

един дух вѣры

endlicher Geist

Freiheit des Geistes

свобода духа

glücklichster Geist

блаженнѣйшій дух

göttlicher Geist

Geist Gottes

дух божій

Gottes Geist

Geist des Herrn

дух господень

heiliger Geist

дух святой

der eine und selbe heilige Geist

един и той же дух святой

höchster Geist

дух вышній

Legionen von Geistern

легионы духов

menschlicher Geist

objektivierter Geist

reiner Geist

дух чистый

unendlicher Geist

universeller Geist

unruhiger Geist

дух беспокойный

unvergänglicher Geist

нетлѣнный дух

verborgener Geist

утаенный дух

geistig

духовный

incorporalis

spirit(u)alis

geistig-pneumatisch

denkbar

*intelligibilis*

νοητός

intelligibel

geistlich

Geistiges

*spiritualia*

Intelligibles

Spiritualisierung

Spiritualisierungstendenz

Geistigkeit

Vergeistigung

**Gelassenheit** (s. Tod)

**Genauigkeit** (s. auch Feinheit / Dünne,  
Punkt, Spitze / Kopf, Wahrheit)

точность

**Genealogie**

*genealogia*

genealogisch

**Genie**

*propior Deus*

**Gewordenes**

Nicht-Gewordenes

Ungewordenes

**Gleichheit** (s. auch Ähnlichkeit)

*aequalitas*

равенство

Ungleichheit

*inaequalitas*

zeitgleich

Gleichzeitigkeit

gleiche Gleichheit

равное равенство

ungleiche Gleichheit (s. auch Ähnlichkeit)

неравное всѣм равенство

ungleichartige Gleichartigkeiten

Gleiches

Gleich

равный

**Gleichsetzung**

gleichsetzen

Gleichstellung

**Gleichwertigkeit**

**Glückseligkeit/Glück** (das Gute)

ἀγαθός

*beatitas*

*beatitudo*

*regio beatitudinis*

glückseliges Leben

*beata vita*

*vita beata*

*beate vivere*

благополучіе

блаженство

eudaimonia/εὐδαιμονία (s. auch Friede)

Eudämonie

*felicitas*

щастіе

ewige Glückseligkeit

vollkommene Glückseligkeit

*perfecta felicitas*

wahre Glückseligkeit

истинное щастіе

*vera beatitudo*

*vera felicitas*

wahres Glück

Glück (s. weiter oben)

*fortuna*

утѣх

Glücksfrage

Glücksgedanke

glücklich

*beatus*

*felix*

щастливый

glückselig

Glücksstreben

Unglück

*infelicitas*

нещастіе

glücklos

нещастливый

Suche nach dem Glück

искать щастіе

der Weg zum Glück

путь к щастію

Glückseliger

εὐδαίμων

Heil

благо

## Gnosis

Gnostiker

gnostisch

## Götter

Göttergeneration

Göttermymen

Götterwelt

griechische Götterwelt

römische Götterwelt

Göttin

## Götzen

Götzendienst

идолочтене

idololatria

идолопоклонение

идолопоклонствовать

идолопоклонник

Götzenverehrung

идолобѣшенство

## Gott (passim)

бог (passim)

бог богов

θεός

Gottähnlichkeit

Gottferne

gottgeleitet

Gottgenießender

Gotthaben

gottlos

bei Gott

*apud Deum*

der eine Gott

един бог

един господ

один бог

unsichtbarer Gott

невидимый бог

wahrer Gott

истинный бог

Göttliches

Göttlichkeit

*divinitas*

göttlich

божій (passim)

божественный

θεῖος

innergöttlich

Gottheit

божество

огнь божества

θεότης

höchste Gottheit

werdende Gottheit  
 Vergottung  
   vergöttlichen  
   vergotten  
 Gottes  
   Gottesaussage  
     negative Gottesaussage  
     positive Gottesaussage  
   Gottesbegriff  
   Gottesbild  
   Gottesdefinition  
   Gotteserfahrung  
   Gotteserkenntnis (s. Erkenntnis)  
   Gottesfurcht  
     страх божій  
     страх господень  
     *timor Domini*  
     Furcht Gottes  
   Gottesgenuß  
     Genuß Gottes  
   Gottesgestalt  
   Gotteslehre  
   Gottesname (s. Name)  
   Gottesnähe  
   Gottesprädikat  
   Gottesreich (s. Ökonomie)  
   Gottesschau (s. Anschauung)  
     Gottesschauender (s. Anschauung)  
   Gottesstaatlich (s. auch Jerusalem)  
   Gottesverlust  
   Gottesverständnis  
   Gottesverwandtschaft  
   Gottesvorstellung  
   Anwesenheit Gottes  
   Aufenthalt Gottes (s. auch Abgrund, Berg,  
 Jerusalem, Spitze/Kopf)  
     Aufenthaltort Gottes  
     Wohnsitz Gottes

Wohnung Gottes  
 Besitz Gottes  
 Eingreifen Gottes  
 Freiheit Gottes  
 Geschenk Gottes  
   дар божій  
 Größe Gottes  
 Heiligtum Gottes (s. auch Tempel)  
 Herkunft Gottes  
 Mißbrauch Gottes  
 Mundschenk Gottes  
 die Rechte Gottes (s. auch Ökonomie)  
   десница божія  
   die Rechte des himmlischen Vaters  
   десница отца небеснаго  
   die Hand Gottes (des Herrn)  
   *manus Domini*  
 Residenz Gottes  
 Substanz Gottes  
 Werk Gottes  
 Wohlwollen Gottes  
   божіе благоволеніе  
 Grenze (s. Sichtweise)  
 Grenzenlosigkeit (s. auch Unendlichkeit)  
   grenzenlos  
   неограниченный  
**Griechen/griechisch** (s. Weisheit/Theologie)  
**Grund** (s. Ursprung)  
**Gymnosophist** (s. auch Weisheit)  
   гимнософист

## H

**Habakuk** (s. auch Wache)  
 Аввакум

**Handschrift**

Handschrift Gottes

*chirographum Dei***Haus** (s. auch Tempel)

храмина

небесна(я) храмина

дом

домик

*domus*

Hausbau

Krankenhaus

врачебный дом

himmlisches Krankenhaus

болница горняя

Haus Davids

дом Давидов

Haus des Geistes

Haus Gottes

божій дом

дом божій

*domus Dei*

Haus des Gottes Jakobs

дом бога Иаковля

Haus Salomos

Haus der Seele

Haus der Weisheit

премудрости дом

Haus des siebten Sabbats der Weisheit

(Siebensabbathaus)

дом седмисубботный премудрости

irdisches Haus

перстна(я) храмина

земная храмина

lebendiges Haus

живый дом

rettendes Haus

sinnlich wahrnehmbares Haus

Hütte

**Hebräer/hebräisch** (s. Weisheit/Theologie)**Hegemonikon** (s. Spitze/Kopf)**Heiden** (s. Weisheit/Theologie)**Heidentum** (s. Weisheit)**Heil** (s. Glück)

Heilsgeschehen

Heilsgeschichte

heilsgeschichtlich

Heilsmittel

Heilsplan (s. Ökonomie)

Heilswahrheit

**Heimat** (s. Vaterland/Zuhause)**Heimkehr** (s. Rückkehr)**Hellenen** (s. Weisheit)**Henoch**

Енох

**henosis** (s. Einung)**Hera****Herakles/Herkules**

Ираклий

**Hermeneutik**

Autohermeneutik

Selbstausslegung

Bibelhermeneutik

hermeneutisch

**Hermes**

Hermes Trismegistus

Thot

Mercurius

Merkur

Меркурий

**Hermetik**

hermetisch

pseudohermetisch



Hermetica  
 Hermetiker  
 Hermetismus

**Herrlichkeit** (s. Ökonomie)

**Herrschaft** (s. Ökonomie)

**hervorbringen** (s. Schöpfung)

**Hervorgang** (s. Hypostase)

**Herz**

сердце  
*cor*  
 καρδιά  
 Herzensfreude  
 веселіе сердца  
 сердечное веселіе  
 herzliche Freude  
 увеселеніе сердечное

Herzensfriede  
 мир сердечный

Herzzentrismus

Meerherz  
 сердце морское

Weltherz (s. Welt)

Herz Gottes  
 божіе сердце

Herz des Menschen  
 сердце челоѵку  
 menschliches Herz  
 челоѵческое сердце

Herz im Menschen  
 сердце в челоѵке

altes Herz  
 вѣтхое сердце

Beschneidung des Herzens  
*circumcisio in cordis*

das eine Herz  
 едино сердце

ewiges Herz

сердце вѣчное  
 irdisches Herz  
 сердце земное  
 Philosophie des Herzens  
*philosophia cordis*  
 reines Herz  
 сердце чистое  
 tiefes Herz  
 сердце глубокое

**Hertz**

**Hierarchie**

Hierarchiegedanke  
 hierarchisch

**Hieroglyphe(n)** (das Hieroglyphische)  
 (s. auch Bild, Emblem)

*hieroglyphica*  
 іероглифікум  
 Hieroglyphensymbole  
 ägyptische Hieroglyphen  
 Hieroglyphik  
 ägyptische Hieroglyphik  
 hermetische Hieroglyphik  
 hieroglyphisch  
*hieroglyphus*  
 тайнообразный/тайнообразуемый  
 Ikonograph  
*iconographus*

**Hiram**

Hiramlegende

**Homer**

Homerallegorese (s. Allegorese)  
 Homerauslegung (s. Auslegung)  
 Homerrezeption  
 Homerverständnis  
 homerisch

**Homonymie****Humanismus**

humanistisch

**Hypostase** (s. auch Materie, Natur, Schöpfung)

ипостась

ὑπόστασις

Hypostase der Wahrheit

ипостась истины

eine Hypostase

едина ипостась

hypostatisch

Entäußerung

Selbstentäußerung

göttliche Selbstentäußerung

(sich) entäußern

Selbsthervorbringung

Erscheinung

знамение (s. Zeichen)

видѣніе (s. Bild)

Erscheinungsbild

Erscheinungsform

äußere Erscheinung

göttliche Erscheinung

*divina apparitio*

Erscheinung Gottes

konkrete Erscheinung

sinnliche Erscheinung

Erscheinendes

Nicht-Erscheinendes

Hervorgang

erster Hervorgang

Hervorgehen

hervorgehen

истекать

проистѣкать

hervortreten

Veräußerung

Veräußerungsbewegung

Veräußerungsprozeß

Selbstveräußerung

göttliche Selbstveräußerung

(sich) veräußern

**I****Idee(n)**

ἰδέα

*idea**idea idearum**idea poesos* (s. Poetik)

идея

Ideenlehre

Ideenrealismus

Ideenschatten

*umbrae ideales**umbrae idearum*

göttliche Idee

platonische Ideen

платоновскія идеи

Ideen Platos

platonische Grundidee

Form

εἶδος

*forma**forma**forma prima*

Vorform

ewige Form

höchste Form

Formung

Gestalt (s. Bild)

Образ (s. Bild)

**Identität***identitas*

ТОЖДЕСТВО

Identitäts-Bild

Identitäts-Formel

Identitäts-Differenz-Formel

Identitäts-Differenz-Struktur

Selbstidentität

identisch

Identifikation

Identifizieren

Selbstähnlichkeit (s. Ähnlichkeit)

Selbigkeit

**Ilias***imago* (s. Bild)*imitatio* (s. Nachahmung)**Immanenz**

Immanenzformel

**Inachos** (s. Weisheit)**Indien** (s. Weisheit)**Information**

geistige Information

informieren

**Initiation**

Initiationsritus

Initiationssituation

**Inspiration**

Inspirationslehre

Inspirationsquelle

Eingebung

Gotterfüllter

gotterfüllt

ἐνθεος

**Integration**

Integrationskraft

integrieren

**Intelligibles** (s. Geist)**Ijob**

Иова

**Isaak**

Исаак

**Isis** (s. Weisheit)**Israel** (s. auch Jerusalem)

Израиль

родный Израиль

израильский

schauender Israel

Land

Land Israel

*terra Israel*

земля Израилева

Land der Lebendigen

земля живых

Land von Milch und Honig

*terra lacte et melle*

gesegnetes (Gelobtes) Land

благословенная страна

neues Land

Verheißenes Land

обътованная земля

земля обътованная

Volk Gottes

люди божий

**J****Jakob**

Iakob

ИЯКОВ

hörender Jakob

**Jakobsleiter** (s. Leiter)

**Jeremija**

Іеремія

Ἰερεμίας

**Jerusalem** (s. auch Berg, Friede, Spitze/Kopf)

Hierusalem

Ierusalem

Иерусалим

іерусалимскій

ewiges Jerusalem

*aeterna Ierusalem*

Friedensstadt Jerusalem

*civitas pacis Ierusalem*

Himmlisches Jerusalem

горній Иерусалим

*superna Ierusalem*

Neues Jerusalem

zukünftiges Jerusalem

Zweites Jerusalem

Staat

*civitas* (s. weiter unten)

