AUS ZWEI WELTEN

SLAVISTISCHE DRUKKEN EN HERDRUKKEN
UITGEGEVEN DOOR
C. H. VAN SCHOONEVELD
HOOGLERAAR TE LEIDEN
X

AUS ZWEI WELTEN

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER SLAVISCH-WESTLICHEN LITERARISCHEN BEZIEHUNGEN

VON
DMITRIJ ČIŽEVSKIJ
HEIDELBERG

MOUTON & CO · 1956 · 'S-GRAVENHAGE

SLAVISTIC PRINTINGS AND REPRINTINGS
EDITED BY
CORNELIS H. VAN SCHOONEVELD
LEIDEN UNIVERSITY
X

PRINTED IN THE NETHERLANDS
BY
MOUTON & CO., PRINTERS, THE HAGUE

VORREDE

In diesem Band sind mehrere kleinere Arbeiten von mir vereinigt, die vorwiegend der Frage nach den geistigen Beziehungen der Slaven zum Abendland gewidmet sind. Manche dieser Arbeiten sollen solche Probleme ins Blickfeld der Slavisten rücken, die eine weitere Behandlung verdienen.

Ein Teil dieser Arbeiten ist früher – den engen Raumverhältnissen der Zeitschriften angepasst – in gekürzter Form erschienen. Vielleicht wird der vollständige Text diejenigen Rezensenten befriedigen, die meine Gewohnheit, in solchen kurzen Notizen nur das Wichtige und Neue mitzuteilen, wiederholt getadelt haben. Weitere Arbeiten sind Vorträge, die bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden. Einige Aufsätze lagen bis jetzt unter meinen Handschriften, ohne dass ich sie veröffentlichen konnte.

Der Verfasser ist selbstverständlich nicht befugt, ein Urteil über seine eigene Leistungen abzugeben. Wenn ich hier darauf hinweisen möchte, dass die meisten hier gesammelten Arbeiten auf gewisse Forschungsrichtungen weisen, die von den Slavisten wenig beachtet sind und von den Nicht-Slavisten wegen der Unzugänglichkeit des slavischen Stoffes gemieden werden, so will ich nicht den *Wert* meiner Arbeiten beurteilen, sondern nur auf die *Aufgaben* hinweisen, die ich mir bei Abfassung und bei der Herausgabe dieses Bandes gestellt habe.

Die hier vorgelegten Arbeiten sind zwischen den Jahren 1929-1952 entstanden. Unmittelbar vor der Drucklegung dieser Sammlung habe ich alle durchgesehen, nach Möglichkeit verbessert und ergänzt. Der neue Stoff übertrifft vielfach beträchtlich den alten. Er stammt z.T. aus neueren Veröffentlichungen, z.T. aus der natürlichen Erweiterung meiner Stoffkenntnisse. Denn ich möchte von mir sagen dürfen:

Γηράσκω δ'ἀεὶ πολλὰ διδασκόμενος.

Mein Dank gehört dem Verleger und Herausgeber, den Freunden, die zur Gestaltung des Textes beigetragen haben, und meinen Schülern in Halle, Marburg, und Cambridge Mass., die bei der Besprechung der hier behandelten Themen mir wertvolle Anregungen durch ihre Fragen und Mitteilungen gegeben haben.

D. Čiževskij

Northwood Narrows, New Hampshire
am 25. Juli 1955

INHALTSVERZEICHNIS

Vorrede V

I. Einige Probleme aus der vergleichenden Geschichte der slavischen Literaturen 1

II. Der magische Speerwurf 17

III. Die „soziale Frage" in den altslavischen Literaturen . 29

IV. Plato im alten Russland 45

V. Zwei čechische geistliche Lieder 66

VI. Das Buch als Symbol des Kosmos 85

VII. Die vertriebene Wahrheit 115

VIII. Ivan Vyšenśkyj 129

IX. Der barocke Buchtitel 142

X. Comenius und die abendländische Philosophie . . 155

XI. Comenius und die deutschen Pietisten 165

XII. John Owen and Ivan Velyčkovśkyj 172

XIII. Deutsche Mystik in Russland 179

XIV. Jacob Boehme in Russland 197

XV. Arndts „Wahres Christentum" in Russland . . . 220

XVI. Zwei Ketzer in Moskau 231

XVII. Svedenborg bei den Slaven 269

XVIII. Die Utopie des Malers A. A. Ivanov 291

XIX. Majakovskij und Calderon 308

XX. Esenins „Lied vom Brot“ 319

XXI. Polyphem und Steńka Razin 337

Veröffentlichungsnachweise 349

Bemerkungen zu den Tafeln 351

EINIGE PROBLEME AUS DER VERGLEICHENDEN GESCHICHTE DER SLAVISCHEN LITERATUREN

1

Die vergleichende Geschichte der slavischen Literaturen ist eine sehr junge Wissenschaft. Seltsamerweise begann die Behandlung ihrer Probleme nicht mit Studien über konkrete Fragen, sondern mit grundsätzlichen Erörtungen, ob eine solche Wissenschaft überhaupt möglich sei. Die letzten Arbeiten dieser Art stammen aus Harvard: zwei grössere Aufsätze R. Jakobsons und mein Buch, das ein Gesamtbild zu bieten beabsichtigt. Während Jakobson in der ihm eigenen geistreichen und kenntnissreichen Weise einen Überblick über die Voraussetzungen zu geben versucht, die den Aufbau dieser Wissenschaft ermöglichen, bin ich bestrebt, die ganze Entwicklung der slavischen Literaturen von Anbeginn bis zu unserer Gegenwart – wenn auch nur in grossen Zügen – darzustellen. Jakobson tritt an seinen Gegenstand sozusagen „von unten", von der unteren Sprachschicht her, heran. Er zeigt, dass die allgemeinen Voraussetzungen der slavischen Literaturen – im grossen Ganzen die Sprachverwandtschaft und die gemeinsame folkloristische Tradition – gewisse, allen oder zumindest mehreren slavischen Sprachen gemeinsame Entwicklungstendenzen schaffen, die lange Zeit hindurch wirksam waren und es z.T. auch jetzt noch sind oder sein können. Diese gemeinsamen Entwicklungstendenzen vermochten auch die zentrifugalen Kräfte, die verschiedene der slavischen Stämme voneinander entfernten – vor allem die Unterschiede der politischen, sozialen und kulturellen Schicksale – zu überwinden. Trotz der geistreichen Analysen kann man den grundlegenden Gedanken Jakobsons doch nicht ohne Zweifel begegnen. Ich beschränke mich hier nur auf Einwände, die bei einem unvoreingenommenen Literaturhistoriker sofort entstehen.

1. Die Gemeinsamkeit der folkloristischen Voraussetzungen verbindet nicht nur die Slaven, sondern geht oft weit über die Grenzen der slavischen Völkerfamilie hinaus, und zwar führen die Verbindungslinien nicht nur zu anderen indogermanischen Völkern, sondern auch zu den ganz andersstämmigen und anderssprachigen Nachbarn der Slaven, und weiter noch zu fast allen Völkern der Welt. Aus jeder Arbeit auf dem Gebiet der vergleichenden Märchen- und Sagenforschung kann man die besten Beispiele in Hülle und Fülle schöpfen. – Anderseits überschätzt Jakobson aber die Rolle der folkloristischen Tradition in der Kunstdichtung! Nimmt man die grössten Dichter eines jeden der slavischen Völker, so wird man nur bei wenigen von ihnen eine nicht bloss formelle, sondern wirklich konstruktive und bestimmende Rolle der Folklore feststellen können. Erstens beschränkt sich die Übernahme folkloristischer Elemente in die Kunstdichtung nur auf einzelne Perioden (wohl am wirksamsten in der Romantik), und zweitens erstreckt sich auch dann die Einwirkung der Folklore nur auf einzelne dichterische Gattungen (das Lied, das Märchen, usf.).

2. Man darf die Verschiedenheit der kulturellen und politischen Entwicklung der slavischen Völker keinesfalls unterschätzen. Mag die Slavenmission anfangs auch von Byzanz ausgegangen sein, so wurden die konfessionellen Unterschiede später doch unüberbrückbar, und gerade diese Gegensätze liessen die Ostslaven ihre Verwandtschaft mit den Westslaven für Jahrhunderte fast völlig vergessen. Nicht weniger wichtig war die kulturelle Tradition, die die Westslaven an die Entwicklung der abendländischen lateinischen Kultur band, während den Ost- und Südslaven ihre eigene Literatursprache, das Kirchenslavische, den Zugang zur abendländischen, aber im folgenden auch zu der byzantinischen Kultursphäre verschloss. Die Kulturbewegungen der Renaissance und der Reformation vergrösserten die Kluft noch mehr. Nicht weniger von Bedeutung ist auch die ganz heterogene politische Entwicklung der slavischen Völker. Das Fehlen einer starken und selbständigen Adelsschicht, die ungenügende Entwicklung des Bürgertums bei den Ostslaven erlauben uns kaum, der sprachlichen Verwandschaft ein grosses Gewicht beizumessen. Ein interessantes Beispiel bietet uns die *Lexik*: während wir bei der Analyse von slavischen Paralleltexten oft 75, ja 80 % gemeinsamer Wurzeln finden, übersteigt die Zahl der Wörter, die bei gleichem Klang und gleicher Abstammung auch die-

selbe Bedeutung haben, kaum 20%! Von diesen entsprechen einander noch am besten die Fremdwörter!

3. Geht man an die konkrete Erforschung der slavischen Literaturen, so merkt man bald, dass die meisten formellen und ideologischen Gleichheiten, Ähnlichkeiten und Berührungspunkte zwischen den Literaturen der einzelnen slavischen Völker in erster Linie darauf beruhen, dass sie zu der Gemeinschaft der europäischen Literatur gehören. So entwickelten sich etwa die romantischen Strömungen in den verschiedenen slavischen Ländern primär unter dem „Einfluss" der westeuropäischen, vor allem der deutschen und englischen Romantik. Erst sekundär erscheinen Wechselwirkungen zwischen den einzelnen slavischen Romantikern. Mehr oder minder dasselbe darf man wohl auch von den anderen Epochen der slavischen Literaturen behaupten. Die Folgerung, die man daraus ziehen muss, ist die, dass man die vergleichende slavische Literaturgeschichte nur als einen Teil der vergleichenden europäischen Literaturgeschichte aufbauen kann.

4. Will man aber an die Betrachtung des „slavischen Bewusstseins" bei den slavischen Dichtern selbst herangehen, wie es neuerdings auch R. Jakobson in eindrucksvoller Weise getan hat, so wird man bei aller Betonung seiner Gemeinsamkeit doch den Umstand nicht ausser Acht lassen dürfen, dass dies Bewusstsein in den verschiedenartigsten ideologischen Kontexten auftritt, deren Zusammenfassung unter einen Begriff als stärkste unhistorische Willkür erscheint. Das „slavische Bewusstsein" ist jeweils nur ein Bestandteil von bald religiösen, konfessionell gebundenen (meist katholischen oder griechisch-orthodoxen), bald politischen (revolutionären oder reaktionären), bald sozialen (radikalen oder konservativen) Gedankensystemen. Manchmal ist das ganze „Slavophilentum" nur ein Deckname für eine bestimmte und gar nicht mit dem „slavischen Bewusstsein" enger verbundene Idee. So ist das russische „Slavophilentum" der späteren Zeit nur eine ideologisch getarnte Politik, der imperialistische Tendenzen nicht fremd sind.

5. Nicht übersehen darf man freilich, dass es eine immanente Grundlage der vergleichenden slavischen Literaturgeschichte gibt, und das ist die Sprache. Die Lexik (s. oben) und z.T. auch der morphologische und syntaktische Bau der einzelnen slavischen Sprachen sind allerdings weit auseinandergegangen. Man kann jedoch nicht leugnen, dass verschiedene slavische Sprachen bis jetzt dieselben sprachlichen Aufgaben oft auf gleichem Wege gelöst

haben: das beste Beispiel, das auch in das Gebiet der Literaturgeschichte gehört, ist die Bildung von Neologismen. Leider sind diese Fragen bis jetzt noch kaum untersucht worden. Die Verwandtschaft der slavischen Sprachen ist nur in zwei Beziehungen wichtig, die beide lediglich praktische Bedeutung haben. Zunächst ermöglicht sie die Behandlung verschiedener slavischen Literaturen vor demselben Studentenkreis. Zweitens kann ein einziger Gelehrter alle slavischen Literaturen leicht erforschen, und zwar als notwendige Ergänzung zu den Arbeiten der westeuropäischen Literarhistoriker, die die slavischen Literaturen meist völlig vernachlässigen oder manchmal auf eine Weise behandeln, die den Wunsch erweckt, sie hätten dies Gebiet lieber gar nicht berühren sollen.

Man muss leider feststellen, dass diese beiden praktischen Aufgaben noch keineswegs erfüllt sind. Die Studierenden der Slavistik spezialisieren sich fast ausschliesslich auf eine einzige slavische Literatur. Anderseits gibt es auch nicht allzu viele Slavisten, die sich mit mehr als einer oder höchstens zwei slavischen Literaturen befassen. Und die Ausflüge solcher Historiker auf das Gebiet der anderen slavischen Literaturen machen allzuoft den Eindruck völliger Ratlosigkeit und schmecken nach Dilettantismus oder gar Unbildung.

2

Es muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass die slavischen Literaturen überhaupt niemals ohne Beziehung zur nicht-slavischen Literatur- und Kulturgeschichte behandelt werden dürfen. Beispiele von Missverständnissen, die aus einer solchen isolierten Behandlung erwachsen, kann man in beliebiger Zahl anführen. Nehmen wir die ukrainische Barockliteratur, die ja bis in die jüngste Zeit hinein als ein völlig belangloses Gebiet angesehen wurde. Dem Prediger J. Galjatovśkyj hat man vorgeworfen, dass ihn „die Wissenschaft Newtons nicht erreicht" habe: Galjatovśkyj starb aber ein Jahr vor dem Erscheinen der *Principia* Newtons! Ein anderer Forscher verzeichnet unter den angeblich „unbekannten Autoren", die die ukrainischen Schriftsteller jener Zeit erwähnen, „Iordanus Nolanus" und „Cardanus", die doch beide bekannt genug sind (der erstere ist natürlich niemand anders als Giordano Bruno!). Ein dritter Gelehrter merkt nicht, wenn er am Rand einer Sammlung von ukrainischen Barockepigrammen die Notiz „ovenus" liest, dass es sich

offensichtlich um den englisch-lateinischen Epigrammatiker John Owen handelt, und veröffentlichte diese Notiz in der Form „O Venus", obwohl diese ukrainischen Epigramme keine erotischen Themen berühren. Allerdings pflegt man bei der Beschäftigung mit einer slavischen Literatur auch die anderen slavischen Literaturen nicht zu beachten! In einer für das Ausland bestimmten Sammelschrift über Puškin verwechselt der Verfasser des Aufsatzes über die Beziehungen Puškins zu den fremdsprachigen Literaturen den čechischen romantischen Dichter K. H. Mácha (1810-1836) mit dem damals noch lebenden Dichter J. S. Machar (1864-1942). Wie soll man sich dann wundern, wenn der Roman Máchas *Zigeuner* für ein Poem gehalten wird? Man muss es dann wohl auch für belanglos halten, wenn Lukian als lateinischer Dichter erscheint oder die römische Lucretia mit der ägyptischen Kleopatra verwechselt wird!

Wird aber selbst mit Kenntnis aller slavischen Literaturen ein grosses Thema oder ein kleines Motiv durch die Werke einiger slavischer Dichter hindurch verfolgt, so ist es immer noch fraglich, inwieweit beides nicht etwa der Weltliteratur angehört und aus ihr zu den Slaven gekommen ist. An einigen Beispielen kann man das leicht sehen. Beginnen wir mit den kleineren Motiven.

Im *Evgenij Onegin* lesen wir:

У ночи много звезд прелестных
красавиц много на Москве.
Но ярче всех подруг небесных
луна в воздушной синеве.

(„Die Nacht hat viele reizvolle Sterne, in Moskau gibt es viele Schönheiten. Aber am hellsten unter allen ihren himmlischen Genossinnen ist Luna im luftigen Blau.") Das ist eine dichterische Variante aus einem Brief Puškins an Mme Korsakova. Puškin kannte aber sicher drei oder vier Texte anderer Dichter, die dasselbe Bild verwenden. In der Novelle des von Puškin geschätzten Dichters K. Batjuškov *Predslava i Dobrynja* (1822) finden wir den Satz: „Sie sind schön, die Freundinnen Predslavas . . . Was sind aber die Sterne im Vergleich mit dem schönen Mond, wenn er in seiner Erhabenheit und Herrlichkeit hinter den Hainen aufgeht?" Puškin erwähnt selbst das phantastisch-mystische Poem des Präromantikers S. Bobrov *Tavrida*, in dem wir lesen:

Все звезды в севере блестящи!
Все дщери севера прекрасны,
но ты одна средь них луна.

(„Alle Sterne des Nordens sind glanzvoll! Alle Töchter des Nordens sind schön, du allein aber bist unter ihnen die Luna.") Noch früher schrieb der im 18. Jht berühmte und auch zur Zeit Puškins noch nicht vergessene Dichter V. Petrov:

во лике дев видна,
как промеж звезд луна . . .

(„[du bist] in der Versammlung der Jungfrauen so anzusehen, wie der Mond unter den Sternen.") Und der „Vater der modernen russischen Dichtung", M. Lomonosov, beginnt diese Metaphernreihe mit einer echt barocken Hyperbel: die Kaiserin Elisabeth wird als Göttin bezeichnet, und der Dichter stellt sie als über das Himmelgewölbe erhaben dar:

звезды видишь под ногами,
светлее оных, как луна.

(„du siehst die Sterne unter deinen Füssen, du, die du, gleich dem Monde, heller als sie bist.")

Man kann versuchen, dies oft wiederholte Bild mit anderen Gestirn-Metaphern in Verbindung zu bringen: Puškin vergleicht z.B. eine eigenwillige Schönheit mit einem „gesetzlosen Kometen"; einem polnischen Romantiker, Zygmunt Krasiński, erscheint eine schöne Frau (Delfina Potocki) als „der diamantene Polarstern, unbeweglich am Himmel, wo alles sich bewegt und verändert" (Brief vom 20. März 1840). Bekannt sind Vergleiche der Heiligen, besonders der Muttergottes, mit Gestirnen; wir finden sie bereits in den frühen slavischen Übersetzungen der Kirchenhymnen (10.-11. Jht); auch in zwei Originalwerken, den Panegyriken der ersten christlichen čechischen Fürstin Ljudmila (nur lateinisch erhalten) und der ersten christlichen russischen Fürstin Ol'ga (*Nestor-Chronik*), wird diese Metapher gebraucht: die Fürstinnen sind die Morgensterne, die das Sonnenlicht ankündigen . . . Aber viel eher entspricht die Metapher, deren Schicksal wir von Lomonosov bis Puškin verfolgt haben, dieser Strophe der Sappho:

Ἄστερες μὲν ἀμφὶ καλὰν σελάνναν
αἴψ' ἀποκρύπτοισι φάεννον εἶδος
ὅππότα πλήθοισα μάλιστα λάμπῃ
γᾶν <ἐπὶ παῖσαν>

(„Alle Sterne um die schöne Luna sind gezwungen, ihr lichtes Anlitz zu verbergen, wenn sie voll ist und am hellsten über den ganzen Erdenkreis leuchtet.") Auch ein Plato zugeschriebenes bekanntes Epigramm vergleicht einen schönen Jüngling mit einem Stern, wobei der Name des Jünglings „Stern", griechisch „Aster", ist (Diogenes Laertius, III, 23). Wir suchen hier nicht nach westeuropäischen Zwischengliedern, die die griechische Tradition mit der slavischen verbinden. Das ist Aufgabe der weiteren Forschung, die vermutlich den Vergleich von Menschen mit Gestirnen als allgemein europäischen Topos (Gemeinplatz) bezeichnen wird.

Wie entlegen die Zwischenglieder sein können, zeigt z.B. eine Fabel, die der bereits erwähnte ukrainische Prediger Galjatovśkyj in einer Predigt erzählt: „einen Adler verwundete ein Pfeil, der mit Adlerfedern befiedert war. Der Adler sah den Pfeil an und sagte: ich bedauere nicht, dass ich verwundet bin, sondern dass mich Adlerfeder verwundeten." Galjatovśkyj bringt diese Fabel als Anspielung auf die damaligen Kämpfe zwischen den verschiedenen Gruppen der ukrainischen Kosaken. Man hat die Schönheit dieses Gleichnisses und seine Aktualität hervorgehoben. Quelle schien die ukrainische Folklore oder die schöpferische Phantasie Galjatovśkyjs zu sein. Die Fabel ist aber alt: sie ruft uns zunächst einen Satz aus den *Vögeln* des Aristophanes in Erinnerung:

τάδ' οὐχ ὑπ'ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὑτῶν πτεροῖς

(„Durch fremdes nicht, durch eigenes Gefieder" – Übersetzung von O. Weinreich). Aber die Scholien zu Aristophanes weisen darauf hin, dass dies auf eine Stelle des verlorenen Dramas *Die Myrmidonen* von Aischylos anspielt:

ὡδ' ἐστὶ μύθων τῶν Λιβυστικῶν κλέος,
πληγέντ' ἀτράκτῳ τοξικῷ τὸν ἀετὸν
εἰπεῖν ἰδόντα μηχανὴν πτερώματος·
τάδ' οὐχ ὑπ' ἄλλων, ἀλλὰ τοῖς αὑτῶν πτεροῖς
ἁλισκόμεσθα . . .

(„Ein libysches Märchen erzählt von einem Aar: Der Aar, zu Tode getroffen mit des Bogens Pfeil, sah lang des schnellen Pfeils Gefieder an und sprach: Nicht fremde Kraft war's, meiner eignen Feder Schwung, die mich erreicht hat . . .") Aischylos weist auf seine

Quelle hin: „ein libysches Märchen". Zwischen Aristophanes und Galjatovśkyj gab es aber vielleicht nur ein einziges Zwischenglied: die *Adagia* des Erasmus, ein Werk, das an der Kiever Akademie, deren Rektor Galjatovśkyj war, als lateinisches Lesebuch diente. Erasmus zitiert darin Aristophanes, wie immer mit einem entsprechenden Kommentar.

Diese Beispiele scheinen uns zunächst zu dem alten Problem der „Einflüsse" zurückzuführen. Ausserdem sind sie wirklich all zu nebensächlich, und wir dürfen aus solchen kleinen Steinchen wohl kaum das Gebäude einer neuen Wissenschaft, der „vergleichenden slavischen Literaturgeschichte", aufbauen wollen.

Natürlich soll sie keinesfalls nur derartige Kleinigkeiten behandeln! Diese können nur als Symptome dienen, die uns die Richtung weisen, in der wir suchen sollen. So zeigen uns die beiden Beispiele, dass ein grosses Thema nicht ausser Acht gelassen werden darf: das Interesse, das man in langen Abschnitten der Geistes- und Literaturgeschichte für die antike Literatur als Vorbild und Quelle hatte. Der Zugang zu den literarischen Werken der Antike war aber nicht immer unmittelbar. In dem zweiten der erwähnten Fälle könnte ein Schriftsteller der Renaissance, Erasmus, der Vermittler gewesen sein. Und die russischen Dichter des 18. und beginnenden 19. Jhts lasen die antiken (vor allem die griechischen) Dichter meist nicht im Original, sondern in Ausgaben mit französischen Parallelübersetzungen.

Viel wichtiger sind aber andere, allgemeinere Probleme.

3

Die Antike wirkte auf die nachfolgenden Epochen keinesfalls nur durch schöne Einzelheiten. Wirksam waren nicht die Details, sondern die Gesamtbilder der antiken Kultur und Literatur, die jedes Zeitalter seinem Wissen und Gewissen, seinem Geschmack und seinen geistigen Bedürfnissen nach prägte.

Die Antike ist an und für sich bereits eine Mannigfaltigkeit, aus der jede Epoche das ihr am nächsten Liegende schöpft. So begegnen uns bis zum 18. Jht zahlreiche Anklänge an die Moralphilosophie der Stoa: die Leidenschaften erscheinen immer als schädliche und zersetzende Kräfte des Seelenlebens. Die „Reinigung" der Seele von den Leidenschaften und deren Unterdrückung wird als wichtige moralische Aufgabe betrachtet. In der Romantik findet diese stoische

Tradition ihr Ende. Ganz andere Elemente der Antike treten nun in den Vordergrund: vor allem der Platonismus, der vielleicht auch oft falsch aufgefasst wird. Die Bilder der platonischen Dialoge oder die oft irrtümlich mit dem Platonismus verbundenen Sinnbilder drängen sich aber auf verschiedenen Wegen in die romantische Literatur ein. Die Dichtung als eine Art heiliger Manie –

поэзии священный бред —

bei Puškin erinnert selbstverständlich an Platos *Ion*. Wenn Tjutčev die nächtliche Vision („*Problesk*") als einen „Flug zum Unsterblichen" bezeichnet, um dann festzustellen:

но, ах, не нам его (den Himmel. D. Č.) судили . . .
Мы в небе скоро устаем —
и не дано ничтожной пыли
дышать божественным огнем
. . . И отягченною главою,
одним лучом ослеплены,
вновь упадаем . . .

so erinnern wir uns an das Bild der menschlichen Seele im *Phaidros*, die nur für einen Augenblick die Welt der Ideen schauen kann, und dann unter das Himmelsgewölbe sinkt. Bezeichnenderweise lässt Tjutčev die Erklärung Platos aus: nicht die Seelenkräfte (die den „Leidenschaften" der Stoiker verwandt sind) hindern das Verbleiben der Seele im Himmel, sondern einfach „Müdigkeit". Vor allem aber schwindet bei den Romantikern, bei denen das Bild des Seelenfluges oft wiederkehrt, die führende Rolle des platonischen λογιστικόν (mag man das Wort mit Verstand, Vernunft, Intellekt oder wie man will übersetzen). – Weiter erscheint bei den Romantikern die „Erinnerung" als die Sehnsucht nach dem „Himmlischen". Wie bei Lermontov:

И долго на свете томилась она (die Seele. D. Č)
желанием чудным полна,
и песен небес заменить не могли
ей скучные песни земли

Aber diese Erinnerung hat mit der platonischen Erinnerung (ἀνάμνησις), die doch zunächst eine Erkenntniskraft ist, wieder kaum etwas zu tun. – Die Seelenwanderung bei den polnischen Romantikern ist natürlich auch ein Element des Platonismus, wenn sie auch oft mit der platonischen Lehre wenig mehr als den Namen gemein hat. – Noch weiter entfernt sich die Romantik von Platos Auffassung

der Liebe, indem sie sich freilich auch hier seiner Bilder und Sinnbilder bedient ... – Das Bild der Seele in der irdischen Verbannung (K. H. Máchas *Královic* und *Poutník*, Lermontov, die polnischen Romantiker) oder sogar im irdischen Gefängnis (Lermontovs *Plennyj rycař*) is spätplatonisch. Nur dann und wann begegnen uns die Gedanken des echten Plato, so vor allem bei Słowacki, bei A. K. Tolstoj, oder in dem innerhalb der Dichtung Máchas isoliert stehenden und biblisch gefärbten (*Liber Sapientiae*) Gedicht „Vzor krásy".

Eine gewisse Verbindung mit dem Platonismus hat ein anderer wichtiger Ideenkomplex, der weniger bei den slavischen Romantikern als im slavischen Barock, zum Teil bereits im Mittelalter, eine grosse Rolle spielt; das sind die Ideen der christlichen Mystik.

Diese beiden Ideenkomplexe, der philosophische Platonismus und die christliche Mystik, tauchen auch in jüngster Zeit wieder auf, und zwar im slavischen Symbolismus. Hier sind sie allerdings stark verändert und umgefärbt. Der Platonismus kommt den Symbolisten zum Teil durch die zweifelhafte Umdeutung Schopenhauers zu, und nur wenigen durch eine andere, dem echten Plato jedenfalls näher stehende Umdeutung, die Vladimir Solovjevs (so der zweiten Generation der russischen Symbolisten: Blok und Andrej Belyj). Die christliche Mystik erscheint hier ebenfalls in sehr veränderte Gestalt, zum Teil rein literarisch umgeprägt, zum Teil in Verbindung mit fragwürdigen „buddhistischen" und anthroposophischen Motiven (Andrej Belyj), zum Teil mit der „Sophienmystik" Solovjevs.

Damit kommen wir zu einer entscheidener Abgrenzung verschiedener Elemente, mit denen die vergleichende Literaturgeschichte zu tun hat. Einerseits sind das die sozusagen „ewigen" Motive, Sujets und Ideen. Ihre „Ewigkeit" ist natürlich nur in Bezug auf die europäische Welt gemeint, wenn wir auch in vielen Fällen die Existenz dieser Elemente bis zu den aussereuropäischen indogermanischen Völkern hin verfolgen können, in anderen Fällen auch zu nichtindogermanischen Literaturen, vor allem zu den semitischen (denken wir nur an das Alte Testament!). Eine blosse Übereinstimmung einzelner Elemente in den slavischen Literaturen mit denen anderer Literaturen kann aber keinesfalls eine endgültige Entscheidung über Entlehnungen und Einflüsse bringen. Naturgemäss kommt auch die Entlehnung einzelner Redewendungen, Bilder und Sinnbilder vor. Gewöhnlich handelt es sich aber um ganze Gedankenkomplexe oder weite semantische Felder, die übernommen werden, und zwar geschieht dies fast immer nur auf Grund gewisser ideologischen Leit-

gedanken, die die Zeiten und Epochen beherrschen. Es ist z.B. nicht schwer zu sehen, das die oben gekennzeichneten Motive des „Platonismus" deshalb die Aufmerksamkeit der Romantiker auf sich zogen, weil sie mit einem ihrer Grundgedanken zusammenfallen: der Doppelheit des Seins, der Vorstellung von zwei Welten, mit denen der Mensch in Verbindung steht. Die Vielseitigkeit der Antike ermöglichte es den verschiedenen geistesgeschichtlichen Epochen, bald die eine, bald die andere ihrer Seiten für sich in Anspruch zu nehmen. So wurden die Symbolisten durch die gelehrte Dichtung (den „Alexandrinismus") und die Mythologie der Antike angezogen, in der sie nicht die klassizistische Klarheit, sondern die finsteren Tiefen sahen, dann durch den späten religiösen Synkretismus; mag das alles auch dem wahren Geist der Antike eher entsprechen als das klare, durchsichtige, heroische und idealisierte Bild des 18. Jhts, so waren jedenfalls auch diese Vorstellungen der Symbolisten einseitig und nach ihren eigenen Grundtendenzen umgeformt.

Neben die ewigen Elemente treten in den verschiedenen stilgeschichtlichen Epochen auch zeitbedingte, die eben für die jeweilige Periode charakteristisch sind. Manche von ihnen entstehen – oder treten in den Vordergrund – infolge von historischen, politischen und sozialen Veränderungen. Der polnische „Messianismus" ist natürlich nur nach dem Niedergang des polnischen Staates möglich geworden. Das Problem des vierten Standes, des Proletariats, spiegelt sich in der Literatur erst nach der Entwicklung des modernen Kapitalismus wieder. Das slavische Nationalbewusstsein entwickelt sich im 19. Jht in enger Verbindung mit den philosophischen Zeitströmungen; alle Versuche, den „Slavismus" des Barock oder anderer früherer Epochen diesem modernen Nationalbewusstsein gleichzustellen, beruhen entweder auf Uminterpretation oder auf Vernachlässigung und Übersehen der wichtigsten zeitbedingten Momente. Das alles sind Selbstverständlichkeiten, über die man nicht viele Worte zu verlieren braucht. Weit bedeutsamer sind die zeitbedingten Elemente, die mit der Weltanschauung einer jeden Epoche zusammenhängen. Manche von ihnen haben längst Beachtung gefunden: so das Erwachen der Erotik in der Dichtung der Renaissance und wiederum die völlige Erneuerung der Liebesauffassung in der Romantik, ebenso weitere derartige Wandlungen der Erotik in literarischen Werken. Auch vereinzelte Motive wurden beachtet: so die Rolle der Nachtlandschaft und der Nachtdichtung in der Vorromantik und Romantik, die Gestalt des „edlen Räubers", die Schilderung des

Wahnsinns, des Verbrechens, das besondere Interesse an einzelnen Ländern (z.B. die „Chinoiserie" des 18. Jhts) usf. Für keine Literatur aber wurde auf dem Gebiete der Erforschung „zeitgebundener" Motive so wenig getan wie für die slavischen Literaturen. Dass zu den zeitgebundenen Elementen der slavischen Dichtung besonders der Gebrauch mehrerer Wortgruppen („semantischer Felder") gehört, wurde z.B. kaum bemerkt.

4

Unbeachtet blieben auch einige Probleme, die den Charakter der Entwicklung der slavischen Literaturen betreffen. Zunächst begegnen uns eigentlich immer nur zwei entgegengesetzte Ansichten über die Periodisierung der slavischen Literaturen. Es gab und es mehren sich (unter dem Einfluss der politischen Ideologien) noch immer Arbeiten, die die Entwicklung einer einzelnen slavischen Literatur (oder der slavischen Literaturen überhaupt) in völliger Isolierung von der Weltliteratur betrachten. Zu den bezeichnendsten Tatsachen gehört in den letzten Jahren das völlige Verschwinden selbst des blossen Terminus „Barock" in den neueren Geschichten der čechischen, ukrainischen und grossrussischen Literaturen, obwohl ihre Barockdichtung gerade vor kurzer Zeit zum ersten Male eingehend behandelt wurde. Ähnlich ist auch das Bestreben, den Geltungsbereich des Terminus „Romantik" auf ein Mindestmass zurückzuführen, so dass diese Periode unter den Klassizismus und den Realismus fast völlig aufgeteilt wird.

Andere Gelehrte wollen die Entwicklung der slavischen Literaturen völlig einem allgemeinen Entwicklungsschema der Weltliteratur (worunter eigentlich nur die europäische Literatur verstanden wird) unterordnen. Ich bin Anhänger dieser zweiten Auffassung, die ich auch in meinem Abriss der vergleichenden slavischen Literaturgeschichte darzulegen versucht habe; doch will ich keinesfalls die Schwierigkeiten vernachlässigen, die bei der Anwendung des Schemas der westeuropäischen Literaturentwicklung auf die slavische Literaturgeschichte entstehen, und zwar nicht so sehr wenn man einzelne, und gerade die bedeutendsten Dichter, einzelne Strömungen oder ganze Zeitabschnitte mit den Termini dieses Schemas bezeichnen will (ich erwähne nur als Beispiel den polnischen Dichter C. Norwid oder die Moskauer Literatur des 16. Jhts, worüber in meinem Buch einiges gesagt ist), sondern darum, weil die slavische

Literaturentwicklung keinesfalls eine blosse und meist verspätete Nachahmung der byzantinischen und westeuropäischen literarischen Strömungen ist. In einigen Punkten kann man daher das westeuropäische Entwicklungsschema nur mit Einschränkungen auf die slavische Welt anwenden.

Die Entwicklung der slavischen Literaturen hat natürlich, wie die jeder der westeuropäischen Literaturen, ihre eigenen Probleme. Ausserdem hat jedes Volk seine kulturellen, politischen und sozialen Eigenheiten, die, wie wir bereits erwähnten, auf die Literaturentwicklung einwirken können und müssen. Das verändert das Bild der einzelnen literaturgeschichtlichen Epochen wesentlich. Wir wollen uns hier wieder nur auf einige Beispiele beschränken. Zu den wichtigsten immanenten Problemen jeder Literatur gehören die der Literatursprache. Und so bricht z.B. in der russischen Literatur die Entwicklung der Literatursprache in die Literaturepochen des 17.-18. Jhts ein. Der russische Barock, dessen Anfänge im 17. Jht liegen und dessen letzten Vertreter um die Mitte des 18. Jhts wirken (Lomonosov), wird durch die Sprachreform der Petrinischen Zeit in zwei Abschnitte geteilt, die dem Forscher als sprachlich heterogene Epochen erscheinen können. Die Sprache der nachpetrinischen Zeit verlässt weitgehend die kirchenslavische Tradition; sie ist „säkularisiert" und nimmt Elemente der Umgangssprache in sich auf, die inzwischen starken westlichen Einflüssen unterlegen war; sie befreit sich bis zu einem gewissen Grade von der ukrainischen Tradition, die im 17. Jht entscheidend war. Und zugleich wird auch die Thematik der Literatur „säkularisiert". Dazu kommen noch solche wichtigen Veränderungen wie die Reform der Versifikation usf. – Einen wenn auch weniger radikalen Einschnitt in der Geschichte des russischen Klassizismus bildet die Karamzinsche Sprachreform (die allerdings schon vor Karamzin eingeleitet wurde). Ausser ihr ging auch eine ideologische Wandlung vor sich, deren Ausmass man jedoch nicht übertreiben darf. – Die polnische Romantik erfährt eine gewisse Wandlung nach dem missglückten Aufstand van 1831 usf. Ähnliche Einwirkungen der sprachlichen Entwicklung auf die rein literarische erleben im 18.-19. Jht verschiedene slavische Völker. So gewinnt das Bild der Entwicklung der einen oder anderen slavischen Literatur Züge, die den westeuropäischen Parallelerscheinungen fremd sind.

Noch wichtiger ist ein anderer Punkt. Man darf die Ähnlichkeit oder gar Gleichheit der slavischen Literaturentwicklung mit der

westeuropäischen nicht einfach als Widerspiegelung der letzteren ansehen. Diese Ähnlichkeit beruht vorwiegend nicht auf der einfachen Übernahme westlicher literarischer Strömungen, sondern auf dem Umstand, dass die slavischen Literaturen, wie bereits erwähnt, zu der Gemeinschaft der europäischen Literaturen gehören, einen Teil der europäischen Literatur bilden und so dieselben Wege nicht durch Nachahmung und Nachfolge, sondern durch die immanente Notwendigkeit ihrer eigenen Entwicklung gehen müssen. Auch ohne westliche Einwirkungen hätte der slavische Klassizismus sein Ende gefunden, und die nachfolgende Literaturepoche gliche der romantischen im Westen, wenn auch vielleicht mit einigen andersartigen Zügen. Freilich hat sich die slavische Literaturentwicklung in den letzten Jahrhunderten im Vergleich zur westlichen „verspätet". Nicht immer: die čechische hussitische „Reformation" ist hundert Jahre älter als die lutherische; aber wichtiger ist etwas anderes: vielfach sind die slavischen Parallelströmungen gegenüber den westeuropäischen sozusagen „potenziert", d.h. konsequenter und radikaler. Damit soll nichts über den objektiven Wert solcher „Potenzierungen" gesagt werden: manchmal bedeuten sie die Vereinfachung und Primitivisierung einer Idee. Ein gutes Beispiel bietet uns z.Zt. der russische Kommunismus. Man kann gerade an ihm die Primitivisierung der übernommenen Idee sehen. Mit Recht wird man die kommunistische Weltanschauung auf eine niedrigere Stufe stellen als den Marxismus, aber sie ist zweifellos intensiviert, universalisiert und zugespitzt. Beispiele für solche Radikalisierungen finden sich aber auch in früheren Zeiten. Der russische „Feuerbach", Černysevskij, ist konsequenter als der wirkliche Feuerbach. Erinnern wir uns nur an die Behauptung, das ein realer Apfel ästhetisch (!) wertvoller sei als ein „gezeichneter", als das einen Apfel darstellende Bild. Die Popularisierung dieses „russischen Feuerbach" steigerte diesen Gedanken zu der These, dass „ein Paar Stiefel wertvoller sei als Shakespeare"... Weitere Beispiele für die Potenzierung von entlehnten oder für eine Zeit kennzeichnenden Gedanken bilden etwa der polnische Antitrinitarismus (wenn an seiner ideologischen Ausbildung auch Ausländer in Polen einen entscheidenden Anteil nahmen) oder das Hussitentum, das die Lehre des englischen Wiclefismus steigerte und ergänzte. Ein weiteres Beispiel bildet die Ideologie des Moskauer Absolutismus im 16. Jht, die die recht primitiven Gedanken eines unbedeutenden byzantinischen Schriftstellers, Agapetos, bis zur äussersten Konsequenz führte.

Oft wurde diese Radikalisierung durch äussere, ausserliterarische Ursachen hervorgerufen. So steht es mit dem Hussitentum oder mit dem russischen politischen und sozialen Radikalismus der 60-er Jahre des 19. Jhts. So steht es auch mit dem polnischen „Messianismus", der den nationalen Gedanken der Romantik bis ins Äusserste steigerte, wobei das tragische Schicksal des polnischen Staates die Hauptrolle spielte.

5

Und nun kommen wir zu einer wichtigen Aufgabe der vergleichenden slavischen Literaturgeschichte, die uns zu der westeuropäischen Literatur zurückführt. Es ist die Verfolgung der slavischen Einwirkungen auf die westeuropäischen Literaturen.

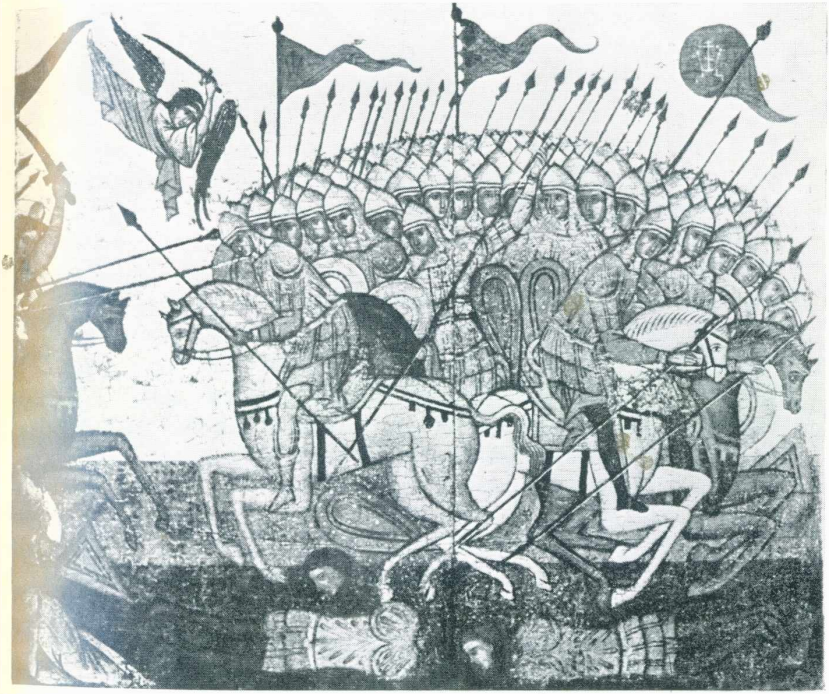
Nur wenige dieser Fragen wurden bis jetzt eingehend behandelt. So vor allem der Einfluss des polnischen Antitrinitarismus, der bekanntlich zahlreiche Denker des Westens interessierte, wie Locke, Spinoza, Milton, Newton oder Hugo Grotius, der sogar eine Sammlung der Hauptschriften der Antitrinitarier (*Bibliotheca Fratrum Polonorum*) herausgab. Aufmerksamkeit fand natürlich auch die hussitische Bewegung, aber die neueste čechische Literatur darüber blieb der westlichen Wissenschaft fast unbekannt, während für den polnischen Antitrinitarismus eine ausgezeichnete, die polnische Literatur berücksichtigende Darstellung von Wilbour vorliegt. Mehrere Arbeiten beleuchten die Einflüsse Dostoevskijs auf die westeuropäischen Literaturen. Sie stammen naturgemäss fast ausschliesslich von Ausländern. Will man solche Fragen bearbeiten, so muss man natürlich auf gute Kenntnis der westeuropäischen Literaturen bauen können. Leider ist diese Kenntnis bei den Slavisten noch selten befriedigend. Beispiele für die gute Behandlung einzelner Fragen mehren sich nur sehr langsam, während Themen in Menge vorhanden sind.

Etwas besser steht es mit der Behandlung der Beziehungen zwischen den einzelnen slavischen Literaturen. Aber auch hier liegen nur Arbeiten vor, die Einzelfragen behandeln. Dabei spürt man leider allzuoft die Neigung zu bibliographischer Vollständigkeit und die Vernachlässigung der geistesgeschichtlichen und literarischen Beziehungen der einzelnen slavischen Literaturen bzw. ihrer einzelnen Vertreter unter einander. Ausserdem ist das ganze Gebiet (quantitativ und qualitativ) sehr ungleichmässig behandelt. Die Be-

urteilung einzelner Leistungen auf diesem Gebiet muss aber einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

ANMERKUNG

Dieser Vortrag berücksichtigt vor allem des Verfassers *Outline of Comparative Slavic Literatures* (Boston, 1952) und die beiden Aufsätze R. Jakobsons: ‚The Kernel of Comparative Slavic Literatures' in *Harvard Slavic Studies*, I (1953), S. 1-72, und ‚Comparative Slavic Studies' in *Review of Politics*, XVI (1954), I, S. 67-90. In meinem Buch findet der Leser auch Hinweise auf die ältere Literatur. Zu dem Problem der „semantischen Felder" vgl. noch meinen Aufsatz ‚Einige Aufgaben der slavistischen Romantikforschung' in *Die Welt der Slaven*, I (1956), 1, S. 18-34, vgl. hier S. 12 oben.



Ein Teil der Novgoroder Ikone „Kampf der Novgoroder gegen die Suzdaler".

II

DER MAGISCHE SPEERWURF

Der Speer gehört zu den ältesten Waffen der jagdtreibenden und kriegführenden Völker.[1] Seine unmittelbare Bestimmung ist es, den Feind oder das Tier aus etwas grösserer Reichweite zu treffen, als es das relativ kurze Schwert, das Messer oder der Dolch erlauben. Eine scharfe Spitze an einem langen Stab befestigt ist die normale Form eines Speeres. Je nach Grösse und Gewicht konnte man mit einem Speer, den man in Händen hielt, den Feind oder das Tier stechen, oder einen leichteren Speer (den Ger) als Wurfwaffe, als eine Art schweren Pfeils, auf das Ziel werfen. Der Speer verlor seine Bedeutung mit der Erfindung des Pulvers und der Schusswaffen. Freilich nicht gänzlich: als Lanze oder Pike blieb der Speer bis vor Kurzem in den Händen gewisser Kavallerieabteilungen, z.B. der russischen Kosaken; einen kurzen Speer kann man in dem aufs Gewehr aufgepflanzten Bajonett (Seitengewehr) sehen. Die Grossrussen und verschiedene Völker Nordrusslands und Sibiriens gebrauchten bis in die jüngste Vergangenheit hinein eine Art von Speer bei der Bärenjagd: dieser Speer (russ. *rogatina*) bestand aus einem Holzstab mit einer metallenen Spitze; er diente dazu, dem Bären, der sich auf die Hinterbeine stellt, wenn er angegriffen wird, die Spitze in die Brust zu jagen; dann konnte der Jäger das Tier in solcher Entfernung von sich halten, dass es ihn mit seinen Tatzen nicht erreichte, der Jäger aber spaltete dem Tier mit einem langstieligen Beil den Schädel.

Der Speer wurde mit einem wohl in allen slavischen Sprachen erhaltenen Wort asl. *kopьje* oder *kopije* bezeichnet, das mit dem Zeitwort *kopati* ‚graben, hauen, hacken' zusammenhängt. Das Wort hat Entsprechungen auch in anderen indogermanischen Sprachen.

[1] Der russische Archäologe A. Arcichovskij glaubt, dass der Speer überhaupt „die *älteste* Waffe von bestimmter Form" sei, *Osnovy archeologii* (Moskau, 1954), S. 31.

Allerdings kennt das Ostslavische seit älterer Zeit auch andere Bezeichnungen für den Speer neben *rogatina* (*Hypatius-Chronik*, 1149), dem Wort, das, wie wir gesehen haben, als Bezeichnung des Jagdspeeres bis jetzt erhalten geblieben ist. Wurfspeere hiessen *sulica* oder *stružie* – beide Worte begegnen uns im *Igoŕ-Lied*, kehren aber auch in den Chroniken wieder.

Waffen spielten bekanntlich in den alten Sitten und Gebräuchen eine nicht unbeträchtliche Rolle. Wir wissen aus einem in die alte (*Nestor*-)Chronik eingetragenen Vertrag der Ruś mit den Griechen, dass die Russen beim Eid ihre Waffen (Schwerter, Schilde und sonstige Waffen) niederlegten, und dass die Eidesformel u.a. die Worte enthielt: „wer das, was in dieser Urkunde geschrieben ist, verletzt, verdient, durch diese Waffe zu sterben . . ." (unter dem Jahr 945). Der andere Vertrag von 911 enthält eine ähnliche Formel: „. . . dann mögen wir von unseren Waffen niedergehauen werden."[2] Der Speer wird in einer festen Formel erwähnt, die die Einnahme einer Stadt bezeichnet: „die Stadt durch den Speer nehmen" (unter den Jahren 971 und 1097). Auch der Ger, *stružie*, spielte in den Gebräuchen eine Rolle: von dem Fürsten von Polock, Vseslav, der 1068 für kurze Zeit den Kiever Thron bestieg, erzählt das *Igoŕ-Lied* (1185-7), dass er „mit dem Ger den Thron berührt habe": eine bildliche Darstellung eines Fürsten, der mit dem Ger einen Thron berührt, findet sich unter den zahlreichen Miniaturen der sog. *Radziwiłł-Chronik* (15. Jht).[3] Auch im praktischen Leben hatten die Waffen Bedeutung. Naturgemäss bezeichnete man die Anzahl der Krieger mit der Zahl der Waffen; so lesen wir (*Hypatius-Chronik*, 1172): „und die Heiden (Komanen.D.Č.) hatten 900 Speere, die Ruś aber 90 Speere." Waffen konnten auch zur Längenmessung verwendet werden, da verschiedene Waffenarten bestimmte, nur in gewissen engen Grenzen

[2] Bei Plutarch leistet Alexander der Grosse einen Eid mit dem Speer in der linken Hand (die rechte hat er gen Himmel erhoben), *Alexander*, 33.

[3] Vgl. dazu H. Zeissberg, ‚Hieb und Wurf als Rechtsymbole in der Sage', *Germania* (*Pfeiffers*) Neue Reihe, I (XIII) (1868), S. 410 ff. Die Arbeit Zeissbergs bringt sehr reichen Stoff, der allerdings nicht zu unserem Thema gehört: im grossen Ganzen sind die bei Zeissberg erwähnten Hiebe und Würfe (des Speeres, des Pfeils und verschiedener anderer Gegenstände) Mittel zur Besitzergreifung eines Territoriums oder eines Objekts. Dabei soll der Hieb ein Zeichen an dem in Besitz genommenen Gegenstand hinterlassen und der Wurf einen Gegenstand auf dem in Besitz genommenen Territorium liegen lassen. Von unseren weiteren Beispielen darf man nur den Fall Alexander des Grossen auf solche Weise interpretieren. Eine Parallele mit der Kriegserklärung durch Speerwurf bildet nur das Schwenken des Schwertes als Zeichen der Kriegsbereitschaft (Zeissberg, S. 437 f.).

schwankende Grössen hatten. Und wirklich lesen wir oft, dass Entfernungen nach der Schussweite eines Pfeils gemessen wurden; die termini technici dafür haben sich in verschiedenen slavischen Sprachen bis in die neuere Zeit erhalten (*strělъ, perestrělъ, dostrělъ,* usf.), nur hat man mit denselben Wörtern die Schussweite eines *Gewehres* bezeichnet. Und selbst der Abt eines Černigover Klosters am Anfang des 12. Jhts denkt an Waffen, als er in seiner Beschreibung des Heiligen Landes die Grösse der Denkmäler angeben muss; so misst er u.a. die Höhe in der Länge eines Wurfspeeres: „höher als ein Wurfspeer" (*stružija vyše*).[4] Auch viel später, im 20. Jht, gibt es noch allerlei slavische Relikte alter Gebräuche, die auf eine symbolische Bedeutung der Waffen in alten Zeiten zurückweisen: so spielte in dem komplizierten Ritual der ukrainischen Volkshochzeit ein junges Mädchen (*svitylka*) eine Rolle, das ein hölzernes Schwert trug. Es darf uns jedenfalls nicht wundern, wenn wir in verschiedenen festen Formeln der Folklore und der alten slavischen Literaturen Waffennamen finden, und wenn uns einzelne Waffengattungen in kultischer oder magischer Funktion bei den slavischen Völkern begegnen.[5]

Wir wollen hier aber von dem „magischen Speerwurf" sprechen. Deshalb werden wir Fälle behandeln, in denen der Speer nicht seiner unmittelbaren Bestimmung nach, sondern beim Vollzug einer magischen Handlung gebraucht wird. Darunter verstehen wir eine nicht unmittelbar zweckbezogene Handlung, durch deren Vollzug der Erfolg einer anderen Handlung gesichert bzw. ein Misserfolg abgewehrt wird. Diese Funktion haben ja alle althergebrachten Gebräuche, wie etwa das komplizierten Ritual der ukrainischen Volkshochzeit, von dem oben die Rede war: das Holzschwert in den Händen eines Mädchens (s. oben) hatte eben eine solche magische Funktion; wie das ganze Hochzeitsritual, so gewährleistete auch das Holzschwert den Vollzug einer vollgültigen, glücklichen und ihren Zweck erfüllenden Ehe. Meines Erachtens sind in den alten Kriegsbräuchen der Ostslaven Spuren einer magischen oder sakralen Funktion des Speeres erhalten; Parallelen hierzu finden sich bei einigen anderen indogermanischen Völker. Davon wollen wir sprechen.

[4] S. über die altslavischen Längebezeichnungen meine Notizen in den *Indogermanischen Forschungen,* LIV (1936), 2, S. 122 ff., und in der *ZfsPh,* XIX (1949), 2, S. 348.

[5] Fast nichts findet man darüber bei K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian* (Kraków, 1934-9).

Ich beginne mit einigen Zitaten aus den ostslavischen Chroniken, die zunächst, wie es scheint, mit einer magischen Funktion des Speeres nichts zu tun haben. Es sind dies kleinere Szenen aus den unzähligen Berichten über Kämpfe und Schlachten zwischen den ostslavischen Teilfürsten. Die Berichte stammen aus der *Kiever Chronik* des 12. Jhts, die als Teil der sog. *Hypatius-Chronik* erhalten ist; sie gehört zu den Werken der altrussischen Literatur, die in amplifiziertem, „schwer geschmücktem" malerischem Stil geschrieben sind. So wird dort unter dem Jahre 1149 berichtet, wie Fürst Andrej Jur'jevič „vor allen anderen an die Feinde herantritt, seine Garde (*družina*) ritt hinter ihm, und er brach den Speer" (*izlomi kopie*). Unter dem Jahre 1151 lesen wir über denselben Fürsten, dass er „seinen Speer nahm und nach vorne ritt, er stiess [auf die Feinde] früher als alle und brach den Speer"; unter demselben Jahr über den Fürsten Izjaslav Mstislavovič, den Haupthelden dieses Teils der Chronik: er „ritt vor dem ganzen Heeren allein an das Heer der [feindlichen] Krieger heran und brach den Speer". Auch die andere sog. *Laurentius-Chronik* aus dem Nordosten berichtet: „Izjaslav Glěbovič aber, der Enkel Jurijs, kam mit der Garde, ergriff den Speer, . . . ritt zu den Toren der Burg und brach den Speer" (1184). Usf.

Hier fällt uns zunächst die Gleichheit der Formel „brach den Speer" in die Augen. Diese Formel wird nie verändert, etwa zu „brach *seinen* Speer", wie es eigentlich zu erwarten wäre. Auch der Gebrauch immer desselben Wortes *kopije* ist bezeichnend, denn sonst treffen wir auch andere Bezeichnungen dieser Waffen an (neben dem erwähnten *rogatina* noch *sovь* oder *oskěpъ* – vgl. *Hypatius-Chronik*, 1123).[6] Die Sovjet-Forscher versuchen jetzt, alle Berichte der Chronik „realistisch" aufzufassen, und machen dabei selbst vor offensichtlich schiefer Auslegung stilistischer Kunstmittel der Chronik-Schreiber keinen Halt. So wird die für die älteren Chroniken kennzeichnende Zerlegung der Berichte in Gespräche (mit Gebrauch verschiedener Arten der „erlebten Rede") als genaue Aufzeichnung wirklich gehaltener Reden aufgefasst. Auf ähnliche Weise interpretiert man auch dichterische Denkmäler: so verwandelt man den unheilverkündenden Dämon des *Igoŕ-Liedes*, „Divъ", der vor der Niederlage der Russen seinen Schrei vom Gipfel eines Baumes ertönen lässt, in eine komanische (polovezische) Wache, die ihre

[6] Vgl. die Bemerkungen von A. Sobolevskij in *RFV*, LIII (1905), S. 8 ff.

Landsleute warnt (im Text des *Igoŕ-Liedes* hört aber fast ganz Südost-Europa den Ruf des Div); als sich Div nach dem Sieg der Komanen über die Russen „auf die Erde wirft", soll das nur bedeuten, dass die komanische Wache vom Baume heruntersteigt! Solche Auslegungen eines dichterischen Textes kann man nur für unfreiwilligen Humor halten![7] Eine „realistische" Interpretation der Formel „er brach den Speer" ist natürlich nicht schwer: es handelte sich eben immer um ein wirkliches Speerbrechen. Allerdings bleibt dabei die Frage unbeantwortet, weshalb von dieser Kleinigkeit immer wieder berichtet wird.... Die Sache liegt wohl offensichtlich anders!

Nun gibt es in der alten Chronik eine Erzählung unter dem Jahre 946 (die wohl nicht vor 1037 aufgezeichnet ist). Als die Fürstin Ol'ga, deren Mann, Igoŕ, die Derevljanen erschlagen haben, einen Feldzug gegen die Derevljanen unternimmt, führt sie auch ihren minderjährigen Sohn, Svjatoslav, mit, der wohl als legitimer Nachfolger seines Vaters galt. Die Chronik berichtet: „Ol'ga mit ihrem Sohn Svjatoslav versammelte viele tapfere Krieger und zog gegen das Land der Derevljanen. Und die Derevljanen zogen ihr entgegen. Und als die beiden Heere aufeinander stiessen, schob [oder „warf"] Svjatoslav den Speer gegen die Derevljanen, und der Speer flog zwischen den Ohren seines Pferdes hindurch und fiel vor die Füsse des Pferdes, denn er war noch ein Kind." Man kann diese Stelle nur auf eine sehr eindeutige Weise verstehen: der kriegführende Fürst *musste* einem alten Brauch gemäss als erster „die Schlacht beginnen". Das wird auch durch die unmittelbar nachfolgenden Worte der Chronik betont: „Und Sveneld und Asmold sagten: Der Fürst begann schon, zieht, o Heer (*družina*), hinter dem Fürsten her! Und man siegte über die Derevljanen." Sveneld war der Heerführer, Asmold der „Erzieher" (*nutritor*) des jungen Fürsten. Die rein „psychologische" Erklärung: der Fürst sollte dem Heer „ein Beispiel zeigen", die ein namhafter russischer Rechtshistoriker dieser Episode gibt, ist doch sehr problematisch: was für ein Beispiel brauchten die „vielen tapferen Krieger", die sicher schon zahlreiche Schlachten gefochten und einen schwachen Feind, die rückständigen „Wald-

[7] So z.B. D. Lichačev in seinem Buch *Vozniknovenie russkoj literatury* (M.-L., 1952), S. 97 ff., wo er seltsamerweise vergisst, seinen eigenen Aufsatz über dasselbe Thema in *Istoričeskie Zapiski,* 18 (1946), zu zitieren, und den Aufsatz desselben Verfassers in der Sammelschrift *Literaturnye pamjatniki, Slovo o polku Igoreve* (M.-L., 1950), S. 88; sonst in den neueren Arbeiten der Sovjet-Forscher *passim.*

bewohner", vor sich hatten – und was für ein Beispiel war der misslungene Speerwurf eines Knaben? Der Speerwurf des kindlichen Fürsten Svjatoslav erinnert uns aber an die Kriegsbräuche verschiedener indogermanischer Völker.[8]

Zunächst an die Skandinavier. Das Kiever Fürstengeschlecht war bekanntlich skandinavisch. Ol'ga war, späteren Berichten nach, eine Slavin, trug aber immerhin einen skandinavischen Namen – Helga, wie auch ihr Mann Igoŕ-Ingvar. Sveneld und Asmold waren sicherlich Skandinavier, und die fürstliche Garde (*družina*) bestand damals ebenso sicher zum grössten Teil, wenn nicht ausschliesslich, aus Skandinaviern. Fast ausschliesslich skandinavische Namen russischer Gesandter sind in dem Vertrag mit Byzanz vom Jahre 945 verzeichnet (vgl. noch die *Nestor-Chronik*, 1015). Nun gab es bei den Skandinaviern den Brauch, vor Beginn einer Schlacht einen Speer über das feindliche Heer abzuwerfen: davon erzählen die skandinavischen Sagen. Es scheint leider unbekannt zu sein, wer einen solchen Speerwurf zu vollziehen hatte.[9] Nur Saxo Grammaticus berichtet, dass beim Beginn eines Feldzuges Otto II. selbst den Speerwurf ausgeführt habe, und zwar war der Speerwurf „zwecklos", da er nicht gegen die Feinde, sondern ins Wasser gerichtet war.[10] Die Skandinavier kannten einen ähnlichen Brauch nicht nur bei kriegerischen Handlungen, sondern auch bei Verhängung von Acht und Bann über jemand, der sog. „Heimsuchung". In diesem Fall wurde nach bairischem, friesischem und anglowarnischem Recht vor Beginn der „Heimsuchung" über das Gehöft oder das Haus dessen, der der Heimsuchung unterlag, ein Pfeil oder ein angebrannter Stock abgeschossen.[11] Der angebrannte Stock lässt uns an einen indischen Brauch denken, nach dem vor einer Schlacht ein angebrannter Zweig über die Feinde geworfen wurde.[12] Die mythologische Erklärung dieses Brauches mag nicht stimmen, die ältere (Jakob Grimm, K. Simrock, Adalbert Kuhn) oder jüngere Forscher (Jan de

[8] So M. D'jakonov, *Očerki obščestvennogo i političeskogo stroja Drevnej Rusi* (M.-L., 1926), S. 134.

[9] Darüber K. Weinhold, *Beiträge zu den deutschen Kriegsaltertümern* (Sitzungberichte der Berliner Akademie, 1891, 2), S. 543-571, und K. Lehmann, *Zum altnordischen Kriegs- und Beuterecht* (Heidelberg, 1913), S. 13; in beiden Arbeiten sind die skandinavischen Zeugnisse zusammengestellt.

[10] S. die Ausgabe des Saxo von J. Olrik und H. Raeder (Kopenhagen, 1931), I, S. 271.

[11] K. Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte*², II (1928), S. 843.

[12] Adalbert Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Gottestranks* (Berlin, 1859), S. 224 ff.

Vries) gegeben haben,[13] die Ähnlichkeit der Bräuche bei den germanischen Völkern und den Ostslaven steht aber auf jeden Fall ausser Zweifel. Man dürfte wohl am ehesten an Entlehnung der Slaven von den Germanen denken, wenn nicht Berichte aus anderen indogermanischen Kulturkreisen vorlägen, die eher für eine Herkunft dieses Brauches aus dem indogermanischen Altertum sprächen.

Am klarsten sind die Zeugnisse über die römischen Kriegsbräuche. Nach dem Bericht des Livius wurden die Kriegshandlungen im alten Rom dadurch begonnen, dass der „*pater patratus*", der Vorsteher des Kollegiums der Fetialen, einen in Blut getauchten Speer ins Feindesland zu werfen hatte.[14] Da aber das Römische Reich wuchs und der *pater patratus* nicht bei jeder Kriegshandlung anwesend sein konnte – er hatte auch andere Obliegenheiten in Rom – griff man zu einem für die römische rituelle Religion sehr typischen Mittel. Man ersetzte das „Feindesland" durch ein Stück römischer Erde. Man „verkaufte" ein Stück Boden in Rom an einen Gefangenen des betreffenden Volkes, und der *pater patratus* konnte ohne eine lange Reise zu machen den blutgetränkten Speer auf dies Stück „nicht mehr römischen" Bodens werfen. Die Bedingung für den Kriegsbeginn war somit erfüllt. So wurde das sakrale Recht bereits im Tarentinischen Kriege umgangen. Später vollzog der Imperator den Speerwurf. Noch Mark Aurel handelte diesem Brauch gemäss.[15] Dieser Brauch, ein Speerwurf ohne Ziel in die Luft, galt für so alt und so natürlich, das Vergil in der *Aeneis* den Feind der angekommenen Trojaner, Turnus, auch einen solchen Speerwurf vollziehen lässt, als Zeichen für den Beginn der Schlacht:

Turnus . . . iaculum attorquens emittit in auras,
principium pugnae, et campo sese arduus infert.[16]

An einen ähnlichen Brauch denkt wohl auch Cicero, wenn er die unnötigen Stilblüten einer Gerichtsrede mit den Kriegsbräuchen der Samniter vergleicht, die vor der Schlacht „Speere schwenken" (*vibrant hastas ante pugnam*), Speere die sie bei der Schlacht nicht gebrauchen

[13] J. Grimm, *Deutsche Mythologie* (Göttingen, 1835), S. 102; K. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie* . . . (Bonn, 1855), S. 216 f., dasselbe Buch in der Ausgabe von 1887, S. 176 ff.; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, I (1935), S. 175, II (1937), S. 169 f.

[14] Livius I, 32, 12-13; Ovid, *Fast.* VI, 205 ff.; Pauly-Wissowa, VI (1907), S. 2259 ff., besonders 2264; Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München, 1912), S. 551 ff.

[15] Wissowa, *op. cit.*, S. 554.

[16] *Aeneis* 9, 51 f.

(*quibus in pugnando nihil utuntur*) – offensichtlich war der Speer bei den Samnitern eine ungebräuchliche Waffe, oder sie brauchten zum Vollzug der magischen Handlung vor der Schlacht besondere Speere, die nur magische und keine praktische Funktion erfüllen durften, oder denkt Cicero nur daran, dass die vor der Schlacht geworfenen Speere in der Schlacht doch unnütz seien; die Stelle ist nicht ganz klar.[17]

Auch Herodot kennt, wie es scheint, einen ähnlichen Brauch, den er allerdings als individuelle Handlung des Perserkönigs Dareios schildert, um dadurch seinem so konsequent gezeichneten Tendenzbild des persischen Hochmutes einen weiteren Strich hinzuzufügen. Dareios schiesst nämlich nach einem kriegerischen Misserfolg einen Pfeil gen Himmel und spricht dabei eine Beschwörungsformel, die den Feinden Unglück bringen soll.[18] Es ist leider schwer zu sagen, ob Herodot von einem wirklichen *persischen* Brauch berichtet, oder den persischen König eine den *Griechen* auch sonst bekannte Brauchhandlung vollziehen lässt. Ausserdem ist der Schuss des Dareios mit den Kriegshandlungen nicht unmittelbar verbunden. Spätere Berichte lassen auch Alexander den Grossen, bei der Landung an der asiatischen Küste, wo er zunächst keine Feinde vorfindet, als ersten das Ufer besteigen und einen Speer in dies „Feindesland" werfen. Dieser späte Bericht kann allerdings unter dem Einfluss der römischen Tradition stehen.

Aus einem ganz anderen indogermanischen Gebiet wird Ähnliches berichtet: die Litauer werfen einen Speer in die Düna, um den Bruch der friedlichen Beziehungen mit den Deutschen anzukündigen.[19]

Es gibt, wenn auch undeutlich, Hinweise auf einen dem skandinavischen ähnlichen Brauch bei den Kelten: Jakob Grimm berichtet von einem solchen gälischen Brauch.[20]

Auch wenn man bei den angeführten Berichten bezüglich der Perser, Mazedonier und Kelten Zweifel gelten lässt, so steht doch der indogermanische Charakter des Speerwurfes oder Speerstosses „ins Leere" fest. So erfüllte auch der Speerwurf des jugendlichen

[17] Cicero, *De oratore* II, 80, 325.
[18] Herodot V, 105.
[19] *Livonskaja Chronika Genricha Latyša* (M.-L., 1938), S. 161, zitiert von D. Lichačev, *Povest' Vremennych let* (M.-L., 1950), II, S. 301, als einzige Parallele zu der Chronik-Erzählung vom Jahre 945.
[20] Jakob Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, I[4] (1889), S. 226 ff.

Fürsten Svjatoslav seine Funktion, obwohl der Speer, ohne den Feind zu erreichen, auf die Erde niederfiel.

Alte Gebräuche pflegen sehr lange lebendig zu bleiben, auch dann, wenn die Vorstellungen von ihrer magischen Kraft abgeschwächt oder undeutlich geworden oder sogar völlig geschwunden sind. Die Vorstellung von der magischen Kraft einer Brauchhandlung kann im Bewusstsein der sie Vollziehenden nur noch sehr leise mitschwingen. Und zuletzt bleibt als Relikt nur noch eine feste Sprachformel. Man erinnere sich nur an das russische Sprichwort *sila i solomu lomit*, „Gewalt bricht sogar Stroh". Die Bedeutung dieser anscheinend sinnlosen Formel wird nur aus dem Umstand klar, dass ein Bündel Stroh (wie auch ein Stück Rasen) ein *eid*bekräftigendes Rechtssymbol (vgl. eine Erzählung der *Hypatius-Chronik* unter dem Jahr 1288), ja überhaupt ein *rechts*bekräftigendes Symbol war: so bedeutete das oben angeführte Sprichwort zunächst: „Gewalt bricht auch Recht" (bzw. „Eide"). – Ein solches Schicksal erlebte auch der Speerwurf des Fürsten vor Beginn einer Schlacht. Natürlich wurden die Speerwürfe der Fürsten im 12. Jht kaum noch als rein magische Handlung empfunden. Sie waren gegen die Feinde gerichtet, in manchen Fällen erfolgte sicherlich auch ein wirkliches Speerbrechen, und der Fürst musste zu einer anderen Waffe greifen, wie von Fürst Daniil von Galič in der *Galizisch-Volynischen Chronik* unter dem Jahr 1231 berichtet wird. Von der alten Brauchhandlung, die Svjatoslav vollzog, blieb realiter nur eines übrig: der Fürst musste als erster einen Speerstoss gegen die Feinde führen. Die wiederholte Betonung dieses Umstandes wird von den Chronikschreibern auch gar nicht mit der Tapferkeit des jeweiligen Fürsten in Verbindung gebracht oder als etwas Ungewöhnliches hervorgehoben: der Fürst *musste* als erster den Speer gegen die Feinde führen, so verlangte es die Sitte, und dies war das Zeichen zum Beginn der Schlacht. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass der Speerwurf oder Speerstoss des Fürsten, wenn er auch eine Zweckhandlung darstellte, doch nach der Vorstellung der Krieger den Erfolg der Schlacht sicherte und böse Kräfte abwehrte.[21] Die sich immer wiederholende feste Formel *izlomi kopie* ist wohl als sprachliches Relikt, als „Versteinerung" der alten magischen Vorstellungen anzusehen. Neben dieser Formel muss man auch noch die sie stets begleitenden Redewendungen

[21] Nach der Meinung mancher Archäologen schoss der primitive Mensch vor der Jagd einen Pfeil ab; dieser Schuss sollte „wahrscheinlich den Erfolg der Jagd sichern" (Arcichovskij, *op. cit.*, S. 128).

beachten, dass der Fürst als „erster", „vor allen [Kriegern]" (*pereže vsichъ* oder *peredъ vsimi*) seinen Speer gegen die Feinde richtete.

Nun gibt es bei Herodot eine Stelle, die möglicherweise eine Erklärung dieser Sitte bietet. An der betreffenden Stelle spricht Herodot allerdings von einem wahrscheinlich nicht-indogermanischen Volk, das aber immerhin in nächster Nachbarschaft der Indogermanen in Kleinasien, lebte. Dies Volk sind die bis jetzt allem Anschein nach rätselhaften „Kaunier". Sie selbst behaupten, von der Insel Kreta herzustammen, während Herodot sie für autochthone Bewohner Kleinasiens hält. Nach Herodot halten sie hartnäckig an der ausschliesslichen Verehrung ihrer eigenen Gottheiten fest. Von Zeit zu Zeit unternehmen sie Feldzüge gegen fremde Götter: sie ziehen dann bis zur Grenze des Nachbarvolkes, schlagen mit den Speeren in die Luft, und behaupten, auf diese Weise die fremden Götter zu vertreiben.[22] Es ist gleichgültig, aus welcher Quelle Herodot diese Erklärung für die Feldzüge der Kaunier geschöpft hat: sie ist typisch, mag auch die Sitte vielleicht ganz anderer Herkunft sein; solche primitiv-rationalistischen Interpretationen anscheinend sinnloser Sitten begegnen uns in der Folklore der ganzen Welt. Einer sinnlos scheinenden Handlung wird eine Zweckerklärung gegeben. Die Erklärung der Feldzüge der Kaunier bei Herodot setzt Vorstellungen voraus, die auch für die Indogermanen typisch sind. Die Götter nehmen an den Kämpfen der Menschen teil. Wenn wir uns daran erinnern, dass sich die Götter bei Homer in die Kämpfe der Griechen mit den Trojanern einmischen (später, etwa bei Plutarch, nehmen an den Schlachten der Griechen vielfach die Dioskuren teil);[23] wenn wir an die Vorstellungen der alten Germanen denken, wonach göttliche Wesen, vor allem Odin und die Walküren, an den Schlachten beteiligt sind, so wird die Erklärung des kaunischen Brauches sich vielleicht auch auf die Kriegsbräuche der Indogermanen anwenden lassen: man versuchte mit den über das feindliche Heer abgeworfenen Speeren (oder mit angebrannten Baumzweigen, die nach der plausiblen Erklärung der mythologischen

[22] Herodot I, 172. – Es ist interessant, dass die Kaunier später in einer Erzählung von Plutarch (*Nikias*, 29) nicht nur als völlig gräzisiert, sondern gewissermassen als „Patrioten der griechischen Kultur" auftreten – sie gewähren einem griechischen, von Seeräubern verfolgten Schiff nur deshalb Unterkunft, weil die Besatzung die Tragödien des Euripides kennt!

[23] Die Dioskuren erscheinen als Helfer bei Plutarch z.B. in den Biographien des *Lysander*, 12, *Coriolanus*, 3 und *Aem. Paulus*, 25; an einer anderen Stelle kommt auch Theseus den Athenern zu Hilfe (*Theseus*, 35). Vgl. noch Sueton *Nero*, 1.

Schule ein Symbol des Blitzes waren) die Schutzgötter der Feinde zu vertreiben.

Kehren wir jetzt zu den Ostslaven zurück! Wir wissen allzuwenig von ihren heidnischen religiösen Vorstellungen. Aber auch in christlicher Zeit ist bei ihnen (wie übrigens auch im Westen) die Vorstellung von der unmittelbaren Teilnahme christlicher Heiliger und Engel an Kämpfen der Menschen weit verbreitet. Sie nehmen vor allem an den Kämpfen gegen die Heiden auf russischer Seite teil: so ertrinken im Jahre 1258 (*Hypatius-Chronik*) die litauischen Krieger in einem See, „von den Engeln, die von Gott gesandt wurden, versenkt". Aber auch an den Kämpfen gegen christliche Gegner leisten die Heiligen, vor allem die „christlichen Dioskuren" der Russen, Boris und Glěb, einer von den kämpfenden Parteien Hilfe: sie stehen dem Fürsten Alexander Nevskij (1240 und 1242) in seinem Kampf gegen die „Römer" (die Ordensritter) und Schweden bei, aber auch den russischen Fürsten oder Stämmen gegeneinander (so dem Fürsten Mstislav Rostislavič nach der *Hypatius-Chronik* im Jahre 1174).[24] Besonders anschaulich ist diese Hilfe auf einer Ikone aus späterer Zeit (16. Jht) dargestellt, die dem berühmten Kampf der Novgoroder gegen die Suzdaler im Jahre 1168 gewidmet ist. Die Geschichte dieses Konfliktes wird in der *I. Novgoroder Chronik* kurz erzählt, eingehender in der Heiligenlegende des Novgoroder Bischofs Ioann: die Suzdaler erlitten eine entschiedene Niederlage; der Legende nach erfolgte diese, nachdem Bischof Ioann ein Heiligenbild der Muttergottes auf die Stadtmauer hatte hinaustragen lassen und das Bild von einem Suzdaler Pfeil getroffen wurde. Die Darstellung auf der Ikone des 16. Jhts benützt natürlich die Erzählung der Heiligenlegende: man sieht das an die Stadt heranreitende suzdaler Heer, eine Abteilung von suzdaler Bogenschützen richtet ihre Pfeile gegen die auf der Mauer aufgestellten Ikone; gegen eine andere berittene Abteilung der Suzdaler kämpft „aus der Luft", von oben herab, ein Engel, und ein „gottloser" Suzdaler richtet seinen Speer nach oben gegen den Engel.[25] Sicherlich war die Vorstellung von

[24] Eine Zusammenstellung aller diesbezüglichen Stellen bis zu den Erzählungen von der Belagerung Azovs (17. Jht) findet sich bei A. Orlov, *Ob osobennostjach formy russkich voinskich povestej* (Moskau, 1902) (auch in *ČOID*, 1902), S. 43-45. Vgl. auch K.-H. Meyer, ‚Literaturwissenschaftliche Untersuchungen zu der sog. Nestorchronik', *Archiv f. sl. Philol.*, XLI (1927), S. 14-31.

[25] Über die Erzählung von dem Novgoroder-Suzdaler Krieg s. den Aufsatz von A. Nekrasov in der Zeitschrift *Sofija*, 1914, Heft 15, wo man auch gute Abbildungen der erwähnten Ikone und ihrer Details findet.

der Möglichkeit, die himmlischen Kräfte mit irdischen Waffen zu bekämpfen, seit Jahrhunderten nicht mehr lebendig. Der christliche Novgoroder Maler gab uns aber eine Darstellung, die an alte indogermanische und nicht-indogermanische Vorstellungen erinnert. Diese primitiven Vorstellungen der Ostslaven haben uns die Chronik-Schreiber in der Schilderung der Episode aus dem Jahre 945 und in der Reliktformel *izlomi kopie* bewahrt.

III

DIE „SOZIALE FRAGE“ IN DEN ALTSLAVISCHEN LITERATUREN

1

Man durfte erwarten, dass das Aufblühen „soziologischer“ Methoden verschiedener Art in der Literaturwissenschaft Sovjet-Russlands zu einer eingehenden Behandlung sozialer Probleme in den altslavischen Literaturen führen würde. Das ist nicht geschehen. Etwas mehr haben die sovjet-russischen *Historiker* auf diesem Gebiet geleistet; sie haben aber meist bessere Quellen als die rein literarischen. Will man jedoch in Sovjet-Russland die Literaturdenkmäler vom soziologischen (in den letzten Jahrzehnten ausschliesslich „marxistischen“ (Standpunkt aus behandeln, so versucht man meist, den Inhalt der einige Jahrhunderte alten Werke mit modernen Kategorien zu erfassen. Und im Grunde genommen ist es nur eine einzige Aufgabe, die man zu lösen versucht: die Bestimmung der „Klassenzugehörigkeit“ und des „Klassenstandpunkts“ des Verfassers. Ohne sich auf eine grundsätzliche Auseinandersetzung einzulassen, kann man bei Durchsicht sovjet-russischer Arbeiten merken, dass diese Aufgabe entweder nicht leicht lösbar oder sogar völlig unlösbar ist. Man kann fast keinen Fall nennen, in dem die Schlussfolgerungen solcher Forschungen eindeutig sind. Derselbe Verfasser wird in Arbeiten von Vertretern derselben wissenschaftlichen Richtung zu ganz verschiedenen sozialen Gruppen und Schichten gezählt.

Nehmen wir nur ein Beispiel: das sog. *Molenie Daniila Zatočnika* („Die Bittschrift Daniils“). Aus diesem Werk des 13. Jhts, einer Art „Fürstenspiegel“ in Bittschriftform, sollte man eigentlich eine klare Charakteristik der sozialen Ansichten, Ideale und Hoffnungen des Verfassers erhalten können. Fünf Forscher, die vom soziologischen (angeblich „marxistischen“) Standpunkt aus die soziale Zugehörigkeit des Verfassers der „Bittschrift“ zu bestimmen versuchten, kamen

jedoch ... zu fünf verschiedenen Antworten! Die Frage nach der sozialen Zugehörigkeit des Verfassers der Bittschrift wurde schon viel früher gestellt. Bereits um die Mitte des 19. Jhts hat F. Buslaev, indem er sich auf einen zufälligen Ausdruck in den (recht verschiedenen) Handschriften berief, Daniil als „Sohn der Sklavin eines Fürsten“ bezeichnet (1857).[1] Einige andere Forscher, die von dem ganzen Inhalt der Bittschrift ausgingen, zweifelten nicht daran, dass der Verfasser ein in Ungnade gefallenes Mitglied der Fürstlichen Garde (*družinnik*) gewesen sei: so meinten Orest Miller (1865)[2] und E. Modestov (1880).[3] Auch nachdem V. Istrin mit Recht angezweifelt hatte (1902), dass Daniil wirklich in Ungnade stand, bzw. sogar eingekerkert oder verbannt war (*Zatočnik* kann wohl beides bedeuten),[4] betonte der Verfasser der umfangreichsten Arbeit über die Bittschrift, P. Mindalev (1914),[5] in dem Werk wiederum die Züge der Ideologie der Fürsten-Garde.

Nun wurde die altrussische Literaturgeschichte bereits 1911 in dem Werk von V. Kel'tujala[6] marxistischer Behandlung unterzogen. Vom Standpunkt dieses – übrigens durchaus gewissenhaften und gründlichen – Gelehrten aus war die Frage nach der sozialen Zugehörigkeit der alten Schriftsteller durchaus wichtig. Und er kam zu der recht genauen Formulierung: Daniil sei „ein junger Edelman“, „ein Opfer der Bojaren-Kapitalisten“ gewesen. 1932 erschien dann die bis jetzt beste Ausgabe aller Texte der Bittschrift (von N. Zarubin), und dann folgte eine Reihe marxistischer Untersuchungen, die nicht nur die Ergebnisse Kel'tujalas umstiessen, sondern zu vier weiteren *verschiedenen* Antworten auf dieselbe Frage gelangten. 1934 erschien eine diesem Thema speziell gewidmete Arbeit des Verfassers der bis jetzt besten synthetischen Übersicht über die altrussische Literaturgeschichte, N. K. Gudzij: „Welchem sozialen Milieu gehörte Daniil Zatočnik an“?[7] Seiner Meinung nach war Daniil ein Unfreier, der *cholop* eines Bojaren (ein Sklave), der diese Stellung lediglich für die gleiche bei einem Fürsten vertauschen

[1] F. Buslaev, ‚O narodnosti v drevne-russkoj literature i iskusstve‘, *Russkaja Beseda*, 1857, X, 15, abgedruckt in dess. *Istoričeskie očerki*, II (SPbg., 1861).
[2] O. F. Miller, *Opyt istoričeskogo obzora russkoj slovesnosti*, I, 1² (SPbg., 1865).
[3] E. Modestov, ‚O poslanii Daniila Zatočnika‘, *ŽMNP*, 1890, 11.
[4] Vgl. das weiterhin zitierte Buch von B. Romanov (Anm. 12).
[5] P. Mindalev, *Molenie Daniila Zatočnika* (Kazań, 1914) (auch in *Učenye Zapiski Kazanskogo Universiteta*, 1912-14).
[6] V. Kel'tujala, *Kurs istorii russkoj literatury*, I, 1² (SPbg., 1913).
[7] N. K. Gudzij, ‚K kakoj social'noj srede prinadležal Daniil Zatočnik?‘, *Festschrift für A. S. Orlov* (L., 1934).

wollte. Gudzij übernahm hier übrigens die Ansicht eines politisch linksstehenden Theologen des 19. Jhts, A. Ščapov, der sie ohne eingehende Beweise bereits 1858 ausgesprochen hatte,[8] vermutlich unter dem Einfluss der damals neuesten Arbeit über die Bittschrift, der von Buslaev (s. oben). Gudzij hält seine Ansicht auch 1954 noch aufrecht,[9] und zwar ist sie in seiner erwähnten Übersicht der altrussischen Literaturgeschichte für die Hochschulen der USSR entwickelt. 1947-51 erschienen aber drei weitere marxistische Arbeiten, die sich mit derselben Frage der sozialen Stellung Daniils beschäftigten und zu durchaus verschiedenen Ergebnissen kamen. Ich erwähne sie nicht in chronologischer Reihenfolge, aus Gründen, die dem Leser gleich klar sein werden. In den Arbeiten der „Abteilung für altrussischen Literatur der Akademie der Wissenschaften der USSR" erschien 1949 der Aufsatz eines älteren Forschers, V. Gussov,[10] der unter Heranziehung neuer Argumente Daniil für einen Bojaren erklärte. 1951 folgte im nächsten Bande derselben Reihe der Aufsatz eines speziell mit der Geschichte der altrussischen politischen Literatur befassten Forschers, I. U. Budovnic, der seinen Beitrag über die Bittschrift „Ein Denkmal der frühen Adelspublizistik" (*dvorjanskoj publicistiki*) betitelte und darin zu beweisen versuchte, dass Daniil ein Edelmann gewesen sei, und dass seine Aussprüche, die die anderen Forscher für den Ausdruck seiner sozialen Not hielten, in Wirklichkeit die Interessen der Adligen verträten. Dasselbe lesen wir in der neuesten Geschichte der USSR.[11] Am radikalsten löst alle Schwierigkeiten der bekannte Historiker B. Romanov, der, von der „Bittschrift" ausgehend, eine neue soziale Gruppe entdeckt zu haben glaubt, die er als „*zatočniki*" bezeichnet, und die eben die „Deklassierten" der damaligen Zeit, des 13. Jhts, waren, oder, wie Romanov sich hübsch, aber nicht sehr deutlich ausdrückt, Daniil war „das Subjekt und Opfer des klassenbildenden Prozesses in der feudalen Gesellschaft".[12] Romanov baut übrigens auf der Bittschrift (unter ungenügender Heranziehung anderer Denkmäler) eine allgemeine

[8] A. Ščapov, ‚Golos drevnej russkoj cerkvi ob uluččenii byta nesvobodnych ljudej', *Pravoslavnyj Sobesednik*, 1859, I und einzeln; abgedruckt in den *Sočinenija* Ščapovs, I (SPbg., 1906).

[9] Gudzij, *Istorija drevnej russkoj literatury*[5] (1954).

[10] V. Gussov, ‚Istoričeskaja osnova Molenija Daniila Zatočnika', *TODRL*, VII (1949).

[11] I. Budovnic, ‚Pamjatnik rannej dvorjanskoj publicistiki', *TODRL*, VIII (1951). Vgl. *Očerki istorii SSSR. IX-XIII vv.* (M., 1953), S. 297 (von V. Pašuto).