Gottesstaat

*civitas Dei*

горняя республика

одна республика

Stadt

*civitas*

Stadt auf dem Berg

auf dem Berg liegende Stadt

Stadt des Friedens

град спокойствія

страна и град спокойствія

Stadt Gottes

Stadt des großen Königs

Stadt des Herrn

Stadt Jerusalem

Stadt ohne Schmerz

Erhabenheit der Stadt

высота города

heilige Stadt

*sancta civitas*

heilige Stadt Jerusalem

*civitas sancta Ierusalem*

himmlische Stadt

Tochter Zions

**Jesaja**

Исаія

**Jezirah/Sefer Yetzirah**

**Joël**

Иоил

**Joschija**

**Josua**

Иисус Навин

**Juden** (s. Weisheit)

## K

**Kabbala**

Kabbalistik

Kabbalistisch

**Kataphase** (s. Theologie)

**Keim**

Keimform

Keimgrund

Seminalgrund

*primordiales causae*

Keimkraft/Keimkräfte

logoi spermatikoi

Keimen

(Getreide-) Korn

крошка

зерно

Senfkorn

Korn göttlicher Kraft

зерно силы божія

ein Korn

едино зерно

одно зерно

göttliches Korn

зерно божія

Körnchen

*granum*

зернушко

Same

сѣмя

сѣмя Авраамле

Samenkorn

Same des Bösen

сѣмя злобы

сѣмя змиіно

gesegneter Same

благословенное сѣмя

verdammtter Same

проклятое сѣмя

## Kette

цепь

Knotenkette

goldene Kette

*catena aurea*

## Kiever Akademie/Akademie/geistliche Akademie

Orthodoxa Academia Mohyleana

## Kirchenväter

древніе отцы

отцы церковные

у древних отцов

Kirchenväterliteratur

Väter

*patres*

Väterexegese

Väterliteratur

Vätertradition

Patristik

patristisch

patristische Literatur

kirchenväterlich

kirchenväterliche Literatur

## Körper (s. auch Eucharistie, Materie)

*corpus*

тѣло

тѣлышко

Körperteil

Körperwechsel

Fremdkörper

Himmelskörper

Körper der Demut

*corpus humilitatis*

alter Körper

belebter (seelischer) Körper

*corpus animale*

тѣло душевное

der eine Körper

geistiger Körper

*corpus spirituale*

тѣло духовное

inkorruptibler Körper

*corpus incorruptibile*

irdischer Körper

kosmischer Körper

neuer Körper

новое тѣло

unvergänglicher Körper

нетлѣнное тѣло

verklärter Körper

*corpus claritatis*

wahrer himmlischer Körper

Blut

кровь  
 Fleisch  
*caro*  
 плоть  
 Fleischwerdung  
 Fleischwerdung des Gotteswortes  
*carnes sunt Verbi Dei*  
 tierisches Fleisch  
 СКОТИННАЯ ПЛОТЬ  
 unvergängliches Fleisch  
 нетлѣнная плоть  
 vergängliches Fleisch  
*caro corruptibilis*  
 wahres Fleisch  
 ИСТИННАЯ ПЛОТЬ  
 Körperliches  
 Körperlichkeit  
 körperlich  
*corporalis*  
 тѣлесный  
 unkörperlich  
 Verkörperung  
 Leib  
 σῶμα  
 Leibesfunktion  
 Leibesteil  
 Passahleib  
 Pneumaleib  
 Todesleib  
 Leib des Jenseits  
 alter Leib  
 irdischer Leib  
 neuer Leib  
 spiritueller Leib  
 verherrlichter Leib Christi  
 Leiblichkeitsgestalt  
 leiblich

**Koinzidenz****Kontemplation****Kontingenz****Konvergenz**

Konvergenzstrategie

konvergieren

**Konzept (s. auch concetto)**

concepto

concepto

*conceptus**philosophia perennis*-Konzept

Universalkonzept

das eine Konzept

Konzeption

göttliche Konzeption

**Kopf (s. Spitze/Kopf)****Kopie (s. Bild)****Korn (s. Keim)****Kosmos (s. auch Universum)**

κόσμος

Kosmosgestalt

Kosmosgewand

Kosmosstufe

Kosmoswesen

mythologisches Kosmoswesen

Makrokosmos

makrokosmisch

Mikrokosmos

μικροκοσμ

mikrokosmisch

Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie

Mikrokosmos-Makrokosmosbeziehung

Mikrokosmos-Makrokosmoslehre

Mikrokosmos-Makrokosmosvorstellung

Mikrokosmosvorstellung

sichtbarer Kosmos

Kosmogonie

kosmogonisch

Kosmograph

Kosmologie

kosmische Ordnung

### **Kraft (s. auch Ökonomie, Wille)**

δύναμις

ἰσχύς/ἰσχυρός

*potestas*

сила

Kraftbegriff

Gotteskraft

höchste Gotteskraft

Kraft Gottes/Gottes Kraft

божия сила

сила божия

göttliche Kraft

божественная сила

göttliche Wirkkraft

Grundkraft

Seelenkräfte (s. Seele)

Wirkkraft

Wirkmacht

Wirkraum

Wirksamkeit

irdische Segenswirksamkeit

pneumatische Segenswirksamkeit

Wirkung

ἐνέργεια

*potentia*

Wirken

Wirkendes

allmächtige Kraft

всемогущая сила

eigene Kraft

ewige Kraft

сила вѣчна(я)

geheime Kraft

тайная сила

gestaltete Kraft

образуемая сила

natürliche Kraft

природная сила

passive Kraft

prägende Kraft

sehr weise Kraft

премудрая сила

unsichtbare Kraft

невидимая сила

unsichtbare göttliche Kraft

von Kraft zu Kraft

от силы в силу

wirklichkeitsgestaltende Kraft

Dynamik

Stärke

*fortitudo*

### **Kreis**

коло

κύκλος

Kreisbewegung

Kreisform

kreisförmig

Kreisgang

Kreislauf

ewiger Kreis

Himmelskreis

небесный круг

anfangloser (ewiger) Kreis

κύκλος ἀνάρχως

ewiger Kreis

natürlicher Kreis

природный циркуль

unendlicher Kreis

Kugel

шар

Weltkugel

шар земной

Ouroboros

Schlange, die sich in den Schwanz beißt  
sich in den Schwanz beißende Schlange

Rad

колесо

Ring

кол(ь)цо

Ring der Ewigkeit

КОЛЦО ВѢЧНОСТИ

Diamantring

Fingerring

перстень

Sphäre

*sphaera*

*sphaera intelligibilis*

Sphärenschema

Sphärenmetapher

kosmische Sphäre

unendliche Sphäre

*sphaera infinita*

sphärisch

Zirkel

циркуль

един умный циркуль

zyklisch

**Kulturwissenschaft** (s. Wissenschaft)

**Kunst**

художество

Kunstauffassung

Kunstfertigkeit

Kunsthaltung

Kunstproduktion

Kunstschaffen

Kunsttheorie

Kunsttradition

Kunsttraktatisten

Kunstverständnis

kunstvoll

Kunstwelt

Kunstwerk

Bildhauerkunst

bildende Kunst

bildliche Kunst

darstellende Kunst

plastische Kunst

Dichtkunst

Sinnbildkunst

Wort

verbale Kunst

sprachliche Kunst

symbolische Kunst

*ars symbolica*

wahre symbolische Kunst

Künstler

## L

**Lateiner** (s. Weisheit)

**Lea**

**Leib** (s. Körper)

**Leiter**

лѣствица

лѣствица Іаковская

Jakobsleiter

siebenstufige Leiter

лѣствица седмистепенная

**Liebe**

*amor*

ἔρως

Eros

любовь

Liebesgemeinschaft

Eigenliebe

самолюбность



Gottesliebe

любление господа

göttliche Liebe

Selbstliebe

## Literatur

*lit(t)era*

литература

Literaturangabe

Literaturbestand

Literaturgeschichte

literaturtheoretisch

Aufklärungsliteratur

Emblemliteratur

Forschungsliteratur

Freimaurerliteratur

freimaurerische Literatur

Offenbarungsliteratur

Originalliteratur

Reiseliteratur

Reiseliteraturtradition

Sekundärliteratur

Spiegelliteratur

Übersetzungsliteratur

Väterliteratur (s. Kirchenväter)

Weisheitsliteratur

heilige Literatur

hermetische Literatur

lateinisch-polnische Literatur

mystische Literatur

mystologische Literatur

russische Literatur

slavische Literatur

Literarisierung

literarisch

antiliterarisch

## Logos (s. auch Denken, Kraft, Wort)

λόγος

Logosauffassung

zweifache Logosauffassung

logosgemäß

logoshaft

Logoskraft

Logosleib

Logossohn

erstgeborener Logossohn

Logostrank

Logostrinken

Logostun

Logosvorstellung

Logoswein

Logoswirklichkeit

Logos der Zweiheit

zweiter Logos

ältester Logos

Christus-Logos

doppelter Logos

erster Logos

erstgeborener Logos

fleischgewordener Logos

gemischter Logos

göttlicher Logos

objektiver Logos

verleiblichter Logos

## Lot

Лот

# M

*machina mundi* (s. Welt)

## Magie

Magier/Zauberer (s. auch Philosoph, Priester, Theologe)

Magie der Perser

magi Persarum

ВОЛХВ

маг

magisch

**Makrokosmos** (s. Kosmos)**Maler** (s. Emblem)**Malerei** (s. Emblem)**Manichäismus****Martinist****Maschine** (s. auch Welt)

машина

часовая машина

(unsere) körperliche Maschine

тельснaя нaшa мaшинa

**Materie**

матерiя

*materia*

вещество

Materieauffassung

Urmaterie

*materia prima*

Materie der ewigen Seele

Materie Gottes

erste Materie

präkosmische Materie

ewige Materie

*materia aeterna**materia coaeterna*

вещество вѣчно есть

formlose Materie

leere Materie

пустое вещество

nicht-seiende Materie

passive Materie

Materielles

вещественное

materiell

Materialismus

Materialismuskussion

Materialist

materialistisch

Materialität

Stoff

**Medium**

Abstiegsmedium

Aufstiegsmedium

**Meinung** (s. Wille)**Melchisedek**

Melchisedech

Мелхиседек

Melchisedekopfer

neuer Melchisedek

**Mensch**

ἄνθρωπος

человѣк

*homo*

Menschengeschlecht

Menschheit

Menschensohn

сын человѣч

Menschwerdung

Gottmensch

богочеловѣк

Mensch Gottes

божий человѣк

человѣк божіи

göttlicher Mensch

Mensch der Menschen:

*homo hominum*

Mensch im Mensch (s. Pupille)

äußerer Mensch

*homo exterior*

alter Mensch

*homo vetus*

Archetyp des Menschen

<i>hominis archetypum exemplar</i>	merkwürdiger Mensch
dritter Mensch	чудный человек
τρίτος ἄνθρωπος	neuer Mensch
ebenbildlicher Mensch	<i>homo novus</i>
ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος	новый человек
der eine Mensch	oberer Mensch
един человек	главный (наш) человек
один человек	Paulinischer Mensch
( <i>illus</i> ) <i>unus homo</i>	человек Павлов
der eine göttliche Mensch	schauender Mensch
един господень человек	toter Mensch
един божий человек	мертвый человек
der eine neue Mensch	tugendhafter Mensch
один новый человек	благий человек
ewiger Mensch	unsterblicher Mensch
вѣчный человек	бессмертный человек
ganzer Mensch	unvergänglicher Mensch
целый человек	нетлѣнный человек
geistiger Mensch	unvergänglicher wahrer Mensch
духовный человек	нетлѣнный и истинный человек
geschriebener (eingepägter) Mensch	vergänglicher Mensch
написанный человек	бренный человек
glücklicher Mensch	vergotteter Mensch
щастливый человек	wahrer Mensch
guter Mensch	истинный человек
<i>homo bonus</i>	точный человек
himmlischer Mensch	Mensch im Menschen
небесный человек	wahrer lebendiger Mensch
innerer Mensch	истинный живой человек
<i>homo interior</i>	wahrhafter Mensch
inwendiger Mensch	zwei Menschen
irdischer Mensch	два человека
земный человек	zweiter Mensch
lebendiger Mensch	второй человек
живый человек	Menschliches
lebendiger ewiger und unvergänglicher Mensch	Nicht-Menschliches
живый вѣчный и нетлѣнный человек	Sohn
	<i>filius</i>

сын

Sohnopfer

Sohn Gottes

*Dei filius**filius Dei**Filius Deus*

сын божій

Sohn des Vaters

Sohn des Sohnes Gottes

erstgeborener Sohn

первородный

*primogenitus**primogenitus filius*

Erstgeborener

sichtbarer Sohn

Verlorener Sohn

zweiter Sohn

Tochter

Tochter Gottes

*filia Dei***Mercurius** (s. Hermes)**Metamorphosen****Metapher**

Baummetapher

Bauwerksmetapher

Baummetapher

Deckmetapher

Enthüllungsmetapher

Flügelmetapher

Gebäudemetapher

Lichtmetapher

Muttermetapher

Oppositionsmetapher

Reisemetapher

Stufenmetapher

*velamen*-Metapher

Verbmetapher

Verhüllungsmetapher

Metapher des Körpers

absolute Metapher

göttliche Metapher

*divina metaphora*

Metaphorik

Bibelmetapher

Speisemetapher

Weltmetapher

Metaphorisierung

metaphorisch

**Methusalem****Mikrokosmos** (s. Kosmos)**Mimesis** (s. Nachahmung)**Minerva** (s. Weisheit)**мир первородный** (s. Primordialwelt)**Mitte** (s. Ursprung)**Mittelpunkt**

центр

самый центр

*centrum*

середина

средняя точка

средняя главнѣйшая точка

Zentrum unseres Herzens und unserer Seele:

самый центр сердца нашего и души

нашея

göttlicher Mittelpunkt

божественный центр

центр божій

Zentrum

das eine Zentrum

един центр

unendliches Zentrum

*centrum infinitum***Mittler***mediator*

Mittleraufgabe

Mittlerfunktion

Mittleridee

Mittlermensch

*homo mediator*

Mittlerposition

Mittlerrolle

Mittlerschaft

Mittlerstelle

Mittlerstellung

Mittlertum

der eine Mittler Gottes

*unus mediator Dei*

Mittel

*medietas*

Mittelstellung

Mittelwesen

Ausdrucksmittel

Vermittler

Vermittlerrolle

Vermittelt-Sein

Vermittlung

vermitteln

**Modell** (s. Prägeform/Siegel)

**monotheistisch**

**Monument** (s. Emblem)

**Morpheus**

Морфей

**Mose**

Моисей

Moyses

mosaisch

**Musen**

**Muster** (s. Prägeform/Siegel)

**Mystagogie**

**Mysterium** (s. Geheimnis)

*arcanum*

мистерія

*mysterium*

*mysteria theologiae nostrae*

Mystagoge

*mystagogus*

мистагог(и)

тайновѣдатель (тайноводитель)

Myste

Mysterien

Mysterienlogos

Mysteriensekte

Mysterienterminologie

Mysterienterminus

**Mystik** (s. Einung, Tod)

Bildmystik

alte jüdische Mystik

deutsche Mystik

christliche Mystik

Mystiker

мистик

*mysticus*

mystisch

мистическій

mystical

μυστικός

*mysticus*

mystischer Prozeß

Mystizismus

mystologisch

**Mythos**

Actaeon-Mythos

Demiurgen-Mythos

Narziß-Mythos

Odysseus-Mythos

Stadtmythos

Mythendeutung

Mythologie

## N

**Nachahmung***imitatio*

μίμησις/mimesis

mimetisch

antimimetisch

Nachahmung des allmächtigen Gottes

*imitatio omnipotentis Dei*

Nachahmen

nachahmen

imitieren

**Nachvollzug**

nachvollziehen

nachvollziehbar

**Name**

имя

название

*nomen*

ὄνομα

Namenlosigkeit

namenlos

Exodusname

Name Gottes

имя божіе

Gottesname

heidnischer Name Gottes

языческое название

paganer Gottesname

göttlicher Name

ich bin, der ich bin

аз есмь, аз есмь сій

аз есмь сый

аз есмь тот что есм

*ecce adsum**ego sum qui sum*

ἐγώ εἰμι ὁ ὢν

'ehjeh 'ašer 'ehjeh

allgemeiner Name

всеобщее имя

großer Name

guter Name

доброе имя

höchster Name

mystischer Name

*nomen mysticum*

Vielnamigkeit

бесчисленные имена

vielnamig

πολύνομος

Vielnamiger

**Narcissus**

Нарцисс

Narziß

Narziß-Mythos (s. Mythos)

Наркисс

ägyptischer Narziß

египетский Наркисс

hebräischer Narziß

еврейский Наркисс

wahrer Narziß

истинный Наркисс

**Natur**

натура

*natura*

природа

*genius*

γένιος

ангел природы

Naturbegriff

Naturenlehre

naturgegeben

naturgemäß

Naturgesetz (s. auch Ökonomie)

Gesetz der Natur

Naturkraft (s. auch Kraft)	божественная натура
göttliche Naturkraft	<i>divina natura</i>
Naturkunde	Natur aus Gott
Naturoffenbarung	<i>natura ex deo</i>
Naturprozeß	Natur Gottes
All-Natur	ungewordene Natur
All-Naturbegriff	<i>natura non creata creans</i>
Übernatur	<i>natura non creata, sed creatrix</i>
Vernunftnatur	verborgene göttliche Natur
allerheiligste Natur	herrschende Natur
блаженнѣйшая натура	господственная натура
allgemeine Natur	himmlische Natur
всеобщая натура	горняя натура
blinde Natur	höchste Natur
слѣпая натура	<i>summa natura</i>
die eine Natur	höhere Natur
одна природа	höchste Physis
одно существо	höchste herrschende Natur
elementare Natur	вышняя господственная натура
стихийная натура	intelligible Natur
elementare ohnmächtige Natur	irdische Natur
стихийная немощная натура	körperliche Natur
erste Natur	тѣлесная натура
dreisonnige Natur (s. auch Trinität)	kosmische Natur
трисолнечное естество	lebendige Natur
ewige Natur	живая натура
вѣчная натура	живая природа
вѣчная природа	Leben gemäß der Natur
führende Natur	<i>vita conveniens naturae suae</i>
gegensätzliche Natur	gemäß der Natur leben
противная натура	ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν
geistige Natur	<i>secundum naturam vivere</i>
<i>natura creata creans</i>	<i>vivere secundum naturam</i>
<i>natura naturans</i>	жыць по натурѣ
geschaffene Natur	gemäß der Natur
<i>natura creata non creans</i>	materielle Natur
<i>natura naturata</i>	menschliche Natur
göttliche Natur	<i>natura hominis</i>

niedrige Natur	два рода
низжая природа	два существа
obere Natur	zweifache Konstitution
главная природа	zweite Natur
ohnmächtige Natur	Wesen
немошная натура	ессенція
selige Natur	Essenz
блаженная натура	wahre Wesen
(jene) selige Natur	сущая и ессенція
блаженное (оное) естество	естество <sup>1</sup>
sichtbare Natur	существо
видимая натура	Wesenheit
<i>visibilis natura</i>	unkörperliche Wesenheit
sinnenfällige Natur	unsichtbare Wesenheit
sklavische Natur	Wesensakt
рабская натура	Wesensgemeinschaft
tierische Natur	Wesensprinzip
скотская натура	Wesensverfassung
Tochter der Natur	Wesenszüge
дочь натуры	Doppelwesen
ungewordene Natur	Wesen Gottes
unsichtbare Natur	естество божіе
невидимая натура	göttliches Wesen
vergängliche Natur	божественное естество
тлѣнная натура	barmherzigstes Wesen
тлѣнная природа	премилосерднѣйшее естество
vier Naturen	dreisonniges Wesen
zwei (beide) Naturen (s. auch zweifache Sichtweise)	трисолнечное естество
два естества	höchstes Wesen
двоестественная библія	<i>supra omnem essentia</i>
двѣ натуры	вышнее естество
двѣ природы	высочайшее существо
zwei Naturen-Lehre	menschliches Wesen
zweifache Natur	nichtiges Wesen
<i>duplex conditio</i>	ничтожное естество
	ничтожное существо

---

<sup>1</sup> Synonym zu натура.



wahres Wesen

истое существо

**Negation** (s. Verneinung)

**Neoplatonismus**

neoplatonisch (passim)

**Nichterkennen** (s. Erkenntnis)

**Nicht-Erscheinendes**

**Nicht-Sein** (s. Sein)

**Noach**

Ной

**Notwendigkeit**

ἀνάγκη

надобность

нужнѣйшая надобность

самая нужнѣйшая надобность

нужность

потреба

notwendig

надобный

нужный

Notwendiges

## O

**образ**

**Odyssee**

**Ökonomie** (s. auch Gottesreich)

экономія

система систем

geheime Ökonomie

экономія тайная

тайная экономія

göttliche Ökonomie

божія экономія

экономія божія

Ökonomie Gottes

universale Ökonomie

всесірняя божія экономія

seelische Ökonomie

душевная экономія

Gesetz

*lex*

закон

Gesetzgebung

Weltgesetz (s. Welt)

Gesetz der Ähnlichkeit

закон сродностей

Gesetz der Gesetze

закон законов

Gesetz der Liebe

Gesetz Mose

ältestes Gesetz

древнѣйшій закон

ewiges Gesetz

вѣчный закон

geheimes Gesetz

тайный (его) закон

göttliches Gesetz

божій закон/закон божій

Gesetz des Herrn

закон господен

Gottesgesetz

Herrschaft

царствіе

царство

*regnum*

Herrschaftsverhältnis

Herrschaft Gottes

царствіе божіе

*regnum Dei*

königliche Herrschaft

βασιλική ἐπικράτεια

Herrlichkeit

Leitung	Reich
Regierung	Reich Gottes/Gottesreich (s. auch Friede, Jerusalem, Wort)
(y)правление	царствіе (царство) божіе
правление природы	Reich Christi
Unterregierung	Reich des Vaters
Macht	царствіе отца
<i>potestas</i>	Reich des Friedens/Friedensreich (s. auch Frieden, Jerusalem)
власть	царство мира
Machtaura	Reich des Friedens und der Liebe
Macht Gottes	царство мира и любви
geheime unsichtbare Macht	Reich der Liebe
тайная, невидимая власть божія	царство любви
göttliche Macht	Reich der Liebe und des Friedens
Mächtigkeit	Land und Reich der Liebe
Maschine	страна и царство любви
машина	Himmlisches Reich
Weltmaschine (s. Welt)	царство небесное
Ordnung	messianisches Reich
<i>ordo</i>	zwei Reiche
höchste Ordnung	два царства
Ordner	Symmetrie
<i>ordinator</i>	симметрия
Plan	älteste Symmetrie
план	древнѣйшая симметрия
Gesamtplan	ewige Symmetrie
Heilsplan	вѣчная (своя) симметрия
Schöpfungsplan	geistige Symmetrie
geheimer Plan	weiseste Symmetrie
ewiger Plan	премудрая симметрия
вѣчный план	Proportion
Ratschluß/Einigkeit	пропорція
<i>consilium</i>	Маß
совѣт (s. auch Einheit)	мѣра
göttlicher Plan	размѣр
höchster Plan	ewiges Маß
высочайший совѣт	вѣчная мѣра
schlauer	
совѣт лукавый	

Maß der Bewegung

мѣра движенія

## Offenbarung

*revelatio*

Offenbarungsdokument

Offenbarungsliteratur

Offenbarungsreligion

Offenbarungstheologie

Offenbarungszusammenhang

Naturoffenbarung

Selbstoffenbarung

Uoffenbarung

göttliche Offenbarung

Offenbarung Gottes

göttliche Offenbarung

göttliche Selbstoffenbarung

Selbstoffenbarung Gottes

erste Offenbarung

jüdische Offenbarung

mosaische Offenbarung

(sich) offenbaren

**okkult** (s. Geheimnis)

## Ontologie

ontologisch

paraontologisch

## Oracula Chaldaica

chaldäische Orakel

## Original

## Orpheus

Орфей

Orphica

orphisch

Orphiker

## Osiris

**Ouroboros** (s. Kreis)

**Oxymoron** (s. auch Gegensatz)

Oxymoronstruktur

oxymoral

# P

## Pädagogisch

**Pagan** (s. Heiden)

## Panentheismus

## Pantheismus

Pantheist

pantheistisch

pantheisierend

## Paradigma

paradigmatisch

Paradigmen

Paradigmenfunktion

Paradigmensprung

Paradigmenwechsel

**Paradox** (s. auch Gegensatz)

durchstreichendes Paradox

paradox

Paradoxie

## Peripherie

*circumferentia*

околичность

окружность

περιφέρεια

**Perser** (s. Weisheit)

**Philosoph/philosopher/philoso-  
phe/philosophus/φιλοσοφ**

Philosophen Griechenlands

*Graeciae Philosophi*  
 griechischer Philosoph  
 Philosoph ohne System  
 alle alten Philosophen  
*omnes vetustissimi philosophi*  
 alte Philosophen  
*antiqui philosophi*  
*antiquissimi philosophi*  
 древній философ/древній философ  
*prisci philosophi*  
*veteres philosophi*  
 pagane Philosophen  
 языческія философи  
 alte Philosophen  
 древній языческія философи  
 römischer Philosoph  
 wahrer Philosoph  
 die Alten  
*antiqui/antiquissimi*  
 древніе  
*prisci*  
*veteres*  
 die Ältesten  
 bei den Alten  
*apud priscos*  
*apud veteres*  
*apud vetustiores*  
 у древних  
 Prophet  
 пророк  
*propheta*  
 Prophetentum  
 Prophetie  
 Realprophetie  
 (der) Weise/die Weisen  
 любомудр(е)цы  
 арабскія любомудрцы  
 друидскія любомудрцы

еллинскія любомудрцы  
 индейскія любомудрцы  
 китайскія любомудрцы  
 мудрец(ы)  
*sapiens/sapientes*  
 ägyptische Weise  
 египетскія мудрецы  
 alte(r) Weise(r)  
 любомудр(е)цы  
 древній мудрецы  
 древнѣйший мудрец  
 antike Weise  
 bester alter Weiser  
 самый лучший древній любомудрец  
 heidnische Weise  
 языческія мудрецы  
 премудрыи люди  
 Vorfahren  
 предки  
 alte Vorfahren  
 древній предки  
***philosophia perennis*** (s. auch Weisheit)  
**Philosophie** (s. auch Weisheit)  
 любомудріе (s. Weisheit)  
 мудрость (s. Weisheit)  
*philosophia*  
 премудрость (s. Weisheit)  
 Philosophie der Ägypter  
 echte mystische Philosophie  
 ägyptische Philosophie  
 Philosophie der Alten  
*philosophia priscorum*  
 älteste Philosophie  
 alte Philosophie  
 древное любомудріе  
 древное богомудріе