[12] B. Romanov, *Ljudi i nravy drevnej Rusi* (L., 1947).

Charakteristik dieser sozialen Gruppe und des „klassenbildenden Prozesses“ auf, ein Bild, dem man Einheitlichkeit und Einprägsamkeit nicht absprechen kann, das aber doch problematisch bleibt; es hat offensichtlich auch die Weltanschauungsgenossen des Verfassers nicht überzeugt: Gudzij ist bei seiner alten Meinung geblieben, Gussov und Budovnic sind nach dem Buch Romanovs mit ihren eigenen Aufsätzen aufgetreten!

Dies Beispiel ist nicht das einzige. Man könnte mehrere analoge anführen. Vielleicht genügt es, darauf hinzuweisen, dass es ähnliche und von einer Entscheidung genau so weit entfernte Kontroversen auch über die anonymen und pseudonymen Schriften der politischen Publizistik des 16. Jhts gibt, während man doch annehmen sollte, dass die Entscheidung über die Klassenzugehörigkeit der Verfasser von politischen Schriften besonders leicht sein und eindeutig ausfallen müsste! Sebst Ermolaj-Erazm, ein Schriftsteller des 16. Jhts, dem einige rein politische und wirtschaftliche Schriften angehören,[13] erscheint vor uns bald als Vertreter und Verteidiger der Interessen der Bauern[14] oder der „untersten Klasse der Gesellschaft“,[15] bald als Vertreter der „reaktionären Ideologie“ des Grossgrundbesitzes,[16] bald als Sprecher der „progressiven Gesellschaftsschicht“, des „Dienstadels“ (*služiloe dvorjanstvo*) des 16. Jhts![17] Diese Meinungen wurden sämtlich von Forschern ausgesprochen, die alle gleichermassen „marxistische“ Methoden anwenden oder anwenden wollen.

2

Es ist unnötig, sich mit der Analyse von Einzelargumenten dieser Forscher abzugeben; an falschen Schlussfolgerungen aus richtigen Voraussetzungen, an der Aufstellung van falschen Thesen und an allerlei Paralogismen und Sophismen mangelt es in den erwähnten Arbeiten durchaus nicht. Verfehlt scheint mir aber vor allem die Grundlage dieser ganzen Forschung zu sein: die Annahme, dass man an Ideen längst vergangener Zeiten mit Kategorien des heutigen

[13] S. den Überblick der Literatur über Ermolaj-Erazm bei T. A. Kolesnikova, ‚Obščestvenno-političeskie vzgljady Ermolaja-Erazma‘, *TODRL*, IX (1953).

[14] R. Vipper, *Ivan Groznyj* (1922); V. F. Ržiga, ‚Literaturnaja dejatel'nost' Ermolaja Erazma‘, *LZAK*, 33 (1923); I. Budnovnic, *Russkaja publicistika XVI. veka* (1947); *Istorija Russkoj Literatury ANSSSR*, II, 1 (1946) (von A. Orlov).

[15] B. Grekov, *Krestjane na Rusi* . . . (1946), S. 762 ff.

[16] R. Vipper, *Ivan Groznyj* (1944) (vgl. Anm. 14!).

[17] T. A. Kolesnikova, Aufsatz zitiert in Anm. 13.

Denkens herantreten könne, zumal diese Kategorien mindestens z.T. auf falscher Grundlage beruhen, vor allem auf der Vorstellung, die Ideologie hänge unmittelbar vom Klasseninteresse ab.

Mögen die Klasseninteressen auch im 10.-13. Jht – von diesen wollen wir vorwiegend sprechen – eine grosse Rolle gespielt haben. Aber die Ideologie war so weitgehend von einer gewissen Tradition bestimmt, dass die konkreten Interessen der Schriftsteller nur z.T. und nur sehr undeutlich zum Vorschein kommen konnten. Und dass die Interessen der Schriftsteller nicht unbedingt in ihren Werken zum Vorschein kommen müssen, das dürfen wir wohl – im Unterschied zu den Sovjet-Forschern – annehmen.

Die Ideologie, die alle geistigen Äusserungen der älteren Zeit bestimmte, war das Christentum. Und die konkreten Lebensfragen kommen im 10.-13., ja noch in späteren Jahrhunderten immer in Verbindung mit den Ideen der christlichen Tradition zur Sprache. So ist es auch mit der Beleuchtung der „sozialen Frage", wenn man diese moderne Bezeichnung auch nur mit beschränktem Recht auf Tatsachen der damaligen Zeit anwenden darf. Statt von der „sozialen Frage" wäre es viel richtiger, von einem „Armut- und Reichtumsproblem" zu sprechen. Wir werden im Folgenden sehen, dass dies Problem doch gar nicht selten zur Sprache kam, und zwar nicht immer in der traditionellen Eintönigkeit, sondern in mannigfaltigen Schattierungen und Abtönungen, mit interessanten und z.T. tiefsinnigen Beobachtungen über die sozialen, wirtschaftlichen und psychologischen Ursachen und Auswirkungen der Armut und des Reichtums.

Wir können bei unsern Beobachtungen, die sich auf einige wenige Denkmäler beschränken, kaum Entwicklungslinien ziehen. Als nur zufällig möchte ich im voraus eine gewisse Steigerung der Ideen bezeichnen, die sich aus unsern kurzen Analysen ergeben wird. Wenn wir aber am Schluss einen kurzen Blick auf spätere Jahrhunderte werfen werden, wird man nicht leugnen können, dass die Ansichten des 16. und 17. Jhts einen wesentlichen Schritt vorwärts bedeuten. „Ein Schritt vorwärts", aber vielleicht nicht immer zu Gunsten der Tiefe und Treffsicherheit der Fragestellungen.

3

Es ist durchaus verständlich, dass die ältesten Betrachtungen über Armut und Reichtum an Evangelientexte anknüpfen. Die erste ge-

sonderte Betrachtung über dies Thema findet sich in einem bulgarischen Werk aus dem 10. Jht, in den Predigten des sog. Presbyters Kosmas.[18] Man betrachtet diese Predigtsammlung oft als ein einheitliches, gegen die bulgarische dualistische Sekte der Bogomilen[19] gerichtetes Werk. Doch entspricht seine Komposition viel eher der oben angedeuteten Auffassung: es ist eine *Sammlung* von Predigten über verschiedene Fragen der Glaubenslehre und der christlichen Ethik, wobei nur ein Teil gegen die Bogomilen gerichtet ist. Sicherlich nicht für die Sektierer waren die Seiten mit der Überschrift „Vom Glauben“ bestimmt, und gerade dort findet sich die Betrachtung, die uns interessiert.[20]

Es handelt sich ja eigentlich fast nur um eine geschickte Zusammenstellung von Schrifttexten und von Gedanken die in der christlichen Literatur verbreitetet waren. Der Ton wird stets darauf gelegt, dass die mitgeteilten Maximen des Verhaltens gegen die Armen aus Gottes Gebot stammen: „wir dürfen die Worte des Herrn nicht überhören“, „erinnert ihr euch nicht an das stolze und schreckliche Wort“ (des Herrn beim Jüngsten Gericht). Die Rede des Predigers ist ausschliesslich an die Reichen gerichtet: die betreffende Stelle beginnt mit der Mahnung, die Worte (Gebote) des Herrn nicht zu vergessen, „wenn man auf die Höhe seines Ranges stolz wird und über die Menge seiner Reichtümer unvernünftig denkt“, denn „das alles ist der Frass der Würmer“. Mit Berufung auf den Psalter (48, 13) wird darauf hingewiesen, dass der Mensch nicht unsterblich sei, und dass dieselbe Hand Gottes den Armen wie den Reichen erschaffen habe. Der Jakobusbrief wird zitiert (2, 5): Gott habe die Armen, die am Glauben reich sind, auserwählt, und in offensichtlicher Missinterpretation das Wort Christi über die „Kleinen dieser Welt“ (Matth. 18, 10) auf die Armen hin ausgelegt. Über die Worte des Herrn beim Jüngsten Gericht: „ihr habt mich nackt gesehen und nicht bekleidet“ usf. (Matth. 25, 41-45) geht Kosmas zu einer Wiedergabe des Lucas-Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus über, um mit der kurzen Mahnung zu schliessen: „seht ihr, die Reichen, welche Stellen (= die Hölle) uns aufnehmen, wenn wir gegen die Armen nicht barmherzig sind; wenn wir auch die

[18] Ich benütze die 2. Ausgabe von M. Popruženko in *Bъlgarski Starini,* XII (1936), S. 69 f. und 72.

[19] Über die Bogomilien vgl. jetzt D. Obolensky, *The Bogomils* (Cambridge, 1948).

[20] Kosmas, zitierte Ausgabe, S. 69 f. und 72.

ganze Nacht beten, uns durch Enthaltsamkeit und Fasten kasteien, aber demjenigen gegenüber, der vor [unseren] Thoren liegt, nicht barmherzig sind, so bemühen wir uns umsonst." Gottes und der Apostel Gebote und Drohung mit den Höllenstrafen – das sind die Argumente des Predigers, wenn auch ein Hinweis auf die Vergänglichkeit der irdischen Güter hinzukommt.

Ein anderes Stück (eine kurze Predigt) ist einfach „Von den Reichen" betitelt. Dieses Stück behandelt aber seltsamerweise nur ein scheinbar ganz abseits liegendes Thema. Der Prediger wendet sich nur an die Reichen, die viele Bücher besitzen, „Das Alte und Neue Testament und andere Bücher". Die Bücherbesitzer „wissen alles", „aber eines haben sie nicht erfahren", dass man nähmlich selbst sein Leben für seine Brüder lassen solle. Denn wenn sie ihren Brüdern die Bücher nicht zu lesen geben, „verschliessen sie den Weg der Errettung" für andere. Die Bücher seien nicht dazu geschrieben, um verborgen zu werden. Bücher, die verborgen liegen, sind nicht nur den Würmern und dem Schimmel preisgegeben, sondern verdienen sogar „dem Feuer zur Verbrennung übergeben zu werden". Diese seltsame kurze Belehrung versetzt uns in die Atmosphäre der frühen Mission; auch sonst legt Kosmas Wert auf das Bücherlesen. Aber gerade in dem Hauptthema dieser Belehrung können wir eine Vorwegnahme durchaus moderner Gedanken sehen, die die „soziale Frage" nicht nur in der materiellen Armut, sondern auch im „Bildungsproblem" sehen. Neben den Gegensatz zwischen der materiellen Armut und dem Reichtum stellt Kosmas einen anderen – den der Bildung und Unbildung, wie Stefan Żeromski dies am Anfang des 20. Jhts in seinem sozialen didaktischen Roman *Ludzie bezdomni* (1900) tat.[21] Ein Priester des 10. Jhts fasst allerdings die Bildung ganz anders auf als ein sozialistischer Romanschriftsteller des 20. Jahrhunderts: Kosmas' Meinung nach kann Bildung, kann Lektüre religiösen Schrifttums dem Leser, wenn er das Gelesene „in sein Herz" aufnimmt, die ewige himmlische Seligkeit gewähren, nach Żeromski hingegen gewährt die Bildung dem Menschen durchaus diesseitige Gaben, eine soziale Besserstellung inbegriffen. Für die beiden durch ein Jahrtausend von einander getrennten Autoren ist die Hervorhebung der Bildung zugleich eine Entwertung des materiellen Reichtums!

[21] Dies Motiv hat mein Schüler Tadeusz Sadowski in einem Seminarvortrag hervorgehoben.

4

Ein ganz andere Art, an den Leser heranzutreten, finden wir in einem seiner Herkunft nach nicht ganz klaren Werk in der Sammelschrift (*Izbornik*), die 1076 in Kiev abgeschrieben wurde.[22] Es ist dies eine Sammlung verschiedener Stoffe aus der Heiligen Schrift, aus den Werken der Kirchenväter und aus unbekannten Texten, die zum Teil wohl nicht Übersetzungen, sondern Originalwerke sind. Ihrer Form nach sind fast alle Teile der Sammelschrift Sprüche, einzelne belehrende Sentenzen; sie stellt eine Art Florilegium dar; nur an wenigen Stellen finden wir zusammenhängende Betrachtungen oder Erzählungen.

Diese Sammelschrift ist offensichtlich für weltliche Leser bestimmt und enthält überwiegend Vorschriften der Laienmoral. Nicht wenige Stellen darin betreffen das Problem der Armut. Die meisten finden sich allerdings in dem Teil der Sammelschrift, der Übersetzungen aus dem Griechischen enthält. Doch ist schon die Auswahl der Werke und Zitate, die zu einem beträchtlichen Teil dem Problem der Armut gewidmet sind, kennzeichnend, und von besonderer Bedeutung ist es, dass manche Gedanken der Sammelschrift aus der ostslavischen Literatur nicht mehr verschwinden.

Zunächst wird die Definition der Armut und des Reichtums begrifflich verschärft; mit einem Zitat aus Chrysostomos sagt die Sammelschrift: „Nicht wer viel besitzt ist reich, sondern der nicht viel [zu haben] braucht; nicht wer nicht viel besitzt ist arm, sondern der viel [haben] will“ (90 a). Und eine begriffliche Verschärfung wird auch dem ungerechten Erwerb gegeben: „Es gibt zwei Arten des Raubes: die eine, wenn man den Armen entkleidet, die andere aber, wenn man den Armen nicht bekleidet“ (94 a). Die Armut sei auch keine Schande: „Sei einfach in allem, im Essen und in der Kleidung, und schäme dich der Armut nicht“ (30 b*), „denn der grösste Teil dieser Welt ist arm“ (ibidem). Ja, auch der Herr ist um unsertwillen arm geworden (94 ab), und in der Gestalt eines Armen erbittet er von uns nicht den Reichtum, sondern nur kleine Gaben (94 b).

[22] Herausgegeben (nicht ganz korrekt) von V. Šimanovskij (²Warschau, 1894); vgl. die beiden Aufsätze von A. Popov in *RES*, XIV und XV (1934-35), und meine *Altrussische Literaturgeschichte* (Frankfurt/Main, 1948). Ich zitiere die Seiten der Handschrift nach der Ausgabe Šimanovskijs. – Man kann noch einige Stellen aus dem *Poučenie* Vladimir Monomachs heranziehen, die nichts grundsätzlich Neues bieten und daher hier nicht behandelt werden.

Neu ist vor allem die Motivierung des Gebots, den Armen zu helfen und Almosen zu geben. Hinweise auf die von Gott versprochene Belohnung wiederholen sich freilich an verschiedenen Stellen. Nach Athanasios wird dem Barmherzigen versprochen: „Wer gegen die Armen barmherzig ist, den wird Gott mit Gnade empfangen, und sein Gebet wird den Himmel erreichen" (*do oblakъ doidetъ*) (144 b), denn „Das Wasser löscht das brennende Feuer, und das Almosen reinigt die Sünden" (80 a). Vor allem ist die abschliessende Erzählung der Sammelschrift (269 a - 275 b), „Von dem barmherzigen Sozomen", eben der Verheissung himmlischer Seligkeit für die Barmherzigen gewidmet, und zwar wird diese Verheissung in einem recht primitiven Bilde dargestellt: Sozomen schenkt einem Bettler seinen Mantel, daraufhin erscheinen ihm im Traum Engel, die ihm das Paradies zeigen und hundert Truhen mit prächtigsten Kleider bringen, die im anderen Leben seine Belohnung für seine kleine Gabe sein werden. – Neben dies Motiv tritt auch das religiöse Gebot: „Da du Grosses von Gott empfangen hast, sollst du auch Grosses dafür geben" (24 b*) – gemeint ist dabei allerdings nicht nur Barmherzigkeit, sondern tugendhaftes Leben überhaupt. Aber dieses allgemeine Gebot wird auch eingeengt: „Gott hat dich reich gemacht, damit du den Bedürftigen hilfst und durch deine Barmherzigkeit [deine] Sünden austilgst" (86 a). Die einfache Erwähnung des göttlichen Gebotes wird dabei freilich durch einen Appell an das Gefühl des Reichen, an seine Dankbarkeit für die empfangenen Gottesgaben ergänzt. Neu ist aber ein weiteres Motiv, das am stärksten hervortritt: die Sammelschrift wendet sich an die Menschlichkeit des Lesers und versucht, sein Mitgefühl, sein Mitleid zu wecken. Das geschieht durch die Ausmalung von eindrucksvollen Bildern: „Wenn du in einem gut gedeckten Zimmer liegst und mit deinen Ohren den starken Regen hörst, denke an die Armen, wie sie jetzt liegen, von den Regentropfen wie von Pfeilen getroffen; die anderen aber sitzen, da sie nicht einschlafen konnten und wegen des [Regen]wasser aufstanden" (42 a*). „Wenn du im Winter im warmen Zimmer sitzt und dich ohne Sorge ausgezogen hast, seufze beim Gedenken der Armen, wie sie sich über ein kleines Feuerchen beugen – ihre Augen leiden stark vom Rauch, sie können nur die Hände wärmen, der Rücken aber und der ganze Körper friert vom Frost" (42 b*). Die Hilfe für die Armen soll eben mit inneren Teilnahme, mit Mitleid geschehen: „O Kind, sättige den Hungernden, . . . tränke den Durstigen, empfange den Wandernden, besuche den Kranken,

besuche den Gefangenen, sieh ihre Not und seufze!“ (11 a*).

Im Gegensatz zu Kosmas spricht die Sammelschrift nicht immer mit Verachtung über den vergänglichen irdischen Reichtum, im Gegenteil: die Stellung des Reichen in dieser Welt ist auch die eines immer beachteten und hochgeachteten Menschen: „Der Reiche beginnt zu sprechen, und alle schweigen und erheben ihn in den Himmel. Der Arme aber beginnt zu sprechen, und alle sagen: ‚Was ist das?‘, und wenn er stolpert, stösst man ihn nieder“ (163 ab). Aber diese Gegenüberstellung soll offensichtlich den Leser zu Urteilen anregen, die nicht zu Ungunsten des Armen ausfallen: solche Stellen zeigen ebenfalls, dass der Verfasser der Sammelschrift bei seinen Lesern eben das Vorhandensein des menschlichen Gefühls, des Mitleids voraussetzt und nicht glaubt, dass dies Mitgefühl mit den Nöten der Armen durch die Darstellung der äusseren Vorteile, die die Reichen in diesem Leben geniessen, zunichte gemacht wird. Von derselben Annahme geht der Verfasser der Sammelschrift aus, wenn er seinem Leser aus den „Antworten des hl. Athanasios“ einen Spruch mitteilt, der die Hilfe für die Bedürftigen über die Sorge für die äussere Pracht der Kirchen stellt – so lesen wir: „Wenn man aber die Kirchen beschenkt, die manches Nötige nicht haben, so ist es recht, ihnen [etwas] zu geben und zu schenken. Wer aber einer reichen Kirche etwas schenkt, der kann nicht wissen, was später [damit] geschieht (...). Später wird das Geschenkte entweder vernachlässigt werden und verloren gehen, oder von den Räubern oder Kriegern weggenommen“ (206 ab). Diesen Gedanken begegnen wir später im 16. Jht bei den Gegnern des Klosterbesitzes.[23]

5

In drei Handschriften des 12. Jhts (*Toržestvenniki* d.h. „Panegyrica“) ist eine höchst interessante Predigt über den reichen Mann und armen Lazarus enthalten, die eine weitere Bereicherung der Problematik bedeutet. Freilich, diese Predigt gibt uns mehrere Aufgaben auf. Sie ist nicht originell, sondern eine Kompilation von zwei dem Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Predigten. Die Übersetzung hält sich allerdings nicht durchweg an die beiden Originale. An den wichtigsten Stellen weichen die drei Texte so stark voneinander und von dem uns bekannten griechischen Text ab, dass man min-

[23] Über diese (Nil Sorskij, Vassian Patrikeev, und Maksim Grek) s. meine *History of Old Russian Literature* ('s-Gravenhage, im Druck).

destens zwei verschiedene Bearbeitungen dieser Stellen, der Lebensbeschreibung des reichen Mannes, annehmen muss. Der übrige Text stimmt allerdings in allen drei Fassungen fast völlig überein. Das bedeutet, dass die ursprüngliche Fassung anscheinend an manchen Stellen nachträglich (von einem oder zwei „Redakteuren") umgearbeitet worden ist. Und da die Änderungen gerade der Darstellung des Lebens des reichen Mannes gewidmet sind, so dürfen wir sie zu unseren Betrachtungen mit vollem Recht heranziehen: schon die Wahl des griechischen Originals ist für die Ansichten des altslavischen Übersetzers kennzeichnend, ebenso charakteristisch ist die Umarbeitung und Erweiterung der Beschreibung des Reichen.[24] Wie wird nun das Leben dieses Reichen hier dargestellt?

Der Text beginnt mit dem Vergleich des Handels auf dem Markt mit dem „Kaufen des Paradieses"; während der Ankauf der irdischen Güter mit Mühe, Streitigkeiten und oft mit Betrug verbunden ist und das Gekaufte leicht verloren gehen kann, wird das Paradies ohne jeder Mühe „erkauft"; es genügen die kleinen Almosen, die der Verfasser mit dem Schärflein der Witwe vergleicht; das Almosen ist die sicherste Anlage seines Reichtums: sie wird sicherlich zurückgegeben, während man sonst seinen Besitz verlieren kann oder beim unerwarteten Ableben „den anderen" zurücklässt. – Dieser einführende Teil wendet sich also eigentlich nur an die egoistischen Gefühle des Lesers, der hier wieder – wie in anderen Werken – als Reicher betrachtet wird.

Der Ton ändert sich aber plötzlich, als der Verfasser bei der Erwähnung der gierigen Erben des Reichen, die sein Vermögen teilen, Gelegenheit findet, das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus zu erzählen. Wie schon der einleitenden Teil, so ist auch diese Schilderung durchsetzt mit anschaulichen Bildern aus dem Alltag.

In den Lebensbildern des Reichen und des Armen sind manche Einzelheiten nur ein Mittel, um die Anschaulichkeit der biblischen Erzählung zu erhöhen, wobei in einer für den schwergeschmückten Stil typischen Weise mannigfaltige, bunte, z.T. seltsame und groteske Einzelheiten gehäuft werden. Diese Details sollen aber keinesfalls die

[24] Die Predigt ist von I. Sreznevskij nach drei Handschriften des 12. Jhts (zwei „Panegyrica" und einer Sammelschrift) herausgegeben: S. Sreznevskij, *Svedenija i zametki o neizvestnych i maloizvestnych pamjatnikach* (SPbg., 1867 ff.) (auch in *Zapiski Akademii Nauk*), NNr 6 und 78. Über die Quellen des altslavischen Textes s. meine Notiz ‚Lesefrüchte, Neue Folge, Nr. 1', *ZfslPh.*, XXIV (1955), S. 68 f.

Haupttendenz der Bilder verdecken, sondern sie noch unterstreichen.

Der Schilderung des Reichen auf Erden geht bereits die Erwähnung seines Leidens in der Hölle nach dem Tode voraus, wo er nach einem Tropfen Wasser lechzt und Hilfe beim Erzvater Abraham und Lazarus erflehen möchte. Diese Umstellung der Einzelteile aus der Erzählung des Evangeliums betont wohl von vorn herein die Sinnlosigkeit des irdischen vergänglichen Reichtums, die in der unmittelbar nachfolgenden Beschreibung des Reichen vor allem krass hervortreten soll. Er führt ein üppiges, aber zunächst durch keine Absonderlichkeiten gekennzeichnetes Leben: der Reiche „kleidete sich in Purpur“, „seine Pferde waren gut genährte Passgänger, . . . mit goldenen Masken geschmückt“, bei seinem Ausgang „gingen seine zahlreichen Sklaven vor ihm . . . in goldenem Halsschmuck“, andere „hinter ihm in Halsketten und Armbändern“. Das Bild wird gesteigert bei der Schilderung seines Gastmahles: auf dem Tisch stehen „zahlreiche gold- und silbergeschmiedete Gefässe“, „grosse vergoldete silberne Becher, Kelche, Becher und Kessel“, die Speisen sind zahlreich: „Auerhähne, Gänse, Kraniche, Rebhühner, Tauben, Hühner, Hasen, Hirsche, Wildschweine, Wildpret . . .“, es folgen noch weitere Speisennamen, von denen höchstens drei für uns verständlich sind (Geflügel, Getränke[?] und vielleicht sogar Torten[?]). Erwähnt werden die zahlreichen Köche, Diener, die sorgfältig Schüsseln tragen, andere, die mit Fächern frische Luft zuwehen, andere, die Waschgeschirre zureichen, Weinflaschen bringen, usf. Es folgt noch eine Aufzählung von Getränken und von Menschen, die für Unterhaltung sorgen: „Schmeichler, Spielmänner (*špileve*), Schwätzer, Spassmacher, Tänze, Abscheulichkeiten, Geschrei, Gesang“ – eine typische Worthäufung, die die Buntheit des Bildes noch hervorheben soll. – Eine weitere Steigerung folgt in der Schilderung des Schlafengehens: der Reiche begibt sich zu seinem elfenbeinernen Bett, das mit geschmückten Decken und weichen Matrazen bedeckt ist. „Wenn er sich hinlegt und nicht einschlafen kann, so streichelt man ihm die Fersen, hätschelt man seine Lenden, kitzelt man seine Schultern, andere erzählen ihm Märchen und Spässe, andere wieder machen Musik“ – so wird das Bild vom „herrlichen Leben“ des Reichen zu einer Groteske.

Und in einem möglichst scharfen Kontrast zu diesem Bild wird nun das Dasein des Lazarus in grauenerregenden Farben geschildert. Eiter mit Blut vermischt fliesst aus seinen Wunden, seine Ärzte sind die Hunde, die seine Geschwüre lecken, usf.

Nach einer kurzen Gegenüberstellung der Lage des Reichen und des Lazarus folgt das Gespräch des Reichen mit Abraham. Die kurze Antwort Abrahams, der den Reichen „nicht quälte und sein Leiden nicht vermehrte, ihn nicht mit bösen Worten verletzte, nicht unmenschlich wurde, sondern ihm mit sanfter Stimme und mildem Angesicht antwortete", verbindet der Verfasser mit seiner eigenen langen Ansprache an den reichen Mann des Bibelgleichnisses, die unmerklich in eine Apostrophe an den reichen Leser übergeht. Hier finden wir uns bereits bekannte Motive: die Sicherheit des den Armen und durch ihre Hände Gott anvertrauten Besitzes, der dem Almosengebenden die Türe zum Himmelreich öffnet. Die Komposition und die Bilder am Abschluss der Predigt rufen uns die Einführung wieder ins Gedächtnis.

Diese bemerkenswerte Predigt bringt jedenfalls neben traditionellen Motive mindestens ein neues: die Darstellung der Sinnlosigkeit des Lebens des Reichen, seine Abscheu erregende Üppigkeit und groteske Verkehrtheit. Die Predigt wird zur Satire und zum Pamphlet.

6

Wir wollen dies Thema nicht weiter verfolgen. Wir haben bereits an diesen drei Werken aus den ersten drei Jahrhunderten der slavischen Literaturen gesehen, wie – selbst in traditioneller Prägung – verschiedene Motive auftreten, die das Problem – Armut und Reichtum – von verschiedenen Standpunkten aus beleuchten.

Die spätere Literatur bietet uns ungeheuer viel Stoff: verschiedene Predigten,[25] die Schriften der russischen Gegner des Klosterbesitzes,[26] die altčechischen Satiren,[27] die Werke Mikołaj Rejs[28] und im 17. Jht eine Reihe mannigfaltiger Werke: die *Briefe an den Himmel* von Comenius, diese Polemik der Armen mit den Reichen vor dem Angesicht Christi,[29] der *Worek Judaszów* des Polen Sebastian Klonowicz, ein satirisches Poem über verschiedene Mög-

[25] Vgl. die *Čet'i-Minei Makarijs*, Oktober, erste Hälfte (SPbg., s.a.) S. 173 f.

[26] Die Werke Vassian Patrikeevs im *Pravoslavnyj Sobesednik*, 1863, 9, 10; Maksim Grek, *Tvorenija*, I-III (Kazań, 1859-60). Das wichtigste Werk ist bis jetzt A. Archangel'skij, *Nil Sorskij i Vassian Patrikeev* (SPbg., 1882) (IOLDP. 16); tendenziös das in Anm. 14 zitierte Buch von I. Budovnic.

[27] Vgl. *Staročeské satiry*, herausgegeben von J. Hrabák (Prag, 1947).

[28] Neuausgabe im Erscheinen (Bd. I, 1954), auch eine Auswahl *Różne przypadki świata tego* (Warschau, 1953).

[29] J. A. Komenský, *Listové do nebe* (Prag, 1929) (Reihe *Spalíček*, Nr. 7).

lichkeiten, sich ungerecht zu bereichern,[30] dann zahlreiche Schriften der polnischen Protestanten, besonders der radikalen „Antitrinitarier“,[31] die Werke des ukrainischen orthodoxen Polemisten Ivan Vyšenśkyj,[32] die polnischen Satiren von K. Opaliński,[33] die Epigramme Wacław Potockis,[34] endlich manche Schriften der russischen Altgläubigen[35] – das ist eine Reihe, die mit der Fülle ihrer Motive, mit der Mannigfaltigkeit ihres Ideengehaltes und ihrem in dichterischer Form gebotenen konkreten Stoff noch der Untersuchung harrt.

Wir werfen zum Abschluss nur ein paar kurze Blicke auf die besonders bemerkenswert erscheinenden Motive.

Im 15.-17. Jht treten vor allem zwei Motive auf: 1. die schädliche moralische Wirkung des Reichtums, aber auch die der Armut, und 2. die Gleichheit aller Menschen vor Gott. Beide sind eigentlich nicht ganz neu, sie lassen sich unmittelbar aus der evangelischen Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus ableiten: schon die Bilder des üppigen Lebens der Reichen deuten die erste These an, und die Gleichheit aller Menschen vor Gott wird seit der ältesten Zeit in allen Betrachtungen über unser Thema ganz klar behauptet: „dieselbe Hand Gottes“ habe beide erschaffen, den Reichen und den Armen (Kosmas).

Die schädliche moralische Wirkung des Reichtums wird besonders von den Gegnern des Klosterbesitzes im Moskauer Reich des 16. Jhts hervorgehoben; so von Vassian Patrikeev: der klösterliche Besitz verstrickt die Mönche in weltliche Geschäfte, zwingt sie, die auf den Klostergütern lebenden Bauern auszubeuten, führt sie zu Streitigkeiten und Gerichtsprozessen. Noch klarer spricht dasselbe der Athos-Mönch Maksim Grek aus, der die „Gleichheit“ der Mönche mit weltlichen Besitzenden in Worten kennzeichnet, die keinen Zweifel darüber lassen, dass er auch die weltlichen Gutbesitzer, die Reichen, grundsätzlich für moralisch minderwertig hält: Vom Klosterbesitz „stammen unzählige Verirrungen und Unfug der weltlichen Geschäfte, Streitigkeiten und Zankereien, darin unterscheiden wir

[30] S. Klonowicz, *Worek Judaszów*, Neudruck von K. Turowski (Krakau, 1858).
[31] Auswahl von J. Dürr-Durski, *Ariane Polscy w świetle własnej poezji* (Warszawa, 1948); vgl. die älteren Arbeiten (St. Kot und and.).
[32] S. weiter den Aufsatz Nr. 8 dieser Sammlung.
[33] K. Opaliński, neue Ausgabe in *Biblioteka arcydzieł poezji i prozy*, Nr. 85 (Krakau, 1950). Eine neue Ausgabe in der *Biblioteka Narodowa* ist angekündigt.
[34] Die wichtigsten bei Dürr-Durski, zitiert in Anm. 31.
[35] Vgl. Protopop Avvakum, *Besedy*, RIB. 39, und einzeln P. 1917.

(die Mönche) uns nur durch die schwarze Kleidung von den Laien", „nichts macht uns so tierisch wie der Güterbesitz, nach der Art der grossen Herren", usf. Die schädliche moralische Wirkung der Armut betonen manche weltlichen Schriftsteller derselben Zeit, vor allem der Diplomat Fedor Karpov;[36] er tritt gegen eine Anwendung asketischer Maximen auf das Leben der Laien auf, vor allem gegen die im absolutistischen Moskauer Reich übliche Forderung der weltlichen Obrigkeit (die durch die geistliche Obrigkeit unterstützt wurde), dass die Untertanen alles mit Geduld ertragen sollten. Karpov weist aber vor allem darauf hin, dass diese Forderung gegenüber den Armen, die ohnehin genug zu leiden haben, unwirksam sei; die Armen haben nichts mehr (man möchte geradezu hinzufügen: „ausser ihren Ketten") zu verlieren, und das Prinzip der Geduld „zerstört das Gute in der Gesellschaft, macht die Angelegenheiten des Volkes zunichte, führt in den Staat böse Sitten ein und schafft Menschen, die dem Herrscher wegen ihrer Armut ungehorsam sind".[37]

Der Grundsatz der Gleichheit aller Menschen vor Gott tritt mit besonderem Nachdruck in den Schriften der durch die religiösen Bewegungen in Gärung gebrachten westslavischen Länder hervor (vgl. Rej, Comenius, Vyšenśkyj, die polnischen „Arianer", usf.). Man muss allerdings daran erinnern, dass diese Gleichheit zunächst weder als wirtschaftliche noch als politische gemeint ist. Erst die spätere Ideenentwicklung bringt diese neuen Fragestellungen, wohl bereits im 16. Jht.

Und um dieselbe Zeit erscheinen bereits literarische Zeugnisse für das was wir in heutiger Terminologie als „sozialen Protest" bezeichnen würden. Die erwähnten *Briefe* des Comenius lassen nur die Existenz dieses Protestes durch die in den Mund der Armen gelegten Sätze feststellen. Der Verfasser selbst akzeptiert die Stimmung dieser Armen wohl nicht. Er will Versöhnung und nicht Kampf. Der „soziale Protest" eines vermutlich durch die radikalen

[36] Sein Schreiben an den Metropoliten Daniil, *LZAK*, 21 (1908); über ihn: I. Budovnic, zitiert in Anm. 14 (ungenügend), und E. N. Kimeeva, ‚Poslanie mitropolitu Daniilu, Fedora Karpova' *TODRL*, IX (1953) (völlig abwegig!).

[37] Einen ähnlichen Standpunkt hat auch ein anderer Schriftsteller des 16. Jhts, Ivaška Peresvetov (Pseudonym?), der allerdings nur von Staatsinteressen ausgeht und einen unvermögenden und vor allem unfreien Menschen als schlechten Soldaten ansieht. Über Peresvetov: Budovnic, *op. cit.* (Anm. 14), dort auch weitere Literatur; besser W. Philipp, *Ivan Peresvetov und seine Schriften zur Erneuerung des Moskauer Reiches* (Königsberg/Pr.-Berlin, 1935) (in den *Osteuropäischen Forschungen*, Neue Folge, Nr. 20).

Vertreter der Reformation beeinflussten russischen Sektierers des 16. Jhts, Feodosij Kosoj, ist uns nur aus der Schrift eines seiner Gegner bekannt.[38] In Polen erklingen erst im 17. Jht zunächst recht undeutliche Worte des Protestes aus dem Munde der Armen selbst.[39] Zu den frühen Zeugnissen solcher Proteste gehören bei den Grossrussen die Schriften Avvakums, der als Führer, kaum als Vertreter der Armen schreibt. Er spricht gelegentlich die spätere Zeit kennzeichnende Worte des Hasses und der Kampflust. Der Erzpriester Avvakum ist der Heilige der russischen Altgläubigen. In seiner sonst recht trockenen Auslegung der Evangelienerzählung vom reichen Mann und armen Lazarus schreibt er im Anschluss an die Worte Abrahams, der den Reichen in der Hölle als „Kind“ (*čado*) anredet, es jedoch ablehnt, Lazarus Wasser in die Hölle tragen zu lassen, um das Leiden des Reichen zu mildern: „Wird Lazarus zu dir ins Feuer mit Wasser gehen? Wie barmherzig warst du? Da ist die Vergeltung für deine Feste! Du hattest gerne Wein und Met, gebratene Schwäne, Gänse und gedünstete Hühner; statt dessen erhältst du in den Hals Glut, du, Verderber deiner verdammten Seele! Ich bin kein Abraham, ich würde dich nicht ‚Kind‘ nennen; ein Hund bist du! Weshalb hast du Christus nicht angehört und warst zu den Armen nicht barmherzig? Höre auf, o Abraham, du barmherzige Seele, ihn ‚Kind‘ zu nennen und mit ihm wie mit einem guten Menschen zu sprechen! Du solltest ihm ins Gesicht spucken und ihn in den dicken Bauch mit dem Fuss treten!“[40]

Gottes Gebot – Mitleid – Satire – Nutzen der Gemeinschaft – endlich Hass – so waren die Stufen, die die „soziale Motive“ in den altslavischen Literaturen durchlaufen haben.

[38] S. bei Budovnic; R. Lapšina, ‚Fodosij Kosoj – ideolog krest'janstva XVI veka‘, *TODRL*, IX (1953); beide Arbeiten vernachlässigen die religiöse Seite der Ansichten Kosojs.

[39] Vgl. neben Dürr-Durskij (s. Anm. 31) die Auswahl von K. Budzyk und H. Budzykowa, *Dwa nurty literatury mieszczańskiej XVII w. w Polsce* (Warszawa, 1951), vor allem Teil II, besonders S. 221 ff., wobei allerdings über das Alter der mitgeteilten Texte Zweifel möglich sind.

[40] Avvakum, *op. cit.* (Anm. 35), Spalte 389.

IV

PLATO IM ALTEN RUSSLAND

Dem Andenken Mstislav M. Šachmatovs gewidmet

1

Die Frage nach dem antiken Elementen in der alten ukrainischen (Kiever) Literatur hätte schon längst einmal untersucht werden sollen. Kenntnisse in der antiken Mythologie wurden etwa durch die Chronik des Malalas vermittelt. Über die antike Geschichte teilten Hamartolos und dasselbe Werk Vieles mit. Einen nicht unbeträchtlichen Anekdoten- und zum grössten Teil echten Sentenzenschatz boten die *Biene* sowie andere Florilegien. Ausserdem vermittelten die Werken der Kirchenväter eine Reihe von Ideen, die aus der antiken Literatur herstammen.

Nur für Plato hat M. M. Šachmatov mit dem ihm eigenen Fleiss einen grossen Stoff aus der altrussischen Literatur gesammelt. Dieser Stoff konnte selbstverständlich nicht vollständig sein, da im Ausland, wo der verstorbene Forscher gearbeitet hat, die Handschriften fehlen, und auch die gedruckten Texte längst nicht alle zugänglich sind. Ausserdem lag ihm die Beschäftigung mit manchen z.T. rein theologischen Texten fern. Den gesammelten Stoff durfte ich damals durcharbeiten, und so erschien das Ergebnis unserer gemeinsamen Arbeit 1931 in einem Sammelband der Russischen Historischen Gesellschaft in Prag.[1]

Seitdem sind 25 Jahre vergangen. Ohne sonderliches Suchen konnte ich den Stoff Šachmatovs wesentlich ergänzen. Ausserdem erkannte ich, dass die spätere Zeit, wohl schon seit dem Ende des 15. Jhts, ganz andere Quellen für ihre Kenntnis der Antike hatte, so dass der Stoff aus jener Zeit so andersartig ist, dass er mit dem älteren keinesfalls verglichen werden kann. Um das 15. und 17. Jht

[1] M. Šachmatov und D. Čiževskij, ‚Platon v drevnej Rusi', *Zapiski Russkogo Istoričeskogo Obščestva v Prage*, II (1931), S. 49-81.

dringen zu den Ostslaven Nachrichten über die Antike aus der lateinischen Literatur. Natürlich darf man den späteren ukrainischen Stoff, der seit dem 16. Jht immer reichlicher fliesst, auch nicht mit dem älteren vermengen. Die Kenntnis der Antike wurde im 15.-17. Jht von den ukrainischen und weissrussischen Gelehrten direkt aus den Originalquellen geschöpft, und sie bildet oft ihrerseits die Quelle, aus der die Grossrussen manche Brocken entlehnen. Ich beschränkte mich deshalb darauf, nur den von mir wesentlich ergänzten Stoff Šachmatovs aus dem 11.-15. Jht in diesem Aufsatz darzulegen.

Unsere damalige Mitteilung hatte rein informatorischen Charakter: ihre Aufgabe war, das Material zu bieten und die Echtheit der vorkommenden Zitate bzw. Informationen nachzuprüfen. Aus diesen Informationen zogen aber einige Leser Schlussfolgerungen, die meinen auf Grund der Stoffstudien gebildeten Ansichten nicht entsprachen. Darum gestatte ich mir, zum Schluss auf meine eigene Wertung unseres Materials für die slavische Kulturgeschichte einzugehen.

2

Erwähnungen Platos gelangten in die altrussische Literatur ausschliesslich durch byzantinische Quellen, also nicht unmittelbar. Und die kirchenväterliche, ebenso wie die spätere byzantinische Literatur übernahm aus den Werken Platos Ideen und Zitate ganz verschiedenen Charakters. Einerseits waren es Gedanken, die man mit der christlichen Lehre vereinigen zu können glaubte. Anderseits solche, die den Grundideen des Christentums widersprachen und die Christen „verführen" konnten. Darum begegnen uns einerseits Lobpreisungen Platos, anderseits die schärfsten Verurteilungen seiner „heidnischen Irrlehren". Dass bei den Kirchenvätern die Elemente des Platonismus sehr stark waren, ist ja allgemein bekannt. Die allegorische Auslegung des Alten Testaments durch Philo Judaeus, der darin so gut wie alle Grundgedanken des Platonismus gefunden zu haben glaubte, die Versuche der „alexandrinischen Schule" (vor allem des Clemens Alexandrinus), die antike Philosophie mit dem Christentum zu versöhnen, waren die Grundlage der weiteren Entwicklung. Anderseits war die z.B. von Tertullian vertretene totale Ablehnung der antiken Kultur die Grundlage der ablehnender Haltung auch Plato gegenüber. Diese Tendenzen sind im byzanti-

nischen Geistesleben beide vorhanden, und man findet sie auch in der späteren Literatur. Dabei treffen wir in späten kompilativen Werken zuweilen beide Tendenzen nebeneinander im selben Werk.

Wenn es auch in der späteren byzantinischen Literatur christliche Schriftsteller gibt, die man als „Platoniker" bezeichnen darf (wie z.B. Pseudo-Dionysios Areopagita im 6., oder Maximus Confessor im 7. Jahrhundert), und wenn deren Werke auch zu den Slaven gelangten, so standen neben diesen doch auch Werke, die Plato negativ beurteilten bzw. aus seinem Ideenschatz den Lesern vorwiegend solche Gedanken mitteilten, die Plato als einen unchristlichen Ketzer kennzeichneten. So ist das altslavische Bild Platos widerspruchsvoll und unvollständig. Wir wollen zunächst einen Überblick der Quellen geben, dann versuchen auf Grund dieser Quellen eine systematische Darstellung zu geben, und schliesslich die Elemente dieser Darstellung auf ihre Herkunft und Echtheit zu prüfen.

3

Was die altslavischen Quellen betrifft, so sind sie uns leider längst nicht alle zugänglich. Ein grosser Teil der übersetzten Literatur bleibt in den Handschriften, die z.T. auch noch nicht näher untersucht wurden und uns auch nicht durch Inhaltsangaben bekannt gemacht sind. Und vielfach könnten wir gerade in diesen uns unzugänglichen Werken wichtige Elemente des Platonismus finden. Immerhin gibt es eine Reihe wichtiger Werke, in denen ein gewisser Stoff bereit liegt.

Wenn man zunächst nach wörtlichen Zitaten aus den Werken Platos suchen will, so sind vor allem zwei Denkmäler von Bedeutung: **1.** Zunächst die *Biene* (*Pčela*), ein „Florilegium", dessen Zusammenstellung wohl mit Recht Maximus Confessor zugeschrieben wird, und die eine Reihe von Platozitaten und Plato-Anekdoten enthält, wobei allerdings, der Bestimmung dieses Florilegiums entsprechend, fast nur Zitate moralischen Inhalts vertreten sind. – **2.** Die *Chronik*, d.h. die Weltgeschichte von Georgios Hamartolos, wo Plato als bedeutender Vertreter der antiken Kultur im Rahmen der historischen Darstellung vielfach erwähnt wird. Es werden auch einige ungenaue Zitate angeführt, die allerdings nur dem *Phaedon* und den *Gesetzen* entnommen sind. Die *Biene* wurde wohl am Ende des 12. Jhts, Hamartolos um die Mitte des 11. übersetzt. Während

die Übersetzung der *Biene* fast fehlerfrei ist und sich durch Reinheit und Klarheit der Sprache auszeichnet, gehört die Übersetzung des Hamartolos zu den schwachen, sich sklavisch an den griechischen Text haltenden und auch lexikalisch nicht durchsichtigen Übertragungen.

Zu den Denkmälern der ältesten Zeit, die allem Anschein nach noch im Bulgarien des 10. Jhts übersetzt worden sind und also zu den Ostslaven bereits im 11. Jht übergehen konnten, gehören einige Werke, aus denen man auch etwas über Plato erfahren kann. **3.** Der *Zlatostruj* („Goldstrom"), eine Sammlung von Predigten, die Johannes Chrysostomos zugeschrieben werden, wo zwei Predigten scharfe negative Urteile über Platos Philosophie enthalten. In Kiev wurde der *Zlatostruj* bereits im 12. Jht sprachlich neugestaltet. – **4.** Auch in der Chronik des Johannes Malalas findet man Angaben über Plato. Sie ist nur als Bestandteil der kompilativen „Chronographen" (Weltgeschichten) erhalten. – **5.** Dreizehn Predigten Gregors von Nyssa, die in einer Handschrift des 11. Jhts enthalten sind; dort werden an einigen Stellen Platos Gedanken erwähnt. – **6.** Das populäre kosmographische Werk des Kosmas Indikopleustes vermittelt einige Ideen Platos, aber in einer sehr primitivisierenden Form. – **7.** Zwei Werke des Methodios von Olympos (slavisch genannt „von Patara"). – **8.** Eine kleine Abhandlung des Epiphanios von Kypros über die Häresien, die als Beilage zu der Sammlung der Kirchengesetze (*Kormčaja*) gelegentlich abgeschrieben wurde. – **9.** Vielleicht auch die *Dioptra* des Mönchs Philipp; da die älteste Handschrift bereits aus dem Jahre 1305 stammt, kann man die Übersetzung vermutungsweise auf das 12.-13. Jht datieren. Jedenfalls gehört sie der Zeit an, die unser Aufsatz behandelt.

Zwei Originalwerke der früheren Zeit erwähnen Plato ebenfalls oder geben mindestens seine Gedanken wieder. – **10.** Der *Šestodnev* („Hexaëmeron") des Ioann Exarch von Bulgarien, eine im 10. Jht entstandene Kompilation, der das Hexaëmeron Basilius' des Grossen zugrundeliegt, und die durch Ergänzungen aus verschiedenen Quellen vervollständigt ist. – **11.** Der Brief des Kiever Metropoliten Nikifor (Nikephoros), eines Griechen, an den Fürsten Vladimir Monomach (Kiever Fürst von 1113-1125). – **12.** Ausserdem wissen wir noch von der Existenz einer oder mehrerer Schriften des Kiever designierten Metropoliten und seinerzeit berühmten Predigers und Schriftstellers Klim Smoljatič, eines Russen, der in seinen Werken „Homer, Plato und Aristoteles" erwähnt; da diese Schriften aber

verloren gingen, können wir nicht sagen, ob Klim Plato nach Florilegien oder anderen Quellen zitiert, oder ob er die Werke Platos nicht vielleicht im Original kannte. Seine Schriften stammen aus der Mitte des 12. Jhts; 1147 wurde er für die Kiever Metropolitenstelle als Kandidat vorgesehen, doch erlangte er nie die Bestätigung des byzantinischen Patriarchen.

Erst in spätere Zeit, ans Ende dieser Epoche, mit der wir unsere Betrachtungen abschliessen, gehören vier weitere Werke, in denen Plato wiederum zur Sprache kommt; das sind: **13.** Die Werke des Pseudo-Dionysios Areopagita, die 1371 in Serbien übersetzt wurden und ziemlich bald zu den Ostslaven gelangten, wohl noch im 15. Jht; – **14.** das *Hexaëmeron*, ein Poem von Georgios Pisides, das 1385 von einem Bulgaren in Prosa übersetzt wurde und dann nach Russland gelangte; – **15.** *Die Quelle des Wissens* von Johannes Damascenus, deren theologischer Teil noch in der ältesten Zeit übersetzt wurde; die vollständige Übersetzung, die auch die uns interessierenden Stellen enthält, ist wohl im 15. Jht entstanden; – **16.** die Chronik des Zonaras, die in zwei slavischen Fassungen vorliegt; sie bot die Grundlage für eine Legende über Plato; – **17.** das Abschiedsschreiben des Metropoliten Kiprian (Cyprian) aus dem Jahre 1406. – Auch zwei Kompilationen, die uns interessieren, gehören dieser Zeit an: **18.** *Merilo pravednoe* (etwa: „Der richtige Masstab"), eine Sammlung staatsrechtlicher Ratschläge; – **19.** der *Chronograf* aus dem Jahre 1512, in dem älteres literarisches Material verarbeitet ist.[2]

Man könnte wohl auch an die Werke einer Sekte des 15. Jhts

[2] Im Folgenden werden die Texte nach folgenden Ausgaben oder Berichten zitiert: **1.** Die *Biene* nach der Ausgabe von V. Semenov, *Drevnjaja russkaja Pčela* (SPbg., 1893) (auch *SORJa*, 54, 4). – **2.** Hamartolos nach der Ausgabe von Istrin, I (SPbg., 1920). – **3.** Über den *Zlatostruj* erfahren wir Einiges aus E. Golubinskijs *Istorija russkoj cerkvi*, I, 1 (1901), S. 898 f., und V. Malinins *Issledovanie Zlatostruja po rukopisi XII. veka* (Kiev, 1880) (und *TKDA*, 1878). – **4.** Malalas, die in Frage kommenden Bücher 6-7 nach der Ausgabe von Istrin in *SORJa*, 89 (1911), 3. – **5.** Die Predigten Gregors von Nyssa nach der Ausgabe von A. Budilovič, *Trinadcat' slov Grigorija Bogoslova po rukopisi XI. veka* (SPbg., 1875). – **6.** Kosmas Indikopleustes-Koz'ma Indikoplav nach der Ausgabe *PDP*, 81 (1881), mit Heranziehung der Arbeiten von E. Redin. – **7.** Die Werke des Methodius von Olympos: *De resurrectione* in der Ausgabe von W. Bonwetsch (Erlangen und Leipzig, 1991), *De autexusio* in der Ausgabe von A. Vaillant, *Patrologia Orientalis* (herausgegeben von R. Graffin und F. Nau), XXII, 5 (Paris, 1930). – **8.** Epiphanios nach dem Buch von V. Beneševič, *Drevneslavjanskaja Kormčaja XIV titulov* (SPbg., 1906). – **9.** Die *Dioptra* nach dem *Četji-Minei*, Februar, 29, und nach dem Aufsatz von M. Bezobrazova, *ŽMNP*, 1893; 11; vgl. *ČOID*, 1847, 4. – **10.** Das *Hexaëmeron* von Ioann Exarch von Bulgarien nach der Ausgabe von O. Bodjanśkyj in *ČOID*, 1879, 3. – **11.** Den

denken, der sog. „Judaisierenden", denen wir eine Reihe von Übersetzungen aus dem Hebräischen (z.T. von Werken arabischer Herkunft) verdanken. In diesen Werken finden sich manche Elemente der antiken Wissenschaft und Philosophie, aber direkte Hinweise auf Plato oder durchsichtige Anspielungen auf ihn fehlen, so dass wir sie ausser Acht lassen.[3]

Was kann man aber aus diesen Quellen über Plato erfahren?

4

Wir wollen unsere Stoffsammlung, wie gesagt, systematisch ordnen, was uns den Überblick erleichtern wird. Wir betrachten dabei nur die Texte der Übersetzungen selbst und gehen nicht auf den Originaltext ein, denn dieser war dem damaligen Leser unzugänglich. So erhalten wir den Stoff in einer Gestalt, wie ihn die Leser des 11.-15. Jahrhundert vor sich hatten.

Vom Leben und von der Persönlichkeit Platos erfuhr der altrussische Leser nicht viel; immerhin teilt Hamartolos einiges über ihn mit. Sein Leben wird recht unbestimmt datiert, alle griechischen Philosophen von Pythagoras bis Aristoteles scheinen demnach Zeitgenossen zu sein (198). Dass er ein Schüler des Sokrates (248) und der Lehrer des Aristoteles war (75), der später sein Gegner wurde und „ohne in ihm den Lehrer zu achten" und „sich vor einem so berühmten Mann zu schämen" „offentlich und schamlos", „ehrlos und frech" seinen Lehrer verhöhnte (*čjudoslovilъ estъ*) wird berich-

Brief des Metropoliten Nikifor nach K. Kalajdovič, *Pamjatniki russkoj literatury XII veka* (SPbg., 1822). Vgl. auch M. Bezobrazova in *IORJa*, 1998, 4. – **12.** Den Brief Kliments Smoljatič nach N. Nikol'skij, *O literaturnych trudach . . . Klimenta Smoljatiča* (SPbg., 1892). – **13.** Die Areopagitica nach den *Četji-Minei*, Oktober, 1-3 (SPbg., 1870). – **14.** Das *Hexaëmeron* des Georgios Pisides nach *PDP*, 33 (1882); vgl. die Aufsätze von A. Nikitskij in *ŽMNP*, 1888, 1, Beilage, und von I. Sljapkin in *ŽMNP*, 1890, 6, S. 264-294. – **15.** Damascenus nach dem *Četji-Minei*, Dezember, 1-5 (Moskau, 1901). – **16.** Zonaras *(Paralipomennon)* nach der Ausgabe von O. Bodjanśkyj in *ČOID*, III (1847), 1, und nach Dindorfs Ausgabe in *Bibliotheca Teubneriana*, 1870. Die Arbeit von P. Potapov über Zonaras blieb mir bisher unzugänglich. – **17.** Den Abschiedsbrief des Metropoliten Kiprian nach *PSRL*, XI (SPbg., 1897) (*Nikonovskaja Letopiś*). – **18.** Das *Merilo Pravednoe* nach Kalačovs *Archiv istoriko-juridičeskich svedenij*, I, (Moskau, 1850). – **19.** Den Chronograf von 1512 nach *PSRL*, XXI, 1 (SPbg., 1911).

[3] Über die Werke die hier behandelt werden vgl. meine (D. Tschižewskij) *Geschichte der altrussischen Literatur im 11., 12. und 13. Jht.* (Frankfurt/Main, 1948) und meine im Druck befindliche *History of Old Russian Literature, 11th-19th centuries* ('s-Gravenhage, 1956).

tet; Aristoteles wird bei dieser Gelegenheit als „Irrlehrer" (*bludnikъ*) bezeichnet (ibidem).

Mit Berufung auf Plutarch erzählt Hamartolos über die Reise Platos nach Ägypten (144), wo er auch Juden kennen gelernt habe und „gerne die prophetischen Worte hörte" (ibidem und 70). Aber Hamartolos meint auch, dass Plato „Vieles" in Übereinstimmung mit der hl. Schrift und der christlichen Lehre verkündete. Auch der *Chronograf* behauptet, dass die „Griechen und darunter Plato vor den Propheten wahrsagten und Gott priesen, zum Teil die Wahrheit berührend" (164-5). Seine Gedanken seien aber aus den „Büchern Salomos" abgeschrieben (128-9). Falls der Kompilator das *Buch der Weisheit* meint, so ist die Ähnlichkeit richtig gesehen: das angeblich Salomonische *Buch der Weisheit* ist ja nichts anderes als ein platonisch-jüdisches Spätwerk. Maximus Confessor fragt in seinem Kommentar zu den *Areopagitica*: „Was ist Plato, wenn nicht ein sich athenisch gebärdender Moses?" (273). Malalas teilt die Meinung von der jüdischen Herkunft der Lehren Platos (29, 50). Hamartolos nennt Plato „den Weisen unter den Hellenen" (67), den „allweisen" (74), und bezeichnet ihn als den Mann, der „weiser, höher und berühmter als alle Griechen" war (78).

Die Erzählungen von den Reisen Platos nach Ägypten finden wir bereits bei Diogenes Laertius (III, 6), dem zufolge sein Begleiter dabei Euripides gewesen sei. Plutarch wiederholt dieselbe Legende in seiner Schrift über das Daimonion des Sokrates (Kap. 7, 579), und ebenso auch Cicero (*De finibus bonorum et malorum* 5, 29.87). Plato, der Ägypten mehrfach erwähnt (*Timaeus, Politicus, Respublica, Gesetze*), sagt nichts von seinen Reisen dorthin und beurteilt die Ägypter eher negativ (*Respublica*, 538 f.). Die Legende von der Lehre Platos bei den Juden ist natürlich schon christlicher Herkunft und ist zweifellos mit der Tradition Philos verbunden. Lactantius wundert sich noch, dass Plato auf seinen Orientreisen nicht bei den Juden war (*Instit. div.* 4, 2), während Justinus schon behauptet, dass Plato seine ganze Lehre von Moses entlehnt, sie aber nicht verstanden und entstellt habe (*Apologia*, I), und Clemens Alexandrinus weiss mit Bestimmtheit, dass Plato bei den Juden gewesen sei (*Protrepticos*). Da man aus den Werken Platos, wie wir sehen werden, viele Zitate anführte (vgl. Clemens, *Stromata*), die mit der christlichen Lehre übereinstimmen, so war die Befestigung dieser Legenden durchaus verständlich.

Einige Anekdoten aus der *Biene* schildern Plato als einen weisen

und moralischen Mann, was auch Hamartolos bestätigt, wenn er sagt, dass Sokrates und Plato ein „gottgefälliges Leben" führten (248). Die erste Anekdote aus der *Biene* berichtet davon, dass Plato einen Mann warnte, der seinen Vater beleidigte (220). Die zweite bezieht eine Wandererzählung auf Plato: er sah einen jungen Mann, der sein Vermögen durch Ausschweifungen vergeudet hatte und „vor fremden Türen" ein frugales Essen einnahm, und sagte zu ihm: „Wenn du früher so gegessen hättest, müsstest du nicht so zu Abend essen" (363).[4] Eine weitere Anekdote berichtet, dass Plato zu einem allzulangen Vortrag des Antisthenes ironisch bemerkt habe, dass die Länge der Rede sich nach den Hörern und nicht nach dem Redner zu richten habe (310). Eine weitere ist so schlecht übersetzt (304), dass die Gegenüberstellung der Gründe, die einen Reichen bewegen Plato zu achten, und der Achtung Platos vor diesem Reichen, nicht klar herauskommt.[5]

Viel interessanter ist für uns alles, was über die Metaphysik Platos mitgeteilt wird. Die altrussische Literatur weiss vor allem einiges über seine „Theologie" und die Ideenlehre zu berichten. Malalas schreibt Plato die Dreifaltigkeitslehre zu (VI, 6; 50); sie sei nach Malalas im *Timaeus* dargelegt; Gott dürfe man nämlich mit drei Namen bezeichnen: 1) das höchste Gut und die Quelle alles Guten, er „liebt alles", 2) der Schöpfer-Geist, 3) die lebenspendende Seele. Die Quelle hierfür wird eine Abart des christlichen Platonismus sein. Wir finden aber bei den Platonikern, die Gott einige (zwei bis vier) Grundkräfte oder Grundeigenschaften zuschreiben (wie z.B. Philo, Proclus, Numenius), nichts Ähnliches.

In einer Predigt Gregors finden wir die „einigen griechischen Theologen" zugeschriebene Behauptung, dass Gott „schwer zu verstehen sei", und dass es „noch schwerer sei, vor ihm zu sprechen" (227); Gregor meint unter den „griechischen Theologen" offensichtlich Platoniker; bei Plato finden wir eine ähnliche These etwa im *Timaeus* (28 C, vgl. den II. Brief, 312).[6]

Erst später taucht die Behauptung auf, Plato wäre ein Monotheist: so im *Chronograf* 1512, wo wir lesen, dass auf dem Grabe Platos

[4] Diese Anekdote finde ich in der antiken Plato-Tradition nicht.

[5] Eine ähnliche Anekdote wird bei Diogenes Laertius II, 4, 69, über Aristipp berichtet, zu dessen Haltung sie auch besser passt.

[6] Derselbe Gedanke wird bekanntlich in den Areopagitica (vor allem: *De divinis nominibus*, in einer altslavischen Übersetzung vorhanden, siehe oben Anm. 2, Nr. 13) auf die Spitze getrieben. Vgl. auch Clemens' Stromata (Migne, *PG*, XII, S. 116) und Origenes (Migne, *PG*, XI, S. 333 f.).

eine Prophezeiung von Christus zu lesen wäre: „Christus wird von einer Jungfrau geboren, und ich glaube an ihn ...“ (185; dieser Satz stammt offensichtlich aus der Chronik des Zonaras, vgl. weiter unten). Hamartolos betont, dass Plato Gott für „nicht-entstanden“ und ewig hält (75). Dagegen beschuldigt die Beilage zur *Kormčaja* Plato des Polytheismus. Wenn man bei Plato auch die Unterscheidung zwischen dem Demiurgen und den „geschaffenen Göttern“ (*Timaeus*, 40 A) und die Kritik des Anthropomorphismus (*Respublica*) finden kann, so liegt doch kein Grund vor, Plato für einen Monotheisten zu halten und vor allem, ihm irgendwelche Vorahnungen des Christentums zuzuschreiben.

Es wird auch die Behauptung wiederholt, dass Gott die Ursache nur des Guten und nicht des Bösen sei (Hamartolos 76, Methodius, Περὶ αὐτεξουσίαν 812, Damascenus 132, *Chronograf* 164-5). Das ist wohl auch wirklich die Meinung Platos (*Respublica* 379 A, *Theaetet* 151 C).

Hamartolos fasst an einer Stelle mehrere Sätze aus der Charakteristik des Atheisten in den *Gesetzen* (80) zusammen und bezeichnet Gott als den Kaiser und Lenker von allem, als Anfang, Mitte und Ende des Seienden (ibidem). Diese letztere bei den christlichen Schriftstellern verbreitete Formel findet sich bei Plato nicht. Man kann sie nur auf Grund einer Interpretation mehrerer Stellen seiner Werke (so *Gesetze*, 803) konstruieren. Am nächsten steht ihr eine Stelle im II. Brief Platos (212 E). Hamartolos erklärt die Übereinstimmung einiger religiöser Grundsätze Platos mit dem Christentum durch das Vorhandensein der „natürlichen Religion“ (diesen Ausdruck gebraucht er freilich nicht), die viele unter den Heiden auch zum „gerechten Leben“ geführt habe (248); wie wir bereits erwähnt haben, nimmt er auch den Einfluss des Alten Testaments auf die Heiden an.

Dass die Lehre Platos von der Erschaffung der Welt im Widerspruch mit dem christlichen Kreationismus steht, hat man natürlich auch bemerkt. Nach Hamartolos „erdichtete“ (*basnoslovilъ*) Plato, dass „Gott alles aus einer ungeborenen Substanz geschaffen habe“ (*ot prežeprileżaščii neroženěi veščі*) (67). Dasselbe vermerkt Epiphanios. Dagegen erklärt, wohl durch irgendein Missverständnis verleitet, Ioann Exarch von Bulgarien, dass nach Plato „die Himmelskörper (oder der Stoff, aus dem der Himmel besteht? D.Č.) nicht ohne Ende sein könnten, und dass das Ende dem Anfang gleich sei“ (14 R). Es ist wenig wahrscheinlich, dass diese unklare Stelle im

Sinne der räumlichen Begrenztheit verstanden werden soll. Die Behauptung des Hamartolos ist natürlich richtig und beruht wohl auf dem *Timaeus* (49 A f. und 53 A).

Das *Hexaëmeron* schreibt Plato die Lehre von den vier Elementen zu (14), die ja nicht ausschliesslich platonisch ist, wenn wir sie auch bei Plato finden (*Philebos* 29 A, *Timaeus* 31 B f., 46 C, 48 A f.). Dasselbe finden wir auch in der *Dioptra* (42 f.). Einige weitere naturwissenschaftliche Theorien Platos dringen erst im 14. Jht durch das *Hexaëmeron* des Georgios Pisides nach Russland ein: sie sind hier in einer recht schwerfälligen Übersetzung wiedergegeben; ausserdem handelt es sich um allgemeine Gedanken, die man nicht unbedingt auf Plato zurückzuführen braucht. Das sind die Vorstellungen von Sonne und Mond als Zeitmesser, die nicht von ihren Bahnen abweichen dürfen (Zeilen 349 ff.[7] – vgl. *Timaeus*, 38), die Lehre von den vier Säften, aus denen der menschliche Körper bestehe (Zeilen 1415 ff. – *Timaeus*, 83), die Theorie des Sehens (Zeilen 725 ff. – *Timaeus*, 45) und eine ohne den griechischen Text unverständliche Stelle (Zeilen 505 ff. – u.U. geht sie auf den *Phaedon* 109 zurück). Obwohl die Übersetzung des Werkes von Pisides in zahlreichen Abschriften vorliegt, kann man ihr keinen besonderen Einfluss auf die naturwissenschaftlichen Vorstellungen der altrussischen Leser zuschreiben: der grösste Teil des Textes ist ohne den griechischen kaum verständlich. Von den „vier Säften" im menschlichen Körper spricht auch die *Dioptra* (45).

Die Lehre von den Ideen wird vielfach erwähnt und in einer primitivisierenden Form dargestellt. Im *Šestodnev* des Ioann wird behauptet, dass, nach Plato, ausser den sinnlichen Dingen die Einbildungsvorstellungen (*mъčьta*) existieren, weiter die unsinnlichen Gedanken (*slovesy nečjuvstva*), die „Namen der Bilder (die Ideen)" (*obraznyi imenovanija*) und die „Bilder" (oder „Gestalten" = Ideen, *obrazy*). Gott habe die Welt nach diesen Bildern geschaffen, „die Gattungen (*rody*) und Bilder betrachtend" (216, 210, 211). Eine kurze Bemerkung findet sich in einer Predigt Gregors: in einem Satz zählt er dort die „Häresien" Platos auf, darunter werden auch die „Bilder" ohne Erklärung genannt (223). Gregor konnte aber bei seinen griechischen Hörern im 4. Jht voraussetzen, dass sie etwas von der

[7] In der Ausgabe von Šljapkin, *PDP*, zit., steht Zeile 315 statt 351. Es ist bis jetzt meines Wissens nicht beachtet worden, dass die Prosa-Übersetzung des Poems von Georgios Pisides doch eine gewisse Rhythmisierung der Sprache zeigt. Vermutlich hat der serbische Übersetzer versucht, den Rhythmus der griechischen Verse, wenn auch nicht genau, wiederzugeben.

Ideenlehre Platos wussten. Genau so verfährt Epiphanios, der nur erwähnt, dass Plato die Ideen (*vidъ*) für unerschaffen und ewig hält. Am eingehendsten und verständnisvollsten spricht Maximus Confessor von der Ideenlehre in seinem Kommentar zu den Areopagitica. Leider ist hier die Übersetzung sehr schwerfällig. Maximus lehnt aber Platos Lehre ab und zieht dieser die Darstellung der Areopagitica vor. Das Wort „Idee" ist in der Übersetzung durch den Ausdruck „*rodnějšij vidъ*" wiedergegeben, daneben durch den Neologismus „*prikaznъ*". Der Text der Areopagitica ist besser übertragen als der des Kommentars. Hier wird die Lehre Platos in dem Sinne verändert, dass der Verfasser die Ideen für vollkommene und ewige, aber in Gott von Ewigkeit an vorhandene Gedanken (*slovesa*) hält: sie seien die Urbilder und guten Ratschlüsse Gottes, nach denen Er alles geschaffen habe (375, 532 f.). Nur sind auch hier die Termini in einer missverständlichen Art wiedergegeben: die Ideen heissen auch hier „*rodnějšij vidъ*", die Gedanken „*slovesa*" (was ja zu Verwechslungen mit „*slovesa*" = Wörter führen konnte), die Urbilder „Praedestinationen" (*predъopredělenija*), so dass der Sinn dieser Stelle undurchsichtig ist. Die Lehre der Areopagitica kann man zur Not aus dem *Timaeus* (28 A) herauslesen; daneben steht bei Plato aber die Vorstellung von der Ewigkeit der Ideen, die ja für Christen unannehmbar ist (*Symposion* 211 A, *Respublica* 485 B), und die Maximus Confessor ja zur Ablehnung der Ideenlehre in der Form, die er für platonisch hält, führt und ihn die Ideenlehre der Areopagitica vorziehen lässt (375). Die zitierten Texte legen die schwierige Lehre von den verschiedenen Seinsschichten dar, dabei gebrauchen die Übersetzungen zahlreiche ad hoc geschaffene slavische Termini, die noch dazu in verschiedenen Übersetzungen verschieden lauten, und deren Bedeutung nicht erklärt wird. Darum muss man glauben, dass den damaligen Lesern der Sinn dieser Lehren unverständlich blieb.

Zu den für Plato kennzeichnenden Lehren, die die altrussische Literatur noch berührt, gehören die anthropologischen. Zunächst interessierte die christlichen Schriftsteller die Lehre Platos von der Unsterblichkeit der Seele, oft werden dabei die Stellen aus *Phaedon* ziemlich genau wiedergegeben. Erwähnt wird diese Lehre in der Schrift *De resurrectione* des Methodius von Olympos (Bonwetsch 186), dann mehrfach bei Hamartolos (78 und 415). Auch die Aeropagitica erwähnen die Unsterblichkeitslehre von Plato (619, 702). Epiphanios (*op. cit.*) sagt, dass die Platoniker die Seele für uner-

schaffen, unsterblich und göttlich halten; nur der erste Punkt passt in seine Liste der „Häresien". Auch die *Dioptra* bringt Argumente zugunsten der Unsterblichkeit, die dem *Phaedon* entnommen sind: die Seele sei unsterblich, weil ihr Wesen ewige Bewegung ist (39).

Hamartolos hebt auch die Lehre Platos von der „Gottähnlichkeit" der Seele hervor (414). Das ist wirklich die Lehre Platos. Wie der *Phaedon* vorwiegend dem Problem der Unsterblichkeit gewidmet ist, so entwickelt Plato die Lehre von der Gottähnlichkeit der Seele (θεοειδές, θεοείκελον) in *Respublica* (501 B). Diese Lehre konnte leicht mit der Erzählung der *Genesis* von der Erschaffung des Menschen „nach dem Bild und Gleichnis Gottes" (so slavisch!) identifiziert werden, was Ioann Exarch von Bulgarien auch tat (231), wobei er allerdings behauptet, dass Plato diese Lehre der Bibel („Moses") entnommen, sie aber missverstanden und daher entstellt habe (ibidem). Und die Lehre Platos von der „Gottverähnlichung" der Seele als der höchsten moralischen Aufgabe des Menschen (ὁμοίωσις τῷ θεῷ – *Respublica* 613 B, *Theaetet* 176 B, *Gesetze* 716 C, 762; vgl. Diogenes Laertius III, 77) konnte leicht mit der kirchenväterlichen Lehre von der θεώσις in Zusammenhang gebracht werden.

Dagegen hat die bei Plato dargestellte Lehre von der Seelenwanderung (*Respublica* 614 ff., *Phaedrus* 81 B f., 107 C f., *Timaeus* 41 A und 44 C) die schärfste Verurteilung der christlichen Schriftsteller gefunden. Gregor vergisst nicht diese Lehre zu erwähnen, als er die „Häresien" Platos aufzählt; allerdings konnte wohl der Leser der Übersetzung den Sinn des Ausdrucks „das Herumgehen unserer Seelen" (*obchody našichъ dušъ*) nicht verstehen (223). Dagegen stellt Hamartolos die Seelenwanderungslehre von „Pythagoras und Plato" ziemlich eingehend dar (415): die Seelenwanderung sei eine Strafe für die Sünden. Es werden auch Beispiele dafür angeführt, dass die sündhaften Seelen in Körper von Tieren kommen, die dem Charakter der jeweiligen Sünde entsprechen: die grausamen und schlauen Seelen in Schlangen, die räuberischen in Wölfe, die verschmitzten in Füchse, die wollüstigen in Pferde, usf. Die Widerlegung dieser Lehre besteht nur in der Frage: „wer hat ihnen (den Platonikern. D.Č.) dieses mitgeteilt?" Übrigens wird hier auch Plotin genannt; das ist wohl die einzige Stelle in der altrussischen Literatur, die seiner gedenkt. Wahrscheinlich hat Johannes Chrysostomos die Seelenwanderung im Auge, wenn er Plato deswegen rügt, weil er die Existenz von Seelen bei den Tieren und Vögeln

annimmt (*Zlatostruj*, Malinin, 48, 54). Auch Malalas geht an dieser anstössigen Lehre nicht vorüber; er spricht davon, dass die Menschenseelen in die Körper der Tiere, „der Bärin, des Löwen, des Kalbes, des Seehahns (sic!), der Schwalbe, der Nachtigall" wandern; das Wort „Seelenwanderung" ist durch das wenig verständliche „*vъdušenie*" wiedergegeben. Als Denker, die gleicher Meinung waren, werden Xenophon, Aischylos und Aristoteles genannt. „Solche Märchen erzählten (*koščunъstvovaša*) diese und ihre Nachfolger" (29, 50). Auch Epiphanios erwähnt unter den Irrlehren Platos die Seelenwanderung (644 f.).

Die Lehre von der Vergeltung nach dem Tode, die bei Plato angedeutet ist (*Respublica* 614 A ff.), wird mehrfach erwähnt. Ein Zitat finden wir in der *Biene* (301): „Man soll den alten heiligen Worten Glauben schenken, die uns mitteilen, dass die Seele unsterblich ist und die Richter [ihr] Vergeltung (*mestь*) und Qualen geben." Hamartolos entwickelt diesen Gedanken (78, 415), mit Berufung auf Platos *Phaedon*, allerdings mit einem christlichen Einschlag – er spricht von der Hölle und von denen, die „sich bei Gott freuen", von den „seligen Stätten", in die die Gerechten wandern (vgl. *Phaedon* 80 D, 81 C). Eben diese Lehre soll Plato von den Juden in Ägypten erfahren haben. An einer anderen Stelle schildert Hamartolos allerdings die Bestrafung der Sündigen nach Plato als Seelenwanderung (siehe oben!).

Auch die Lehre von der Willensfreiheit erwähnt Hamartolos: gegenüber denjenigen, die an die Notwendigkeit (εἱμαρμένη, *imarmenija*) und an die Wirkung der Sterne glauben, behauptete Plato „die Herrlichkeit der Seele", „sie ist frei und die Herrscherin über die Leidenschaften", dazu wird auf die *Gesetze* verwiesen, wo zu lesen sei, dass „derjenige, der sich selbst besiegt und die anderen überzeugt, als der beste bezeichnet werden soll" (74); das ist kein wörtliches Zitat aus den *Gesetzen*, sondern eine freie Wiedergabe von verschiedenen Stellen, an denen die Bedeutung der Selbstbeherrschung hervorgehoben wird (vgl. z.B. VIII, 8, 840 B).

Die Lehre von den „Teilen" der Seele wird wiederholt behandelt. Über die drei Teile der Seele wird bereits im Brief des Metropoliten Nikifor an Vladimir Monomach gesprochen: die Teile der Seele seien die Vernunft (λογιστικόν), die Leidenschaften (θυμοειδής) und der Wille (ἐπινομητικόν) Die slavischen Worte hierfür sind: *slovesnaja, jarostnaja* und *želatelьnaja*. Dasselbe wiederholt die *Dioptra* (*pomyslennoe, jarostnoe, želatelьnoe*); dort finden wir allerdings auch

die Zweiteilung in „Vernünftiges" und „Unvernünftiges" (*slovesnoe* und *bezslovesnoe*, wahrscheinlich λογικαί und ἄλογοι 40). Bei Epiphanios wird auch die Dreiteilung der Seele erwähnt (*slovesnaja, jarostnaja* und *pochotnaja*, 644 ff.). Und sogar in der Abschiedsepistel des Metropoliten Kiprian (920) kommt diese Dreiteilung vor. Sie ist seiner offensichtlichen Meinung nach seinen Zeitgenossen bekannt.[8] Diese Dreiteilung beruht wirklich auf der Lehre Platos (*Respublica* 434 ff., *Paedros* 245 ff., *Timaeus* 69 A f.), die allerdings in Byzanz zur Schullehre wurde und daher so oft wiederholt wird. Warum Epiphanios sie unter den „Häresien" nennt, ist nicht einzusehen. In Ioanns *Hexaëmeron* wird gesagt, dass die „Vernunft" (*razmyšlenie*) und der Geist (*umъ*) die stärksten Kräfte der menschlichen Seele sind (216), wodurch offensichtlich die Meinung Platos von der dominierenden Stellung des λογιστικόν wiedergegeben werden soll (vgl. *Phaedros*, zit.).

Derselbe *Šestodnev* teilt mit, dass Plato vier intellektuelle Kräfte unterscheidet: und zwar *jumъ* (sonst *umъ*), *rozmyslъ, razmyšlenie* und *slovo*; dass *jumъ* — νοῦς und *slovo* — λόγος ist, scheint sicher zu sein; wie aber zwischen *rozmyslъ* und *razmyšlenie* die Termini Platos (etwa διάνοια, λογισμός und φρόνησις) verteilt sind, kann man nicht ausmachen, umso mehr, als Ioann die Bedeutung der slavischen Wörter nicht erklärt.[9]

Die Lehre von der Erinnerung als Quelle der Erkenntnis wird einige Male genannt, leider in einer solchen Form, dass sie dem Leser kaum verständlich sein konnte. Gregor nennt die „Erinnerung" (*vъspominanija*) in einem Atem mit anderen „Irrlehren" Platos (223). Genau so unklar ist die Stelle im *Hexaëmeron* (196). In der *Biene* (323 f.) steht ein wenig verständliches Zitat, das die griechischen Begriffe μνημονικός und ἀναμνηστικός einander gegenüber stellt. Slavisch werden diese Termini durch die Worte *pamjativi* (Plural) und *vъspominanьlivi* (Plural) wiedergegeben. Die Unterscheidung ist übrigens nicht platonisch, das Zitat schein eine freie

[8] Diese „philosophische" Beilage zu dem Abschiedsbrief Kiprians ist möglicherweise erst später hinzugefügt worden. Aber auch diese Ergänzung ist nicht nach dem 15. Jht entstanden.

[9] Die ostslavische Form roz*myslъ* neben dem bulgarischen raz*myšlenie* lässt vermuten, dass es sich hier um die Wiedergabe nur eines *einzigen* griechischen Terminus durch diese beiden slavischen Wörter handelt. Das Wort roz*myslъ* kann eine ostslavische Glosse sein, die ein späterer Abschreiber in den Text aufnahm. Der Begriff, der mit den beiden Wörtern *razmyšlenie* = *rozmyslъ* bezeichnet werden sollte, war am ehesten διάνοια.

Wiedergabe einer Stelle aus Plutarch (*Cato jun.* I) zu sein, so dass es in der *Biene* nur irrtümlich den Namen Platos trägt.

Die praktische Philosophie Platos wird nicht selten erwähnt, aber meist nur als praktische Moral. Hamartolos spendet Plato Lob für sein sündloses Leben (s. oben) und teilt einige seiner Gedanken mit: „Schwer ist es selig zu sein" (247), was wirklich an den echten Plato erinnert (der *Kleine Hyppias* 304 E, *Kratylos* 384 B). „Um den Körper soll man nur der Seele wegen sorgen" (249), damit kann man die Beurteilung des Körpers als moralisch „neutralen" Seins, das an sich weder gut noch böse ist (*Lysis.* 291 C), und alle Stellen denken, an denen Plato die Bedeutung der Leibesübungen begründet (*Respublica, Gesetze*). Plato wird auch eine Theorie über die Entstehung der Sünde zugeschrieben, die bei ihm in dieser Form nicht vorkommt (249): „Die Finsternis [des Nichtwissens? D.Č.] ist die Quelle des Wunsches, die Hoffnung lässt die Sünde wachsen, das Gedächtnis nimmt sie auf (*pъetъ*), die Gewohnheit macht sie stark (*sъmatraetъ*)." Einen allgemeinen Charakter hat auch ein Zitat aus der *Biene:* „Der Achtung würdig ist derjenige, der nichts Ungerechtes tut, noch mehr Achtung verdient aber, wer die, die Unrecht tun, nicht begünstigt" (49 f.). Die *Dioptra* zählt die vier platonischen Tugenden auf (42 f.): *mudrostъ, pravda, cělomudrie, mužьstvo.*

Die politischen Lehren Platos werden nur kurz berührt: die Herrscher sollen Philosophen sein (*Respublica* 473, 520 A). Die *Biene* gibt diesen Gedanken in folgender Form wieder: „Wer grosse Macht hat, soll auch grosse Vernunft (oder Geist) haben" (104). Dies Zitat spielte später noch eine gewisse Rolle (s. unten S. 65). Hamartolos bringt aus den *Gesetzen* den Gedanken, dass die Ablehnung der Staatsmacht mit dem Atheismus zusammengehen muss (80). Epiphanios erwähnt die Weibergemeinschaft (die in der *Respublica* Platos nur für eine enge Bürgergruppe gefordert wird) in einer Form, die mit Plato nichts zu tun hat (644 ff.): die Frauen sollen alle gemeinsam besitzen. Niemand darf eine eigene Frau haben, sondern es sollen, die es wünschen, frei miteinander verkehren.

Sonst zitiert die *Biene*, die im ganzen 18 Plato-Zitate bringt, nur einige Vorschriften der oft ziemlich flachen Moral. „Ein betrunkener Steuermann, wie auch ein [betrunkener] Herrscher, bringt jedes Schiff oder jeden Wagen, oder das Heer und alles, was sich in seinen Händen befindet, zum Kentern" (263). Das ist ein Zitat aus den *Gesetzen* (X, 14, 906 E; vgl. noch Diogenes Laërtius III, 26). „Langer Schlaf ist weder der Seele, noch dem Körper, noch der

Tätigkeit nützlich" (258, *Gesetze* 808 A). „Armut ist nicht die Verminderung des Vermögens, sondern das Anwachsen der Ungesättigheit (*nesytostь*)" (213, *Gesetze* 736 E).

In den meisten Fällen bietet uns die *Biene* wohl aus späteren Werken entnommene freie Wiedergaben von Platonischen Gedanken. „Süss ist die Wahrheit zu hören, sie zu sprechen ist aber wahrlich besser als das Hören" (284, vgl. *Gesetze* 603 E, Diogenes Laertius III, 39). „Anfang des Wissens (*razumъ*) ist, sein Nichtwissen einzusehen; wir aber wissen nichts und halten uns für allwissend" (342 f.) – das sind die zu einem Aphorismus zusammengezogenen Betrachtungen des Sokrates aus Platos *Apologie des Sokrates*. „Jedes Gewerbe (oder jede „Kunstfertigkeit"), der die Wahrheit und die Gnade mangelt, ist kein Gewerbe, sondern ein Betrug" (167) – der griechische Text ist hier ganz falsch wiedergegeben, denn es handelt sich darin um das Wissen (ἐπιστήμη), dem die Tugend (ἀρετή) mangelt. Der Gedanke erinnert, auch in der falschen Wiedergabe, an den Platonischen „Sophistes" (222 E).

Einige Zitate lassen sich nicht identifizieren: „Wer seinem Leib dient, dient nicht sich selbst, und wer sich um sein Vermögen sorgt, sorgt weder für sich noch für sein Vermögen, sondern entfernt sich von sich selbst" (137). Ein Zitat, das in der Übersetzung dem Bias zugeschrieben wird und im griechischen Text als ein Zitat aus Plato steht, spricht davon, dass der Gute niemand beneidet (335). „Wenn wir über andere lachen, dann sollen wir uns zu uns kehren; auch wir verdienen dies Auslachen; die Selbstliebe verdeckt vor uns vieles" (396).

5

Die spätere Zeit brachte, wie schon erwähnt, meist aus anderen, z.T. auch aus nicht-griechischen Quellen mehr vom echten Plato, aber auch viel Legendäres und Phantastisches. Wir wollen uns hier damit nicht beschäftigen.[10] Die alten Werke, vor allem Hamartolos und Malalas (als Bestandteil der „Chronographen") und die *Biene* (die allerdings die meisten Plato-Zitate einbüsste), bleiben weiter eine beliebte Lektüre, auch im Russland des 16.-17. Jhts. Der legendäre Stoff treibt die Lobpreisungen Platos auf die höchste Stufe.

Plato emfängt nach einer Legende sogar die Taufe! Diese Legende

[10] Der Stoff in M. Šachmatovs Aufsatz ist einerseits für die spätere Zeit sehr unvollständig, und wie bereits gesagt ist darin Material aus verschiedenen Kulturgebieten vermengt.

wird in der *Stepennaja Kniga*, einer dynastisch aufgebauten russischen Geschichte aus dem 16. Jht, wiedergegeben, allerdings mit der Bemerkung des Verfassers, dass er das Urteil über die Richtigkeit der Legende dem Leser überlasse.[11] Berichtet wird aber folgendes: zur Zeit Kaiser Konstantins und seiner Mutter Irene wurden in Byzanz die Gebeine Platos aufgefunden. Die Gebeine wurden damals getauft, wegen der Worte die Plato geschrieben haben soll: „Apollon ist kein Gott, sondern ein Priester;[12] denn es gibt einen Gott im Himmel, der auf die Erde herniederkommen und von einer reinen Jungfrau geboren werden wird, und ich glaube an ihn." Als Christus nach seinem Tode in die Hölle hinabstieg (ein Motiv aus dem apokryphen „Nicodemus-Evangelium"), war Plato in der Hölle der erste, der an ihn glaubte. Als beim Tode Christi der Tempelvorhang entzweiriss, die Gräber sich auftaten und die Körper vieler verstorbener Gerechter auferstanden (Matthäus 27, 51-2), da befand sich auch Plato unter den Auferstandenen. Ein Engel Gottes befahl ihnen, über den Jordan zu gehen und die Auferstehung Christi zu bezeugen. Sie wurden damals in den heiligen Gewässern des Jordan getauft und kleideten sich in weisse Gewänder. Es wurde ihnen befohlen, drei Tage lang in Jerusalem zu bleiben, bis die Auferstehungsnacht vorbei sei. Dann wurden sie von Wolken umhüllt und unsichtbar. – Diese Legende, nach der Plato sogar zweimal getauft wurde, ist offensichtlich eine Kontamination von zwei oder gar drei verschiedenen Sagen. Der erste Teil der Legende beruht wohl auf dem slavischen gekürzten Text der Chronik des Zonaras (dem sog. *Paralipomenon* des Zonaras), der berichtet, es sei in Byzanz ein Grab gefunden worden, das die Inschrift trug „Jesus Christus wird von einer Jungfrau geboren, und ich glaube an ihn".[13] Wie diese Erzählung mit dem Namen Platos verbunden wurde, und woher die wei-

[11] *PSRL*, XXI, 1, S. 166 f.

[12] Vielleicht ist die Vorstellung, dass der Gott Apollon in Wirklichkeit ein Priester war, ein Reflex des „Euhemerismus", der eine solche Erklärung des polytheistischen Gottesglaubens allen anderen vorzog. Dieser Standpunkt wird in den übersetzten Werken der altslavischen Literatur vertreten, unter anderem im *Martyrium des Paulus und der Thekla (Codex Suprasliensis)*, im *Buche der Weisheit*, usf., ebenso in den originalen altrussischen Werken (Anhang zu Malalas, *Hypatius-Chronik*, usf.).

[13] Bei Zonaras ist der Name Platos in diesem Zusammenhang nicht genannt (vgl. XV, 10, Dindorf, III (1870), S. 357). Das Grab soll unter der Regierung Kaiser Konstantins VI. und seiner Mutter Irene aufgefunden worden sein, also nach dem Jahre 780.

teren Teile der Legende in der *Stepennaja Kniga* herstammen, ist nicht geklärt.[14]

Wenn der Verfasser der *Stepennaja Kniga* auch an der Glaubwürdigkeit der Legende noch zweifelte (er überlässt die Entscheidung darüber seinen Lesern), so hinderte das doch niemand, Plato nicht nur für einen Christen, sondern für einen Seligen zu halten, dessen Bild sogar in die Kirchen Eingang zu finden verdiente. Ikonen mit dem Bilde Platos sind mit Sicherheit bereits für das 15. Jht bezeugt. Und zwar befand sich eine solche gemalte Ikone im Jahre 1462 in der Oten-Einsiedelei.[15] Eine Darstellung Platos, die vielleicht auch auf das 15. Jht zurückgeht, findet sich auf dem Südtor der Muttergottes-Himmelfahrts-Kathedrale in Moskau.[16] Dies Tor soll aus Suzdal' 1401 nach Moskau gebracht worden sein. Gegen dies Datum spricht allerdings der Umstand, dass darauf auch Heilige dargestellt sind, die erst 1439 bzw. 1472 kanonisiert wurden. Die heutigen Darstellungen sind auch neueren Datums (17. Jht), doch scheint diese Malerei Älteres zu übermalen, so dass das Tor sozusagen einen Palimpsest darstellt. Eine andere Darstellung Platos befindet sich auf den „goldenen Toren" der Verkündigungskathedrale in Moskau, die ebenfalls erst später dorthin gebracht wurden, und zwar in der ersten Hälfte des 17. Jhts aus dem (nördlichen) Rostov. Dass eine Chronik die „goldenen Tore" von Rostov als bereits im 13. Jht vorhanden erwähnt, ist kein genügender Grund für eine Datierung dieses Kunstwerkes.[17] Es werden in der kunstgeschichtlichen Literatur auch weitere Ikonen Platos erwähnt, so in der Novgoroder Muttergottes-Himmelfahrts-Kathedrale, im Kloster von Vyžeck (Gouvernement Novgorod), usf.[18] Jedenfalls geben Anleitungen für die Ikonenmalerei (*Podlinnikъ*) Beschreibungen für Plato-Ikonen. Sie lauten etwa so: Plato soll als „blond, lockig, mit einem

[14] Die Taufe der Gebeine fand in Kiev unter dem Fürsten Jaroslav 1044 statt; getauft wurden die Gebeine der älteren Brüder des Fürsten Vladimir des Heiligen, Oleg und Jaropolk. Den Grund für diese ungewöhnliche Handlung kann man vielleicht darin sehen, dass die beiden möglicherweise zum Christentum neigten, aber keine Gelegenheit fanden, die Taufe zu empfangen (beide fielen in den Fürstenkämpfen, also unerwarteterweise). — Der Bearbeiter der *Stepennaja Kniga* hat diese Erzählung natürlich gekannt.

[15] Buslaev, *Sočinenija*, II (SPbg., 1910), S. 378.

[16] I. Snegirev, *Pamjatniki Moskovskoj drevnosti* (Moskau, 1842) und *Drevnosti Russkogo gosudarstva* (1849), Text zu den Bildern.

[17] Snegirev, *op. cit.*, und M. Tolstoj, *Drevnie svjatyni Rostova* (Moskau, 1847).

[18] Siehe Buslaev, *op. cit.*, S. 377; weiterer Stoff in *Drevnjaja i Novaja Rossija* (1878), I, S. 88, A. Uvarov, *Christianskaja simvolika*, I (1908), S. 18 f., M. Tolstoj, *Svjatyni i drevnosti Velikogo Novgoroda* (Moskau, 1862), S. 214.

Kranz [auf dem Haupt. D.Č.], in blauem Gewand und rotem Hemd (*ispodъ kinovarь*)" dargestellt werden;[19] in der Hand soll er eine Rolle halten; die Inschriften auf dieser sind sowohl in den Anleitungen wie auch auf den uns bekannten Ikonen verschieden: entweder der Text, den wir aus der Legende der *Stepennaja Kniga* oder aus Zonaras kennen, oder ein fast echtes Platozitat (siehe oben!): „Weil Gott gut ist, ist er die Ursache des Guten (*blagosloveniju estъ vinovenъ*) und keinesfalls des Bösen (*zlymъ*)."[20] Plato war allerdings nicht der einzige „heidnische Weise", dem solche Ehren zuteil wurden: man begegnet auf Ikonen auch den Bildern von Aristoteles, Euripides, Plutarch, Philo, den Sybillen, usf.[21]

Diese Ehrung der Antike konnte leider nicht zu ihrer Kenntnis beitragen: die Quelle dieser Ehrung war Unbildung, die keine guten Früchte zeitigen konnte.[22]

6

Was ist nun über die Kenntnis Platos im alten Russland zu sagen?

Sie beruhte allerdings nicht auf derartiger Unbildung, wie die Verehrung Platos im 16. und zum Teil auch im 17. Jht. Wenn man die obige Zusammenstellung liest, so erhält man zunächst vielleicht, wie manche Leser von Šachmatovs und meiner früheren Arbeit, den Eindruck, dass dieser Stoff doch ein ziemlich vielseitiges Bild der Lehre Platos vermittelte und so von der kulturellen Höhe des alten Russland zeugt. Dieser voreilige Schluss zeigt sich aber bald als irreführend. Wenn man bereits Kenntnisse der Philosophie Platos

[19] Nach dem *Podlinik von Stroganov* (Handschrift), anonym erschienen in dem Buche *Blagoveščenskij sobor v Moskve* (1854), S. 6.

[20] Die Texte sind in den *Podlinniki* angegeben. S. Anm. 12 und Buslaev, *op. cit.*

[21] M. Tolstoj, *op. cit.* (Anm. 10).

[22] Besonders auffällig ist es, dass gleichzeitig Werke in Umlauf waren, die Plato als Irrlehrer bezeichnen, bzw. behaupten, dass er seine Lehren von Moses „gestohlen habe". In der ältesten Zeit finden wir scharfe Urteile über Plato im *Zlatostruj* (Malinin, *op. cit.*, S. 48, 54) und zwar ohne Begründung. Wohl wurde auch der bulgarische *Sinodik* des Zaren Boril in Russland bekannt, wo über diejenigen der Kirchenfluch ausgesprochen wird, die „an die Existenz der platonischen Ideen (*jako sušči priemljuščichъ*) glauben und so öffentlich die Alleinherrschaft des Schöpfers verhöhnen". Dem 16. Jht gehört der *Obichodnik* (Klosterregel) des Kirill vom Beloozero-Kloster an, wo Plato als „falscher Weiser" (*suemudrecъ*) bezeichnet wird (*LZAK*, III, 1864), was allerdings in Bezug auf einen weltlichen Schriftsteller noch ein milder Ausdruck ist (am meisten überrascht, dass der harmlose Grammatiker Donatus im *Obichodnik* als „dreifach verdammter" erscheint).

hat, so kann man diesen altrussischen Stoff überblicken und darin eine Ordnung sehen. Hat man aber diese Kenntnisse nicht, so wird man oft nicht einmal den Text der slavischen Übersetzungen richtig verstehen. Ausserdem werden die wichtigsten Termini in verschiedenen Werken verschieden wiedergegeben, z.B. die Idee als *vidъ, obrazъ, rodnejšij vidъ, prikaznъ* (?). Dabei fehlt meist eine Erklärung der Wörter. Ausserdem musste man doch, um irgendein einheitliches Bild von Platos Philosophie zu erhalten, zahlreiche Werke gelesen haben, die nicht alle überall vorhanden und leicht zugänglich waren. Die besten Stoffsammlungen, wie die *Biene* und Hamartolos, brachten ausserdem so viele Namen von historischen Persönlichkeiten aus der orientalischen, griechischen, römischen und byzantinischen Geschichte, mit negativen oder positiven Urteilen über ihre Träger, dass der Name Plato (den Hamartolos etwa 15 Mal erwähnt) in diesem Meere völlig unterging.

Man könnte noch hoffen, dass die Lektüre der einer oder anderen Schrift, in der Plato und seine Lehren erwähnt werden, den einen oder andern Leser zur Lektüre des Originals angeregt hätte. Aber mit jedem Jahrhundert gab es in Russland weniger Menschen, die Griechisch beherrschten. Und die beiden Grundschwächen der altrussischen Kultur, die eben darin bestanden, dass keine Bildungsstätten geschaffen wurden, und dass daher der unmittelbare Zugang zur antiken Kultur auf beiden Wegen, dem der griechischen und der lateinischen Bildung, verschlossen war, führten dazu, dass nur die spärlichen Brocken des echten Plato zugänglich waren, die wir kennen gelernt haben.

Selbstverständlich zeigt unser Stoff, dass die weitverbreiteten Meinungen über völlige Unbildung des alten Russland nicht ganz zutreffen. Aber Zeugnisse einer gewissen kulturellen Höhe liegen nicht auf philosophischem Gebiet, sondern anderswo. Man muss allerdings beachten, dass der damalige Leser ganz anders las als wir: er las „stationär" und behielt in seinem Gedächtnis oft wenige Zeilen, die unsere Aufmerksamkeit jetzt beim schnellen Lesen von umfangreichen Werken nicht mehr anregen. Eine viel grössere Bedeutung für die Verbreitung des Platonismus hatten aber die Werke, die den Namen Platos nicht nennen, wie die Areopagitica, und selbst die im Grossen und Ganzen auf dem Boden des Aristotelismus stehende *Quelle des Wissens (Knigi filosofskie)* des Damascenus, sowie manche Werke der patristischen Literatur.

Unerforscht bleiben die Reflexe der Lehren Platos in der origi-

Zwei Darstellungen der „Philosophen“ auf den Türen der Verkündigungs-Kathedrale in Moskau.

TAFEL II

nalen altrussischen Literatur. Hier ist das *Merilo pravednoe*, ein verbreitetes „Lehrbuch" der Staatskunst, am interessantesten. In der Vorrede zu diesem Werk wurde das „Plato"-Zitat aus der *Biene* aufgenommen, das von dem Herrscher grosse Vernunft fordert. Weitere Anklänge daran kann man auch im Moskauer Krönungs-Ritus sehen.[23] Allerdings wurden die Moskauer Herrscher keine Philosophen, aber dieser leise Anklang an die platonische Utopie ist doch bemerkenswert, wenn man auch in Moskau die idealen Forderungen allzuoft für bereits verwirklicht hielt. Und die Moskauer Wirklichkeit war von der Utopie Platos vielleicht noch weiter entfernt als die sizilische.

NACHTRAG

Plato's Namen treffen wir auch im „*Izbornik*" 1076 an. Hier lesen wir davon, dass Mässigkeit keinesfalls vor Sünden schutze: Diogenes und Plato tranken nur Wasser, litten aber an Eitelkeit. Diese Stelle steht in einem dem hl. Nilos zugeschriebenen Traktat über die Enthaltsamkeit (Hs. S. 238 a, die Ausgabe von Šimanovskij, 2. Auflage, 1894, S. 108). Der was aus der „*Pčela*" als Plato-Spruch bekannte Satz: „Der wahre Herrscher ist, wer sich selbst beherrscht'" findet sich ebenso im „*Izbornik*" (Hs. S. 26 b, Šimanovskij, S. 21) innerhalb der „Belehrung für die Reichen", aber ohne den Namen Platos.

[23] Darüber M. Šachmatov, ‚Gosudarstvenno-nacional'nye idei čtnovnych knig venčanija na carstvo Moskovskich gosudarej', *Zapiski Russkogo Naučnogo Instituta v Belgrade*, I (Beograd, 1930), besonders S. 269.

V

ZWEI ČECHISCHE GEISTLICHE LIEDER

1

Die beiden altčechischen Gedichte, mit denen wir uns beschäftigen wollen, sind an sich sehr interessant. Abgesehen davon wird uns aber ihre Analyse zeigen, dass man literarische Denkmäler nie nach dem ersten Eindruck beurteilen soll; erst eine eingehende Interpretation des ganzen Werkes eröffnet uns seinen Inhalt, seine Gattung, und die dichterische Absicht in der es verfasst worden ist. Das erste der Lieder, das wir im Weiteren betrachten wollen, hielt man für eine Satire,[1] das zweite wurde ebenfalls missverstanden und falsch interpretiert.[2]

Das folgende Lied ist seit 1848 bekannt, als es Šafařík herausgab. Seitdem wurde es mehrfach abgedruckt;[3] hier wird es in moderner Orthographie wiedergegeben.[4] Es heist *Mistr Lepič* (etwa „Meister Töpfer") und lautet:

1. Slýchal-li kto práv při vieře také divy od hrnčieře, jakož tento mudrý, jenžto nazývá se Lepič? Věz to:	Hat je ein Rechtgläubiger solche Wunder von einem Töpfer gehört, wie die des Weisen, der Lepič heisst? Wisse:
2. Slepil velmi malú látku, dal z nie dosti všemu sňatku, anjelskému i rajskému, vedle toho i zemskému.	Er klebte ein kleines Stück Materie zusammen, gab davon etwas einem jeden Stand, dem englischen, dem paradiesischen, daneben auch dem irdischen.

[1] J. Jakubec, *Dějiny lit. české,* I (1929), S. 270, 428, 433.
[2] S. Kapitel 2.
[3] ČČM, 22 (1848), 2, S. 271. Nachher: Ju. Fejfalik, *Altčechische Leiche, Lieder und Sprüche* (Sitzungsberichte der Wiener Akademie, Hist. philol. Klasse, 39 (1862)), S. 713-4; Erben, *Výbor z literatury české,* II (1868), S. 29 f.; S. Petira, *Sborník filologický,* 9 (1931), S. 136 f.
[4] Nach der augezeichneter Ausgabe von J. Vilikovský, *Staročeská lyrika* (Prag, 1940), S. 139 f., und Anmerkungen, S. 196.

3. Viz, kterým ji darem daří! Šestera věc v jednéj tváři: víno s medem, mléko z stredem, a smetana s bielým chlebem.	Siehe, mit welchen Gaben Er sie beschenkt! Sechs Dinge in einer Gestalt: Wein mit Honig, Milch mit Honigseim und Rahm mit Weissbrot.
4. Dal jí jedné dievce vlásti řka: Krmiž každého zvlasti, tak starého i mladého, velikého i malého.	Er gab sie in die Macht einer Jungfrau und sagte: nähre einen jeden für sich, wie den Alten, so den Jungen, den Grossen und den Kleinen.
5. Jenž sem zval, tiť nechtie přijíti. Vynda kaž všem vóbec vníti, nemocnému, belhavému slepému i pocestnému.	Die Ich einlud, wollten nicht kommen. Befiehl nun allen einzutreten, dem Kranken, dem Stotternden, dem Blinden und dem Wanderer.
6. Nemocné, trudné na stranu sázej, krmieci smetanú, biedné medem, slepé stredem, daj pocestným vína s chlebem.	Die Kranken und Mühseligen setze auf die Seite und nähre sie mit Rahm, die Armen mit Honig, die Blinden mit Honigseim, gib den Wanderern Wein mit Brot.

Auch wenn wir diese vermeintliche „Satire" als eine solche auffassen wollen, können wir beim besten Willen in ihr keine Spur von satirischer Stimmung finden und es bleibt vor allem unverständlich, gegen wen diese „Satire" gerichtet sein soll, und welche konkreten Handlungen (wohl die eines „Töpfers"?) gemeint sind.

Ein Leser, der auch nur ein wenig in der christlichen Literatur bewandert ist, wird jedenfalls sogleich vermuten, dass das Grundbild des Liedes, „der Töpfer", eine Metapher für Gott, den Schöpfer, sein könnte. Diese Vermutung bestätigt sich bei näherer Analyse des Liedes. Eine Reihe weiterer Metaphern erweist sich als mit der Symbolik des Abendmahls verbunden. Wenden wir uns nun dieser Analyse zu, wobei wir zu unserem Lied, das wohl aus dem Anfang des XV. Jhts stammt, gelegentlich auch Parallelen aus späterer Zeit bringen, damit wir einen etwas weiteren Überblick über die Geschichte der Metaphorik erhalten, die darin verwendet wird.

1. Strophe 1. Gott ist Töpfer, er „modelliert" aus Ton den Menschen (čech. *lepit* heisst „modellieren", davon der Name „Lepič"); neben der Genesis-Erzählung muss man sich an Bibelstellen wie Jesaia 29,16 und 45,9, Jeremias 18,6 und im Neuen Testament II Kor. 4,7, Römerbrief, 9,20 ff erinnern.[5] Dies Sinnbild findet eine Parallele bei Plato, für den Gott „Demiurg", d.h. eben ein Hand-

[5] Bei Jesaia und Jeremia: Gott – der Töpfer; im Römerbrief daneben: der Mensch – ein Fass „zu Ehren und zu Unehren".

werker ist.[6] Aus der einen dieser beiden Quellen fliesst der reichliche Gebrauch des Sinnbildes von Gott als einem Handwerker (vgl. dazu das zweite Lied) und dem Menschen als einem von Gott verfertigten Gefäss, so z.B. bei Gregor von Nazianz.[7] In den Makarius dem Ägypter zugeschriebenen Predigten bestimmt Gott für jeden Menschen den Lebensweg, wie „ein Töpfer, der den Ofen in entsprechender Weise heizt und die Gefässe in ein nicht zu heisses Feuer stellt, damit das Gefäss, welches lange gebrannt wird, keine Risse erhält, aber gleichzeitig in ein nicht zu schwaches, damit das Gefäss nicht durch ungenügendes Brennen verdorben wird". „So rechnet auch Gott damit, der die Stärke der menschlichen Gefässe kennt, wenn er die Wirkung der feindlichen Kräfte auf den Menschen zulässt."[8] Das Sinnbild des Menschen als eines von Gott modellierten Gefässes kehrt vielfach in der mittelalterlichen religiösen Literatur wieder, so bei Mechtild von Magdeburg, Meister Eckhart, Suso, Margarethe Ebner,[9] und auch in der neueren Zeit. Bei dem čechischen Dichter des 17. Jhts Friedrich Bridel ist der Mensch „ein Stück Lehm", „eine Handvoll Lehm", ist „aus dem Lehm genommen", der Mensch wendet sich an Gott: „mich haben Deine Hände aus Lehm modelliert".[10] Auch der polnische Dichter Wacław Potocki kennt dies Bild: „Darf denn der Töpfer nicht mit dem Tongefäss tun, was er will?" fragt er im Gang einer Betrachtung über die Almacht Gottes.[11] Und der ukrainische Dichter und Mystiker des XVIII. Jhts, H. Skovoroda, dessen Werke wegen des Reichtums der darin verwendeten Sinnbilder besondere Aufmerksamkeit verdienen, kehrt immer wieder zu diesem Symbol zurück: „der sodomitische (d.h. der irdische. D.Č.) Mensch ist aus Fleisch und Blut gemacht,

[6] *Timäus* 28 A, auch *Sophistes* 265 C, *Phileb.* 27 B, *Theaetet* 179 f. (vgl. noch Empedokles fr. B. 33). Gott – „Erzmeister" noch in einem Gedicht von Mickiewicz (*Arcy-mistrz,* 1830). E. R. Curtius, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948), S. 529 ff., 546.: Gott – Künstler.

[7] Vgl. mein Buch *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934), S. 90.

[8] Makarius, *Homilien*, XXVI, 1, vgl. XXVII, 12. Sonst das „Gefäss" = die Seele – XV, 40, XVI, 7, und L 4.

[9] Das Sinnbild auch in den alten Paterika. S. Mechtild von Magdeburg, *Das fliessende Licht der Gottheit,* herausgegeben von P. Gall Morel (Regensburg, 1869), S. 48, 71; Meister Eckhart (Pfeiffer, Lpz., 1857), S. 111; Suso (Bihlmeyer, *Heinrich Seuses deutsche Schriften* (Stuttgart, 1907)), S. 501; Ph. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen* (Tübingen, 1882), S. 243.

[10] Bridel, *Co Bůh? člověk?,* herausgegeben von J. Vašica (Prerau, 1934); ich zitiere Strophe und Zeile der Reihe nach: 7,5; 8,1; 28,7; 10,3-4.

[11] W. Potocki, *Ogród fraszek,* herausgegeben von A. Brückner, II (Lemberg, 1907), S. 79, Nr. 93, Zeile 66.

wie ein Topf aus Schmutz", Gott kann mit einem Geometer verglichen werden (im Anklang an das pseudoplatonische „Ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρεῖ"): „denn Er arbeitet ständig am Stoff mit Proportionen, wenn er nach verschiedenen Gestalten Blumen, Bäume, Lebewesen und alles andere formt; die jüdischen Weisen verglichen Ihn mit einem Töpfer."[12]

Der Mensch ist ein Gefäss, das bereit sein soll, die göttliche Gnade aufzunehmen. Die Qualität und der Zustand des Gefässes als Sinnbildes des Zustands der Menschenseele (silberne, goldene, irdene, zerbrochene Gefässe) kommen bereits in der hl. Schrift vor (Ps. 31,13; 2 Timoth. 2,20; Rom. 9,21 f.). Ebenso bei Makarius[13] und bei den Mystikern des Mittelalters, so schon bei Mechtild,[14] auch im *Buch der sieben Stufen* (um 1320),[15] bei Tauler,[16] und später im Lied *Vom liebsten Buhlen* (15. Jhts),[17] bei Sebastian Franck,[18] und Angelus Silesius:

Ich bin der Gottheit Fass, in welch's sie sich ergeusst,[19]

bei Gottfried Arnold,[20] und bei Skovoroda.[21] Die emblematische Literatur des 16. und 17. Jhts verwendet dies Symbol auch in der bildlichen Darstellung.[22] Gott, der Menschenfiguren formt, ist in der verbreiteten Sammlung *Pia desideria* von Hermannus Hugo dargestellt und gelangt von dort aus zu Gottfried Arnold und Mme de Guyon;[23] damit hängt auch das symbolische Titelbild der *Christi testamenta* Jacob Boehmes in der Amsterdamer Ausgabe von 1682 zusammen. Und so noch bei Rilke: der Mensch sagt im *Stundenbuch:*

12 Skovoroda, Ausgabe von V. Bonč-Bruevič, I (SPbg., 1912), S. 401 f. und 64 f.
13 *Op. cit.*, XXVI, 1.
14 S. Anm. 9.
15 Th. Mezdorf, *Der Mönch von Heilbronn* (1870), S. 95.
16 Tauler, *Predigten*, herausgegeben von Vetter (Berlin, 1910), Predigten über Joh. 1,7 und Lucas 10,23 f.
17 Ph. Wackernagel, *Das deutsche Kirchenlied*, II (Lpz., 1877), S. 644.
18 S. Franck, *Paradoxa*, NNr 263-5, Absatz 5: „fässlein"; ich zitiere nach der Ausgabe 1558, Blatt 327 Rückseite.
19 Angelus Silesius, *Der Cherubinische Wandersmann*, IV, 157; auch I, 196; II, 209 und 211; IV, 119; V, 26; u.A.
20 E. Seeberg, *Gottfried Arnold* (Meerane i. S., 1923), S. 164.
21 Skovoroda, *op. cit.*, S. 340.
22 Vgl. Juan de Borja, *Moralische Sinnbilder* (1699), S. 27 (lat. Ausgabe, Berlin, 1697; das spanische Original erschien einige Jahrzehnte früher).
23 Hermann Hugo, *Pia Desideria* (1603), Tafel 5; ich kenne auch die Ausgaben 1590 und 1629, deutsch von W. Schreffer, nur der I. Teil (1652); das Buch wurde auch ins Kirchenslavisch-ukrainische übersetzt — vgl. meine Notiz in der *ZfslPh*, XIII (1936), 1/2, S. 55 f. Polnische Nachahmungen Hugos — in den Emblemata von Z. Morsztyn (17. Jht), s. meine Notiz *ZfslPh*, XXV, 2.

„ich bin Dein (Gottes) Krug", „ich will Dich sammeln in ein Gefäss, das Dich erfreut", was ein Zeugnis für die Hartnäckigkeit ist, mit der sich die mystische Symbolik durch die Jahrhunderte hindurch hält.

2. Die zweite Strophe unseres Liedes erklärt, in welchem Sinne man hier das „kleine Stück Materie" zu verstehen hat. Das Symbol soll hier, was für das Wesen eines jeden Symbols kennzeichnend ist, in verschiedenem Sinne zugleich aufgefasst werden. Der Körper eines jeden Menschen gibt ja nicht „einem jeden Stand" genügend Gaben: es wird hier der Leib Christi gemeint, der ja als „corpus Christi mysticum" auch die Kirche ist. Sie enthält die „Fülle der von Gott gespendeten Gnade" (vgl. auch die 4. Strophe).

3. Die nächste Strophe, die dritte, zählt die Arten der Gnade auf, die den Menschen in „einem kleinen Stück Materie" gegeben sind. Wiederum ist auch diese Aufzählung traditionell-metaphorisch! Die Fülle der durch Christus und die Kirchen gespendeten Gnaden ist „ein sechsfaches Ding in einerlei Gestalt": Wein, Honig, Milch, Honigseim, Rahm, Brot. Zu allen diesen Sinnbildern finden wir reichlich Beispiele in der religiösen Literatur, angefangen mit der hl. Schrift.

In der hl. Schrift ist vor allem die Gegenüberstellung der Milch und der „festen Speisen" als geistiger Nahrung kennzeichnend (s. 1. Korintherbrief 3,2, Hebräerbrief 5,21 f., 1. Petrusbrief 2,2). Auch hier ist Christus ja das Wasser des Lebens, der Weinstock. Wein und Äpfel findet man im Hohen Lied, Wein und Brot im Abendmahl, usf. Auch dazu finden wir Parallelen in der griechischen Philosophie, vor allem im Platonismus, so zunächst bei dem Zeitgenossen Christi, Philo Judäus,[24] sowie bei den späten Platonikern, Proclus[25] und Porphyrius.[26] Die Speisen und Getränke werden einem Teilnehmer an den Mysterien in einem „Mischkrug" (Krater) gereicht. Auch der christliche Platoniker Clemens von Alexandrien benutzt diesen Vergleich.[27] Von Proclus gelangt die Symbolik des „Mischkruges", der jetzt den Abendmahlskelch symbolisiert, zu Pseudo-Dionysius Areopagita, bei dem wir solche Sätze lesen können wie: „Mit Recht preisen die frommen Schriften die allweise und gütige Weisheit, die uns einen mystischen Kelch anbietet, ihn mit dem geweihten Ge-

[24] Philo, *Leg. alleg.*, III, 26; s. weiter unten über „Wein", Anm. 35.

[25] Proclus, *In Parmenidem*, IV, 89 und 216; V, 328; *In Tim.*, 314 f., 318; *Theol. Plat.*, IV, 15; vgl. H. Koch, *Pseudo-Dionysios Areopagita in seinen Beziehungen zum Platonismus und Mysterienwesen* (1900).

[26] Porphyrius, *De antro nympharum*, 15 und 17.

[27] Clemens, *Stromata*, V, 10.

tränk füllt und die festen Speisen reicht... Die göttliche Weisheit bietet... zweierlei Speisen: eine feste, harte, und eine andere, weiche, flüssige, und sie erteilt uns im Kelch die Gaben ihrer gütigen Vorsehung. Und der Kelch, rund und unbedeckt, ist ein Sinnbild der allgemeinen Vorsehung, die alles umfasst, ohne Anfang und Ende." „Die feste Speise, meine ich, ist das Symbol der geistigen Festigkeit, Beständigkeit und Vollkommenheit, mit deren Hilfe die Geistessinne am Göttlichen mit der sicheren, kräftigen, einheitlichen und unteilbaren Erkenntnis teilnehmen... Die flüssige Speise aber ist jener fliessende Strom..., der den Jünger in seiner Art und nach seinem Bedarf zu der einheitlichen und unerschütterlichen Erkenntnis Gottes führt. Daher kommen die Vergleiche der göttlichen und geistigen Urteile mit dem Tau und Wasser, mit der Milch, dem Wein und Honig, wegen ihrer erfrischenden Kraft, die dem Wasser eigen ist, wegen ihrer vermehrenden Kraft, die der Milch innewohnt, wegen ihrer zugleich reinigenden und erhaltenden Kraft, die im Honig liegt. Das erteilt die göttliche Weisheit denen, die sich ihr nähern." Deshalb preist man die Weisheit „als belebend, lebenerhaltend, erneuernd und vervollkommend".[28] Von der Nahrung spricht oft Makarius.[29]

Auch die Bilder der Speise, des Essens, gehen auf die hl. Schrift zurück: wir finden sie in Ps. 23,5 und 87,17, bei Joh. 6,35, bei Matth. 5,6 (Bergpredigt: „hungrig" und „satt"), in den Stellen über die Einsetzung des Abendmahls in den Evangelien. Die Symbolik des Essens und Trinkens kehrt in der religiösen Literatur in Verbindung mit dem Abendmahl, aber auch als allgemeines Bild der Gnade wieder: so bei Makarius (Essen und Trinken aus der Wahrheit... nach Kraft und Vermögen,[29] bis zur Sättigung nach der Fähigkeit und dem Ermessen Gottes[30]) und im Mittelalter bei Mechtild (Gott speiset mit dem Anblick seines Anlitzes), bei Meister Eckhart (speisen mit Gottes Gut), bei Tauler.[31] Die gleichen Metaphern kehren auch bei dem russischen Hagiographen Epifanij an der Wende des 14. zum 15. Jhts

[28] H. Koch, *op. cit.*, S. 243; Areopagitica, *Epist.*, 9,3 und 9,4.
[29] Makarius, I, 11; IV, 12; XVI, 9; XVII, 7; XXXIII, 4.
[30] Makarius, XXVII, 7-8.
[31] Mechtild von Magdeburg, *op. cit.*, S. 28, 43 f.; Meister Eckhart (Pfeiffer), S. 26; Tauler (Vetter), S. 293; „Speisen": *Der Minne Spiegel* bei K. Bartsch, *Die Erlösung* (Quedlinburg und Lpz., 1858), und Wackernagel, *op. cit.*, S. 634; „Essen": *Vom liebsten Buhlen* – s. Anm. 17; „Das Brot und der Wein": L. Uhland, *Volkslieder* (1845), II. Abt., Nr. 309, Text A, S. 817, Strophe 5, Zeile 8; Text B, S. 822, Strophe 2, Zeile 8 (nach einer Hs. des 14. Jhts); Ph. Strauch, *Maragaretha Ebner... (op. cit.)*, S. 261 (Heinrich von Nördlingen); "über-

wieder,[32] ebenso bei Bridel: Gott ist für ihn „reiner Wein, ohne Säure", „Du bist Süsse und ich Gift, ... ich bin Galle, Bitterkeit, Du aber Honig", so redet er Gott an, „Du bis honiggleich, der beste Honigseim der Süssigkeit, den die Biene fleissig gewinnt, der allerbeste Wabenhonig", „wenn ich Milch oder Rahm haben will, alles erhalte ich in Dir". Von Brot und Wein spricht der Jesuit Bridel wohl mit Absicht nicht, da das als eine Anspielung auf die Kommunion unter beiderlei Gestalt hätte aufgefasst werden können.[33] Eine Reihe von Speise- und Tranksymbolen finden wir bei Angelus Silesius:

Die Gottheit ist der Wein ...
der Geist braust ja wie Most ...
iss Butter, iss, mein Kind, und Honig – Gott – dabei ...
das Brot, der Herr in uns ...

Bei ihm finden wir auch Milch, Honigseim. Er stellt sogar eine Stufenleiter der durch diese Symbole dargestellten Gnaden auf:

Süss ist der Honigseim, süss ist der Rebenmost,
süss ist das Himmelsbrot der Isr'eliten Kost.[34]

Eine besondere Rolle spielt in der religiösen Literatur das Symbol des Weines und das mit ihm verbundene Symbol der „Trunkenheit", *ebrietas* (auch *sobria ebrietas*). Auch diese Sinnbilder stammen aus der hl. Schrift, sie kommen im Alten Testament vor (Cant. Cant. 5,1, Ps. 23,5; 36,9; 75,9; 80,9; 104,15; vgl. auch „Durst" in Ps. 42,3 und 63,2); das Neue Testament bringt sie zur Geltung in Verbindung mit der Einsetzung des Abendmahls (vgl. Joh. 15,1-5 und die Stellen bei Matthäus 26,27 f., sowie die Parallelen bei den anderen Synoptikern). Ausgelegt wird das alttestamentliche Sinnbild von Philo; Auslegungen des Wein- und Trunkenheitssymboles erscheinen bei den Kirchenvätern: Origenes, Gregor von Nyssa, Makarius, Augustin, Pseudo-Dionysius;[35] sie kehren im Ambrosianischen Hymnus *Splendor*

natürliche Milch": Mechtild von Magdeburg, „Honig und Milch": M. Haupt, *Altdeutsche Blätter*, II (1840); „Honigtrank": *ebenda*, S. 366.

[32] *Žitie Stefana Permskogo, Pamjatniki* ... von G. Kušelev-Bezborodko, IV (1860), S. 154.

[33] Bridel, *op. cit.* 48,6; 19,1 und 3; 54,1-4; 56,1 und 3; vgl. noch 55,5.

[34] Angelus Silesius, I, 69 (vgl. III, 11 und 79; IV, 88; V, 26; VI, 1), IV, 57 (vgl. V, 210), II, 205 (vgl. IV, 1882), V, 119 (vgl. VI, 1; I, 173; II, 120); Milch: V, 346; Honigseim: III, 35 und 105. Das letzte Zitat: III, 35.

[35] Philo, *De ebrietate*, 145 f., *Leg. alleg.*, I, 92, *De vita Mosis*, I, 187, *De vita*

Paternae gloriae wieder.[36] Im Mittelalter ist die Weinsymbolik sehr beliebt, wir finden sie bei Mechtild von Magdeburg, Meister Eckhart, Tauler, Suso, Margarethe Ebner, und endlich bei einem Zeitgenossen des čechischen Liedverfassers, Pater S. Fridolin, der die Stufen der geistigen Vollkommenheit auf kühne Weise mit verschiedenen Weinsorten vergleicht.[37] Auch die mystische Dichtung kennt dies Sinnbild: vergl. das schon erwähnte Lied *Vom liebsten Buhlen*[38] und ein Lied aus dem Jahre 1474.[39] Bei den Čechen kommt dieses Sinnbild auch später vor, so bei Hus in seiner Auslegung des Hohen Liedes (wo wir auch von Honig und Milch lesen).[40] Natürlich besingt auch Angelus Silesius die „Trunkenheit":

Die Heil'gen sind so viel von Gottes Gottheit trunken,
so viel sie sind in Ihm verloren und versunken.

und Der Geist braust ja wie Most, die Jünger allesamt

sind gleich den trunkenen entzünd't und aufgeflammt

contemplativa, 89 usf.; Origenes, *Comment. in Cant.*, III, *Comment. in Joh.*, I, 30, 206; Gregor von Nyssa, *Homilien in Cant.*, V, 2, 3 und X, 5, 1 (Migne, *PG*, 44, S. 373 und 989); Makarius, I, 11, XVII, 17, XXXIV, 1; Augustin, *Sermo*, 34,1-2, und 225,4 (Migne, *PL*, 38, S. 210 und 1098), *Enarat. in Psalm*, 35, 9 (Migme, *PL*, 36, S. 351); vgl. noch H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* (Beihefte z. *Ztschft f. die neutestamentliche Wissenschaft*, 9) (Giessen, 1929).

[36] Auch Ambrosius, *De Noe et arca*, 29.

[37] Mechtild, *op. cit.*, S. 20 und 63, vgl. 17 (Weinkeller), 64 (Taverne); das sind nur wenige Stellen von vielen; Meister Eckhart (Pfeiffer), S. 566; Tauler (Vetter), S. 53 (trunken sein = jubilieren); Suso (Bihlmeyer), S. 159, 336, 493 u.a.; M. Ebner (Ph. Strauch), S. 186, 268 (Weingarten). Verschiedene Weinsorten bei Fridolin, s. U. Schmidt, *P. Stephan Fridolin* (München, 1911), S. 99. – Zu vergleichen wäre noch Mechtild von Magdeburg, *op. cit.*, S. 63 (der ungemengte Wein); *Der Minne Spiegel, op. cit.*, S. 250 (Cyperwein); M. Haupt, *Altdeutsche Blätter*, II (1840), S. 367; C. Greith, *Die deutsche Mystik in den Predigerorden* (1861) („Die Logelin" – der süsseste und klarste Wein); Die Aufzählung „Zyperwein", „Balsamwein", „gemischter Wein", „Muskat": Hoffman von Fallersleben, *Geschichte des deutschen Kirchenliedes* (1866), Nr. 29.

[38] Siehe Anm. 17.

[39] Siehe oben (Anm. 37) Hoffmann von Fallersleben. Auch O. Schade, *Daz buochlin von der Tochter Syon* (1849); Ph. Strauch, *Margaretha Ebner... (op. cit.)*, ein Brief von Heinrich von Nördlingen vom 15. August 1346; Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jhts*, I (1845), S. 373 (David von Augsburg); Wackernagel und Rieger, *Altdeutsche Predigten und Gebete* (Basel, 1878), S. 75 u.a. (hier, wie auch in der Anm. 37, sind die Texte aus der Zeit vor dem 16. Jht zitiert). Vgl. noch Banz, *Christus und die minnende Seele* (Breslau, 1908).

[40] Hus, *Sebrané Spisy* (Prag), IV – „Wein": S. 186, 188, 259 f.; „Weinkeller" (*pokojík vinný*): S. 199 f.; „Weinberg": S. 204 f. Dort auch „Honig und Milch": S. 222.

von seiner Hitz und Kraft: so bleibt es doch dabei,
dass diese ganze Schaar voll süssen Weines sei.[41]

Die Trunkenheit (*pijanstvo*) finden wir auch bei Skovoroda.[42]

4. Das Gefäss mit den „sechs Gaben" wird einer Jungfrau gegeben. Dies Symbol ist wiederum mehrdeutig. Die Jungfrau ist einerseits die hl. Jungfrau Maria, die Muttergottes, die den Heiland leiblich gebiert, anderseits die Kirche, die die Schatzkammer der Gnaden ist. Endlich kommt noch eine weitere Bedeutung hinzu: die himmlische Weisheit, „Sophia". Die Muttergottes ist die „himmlische Eva". Diese vier symbolischen Vorstellungen werden miteinander in Verbindung gebracht, wie bei Angelus Silesius:

Von einer Jungfrau* ist die ganze Welt gemacht,
durch eine Jungfrau** wird sie neu und wiederbracht[43]

*Göttlichen Weisheit; **Muttergottes (Anmerkungen des Angelus Silesius).

Dasselbe finden wir bei Gottfried Arnold.[44] Nicht ohne Interesse ist es, dass die Gefässymbolik auch die Muttergottes als Gefäss (*vaz, vas*, d.h. *Fass*) der göttlichen Gnaden kennt (Mechtild, Konrad von Würzburg).[45] In unserem Lied treten vor allem die beiden Bedeutungen der hl. Kirche und der Weisheit Gottes hervor.

5. Die fünfte Strophe ist auf dem evangelischen Gleichnis des Evangeliums vom Hochzeitsfest aufgebaut: „Die ich geladen habe, wollten nicht kommen"; dann befiehlt Gott „allen überhaupt einzutreten" – das ist nicht mehr als die Wiedergabe der Worte aus dem Evangelium (Matth. 22,1-4).[46]

6. Und nun kommt der Schluss. Schon in der fünften Strophe werden aufgezählt, die jetzt geladen sind: Kranke, Lahme, Blinde und Pilger; früher wurden sie als „Alte, Junge, Grosse und Kleine" (Strophe 4) bezeichnet; das sind einfach alle Menschen, die der Fürsorge der Kirche anvertraut sind. Hier sind ohne weiteren sym-

41 Angelus Silesius I, 210, und IV, 57.
42 Zit. Ausgabe, passim.
43 Angelus Silesius, III, 295.
44 Gottfried Arnold, *Das Geheimnis der göttlichen Sophia* (Lpz., 1700).
45 S. oben, Anm. 9.
46 Vgl. Matth. 22,1 ff.: ein König liess „die Gäste zur Hochzeit rufen" (3), „und sie wollten nicht kommen" (3); da die geladenen Gäste zum zweiten Male die Einladung ablehnten (4-6), bestrafte er die Eingeladenen und „sprach zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereit, aber die Gäste waren's nicht wert. Darum gehet hin auf die Strassen und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet" (8-9). „Und die Knechte gingen aus auf die Strassen, und brachten zusammen, wen sie fanden, Böse und Gute; und die Tische wurden alle voll" (10); „... viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt" (14).

bolischen Schematismus, der das dichterische Werk auch unnötig erschweren würde, die Gaben der Göttlichen Gnade unter den Angekommenen verteilt: „Kranke und Mühselige“ erhalten Rahm, „Arme“ Honig, „Blinde“ Honigseim, „Pilger“ Wein mit Brot.

Die Verteilung der Gaben gestattet kaum eine genaue Interpretation. Jedenfalls finden wir bei Angelus Silesius einige Parallelen hierzu; die Gaben entsprechen dem Charakter der Menschen:

Wie der Mund, so der Trank,[47]

denn das göttliche Wesen nimmt irgendwie eine Ähnlichkeit mit dem „Gefäss“ an, das es aufnimmt:

Gott wird wie wir.[48]

Oder anders ausgedrückt:

GOTT WIRD WIE WIR

Gott gibt dir, wie du nimmst, du selbst schenk's aus und ein,
Er wird dir, wie du willst, wie nach dem Fass der Wein.

DEN KINDERN GEBÜHRET MILCH

Den Mannen giebet Gott zu trinken starken Wein,
dir, weil du noch ein Kind, flösst Er dir süssen ein.[49]

So auch bei Hus: „Wein ist für kleine Kinder ungesund.“[50]

Dass die „Blinden“ seltsamerweise eine Gruppe für sich bilden, wird vielleicht durch ein Distichon des Angelus Silesius geklärt:

DER SELIGE WEISE

[Er] kümmert sich um nichts, was neben ihm geschieht,
ist ihm so fremd und klar, als was ein Blinder sieht . . .
Ein andrer läufet hin, zerstreut sich mit der Welt:
dies ist das Leben und die Bahn, so mir gefällt.[51]

Die „Blinden“ sind also vielleicht als „der Welt gegenüber Blinde“ zu verstehen. Wenn wir die „Kranken und Mühseligen“ im Sinne des Evangeliums (Matth. 11,28) und die „Armen“ als die „Armen im Geiste“ (Matth. 5,3, Lukas 6,20) verstehen wollen, so erhalten wir vielleicht eine Art Stufenleiter der Vollkommenheit; an ihrer Spitze standen dann die Pilger, die „Wein mit Brot“ empfangen, also am Abendmahl teilnehmen.

Diese Symbolik (Wein und Brot) braucht nicht unbedingt eine

47 Angelus Silesius, I, 209.
48 Angelus Silesius, V, 26.
49 Angelus Silesius, V, 26, und V, 346.
50 Hus, *op. cit.*, S. 186.
51 Angelus Silesius, VI, 11.

Anspielung auf die Kommunion unter beiderlei Gestalt zu sein. Freilich kann man in einer Variante zu den Worten „irdischen (Stande)“ (Str. 2,4) und „weltlichen“ (*zemskému*, var. *světskému*)[52] einen Versuch der Hussiten sehen, das Lied in ihrem Sinne umzudeuten. Aber auch diese Umdeutung ist nicht klar genug ausgefallen. Im symbolischen Kontext des Liedes bedeuten „Wein und Brot“ nichts anderes als „Blut und Leib Christi“. Ein Lied der „Taboriten“[53] hat eine ähnliche Symbolik wie unser Lied, es fällt dabei aber auf, dass ihre Bedeutung von vornherein erklärt und aufgedeckt ist – vor jedem Symbol wird seine Erklärung gegeben. Der Leser merkt, dass es sich um eine Allegorie handelt; die Symbolik wird zu einem einfachen dichterischen Mittel, das die Gegenstände, von denen die Rede ist, nicht „zudeckt“. Wir führen aus dem Lied der Taboriten nur die bezeichnendsten Zeilen an, eine Erklärung ist nach den obigen Ausführungen unnötig:

Dary divné bóh dává (I, 2)...	Gott gibt wunderliche Gaben
Milost divná, z niežto nám dary dává nad zlato (V, 1-2)...	Die wunderbare Gnade, aus welcher [Gott] Gaben teurer denn Gold gibt.
Jenž každého dobrého i zlého k sobě pozval (II, 1-2)...	der jeden Guten und Bösen zu sich berufen hat.
Tělo jiesti, krev píti (II, 5, vgl. V, 9).	den Leib essen, das Blut trinken
Čeledi pšeničny chléb (III, 10, vgl. II, 9)...	dem Gesinde das Weizenbrot
Poďte všikni ke mně mdlí, obžívímť vás mile, ktož žiezní, ten se napí (IV, 5-7).	kommt zu mir alle Mühseligen, ich werde euch lieb erfrischen, wer dürstet, der wird trinken
Jenž jest kořen i hrozen potok i stredem i mlékem, archa, kámen i plamen, beránkem i oltářem, na němž naše oběti přijmiž, Kriste! Amen...	Er [Gott] ist Wurzel und Rebenfluss, Honigseim und Milch, Arche, Stein und Flamme, Lamm und Altar, auf dem Du, Christus, geruhen mögest, unsere Opfer zu empfangen. Amen.

Da die Laien nach der katholischen Lehre unter einerlei Gestalt auch das Blut Christi empfangen, so ist die Erwähnung des Blutes (symbolisch „Wein“) an sich nichts Auffälliges. Ausserdem sind in dem Liede die „sechs Dinge“ ausdrücklich als in „einer Gestalt“

[52] J. Vilikovský, *op. cit.*, S. 196.

[53] Zd. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, II (Prag, 1913), S. 933. – Ich möchte hier vermerken, dass meine Interpretation jetzt von den čechischen Gelehrten allgemein angenommen zu sein scheint: vgl. Vilikovský, *op. cit.*, S. 196, und V. Černý, *Staročeská milostná lyrika* (Prag, 1949).

gegeben bezeichnet (*v jednej tváři*). Vielleicht sind unter den Pilgern in der letzten Strophe sogar speziell die Priester gemeint. Bridel konnte, wie wir oben gesehen haben, als Katholik im XVII. Jht das Symbol des Brotes und Weines nicht verwenden.

2

Der symbolische Gehalt des zweiten Liedes ist etwas einfacher. Es stammt aus dem Ende des XIV. Jhts und wurde erst 1908 herausgegeben.[54] Es wurde in der Handschrift als „Cantica canticorum" bezeichnet und erhielt neuerdings die dem Inhalt entsprechende und an den „Meister Töpfer" gemahnende Bezeichnung *Kocovník* („Der Kürschner"). Es lautet:[55]

1. Znamenajte všichni mistři: jeden kocovník v své chytři sšil mi kožich nepřeměře pravý mi v čas při méj vieře.	Merkt euch, alle Meister: Ein Kürschner hat mir einen Pelzmantel genäht, ohne anzuprobieren und gerade zur rechten Zeit.
2. Chodila sem v něm toliko let nádcěte několiko, však sem ho nezapsovala, tak krásen jakž sem jej vzala.	Ich ging in dem Pelz mehrere Jahre, dennoch habe ich ihn nicht verdorben, er ist so schön, wie ich ihn in Empfang nahm.
3. Z jedné kóže hranostaje z něho sobě kožich skráje: mně mój ostal cel, biel, krásen, tak jakž sem jej vzala řásen.	Von einem Hermelinpelz werde ich mir einen Pelzmantel zuschneiden: meiner blieb heil, weiss, schön, so gut, wie ich ihn empfangen habe.
4. Učinil oba črvena, jako u broci zbarvena. Svój kožich vzvlékl na lva, orla, na člověka i na vola.	Die beiden machte er rot, wie mit Wurmfarbe gefärbt. Seinen Pelzmantel hat Er dem Löwen, dem Adler, dem Menschen und dem Ochsen angezogen.
5. Vzvlékl na člověka rozením a na vola umořením, na lva, když vstal z mrtvých mocně, na orla tehdy, když vzročně	Dem Menschen durch die Geburt, dem Ochsen durch den Tod, dem Löwen, als Er machtvoll von den Toten auferstanden, dem Adler als
6. vstúpil z zřejma na nebesa – ottad příde mečem třesa, v tom kožiše sede súdě: před ním stanem všichni v trudě.	Er sichtbar die Himmel bestieg, woher Er, ein Schwert schwingend, wiederkommt, Er wird in diesem Pelzmantel richten, vor ihm werden wir alle in Not stehen.

Der Herausgeber wunderte sich nur über den „drastischen" Ausdruck „Ochse", den er offensichtlich mit dem modernen čechischen Schimpfwort identifiziert hat. In Wirklichkeit ist das Grundsymbol

[54] Veröffentlicht von Flajšhans im *Věstník české akademie*, XVII (1908), S. 489, und in *ČČM*, XCIV (1920), S. 81-2.

[55] Ausgabe von J. Vilikovský, *op. cit.*, S. 141 f. und 196 f.

des Liedes etwas eigenartig, doch der ganze Inhalt durchaus traditionell.

1. Hier tritt Gott wieder als Handwerker, als „Demiurgos" auf, aber als Kürschner, der für den Menschen (hier wohl als Kollektiv aufgefasst: „der Mensch überhaupt") einen Pelzmantel wunderbar ohne Anprobe verfertigte. Wenn der menschliche Körper und auch die Seele oft in der religiösen Symbolik „Gefässe" sind, so ist auch das Sinnbild des Kleides wohl seltener, aber doch vorhanden. In der Dichtung finde ich es allerdings nur bei Waclaw Potocki, der in einem Epigramm vom Streit der Schneider und Kürschner über das Alter ihrer Zünfte den Kürschnern den Vorrang geben will: „Als man die hl. Schrift nahm ... erkannte man, dass die Pelze älter als die Kleider sind, denn die Pelze hat der Schöpfer selbst, als er Eva und Adam im Paradies verbarg, verfertigt, mit eigener Hand zusammengenäht" – gemeint sind offensichtlich die Menschenkörper. Bei Potocki wird Gott auch als „Tischler" bezeichnet.[56] Sonst bezeichnet man die menschlichen Körper als „Kleider", aber von ihrem Hersteller – Gott – wird nicht gesprochen. So lässt sich die Kleidung als Sinnbild menschlichen Wesens in dem *Carmen sponsae* aus dem 15. Jht finden, wo die Seele zu ihrer Hochzeit mit Christus eingekleidet wird,[57] ebenso in einem holländischen Lied aus derselben Zeit.[58] Das Sinnbild kommt aber bereits bei Mechtild von Magdeburg vor[59] und geht wohl auf Philo zurück, bei dem die ganze Welt ein Kleid Gottes ist.[60] Das Sinnbild kehrt bei Makarius dem Ägypter wieder.[61] Auch dies Symbol, das Kleid, das Gewand, kommt bereits in der hl. Schrift vor, und zwar bald in Bezug auf Gott (Ps. 93,1 und 104,2 – das Gewand Gottes ist das Licht), bald in Bezug auf den Menschen (Matth. 22,11 f. – „das hochzeitliche Kleid"). Daher soll es uns nicht wundern, dass wir dies Symbol auch bei Makarius[61] und

[56] Potocki, *op. cit.* (Anm. 11), II, S. 275 f., Nr. 207; zitiert werden die Zeilen 5 ff., Gott – Tischler (*cieśla*); ebenda, S. 385, Nr. 462, Zeile 14.

[57] *Germania*, XVII, NF. 5 (1872), S. 359, herausgegeben von K. Schröder.

[58] Hoffmann von Fallersleben, ‚Niederländische geistliche Lieder des 15. Jhts', *Horae Belgicae*, X (Hannover, 1854), Nr. 115, Strophe 4, Zeile 3, S. 232 (*mantelken*). Vielleicht tritt dies Sinnbild auch im *Igoř-Lied* auf („sich umgürten").

[59] Mechtild von Magdeburg, *op. cit.*, S. 52, 273, und and.

[60] Philo, *De somniis*, I, 6 (35); *Leg. alleg.*, II, 15 (57); *De spec leg.*, I, 116; *De vita Mosis*, II, 12 (117). Aus Philo-Skovoroda, z.B. *op. cit.*, S. 112.

[61] Makarius, *Hom.*, XX, 3; vgl. auch IV, 3; I, 11; XII, 14; XLIV, 1.

[62] Bei Makarius „Gewand des Lichtes", II, 5; VIII, 3; XLIX, 1; das himmlische Kleid: XXXII, 2; XXXIV, 2.

den mittelalterlichen Mystikern wiederfinden: in Bezug auf Gott bei Mechtild, Meister Eckhart, in Bezug auf den Menschen bei Mechtild, Meister Eckhart, Suso und anderen.[63] Sehr oft kommt auch das Wort „bekleiden" – mit Tugenden, mit Stärke und ähnl. – vor. Sicherlich wurde sein Gebrauch durch die rituelle Bedeutung der Gewänder unterstützt: das Taufgewand, die liturgischen Gewänder, die Kleidung eines Büssers, u.U. auch das Trauerkleid gaben Veranlassung zum Gebrauch dieses Sinnbildes. So auch bei den modernen Schriftstellern.

„Ich bin [nur] Kleid" sagt Bridel, er kennt auch die „neuen Kleider der Liebe" und die pejorative Färbung tragende Bezeichnung „Vermummung" (*larva*).[64] Und für Skovoroda ist das Kleid ein Symbol des materiellen Seins – im Gegensatz zum „Körper" – Gott: „Die Ewigkeit bleibt immer unverändert und trägt alles Vergängliche als Gewand", das Äussere entspricht „seiner unvergänglichen Kraft und seinem Wesen, wie ein Gewand dem Körper".[65] Auch bei Angelus Silesius:

Das Hochzeitskleid ist Gott und seines Geistes Liebe . . .

„Das Kleid der Herrlichkeit" legen die Seligen im Himmelreich nie ab.[66] Und noch für Rilke ist dies Symbol lebendig, allerdings fast immer im pejorativen Sinne: die Menschen sind in ihrem irdischen Wesen:

. . . die Gewänder,
die allein nicht stehen können
und sich schmiegend sinken.

Das zeitliche Sein ist nur

[63] Das Kleid Gottes: Mechtild, *op. cit.*, S. 34, 52; Meister Eckhart (Pfeiffer), S. 228, 270. – Vgl. noch Jostes, *Meister Eckhart und seine Jünger* (1895), S. 63. – Das Kleid des Menschen (der menschlichen Seele): Mechtild, *op. cit.*, S. 19, 56 (besonders wichtig ist bei ihr auch das Sinnbild „sich entkleiden"); Meister Eckhart (Pfeiffer), S. 555; Suso (Bihlmeyer), S. 470.

[64] Bridel, *op. cit.*, S. 29,7 und 30,8, vgl. noch 32,4.

[65] Skovoroda, *op. cit.*, S. 496 und 244 f., ausserdem 386 und zahlreiche andere Stellen: 52, 84, 94, 268, 521, usf. Vgl. Anm. 60 und meinen Aufsatz ‚Die Erkenntnislehre Skovorodas und Philo' in der *ZfslPh.*, XII (1935), 1/2, S. 53-78. Auch bei einem dem Hallischen Pietistenkreise nahestehenden Dichter, Chr. Fr. Richter, in seinen *Erbaulichen Betrachtungen vom Ursprung und Adel der Seelen* (Greiz, 1731), kehrt dieses Sinnbild wieder („Vom Geheimnis des Kreutzes").

[66] Angelus Silesius, I, 262, und VI, 9.

... das glänzende Gewand,
dass Gott verworfen hat.[67]

Die Erschaffung des Menschen ist also das Verfertigen eines Gewandes, eines Pelzmantels.

2. Dass die Seele ihr Gewand unbeschmutzt erhalten kann, ist in diesem Zusammenhang eine ganz verständliche Metapher. Wir begegnen ihr bei Makarius,[68] bei Mechtild von Magdeburg, die von ihrem „unbeschmutzten Kleide" spricht,[69] bei Angelus Silesius, der das Kleid kennt

von Unschuld weiss, wie Schnee.[70]

3. Doch auch für sich selbst verfertigt Gott der Kürschner einen Pelzmantel aus dem für Fürstenmäntel geeigneten Hermelinpelz. Ein Pelzmantel für Gott bezeichnet offensichtlich die Menschwerdung Christi. Am Ende der 3. Strophe kehrt die Rede wieder zur menschlichen Seele zurück (weibliche Formen, *nezapsovala* – 2,3, *vzala* – 2,4 und 3,4), wenn hier kein verdorbener Text vorliegt, was möglich wäre.

4. Weiter spricht das Lied nur von Christus. Durch sein Leiden und seinen Tod färbt er seinen Mantel mit Blut, freilich auch den „Mantel" eines jeden Menschen – „*beide* habe ich rot gemacht"! Wie bei Angelus Silesius:

Rot von des Herren Blut wie Sammetröselein[71]

spricht er von der Menschenseele. Und Bridel fragt sich: „Wozu Farbe aus Fischen, oder ein scharlachfarbenes Kleid, wozu feiner Stoff (*kment*), Seide ...", wenn das Blut Christi die Seele mit der roten Farbe der Herrlichkeit färbt.[72] Freilich reinigt diese rote Farbe die Seele vom Schmutz der Sünde: die deutschen Liederdichter singen: „In deinem Blute wasche mich",[73] „sein Blut soll uns reini-

67 R. M. Rilke, *Das Stundenbuch.*

68 Makarius, IV, 5.

69 Mechtild von Magdeburg, *op. cit.*, S. 52 („min kleit ... ist ein unbeflecket").

70 Angelus Silesius, IV, 44. Vgl. Ph. Strauch, *Adelheid Langmann, Offenbarungen* (Strassburg, 1878), S. 7, Gewänder von verschiedenen Farben: rot, weiss und grün.

71 Angelus Silesius, IV, 44. Vgl. Makarius L, 4.

72 Bridel, *op. cit.*, S. 56, 5-8.

73 *Germania*, XXV, NF. 13 (1880), S. 191.

Gott als Topfer. Aus *Pia Desideria* von Hermann Hugo (1603).

gen",[74] und eine ähnliche Wendung finden wir auch im čechischen Kantional von J. J. Bažan (1719).[75]

5-6. Die letzten beiden Strophen versinnbildlichen den irdischen Weg Christi dadurch, dass das Gewand nun vier biblischen Tieren angelegt wird: dem Löwen, Adler, Menschen und Ochsen, wie sie bereits bei Ezechiel (1,5 ff.) erwähnt sind und in der Apokalypse (4,6-8) wiederkehren; sie wurden zu Symbolen der vier Evangelisten.[76] Die Menschwerdung Christi ist dadurch versinnbildlicht, dass der göttliche Mantel dem Menschen angelegt wird: „er zog den Mantel auf den Menschen durch seine Geburt"; das Leiden und den Tod Christi symbolisiert der Ochse, der Löwe ist ein Sinnbild des Sieges Christi über den Tod: er zog seinen Mantel „einem Löwen an, als er machtvoll von den Toten auferstand", und die Wiederkunft Christi und sein letztes Gericht symbolisiert der Adler: der Herr als Adler erhob sich in den Himmel, „woher er, das Schwert schwingend, wiederkommen wird" . . .

Zumindest die drei ersten Symbole (Mensch, Ochse, Löwe) sind nicht nur Sinnbilder des Lebensweges Christi, sondern auch eines jeden Menschen (Geburt, Tod, Auferstehung). In Bezug auf Christus ist die Menschwerdung, das „Anziehen" der menschlichen Gestalt, natürlich nicht nur symbolisch zu verstehen. Als Adler wird der Herr bereits im Alten Testament bezeichnet (Deut. 32,11, Ps. 103,5). Das Bild kehrt bei Mechtild, Tauler, Suso und anderen mittelalterlichen Mystikern wieder.[77] Das Leiden Christi wird durch das Bild des Ochsen symbolisiert, bei Suso finden wir für den leidenden Menschen das Symbol des Esels,[78] bei Skovoroda das des Ochsen.[79] Der Löwe ist ein Symbol der Auferstehung – so bei Angelus Silesius und Skovoroda, wohl im Anschluss an den alten „Physiologus", nach dem ein Löwenjunges tot zur Welt kommt und nach drei Tagen von

[74] *Das büchlein von der Tochter Syon*, oben zitiert, Anm. 39.

[75] J. J. Bažan, *Slavíček rajský* (1719), S. 137.

[76] Sehr oft in den bildlichen Darstellungen der Evangelisten in alten Evangelien-Handschriften, aber auch sonst in der kirchlichen Kunst, z.B. die „Porte royale" der Kathedrale zu Chartres (12. Jht), die Kathedrale zu Bourges, usf.

[77] Der Adler als Sinnbild Gottes: Mechtild, *op. cit.*, S. 27; Suso (Bihlmeyer), S. 473; auch Pfeiffer, *Deutsche Mystiker . . .* (*op. cit.*), S. 349. – der Adler als Sinnbild der menschlichen Seele: 17, 163 und and.; Meister Eckhart (Pfeiffer), S. 291; Tauler (Vetter), S. 263, 378; Pfeiffer, *op. cit.*, S. 201.

[78] Suso (Bihlmeyer), S. 105.

[79] Skovoroda, *op. cit.*, S. 165, 208.

seinem Vater durch Einhauchen belebt wird.[80] Da für den Menschen auch die Vergöttlichung, *deificatio*, möglich ist, so wird er dann zum Adler:

> Ja, wer ein Adler ist, der kann sich wohl erschwingen
> und über Seraphin durch tausend Himmel dringen.[81]

Aber nicht nur der Lebensweg Christi und der jedes Menschen wird in der religiösen Dichtung durch solche „Metamorphosen" versinnbildlicht, sondern auch das paradoxe Zusammenfallen der Gegensätze in allen Lebewesen. So ist der Christus-Mensch:

> Ein Riese und auch ein Kind . . .
> Das Lamm und auch ein Löwe.
> Rath, wie ein Mensch und Gott, ein Löw, Lamm, Ries' und Kind
> in einer Creatur ein einig's Wesen sind?[82]

Mannigfaltig sind die Metamorphosen des Menschen bei Skovoroda: der Mensch kann ein Schwein, ein Kamel, ein Wolf, ein Hirsch, ein Ochse, ein Löwe, ein Adler (man beachte dieselbe Stufenfolge bei diesen drei letzten Verwandlungen!) und endlich eine Taube werden.[83] Ähnliche Verwandlungen sind bereits bei Mechtild erwähnt (der Affe, der Bär, der Löwe, der Wolf, der Hirsch und der Adler, wobei die ersten vier Verwandlungen die Sinnbilder der Laster sind).[84] Und später noch wird die innere Wandlung des Menschen – allerdings in einem ganz anderen Sinne – bei Nietzsche durch die Metamorphose der tierischen Gestalten veranschaulicht: ein Kamel, ein Löwe, zu denen als dritte Gestalt ein Kind gestellt wird (*Also sprach Zaratustra*).

Das Lied wird mit einem knappen Bild des jüngsten Gerichtes abgeschlossen.

[80] Angelus Silesius, II, 95; Skovoroda, *op. cit.*, S. 208, 401 f.
[81] Angelus Silesius, II, 171.
[82] Angelus Silesius, II, 105; II, 95; II, 212.
[83] Skovoroda, *op. cit.*, S. 207-9.
[84] Mechtild, *op. cit.*, S. 17. – Die Verwandlung des Menschen ist ein verbreitetes Bild bei den mittelalterlichen Mystikern, so bei Tauler (Vetter), S. 121, 278 und and. (Affe, Schwalbe); Suso (Bihlmeyer), S. 12, 23, 35, 54, 96, 105, 177, 387 (Panther, Wolf, Wurm, Hase, Biene, Esel, Fledermaus, blinde Schlange; unbedingt positive Bedeutung hat die Biene; übrigens kommt das Sinnbild der „blinden Schlange" sehr oft in der altrussischen Literatur vor). Ähnlich bei Nikolaus von Lindau, s. Zuchold, *Nicolaus von Lindau* (Halle a.d. S., 1905), S. 127, 137 (Maulwurf, Affe). Oft wird das Sinnbild in der Form eines Vergleiches („der Mensch wird, wie . . .") gebraucht.

3

Diese flüchtigen Bemerkungen haben den Stoff natürlich nicht erschöpft. Man hätte zu manchem Punkte mehr sagen können, vor allem durch Heranziehung einer grösseren Zahl altčechischer Texte. Bemerkenswert ist es, dass in zwei Punkten die beiden Lieder einander ähnlich sind: beide gehen von dem Sinnbild Gottes als eines Handwerkers („Demiurg") aus, beide spielen auf denselben Evangelientext an: Matth. 22,1 ff. Vielleicht stammen sie von demselben Verfasser oder ist eines die Nachahmung des anderen.

Es ist auch interessant, dass in beiden die Sinnbilder in doppeldeutigem oder gar mehrdeutigem Sinne gebraucht werden. Dieser Zug gehört allerdings zum Wesen jeder Symbolik.

In den beiden Liedern wird diese Mehrdeutigkeit als dichterisches Mittel verwendet. Ausserdem aber sind sie, und vielleicht noch einige weitere Werke dieser Zeit,[85] Vertreter einer seltsamen Überwucherung der Symbolik, die den konkreten Inhalt des Werkes völlig zudeckt und verbirgt; in diesem Sinne sind sie den Rätselgedichten verwandt.[86] Es ist nicht ganz ausgeschlossen, dass sie eben als solche Rätsel gedichtet wurden.[87] Immerhin ist dies Merkmal ein kennzeichender Wesenszug der Dichtung des slavischen Spätmittelalters,[88] und in diesem Sinne sind die beiden Lieder typische Vertreter des Stils jener Zeit. Diese Üppigkeit der Symbolik kehrt in der Barockdichtung wieder und etwas schwächer in der Dichtung der Romantik.

Ich habe zu den beiden Liedern auch zahlreiche Beispiele aus späteren Epochen gebracht. Ich wollte aber nicht genetische Zusammenhänge der Symbolik beider Lieder mit ihren vermutlichen „Quellen" zeigen, sondern die „strukturelle Verwandschaft" zwischen

[85] Ich meine vor allem die Gedichte *Slóvce M* (Vilikovský, S. 65 ff. und 183) und *Otep myrrhy* (ebenda, S. 143 f. und 197); man möge sich auch an den (lateinischen) Brief erinnern, den Emler sogar in seine *Regesta* (II, S. 1108) aufnahm, und der in Wirklichkeit ein erotisch-symbolisches Werk ist, wie V. Černý zeigt (vgl. sein Buch *Staročeská milostná lyrika* (Prag, 1948), S. 252 f., 306 f.). U.U. sind auch weitere Lieder symbolisch (s. bei Vilikovský das Lied *Tvorče milý*, S. 47 f. und 177 f., und die Bemerkungen Černýs, S. 144 f.).

[86] Über solche Gedichte aus dem 17. Jht vgl. mein zu erscheinendes Buch über die slavische Barockliteratur.

[87] Ein besonderer Meister dieser Gattung war bei den Polen Andrzej Morsztyn, in der russischen Dichtung des 18. Jhts A. A. Rževskij.

[88] S. darüber meine *Outline of Comparative Slavic Literature* (Boston, 1952), S. 26 ff.

der christlichen mystischen Dichtung verschiedener Zeiten. Die mystische Symbolik hängt aber – auch ausserhalb der Grenzen des Christentums – ausserordentlich hartnäckig an einem gewissen Komplex von Bildern und Sinnbildern. Unsere Analysen haben diese Tatsache nur zu bestätigen vermocht.

NACHTRÄGE

Zu S. 61 f. Gott als Gewerbetreibender begegnet uns bereits in der altchristlichen Literatur, und zwar als Arzt und Baumeister (vgl. J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender*, S. 32 ff.; derselbe, *Die Gleichnisse Jesu*, 3. Aufl., 1954, S. 100; derselbe, *Unbekannte Jesusworte*, 1951, S. 81). – Gott als Baumeister auch bei Kepler im „Mysterium Cosmographicum".

Zu den SS. 70-74. Milch als Symbol der göttlichen Gnade auch bei W. Potocki (*Moralia*, I, 162, hrsg. von T. Grabowski und J. Loś in *Biblioteka pisarzów polskich*, Nr. 69, Krakau, 1915). Vgl. auch das Apokryphe *Martyrium des Apostel Paulus*, Kap. 5, wo Milch ein Symbol des Blutes eines Märtyrers ist. Wein – ebenso bei Potocki (*ibidem*, S. 215): Mensch soll ein „Kelch werden, in welchen Gott Wein giessen wird". – Honig als Symbol der Geistesgaben schwebte sicherlich dem Bildhauer des Spätbarock, J. A. Feuchtmeyer, vor, als er seine Figur „des Honigschleckers" (um 1730, im Kloster Birnau am Bodensee) modelierte.

Zu S. 78 f. Gott als Schneider, der ein Kleid verfertigt, ist in einem Oxyrhynchus-Papyrus erwähnt (Nr. 655, vgl. die dritte der oben zit. Schriften von Jeremias, S. 81; ebenso E. Klostermann, *Apocrypha*, II, 3. Aufl., 1929, S. 23 f.; vgl. auch 2 Kor. 5, 3).

VI

DAS BUCH ALS SYMBOL DES KOSMOS

Was ist die Welt? Ein ewiges Gedicht,
- - - - - - - -
ein Buch, das du im Leben nicht ergründest.
Hugo von Hofmannsthal

1

Der Schrift wohnt bekanntlich nicht nur nach der Vorstellung des primitiven Menschen eine geheimnisvolle Kraft inne.[1] Darauf beruht auch die Symbolik der Schriftzeichen. Nicht weniger symbolkräftig scheint das Buch, eine Sammlung von mit den Schriftzeichen bedeckten Blättern, zu sein. Und die Symbolik des Buches ist ja noch mannigfaltiger als die der Buchstaben, bildet doch ein Buch für den Leser eine Brücke weit in die Vergangenheit, für den Verfasser eine Ansprache an Nachkommen in der Zukunft. Das Buch ist ein Freund des Lesers, ein Kind des Autors, es kann Trost gewähren oder Leidenschaften aufwühlen, beruhigen und erschüttern, es ist ein Werkzeug des Fortschrittes und eine schreckliche Waffe der Revolution, usf. Es ist kaum möglich alle Epitheta zu erschöpfen, die man alltäglich und allüberall über das eine oder andere Buch lesen oder hören kann. Vor allem bedeutet das Buch viel für einen Menschen, der selbst Bücher schreibt (oder bloss abschreibt), für einen Gelehrten, Dichter, Publizisten, usf. In der slavischen Welt gab es genug leidenschaftliche Äusserungen über die Bücher, von Lobpreisungen in der alten Literatur an (vgl. nur die Einleitung zu der Kiever *Sammelschrift* aus dem Jahre 1076 und die Eintragungen der Schreiber in alten Handschriften) bis zu einer Ode des polnischen Dichters W. Kochowski (17. Jht) und zu einer lateinischen Elegie, die der ukrainische Theologe und Moskauer Metropolit Stefan Javorśkyj kurz vor seinem Tode (1722) an seine Bibliothek richtete. Auch die letzten Worte des grossen russischen Dichters A. Puškin galten den Büchern seiner Bibliothek: „Lebt wohl, Freunde!"

[1] Vgl. Franz Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (1925).

So darf es uns nicht wundern, wenn den „Büchermenschen", vor allem natürlich den Dichtern, das Bild des Buches zu einem Symbol wird, und zwar zu einem sehr vielseitigen: es erscheint als Kind, Freund, Lehrer, Priester, aber auch in Gestalt allerlei zeichentragender Naturobjekte: einer blumenbedeckten Wiese, des sternenreichen Himmels. Und endlich erscheint das Buch symbolisch verbunden mit den Prozessen des menschlichen Lebens („Buch des Lebens") und der geschichtlichen Entwicklung („Buch der Geschichte") in der Dichtung aller Zeiten und gelegentlich auch in belehrenden, wissenschaftlichen und selbst in publizistischen Schriften. Natürlich hat *das* Buch der christlichen Welt, die Bibel, die Symbolkräftigkeit dieser Bilder wesentlich unterstützt.

Das grossartige Werk des Bonner Romanisten Ernst Robert Curtius *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* bietet uns eine durch verschiedene Einzelarbeiten desselben Verfassers vorbereitete und ergänzte Zusammenstellung des Stoffes über „Das Buch als Symbol" aus den europäischen Literaturen.[2] Dass dabei die grössten, Dante, Shakespeare und Goethe, zur Sprache kommen, darf uns nicht wundern. Es wundert uns aber auch nicht, dass die Slaven in dieser inhaltsreichsten Arbeiten völlig fehlen: bis jetzt gilt ja das Prinzip „slavica non leguntur" (man dürfte wohl auch sagen „slavistica non leguntur", denn auch slavistische Veröffentlichungen in den bekannten europäischen Sprachen werden im allgemeinen in der wissenschaftlichen Literatur, ja selbst in den Nachschlagewerken, nicht berücksichtigt). Ich will dem Verfasser deshalb keinesfalls einen Vorwurf machen, sondern ich möchte vielmehr eine kleine und wahrscheinlich unvollständige Zusammenstellung des slavischen Stoffes bringen, allerdings zu einem enger begrenzten Thema: dem Buch als Symbol des Kosmos.

2

Das erste Denkmal, in dem das Buch als Symbol der Welt und gleichzeitig der Menschenseele zumindest andeutungsweise gebraucht wird, ist die Begrüssungspredigt des Abtes des Vydubeckij-Klosters in der Nähe von Kiev an den Kiever Fürsten Rjurik Rostislavič, der eine Mauer erbauen liess, die die auf dem steilen Dnjepr-Ufer gelegene Klosterkirche vor einem Erdrutsch schützen sollte.

[2] Ernst Robert Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948) (englische Übersetzung 1953) (S. 304-352).

Diese Predigt, ein Panegyrikon, ist unter dem Jahr 1199 in die sog. *Hypatius-Chronik* eingetragen.[3] Mit Berufung auf den „seligen Methodius" (von Olympos) steigert Mojsej seine Lobpreisungen zu den eindrucksvollen Bildern der Seele des „gottweisen" Fürsten als eines Mikrokosmos, als eines „kleinen Himmels": beide – der Mikro- und der Makrokosmos – verkündigen die „Worte Gottes"; der Gedanke an die Bibel, an die einzige Form, in der „Worte Gottes" in unserer Welt vorhanden sind, musste dem Hörer und Leser des Panegyrikons ins Bewusstsein kommen. Die Stelle heisst wörtlich: „der kleine Himmel, die Seele des gottweisen Menschen, verkündet immer die Herrlichkeit Gottes durch die Aufrichtigkeit des Glaubens, durch die Worte der Wahrheit, durch die guten Werke; die Himmel aber (...) verkünden seine Herrlichkeit durch den Glanz der Sonne, durch die Veränderung des Mondes, durch die Schönheit der Sterne, durch die unabänderliche Befolgung der Gesetze der Zeit nach den Befehlen des Herrn".[4]

In offener Form aber kommt das Symbol des Buches bei einem čechischen religiösen Schriftsteller des 14.-15. Jhts vor, bei Thomas Štítný, und zwar in einem für seine Kinder bestimmten Werk, das Meisterstücke der čechischen mittelalterlichen Prosa (in *Řeči besedné*, 9) enthält. Es heisst dort:

„Diese Welt ist wie irgendein für alle bestimmtes Buch, das durch Gottes Hand geschrieben ist, d.h. durch Gottes Macht und Weisheit, und jedes Geschöpf im besonderen ist wie ein Wort in diesem Buch, das ein Ausdruck Seiner Macht und Weisheit ist.

Es kommt vor, dass ein Ungebildeter, der ein Buch erblickt, geschriebene Worte sieht; er versteht aber nicht, was ein jedes bedeu-

[3] Über die Persönlichkeit des Abtes wissen wir nichts. Er war wahrscheinlich auch der Verfasser oder Umarbeiter des seinem Panegyrikon unmittelbar vorangehenden Teils der Chronik. Vgl. meine *Altrussische Literaturgeschichte* (Frankfurt/Main, 1948), S. 262 f. und 315 f.

[4] Der Text lautet (Ausgabe der Archaeographischen Kommission, SPbg., 1870, S. 477 f.): ...со преподобнымъ Меѳодьемъ глаголемъ, днесь бо сбытье бысть божественныхъ словесъ его, яже положи въ своихъ ему написаниихъ, вѣщая: малое небо богомудрого душа, выну повѣдающи славу Божию, правостью вѣры, и словесы истѣньными, и дѣлы добрыми; небеса (...) точию свѣтлостью солнца и растѣниемъ луны, украшениемъ звѣздъ, и непременьно храняще уставы временемь владычня повеления, повѣдають славу его...
Die Stelle ist keinesfalls aus Methodius wortgetreu übernommen, sondern scheint eine Zusammenfassung einiger Stellen aus dem Traktat des Methodius *Von dem Blutegel*, Kap. VII und VIII zu sein, der nur in slavischer Übersetzung erhalten ist (s. bei N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, I (Erlangen und Lpz., 1891), S. 336-8); in dem slavischen Text des Traktats *De autexusio*, herausgegeben von A. Vaillant in *Patrologia Orientalis*, XXII, 5, S. 1930, finde ich keine ähnliche Stelle. Die Arbeit V. Istrin's war mir unzugänglich).

tet; so auch der unkluge Mensch, der nur nach der Gewohnheit eines dummen Tieres lebt und seine Gedanken nicht auf Gott richtet und in der sichtbaren Schöpfung nur die äussere Gestalt sieht; er versteht aber nicht, was und warum das so ist. Der geistige Mensch aber, der über alles urteilen kann, erblickt in der Schönheit, die in der Schöpfung sichtbar ist, wie wunderbar und gross die Weisheit Gottes ist, die alles so schmuckvoll eingerichtet hat.

Deshalb sind die Werke für alle wunderbar: der Unkluge bewundert nur die äussere Schönheit und Anmut eines schönen Geschöpfes und die damit vereinigte Gnade; wer aber weise ist, wird durch das, was er sieht, über die göttliche Weisheit tief nachdenken. Genau so wie bei irgend einem Buch: einer lobt, dass es schön und gut ausgestattet ist, ein anderer, dass die Schrift gut ist, ein dritter lobt den inneren Sinn, der in dieser Schrift enthalten ist.

Deshalb ist es gut, sich darüber zu wundern, dass Gott so viele Dinge schön und wohlgeordnet eingerichtet hat. Deshalb ist es gut, dass [derjenige, der das kann,] aus der äusseren göttlichen Schönheit den geistigen Nutzen zu schöpfen weiss . . .", seine Liebe „von dem Geschöpf zum Schöpfer wendet" . . . „Dazu regt diese Schrift [= die Welt] unsere Gedanken an"[5] . . .

So schön diese Stelle auch ist, so muss man ihr leider Originalität absprechen. Wie das meiste in den Werken Štítnýs beruht sie auf einer bestimmten Vorlage: und zwar in diesem Falle auf dem VII. Buch der *Eruditio didascalica* von Hugo de St. Victore (cap. 4).[6]

[5] *Řeči besední*, 9, herausgegeben von M. Hattala (Prag, 1897), die Korrekturen bei St. Souček, *op. cit.*, in Anm. 6: Svět tento jest jako obecné všem knihy kakés, jesto sú psány boží rukú, točis moci boží a múdrostí, a každé stvořenie oblásť jest jako slovce těch kněh, ješto jsú k okázani moci jeho a múdrosti.

A jekož bývá, ež neučený uzřě knihy vidi slovcě psaná, ale nerozumie co které mieni: takéž člověk nemúdrý, ješto jen jde podlé obyčějě hlupé zvěři a mysli k Bohu nepřiloží, vidí vnější postavu v zřějmém stvoření, ale co j' proč, tomu nerozumie. Ale duchovni člověk, ješto vše móž rozsúditi, v té sličnosti, ješto j' v stvoření zřějma, vnitř sezří, kakt'jest divná a veliká múdrost božie, ješto j'vše to tak ozdobně zpořiedila.

Protož všemť jsú divni skutci boží: nemúdří divie sě jen vnější krásě a sličnosti stvořenie krásného, a tu k tomu milosti velnú, a ktož j' múdrý, skrzě to, ješto vně vidí, hluboce obmyslí božskú múdrost, jakož v jedněch týchž kněhách jeden chválí, že jsú pěkné, dobře připravené, druhý, až jést v nich dobré písmo, třetí chválí vnitřní rozúm, ješto j' v tom písmu.

Protožť dobré jest dívati se tomu, ež jest Buoh tak mnohě věci zpořiedil krásné a tak slušně, ale tomu j' dobré, ješto umie vnější kráso božskú obrátiti k užitku duchovniemu, ež nevelne milosti k stvorení krásně a slušně spořiezeneemu, ale od stvořenie k Stvořiteli, ješto j' to tak řádně vyvedl, obrátí milost. Na toť vzbúzie písmo mysli našě, abychom divné skutky božie znamenali, diviec sě ve všem múdrosti boží chválili Boha v činech jeho . . .

[6] Auf die Quelle Štítnýs hat bereits Fr. Stejskal (*Duchovná knihovna*, XXI (1901), 2) hingewiesen. Eingehend handeln darüber Fr. Ryšánek in *Listy filologické*, XXXVI (1909), S. 447-450, und besonders St. Souček in *Časopis Matice Moravské* (1910), S. 159 ff. Die stelle aus der *Didascalia* bei Migne, *PL*, 176, S. 814.

Freilich hatte auch Hugo oder ein anderer Verfasser dieser Vorlage (das VII. Buch der *Eruditio* stammt vielleicht nicht von ihm) eine ältere theologische Tradition hinter sich: denn das Buch als Symbol der Welt begegnet uns bei Origenes, Athanasius, Gregor von Nazianz, Basilius dem Grossen, Johannes Chrysostomus, Augustin,[7] im Mittelalter – bei Vincentius von Beauvais, Bonaventura, Berthold von Regensburg, Wilhelm von Conches, usf.[8] Štítný, der an seinen Werken so arbeitete wie die anderen mittelalterlichen Verfasser, entwarf für seine *Řeči besedné* einen schönen Plan und füllte ihn dann mit Stoff, den er aus den anerkannten theologischen Schriftstellern schöpfte, oft – wie auch hier – in genauer Übersetzung.[9]

Štítný ist nicht ohne Nachfolger geblieben: nachdem seine Schrift im 19. Jht bekannt geworden war, fand gerade diese Stelle čechische und deutsch-böhmische Nachahmer.[10] Wenn wir dieselbe Symbolik jedoch später bei den Slaven wiederfinden, dann beruht sie auf anderen Tradition.

Ein slavischer Dichter, der Kroate Marko Marulić (1450-1524), bezeichnet in einem allerdings *lateinisch* geschriebenen Werk die Welt als eine Dichtung (*Davideidos liber*, I), doch dieser Fall

[7] Neben den Hinweisen bei Curtius, *op. cit.*, s. O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung der Schöpfungsgeschichte*, I (Gütersloh, 1877), S. 113 ff.; Augustin, Homilie im *Brevarium* aus den Sonntag XVI; Bonaventura, *Hexaëmeron*, Sermo 12.

[8] Dazu noch H. von Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung* (1887), S. 162, 618, 637, und K. Werner, *Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters* (SB der Wiener Akademie, 1873, Phil.-hist. Klasse, 75), S. 319.

[9] Der Text der lateinischen Vorlage (Migne, zit.): Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est conscriptus digito Dei, hoc est virtute divina creatus et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventae, sed divinae arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam. Quem ad modum si illiteratus quis apertum librum videat, figuras aspicit, litteras non cognoscit: ita stultus et animals homo, qui non percipit ea, quae Dei sunt in visibilibus istis creaturis foris videt speciem, sed intus non intelligit rationem. Qui autem spiritualis est, et omnis dijudicare potest, in eo quidem, quod foris considerat pulchritudinem operis, intus concipit, quam miranda sit sapientia Creatoris. Et ideo nemo est, cui opera Dei mirabilia non sint, dum insipiens in eis solam miratur speciem; sapiens autem per id, quod foris videt, profundam rimatur divinae sapientiae cogitationem velut si in una eademque scriptura alter colorem seu formationem figuram commendet, alter vero laudet sensum et significationem.

[10] Den Text Štítný's benützte der deutsch-böhmische Dichter Joseph Wenzig als Vorlage für ein Gedicht („Die Welt ist wie ein Buch"), ein Zitat aus Štítný übernahmen der amerikanische Positivist J. V. Carus und der spanische Dichter Juan Valery (*Pepita Ximenes*); Hinweise bei Ryšánek, *op. cit.*, S. 449.

gehört nicht mehr in den Zusammenhang unserer Betrachtungen.

3

> Num coelum liber quidam sit; et num variae stellarum combinationes scripturam quandam conficiant, in qua futura digito Dei inscripta legi possint.
>
> Athanasius Kircher (*Oedipus Aegyptiacus*, 1653, II, S. 215 ff.)

In reicher Fülle ist die Symbolik des Buches erst in der Barockliteratur der Slaven vertreten.[11] Und zwar ohne Unterschied der Konfession der Verfasser! Die Anregungen waren hier so zahlreich, dass man zunächst kaum etwas Sicheres über die Quellen eines jeden der Schriftsteller sagen kann. Das Symbol tritt schon in der ersten Hälfte des 17. Jhts auf und ist noch bei den Epigonen des Barock im 18. Jht zu finden.