*prisca philosophia*

*vetusta philosophia*

Philosophie Christi

Христова філософія

Philosophie der Heiden

heidnische Philosophie

pagane Philosophie

chaldäische Philosophie

ewige Philosophie

*philosophia perennis* (passim)

(unsere) göttliche Philosophie

*divina philosophia*

*philosophia nostra divinissima*

griechische Philosophie

heilige Philosophie

*sacra philosophia*

leere Philosophie

пустая філософія

natürliche Philosophie

*philosophia naturalis*

platonische Philosophie

profane Philosophie

*philosophia profana*

ursprüngliche Philosophie

wahre Philosophie

*philosophia vera*

**Phönizier** (s. Weisheit)

**Pilger, Pilgerschaft** (s. Wanderschaft/Wandern)

**Platonismus** (passim)

platonisch (passim)

**Poet**

*poeta*

*poeta doctus*

*poeta doctus*-Ideal

alte griechische Poeten

*vetustissimi poetae Graeci*

wahrer Poet

wahre Poeten

истинные поэты

точные поэты

**Poetik** (s. auch Philosophie, Schöpfung, Theologie, Weisheit)

idea poeseos

theoria-Aspekt

techna poetica

techne-Aspekt

Poiesis

ποίησις

wahre Poiesis

истинная оная

ποίησις

пряма[ая] ποίημα

Poiesisauffassung

Poetikstudenten

Poetiktradition

Regelpoetik

allegorische Poetik

ontologische Poetik

Autopoietik

Poetisierung

poetisch

poetologisch

Schöpfung (s. Schöpfung)

Universalpoesie

progressive Universalpoesie

**Porträt** (s. auch Bild)

портрет

natürliches Porträt

природный портрет

**Postulat**

postulieren

**Prädikat**

Gottesprädikat

göttliches Porträt

**Präfiguration** (s. Typ/*typus*)

**Prägeform/Siegel** (s. auch Typ/*typus*)

печать

единообразная печать

одна печать

geistige Prägeform

natürliche Prägeform

Archetyp/archetypus

архитипос

*archetypum*

ewiger Archetyp

göttlicher Archetyp

archetypisch

Urbild

Urbild-Abbild-Spekulation

geistiges Urbild

kosmisches Urbild

Aufdruck

*impressum*

Muster

Primordiamuster

Zeichnung

делинеация

ризунок (s. auch Bild)

Präge

Prägebild

Prägekraft

Prägemetaphorik

Prägepotential

Prägestempel

Prägestock

Prägung/Stempel

göttliche Prägung

geistige Prägung

Prägen

(ein-)prägen

печатать

напечатать

печатлѣть

напечатлѣть

запечатлѣть

auf-/einschreiben

написать

in Stein hauen

изваять

vorschreiben

Schablone

Modell

модѣл

един скудельный модѣл

Gegenmodell

allegorisch-typologisches Modell

ontologisches Modell

*uti-frui*-Modell

Siegel des Glaubens

печать вѣры

**Priester** (s. auch Philosoph, Theologe)

іерей

ἱερεύς

*sacerdos*

священник(и)

Priestertum

Hohepriester

hohepriesterlich

Oberpriester

ἀρχιερεὺς

*pontifex*

Priester Gottes

*sacerdos Dei*

ägyptischer Priester

*aegyptius sacerdos*

египетскія священники

jüdischer Priester

wahrer und endgültiger Priester des Neuen

Bundes

Führer

правитель

*princeps*

*rector*

вожд

злый вожд

жидовскій вожд

Hierophant

іерофант

священноавитель

**Primordial/primordial** (s. Welt)

**Prinzip** (s. Ursprung)

**Prisca sapientia** (s. Weisheit)

**Prophet** (s. Philosoph)

**Punkt** (s. auch Mittelpunkt,  
Spitze/Kopf, Ursprung)

*punctum*

пункт

пункт вселенныя

главный пункт

главнейшій пункт

премудрости пункт

точка

Ausgangspunkt

первая точка

Endpunkt

последняя точка

ewiger Punkt

вечная точка

höchster Punkt

*ultimum punctum* (s. auch Spitze/Kopf)

Mittelpunkt (s. Mittelpunkt)

oberster und sicherster Punkt

главнѣйшій и надежнѣйшій пункт

raumloser Punkt

**Pupille** (Sehkraft) (s. auch Blüte,  
Funke und Spitze/Kopf)

зѣница

Auge des Auges

*acies oculi*

κόρη

Auge im Auge

зѣница в оку

jenes hohe Auge in ihren Augen

в очах их высокое оное око

Auge der Ewigkeit

зѣница вѣчности

ewige Pupille

вѣчная зѣница

Auge des Geistes

*acies mentis*

Auge der Sonne

зѣница солнца

das eine Auge der Sonne

одна зѣница солнца

Strahl in der Sonne

луч в солнцѣ

(neue) Sonne (in) der Sonne

солнце в солнцѣ

новое солнце в солнцѣ

kleine Sonne

солнушко

преблаженное солнушко

wahres Licht im Licht

во свѣте свѣт истинный

Auge der Welt:

Welt in der Welt

мір в мірѣ

Auge des Kreises

Kreis im Kreis

коло в колеси

Auge des Menschen

Mensch im Mensch (s. auch Mensch)

человѣкъ в человѣке  
göttliche Pupille

Materialquelle  
Textquelle

## Q

### Quelle (Metapher)

*fons*

источник

родник

Bergquelle

горный источник

Quelle des Lebens

*fons vitae*

Quelle lebendigen Wassers

*fons aquae vivae*

Quelle salzigen Wassers

*fons aquae salientis*

Quell

Quellort

Quellwasser

eine Quelle

един источник

один родник

göttliche Quelle

источник божія

ursprüngliche Quelle

*principalissimus fons*

### Quelle (Herkunft)

*fons*

Quellenangaben

Quellenbestand

Quellenforschung

Quellenlage

Quellenmaterial

Quellensammlung

Hauptquelle

## R

### *Ratio studiorum*

радость (s. Freude)

### Realität

empirische Realität

extramentale Realität

geistige Realität

sinnenfällige Realität

Realisierung

Nichtrealisierung

(sich) realisieren

**Reich** (s. Ökonomie)

**Reise** (s. Wanderschaft/Wandern)

Reise in die Heimat (s. Wanderschaft/Wandern)

### *Religio docta*

### Renaissance

Renaissanceautoren

Renaissancedichtung

Renaissancephilosophen

Spätrenaissance

### Rhetorik

*argutia*-Rhetorik (s. auch Spitze/Kopf)

Rhetorikbegriff

Rhetoriktradition

Schulrhetorik

rhetorisch

rhetorisch-poetisch

antirhetorisch

gegenrhetorisch

Beredsamkeit



falsche Beredsamkeit

*eloquentia falsa*

göttliche Beredsamkeit

*eloquentia divina*

profane Beredsamkeit

weltliche Beredsamkeit

*eloquentia profana*

Rede

Redeeinstellung

Redefigur

Redeform

Redegattung

Redekunst

Redestil

Redeweise

bildliche Redeweise

unzüchtige Redeweise

блядословіе

uneigentliche Redeweise

Redeziel

*genus dicendi*

Rhetorisierung

Stil

*elocutio*

*elocutio*-Lehre

СТИЛ

*stilus*

Stilfrage

Stilhaltung

Stilkritik

Stilregel

stilistisch

## Ritual

обряд

Ritus

Kulthandlung

Zeremonie

*caeremonia*

церемонія

церемониальный

**Römer** (s. Weisheit)

**Rosenkreuzer** (s. Freimaurer)

## Rückbezug

rückbeziehen

## Rückführung

Rückführungsprozeß

Rückführungsvorgang

zurückführen

## Rückgang

Rückgangsbewegung

## Rückholungsprozeß

**Rückkehr/Heimkehr** (s. auch Aufstieg, Vaterland/Zuhause, Wandering/Wandern)

*reditio*

*reditio in se ipsum*

*redire in te ipsum*

*red(d)itus*

Rückkehrbewegung

Rückkehrvorgang

Rückkehr in die Heimat

heimkehren (nach Hause zurückkehren)

*redire domum*

воротиться домой

возвратиться в дом твой

Rückkehr zum Vater

*reditio ad patrem*

Rückweg

Rückweg in das väterliche Land des Logos

Umkehr

zurückkehren

*recurrere*

*redire*

возвращаться

In-Sich-Umkehr

**Ruhe** (s. Frieden)

## S/Sch/Š

### Sabbat

день субботный

*sabbatum*

суббота

ewiger Sabbat

gesegnetster Sabbat

преблагословенная суббота

großer Sabbat

*maximum sabbatum*

himmlischer Sabbat des Ewigen

горняя суббота вечнаго

immerwährender Sabbat

*perpetuum sabbatum*

Tag

день

Tag des Herrn

день господень

Tag der Ruhe

archetypischer Tag

dieser Tag

*hos dies*

dritter Tag

день третій

third day

der eine Tag

день един

единодневно один день

erster Tag

день первый

sechster Tag

sechs Tage

шесть дней

*sex dies*

siebter Tag

день седмый

седмій день

*septimus dies*

siebter Schöpfungstag

sieben Tage (s. Schöpfung)

### Salomo

Соломон

salomonisch

**Same** (s. Keim)

### Sara

### Satan

человѣкоубійца

сатана

архисатана

Teufel

*diabolus*

діавол

Vater der Finsternis

отец тми

### Saul

Саул

**Scharfsinn** (s. Spitze/Kopf)

**Schatten** (s. auch Bild)

сѣнь

стѣнь

тѣнь

*umbra*

*viceumbra*

*umbra umbrae*

Schatten Gottes

тень божія

äußerer Schatten

наружная тѣнь

**Schau** (s. Anschauung)

### Schönheit

благолѣпіе

*decorum**decorum*-Lehre

καλός

красота/красота

πρεπον (πρέπον)

благоприличность

*pulchritudo*

(jene) eine Schönheit:

едина (она) красота

одна красота

das Schöne

das Überschöne

ὑπέρκalos

**Schöpfung** (s. auch Erfindung, Hypostase, Poetik)*conditio* (s. Natur)

сотворение

создание

творение

Schöpfungsbericht

doppelter Schöpfungsbericht

Schöpfungsgerät

Schöpfungsgeschichte

Schöpfungsinterpretation

Schöpfungslegung

Schöpfungslehre

Schöpfungsmuster

Schöpfungsordnung

Schöpfungsplan

Schöpfungsprozeß

Schöpfungstheologie (s. auch Theologie)

schöpfungstheologisch

Schöpfungsvorgang

Schöpfungswirklichkeit

Schöpfungswoche

седмица

битейская седмица

одна седмица

свѣтлая (сія) седмица

седмица суббот

erste Woche

geheime Schöpfungswoche

тайная седмица

sieben Tage (der Schöpfung)

Schöpfung der Welt (s. auch Kosmos, Universum, Welt)

мірозданіе

erste Schöpfung

geistige Schöpfung

göttliche Schöpfung

sichtbare Schöpfung

Erfindung (s. Erfindung)

Geschaffenes

Geschaffenheit

Geschöpf

*creatura**res creata*

тварь

невидимая тварь

видимая тварь

Hervorgebrachtes

Hervorbringung

Hervorbringen

Sich-Hervorbringen

hervorbringen

Kreatur

Creatur

**Poiesis** (s. Poetik)

dichterische Schöpfung

Schöpfer

*creator**creans non creatum*

создатель

творец

Schöpferin

schöpferisch

Schöpfertum  
 Allschöpfer  
 Mitschöpfer  
 göttlicher Schöpfer  
 Schaffender  
 Schaffen  
 (Er-)schaffung  
 (er-)schaffen  
*creare*  
*concreare*  
 сотворить  
 schöpfen

### Scholastik

scholastisch

### Schriftauslegung (s. Auslegung)

### Schriftsinn

allegorischer Schriftsinn  
 anagogischer Schriftsinn  
 der eine Schriftsinn  
 dreifacher Schriftsinn  
 geistiger Schriftsinn  
 mehrfacher Schriftsinn  
 wörtlicher Schriftsinn

### Schriftverständnis

allegorisches Schriftverständnis  
 wörtliches Schriftverständnis  
 Schriftverstehen  
 jüdisch-buchstäbliches Schriftverständnis

### Schriftzeichen (s. Buchstabe)

### sechs

### Seele

*anima*  
 душа  
 ψυχή  
 Seelenauffassung  
 Seelengrund  
 Seelenkräfte

Seelenlehre  
 Seelenschicht  
 Seelenteil  
 Seelenvermögen  
 höchstes Seelenvermögen  
 Weltseele (s. Welt)  
 eine Seele  
*anima una*  
 едина душа  
 Grund der Seele  
 sündige Seele  
*anima peccatrix*  
 tugendliebende Seele  
 seelisch  
 душевный  
 innerseelisch