Als ersten möchten wir den čechischen Theologen, Pädagogen und Philosophen J. A. Comenius (1592-1670) erwähnen, in dessen lateinischen Schriften dies Symbol besonders häufig anzutreffen ist. Es tritt bei ihm allerdings in einer etwas erweiterten Form auf: die göttliche Offenbarung ist in „drei Büchern" enthalten: in der Bibel, in dem „Buch der Welt", und in dem Buch der menschlichen Seele. Durch jedes dieser drei Bücher kann der Mensch zur Erkenntnis Gottes gelangen. Dieser Gedanke scheint Comenius in Verbindung mit der Arbeit an seiner čechischen Enzyklopädie *Theatrum universitatis rerum* (zwischen 1614-1627) gekommen zu sein, doch ist das Symbol des Buches in diesem Werk und da, wo man es am ehesten erwarten sollten, im *Centrum securitatis* (čechisch, geschrieben 1625, veröffentlicht 1633) noch nicht erwähnt. Erst in der *Physik (Physicae Synopsis*, 1633)[12] erscheint dieser Gedanke, und dann wiederholt in den Werken, in denen Comenius zu den enzyklopädischen Plänen seiner Jugend zurückkehrt, die jetzt die Gestalt der „Pansophie" annehmen; so findet sich dies Sinnbild, das Buch als Symbol der Welt, im *Prodromus Pansophiae* (geschrieben 1634-6, veröffentlicht 1637 und 1839).[13] Seitdem verschwindet dieser Gedanke aus der Ideenwelt des Comenius nicht mehr, bis er schliesslich (in den 60er Jahren)

[11] Darüber weiteres in meinem in Vorbereitung befindlichen Buch über die Barockliteratur der slavischen Völker.

[12] *Physica. Veškeré spisy* (Brünn), I, S. 156, 158, 161, 166-7 (Praefatio).

[13] *Prodromus Pansophiae* (London, 1693), S. 29, 64, *ODO*, I, 432, 438, *Vešk. spisy*, I, 338.

mehrere Male in seinem pansophischen Hauptwerk wiederkehrt.[14] Ein Zitat aus der letzten (unveröffentlichten) Bearbeitung der Paedagogik durch Comenius, seiner *Pampaedia*, dem vierten Teil des pansophischen Werkes, mag eine Illustration bieten:

„Es fehlen auch die Behelfe nicht, die durch göttliche Fügung allen gewährt werden, denn allen ist alles gegeben, was sie weise machen kann. Das sind einerseits die Bücher Gottes, dann die Organe, die zum Lesen der Bücher Gottes nötig sind: die Sinne, die Vernunft, und der Glaube. Niemand zweifelt am Buch der Welt, denn man sieht, wie es vor dem Angesicht aller täglich aufgeschlagen wird. Auch zweifelt niemand am Buch des Verstandes, das am Tage und bei Nacht nicht nur alle (zusammen), sondern auch der Einzelne liest, sei er ein Weiser oder ein Narr. Am Buch der Offenbarung aber, die in der Heiligen Schrift enthalten ist, hätte man zweifeln können, denn nicht alle besitzen es, und auch nicht alle, die es haben, lesen es; Viele wissen auch gar nicht, dass es ein solches Buch gibt."[15]

In ganz anderer Art, nämlich dichterisch, ist das Symbol des Buches von dem bedeutendsten čechischen katholischen Barockdichter, Friedrich Bridel (1619-1680), verwertet. Wir finden dies Bild in seinen *Betrachtungen über den Himmel in der Nacht vor dem Morgen der Geburt des Herrn* in der Sammlung seiner Gedichte *Alte neue* (sic!) *Lieder, dem neugeborenen König Jesus Christus von Bethlehem als Gabe für das neue Jahr gewidmet* (Prag, 1658).[16] Das Lied enthält 12 vierzeilige Strophen und vereinigt – wie auch andere

[14] Vgl. meine Berichte in der *ZfslPh.*, XIX (1947), 2, und XX (1949), 1.

[15] Die Hallische Handschrift (vgl. meine Mitteilung ‚Hallské rukopisy děl J. A. Komenského' in *Archiv pro badání o životě a spisech Komenského*, XV (Brünn, 1940), S. 85-107), Blatt 14: „Nec auxilia desunt divinitus subministrata omnibus, dum quaecunque Hominem reddere possunt Sapientem dantur Omnibus. Nempe tum Libri Dei, tum Libros Dei legendi Organa, Sensus, Ratio, Fides. De Mundi Libro nemo dubitavit, quem in conspectu omnium evolvi quotidie, omnes vident. Nec de Libro Mentis, quem nocte dieque legunt non tantum Omnes, sed et singuli Sapientes et stulti. De Libro Revelationum Scriptura Sacra comprehensorum dubitari possit; quia hunc non Omnes habent: nec qui habent, legunt Omnes: multi etiam esse aliquem talem Librum ignorant."

[16] Bridel, ‚Rozjímání o nebi noci na jitřní Božího narození', in *Staré nové písničky vnově narozenému Králi Kristu Ježíši bethlemskému za dar nového léta připsané* (Prag, 1658). Herausgegeben von J. Vašica (Olmütz, 1931). Ich führe die wichtigsten Stellen an:

Slunce krasné i měsíc
krásné světlo, co se míhá,
kolikkoliv jest tam svic,
jesou jen pěkná Boží kníha.
Nebe místo papíru,
jehož pěkné rozložení,
běh, jenž má jistou míru,
jako ňáké vyložení.
Dvě hvězdy proti sobě
dcky jsou, stojí stále jistý,
z obou strán světa obě,
den, noc kníhy jsou dva listy.

Gedichte Bridels – in sich kühne Metaphorik mit religiös-lyrischen Ergüssen. Den zentralen Teil des Liedes bildet die entfaltete Metapher „der gestirnte Himmel – ein Buch". Wie bei den meisten entfalteten Metaphern sind die einzelne Elemente katachretisch oder flach. Aber die ganze Komposition ist grossartig. Der Dichter geht auf dem Meer dieser Welt unter, seine Seele fliegt aber aufwärts, dem Himmel entgegen (Strophen 1-7), er übergibt seinen Kummer Gott und spielt mit den Sternen. Es folgt eine Ansprache an die Sterne: „O Sterne! wenn ihr am Himmel wandelt, wenn ihr eure Versammlungen abhaltet, dann raubt ihr mir mein Herz" (8), „So oft ihr mit euren silbernen Augen blinkt, so oft verwundet ihr mein Herz wie mit Pfeilen (9). Und nach dieser Ansprache folgt nun das zentrale Symbol: „Die schöne Sonne und der Mond, das schöne flimmernde Licht, wie viele Leuchten dort auch sein mögen, sind nur ein schönes Buch Gottes" (28). Es folgt nun die Entfaltung des Symbols (29-38): das Papier ist der Himmel (39), zwei einander gegenüberstehende Gestirne bilden den Einband des Buches, Tag und Nacht sind die Seiten (30), die Planeten sind die Kapitelbuchstaben, die Sterne die kleinen Buchstaben, die Kometen sind die Beistriche (31). „Jeder kann es lesen, wenn auch manche Zeichen zu klein sind" (32). Das Buch wird von Gottes Hand oder von zwei Schreibern geschrieben (33) (34); nur einer von ihnen, der Mond, wird eingehender als Schnellschreiber gekennzeichnet (35-6). Und es folgt ein Wirbel von Metaphern, die fast alle mit dem zentralen Symbol des Liedes verbunden sind: die fröhlichen Sterne führen ihren Reigentanz auf (39, 41), sie dichten (40 f.), singen und machen Musik (42), selbst die Verfinsterungen der Sonne und des Mondes

(16) V té kníze planétové
jsou litery nejhlavnější,
čarky jsou kométové,
hvězdy písmo nejdrobnější.
Každy zde čísti může,
což jsou dost drobné některy,
dána kníha do kůže,
zřetedlné dost jsou litery.
Boží je ruka píše,
když nebes světla rejsuje,
pérem spěšným, než tíše
ty litery popisuje.
Svůj také rozdíl mívá,
když se den, noc rozděluje,
dvouch pisařů užívá,
čas měsíce popisuje.
Ej tak se měsíc točí,
nelenuje a neleží,
jako nějaký kočí
semotam po nebi běží.
Péro teho písaře,
bežně popisujícího,
barva jest, světlo, žáře
světla v nebi svítícího.
Jestli jsou pak souhové
ta nebeská Boží světla,
jsou nám k nebi vůdcové,
jsou ňáká k nebi vesla.
Tento svět jest jen škola,
všech dobrých kunštův umění,
co kdo chce, se dovolá,
však velký rozdíl v učení.

(denen Bridel die richtige Erklärung gibt) betrachtet der Dichter vom aesthetischen Standpunkte aus (47-49), im Himmel sieht er den Markt (51), die Schule (36-7), wo man Grammatik und Geschichte lernen kann (52). Er kehrt wieder zum Symbol des Buches zurück: in Gestalt der Jahreszeiten bietet Gott dem Menschen immer neue „Lektüre" in seinem „vierteiligen Buch" (56-62), jede Jahreszeit macht auch ihre besondere Musik (65-8), und eine siebenstimmige Musik führen auch die sieben Planeten an Himmel auf (69-73), die von der Liebe geleitet wird (74). Nach einem Loblied auf die göttliche Liebe kehrt der Verfasser aber wiederum zu seinem Grundsymbol zurück (92-98). Und erst der Schluss (99-127) bringt einen Hymnus auf den Weihnachtstag – aus dem ersten Teil des Liedes bleibt hier nur das Bild des „fröhlichen" Spiels der Sterne –, und als Symbol der Geburt Christi dient dem Dichter hier auch ein Ereignis in der Welt der Gestirne: „schon ist die Sonne aus einem Stern hervorgegangen" (127).

Der dritte bedeutende slavische Dichter, der die Buchsymbolik benützt hat, ist Wacław Potocki (1635-1696), ein hervorragender Meister der polnischen Barockdichtung. Wir finden sie in seinen Epigrammen: „Wie soll man diese Welt der Natur nennen? Sie ist ein sehr grosses Buch in einem grünen Einband, das Gott selbst geschrieben und gleich aufgeschlagen hat (...). Jedes Blatt bedeutet ein Jahr, jeder Vers einen Tag, denn was Er von Ewigkeit an wusste, kann nicht anders sein. Die Zeit ist der Leser dieses Buches. Jeder Buchstabe ist mit einem harten Diamanten eingeritzt, es irrt auch nicht im kleinsten Punkt, kein Strich ist ausgelassen. Das Buch wird dann geschlossen, wenn das Ende aller Dinge, der Welt und der Menschen, kommt..."[17] Dasselbe Bild wird auch auf den einzelnen

[17] Wacław Potocki, *Ogród fraszek*, herausgegeben von A. Brückner, I (Lemberg, 1907), S. 368-9:

Świat jest księgą

Coż jest świat? Świat jest księga, albo pismo Boże,
w ktorym wszechmocność, mądrość, że go czytać może,
dobroć i wieczność, każdy, ani było trzeba
inszego Adamowi do poznania nieba.
Ale nam, ktorych w jarzmo wiecznej śmierci wprząga,
skoro pychą swojego Stworzyciela siąga,
zmysłom grzechem zaćmionym, chcąli gorne kręgi
zrozumieć, trzeba na to papierowej księgi.
Wstydź sie, człecze, że bydło, ptacy, leśne zwierze,
na literach ani się znając na papierze,
prędzej zgadną pogodę wiatry, deszczy, chmury,
niż człowiek, niż astrolog, z księgi swej natury.

Menschen angewendet: „Was ist der Mensch? Ein kleineres vor Gott aufgeschlagenes Buch, wo jede Stunde ein Vers und jedes Jahr ein Blatt ist; der Schreiber ist sein eigenes Gewissen",[18] oder: „das Buch des Herzens, das Gott allein liest".[19]

Im Anschluss an die lateinischen Epitheta der Heiligen Jungfrau Maria verwendet ein anderer polnischer Barockdichter, Wespasian Kochowski (1633-1700), die Buchmetapher in Bezug auf die Muttergottes.[20]

(17) Ucieka woł pod strzechę chociaż jasne niebo;
paw się pnie na najwyższe domu szczyty, wie bo
o jutrzejszej pogodzie; utykają dziurki,
skąd ma być jutro wicher, w dupłu swem wiewiorki.
Często wczasowi ludzie, mogąc siedzieć doma,
swojego się rozumu albo astronoma
podadziwszy, w drogę się nieopatrznie puszczą,
często też wiatrem ziębną w drodze, deszczem pluszczą.

Ibidem, II, S. 77 f.:

Jakoby też świat nazwać podległy naturze?
W zielonej bardzo wielka księga compacturze,
ktorą sam Bogu napisał i zaraz otworzył,
jako go i człowieka w raju na nim stworzył.
Co karta to rok, co wiersz to dzień na niej znaczy,
bo co przed wieki widział, jużeż być inaczej
nie może; czas lektorem, co tę księgę czyta;
każda litera twardym diamentem ryta,
w punkciku nie omyli, nie opusci kreski.
Aż skoro ją przeczyta od deski do deski,
dopiero wtenczas zawrze, skoro wszytkich rzeczy
i światu przyjdzie koniec ostatni i człeczy.

Zu Zeile 9 macht Potocki die Anmerkung „Math. 5, 18".

18 *Ibidem*, II, S. 80:

Cóż jest człek? mniejsza księga przed Bogiem otwarta,
gdzie co godzina to wiersz, a co rok to karta;
pisarzem jego własne sumnienie, co w ktorem
źle dobrzeli uczynił, toż będzie lektorem.
. . . . . .
Nie wie człek, że w swym sercu miasto gospodarza
nosi świadka lektora oraz i pisarza.

19 „Poświęcenie" zum *Syloret* (nach 1678), zit. nach W. Potocki, *Pisma wybrane*, herausgegeben von J. Dürr-Durski, I (Warschau, 1953), S. 181:

. . . . . oku śmiertelnemu skryta
serdeczna księga, którą sam tylko Bog czyta.

20 W. Kochowski, *Ogród Panieński*, herausgegeben von K. J. Turowski (Krakau, 1859).

Liber divinae genesis (Matth. 1)

Księgo boska, w której to dla pamięci stoi,
że Słowo wieczne bierze Ciało ze krwie twojej. (S. 65)

Liber signatus (Apoc. 5)

Księgo żywota, siedmią warowna pieczęci
w której mają spisane imiona swe święci. (S. 66)

Am Ende des Jahrhunderts übersetzt der „Meister der kleinen Formen" der ukrainischen Barockdichtung, Ivan Velyčkovśkyj (gest. 1726), ein Epigramm John Owens, das Curtius treffend „die Umkehrung" des Symbols „das Buch – die Welt" bezeichnet:[21] „Dies Buch ist die Welt. Die Verse in ihm – die Menschen, ich glaube, es sind darin so wenig gute, wie [gute Menschen] in der Welt."[22]

Auch im 18. Jht verschwindet dies Symbol nicht; 1724 gebraucht es ein čechischer katholischer Prediger und Liebhaber typisch barocker Paradoxe, der eine Sammlung seiner „concetto"-Predigten herausgab.[23] Aber eine zentrale Rolle – wie bei Comenius – spielt dieses Symbol erst wieder in den Dialogen des ukrainischen Philosophen und Dichters Hryhorij Skovoroda (1722-1794).[24] Auch er spricht von den „drei Büchern". „Ist diese Welt nicht ein schöner Tempel des allweisen Gottes? Es gibt aber drei Welten. Die eine ist die allgemeine oder bewohnbare Welt, wo alles Geborene haust... Die beiden anderen sind kleine und Teilwelten. Die erste ist der Mikrokosmos, d.h. Weltchen, Weltlein, oder der Mensch. Die zweite ist die symbolische Welt, weil in ihr die Figuren [Sinnbilder. D.Č.] der himmlischen, irdischen und unterirdischen Geschöpfe gesammelt sind, damit sie zu Denkmälern werden, die unser Denken in das Verständnis der ewigen Natur [= Gottes. D.Č.] einführen, die in der Vergänglichkeit so verborgen ist, wie eine Zeichnung in ihren Farben."[25]

(20) *Liber incomprehensus* (S. Epiph.)
Księgas Panno najświetsza, ale tu sek tęgi,
ze sam Bóg chyba pojmie kontenta tej księgi. (S. 102)

21 Curtius, *op. cit.*, S. 324. Über die Übersetzung von Velyčkovśkyj vgl. meine Notiz in der *ZfslPh.*, XVI (1939), 3/4, S. 339 f., 342, und mein Buch *Ukraijinśkyj literaturnyj barok. Narysy*, I (Prag, 1941), S. 39.

22 Vgl. meine Notiz in der *ZfslPh.*, XVI (1939), 3/4, S. 339 f. und 342, und auch mein zitiertes Buch, S. 39.

23 Fabian Veselý, *Conciones ... Kazanj Na Swátky přes celý Rok...* (Prag, 1724), S. 114-116. Dieses Buch aus meiner Bibliothek ist mir nach 1945 unzugänglich.

24 S. mein Buch *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934), S. 50 ff., 57, 59, Anm. 54.

25 Originaltext aus dem Dialog „Potop zmiin" (geschrieben 1791), zitiert nach der Ausgabe von V. Bonč-Bruevič, I (Spg., 1912), S. 496: ... Не прекрасный ли храм премудрого Бога: мыр сей? Суть же три мыры. Первый, есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр мыров и есть великий мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козм: сирѣчь – мырик, мирок или человѣк. Вторый Мыр символичный, сирѣчь Библіа. Во обительном коем либо мырѣ солнце есть оком его; и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава мыра, тогда не дивно, что человѣк назван микрокосмос, сирѣчь маленькій мыр А Библіа есть сим-

Dem 18. Jht gehört noch eine Übersetzung an, die jedenfalls bemerkenswert ist: 1784 gaben die russischen „mystischen Freimaurer" eine *Christliche Bibliothek* heraus, die unter anderem eine Sammlung von religiösen Epigrammen „Paradiesblumen" (*Rajskie Cvety*) enthielt. Ein beträchtlicher Teil von ihnen stammt aus dem *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius. Von dem halben Dutzend der Epigramme, die die Buchsymbolik verwenden, sind nur zwei übersetzt:

Das Buch des Gewissens

Dass ich Gott fürchten soll und über alles lieben,
ist mir von Anbeginn in mein Gemüt geschrieben.

Das Leben muss dir selbst
eingeschrieben sein.

Mensch, wird dein Herze nicht das Buch des Lebens sein,
so wirst du nimmermehr zu Gott gelassen sein.

Die Übersetzung stammt, wie ich vermute, von dem klassizistischen Dichter M. M. Cheraskov.[26] Cheraskov war Freimaurer; in den Freimaurer-Hymnen begegnen uns auch Buchsymbole der Seele und der Welt.[27] Ich vermerke diese Übersetzung nur deshalb, weil sie

([25]) боличный мыр, затѣм что в ней собраныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя Натуры, утаенныя в тлѣнной, так как рисунок в красках своих...',

[26] Die *Christianskaja biblioteka* erschien 1784, zugleich wurden die *Rajskie cvety* einzeln gedruckt. Eine 2. Ausgabe erfolgte 1818. Eine vollständige Inhaltsübersicht gab ich in der *ZfslPh.*, XVI (1939), 3/4, S. 346-9. Den dort versprochenen Beweis, dass der Übersetzer M. M. Cheraskov war, kann ich jetzt nicht führen, da mir meine Handschriften sowie mein Exemplar der Gesammelten Werke Cheraskovs seit 1945 unzugänglich sind. – Die Frage nach der Vorlage dieser Übersetzung lässt sich bis jetzt noch nicht beantworten: unter den Ausgaben des *Cherubinischen Wandersmanns* (s. H. L. Held in Angelus Silesius, *Sämtliche poetische Werke*, I (München, 1952), die russische Übersetzung blieb dem Verfasser unbekannt) befindet sich keine, die man als Vorlage bezeichnen könnte (ich habe die meisten von ihnen untersucht). Der čechische Übersetzer des *Cherubinischen Wandersmanns*, O. Babler, erwähnt jedoch in dem Nachwort zu seiner Übersetzung des *Cherubinischen Wandersmannes* (Prag, um 1943) einen Druck mit dem Titel *Paradiesgarten* oder ähnl. (das Buch Bablers, das sich in meiner Bibliothek befand, ist mir ebenfalls unzugänglich); diesen Druck konnte ich nicht beschaffen, er hätte dem Titel nach die Quelle der Übersetzung sein können.

[27]
Всегда у нас перед очами
открыта книга естества.
В ней пламенными словесами
сияет мудрость Божества.

Vgl. G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Paris-Beograd, 1937), S. 119, auch S. 197, 539. Vgl. über die Sektierer P. Miljukov, *Očerki po istorii russkoj kul'tury* (Paris, 1931), II, 1, S. 135.

einen der wenigen Fälle darstellt, in dem wir die Quelle der slavischen Buchsymbolik im 17.-18. Jht feststellen können. Sonst sind plausible Vermutungen über die Wege kaum möglich, auf denen diese Symbolik zu dem einen oder anderen Schriftsteller gelangt ist. Als Quellen kommen manchmal verschiedene Vertreter der Mystik der Neuzeit in Frage, etwa Johannes Arndt, Valentin Weigel, Jacob Boehme, ja auch katholische Mystiker, wie z.B. Blosius, vielleicht auch der geheimnisvolle Bartholomäus Scleus, dessen um 1596 geschriebene Werke erst 1643 und 1686 gedruckt wurden. Scleus stammte aus Kleinpolen. So war er vielleicht den polnischen Dichtern bekannt.[28] Aber auch solche Denker wie Cusanus, Paracelsus, Fludd (*De Fluctibus*), Bacon, Descartes, Campanella wären als Vorbilder denkbar.[29] Neben den metaphorischen Andeutungen der Lehre von den „drei Büchern" bei Boehme, ist dieser Gedanke ausführlich bei Scleus entwickelt (*Vater Unser*, 1643), und auch Raymund de Sabunde (gest. 1436) bringt sie in seiner *Theologia naturalis*, die ein populäres Werk war. Sie wurde von Montaigne ins Französische übersetzt, von Comenius auf lateinisch neu herausgegeben (unter dem Titel *Oculus fidei sive Theologia naturalis*, 1661) und auch mit einem symbolischen Titelkupfer versehen, worauf wir die „drei Bücher" und drei Vögel sehen. Diese Vögel symbolisieren die Seelenkräfte, denen der Inhalt der „Bücher" zugänglich ist. Das Buch der Welt liest eine Eule, das Buch der Bibel ein Adler, das Buch des Menschenherzens eine Taube.[30] Es ist nicht anzunehmen, dass ver-

[28] Bartholomäus Scleus, *Vater Unser* (Amsterdam, 1643) (in der Universitäts-Bibliothek Jena vorhanden) und *Theosophische Schriften* (Amsterdam, 1686) (bei Estreicher verzeichnet!). Selbst Gottfried Arnold in seiner *Kirchen- und Ketzergeschichte* konnte über den Verfasser nur das mitteilen, was aus den *Theosoph. Schriften* zu entnehmen war. Der Verfasser stammte aus Kleinpolen, sein Name ist möglicherweise Schlee oder Sklewski gewesen. Ob seine Werke (die nach Angabe des Druckes 1596 geschrieben sind) in Polen handschriftlich zugänglich waren, und ob Comenius sie bei seinem langen Aufenthalt in Polen (Lyssa) kennen lernen konnte, bleibt fraglich. Das *Vater Unser* könnte (1643) Comenius und Potocki als Druck bekannt gewesen sein.

[29] Vgl. Curtius, S. 324.

[30] Raymundus de Sabunde konnte auf Comenius einwirken, da dieser die *Theologia naturalis* 1661 herausgab. Unsere Tafel gibt den Titelstich zu der Ausgabe wieder. Auf diesem Stich ist gerade die Symbolik der drei Bücher und der ihnen entsprechenden Erkenntniswege anschaulich dargestellt: die Eule, der Adler und die Taube sind die Sinnbilder dieser Erkenntniswege. – Aus Scleus' *Theosophischen Schriften* führe ich die bezeichnenden Stellen an (die „Vorrede des Autoris", S. 7): Gott habe „auf dreyerley Art / Weg und Weise / das ist in dreyen Büchern / in dreyen Schriften und Spiegeln / oder in dreyen lebendigen Bildern und Alphabeten / sich / seinen H. Nahmen / und seinen unwandelbaren guten Willen der gantzen Welt / sonderlich aber und vornehmlich seinen

schiedene „rosenkreutzerische" Werke für die slavischen Schriftsteller Bedeutung hatten, wenn auch Comenius sicherlich manche von ihnen kannte.[31]

Dies Vorkommen der Buchsymbolik in so vielen verschiedenen im 17. Jht verbreiteten Werken macht es jedenfalls zunächst unmöglich, etwas Sicheres über die Wege zu sagen, auf denen sie zu den Slaven gelangte.

4

Die nächste literaturgeschichtliche Epoche, die eine reiche Metaphorik kennt, ist die Romantik.[32] Reichlichen Gebrauch des Buchsymbols kann man jedoch von den Romantikern kaum erwarten: auch sie treten allerdings an die Wirklichkeit, wie die Menschen des Barock, mit der Erwartung heran, höhere Erkenntnisse von ihr zu erlangen. Doch nicht auf dem Wege der „trockenen" Erkenntnis, durch den Verstand. Und sie wollen nicht eine passive Aufnahme, wie beim Lesen, sondern die Erweckung aktiver Seelenkräfte, die aus sich selbst heraus die Erkenntnis gleichsam hervorbringen. Trotzdem finden wir das Buchsymbol – wenn auch nicht als zentrales Bild – bei nicht wenigen der Romantiker.

Zum ersten Mal taucht das Buchsymbol bei dem bedeutendsten Vertreter der russischen Romantik, F. I. Tjutčev (1803-1873), in einem

---

Auserwählten / sehr wunderbarlich / reichlich und überflüssig offenbaret / abgemahlet und zu erkennen gegeben (. . .) Das eine [Buch. D.Č.] ist MACROCOSMUS, das andere MESOCOSMUS, und das dritte ist MICROCOSMUS. Das sind nun die grosse / die Mittel und die kleine Welt." (Ebenda, S. 14): „So nun der tödliche Mensch / Gott seinen HErrn / oder das Erkäntniss GOttes in einem Buche / das ist in der eussern Creation nicht ergreiffen könndte / so soll Er sich an das andere / nehmlich an die H. Schrift / und an das lebendige Wort GOttes halten / so Ihme das auch gar zu verborgen / zu tunckel und zu schwer sein wolte / so halte Er sich an das dritte / an das innere verborgene Wort / das Ihme am nähesten ist / und gehe also in sich selbst / und lerne alda GOtt in Ihme / oder aus Ihme selbst erkennen."

[31] S. bei Fludd und in den pseudo-Weigelschen Schriften; vgl. Peuckert, *Rozenkreutzer* (Jena, 1928), S. 27; über die rosenkreutzerischen Schriften ebendort, S. 69 („Fama"), 175 (Nolius, *Vita sapientiae triuna*, 1620); über Abraham von Franckenberg Peuckert, S. 298, 304. – Weiteres s. in meinen ‚Skovoroda-Studien, 3', *ZfslPh.*, XII (1935), 1/2, S. 73-77. Für Skovoroda hätte nach Meinung älteren Forscher (Bahalij, Špet) der Schweizer Mystiker Dutoît-de-Mambrini (18. Jht) eine Bedeutung gehabt. Genannt wird sein Buch *Philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale . . .*, Russische Übersetzung 1817. Er hat vielleicht auch die russischen Romantiker beeinflusst.

[32] Vgl. darüber mein Buch *Outline of Comparative Slavic Literatures* (Boston, 1952), S. 91 ff.

Gedicht auf, das einige Motive der *Götter Griechenlands* von Schiller übernimmt: das Hauptthema des Gedichts ist die zerstörende Wirkung des Verstandes, der die Natur ihrer Wunder und Geheimnisse gleichsam entkleidet und der Seele den Glauben geraubt hat; die antiken, „alten Völker" waren anders: „ihre Welt war ein Tempel aller Götter, sie haben das Buch der Mutter Natur klar ohne Brille gelesen".[33] Bezeichnend ist es, dass Tjutčev, Verfasser mehrerer philosophisch tiefsinniger und dichterisch grossartiger Nachtgedichte, zu diesem Symbol nicht mehr zurückkehrt, obwohl er oft von der Welt der Gestirne spricht: für ihn ist die Welt in ihrem Wesen die ursprüngliche Substanz, ja das Chaos, und für das Chaos passt eben das Sinnbild des Buches kaum.

1830 begegnet uns das Buchsymbol in einem Finnland gewidmeten Poem von Fedor Glinka (1786-1880), der dort einige Jahre in der Verbannung verbrachte: der Held des Gedichtes, ein Einsiedlermönch, hat „die höheren Stufen des geistigen Lebens" erreicht, „und er unterhielt sich mit der Natur wie mit einem aufgeschlagenen Buch".[34]

1832 gebraucht der – neben Tjutčev – wohl bedeutendste Dichter der russischen Romantik, E. A. Boratynskij (1800-1844), das Buchsymbol in seinem Gedicht *Goethes Tod*; in der äusserst interessanten, pointierten Charakteristik des deutschen Dichters und Denkers finden wir eine Strophe, die offensichtlich Goethe als Dichter und Naturforscher zugleich preisen soll: „Er atmete gemeinsames Leben mit der Natur, er verstand das Lallen des Baches, er verstand die Sprache der Baumblätter, er empfand das Wachstum der Gräser; das Buch der Sterne war ihm klar und die Meereswelle sprach zu ihm."[35]

Schon als Epigone der Romantik tritt der Führer der Slavophilen A. S. Chomjakov (1804-1860), mit einem Gedicht auf, in dem das Buchsymbol allerdings in eine Allegorie verwandelt ist. Das lange Gedicht, geschrieben 1853, ist eine formell sehr glatt und nicht ohne Schönheit durchgeführte Entwicklung eines Vergleichs, den der Schweizer protestantische Theologe und Prediger Alexandre Vinet in einer Predigt angewendet hat: wie man in einer dunklen Nacht

[33] Tjutcev: Где вы, о древние народы!
Ваш мир был храмом всех богов,
вы книгу Матери-Природы
читали ясно без очков...

[34] Glinka: И он беседовал, как с книгой
разогнутой с природой... и
пленил он прихоти свои,
и тело укротил – веригой...

[35] Boratynskij:
С природой одною он жизнью дышал,
ручья разумел лепетанье,
и говор древесных листов понимал,
и чувствовал трав прозябанье;
была ему звездная книга ясна,
и с ним говорила морская волна.

beim Anblick des Sternenhimmels immer mehr und mehr Sterne sieht: „die blauen Abgründe leuchten mit Sternen, mit Lichtern", so entdeckt man auch beim Lesen des Evangeliums immer neue Gedanken: „in dem Inhalt des kleinen Buches wird sich vor dir das Himmelgewölbe mit unendlicher Schönheit entfalten", „die Gedankensterne", die „die schlummernde Finsternis des Herzens" entzünden werden. Die Parallelität der „drei Bücher" – der Welt, der hl. Schrift und des Herzens – ist eigentlich nur angedeutet.[36]

Und einige schöne Zeilen finden wir bei einem mit der russischen Romantik eng verwandten und von Tjutčev beeinflussten Dichter, dem romantischen Einzelgänger in der Welt des Realismus, A. A. Fet (1820-1876). In einem Gedicht aus dem Jahre 1876 lesen wir:

„Sollen sie [die Sterne] schweben, wie ich dem Augenblick ge-

[36] Chomjakov:

Звезды

В час полночный, близь потока,
ты взгляни на небеса:
совершаются далеко
в горнем мире чудеса.
Ночи вечные лампады,
невидимы в блеске дня,
стройно ходят там громады
негасимого огня.
Но впивайся в них очами –
и увидишь, что вдали,
за ближайшими звездами,
тьмами звезды в ночь ушли.
Вновь вглядись – и тьмы за тьмами
угомят твой робкий взгляд:
все звездами, все огнями
бездны синие горят.

* * *

В час полночного молчанья,
отогнав обманы снов,
ты вглядись душой в писанья
галилейских рыбаков, –
и в объеме книги тесной
развернется пред тобой
бесконченый мир небесный
с лучезарною красой.
Узришь: звезды мыслей водят
тайный хор свой вкруг земли;
вновь вглядись – другие всходят;
вновь вглядись, и там, вдали,
звезды мыслей, тьмы за тьмами
всходят всходят без числа,
и зажжется их огнями
сердца дремлющая мгла.

Die Predigten von Alexandre Vinet sind mir in der späteren Ausgabe *Discours sur quelques sujets religieux* ... (Paris, 1862), vgl. S. 33 f., zugänglich. Vgl. V. Francevs Ausgabe der Gedichte Chomjakovs (Prag, 1927).

In der Zeit der Romantik erschien auch ein Aufsatz des russischen Geologen und Palaeontologen D. I. Sokolov, Anhängers von Schelling und Oken, ‚O kostjach četveronogich životnych ...', *Otečestvennye Zapiski*, 1923, IV, 4, S. 88, wo es heisst: „Die Versteinerungen sind die geheimnisvolle Zeichen, mit denen dieses Buch der Natur geschrieben ist." Das ist ein fast wörtliches Zitat aus Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, Vorlesung III: „Die Natur ist für uns uralter Autor, der in Hieroglyphen geschrieben hat (...). Die Erde ist ein Buch, das aus Bruchstücken und Rhapsodien sehr verschiedener Zeiten zusammengesetzt ist. Jedes Mineral ist ein wahres philologisches Problem. In der Geologie wird der Wolf [gemeint ist Fr. A. Wolf. D.Č.] noch erwartet, der die Erde ebenso wie den Homer zerlegt und ihre Zusammensetzung zeigt." (Schellings *Werke*, I, V, S. 247).

Es bleibt fraglich, ob das „Buch", von dem der „russischen Faust" in Fürst Vl. Odoevskijs *Russkie Noči* spricht (S. 369), als Symbol gemeint ist. Vgl. P. Sakulin, *Iz istorii russkogo idealizma. Knjaz' V. F. Odoevskij* (Moskau, 1913), I, 1, S. 268.

horchend, seien sie, wie ich, die Sklaven der angeborenen Zahlen; wenn ich aber das feurige Buch ansehe, lese ich in ihm keinen zahlenmässigen Sinn. Die Sterne sind wie gekrönte Kalifen, in Strahlen, in Diamanten, überflüssig unter den elenden irdischen Nöten. Wie Hieroglyphen des unerschütterlichen Gedankens sprecht ihr: Wir sind die Ewigkeit, du bist ein Augenblick."[37]

Gogol' zitiert einmal „das Wort, dass die Welt ein lebendiges Buch" sei. P. A. Vjazemskij spricht in seinen späten Gedichten (1856-1876) mehrere Male vom „Buch des Lebens", das ist die „Schwestermetapher" unserer Metapher „die Welt als Buch". Dasselbe Bild variiert Lermontov: die Erinnerung sei „das Lesen von Seiten der Vergangenheit" (1840), er spricht vom „Schreibheft des Lebens mit längst bekannten Gedichten" (1830); dass diese Metapher mit neutestamentlichen Sinnbildern zusammenhängt, zeigt eine Stelle an der er vom „Buch des Todes" spricht, das beim Jüngsten Gericht gelesen werde (1831).[38]

In der polnischen Romantik scheint die Buchsymbolik nur ein gelegentliches Motiv zu sein. Adam Mickiewicz (1798-1855) übersetzte mehrere Epigramme von Angelus Silesius und dichtete im selben Stil weitere Epigramme. Unter den übersetzten befindet sich das Schlussepigramm des *Cherubinischen Wandersmannes:*

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

Eine Variation desselben Themas finden wir in dem originalen Epigramm *Mikrokosmos, Mikrobiblia:* „Der Körper ist die kleine Welt; die Seele ist das kleine Buch, in welchem alles aufgezeichnet ist."

[37] Die ersten zwei Strophen von Fets Gedicht:

Среди звезд

Пусть мчитесь вы, как я покорны мигу,
рабы, как я, мне прирожденных числ,
но лишь взгляну на огненную книгу,
не численный я в ней читаю смысл.

В венцах, лучах, алмазах, как калифы,
излишние средь жалких нужд земных,
незыблемой мечты иероглифы,
вы говорите: „Вечность-мы, ты -миг".

[38] Gogol', Akademie-Ausgabe, VI (1951), S. 690. — Gogol' findet, dass diese Worte besonders sinnlos (*beztolkovo*) wiederholt werden, so dass man den, der sie wiederholt, einen Dummkopf nennen möchte. P. Vjazemskij (Auswahl von V. Orlov), „Das Buch des Lebens" S. 294 (1856), 364 (1874), 366 (1875), „das Buch des Gedächtnisses" S. 317 (1862), „das Buch des Seins" (des menschlichen Daseins. D.Č.) S. 375 (1876) u.a.: 324 (1863), 319-2 (1876), 373 (1876). Lermontov, *Werke* (1948): *stranicy prošlogo čitaja* I, S. 63 (1840); *žizń — tetraď* I, S. 161 (1830); *kniga smerti* I, S. 257 (1831).

In der Übersetzung des obenzitierten Epigrammes verändert Mickiewicz gleichfalls den Inhalt in der Richtung seines originalen Epigramms: die Seele ist für ihn die kleine Bibel. Nur einen leisen Anklang an die Buchsymbolik finden wir auch in dem Gedicht *Gott, schütze mich vor mir* (geschrieben im Anschluss an ein Zitat aus St. Martin), und noch leiser klingt die Anspielung an diese Symbolik in dem Gedicht *Erzmeister* (= Gott).[39] Weiter erinnert auch eine Stelle in dem Gedicht *An Gott* von Antony Czajkowski (1816-73) an das Buchsymbol, der den Begriff von Gott vom Himmel ab und aus der Seele heraus*liest*.[40] Schwache Spuren der Buchsymbolik finden wir in dem eigenartigen philosophisch-dichterischen Traktat von Juliusz Słowacki *Genesis aus dem Geist*, wo wir die Zeilen lesen: „Am sechsten Tage entstand im Geist die Idee des Menschen, aber der kleinste Grashalm hat diese Idee bereits in seiner Gestalt logisch *niedergeschrieben*" – so sieht Słowacki die Welt zumindest als eine Schrift an; das führt uns aber eher zu einem anderen Sinnbild der Romantik: alle Dinge sind „Hieroglyphen" des absoluten Seins.[41]

In der čechischen Dichtung taucht das Buchsymbol bei dem spätromantischen Dichter Karel Sabina (eigentl. Leo Blas, 1813-1877) auf: der Sternenhimmel ist ihm ein Buch: die Sterne sind die „Schrift einer geheimen, unerforschten Sprache", sie sind „bis jetzt unentziffert", „der sie so herrlich geschrieben hat, war der grösste der

[39] Die beiden Gedichte Mickiewicz's sind:

Reszta prawd

Jest i więcej prawd w piśmie, lecz kto o nie pyta,
niech sam zostanie piśmen – w sobie je wyczyta.

Mikrokosmos, Mikrobiblia

Ciało jest malym światem; dusza książką małą,
w której spisano wszystko, co się w świecie stało.

Das Gedicht *Broń mnie przed sobą* (Fragment, erst 1889 von Kallenbach veröffentlicht, geschrieben 1836-41) enthält folgende Zeile:

Są chwile, w których nawskróś widzę Twoje księgi –

wobei allerdings nicht ganz klar ist, welche „Bücher" gemeint sind. Nur um die Bibel kann es sich nicht handeln, wie die folgenden Zeilen (24-26) zeigen.

[40] A. Czajkowski:

to pojęcie [von sich. D.Č] bez granic ograniczył w niebie,
i zamknął w Biblii, w słowach dźwięczących dla ucha
ciełą moc i potęge bezdźwięcznego ducha . . .

[41] Słowacki, *Dziela*, X (Wrocław, 1949), S. 182: „Z szóstym więc dniem zaczęła się w duchu myśl o człowieku, a najmniejsze źdźbło trawy już ją ma logicznie napisaną w kształcie swoim." Etwas weiter vergleicht Słowacki eine jede Pflanze mit einer mathematischen Aufgabe (S. 183).

Weisen" (1836).[42] Ein etwas jüngerer Romantiker, der Dichter und Gelehrte V. B. Nebeský (1818-82), ist der „Nachtdichter" der čechischen Romantik, und der Sternenhimmel spricht mit ihm; manchmal erscheint ihm die Sternenwelt als „grosses Buch" (1839): wo „ein Stern nach dem anderen flimmert", ist „ein grosses, der göttlichen Offenbarungen volles Buch". Der Dichter hat das „grosse Buch" nie verstanden, aber in Augenblicken des Unglücks, „eine Träne im Auge, Weh im Herzen", „weiss ich, was du spricht, sternenherrliches Buch!" (1839).[43]

Das Buchsymbol begegnet uns auch in der serbischen Dichtung, die allerdings nur mit gewissen Einschränkungen als „romantisch" bezeichnet werden kann. Zunächst bei I. Mažuranić (1814-1890), der in einer Fortsetzung (1843) des unvollendeten Epos des grossen kroatischen Barockdichters, I. Gundulić, *Osman*, die Buchmetapher in weit entfalteter Form bringt: „Der Himmel ist ein ewiges Buch, in das der Herr mit seinem Finger schreibt." In diesem Buch versucht der Mensch die Sternen zu lesen.[44] Auch Petar Njegoš (1813-1851)

[42] Sabinas Gedicht: *Procházka v soumraku*

2.

Na obloze v stříbroblesku
hvězdy se rozněčují,
zastíněnou nebes vyši
září svou osvěcují.
Písmeny to mluvy tajné,
mluvy nevypytané,
věčné pravdy skrývající,
ale posud nečtené.
Tajemství ta kdo by zjevil,
toho darmo hledá zem;
kdo však tam je slavně napsal,
největším byl mudrecem!

[43] Nebeskýs Gedicht: *Velká kníha*

Ach, jak velká, božské věštby plná kníha
tiše, divosvatě srdci se otvírá,
oko tam když v nezkoumané říše zírá,
kde se hvězda za hvězdou bez konce míhá.
Nikdy jsem ti nerozuměl, kního svatá!
ale teď, když na svém lůžku trudně sedím,
v oku slzu, v srdci bol, a zhůru hledím –
ach, teď vím, co mluviš, kního hvězdozlatá!

[44] Mažuranić (*Osman*, XIV, Ausg. von M. Retković, 1955, S. 144 f.):

Nebesa su knjige od vijeka,
gdje svojim prstom Višnij piše,
neka vidi, tko ga nijeka,
čijim duhom stvor saj diše.
Vjekovitijem na njih slovi,
kijeh ne izbrisa ikoje vrime,
ki sagradi vas sviet ovi,
štije se višnje stvorca ime.
S njih se vječna ori slava
vječnom truhljom, svijet da sliša:
Božja je ovo sva država,
a kuća mu svijeh je viša!
S njih je ljepos svaka od svijeta
i što uzdrži zemlja i vriježi:
s njih nam četr dobe od ljeta,
s nijh nam daždi, grmi i sniježi.
Nu potolas ljudska ne će,
što je na danu, da je dosta
znati umrlom umu, veće
ište i u mraku što još osta,
tere i gatat bjehu umrli
davno u zvijezde jurve uzeli,

spricht in einem Gedicht *Philosoph, Astronom und Dichter* (1844) von „dem Buch ... der Mutter Natur", die „dem Auge [des Menschen] immer geöffnet ist". Die beiden Stellen scheinen, wie verschieden sie auch sind, auf dieselbe Vorlage zurückzugehen.[45]

Alle Fälle der Buchsymbolik, die wir bei den romantischen Dichtern finden, sind, wie wir sehen, eigentlich nur Anklänge an die alte Verwendungsweise dieses Symbols. Nur Mažuranić, der eine beabsichtigte Stilisierung bietet, gibt dies Symbol in entfalteter Form. Bei den anderen Dichtern ist es eine flüchtige Anspielung auf das „Buch des Lebens" der Apokalypse, oder auf alte oder neue (fremde) Dichtung, und es ist nur ein kleines Steinchen in irgendeiner grösseren Komposition.

5

Die Dichtung des „realistischen" Zeitalters hat im allgemeinen Metaphern gemieden, oder ihre Anzahl und ihre konstruktive Bedeutung doch wesentlich vermindert. Ausserdem trat die Prosadichtung in den Vordergrund und drängte die Versdichtung zurück, so dass diese z.B. in der russischen Literatur einen relativ sehr beschränkten Raum einnimmt.[46] Weltanschaulich neigen die meisten Dichter dieser Jahrzehnte zum Naturalismus, der Symbolik des naturphilosophischen und religiösen Typus eigentlich ausschliesst. Wenn wir das Buchsymbol noch treffen, so meist in irgendeinem besonderen Zusammenhang: entweder wird es als Anklang an folkloristische Motive gegeben, oder innerhalb irgendeiner „Stilisierung".

---

il'im dobru kob, il'vrli
udes paka nebo veli?
I premda se kada i zgodi –
bi li znanje, bi li sreća –
da buduće vrijeme usplodi,
sto kom zvijezda dat obeća:
ali je plahos, crv da trudi
vidjet, Višnji što mu odluči,
hieć iz tmina, u kijeh bludi,
vječne sude da prouči.
Nu što čovjek željno izgleda,
il'česa se straši i boji,
vele je spravan znat naprijeda,
krugu u višnjem da l'ne stoji.

Das Lesen der Zukunft in den Sternen gehört eigentlich kaum zu unserem Thema: dieses Motiv, wie wir sehen, ist in den slavischen Werken, die wir behandeln, selten.

45 Die betreffenden Zeilen lauten:

... ja sam predan sluga matere prirode:
njezina je knjiga ta ne punana,
radi moga oka vječno otvorena.
Ja pojući idem kroz mračnu grobnicu
u predele svjetle vječite radosti,
da glas moje lire s glasovima slijem
lika besmertnoga kod prjestola Višnjeg.

46 Vgl. mein *Outline* (zit.), S. 105 ff.

Doch erscheint bei dem čechischen Prosaiker und Dichter Jan Neruda (1834-1891) das Buchsymbol in einem ganzen Gedichtkomplex: „*Kosmische Lieder*" (*Písně kosmické*, 1878), und zwar in entfalteter Form.[47] Dieser Dichter geht hier jedoch von „modernen" astronomischen Vorstellungen aus: die Sterne erscheinen ihm als Schrift, aber eigentlich als eine materielle, reale Mitteilung über sich selbst; da das Licht von den bereits erloschenen Sternen uns noch erreicht, so lesen wir darin die Geschehnisse der Vergangenheit. So heisst es im IX. Gedicht dieser Reihe: „Die alternde Menschheit liest in den Sternen, wie ein Greis in der Chronik; denn wir lesen darin immer nur über die Vergangenheit, was gewesen ist, was nicht mehr da ist. Wir lesen über die unermesslichen Räume, und unser Gedanke zittert vor Grauen, dass ein Lichtstrahl erst jetzt zu uns dringt, von einem erlöschenden, vielleicht schon erloschenen Stern. Was erleben wir noch, welche Wunder in unseren alten Jahren: wir sehen das Vergangene als Gegenwart, und die Toten sehen wir als lebend."[48] In einem anderen Gedicht gesellt sich dazu noch eine alte Abwandlung des Buchsymbols: das Himmelsbuch ist eine Dichtung,[49] als deren Verfasser jetzt aber nicht Gott, sondern die Natur oder Welt bezeichnet wird.

Das lange Gedicht (Nr. VIII) beginnt mit einer Anrede an die „Dichterin-Welt", die „wohlklingende Verse" aus Sternen komponierte, und es folgt eine fast eben so stark ins Einzelne gehende Metaphorik wie zweihundert Jahren früher bei Bridel.[50] Neben dem Poem schuf die Welt auch den Menschen, dessen Auge die Dichterin-Welt öffnete, damit der Mensch die Dichtung bewundere. Der Hymnus der Welt ist ewig. Die toten Sterne sind Embryonen neuen Lebens. Die Flügel des Gesanges leiten und rühren alle Elemente auf: das Meer, die Erde, den Himmel. Auch alle Schönheit der Natur und alle Regungen der menschlichen Seele gehören als Bestandteile

[47] Die *Kosmischen Lieder* erschienen 1878. Romantische Motive klingen in ihnen jedenfalls an manchen Stellen an.

[48]
Stárnoucí lidstvo čte ve hvězdach,
jak dědeček ve kronice,
vzdyť čteme tam samou jen minulost,
co bylo, co není snad více.
Čtem o nesmírnosti prostory,
a mysl nám trne, žasne,
že papršlek světla než zletí k nám
snad hvězda již zhasla, snad hasne.
Čeho my ještě se dožili!
ba na stará kolena divy:
nám minulé vidět lze přítomně
a mrtvy zřít jakoby živy!

[49] Wir finden dies Thema ja, ohne dass ausdrücklich von einem bestimmten Buch gesprochen wurde, schon bei Marulić im 15. Jht.

[50] Die Werke Bridels blieben im Laufe des 19. Jhts völlig vergessen, es kann sich hier also keinesfalls um einen Einfluss seines Poems handeln!

zu diesem Hymnus: die Morgenröte, das Jauchzen, der Vogelgesang, die Blumen, das Kinderlachen, die Tränen, die Verzweiflung, die Kämpfe, das Martyrium, die Sehnsucht, die Liebe, alle Gefühle des Herzens gehören zu dem Poem der Welt. Die Welt gibt in ihrem Poem immer nur sich selbst. Die Leser empfinden, dass der Dichter noch tiefer fühlt als sie. Sie fragen aber nicht, wie viel Schmerz die Verfasserin-Welt dieser Hymnus kostete.[51] Die Metapher der klin-

51

Poeto Světe! co jsi aeón prožil,
než hvězdu k hvězdě v zvučný verš jsi složil,
než každé slunce s planet květem různým
jsi v sloku sloučil uměním svým luzným,
než z chaosního myšlének svých víru
jsi slunce k sluncím uveď v zpěvův míru –
než mladé zemi řekl's: „Oživuj!"
po prvé nechal mladé srdce tlouci,
odevřel oko lidské: „Obdivuj!"
Poeto Světe! Hymnus tvůj je věčny!
Tvá každá sloka má svůj život pučný,
a když jej vykvete, dá mrtvol zvučný
v Tvé ruce zpět co zárod nově vděcný.
Poeto Světe! Kam se hymnu křídla
přes hlubně tmy, přes všechna světel vřídla,
kam, kam se křídla hymnu rozkládají?!
Když mořem vanou, moře z dna se bouří,
když zemí vanou, země k nebi kouří,
když nebem vanou, světům dech se tají!
Poeto Světe, co Tvůj hymnus kryje,
co vše v něm mře, co nesmrtelno žije!
Ba není krásy, by v něm nekvítala,
a není zoře, by v něm nesvítala,
a není jasu, by se jím nešířil,
a není květu, by se v něm nepýřil,
ne ptačích hrdel, by v něm nezapěla,
ne dětských smíchů, by v něm nezvonily –
a není slz, by jím s neronily,
ne zoufalosti, by v něm nevzkypěla.
a není boje, by v něm neburácel, –
ne mučedníka, by v něm nekrvácel –
a není touhy, by jím nevanula,
a není lásky, by v něm neplanula,
a není srdcí se vším citem svojím,
by netloukla v tom velkém hymnu Tvojím!
Poeto Světe! Poetův jsi bohem,
a přec – jsi poetu jen všech poetův slohem.
A byť Tvůj hymnus velký jako nebe,
co dáváš v něm? – vždy jen a jenom sebe!
A čtoucím nám byť nadšením až vzplály líce,
my cítíme: poeta cítil více!
Ty s tvůrčí rozkoší máš tvůrčí trýzeň spolu –
a kdo se z čtoucích ptá, co hymnus stál Té bolu!

genden Dichtung drängt zum Teil das Bild des geschriebenen Gedichtes zurück (in den beiden mittleren Strophen), am Ende kehrt das Symbol des Buches aber wieder, das gelesen und also auch geschrieben wird. Nachweisbar kreuzen sich in den *Kosmischen Liedern* Nerudas Motive Štítnýs, die ihm wohl aus der Arbeit von J. Hanuš[52] bekannt waren, und Thesen der damalign populär-astronomischen Literatur, vor allem des Buches von Du Prel *Der Kampf ums Dasein im Himmel.*[53]

Alle anderen mir bekannten Fälle, in denen die slavischen Dichter des Realismus das Buchsymbol verwenden, sind ohne besonderen Belang. Der čechische Dichter Karel Havlíček-Borovský hat das letzte Distichon des *Cherubinischen Wandersmannes*[54] übersetzt, allerdings übersetzte er es aus Mickiewiczs *Zdania a Uwagi* (1852); noch vorher verwendete Havlíček das Buchsymbol aber in einem pessimistischen Gedicht, in dem er den Tod des čechischen Volkes vorhersagt: „Mein Volk stirbt, stirbt, die Schutzengel entfliegen, es stirbt: das Buch des Lebens hat der Herr für mein Volk für ewig, für ewig geschlossen" (1841-4).[55]

In der russischen Dichtung begegnet uns das Buchsymbol einige Male bei dem interessanten, wenn auch zweitrangigen Dichter S. F. Durov (1816-1869), der der Gegenwart eigentlich vorwiegend als ein in den Petraševskij-Prozess (bei dem auch Dostoevskij mitbeteiligt war) verwickeltes Mitglied des Petraševskij-Kreises in Erinnerung geblieben ist. Durov spricht nur von dem langweiligen „Buch des Lebens", das jeder Mensch zu lesen hat[56] (vor 1846). N. A. Nekrasov

---

Vgl. noch Nr. XXV:

„Vlast svou máš nade vše milovat" –
. . . ve hvězdách zlatě psáno . . .

Vielleicht noch XXXII („*slova*") und III („*rozhovor*").

52 J. Hanuš, *Rozbor filosofie T. ze Štítného* . . . (Prag, 1852), S. 64 ff.

53 K. Du Prel, *Kampf ums Dasein im Himmel,* zweite Ausgabe, *Entwicklungsgeschichte des Weltalls. Entwurf einer Philosophie der Astronomie* (Lpz., 1882); die erste Ausgabe war mir unzugänglich.

54 Havlíčeks Übersetzung lautet:

Ostatní pravdy

Vic ještě pravd je v Písmě, kdo je však chce vědět,
sám Písmen stát s musí a do sebe hledět. (*Básně* (1949), S. 182).

55 Das Gedicht *Dumka na Batelovském vrchu.* Die betreffenden Zeilen:

. . . Umírá národ můj umírá,
anjelé strážce uletují,
umírá,
života knihu lidu mému
Hospodin na věky, na věky
zavírá

(*ibidem*, S. 126).

56 Ein Gedicht steht im Album der Gräfin S-kaja:

Жизнь наша – книга. Много в ней найдется сцен разнообразных:

(1821-1877) schreibt einmal in seinem grossen, unvollendet gebliebenen Poem *Wer lebt gut in Russland?* im Ton des Volksliedes: „Die stille Nacht senkt sich hernieder, schon ist der Mond in den dunklen Himmel aufgestiegen, schon schreibt der Herr auf blauem Samt mit rotem Gold die schwerverständliche Schrift, die weder die Klugen noch die Dummen zu lesen vermögen" (1866-70).[57] Später noch schreibt A. Majkov (1826-1897) von den „alltäglichen Leiern der Welt" – darunter versteht er die populären Dichter: „sie alle werden im Buch des Lebens nicht weiter als bis zum Einband gelangen", „die heiligen Geheimnisse dieses Buches sind nur einem prophetischen Auge geöffnet". Die folgenden Zeilen des Gedichts sprechen von dem „Wesen", „dem geheimen Sinn", der nur der prophetischen Einsicht eines echten Dichters zugänglich ist, der offensichtlich das „Buch des Lebens" lesen kann (1888).[58]

Nur nebenbei sei bemerkt, dass Čechov in einem parodistischen *Brief an einen gelehrten Nachbarn* (1880) wohl als einen althergebrachten Gemeinplatz einen Satz bringt: „Mütterchen Natur ist ein Buch, dass man lesen und ansehen soll".[59]

Mehrfach verwendet das Buchsymbol der ukrainische Dichter und Gelehrte Ivan Franko (1856-1916), oft wohl im Anschluss an die alte Tradition. So entstand sein Vierzeiler aus seiner Sammlung *Mij Izmarahd*[60] als Nachahmung der Lobpreisungen auf das Buch in der

---

смешных, нелепых, скучных, грязных,
тяжелых, вялых и бессвязных,
как на страницах повестей.
Читать ее – нести вериги,
прочтя – не выдержишь сказать:
блажен, кому житейской книги
не довелося прочитать...

(*Poety-petraševcy* (Malaja Biblioteka Poeta), 1940, S. 137). Ein anderes spricht von der Last der Erinnerungen, die alle neuen Erlebnisse bereits als bekannt empfinden lässt:

– мы бьемся все из пустяков –
читаем читанную книгу (ibid, S. 160).

[57] *Komu na Rusi žiť chorošo*, Kapitel III:

... Ночь тихая спускается
уж вышла в небо темное
луна, уж пишет грамоту
Господь червоным золотом
по синему по бархату,
ту грамоту мудреную,
которой ни разумникам,
ни глупым ни прочесть...

[58] *Werke*, 6. Ausgabe (1893), S. 488 f.:

... они все в Книге жизни – знай –
пойдут не дальше переплета!
Святые тайны Книги сей
раскрыты вещему лишь оку...
Им только видимость – потреба,
Тебе же – сущность, тайный смысл;
им только ряд бездушных чисел,
тебе же бесконечность неба...

[59] Čechov, *Werke* in 12 Bd. (Moskau, 1950), I, S. 145 (geschrieben im Jahre 1980). Vielleicht darf man noch ein Gedicht einer unbedeutenden Dichterin, G. Galina (Einerling), in *Predrazsvetnye pesni* (1906) erwähnen.

[60] *Mij Izmarahd* ist ein Titel, der im Anklang an den Namen einer alten

altslavischen Literatur: „Die Bücher sind die Tiefe des Meeres, wer in sie bis zum Boden untertaucht, der bringt wunderbare Perlen herauf, wenn er auch grosse Mühe hat".[61] Das ist aber eine Umkehrung des besprochenen Buchsymbols: Bücher sind eine Welt, nicht die Welt ein Buch! Auch in seinem Epos *Moses* verlangt der Prophet von dem jüdischen Volk, dass es „das Buch des Gotteswillens" zu lesen lerne.[62] Lesja Ukrajinka (Kosač, 1871-1913) benützt gleichfalls einmal in einer etwas verschwommenen Form das Buchsymbol. In ihrem Gedicht *Der gestirnte Himmel* finden sich u.a. folgende Zeilen: „Es scheint, dass der Himmel zu uns durch Feuer spricht. Eine stolze, klare, feurige Sprache. Durch Strahlen fliesst diese erhabene Rede. Aber wir wollen nur das menschliche Wort hören, und dies ewige Buch ist für uns stumm. ... Wessen Herz traurig und kummervoll ist, der liest deutlich in den Sternen."[63]

6

Der Einbruch des neuen „symbolistischen" Stils nach 1890 bringt ein neues Aufblühen der Metaphorik mit sich. Auf diesem noch schwer zu übersehenden Feld[64] erscheint auch das Buchsymbol wieder, und sogar recht oft. Es ist selbstverständlich, dass die Sym-

---

Predigten- und Belehrungen-Sammlung entstanden ist: *Izmaragd* (kirchenslavisch = „Smaragd").

61 Книги – морська глибина
хто в них пірне аж до дна,
той, хоч і труду мав досить,
дивний перли виносить
(*Vybrani poezij* (1951), S. 157).

62 ... поки навчитесь плавно читать
книгу Божої волі ... (1905) (*ibidem*, S. 472).

Auch in dem orientalischen Poem *Smert' Skander Bega* (veröffentlicht aus dem Nachlass) erzählt der Tod: „вчора в небі я була,
і мені призначень книга
відокрилася ціла" (*ibidem*, S. 285).

Aber diese Zeilen („Buch des Schicksals") sind vermutlich eine Nachahmung der orientalischen Folklore.

63 Lesja Ukrajinka, *Zorjane nebo* (*Werke*, Nachdruck (New York, 1953), XII, S. 23):

Зорі, очі весняної ночі...
Як тремтить теє світло! Неначе
промовля до нас небо вогнями.
Горда, ясна огнистая мова!
Ллється промінням річ та велична!
Та ми прагнем лиш людського слова
і німа для нас книга одвічна.

Різно дивляться яснії зорі,
кожна зірка інакше сіяє, –
в кого серце у тузі та в горі,
той виразно по зорях читає.

64 Vgl. mein *Outline* ..., S. 120 ff.

bolisten auch dies Sinnbild zumindest mit einer Anspielung auf seinen weltanschaulichen Sinn benutzen. Mir sind vor allem folgende Beispiele bekannt.

Nur zufällig kommen bei einem Vorgänger der Symbolisten, K. Slučevskij (1837-1904), die Zeilen vor: „Im Feld sind die Furchen die Strophen und der Rain ist der Reim."[65]

Der Vertreter der „ersten Generation" der russischen Symbolisten, K. D. Bal'mont (1857-1943), veröffentlichte in seinem Gedichtband *Der grüne Garten* (1908), einer Nachahmung von Liedern der russischen ekstatischen Sektierer, ein Gedicht *Das Buch Gottes* – die Natur: „Das Buch Gottes habe ich gelesen, das Buch Gottes – hier im Garten (...) Ich vertiefe mich in jeden Buchstaben (...) Das Buch Gottes ist deshalb schön, weil jede Seele in ihm sich selbst sieht, und sie sieht auch die ganze Welt (...); jede Seele kann es ganz lesen; nach einem Augenblick kommt sie eilig wieder, sieh – wieder gibt es neue Zeilen darin, sie blühen und wachsen, hier und da und da und hier ...".[66]

In einem nach 1910 entstandenen Poem des Hauptvertreters der „zweiten Generation" der russischen Symbolisten, A. A. Blok (1880-1921), *Vergeltung*, betrachtet der Dichter in einer Winternacht „den Himmel – das Buch der Bücher".[67]

Für den mystischen čechischen Dichter O. Březina (1868-1929) sind die Sinnbilder der Welt ausserordentlich mannigfaltig; den Vorrang haben jedoch die akustischen (die Welt als Lobgesang usf.), und doch erscheint ihm das Leben einmal wie ein Buch.[68]

Auch andere Vertreter der slavischen Moderne, die russischen

[5] K. K. Slučevskij: В поле борозды, что строфы
и рифмует их межа...

[66] Das Gedicht Bal'monts (gekürzt):

Божья книга

Божью книгу я читал,
Божья книга – здесь, в саду.
. . . . . .
К каждой букве приникал...
Божья книга хороша
тем, что каждая душа
видит в ней себя одну,
видит также целый мир,
видит собственный свой пир,
. . . . . .
Постигнешь слухом жизнь иную,
которой днем ты не постиг:
по новому окинешь взглядом
и вселенскую весну.
Божья книга хороша
тем, что каждая душа
может всю ее прочесть,
через миг придет, спеша,
глядь, опять в ней строки есть,
и цветут они, растут,
здесь и там, и там и тут...

даль снежных улиц, дым костра,
ночь, тихо жаждущую утра
нал белым запушенным садом
и небо – книгу между книг...

(*Sočinenija v odnom tome* (1946), S. 956).

[68] Březina, *Spisy*, I (Prag, s.a.), aus dem Gedichtband *Ruce*, 1900, S. 180-2: V oslňující bělosti světla ležela země jako kniha písní otevřená před našimi

Futuristen, benutzen gelegentlich das Buchsymbol. So kennt Igor' Severjanin (Lotarev, 1887-1942) „das blattlose Buch der Zeiten",[69] und der originelle Dichter Velemir (Vladimir) Chlebnikov (1885-1922) träumt von dem „einzigen Buch", das die ganze Erde umfassen wird: „die Seiten" werden „die grossen Meere sein, die wie die Flügel eines blauen Schmetterlings zittern", das Lesezeichen „die blauen Ströme der grossen Flüsse", Wolga, Nil, Jantsekiang, Ganges, Donau, Sambesi, Ob' und Themse. Die ganze Menschheit wird dies Buch lesen: der Verfasser wird wohl Chlebnikov selbst sein. So kehrt die „Umkehrung" des Buchsymbols von Owen-Velyčkovśkyj und Franko wieder, nur ist Owens „Topos der Bescheidenheit" bei den sich als Propheten einer neuen Dichtung und einer neuen Zeit empfindenen Futuristen durch typische Unbescheidenheit, ja fast Grössenwahn ersetzt.[70]

---

zraky. A takto jsme pěli: (usf.) Weiter in demselben Gedichtband (S. 174): „blesky ... jak apokalypsy ohnivé písmeny". Dem Buchsymbol verwandt ist auch das Sinnbild einer Zeichnung auf dem Glas des Fensters. Unklar sind dagegen die Stellen, an denen das Buchsymbol in einem früheren Gedichtband Březinas (*Svítání na západě*, 1896) vorkommt (zit. Ausgabe, S. 78 und 89).

69 Преданье в безлистную книгу времен
навек занесло свои строки.

Das Gedicht *Ballada*, in dem ersten Sammelband des Dichters *Gromokipjaščij kubok* (1914).

70 Единая книга
Я видел, что черные Веды,
Коран и Евангелие,
и в шелковых досках
книги монголов,
сами из праха степей,
из кизяка благовонного,
как это делают
калмычки каждой зарей, –
сложили костер
и сами легли на него.
Белые вдовы в облаке дыма скрывались,
чтобы ускорить приход
книги единой,
чьи страницы – большие моря,
что трепещут крылами бабочки синей,
а шелковинка – закладка,
где остановился взором читатель.
Реки великие синим потоком:
Волга, где Разину ночью поют,
желтый Нил, где жижа густая людей,
и ты, Миссисипи, где янки
носят штанами звездное небо,
в звездное небо окутали ноги,
и Ганг, где темные люди—деревья ума,
и Дунай, где в белом белые люди,
в белых рубахах стоят над водой,

Aber auch bei einem modernen sovjet-russischen Dichter finden wir für den gestirnten Himmel das Buchsymbol: die Sterne sind für ihn eine Schrift, oder eine Zeichnung (S. Maršak).[71]

Vielleicht das schönste ist ein Gedicht eines Vertreters des „jungen Polens", einer dem russischen Symbolismus innerlich verwandten Richtung, Leopold Staff (geb. 1878); sein Gedicht wendet sich wieder an Gott. Der in der Welt geoffenbarte Gott ist ein Buch, der Dichter selbst nur eine mit kleinster Schrift gedruckte Anmerkung: „Du bist eine mit den Majuskeln der Sternbilder gedruckte Inkunabel, die mir durch die Zeichen Deines Tierkreises in den Nächten unerklärte Rätsel anvertraut, mir, der ich der schlechteste, allerkleinste Buchstabe bin, jene Schrift, die in weisen Büchern nur unten, neben einem Sternchen zu stehen pflegt, das aus dem Text herausgefallen ist, wie im August ein echtes Sternchen aus der Milchstrasse auf die Erde herunterfliegt, verloren vom Alphabet des Himmels. Zur unendlichen, ewigen Strafe bin ich aus dem Himmel des Wissens verstossen; ich erinnere mich an den Himmel und verweise an Dich meine Verzweiflung, Zweifel, meinen Unglauben, und wenn ich auch an mir selbst nichts bedeute, so erkläre ich doch Dich."[72] Mit diesem

---

и Замбези, где люди черней сапога,
и бурная Обь, где бога секут
и ставят в угол глазами
во время еды чего-нибудь жирного,
и Темза, где серая скука.
Род человечества – книги читатель.
И на обложке – надпись творца,
имя мое – письмена голубые,
да, ты небрежно читаешь,
больше внимания,
слишком рассеян и смотришь лентяем.
Точно уроки Закона Божия,
эти горные цепи и большие моря.
Эту единую книгу
скоро ты, скоро прочтешь.
В этих страницах прыгает кит,
и орел, огибая страницу угла,
садится на волны морские, груди морей,
чтоб отдохнуть на постели орлана.

(Malaja Biblioteka Poeta, 1940, S. 188 f.).

[71] Das Gedicht Maršaks findet sich in einer Auswahl seiner Gedichte, *Izbrannoe* (1947), S. 90:

Так много звезд теснится в раме
меж переплетами окна.
Они сверкают вечерами,
как золотые письмена.

В оконном тесном полукруге,
припоминая, узнаешь
многоугольники и дуги –
вселенной огненный чертеж.

[72] *Odsyłacz*

Ty jesteś Inkunabul, co majuskułami
gwiazdozbiorów tłoczony, czcionek swych zodiakem

Der Titelkupfer zu dem von J. A. Comenius 1661 veranstalteten Neudruck der *Theologia naturalis* von Raymund de Sabunde.

schönen Gedicht, das eine so reiche und im Rahmen der traditionellen Symbole originelle Metaphorik entfaltet, können wir unseren Überblick über das slavische Material schliessen.

Wir erwähnten gelegentlich auch Buchsymbole, die vielleicht eine abweichende Bedeutung haben. Hätten wir alle seine Abwandlungen in den slavischen Literaturen überblicken wollen, so wäre unser Aufsatz ins Unermessliche angewachsen. Da wir von den Symbolisten sprachen, so möchte ich noch ihren führenden russischen Vertreter älterer Generation, Valerij Brjusov, erwähnen, der die Bücher preist; ihnen verdankt er als Anhänger der „gelehrten Dichtung" vielleicht die meisten seiner Themen. Das Buch*symbol* wendet er jedoch nur auf die Frau an, die „ein Buch unter Büchern ist, eine verschlossene, versiegelte Bücherrolle, in ihren Zeilen ist Überfluss an Gedanken und Worten, in ihren Blättern ist jeder Augenblick Wahnsinn".[73] Seltsam ist es, dass wir eine ähnliche Stelle auch bei L. Staff finden: die Frau ist ein „geheimnisvolles Buch", in das der Dichter seinen Treueid einträgt...[74] Wir wollen die zahlreichen Variationen des Buchsymbols hier aber, wie gesagt, nicht weiter verfolgen.

Man hätte natürlich auf Grund unseres Materials auch eine Typologie der Buchsymbolik aufstellen können. Sie wäre besonders deshalb von Bedeutung, weil man auf diese Weise die verschiedenen

---

niepojęte zagadki powierza nocami
mnie, który jestem lichym, najdrobniejszym makiem:
Tym drukiem, jaki tylko w mądrych księgach bywa
u spodu koło gwiazdki, która z tekstu spadła,
jak w sierpniu z drogi mlecznej zlatuje prawdziwa
na ziemię, wytrącona z niebios abecadła.
Na nieskonczoną, wieczną w doł zepchnięty karę,
wyzuty z wiedzy nieba, pamiętam o niebie,
odsyłam do Cię rozpacz, zwątpienie, niewiarę,
i nie znacząc sam przez się, objaśniam Ciebie.
(*Wiersze wybrane* (Warschau, 1948), S. 226).

[73] Brjusov, *Ženščina. Sonet*, aus dem Buch *Tertia vigilia*, das die Gedichte der Jahre 1898-1901 enthält; die wichtigsten Zeilen sind:

Ты – женщина, ты – книга между книг,
ты – свернутый, запечатленный свиток;
в его строках и дум и слов избыток,
в его листах безумье каждый миг!

Das Lob des Buches im Band *Urbi et orbi* (1901-3), Abteilung *Dumy*, Gedicht *L'ennui de vivre*.

[74] Ein Gedicht, das mit den Worten „I otwarłem cię jak tajną księgę..." beginnt.

Quellen der einzelnen Typen finden kann: die Vorstellung von der Natur als einer Hieroglyphe, die astrologischen Gedanken (die dann auch in der Romantik wieder lebendig wurden), der Biblizismus, d.h. die Vorstellung, dass die Bibel das ganze mögliche menschliche Wissen implicite enthält, das apokalyptische „Buch des Lebens", der Transzendentalismus mit der Idee, dass die Welt und die Erkenntnismöglichkeiten in einer eindeutig einander entsprechenden Beziehung zueinander stehen, und sogar der Positivismus – das alles spricht, gelegentlich in den eigenartigsten Verbindungen der einzelnen Motive aus der slavischen Dichtung, in der die Buchsymbolik so reich vertreten ist, zu uns. Doch der Versuch einer solchen Typologie wird natürlich besser ausfallen, wenn wir uns nicht auf die slavische Dichtung allein beschränken. Und so muss die Lösung dieser Aufgabe einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.

NACHTRAG

Zu S. 96. Nur zwei „Bücher" kennt Lomonosov: die Bibel und die Welt (M. V. Lomonosov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Moskau 1950, S. 358).

Zu S. 102. Gott als Schreider des „Geschichtsbuches" – bei Z. Krasiński in dem Brief an Adam Potocki vom 4. VII. 1838.

Zu S. 109. Auch in einem Gedicht vom bulgarischen Realisten Ivan Vazov ist die Rede von der Natur als einem „seltsamen, genialen" Buch und einem „kolossalen Poem". Dieses Buch sei ein besseres Mittel gegen die Langweile als die Zeitungen, „klangvollen Poeme" und modernen Bücher (das Gedicht „V prirodata" geschrieben um 1888, ich zitiere nach der Ausgabe der Werke Vazovs Sofia 1911, Band III, S. 127).

VII

DIE VERTRIEBENE WAHRHEIT

1

Unter den Predigten der ukrainischen Prediger, die zur Zeit Peters I. nach Russland kamen, befinden sich zwei, die ihren Themen nach nahe verwandt sind. Die eine hielt der hl. Dimitrij Tuptalo, Metropolit von Rostov, am 20. September 1705 in Moskau,[1] die zweite Bischof Stefan Javorśkyj ebenfalls in Moskau am 13. November 1709.[2] Beide Predigten sind erhalten. Ihre Verfasser gehören der gleichen Generation an; sie sind Vertreter des spätbarocken Predigtstiles, wenn Javorśkyj auch etwas entschiedener zum blumigen und paradoxen „concetto"-Stil neigt, Dimitrij dagegen eher das Herz der Zuhörer rührende Worte und mit mildem Humor beleuchtete Bilder vorzieht. Wir wollen jedoch nicht von den stilistischen Eigenarten ihrer Predigten, sondern von deren Inhalt sprechen.[3]

Der hl. Dimitrij spricht in der erwähnten Predigt, die zum Typus der moralischen Belehrungen gehört, zunächst über ein sehr typisches Laster des Zaren, den Zorn. Dann geht er ohne einen näheren Zusammenhang mit dem ersten Teil zu einer Reihe breit ausgemalter Bilder über. Das „Himmelreich" begibt sich auf Wanderschaft auf die Erde. Eine solche Personifizierung eines Begriffs war dem hl. Dimitrij aus dem ukrainischen Mysteriendrama des Barock gut bekannt, wo die „Gottesgnade", die „ewige Weisheit" usw. als handelnde Personen auftraten. In einem vom hl. Dimitrij selbst verfassten Weihnachtsmysterienspiel traten im Prolog z.B. die „Natur des Menschen", die „Falsche Hoffnung", die „Liebe", das „Schicksal"

[1] Hl. Dimitrij (1653-1709), *Sočinenija*, III (1875), S. 258 ff.

[2] Stefan Javorśkyj (1658-1722) – die Predigt gekürzt abgedruckt bei I. Čistovič, ‚Neizdannye propovedi Stefana Javorskogo', *Christianskoe Čtenie*, 1867, I, S. 826 ff., und einzeln (SPbg., 1867), S. 50-52.

[3] Eine Charakteristik des Stils beider s. in meiner *Istorija ukrajinśkoji literatury*, II (Prag, 1942), S. 105 ff., jetzt in zweiter Ausgabe (New York, 1956). S. 297 ff.

(„Fortuna"), der „Tod", die „Erde", der „Himmel" und die „Feindschaft" auf. Das Himmelreich besucht in der Predigt Dimitrijs zunächst eine Hauptstadt. Es besucht die Kaiserliche Schatzkammer, die Schatzkammer „der Fürsten, Bojaren und anderer mächtiger Männer, es sah dort viele ungerecht erworbenen Reichtümer (*bogatstva nepravednaja*), gesammelt durch Raub und Diebstahl", die die Spuren von Menschentränen tragen. Es wollte nicht bei den ungerechten Schätzen bleiben. Das Himmelreich begab sich daraufhin zu den Händlern und „dachte bei sich: hier hat ein jeder die Ergebnisse seines Fleisses, hier gibt es keinen Raub und keine Kränkung, hier werde ich verweilen". Es sieht aber, „wie Kauf und Verkauf vor sich gehen, und es sieht grossen Betrug und hört viele Lügenworte", „man verkauft Schlechteres statt Besserem", „man schwört falsch voreinander". Das Himmelreich „entfernt sich eilends von dort". Es begibt sich in die Ämter (*prikazy*), in die Rathäuser – „dort sind die Richter bestellt um Recht zu sprechen". Dort sieht das Himmelreich aber den weinenden Propheten Micha, der den dortigen Zustand so schildert: „sie lauern alle auf Blut; jeder jagt den anderen, auf dass er ihn verderbe" (usf. Micha, 7, 2-3). Das Himmelreich sieht sich „die ungerechten Urteile an, die des Geldes wegen gefällt werden", und verlässt auch die Ämter. – Dann begibt es sich in Privathäuser, zunächst in das Haus eines Magnaten, wo die „Stimmen der Lustigen, Schmausenden, Singenden und Tanzenden zu hören sind". Und das Himmelreich denkt: „hier haben sich die Menschen in Liebe versammelt, und wo die Liebe ist, dort ist auch Gott, auch ich muss dort sein". Als es aber eintritt sieht es, dass „dort die Gottesmenschen statt Brot verspeist werden: man verurteilt einander, man denkt Böses übereinander, mit Worten schmeichelt man, und im Herzen trachtet man nach dem Verderben des anderen". Die Betrunkenen beginnen sich endlich untereinander zu schlagen. Das Himmelreich verlässt nun auch das Gastmahl. Es begegnet dem König David, der sagt, dass auch unter dem einfachen Volk in der Stadt nunmehr nur Laster zu finden sind.[4] – Das Himmelreich begibt sich in die Kirche, in der Hoffnung, dass dort der Herr anwesend sei. Es sieht aber, „dass einige schlummern, andere nur an ihre äusseren Sorgen denken, wieder andere sich in der Kirche nur mit ihrem Körper befinden, mit dem Geist aber die Gebete nicht anhören, (...) denn ihre Herzen sind weit von Gott; die Kleriker

[4] Da der hl. Dimitrij am Hofe predigt, hält er es nicht für nötig die Laster des „niedrigen Volkes" eingehend zu schildern.

aber lesen und singen unaufmerksam, die Priester und Diakone beschimpfen sich im Altarraum, und zuweilen schlagen sie einander auch". Das Himmelreich denkt an die Worte Christi bei der Reinigung des Tempels (Matth. 21,13) und entfernt sich auch aus der Kirche, die eine Mördergrube geworden ist. – So findet das Himmelreich nirgendwo in der Stadt einen Platz für sich und geht aus der Stadt hinaus. „Und es kam zu irgendeinem Dorf und sieht, was dort geschieht. Und es sieht, wie manche in äusserster Armut leben, andere verhungern, andere wegen nichtbezahlter Steuern ausgepeitscht werden (*na pravežach biemyja*), andere weinen und seufzen, und bei manchen hält sich die Seele kaum noch im Körper. Und als das Himmelreich das sah, beschloss es, sich im Dorfe zu niederlassen und sagte zu sich: hier ist meine Wohnung, hier werde ich verbleiben."

Vier Jahre später hält Stefan Javorśkyj seine Predigt.[5] Hier tritt er selbst als „Wahrheitsucher" auf. In Anwesenheit des Zaren will er offensichtlich vor allem auf die grobe Verhöhnung der Kirche durch Peter I. und seine nächste Umgebung hinweisen, besonders auf die kirchliche Riten nachahmende „Narrenzunft" („*Vsešutejšij Sobor*"). So begibt sich der Prediger geradewegs nach Babel: „Sehen wir uns an, was dort geschieht. Belsazer, der Kaiser von Babel, richtete ein Abendmahl für seine Höflinge und befahl, die goldenen und silbernen Gefässe zu bringen, die sein Vater Nebukadnezar aus Jerusalem entwendet hatte; man brachte sie und der Kaiser und seine Höflinge tranken aus den kirchlichen Gefässen." Stefan redet Balthasar nun an: „Bedenke, dass das für dich nicht ohne Folgen bleiben wird: du wirst aus diesen Gefässen den bitteren Wermutstrank von Gottes Zorn trinken."[6] „Ich habe mich vergessen und rede so kühn von der Wahrheit (Gerechtigkeit)[7] dort, wo man Wahrheit nicht liebt . . ." bemerkt der Prediger und richtet diese Worte offensichtlich an die beiden Kaiser: Balthasar und Peter. Alle sind lustig. „Und da erscheint irgendeine Hand, die [an der Wand] das Todesurteil für den Kaiser schreibt. Dazu hat dich das Kircheneigentum gebracht." Der Prediger begibt sich daraufhin nach Bethulien, wo der Prophet Nathan dem König David unverhohlen und ungemildert die Wahrheit sagte. Der Prediger findet die Wahrheit weder in

[5] Siehe Anm. 2.

[6] Daniel, 5.

[7] Der Wortgebrauch in diesen und den weiteren Texten schwankt leider oft; ausserdem bedeutet das Wort *pravda* „Wahrheit" (*veritas*) und „Gerechtigkeit" (*justitia*).

Jerusalem,[8] noch in Babel, noch in Bethulien. Wo soll er sich nun hinwenden? „Ich wollte sie hier in Moskau suchen, aber jemand sagte mir, dass sie die Stadt gemieden hat, wahrscheinlich hatte sie Angst vor der Peitsche oder vor dem Henkerblock oder vor der Galeerenarbeit." Auch in Konstantinopel, das Stefan wohl als eine Hauptstadt der Christenheit betrachtet (ausserdem hielt er seine Predigt am Gedenktage des Johannes Chrysostomus und wollte daher die Stätte seiner Tätigkeit erwähnen), findet er die Wahrheit nicht: „als Chrysostomus begann die Wahrheit zu sagen", „als er dem Kaiser und der Kaiserin ihre unersättliche Habgier, ihre ungerechte Bereicherung und Unterdrückung der Armen vorzuwerfen begann, sogleich entstand Hass gegen ihn und er musste in die Verbannung gehen." – Die Predigt schliesst mit einer Art Klagelied auf die vertriebene Wahrheit:[9] „Ich bedauere dich, o heilige Wahrheit. Überall verschmäht man dich, überall liebt man dich nicht, überall verwirft und verbannt man dich." Es folgt eine Ansprache an das Haupt des Chrysostomus, das als Reliquie in Moskau aufbewahrt wurde. Stefan ruft das Haupt des Heiligen an, seine Stimme auch hier ertönen zu lassen. „Das heilige Haupt schweigt, wahrscheinlich fürchtet es, dass es auch hier der Wahrheit und Gerechtigkeit (*pravada i istina*) wegen weggeworfen werde."

Eine ähnliche Predigt hielt Stefan noch im Jahre 1712.[10] Diese Predigten beruhen wohl auf einer und derselben Vorstellung von der vertriebenen Wahrheit, die beide Prediger recht kühn auf die Gegenwart anwenden. Dass auch eine lateinische (neulateinische) Quelle, mindestens bei Javorśkyj, in Frage kommt, zeigen einige Randbemerkungen von ihm zu seiner eigenen Predigt: er fügt ein Motto hinzu „Veritas ubique exul, ubique exosa" und einen Vers, dessen Herkunft mir unbekannt ist:

> Exilium patitur veritas, pietas, fas, virtus honestas,
> atque scelus intra urbes impietasque latent.[11]

Stefan beruft sich auf ein Werk von H. Drexelius, wo dies Thema allerdings nur ganz flüchtig berührt ist.[12]

[8] Offensichtlich spricht Stefan in dem Teil der Predigt, den Čistovič ausgelassen hat, von einer Wanderung nach Jerusalem.

[9] Der weitere Text der Predigt ist z.T. aus Schrifttexten zusammengestellt.

[10] Čistovič, *op. cit.*, S. 829.

[11] Ich lese aus rhythmischen Gründen „Atque", bei Čistovič „At", da er vermutlich in der Hs. eine Kürzung für „que" überlesen hat.

[12] Gemeint ist wohl David Regius, *Psalter descriptus*, Kapitel 3. Über die Be-

Wenn man auch in Erwägung zieht, dass Stefan Javorśkyj einen Teil seiner Predigt (über Moskau) auf der Kanzel wegliess, so ist das kühne Auftreten der beiden ukrainischen Hierarchen vor dem Zaren und dem Hof immerhin für ihre Einstellung zur Gegenwart und für ihre unabhängige Stellung kennzeichnend.[13]

2

Weiter begegnet uns dies Thema bei dem ukrainischen Philosophen, Dichter und Mystiker H. Skovoroda.[14] Am bezeichnendsten ist sein – angeblich seine geistige Wendung bestimmender – Traum, den uns sein Schüler, Freund und Biograph M. Kovalinśkyj erzählt.[15] „Um Mitternacht am 24. November 1758 in dem Dorfe Kavraj[16] sah ich im Traum" – so gibt Kovalinśkyj die Erzählung Skovorodas wieder – „dass ich verschiedene Unterhaltungen des menschlichen Lebens an verschiedenen Orten besichtigte. Ich war an einer Stelle, wo es kaiserliche Paläste, Gewänder, Musik und Tanz gab, wo die Verliebten bald sangen, bald sich im Spiegel ansahen, bald aus einem Zimmer ins andere liefen, ihre Masken abnahmen, sich auf reichgeschmückte Betten setzten usf. Von dort führte mich eine Kraft zum einfachen Volk, wo dasselbe, jedoch auf andere Art und Weise vor sich ging. Die Menschen gingen durch die Strassen mit Flaschen in den Händen, lärmten, amüsierten sich, schwankten, wie das bei dem einfachen Volk zu sein pflegt; auch die Liebesangelegenheiten wurden hier in einer entsprechender Weise erledigt. Hier stellte man in einer Reihe die Männer, in die andere die Frauen; man betrachtete, wer schön sei, wer einander ähnle und miteinander ein Paar sein könnte. Von dort ging ich in die Einkehrhäuser, wo ich Streitigkeiten über Pferde, Pferdegeschirr, Heu, Bezahlungen usf. hörte. Endlich führte mich die Kraft in einen schönen weiträumigen

---

deutung Drexels für die slavische (čechische) Barockdichtung vgl. J. Vašica, *České literární baroko* (Prag, 1938), S. 138 ff., 306 ff.

[13] Oft werden die ukrainischen Hierarchen in Moskau völlig ungerecht als treue Diener des Zaren Peters I. dargestellt, neuerdings in dem Buch I. Smolitsch's, *Das russische Mönchtum* (Würzburg, 1953), das allerdings durch eine völlige Unkenntnis der ukrainischen Kirchengeschichte (oder ihre absichtliche Ignorierung) glänzt.

[14] Über ihn mein Buch *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934) und die Aufsätze ‚Skovoroda-Studien' in der *ZfslPh.*, VII (1930), X (1933) und XII (1935), 1/2 und 3/4.

[15] Skovoroda, *Sočinenija*, Herausgegeben von Bonč-Bruevič, I (SPbg., 1912), die zit. Stelle S. 9 f.

[16] Dort (im Gouvernement Poltava) weilte Skovoroda damals als Hauslehrer.