### Sehen (s. Sichtweise)

### Sein

οὐσία  
 Seinsbereich  
 Seinsetzen  
 Seinsstruktur  
 ontologische Seinsstruktur  
 Seinsstufe  
 Seinsverfassung  
 In-Sein  
 Nicht-Sein  
 relatives Nicht-Sein  
 Nicht-Seiendes  
 nicht-seiend  
 Übersein  
 alleiniges Sein  
 едино бытие  
 göttliches Sein  
 ewiges göttliches Sein  
 Sein Gottes  
 höheres beschränkendes und leitendes Sein  
 menschliches Sein

sinnenfälliges Sein

sinnliches Sein

wahres Sein

## **Selbst** (passim)

Selbstabbildung

göttliche Selbstabbildung

Selbstähnlichkeit (s. Ähnlichkeit)

Selbstaffirmation (s. Affirmation)

Selbstaufgabe (s. Tod)

Selbstaufschluß

Selbstaussdruck

Selbstauskunft

göttliche Selbstauskunft

Selbstaussage (s. Hermeneutik)

Selbstaussage

Selbstberaubung

Selbstbestrafung

Selbstbestrafung der Sünde

*poena sua*

Selbstbewußtwerden

Selbstbezogenheit

Selbstbezug

Selbstdarstellung

Selbstdenken (s. Denken)

Selbstentfaltung

Selbsterkenntnis (s. Erkenntnis)

Selbsterzeugungsprozeß

Selbstexpropriation (s. Tod)

Selbsthervorbringung

Selbstidentität (s. Identität)

Selbstkundgabe

Selbstpräsentation

Selbstreferentialität

Selbstreflexion

Selbstüberhebung

Selbstübersteigung

Selbstveräußerung (s. Hypostase)

Selbstvergewisserung

Selbstverkündigung

Selbstverständnis

Selbstwahrnehmung (s. auch Wahrnehmung)

Selbstzweck

wahres Selbst

Selbes

## **Septuaginta**

## **Seth**

## **Sibyllen**

Sibyllinische Orakel

*Oracula Sibyllina*

## **Sichtbarkeit**

ВИДИМОСТЬ

Unsichtbarkeit

НЕВИДИМОСТЬ

unsichtbar

*invisibilis*

НЕВИДИМЫЙ

sichtbar

ВИДИМЫЙ

*visibilis*

Sichtbares

ВИДНОЕ

*visibilia*

Unsichtbares

*invisibilia*

*invisibilia Dei*

НЕВИДНОЕ

## **Sichtweise** (s. auch Wahrnehmung)

*observatorium*

alte Sichtweise

einfache Sichtweise

emblematische Sichtweise

falsche Sichtweise

materialistische Sichtweise

richtige Sichtweise

zweifache Sichtweise

*duplex intellectus*

*duplex intentio*

*duplex theoria*

видѣть двое

видеть по двое

alles in zwei teilen

все раздѣлать на двое

все на двое раздѣлать

doppelte Perspektive

Trennung

Grenze

граница

предѣл

Grenzscheide

zweifache Bewertung

Zweiheit

Zweiteilung

in zwei Teile getrennt

раздѣленно на двѣ части

есть по двое

Anschauung (s. Anschauung)

Sehen

mystisches inneres Sehen

Observation

Sehender

Beobachter

*observator*

Sehendes

Sicht

zweifache Sicht

**sieben**

siebter

**Siegel** (s. Prägeform/Siegel)

**Silenus**

σιληνός

***similitudo*** (s. Ähnlichkeit)

**Sinn**

*sensus*

Sinnbild (s. Bild)

Sinnebene

historische Sinnebene

moralische Sinnebene

wörtliche Sinnebene

Sinneinheit

Sinnentfaltung

Sinnenthüllung

Sinnentwurf

Sinneserfahrung

Sinneskraft

Sinnfülle

Sinnnganzes

Sinngestalt

Sinnkonstituierend

Sinnlichkeit (s. Sinnenfälligkeit)

Sinnlosigkeit

Sinnspruch

Sinnstiftend

Sinnstruktur

Sinnstufe

anagogische Sinnstufe

autohermeneutische Sinnstufe

autopoetische Sinnstufe

geistige Sinnstufe

tropologische Stufe

Sinnssystem

Sinntradition

Sinnumkehrung

Sinnverlust

Bibelsinn

typologisch-allegorischer Bibelsinn

Gesamtsinn

Gesamtsinnzusammenhang

Schriftsinn (s. Schriftsinn)

**Wortsinn**

wörtlicher Sinn

allegorischer Sinn

*sensus allegoricus*

allegorisch-typologischer Sinn

anagogischer Sinn

*sensus anagogicus*

analoger Sinn

buchstäblicher Sinn

*sensus literalis*

Buchstabensinn

der eine Sinn

endzeitlicher Sinn

geheimer Sinn

geistiger Sinn

geschichtlicher Sinn

historisch-buchstäblicher Sinn

göttlicher Sinn

historischer Sinn

höchster mystischer Sinn

höchster spiritueller und eschatologischer

Sinn

innerer Sinn

moralischer Sinn

mystischer Sinn

*sensus mysticus*

spiritueller Sinn

tropologischer Sinn

typologischer Sinn

übertragener Sinn

verborgener Sinn

verdeckter Sinn

wahrer Sinn

**Sinnenfälligkeit**

sichtbare Sinnenfälligkeit

Sinnenfälliges

sinnenfällig

sinnfälliges Sein

sinnfällige Welt

sinnenhaft

Sinnliches

Übersinnliches

Sinnlichkeit

sinnlich

αἰσθητός

**Sirenen**

сирена (сирин)

Sirenenfelsen

Sirenengesang

sirenenhaft

сиренский

Sirenenmeer

море сиренское

**Sittenlehre** (s. Ethik)**Slaven** (s. Weisheit)**Sohn** (s. Mensch)**somnium** (s. Traum)

сон (s. Traum)

**Sonnenkult****Sophia** (s. Weisheit)**Spähre** (s. Kreis)**Sphinx**

ägyptische Sphinx

сфинга

сфинкс

**Spiegel***speculum*

зерцало

зеркало

Spiegelbild

Spiegelliteratur

Spiegelmetapher

Gedächtnisspiegel

памятное (наше) зеркало

sieben Spiegel	Giebel
(sich) spiegeln/Spiegeln	<i>culmen</i>
widerspiegeln	Gipfel (s. auch Berg)
Gespiegelter	ἀκμή
Spiegelung	<i>cacumen</i>
Widerspiegelung	Gipfel des Geistigen
<b>Spitze/Kopf</b> (s. auch Blüte, Funke, Punkt, Pupille, Ursprung)	Hegemonikon
<i>acumen</i>	ἡγεμονικόν
<i>acumen</i> -Konzept	<i>principale cordis</i>
<i>acumen</i> -Lehre	<i>principale mentis</i>
<i>apex</i>	höchste Stufe der Betrachtung
<i>unus apex</i>	<i>apex theoriae</i>
<i>argutum</i>	das Höchste
<i>ars argutiarum</i>	das höchste Gute
точность (s. Genauigkeit)	<i>summum bonum</i>
тонкость (s. Feinheit/Dünne)	das höchste Gut
ultimum punctum (s. Punkt)	Höhe (s. auch Berg)
верх	<i>excelsum</i>
верхушка	высота
Seelenspitze (Spitze der Seele)	Kopf
τὸ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς	<i>caput</i>
subjektive Seelenspitze	глава
Spitze des Geistes (Kopfes)	глава наша
<i>acies mentis</i> (s. Pupille)	голова
<i>acumen mentis</i>	Kopf des Bösen
<i>apex capitis</i>	глава злобы
νοεῖν νόου ἄνθει	Kopf des Kopfes
<i>apex mentis</i>	<i>apex capitis</i> (s. weiter oben)
τὸ ἀνώτατον μέρος	голова головѣ
остроумие	Kopf der Schlange
Spitze und Blüte eures ganzen Lebens	глава зміина
верхушка и цвѣток всего житія вашего	голова зміина
Blüte und Spitze des Seins	Schlangenkopf
unergründliche Blume	Kopf (Haupt) der Stadt Jerusalem
неисповедимый цветок	<i>caput civitatis Ierusalem</i>
Spitze des Ursprungs	Kopf der Weisheit
innere Spitze	глава мудрости
	ewiger Kopf



вѣчная глава  
 unser Kopf  
 глава наша  
 unsichtbarer Kopf  
 невидимая глава  
 unsichtbarer Kopf der Sprache  
 невидная глава языка  
 einköpfig  
 одноглавный  
 siebenköpfig  
 седмиглавный  
 Haupt  
 Scharfsinn  
 acutezza  
 acutezza-Lehre  
*acutum*  
*argutum*  
 scharfsinnig

## Sprache

*lingua*  
*lingua mixta*  
*lingua universalis*  
 язык  
 Sprachauffassung  
 Sprachbewegung  
 Sprachdenkmal  
 Sprachebene  
 Sprachfigur  
 Sprachfrage  
 Sprachgebrauch  
 Sprachhaltung  
 allegorische Sprachhaltung  
 Sprachkonzept  
 Sprachmetapher  
 Sprachtheorie  
 Sprachverfahren  
 Sprachwerk  
 Bildersprache

Muttersprache  
 Nationalsprache  
 Natursprache  
 Schmeichelsprache (schlaue Schmeichel-  
 sprache)  
 язык лстивый  
 Universalsprache  
*lingua universalis*  
 Ursprache  
 Volkssprache  
 Sprache Adams  
 adamitische Sprache  
 Sprache Davids  
 язык Давидов  
 Sprache Gottes  
 göttliche Sprache  
 Sprache des Heiligen Geistes  
 духа святого язык  
 Sprache der Sintflut  
 потопный язык  
 Sprache der Weisheit  
 язык премудрости  
 alte Sprache  
 старый язык  
 böse Sprache  
 злый язык  
 falsche Sprache  
 feurige Sprache  
 огненный язык  
 Sprache des Heiligen Geistes  
 огненный духа святого язык  
 heilige Sprache  
 unheilige Sprache  
 неприподобный язык  
 irdische Sprache  
 земленный язык  
 logische Sprache  
 menschliche Sprache

mystische Sprache

mythologische Sprache

neue Sprache

язык новый

neue feurige Sprache

язык новоогненный

symbolische Sprache

unablässig tönende Sprache

немолчивый язык

das Wort Gottes verkündigende Sprache

благовѣствующій язык

## Spur

ἵχνος

слѣд

стезя

*vestigium*

Spur Gottes

слѣд божій

göttliche Spur

Pfad

тропинка

## Stein

*lapis*

камень

камень вѣры

petra/πέτρα

Eckstein

*caput anguli*

краеугольный (краеуголен) камень

*lapis angularis*

der eine Eckstein

един краеугольный камень

rettender Eckstein

Mühlstein

мельничный камень

Stein des Anstoßes

камень претыканія

*lapis offensionis*

*petra scandalī*

Stein Daniels

Даніилов камень

Stein der Heiligen Schrift

камень священнаго писанія

Stein der Sirenen

сиренскій камень

Stein (Sohn) der Weisen

*filius philosophorum*

*lapis philosophorum*

kostbarer Stein

камень многоцѣнен

kubischer Stein

Würfel

четвероугольный камень

lebendiger Stein

*lapis vivus*

**sterben** (s. Tod)

## Stoa

Neostoizismus

Stoiker

stoisch

**Stoff** (s. Materie)

## Struktur

Strukturbegriff

Strukturgedanke

Strukturprinzip

Strukturvorgabe

Ähnlichkeitsstruktur

unähnliche Ähnlichkeitsstruktur

ähnlich-unähnliche Struktur

Struktur der unähnlichen Ähnlichkeit

Analogiestruktur

analogische Struktur

analoge Struktur

Aussagestruktur

Bestätigungsstruktur

Bildstruktur (s. Bild)  
 Denkstruktur (s. Denken)  
 Grundstruktur  
     totalitäre Grundstruktur  
 Identitäts-Differenz-Struktur (s. Identität)  
 Oxymoronstruktur (s. Oxymoron)  
 Satzstruktur  
 Schöpfungsstruktur  
 Seinsstruktur (s. Sein)  
 Sinnstruktur (s. Sinn)  
 Symbolstruktur (s. Symbol)  
 allegorische Struktur  
 antithetische Struktur  
 die eine Struktur  
 ewige Struktur  
 ideologische Struktur  
 intelligible Struktur  
 narrative Struktur  
 ontologische Struktur  
     ontologisch-mystische Struktur  
     ontologische Grundstruktur  
 paradoxe Struktur  
 rhetorisch-poetische Struktur  
 teleologische Struktur

## Subordination

## Sünde (s. auch das Böse, Wille)

грѣх  
*peccatum*  
 Sündenfall  
 Erbsünde  
     Erbdefekt  
 Ursünde  
 gemein/schlecht  
     скверное  
*coenum*  
 Sünder  
 Verirrung  
     заблуждение