Tempel: hier schien es mir, dass ich am Tage der Herabkunft des hl. Geistes die Liturgie mit einem Diakon zelebrierte (...). Ich selbst verneigte mich mit dem Diakon vor dem Altar bis zur Erde und empfand die süsseste Wonne, die ich nicht beschreiben kann. Aber auch der Tempel wurde durch die menschlichen Laster verunreinigt. Die Habgier geht herum mit einem Beutel und lässt auch den Priester nicht in Ruhe und reisst das Geld an sich. Von den Fleischmahlzeiten, die in den dem Tempel benachbarten Räumen gehalten wurden, zu denen aus dem Altarraum viele Türe führten, drang der Geruch bis zu dem hl. Opfertisch. Und da sah ich folgendes furchtbare Schauspiel: da manchem das Tier- und Geflügelfleisch zum Essen fehlte, so töteten sie einen in ein schwarzes Gewand gekleideten Menschen, der nackte Knie und ärmliche Sandalen hatte; sie hielten ihn ans Feuer, brieten seine Knie und Waden, schnitten das Fleisch und Fett, bissen es ab und verschlangen es. Und das taten sie als irgendeinen Dienst. Ich konnte den Anblick und den Gestank nicht ertragen, wandte meine Augen ab und ging hinaus. Dieser Traum hat mich nicht weniger ergötzt (*usladil*) als erschreckt."

Dies Traumgesicht, mag ihm auch ein wirklicher Traum Skovorodas zugrundeliegen, erzählte Skovoroda sicherlich seinem Freund als Gleichnis der Welt. Und selbst in der Nacherzählung Kovalinśkyjs schimmern in ihm dieselben Einzelmotive durch, die die beiden Predigten der ukrainischen Hierarchen ein halbes Jahrhundert vorher enthalten: die Wanderung durch verschiedene Stätten der Welt und das Vorfinden derselben Leere, desselben Leichtsinns und Lasters an allen Orten, bis dann gar an den heiligen Stätten – offensichtlich in der Gestalt eines Pilgers[17] – die personifizierte Tugend, die „Wahrheit", geschlachtet wird.

Das Motiv der vertriebenen Wahrheit kehrt bei Skovoroda auch in seinen Schriften wieder. Zunächst in einer Predigt oder Antrittsvorlesung, die Skovoroda der Tradition nach in der Charkover „Schule für adelige Jünglinge" hielt.[18] Hier schildert er die Wanderungen der Sucher Christi durch die ganze Welt: man sucht Christus in der Geschichte – „Er ist nicht hier." Diese Worte wiederholen sich nun als Refrain: man sucht Christus auf der ganzen Erde, vor allem im Heiligen Land – „Er ist nicht hier!" Man sucht Ihn „in den hohen weltlichen Ehren, in den prächtigen Häusern, an den

[17] Skovoroda, der sich selbst als Pilger bezeichnete und auch eine Art Pilgerleben führte, meint hier wohl sich selbst.
[18] Skovoroda, *op. cit.*, S. 55-56.

zeremoniellen Tischen – Er ist nicht hier!" „Man sucht Ihn in der ganzen Natur – Er ist nicht hier! Man sucht Ihn in den langen Gebeten, in den Fasten, im priesterlichen Kultus", „Man sucht Ihn im Geld, in der hundertjährigen Gesundheit, in der leiblichen Auferstehung. Er ist nicht hier!"[19]

Noch in einem seiner späteren Dialoge, der „Armen Lerche", kehrt Skovoroda zum Thema der vertriebenen Wahrheit zurück. Wie in der Predigt des hl. Dimitrij kommt die vertriebene „Jungfrau Astraja" (sic!) auch hier in ein ukrainisches Dorf, ihr wurde „die Bosheit der Welt verhasst", und sie kommt aufs Land, wo, wie sie gehört hat, „Frömmigkeit und Freundschaft herrschen". In einem Dorf bei einem alten Ehepaar findet sie wirklich ihre Wohnstätte.[20]

Diese letzte Erzählung führt uns wenigstens zu einer Quelle unseres Motivs. Davon später.

3

Selbstverständlich wurde dies Thema nicht etwa nur von ukrainischen Schriftstellern verwertet. Wir finden es auch in anderen slavischen Literaturen und wollen es in der čechischen verfolgen.

Im 18. Jht finden wir dies Thema zunächst bei dem Vertreter des „Concetto"-Stils in der Predigt, A. F. de Waldt, dessen Predigten 1736 gedruckt wurden.[21] In seiner Predigt am Gedenktag des hl. Johannes des Täufers stellt der Hauptteil die Wanderungen der Wahrheit (*veritas*) durch die Welt dar: sie findet nirgends für sich Platz und wird überall vertrieben: von den Fürsten, den Geistlichen, den Herren, den Offizieren, den Frauen, den Handwerkern, den Kaufleuten, den Schenkwirten, den Schneidern, den Schustern usf. Die Mängel und Laster aller dieser Stände und Berufe werden kurz und scharf charakterisiert. Endlich muss die Wahrheit auch von den Bauern wegwandern und entfernt sich in den Himmel.

Gehen wir weiter in die Vergangenheit zurück, so müssen wir zunächst an die unvergleichliche Darstellung dieses Themas im

[19] Möglicherweise meint Skovoroda hier sogar das kirchliche Abendmahl, denn er bezeichnet die kirchlichen Handlungen, einschliesslich der Sakramente, als „Zeremonien".

[20] Skovoroda, *op. cit.*, S. 488 f.

[21] In Auswahl neu herausgegeben von J. Vašica, *O. F. de Waldt: Chválořeči* (Taschau (Mähren), 1949), S. 144 ff.

Labyrinth der Welt von Comenius denken (1623),[22] wo das Motiv allerdings doppelt dargestellt wird: zunächst als eine Wanderung des Verfassers als Pilger durch die Gassen des Labyrinths, wo er sich alle möglichen Beschäftigungen, Berufe und Stände der Menschen ansieht, und wo er keine Tugend, keine Gerechtigkeit, ja nicht einmal einen bestimmten Sinn findet, und dann als eine Erscheinung Salomos in Begleitung anderer Weiser vor dem Throne der weltlichen „Weisheit", wo sie aber verurteilt und erschlagen werden. Die erste Darstellung ist der der beiden anderen ukrainischen Werke (Stefans und Skovorodas) durchaus analog. Die zweite (Salomo) ist eine Steigerung der ersten: der Gerechte und Weise wird nicht nur vertrieben, sondern auch verurteilt und hingerichtet, wie der Pilger bei Skovoroda. Diese Abwandlung unseres Themas berührt sich schon mit dem Thema: wenn Christus (bzw. ein Heiliger, ein Prophet, ein Gerechter) in unsere Welt wiederkäme?[23] Das Werk des Comenius führt uns aber weiter zurück, allerdings nur z.T. in die Vergangenheit der slavischen (čechischen) Literatur, z.T. aber ins Ausland, vor allem zu dem unmittelbaren Anreger des Comenius, Johann Valentin Andreae, dessen Werke, insbesondere der *Peregrinus*, Vorbilder des *Labyrinths* sind.[24]

Wir lassen hier die weniger bedeutenden čechischen Werke beiseite, die auch auf Comenius wirken konnten: das sind das *Theatrum mundi minoris* von Nathanael Vodňanský z Uračova (1605), das *Theatrum divinum* von Matthäus Konečný (1616), das Kapitel *Vom christlichen Ritter* aus dem *Anti-Alkoran* des Wenzel Budovec z Budova (1614) und endlich das handschriftlich erhaltene Werk „Die geistige Stadt" (*Duchovní město*) von Wenzel Porcius Vodňanský (1610).[25] Interessanter sind zwei čechische Lieder des 14.-15. Jhts, die eben von der vertriebenen Wahrheit-Gerechtigkeit (*pravda*) sprechen.

[22] Zahlreiche Ausgaben. Vgl. meinen Aufsatz ‚Comenius' Labyrinth of the World, its Themes and their Sources' in *Harvard Slavic Studies*, I (1953), S. 83-135.

[23] S. die Aufsätze von Ernst Benz, ‚Der wiederkehrende Christus', in *ZfslPh.*, XI (1934), S. 277 ff., ‚Wenn Christus heute wiederkäme . . .', in der *Ztschft f. Kirchengeschichte*, III. Folge, IV (1934), S. 494 ff., und meinen Aufsatz ‚Zur Legende vom Grossinquisitor' in meinem demnächst in der gleichen Reihe erscheinenden Sammelband *Russische Dichter*. Etwas weiter führt noch Benzens Aufsatz *Der gekreuzigte Gerechte bei Plato und im NT* (Wiesbaden, 1950).

[24] S. meine in der Anm. 22 zitierte Arbeit, S. 91-102 (die „geistigen Reisen").

[25] Ebenda, S. 91 f.

Das erste Lied[26] berührt unser Thema nur in einigen seiner 10 12-zeiligen Strophen: „Pravda hat kein Vermögen, überall wird sie als wohlfeil geschätzt" (2,7-8), die Wahrheit „irrt überall umher" (3,2); weiter klagt das Lied, dass überall Laster und Ungerechtigkeit herrschten. Ja selbst bei den Päpsten und Königen „gibt es zu wenig Gerechtigkeit" (8,1 ff). Nur der Tod sei gerecht und behandle alle gleich.

Das zweite Lied können wir auch datieren; da es ganz offensichtlich von der Tatsache des doppelten Papstums (1378) und des doppelten Kaisertums (1400) ausgeht, so muss es eben nach 1400 entstanden sein. Es behandelt unser Thema in der uns schon bekannten Form.[27] Seine 27 vierzeiligen Strophen erzählen von der Wanderung der Wahrheit-Gerechtigkeit durch diese Welt, in der sie nirgendwo Aufnahme findet. „Warum bist Du von uns in den Himmel gegangen" – fragt die erste Strophe, und im weiteren erzählt die Wahrheit von ihren Missgeschicken: „Ich weiss nicht, wohin ich gehen soll, keiner will mich aufnehmen" (2). Die Ungerechtigkeit hat alle zu sich gezogen (3). Der Papst verweist die Wahrheit an die Kardinäle (4-6), aber auch diese weisen sie ab (7-8), nur einer von ihnen fragt: „Wahrheit, weshalb bist du hierher gekommen? Was willst du hier?" Man verlangt von ihr Gold (9-10). Die Wahrheit kann die Kardinäle nur daran erinnern, dass sie ja zwei Päpste und zwei Kaiser eingesetzt und also „vor Gott keine Furcht haben" (13-14). Dann begibt sich die Wahrheit unter die Fürsten und Herren, die sie mit Hunden jagen (15-16). „Ich werde jetzt überall verlacht, ich weiss nicht, wohin ich mich begeben soll" (18). Auch die Hoffnung der Wahrheit, Unterkunft bei einem Mönchsorden zu finden, wird durch die Einwände der Mönche, dass sie ihnen nur „schade", zerschlagen (21). Genau so schlecht ergeht es ihr bei den Bürgern (22-23) und Bauern (24). Da entschliesst sich die Wahrheit, sich in den Himmel zu entfernen (25-6).

In diesem Lied ist das Schema aller Werke über die vertriebene Wahrheit am vollständigsten dargelegt und entwickelt. Das Lied ist – wie die čechische Forschung längst vermutet hat – wahrscheinlich die Übersetzung eines Liedes von H. Frauenlob, von dem auch eine

[26] Ich zitiere die Ausgabe von J. Vilikovský, *Staročeská lyrika* (Prag, 1940), S. 101-5 und 189. Frühere Ausgaben: Erben, *Výbor*, I, S. 381-4, und Gebauer, *Listy filologické*, XI (1884), S. 297-300.

[27] Ich zitiere Vilikovský, *op. cit.* (Anm. 26), S. 106-110 und 186 f. Ältere Ausgaben: Karel Novák, *Staročeská píseň o Pravdě* (Tabor, 1888), Z. Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu* (Prag, 1913), S. 494-6, (vgl. 403-9).

lateinische Übersetzung des Olmützer Bischofs Johannes ze Středy (gest. 1380) erhalten ist.[28]

Auch in anderen slavischen Literaturen begegnet uns dies Motiv: und zwar entweder die Wanderung auf der Suche nach der Wahrheit, die überall vertrieben wird, oder die Abwandlung des Themas: die in der heutigen Welt vertriebene personifizierte Wahrheit. So erscheint in der russischen Literatur bereits 1512 in der Pskover Chronik die in den Himmel entfliehende Wahrheit-Gerechtigkeit (*Pravda*); an ihrer Stelle übernimmt die Ungerechtigkeit die Herrschaft auf Erden.[29] Der Diplomat Fedor Karpov schreibt in der ersten Hälfte des 16. Jht einen Brief an den Metropoliten Daniil, in dem er sich mit Anspielung auf Ovids *Metamorphosen* über das damaligen „eiserne Zeitalter" beklagt; er schreibt u.a.: „Auch wenn Petrus, das Haupt der Apostel, heute mit seiner Theologie und verschiedenen Wundern käme, würde er verschlossene Türen finden und vertrieben werden wenn er nichts mitbrächte."[30] Auch bei den Altgläubigen entstehen nach ihrer Trennung von der offiziellen russischen Kirche (1666) Lieder, die von derselben Vertreibung der Wahrheit-Gerechtigkeit aus dem irdischen Reich sprechen. Von diesen Bildern führt vielleicht eine gerade Linie zu dem Bild des vertriebenen Christus in Dostoevskijs *Legende vom Grossinquisitor*. Von Karpov zu Dostoevskij lässt sich jedenfalls ein direkter Weg kaum finden.[31]

[28] Menčik in *ČČM*, LV (1881), S. 94 ff. Vgl. ausserdem verschiedene Lieder in *Husitský spěvník* des 15. Jhts, herausgegeben von V. Novotný (Prag. 1930), z.B. S. 7, 20 f., 32 ff., 41-2, 58 ff., 72, 101 ff., 126, 135 ff., besonders 140 ff.

[29] *PSRL*, IV, S. 282. Vgl. darüber A. Karpov, *Azbukovniki* (Kazaň, 1877), S. 124 ff., V. Močul'skij, *Russkij filologičeskij vestnik*, XVIII (1887), S. 97 ff. Man muss auch die Novelle über die *Zwölf Traumgesichte des Zaren Šaichaša (Mamer)* beachten, die allerdings ein aus dem Orient entlehntes Werk ist.

[30] Karpovs Brief in *Letopis Zanjatij Archeografičeskoj Komissii*, XXI (1908), Texte, S. 112. Die Bezeichnung Petri als Haupt der Apostel gestattet uns die Annahme, dass Karpov eine katholische Quelle benutzte. – Das kroatische Poem von Mavro Vetranić, *Pelegrin (Stari pisci hrvatski*, IV (Zagreb, 1872), S. 81-196) gehört möglicherweise auch zu dieser Tradition, doch ist die komplizierte Symbolik dieses Werkes des 16. Jhts bis jetzt nicht gänzlich aufgeklärt (vgl. M. Medini, ‚Vetranić's Pelegrin' in *Archiv f. slav. Philol.*, XVII (1896), S. 505-544).

[31] S. meinen Aufsatz ‚Zur Legende vom Grossinquisitor' in meinem Sammelband *Russische Dichter*. Über die Altgläubigen und die russischen Sektierer vgl. jetzt E. Benz, ‚Der wiederkehrende Christus', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, VI (1954), 4, S. 305 ff. Nur irrt Benz, wenn er ein Sektierer-Lied (allerdings nach dem Buch von Grass über die russischen Sekten, I, 9) mit dem 14. Jht datiert (S. 317 f.); es stammt vom Ende des 17. oder Anfang des 18. Jhts.

Die Klagen der polnischen „Arianer" sind, wie es scheint, immer mit ihrer eigenen Lage als Verfolgter und Vertriebener verbunden.[32] Und doch finden manche „arianische" Dichter eine Sprache, die über ihre persönliche Lage vertriebener Wahrheitssucher hinaus jedem Leser etwas zu sagen vermag. So etwa Zbigniew Morsztyns *Pieśń o ucisku* (1671) in den Zeilen, die an Gott gerichtet sind:

To Ty, o Boże, widzisz, Twoje płomieniste
  oko wszytko przegląda; widzisz oczewiste
skrzywdzenie nasze, słyszysz głos, ktorym do Ciebie
  krzywda woła, o Sedzio, mieszkający w niebie!
Widzisz jako się ludzka złość wzmogła na ziemi,
  sprawiedliwość wygnana, a przecie Twojemi
sądami nie nacierasz, o dziwna litości!
. . . . . .
Mocną gruntowną wiarą niech temu dufamy,
  że chociaż tu wszytkiego oraz postradamy,
chociaż nam i sam żywot weźmie ludzka siła,
  byle dusza na wieki zachowana była
w przyście Syna Twojego, a jakeż nagrody
  weźmiemy z ręki jego za doczesne szkody!

Der einzelne, um der Wahrheitwillen vertriebene Mensch ist der vertriebenen Wahrheit selbst, d.h. Christus, nahe:

Pan Nieba, ziemie, nie miał gdzie skłonić swej głowy;
  Syn Boży Belzebubem bluźnierskimi słowy
był zwany, biczowany, uplwany, cierniową
  koroną poraniony, otkrutną krzyżową
śmiercią zamordowany. To my niewolnicy
  wiedząc, co z Panem naszym robili grzesznicy,
wiedząc przestrogi jego, że i nam potrzeba
  piąc się przez niezliczone uciski do Nieba,
że trzeba krzyż jego wziąć, krwawych naśladować
  stop jego temu, kto z nim chce wiecznie krolować;
lepszego niż on wczasu spodziewać się mamy?
  Czemu raczej ucisków tych nie poczytamy
za szczęście i wesele? wiedząc że preminie
  Niebo i ziemia, a nam zapłata nie zgynie,
kiedy grunt prawdy mamy, na ktorym stoimy . . .

So endet die bittere Klage in Tönen der Hoffnung, ja der Zuversicht.

[32] T. Grabowski, *Literatura Aryańska w Polsce, 1550-1660* (Krakau, 1908), und die nicht ganz befriedigende, wenn auch viel Neues bietende Auswahl von Dürr-Durski, *Arianie polscy w świetle własnej poezji* (Warschau, 1948).

4

Das Motiv der vertrieben Wahrheit fliesst aus zwei verschiedenen Quellen.

Zunächst haben die Verfasser aller Werke, die dies Motiv enthalten, sicherlich verschiedene Stellen des NT. in Erinnerung: „Selig sind, die um der Gerechtigkeit willen verfolget werden ... Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lügen" (Matth. 5,10-11), „Und ob ihr auch leidet um der Gerechtigkeit willen, so seid ihr doch selig ..." (I Petri 3,14), und natürlich auch: „Doch wenn der Menschensohn kommen wird, meinest du, dass er auch werde Glauben finden auf Erden?" (Lukas 18,8). Daher kommt dieses Thema zu den Kirchenvätern; auch Gregor von Nazianz behandelt es in einem Gedicht.[33]

Eine andere Quelle ist die antike Literatur und die Vorstellung von der vor Zeiten in den Himmel entflohenen „Jungfrau Astraea". Soweit ich sehe, kommen als antike Quelle vor allem des Aratos *Phaenomena* in Frage (96-130): die Jungfrau Astraea verlässt die Erde, durch die Schandtaten der Menschen vertrieben.[34] Ob die antikeliebenden Barockschriftsteller die Sage direkt aus Aratos geschöpft haben, oder durch Vermittlung der Kirchenväter (meines Wissens wird Aratos – aber in einem anderen Zusammenhang – z.B. bei Hieronymus erwähnt, ebenso bei Clemens Alexandrinus, vielleicht schon in den *Acta Apostolica* 17,28[35]), bleibt noch festzustellen. Dass die Sage aber nicht erst von Aratos erfunden wurde (sie hängt ja mit einer so allgemein verbreiteten Vorstellung wie der des goldenen Zeitalters am Anfang der Menschheitsgeschichte zusammen) zeigen die Anspielungen auf diese Sage bei Ovid (*Fast.* I, 259, *Metamorph.* I, 150), Vergil (*Georgica* II, 474, und natürlich vor allem die 4. Ekloge, 6: „Virgo"), Juvenal (*Sat.* VI, 14-19, Astraea, Puditia), Hesiod (*Erga*, 200, 256, 222 f.) und Plato (*Leges* 713, 943 E),[36] vielleicht auch Heraklit (fr. B. 121) und Empedokles (wenn

[33] Gregor von Nazianz, *Carmina*, II, 516 (Köln, 1640), S. 64.

[34] Vgl. den Kommentar von E. Maass zu Aratus, wo auch auf die Scholien verwiesen wird, sowie die neueren Darstellungen der hellenistischen Dichtung: Wilamowitz, II, S. 265 ff., Körte, S. 205 ff.

[35] Hieronymus, Migne, *PL*, 22, 665; Clemens, *Stromata*, I, 94, 4 und V, 101, 2-4.

[36] Vielleicht spielt darauf auch der Mythos in Platos *Politicus* 272 an, der bis jetzt nicht genügend geklärt ist, vor allem was das rätselhafte Motiv der „ver-

man fr. 128 mit der Lehre des Empedokles über die abwechselnde Herrschaft der Liebe und des Hasses nebeneinander hält), wenn auch die die Erde verlassende Gottheit mancherorts anders heisst (Justitia, Dike, Nemesis, einfach „Virgo" usf.). Hier betreten wir aber den unermesslich weiten religionsgeschichtlichen Boden, wo wir unser Thema verlassen müssen.

Es ist kein Wunder, dass diese beiden Linien, die neutestamentliche und die antike, in der Literatur des Mittelalters fortgesetzt werden und sich kreuzen: so begegnet uns die vertriebene oder die Erde verlassende Wahrheit bei Iohannes Saresberiensis (*Policratici... libri* VIII, VI, 21 – Astraea),[37] in der *Vita Henrici* VI (1),[38] in den moralisch-satirischen Gedichten Walthers von Châtillon (*probitas, largitas*).[39] Die Zahl der Beispiele ist so gross, dass ein moderner Forscher das Bild einer verjagten Tugend zu den mittelalterlichen „loci communes" rechnet.[40] Es ist jedenfalls bezeichnend, dass in manchen Varianten dieses „Gemeinplatzes" die „Veritas" oder eine andere vertriebene Tugend auf die Erde zurückkehrt und bei ihren Wanderungen nirgendwo Unterkunft finden kann.[41]

So kommen wir zur Neuzeit, wo man das Thema einerseits bis zum Motiv des „vertriebenen Christus",[42] andererseits zu den zahlreichen Wanderungen der Tugenden durch die Welt verfolgen kann. In erster Linie muss man natürlich an den besten Erneuerer und Umgestalter alter Motive, an Erasmus, denken. Wirklich begegnet uns in seiner *Querela pacis* (1517, deutsch 1634) die Wanderschaft des Friedens, der bei keinem Stand eine Stätte für sich finden kann. Wie in manchen oben zitierten slavischen Predigten findet der Friede (*pax*) keine Unterkunft: weder in der Stadt, noch beim gemeinen Volk, den Intellektuellen, den Mönchen, den Eheleuten, und schliesslich auch nicht bei den einzelnen Menschen.[43] Die „Vertriebene

---

kehrten Welt" betrifft (vgl. meinen Aufsatz zitiert in Anm. 22, S. 126, Anm. 117).

37 Ausgabe Oxonii, 1909, vol. II, S. 200, 696 a.

38 *Scriptores Rerum Germanicarum*, 1855, S. 1, „Justitia".

39 Ausgabe von K. Strecker (Heidelberg, 1909), S. 1.

40 L. Arbusow, *Colores rethorici* (Göttingen, 1948), S. 120.

41 S. A. Hilka und O. Schumann, *Carmina Burana* (Heidelberg, 1930), Band I, S. 62 f. und 84 f. (die Texte NNr 39 und 43) und Band II, 1, S. 66 f. und 88 ff. Auch Paul Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter* (München, 1923), S. 72 ff.

42 Vgl. meinen Aufsatz ‚Zur Legende vom Grossinquisitor' in meinem Sammelband *Russische Dichter*.

43 Erasmus, *Querela pacis*, Cap. 7-11. Vgl. *Adagia*: „Dulce bellum inexpertis." Siehe E. Constantinescu-Bagdat, *La Querela Pacis d'Erasme* (Paris, 1924),

Wahrheit" tritt in einer Reihe von Werken Johann Valentin Andreaes (die Kapitel „Ita est", „Alethea exul" und „Sepulta Veritas" in der *Mythologia christiana*,[44] „Heroes" im *Menippus*[45]) auf. Die andere Linie führt zu Andreaes *Peregrinus*, zum *Labyrinth* des Comenius und Bunyans *Pilgrims Progress*,[46] weiter zu zahlreichen Schriften, in denen die Symbolik der Pilgerschaft zu belehrenden oder satirischen Zwecken ausgebeutet ist. Ja selbst Gogol's *Toten Seelen* stehen vielleicht noch in einer freilich entfernten Beziehung dazu.[47]

S. 102 ff. Weitere „Wanderungen" durch verschiedene Stätten und Stände s. bei E. Benz, ‚Wenn Christus heute wiederkäme', in *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, III. Folge, IV (1934/5), wo besondere Giftheil (S. 505 f.), F. Breckling (S. 518 f.), Pseudo-Weigel (S. 524), Q. Kuhlmann (S. 529 ff.) und Christian Hoburg zu beachten sind, alles „fanatici" des 17-18. Jhts.

[44] Ich zitiere die Ausgabe von 1618, S. 65, 323 ff. und 84 f.

[45] Nach St. Souček, *Listy filologické*, LI (1924), S. 271 ff.

[46] Darüber L. Balcar in *Archiv pro badání o životě a spisech J. A. Komenského*, XIV (1937), S. 113 ff.

[47] Vgl. den Aufsatz ‚Skovoroda – Puškin – Gogol" in meinem Sammelband *Russische Dichter*.

VIII

IVAN VYŠENŚKYJ

1

The period of the late sixteenth and early seventeenth centuries was a difficult but productive time for the Ukraine. The attempts to unify the Roman Catholic and Greek Orthodox Churches had divided the people into two warring factions, from which no lasting unity ever emerged. However, the conflicts over ecclesiastical policies did much to stimulate intellectual life. The new Ukrainian literature dating from the end of the sixteenth century consists chiefly of the polemical writings of both factions, the Catholics and Uniates on the one hand and the Orthodox on the other. This extensive literature is particularly copious by comparison with the fourteenth and fifteenth centuries, which had been a period of relative decline after the great creative flowering of the thirteenth century. During this period only some collections and adaptations of older literary works had been made, somewhat similar to the compilations made in the West during the late Middle Ages. The attacks by the Crimean Tatars upon many Ukrainian cities in the sixteenth century partly account for the loss of manuscripts. Other Ukrainian literary monuments were lost only after the printing press came into general use, in the sixteenth and seventeenth centuries, when old manuscripts were no longer considered very valuable. At the same time the literary language, the Ukrainian redaction of Church Slavic, underwent considerable modification, incorporating many elements from the vernacular. It consequently became necessary to revise the older literary works so that they would be intelligible to a larger circle of readers. There were probably many instances of such adaptation. The Church Slavic-Ukrainian dictionaries published at this time,

such as those by Lavrentij Zyzanij (1596) and Pamvo Berynda (1627), bear out this conclusion.[1]

2

The most outstanding writer of this period, Ivan Vyšenśkyj, is certainly one of the most important Ukrainian prosaists of all time. Nevertheless, he has been badly neglected by literary scholars.[2] His works are not readily accessible, and the existing editions are not always accurate in certain details.[3] The most important factor, Vyšenśkyj's basic philosophy, has not received sufficient attention in any of the works devoted to him. He is regarded primarily as an opponent of the Union, and the quotations used to substantiate this interpretation are always the same ones: they express sharp criticism of the secular and spiritual life of his contemporaries. In this brief essay I want to bring out only the main features of Vyšenśkyj's *Weltanschauung* in order to demonstrate that he was fundamentally a mystic, and that his criticism of the world around him was merely a means of expressing his theory of the "true Church". I can only mention in passing his stylistic and ideological affinities with some of his Western contemporaries and with earlier writers.

We know almost nothing about the life of Vyšenśky, not even the dates of his birth and death. He must have been born about the middle of the sixteenth century. It is possible that he came from a

[1] *Ukrainian Literature* by C. A. Manning (New York, 1944) does not contain any account of this period. Hence I must refer to Ukrainian works, especially to the unfinished history of Ukrainian literature by M. Hruševśkyj, vol. V (1929), and to my own *History of Ukrainian Literature*, vol. II (Prague, 1942).

[2] Besides the book by Hruševśkyj, cited above, there is only one other book which deals with Ivan Vyšenśkyj. It is Ivan Franko's *Ivan Vyšenśkyj* (L'viv, 1895), which treats biographical and bibliographical questions mainly. An analysis of his style is still lacking, except for two essays by V. Peretc in *Zapysky Naukovoho Tovarystva Imeni Ševčenka v Kyjevi* (Kiev, 1924) and in his *Issledovanija i Materialy po Istorii Starinnoj Ukrainskoj Literatury XVI-XVIII Vekov (Sbornik Otdelenija Russkogo Jazyka i Slovesnosti Akademii Nauk*, v. 101, 2, Leningrad, 1928). Nor has the ideological aspect of his writings yet been investigated sufficiently (neither by Hruševśkyj nor Franko). It is mentioned briefly in G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Paris-Belgrade, 1937).

[3] The works of Ivan Vyšenśkyj appeared in the following: *Akty Jugo-zapadnoj Rossii*, vol. 2; *Archiv Jugo-zapadnoj Rossii*, vol. 7; as a supplement to the first volume of S. Golubev's book *Petr Mogila* (Kiev, 1883); *Monumenta Confraternitatis Stauropigiensis Leopoliensis*, vol. 1 (Lviv, 1895); *Kievskaja Starina*, 1889, no. 4, and 1890, no. 6. Cf. the new edition by I. Eremin (1955), which makes use of new, hitherto unpublished manuscripts.

village in Galicia called Vyšnja, but since there are several villages by that name, it is impossible to determine his birthplace with any degree of certainty. By the end of the century we meet him as a monk on Mount Athos; this was the time when he wrote his first epistles to his compatriots. It is possible that he had already been on Mount Athos for some time before writing these letters, but the letters themselves give no clue to his age: they might equally well be a display of literary talent on the part of a young man. In any case, the monks of Athos assigned him to write a letter in their name to one of the leading Orthodox princes, K. Ostrožśkyj. This is the only one of Vyšenśkyj's works to be printed in his lifetime. All the others circulated only in handwritten copies; but some of these penetrated even into the Moscow state, which had no particular interest in the Ukrainian ecclesiastical conflict.

About 1606 Vyšenśkyj made a visit to the Ukraine, but his contacts there do not seem to have affected his basic point of view, and we can assume that he did not find any close intellectual allies at home. Otherwise it would be difficult to explain his return to the monastery on Mount Athos. There he lived for several years more, for we still hear of him in 1621. He is known to have been dead by 1630, but the year of his death is unknown.

The polemicists of the time were not particularly skillful controversialists, either at defense or attack; in the conflict between Greek Orthodoxy and Catholicism they focus their attention mainly on secondary matters and only occasionally attempt to deal with the primary issues. But Vyšenśkyj is as different from his contemporaries as day from night. Although his style and themes are to some extent related to those of the other disputants, he differs from them profoundly in one crucial respect: his was a genuine God-given talent. He is the only one of his contemporaries whose name has not been forgotten. Centuries later, it was given new renown by the poem of Ivan Franko.[4]

3

Vyšenśkyj had the inspiration of a true prophet. Even when treating

[4] Ivan Franko, the author of the only monograph on Vyšenśkyj in book form and himself an outstanding poet, gave a poetic explanation for Vyšenśkyj's return to Mount Athos which is hardly convincing psychologically. Franko believed that he succumbed to the temptation to go back to his mystical life. But a

secondary problems he knew how to combine his arguments into a definite whole, to imbue them with a powerful spirit of Biblical pathos which immediately makes his reader feel that he is not speaking about trifles, but about the most vital ultimate questions which confront mankind. And it is not only in his sense of artistic form that Vyšenśkyj towers above his contemporaries. At times he passes over controversial details already treated by others, and raises such fundamental problems that a partisan polemic of the seventeenth-century Ukraine becomes a discussion addressed to all times and all men. One of the problems was the question of the ideal Christian Church, which for Vyšenśkyj was not the powerful ruling church of the Catholics, but a persecuted and suffering church like that of the early Christians. This practice of viewing the immediate temporal conflict in a perspective of fundamental human problems is what gives Vyšenśkyj's treatises their freshness and vitality. Yet curiously enough, some literary historians have regarded these discussions as an evasion by Vyšenśkyj of the "main issues" in the religious conflict.

Despite his intellectual and artistic superiority, Vyšenśkyj does have stylistic affinities with his contemporaries. The principal feature he shares with them is the rhetorical method. I do not use this word in a derogatory sense, but to signify a definite literary form, in which the author's thoughts are expressed in the form of an appeal to the reader. The reader is addressed directly, challenged, reproached, and urged to action. Vyšenśkyj also occasionally employs the dialogue, although rather seldom (see below on the "Conviction of the Devil"). However, while the polemicists from Ostroh or Lviv may have been directly influenced by Latin rhetoric, this cannot be said of Vyšenśkyj. His style, in contrast to theirs, is not at all "Ciceronian", and furthermore he had a low opinion of Roman culture generally. We cannot discover the sources of Vyšenśkyj's literary technique in the textbooks of ancient rhetoric. Although he strove for "Biblical" pathos, his style is not very reminiscent of the prophets of the Old Testament. Probably he learned something from the sermons of the Church Fathers, especially John Chrysostom, but even here the similarity is not very striking.

In one respect Vyšenśkyj is very different from his contemporaries. He was undoubtedly closely bound up with the intellectual life of

---

genuine mystic, if he thought the time and circumstances appropriate to fight for his ideals, would not have given up the struggle so easily.

his time—the usual statements about the low level of his education are unfounded. But for him the Renaissance and the Reformation were merely symptoms of decline and disintegration, the "temptation" of the Antichrist. He called for a return to the ancient traditions of Byzantium. If he belonged to the Ukrainian "Renaissance", he is the Savonarola of the movement, one who would not have hesitated, perhaps, to wipe out all the products of the new culture.[5] Vyšenśkyj did not elaborate his positive ideal. But it must have included not only the idealized antiquity of Byzantium, but also some elements of the later Byzantine mysticism (the Hesychasts), which had taken refuge on Mount Athos, where Vyšenśkyj spent the greater part of his life and from where he addressed his appeals to his contemporaries and compatriots. It is not by chance that the only one of all Vyšenśkyj's works to be printed in his lifetime was the one in which he speaks as the defender of the monks of Athos, the "Athonites".

The other Ukrainian controversialists did not by any means set themselves such lofty aims as Vyšenśkyj envisioned. They only sought to defend the Orthodox Church from Catholic attacks, while he prophesied the victory of true Orthodox Christianity over all other "sects and faiths"—a radical and "maximal" program later also put forward by the foreigner (Pole) Bronewski in his *Apokrisis* (1598) and the unknown writer in *Perestoroha* (1605). The Ukrainian people were striving for a certain synthesis of Western and Eastern culture (the Ostroh school) and every year drew more heavily on the cultural riches of occidental civilization; but Vyšenśkyj was sharply antagonistic to anything emanating from the West. In the Ukraine there were attempts to adjust the Orthodox Church to the contemporary governmental and social order; but Vyšenśkyj from his ideals of early Christian asceticism developed such a radically negative criticism of political and social conditions that its positive alternative could only be a project for "the Kingdom of God on earth". It would not have occurred to any of Vyšenśkyj's contemporaries to picture the Polish republic (*Rzecz pospolita*) transformed into the Kingdom of God!

If Vyšenśkyj had found loyal and active followers, he might have become a dangerous figure for his Ukrainian contemporaries. How-

[5] Savonarola was not unknown on Mount Athos, as the testimony of an earlier Greek author writing in Moscow, Maksim the Greek, demonstrates. Maksim the Greek had become acquainted with Savonarola in Italy. From Italy Maksim went to Athos, where he must certainly have spoken about this man, for whom he later expressed great admiration. Perhaps he was still remembered on Mount Athos in Vyšenśkyj's time (Maksim left there in 1518).

ever, he did not find them, primarily because he did not offer any concrete program. His contemporaries mistakenly regarded him as their ally. Consequently his works were read and copied (but not printed) and have therefore been preserved for posterity.

4

One of Vyšenśkyj's most characteristic works from a stylistic point of view is also one of his earliest writings, the "Epistle to all people in the Polish land". (There are nineteen works of Vyšenśkyj extant, including the letter of the "Athonites" mentioned above.) In this "Epistle" he addresses not only the Orthodox, but speaks

"To you, the people of the land which is called Polish, to the living people of every age, status, and faith, to the Russian, Lithuanian, and Polish people, of separate sects and faiths, may this voice reach your ears. I announce to you, that the land upon which you tread with your feet and upon which you were brought into this life through the process of birth, and which you now inhabit, weeps before God against you, it groans and cries out, begging the Creator to send the sickle of death . . . to destroy you and root you out . . ."[6] "Where is religion now in the Polish land? Where is hope? Where is love? Where is truth and justice in the court? Where is obedience? Where are the commandments of the Gospel? Where are the sermons of the apostles? Where are the laws of the saints? . . . Let the bishops, archimandrites, and abbots be cursed who let the monasteries be ruined. They have formed for themselves estates from the holy places and together with their servants and friends lead a bestial life of fleshly, bodily pleasure. In the places where saints lie, they collect money. From their income . . . they give their daughters dowry (marriage-portion). They clothe their sons, they adorn their wives. They increase their servants, they acquire adornments. They enrich their friends. They build carriages. The coachmen want for nothing and harness horses which are matched. In a pagan way they display their luxury." "There is not a place left which is free of the disease of sin, all is an ulcer, all a wound, a swelling, all is putrefying, all is hell-fire, all is sickness, all is sin, all is a lie, all is deceit, all is cunning, all is treachery, all is guile, all is falsehood, all is illusion, all is a dream, all is vapor, all is smoke, all is bustle, all is vanity, all is delusion. Repent for the sake of the Lord, repent while you still have time for repentance! Perform your work, lead a clean life, perform deeds pleasing to God."

This, it is true, may be a very "rhetorical" specimen of Vyšenśkyj's

[6] A motif we find already in Serapion of Vladimir (before 1274); it goes back to John Chrysostom.

style. On the whole, he adhered to this style throughout his life, for his later writings are also mainly sermons. The most notable are: "A Council", "Epistle to the Runaway Bishops" (1597-1598), the "Short Answer by Theodulos", "Začapka" ("Captious Objection"), "The Conviction of the Devil, the Ruler of the World", "Sermon about the Lie", and finally (around 1614), "The Spiritual Theatre".

In his writings Vyšenśkyj did touch upon current problems of the religious controversy (e.g., the "Epistle to the Runaway Bishops"), but he never limited himself to them. As in the passages quoted above, he dealt with questions which were not only of immediate interest, but are in reality problems for all time.

5

Vyšenśkyj's ecclesiastical program as he presents it in his writings is extremely simple: he calls for a return to the ways of his fathers.

"Go to the general meeting of the community, follow the church canons, not adding to everything from one's own imagination, nor subtracting; do not separate according to your opinion."

He was even antiquarian in his emphasis:

"Do not, in church, during the liturgy, pervert the Gospel and the Acts of the apostles with the common language."

Yet he still permitted sermons in the vernacular, advising priests "so that the people understand, to speak and explain simply". But all books should be printed in "Church Slavic", a language he rated higher than Latin and Greek. He even asked "whether it is not better for you to learn the Prayer-Book (*Horologium-Časoslovec*), the Psalter, the Acts of the Apostles, and the Gospel and to be a simpleton pleasing to God, and to gain eternal life, than to know Aristotle and Plato and to call yourself a wise philosopher in this life, and still go to hell. Think on this!" For him any consideration of Church Union was out of the question. He rejected it just because it was something new, playing on the words *unija*, 'Union', and *junaja*, 'young'.

Vyšenśkyj did not call for violent measures in the struggle against the Union, although he advised the people not to accept priests ordained against the "rules laid down by the Church Fathers". In his eyes Rome was Babylon, and the King of Poland, insofar as he

supported the Union, became Nebuchadnezzar. Vyšenśkyj promised salvation, however, for all those who followed the "old rules". He even admitted that these might be "lesser rules", but advised the Orthodox to "sit at home in truth beside their lesser rules; let them, at home, with their lesser rules respect the truth; let those at home be saved by these lesser rules, for they will certainly save them. But you, with the great rules of Skarga, do whatever you please." This is a philosophy not of battle, but rather of passive resistance.

6

Vyšenśkyj was thoroughly consistent in his Christian conservatism. He upheld the New Testament against "Aristotle and Plato"; he protested against the "perversion" of Church Slavic books "by means of the vernacular". He was equally conservative in his educational recommendations: he recognized the value of grammar (Greek or Slavic), but this was the only one of the ancient disciplines to receive his wholehearted support. He advised replacing "the deceitful dialectic" with study of the *Časoslovec*; logic and rhetoric with the singing of Psalms, an occupation more pleasing to God; and philosophy with the "Octoechos" (*Osmohlasnyk*). The best substitute for philosophy is the "sermons of the Gospel and of the apostles", but they should be given a "simple, not a cunning interpretation". This is "the philosophy of the Orthodox Peter and Paul, not of the pagan teacher Aristotle". In later years Vyšenśkyj planned to publish an "Anthology" (*Sbornyk*), consisting exclusively of a compilation of the utterances of Christ, the apostles, and the Holy Fathers; this plan was realized only 150 years later, by P. Velyčkovśkyj (1722-94).

It is not surprising that Vyšenśkyj, who visited the Ukraine in 1605-1606, as we know from his letters, was very unfavorably impressed by the movement toward cultural Westernization which was already well under way at that time. In one of his last works he simply accused his contemporaries of falling into the Latin heresy. It is true that sometime before 1621 an attempt was made to induce Vyšenśkyj to visit the Ukraine again. He did not do so, however, and if he had, he would doubtless have been dissatisfied with the cultural state of his native land at that time. There is, however, some evidence that Vyšenśkyj took a more conciliatory view of the new Western education in his last works. We do not know the motives for his change in attitude, and even the conclusion that

there was a change is predicated upon a very problematical dating of his writings—an involved question which cannot concern us here.

7

Actually Vyšenśkyj devotes more space to questions of material culture and social conditions than he does to spiritual issues. His writings are evidence of the tremendous changes brought about by the Renaissance on daily life in Poland; these changes had been transmitted to the Ukrainian nobility and in part to the Ukrainian clergy as well. The Ukrainian clergy had been in a state of decline in the years preceeding the Union; but it is also possible that this decline had been exaggerated for controversial purposes, and that what was true only of a small group was represented as characteristic of the entire clergy. This would be analogous to what happened in Germany during the Reformation: actually in Luther's time the degeneration of the Catholic clergy was largely a thing of the past; yet it remains one of the main themes in the literature of the Reformation.

In any event, Vyšenśkyj dealt with the specific crimes of individual persons only in the "Epistle to the Runaway Bishops". In his other letters he generalizes on the life of the clergy as a whole. While his generalizations may have been true of individual cases, he does not press them: he is much more interested in the general picture. And it is not only the clergy that arouses his indignation; he is equally severe in his denunciation of the laity. His ultimate ideal was hardly within the range of the possible: it was a kind of all-inclusive monastery for all mankind.

The exaggerated, fantastic picture of moral degeneration painted by Vyšenśkyj is extremely interesting from the literary point of view: it was the first attempt in Ukrainian literature to give descriptions of everyday life, and the descriptions are broad and colorful in the extreme. There are many familiar passages, of which I will cite one.

Vyšenśkyj was defending a monk who did not know how to carry on a worldly conversation, because he was not expert in

"those many bowls, plates, the black and grey side-dishes, in red and white soups, in the many glasses and chalices, in Muscatel wines, in Malvasia, Alicante, Rovigno wines, in meads and beers", that in the "statutes, constitutions, laws, methods, and quarrels . . . he cannot discern and find room for thoughts about eternal life . . . and is never

able to see the thought of eternal life in the laughter, swearing and empty chatter, redundancy, jokes, foolishness, and knavery". In accusing the bishops it was, of course, natural for Vyšenśkyj to say: "You and your servants feed yourselves by the servants' labor and bloody sweat; lying down and sitting, laughing and playing, you devour your food; you distil schnapps, brew three kinds of selected beer, and you pour it into the abyss of insatiable entrails . . . Your sacks, full of their sweat, you stuff full of golden coins, thalers, half-thalers, groschen, quarters, and small coins, and you add money in strongboxes . . . And that poor trash has no money to buy salt." "Those poor boys eat soup or boršč out of the same dish and we eat from half a dozen different dishes decked out with tasty viands."

There have been attempts to interpret such passages as a "social protest" by Vyšenśkyj; but in reality it is the protest of a Christian ascetic, and not so much against social oppression as against the entire society and culture of his time. Vyšenśkyj mentions secular culture only occasionally, but for him it is identical with "Malvasia" and "side-dishes". He opposed "constitutions" and "comedies", ballads and Christmas carols. They are lumped together with logic, rhetoric, Plato, and Aristotle as beyond the pale of Vyšenśkyj's ideal of monastic asceticism.

8

It was in the "Conviction of the Devil" that Vyšenśkyj gave his most general, principled statement of his views on "this world". It is in the form of a dialogue between the Devil and the "Poor Pilgrim", who represents Vyšenśkyj himself. It is partly analogous to the "Labyrinth of the World" by Komenský (Comenius), but Vyšenśkyj does not elaborate his picture to include all the spheres of secular life, but limits himself to depicting the temptations of Christ by the Devil. The Devil is represented as the almighty ruler of the world:

"I give you all the worldly graces, glory, luxury, and wealth . . . If you want to be a cleric of superior rank ask me, please me and forget God . . . and I shall give it to you immediately. If you want to be a bishop, fall down and bow to me . . . If you wish to be the pope, fall down before me, bow to me, and I shall grant it to you . . . If you wish to be a military man, an official or a judge, falling down, bow to me and I shall grant it to you . . . If you want to be a commander-in-chief or a secretary . . . serve me conscientiously and I shall grant it to you. If you want to be a king, promise me to be my hostage in the eternal fire of hell and I will give you a kingdom. If you want

to be a skilful master and craftsman, and to exceed others in skill so that you will be glorified by your neighbors and make money, come and bow before me and I shall make you wise, teach, instruct you and guide your thoughts to the satisfaction of all your desires. If you want to be content with bodily pleasure and be called the master of the house, the woods, and the land, come, bow before me and I shall fulfill your will. I shall bring you a wife, I shall give you a house, I shall make you a present of land . . . only seek me and long for me and bow to me, then I shall give you all these things." The Pilgrim answers the Devil in the name of all mankind: "What profits me this gift, if I accept this distinction from you, the Devil, who was cast down from heaven for your pride, and not from the Lord above? What profits me this ecclesiastic power when I, a serf, a slave, am tied down forever with a sin for which I shall go to hell eternally? What profit is there in this small luxury when I shall fry and bake for all time in the fire? What profit from the worldly title, if I forfeit the title to the heavenly kingdom? What profit from a kingdom, the office of a secretary, or even the rank of a general, if I forfeit the privilege of being a son of God, an immortal title? What profit shall I have from the glory and respect of my neighbor if I am not glorified among those who have pleased God? What advantage shall I obtain from the many houses and ornaments of the house if I do not look upon the beautiful courts of New Jerusalem . . . What good will a wife be to me if I am not able to see Christ, the bridegroom in the chamber of my heart, calm and rest himself there? What benefit shall I have from that small piece of earth and ground if I do not receive rewards a hundredfold in the heavenly kingdom which Christ has promised to those who forsake earthly possessions, and if I am not the heir and successor to eternal life? Know, therefore, Satan, that I do not desire from you a wife, a house, and a transitory piece of land. I will not bow down before you; I shall worship only the Lord God, and Him alone will I serve."

To be a "wanderer", a "pilgrim" (a word which Vyšenśkyj uses repeatedly)—this is the only possible position of the Christian on this earth. The famous phrase uttered later by Skovoroda (1722-94) would be equally applicable to Vyšenśkyj: "The world reached out for me, but it caught me not." This world, according to Vyšenśkyj, not only "lieth in sin", but is in complete and total subjection to the Devil. This short dialogue is eloquent of his attitude to "the world", and indeed toward secular culture generally.

9

Vyšenśkyj's Christian ideal was surely a lofty one. His emphasis on

Christian charity and love for one's neighbor is another clear instance of his all-embracing moral idealism. Yet certain scholars have tried to interpret this as another "social protest" on Vyšenśkyj's part. But Vyšenśkyj's strictures are not directed against any class of people particularly, but to all alike: he called for a Christian brotherhood of all men. "Good! Let him be a serf, a tanner, a saddler, or a shoemaker! But remember that he is a man like you, a brother in all things . . . because he was baptized like you in the same name of the Holy Trinity . . . and marked for Christianity with the seal of the Holy Ghost."

It is true that Vyšenśkyj did not recognize social distinctions in terms of Christian morality; in their place he substituted a moral hierarchy. "Through his effort and by means of an active faith the tanner may be better and more valuable than you." "There is no great difference between a serf and a noble man. Who is the real serf and slave? Only he who serves this world like a muzhik, a serf and a hireling, like a slave." "Who then is the true nobleman? He who turns from the slavery of the world towards God and elevates himself to the kingship of the Holy Ghost."

The only nobility Vyšenśkyj recognized was nobility of the spirit, a mystical nobility of self-purification and enlightenment such as the Hesychasts on Mount Athos had discovered in the tradition of ancient mysticism. The mystic "cleansed the depths of his soul and washed his spiritual vessel with tears; he polished it by fasting, prayer, mourning, miseries, labor, and toil, and sowed the new seed of theology." Purification leads to the "enlightenment of the mind, through which in turn the body becomes bright . . . after which an ineffable joy comes upon those who have become perfect, a consolation, peace, glory, celebration, and triumph, as it does upon the angels." Thus for Vyšenśkyj the ideal human being was one who had become "perfect", that is, the mystic.

"Social injustice" and "secular learning" are both obstacles which the true "nobleman" must overcome to achieve inner perfection. This is the reason for Vyšenśkyj's hostility to them. But it is inaccurate to represent him on either count as a social radical or a cultural reactionary. Both the "radicalism" and the "conservatism" had deeper motives; these motives lay in Vyšenśkyj's mystical asceticism, and they are the only motives which Vyšenśkyj himself would have regarded as significant.

10

The quotations given to characterize Vyšenśkyj's basic philosophy have also given ample illustration of his style. He employed the same rhetorical style as the other religious controversialists of the day, but with one important difference: he is much more inclined toward ornamentation. He was a collector of epithets, comparisons, questions, and exhortations. But his linguistic versatility is sufficient so that the accumulations of these elements do not overburden his style. His nouns and verbs are always adequate, colorful, and pithy. His language is extraordinarily close to "simple" speech. It has already been observed that this rhetorical quality was part of the tradition of the religious literature of the Renaissance. Vyšenśkyj's style is not only related to that of his Ukrainian contemporaries, but also to that of Polish writers and homolists like Rej, Wujek, and Skarga. Certain passages, moreover, are strikingly reminiscent of the writings of the Czech Protestant preacher Havel Žalanský, and there are even more numerous parallels with the works of Komenský.[7] Yet the problem remains of explaining how Vyšenśkyj, with his attitude of complete rejection of the entire modern world and especially of secular learning, could at the same time be so much a man of his time and write a rhetorical style typical of the Renaissance and Reformation. For he states without equivocation: "Let us abandon Latin altogether . . . and let us not hearken to their learning! Let us not learn their devices for our refinement! Let us, before their very eyes, according to the Gospel, be – simple, witless, and tranquil!"

The *Zeitgeist* seemingly overcame Vyšenśkyj, at least in matters of style. But he is at the same time a splendid example of a writer who surpasses the limitations of his time, its style, and his own personal philosophy. By the splendor and originality of his style, with its combination of solemnity and lightness, he typifies the best in the Baroque.

[7] Cf. the two essays by V. Peretc mentioned in footnote 2 about the similarity of Vyšenśkyj's style to that of the Polish theological writers. Concerning Žalanský and Komenský cf. my note in *Zeitschrift für Slavische Philologie*, XVIII (1943), *Lesefrucht* no. 82, pp. 382-384.

IX

DER BAROCKE BUCHTITEL

1

Der Titel eines Buches scheint dem heutigen Leser wenn nicht ganz gleichgültig, so doch ziemlich unwichtig zu sein, fast so wie die Namen der Helden, die gewöhnlich nicht besonders auffällig sind. Hervorstehende Namen oder Buchtitel haben nur bestimmte Funktionen, etwa das Werk als humoristisch oder sensationell zu kennzeichnen, schliesslich auch die Couleur locale zu betonen. Ein Roman, in dem gleich ein Korbinian Schallmoser auftaucht, ist sicher ein oberbayerischer oder österreichischer Bauernroman. Wenn wir in einem russischen Buch Familiennamen begegnen wie Borisochlebskij, Uchudšanskij und dazu noch einem Vasisualij Lochankin, so haben wir es mit einem humoristischen Roman zu tun. Um einem Buch einen grossen Erfolg zu sichern, braucht man heute keinen „eindrucksvollen" Titel: ist *Im Westen nichts Neues* in irgendeiner Hinsicht besonders auffällig? Und haben die Romane Kafkas mit ihren völlig „harmlosen" Titeln: *Das Schloss, Der Prozess*, nicht einen grossen Erfolg? Und etwa die fremdsprachigen Titel von Büchern der russischen Symbolisten und der Vertreter der polnischen „Młoda Polska" (ich meine die Gedichtbände von V. Brjusov und L. Staff) sind eher dazu bestimmt, Durchschnittsleser vom Kaufen und Lesen abzuschrecken.

Das war nicht immer so. Es gab literarische Stile, die Namen verlangten, die ihre Träger charakterisieren, wie die Milon, Pravdin und Starodum auf der einen Seite, die Skotinin und Vral'man auf der anderen bei Fonvizin. Aber die Geschichte der literarischen Namengebung ist sehr verwickelt, und ich will hier auf dieses Thema nicht eingehen. Einfacher, aber nicht weniger interessant ist die Geschichte des Buchtitels. Ich kann sie hier nicht in weitem Rahmen behandeln. Nur eine Seite dieser Geschichte will ich an Hand eines

Beispiels besprechen, und zwar die Buchtitel des čechischen und lateinischen Schriftstellers, religiösen Dichters, Theologen, Pädagogen und Philosophen Comenius.

Zunächst nur eine kleine Vorbemerkung. Die Buchtitel sind nicht etwa unendlich mannigfaltig. Es gibt auf diesem Gebiet Wiederholungen und Nachahmungen. Zunächst bei Werken mit historischen Helden: Boris Godunov oder Dimitrij „Samozvanec" (der Usurpator) kommen in den slavischen Literaturen mehr als ein Mal vor, die beiden Namen sind auch in der deutschen Literatur vertreten (der nicht abgeschlossene *Demetrius* Schillers mit mehreren Fortsetzungen von verschiedenen Verfassern, *Die Kinder Godunovs* von Geiseler). Verbreiteter noch sind die Namen berühmter, rein literarischer Gestalten als Titel literarischer Werke: es gibt fast keine grosse Literatur, die nicht ihren eigenen *Don Juan* und *Faust* hätte; in manchen treten diese sogar mehrfach auf (die russischen *Don Juans* von Puškin und A. K. Tolstoj, usf.).

In manchen Fällen erscheint ein Titel als besonders anziehend und verlockt zu zahlreichen Nachahmungen oder einfachen Wiederholungen. So ist es mit dem *Kavkazskij plennik* von Puškin; die bekanntesten Werke mit demselben Titel stammen von keinen geringeren als von Lermontov und L. N. Tolstoj. Schon früh machte der Titel Schule: 1828 erscheint *Kirgizskij plennik* von N. N. Murav'jev, 1832 *Plennik Turcii* von D. Komisarov, 1832 ein einfacher *Plennik* von P. Rodivanovskij, 1837 ein *Plennik* von Pustel'gin, dazu kommen noch zwei Parodien: *Moskovskij plennik* von F. Solovjev (1829) und *Kalmyckij plennik* von N. Stankevič und N. Mel'gunov (1832).[1] Ähnlich steht es auch mit dem zugkräftigen Titel *Die Räuber*, der bei Puškin in *Räuber-Brüder* umgewandelt wird und wiederum eine Reihe weiterer Nachahmungen nach sich zieht.[2]

2

Wenden wir uns nun den Titeln der Werke des Comenius zu.

Viele von ihnen haben einen ausgesprochenen Barockcharakter. Das heisst: sie sind unendlich lang und geben in manchem Falle die Möglichkeit, aus der Titelseite eines Werkes ein ornamentales Ge-

[1] Vgl. P. Lehmann, *Mittelalterliche Buchtitel (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie*, Philol.-hist. Klasse, I, 1948, 4; II, 1953, 3).
[2] V. Žirmunskij, *Bajron i Puškin* (Leningrad, 1924), S. 283 ff.

bilde zu machen, wozu nichts Anderes nötig ist als eben der lange Titel.[3]

Andererseits sind die Titel der Werke des Comenius sehr oft geschickte Nachahmungen der besonders effekt- oder klangvollen Titel von Barockwerken, zum Teil auch der Renaissanceliteratur. Dabei braucht das Werk des Comenius mit demjenigen, dessen Titel er übernimmt, nicht das Mindeste gemein zu haben. Überblicken wir diese Titel. Sicherlich ist diese immerhin eindrucksvolle Liste noch lange nicht vollständig.

Im Folgenden gebe ich in Klammern nach den Titeln der Werke des Comenius oder anderer čechischer Bücher die Nummer der Bibliographien: 1. in dem Buch von V. Novák und J. Hendrich, *J. A. Komenský* (Prag, 1935) mit dem Buchstaben „H"; das römische „II" vor der Nummer bedeutet die Nr in der Liste der „verschollenen und zweifelhaften" Werke des Comenius in demselben Buch. – 2. im *Knihopis* von Zd. Tobolka mit dem Hinweis „Tobolka". – 3. in *Dějiny literatury české* von J. Jungmann, 2. Ausgabe (Prag, 1847) (abgekürzt „Jungmann", mit Abteilung und Nr des Buches). – Die anderen Bücher kenne ich durch Autopsie (meist in der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle). Einige Titel sind dem wertvollen Katalog der Bibliothek des Erzbischofs Feofan Prokopovyč entnommen; sie bezeichne ich mit einem Sternchen.[4]

1. Ein Jugendwerk des Comenius ist ein nur zum Teil ausgeführtes und handschriftlich erhaltenes, čechisch geschriebenes Buch mit dem lateinischem Titel:
   Theatrum (oder *Amphiteatrum) Universitatis rerum* (1614-27). – H. 4.
   Als Vorbild für diesen Titel können vor allem die beiden folgenden čechischen Werke gelten:

[3] S. Beispiele weiter unten, die NNr 2 und 15. Sonst kann man die typischen langen Titeln in den slavischen Bibliographien von Estreicher, Tobolka und Rizner leicht in Menge finden. Schon Erasmus, *Moriae Encomion*, Kap. 19, verulkt die langen Buchtitel.

[4] Ergänzungen zu der Bibliographie des Comenius s. in meinen Berichten ‚Comeniana' in der *ZfslPh*, XIX (1947), 2, S. 410-439, und XX (1949), 1, S. 144-164. Über die Bibliothek Prokopovyčs s. meinen Aufsatz in *Naukovyj Zbirnyk* der Ukrainischen Freien Akademie, Band II (New York, 1954), S. 127-137. Die neueste Comenius-Bibliographie von J. Brambora, *Knižní dílo Jana Amosa Komenského. Studie bibliografická* (Prag, 1954) kann leider gerade den bibliographischen Anforderungen nicht genügen. Einen gewissen Wert haben darin nur die Literaturhinweise, die allerdings ausschliesslich in čechischer Sprache geschriebene Arbeiten berücksichtigen.

Nathanael Vodňanský z Uračova, *Theatrum mundi minoris* (1605). – Jungmann, IV, 1873.
Matthaeus Konečný, *Theatrum divinum* (1616). – Tobolka, Nr. 4284.[5]
Es gab auch lateinische Werke mit ähnlichen Titeln:
* Theodor Zwinger, *Theatrum humanae vitae* (16. Jht).
* Hieronymus Praetorius, *Theatrum ethicum.*
Auch gab der Lehrer des Comenius in Herborn, Alsted, 1616 ein Buch heraus:
J. H. Alsted, *Theatrum scholasticum.*
Später erschien noch:
W. Stratemann, *Theatrum metaphysicum* (Arnstadt, 1658).

2. Man kann den vollständigen Titel einer kleiner čechischen Jugendschrift des Comenius als Musterbeispiel eines Barocktitels anführen:
Listové do nebe, v kterýchž chudí a bohatí před Kristem žaloby a stížnosti na sebe vespolek vedou a rozeznáni býti žádají; spolu i s odpovědmi oběma stranám danými, až i s odložením vejpovědi k budoucímu, konečnému, generálnímu, nejspravedlivějšímu soudu a jasnému rozeznání mezi stranami (1619). – H. 11.
Titel und Inhalt sind christianisierende Nachahmungen einer čechischen Übersetzung von Lukian:
Kratochvílní, spolu it požitečni listové a žaloby chudých a bohatých, před Saturnem na sebe odměnně toužících, od Luciana, řečského mudrce, duomyslně popsanie a v český jazyk v nove přeloženie (1520). – Tobolka Nr 4992.

3. 1622 entsteht eine kleine Schrift:
Nedobytedlný hrad jméno Hospodinovo. – H. 14.
Zweifellos hängt dieser Titel mit Salomos *Proverbia* 18,10 und mit Luthers Hymne „*Eine feste Burg ist unser Gott*" zusammen.

4. 1623 verfasste Comenius seine berühmteste čechische Schrift:
Labyrinth světa i lusthauz srdce. – H. 16.
Auf dem Druck von 1663 ist der Titel in *Labyrinth světa i ráj srdce* abgeändert. Der Titel entstand unter dem Einfluss der Schriften von Johann Valentin Andreae, der das Wort *laby-*

[5] St. Souček in *Listy filologické*, LI (1924), und J. Kvačala in *Archiv ... Komenského*, XIII (1932), S. 74.

rinthus mehrere Male gerade wie bei Comenius als Bezeichnung der Welt anwendet:
Civis christianus (1619), Cap. 1: „*labyrinthus mundanus*".
Mythologia christiana (1618), IV, 5: „*hujus mundi labyrinthus*".
Peregrinus (1618) (S. 35).
Theophilus (Comenius besass eine Handschrift dieses Werkes).[6]
Auch der Einfluss von Sebastian Franck ist nicht ausgeschlossen, der dasselbe Wort in ähnlichem Zusammenhang gebraucht.[7]

5-6. Comenius benützt das Wort *labyrinthus* auch später, etwa in in den Titeln seiner kleineren pädagogischen Schriften, die in seinen *Opera Didactica Omnia* (Amsterdam, 1657-8) erschienen. – H. 116-122.
E scholasticis labyrinthus exitus in planum, ODO, IV, S. 64-76. – H. 118.
Literarum studiosae juventutis Sapientiae labyrinthus, ODO, I, S. 249.
Das Wort *ráj* behandeln wir im Folgenden.

7. 1624 erscheint eine kleine Schrift mit dem seltsamen Titel: *Pres boží*. – H. 19,
das allerdings nur mit grosser Wahrscheinlichkeit Comenius zugeschrieben werden kann. Der Titel hängt wohl mit dem Schrifttext Klagelieder Jeremiae I, 15 zusammen.

8. Eine philosophisch und theologisch interessante Schrift ist das *Centrum securitatis* (1625, 1633).
Der Titel ist durch den Wortgebrauch J. Boehmes beeinflusst,[8] allerdings kommt dies Wort (gr. κέντρον) schon bei Plotin vor[9] und konnte zu Comenius unmittelbar oder eher mittelbar über Cusanus gelangen.[10]

[6] Novák-Hendrich, S. 57, 416.

[7] Vgl. mein Buch *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934), S. 56, 58.

[8] Vgl. J. Boehme, *Theosophische Schriften* (1715), S. 827, 834, 538, 2191, 3871 und andere.

[9] Mit Plotin scheint dieses Werk zusammenzuhängen; man findet darin dieselbe Symbolik: Gott und die Welt, Körper und Schatten, Gegenstand und Spiegelbild, Wurzel und Baum, Zentrum und Umkreis (und zwar in den Traktaten VI; IX, 55, 60, 66, 71; V, I, 38; I; VIII, 14; III; IX, 9, usf.).

[10] Über den möglichen Einfluss von Cusanus s. J. Kvačala in *Archiv ... Komenského*, IX (1927), S. 19 ff., und D. Mahnke in *Blätter für Deutsche Philosophie*, XIII (1939), 1-2, S. 11 ff. – Mittelbar konnte Comenius die Ideen des Cusanus aus dem Werk von Ulrich Pinder (oder Pindar), *Speculum intellec-*

9. Zu den berühmtesten praktisch-pädagogischen Werken des Comenius gehört:
Janua linguarum reserata (1629-30). – H. 27.
Später (1640) verfasste er auch eine philosophische Schrift mit einem ähnlichen Titel, die allerdings erst 1680 gedruckt wurde und fast gänzlich verschollen ist:
10. *Janua rerum reserata.*[11] – H. 64.
Diese Benennung wurde zwei Werken entnommen, die ausser dem Titel mit der *Janua* des Comenius nichts Gemeinsames haben, sondern beide dem Sprachunterricht gewidmet sind:
Bathe William,[12] *Janua linguarum quadrillinguis* (Salamanca, 1611).
Nachgedruckt wurde diese *Janua* in London 1615, 1617, 1623.
Ausserdem erschien:
Isaac Habrecht, *Janua linguarum* (1624).
11-13. Auch später verwendet Comenius ähnliche Titel so:
Latinae linguae janua reserata (1643-49). – H. 91a.
Janua sive introductio in Biblia sacra (1658). – H. 125.
Lexicon januale (1643-50). – H. 72.
14. Unter dem Titel:
Praxis pietatis (1630). – H. 28
bearbeitete Comenius die gleichnamige Schrift von L. Bayly,[13] so dass die Entlehnung des Titels ohne Weiteres erklärlich ist.
15. Lange blieb eine interessante čechische Schrift des Comenius ungedruckt, die er 1632 verfasste, und die wohl die vollständigste Darstellung der pietistischen Ideale der „Reformation des Lebens" von Comenius enthalt. Es ist dies:
Haggaeus redivivus, t.j. křesťanských vrchností, kneží Páně a všeho pobožného lidu, z Antikristského babylonského zajetí a rozpýtlení navrátilých, k živé a vroucí pokáním svatým horlivosti a k horlivému vzdělaní a znovu zporádáni domu božího

---

tuale (mir ist der Nachdruck Nürnberg 1510 zugänglich) kennen lernen; das Buch Pinders enthält zahlreiche Auszüge aus Cusanus. Comenius erwähnt Pinder in der Handschrift seiner *Consultatio*.

[11] Diese Schrift wurde 1680 in Holland gedruckt, doch ist nur ein einziges Exemplar (in der Museums-Bibliothek in Prag) erhalten. Ich besitze eine Photokopie des Werkes.

[12] Da der Name des Verfassers in der Comenius-Literatur bis jetzt meines Wissens nicht genannt wurde, möchte ich hier erwähnen, dass W. Bathe 1564 geboren und 1614 gestorben ist.

[13] Novák-Hendrich, S. 174.

(jenž jest cirkev) horlivé a vroucí jménem božím napomenutí. – H. 39.

Auch dieser Titel ist traditionell, vor allem bezeichnete man als „N.N. redivivus" die Neudrucke von älteren, meist umgearbeiteten Werken. So etwa:

Simon Schardius *Redivivus, Rerum Germanicarum Scriptores varii.* Mir war die Ausgabe Giessen (1637) zugänglich.

* Graverus *Redividus, Praelectiones academicae in augustanam theologiam,* und ähnl. mehr.[14]

16-18. Auch diesen Titel variiert Comenius später in den Werken:
Diogenes Cynicus redivivus (1638). – H. 55.
Fortius redivivus (1652). – H. 100.
Latium redivivum (1658), *ODO,* IV, S. 76-84. – H. 119.

19. *Faber fortunae* (1637). – H. 52.
Dieser Titel ist ein geläufiger lateinischer Ausdruck (vgl. Sallust, *De republica ordinanda,* I, 1). Vielleicht gab Fr. Bacon den unmittelbare Anlass zur Abfassung dieser Schrift, da er diesen Ausdruck in *De dignitate et augmentis scientiarum* gebraucht (VIII, 2).[15]

20. Comenius wurde von der zeitgenössischen Pansophie angezogen. Er gebrauchte dies Wort allerdings in einem von der mystisch-magischen Tradition abweichenden Sinn.[16] Die erste Frucht dieses Interesses war das Programm einer pansophischen Arbeit, die als eigene kleine Schrift 1639 erschien:
Conatum pansophicorum dilucidatio. – H. 56.

21. 1643 folgte:
Pansophiae diatyposis. – H. 60.

[14] Vgl. zu dem Titel noch J. Reber in den *Veškeré spisy* des Comenius, VI (1911), S. 72.

[15] Reber, *Veškeré spisy,* I (1914), S. 438 f.

[16] Daher kann man Comenius kaum mit denjenigen „Pansophen" in eine Linie stellen, von denen W.-E. Peukert in seinen Bücher *Rosenkreutzer* (Jena, 1928) und *Pansophie* (Stuttgart, 1936) handelt. Mir ist leider der Aufsatz von J. Patočka in *Literární Měsíčník* (1938 oder '39) über diese Frage unbekannt geblieben. – Zur Geschichte des Wortes „Pansophie", das bei Comenius bereits 1631 vorkommt, vgl. noch W. Begemann in den *Monatsheften der Comenius-Gesellschaft,* V (1896), S. 210-221, S. Keller, *ibidem,* IV (1895), S. 155 f., und J. Hendrich, *Archiv . . . Komenského,* IX (1926), S. 37. Das Wort kommt auch bei Alsted vor (*Scientiarum omnium encyclopaedia* (Herborn, 1630), I, III, Kapitel I, 73), doch behauptete Comenius selbst, nicht durch Alsted zum Gebrauch dieses Wortes veranlasst worden zu sein. Das Wort ist aber alt: in H. Leisegangs *Index zu Philo* finde ich nicht weniger als 26 Fälle des Gebrauchs von πανσοφία durch Philo verzeichnet.

Die beiden Buchtitel schliessen sich den bereits sehr zahlreichen Schriften aus dem zweiten Dezenium des Jahrhunderts an. Ich nenne nur einige, meist mit gekürzten Titeln, da diese sehr lang sind:

Judicia Clarissimorum ... Virorum ... Scripta *a* Christiano Philadelpho *Pansophiae Amatore* (Frankfurt, 1616).

Sub umbra alarum tuarum Jehova ... Durch Theophilum Schweinghart Constantiensis, *Pansophiae Studiosum* (1617).

Fortalium Scientia ... welche allen würdigen, tugendhafften Pansophiae studiosis ... gesandt (1617).

Pegasus Firmamenti ... hodie vero a Venerabili Fraternitatis Rosae crucis Pansophiae recte vocatur ... a Josepho Stellato (1618).

Thesaurus fidei ... aus dem Buch der ... Pansophiae Studiosorum (1619).

Weiter ist erschienen:

P. Lauremberg(er), *Pansophia sive Paedia philosophica* (Rostock, 1633, 1638, 1657).

Auch nach den ersten pansophischen Schriften des Comenius erschienen derartige Werke, die z.T. mit seiner Tätigkeit zusammenhängen:

Rave, *Tabula pansophiae, in animis hominum recte atque ordine ingeranda* (Danzig, 1646).

Henricus Nikolai, *Pansophia liberalis* (Danzig, 1646).

Michael Eifler, *Primordia Pansophiae* (Königsberg, 1652).

Und noch am Ende des Jahrhunderts erscheinen die „pansophischen" Schriften:

W. H. W. L. O. L., *Pansophia oder Grund aller Weisheit* (Berlin, 1696).[17]

22-23. Weiter folgen einige Arbeiten des Comenius:

Prodromus Pansophiae (1639). – H. 47.

Schola pansophica (1650-1). – H. 86.

Weiter pansophische Schriften des Comenius entstehen in den sechziger Jahren.

Gleichzeitig mit dem *Prodromus*, der in der ersten Ausgabe (1637) einen anderen Titel *Conatum Comenianorum praeludia*

[17] Die Liste unter Nr 1 ist nach dem alten (aus dem 18. Jht stammenden) Katalog der anonymen Schriften der Hauptbibliothek des Waisenhauses zusammengestellt; leider war ein Teil der darin verzeichneten Bücher in der Bibliothek nicht mehr aufzufinden.

trug, veröffentlichte der Sohn des Comenius, Bernhardus, das Buch:
Prodromus exequiarum (1639).
Eine Reihe später erschienenen Werke trug diesen Titel:
A. A. von Haugwitz, *Prodromus poeticus* (1684).
Svedenborg, *Prodromus historiae Trevirensis* (1757).

24. *Linguarum methodus novissima* (1644-1647). – H. 43.
Der Titel dieses Buches hat ein direktes Vorbild in
J. Rhenius, *In methodum linguarum generalis introductio* (1617).

25. 1650-56 erscheint die Sammlung moderner Prophezeiungen: *Lux in tenebris*. – H. 84.
Später (1665) wird der Titel dieser Sammlung von einzelnen Traktaten abgeändert:

26. *Lux e tenebris*. – H. 147.
Der Ausdruck stammt aus Johannes I, 5, aber auch die Comenius wohl bekannten Bücher des Valerianus Magni
Lux in tenebris lucens (1645) und (dies Buch ist *gegen* Comenius gerichtet!)
Nicolaus Arnold, *Lux in tenebris* (1660)
waren bei der Wahl des Titels nicht ohne Einfluss.[18]

27. 1657-8 erschienen in Amsterdam in vier Bänden die gesammelten pädagogischen Werke des Comenius (H. 116-122). Darin erschienen einige kleinere Werke des Comenius zum ersten Male, darunter einige mit kennzeichnenden Titeln (vgl. oben NNr 5-6 und 17) wie:
Paradisus juventuti christianae reducendus, *ODO*, IV, S. 96-106. – H. 121.
Dieser Titel ist traditionell und erinnert im übrigen an den Teil des Labyrinths von Comenius, „*ráj srdce*". Die „Paradiese der Seele" gibt es im Mittelalter, beginnend mit dem *Paradisus animae*, das Albertus Magnus zugeschrieben wird. Eine čechische Übersetzung stammt aus dem 14.-15. Jht, ihr folgte eine spätere von Adam z Vinoře: *Ráj duše* (1588, 1589).
Von den lateinischen Drucken brauchen wir hier nicht zu sprechen.[19]

28. In den Sechzigerjahren arbeitete Comenius an seinem panso-

[18] Vgl. *Archiv . . . Komenského*, I, S. 33.
[19] Vgl. die Ausgabe des *Paradisus animae* (Berlin, 1919).

phischen Hauptwerk,[20] das nur handschriftlich erhalten ist. Der Titel des Gesamtwerkes lautet:

De rerum humanarum emendatione consultatio catholica. – H. 77.

Er erinnert an das Buch des Giessener evangelischen Theologen Balthasar Meissner, *Consultatio catholica de fide Lutherana* (Giessen, 1611).

29. Der zweite Teil der *Consultatio* enthält eine Art Erkenntnislehre und heisst:

Panaugia.[21] – H. 77.

Dieser Titel ist aus dem System von Francesco Patrizzi (Patricius) übernommen, wo ein Teil ebenfalls *Panaugia* heisst (s. Patrizzis *Nova Philosophia*, Ferrara, 1591).

Neubildungen mit „*Pan-*", die uns in verschiedenen Teilen der *Consultatio* begegnen, können übrigens auch von Alsted angeregt worden sein, der 1627 das Buch

Panstratia catholica

herausgab.

30. Ein anderer Teil der *Consultatio* (III, IV, 7) heisst:

Homini corporis fabrica.

Natürlich ist dieser Titel genetisch verbunden mit Titeln wie:

A. Vesalius, *Humani corporis fabrica* (1543).

A. Spigelius, *Corporis humani fabrica* (Frankfurt, 1632).

31. Gleichzeitig mit der *Consultatio* bearbeitete Comenius ein Wörterbuch der philosophischen Terminologie, das nicht vollendet wurde aber als unvollendete Handschrift erhalten ist.[22]

Lexicon Reale-Pansophicum – Bibliotheca portatilis. – H. II. 39.

Den zweite Teil dieses Titels trug das mehrbändige Werk:

*Jacobus Raupius, *Bibliotheca portatilis.*[23]

32. 1659 veröffentliche Comenius eine seiner irenischen Schriften:

De irenico irenicorum admonitio. – H. 132.

Der Titel hängt aufs Engste mit dem Inhalt zusammen. Doch

[20] Die Handschrift wurde von mir entdeckt und zur Ausgabe vorbereitet. Vgl. meine in Anm. 4 zitierten Berichte und meinen Aufsatz in *Archiv . . . Komenského*, XV (1940), S. 85-107.

[21] Panaugia ist in dem einzigen Exemplar eines in Folio begonnenen Druckes der *Consultatio* (Franckesche Stiftungen) von mir entdeckt worden. Eine Octav-Ausgabe erschien 1680, auch davon ist nur ein Exemplar (in der Universitätsbibliothek Prag) erhalten. Ich besitze eine Photokopie des Prager Exemplars.

[22] Auch diese Handschrift ist von mir aufgefunden worden. S. Anm. 4 und 20.

[23] Raupius ist 1667 gestorben (*Jöcher*, III, 1932), so dass Comenius seine *Bibliotheca* kennen konnte.

darf man nicht vergessen, dass der Lehrer des Comenius in Heidelberg, Paraeus, folgendes Buch publizierte:
Irenicum (1614),
und dass die Entstehung des Buches von Comenius mit einem Werk von
Zwicker, *Irenicum irenicorum* (1658)[24] zusammenhängt.

33. 1663 gab Comenius eine „Türkenschrift" heraus:
Letzte Posaune uber (sic!) *Deutschland.*
Sie wurde 1663 (?), 1664, 1683 nachgedruckt.[25] Der Titel erinnert an den einer früheren, nur in holländischer Übersetzung erhaltenen Schrift des Verfassers:
Basuyne des ghenaden jaer (1632).[26] – H. 35.
Aber Werke die das Wort „Posaune" (des Jüngsten Gerichts) im Titel haben, sind zahlreich. Ich nenne:
(anonym) *Basvyne Dienende om allerley traeghe . . . Zielen* (1620).
(anonym) *Basuyne eins . . . Predikants* (1620).
Giftheil, *Posaune* (1637).
(anonym) *Eine starke Posaune, welche den Heyden das Gericht verkündiget* (1644, 1658).
H. Bessel, *Hall der Bus-Posaune* (1639).
(anonym) *Ein starker Donner oder Posaune* (1646, 1655).
J. Dant, *Helle Donner-Posaune.* S. a. (um 1650).
Th. Bermelicus, *Tuba pacis* (1621).
Nach dem Erscheinen der *Posaune* des Comenius folgte noch:
(anonym) *Enntönete Freidens-Posaune* (Halberstadt, 1686).[27]

34. 1667 erschien eine lateinische Friedensschrift des Comenius:
Angelus pacis. – H. 150.
Seltsamerweise scheint der Titel einer *katholischen* Broschüre entnommen zu sein:
N. Caussin(us) S.J., *Angelus pacis ad principes christianos* (Paris, 1650, 1651; London, 1651; Bonn, 1652; Mainz, 1668; Nürnberg, 1669).[28]

[24] Vgl. F. J. Zoubek in *ČČM,* LX (1886), S. 404 ff.
[25] S. meine in Anm. 4 zitierten Aufsätze, ausserdem die Ergänzungen dazu in *Harvard Library Bulletin,* VI (1952), 2, S. 250 f., und in *Slovo a slovesnost,* VIII (1942), S. 35 f. Es sind nur drei Exemplare der Originalausgabe bekannt, eins davon in meiner Bibiliothek.
[26] *ČČM,* LIII (1929), S. 289 ff.
[27] Zu dieser Liste muss ich wiederholen, was in Anm. 17 gesagt ist.
[28] *BCJ,* II, S. 923, Nr. 24. Dort fehlen allerdings die beiden von mir zuletzt genannten Ausgaben.

35. Das letzte populäre Werk des čechischen Theologen heisst: *Unum necessarium* (1668). – H. 151.
Der Titel stammt aus dem Evangelium (Lucas 10,42), doch zeigt zumindest eine später erschienene Arbeit, dass er ebenso dem Barockgeschmack entsprach wie die anderen genannten Buchtitel:
(anonym) *Das warhafftige und höchstselige Unum Necessarium oder die Wolübende und beliebende Kinder-Lehre* (Dresden, 1688).

So sehen wir, dass über ein Fünftel aller Titel der Werke des čechischen Denkers durch die Tradition beeinflusst sind: die vollständige Bibliographie seiner Werke umfasst über 150 Nummern. Auch die geplanten und nicht ausgeführten Werke tragen z.T. ebenso traditionelle Titel. So:

36. *Theatrum scripturae.* – H. II, 4,
das Comenius vor 1628 plante (s. Nr. 1).
37. *Paradisus Ecclesiae.* – H. II, 7,
an dem Comenius um 1630 arbeitete (s. Nr. 26).[29]
38. *Viridarium linguae latinae.* – H. II, 12,
dessen Name um 1635 genannt wird,[30] und das dann wohl unter dem Titel *Atrium* ... das Licht der Welt erblickt hat.
Es gab aber eine ältere Schrift:
Franciscus de Mendo(n)ça: *Viridarium sacrae et prophanae eruditionis,*
das gerade 1631 und 1633 in Lyon nach dem Tode des Verfassers, eines spanischen Jesuiten (gest. 1626), erschienen war.[31]

3

Wir haben hier nur die typischen Barocktitel besprochen. Wenige davon gehören zu denen, die den Inhalt der betreffende Schrift direkt angeben (*Linguarum methodus novissima*), manche betonen

[29] Vgl. die Bibliographie von J. Brambora (s. Anm. 4), wo Literatur zu dem *Paradisus Ecclesiae* (oder - *Bohemiae*) auf S. 113 verzeichnet ist.
[30] J. Kvačala, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland,* I (Berlin, 1903), S. 45.
[31] Das Buch erschien nachher noch 1635, 1649, 1650, 1701 und 1733. Vgl. *BCJ*, Band V, S. 901. Mir waren nur die offensichtlich stark veränderten Ausgaben aus dem 18. Jht zugänglich.

den neuen (vgl. „methodus *novissima*") oder ungewöhnlichen (Homini corporis *fabrica*) Standpunkt, von dem aus die Fragen behandelt werden. Daneben stehen Schrifttexte; manche von ihnen klingen paradox (*Pres* boží). Bei weitem überwiegen Titel, die auf Metaphern aufgebaut sind (*Posaune*, *Janua*, *Viridarium*, usf.). Manche enthalten auch Neologismen, die, auch wenn sie nicht von Comenius stammen, doch damals den Eindruck von etwas Ungewöhnlichem machen mussten (vgl. ausser den bereits erwähnten etwa die *Pan*orthosia, *Pan*nuthesia, *Pam*paedia, usf.). Paradox klingende Titel hat Comenius besonders gerne und erfindet manche selbst, wie in ODO *Traditio lampadis*, eine Anspielung auf die Übergabe der Fackel bei den griechischen Wettläufen; *Typographia viva*, eine Metapher für die Schule; usf. Ein paar Beispiele langer Titel haben wir oben gegeben (NNr. 2 und 15). Aber die meisten konnten wir nur deshalb kürzen, weil in einem langen Titel immer eine kurze Formel enthalten ist, die meist auch drucktechnisch hervorgehoben wird, und die sozusagen einen Kern bildet, um den sich die andern Teile gruppieren. Es gibt auch „irreführende" Titel, die absichtlich ein unpassendes Wort enthalten, wie die Consultatio *catholica*, unter deren Namen jeder Leser eine konfessionell katholische Schrift zu finden erwartet, während das Wort hier in seinem ursprünglichen Sinne als „allgemein" zu verstehen ist.

Man muss betonen, dass die Bücher des Comenius in den meisten Fällen inhaltlich mit den Werken, deren Titel sie in unveränderter oder veränderter Gestalt tragen, kaum etwas zu tun haben! Nur in einigen Fällen entlehnte Comenius einen bereits bestehenden Buchtitel, weil sein Werk über dasselbe Thema handelte. In den meisten Fällen haben ihn offensichtlich die „literarischen Qualitäten" eines Titels angezogen.

Unser obriger Überblick zeigt jedenfalls, dass der barocke Buchtitel gewissen Prinzipien der Barockpoetik folgt. Erst im Symbolismus finden wir wieder so häufig und mit solcher Konsequenz den Gebrauch „dichterisch geprägter" Buchtitel.

X

COMENIUS UND DIE ABENDLÄNDISCHE PHILOSOPHIE

Comenius steht an der Wende zweier Epochen. Seine philosophischen Ansichten wurzeln in der Philosophie der Renaissance. Bekannterweise schöpfte er mannigfaltige Anregungen aus Bacon, Vives und Campanella. Doch sind seine philosophischen Bestrebungen, die Ziele, die er seiner Philosophie setzt, und der Stil seiner philosophischen Weltanschauung durchaus charakteristisch für sein eigenes Zeitalter: das Barock. Nicht der individualistische Standpunkt der Renaissancezeit ist für ihn kennzeichnend, sondern der „Universalismus des Barock"; nicht der Mensch in seiner Natürlichkeit ist Ausgangspunkt seines Denkens, sondern der Mensch in seiner Beziehung zu Gott; seine Versuche, eine philosophische Weltanschauung aufzubauen, sind grundsätzlich nicht „monophon", sondern „polyphon", und diese Polyphonie entsteht nicht aus einer einfachen Nebeneinanderstellung verschiedener Elemente, sondern aus der Vereinigung einander durchdringender Gegensätze. Das Wort „Pansophie", d.h. Allweisheit, kennzeichnet die universalistische Grundnote der Weltanschauung von Comenius. War er auch nicht der einzige „Pansoph" seines Zeitalters, d.h. ein Denker, der das ganze Wissen der Menschheit zu einem einheitlichen System zu vereinigen bestrebt ist, so ist doch niemand mit mehr Energie für dieses Ideal eingetreten; Comenius selbst veröffentlichte nur die einleitenden Schriften zu seiner Pansophie; die Handschrift des ganzen Werkes ist erst vor einigen Jahren entdeckt worden. Niemand hat aus dem Ideal der Pansophie so weitgehende und mannigfaltige Schlussfolgerungen gezogen wie Comenius, d.h. praktische Schlussfolgerungen, die nicht auf dem Gebiet der Phantastik liegen, sondern auf konkrete Lebensfragen gerichtet sind, wie Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, Schaffung einer „Universalsprache", Versöhnung der christlichen Konfessionen, usf.