Irrtum  
 Verkehrung  
 Verkehrtheit  

*perversitas*

*perversus*

 Perversion  
 Versehrtheit  

*corruptio*

 Unversehrtheit  

*incorruptio*

## Süßigkeit

*dulcedo*  
 сладость  
 suessekeit  
 Süße  
     Süße Gottes  
     wahre Süße  
         истинная сладость  
 süß  

*dulcis*

     сладчайший  
     сладкій  
     сладостный  
 suoze  
 Erquickung  
 erquicken  
     уладить  
 erquickend

## Symbol (s. auch Bild, Emblem, Hieroglyphe, Typ/*typus*)

*coniecturum*  
*injectio* (s. auch Emblem)  
*insertio* (s. auch Emblem)  
 СИМВОЛ  
     symbolon/σύμβολον  

*symbolum*

 скидка  
 сметка

вкідка

вправка

Symbolauffassung

Symbolbegriff

Symbolcharakter

Symbolstruktur

Symbolsystem

Symbolverständnis

Symbolwirklichkeit

Bundessymbol

Hauptsymbol

Symbol der Natur

Symbol der Symbole

СИМВОЛ СИМВОЛІВ

Stimme der Symbole

ГЛАС СИМВОЛІВ

Symbolik

symbolisch

antisymbolisch

Symbolisierung

symbolisieren

Symbolismus

Symbolist

**Symmetrie** (s. Ökonomie)

**Sympathie**

симпатія

Antipathie

антипатія

**Synkretismus**

synkretistisch

**Synonym**

Synonymbedeutung

synonym

Synonymie

Synonymisierung

**Synthese**

antithetische Synthese

## T

**Tag** (s. Sabbat)

**Talmud**

**Teilhabe** (s. auch Einheit)

Teilhabecharakter

Teilhabledialektik

Teilhabe-medium

teilhaben

partizipieren

Teilhhaber

причастник

**Tempel**

храм

ἱερόν

*templum*

Tempelbau

Tempel Apollos

Apollinischer Tempel von Delphi

Аполлоновий Делфійський храм

Tempel des Friedens

храм покоя

Tempel Gottes

*templum Dei*

*aedificatio Dei*

Tempel des Herrn

храм господень

Tempel des lebendigen Gottes

храм бога жива

Tempel des weisesten Gottes

храм премудраго

Tempel der Minerva

*templum Minervae*

ägyptischer Tempel

египетский храм

chaldäischer Tempel

халдейский храм

delphischer Tempel

делфійскій храм

heidnischer Tempel

языческій храм

heiligster Tempel der Bibel

храм священѣйший библии

hellenischer Tempel

еллинский храм

греческий храм

jüdischer Tempel

иудейский храм

persischer Tempel

персидский храм

phönizischer Tempel

финикийский храм

römischer Tempel

римский храм

## Teppich

ковер

небесный ковер

Teppichgewebe

## Testament

завѣт

Altes Testament

ветхий завет

Vetus Testamentum

alttestamentarisch

Neues Testament

Novum Testamentum

новый завет

neutestamentarisch

Vermächtnis

## Theokratie

богоначалие

## Theologe(n)

богослов

θεολόγος

theologus

*theologus poeta*

alte Theologen (und Propheten)

*antiqui theologi*

*antiquissimi theologi*

*antiquissimi theologi ac prophetae*

*prisci (illi) theologi*

*prisci theologi ac philosophi*

*theologi veteres*

griechische Theologen

*Graeci theologi*

bei den alten griechischen Theologen

*apud Graecos antiquos theologos*

heidnische Theologen

pagane Theologen

lateinische Theologen

natürliche Gottesverkündiger

природныя богопроповѣдники

natürliche Verkündiger des Wortes Gottes

tes

природніа благовѣстники

## Theologie (theologia)

благовѣстіе

богословіе / богословія

боговѣдѣніе

theologia / θεολογία

Theologieklassen

Theologiekurs

Theologielehrer (Theologieprofessor)

Moraltheologie

Trinitätstheologie

Verkündigungstheologie

Theologie der Ägypter

bei den Ägyptern

*apud Aegyptios*

ägyptische Theologie	apophatische Theologie
<i>Aegyptiaca theologia</i>	affirmative Theologie
<i>theologia Aegyptiorum</i>	Apophase
богословіе египетское	positive Theologie
Theologie der Alten (s. weiter unten)	aristotelische Theologie
Theologie der Chaldäer	<i>theologia Aristotelis</i>
bei den Chaldäern	christliche Theologie
<i>apud Chaldaeos</i>	<i>theologia christiana</i>
chaldäische Theologie	ewige Theologie
<i>Chaldaica theologia</i>	geheime Theologie
<i>theologia Chaldaeorum</i>	<i>abstrusa theologia</i>
Theologie der Griechen	<i>secretior theologia</i>
griechische Theologie	verborgene Theologie
<i>Graeca theologia</i>	göttliche Theologie
<i>theologia (veterum) Graecorum</i>	<i>divina theologia</i>
hellenistische / hellenische Theologie	hebräische Theologie
Abrahams Theologie:	<i>Hebraica theologia</i>
abrahamitische Theologie	<i>theologia Hebraeorum</i>
(истинная) авраамская богословія	богословіе еврейское
alte Theologie	heidnische Theologie
<i>theologia antiqua</i>	pagane Theologie
<i>theologia antiquissima</i>	языческое богословіе
<i>theologia prisca</i>	Heiden
<i>theologia vetus</i>	heilige Theologie
<i>theologia vetusta</i>	<i>sacratissima theologia</i>
<i>theologia vetustissima</i>	hermetische Theologie
Theologie der Alten	jesuitische Theologie
<i>theologia antiquorum</i>	jüdische Theologie
<i>theologia priscorum</i>	negative Theologie
Theologie aller Zeiten (s. auch alt)	Kataphase
<i>theologia saeculorum omnium</i>	kataphatische Theologie
Theologie alter Zeiten (s. auch alt)	mosaische Theologie
<i>theologia priscorum saeculorum</i>	<i>theologia mosaica</i>
Theologie der Heiden	mystische Theologie
<i>prisca gentilium theologia</i>	natürliche Theologie
uralte Theologie	<i>theologia naturalis</i>
предревняя богословія	platonische Theologie
antischolastische Theologie	<i>theologia platonica</i>

scholastische Theologie

wahre Theologie

*theologia vera*

theologisch

богословский

theologische Übung

упражнение богословское

## **Theophanie**

*theophania*

## **Theurgie**

theurgisch

## **Thot** (s. Hermes)

## **Tochter** (s. Mensch)

## **Tod** (s. auch Einung)

*mors*

смерть

Todesdrastik

Todesmetapher

Liebestod

*mors osculi*

Opfertod

heiliger Tod

смерть святая

leibhafter Tod

родная смерть

mystischer Tod

*mors mystica*

mystisches Sterben

spiritueller Tod

Auslöschung

*annihilatio*

Selbstaufgabe

abegescheidenheit

entwertung

Gelassenheit

Selbstaufhebung

Selbstexpropriation

Sterben

sterben

умереть

Vernichtung

## **Transformation**

Umformung

Umwandlung

Verwandlung

(sich) (ver-)wandeln

Verwandlungswunder

transformieren

преобразовать

## **Transzendenz**

Transzendenzformel

Transzendierung

Transzendieren

transzendieren

transzendent

## **Traum**

Traumtheorie

Traumvision

*somnium*

сон

## **Trinität**

троица

Trinitätskonzept

Trinitätslehre

Trinitätstheologie

Gegentrinität

богомерзкая троица

göttliche Trinität

Dreieck

треугольник (тригол)

треугольник египетский

Auge im Dreieck

*triangulum*

*triangulatus*

Dreifaltigkeit	<i>archetypus</i> (s. Prägeform/Siegel)
Heilige Dreifaltigkeit	<i>ektypus</i>
dreifaltig	фигура
Dreiheit	<i>figura</i>
Dreiheit in der Einheit	Figurabegriff
троица во единицѣ	Hauptfigura
Einheit in der Dreiheit	<i>figura figurae</i>
единица в троицѣ	фігур фігура
Dreisonnigkeit	главна(я) фігура
dreisonnig	симболов симбол (s. Symbol)
трисолнечное	Leitfigura
dreisonnige Einheit	<i>figura Gottes</i>
τρισήλιος μονάς	τύπος
трисолнечное единство	Cherubim
dreisonnige Natur	Херувим
естество трисолнечное	Figur
dreisonnige Einheit und Natur	Figurbegriff
τρισήλιος μονὰς καὶ φύσις	Figurfabrik
трисолнечное единство и естество	фабрика фигур
Triade	Primordialfigur
triadisch	первоначална и главна фигура
trinitarisch	Ursprungsfigur
innertrinitarisch	начальная фигура
<b>Trunkenheit</b>	Vizefigur
nüchterne Trunkenheit	<i>vicefigura</i>
<b>Tugend</b> (s. auch Weisheit)	вицефигура/віцефігура
ἀρετή	ägyptische Figur
добродѣтель	египетская фигура
крѣпость	eine Figur
мужество	одна фигура
<i>virtus</i>	mythologische Figur
Tugendbegriff	Figural
Tugendlehre	Figuralbestimmung
<b>Typ/typus</b> (s. auch Bild, Prägeform/Siegel)	Figuraldeutung
<i>antitypus</i>	Figuraltradition
антітипос	figural
<i>vicetypus</i>	фігурный
	Präfiguration



ewige Präfiguration

Präfigurierung

präfigurieren

прообразовать

Postfiguration

Prototyp

*prototypus*

Typologie

typologisch

allegorisch-theologisch (s. Allegorese)

Typologisches

Typologese

Land des Staubs und der Asche:

страна праха и пепела

fremdes, heidnisches, feindliches Land

посторонняя, языческа, враждебная

земля

Region der Unähnlichkeit

*regio dissimilitudinis*

Unähnliches

ἀνόμοιος

*dissimilis*

unähnlich

in der Verbannung

в ссылкѣ

**Unendlichkeit** (s. auch Ewigkeit, Ursprung)

бесконечность

Endlosigkeit

Unendliches

unendlich

бесконечный

endlos

Unendlichkeit der Zeit

zeitlose Unendlichkeit

**Ungewordenes** (s. Gewordenes)

**ungleiche Gleichheit** (s. Gleichheit)

**unio** (s. Einigung)

**Universal**

Universalität

Universalkonzept (s. Konzept)

Universalpoesie (s. Poetik)

Universalsprache (s. Sprache)

Universalwissenschaft (s. Wissen)

*universalis*

**Universum/Weltall/All** (s. auch Welt)

μῖρ

πάμπαν / *pampan*

*universitas*

## U

**Übereinstimmung** (s. Einigkeit)

**Übergang**

Passah

Пасха

переход

Passahakt

Passahfest

Passahmahl (s. Eucharistie)

eschatologisches Passah

Überschreitung

Überschreiten

überschreiten

переходить

**Übersteigen/Überstieg** (s. Aufstieg)

**Ultimum punctum** (s. Spitze)

**Unähnlichkeit** (s. auch Ähnlichkeit)

*dissimilitudo*

несродность

безсовѣтіе

Entfernung

устранение

*universum*

вселенна(я)

вселенныя

вселенскій

всемыр/всемір

всемірний

всемірная машина

все-на-все

Herr des Alls

**unsichtbar** (s. Sichtbarkeit)**Unsterblichkeit** (s. auch Ewigkeit, Unvergänglichkeit)

безсмертіє

unsterblich

безсмертний

Unsterbliches

Sterbliches

**Unvergänglichkeit** (s. Vergänglichkeit)**Unvermischbarkeit** (s. Vermischung)**Uranus** (s. auch Ursprung)

Ураній

**Ursache**

αἰτία

*causa*

вина

anfanglose Ursache

безначальная вина

die eine Ursache

одна вина

die alleinige Ursache

одинокая вина

ewige Ursache

вѣчная вина

höchste Ursache

высочайшая вина

ursächlich

Verursachung

Verursachtes

verursachen

**Ursprung**

γένεσις

главизна

начало

*origo**primordium**primordial* (s. Welt)

Ursprungslosigkeit (Anfanglosigkeit)

Ursprung-Sein

Ursprung der Bosheit

начало злобы

Ursprung Gottes

начало божіє

Ursprung der Weisheit

начало премудрости

anfangloser (ursprungsloser) Ursprung

безначал(ь)ное начало

ursprungsloser Ursprung

ursprunglos (anfanglos)

безначальный

begründender Ursprung

der eine Ursprung

едино(е) начало

единственное начало

der eine ewige Ursprung

der eine und selbe Ursprung

endloser Ursprung

безконечное начало

ewiger Ursprung

присносущіє начало

oberster ewiger Ursprung

главное вѣчное начало

göttlicher Ursprung

grundloser Ursprung

безвиновное начало

leibhafter Ursprung

родное начало  
 leibhafter ursprungsloser Ursprung  
 родное безначал(ь)ное начало  
 lieblichster Ursprung  
 вселюбезнѣйшее начало  
 transzendenter Ursprung  
 unähnlicher Ursprung  
 unsichtbarer Ursprung  
 невидимое начало  
 wahrer Ursprung  
 истинное начало  
 правдивое начало  
 точное начало  
 zeitlicher Ursprung  
 временное начало  
 Anfang  
 Alpha  
 arché  
 ἀρχή  
 Начало (s. weiter oben)  
 начинание  
*principium* (s. weiter unten)  
 Anfangslosigkeit  
 anfanglos  
 безначальный (s. weiter oben)  
 Anfangspunkt  
 absoluter Anfang  
 anfangloser Anfang  
 ewiger Anfang  
 Beginn  
 Ende (s. auch Ziel)  
 Τέλος (s. Ziel)  
 кончина  
 конец  
 Ende der Zeiten  
 anfangloses Ende  
 безначал(ь)ный конец  
 ewiges Ende

конец безконечный  
 Endlichkeit (s. Vergänglichkeit)  
 Unendlichkeit (s. Unendlichkeit)  
 Verendlichung  
 Vollendung  
 совершение  
 Entsprungenes  
 Entsprungen-Seiendes  
 Grund  
 грунт  
 основание  
 Grundlegung  
 Existenzgrund  
 Primordialgrund  
 первоначальное основание  
 der eine Grund  
 grundloser Grund  
 immaterieller Grund  
 kreativer Grund  
 Mitte (Mittel)  
 середина  
 средство  
 Prinzip  
*principium*  
 Bewegungsprinzip  
 Gegenprinzip  
 Grundprinzip  
 Strukturprinzip  
 endloses Prinzip  
 geistiges Prinzip  
 göttliches Prinzip  
 höchstes Prinzip

# V

## **vanitas**

## **Vaterland / Zuhause** (s. auch Rückkehr)

*mansio*

*permansio*

*patria*

*patria sine peregrinatione*

*patria tranquilla*

## Aufenthalt

Ewigkeit des Aufenthalts

*aeternitas mansionis*

ewig wahrer Aufenthalt

вѣчное и истинное пребывание

## Heimat

Reise (Flucht) in die Heimat (s. Wanderschaft/Wandern)

## **Venus**

Венера

## **vera beatitudo** (s. Glückseligkeit)

## **Veräußerung** (s. Hypostase)

## **Vereinigung** (s. Einung)

## **Vereinnahmung**

Vereinnahmungsinstrument

Vereinnahmungsmechanismus

Vereinnahmungsmethode

Vereinnahmungspraxis

Vereinnahmungsstrategie

## Einbezug

(mit-)einbeziehen

miteinbringen

## Einbindung

einbinden

## Eingliederung

Eingliederungsstrategie

## Einordnung

Einordnungsversuch

einordnen

## Einvernahme

Integration (s. Integration)

vereinnahmen

## **Vergänglichkeit**

*corruptio*

*corruptio corporis*

тлѣн(ь)

одна тлѣн(ь)

тлѣнность

## Endlichkeit

Endliches

endlich

## Sterblichkeit

## Vergängliches

тлѣнное

vergänglich

*corruptibilis*

ничтожный

*temporalis*

тлѣнный

Unvergängliches (s. auch Ewigkeit, Unsterblichkeit)

*immortalitas*

нетлѣние

нетлѣнное

unvergänglich

нетлѣнный

*supertemporalis*

Unvergängliches

## **Verkehrung** (s. Sünde)

## **Vermischung** (s. auch Sichtweise)

сліяніе

смѣшенное сіе сліяніе

смѣшание (в одно)

вмѣщение

ohne Vermischung der göttlichen und unvergänglichlichen Natur

без слитія естеств божіега и тлѣннаго

Gemischtheit

Mischung

Unvermischbarkeit

**Vermittlung** (s. Mittler)

**Verneinung**

Negation

negieren

Negatives

Negativität

negativ

Negativwerden

verneinen

**Vernichtung** (s. Auslöschung, Tod)

**Verständnis** (s. auch Erkenntnis)

понятіе

Verständniszugang

Ästhetikverständnis

Bildverständnis (s. Bild)

Gottesverständnis (s. Gottes)

Homerverständnis (s. Homer)

Schriftverständnis (s. Schrift)

Weisheitsverständnis (s. Weisheit)

Weltverständnis (s. Welt)

buchstäblich-irdisches Verständnis

gewöhnliches Verständnis

göttliches Verständnis

spiritualistisches Verständnis

symbolisches Verständnis

unvergängliches Verständnis

нетлѣнное понятіе

wörtliches Verständnis

wörtlich-rituelles Verständnis

Unverständlichkeit

Unverständliches

Verstehen

разумѣніе

Verstehensebene

Besserverstehen

Nichtverstehen

Verstehen des Verstehens

verstehen

понимать

(у)разумѣть

**Verwandlung** (s. Transformation)

*vicefigura* (s. Typ/*typus*)

**Vision**

*visio*

*visio absoluta*

*visio nocturna*

**Vollendung** (s. Ursprung)

**Vorentwurf**

**Vorfahren** (s. Philosoph)

**Vorwegnahme**

**Vulgata**

## W

**Wache**

*custodia*

страж

Wache Habakuks

**Wahrheit**

ἀλήθεια

истин(н)а

пресвѣтлая истина

истинное

правда

*veritas*

Wahrheitsanspruch

Wahrheitserweis  
 Wahrheitsfunktion  
 Wahrheitsgehalt  
 Wahrheitsstatus  
 Wahrheit Gottes  
     божія истина  
     правда божія/божія правда  
     göttliche Wahrheit  
 Wahrheit des Herrn  
     истина господня  
 absolute Wahrheit  
 alte Wahrheit  
     древняя истина  
     *veritas antiqua*  
 anfanglose Wahrheit  
     безначальна(я) истина  
 christliche Wahrheit  
 die eine Wahrheit  
     едина истина  
     одна истина  
     die eine ewige Wahrheit  
         одна (только) истина вѣчна  
     die eine göttliche Wahrheit  
     jene eine Wahrheit  
         едина она истина  
 ewige Wahrheit  
     истина вѣчна(я)  
 geistige Wahrheit  
 höchste Wahrheit  
     превыспренная истина  
     *summa veritas*  
     höhere Wahrheit  
     höchste transzendente Wahrheit  
 innere Wahrheit  
 süßeste Wahrheit  
     (все)сладчайшая истина  
 unsichtbare göttliche Wahrheit  
     невидимая божія истина

unteilbare göttliche Wahrheit  
     нераздѣльная истина божія  
 verborgene Wahrheit  
     тайная дѣйствительность  
     verborgene göttliche Wahrheit  
         сокровенная божія истина  
 wahr  
     истинный  
     *verus*

### **Wahrnehmung** (s. auch Sichtweise)

    κατανόησις  
 Wahrnehmungshaltung  
 sinnliche Wahrnehmung  
 Wahrnehmen  
     wahrnehmen  
     wahrnehmbar  
     Nicht-Wahrnehmbares  
 Wahrnehmender

### **Wanderschaft/Wandern** (Pilgerschaft, Reise)

*peregrinatio* (ad...)
   
auf Wanderschaft sein
   
    находиться во странствіи
   
Reise
   
    Seelenreise in die Heimat
   
    Reise in die Glückseligkeit
   
        *peregrinatio ad beatitudinem*
  
    Reise in die Heimat
   
        *peregrinatio ad patriam (suam)*
  
auf der Reise sein
   
    *in peregrinatione esse*
  
von der Reise zurückkehren
   
    *a peregrinatione redire*
  
in die liebste Heimat fliehen
   
    *fugere ad carissimam patriam*
  
zum Herrn reisen
   
    *peregrinare ad dominum*
  
Wanderer (Reisender)

*peregrinus*  
*peregrinus ad patriam*  
 путник  
 Pilger  
 Pilgerschaft  
 Wanderjahre  
 Wanderleben  
 wandern  
*peregrinare*  
 путешествовать  
 странствовать  
 umherwandern  
 бродить  
 nach Jerusalem wandern  
*peregrinare in Ierusalem*  
 Wandernder  
 Wanderer in der Fremde  
 wandernd  
 мандрований  
 Wanderung  
 странствование  
 Durchwanderung  
 allegorische Wanderung  
 Zeit der Wanderung  
*tempus peregrinationis*  
**Weg**  
*via*  
 дорога  
 путь  
 един путь  
 Friedensweg  
 путь мирный  
 Weg des Friedens  
 путь мира  
 Hauptweg  
 главнейший путь

Königsweg  
 царственный путь  
 путь царский  
 Königstraße  
 ὁδὸς τῇ μέσῃ βαδίζειν  
*via publica*  
 königliche Straße  
 Mittelweg  
 mittlerer Weg  
 Mittelstraße  
 mittlere Straße  
 Sabbatweg  
 путь субботный  
 Weg Gottes  
 путь божий  
 der eine Weg  
 един путь  
 einziger Weg  
 geistiger Weg  
 himmlischer Weg  
 путь горный  
 höchster Weg  
 путь верховный  
 innerer Weg  
 mystischer Weg  
 zwei Wege  
 два пути  
 Pfad

**Weiser** (s. Philosoph)

**Weisheit**<sup>2</sup> (s. auch Denken, Erkennen, Philosophie, Theologie)

богомудрие  
 любомудрие  
 мудрость  
 премудрость (s. weiter unten)  
*sapientia*

<sup>2</sup> Skovoroda verwendet Weisheit/Allweisheit synonym.

σοφία	вѣчная сія премудрость божія
σοφία	Weisheit Gottes
Sophia	<i>Dei sapientia</i>
Weisheitsbegriff	<i>sacra sapientia</i>
Weisheitsfreund	heilige Weisheit
Weisheitkonzept	himmlische Weisheit
Weisheitsliteratur	небесная премудрость
Weisheitstradition	höchste Weisheit
Weisheitsverständnis	konkretisierte Weisheit
Weisheit Christi	menschliche Weisheit
adamitische Weisheit	offenbare Weisheit
allgegenwärtige Weisheit	unendliche Weisheit
allmächtige Weisheit	<i>sapientia infinita</i>
<i>omnipotens sapientia</i>	unzerstörbare Weisheit
alte Weisheit	<i>incorruptibilis sapientia</i>
древняя премудрость (s. weiter unten)	vollkommene Weisheit
древное богомудріе	мудрость совершенная
древное любомудріе	wahre Weisheit
<i>prisca sapientia</i>	истинная премудрость (s. weiter unten)
älteste/uralte Weisheit	<i>vera (illa) sapientia</i>
древнѣйшая премудрость	(Weisheit der) Ägypter
<i>sapientia vetustissima</i>	<i>Aegyptii</i>
Philosophie der Alten (s. Philosophie)	alte Ägypter
Theologie der Alten (s. Theologie)	<i>antiquissimi Aegyptii</i>
die eine Weisheit	древніе египтяне
die eine göttliche Weisheit	bei den (alten) Ägyptern
die eine unteilbare Weisheit	<i>apud Aegyptios</i>
die einzige Weisheit	у древних египтян
ewige Weisheit	Ägypten
вѣчная премудрость (s. weiter unten)	<i>Aegyptus</i>
<i>sapientia aeterna</i>	Египт
immerwährende Weisheit	в Египте
<i>philosophia perennis</i>	
göttliche Weisheit	
<i>creans creatum</i>	
<i>divina sapientia</i>	
премудрость божія (s. weiter unten)	
ewige göttliche Weisheit	



ägyptisch<sup>3</sup>  
 египетскій  
 ägyptische Weisheit  
*Aegyptia sapientia*  
 (Weisheit der) Chaldäer  
 халдеи  
 alte Chaldäer  
*antiquissimi Chaldaei*  
 bei den Chaldäern  
*apud Chaldaeos*  
 chaldäisch  
 chinesisch  
 (Weisheit der) Griechen  
*Graeci*  
*Graecus*  
*antiquissimi Graeci*  
 alte Griechen  
 bei den Griechen  
*apud Graecos*  
 bei den alten Griechen  
 у древних греков  
 griechisch  
 Hellenen  
 еллины  
 bei den Hellenen (Griechen)  
 у еллин  
 alte Hellenen  
 древніе еллины  
 bei den alten Hellenen  
 у древних еллин  
 hellenisch  
 еллинскій

(Weisheit der) Hebräer  
 Hebraicus  
 alte Hebräer  
 древніе евреи  
 bei den Hebräern  
*apud Hebraeos*  
 у еврей  
 hebräisch  
 еврейскій  
 Israel (s. Israel)  
 Jude(n)  
*Judaeus*  
 іудеи  
 жид  
 Judentum  
 Juden im Verborgenen  
 jüdisch  
 жи́довскій  
 (Weisheit der) Heiden  
*gentes antiquissimae*  
 язычник(и) (auch языки)  
 Heidentum  
 язычество  
 bei den (alten) Heiden  
*apud gentes vetustissimas*  
*apud omnes gentes*  
 у язычников  
 в разных народах  
 во всѣх народах  
 heidnisch  
 языческій  
 heidnischer Weisheitslehrer

<sup>3</sup> Diese und vergleichbare Zuordnungen (wie zum Beispiel griechisch, hellenisch, pagan usw.) stehen, obwohl hier belegt, nicht immer beim Begriff *Weisheit*, aber bei Begriffen bzw. in Kontexten, die die *Weisheit* meinen (zum Beispiel *Tradition*, *Herkunft*, *Narziß*, *Athene*, *Epikur*, *Isis*). Deshalb erscheinen sie an dieser Stelle. Sind sie eindeutig der Theologie und Philosophie zuzuordnen, dann erscheinen sie unter dem jeweiligen