Wenn „Pansophie" oft zu einem Weg zu Gott durch die Natur geworden ist, einem Weg, auf dem die Sucher aber nie zu Gott gelangten, sondern sich im Walde der Alchimie und der Geheimwissenschaft immer mehr verirrten, so bedeutete die Pansophie des Comenius die Erfüllung des für das Barockzeitalter kennzeichnenden Bestrebens, aus der individualistischen Gottesferne der Renaissance wieder zum christlichen Gott zurückzukehren. Die wenn auch nur programmatisch angedeutete Vereinigung der gesamten weltlichen Wissenschaft mit der christlichen Religion, die Verbindung aller Elemente einer solchen systematischen Weltanschauung in einigen wenigen Zentralpunkten entsprach dermassen dem Bedürfnis der Renaissancezeit, dass Comenius auf seine Zeitgenossen auch dort sehr suggestiv wirkte, wo er nur Sprecher seiner Zeit war und nur verbreitete Gedanken wiederholte und umprägte. Auf diese Weise hat er einen bedeutenden Einfluss auf seine Zeit ausgeübt. Wir können seine zentrale Bedeutung innerhalb seiner Umwelt richtig einschätzen, wenn wir daran denken, dass so bedeutende Vertreter des deutschen Barockgeistes wie Harsdörfer, Zesen, Moscherosch oder Robert Boyle in England von Comenius weltanschauliche Anregungen empfingen.

Das universalistische Programm des Comenius, seine pansophischen Pläne entsprachen den Bedürfnissen der Zeit dermassen, dass wir verschiedene Anklänge an sie überall innerhalb derjenigen Barockströmungen finden, die auf diese oder jene Weise ein System der Universalweisheit aufzubauen bestrebt waren. Es erübrigt sich aber, die Namen der deutschen, holländischen, englischen u.a. „Rosenkreutzer", Phantasten und „Fanatiker" aufzuzählen, die die durchaus ernstzunehmenden Arbeiten von Comenius für ihre Zwecke verwenden wollten; es würde aus dieser Aufzählung eine lange und national sehr bunte Liste entstehen. Nur als Beispiel wollen wir zwei bedeutendere Vertreter derartiger universalistischer Bestrebungen hier nennen: den treuen Comenianer J. H. Biesterfeld, der die mathematische Methode in die Philosophie brachte und in die Theologie einführen wollte – für ihn hat sich Leibniz ernstlich interessiert – und den schwedischen Gelehrten und Philosophen G. Stjernhjelm (1598-1672), in dessen nicht abgeschlossenem philosophischen System (*Filosofiska Fragment*) die Gedanken des Comenius vielfach verwertet und überarbeitet worden sind.

Wir wollen aber vor allem die Bedeutung des Comenius für diejenigen philosophischen Richtungen kennenlernen, die auch ausser-

halb des Barockzeitalters ihre Bedeutung behalten haben, die auf eine überzeitliche Gültigkeit Anspruch erheben dürfen, die also auch für die Gegenwart ein mehr als geschichtliches Interesse bieten können.

Die philosophische Bedeutung von Comenius' philosophischem Programm und die der ausgeführten Teile seiner „Pansophie" kann man nur auf Grund einer eingehenden Analyse richtig einschätzen. Comenius hatte einen „richtigen philosophischen Geschmack"; das zeigt die Tatsache, dass er die Hauptprobleme der philosophischen Entwicklung seiner Zeit richtig erfasste und in seinem „philosophischen Programm" eigentlich die Wege vorgezeichnet hat, die nach seinem Tode Leibniz gegangen ist.

Comenius hat Descartes und Leibniz auf seinem Lebensweg getroffen; diese beiden grossen Philosophen haben Urteile über die philosophischen Ansichten des Comenius geäussert, und so können wir (zum Teil auf Grund von allerdings erst neuerdings veröffentlichten oder erst vor kurzem richtig interpretierten Äusserungen beider) Aufschluss über die Stellung gewinnen, die Comenius innerhalb der Entwicklung der neueren Philosophie einnimmt.

Wir haben schon gesagt, dass Comenius in vielen Punkten von der Philosophie der Renaissance ausgeht. Er bleibt aber nicht bei den allgemeinen Formulierungen und „Wunschträumen" der Renaissance stehen, sondern gibt in manchen Punkten konkrete Hinweise darauf, wie man bei der Durchführung philosophischer Pläne verfahren solle. Viele von diesen konkreten Hinweisen haben sich als durchaus zutreffend gezeigt, d.h. sie haben genau das ausgesagt, was die philosophische Entwicklung der nächstfolgenden Zeit verwirklichte. – Comenius ist, wie so mancher Philosoph der Renaissance, der Überzeugung, dass Gotteserkenntnis, Erkenntnis der Welt und Selbsterkenntnis des Menschen zu den gleichen Folgerungen führen müssen; er versucht, diese völlige Parallelität zu klären und ursächlich zu erklären. Die Idee der Welt in der göttlichen Vernunft und die „angeborenen" Ideen in der menschlichen sind Formulierungen des Comenius, die an die Lehre Descartes' von den „angeborenen" Ideen und an die Vorstellung Leibnizens von den „Monaden" anklingen, von denen eine jede die ganze Mannigfaltigkeit des Weltgeschehens in sich abspiegelt. – Um die Einheit mit der Mannigfaltigkeit zu versöhnen, sucht Comenius nach neuen Begriffen und findet dabei solche, die ganz modern anmuten, wie „System" oder „Struktur". – Die Methode, welche die Schaffung der

Universalwissenschaft möglich machen soll, sucht er in einer „Universalsprache" („Lingua catholica"), bleibt aber dabei nicht bei den Träumereien der Mystiker seiner Zeit über die „adamische Natursprache" stehen, sondern will eine wissenschaftlich ausgearbeite Sprache als ein System schaffen, das zugleich Grundlage der philosophischen Wissenschaft sein könnte, was den späteren Versuchen von Leibniz durchaus entspricht.

Descartes hat dreimal Gutachten über das philosophische Werk des Comenius abgefasst (nach 1637). Die christliche Wendung der Philosophie des Comenius bleibt ihm jedoch fremd. Er wendet sich vor allem dagegen, dass Comenius „die Religion und die offenbarten Wahrheiten zu sehr mit den Wissenschaften verbinden wolle, die durch die natürliche Vernunfterkenntnis erworben werden". 1642 besuchte Comenius Descartes; den Inhalt ihrer vierstündigen Unterhaltung kennen wir aus einer Mitteilung des Comenius, der dabei geltend machte, dass „alle menschliche Erkenntnis, die aus blossen Sinneswahrnehmungen oder Vernunftschlüssen stammt, unvollkommen und zerspalten ist". Descartes habe seinen Gast durch das höfliche Zugeständnis erfreut, dass die Philosophie, mit der er sich ausschliesslich beschäftigen wolle, nur ein Teil des Ganzen sei. Mag Descartes dabei aus Höflichkeit unaufrichtig gewesen sein, so ist es doch jedenfalls sehr kennzeichnend, dass der einzige wirklich grosse Philosoph, den man als „Cartesianer" bezeichnen darf, Malebranche, den Standpunkt des Comenius durchaus teilt. Sein System ist ein christlich gewandelter Cartesianismus. Malebranche will also nicht, wie Descartes, bei der Philosophie allein stehen bleiben, sondern strebt, wie Comenius, eine *Synthese* von Philosophie und Religion an! Comenius empfand die Philosophie Descartes' auch von einem anderen Standpunkt aus als „Fetzen und Brockenwerk": die Grundbegriffe Descartes' (die „angeborenen Begriffe") bilden kein ganzes, einheitliches System, sondern eine blosse Anhäufung; Leibniz hat sich viel später auf diesen Einwand von Comenius berufen und ihn als besonders treffend hervorgehoben.

Auch mit einem bedeutenden Anhänger des Descartes, Mersenne, trat Comenius in Verbindung und fand bei ihm Verständnis gerade für die universalistischen Motive seiner Weltanschauung. 1640 entwirft Comenius in einem Brief an Mersenne das Programm seiner weiteren Arbeit: „Ich werde ... die gemeinsamen Begriffe (*Communes notiones*) des Geistes ... in eins sammeln; jedoch nicht in einen Haufen, sondern in der Ordnung, die die wahre und sorgfältige

Analyse des Universums selbst vorschreibt." Wenn Mersenne gleichzeitig mit Comenius die Idee der „universellen Harmonie" entwickelt und an eine Universalsprache denkt wie Comenius, so hat das keine so grosse Bedeutung wie Leibnizens Bestrebungen dieser Art, die bis in unsere Gegenwart hineinwirken, wobei Leibnizens Gedanken nicht nur den Ideen des Comenius ähnlich, sondern in manchen Punkten sogar von Comenius angeregt sind, was Leibniz auch selbst hervorgehoben hat.

Leibniz hat nicht nur mannigfache Anregungen von Freunden und Gesinnungsgenossen des Comenius empfangen, wie von Comenius' Lehrer Alsted, oder von Harsdörffer, sondern auch von ganz treuen Anhängern des Comenius wie Biesterfeld oder Skytte. Er stand vor allem in dauerndem brieflichen Verkehr mit dem treuen schwäbischem Comenianer Hessenthaler. Wie es scheint hat der junge Leibniz mit Hessenthaler Comenius in Amsterdam besucht; wenn wir aber an dieser persönlichen Zusammenkunft auch zweifeln können, so genügt uns doch Leibnizens mehrmalige Berufung auf die Werke des Comenius, ein Gutachten über dessen Werke, das er für Hessenthaler verfasste, und vor allem die wesentliche Übereinstimmung der Bestrebungen beider; es ist aber auch nicht zu vergessen, dass Gedanken, die Leibniz dann viel tiefer und detaillierter entwickelte, bereits 20 Jahre früher von Comenius ausgesprochen worden sind. Die Probleme, bei deren Besprechung Leibniz Comenius als Geistesverwandten nennt, der früher für dieselben Ideen eingetreten sei, sind theoretischer und praktischer Natur; Leibniz tritt, wie Comenius, für die Universalwissenschaft (*Scientia generalis*) ein, die auf der Grundlage einer einheitlichen, logisch aufgebauten Sprache und Schrift (*characteristica universalis*) entstehen solle. Wie Comenius, verspricht sich Leibniz von dieser Universalwissenschaft aber auch eine auf ihrer Grundlage aufgebaute einheitliche Menschheitsorganisation: wissenschaftliche Sozietäten, Annäherung der christlichen Konfessionen, Versöhnung der Wissenschaft mit der Religion und politische Befriedung der Menschheit.

Der Grundgedanke der Leibnizischen Universalwissenschaft tritt bei dem jungen Leibniz in Verbindung mit der Idee der Universalharmonie auf, die „auf wenigen Prinzipien beruht, die jedoch in ihren Anwendungen unendlich mannigfaltig sind". Es wurde gezeigt (Kabitz, 1909), dass dieser Gedanke bei Leibniz zum erstenmal auf Grund seiner Beschäftigung mit den Werken von Biesterfeld auftaucht; die betreffende Stelle bei Biesterfeld geht aber fast wört-

lich auf den *Prodromus Pansophiae* (1639) des Comenius zurück (D. Mahnke).

Übrigens darf man wohl auch davon sprechen, dass Comenius die Denkform Spinozas beeinflusst hat, denn, wie neuerdings gezeigt wurde, geht die „geometrische Art" Spinozas auf denselben Biesterfeld zurück, und die diesbezüglichen Gedanken Biesterfelds stammen wieder von seinem Meister Comenius. Das ist allerdings von geringerer Tragweite.

Wird aus „wenigen Prinzipien" die ganze Mannigfaltigkeit der Universalwissenschaft abgeleitet, so geht Comenius auf diesem Wege nicht so weit wie mancher seiner Zeitgenossen, der etwa mit Hilfe der „mathematischen Methode" die ganze konkrete Welt abzuleiten gehofft hatte; Comenius glaubt, seine Universalwissenschaft gäbe zunächst nur die Lehre von der „möglichen Welt"; was von den „Möglichkeiten" auch wirklich wird, lehrt uns die Wirklichkeit selbst. Die Handschrift der *Pansophie* enthält einen Abriss dieser Lehre von der „möglichen Welt". Leibniz geht denselben Weg. Dass die Philosophie eine Lehre von der möglichen Welt bieten solle, gehört zu den für Leibniz charakteristischen Gedanken und kehrt übrigens in der neuern *Phänomenologie* wieder. In diesem Falle können wir jedoch keine genetische Verbindung zwischen Comenius und Leibnizens Gedanken feststellen.

Den Übergang von der Logik zur Metaphysik bildet, wie wir oben gesagt haben, die wissenschaftlich ausgearbeitete Sprache. Diesen Gedanken kennt Leibniz aus den programmatischen Entwürfen des Comenius: in seinem Gutachten über dessen Werk schreibt er: „Diese Sprache oder Schrift wird zwar sehr schwer zu bilden, aber sehr leicht zu lernen sein. Und wer diese Sprache lernen wird, der wird zugleich die Enzyklopädie lernen, die das wahre Tor der Dinge ist", „das Tor der Sprache und die kleine Enzyklopädie muss dasselbe sein". Leibniz gebraucht hier die Bezeichnung „Janua rerum", die Comenius für seine Metaphysik gewählt hat. Auch die Bezeichnung des Comenius „Panglottia"' für die universale Sprachlehre treffen wir bei Leibniz. Als Leibniz anderswo von seinen Sprachplänen spricht, nennt er Comenius als seinen einzigen Vorgänger: „Ich kenne nur einen Schriftsteller, einen höchst bedeutenden Mann (*summus vir*), der eine Ahnung desselben Planes gehabt hat." Dass dieser bedeutende Mann Comenius ist, wurde vor kurzem gezeigt (D. Mahnke).

Leibniz teilt die Abneigung des Comenius gegen die „Fetzen und

Brocken" der Gelehrsamkeit durchaus, und als er in seinen späteren Lebensjahren einmal die Methode Descartes' kritisiert, der von einigen Grundprinzipien ausgeht, die kein abgeschlossenes System bilden, weist er darauf hin, dass dieser Grundeinwand gegen Descartes von Comenius stamme. Die Enzyklopädie des Comenius sollte selbst keine „Fetzen- und Brockengelehrsamkeit" sein, d.h. sie sollte keine Sammlung von Erkenntnissen, sondern ein System sein. Die „Pansophie" ist in der Form, wie wir sie besitzen, auf keinen Fall zu einem „Katalog" geworden, wie manches pansophische Werk der Zeitgenossen. Comenius glaubte aber jedenfalls, dass er sich die Kenntniss der Einzelwissenschaften durch Lektüre aneignen könne. Descartes hat in seinen Urteilen über die Pläne des Comenius gerade gegen diese Arbeitsmethode Einspruch erhoben. Leibniz steht hier durchaus auf der Seite des Comenius. Noch viele Jahre später schrieb Leibniz, auf seinen Weg zurückblickend: „Ich habe gefunden, dass die meisten philosophischen Sekten in dem, was sie positiv behaupten, zu einem guten Teil Recht haben." Aus diesen Worten spricht eine ganz neue Vorstellung von der Geistesgeschichte der Menschheit zu uns; Leibniz will die geistige Vergangenheit in sein Werk aufnehmen, ja neu lebendig machen. Dies Bewusstsein hatte aber schon Comenius als er die „Polyhistorie" verteidigte: „Kein Buch ist so schlecht, dass sich nicht etwas Gutes darinnen finden liesse"; Comenius geht aber noch weiter als später Leibniz, indem er behauptet: „Auch die Irrtümer dienen dem Fortschritt der Erkenntnis." Diese Worte könnte auch Hegel geschrieben haben, der in seinem System alle unvollständigen und einseitigen Wahrheiten der Vergangenheit „aufgehoben", d.h. überwunden und zugleich bewahrt sehen wollte.

Wir haben schon davon gesprochen, dass der Universalismus der beiden Denker nicht blosse Theorie bleiben will, dass er vielmehr, von denselben theoretischen Ausgangspunkten (von der „Universalwissenschaft" und „Universalsprache") ausgehend, durch sie zu weiten praktischen Auswirkungen kommen wollte: zu einer internationalen Organisation der gelehrten Arbeit, zur Versöhnung der Wissenschaft und der Religion, zur Versöhnung der christlichen Konfessionen und der Völker und Staaten untereinander. Wenn diese Bestrebungen auch durchaus im Geist der Zeit liegen und beide, Comenius und Leibniz, zu verschiedenen Abschnitten *derselben* geistesgeschichtlichen Epoche, des Barockzeitalters, gehören, so dürfen wir uns doch keineswegs der Erkenntnis verschliessen, dass

Leibniz, der diese Ideale nicht von Comenius zu entlehnen brauchte, sich dennoch durch das Lebenswerk des Comenius in seinen Bestrebungen auf jeden Fall bestärken liess: Leibniz selbst legt Zeugnis davon ab, indem er Comenius in verschiedenen Werken zitiert; und wir dürfen auch vor allem nicht vergessen, dass Leibnizens Bemühungen vielfach einen Boden fanden, der durch die Arbeit des Comenius schon vorbereitet war: wenn Leibniz Mitglied der französischen und englischen wissenschaftlichen Sozietäten und geistiger Vater der Wiener, der Petersburger und der Berliner Akademie ward, so ist die Vorbereitung der günstigen Aufnahme, die die Pläne zu solchen Gründungen fanden, unter anderem auch Comenius und seinem Freundekreis zu danken; wenn Leibniz für seine Vorschläge bei den Pietisten Verständnis gefunden hat, so kamen diese zu ihrem Ideal des „frommen Gelehrten" und zu ihren irenischen Bestrebungen nicht ohne den Einfluss von Comenius.

So hat Leibniz sicher nicht nur seinem und des Comenius gemeinsamen schwäbischen Freund Hessenthaler zuliebe gehandelt, wenn er ihm 1671 ein lateinisches Lobgedicht auf Comenius schickte, das er verfasst hatte, als er die Nachricht von dessen Tode erhielt:

In Comenii obitium

Fortunate senex, veri novus incola mundi
Quem pictum nobis jam tua cura dedit:
Seu res humanas insanaque jurgia, liber
Despicis, et nostris usque movere malis;
Sive Apicem Rerum et mundi secreta tuenti,
Interdicta solo, nunc data Pansophiae;
Spem ne pone tuam, superant tua carmina mortem
Sparsaque non vane semina servat humus.
Posteritas non sera metet, jam messis in herba est
Articulos norunt fata tenere suos.
Paulatim natura patet, felicibus una,
Si modo conatu, jungimus, esse licet,
Tempus erit quo te, COMENI, turba bonorum,
Factaque, spesque tuas, vota quoque ipsa, colet.

Natürlich hat der grosse Leibniz Comenius für die Zukunft fast völlig überschattet. Leibnizens theoretische Anschauungen sind bis in unsere Gegenwart hinein produktiv wirksam gewesen, sie haben auf Kant, auf die Vertreter des deutschen Idealismus, auf die „mathematische Logik" (in unserer Gegenwart zum Beispiel Bertrand Russell) und auf die „Phänomenologie" (Husserl) stark eingewirkt; Kenntnis von ihren Anfängen bei Comenius finden wir in der Ge-

schichte dieser Ideen nur vereinzelt, und selbst dort wird sie nur aus den pädagogischen Schriften des Comenius geschöpft, wo seine grundlegenden Gedanken nur beiläufig angedeutet werden. Einigemale in der Geistesgeschichte treten aber verschiedene Motive der Weltanschauung des Comenius dennoch in den Vordergrund.

Im XVIII. Jahrhundert greifen bekanntlich die deutschen „Vorromantiker" Hamann und Herder (im 57. Humanitätsbrief) verschiedene Gedanken des Comenius wieder auf, wenn auch ohne die wesentlichen „*theoretischen*" Motive seines Denkens tief zu erfassen. Für beide ist Comenius mit seinem Ideal einer gegen die Religion nicht kämpfenden Wissenschaft und mit seinen Humanitätsidealen eine Gestalt, die sie den Aufklärern ihrer Zeit gewissermassen als Fanal entgegenhalten; Comenius ist für sie eine Gestalt der Vergangenheit, die durch ihr Vorhandensein für ihre eigenen religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Ideale Zeugnis ablegt.

Man hätte erwarten sollen, dass die Zeit der Romantik den Weg zu Comenius gefunden hätte, wie sie zu manchem anderen Vertreter der Barockzeit den Weg gefunden hat. So wäre etwa die Vorstellung des Comenius von den geistigen Grundlagen der Natur, die Vorstellung, die Leibniz mit ihm teilte, für die Romantik durchaus interessant und aktuell gewesen. Die Naturphilosophen und Naturforscher der Romantik entwickeln aber dieselben Gedanken wie Comenius, ohne unmittelbar auf ihn Bezug zu nehmen. So ist es nicht nur mit Schelling, Oken oder Oersted; selbst der bedeutendste slavische Naturforscher, Purkyně, der durchaus in der Atmosphäre romantischer Weltanschauung lebte, findet nur in einzelnen Punkten Anschluss an seinen grossen Landsmann des XVII. Jahrhunderts. – Nur ein Philosoph aus dem Umkreis des deutschen Idealismus, K. Ch. Fr. Krause, bekennt sich ganz zu Comenius. Krause ist zwar keine Zentralgestalt des deutschen Idealismus, jedenfalls aber ein bedeutender Philosoph, der ein universal ausgearbeitetes System geschaffen, der seine philosophische Methode in engste Verbindung mit der Sprachphilosophie gebracht hat, und der aus seiner theoretischen Philosophie weitgehende praktische Schlussfolgerungen ziehen wollte, um das Leben der Menschheit, ja die Weltgeschichte neu zu gestalten. Der Einfluss Krauses war jedenfalls nicht unbeträchtlich; vor allem vermochte sich seine Philosophie in Spanien bis in unsere Gegenwart hinein nicht nur zu behaupten, sondern zuweilen geradezu zur herrschenden philosophischen Strömung zu werden; im übrigen Europa ist der Einfluss Krauses nicht sehr tief,

doch reicht er über die philosophischen Fachkreise weit hinaus, denn er fand viele begeisterte Anhänger in Kreisen der Freimaurer. Der bedeutendste Schüler Krauses, Leonhardi, wirkte übrigens im Heimatland des Comenius. Krause hat sich wiederholt als geistigen Erben des Comenius bekannt; nicht nur in seinen praktischen Idealen, sondern er hat, auch ohne Kenntnis der seltenen Schriften des Comenius, die seiner eigenen „Wesensleere" verwandten Motive der „Pansophie" erfasst und hervorgehoben.

Ohne Zweifel könnte man in einer Reihe der einflussreichen und bedeutenden philosophischen Strömungen der Gegenwart wesentliche Elemente finden, deren geistiger Vater Comenius ist. Manchmal ist die genetische Verbindung – meist durch Leibniz – unzweifelhaft. Um nur das wichtigste zu nennen, möchte man die Phänomenologie (Husserlscher Richtung) erwähnen, dann die „mathematische Logik", und zwar solche Richtungen, die nicht auf die Abschaffung der Philosophie hinzielen, sondern eine methodische Umgestaltung ihrer Grundsätze beabsichtigen (B. Russell); endlich manche der vitalistischen Strömungen der Naturphilosophie. Man darf wohl erwarten, dass eine nähere Bekanntschaft mit dem Werk des Comenius, zumal mit seinem bis jetzt unveröffentlichten Nachlass, diese philosophischen Strömungen noch befruchten kann.

LITERATUR

J. Kvačala (Kvacsala), *Comenius* (Leipzig und Wien, 1892); W. Kabitz, *Die Philosophie des jungen Leibniz* (Heidelberg, 1909); B. Tillmann, *Leibniz' Verhältnis zur Philosophie der Renaissance* (Bonn, 1912); D. Mahnke, *Leibniz*, Band I (Halle a.d. S., 1925); D. Mahnke, ‚Der Barockunversalismus des Comenius', *Zeitschrift für Geschichte der Erziehung und des Unterrichts*, XII-XIII (1931-1932); D. Mahnke, ‚Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant', *Blätter für deutsche Philosophie*, XIII (1939); G. Stjernhjelm, *Samlade Skrifter*, 1924 ff., vor allem Band II, 1 und 2 (herausgegeben und kommentiert von Nordström); St. Dunin-Borkowski, *Spinoza*, Band II (1933); meine Berichte über Comenius: ‚Comeniana' in der *ZfslPh.*, XIX-XX (1947 und 1949), und eine Übersicht der von mir aufgefundenen pansophischen Handschriften im *Archiv pro badáni o životě a spisech Komenského*, Band XV (1940).

XI

COMENIUS UND DIE DEUTSCHEN PIETISTEN

Zu den bedeutendsten religiösen Strömungen um die Wende des XVII. und XVIII. Jahrhunderts gehört der Pietismus. Entstanden im XVII. Jht in Holland und England, breitet er sich gegen Ende des Jhts in Deutschland aus, wo er in Ph. J. Spener und Aug. H. Francke seine einflussreichsten Vertreter findet und seinen Namen „Pietismus" erhält. Der Pietismus stellt jeder formellen Auffassung der Religiosität innerhalb der „orthodoxen" protestantischen Richtungen ein Ideal der innerlichen Frömmigkeit entgegen, wendet sich aber auch entschieden von der bisherigen Auffassung der Gemeinde ab, indem die Pietisten die Gemeinde als eine sittlich-religiöse Einheit auffassen und die bisherigen Vorstellungen von einer Bekenntnis- oder Sakramenteinheit als der Grundlage christlicher Gemeinschaft ablehnen. Vom Standpunkt ihrer subjektiven, oft sentimental gefärbten Frömmigkeit aus müssen sie sich mystischen Strömungen nähern; zu einem der Grundbegriffe der religiösen Psychologie der Pietisten wird der Begriff der „Wiedergeburt", ein Begriff, der vielfach an mystische Vorstellungen anklingt; die neue Auffassung führt zu Forderungen nach der Umgestaltung des Lebens auf allen Gebieten, es werden die Ideale einer christlichen Familie, einer christlichen Erziehung, einer christlichen Gesellschaft angestrebt; die praktischen Auswirkungen dieser Bestrebungen von der pietistischen Pädagogik bis zu der pietistischen Mission in der ganzen Welt nehmen oft, so etwa unter der Leitung des genialen Organisators Aug. H. Francke, beinahe unglaubliche Ausmasse an. Die mystische Färbung der pietistischen Frömmigkeit einerseits und die praktische Betätigung der Pietisten anderseits werden von den Vertretern der protestantischen Orthodoxie vielfach als Abwendung von der protestantischen Tradition und Hinwendung zum Katholizismus angesehen. Die pietistischen Führer haben auch vielfach die konfes-

sionellen Grenzen zu überschreiten vermocht; es genügt, daran zu erinnern, dass die Pietisten oft aus der katholischen und mystischen Literatur Anregungen geschöpft haben. Auch versuchten Pietisten innerhalb der Ostkirche, in Russland, nicht etwa protestantische Mission zu treiben, sondern die evangelischen Elemente *innerhalb* der griechisch-orthodoxen Konfession zu stärken.

Schon dieser kurze Überblick muss jedem, der die theologischen Bestrebungen des Comenius kennt, ohne weiteres klar machen, dass die Pietisten Gedanken vertreten haben, die bei Comenius schon mindestens seit 1630 vorhanden waren. Nicht zufällig trat Comenius in den letzten Jahren seines Lebens in Beziehung zu dem führenden Vertreter des holländischen Pietismus, Labadie; und in jüngeren Lebensjahren hatte er Anregungen von dem schwäbischen Theologen Joh. V. Andreae empfangen, den die Pietisten später als einen ihrer Vorgänger priesen.

Comenius hat nun einige der deutschen Frühpietisten stark beeinflusst; auch später befand er sich unter den geistlichen Schriftstellern, deren Werke zu Zwecken pietistischer Propaganda benutzt wurden; Francke hat vieles von der Pädagogik des Comenius übernommen; er war anscheinend der Letzte, der für das pansophische Werk des Comenius Interesse hatte, und er war es auch, der das Hauptwerk des Comenius bis zu uns hinübergerettet hat. Auch die spätere pietistische Generation bis zum Ende des XVIII. Jhts hat Comenius geschätzt. Comenius spielt als geistlicher Schriftsteller innerhalb des deutschen Pietismus eine beträchtliche Rolle.

Als vorpietistisch dürfen wir die belehrenden Schriften des deutschen Barockdichters Zesen (1609-1689) bezeichnen: sie sind von Comenius nicht nur unmittelbar beeinflusst, sondern übernehmen neben den pietistischen Motiven aus den Werken des Comenius auch noch eine Reihe seiner weiteren Gedanken, vor allem seine irenischen Bestrebungen. Von dem eigentlichen Pietistenkreis scheint der fromme Augsburger Freund Speners, Theophil Spitzel (1639-1691), derjenige gewesen zu sein, der auf Comenius zuerst aufmerksam geworden ist und ihn schon 1660 in Amsterdam aufgesucht hat. Spitzel baut seine Schrift *Pius literati hominis secessus* („Ideal der frommen Zurückgezogenheit") aus dem Jahre 1669 auf dem *Unum necessarium* des Comenius auf. Spitzels Schrift ist nicht ohne Einfluss auf Spener geblieben und hat, wie es scheint, auch Leibniz beeindruckt. In seinen späteren Schriften (*Felix literatus* 1676, *Infelix literatus* 1680 und *Literatus felicissimus* 1685) beruft sich

Spitzel wiederholt auf Comenius und weckt in den Kreisen der pietistischen Leser die Erinnerung an ihn.

Der vorsichtige Spener, gegen den von vornherein eine Anzahl von Feinden und Verleumdern auftrat, zieht deshalb oft vor, von seinen Vorläufern und Gesinnungsgenossen nicht allzu ausführlich zu sprechen. Über Comenius' Werke äussert er sich allerdings mehrfach. Noch zu Lebzeiten des Comenius weilte Speners Schwager und Gesinnungsgenosse Horb in Amsterdam; er besuchte Comenius und unterhielt sich mit ihm über kirchliche Fragen; leider wissen wir nichts Bestimmtes darüber, was Spener von diesem Gespräch erfahren hat, aber Werke und Gedanken von Comenius kennt er ohne Zweifel. Bald nach dem Tode des Comenius bespricht er mit Leibniz gerade die Fragen, die Comenius besonders am Herzen lagen; von Spener erhält Leibniz auch die Nachricht von der Hinrichtung des Pressburger „Propheten" Drabík, der beiden sicherlich nur aus den Schriften des Comenius bekannt war. 1671 wird Spener auch über das *Unum necessarium* des Comenius befragt; er lobt das Buch sehr und sagt, dass er es wiederholt gelesen habe, obwohl er manche Gedanken des Comenius nicht teile, so etwa die Erwartung des tausendjährigen Reiches; auch die versöhnliche Einstellung des Comenius gegenüber den Sekten findet Spener zu weitgehend. Das *Unum necessarium* wurde zu einem der beliebtesten belehrenden Bücher der pietistischen Kreise. Durch Vermittlung Speners erhält auch der bekannte pietistische Jurist Ahasverus Fritsch (1629-1701) dies Buch und veranstaltet eine neue Ausgabe. Wir dürfen dabei wohl an eine Anregung von Spener denken.

Viel wichtiger als diese Anerkennung des *Unum necessarium* ist jedoch das, was Spener in einem Brief aus dem Jahre 1671 schreibt: Spener spricht hier über die Frage der Kirchenzucht und bekennt sich zu der Ansicht der böhmischen Brüder, wie Comenius sie darstellt. Es ist von besonderem Interesse, dass er sich dabei eigentlich *gegen Luther* wendet! Spener teilt hier die Ansicht des Comenius, dass die Reformation noch nicht abgeschlossen sei; er bekennt sich zu dem Gedanken des Comenius, dass die Aufgabe der Zeit eine „allseitige Reformation des Lebens" sei, das heisst: die Umgestaltung des Lebens im Geiste des Urchristentums. Eben das ist auch das Lebensideal des Comenius, der sein Leben lang mit Nachdruck für die Christianisierung der gesamten Kultur eingetreten ist. Da Spener hier mit Comenius über Luther hinausgehen muss, versucht er, die Unentschlossenheit Luthers in vielen Fragen durch die Schwierig-

keiten, die Luther bei seinem Kampfe entgegenstanden, zu entschuldigen.

Sehr vielseitig sind die Einwirkungen des Comenius auf Aug. H. Francke und seinen Kreis. Wir wissen nicht, wann Francke etwas von Comenius erfahren hat. Vielleicht in der Schule in Gotha, wo man nicht nur die Methode des Comenius anwandte, sondern wo auch der Pietismus im Sinne Speners gepflegt wurde; vielleicht auch bei Prof. D. Morhoff in Kiel, der in seinem damals berühmten Werk *Polyhistor* auch Comenius behandelt; das Interesse Franckes war jedenfalls recht vielseitig. In seiner pädagogischen Tätigkeit hat man einen bedeutenden Einfluss des Comenius festgestellt; vor allem muss man dabei die Gleichheit des sittlich-religiösen Zweckes hervorheben: Bildung, Tugend und Frömmigkeit sind Zweck der Erziehung bei beiden, und für beide ist dabei die Frömmigkeit in gleicher Weise das *Grund*ideal.

Viel interessanter ist aber, dass Francke grosses Interesse für das Werk des Comenius im ganzen zeigt. Als ein Freund ihm 1698 vorschlägt, einen Neudruck der bekannten von Comenius herausgegebenen Sammlung von Prophezeiungen *Lux e tenebris* zu veranstalten, geht er auf diesen Plan allerdings nicht ein. Aber schon 1702 erscheint im Verlag des Waisenhauses die von Buddaeus besorgte Ausgabe der Geschichte der Böhmischen Brüder von Comenius. Als Beilage ist hier der erste Teil des pansophischen Hauptwerkes, die *Panegersia* abgedruckt, die einen breiten Entwurf der von Comenius geplanten Reform der Wissenschaft und seiner Weltverbesserungspläne enthält. Bei der Lektüre der *Panegersia* schreibt Francke an einen Freund: „Ich kann nicht sagen, wie mich die Panegersia erquickt hat. Wenn die übrigen Teile des ganzen Werkes diesem entsprechen, so sind wir gewissenshalber verbunden, es ganz zu edieren.“ Francke entwirft Pläne, auch andere Werke des Comenius zu veröffentlichen; er verschafft sich aus Holland die ganze Handschrift des pansophischen Werkes. Auf seine Zeit geht die ausgezeichnete Sammlung der Comeniana in der Bibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle zurück, die viele Seltenheiten enthält und vor allem als Unicum die erste Ausgabe der *Panegersia*. Auch das *Unum necessarium* wollte Francke neu veröffentlichen. Der Druck des pansophischen Hauptwerkes fand jedoch nicht statt, vermutlich weil die vorhandene Handschrift manche Lücke aufwies. Die Handschrift der Pansophie sowie die eines anderen pansophischen Werkes des Comenius, das *Lexicon reale pansophicum*, sind im Archiv des

Waisenhauses erhalten, und an ihre Existenz erinnerten im Laufe des XVIII. Jhts vor allem Schriftsteller aus dem Kreise Franckes des öfteren.

Man kann jedenfalls von einer kleinen „Comenius-Renaissance" sprechen, die von dem Hallischen Pietisten-Kreise ausgeht. So druckt 1709 der Hallische Professor Joachim Lange einen Teil der *Physik* des Comenius ab. Auch Chr. Thomasius hat an der Universität in Halle Physik nach Comenius vorgetragen. Im 18. Jht können wir mehrere Neudrucke und deutsche Übersetzungen solcher Werke des Comenius nennen, die den Interessen der Pietisten entsprachen. 1711 erscheint *Wichtiger und schriftmässiger Traktat von denen wahren und falschen Propheten*, eine Schrift, die für Comenius' Auffassung der „noch nicht abgeschlossenen Reformation" kennzeichnend ist. Vor allem erlebt Comenius eine Wiedergeburt als religiöser Schriftsteller – man möchte mit Rücksicht auf die hohe Sprachkunst seiner belehrenden Werke beinahe sagen: als „religiöser Dichter". 1713 erscheint eine lateinische Ausgabe des *Unum necessarium*, 1725 eine deutsche Übersetzung. Später werden auch die čechischen Schriften des Comenius deutsch gedruckt: Das *Centrum securitatis* 1737, *Das Labyrinth der Welt* 1738; diese letztere Schrift, die vorher schon polnisch und holländisch erschienen war, erscheint allerdings gekürzt (spätere erweiterte deutsche Drucke 1774, 1781 und 1787 – zweimal).

Mit der Aufzählung der Drucke sind wir eigentlich schon über die Zeit Franckes, der 1727 gestorben ist, hinausgegangen. Aber auch seine Freunde und Erben behalten seine Hochschätzung für Comenius bei. Heinrich Milde, der sozusagen Franckes Referent in slavischen Angelegenheiten war, besitzt in seiner Bibliothek eine Reihe wertvoller Comeniana und verbreitet das *Unum necessarium* als „Kleinod" der belehrenden Literatur. Franckes Sohn nimmt Anteil an den Berliner Drucken der Schriften Comenius' in čechischer Sprache: zwei Schriften sind uns durch diesen Berliner Druck von 1765 erhalten geblieben (*Přemyslování o dokonalosti křesťanské* und *Nedobytedlný hrad jméno Hospodinovo*), denn von den älteren Ausgaben besitzen wir kein einziges Exemplar. Von der Popularität des Comenius in Halle auch um diese Zeit zeugen mehrere Lobgedichte auf Comenius von dem Inspektor der Druckerei des Waisenhauses, J. G. Bötticher (vor 1756).

Eine besondere Bedeutung gewann die schon erwähnte Ausgabe seiner Geschichte der Böhmischen Brüder von 1702; denn auf Grund

dieses Neudrucks entstanden dann die beiden grossen *Geschichten der Böhmischen Brüder*, die von David Cranz und vor allem die des schwäbischen Pietisten Georg Conrad Rieger, der 1734-40 24 Hefte unter dem Titel *Die alten und neuen Böhmische Brüder* herausbrachte; Rieger bezog seinen Stoff ausser von gedruckten Quellen direkt von dem Hallischen Fachmann für diese Fragen, Heinrich Milde (leider waren meine Bemühungen, den Nachlass Riegers zu finden, ergebnislos). Hat man auch früher in Württemberg schon Interesse für Comenius gehabt, vor allem wegen einer gewissen Neigung der Württemberger Pietisten zur Eschatologie, hat man dort *Lux e tenebris* gekannt, so erfährt man in Riegers Buch Verschiedenes über andere Seiten der Tätigkeit des Comenius. Um die Mitte des XVIII. Jhts wird das Bild des Comenius und der Böhmischen Brüder in Württemberg jedoch durch die Polemik um die Herrnhuter Gemeinde entstellt.

Nur vereinzelt und dabei nicht immer unmittelbar sind die Einwirkungen des Comenius innerhalb des Pietismus des XIX. Jhts.

Wenn wir von Comenius nicht nur als einem Anreger der deutschen Pietisten des XVIII. Jht sprechen, sondern auch sehen wollen, inwieweit wir ihn als „Vorläufer" des deutschen Pietismus bezeichnen dürfen, so müssten wir zu jedem Grundgedanken des deutschen Pietismus Parallelstellen aus den theologischen Schriften des Comenius finden, was wohl auch wirklich möglich wäre. Es gibt aber eine kleine Schrift, in der Comenius schon 1632 sozusagen ein System des Pietismus entwickelt hat. Es ist dies *Haggaeus redivivus*. Diese Schrift ist den deutschen Pietisten unbekannt geblieben, da der erste Druck verloren ging und die Schrift nur aus einer Zittauer Abschrift, die Ende des XIX. Jhts gefunden wurde, bekannt ist. *Haggaeus redivivus* enthält jedoch in systematischer Darstellung fast all die Gedanken, mit denen wir unsere Betrachtungen über „Comenius und den deutschen Pietismus" begonnen haben. Comenius äussert hier vor allem den Gedanken, dass die Reformation auf halbem Wege stehen geblieben sei, dass durch die Entwicklung des Protestantismus das Licht des Evangeliums „verdunkelt" wurde, indem die „protestantische Scholastik" die echte Gotteserkenntnis ersetzt habe. Es sei also eine „Erneuerung der Kirche" nötig. Diese Erneuerung sucht Comenius durch eine „Reformation des Lebens" zu erreichen. Er wünscht nicht nur eine innige Frömmigkeit, sondern auch die christliche Gestaltung des ganzen Lebens.

Jeden dieser Gedanken konnten die beiden führenden deutschen

Pietisten, Spener und Francke, ohne weiteres unterschreiben. Man muss aber betonen, dass *Haggaeus redivivus* auch noch vor den Anfängen des holländischen und englischen Pietismus entstanden ist. Dann wird man Comenius wohl als Vorläufer nicht nur der deutschen Pietisten, sondern des Pietismus überhaupt bezeichnen dürfen.

LITERATUR

Die wichtigsten Tatsachen bei I. Kvačala, *Die pädagogische Reform des Comenius in Deutschland bis zum Ausgange des XVII. Jahrhunderts* (Monumenta Germaniae paedagogica, BBd. 26 und 32, Berlin, 1903-4); weiteres in meinen Aufsätzen ‚Der Kreis A. H. Franckes in Halle und seine slavistischen Studien', *ZfslPh.*, XVI (1939), 1-2; ‚Analecta Comeniana', *Kyrios*, II (1937), 1; ‚Foliové vydání vševědního díla Komenského' und ‚Halské rukopisy děl J. A. Komenského', in *Archiv pro badání o životě a spisech Komenského,* BBd. XIV (1938) und XV (1940); ‚Nová Komeniana hallská', *Slovo a slovesnost*, VI (1940), 1-2; ‚Komeniana knihovny Sirotčince v Halle', *Časopis Matice Moravské*, LXIV (1940).

XII

JOHN OWEN AND IVAN VELYČKOVŚKYJ

1

The name Velyčkovśkyj is encountered several times in the history of Ukrainian literature and culture. The Velyčkovśkyjs so mentioned are members of the same family. The most famous of them is Paisij (1722-1974), the innovator of Rumanian monasticism and translator of the Greek collection of ascetic writings, *Philokalia* (*Dobrotoljubie*), which played a prominent role in the development of Russian religiosity in the nineteenth and twentieth centuries. He was the son and grandson of the archpriests of Poltava, who both had the same first name, Ivan. Paisij's father died in 1726. Also the older brother of Paisij (who died in 1734), likewise named Ivan, was archpriest of Poltava. The uncle of Jaisij, Lavrentij (who died in 1673), is also known as the abbot of a Ukrainian monastery. And in the nineteenth century another representative of this family, Josif (1773-1852), was bishop of Smolensk and a religious writer.

There are manuscripts of the seventeenth and eighteenth centuries in which one finds copied poems under the name of "Ivan Velyčkovśkyj"; a greeting-poem from one Ivan Velyčkovśkyj, dated 1687, to the hetman Samojlovyč was included by S. Velyčko in about 1720 in his history of the Ukraine (which is often not quite correctly designated as a "Chronicle", *Letopiś*). Its author was presumably the grandfather of Paisij. Two handwritten collections of poems were found in the possession of the Velyčkovśkyj family as recently as in the twentieth century, and were attributed by family tradition to Ivan, the father of Paisij. In view of the limited interest of literary historians in Ukrainian Baroque poetry, these collections remained practically unknown; only occasionally some excerpts from them were published. Several poems of one Velyčkovśkyj are included in

a Kievan handwritten collection of the seventeenth century (the *Kievskaja tetraď*). Most of them were published by the renowned researcher in old Ukrainian literature, V. N. Peretc. Older scholars (N. Petrov, 1866 and 1904) turned their attention to this collection, but through a misunderstanding they ascribed these poems to Lavrentyj Velyčkovśkyj. In reality they derive from an Ivan Velyčkovśkyj, although unfortunately which Ivan cannot be ascertained. Further poems of Ivan Velyčkovśkyj are otherwise found in various Ukrainian manuscripts.[1]

The problem of the authorship of these poems is unfortunately far from being solved: the dating of the manuscripts is not quite certain (they may vary within a range of twenty years); it is not excluded as a possibility that "Ivan Velyčkovśkyj" included in his manuscript some poems of his father or brother as well as his own. Besides there is the problem of the authorship of two "Ivan Velyčkovśkyjs".[2]

We shall consider here only one group of poems of "Ivan Velyčkovśkyj" leaving aside the problem of which Ivan this was. The best known poems of Ivan Velyčkovśkyj belong to the typical genres of Baroque poetry. These are poetic trifles of all kinds: figure-poems (e.g. in the form of a cross); "versus cancrini", i.e. poems which can read forwards and backwards; a "Carmen alphabeticum", i.e. a poem in which the words of each line begin with the letters of the Church Slavonic alphabet (Velyčkovśkyj proceeds from "a" to "šč", since no word begins with "ъ" and "ь"); a "Versus anacyclicus", in which word after word can be read in reverse order; a „Carmen gryphicum", in which some words are replaced by abbreviations which can be deciphered with difficulty; a poem in which the content of the usually quite long "Horae" (poems about the Passion of Christ according to the hours of the day – usually containing from eight to

[1] N. Petrov in *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii*, 1866, 6, p. 323; V. N. Peretc, *Novye trudy po istočnikovedeniju drevnerusskoj literatury*, II (Kiev, 1909), pp. 23-4; A. Gruzinskij in 'Otčet ob ekskursii seminarija russkoj filologii v St.-Peterburg', *Kievskie Universitetskie Izvestija*, 1913, 11, pp. 29-31; V. N. Peretc, 'Issledovanija i materialy po istorii starinnoj ukrainskoj literatury', I, 3 (*Sbornik po ruskomu jazyku i slovesnosti*, III, 1929); D. Čyževśkyj, *Ukrajinśkyj literaturnyj barok*, *Narysy*, I (Prag, 1941), pp. 31-50; Velyčkovśkyj, *Pysannja*, herausgegeben von Je. Ju. Pelenśkyj (Krakau-Lemberg, 1943); cf. also my discussion (with some corrections) in *Südost-Forschungen*, XII (1954), pp. 411-415, written in 1944; also M. Speranskij, 'Slavjanorusskaja tajnopiś', *Encyklopedija Slavjanskoj Filologii*, 1929, pp. 137 and 141.

[2] All that Pelenśkyj says in his quoted booklet is unconvincing.

nine stanzas) is reduced to eight six-syllable lines; poems whose reading requires shifting from one line to another; poems in which the names of the Holy Mother and of Christ, sometimes both in the same poem, and the name of the author ("Ivan Velyčkovśkyj") are formed from single letters written in the manuscript with cinnabar (in one poem these letters are in reverse order); acrostics, etc.[3] The author placed great emphasis on keeping his poems as short as possible. He is a "master of small forms". The long greeting-poem for Samojlovyč is an exception which may indicate that its author was another Velyčkovśkyj.

2

Most poems, epigrams of various kinds and authors are found in the Kievan notebook mentioned above, which makes it a particularly important source for the history of the Ukrainian epigram.[4] Some of the epigrams, which are from the pen of an Ivan Velyčkovśkyj, are translations from the Latin epigrams of the famous John Owen ("Ovenus"). The author wrote the name "Ovenus" in one margin, which Peretc read erroneously as "O Venus"; in another place the author remarks that an epigram is "not from Owen, but his own work". Even this remark did not direct Peretc to the source of the epigrams, which is John Owen. Thirty-two epigrams from the collection of Owen's epigrams, comprising eleven books, are translated.[5]

Owen was a European celebrity, as is clear from the number of translations of his works into foreign languages. In 1651 Valentin Löber published a full German translation of his collection of epigrams (Jena, 1651). Among the at least twenty German poets who imitated or translated single or whole sets of Owen's epigrams, we find many famous Baroque poets, such as Fr. Logau, G. R. Weckherlin, Andreas Gryphius, J. Rist, Daniel Czepko, G. Greflinger, Quirinus Kuhlmann, Daniel Morhof, and even Lessing in the eighteenth century.[6] Among the Slavs we find imitators of Owen

[3] Cf. my quoted book and my notes in *ZfslPh.*, XVI (1939), 3/4, pp. 338 ff.; XVII (1940), 1, pp. 107 ff.; XVIII (1942), 1, pp. 42 f.

[4] Cf. my remarks about the Ukrainian epigram, *op. cit.*, pp. 15-30.

[5] The following epigrams of Owen are translated: I, 1, 2, 3, 70, 85, 100, 101, 106, 155; II, 132, 149; III, 90, 127, 175, 192, 193; IV, 149, 150, 152, 175, 253; V, 68; VI, 72, 80; VII, 8, 93; XI, 28, 35, 60; and the epigram dedicated to Owen signed "D. Du. Tr. Med.".

[6] E. Urban, *Owenus und die deutschen Epigrammatiker des XVII. Jhts* (Berlin, 1900).

in the seventeenth century: first of all the Polish poet Wespasjan Kochowski and the Czech grammarian V. Rosa; in the eighteenth century appear two Polish translations of Owen's epigrams: one by F. Turkowski and the other by F. Czarnowski.[7] With them goes the Ukrainian "master of small forms". It seems certain that he probably translated directly from the Latin.[8] What interests us particularly in his translations is his poetic technique. When we consider more closely the epigrams he translated from Owen, his original epigrams and the epigrams found in the Kievan notebook by other Ukrainian authors, we find in them the use of some stylistic devices which seem to be typical for the Baroque epigram in general. These are: 1) repetition of words, 2) euphonic harmony achieved through the use of words which are similar in sound but different in meaning, 3) various conceptual antitheses and parallelisms. Velyčkovśkyj often manages to reproduce Owen's stylistic "points" successfully. However, because of the brevity of the two-line epigrams, an exact reproduction of the "points" is hardly possible. In such cases Velyčkovśkyj tries to substitute other stylistic "points" for those used by Owen; in other cases, he adds other "points" to Owen's. We can learn Velyčkovśkyj's art of translation from some examples.

1) Velyčkovśkyj is particularly fond of the repetition of words in their exact or modified form (so called "inclinatio"). Word-repetition, which is often a shortcoming in a work of poetry and evidence of intellectual laziness on the part of the author, has always been utilized in the epigram as a "pointing" device. This is already the case in Martial.[9] Naturally we find this stylistic device in Owen also, as for instance (besides the famous epigram *Ad Philopatrum*, I, 48)

III, 191 SOCRATES

Nil scis, unum *hoc scis; aliquid scis* et *nihil* ergo?
Hoc aliquid nihil est: hoc nihil est aliquid.

following scheme of repetitions: 1.2.3.2.4.2.1/3.4.1.5.3.1.5.4 (1—nil-nihil, 2—scis, 3—hoc, 4—aliquid, 5—est). Similar examples are found 2—scis, 3—hoc, 4—aliquid, 5—est). Similar examples are found in the

[7] Cf. Streicher, XXXI (1938) and XXIII (1910). Estreicher mentions also the German translations of Titius (Ba. XXXI), which remained unknown to Urban.
[8] The reference to Polonisms in Peretc' *Issledovanija* (s. footnote 1) does not warrant the conclusion about Polish intermediacy. With the exception of three epigrams, W. Kochowski translated other epigrams as Velyčkovśkyj. In connection with the whole problem, cf. my book on Slavic Baroque poetry.
[9] Martial I, 13, 29, 32, 47; II, 3, 4, 9, 12 etc.

epigrams of the German writers, e.g. Fr. von Logau, Angelus Silesius,[10] and of Kochowski and of Ukrainian writers. Owen's epigram:

I, 85 Mors

Restituunt furtum fures, vi rapta latrones;
omnia Mors aufert, *restituit*que nihil

with the scheme of repetitions 1.2.2/1 is extended by Velyčkovśkyj as follows:

Смерть яко тать, бо еще и горшая татя.
В том яко тать, же нагла, чоловѣче, на тя.
Горшая зась, бо злодѣй крадѣжь часом вернет,
а смерть не ворочаеть, що к себѣ завернет.

The scheme is 1.2.3.4.3/2.3/4.5/1.5.5, with the number 5 indicating the verbal derivatives of *vernet, voročaet, zavernet.* Otherwise Velyčkovśkyj tries to remain within the limits of two lines, succeeding also here in increasing the number of repetition.[11]

2) Owen delights in playing with identical or similar sounding words, e.g.:

VIII, 96 Bellum

Solis militibus Bellum res *bella* videtur;
Militibus solis omnia *bella* bona.

(cf. also *adamantes–ad amantes*–VIII, 115). Otherwise we find numerous alliterations (VI, 66: Divitias, Daemonia, Delicias), identical sounding word-endings ("Homoioteleuton"), etc. Belonging to the epigrams in which the sound-aspect plays an important role are the so-called "etymological" epigrams, which provide a jocular definition of a word, chiefly by approaching it arbitrarily via another word. So, for instance, Owen "explains" the word *mulier* by *molior* (I, 70).

Velyčkovśkyj pays great attention to the sound-aspect of his epigrams. This should not, however, necessarily be ascribed to the influence of Owen; the other representative samples of the Ukrainian epigram reveal the same characteristic. Owen's Latin distischs of cours have no rhymes; Velyčkovśkyj, in accordance with the

[10] Logau I, 337, 346, 393, 847 and others; Angelus Silesius I, 1, 3, VI, 17 and others.

[11] Cf. my book cited above, pp. 18 ff.

Titelkupfer zu *Lux e tenebris* von J. A. Comenius (Amsterdam, 1657).

Ukrainian poetic tradition, utilizes rhymes. He can, however, show "better" results in this respect than any of his Ukrainian contemporaries. He makes almost no use of masculine rhymes which, although considered "bad", are used up to 20 % in the works of his contemporaries and only 3 % in Velyčkovśkyj's works. The number of non-grammatical rhymes (rarely used by some Ukrainian poets of that time) is greater in his works (38 %) than in the works of all other poets of his time, accounting for the greater "originality", freshness and element of surprise in his rhymes, which are sometimes extremely bold. Velyčkovśkyj also often utilizes "transfers" (enjambements), which keep the sentences of his epigrams closer to the natural flow of the spoken language. And, which is here of greater interest to us, he does not neglect the euphonies of Owen in his translations. Since in Ukrainian the same words are not alliterated as are in Latin, Velyčkovśkyj often substitutes the words used by Owen by words alliterated in Ukrainian. But he also pays attention to the formal aspect of his original and tries to reproduce it in his translation, and herein lies the art of his translation.

Thus Owen plays with the words *parens* and *parcior* in his epigram *Durus pater* (III, 127), whereas Velyčkovśkyj produces far richer alliterations with *s*: *skupšym, skupče, sja, stavyš, synovi, smerty*. In his translation of the epigram *De Deo et Mundo* (XI, 20), in which there is only repetition of words (*mundus*—three times, *Deus*—twice), Velyčkovśkyj substitutes word-repetition by alliteration:

Не Богъ есть на семъ свѣтѣ, свѣтъ сей есть во Бозѣ . . .

(four consecutive words with an initial *s*); however, this first version does not appeal to him and he writes another, in which he introduces words with other *s* alliterations:

Не Богъ есть въ свѣтѣ, але свѣтъ в немъ, якъ снопъ в стозѣ . . .[12]

Otherwise too Velyčkovśkyj pays the greatest attention to the euphonic aspect of his poems; the treatment of this subject would, however, take us too far afield.

3. Owen's epigrams are, as noted above, often constructed on antithesis and parallelisms. This conceptual structure is followed by Velyčkovśkyj. Let us take as an example one of Owen's most

[12] The texts with my corrections (cf. my book, p. 44; the objection of Pelenśkyj, p. 124, is not convincing, in my opinion).

complex epigrams, which combines word-repetition, euphony and antithesis with parallelism:

VI, 80 Aequitas Mors

Flumina fluminibus distant. Sic nos quoque nobis,
dum sumus in vita nos, fluviique via.
Ingressis pelagum sapor amnibus omnibus idem,
Mors omnes homines aequat, ut aequor aquas.

(Rivers differ from rivers. So do we from each other
While we are alive and the rivers flow.
Having entered the sea, the taste of all rivers is the same,
Death makes all men equal, as does the sea the waters.)

Velyčkovśkyj translates this poem as follows:

Гды плывуть, неровні суть в смаку рѣкомъ рѣки
за живота такъ люде, пани и калѣки.
Еднакий зась смакъ стает рѣкамъ, впадшим в море:
так всѣх нас смерть ровняет, всѣм от неи горе.

(When the rivers flow, they are not equal to each other in taste,
Nor are men, masters and beggars, during their life.
But the taste of the rivers, which fall into the sea, becomes equal;
So does death make us equal, all must suffer it!)

As we see, the Ukrainian translator preserved the word-repetitions, had to renounce the impressive euphonies (*amnibus omnibus*; *aequat, ut aequor aquas*), but reproduced faithfully the conceptual structure, and emphasized it through the word-repetition *smak*, adding, in addition, the new antithesis *pany i kaliky*.

These examples suffice to show how the Ukrainian translator of the seventeenth century reproduced the content and the form of the English epigrammatist, and how much care he exercised in remaining faithful to the formal aspect of his Latin models. The language of Velyčkovśkyj is typical of the seventeenth century Ukrainian Church Slavonic, with some Polish elements added. However, the element of Ukrainian popular language is at times so strong that some of his epigrams, were they written in modern Ukrainian orthography, would make the impression of a modern but slightly archaic sounding poem.[13]

[13] Velyčkovśkyj is quoted from my book (with some corrections of the text by Peretc). Pelenśkyj's texts are not only in modern orthography, but often also distorted. Owen is quoted from the edition *Epigrammatum Ioan. Oweni Cambro-Britanni Oxoniensis Editio postrema* . . . (Wratislaviae, 1668).

XIII

DEUTSCHE MYSTIK IN RUSSLAND

1

War nicht das alte Russland vor den umwälzenden Reformen Peters I. ein durchaus „christliches Land"?, ein Land, in dem die Kirche in enger Verbrüderung, ja Verschmelzung mit dem Staat das ganze Leben beherrschte und lenkte? Passt nicht auf das im „veränderten Russland" der petrinischen Zeit so schnell dahingegangene Leben der älteren Zeit das Wort „heiliges Russland"? Besass dies „heilige Russland" nicht seit der Christianisierung die Schätze der Kirchenväter-Literatur, darunter auch der mystischen? Wozu brauchte man in diesem Lande irgendwelche „ausländische" Mystik? und brauchte man sie überhaupt?

Das Bild des „heiligen Russlands" kann leider vor der wissenschaftlichen Forschung nicht standhalten; zumindest nicht innerhalb langer Abschnitte des russischen Lebens. Und waren die mystischen Elemente der altrussischen Übersetzungs-Literatur auch noch so stark, so kann man doch leider kaum behaupten, dass sie die altrussische Frömmigkeit ernstlich beeinflusst hätten. Eine selbständige mystische Literatur gab es im alten Russland nicht. Zu den wenigen und wenig selbständigen Ausnahmen gehören die Schriften des hl. Nil Sorskij (vom Fluss Sorka, 15. Jht) und einige knappe Heiligenlegenden der Einsiedler (ebenfalls 15. Jht). Die für das Abendland kennzeichnende Frauenmystik fehlt im alten Russland völlig. Unter den Typen der altrussischen Heiligen ist der Mystiker vielleicht der seltenste (G. Fedotov[1]). Der Bestand an mystischer Literatur wurde

[1] Ältere Literatur wird hier nicht verzeichnet. Hinweise auf sie findet man in den neueren, unten genannten Arbeiten. Allgemeine Bemerkungen und Literaturhinweise findet man in den ausgezeichneten Geschichte der russischen Theologie von Vater G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Beograd-Paris, 1937), vgl. Fedotov, *Svjatye drevnej Rusi* (Paris, 1931). Eine unbegründete Darstellung der altrussischen Mystik dagegen bei N. von Arseniew in *RGG* (Stichwort „Mystik").

aus byzantinischen Quellen immer von Neuem bereichert: zu den mystischen Schriften der Kirchenväter, die im XI.-XIII. Jht nach Russland kamen, gesellten sich im XIV.-XVI. Jht noch die Schriften der byzantinischen Hesychasten.[2] Nachdem die byzantinischen Quellen immer schwerer zugänglich geworden waren, wurde im XVII. Jht die religiöse Literatur aus westlichen Quellen ergänzt. Im XVII. Jht wurden einige, wenn auch meist nicht sehr bedeutende Schriften der westlichen Mystik übersetzt; die Rolle der Vermittler spielten dabei zum Teil die Ukrainer und die Polen. Hervorzuheben ist allein die Übersetzung der Thomas a Kempis zugeschriebenen *Imitatio Christi.*

In Russland siegte jedoch schon im XVII. Jht ein Frömmigkeitsideal, das dem mystischen entgegengesetzt war: die formelle, rituelle Frömmigkeit des Moskauer Russlands hatte immer weniger Raum für das innere religiöse Leben eines Einzelnen; die „Verschmelzung" der Kirche mit dem Staate bedeutete in Wirklichkeit eine völlige Unterordnung der Kirche unter die weltliche Obrigkeit. Die eintönigeinheitliche und unbeweglich-feste Frömmigkeit des Moskauer Russlands vertrieb die religiösen Sucher aus der offiziellen Kirche: in das grosse Schisma des XVII. Jhts, in die Sekten, die in jener Zeit ihren Anfang nahmen. Diese Lage schuf schon die Voraussetzungen für eine Ausbreitung ausserkirchlicher Einflüsse. Viel stärker noch wurde der Durst nach ausserkirchlicher Frömmigkeit nach den Reformen Peters, als die Kirche völlig verstaatlicht und als Russland den kulturellen Einflüssen des Abendlandes geöffnet wurde.

Abgesehen von den schon erwähnten Übersetzungen, abgesehen von der späteren Beschäftigung der Gelehrten mit der westlichen Mystik, stellt die Geschichte der deutschen Mystik in Russland zunächst eine Reihe von Episoden dar, die bald eine gewisse Tradition der deutschen Mystik in Russland schufen, und war eine solche Tradition erst einmal da, so konnten weitere Einflüsse der deutschen Mystik an das schon Vorhandene anknüpfen, so brauchte man keine

---

Über Nil Sorskij neben Fedotov auch die ältere Darstellung von A. Archangel'skij, *Nil Sorskij und Vassian Patrikeev*, Bd. I (nicht mehr erschienen) (SPbg., 1882). Fragmente aus den Schriften Nil's in Übersetzung bei I. Smolitsch, *Leben und Lehre der Starzen*[2] (Köln-Olten, Ohne Jahr (1953)), die Darstellung Smolitschs reicht aber nicht aus. – Über die mystischen Heiligenlegenden neben Fedotov, Kapitel 9, A. Kadlubovskij, *Očerki po istorii drevnerusskoj literatury žitij svjatych* (Warschau, 1902) (auch in *Russkij Filologičeskij Vestnik*).

[2] Dazu wie auch zu den weiteren Abschnitten Literaturhinweise und nähere Daten in meiner *History of Old Russian Literature* (im Druck).

neuen Einwirkungen von auswärts mehr, um wieder aus den Quellen der deutschen Mystik schöpfen zu können.

Die erste Einwirkung der deutschen Mystik in Russland geht auf den Propagandaversuch eines deutschen „Fanatikers" zurück, des Quirinus Kuhlmann, der Europa und den Orient bereiste, um für seine „fünfte jesulitische Monarchie" Boden zu finden, die er auf Gedanken Jacob Boehmes aufbauen wollte; als Kuhlmann diesen Boden bei dem „unsichtbaren nordischen Volk der Russen" gefunden zu haben glaubte, fand er in Moskau deutsche Gesinnungsgenossen, die schon seit 20 Jahren Jacob Boehme kannten, und gewann weitere – vermutlich auch russische – Anhänger, musste aber nicht nur vor den deutschen Orthodoxen weichen, sondern wurde sogar 1689 in Moskau von der russischen Obrigkeit als Häretiker und Aufwiegler verbrannt. So schwand dieses Irrlicht, das durch die ganze Welt toll dahinraste, ohne irgendwo Boden zu fassen, in den Flammen des russischen Autodafé. Seit jener Zeit datiert aber die Geschichte des russischen Boehmeanismus, wenn uns auch viele Punkte dieser Geschichte unklar sind.[3]

Jedenfalls nicht später als auf den Anfang des XVIII. Jhts muss man die ersten Boehme-Übersetzungen datieren, die übrigens Boehme als „unseren heiligen Vater" bezeichnen (wohl in Anlehnung an einen ähnlichen Ausdruck von Boehmes deutschem Jünger A. von Frankenberg). Dass diese und die späteren Übersetzungen Eingang bei den Bauern gefunden haben, bezeugt für das XIX. Jht der Historiker des russischen religiösen Schrifttums, Metropolit Filaret (Gumilevskij). – Doch auch für die russischen gebildeten Boehme-Verehrer war er oft der „heilige Jacob", der „heilige Boehme", der als ein „wahrhafter Engel der Apokalypse" bezeichnet wird, der „inmitten der Kirche Christi schwebte und allen Völkern und Geschlechtern das ewige Evangelium predigte", der „wirklich alles aus der Inspiration des hlg. Geistes schrieb" (Nevzorov, 1825). Noch heute ist mancher russische religiöse Denker bereit, Boehme mit den Kirchenlehrern wenn nicht gleichzustellen, so doch mindestens vergleichen zu wollen (Berdjajev). – Boehme bleibt aber nicht der einzige Vertreter der deutschen Mystik, der in Russland zu Ansehen gelangt. Und dass mit der Zeit auch andere Literatur der deutschen Mystik sich verbreitet, macht auch solche Frommen ihren

[3] Vgl. auch den Aufsatz ‚Zwei Ketzer in Moskau' in diesem Sammelband. Zu Kuhlmann jetzt noch B. Unbegaun, ‚Un ouvrage retrouvé de Quirin Kuhlmann', *Nouvelle Clio*, 1951, 7-8.

Einwirkungen zugänglich, die nicht gewillt sind, den christlichen Glauben so offensichtlich durch die *neuen* Offenbarungen zu ergänzen, wie Boehme es tut.[4]

Die Antriebskraft des Feuermartyriums Kuhlmanns und die bescheidenen geistigen Quellen des „deutschen Dorfes" bei Moskau genügten jedoch offensichtlich nicht, um das Interesse für die deutsche Mystik Jahrzehnte lang wach zu halten. Wieder kam eine Anregung aus dem Westen, ein zweiter „Propaganda-Versuch". Diesmal waren die deutschen Pietisten am Werke. Schon um 1700 hat sich der Hallenser Pietistenkreis um A. H. Francke für die russische Kirche interessiert. Wiederholt taucht in diesem Kreise der Gedanke auf, die „edlen Perlen" der deutschen religiösen Literatur russischen Lesern zugänglich zu machen. Doch es fehlt zunächst an Übersetzern. Erst um 1730 kommt ein gebildeter ukrainischer Theologe, Simon Todorśkyj, später Bischof von Pleskau, nach Halle um dort Orientalistik zu studieren. Für die Ideologie des Pietismus gewonnen, beginnt er eine Reihe von Übersetzungen, die mit der für diesen Kreis kennzeichnenden Energie bei der Durchführung seiner Pläne gedruckt werden. Unter den gedruckten Werken (über 100 Druckbogen) befinden sich neben den pietistischen Schriften auch mystische „Perlen des deutschen Volkes", vor allem zwei Schriften von J. Chr. Arndt, *Das wahre Christentum* und das *Informatorium Biblicum* (1735). Diesen Werken war Erfolg beschieden, obwohl die kirchenslavische Sprache Todorśkyjs stark ukrainisch gefärbt war und die Hallenser Drucke nur halblegal in Russland vertrieben werden durften; 1743 wurden sie sogar verboten. Doch datiert seit jener Zeit die recht weite Verbreitung Arndts in Russland: die Werke Arndts erschienen im Laufe des XVIII.-XX. Jht in mehreren Ausgaben und vermochten selbst die Schriften eines Heiligen der russischen Kirche, des viel gelesenen geistlichen Schriftstellers Tichon von Zadonsk (1724-83), stark zu beeinflussen.[5]

Eine weitere und für die ganze nachfolgende Zeit entscheidende Welle von russischen Übersetzungen deutscher Mystiker entsteht um 1780. Diesmal geht die Initiative von einem Kreise aus, der fast ausschliesslich aus Russen besteht. Es sind dies die Freunde des

[4] S. den Aufsatz ‚Jacob Boehme in Russland' in diesem Sammelband.

[5] Über den Kreis A. H. Franckes vgl. meine Aufsätze in der *ZfslPh.*, XVI (1939), 1-2, und im *Kyrios*, III (1938), 1-2, und IV (1939-40), 3-4. Neuerdings das Buch von Ed. Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Russlandkunde im 18. Jahrhundert* (Berlin, 1953). Vgl. auch den Aufsatz ‚J. Arndt in Russland' in diesem Sammelband.

grossen Philanthropen und Verlegers des XVIII. Jhts, N. Novikov (1744-1818); der Kreis, der sich um ihn schart, besteht aus sehr verschiedenen Elementen, von Gelehrten und Landwirten, bis zu Dichtern, Mönchen und Freimaurern. Sehr Vieles wird jetzt deutsch gelesen, recht Vieles ins Russische übersetzt und ein bedeutender Teil der Übersetzungen sofort gedruckt. Kennzeichnend ist es, dass sich unter den Drucken N. Novikovs neben Werken der orientalischen Kirchenväter und Kirchenlehrer (Augustinus, Makarius des Ägypters, die Areopagitica, Palamas, usf.) auch mystische Werke des Westens, vor allem Deutschlands, befinden. Der Einfluss Boehmes ist stark, doch verbreitet man seine Werke handschriftlich (alle Werke Boehmes sind jetzt von dem Ukrainer S. Hamalija (1743-1822) übersetzt); gleichfalls handschriftlich, z.T. aber auch gedruckt, verbreitet man die Schriften der englischen (Pordage) und französischen (Saint-Martin) Jünger des „heiligen Jacob". Thomas a Kempis und Arndt erscheinen im Druck (beide neu übersetzt). Neuerdings hat man bemerkt, dass sich unter den gedruckten Büchern auch eine Auswahl aus dem *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius befand (1784 – zwei Ausgaben; 1819), und zwar in einer recht guten dichterischen Übersetzung. Das wichtige *Biblische und emblematische Wörterbuch* des schwäbischen Mystikers Oetinger erschien gleichfalls, endlich der im Westen beinah verschollene Genesis-Kommentar von Valentin Weigel; auch unter den handschriftlichen Übersetzungen befanden sich, wie ich neuerdings zeigen konnte, einige interessante Werke der deutschen Mystik wie weitere Schriften von Oetinger, Knorr von Rosenroth, A. von Franckenberg und vor allem die erstaunlich reiche Fundgrube zur Geschichte der Mystik, Gottfried Arnolds *Kirchen- und Ketzergeschichte*. Auch der Vater des schwäbischen Pietismus, J. A. Bengel, war in Russland schon damals bekannt, und einer seiner Anhänger, Ph. M. Hahn, beeinflusste durch ein kleines Schriftchen, das im Druck erschienen ist, stärkstens die sozial-politischen Ansichten des Novikov-Kreises.[6]

Die Arbeit des Novikov-Kreises fand am Ende des Jahrhunderts ein jähes Ende: Novikov wurde 1794 verhaftet, die Freimaurer, besonders die Anhänger von Saint-Martin, verfolgt, die Restbestände der Ausgaben des Novikovschen Kreises vernichtet. Die von diesem Kreise begründete Tradition lebt aber seitdem ununterbrochen weiter, wenn auch oft im Verborgenen, wie übrigens so viele geistige

[6] S. das zweite Kapital dieses Aufsatzes.

Strömungen im Russland des XIX. Jhts. Hauptursache dieser Verfolgung war wohl, dass der damalige Kronprinz, später bekannt als der eigenwillige Kaiser Paul I., dem Kreise nahe stand. Eine Neubelebung findet die Tätigkeit einiger Mitglieder des Kreises zu Anfang des XIX. Jhts, wo wieder, wenn auch viel weniger als früher, gedruckt wurde (1815 erscheint zuerst ein Werk Boehmes im Druck, die *Christosophie*). – Jetzt unterliegt der neue Kaiser, Alexander I., Einflüssen der deutschen Mystik. Im Zentrum seines Interesses steht Jung-Stilling, durch dessen Werke (russisch vielfach, wenn auch gekürzt, gedruckt) Bengels Einfluss von Neuem nach Russland dringt, und so die Aufmerksamkeit wieder auf Arndt und Boehme gelenkt wird. Unter den Hofpredigern der Zeit befinden sich zwei Anhänger Bengels, zwei orthodoxe Priester aus der ukrainischen Provinz (Beachtung verdient vor allem F. Levyćkyj), deren geistige Herkunft uns allerdings unklar bleibt. Der Einfluss der deutschen Mystik auf den Kaiser ist weitgehend: man darf behaupten (vgl. das Buch von H. Schaeder), dass der Gedanke der „Heiligen Allianz" bei Alexander I. eng mit seiner mystischen Weltanschauung verknüpft war, und dass die westeuropäischen Politiker diese eschatologischen „Träumereien" des Mächtigen für ihre durchaus realistischen irdischen Zwecke gebraucht, vielmehr missbraucht haben. Jedenfalls ist die Tradition der deutschen Mystik in Russland in jener Zeit sehr rege. In Russland wirken am Hofe deutsche „Inspirierte" (Gossner und Lindl), deutsche „inspirierte" Bauern kommen nach Russland als Kolonisten, und wirken bekanntlich recht stark auf die religiöse Welt der sie umgebenden, vorwiegend ukrainischen, Bauern. – Doch auch diese Zeit bildet nur eine Episode, da die orthodoxen Kreise den Kaiser umzustimmen vermögen (1824). 1825 stirbt der Kaiser.[7]

Im XIX. Jht scheint für Wirkungen der Mystik nicht viel Raum zu sein: die intellektuellen Kreise wenden sich zum grossen Teil den Ideen der Aufklärung und dem politischen Radikalismus zu. Doch hat diese Vorstellung, die selbst in der wissenschaftlichen Literatur weit verbreitet ist, kaum Allgemeingültigkeit. In der ersten Hälfte des Jahrhunderts verbreiten sich die Ideen der Romantik, die der Mystik keinesfalls abhold waren. Und die Tradition des Novikov-

[7] Darüber am besten G. Florovskijs oben genanntes Buch. S. auch H. Schaeder, *Die Heilige Allianz* (Berlin-Königsberg, 1934), E. Benz im *Kyrios*, I (1936), 2, und besonders E. Benz, *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche* (Wiesbaden, 1950). Über Levyćkyj siehe *Russkaja Starina*, XXIX (1880), 9, S. 129-168, 11, S. 645-682; XXV (1882), S. 587-604; und XLV (1885), 1, S. 119-126.

schen Kreises bricht immer wieder durch und bringt die Werke der deutschen Mystiker selbst den Aufklärern und politisch Radikalen in die Hände. Die Romantiker aber suchen vielfach bewusst Anregungen in der mystischen Literatur. So etwa Fürst Vladimir Odoevskij (1803-1869) und sein Kreis (die sog. „Ljubomudry") – aus den Papieren Odoevskijs erfahren wir, dass die philosophisch interessierten jungen Menschen nach 1820 neben Schelling und Oken die gedruckte und handschriftliche mystische Literatur lasen, u.a. die gedruckten und handschriftlichen mystischen Werke Boehmes und seiner Anhänger.[8] Viel weniger scheint diese Literatur dem älteren Romantiker V. Žukovskij (1783-1852) bekannt gewesen zu sein, der aber einer pietistischen Frömmigkeit huldigte und so mindestens auf diesem Umwege mit der deutschen Mystik bekannt wurde.[9] Der jüngere Romantiker Wilhelm Küchelbecker (1797-1846), der auch dem Kreise Odoevskijs nahe stand, beschäftigte sich während seiner langen Gefangenschaft (er war an dem Aufstand der sog. „Dekabristen" 1825 beteiligt) mit der Lektüre mystischer Schriften;[10] leider wurden seine Tagebücher in Sovjet-Russland nur in Auszügen herausgegeben, wobei natürlich die religiösen Fragen gewidmeten Seiten in der Auswahl fehlen! Verbreitet ist die Meinung, dass die „Dekabristen" ideologisch sämtlich Kinder der französischen Aufklärung des 18. Jhts gewesen seien. In Wirklichkeit gab es unter ihnen auch Mystiker, und sogar solche, die mystische Schriften verfassten (D. Obleuchov, G. Baten'kov). Und auch ihre religiösen Gedanken haben sich nicht ohne Einfluss Boehmes gebildet.

Um diese Zeit (1810-30) dringt die deutsche mystische Literatur auch in griechisch-orthodoxe geistliche Kreise und in die geistliche Schule ein: zum Teil ist das nur dem Einfluss des Petersburger Hofkreises und der ihm nahestehenden hohen Geistlichkeit zuzuschreiben. Zum Teil wird es nur eine natürliche Auswirkung des Interesses für die deutsche romantische Philosophie sein, in der man einen natürlichen Verbündeten der Religion und der religiösen

[8] Der Stoff über den Kreis Odoevskijs ist gesammelt in dem Buche von P. Sakulin, *Iz istorii russkogo idealizma, Knjaz' V. F. Odoevskij, Myslitel'-pisatel'*, I, 1 und 2 (Moskau, 1913). Wichtige Bemerkungen bei V. Zeńkovskij, *Istorija russkoj filosofii*, I (Paris, 1948), S. 144-157.

[9] Die religiöse Weltanschauung Žukovskijs wurde leider noch nie eingehend untersucht. Die letzte Zusammenfassung der älteren – vorwiegend literaturgeschichtlichen – Forschung bei M. Ehrhardt, *Joukovski et le préromantisme russe* (Paris, 1938). Das Buch von L. Kobilinski-Ellis ist unbefriedigend.

[10] Küchelbeckers *Dnevnik* (Moskau, 1928), früher *Russkaja Starina*, vgl. XIV (1875), S. 79.

Philosophie gefunden zu haben glaubt. Man nennt in Verbindung mit dem Interesse für die deutsche Mystik den frommen Theologen Makarij Glucharev (1792-1847), den Bischof Innokentij Borisov (1800-1855), der vor allem als Rektor der Kiever Geistlichen Akademie einen starken Einfluss ausübte, ferner Petr Avsenev (1810-1850), Professor der Kiever Akademie und eine Zeit lang auch Professor der Kiever Universität, und noch den Professor der Moskauer Akademie Feodor Golubinskij (1797-1854). Als deutsche mystische Schriftsteller, die man in diesen Kreisen liest, werden immer dieselben Arndt, Boehme, Jung-Stilling und Eckartshausen genannt. In einigen Fällen kamen die Leser zu den Werken der deutschen Mystiker durch Vermittlung der modernen romantischen Philosophie (Baader, von Schubert).[11]

Wir haben in Fürst Odoevskij bereits einen russischen Verehrer Schellings kennengelernt. Er kommt, wie auch andere der Schellingianer, durch Schelling zu Spinoza einerseits und zu Boehme anderseits. Handschriftliche und gedruckte Übersetzungen der Werke Boehmes und seiner Jünger (vor allem Pordages und St. Martins, man begegnet auch den Namen Gichtels und Abrahams von Franckenberg) werden nun verbreitet. Die weiteren Kreise befriedigen ihr Interesse an der Mystik durch die etwas fragwürdigen Werke Eckartshausens, deren Verbreitung allerdings so weitgehend zu sein scheint, dass selbst Halbgebildete sie lesen.

In den 30-er Jahren aber greifen zu deutscher mystischer Literatur auch diejenigen, die sich mit rein philosophischen Fragen beschäftigen: so beginnt Alexander Herzen (1812-1870) seine philosophischen Studien mit der gleichzeitigen Lektüre Hegels, deutscher Mystiker (Boehme) und Svedenborgs.[12] Das darf uns kaum wundern: haben doch die deutschen Romantiker Boehme und die ältere mystische Literatur erst kurz zuvor entdeckt, ist doch die Gedanken-

[11] Vgl. besonders das Buch von Florovskij, S. 150 ff., 157 f., 169, 190-8 u.a.; Literaturhinweise bei ihm S. 539 f., 544. Für Avsenev wichtig: *Sbornik iz lekcij byvšich professorov Kievskoj Duchovnoj Akademii* (Kiev, 1869); zu Innokenij *ibidem*, S. 273; über Golubinskij S. Glagolev in *Bogoslovskij Vestnik*, 1897, S. 458.

[12] G. Florovskij, ‚Iskanija molodogo Gercena', *Sovremennye Zapiski*, XXXIX-XL (1929). Beschäftigung mit der deutschen Mystik darf man auch bei dem Freund Herzens, N. Ogarev (1813-1877), und bei M. Bakunin (1814-1876) vermuten. Allerdings war bei ihnen allen die Beschäftigung mit der mystischen Literatur in ihren jungen Jahren nur eine kurze Episode ihrer geistigen Entwicklung. S. den Briefwechsel Ogarevs mit Herzen *Russkaja Mysl'*, 1888-92, besonders 1888, 7 und 9-11; über Bakunin mein Buch *Gegel' v Rossii* (Paris, 1939).

welt Hegels und noch mehr Schellings und Baaders von der deutschen Mystik in Vielem befruchtet und bestimmt.[13]

Die Regierung Nikolaus' I., vor allem nach 1845, führt die russische „Intelligenz" auf den verhängnisvollen Weg des philosophischen Aufklärertums und des politischen Radikalismus. Nicht weniger verhängnisvoll ist aber die Einstellung der Regierung zu Russlands geistigem Leben. Jede selbständige Gedankenregung wird unterdrückt oder verfolgt. Man kann gar nicht daran denken, irgendwelche nicht-orthodoxen religiösen Meinungen anders als streng privat auszusprechen. Daher haben wir aus jener Zeit nur ganz zufällige Nachrichten über die Lektüre der mystischen Schriften. Meist ist es deutsche mystische Literatur. So wissen wir manches von der mystischen Lektüre des Politikers M. M. Speranskijs (1772-1839), des Schriftstellers und Lexikographen Vladimir Dahl (1801-1872), oder es werden einzelne Namen für die Mystik interessierter Mitglieder der Gesellschaft in den Hauptstädten genannt (z.B. Bartenev der Ältere, V. S. Arsen'ev u.a.). Zu jener Zeit beschäftigt sich wohl auch der spätere philosophische Vertrauensmann Dostoevskijs und L. Tolstojs, N. N. Strachov (1828-1896), mit der deutschen Mystik und zwar anscheinend eingehender als irgend jemand in Russland vor ihm: bei ihm begegnet uns zum ersten Male in Russland der Name Meister Eckharts.[14]

Nach dem Tode des Kaisers Nikolaus (1855) wird die geistige Atmosphäre etwas leichter. Die weiteren Kreise der Gebildeten stehen aber zum Teil unter dem Einfluss des Materialismus und Positivismus. Die Philosophen, die sich mit religiösen Problemen beschäftigen, bleiben weiterhin nur Einzelgänger. Zu diesen Einzelgängern gehört wohl auch der ukrainische Philosoph P. D. Jurkevyč (1827-74), seit 1860 Professor der Philosophie an der Moskauer Universität, dessen eigene Ansichten auf dem Platonismus fussen, der aber in seinen philosophiegeschichtlichen Vorlesungen als die

[13] Kurt Leese, *Von Jacob Boehme zu Schelling* (1927), und besonders Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen* (Würzburg, 1938). E. Benz in der *Deutschen Vierteljahresschrift für Literatur- und Geistesgeschichte*, XXVII (1953).

[14] Über Speranskij: I. Katetov, *Graf M. M. Speranskij kak religioznyj mysliteľ* (ungenügend) (Kazan, 1889) (auch in *Pravoslavnyj Sobesednik*, 1889, Heft 5-11) und A. Eľčaninov, ‚Misticizm M. M. Speranskogo' in *Novyj Put'*, 1903, 2 und *Bogoslovskij Vestnik*, XV (1906), 1 und 2; A. Bil'basov in *Russkaja Starina*, 1902, 5. – Über N. N. Strachov: meine Bücher *Hegel bei den Slaven* (Reichenberg i.B., 1934) und *Gegeľ v Rossii* (Paris, 1939). – Über V. S. Arsen'ev (1829-1915); N. Arsen'ev, *Iz žizni ducha* (Warschau, 1935), S. 171.

„letzten grossen Philosophen" des Abendlandes Leibniz, Svedenborg und Jakob Boehme bezeichnete.[15] Der Einfluss Jurkevyčs war in der materialistischer Atmosphäre der „sechziger Jahre" gering. Unter seinen Schülern befand sich aber der bedeutendste russische Philosoph des XIX. Jhts, Vladimir Solov'ev (1853-1900). Dass Solov'ev vielfach Anregungen aus der deutschen Mystik geschöpft hat, ist für die weitere philosophische Entwicklung in Russland von sehr grosser Bedeutung, da von ihm die gesamte weitere russische religiöse Philosophie stark beeinflusst ist. Wahrscheinlich kennt er auch die deutsche Mystik des Mittelalters, sicher aber ganz genau Boehme; seine Verbindung mit Jung-Stilling ist unzweifelhaft.[16] Durch Solov'ev werden auch seine Freunde und Anhänger zum Studium der deutschen Mystik veranlasst. Vor allem ist der Moskauer Professor Fürst S. Trubeckoj (1862-1905) zu nennen. Aus neuerer Zeit kann man schwer einen russischen religiösen Philosophen nennen, der nicht entweder von der deutschen Mystik beeinflusst wäre oder sich mit ihr auseinanderzusetzen Gelegenheit gefunden hätte. Als entschiedener Verehrer Boehmes – freilich nur in manchen Punkten seiner Weltanschauung – muss vor allem N. Berdjaev gelten, von dem auch interessante Boehmestudien stammen.[17]

Erst am Ende des Jahrhunderts (nach 1890) wenden sich zumindest einige Kreise der Gebildeten vom Materialismus und Positivismus ab. Wichtig ist dabei die Rolle rein literarischer Strömungen, z.B. des sogenannten „Symbolismus", der ausserhalb der engen theologischen und philosophischen Kreise zu wirken vermag. Zu Beginn des neuen Jahrhunderts werden die Beziehungen der Symbolisten zu den religiös interessierten Denkern enger. Da die Ideologie des Symbolismus in vielem auf die Romantik zurückgeht, wiederholt sich mutatis mutandis die Entwicklung vom Anfang des 19. Jhts: das

[15] Über Jurkevyč: G. Špet in *Voprosy filosofii i psichologii*, 1914, 5, und mein Buch *Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajini* (Prag, 1931). Vgl. die Erinnerungen von Vl. Solov'ev an Jurkevyč in den *Sobranie Sočinenij* Solov'evs, Band I und VIII.

[16] Über Solov'ev zahlreiche Literatur. Am wichtigsten bleibt das Buch von Fürst E. Trubeckoj, *Mirosozercanie Vl. S. Solov'eva, I-II* (Moskau, 1913), und die Biographie von S. M. Luk'janov, ‚O Solov'eve v ego molodye gody', *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija*, 1916-18, und der weitere Teil einzeln (Leningrad, 1928). Vgl. den Aufsatz von G. Florovskij in *Put'*, IX (1929). Die beiden Aufsätze von J. H. Dubbink in *Theosofia*, 1953, 2 (holländisch) und *The Theosophist*, 1953, 12, beschränken sich auf kurze Information.

[17] Die Aufsätze Berdjaevs ‚Iz ètjudov o Beme' in *Put'*, XX-XXI (1930), und deutsch in *Blätter für deutsche Philosophie*, VI (1932-33), 3.

Interesse an der Philosophie des deutschen Idealismus wird wieder wach, und man greift wieder zur mystischen, vor allem deutschen Literatur: ein Zeugnis für dies neuerweckte Interesse legen die Veröffentlichungen von Werken der deutschen Mystiker ab: es erscheinen die *Aurora* Jakob Boehmes (in der alten Übersetzung), eine Auswahl der Werke Meister Eckharts und die Schriften des der deutschen Mystik verwandten Flamen Ruysbruck.[18]

Selbständige Werke unter dem Einfluss der deutschen Mystik entstanden schon im XVIII. Jht. – Am bedeutendsten ist die freie Verarbeitung von Motiven der deutschen Mystiker in den Werken des Ukrainers H. S. Skovoroda (1722-1794). Seine Werke haben auch Eingang in Grossrussland gefunden und sind dort sogar zuerst gedruckt worden; anderseits wurden sie aber auch von den bäuerlichen ukrainischen und russischen Sektierern im XIX. Jht vielfach gelesen.[19]

Wat hat nun alle diese Menschen an der deutschen Mystik angezogen? Am wenigsten wissen wir leider von den Männern, die in der deutschen Mystik Führung auf ihrem eigenen mystischen Wege gesucht und gefunden haben (solche Anleitung gab auf Grund der Werke Arndts und Boehmes in seinen Briefen der schon erwähnte Boehme-Übersetzer Hamalija), denn nur wenige Mystiker in Russland haben sich zu mystischen Bekenntnissen entschlossen und sie schriftstellerisch zu formen vermocht (bedeutend sind verschiedene Tagebücher, so die von Lochvyćkyj). – Zwei Motive waren aber wohl neben diesem ersten und wichtigsten entscheidend: einerseits das eschatologische Interesse (Bengel, Jung-Stilling), anderseits das spekulativ-philosophische (Boehme). In beiden Fällen haben die russischen Jünger der deutschen Mystik bei ihren deutschen Meistern Geistesschätze gefunden, die ihnen schon aus der Theologie der Ostkirche bekannt waren oder bekannt werden konnten: denn die deutschen Mystiker überwanden bekanntlich oftmals die Enge der theologischen Tradition des Abendlandes und benutzten östliche Quellen: so zitiert Meister Eckhart oft die Areopagitica, Gottfried Arnold hat Makarius den Ägypter deutsch herausgegeben, Bengel,

[18] Über die geistige Wendung am Anfang des XX. Jhts G. Florovskij, *op. cit.*, Kapitel IX, und mein *Gegel' v Rossii*, S. 325-8.

[19] Über Skovoroda mein Buch *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934) (ukrainisch) und meine Aufsätze in *Der russische Gedanke*, 1929, 2 (mit zahlreichen Übersetzungs- und Druckfehlern), *Put'*, XIX (1929) und in der *ZfslPh.*, VI (1930), X (1933), und XII (1935). Die Darstellung N. Arsen'evs in *Kyrios*, I (1936), 1, finde ich unzutreffend; dringend gewarnt sei vor dem Buch D. Oljančyns, *Hryhorij Skovoroda* (Berlin-Königsberg, 1929) (vgl. meine Besprechung in der *ZfslPh.*, VI (1929), 1-2).

Oetinger und Baader suchten Anregung bei den Theologen des Ostens.

Anderseits musste auch den Lesern der deutschen mystischen Literatur die Verwandschaft der deutschen Mystik mit einigen Werken der Kirchenväter verschiedentlich in die Augen fallen: nicht umsonst hat der Novikovsche Kreis neben zahlreichen Werken der abendländischen Mystik auch die Areopagitica und die Makarius dem Ägypter zugeschriebenen Predigten und Homilien von Gregor Palamas herausgegeben. Und von den späteren Verehrern der deutschen Mystik haben mehrere ihre philosophischen Ansichten zugleich auf der deutschen Mystik und der abendländischen kirchenväterlichen Tradition aufbauen wollen: so Strachov, Jurkevyč, Vl. Solov'ev und neuerdings Berdjaev, mögen sie auch von den Gedanken der deutschen Mystiker nur einzelne anerkannt und aufgenommen haben.

Man kann im Einzelfall allerdings schwer entscheiden, welche Motive den Einen oder Anderen zur deutschen Mystik zogen. Glaubte man in der deutschen mystischen Literatur das *Alt*bekannte in neuem Gewand gefunden zu haben? Oder bewunderte man umgekehrt den *neuen* Gehalt? Und wollte man das Spezifische der deutschen Mystik, die „Innerlichkeit", die kühne Eschatologie und noch kühnere Theosophie, als *Ergänzung* zu den theologischen Lehren der östlichen Gottesgelehrsamkeit ansehen? Ich glaube, eine Typologie der russischen mystischen Tradition wird in einzelnen Fällen diese Gründe alle finden können; und vielleicht auch nicht mehr rein religiöse Gründe eines Interesses für die deutsche Mystik, wie etwa ihre Verwandschaft mit philosophischen Spekulationen (so etwa bei Herzen und z.T. bei Berdjaev), ja sogar die aesthetische Bewunderung ihrer Form und ihres Gedankengehaltes.

Auf jeden Fall aber bedeutet die zweihundert Jahre lange Geschichte der deutschen Mystik in Russland sicherlich eine Tradition, die nicht einfach abgelegt oder ausgetilgt werden kann. Wird diese Tradition „überwunden", etwa durch die Rückwendung zu den ostkirchlichen mystischen Quellen, so werden sicherlich manche Elemente der deutschen Mystik in der einen oder anderen Form im religiösen Leben Russlands noch wirksam bleiben und wahrscheinlich in einem noch beträchtlicheren Ausmass in den religiösen Spekulationen der russischen Denker. Eine „Überwindung" kann auch eine Umgestaltung und Umprägung sein, die zugleich eine Bejahung und Anerkennung des „Überwundenen" ist.

2

Eine besondere Bedeutung hat die Lektüre und die Übersetzungs- und Verlagstätigkeit der russischen mystischen Freimauer im 18. Jht. Den besten, leider nicht ganz vollständigen Überblick bietet das Buch von G. Vernadskij über die russischen Freimaurer des 18. Jhts.[20] Wir wollen daher diesen Überblick mit Ergänzungen und Verbesserungen hier wiedergeben, natürlich soweit es unser Thema betrifft, die deutsche Mystik (ihre ausländischen Anhänger wie Pordage und Saint-Martin inbegriffen).[21] Einfachheitshalber nenne ich die Verfasser in alphabetischer Ordnung.

**Gottfried Arnold, *Kirchen- und Ketzergeschichte.* Es gab einen Auszug aus dieser umfangreichen Schatzkammer der Geschichte der Mystik in einer Hs. des 19. Jhts. Bereits im 18. Jht hat aber der fleissige Übersetzer, der Freimaurer Vasilij Levšin (1746-1826), das ganze Werk übertragen. Es ist wenig wahrscheinlich, dass ein Werk von diesem Umfang handschriftlich verbreitet gewesen sein konnte. Das Vorhandensein dieser Übersetzung zeugt aber davon, dass das deutsche Buch in Russland bekannt, geschätzt und von den der deutschen Sprache Kundigen gelesen wurde.[22]

**Gottfried Arnold, *Stufen des geistigen Lebens (Stepeni duchovnoj žizni).* Hs. in 8°, S. 354. Das ist wahrscheinlich Arnolds Buch *Von den Stufen der Christen* (1698), auch als Anhang zum *Göttlichen Liebesfunken* Arnolds 1701 erschienen.[23]

[20] G. Vernadskij, *Russkoe masonstvo v carstvovanie Ekateriny II* (SPbg., 1917), und seine kurze Übersicht in der *ZfslPh.*, IV (1927), 1/2, S. 162-178. Meine Ergänzungen innerhalb der ‚Lesefrüchte', *ZfslPh.*, XIII, (1936), 1-2, ‚Lesefrüchte' NNr 31-34; XIV (1937), 3/4, ‚Lesefrucht' Nr. 48; XV (1938), 1/2, ‚Lesefrucht' Nr. 49; XVI (1939), 3/4, ‚Lesefrucht' Nr. 58, sowie die Notizen Fritz Liebs in der *ZfslPh.*, IX (1932), 3/4, und in den *Theologischen Blättern*, 1933, VII, S. 219, weiter auch seine mündliche Mitteilungen.

[21] Ich bezeichne Werke, über die Vernadskij unvollständige oder falsche Angaben macht, mit einem Sternchen, solche, die Vernadskij überhaupt nicht gekannt hat, mit zwei Sternchen; in Klammern verweise ich auf das Buch von Vernadskij (gekürzt „V.") und auf seinen Aufsatz in der *ZfslPh.* (gekürzt „*Ztschft.*").

[22] A. Pypin, *Russkoe masonstvo XVIII i pervoj četverti XIX vv.* (1916), S. 480; N. Andreev, *Moskvitjanin*, 1843, 4, S. 275 ff.; V. Sklovskij, *Čulkov i Levšin* (Leningrad, 1933), S. 249 ff.; Ju. Bartenevs Briefe in *Russkij Archiv*, 1898, I, S. 108, und meine Notiz in der *ZfslPh.*, XIII (1936), 1/2, S. 63 f.

[23] Beschreibung der Bibliothek von Burcev, Band V, Nr. 1606, S. 8, und meine in der Anm. 22 zit. Notiz, S. 64.

Johannes Arndt, *Vier Bücher vom wahren Christentum.* Gedruckt 1784. (Vernadskij, S. 248 f., *Ztschft.* 170).[24]

Johannes Arndt, *Paradiesgärtlein,* als Beilage zum *Wahren Christentum* gedruckt (s. ebenda).

*Johannes Arndt, *Das grosse Geheimnis der Menschwerdung Christi.* Hs. (V. 249). Das ist vermutlich ein Brief Arndts an Erasmus Wolfartus, veröffentlicht unter dem Titel *Mysterium de incarnatione verbi* 1670, 1676, 1680.[25]

**Bengel. Sein Apokalypsen-Kommentar wird in den Erinnerungen A. T. Bolotovs erwähnt, der das Buch wohl 1758 in Händen hatte. Eine weitere mittelbare Bekanntschaft mit ihm wurde erst im 19. Jht durch die Schriften Jung-Stillings vermittelt.[26]

Jacob Böhme. Es werden viele seiner Schriften genannt, die in Übersetzung vorhanden waren, doch sind längst nicht alle zu identifizieren:

J. Böhme, *Aurora* (V. 249, *Ztschft.* 173, Nr. 18).

J. Böhme, *Weg zu Christo (Christosophia),* eine offensichtlich gekürzte Übersetzung. Hs. (V. 249, *Ztschft.* 173). 1815 im Druck erschienen.

J. Böhme, *De testamentu Christi* (sic!). Hs. (V. 249).

J. Böhme, *Vom dreifachen Leben des Menschen.* Hs. (V. 249). Wohl *De tribus principiis.*

J. Böhme, *Mysterium magnum.* Hs. (V. 249).

J. Böhme, *Theosophische Sendschreiben.* Hs. (V. 249).

J. Boehme, *Weg der Wiedergeburt (Put' vozroždenija).* Hs. (V. 249). Wohl *Die Wiedergeburt.*

J. Boehme, *Questiones theosophicae.* Hs. (V. 249 f.).

J. Boehme, *De signatura rerum.* Hs. (V. 250).

J. Boehme, *Tabulae principiorum.* Hs. (V. 250). Da von dem Inhalt dieser Schrift nichts bekannt ist, kann sie als zweifelhaft gelten.

*J. Boehme, *Vom Stein der Weisen.* Hs. (V. 249, *Ztschft.* 173, Nr. 24). Diese Schrift scheint eine pseudo-Boehmische zu sein. Vielleicht

[24] Vgl. noch den Aufsatz über Arndt in Russland in diesem Sammelband.

[25] Meine Notiz in der *ZfslPh.,* XIII (1936), 1/2, S. 61.

[26] Vgl. A. Pypin, *Vestnik Evropy,* 1868, 11, S. 263; A. Katetov, *Graf M. M. Speranskij kak religioznyj myslitel'* (Kazań, 1889), S. 75; A. Bolotov, *Erinnerungen,* Brief 291 (Teil 29) (SPbg., Band IV, 1873), S. 1135 ff.; auch die Erinnerungen des Bengelianers, Priester F. Levyćkyj, in *Russkaja Starina,* 1880 ff., s. oben Anm. 7; vgl. die russ. Übersetzung der *Siegesgeschichte* Jung-Stillings (*Pobednaja pesn'* (SPbg., 1815), S. IV, 204 f., 209, 362-4 u.a.).

ist es eine Schrift J. Pordages, *Ein philosophisches Sendschreiben vom Stein der Weissheit* (sic!) (Amsterdam, 1698).[27]

°J. Boehme, *Von der Wiedergeburt*. Hs. (V. 262, *Ztschft.* 173, Nr. 21). Vernadskij schreibt diese Schrift dem Moskauer Freimaurer Professor J. Schwarz zu. Der kleine Umfang macht es unwahrscheinlich, dass es sich um die Schrift Boehmes unter diesem Titel handelt, doch ist es möglich, dass es sich um einen Teil (Teil 5) der oben erwähnten *Christosophia* handelt, oder um das Kapitel 22 von *De tribus principiis* (s. oben).[28]

°°A. H. Francke, *Geschichte des Hallischen Waisenhauses*. Gedruckt 1785.[29]

°°A. H. Francke, *Anleitung zum Lesen der hl. Schrift*. Erschien im Druck 1818, war aber vermutlich schon früher übersetzt.[30]

Abraham von Franckenberg, *Gemma magica*. Gedruckt 1784 (V. 256, *Ztschft.* 173 f.), es ist *Das grosse Buch der Natur*.

A. von Franckenberg, *Vom dreifachen Weg der Seele*. Gedruckt in der *Izbrannaja biblioteka*, II (1784) und Hs. (V. 256 und 265).[31]

°°A. von Franckenberg, *Evangelische Magie – Raphael*. Hs.[32]

I. H. Gichtel, *Kurze Eröffnung der drei Welten im Menschen*. Hs. (V. 251).

°°Philipp Matthäus Hahn, *Kurzer Auszug der christlichen Lehre aus der Epistel des Apostels Paulus an die Kolosser*. Hs. (V. 188).[33]

Christian Hoburg, *Der unbekannte Christus*. Hs. (V. 251).

°I. F. Kleucker, *Magikon*. Gedruckt 1784 (V. 252, *Ztschft.* 176).[34]

[27] Vgl. meine Notiz in der *ZfslPh.*, XIII (1936), 1/2, S. 62.

[28] Vgl. ebenda. Über den Inhalt dieser Schrift haben die Forscher, denen die Handschrift zugänglich war, keine Angaben gemacht. Die Initialen „I.E.S." in der Handschrift (Vernadskij, S. 262 f.) dürften auch den Übersetzer und nicht den Verfasser bezeichnen.

[29] Der Hallische Pietismus trug auch unverkennbare Züge einer mystischen Weltanschauung. Über weitere Beziehungen Franckes und seines Kreises zu Russland siehe die in Anm. 5 angegebene Literatur.

[30] Diese Vermutung ist durch die intensiven Beziehungen des Francke-Kreises zu Russland eben im 18. Jht berechtigt; vgl. Anm. 5.

[31] Vernadskij, S. 265.

[32] A. Pypin in der Sammelschrift *Počin. Sbornik Obščestva Ljubitelej Rossijskoj Slovesnosti* (Moskau, 1896), S. 60.

[33] Dies Werk ist für die politische Weltanschauung der russischen Freimaurer von besonderer Wichtigkeit; s. Vernadskij, S. 188. Die Verfasserschaft ist von F. Lieb festgestellt. Vgl. noch weiter unten.

[34] Vernadskij schreibt in seinem Aufsatz in der *ZfslPh.* den Namen fälschlich „Kleiker". Vgl. meine Notiz, *ZfslPh.*, XIII (1936), 1/2, S. 63.

**Christian Knorr von Rosenroth, ein Auszug über *Cabbala Denudata seu Doctrina Hebräorum*. Hs.[35]

**F. Chr. Oetinger, *Biblisches und emblematisches Wörterbuch*. Gedruckt 1786.[36]

**F. Chr. Oetinger, *Philosophie der Alten, wiederhergestellt in ihrer Reinheit*. Hs. Wahrscheinlich *Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit*.[37]

*F. Chr. Oetinger (?), *Vom Salz*. Hs., verschiedene Übersetzungen (V. 251). Möglicherweise die Pseudo-Oetingersche Schrift *Das Geheimnis von dem Salz* (1770), Pseudonym *Elias Artista Hermetica*.[38]

John Pordage, *Göttliche und wahre Metaphysik*. I-III. Gedruckt, sine anno (um 1787). (V. 254, *Ztschft.* 176).[39]

John Pordage, *Sofia*. Hs. (V. 254).

John Pordage, *Über die äussere Geburt und Menschwerdung Christi*. Hs. (V. 254).

John Pordage, *Das fünfte Traktat vom Paradies*. Hs. (V. 254).

**John Pordage, *Von der inneren Geburt [Christi]*.[40]

**John Pordage, *Geist des Glaubens*.[40]

**John Jordage, *Sechs Traktate*.[40]

*Johannes Scheffler (Angelus Silesius), Eine grössere Auswahl aus dem *Cherubinischen Wandersmann*, unter dem Titel *Paradiesblumen*, 1784 in zwei Ausgaben gedruckt (*Izbrannaja biblioteka*, II und einzeln), neugedruckt 1818 (*Izbr. Bibl.*). (V. 248, 263, *Ztschft.* 176).[41]

35 Meine Notiz ebenda, S. 64-5.

36 Lieb in der *ZfslPh.*, IX (1932), 3/4, S. 399 ff.

37 S. die Beschreibung der Bibiliothek von Burcev, Band V, Nr. 1604, S. 29, und meine Notiz in der *ZfslPh.*, XIII (1936), 1/2, S. 65 f.

38 Ebenda, S. 65. Erwähnung von Oetinger bei S. P-v (Ponomarev?), *Bibliografičeskie Zapiski*, 1858, S. 130. Vernadskij (S. 251) schreibt diese Schrift ohne weiteres Welling (1652-1727) zu, und zwar bezeichnet er sie als „ein Kapitel" aus seinem (russ. übersetzten) „Magisch-kabbalistischen und theosophischen Werke".

39 Vgl. oben unter Boehme und Anm. 25. Die Werke Pordages wurden auch von den russischen Romantikern eifrig studiert (V. Odoevskij und sein Kreis).

40 Die Abschriften dieser Werke, ebenso der *Göttlichen und wahren Metaphysik* und der *Sophia*, erwähnt P. Sakulin in seinem Buch über Odoevskij (*Iz istorii russkogo idealizma, Knjaź V. F. Odoevskij*, Moskau, 1913), I, 422 (*Sechs Traktate*) und 424 ff. (andere Werke). Die Abschriften, die Sakulin gesehen hat, sollen vom Anfang des 19. Jhts stammen, doch unterliegt es keinem Zweifel, dass die Übersetzungen bereits im 18. Jht entstanden sind. Leider wissen wir nichts Genaueres über die *Sechs Traktate*.

41 Vernadskij (nach einer Mitteilung von N. P. Kiselev, S. 263) glaubt, es

Saint-Martin, *Von den Irrtümern und von der Wahrheit.* Gedruckt 1785. Auch Hs. (V. 255, *Ztschft.* 177).[42]

°Valentin Weigel, *Die himmlische Mann azoth e ignis.* Hs. (V. 251). Eine pseudo-Weigelsche Schrift.

°°Valentin Weigel, *Genesis-Kommentar.* Gedruckt 1787 und auch Hs. (V. 254 f., *Ztschft.* 173, Nr. 20). Eine seltene von J. B. van Helmont veröffentliche echte Weigelsche Schrift.[43]

Ausser diesen Übersetzungen, deren Inhalt nicht immer genau festgestellt ist – denn die russischen Forscher betrachteten diese ganze Literatur als völlig uninteressant, und selbst Fragen nach der Lexik und der Übersetzungstechnik dieses Schrifttums wurden nicht gestellt – gab es noch Auswahlsammlungen von Boehmes Sprüche:

Jacob Boehme, *Seraphinisches Blumengärtlein.* 2. Übersetzungen. Hs. (V. 250 und 263).

Jacob Boehme, *Kurzer Auszug* (*Kratkoe izvlečenie*). Hs. (V. 250).

Jacob Boehme, *Ausgewählte Sprüche (Izbrannye izrečenija,* 220 Sprüche). Hs. (V. 250).

Eine Untersuchung der Handschriften und alten Drucke wird wahrscheinlich noch viele Fragen klären können. In der Literatur finden sich Mitteilungen über weitere Übersetzungen (so soll Semen Hamalija [1743-1822] alle Werke von Boehme übersetzt haben[44]). Aber auch das hier Zusammengestellte zeigt, wie weit die Bekanntschaft mit der deutschen Mystik der neuen Zeit in Russland im 18. Jht reichte. Die Drucke und Handschriften wurden vielfach auch noch im 19. Jht gelesen, so vom Fürsten Vl. Odoevskij und seinem Kreis. Man kann jedenfalls die Liste Vernadskijs durch so wichtige Werke ergänzen, wie das enzyklopädische Werk Gottfried Arnolds oder wie die Werke der „schwäbischen Väter", Bengel, Oetinger und Ph. M. Hahn. Den

---

handle sich hier um eine vollständige oder nur die Gedichte des Angelus Silesius enthaltende Übersetzung. Ich habe festgestellt, dass die Übersetzung nicht vollständig ist und mehrere Gedichte enthält, die nicht von Angelus Silesius herstammen, u.A. einige Gedichte Tersteegens. Vgl. meine Notiz in der *ZfslPh.*, XVI (1939), 3/4, S. 346-349.

[42] Der Einfluss Saint-Martins war eine Zeit lang in Russland besonders stark; vgl. M. N. Longinov, *Novikov i moskovskie martinisty* (Moskau, 1867), und Vernadskij, S. 80 ff., 123-133, 163 ff. u.a.

[43] Kurze Mitteilung von Fritz Lieb, *Theologische Blätter*, 1933, VII, S. 219, und meine Notiz *ZfslPh.*, XIII (1936), 1/2, S. 62.

[44] M. Dovnar-Zapol'skij in dem Sammelwerk *Russkoe masonstvo v prošlom i nastojaščem*, Band II (der Aufsatz ‚Semen Gamaleja') (Moskau, 1916), und meine *Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajini* (Prag, 1931), S. 65.

kleinen Traktat des letzteren bezeichnet Vernadskij als „die Krone der Träumereien des Novikovschen Kreises und zugleich einen ‚Extrakt', eine Darstellung ihrer wesentlichsten Gedanken".[45] Und diese bestehen in einer politischen mystischen Philosophie, die vielleicht auch auf die Anfänge der russischen politischen Philosophie des 19. Jhts von Einfluss war. Dass aber Bengel und vor allem Oetinger eine nicht unbedeutende Rolle als geistige Ahnen des deutschen Idealismus gespielt haben, darf man gleichfalls nicht vergessen. Die Bedeutung Boehmes für die Entstehung der Philosophie Schellings haben wir bereits erwähnt. Daneben darf man ferner die Tatsache nicht vergessen, dass eine der russischen Übersetzungen uns eine im Westen völlig vergessene Schrift Valentin Weigels wieder zugänglich macht.

Neben dieser ernst zu nehmenden mystischen Literatur (eine Ausnahme bilden vielleicht nur einige Schriften Abrahams von Franckenberg, so sein *Raphael*) wurde dem russischen Leser von den mystischen Freimaurern auch die altchristliche Mystik (Makarius der Ägypter, Pseudo-Dionysius Areopagita, Palamas) geboten, sowie zahlreiches freimaurerisches neu-alchimistisches und „hermetisches" Schrifttum, das ebenfalls in vieler Hinsicht interessant ist, aber nicht mehr zu unserem Thema gehört.

[45] Vernadskij, S. 188.

XIV

JACOB BOEHME IN RUSSLAND

1

Am Ende des XVII. Jahrhunderts war das russische religiöse Leben tief erschüttert. Die unüberbrückbare Spaltung der Kirche, der „Raskol", womit ein an sich harmloser Versuch zur Verbesserung der gottesdienstlichen Bücher endete, war das Symptom einer tieferliegenden geschichtlichen Krise. Das „weltliche" Russland, das nun immer mehr in Bündnisse und Kämpfe mit den westeuropäischen Ländern verwickelt wurde, trieb unaufhaltsam einer „Europäisierung" zu – vorwiegend natürlich einer „Europäisierung" des Staatsaufbaus, der Wirtschaft und des Kriegswesens. Man hat aber auch auf religiösem Gebiet versucht, der Vernunft, wie im Westen, eine entscheidende Bedeutung zu geben. Eine Verbesserung der veralteten und schlechten Texte auf Grund neuer und durchgeprüfter Übersetzung wäre nur verständlich und vernünftig gewesen. Es stellte sich jedoch heraus, dass einem bedeutendem Teil der gläubigen Russen diese Vernunft als Unvernunft erschien, als Gotteslästerung und Teufelsränke.

Das „gottestreue", „heilige" Russland war nun gezwungen, vor der vereinigten weltlichen und kirchlichen russischen Obrigkeit zu fliehen. . . . In den ersten Jahren des „Raskol", die uns etwa durch ein so erschütterndes Denkmal wie die Selbstbiographie des Protopopen Avvakum geschildert werden, bildeten sich in der religiösen Psyche des russischen Volkes keimartig schon die Voraussetzungen zu all den Sekten, die im Laufe der weiteren Jahrzehnte und Jahrhunderte zu voller Entfaltung kamen. Und doch waren noch im XVII. Jahrhundert die „Raskolniki", die „Altgläubigen", des Glaubens, der Staat und die offizielle Kirche würden sich noch besinnen und zu Gott zurückkehren. Erst als die entschiedene Europäisierung aller äusseren Lebensformen unter Peter dem Grossen begann,

wurden auch weitere Kreise des russischen Volkes nachdenklich.

Patriarch Nikon, der in den Augen der Altgläubigen der alleinige Urheber der Kirchenreform war, wurde vom Zaren Aleksej – allerdings aus anderen Gründen – abgesetzt. Das erweckte bei den Altgläubigen weitere Hoffnungen auf eine „Besserung". Peter der Grosse schritt jedoch in seinen Reformen, u.a. auch in der Kirchenreform, unaufhaltsam fort. Hatten die Altgläubigen schon in Nikon den Antichristen gesehen, so hatten sie nun noch viel mehr Gründe, den Antichristen in der Gesellschaft des grossen Reformators zu erblicken! Das eschatologische Bewusstsein in Russland wurde wach, die eigene Zeit erschien breitesten Schichten des Volkes als die Endzeit. Ohne Berücksichtigung dieses lebendigen Endzeitbewusstseins kann man weder die Entwicklung des russischen Volksglaubens im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte, noch die Geschichte des geistigen, religiösen und irreligiösen Lebens der russischen Gebildetenschicht verstehen.

Das lebendige eschatologische Bewusstsein war eine der wesentlichsten Ursachen, die im XVIII. und XIX. Jahrhundert der westeuropäischen Mystik den Weg nach Russland ebneten. Und wie nachhaltig sollte in Russland der Mystiker wirken, in dessen Werken eschatologische Töne so stark sind, und der auch im Westen so viele eschatologische Erwartungen geweckt hat – Jacob Boehme! Eine weitere Ursache war die von Peter begünstigte Verbreitung westlicher pietistischer Literatur (daneben später auch atheistischer Literatur): die lebendige Verbindung zwischen der verwestlichten Intelligenz und der Kirche (der offiziellen und der leitenden) zerriss. Davon wird im Folgenden noch die Rede sein. Es war von entscheidender Bedeutung, dass fortan das religiöse Suchen der Gebildeten in den meisten Fällen ausserhalb der Kirche verlief und weithin gerade in der westlichen mystischen Literatur Befriedigung fand.

2

Es ist kein Zufall, dass die Bekanntschaft mit Boehme in Russland mit dem Boehme-Anhänger zusammenhängt, der hauptsächlich die eschatologischen Motive in Boehmes Denken übernommen hat, mit Quirinus Kuhlmann (1651-89).

Kuhlmann hat seine eschatologischen Erwartungen nicht nur in seinen Schriften ausgesprochen, sondern auch mit erstaunlicher

Hartnäckigkeit immer von neuem versucht, sie auch durch seine praktische Wirksamkeit in die Wirklichkeit umzusetzen. Er plant eine Orientreise, um den Boden für seine „fünfte jesulitische Monarchie" zu finden. Die Türkei jedoch schien für seine Pläne nicht bereit zu sein. Schon 1679 beginnt er anscheinend an die Verwirklichung seiner Pläne eines christlichen Staates bei dem „unsichtbaren nordischen Volk" der Russen zu denken.

Vielleicht hat er auch von dem jungen deutschrussischen Maler Otto Henin, der 1679 in London sein Bildnis malte (ein Bild von Kuhlmann trägt die Unterschrift „I. H. Moskovita pinxit 1679"), etwas über Moskau erfahren können. Henin war allerdings kein Russe, wurde aber in Moskau, wo sein Vater als ausländischer Offizier in der russischen Armee diente, geboren. Wenn Henin später seine Bekanntschaft mit Kuhlmann als vollkommen harmlos hinstellt, so ist es jedenfalls eigentümlich, dass er nach fünf Jahren Kuhlmann und seine Frau wiederum gemalt hat – diesmal in Amsterdam. Wenn Henin dem „Fanatiker" auch wirklich gesagt haben sollte, dass der Moskauer Staat „rühmlich und stark bevölkert und an allem reich" sei, und dass man dort „den Gelehrten gerne hat und aufnimmt", wie das die russischen Untersuchungsakten später erzählen (wir verzichten auf Seitenhinweise bei Zitierung dieser Akten, die von Cvetaev 1888 veröffentlicht worden sind), so ist Kuhlmann doch kein Gelehrter im profanen Sinne des Wortes, sondern ein „Gottesgelehrter", und nur an die Möglichkeit einer religiösen Neuerung könnte er bei seinem Gespräch mit Henin gedacht haben.

Kuhlmann veröffentlicht jedenfalls 1687 in Amsterdam eine kleine Schrift *Kühl-Jubel . . . an Ihre Czarische Maiestäten.* In recht undeutlicher Form, die auch durch die auf dem Titelblatt gedruckten Stellen aus den Prophezeihungen von Drabitius und Melisch nicht klarer wird, ruft er darin die Zaren an (gemeint ist neben dem jugendlichen Peter sein etwas älterer Bruder Ivan und wohl auch seine Schwester Sophia): „Vollführt in eil, vom Nord, was längs dem Nord geboten." – Nur von der Vernichtung des Papsttums spricht er in klaren Worten. Kuhlmann hoffte wohl, dass man ihn über den tieferen Sinn seiner Schrift befragen würde. Henin kam im Frühling 1688 nach Moskau, und durch ihn wollte Kuhlmann den Zaren sein Werkchen übersenden. Henin hat aber die ihm zugeschickten Exemplare des *Kühl-Jubels* und einige Exemplare der von Comenius herausgegebenen Prophezeihungen von Drabitius und anderen (*Lux e tenebris*) wohl nur unter den Deutschen in Moskau verteilt.

Am 1. April 1689 kommt Kuhlmann selbst nach Russland (Pleskau), am 27. April ist er schon in Moskau, im „deutschen Dorf" (*Nemeckaja sloboda*). Hier findet er bald einen kleinen Kreis von Boehme-Anhängern und damit einen günstigen Boden für seine Wirksamkeit. (Schon ein paar Jahrzehnte vorher hatte Vendelin Sybelista, Leibmedikus des Vaters Peters des Grossen, des Zaren Aleksej, in Verbindung mit deutschen Mystiker- und „Rosenkreutzer"-Kreisen gestanden.)

Damals stand der Kaufmann Konrad Nordermann an der Spitze der Moskauer Boehme-Anhänger. Nordermann hatte die Werke Boehmes in Russland kennengelernt: in Archangelsk – der Stadt, durch die damals der bedeutendste Teil des russischen Handels mit dem Westen ging – hatte Nordermann einen „Doktor" kennengelernt, der ihm die Theosophie Boehmes vermittelte. Als der „Doktor" starb, hinterliess er Nordermann seine Bücher, d.h. die Werke Boehmes und „andere Schriften dieser Häretischen Lehre". Diese Bekanntschaft hatte schon 1665 stattgefunden, denn vor dem Zusammentreffen mit Kuhlmann hatte Nordermann diese theosophischen Schriften schon „zwanzig Jahre lang" studiert! Die ausländische Kolonie in Moskau hatte rege Verbindungen mit dem Westen, und so hatte Nordermann seine theosophische Bibiliothek mit der Zeit vervollständigen können. Unter anderem hat er auch die Schriften Kuhlmanns kennengelernt und allem Anschein nach auch *Lux e tenebris* von J. A. Comenius erhalten: die dort veröffentlichten Prophezeiungen von Kotter, Drabitius und Chr. Poniatowska waren ihm ebenso gut bekannt wie dem „Fanaticus" Kuhlmann. Nordermann wollte gar „über das Meer" – das heisst nach dem Westen – reisen, um u.a. Kuhlmann zu treffen, denn Nordermann hatte „seine Lehre freudig und freundlich aufgenommen" und bekannte sich zu „demselben Glauben, der der jesulitische heisst", wie Kuhlmann. Nordermann hatte selbst Visionen und Offenbarungen und hatte darüber auch „nach oben" – an den Zaren – „ein Schreiben gerichtet", „nur kurz, weil mir es nicht geboten wurde, mehr davon zu schreiben". Dies Schreiben blieb unbeachtet.

Mann kann es sich vorstellen, welchen Eindruck die Ankunft Kuhlmanns auf Nordermann machte. Es steht ausser Zweifel, dass Nordermann auch in Moskau, mindestens unter seinen Landsleuten, Anhänger besass. Nur dadurch kann man sich erklären, dass Kuhlmann im „Deutschen Dorf" in Moskau so schnell Boden gewann, dass er sofort im Zentrum einer Bewegung stand, zu deren aktivsten

Anhängern Nordermann und auch Henin gehörten.

Die Verbreitung ihrer Schriften und die persönliche Wirksamkeit der Boehmianer musste mit Notwendigkeit zu einem Konflikt mit der protestantischen kirchlichen Obrigkeit in Moskau führen, denn unter der verbreiteten Literatur gab es auch eine Reihe von Schriften, die heftige Angriffe gegen das Luthertum enthielten. Kuhlmann, Nordermann und Henin stehen bald in scharfem Kampf mit dem Moskauer Pastor Joachim Meinecke. Wie oft in den „fanatischen" Bewegungen, so wächst auch im Bewusstsein der Boehmianer dieser Feind, an sich gewiss ein unbedeutender Mann, zu unheimlicher Grösse an: er ist ihnen das „Babilonische Tier" selbst, denn er „verflucht viele in Gott ruhenden heiligen, treuen Gottesdiener, vor allem den berühmten Jacob Boehme". – Der Konflikt mit Meinecke brauchte aber kein tragisches Ende zu nehmen. Leider trägt Meinecke an dem bedauernswerter Schicksal der Moskauer Boehme-Anhänger volle Schuld. Er hat nicht nur die Anhänger Boehmes von der Kanzel bekämpft und nicht nur, wie er selbst später erzählt, erreicht dass viele die Versammlungen der Boehmisten von nun an mieden, sondern auch, dass – nach seinen eigenen Worten – „die ganze Sache dem Patriarchen und den Zaren bekannt geworden ist".

Nun wurde die ganze Angelegenheit, wie man aus den Akten der russischen Untersuchungskommission ersieht, masslos übertrieben. Gottfried Arnold hat in seiner *Kirchen- und Ketzergeschichte* den Moskauer Pastoren die Schuld für die weitere traurige Entwicklung der Untersuchung zugeschrieben. Wie diese Akten zeigen, hat Arnold inbezug auf Meinecke vollkommen Recht – Meinecke war es, der die Sektierer als „gottlose Häretiker" hinstellte; eindrücklich wusste er auch irgendwelche politischen Verdächtigungen gegen Kuhlmann und seine Freunde zu wecken; durch einen Hinweis auf die Verbrennung des Drabitius und seiner Bücher in Pressburg suggerierte er den Richtern eine ähnliche Strafe für Kuhlmann. – Den russischen Richtern hätte die ganze Angelegenheit im Grunde genommen recht gleichgültig sein sollen. Übrigens gaben auch Sachverständige aus dem Westen – u.a. sogar Jesuiten – über Kuhlmann viel mildere Gutachten, als Meinecke es tat. Andere Sachverständige hatten Kuhlmann allerdings auch als „Ketzer" bezeichnet – aber für die russischen Richter waren sämtliche Sachverständigen ebensolche Ketzer wie die Angeklagten! – Diese russischen Richter kamen eigentümlicherweise unter dem Druck der Zuschriften (und wahrscheinlich auch der Überredungskunst) Meineckes zu der Über-

zeugung, dass das Treiben der Boehmianer für den russischen Staat besonders gefährlich sei (hier muss man doch wohl an die Möglichkeit denken, dass Kuhlmann auch russische Anhänger gewonnen oder jedenfalls zu gewinnen versucht hat!). Darum wurden Kuhlmann und seine beiden nächsten Freunde zum Tode verurteilt. Das Todesurteil wurde von dem jugendlichen Zaren bestätigt. Peter hatte damals sicherlich andere und wichtigere Probleme zu lösen, als westliche Ketzer zu bekämpfen. Die Bestätigung des Todesurteils war, wie man wohl vermuten kann, gewissermassen ein Zugeständnis an die russische kirchliche Obrigkeit, mit der Peter zunächst keine Konflikte zu haben wünschte. So wurde das Schicksal Kuhlmanns besiegelt. Am 4. Oktober 1689 wurden Kuhlmann und Nordermann in Moskau auf einem Scheiterhaufen verbrannt. Henin hatte sich vorher im Gefängnis vergiftet.

Meinecke schrieb später: „Nachdem Kuhlmann und Nordermann, nach vielen Foltern, öffentlich am 4ten Oktober verbrannt worden sind, zerstreuten sich die Anhänger Boehmes und liessen ihre Flügel sinken." – Ein anderer Moskauer ist, allerdings ein paar Jahre später, anderer Meinung: aus Archangelsk berichtet dieser Unbekannte ins Ausland am 20. November 1691: „Ihre (Kuhlmanns und Nordermanns) hiesige Anhänger haben gelernt sich vorsichtiger zu benehmen und begonnen, allmählich von ihren Irrtümern zu lassen, so dass jetzt die Anhänger Boehmes entweder selten sind, oder sie zeigen sich selten, oder sie scheinen selten zu sein" . . .; damit soll offensichtlich gesagt werden, dass die Anhänger Boehmes noch da waren, nur dass man über sie wenig Sicheres sagen konnte – oder durfte.

1867 erschien eine Abhandlung Tichonravovs über Kuhlmann. Der verdiente Forscher hatte aber kein Verständnis für all das, was Kuhlmann und seine Freunde bewegte: die wertvolle Arbeit Tichonravovs ist daher nicht mehr als eine Seite aus einer „Geschichte der menschlichen Narrheit" geworden. Kuhlmann, einer der ersten Menschen im Westen, für den Russland einen Platz in der Weltgeschichte – allerdings in der Weltgeschichte der Zukunft – gefunden hatte, blieb seitdem in Russland unbeachtet. – 1888 hat Cvetaev die Akten des Kuhlmannprozesses veröffentlicht; sie waren Tichonravov alle schon bekannt.

Vor einigen Jahren hat es ein Sowjetschriftsteller, Graf Aleksej Tolstoj, für nötig befunden, das tragische Schicksal Kuhlmanns und Nordermanns in einem Roman *Petr* ins Lächerliche zu ziehen. Dabei scheut er sich nicht vor geschichtlichen Unwahrheiten. Auf die ge-

schichtlichen Fehler Tolstojs wurde sogar in einer Sowjet-Zeitschrift hingewiesen! In den folgenden Auflagen wurden manche Fehler schliesslich auch verbessert.

3

Wir werden vielleicht die Nachricht mit grosser Vorsicht aufzunehmen haben, dass im Jahre 1716 in Moskau Anhänger Kuhlmanns und Boehmes in grosser Zahl entdeckt worden seien, und dabei geht es diesmal – im Gegensatz zum Kuhlmannprozess – ausschliesslich um die russischen Anhänger Kuhlmanns! „Mit Vorsicht" muss man diese Nachricht deswegen aufnehmen, weil es den russischen Behörden nahegelegen haben wird, irgendwelche nicht näher definierbaren „Ketzer" mit einem nachgewiesenerweise so gefährlichen Mann wie Kuhlmann in Verbindung zu bringen. An sich wäre das Interesse russischer Kreise für die eschatologischen Ideen Boehmes und Kuhlmanns um 1716 durchaus wahrscheinlich!

Verbindungen mit Boehme, noch dazu in reinrussischen Kreisen, scheinen jedoch bereits recht bald nach der Verbrennung des irdischen Leibes Kuhlmanns bestanden zu haben. Wir wissen allerdings nur, dass zu Anfang des XVIII. Jahrhunderts in Russland Übersetzungen der Werke Boehmes ins Kirchenslavische vorhanden waren (u.a. die *Christophia*, d.h. der *Weg zu Christo*). Da die Handschrift, von der berichtet wird, in kirchenslavischer Schrift geschrieben ist, darf man als ihre Abfassungszeit das erste Drittel des XVIII. Jahrhunderts ansetzen. Diese Übersetzung bezeichnet den Verfasser der *Christophie* als „unseren heiligen Vater Jacov Bemen" (sic!). Dieser Titel weist übrigens darauf hin, dass als Original dieser Übersetzung die Boehme-Ausgabe von 1675 gedient hat, denn im Titel dieser Ausgabe lesen wir (griechisch): „Ta tou en hagiois I. Boemou Mystographa", was etwas schwächer als die entsprechende russische Formel klingt, jedoch ohne weiteres mit dieser Formel wiedergegeben werden konnte.

Dass im russischen Volke eine Boehmetradition auch weiterhin lebendig war, darauf weisen vereinzelte Symptome hin. So hat zu Anfang des XIX. Jahrhunderts Bischof Filaret von den Bauern des Gouvernements Charkov handschriftliche Übersetzungen von Werken Boehmes erhalten. Er schreibt diese Übersetzungen – wie es scheint ohne Grund – dem ukrainischen mystischen Schriftsteller

Skovoroda (1722-1794) zu. Diese Vermutung Filarets ist aber deshalb von Bedeutung, weil er die Werke Skovorodas mit ihrer altertümlichen Sprache kannte; er kannte auch die Übersetzungsliteratur der russischen Freimaurer und hat sich ohne Zweifel der altertümlichen, archaisierenden Sprache der Boehme-Übersetzungen wegen für Skovoroda als Übersetzer entschieden. Die Übersetzung war also nicht die von Hamalija (siehe weiter unten), sondern eine ältere – also entweder dieselbe, von der wir oben gesprochen haben, oder eine andere, etwas aus der Mitte des XVIII. Jahrhunderts. Vielleicht war auch sie in kirchenslavischer Schrift geschrieben? Leider teilt uns Filaret nichts Näheres über seinen Fund mit, und den späteren Forschern blieben die von Filaret gefundenen Übersetzungen ebenso unzugänglich wie auch die Werke „unseres heiligen Vaters Jacob Bemen" – man hat allerdings auch gar nicht erst nach ihnen gesucht.

Die alten Übersetzungen wären für uns aber von besonderer Wichtigkeit, denn wie wir aus Übersetzungen wie denen Simon Todorśkyjs (*Das wahre Christentum* J. Arndts und andere Werke, Halle, um 1735) sehen können, zeugen manche dieser alten Übersetzungen westlicher mystischer Literatur von der grossen Sprachkunst, mit der die westlichen Schriften in eine Sprache übertragen worden sind, die dem russischen Leser, zumal einem Leser aus dem Volke, ganz vertraut war. Man konnte damals die Sprache eines übersetzten Werkes der Sprache der russisch-kirchenslavischen erbaulichen Schriften so angleichen, dass der Leser sich in der gewohnten sprachlichen Sphäre der russisch-kirchenslavischen religiösen Literatur zu befinden meinte: eine so gestaltete Sprache konnte auch das religiöse Bewusstsein des ungebildeten – aber auch des gebildeten – Russen viel stärker berühren. Nicht weniger wesentlich als die Sprache der alten Boehme-Übersetzungen wäre es, zu wissen, welche Schriften Boehmes dieser ältesten Schicht der Boehme-Übersetzungen angehört haben, ob etwa die theosophisch-naturphilosophischen Schriften wie *De signatura rerum*, oder die erbaulich-belehrenden wie der *Weg zu Christo*, dem russischen Leser zugänglich gemacht worden sind. Natürlich wäre die Einwirkung der Schriften dieser beiden Gruppen auf russische Leser ganz verschieden gewesen. Die theosophisch-naturphilosophischen Schriften hätten den Leser stärker auf den Weg der gnostischen Spekulation gewiesen, im Gegensatz zur *Christosophie*, einer Schrift in der die traditionell-bekannten mystischen Töne anklingen.

Leider sind diese Fragen nicht geklärt. Ebenso ungeklärt bleibt

leider auch die Frage nach dem Boehmischen Gut in der religiösen Weltanschauung der russischen Sektierer. Dies Teilgut der russischen Weltanschauung muss nicht unbedingt unmittelbar aus den Schriften Boehmes zu den russischen Sektierern gelangt sein: es hätte durch die spätere von Boehme beeinflusste russische (vorwiegend übersetzte) Literatur (z.B. Jung-Stilling) ins Volk gelangen können, oder eher noch durch Vermittlung der deutschen „erweckten" Kolonisten, die überhaupt am Entstehen der russischen und ukrainischen Sekten nicht unwesentlich beteiligt gewesen sind. Später könnten auch die handschriftlichen Boehme-Übersetzungen Hamalijas zu den einfachen Lesern gekommen sein, Übersetzungen, die die Lehren Boehmes aus den gebildeten Kreisen ins Volks trugen. Wir haben in den Schriften und geistlichen Liedern der russischen Sektierer viel Stoff zur Beantwortung dieser Fragen; mag der Einfluss Boehmes nun ein direkter oder indirekter gewesen sein, er war jedenfalls anscheinend gar nicht unbedeutend. Nun haben die Werke Boehmes, ebenso wie die übrige westeuropäische mystische Literatur zum grossen Teil nur die allgemein verbreiteten traditionellen Ansichten der Mystiker (die Lehre vom inneren Menschen, die „Sophienlehre", die eschatologischen Erwartungen) unterstützt und befestigt. Die Frage nach den für Boehme besonders charakteristischen Ideen innerhalb der russischen Sektierer kann daher nur eingehende, genaue Forschung beantworten – sie steht aber noch in den ersten Anfängen.

4

Viel mehr wissen wir über den Einfluss Boehmes auf die russischen gebildeten Kreise des XVIII. und XIX. Jahrhunderts. Ihnen wurde bald das ganze Werk Boehmes zugänglich. Abgesehen von den gebildeten Russen, die Boehme deutsch lesen konnten, besass man seit dem Ende des XVIII. Jahrhunderts das ganze Werk Boehmes in russischer Übersetzung. Die Übersetzungen einzelner Schriften sind eifrig studiert und abgeschrieben worden, so dass die Zahl der Abschriften, die jetzt in den öffentlichen und Privatsammlungen Russlands und z.T. auch des Auslandes liegen, ziemlich gross ist. Nicht nur sämtliche Schriften des „philosophus teutonicus" wurden übertragen, sondern auch zahlreiche Schriften seiner deutschen und ausländischen Anhänger.

Das XVIII. Jahrhundert bedeutet im russischen religiösen Leben einen entscheidenden Bruch. Man mag die Reformen Peters des Grossen einschätzen wie man will (und bekanntlich wurden sie im XIX. Jahrhundert von den sog. „Slavophilen" und im XX. Jht von den „Eurasiern" mehr oder weniger entschieden abgelehnt), für die Kirche war die restlose Unterwerfung unter die weltliche Obrigkeit eine Katastrophe! ... Unter Peter und nach seinem Tode war die westliche Kultur, oder besser gesagt die „Zivilisation", kaum mehr als eine ausländische Mode. Während aber das „einfache Volk" im grossen und ganzen bei den alten kulturellen Traditionen blieb, wurden die oberen Schichten diesen Traditionen bald ganz entfremdet, und die Kluft, die dadurch zwischen dem Volk und den Gebildeten aufklaffte, wurde mit der Zeit immer breiter und tiefer. Besonders, als die „Aufklärung" des XVIII. Jahrhunderts nach Russland eindrang und breitere Schichten der Gebildeten ergriff.

Als ein – zunächst unbedeutendes – Element der westlichen Zivilisation kam nach Russland auch das Freimaurertum, dessen Anfänge in Russland immer noch nicht geklärt sind. In den ersten Jahrzehnten war die Freimaurerbewegung kaum etwas anderes als eine gesellschaftliche Mode. Man beschränkte sich auf die Übernahme der äusseren Formen. – Die Zeit Elizabeths (Mitte des XVIII. Jahrhunderts) war für das religiöse Leben Russlands eine Zeit kurzer Blüte (bedeutende Predigten, Entwicklung des Kirchengesanges, auch der weltlichen Musik), bezeichnete aber noch keine Wende. Die „Aufklärung", die man damals als „Voltairianismus" (*volter'janstvo*) bezeichnete, griff weiter um sich. Zum Teil ist es Zufall, zum Teil hängt es mit dem persönlichen Schicksal einiger Männer der Zeit zusammen, dass der Kampf gegen die Aufklärung – und vor allem gegen den Atheismus – zu einem nicht unbedeutendem Teil von den russischen Freimaurern ausgetragen wurde. Als Modeerscheinung begann das russische Freimaurertum, wie gesagt, um 1704, ging eine zeitlang Hand in Hand mit der russischen Aufklärung und wurde übrigens von den Predigern der Vierziger- und Fünfzigerjahre oft mit der aufklärerischen Gottlosigkeit auf eine Ebene gestellt und zusammen mit ihr bekämpft. Doch änderte sich das Gesicht des Freimaurertums bald – nach und nach besann man sich auf die tieferen Grundlagen des menschlichen Lebens. Wie gesagt, hat die persönliche geistige Entwicklung einiger bedeutender Freimaurer besonders dazu beigetragen, dass das „Freimaurertum" (das übrigens diesen Namen damals nicht einmal mit Recht tragen durfte!) für

eine Zeit Träger der mystischen Tradition im russischen Geistesleben wurde. Das Freimaurertum hat damit besonders zur Verbreitung der westlichen Mystik in Russland beigetragen und zum Teil sogar das Interesse an der orientalischen christlichen Theologie wiederbelebt.

Einer der Männer, die diese Wendung herbeigeführt haben, war Semen Hamalija (1743-1822), ein Ukrainer, Zögling der Kiever Geistlichen Akademie, die die Hauptvertreter der ostslavischen Mystik des XVIII. Jahrhunderts unter ihre Studenten zählte; neben Hamalija studierten dort: der Verfasser der russisch-kirchenslavischen *Philokalia* (*Dobrotoljubie*), die für die russische Religiösität des XIX. Jhts eine grosse Bedeutung erlangte, Paisij Veličkovśkyj (1722-1794), und fast gleichzeitig mit ihm der bedeutende ukrainische Dichter und Mystiker Hryhorij Skovoroda (ein Altersgenosse Velyčkovśkyjs – 1722-1794). Hamalija vertrat unter den Freimaurern schon in den Siebzigerjahren eine ausgesprochen christliche Richtung und beschäftigte sich mit der Übersetzung westlicher mystischer Schriften. Um die Mitte der Siebzigerjahre vollzog sich ein allgemeiner Wandel durch eine Hinwendung zur christlichen Mystik: einer der bedeutendsten russischen Männer der Zeit, N. I. Novikov, und ein deutscher Professor der Moskauer Universität, J. Schwarz, haben diese Entwicklung unterstützt und ihr zum Siege verholfen.

Schon am Anfang der Achtzigerjahre verbreiten sich in Russland die Schriften Saint Martins und J. Arndts, sowohl in Originalausgaben, wie auch in handschriftlichen Übersetzungen. Von ihnen, vor allem von Saint Martin aus, der die Gedanken Boehmes z.T. fast wortgetreu, in manchen Punkten allerdings mit Beimischung rationalistischer Elemente, vermittelt, war der Weg zu der älteren mystischen Tradition, vor allem zu dem „philosophus teutonicus" selbst, ganz natürlich.

Die Privatvorlesungen von Schwarz (1781-3) hatten der rationalistischen Aufklärung den Krieg erklärt. In der Zeitschrift Novikovs und Schwarzens *Die Abendröte* (1782) treten nun Ideen Boehmes in den Vordergrund. Um diese Zeit nimmt das russische „Freimaurertum" so stark christlichen Geist an, dass sich auch griechisch-orthodoxe Geistliche an den Freimaurerlogen und an der literarischen Tätigkeit der „Freimaurer" beteiligen. Wenn man auch manchen dieser Geistlichen Charakterlosigkeit und Unklarheit des religiösen Bewusstseins vorwerfen kann, so ist dies Bündnis doch andererseits ein Zeugnis dafür, wie weit sich das religiöse Leben der russischen „Freimaurer" dem Christentum angenähert hatte.

Die Achtzigerjahre begnügen sich nicht mehr mit handschriftlicher Literatur. Novikov entwickelt in seinem Verlag, dem ersten bedeutenden Privatverlag, durch Herausgabe mystischer Literatur eine vielseitige Tätigkeit. Neben wenigen fragwürdigen alchimistischen, magischen, „hermetischen" und „rosenkreutzerischen" Werken, die der Tradition des westlichen Freimaurertums Tribut zollen, erscheinen jetzt im Russischen die Perlen der mystischen Literatur des Westens: Arndt (zweite Ausgabe nach der ersten von 1735) und Thomas a Kempis (dieser Übersetzung gingen ältere russische Übersetzungen voraus) stehen im Vordergrund. Daneben erscheinen auch die Kirchenväter: Augustin, Justinus, Makarius der Ägypter, die Areopagitica, Palamas, Isaak der Syrer, Basilius – also u.a. auch Werke, die im religiösen Leben des alten Russlands eine zentrale Rolle gespielt hatten. Von Boehme ist nichts im Druck erschienen. Der unermüdliche Hamalija übersetzt nach und nach sämtliche Werke Boehmes (den Handschriften nach zu urteilen nach der Amsterdamer Ausgabe von 1682). Boehme ist jedenfalls ein Schriftsteller, dessen Werke zur Lektüre besonders empfohlen werden. Diese ihre Lektüre bildet (neben der Arndts) den wesentlichsten Teil einer Art „geistlicher Exerzitien", die z.T. von Hamalija selbst geleitet werden. Eine Reihe von Werken der Boehme-Anhänger und der von Boehme stark beeinflussten Schriftsteller wird jedoch gedruckt. So vor allem: Abraham von Frankenberg, Pordage, Gichtel und Saint Martin; man darf in diesem Zusammenhang auch den *Cherubinischen Wandersmann* des Angelus Silesius (eine dichterische russische Übersetzung in Auswahl, 1784) und Oetinger (gedruckt ist *Das Biblische und emblematische Wörterbuch*) nicht vergessen. Nicht alles, was man übersetzte, wurde gedruckt – Boehmes Werke vielleicht auch deshalb nicht, weil man ihn für einen „esoterischen" Schriftsteller hielt. Abschriften werden aber weit verbreitet, und das Abschreiben ist meist mit der Lektüre verbunden, die von Hamalija geleitet wird, wie wir aus seinem später veröffentlichten Briefwechsel wissen. Eben deshalb, weil seine Werke nicht gedruckt wurden, war die Bekanntschaft mit Boehme besonders nah und eingehend.

Die unglaubliche Gleichgültigkeit der russischen Geschichtsforschung religiösen Problemen gegenüber hat es verschuldet, dass wir von den zahlreichen Abschriften der Werke Boehmes nicht einmal wissen, ob sie alle auf die Übersetzung von Hamalija zurückgehen, und wieviel andere Übersetzungen es gegeben hat (es gibt jedenfalls Übersetzungen, die sich selbst auf die deutsche Ausgabe

der Werke Boehmes vom Jahre 1715 berufen). Wir wissen auch nicht wie Sprache und Stil der Übersetzungen beschaffen waren. Selbst für die Geschichte der russischen Literatursprache wäre es nicht ohne Interesse, zu erfahren, wie die komplizierte Terminologie Boehmes wiedergegeben wurde. Waren die Schriften einfach übersetzt, oder wurden sie vielleicht einer „Redaktion" unterzogen? (Aus dem Umfang der Werke dürfen wir schliessen, dass eine Kürzung der Texte nicht stattfand.) Auf all diese Fragen können aber nur weitere Archiv-Forschungen eine erschöpfende Auskunft erteilen. Nach den Handschriftenbeschreibungen einiger russischer Bibliotheken, Archive und Privatsammlungen können wir jedenfalls Einiges über diese Übersetzungen aussagen, was wir dem Leser schon oben mitgeteilt haben: Hamalija hat alle Werke Boehmes übersetzt; zugrundegelegt wurde die Amsterdamer Ausgabe von 1682. Die schönen Stiche Jan Luykens d. Ä., die diese Ausgabe zieren, wurden oft abgezeichnet, manchmal recht kunstvoll (ebenso die Stiche in der anderen mystischen Literatur, z. B. in den Werken Gichtels). Es gab auch Teilübersetzungen (so kann eine Schrift *Von der Wiedergeburt* nur den Teil entweder des *Wegs zu Christo* oder der Schrift *Von drei Prinzipien* bilden). Es gab auch Spruchsammlungen aus den Werken Boehmes, unter anderem eine Übersetzung der deutschen Auswahlausgabe Boehmes *Das seraphinische Blumengärtlein*. Vielleicht wurden ähnliche Sammlungen auch erst in Russland hergestellt.

Von Interesse ist für uns die Feststellung, dass die Begeisterung für die alchimistische und „rosenkreutzerische" Literatur bei den führenden Männern des mystischen Kreises mit der Zeit fast gänzlich schwand. Dagegen trat eine fast rein religiöse Bewertung der mystischen Literatur in den Vordergrund.

Der Einfluss der westlichen Mystik hat auf russischem Boden auch eine literarische Ernte eingebracht. Sie besteht zu einem bedeutenden Teil aus den handschriftlich erhalten gebliebenen Reden verschiedener Mitglieder der mystischen Zirkel. Diese Reden halten sich meist in den Grenzen einer Erklärung der allgemeinen mystischen Begriffe, deren Grundlage man aber nicht unbedingt in der Lektüre Boehmes suchen muss. Die Aufsätze der erwähnten Zeitschrift Novikovs und Schwarzens geben Stoff genug, um einen starken Einfluss Boehmes festzustellen. Die Briefe Hamalijas zeigen deutlich, wie er seine Freunde zum tieferen Verständnis der mystischen Lehren und zu ihrer praktischen Verwendung auf dem Wege der Selbstvervollkommnung führte, und wie er die Werke Boehmes

dabei ausnutzte; die Briefe Hamalijas enthalten aber wenig Originelles. Briefe anderer Mitglieder der mystischen Kreise können unsere Thesen über Boehmes bedeutenden Einfluss nur unterstreichen, enthalten aber noch weniger eigene Gedanken als Hamalijas Briefe.

Das einzig bedeutende mystische Werk bei den Ostslaven, das mit der westlichen Mystik in Verbindung steht, entstand im XVIII. Jahrhundert nicht auf grossrussischem, sondern auf ukrainischem Boden, zu einer Zeit, in der die beiden Länder durch ihre kulturellen Traditionen ziemlich scharf voneinander getrennt waren. Es sind die Dialoge, Briefe und Gedichte Skovorodas. Wir werden sie aber in anderem Zusammenhang besprechen müssen. Es ist hier nur hervorzuheben, dass sie viel mehr Einflüsse Taulers, Valentin Weigels, Angelus Silesius' und daneben Philos und der östlichen Kirchenväter verraten, als Bekanntschaft mit Boehmes Schriften. Ist ein Einfluss Boehmes auf Skovoroda auch nicht ausgeschlossen, so ist er doch schwer zu greifen. Und da wir von der geistigen Entwicklung Skovorodas im Grunde genommen sehr wenig wissen, so können wir unsere Vermutungen auch durch biographische Tatsachen aus dem Leben Skovorodas weder begründen, noch widerlegen.

Die mystischen Freimaurerkreise wurden gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts plötzlich durch die Regierung Katharinas II. schweren Verfolgungen ausgesetzt. Der Grund dazu lag, allem Anschein nach, in politischen Verdächtigungen, vor allem in den Beziehungen, die dieser Kreis zu dem Katharina verhassten Thronfolger Paul pflegte. Novikov wurde eingesperrt, andere zogen sich in ländliche Einsamkeit zurück.

5

Novikov wurde nach dem Tode Katharinas von Paul I. befreit. Unter Paul erlangten seine früheren zur Mystik neigenden Freunde jedoch keinen Einfluss, was sie vielleicht auch gar nicht anstrebten, da Paul durch sein schweres persönliches Schicksal zu einem Sonderling – wie man es oft darstellt, sogar geradezu zum Geisteskranken – geworden war, dessen Handlungen unberechenbar waren.

Nach dem traurigen Ende Pauls – er wurde bekanntlich von einer kleinen Verschwörergruppe ermordet – standen die ersten Jahre der Regierung seines Sohnes Alexander im Zeichen des aufgeklärten Liberalismus. Doch auch die mystische Tradition des XVIII. Jahrhunderts wurde wieder lebendig. Dazu kamen noch – zunächst recht

schwache – Einwirkungen der deutschen Romantik, die das Interesse für die Mystik belebten. Endlich wurde durch die Napoleonischen Kriege die eschatologische Stimmung im russischen Volke und selbst bei einem Teil der Gebildeten wieder wach. Von dieser eschatologischen Stimmung wurde Alexander selbst, vielleicht zunächst recht äusserlich, angesteckt (entscheidend wurde für ihn die Begegnung mit Frau von Krüdener und Jung-Stilling). Er sucht nun Anschluss an die Ideologie westlicher mystischer Kreise – zunächst der Kreise um Frau von Krüdener und Jung-Stilling. Der Mystizismus, der nach dem Beispiel des Herrschers den Zarenhof ergriff, war eine komplizierte Erscheinung, in der das Echte mit blosser Mode und blossem politischen Geschäft Hand in Hand ging. Viel echten Ernstes steckte jedenfalls in einzelnen Vertretern des mystischen Hofkreises; auch die deutschen „Erweckten" – Führer und Volk – kamen nach Russland (Gossner und Lindl als Führer, das „Volk" als Kolonisten im Süden des Reiches), auch einzelne Mystiker aus der russischen Provinz (Levickij) erschienen am Hofe. Der unorganische Charakter der ganzen mystischen Bewegung in diesem bunten Milieu zeigte sich deutlich, als es den politischen Gegnern der mystischen Freunde Alexanders gelang, der religiösen Neigung des Zaren eine andere Form und Richtung zu geben. Nach 1820 wurden einige Mitglieder des mystischen Kreises vom Zaren ihrer Posten enthoben, andere vom Hof entfernt oder ins Ausland verwiesen; Franz von Baader, der gerade eine Reise nach Russland angetreten hatte, musste unverrichteter Sache aus dem Baltikum zurückkehren. Das Bedeutendste, was diese ganze Bewegung hervorgebracht hat, die Tätigkeit der „Bibel-Gesellschaft", wurde unterbunden.

Wesentlicher sind die mystischen Strömungen, die von den noch lebenden Mitgliedern des alten mystischen „Novikovschen" Kreises ausgehen. Der greise Hamalija nimmt seine Tätigkeit wieder auf, wiederum nach derselben Methode: Lektüre, Abschreiben der mystischen Schriften (der *Weg zu Christo* steht neben Arndt wieder im Vordergrund) und Arbeit an der Selbstvervollkommung. ... Die „geistlichen Exerzitien" dauern fort, und die Zahl der Boehme-Handschriften wächst weiter; auch die Boehme-Handschriften des XVIII. Jahrhunderts gelangen wieder in Umlauf. – 1815 erscheint das erste Werk Boehmes im Druck, und zwar seine *Christosophie*, d.h. *Der Weg zu Christo*. Das Buch ist von Labzin übersetzt, der in einer Vorrede auch Gelegenheit nimmt, auf die früheren Schicksale Boehmes in Russland einen Blick zu werfen; er vergisst auch nicht,

die alte Übersetzung des Buches „unseres heiligen Vaters Jakov Bemen" zu erwähnen. – Sehr kennzeichnend ist es, dass jetzt gerade der *Weg zu Christo* im Druck erscheint. Die naturphilosophischen und „hermetischen" Interessen sind ganz in den Hintergrund getreten, jetzt ist es allein die religiöse Erweckung, die man in der mystischen Literatur sucht.

Neben der Tätigkeit Hamalijas haben wir auch andere Zeugnisse von Boehmes Einfluss: so finden wir im Briefwechsel eines der interessantesten russischen mystischen Denker (leider hat sich die Forschung mit ihm noch nicht genügend beschäftigt, wenn auch vielleicht mehr als mit den anderen ostslavischen Mystikern), des bedeutenden Staatsmannes M. Speranskij, sowie in den Briefen eines Teilnehmers an der mystischen Bewegung des beginnenden XIX. Jhts, Lopuchin, ganze Listen mystischer Werke, die sie gelesen haben, von den geschichtlichen Darstellungen der *Kirchen- und Ketzergeschichte* Gottfried Arnolds bis zu Boehme und seinen Anhängern: Abraham von Franckenberg, Gichtel, Pordage, Jane Leade, Saint Martin, Jung-Stilling, u.a.

Wir haben aus dieser Zeit auch ein rührendes Zeugnis, wie die Lektüre Boehmes auf den russischen Leser gewirkt hat. Ein Leser Boehmes (Lochvyćkyj, übrigens ein Bekannter Hamalijas) notiert sich (1808), wie er durch den Zustand der „Trockenheit" („Dürre"!) und „Leere" zur Erweckung kam – das geschah bei der Lektüre des *Weges zu Christo*. Lochvyćkyj las gerade im „ersten Buch über die Busse, wo der heilige Jakov (sic!) zum Leser und zu mir spricht", als er beim Lesen des Wortes „heiliger Geist" „äusserlich und innerlich von einer unbeschreiblichen geistigen Furcht, von der freudigen Liebe zu Gott Jesus Christus ergriffen wurde". Lochvyćkyj weinte laut, Tränen strömten über sein schweissbedecktes Gesicht; „mein ganzes Sein erzitterte" – so erzählt er weiter – „ich habe dem Gott-Erlöser fur seine Gnade gedankt, dass er mir durch seinen rechtschaffenen Jacov dieses Wort gesandt hat, das meinen unwürdigen Geist, Seele und Leib so anrührte. Und indem ich so weiter las, wo der heilige Boehme (sic!) mich warnt, dass, wenn ich mich nicht ganz freiwillig der neue Mensch auf dem Wege der Wiedergeburt zu werden entschlossen habe, so das sein lassen und nicht um die Wiedergeburt beten solle, habe ich mich entschlossen Leib und Geist dem Willen Gottes anzuvertrauen, indem ich auf alles und auf mich selbst Verzicht leiste . . ." Diese Sätze zeigen, was Boehme für das russische religiöse Bewusstsein geworden war.

Besonders charakteristisch ist für die Mystik dieser Zeit in Russland ein starkes Anwachsen eschatologischer und apokalyptischer Stimmungen. Das starke Aufwallen der historischen Geschehnisse um die Wende des XVIII. und XIX. Jahrhunderts hatte das Endgefühl nicht nur beim russischen Volk, sondern auch bei den Gebildeten geweckt. In diesem Zusammenhang gewinnt Jung-Stilling und durch seine Schriften die Eschatologie Boehmes und J. A. Bengels grosse Bedeutung.

Boehme erscheint jetzt in einer etwas anderen Begleitung als im XVIII. Jahrhundert. Die mystischen Schriftsteller, die jetzt am meisten gelesen werden, sind Eckhartshausen, Mme de Guyon, aber vor allem, wie gesagt, Jung-Stilling. Die apokalyptischen Prophezeiungen Jung-Stillings, die sich zum Teil auch auf Russland bezogen, hatten die Aufmerksamkeit auf ihn gelenkt. Originalausgaben und Übersetzungen wurden jetzt rasch verbreitet. Und man darf hier wohl auch hervorheben, dass durch die Werke Jung-Stillings die russischen Leser mehrfach an Boehme erinnert bzw. auf ihn aufmerksam gemacht wurde. Jung-Stillings Schriften bilden mit der anderen mystischen Literatur der Zeit ein geschlossenes Ganzes. Im Zentrum steht – das wird wohl ohne weiteres empfunden – Boehme. Der gegenüber religiösen Fragen nicht ganz gleichgültige Dichter D. Dmitriev beklagt sich in einem Brief aus dieser Zeit (1815), dass er bei seinem Buchhändler keine Romane bekommen könne, der Buchhändler beziehe keine schöne Literatur mehr aus dem Ausland – nur „Boehme mit Genossen" habe er jetzt aus Paris mitgebracht.

Boehme stand, wie gesagt – mindestens für einen Teil seiner damaligen russischen Leser – auch noch in einem anderen Zusammenhang, und zwar in Verbindung mit der (deutschen) Romantik. Gerade in der Anfangszeit der russischen philosophischen und dichterischen Romantik treffen wir auf einen philosophischen Kreis (die *ljubomudry*) um den Fürsten Vladimir F. Odoevskij, und wir können an der Lektüre Odoevskijs die Zusammenhänge zwischen der Mystik und der Romantik klar erkennen. Boehme und Pordage sind für den jungen russischen Romantiker Vorläufer, Wegbereiter der Romantik, und gleichzeitig auch ihre Kampfgenossen gegen die Aufklärung auf dem Gebiet der Philosophie – „Brüder" von Schelling, Novalis und Baader. Man darf hier wohl daran erinnern, dass auch Baader den russischen Lesern mannigfache Anregungen zur Boehme-Lektüre gegeben hat! – Wir werden später sehen, wie Boehme und die deutsche Mystik im Zusammenhang mit der Philosophie des

deutschen Idealismus in Russland weiter lebendig bleiben.

In Russland ist man zu oft und leicht von der theoretischen Abneigung gegen gewisse Ideen zu ihrer Bekämpfung mit Mitteln der Polizeigewalt übergegangen. So geschah es auch mehrfach nach der Krise der Mystik am Zarenhofe. Da gewisse Kreise der russischen Geistlichkeit in den Schriften Boehmes und der anderen Mystiker ein „antichristliches", ja „satanisches" Werk sahen, wurde eine Reihe mystischer Schriften verboten, konfisziert, ja der weitere Abdruck mystischer Literatur verhindert. Zu den chronologisch letzten Zeugnissen der mystischen Bewegung jener Zeit gehört der pathetische Brief, den ein Anhänger der Mystik, der Sonderling Nevzorov, am 23.VI.1825 an den Metropoliten Seraphim richtete (der früher selbst der mystischen Bewegung nahe stand). Nevzorov beklagt sich, das bei ihm eine Reihe von mystischen Werken konfisziert worden sei, von Werken also, die doch vom heiligen Geist inspiriert seien, denn die Verfasser dieser Werke, Boehme, Mme de Guyon und Jung-Stilling, seien die drei Engel, von denen in der Apokalypse die Rede sei: „Boehme ist der wahrhaftige Engel der Apokalypse: Kapitel 14, Vers 6 und 7. Er schwebte inmitten der Kirche Christi und predigte allen Völkern und Geschlechtern als Verehrer Gottes und Christi das ewige Evangelium; in allen seinen Werken suggerierte er Furcht Gottes, drohte mit dem Gericht Gottes, lehrte die wahre Verehrung des Schöpfers des Himmels und der Erden, und sein ‚Weg zu Christo' ist der wahre Weg eines Christen. Er schrieb wirklich alles aus Inspiration des heiligen Geistes, da er nie und nichts gelernt hat, ausser Lesen und Schreiben, und aus einem armen Schuster wurde er zum grossen Werkzeug des Evangeliums Christi und seiner wahren Kirche."

6

Die weitere Entwicklung des russischen Geisteslebens führt über den deutschen Idealismus zur Aufklärung, die jetzt aber viel radikalere Formen annimmt als im XVIII. Jahrhundert und als irgendwo sonst in Europa (der sog. „Nihilismus"), und die in Russland seit dem Ende der Fünfzigerjahre zuerst in der Form eines groben Materialismus anderthalb Jahrzehnte wenn nicht alleinherrschend ist, so doch solche Verbreitung und solche Macht findet, dass die Stimmen der Andersdenkenden wie im leeren Raum verhallen. Als Positivismus

behält dann die Aufklärung in verschiedenen Formen bis zum Ende des Jahrhunderts die Oberhand.

Für das russische Geistesleben dieser Zeit ist vor allem der starke Rückgang apokalyptischer Gedanken kennzeichnend; nur zum Teil ist dieser Rückgang dadurch zu erklären, dass die apokalyptischen Erwartungen, die mit dem Jahr 1836 verbunden waren (die Berechnung Bengels!), sich nicht erfüllt hatten; viel mehr Schuld trägt an diesem Erlöschen der apokalyptischen heiligen Flammen die fortschreitende „Aufklärung". Die apokalyptischen Erwartungen nehmen aber zum grossen Teil andere Gestalt an und leben nun in der „pseudomorphen" Form des revolutionären Geistes weiter. Für eine solche Zeit ist eins der beiden Motive, die das Interesse für Boehme in Russland angefacht hatten, nicht mehr vorhanden, und so bleibt nur noch ein einziges Motiv dafür übrig: Boehme ist dieser Zeit – wenn er ihr überhaupt etwas bedeutet! – nur noch ein grosser spekulativer Geist – sei es ein religiöser *Seher*, sei es ein tiefer religiöser oder auch bloss theoretisch-philosophischer *Denker*. Nur als solcher behauptet Boehme seine Bedeutung in Russland.

Diese ganze Zeit hindurch sind die Mystiker nur Einzelgänger; man könnte ohne weiteres eine Reihe von Menschen aufzählen, die sicherlich auch Boehme gekannt und verehrt haben, diese Menschen sind aber so isoliert, dass wir von ihren eigentümlichen Interessen meist nur aus späteren biographischen Veröffentlichungen etwas erfahren (vgl. Bartenev-Vater oder Ap. Grigorjev). Wesentlich war jedenfalls eine Zeitlang, dass die deutsche Mystik, die, wie wir gesehen haben, z.T. der deutschen Philosophie den Weg nach Russland bereitet hatte, jetzt als Vorstufe der idealistischen Philosophie bekannt und gepriesen wird. Eine nähere Beschäftigung mit der deutschen Mystik und mit Boehme, den bekanntlich Hegel selbst, aber auch Schelling und besonders Baader viel gepriesen haben, wird dadurch allerdings nicht hervorgerufen. Es ist jedenfalls von Bedeutung, dass die russischen Studenten, die vor allem in Berlin die Vorlesungen der Hegelianer hören, etwas – z.T. sogar recht viel, wenn auch etwas einseitig – von Boehme erfuhren (wie z.B. die Berliner Vorlesungnachschriften des berühmten Dichters I. Turgenev zeigen), andere erfuhren wieder etwas über Boehme aus den Werken der Meister der idealistischen Philosophie. Sogar die Wendung vom deutschen Idealismus zum philosophischen und politischen Radikalismus, die um 1840 eine Reihe der russischen Hegelianer mitmachte, hinderte sie nicht, von Boehme noch weiter zu reden. So beschäftigte

sich der junge Alexander Herzen um 1840 gleichzeitig mit der Hegelschen Schule, ihren linken Flügel nicht ausgenommen, und mit Boehme, Swedenborg, und Eckartshausen. In seinen auch später viel gelesenen *Briefen über die Erforschung der Natur* spricht er auf einigen Seiten von Boehme als einem Vorläufer Hegels mit Anerkennung.

Doch das geschieht alles noch vor dem Durchbruch des Aufklärertums! Nach dem Jahre 1860 war der Name Boehme recht unmöglich geworden! Im Laufe der Jahrzehnte erscheinen allerdings mehrere historische Arbeiten, die vor allem die mystische Bewegung des russischen XVIII. Jahrhunderts behandeln (besonders die Arbeiten von M. Longinov und A. N. Pypin). Die Handschriften der reichen mystischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts und die zahlreichen Novikovschen Drucke verschwinden in den Schränken der Bibliophilen und der Sammler von Seltenheiten aller Art. Die geschichtliche Bearbeitung der mystischen Bewegung beschränkt sich meist nur auf ihre äusserliche Geschichte, da die Forscher (die zweifellos trotzdem grosse Verdienste haben) weder für die Mystik, noch für Religion überhaupt Verständnis haben und den ideologischen Gehalt der Bewegung, die sie erforschen, bestenfalls für harmlosen Unsinn halten (die mystische Bewegung um Alexander aber wird – wegen ihrer politischen Folgen – einstimmig zum *bösartigen* Wahnsinn gestempelt!).

Eine gerechte Einschätzung der Mystik und z.T. auch ihrer Rolle in der russischen Geistesgeschichte finden wir in dieser Zeit nur bei einigen Fachphilosophen. Es ist jedenfalls sehr bezeichnend, dass es auch diese Philosophen, die mit der Aufklärung nichts zu tun haben, zum Teil nicht gewagt haben, von Boehme und der Mystik direkt zu reden. So hat P. D. Jurkevyč, ein feiner und tiefer Denker (Ukrainer von Geburt, wurde er Professor an der Geistlichen Akademie in Kiew, später an der Universität Moskau, wo Vladimir Solov'ev sein Schüler wurde), Boehme neben Leibniz und Swedenborg zu den bedeutendsten Philosophen der Neuzeit gerechnet – wir wissen davon aber nur durch das Zeugnis seines Schülers Vladimir Solov'ev. Jurkevyč selbst hat jedoch in seinen Arbeiten, in denen er das typisch mystische Problem des „inneren Menschen" in tiefer Durchdringung – rein theoretisch, fast ohne jeden äusseren Bezug auf die religiöse Problematik – behandelt, den Namen Boehmes nirgends erwähnt. Der handschriftliche Nachlass Jurkevyčs ist übrigens bis jetzt noch nicht veröffentlicht und nicht einmal

eingehend beschrieben! – Vladimir Solov'ev selbst ist offen für die Mystik eingetreten (man muss ihm allerdings eine weitgehende Rationalisierung und Schematisierung ihrer Gedanken vorwerfen); wir treffen bei ihm eine Reihe von Gedanken an, die von Boehme beeinflusst oder angeregt worden sein könnten (erwähnen wir hier nur die Lehre Solov'evs von der „Sophia", dem weiblichen Prinzip der Welt, die der betreffenden Lehre Boehmes weitgehend ähnelt). Solov'ev hat Boehme gekannt und geschätzt. Nur kann man leider nicht sagen, was Solov'ev Boehme verdankt, und man kann oft auch an Schelling oder Baader als Urheber der Lehren Solov'evs denken.

7

Die Bedeutung der deutschen Mystik – hier geht sie fast ausschliesslich auf Boehme und Eckhart zurück – hat auch etwas später, um die Wende des Jahrhunderts, eine Reihe russischer Denker besonders betont, die alle in einer oder der anderen Weise mit dem deutschen Idealismus und dem Platonismus verbunden sind. Der erste, der jetzt wieder von der deutschen Mystik als einer dem deutschen Idealismus tief verwandten Richtung spricht, ist zweifellos der Freund Dostoevkijs und L. Tolstojs, der alte Hegelianer N. N. Strachov (gest. 1896). Später haben sich die bedeutendsten russischen Philosophen, Fürst Sergej Trubeckoj (gest. 1904), S. Frank (gest. 1949) und N. Losskij über die deutsche Mystik in ähnlicher Weise ausgesprochen: die Verwandschaft zwischen der deutschen Mystik und dem deutschen *Idealismus* betrifft die wesentlichsten Punkte, die z.Zt. eine durchaus aktuelle Bedeutung haben – so wird der aktuelle Charakter der deutschen Mystik für unsere Gegenwart behauptet – ausser ihrer religiösen Bedeutung. Die Elemente der Mystik gehören also zum wertvollsten Bestandteil der deutschen idealistischen Philosophie. S. Frank hebt besonders auch die innere Verwandtschaft der deutschen Mystik und des deutschen Idealismus mit der „russischen Weltanschauung" hervor. Einem rein theoretischen philosophischen Interesse verdankt die Wissenschaft das beste Buch über die Philosophie Boehmes – das Buch des aus Russland stammenden französischen Gelehrten Alexander Koyré (1929 französisch, ein Teil auch deutsch erschienen). Recht äusserlich ist dagegen das Interesse der Vertreter der russischen neuromantischen Dichtung (des sog. „Symbolismus") für die deutsche Mystik gewesen;

allerdings vermochten sie ihr Interesse auch dem breiten Publikum zu suggerieren, so dass man in Russland vor dem J. 1914 eine Reihe russischer Neuausgaben der deutschen Mystiker erlebte, darunter der Predigten Eckharts und der *Morgenröte* Boehmes.

Von unvergleichlich grösserem Gewicht für das weitere Schicksal Boehmes in Russland ist die Tatsache, dass die Lehren der beiden bedeutendsten russischen Religionsphilosophen der Gegenwart, N. A. Berdjaev's und Vater Sergij Bulgakovs, in verschiedener Weise an Boehme anklingen. Zeigen die feinsinnigen theologischen Interpretationen Bulgakovs nur eine (manchmal recht grosse) innere Verwandschaft mit Boehme, gehen sie meist auf andere Quellen (die Kirchenväter) zurück, und kann man in Bezug auf Bulgakov von einer „Konvergenz" seiner Lehren mit denen Boehmes sprechen, so kann man bei Berdjaev einen direkten tiefen Einfluss Boehmes nachweisen. Bulgakov ist auch geneigt, dort, wo er selbst eine Ähnlichkeit zwischen seinen Lehren und denen Boehmes spürt (so z.B. in Bezug auf seine „Sophienlehre" – in dem Buche *Lux aeterna*) die Unterschiede möglichst scharf zu betonen und auf seinen eigenen Ausgangspunkt, der von dem Boehmes verschieden ist, ausdrücklich aufmerksam zu machen. Berdjaev dagegen betont ausdrücklich die Bedeutung Boehmes und weist selbst auf die Zusammenhänge mit ihm in seinen eigenen Schriften hin. Für Bulgakov ist Boehme trotz allem der Sohn einer westlichen Kirche und steht also in einer Tradition, die die griechische Orthodoxie ablehnt. Nach der Meinung Berdjaevs hat Boehme mindestens vielfach die Einseitigkeit, die Schranke seiner Zeit und seiner Tradition überwunden. Bei Boehme findet Berdjaev auch meist eine tiefere Form der Lehren, denen man auch im deutschen Idealismus (bei Baader, Schelling) oder in Russland (etwa bei Solov'jev) begegnet. Ja sogar gegenüber den Kirchenvätern und Kirchenlehrern will Berdjaev Boehme nicht zurücksetzen! Denn Boehme eröffnet uns grössere Tiefen, nicht nur in der reintheoretischen („gnostischen"), sondern auch in der religiösen Sphäre.

So ist es eine Aufgabe unserer Gegenwart, die Lehren Boehmes wieder lebendig und fruchtbar zu machen. Berdjaev selbst versucht in seinen *Boehme-Studien* (eine der Studien ist auch deutsch erschienen) die beiden wertvollsten Punkte der Lehren Boehmes zu interpretieren: die Lehre vom „Ungund" in Gott und die „Sophienlehre". Zum Teil wird diese Arbeit auch in den systematischen Werken Berdjaevs fortgesetzt (vgl. seine *Philosophie des freien Geistes*). Doch wäre es wiederum durchaus ungerecht, Berdjaev auch

nur in einer Hinsicht zum „Epigonen" Boehmes zu stempeln. Er ist ein durchaus selbstständiger Denker, der übrigens aus ganz anderen Traditionen herausgewachsen ist als Boehme, und der Boehme keinesfalls wiederholen, sondern sein Werk fortführen will. Die zahlreichen Anklänge an Boehme bei Berdjaev sind daher als eine Verlebendigung des Boehmeschen Ideengutes zu werten und als Neugestaltung, Fortsetzung und Weiterentwicklung seiner Gedankengänge zu bezeichnen. – Die Philosophie Berdjaevs hat übrigens die russische Philosophie der Gegenwart nach verschiedenen Richtungen hin beeinflusst, und man trifft jetzt hin und wieder in der russischen Philosophie die durch Berdjaev vermittelten weiteren Einwirkungen Boehmes auf das russische Denken.

So ist die Bedeutung Boehmes im russischen Geistesleben von der eines Anregers der Sektierer- und Schwärmerträume des XVIII. Jahrhunderts, von der des Führers eines engen, begeisterten Kreises, zu der eben geschilderten Höhe emporgestiegen. Mann kann jetzt nicht mehr daran zweifeln, dass in den Wertbestand der russischen religiösen Kultur auch Manches aus dem Gedankengut Boehmes eingegangen ist.

XV

ARNDTS „WAHRES CHRISTENTUM“ IN RUSSLAND

1740 erschien das bedeutendste und einflussreichste Werk des schwäbischen Pietismus, *Erklärte Offenbarung Johannis oder vielmehr Jesu Christi*, von dem Mann, der die weitere Entwicklung des schwäbischen Pietismus weitgehend bestimmt hat, Johann Albrecht Bengel. Der Hauptgedanke Bengels ist, dass die Prophezeiungen der Apokalypse sich zum Teil schon erfüllt haben, dass wir sie also mit verschiedenen historischen Ereignissen identifizieren können, um dann den Zeitpunkt zu bestimmen, an welchem unsere Zeit steht.