Stichwort. Unberührt davon bleibt die systematische Synonymität von *Weisheit*, Theologie und Philosophie in der *philosophia perennis*. Charakterisieren die Zuordnungen andere Zusammenhänge (zum Beispiel die nationale Zuordnung der Sprache), dann werden sie nicht aufgeführt.

pagan	evangelische Weisheit
Gymnosophist (s. Gymnosophist)	евангелская премудрость
Lateiner	ewige Weisheit
<i>Latinus</i>	ewige offenbare Allweisheit
lateinisch	ewige göttliche Allweisheit
Römer	вѣчная [сія] премудрость божія
bei den Römern	(божіе)
у римлян (римлян)	geheime Weisheit
römisch	тайная премудрость
римскій	безвестная премудрость
Perser	göttliche Weisheit
bei den alten Persern	премудрость божія
у древних персов	божія премудрость
persisch	божественная премудрость
Phönizier	vielgestaltige Weisheit (Gottes)
bei den Phöniziern	разнообразная премудрость божія
<i>apud Phoenices</i>	himmlische Weisheit
phönizisch	небесная премудрость
Slaven	höchste Weisheit
bei den alten Slaven	высочайшая премудрость
у древних славян	самая высочайшая премудрость
slavisch	prophetische Weisheit
weise	пророчая премудрость
мудрый	unsichtbare Weisheit
sehr weise	невидимая премудрость
премудрый	wahre Weisheit
премудрѣйшій	исинная премудрость
Allweisheit	одна премудрость
премудрость	allweise
Allweisheitsbegriff	премудрый
Allweisheit Christi	Außenseite Gottes (nach Außen gewandte Seite)
Христовая премудрость	Inachos
allselige Allweisheit	Isis
всеблаженная премудрость	Исыс
alte Weisheit	ägyptische Isis
древняя премудрость	Исыс египетская
die eine Weisheit	Jupiter
едина премудрость	

Minerva

*Dea sapientiae*

Мінерва

Athene

*Athena*

Ἀθήνη

афинейскій

Pallas

Tritonia

**Weitergabe***translatio***Welt**

мир/мір/мыр

*mundus**universus mundus visibilis*

свѣт

Weltall (s. Universum)

Weltalter

Weltanschauung

Weltauffassung

Weltbeherrschung

Weltbezogenheit

Weltbild

*imago mundi*

Weltbildung

Welteinrichtung

Weltende

Weltenlauf

Weltentwurf

Welterfahrung

Welterschaffung

мірозданіе (s. Schöpfung)

Weltgebäude

Weltgeheimnis

Weltgeschichte

Weltgesetz (s. auch Ökonomie)

göttliches Weltgesetz

Weltgrund (s. auch Ursprung)

göttlicher Weltgrund

Weltherz (s. auch Herz)

Herz der Welt

мірское сердце

сердце міру/міра

weltimmanent

Weltmaschine/(Weltfabrik)

*machina mundi*

машина міра (мира)

машина мирска(я)

сія машина

*mundi fabrica* (s. auch Ökonomie)

Weltmodell (s. auch Prägeform/Siegel)

Weltordnung (s. auch Ökonomie)

göttliche Welt

Weltplan (s. auch Ökonomie)

Weltregierung (s. auch Ökonomie)

царство міра

Weltseele

böse Welt

Weltsystem

система мірская

Weltverständnis

Weltwesen

Formenwelt

Primordial (s. auch Ursprung)

первородный

erstgeboren (primordial)

*primordial*

ursprünglich

archetypische Welt

*mundus archetypus*

erste Welt

мір первоначальный

erste göttliche Welt

мір богообразный

erstgeborene (ursprüngliche, primordiale)

Welt

мір первородный	мір божій
Sinnenwelt	Welt Gottes
Tierwelt	von Gott geschaffene Welt
Welt der Welten (s. auch Pupille)	<i>mundus a Deo creatus</i>
мір миров	göttliches Paradies der Welt
äußere Welt	богообразный рай мира
внѣшній мір	große Welt
alle Welten	великій мыр
всѣ мыры	große bewohnte Welt
allgemeine Welt	великій обитаемый мір
всеобщий мыр	hervorgebrachte Welt
Alphabet der Welt (s. Buchstabe)	hiesige Welt
alte Welt	здѣшний мир
древній мір	himmlische Welt
ветхій мір	irdische Welt
analoge Welt	jenseitige Welt
bewohnte Welt	kleine Welt
обитаемый мір	мырик/мірик/мырок
обительный мыр/мір	маленькій мир
biblische Welt	крошечный мир
бібличный мыр	маленький мир
библичный мырик	малый мир
böse Welt	kleine göttliche Welt
<i>mundus malus</i>	маленькій богообразный мір
drei Welten	Welt im Kleinen
тры мыры	körperliche Welt
Drei-Welten-Lehre	konkrete Welt
dritte Welt	Labyrinth der Welt
<i>tertius mundus</i>	materielle Welt
die eine Welt	mögliche Welt
мыр един	natürliche Welt
ewige Welt	neue (Neue) Welt
extramentale Welt	новый мир
ganze Welt	новый свѣт
geistige Welt	sichtbare Welt
intelligible Welt	sinnenfällige Welt
geschaffene Welt	sinnliche Welt
göttliche Welt	sinnliche Erscheinungswelt

sinnlich wahrnehmbare Welt  
 symbolische Welt  
 мір/(мыр) симболичный  
 symbolische, hieroglyphische Welt des

Mose

мойсейскій симболическій  
 тайнообразный мір

übersinnliche Welt

unsichtbare Welt

невидимый мыр  
 unsichtbare göttliche Welt

unzählige Welten

безчисленны(я) міры  
 безчисленные мыр-миров  
*innumerabili mundi*

viele Welten

unendliche Welt  
 vergängliche Welt

wahre Welt  
 прямой мир

wirkliche Welt

zeitliche Welt  
 временный мир

zweite Welt  
 второй мыр

zwei Welten  
 два миры

zwei kleine Welten  
 два малыи мыры

**Wesen** (s. Natur)

**Widerspruch** (s. Gegensatz)

**Wiederherstellung**

*restitutio*  
*restitutio ad integrum*  
 Apokatastasis-Lehre  
 apokatastasis panton  
 wiederherstellen

Wiederherstellung Gottes

Wiederkehr

ewige natürliche Wiederkehr

**Wille** (s. auch Kraft)

μένοϛ

воля

*voluntas*

willenlos

Willensbewegung

*motus voluntarius*

Willensfreiheit

*liberum voluntatis arbitrium*

freier Wille

Freiheit des Willens

Willensintention

Willensrichtung

Willensvermögen

Eigenwille

Wille des Fleisches

воля плоти

Wille Gottes

божія воля/воля божія

*voluntas Dei*

göttlicher Wille

Wille des Vaters

böser Wille

*voluntas mala*

schlechter Wille

*improba voluntas*

verdammter Wille

проклятая воля

dein Wille

воля твоя

guter Wille

*voluntas bona*

menschlicher Wille

verdrehter Wille

weltlich-fleischlicher Wille

Meinung

мнѣніе

böse Meinung

злѣбное мнѣніе

eigene Meinung

eigenwillige Meinung

собственное (твое) мнѣніе

menschliche Meinung

verhärtete Meinung

застарѣлые мнѣніе

Wollen

**Wirklichkeit** (s. auch Realität)

Wirklichkeitserfahrung

Christuswirklichkeit

Lebenswirklichkeit

empirische Wirklichkeit

eschatologische Wirklichkeit

extramentale Wirklichkeit

geistige Wirklichkeit

göttliche Wirklichkeit

höhere Wirklichkeit

intelligible Wirklichkeit

irdische Wirklichkeit

materielle Wirklichkeit

pneumatische Wirklichkeit

qualitätslose Wirklichkeit

sichtbare Wirklichkeit

sinnenfällige Wirklichkeit

transzendente Wirklichkeit

unsichtbare Wirklichkeit

wahre Wirklichkeit

Verwirklichung

verwirklichen

**Wirkung** (s. Kraft)**Wissen** (s. auch Erkenntnis, Weisheit)

ἐπιστήμη

*scientia**scientia divina**scientia Scripturarum*

вѣдѣніе

знаніе (s. Erkenntnis)

Wissensbereich

Wissenschaft

наука

Wissensstandard

Einheitswissen

einheitswissenschaftlich

universalwissenschaftlich

Universalismusanspruch

Gesetzeswissen

*scientia legalis*

Gotteswissen (s. auch Erkenntnis, Theologie)

наука о бѣге

Heilswissen

Kulturwissen

kultursemiotisch

kulturwissenschaftlich

Kunstwissen

Literaturwissen

Naturwissen

ägyptische Wissenschaft

höchste Wissenschaft

umfassende allmenschliche Wissenschaft

кафтолическая всеродная наука

weltliche Wissenschaft

Wissenschaftler

wissenschaftlich

Wissensgewinn

Wissensparadigma

Wissensstand

Wissenssystem

Einheitswissen

Nichtwissen

Unwissen

непознание

Unwissen über Gott

невѣдѣніе о бо҃гѣ	Pauluswort
Urwissen	Schriftwort
Vorwissen	Textwort
Vorauswissen	Wort der Gerechtigkeit
Vorherwissen	<i>verbum justitiae</i>
altes Wissen	Wort des Gesetzes
altes göttliches Wissen	слово закона
das eine Wissen	Wort Gottes
göttliches Wissen	глагол бо҃жій
medizinisches Wissen	λόγος τοῦ θεοῦ
menschliches Wissen	слово бо҃жіе
rettendes Wissen	<i>verbum Dei</i>
<b>Wort</b> (s. auch Logos)	göttliches Wort
глагол	Gottes Wort
глагол живый	Gottwort
рѣчь	Wort der Herrschaft
слово	словоцарствіа
Сократово слово	Wort der Herrschaft Gottes
<i>verbum</i>	слово царствія бо҃жіа
ewiges Verbum	äußeres Wort
Wortklärung	(sehr) altes Wort
Wortgeschehen	предревнѣйшее слово
eucharistisches Wortgeschehen	biblisches Wort
göttliches Wortgeschehen	buchstäbliches Wort
worthaft	ewiges Wort
Wortklang	fleischgewordenes Wort
Wortkörper	heiligstes Wort
informierter Wortkörper	всеблаженнѣйшее слово
Wortkunst	inkarniertes Wort
Wortlaut	lebendiges Wort
Wortschatz	глагол живота
Wortteil	живое слово
Wortwechsel	menschliches Wort
Wortwirklichkeit	nährendes Wort
Bibelwort	rettendes Wort
Christuswort	слово спасительное
Meisterwort	seinsetzendes Wort
Paßwort	verborgenes Wort

verlorenes Wort

wahrhaftes Wort

(sehr) weises Wort

любомудрое слово

премудрѣйшее слово

(dieses) weiseste und Wort

премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее

слово сіе

## Wurzel

ρίζα

корень

Wurzel des Äußeren

корень наружности

## Z/Ž

## Zahl

Zahlenspekulation

pythagoräische Zahlenspekulation

Zahlensymbolik

Sechszahl

Siebenzahl

## Zeichen (s. auch Bild)

σημεῖον

*signum*

знак

знаменіе

Zeichencharakter

Zeichengestalt

Zeichenhaftigkeit

zeichenhaft

Zeichensprache

dichterische Zeichen

göttliche Zeichen

menschliche Zeichen

Zeichenstatus

Zeichensystem

Zeichentheorie

Zeichenverständnis

Himmelszeichen

небесный знак

Zeichen Gottes

geheimes Zeichen

тайный значок

konkretes Zeichen

sakramentales Zeichen

sichtbares Zeichen

## Zeit<sup>4</sup> (s. auch alt)

χρόνος

*tempus*

время

время божіе

Zeitalter

Zeitbegriff

Zeitbestimmung

Zeitindex

zeitlos

zeitspezifisch

alle Zeiten

alte Zeiten (s. alt)

Ende der Zeiten (s. Ursprung)

ewige Zeit (s. Ewigkeit)

Rhythmus

ῥυθμός

## Zeitlichkeit (s. Ewigkeit)

временность

zeitlicher Beginn

<sup>4</sup> Dieser Begriff wird nur in seiner philosophischen und nicht in seiner chronologischen Bedeutung belegt.



Zeitliches

zeitlich

zeitlose Zeitlichkeit

zeitloses Immer

vorzeitlich

**Zeremonie** (s. Ritual)

**Zeus**

**Ziel** (s. auch Ursprung)

*finis*

telos/τέλος

τέλος-Formel

teleologisch

Zielbestimmung

Zielrichtung

Zielvorstellung

Lebensziel

Ziel des Bösen

*finis malorum*

ewiges Ziel

höchstes Ziel/(das höchste Gute)

*summum bonum* (s. Spitze/Kopf)

Ziel des Guten

*finis boni/bonorum*

intelligibles Ziel

**Zion** (s. Berg)

**Zoroaster/Zarathustra**

(Pseudo-)Zoroaster

Ham

Chem

zoroastrisch

**Zwei**

двое

zweite

второе

**zyklisch** (s. Kreis)