„Und ich sahe einen anderen Engel fliegen in der Mitte des Himmels, der hatte ein ewig Evangelium zu verkünden an die, die auf der Erden sitzen, und alle Nation und Stammen und Sprache und Volk, der sprach mit grosser Stimme: Fürchtet Gott und gebet ihm Herrlichkeit, weil die Stunde seines Gerichts gekommen ist, und betet den an, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und Wasser-Brunnen.“ – so übersetzt Bengel Apokalypse XIV, 6-7. Die drei Engel, die in diesen und den folgenden Versen erwähnt werden, bedeuten „drei grosse Botschaften“ und die Menschen, die diese Botschaften verkündigen. Der erste dieser Engel „ermahnet zur Furcht, Verehrung und Anbetung Gottes, der zweite verkündiget Babylons Fall, der dritte warnt vor dem Tier“. Den ersten Engel, der ein „ewiges Evangelium verkündiget“, deutet Bengel nun auf Arndt. Der alten Tradition gemäss, der zufolge man auch Luther auf einen der apokalyptischen Engel deutete (auf den Engel in Kap. X, 1 ff.), hatte man schon früher versucht, diesen „anderen“ Engel unter den bedeutende protestantischen Theologen ausfindig zu machen – Calvin, Flacius, Chemnitzius u.a. wurden auf diesen Engel hin gedeutet, auch den Namen Arndts nannte man schon früher. Bengel tritt nun mit voller Entschiedenheit für diese letzte Meinung ein. Die Botschaft dieses Engels besteht in der Hauptsumma aller Lehre, von der Gottesfurcht und dem Gerichte . . . „Und hiemit kommen Arndts

Predigten über die Psalmen, und von den ägyptischen Plagen, die Bücher vom wahren Christentum, das Paradiesgärtlein usf. recht besonders überein. Er ermahnet alle, Gott zu fürchten und ihm Herrlichkeit zu geben; er führet dabei die Nähe des Gerichts sehr oft und mächtig als eine Beweg-Ursache an; er gibt eine treffliche Anleitung den Schöpfer aller Dinge anzubeten. Seine Schriften führen einen Auszug mit sich von dem, was lange Zeit vorher erbauliches geschrieben worden, und haben hernach andern, die etwas erbauliches gearbeitet haben, sehr vieles genutzet, wie auch noch geschieht.“ Auch Spener hat früher über Arndt ein ähnliches Urteil gefällt, indem er ihn unmittelbar neben Luther stellt: „Luthertum setze ich billig vornen an, aber Arndt streicht ihm nahe, und weiss ich nicht, ob er nicht noch in seinen Schriften zu einem nicht geringeren Werk als Lutherus mag von Gott bestimmet sein.“ Nicht ohne Bedeutung für das Urteil Bengels über Arndt ist auch die Tatsache, dass seine Schriften in alle Gottesländer Zugang gefunden haben, so dass man mit einem gewissen Recht sagen konnte, Arndt habe wirklich seine Gedanken vor der ganzen Welt verkündigt. Bengel konnte sich damals schon auf die Übersetzung von Arndts Schriften in der „böhmischen, dänischen, englischen, französischen, holländischen, jüdisch-deutschen, lateinischen, malabarischen, polnischen, russischen, schwedischen, türkischen, marugischen, wendischen“ Sprache berufen . . . Die russische Übersetzung hebt er sogar besonders hervor, wahrscheinlich aus dem Bewusstsein heraus, dass durch diese Übersetzung die Schriften Arndts Zugang in die christliche Kirche des Ostens gefunden haben. Jedenfalls schreibt Bengel: „In solchen Sprachen werden Arndts Schriften nicht etwa nur in Bibliotheken . . . verwahret, sondern bei jenen Völkern der grossen Menge in die Hände geliefert, werden gelesen, und bringen wirklich häufige Früchte. Was es heut zu Tage von geistlichen Erweckungen und heilsamen Anstalten gibt, dabei hat Arndt immer seinen merklichen Einfluss.“

Wie steht es nun mit dieser russischen Arndt-Übersetzung? Wann ist sie erschienen, von wem ist sie verfasst, und hatte sie wirklich Anklang in Russland gefunden? – Die russischen Bibliographien des XVIII. Jahrhunderts beschreiben wirklich eine Arndt-Übersetzung, eine Ausgabe der *Vier Bücher vom wahren Christentum*, die 1735 in Halle erschienen sein soll. Leider sind die äusserlichen Angaben eigentlich alles, was man bis jetzt über diese Ausgabe weiss. Die deutsche Arndt-Biographie in dem Buche von W. Koepp führt diese

Ausgabe nur mit einem Fragezeichen an! Diese Ausgabe gab es aber wirklich. Sie erschien 1735, war in der Druckerei des Waisenhauses in Halle hergestellt worden, und zwar nicht in russischer, sondern in kirchenslavischer Schrift, die wahrscheinlich eigens dafür in Halle gegossen wurde. Die Behauptung einiger Bibliographen, die diesen Druck offenbar nicht gesehen haben, seine Buchstaben seien dieselben, wie die verschiedener in Holland verfertigter russischer Drucke früherer Jahrzehnte, erweist sich als völlig falsch. Die Buchstaben haben einen anderen Ductus und andere Formen. Der Hallische Druck ist übrigens sehr sorgfältig und sauber, das Papier recht dünn, so dass das Buch, das immerhin 1424 Seiten umfasst, recht handlich aussieht.

Blättert man die Ausgabe durch, und versucht man, an verschiedenen Stellen darin zu lesen, so wird man bald von der eigentümlichen Sprachkunst des Übersetzers ergriffen und legt das Buch meist nur unter der Einwirkung irgendwelcher äusseren Störungen aus der Hand. Man sieht sofort, dass diese Übersetzung zugleich recht genau, recht wörtlich ist, und doch keinesfalls den Eindruck einer Übersetzung aus einer fremden Sprache hinterlässt. Schon der Gedanke, Arndt dem russischen Leser nicht russisch, sondern kirchenslavisch vorzusetzen, erweist sich als sehr glücklich. Man hat die Möglichkeiten der damaligen recht armen und unentwickelten russischen Literatursprache ganz richtig eingeschätzt und ist von der Tatsache ausgegangen, dass der russische Leser die Heilige Schrift und die ganze erbauliche und religiöse Literatur in kirchenslavischer Sprache las. Die Sprache des Gottesdienstes klang eben für ein russisches orthodoxes Ohr feierlicher, erhabener und „sakraler“ als das profane Russisch. Die überaus zahlreichen Schriftzitate musste man schon aus dem Grunde kirchenslavisch wiedergeben, weil es damals noch keine Übersetzung der Bibel ins moderne Russisch gab. Und doch hat der Übersetzer da, wo die Möglichkeit vorlag, sich statt eines archaistischen Ausdruck einer zwar kirchenslavisch geformten, aber doch verständlicheren und dem russischen Sprachbewusstsein näher stehenden Wendung zu bedienen, zumeist von dieser Möglichkeit Gebrauch gemacht.

Das Äussere des Buches war für den damaligen russischen Leser nicht belanglos – man hätte vielleicht die russische, moderne, von Peter dem Grossen erst vor einigen Jahrzehnten eingeführte „bürgerliche“ Schrift doch als eine Profanierung des heiligen Wortes empfunden. So glich das Buch aber äusserlich durchaus einem der

üblichen russischen religiösen Werke. Man liest allerdings auf dem Titelblatt den Namen Arndt, der als „Bischof der Kirchen in dem Fürstentum Lüneburg“ bezeichnet wird, und die Mitteilung der für einen russischen Leser etwas erstaunlichen Tatsache, dass das Buch aus dem Deutschen übersetzt sei. Wendete der Leser aber das Titelblatt, so fand er eben die bekannte heilige Sprache, den bekannten Stil und die bekannten Worte, denn der Übersetzer, über den wir später einiges mitteilen werden, war, wie wir aus einer Betrachtung der sprachlichen Seite des Buches ersehen können, ein guter Schriftsteller und ein in der kirchlichen Literatur durchaus belesener Mann.

Von dem Übersetzer wussten schon die früheren russischen Bibliographen einiges, und das Exemplar der Bibliothek des Waisenhauses in Halle, sowie einige andere mir zugängliche Exemplare des „russischen Arndt“, tragen Notizen von der Hand von Menschen, die mit dem Hallenser Kreis verbunden waren, und die über den Übersetzer manche menschlich wesentlichen Details mitteilen. Schon eine Betrachtung der Sprache der Übersetzung kann uns zu dem sicheren Schluss führen, dass der Übersetzer entweder aus der Ukraine stammte oder sich das Kirchenslavische zumindest in der Ukraine angeeignet hatte – man trifft zuweilen ein für das Ukrainisch-Kirchenslavische kennzeichnendes Wort, vor allem aber sieht man durchweg, dass der Übersetzer das Kirchenslavische in der charakteristischen ukrainischen Aussprache gelesen hat. Und wirklich, der Übersetzer stammte in der Tat aus der Ukraine: es war Simon Todorśkyj, der 1700 in der Gegend von Kiev geborene ukrainische Theologe. Nachdem er seine Studien an der Kiever Geistlichen Akademie begonnen hatte, reiste er, wie so viele seiner Landsleute, die dieselbe alma mater besuchten, ins Ausland. Wohl um 1725 verliess er die Ukraine. Ukrainische Theologen, aber auch weltliche Studenten treffen wir im XVII. und XVIII. Jahrhundert wohl in ganz Europa, nicht nur in Deutschland, sondern auch in Italien, in England, und sogar auf der Insel Mallorka. Todorśkyj hatte wahrscheinlich in Deutschland mit orientalischen Studien begonnen, die er auch später eigentlich mehr betrieb als die rein theologischen. Er war einer der fleissigsten Studenten des berühmten Michaelis und studierte in Jena und Halle. Eine Notiz auf einem Exemplar seiner Arndt-Übersetzung betont besonders die Bewunderung, die er bei den Pietisten, mit denen er in Halle bald Verbindungen anknüpfte, durch sein asketisches Leben und durch seine vollkommene Gleichgültigkeit allem Weltlichen gegenüber hervorrief. Wie wir jetzt

wissen, unterhielten die Hallenser Pietistenkreise schon seit längerer Zeit Verbindung mit ihren Glaubensgenossen in Russland und kamen auf den Gedanken einer regelrechten Missionstätigkeit in Russland. Wir finden im Francke-Archiv in Halle (das bis 1935 erstaunlicherweise nur wenig von der Forschung ausgewertet worden ist) eine Unmenge Berichte von Gemeinden in Russland und Privatbriefe, die an Francke und andere Mitglieder seines Kreises nicht nur aus Moskau und Petersburg, sondern auch aus der Ukraine, aus Sibirien und von der Wolga gerichtet wurden. Ein Buch, das von den Deutschen in Russland immer wieder dorthin verlangt wurde, ist das von Bengel so schön charakterisierte *Wahre Christentum* Arndts. Schon früher hatten die Hallenser ein lebhaftes Interesse für die russische Sprache, die russische Geschichte und den russischen Glauben gehabt (in demselben Francke-Archiv liegen nicht nur einzelne Proben der russischen Sprache und Schrift, sondern auch ein grosses, anscheinend eigens für Halle zusammengestelltes lateinisch-russisches Wörterbuch, die ersten russischen Zeitungen aus dem Jahre 1703, u.a.). Ein Mann der die russische Sprache kannte, theologisch vorgebildet war und eine ausgesprochen sprachliche Begabung hatte, wurde hier wie ein vom Himmel gesandter Vermittler zwischen dem Protestantismus und der orientalischen Kirche betrachtet. Wir wissen nicht, wie lange sich Todorśkyj mit der Arndt-Übersetzung befasste, ein Buch von anderthalbtausend Seiten liess sich jedenfalls nicht in einem Jahr übersetzen. Todorśkyj wurde von dem religiösen Leben des Pietismus beeindruckt und betrachtete seine Übersetzertätigkeit selbst gewissermassen als höhere Berufung. Er hat Halle jedenfalls nicht früher verlassen, als bis er Arndt (und noch ein paar andere Bücher) übersetzt hatte und der Druck fertig oder mindestens weit fortgeschritten war. Erst dann verliess er die Stätte seines etwas zu lange dauernden Studiums und begab sich über Polen und Ungarn in seine Heimat. 1738 erhielt man in Deutschland Nachricht von ihm (über die ein für die Slavenmission Franckes sehr interessierter Mann, „Heinricus Milde Magdeburgicus“, der selbst Russisch, Polnisch und Čechisch gelernt hatte, und von dem allerei „Slavica“ des Waisenhaus-Archivs stammen, uns eine kurze Mitteilung hinterlassen hat), am 14.8.1738 schrieb Todorśkyj aus Kiev, „Gott breite das Reich Christi auf alle Weise aus, zum Lobe seines Namens“. Milde selbst, der seine Gefühle sehr gerne in seinen Notizen ergiesst, schreibt dazu eine Art Gebet: „Ach Herr, du lebendiger Gott, erbarme dich in Gnaden um Christi willen über die griechische Kirche, und hilfe,

ЧТИРИ КНИГИ
СЪ
ИСТИННОМЪ
ХРИСТІАНСТВѢ
Содержащій
ВЪ СЕБѢ УЧЕНІЕ СЪ СПАСИТЕЛНОМЪ ПО-
КАЯНІИ, СЕРДЕЧНОМЪ ЖАЛѢНІИ И БОЛѢЗНОВАНІИ РАДИ ГРѢ-
ХОВЪ; Ѡ ИСТИННОЙ ВѢРѢ, Ѡ БЛАГОМЪ ЖИТІИ И
ПРЕБЫВАНІИ ИСТИННИХЪ НЕЛОЖНИХЪ
ХРИСТІАНЪ:
ТАКОЖДЕ СЪ СЕМЪ, КАКСЪ ИСТИН-
НЫЙ ХРИСТІАНИНЪ ИМАТЪ ПОБѢДИТИ ГРѢХЪ, СМЕРТЬ, ДЬ-
ВОЛА МІРЪ И ВСЯКОЕ БѢДСТВІЕ, ВѢРОЮ, МОЛИТВОЮ,
ТЕРПѢНІЕМЪ, БОЖІИМЪ СЛОВОМЪ И НЕБЕС-
НЫМЪ УТѢШЕНІЕМЪ,
ВСЕЖЕ СІЕ ВЪ ХРИСТѢ ІИСУСѢ.
Сложенній
чрезъ
ІОАННА АРНДА
Бывшаго Епископа церквей въ княженіи
Линебургскомъ,
ЗЪ НѢМЕЦКАГОСЪ ЯЗЫКА НАРУСКЫЙ
переведенній и напечатанній.
въ ГАЛѢ ЛѰЛ. ГОДУ.

Die Titelseite der Hallischen Ausgabe Arndts *Vier Bücher vom wahren Christentum* in der kirchenslavisch-ukrainischen Übersetzung Simon Todorśkyjs (1735).

dass sie wieder in den vorigen Stand gesetzt werden möge; fege allen Päpstlichen Sauerteig aus, und gib Gnade, dass dein Name in aller Welt geheiligt werde. Amen.“ Kennzeichnend ist es hier vor allem, dass man die „russische Mission“ anscheinend nicht als ein Hineintragen des konfessionell-protestantischen religiösen Elements aufgefasst hat, sondern dass man die Erweckung der griechischen Kirche zu ihrem „vorigen“ evangelischen Stande erhoffte. Es war in der russischen Kirche nach den Reformen Peters des Grossen, der die Kirche verstaatlicht, ihr die Selbständigkeit genommen und damit auch ihre Widerstandskräfte gegen die atheistische Aufklärung des XVIII. Jahrhunderts geschwächt hatte, vieles anders geworden.

Was hatte man erreicht? Das heisst, wie fand der russische Arndt seinen Weg nach Russland, wie wurde er dort aufgenommen und wie – mit den Augen Bengels gesehen – wirkte die Stimme des apokalyptischen Engels im Osten?

Der russische Arndt wurde damals nach Russland abgesandt. Bald konnte einer der Korrespondenten Franckes berichten: „Mit dem russischen Arndt ist's soweit kommen, dass er zwar nicht öffentlich in den hiesigen Buchläden feil vor Augen liegt, doch heimlich an die, so danach fragen, verkauft wird.“... Man hatte sicherlich mehrere schön gebundene Exemplare (alle Exemplare, die ich bis jetzt zu sehen bekommen habe, sind schön und sauber gebunden) unter dem russischen und deutschen Hofadel verteilt. Nach ein paar Jahren schreibt bereits ein Korrespondent vom Kaspischen Meer, aus Astrachan', dass der russische Arndt „neben anderen Büchern“ auch dort angelangt sei. Die Deutschen in Russland waren bei der Verteilung des russischen Arndt offenbar besonders eifrig tätig. Man hat allerdings bald den Eindruck, dass vielleicht von Seiten der orthodoxen kirchlichen Obrigkeit etwas gegen dies Buch gesagt wurde, und ein Deutscher aus Russland bedauert es, dass man keine Vorrede dazu geschrieben hatte, in der man hätte sagen können, „man habe es sonderlich den Deutschen zu gefallen, die lange in Russland wohnen und die daher zum guten Teil wenig deutsch verstehen in der russischen Sprache übersetzen und drucken lassen“ ... Dass man in Halle an die Deutschen (denn es gab schwerlich welche, die ihr Deutsch verlernt hätten!) wenig gedacht hat, zeigte die Redaktionsarbeit, die Todorśkyj an dem Text Arndts durchführte, zur Genüge. Noch kennzeichnender ist eine andere Übersetzung Todorśkyjs, nämlich das bis 1939 keinem Bibliographen bekannte russische *Informatorium Biblicum* Arndts (1734 in Halle

erschienen), worin Todorśkyj aber alle Stellen gekürzt bzw. weggelassen hat, die spezifische Probleme des Protestantismus betreffen (so etwa die Rechtfertigung durch den Glauben). Der Übersetzer arbeitete eben für griechisch-orthodoxe Leser, sicherlich aus dem Gefühl heraus, dass Mildes Gebet durchdringen müsse!

Hatte man den Druck des russischen Arndt von russischer Seite geradezu unterstützt (ob es die Kaiserin Anna selbst war, die dies tat, wie früher behauptet wurde, scheint sehr fraglich), so zogen sich nun die Verhandlungen über die Erlaubnis, das Buch in Russland zu vertreiben, in die Länge. 1736 starb der Geistliche, auf dessen Hilfe man sehr gerechnet hatte – der einflussreiche Bischof Teophan Prokopovyč. Es ist durchaus möglich, dass Prokopovyč, wie eine der Quellen mitteilt, den Druck in Halle subventionierte oder in einer anderen Weise unterstütze. Bezeichnend ist jedenfalls die Tatsache, dass sich in der Bibliothek Prokopovyč's, der so kurze Zeit nach dem Erscheinen des „russischen Arndt“ starb, das Buch bereits befand; übrigens besass Prokopovyč – und zwar wahrscheinlich schon seit längerer Zeit – auch eine lateinischen Ausgabe von *De vero christianismo* (im Katalog seiner Bibliothek Nr. 924). Nun blieb lediglich der Weg privaten Vertriebs übrig. Das Buch fand aber jedenfalls eine grosse Verbreitung und drang z.B. auch in die Klosterbibliotheken, wo es sich z.T. noch im XX. Jht befand. Erwähnungen im späteren Briefwechsel des Waisenhauskreises zeigen, dass der Verkauf des Buches viel langsamer als man gehofft hatte, aber doch weiter vor sich ging. 1743 erfolgte jedoch ein Schlag gegen den „russischen Arndt“. Im Heiligen Synod entstand die Frage, auf welche Weise „ein solches Buch“ in Russland verbreitet werden dürfe. Wie es scheint, fand man nichts Konkretes, was man Arndt vorwerfen konnte, denn eine weitere Verbreitung des Buches (samt der der anderen Hallenser Drucke) wurde nicht seines Inhalts wegen verboten, sondern nur, weil es seinerzeit nicht durch die Zensur des Synods gegangen war – das heisst also, aus rein formellen Gründen. Das Schicksal wollte es, dass damals im Synod auch der Übersetzer Arndts, Todorśkyj, sass; nach kurzer pädagogischer Laufbahn war er Bischof von Pleskau geworden; er steht vereinsamt und findet in Russland keinen Boden für die Bestrebungen seiner Hallenser Zeit; auch sonst gelingt ihm nichts: seine Predigten sind Manuskript geblieben, seine von Fleiss und Kenntnis zeugenden orientalistischen Arbeiten blieben ebenfalls unbekannte Manuskripte, bis sie am Ende des XIX. Jahrhunderts bei den Historikern der russischen Wissen-

schaft Beachtung fanden. So war auch dieser seiner Erstlingsarbeit der Eingang nach Russland nunmehr versperrt. Man hatte versucht, die verkauften Exemplare von den Besitzern zurückzuerhalten, doch wurden nur einzelne der Polizei abgeliefert; charakteristisch ist jedenfalls, dass sie auch schon in Sibirien vorhanden waren. Der grösste Teil blieb aber doch bei den Besitzern.

Todorśkyj starb recht früh – 1754. Damals lebte aber schon als zweijähriges Kind in Sibirien der künftige zweite Arndt-Übersetzer. Nach dreissig Jahren kam Arndt nämlich wieder nach Russland, nur in anderem Gewand und durch Vermittlung ganz anderer Kreise, und zwar der Kreise der russischen Freimaurer, die allerdings z.T. mit den westeuropäischen Freimaurern wenig zu tun hatten. Zumindest die bedeutende Gruppe der russischen Freimaurer um Novikov und Hamalija hatte der christlichen Mystik viel mehr Aufmerksamkeit gewidmet als der Freimaurerischen Literatur, der „Rosenkreutzer“-Literatur usf. Novikov, der energische Verleger, hatte unter die Unmenge seiner Drucke auch die mystischen Kirchenväter und die Hauptvertreter der deutschen Mystik aufgenommen; so erschienen bei ihm verschiedene Werke von Augustinus, Makarius dem Ägypter, die Areopagitica; auch Thomas a Kempis, daneben Boehme's Anhänger, eine Auswahl aus Angelus Silesius, Oetinger, ja auch eine kleine Schrift von Francke und eine Geschichte des Waisenhauses fand durch die Druckerei Novikovs in Russland Eingang. Die russischen mystischen Freimaurer haben nach einem bestimmten Plan gelesen; in diesem Plan standen Thomas a Kempis und Arndt gleich neben der Heiligen Schrift. Einer der jüngeren Mitglieder des Kreises, I. P. Turgenev, ein aus Sibirien stammender Adliger (geb. 1752), übersetzte nun die *Deutsche Theologie* (sie blieb Manuskript), Pordage, das englische Buch J. Masons von der Selbsterkenntnis, Augustin, und wurde auch von seinen Freunden als Arndt-Übersetzer in Anspruch genommen. Die Übersetzung erschien auch in vier Bänden 1784 in Moskau. Diesmal wurde Arndt ins moderne Russisch übersetzt. Das Buch hat dadurch viel verloren. Nicht etwa, dass man das Russische als zu profan empfände; vieles, was in dem jahrhundertelang ausgefeilten Kirchenslavisch kraftvoll klang, verlor aber in dem neuen, modernen Gewand die Kraft. Man rechnete aber auch mit einem anderen Leserkreis, nicht mehr mit jedem beliebigen Gläubigen, nicht mit dem Mann aus dem Volk, wie die Hallenser Herausgeber, sondern mit den Mitgliedern der ziemlich abgeschlossenen Zirkel der Adligen, der Gebildeten, die in

der Atmosphäre fortgeschrittener „Aufkärung“ schon eine innere Beziehung zum Kirchenslavischen verloren hatten. In diesen Kreisen genoss das Buch Arndts schon früher grosse Beliebtheit, vielleicht auch durch Vermittlung der älteren Ausgabe. Jetzt waren die vier Bände (die nun auch das 5. und 6. Buch und das *Paradiesgärtlein* enthielten) in kürzester Zeit vergriffen. Als sich einige Wochen nach dem Erscheinen des Buches die Polizei für diesen Druck interessierte, war bei den Verlegern kein Exemplar mehr zu finden. Da die Verleger sich auf die „Zensur“ des Archimandriten Pavel beriefen, und da Pavel erklärte, er habe das Buch zwar nicht zensiert, die ersten Hefte der Übersetzung aber gelesen und in ihnen nichts der christlichen Lehre Widersprechendes gefunden, so zog es die Polizei vor, von einem weiteren Suchen nach den Büchern abzusehen.

Nach einigen Jahren kam über die Freimaurer eine schwere Verfolgung. Verhaftet und ausgewiesen wurde vor allem der Verleger Novikov, aber auch den Übersetzer traf dasselbe Schicksal. Die von Novikov verlegte mystische Literatur war aber nicht plötzlich verschwunden. Was insbesondere Arndt betrifft, so blieben nicht nur die Exemplare der Moskauer Ausgabe in den Bibliotheken der Adelshöfe und Klöster im ganzen Lande, sondern es kam bald zu neuen Ausgaben. Fürst Potemkin, dessen Name durch die „Potemkinschen Dörfer“ in der ganzen Welt bekannt geworden ist, dieser Emporkömmling, der durch Katharinas Gunst der erste Mann des russischen Reiches wurde, war keine unproblematischer Natur. Seine Seelenqualen hat er dadurch bezeugt, dass er in seiner eigenen Druckerei ein selbstverfasstes Bussgebet drucken liess. Zwar galt Potemkin bei den Freimaurern als „Fürst der Finsternis“, doch kam es im letzten Jahre seines Lebens zu einem erstaunlichen Schauspiel: 1790 erschien in Jassy eine Potemkin gewidmete und, wie mitgeteilt wird, auf sein Geheiss gedruckte Ausgabe des *Wahren Christentums*! Ohne Zweifel war das ein Nachdruck einer der früheren Ausgaben (dieser äusserst seltene Druck blieb mir leider unzugänglich). Die Ausgabe fand anscheinend sehr wenig Verbreitung. Aber schon 1801 erscheint ein Nachdruck der Turgenevschen Übersetzung. Diese Ausgabe findet einen höchst günstigen Boden – gerade in den nächsten Jahrzehnten blühen in Russland mystische Strömungen verschiedener Art auf. Wie immer man auch die politische Bedeutung der mystischen Strömungen unter Alexander dem Ersten beurteilen mag, geistes- und religionsgeschichtlich kann man diese Bewegung nicht so einseitig ablehnen, wie die russische Geschichtsschreibung

es bis jetzt getan hat. Wichtig ist für uns, dass jetzt das Interesse für Arndt auch durch andere Literaturwerke noch mehr angefacht wird – für den beliebtesten Schriftsteller der Zeit, Jung-Stilling (dessen Werke jetzt auch russisch erscheinen), ist Arndt ein führender christlicher Denker und Prophet (vg. z.B. die *Siegesgeschichte des christlichen Glaubens).* Auch die Werke Bengels werden jetzt in Russland bekannt – erinnern wir uns an den Anfang unseres Aufsatzes! Es kommt auch eine *Neubelebung* des religiösen Lebens der Deutschen in Russland hinzu, z.T. unter dem Einfluss der aus Deutschland jetzt eingewanderten „Erweckten“, die Arndt ebenfalls hoch verehren. Arndt ist jedenfalls zu einem Bestandteil der russischen religiösen Literatur geworden. Das *Wahre Christentum* erscheint wieder (in einer neuen Übersetzung) 1832-35 (in Moskau), dann 1875 (in Petersburg); 1832 werden auch einige Predigten von Arndt gedruckt, sowie ein Teil des „Wahren Christentums“.

Von dem Eindruck, den Arndt auf seine russischen Leser machte, erfahren wir leider nicht sehr viel, aber doch manches Kennzeichnende. Wir haben aus dem XVIII. Jahrhundert einige Zeugnisse dafür, dass gerade dies Buch es war, das den Übergang vom Atheismus zum Glauben herbeiführte (die Erinnerungen Lopuchins, eines führenden Vertreters des mystischen Freimaurertums, sowie die Erinnerungen eines Unbekannten). Im XIX. Jahrhundert wird in Briefen der mystischen Kreise Arndt vielfach erwähnt und gleich neben die Heilige Schrift gestellt (ein Brief Pozdeevs 1816), und Hamalija (der schon oben erwähnte Freund Novikovs) empfiehlt in seinen erbaulichen Briefen, die er im Laufe der Jahrzehnte an seine Freunde schrieb, Arndt samt der Heiligen Schrift, Thomas a Kempis und Boehme. Direkte Hinweise auf das *Wahre Christentum* und das *Paradiesgärtlein* finden wir fast in jedem seiner Briefe. Auch aus dem mystischen Kreis um den bedeutenden Staatsmann Speranskij hören wir von den Werken Arndts, und zwar wird er mit an erster Stelle genannt – neben Thomas a Kempis, Tauler und J. Mason. Ein interessantes Schriftstück ist die Verteidigung der mystischen Literatur, die 1825 ein etwas schrulliger und unglücklicher Vertreter des russischen Mystizismus, M. Nevzorov, an den Metropoliten Seraphim richtete: Er bezeichnet Boehme, Mme de Guyon und Jung-Stilling als die drei apokalytischen Engel, doch stehen für ihn Thomas a Kempis und Arndt noch höher, ihre Schriften bezeichnet er, ebenso wie die Heilige Schrift, als „von Gott inspiriert“ (*bogoduchnovennye*).

Werke Arndts wurden auch in andere slavischen Sprachen über-

setzt: das *Wahre Christentum* erschien mehrfach čechisch (1617, 1715, 1782, 1783 und 1785), wobei zwei Ausgaben (1715 und 1783) wohl im besonderen für slovakische Protestanten bestimmt waren, polnisch (1717, 1843, 1845, 1875, 1890) und wendisch (1738 und 1820), das *Paradiesgärtlein* ebenso čechisch (1720, 1750, 1777, 1782), wobei drei Ausgaben für Slovaken bestimmt waren, polnisch (1879) und wendisch (1740, 1841, 1853); ausserdem gab es eine čechische Ausgabe des *Informatorium Biblicum* (1723) und eine slovakische der *Postille* Arndts (1723). Wenn wir die Zahl dieser Ausgaben beachten, so werden wir wenigstens eine äusserliche Vorstellung davon haben, wie weit die Stimme Arndts, dieses „apokalyptischen Engels“, in der slavischen Welt zu hören war.[1]

[1] Über Simon Todorśkyj vgl. jetzt den Aufsatz Ed. Winters „Einige Nachrichten von Herrn Simon Todorśki“ in der *Zeitschrift für Slavistik*, I (1956), 1, S. 73-100.

XVI

ZWEI KETZER IN MOSKAU

1

In der grossen Sammlung von Briefen, Berichten und Urkunden, die A. H. Francke und seine Mitarbeiter angelegt haben, die auch nach dem Tode A. H. Franckes noch beträchtlich gewachsen ist, und die sich gegenwärtig zum Teil im Archiv der Hauptbibliothek der Franckeschen Stiftungen in Halle befindet, zum Teil aber in aller Welt zerstreut[1] der Forschung jetzt schwer zugänglich ist, findet man auch manches Schriftstück, dass sich auf Ereignisse des kirchlichen Lebens in den slavischen Ländern bezieht.[2] Auch Russland ist natürlich von Francke und seinem Kreis beachtet worden, und wenn der grösste Teil der aus Russland stammenden Schriftstücke auch vom Leben der deutschen Kolonien in Moskau und anderen Städten handelt, so finden sich in diesen Schriftstücken doch auch Mitteilungen über die Lage der östlich-orthodoxen Kirche und über alles, was innerhalb der Ostkirche vorfiel.[3]

Während der Regierung Peters des Grossen fanden in Russland zwei Ketzerprozesse statt. Trotz der grossen Duldsamkeit des Zaren,

[1] Ein beträchtlicher Teil der Schriftstücke befindet sich im Besitz der Berliner Staatsbibliothek, ein weiterer in Privatbesitz in Amerika (vgl. darüber R. Kammel in *Die evangelische Diaspora*, XX (1938), 5, S. 349); eine grössere Anzahl von Stücken wurde 1930 von dem Antiquariat L. Rosenthal in München veräussert, weitere konnte man 1938-39 im Berliner Antiquariatshandel kaufen (Herr Dr. R. Kammel hat dort einige Stücke erworben, vgl. darüber meinen Aufsatz in *Kyrios*, IV (1939), Heft 3-4, S. 287 f.).

[2] Vgl. darüber die älteren Aufsätze von Th. Wotschke, E. Benz in *Auslandsdeutschtum und die evangelischen Kirchen, Jahrbuch*, 1936; meine Aufsätze in *Kyrios*, III (1938), Heft 1-2, IV (1939), Heft 3-4, und *ZfslPh.*, XVI (1939), Heft 1-2.

[3] Vgl. darüber besonders Th. Wotschke, ‚Pietismus in Moskau' und ‚Pietismus in Petersburg' in der *Deutschen Wissenschaftlichen Zeitschrift in Polen*, Heft XVIII (1930), S. 53-95, und XIX (1930), S. 107-123, ebenso die zitierten Aufsätze von E. Benz und R. Kammel.

einer Duldsamkeit die manchmal an Gleichgültigkeit religiösen Fragen gegenüber grenzte, endeten die beiden Prozesse sogar mit Hinrichtungen, und zwar mit der Verbrennung der Häretiker. Über diese beiden Prozesse finden wir in der Bibliothek des Waisenhauses einige Schriftstücke, die, wenn sie die beiden Prozesse auch nicht vollständig beleuchten, sodoch als Ergänzung der bisherigen Quellen des Interesses nicht entbehren. Ich will sie hier – z.T. auszugsweise – zum Abdruck bringen.

2

Ein ganzes Heft ist dem berühmten „Fanaticus" des 17. Jahrhunderts, dem Schlesier Quirinus Kuhlmann gewidmet.[4]

Man kann die komplizierte Gestalt des wilden Schlesiers nicht mit

[4] Aus der umfangreichen Literatur über ihn muss man an erster Stelle das Werk von N. Tichonravov nennen: zuerst im *Russkij Vestnik*, 1867, 11-12; abgedruckt in den *Sočinenija* von Tichonravov, Bd. II (1898), S. 305 ff.; deutsche Ausgabe (mit Ergänzungen gegenüber der ersten Fassung): Riga, 1888. Sehr beachtenswert ist die ältere Literatur (nur zum Teil von Tichonravov benutzt): H. L. Benthem, *Der Holländische Kirchen- und Schulen-Staat* (Frankfurt-Leipzig, 1669), Bd. II, S. 343-347 (wichtiger Brief); das anonyme Buch (M.Jo.G. Pritius?), *Moskowitischer oder Reussischer Kirchen-Staat* (Leipzig, 1698), woraus das Interessanteste von Tentzel in den *Monatlichen Unterredungen*, 1698, S. 328-330 abgedruckt; E. D. Colberg, *Das platonisch-hermetische Christenthum* (Frankfurt-Leipzig, 1690), S. 323; S. Schellwig, *Die Sectirische Pietisterey* (Hamburg, 1697); Calovius, *Anti-Boehmius* (Leipzig, 1690), praefatio, D 2 ff.; G. Arnold, *Kirchen und Ketzer-Geschichte,* III (1701), S. 192-196 (in den späteren Ausgaben unverändert). Und ausserdem – besonders wichtig – die Dissertation von G. Liefmanus (bei Gottlieb Wernsdorfius), *Dissertatio historica de fanaticis Silesiorum et speciatim Quirino Kuhlmanno* (Wittenberg, 1698) (es soll auch eine spätere Ausgabe geben), §§ XXI-XXX (Blatt D 4 bis H 2), hier derselbe Brief wie bei Benthem. Die ältere Literatur ist ausgenutzt in Adelungs *Geschichten der menschlichen Narrheit*, Bd. V (1787). Von den Arbeiten der neueren Zeit verdienen Aufmerksamkeit die Aufsätze in der *Allgemeinen Deutschen Biographie*, XVII; F. Friedensburg, ‚Die Beziehung Schlesiens zur fruchtbringenden Gesellschaft', *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens,* XXVII (1893), S. 114 ff.; Fritz Strich in den *Abhandlungen zur Literaturgeschichte Fr. Munker dargebracht* (1916); W.-E. Peuckert in den *Schlesischen Lebensbildern*, Bd. III (1928), S. 139 ff.; eine erste ernste theologische Beleuchtung des Kuhlmann-Problems bei E. Benz, ‚Verheissung und Erfüllung', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Dritte Folge, V (LIV, 1935), Heft IV, S. 484-546; Th. Wotschke, ‚Neues von Quirin Kuhlmann', *Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens*, LXXII (1939), S. 268-275). Die englischen Arbeiten des New Yorker Slavisten und Germanisten R. L. Beare sind noch nicht abgeschlossen, ich erwähne die letzterschienenen: ‚Quirinus Kuhlmann and the Fruchtbringende Gesellschaft' in *The Journal of English and Germanic Philology,* LII (1953), 3, S. 346-371, und ‚Quirinus Kuhlmann: The Religious Apprenticeship' in *Publications of the Modern Language Association of America,* LXVIII (1953), 4, 1, S. 828-862. Vgl. noch B. Unbegaun in *Nouvelle Clio,* 1951, 7-8.

nur einer Farbe malen: Ohne Zweifel ein bedeutender Dichter, der die verfeinerte, prunkvolle stilistische Technik des Spätbarocks mit einer grossen sprachschöpferischen Begabung und sprachgestaltender Kunst verband, hat er sein dichterisches Talent völlig in den Dienst seiner religiösen Ideologie gestellt. Und diese religiöse Ideologie erwuchs aus der Weltanschauung eines anderen Schlesiers, Jacob Boehmes: Kuhlmann sah in sich selbst den Mann, der die Erfüllung der von Boehme verkündeten Verheissung bringen sollte. Nichts weniger als die Gründung eines „Jesulitischen" Weltreiches schwebte Kuhlmann vor. Auf der Suche nach dem Boden, auf dem dies Reich entstehen sollte, raste der unruhige „Fanaticus" wie ein Irrlicht durch ganz Europa und Vorderasien, bis sein Blick auf das rätselhafte Moskau fiel. Er eilte auch dorthin, in einem an die beiden damals in Moskau regierenden Zaren (Johann und Peter) gerichteten *Kühl-Jubel* sein Kommen vorauskündend:[5]

Di Botschafft hat von Muscaw mich entsätzt,
Als in den Lübeck mir si das Gesicht vorstellte!
Das London schildert mich durch einen Muscowiter,
Und Amsterdam verneut es nun durch Dise Hand!
Merkt, Muscowiter, Merkt! Dis ist eur Eigenwunder!
Weit grösserer, als ersten anblikk meint!
Erkennet recht Mein Bild nach der Figur und Wesen,
Und schildert beides euch mit allen Wundern vor!
Merkt! Czare! Czare! Merkt Des Letztens Nordens Fürsten!
Vollführt in eil vom Nord, was längst dem Nord geboten.
. . . . . .
Nehmt Kühlpropheten an mit wahren Kühlungs eifer!
. . . . . .
Mein beides Kühlgeschenk sei euer Kühlgeschenk!
Sein zehn erwecke dir, O Muskaw, den Verstand!
Wi der Elias ward zur Heidin abgesendet,
Als tausend Witwen doch das Israel besass:
So wird auch mein Sarept nach Westen, Norden, Osten,
Weit über aller Sinn in Gottes Order gehn.
. . . . . .
Es gibt den ausschlag zur Vereinigung der Welt.
So bald kein Stein von Rom und Win mehr übrig:
So bald kein Päbstlicher, als in America:
So folget der starcken Stimm, di Kotter schon vernommen,
Weil alle di vir Wind das einge Jesus-reich.[6]

[5] Abgedruckt bei D. Cvetaev, *Pamjatniki k istorii protestantstva v Rossii*, I (Moskau, 1888), S. 110-114 (deutsch), S. 111-116 (russisch).
[6] Zu Zeile 3 muss man bemerken, dass der „Moskowiter", der Kuhlmann in

Diese Ankündigung, in der phantastischen Sprache und eigenen Orthographie Kuhlmanns gedruckt, erreichte ihr Ziel nicht. Kuhlmann kam als unbekannter Reisender unter dem Namen Ludwig Ludovici, am 1. April 1689 nach Russland, und zwar zunächst nach Pleskau. Am 27. April war er schon im Deutschen Dorf in Moskau, in der „Slaboda", wie es damals bei den Deutschen hiess. Hier stiess Kuhlmann bald auf einen deutschen Anhänger Boehmes, den Kaufmann K. Nordermann. Nordermann hatte noch in den Sechzigerjahren in Archangel'sk die Lehre Boehmes durch einen ausländischen „Doktor" kennengelernt, der auch in Archangel'sk gestorben war und seine Bücher „und andere Schriften dieser häretischen Lehre" Nordermann hinterlassen hatte. Jetzt, nach 20 Jahren, kam ein Boehmianischer Prophet, der Verfasser des „neubegeisterten Boehme", nach Moskau. Die Erfüllung der Verheissung sollte beginnen. Der Prophet und sein neu geworbener Jünger entwickelten jetzt – zunächst unter den Deutschen – eine fieberhafte Tätigkeit, die ausser in der Predigt auch in der Verbreitung von Büchern bestand – offensichtlich der Werke von Boehme selbst (1682 waren in Amsterdam die Werke Boehmes erschienen), aber auch die Schriften Kuhlmanns und anderer „Fanatiker", die damals, meist eben in Holland, in grosser Anzahl herauskamen. Es sollen unter den Deutschen in Moskau schon zahlreiche Boehme-Anhänger vorhanden gewesen sein, die sich natürlich der neuen Bewegung anschlossen.

Die Besorgnisse der deutschen Pfarrer der „Slaboda" sind verständlich: ein Teil ihrer Gemeinde wurde von der ketzerischen Bewegung ergriffen. Und Kuhlmann wollte sich keinesfalls mässigen: er begann seine Tätigkeit mit einem Besuch bei dem lutherischen Pfarrer Joachim Meinecke; an Meinecke richtete er später (am 23. Mai) einen Brief in dem Ton, in dem Propheten mit Ungläubigen zu reden pflegen. Warnungen, die Meinecke von der Kanzel aus an seine Herde richtete, blieben erfolglos. Nordermann ging weiter als Kuhlmann und wollte von der Kirchenkanzel die Lehre Boehmes und Kuhlmanns predigen: am 19. Mai richtete er an den Ältesten der lutherischen Gemeinde in Moskau ein Schreiben, das er von der Kanzel zu verlesen bat. Die Verlesung unterblieb natürlich. Dagegen dachte Meinecke, seine Pflicht gegenüber seiner Gemeinde bestehe

---

London (um 1679) kennengelernt und gezeichnet hat, der Maler Henin war, der im Prozess Kuhlmanns mitangeklagt war. Kotter (Zeile 21) ist der Prophet, dessen Visionen in *Lux e tenebris* mitabgedruckt worden sind. Vgl. die russische Übersetzung eines zweiten Gedichtes, Cvetaev, S. 122 ff.

nicht bloss in Warnungen, die er an sie richtete, sondern auch darin, dass man gegen die Unruhestifter die Hand der weltlichen Obrigkeit zu Hilfe riefe. Dem Patriarchen und den Zaren wurde von der ganzen Angelegenheit berichtet.[7] Vielleicht hatten sich die unvorsichtigen Boehmianer auch selbst an die höheren Machthaber des Moskauer Staates gewendet, um bei ihnen Unterstützung zu finden: sicherlich nicht an die Zaren, man spricht aber wiederholt von dem „premierminister" (am ehesten kann man darunter den Favoriten der Zarevna Sof'ja, Fürst Golicyn, vermuten) und vom Patriarchen. Schon am 28. Mai befanden sich Kuhlmann sowie einige seiner Anhänger in Haft: mit dem 28. Mai ist das erste erhaltene Protokoll der Vernehmung datiert.[8] Am 31. Mai wurde Kuhlmann gefoltert.[9] Die Moskauer Obrigkeit interessierte vor allem die politische Seite der Angelegenheit: Kuhlmann forderte in seinem gedruckten *Kühl-Jubel*, sowie in einer anderen, nur in russischer Übersetzung handschriftlich erhaltenen Schrift gleichen Namens (die neben den beiden Zaren auch die Mitregentin, Zarevna Sof'ja, erwähnt) zu einer Reihe aussenpolitischer Taten und zum Krieg gegen Polen und Schweden auf. Doch liess man auch die theologische Seite nicht unbeachtet. Am 1. Juni liefen Gutachten von Moskauer Geistlichen verschiedener Bekenntnisse über die bei Kuhlmann gefundenen Bücher ein, über seinen *Kühl-Psalter* und das *Lux e tenebris* des J. A. Comenius (die dort gesammelten Prophezeiungen haben auf Kuhlmann grossen Einfluss geübt). Am vorsichtigsten war der holländische reformierte Pastor,[10] der in seinem Gutachten jeder Stellungnahme dadurch auswich, dass er erklärte, Deutsch verstehe er nicht, so habe er das Werk Kuhlmanns nicht lesen können, und obwohl er lateinisch verstehe, so habe er doch das Buch *Lux e tenebris* noch nicht ganz gelesen und verstanden. Zwei čechische Jesuiten, Tobias Tichavský und Georg David,[11] gaben den Inhalt der beiden Werke an und

[7] So Schellwig, *op. cit.*, II, S. 49.
[8] Cvetaev, S. 125-126.
[9] Cvetaev, S. 143 f.
[10] Cvetaev, S. 149, wo auch (S. 145 ff.) andere Gutachten.
[11] In der Urkunde heissen die Jesuiten „Tichavskij und David" (russisch), doch lesen wir bei Tichonravov, II, S. 371, „Tichanovskij", und Cvetaev ändert den Namen in der Überschrift in „Tichanovskij"! Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um die čechischen Jesuiten Tobias Tichavský und Georg David handelt, die um jene Zeit in Moskau weilten (vgl. F. M. Pelcls, *Böhmische, Mährische und Schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden von Jesuiten* (1786), S. 118-119). Tichavský hat u.a. eine russische Grammatik (*Exemplar characteris Moscovitico-ruthenici duplici biblici et usualis*, 1690) verfasst, die die älteste erhaltene ist (vgl. darüber F. Menčik, *Nedelni*

beschränkten sich auf die kurze Bemerkung, das Buch Kuhlmanns sei ein Gegenstück zur Apokalypse und bedeute eine Herabsetzung dieser, es sei ein böses Kraut und hetze kleinmütige Menschen gegen den wahrhaften christlichen Glauben auf (противенство и похуленіе, и та книга поистиннѣ есть злоплевелная и бунтовная малодушныхъ людей противу вѣры истінной христіанской), das Werk Comenius' sei auf Befehl des Kaisers verbrannt worden und enthalte vieles gegen den katholischen Glauben. Die lutherischen Pfarrer, Meinecke und Barthold Vagetius, hatten, ohne auf den Inhalt der Bücher näher einzugehen, kurz aber bündig die Werke für wahnsinnig, aufrührerisch, dem Christentum schädlich, der wahrhaftigen christlichen Lehre zuwider usf. erklärt. Sie sprachen auch den Wunsch aus, dass es diese und ähnliche Bücher im Moskauer Staate nie geben möge.

Im Sommer kam der Prozess wohl zum Stillstand. Die Moskauer Obrigkeit hatte nicht viel Zeit, sich mit den Angelegenheiten der ausländischen Ketzer zu beschäftigen: im Sommer begann der Kampf zwischen den Mitgliedern der Zarenfamilie, der mit der Absetzung der Mitregentin Sof'ja endete und die tatsächliche Macht im Staate in die Hände des jungen Peter und seiner Angehörigen legte.

Erst im Herbst fiel das harte, in den erhaltenen Urkunden des Prozesses nicht näher begründete Urteil. Quirinus Kuhlmann und K. Nordermann sollten als Ketzer verbrannt werden. Der dritte Angeklagte, der Maler Henin, der Kuhlmann noch in London kennen gelernt und gemalt hatte, hatte sich im Gefängnis vergiftet. Die beiden Ketzer wurden am 4. Oktober in Moskau verbrannt, nach der Moskauer Gepflogenheit „*v srube*", d.h. innerhalb eines Holzzauns, der von aussen mit Stroh umlegt und mit Pechfässern umstellt war. So ging der unruhige Geist, der als Irrlicht durch die Welt herumraste, in dem „Prüfungsfeuer" auf, von dem er selbst in seinem *Kühl-Psalter* gesungen hatte.

Welche treibende Kraft dies harte Urteil herbeigeführt hat, kann man eigentlich nicht sagen: ob der russischen weltlichen Obrigkeit einige ausländische Ketzer zu gefährlich erscheinen konnten? ob der Patriarch Ioakim eine Gefahr für den orthodoxen Glauben in den

---

1893, 5. Februar, eingehend A. Florovskij in *Slovo a slovesnost*, IV (1938), S. 239-245); vgl. J. Vašica in *Co daly naše země Europě a lidstvu?*, 2. Ausgabe (Prag, 1940), S. 343 (Tichavský hat Petr Artemjev und Palladij Rogovskij zum Katholizismus bekehrt), und besonders A. Florovskij, *Čeští jesuité na Rusi* (Prag, 1941), nach dem Index, besonders S. 147-148.

Predigten Kuhlmanns witterte?, und was hat wohl den jungen Zaren, der in Fragen des Glaubens einen gewissen Grad von Indifferentismus zeigte, der sich auch über die Ereignisse im Deutschen Dorf bei seinen ausländischen Freunden Auskunft holen konnte, dazu veranlasst, dies Urteil zu bestätigen? Anscheinend hatte der Patriarch an dem Prozess ein gewisses Interesse gezeigt: im Oktober erging ein Befehl an die Woiwoden der Grenzgebiete, der unter Berufung auf die Sache Kuhlmanns, der als Häretiker gekennzeichnet wurde, ein strengere Überwachung der Grenze vor ausländischen Eindringlingen forderte; am Zustandekommen dieses Befehls soll Ioakim beteiligt gewesen sein.[12] Der junge Car konnte dem Drängen der Geistlichkeit nachgegeben haben, um es in seiner schweren Lage nicht auch noch mit dieser Seite zu verderben. Im Ausland hat man die Schuld vor allem dem lutherischen Pfarrer Meinecke zugeschrieben. Gottfried Arnold hat diese Meinung in seiner *Kirchen- und Ketzer-Geschichte*[13] im Druck ausgesprochen. Arnold hat uns auch eine Schilderung über die Verbrennung Kuhlmanns hinterlassen, die er auf Grund eines Briefes, den Benthem mitteilt, auf Grund einiger Mitteilungen Schellwigs und eines – unbekannt woher genommenen – Briefes der Mutter Kuhlmanns abgelasst hat: letzterer wurde in Zweifel gezogen und als der armen Frau „angedichtet" bezeichnet. Doch finden wir in dem Bericht, den das Hallesche Archiv aufbewahrt, diesen Brief vollständig neben anderen Schriftstücken.[14]

Wir drucken hier einige Stücke wortgetreu aus dem Heft ab, das im Archiv aufbewahrt ist und den Titel trägt „Quirin Kuhlmanns/ Wie auch/H. N. Nordermanns/beyder Todt Betreffend".[15] Es bietet uns eine Reihe Abschriften verschiedener Schriftstücke, die die Verbrennung Kuhlmanns und den Eindruck schildert, den sie bei seinen Freunden in Holland und England hervorrief. Anscheinend wurden diese Schriftstücke für Kuhlmanns Mutter zusammengestellt. Die Abschrift stammt aller Wahrscheinlichkeit nach aus England oder

[12] So – nach Tichonravov – Ustrjalov, *Istorija Carstvovanija Petra Velikago*, II, S. 114. Vgl. den Befehl bei Cvetaev, S. 149 f. Vgl. noch das bei Cvetaev nicht abgedruckte Urteil in den Moskauer *Čtenija v Obšč. istorii* . . ., Bd. 230 (1909, 3), ‚Miscellanea', S. 22 f.

[13] Arnold (Ausgabe 1700-1), Bd. III, S. 196.

[14] Arnold hatte diese Schriftstücke vielleicht alle in Händen gehabt (vgl. weiter im Text). Da Arnold mit dem Francke-Kreise in Verbindung stand, könnte man auch an die Möglichkeit denken, dass der Hallische Bericht über Arnold an Francke kam.

[15] Heft Nr. F. 33. Weiter wird auf die Seiten der Handschrift immer in Klammern hingewiesen.

Holland – darauf weisen vor allem die sprachlichen Unebenheiten, etwa die unglaublich zahlreichen Verwechslungen des Dativs mit dem Akkusativ und ähnliches hin. Woher bekam Francke dies Heft? Wir wissen, dass auch sein Freund W. H. Ludolf ihm gelegentlich (1696) über Kuhlmann berichtete.[16] 1698 trat sein Freund Hattenbach an Francke mit der Bitte heran, das *Lux e tenebris* des Comenius zu drucken;[17] hätte Francke früher nichts über Kuhlmann gewusst, so hätte ihn nun die Bekanntschaft mit diesem Buche dazu führen müssen, etwas über den unglücklichen Propheten des Jesulitischen Reichs zu erfahren. Auch später hat man Kuhlmann nicht vergessen: 1711 und 1712 brachten die *Unschuldigen Nachrichten* Berichte über Kuhlmann,[18] und bis dahin gab es über Kuhlmann schon eine ganze Literatur, von welcher neben G. Arnolds Werk vor allem Benthems *Holländischer Kirchen-Staat* und Schellwigs *Sectirische Pietisterey* Franckes Aufmerksamkeit auf sich ziehen konnten,[19] besonders das zweite Werk, das ihn (Kuhlmann) doch gerade mit der pietistischen Tradition zusammenbringt! Übrigens wurde auch Spener seinerzeit (1680/81) nach Kuhlmann befragt, und seine *Theologischen Bedenken* enthalten ein ausweichendes Gutachten über Kuhlmann,[20] den Spener nicht ganz ablehnen wollte, vielleicht aus wirklicher Unkenntniss seiner schon damals ungemein seltenen Schriften. Am ehesten hat Francke aber den Bericht G. Arnolds beachtet, er besorgte sich ja die bis jetzt unbekannten Schriftstücke, die Arnold zu seiner Darstellung benutzt hat.

Francke hat jedenfalls einige auch für uns interessante Zeugnisse über den deutschen „Fanaticus" in Moskau gerettet. Ich teile im Folgenden den Wortlaut der beachtenswerten Stücke mit.

3

Das Heft enthält nach dem Titelblatt 23 numerierte Blätter. Blatt 1-6 umfassen die wichtigsten Stücke, einen Brief der Mutter Kuhlmanns, Rosina, an einen Unbekannten, wohl einen Anhänger ihres

[16] H. W. Ludolf über Kuhlmann in seinem Tagebuch (*Archiv*, Bd. A. 112 a, S. 123-124) und in einem Brief an Francke vom 7. Februar 1696 (Bd. A. 112).

[17] Handschrift des Archivs Nr. C. 86, Heft 31 (vgl. meine Mitteilung innerhalb der ‚Analecta Comeniana', *Kyrios*, II (1937), 4, S. 326 f.).

[18] 1711, S. 755 ff.; 1712, S. 41 f.; hier ein recht interessanter Brief von Christian Gryphius an Anton von Götz über die Inschrift auf dem von Andreas Luppius herausgegebenen Kupferstich mit dem Bilde Kuhlmanns.

[19] Vgl. Anmerkung 4.

[20] Halle, 1711, Bd. III; III, S. 104 ff.; IV, XIV, S. 153 ff., vgl. S. 435 f.

Sohnes, und die Antwort dieses Unbekannten. Aus dem Brief von Rosina Kuhlmann erfahren wir, dass sie einen ziemlich genauen Bericht über den ganzen Gang des Prozesses aus Moskau erhalten hat; ihr Urteil über die Rolle der lutherischen Geistlichen findet in den Urkunden jedoch keine direkte Bestätigung; in ihrer Gutachten sprechen die beiden lutherischen Pfarrer nur über die von Kuhlmann verbreiteten Schriften (die übrigens mit den beiden Ketzern zusammen auf den Scheiterhaufen kamen), nicht über die Häretiker selbst. Sehr wahrscheinlich ist es, dass die beiden mündlichen Berichte, von denen die Kuhlmannin und ihr unbekannter Korrespondent sprechen, von den nach der Verbrennung ihres Führers aus Moskau entflohenen „Boehmisten" stammen.

(Seite 1)

Hoch Edler und hochgelahrter Herr!

Hoffe mein hochgelahrter Herr wird mein jungstes Antwortt Schreiben von 18. May erhalten haben, aus selbigem mein betrübtes Gemühte und Herzens Traurigkeit ersehen, weil ich dann versprochen, meinen Herrn sobald ich einige Nachricht erhalte Zuberichten. Als melde mit schweren Herzen dass eine Person, welche damahls in Moscau in der Stadt Stolize bey einem halben Jahre gewesesen und auch als dieser Harte Prozess mit meinem Kinde vorgegangen, solches damals seinem Eltern alhier in Bresslau ausführlich berichtet, dessen Brieff sie mir gezeiget und lesen lassen. Weil ich dann vernommen, dass Er in Brieg ankommen als haben vor 6 Tagen mir eine Reise dahin gemacht, und selber mündlich mit Ihme geredet. Ach leider Gott erbarme es! Dass es gar wahr ist, dieweil er alles berichtete, wie er bey einen Kauffman auf der Teutzschenstrasse were eingezogen Nahmens Nerdermann[21] genannt, bey selbigen aber nebens dem Kauffmann gefänglich eingezogen, auch zu harter Tortour beyde angehalten, das verbrechen wäre dieses, weil Er viel Propheceyet über Moscau welches auch geschehen, als haben sie Ihn beschuldigt, Er habe diese Wissenschaft von Teuffel und durch Zauberey erlanget, Vor welches Er sich gnugsam verantworttet, als haben die Jesuiten ihren Consens und gutachten wegen seiner Bücher und Schrifften sagen sollen welche geantworttet, dass seine Bücher nicht Moscau sondern den Pabst und Kayser angingen.[22] Die Reformierten haben gleichfalls nicht des Todes wehrt befunden. Der Patriarch und die Lutheraner Prediger haben inständig gebehten der Zar solte sie aus dem Wege räumen, damit nichts neues aufgebracht und Moscau ruhig bliebe, es were aber gute Hoffnung gewest,

[21] Hier wird Nerdermann und ein paarmal Werdermann geschrieben.

[22] Das entspricht ziemlich genau dem Inhalt des Gutachtens der beiden Jesuiten (oben zit.).

dass sie würden loskommen und aus ihrem Gefängnüss erledigt wer-(1 Rücks.)den; Auch leider Gott erbarme es. Als es den 3. Oktobr: Abends zuvor ihnen angesagt worden, sie solten sich bereit halten, morgen solten sie erlöset werden, als aber zu mittag umb 11. Uhr sie aus dem Gefängnüss geführet, und auf einen grossen Platz in der Stadt als falsche Propheten gebracht, da ein kleines Haüsslein[23] von leeren PechTonnen und Stroh Zubereitet gestanden, und diese zweene unschuldige Männer zu ihren Tode geführet, auch Niemand der ihnen einen Trost beygebracht vorhanden, auch kein Vorzug gestattet worden, haben sie beyde getrost gestanden, und ihre Augen gen Himmel gewendet und gebehtet, als sie aber vors Häusslein kommen und keine Rettung gesehen, so hat mein Sohn seine Hände aufgehoben und mit lauter Stimme gesprochen: Du O grosser Gott bist Gerecht, und Deine Gerichte sind Gerecht, Du weisest, dass wir heute unschuldig sterben, und weren beyde getrosst ins Haüssel gegangen, und alsbald der Flammen zuverzehren übergeben worden, es were aber keine Stimme mehr von Ihnen gehöret worden, sondern ihre Seelen weren mit den Flammen empor getragen.[24] Ach liebwehrter Herr, da ist die Hoffnung, dass ich meinen Sohn, nebst ihnen ehestes leiblich sehen werde. Es bleibet wohl mein Schluss, dass ich gewiss der Seele nach werde zu Ihn kommen, Er aber in dieser Welt nicht wieder zu mir. Mein Herr Er tröste sich mit mir, dass wir durch viel Trübsaal müssen eingehen in das Reich Gottes, wie schwer mir sein Tod ist, und was vor Betrübnüss ich darbey leide mangeln mir Worte, allein mein Gott siehet mein Trauren, Er kennet und zehlet meine Schlafflosen Nächte, und mein abgematteter Leib nahet sich zum Grabe, in dem ich jezo verlassen, meine Kinder, die ich als meine Seele geliebet, elendiglich verlohren, die mich in meiner (Seite 2) Trübsaal trösten solten, meine ärgste Feinde, Verfolger und Spötter worden, die sich meiner schämen und Ihr Angesicht vor mir verbergen, wie den leidenden Hiob, ich sage aber getrosst: Der Herr hat sie gegeben, der Herr hat sie mir wieder genommen, ich kann wieder meinen Gott nicht streiten, sondern sagen: Der Nahme des Herren sey gelobet, ihre Seelen sind in Bündlein der lebendigen gebunden, der wird sie wissen zu trösten, und mir sie wiedergeben: Bitte mein Herr Er tröste sich auch unter allen Creüz, dass ihm Gott aufleget, das Ziel hat Gott gesteckt, welches Niemand verrücken wird. Bitte mein Herr wolle(n) diese gewisse Nachricht Fr. Kuhlmannin berichten, wie auch H. Raht Schmidt und seine Eheliebste, Fr. Mutter Ehrenfreündlich von mir begrüssen, hoffe mein Herr wird mich einer Antwort würdigen, wie ich allezeit mit meinem Gebehten

[23] Hier ist die Verbrennung „*v srubě*" gemeint. In den älteren deutschen Werken wird das Wort mit „Rauch-Hütte" oder „Schwarz-Stube" übersetzt.

[24] Vgl. dazu den Bericht von G. Arnold, *op. cit.*, S. 195-196; bei Arnold ist nur der Teil des Briefes abgedruckt (mit kleineren Abänderungen), den wir zwischen die Parallelstriche gesetzt haben.

solches verschulde, schliesslich Befehle dem Herrn Göttlichen Schuz und Jesu treuer Liebeshandt und Verbleibe

Meines Hochgeehrten Herrn
Treue Freundin

Bresslau den 5 julij 1690

Rosina Kuhlmannin, gebohren Ludwig[25]

Unmittelbar nach diesem Brief folgt der erwähnte Trostbrief, der ausser einer Schilderung der Stimmung in der Kuhlmann-Gemeinde, die offensichtlich nach dem Tode nicht gleich auseinanderfiel, sondern auf eine wunderbare Wendung der Ereignisse wartete, auch Spuren eines anderen Berichts über den Tod Kuhlmanns enthält (der anscheinend auch Gottfried Arnold bekannt war)[26]: während an die Mutter Kuhlmanns berichtet wird, er und Nordermann wären in die „Rauch-Hütte" (so gaben manche Zeitgenossen das Wort *srub* wieder)[27] geführt worden, wurden sie nach diesem anderen Bericht dorthin hinuntergelassen.

(Seite 2)
Antwortt Schreiben auf voriges an
Rosina Kuhlmannin

Jesus Christus das wahrhafftige Liecht wolle euer Lieben Herz erleüchten, und durch seinen H. Geist trösten und erquicken, Amen.

Hochgeehrte liebwerte Frau Kuhlmannin.

Auf ihre Beyde Schreiben wolte wohl noch nicht ant-(2 R)wortten bis sie mit Jakob erfahren, dass ihr Sohn lebet, aber nun sie so umbständliche Nachricht von seinem spargirten Tode erhalten. welches wir so wohl hier, als in Amsterdam schon in Novembr: 1689 gleicher massen gehöret haben, wird sie sich kaum trösten lassen, wo ihr Gott der Herr nicht sonderlich innerlich im Herzen durch den lebendigen Glauben in seiner Einsprache, od. durch Gesichte od. Träume wann sie darumb bey Gott ansuchung thun wolte, dessen was sie hier negst schreibe, versichern möchte; Erstlich habe ich meiner liebwerthen Frauen vorhin geschrieben, das vermöge der H. Schrift Uns ein solches hohes Werkzeug Gottes von Gott zugeben versprochen sey, darzu will ich nachher zusezen, was von diesen Propheten ein gewisser Mann in beygelegtem ersten Extract geschrieben, dass wir also an einen solchen verheissenen Propheten nicht zuzweifeln haben, Zum anderen dass oben derselbe grosse Prophet ihr geliebter Sohn sey, solches haben 21. Hauptzeugen durch Göttliche Einsprache,

[25] Die *Unschuldigen Nachrichten* (1711) bezeichnen den Brief von Rosina Kuhlmann (nach dem Abdruck bei G. Arnold) als „der Mutter angedichteten". Dafür liegt nach der Einsicht in unseren Brief kein Grund vor.

[26] Vgl. *op. cit.*, S. 196, nur eine Anspielung.

[27] Vgl. oben Anmerkung 23.

Gesichte, und Offenbarungen, ihr Gezeugniss abgeleget, darzu seine voller Weissheit Schrifften, welche zuvor nicht die hohe Weltgelährte aber die Gottgelehrte Kinder Gottes wohlverstehen es ausweisen. Ingleichen Zeugen solches bis dato wahrgewordenen Prophezeyungen in Holland und Teutzschland auch in Moscau, davon meine liebwehrte Frau von dem aus Moscau kommenden Mann selbst vernommen, dass seine Prophezeyung wahr geworden, nur dass die Teüffels Kind hinzusezen, ob hätte Er solches von Teüffel.[28] Item es bezeugen solches seine grosse mühselige Reisen in alle Vier Ecken der Welt umb zuverkünden die bevorstehende Kühlung od. Erquickungszeit Act. 3. v. 20. Und war unter den Hauptreisen die moscowittische Reise die 16-de und sagte selbst zu Unss als Er durch Berlin nach Moscau reisete, (Seite 3) dass diese seine letzte (leibliche) Reise sey, nachgehends habe Er noch Fünff Geistreisen vor sich, wornach die Wunder und Werck Gottes durch ihn angehen werden.

Nachdem Er nun zu seiner Geistreisse antreten solte, so muste Er erstlich nach dem Leibe Geistlich restituiret werden, anders aber ist mit dem beschwerl. Leibe keine Geistreise zuverrichten. Wohin diese 5. Geistreisen gerichtet, und wodurch Er zum Geistl. Leibe restituiret werden solte, und welcher Gestalt Er durch Menschteuffel gehindert worden, solches meldet zwar der liebwehrte Mann Gottes in seinen 99. Kühlpsalm, aber solch Geheimniss auszuwirken ist dem schwachen Glauben noch unbegreiflich, doch aber muss sie beyfall geben, was die Schrift redet, dass wir zur Zeit der lezten Posaunen nicht alle entschlaffen, sondern verwandelt werden sollen. I. Cor. 15. v. 51. und 52. Und nun diese Zeit gekommen, so muss der neue Adam und Sohn Christi zuerst verwandelt werden, mit welchen *Jehovas* JESUS umb sein bisheriges Creuz-Reich zubeschliessen einen gleichen Prozess geführet, als Er selbsten in seiner angenommenen Menschheit vollführet hat, davon gemelter Sohn Christi besage beygelegten seinen 80. Kühl-Psalm Sub No. 2. Ihme vorhergeweissaget; Die Heilige Christenheit steckt bey jeziger Ankunfft des Menschen Sohns in seiner Glori, Ehr und Herrligkeit in solcher Blindheit als vormahl die Juden waren bey seiner Zukunfft in der Niedrigkeit, und weissaget der Herr *Jesus* selbsten: Wenn des Menschen [Sohn][29] kommen wird, meinestu, dass Er auch werde Glauben

[28] Bei der dritten Vernehmung (vor dem 31. Mai) hat Kuhlmann nach dem Protokoll der Vernehmung (Cvetaev, S. 143) gesagt: „Erst jetzt sieht er über dem ganzen Russischen Reiche den Zorn Gottes – das Feuer, und wenn er etwas Böses erleidet, so ist er darin unschuldig und sie sollen sich selber Vorwürfe machen: sie werden sehen, was mit ihnen geschieht." Vermutlich spielen die Worte über die Erfüllung dieser Prophezeiung auf irgendwelche Brände in Russland an. Aber auch die Unruhen 1689 könnten damit gemeint sein, die – noch vor der Verbrennung Kuhlmanns – mit dem Sturz der Regierung Sofijas endeten, ebenso der Tod des Patriarchen Ioakim 1690. Ob Kuhlmann nicht durch diese Drohung die in Moskau seltene Feuerstrafe heraufbeschworen hat?

[29] „Sohn" von mir ergänzt.

finden auf Erden Luc. 18. v. 8.

Wie die Juden vor die grosse Liebe Gottes, Als Er seinen Eingeborenen Sohn in unser angenommenen Menschheit sandte und das ganze Menschliche Geschlechte der Seelen nach erlösete, demselben tödteten, Also tun auch die heutigen Christen, vor die grosse Liebe Gottes, als nun *Jesus Christus* in seinem neuen Adam und Sohn (3 R) gekommen, und dass menschliche Geschlechte von dem Leibe des Todes erlösen, seinem verklärten Leibe ähnlich machen, und sie insein Herrliches Reich einführen will, und tödten seinen liebes Bothen, welcher auch dahero in seinem 64. KühlPsalm v. 16. schreibet.

> Wen *Christus* schickt, dem muss wie *Christus* gehn,
> die Welt wird Ihm wie *Christum* vor verstehn.

Wie aber durch Christi Tod seiner Gläubigen leiblicher Tod in der H. Schrifft ein Schlaff genennet wird, und kein Sterben heissen kan, denn sie werden wie im Schlaff aus der Zeit in die Ewigkeit translociret, als ist und wird auch in der jezigen angenommenen Restitution Zeit Actor. 3. v. 20. 21. die Verwandlung der Gläubigen Leiber in dem verklärten Leibe Jesu Christi in Krafft seiner Aufferstehung plötzlich in einem Augenblick 1. Cor. 15. v. 52. seyn, und zwar beydes der Heiligen (Nicht aber der natürlichen Menschen, sondern die in *Christo Jesu* wiedergebohren sind Joh. 3. v. 5. Und in solcher Wiedergeburth den alten Adam in seinen Tod begraben haben) leiblicher Tod und Verwandlung keine Schmerzen bringen. Obgleich die Vernunfft[30] nach dem äusserlichen Anschauen des natürlichen Menschen Tod urteilet, dass Er grausam und bitter sey, wie Er dann auch also beschaffen sei, wann Er nicht in der Zeit, durch den Glauben in Jesum Christ in seinen Tod gestorben, ehe er stirbt, und dahero der natürliche Mensch nach der Vernunfft der Gläubigen Kinder Gottes ihnen Tod oder Verwandlung, nicht begreiffen kann, so haben wir doch aus der H.[31] Märtyrer erzehlung göttlicher empfindlicher Krafft sub No: 3. und begriffen durch den Geist des Gläubens dass zwischen Henochs Entzückung Eliae feuriger Himmelfarth und Moses sterben und begraben in und vor dem HERRN unseren GOTT einerley ohn schmerzliche Verwandlung sey, (Seite 4) auch die H. Märtyrer, ob sie gleich vor Menschenaugen grausam scheinen, unempfindlich sey, immassen sie mit Freuden als zum Tanzen zum Tode und Marter gegangen, weil der sterbliche Leib schon in dem Tode Christi erstorben und keine Empfindlichkeit mehr an sich hat. Was aber des Mannes Gottes Quirin Kuhlmanns ausgesprengten Tod betrifft so können die verblendete ganz stockfinstere GerichtChristen (derer in Moscovia in Vier Partheyen über die zwee lezte theure Zeugen gottes Apok. 11. v. 3. Das Blutgerichte gehalten und votiert haben, als die Jesuiten dass seyne Prophezeyung

[30] „Vernunft" ist in der Hs. aus „Verwandlung" verbessert.
[31] Das folgende Wort „Schrifft" ist gestrichen.

nicht Moscau, sondern den Pabst und Keyser angingen, dahero sie auch ihr Judicium ausgeszt, die Reformirten Prediger Ihn des Todes unschuldig befunden, der Patriarch und die lutherische Prediger aber Ihn zum Tode verurtheilet haben) anders nicht schreiben und sagen, als was ihre finstere Augen äusserlich erblicken können, und zwar weil sie die kleine Häusslein, von Pechzäunen und Stroh erbauet, und die 2. Männer Gottes von oben eingelassen und das Häusslein angestecket haben, werden sie die hie beygeschehenen Wunder Gottes, welchen Glaubens Augen allein gesehen, nicht haben erschauen können, von derer wunderbahrer Rettung Gottes ein glaubiger Christ beygelegtes sub. No: 4. geschrieben, welches E. L. lesen wolten.

Gleich nun wie diese leztere Zeugen Gottes das Creüz Reich Christi beschlossen und in dem Himmel aufgenommen, Also werden sie auch in kurzen uns erscheinen, so wohl der Erleüchtungs Engel Apok. 18. v. 1. oder der Engel auf dem weissen Pferdte Apok. 6. v. 1. Apok. 19. v. 11. als das ganze HimmelsHeer Ibid. v. 14. welche umb des Worts Gottes und umb des Zeugnuss Willen von Stephano an erwürget sind Apok. 6. v. 9. Und wie werden die Gottlosen so dann bestehen, welche noch lezlich diese theure 2. Zeügen Geist- und Leiblich ihrer Meinung nach getödtet und erwürget haben, und doch lebendig seyn? sonderlich der ErleuchtungsEngel mit grosser (4 R) Macht und Klarheit, darüber Babylon die grosse fallen wird. So wahrhafftig als die H. Gottes von Adam mit Jesu Christo aufferstanden und vielen erschienen sind, also wahrhafftig werden in der jezigen ErscheinungsZeit *Jesu* Christi die H. Kinder Gottes in verklärten Leibern sambt den neuen Adam zu Uns kommen, und in das eröfnete Paradiess od. Garten Eden eingeführet werden. Da werden auch sodann die versiegelten Kinder Gottes aus den 12. Geschlechten Israel und auch eine grosse Schaar aus allen Heyden und Völkern versamlet werden, und auf dem Berge *Sion* zusammen kommen, das neue Lied singen und sprechen: Lob und Ehre und Weissheit und Danck und Preiss und Krafft und stärke sey unseren Gott von Ewigkeit Amen. Apoc. 7 und 14 Nun sind die Reiche der Welt unseres Herrn und seines Christus worden, und Er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. Apoc. II. v. 15. Halleluja! Dann der Allmächtige hat das Reich eingenommen, lasset uns freuen und fröhlich seyn, und Ihm die Ehre geben, denn die Hochzeit des Lammes ist kommen und seyn Weib, die bishero in den Wüsten verborgen war, hat sich bereitet, und mit reiner und schöner Seide der Gerechtigkeit *Jesu Christi* angethan. Apoc. 19. v. 6. et seq.

Ubersende auch hierbey E. L. sub No: 5. einige Extract Schreiben aus des Herr Kühlmanns Behausung von Amsterdam, daraus sie ersehen wird, welcher gestalt *Jesus Christus* durch seynen H. Geist ihres Liebstes Sohnes Leben und wahrhafftes wieder sehen sie getröstet und versichert hat. Und also sind auch wir allhier durch allerhandt Gesichte und Träume gestärket worden, welches wir nicht wie die heutige Schrifftgelehrte verwerffen, sondern (nachdem wir

Gottes Wort für Uns haben, dass Er in der lezten Zeit seinen Geist über alles Fleisch ausgiessen will, dass auch Söhne und Töchter weissagen, die Eltesten Träume haben, (Seite 5) und die Jünglinge Gesichte sehen sollen Joel. 2. v. 28. und wissen das die Heiligen Apostel nur die Erstlinge des Geistes empfangen. Rom. 8. v. 23. Jezo aber über alles Fleisch ausgegossen werden soll) prüfen wir alle Gesichte, ob sie aus Gott aus dem Gestirn oder aus der finstern Welt Blendung seyn, und zwar solches nach der H. Schrifft. Da Uns allhier von einen warhafften Mann sein Gesicht erzehlt word[en],[32] das Er einen Engel blau und weissgekleidet auf den Regenbogen sizend gesehen, der Ihm das grosse neue Jahr verkündiget, so haben wir in Geist betrachtet, den Zustand des ersten Adams in Paradiss vor seinem Fall, und welches das Paradiss od. der Himmel sey, darinnen die Kinder Gottes hienieden wandeln. Phil. 3. v. 20. und sind nach Beylage sub No: 6. unterrichtet worden so wohl von Zustand des Paradiss und des neuen Adams und Sohn Christi, als auch das vorgesagte Gesichte eben diesen Sohn Christi betreffen thut, davon E. L. die Beylage lesen können, und ob zwar dabey nicht des Namens Kühlmann gedacht worden, so sagt Uns doch der Geist des Glaubens, das Er derselbe Engel ist, massen es mit dem Gezeügniss der 21. Zeügen Gottes übereinkommet.

Ein anderer Christl. Matron ist H. Kühlmann nach überstandener Moskowitischer Gefahr erschienen, welcher ihn angeredet und gesagt: Wie die Leuthe ausgesprenget hätten, ob wäre Er in Moscowien verbrannt, und zur Antwort von ihm bekommen, Ja sie haben mich verbrennen wollen, aber nicht gekonnt, ein ander mahl ist eben derselben Matron der H. Kühlmann im Gesichte erschienen, in der Kleidung welche Er künfftig nach des KühlPsalms Kupfer tragen wird.

Ein ander Christl. Matron hat vor einzigen Jahren Ihn H. Kuhlmann in seinem verklärten Leibe zu ihr kommend in einem Gesichte gesehen, und als sie Ihm Christl. empfangen wollen, hat er gesprochen: (5 R) Rühret mich nicht an, dann ich jezt nicht mehr den vormaligen verwesslichen Leib an mir trage, von welcher Erneuerung seines Leichnambs die 21. HaubtZeügen längst vorhergesagt, besage gedruckter Erzählung §. 215. Dass wir also seines wahrhafften Lebens und gewisser Erscheinung nicht zu zweiffeln haben, sondern erwartten mit Geduld die von Gott bestimbte Zeit unser leiblichen Erlösung Gottes durch Ihn. Und weil die KühlPropheten Drabiz, Christina, Kotterus vor diesem Könige Friedrich geweissaget haben, wie es Ihme in seinen ganzen Leben ergehen wird, und es gleichen Ihm wahr worden, und zwar auch das letztere, was der Engel Gottes zu Kottero über die Hure zu Babylon gesprochen: Du hast getödtet zwey treue Zeugen, aber sie bekommen einen neuen Nahmen den du nicht kennest, denn du bist verstockt. cap. 24. v. 64. Item Mosis wird bald wieder lebendig werden, und wird dennoch die Kinder Edom durch die gewaltige Hand des Herrn ausführen cap. 11. v. 64.

[32] In der Hs. „word".

Also halten wir Uns an die Verheissungen Gottes so fest, dass Uns hievon weder Teüffel noch Menschen abbringen sollen, massen Uns dessen allen der Geist des Glaubens so kräftiglichen versichert, darzu beygelegte Gesichte Zweyer Zeügen Gottes sub No: 7. und 8. unsern Glauben befestiget. Wohl hat der Herr Jesus zuvorgesagt, dass kein Glaube auf Erden seyn wird, wenn des Menschen Sohn kommen wird, Nun aber meynen alle Menschen, dass sie den Glauben haben, bilden sich ein, dass der Historische Glaube, welchen auch die Teüffel haben. Jac. 11. v. 14. Der Tode Glaube ohne Werck Ibid. v. 20. sey der Glaube, aber Nein. Gott thut Uns die Thür des Glaubens auf Act. 14. v. 27. Und giebt Uns die Gaben des Glaubens Ephes. 2. v. 8. einen jeglichen ein gewisses Maass Rom. 12. v. 3. welchen Gott selbst würcket Coll. 2. v. 12. und wann Er will (Seite 6) das Geheimniss des Glaubens eröffnet. 1. Tim. 3. v. 9. derowegen wollen E. L. dem Geist des Glaubens 2. Cor. 4. v. 13. mit keiner Wiederrede und Zweiffel beschwärzen lassen, sondern Gott anruffen, dass Er Ihr den rechten Glauben gebe, vermehre und stärcke. Vornechst usf.

Den 12. Juli 1690.

Weiter Schriftstücke (im Heft als Nr. 2-9 angeführt) zeigen vor allem, dass die Kuhlmann-Gemeinde noch einige Zeit (nach dem Datum des vorhergehenden Briefes mindestens bis in den Sommer 1690) zusammengehalten und auf eine neue Erscheinung ihres Propheten gehofft hat. Vergeblich! Das soll wohl das Stück Nr. 2 bedeuten, das bei gänzlicher Unklarheit des Inhalts doch jedenfalls die Verheissung einer Wiederkunft des „Propheten" enthält.

(Seite 6) 2. Extract.

Aus einer *Auslegung über die Epistel an die Römer* cap. 6 v. 41 42 wegen des von Gott versprochenen neuen Mosen.

Denn erstlichen hat das ewige Wort Gottes des Vaters durch Mosen gesprochen: Einen Propheten wie mich wird dir dein Gott dir erwecken (sic!) aus dir und deinen Brüdern, den sollt ihr gehorchen Deut: 18. v. 15. Und das ist erfüllet, denn das Wort ward Fleisch und wohnet (nicht hat gewohnet, sondern wohnet noch) Unter unss, und wir sehen seine Herrligkeit, als des eingebohrenen Sohns Gottes, vom Vater voller Gnad und Warheit sagt der Evangelist Joh. cap. 1. v. 14. Und daneben hat das ewige Wortt Gottes des Vaters auch zu Mose eben Deut. 18. v. 18. gesprochen: Ich will Ihnen einen Propheten, wie du bist erwecken aus ihren Brüdern, und meine Wortt in seinem Mund geben, der soll zu Ihnen reden alles, was ich Ihm gebieten werde, und wer mein Wort nicht hören wird, die Er in meinem Nahmen reden wird, von dem will ichs fordern.

Mercket lieben Brüder! Diese Verheissungen Gottes sind zwar

einzig und allein auf JESUM CHRISTUM gerichtet, der erstlich in seiner angenommenen Menschheit gekommen, und zum andern in den neuen Mosen od. neuen Adam od. Menschen Sohne (6 R) wird, aber nicht Einer bey Erfüllung wie unsere Gelehrte es ausgelegt haben, denn der erste Prophet ist Gottes des Vaters ewiges Wortt selbsten nach seiner Verheissung in diesen Wortten durch Mosen, aus dessen Munde nicht sein sondern Gottes des Vaters ewiges Wortt geredet: Einen Propheten wie mich, und der andere Prophet soll dem Mosi gleich, eben mit dem Ewigen Wortt Gottes, wie Moses erfüllet seyn, nach der Verheissung in diesen Wortten: Einen Propheten wie du bist welcher mit seinem Ewigen Wortte oder Weissheit Gottes, wie vorher ausm Buch Syrach cap. 24. v. 5. et seq: angezogen, ausgerüstet werden soll, und einen solchen Propheten haben wir nach der Menschwerdung Jesu Christi noch nie gehabt. Dahero ein solcher noch zu hoffen ist. Wie uns denn auch einen solchen Mosen, der das Wasser in Blut verwandeln, und die Erde mit allerley Plagen, so offt er will, schlagen wird. Apoc. 11. v. 6. Dessen Lied die Kind Gottes singen werden. Apoc. 15. v. 3. von neuen verheissen werden.

Stück 3 ist überschrieben: „Extract. Auss dem grossen Martyr Buche der Reformierten Kirchen in 15 (sic!) Jahrhundert" (S. 6 R-7 R). Dies stellte sich als Zitat aus Dr. Paulus Crocius Cycneus heraus: „Das grosse/Martyr-Buch/ und Kirchen Historien . . ." nach der Ausgabe Bremen, 1682, S. 684, A, Zeile 27 bis Zeile 70. Die Zeilen enthalten einen Auszug aus Pomponius Algier über die Freude, ein Märtyrer Christi zu sein.

Das nächste Stück, Nr. 4, ist wiederum ein „Extract", aber diesmal aus einem Werk der Gemeinde Kuhlmanns. Unter den gedruckten Werken der Kuhlmannianer kenne ich keinen ähnlichen Traktat. Hier ist übrigens auf eine Stelle aus dem *Kühl-Psalm* 56 hingewiesen, die seine Anhänger als die Prophezeihung seines Feuertodes ausgelegt haben.[33]

(7 R) 4. Extract aus einem Buch von der Ewigen Weissheit Gottes cap. 24. v. 71.

Er (*Quirin* Kuhlmann) musste in diesem 1689. Jahr in grosser Gefährlichkeit nacher Moscau reissen, und ungeachtet der Ihm vorgehalten grossen Gefahr, dadurch Er durch der Moscowitischen Zaaren Ungehorsam gerahten würde, dennoch auf Gottes Befehl, Ihnen das Jesulitische Reich Christi und den Willen und Befehl Gottes, was zu tun und was zu lassen sey ankündigen, und nachdem getödtet zu haben, als Jehova Jesus Tsebaoth hat ihn auch durch

[33] Auch dies Stück schein G. Arnold bekannt gewesen zu sein, denn er zitiert (S. 196) dieselben Strophen wie in diesem Stück.

Er in der ganzen Christen Welt, das Evangelium von dem Reich Christi Ihnen zu einen Gezeugnüss, dass sie dazu beruffen, aber nicht kommen wollen, sondern alle geruffen ihr Heyl aus Ungehorsamkeit verscherzet haben, gepredigt, und allenthalben der Welt Lohn empfangen, auch so, dass diese in Moscau vermeinen Ihn gar seine Vier Engel nach dem Gesicht des KühlPropheten Kotteri cap. 11. auss dieser Gefahr, wie er vorher in seinem 56. KühlPsalm gesungen [gerettet. D.Č.].

v. 19. In Siebnen PrüfungsFeuer
Durchk ü h l t Uns Gottes Weyher
Und frischt uns wieder frisch.
Gefahr ist zwar gewachssen,
biss zu den sieben Achssen
allein die vier vorm Tisch
die ruffen gleich! V e r l i s c h.
v. 20. A n f e c h t u n g ist entwichen!
V e r f o l g u n g selbst erblichen!
C r e ü z fand am Creüz sein Ziel!
Das L e i d e n muss nun stärken!
Die A n g s t bringt freudig Werken!
Willkommen Noth komm kühl!
G e f a h r an, an, komm Spiel!
(Seite 8) v. 21. G o t t V a t e r komm und läuter!
G o t t S o h n sey mein bereiter!
G o t t H. G e i s t mein Reiss!
Lass nach den – s i e b n e n glühn
In silber Kelche Blühn,
Das Lilien Rosen weiss
Zu deinen Lob und Preiss.

Nach welcher göttlichen Rettung in der 16 ten Leiblichen Reise der Mann Gottes zu seinen noch übrigen 5. Geist[lichen][34] Reis angetreten (wie Er alles vorhergesagt, und zu der Frommen leiblichen Errettung, aber zu der Gottlosen grossen Erschrecknüss offenbahr werden wird! O Wehe, Wehe, Wehe, dir Moscovien! Du hast zum Vorschmack deiner bevorstehenden Gefahr von den Tartarn eben zu der Zeit seiner Gefängnüss die Niederlage der 50.000 Mann, die gefängliche Wegführung der 15.000 Mann, das Sterben der Menschen und des Viehes im Feldlager, und die grosse Conspiration vermöge überschriebener Zeitung von Jaworow von 14. Julij von Lempberg, von 13. und 28. Julij und von Moscau von 4. Oktobr: 1689. schon empfunden, wie es dir ferner gehen wird, und also werden Holland, England, Franckreich, Schweiz und Teutzschland auch das 3. fache Wehe erfahren müssen.[35]

[34] In der Hs. „Geist". Oder soll man lesen „GeistReis"? (s. oben!).

[35] Hier sind ausser dem unglücklichen Zusammenstoss mit den Krimtataren auch offensichtlich die Ereignisse des Sommers 1689 gemeint.

Von den weitern Stücken besitzt nur noch Nr. 5 Interesse. Es ist ein Bericht über Visionen, Träume und Verzückungen, die eine Anhängerin Kuhlmanns nach seinem Tode hatte, und die alle als Zeichen dessen gedeutet werden, dass der Prophet wiederkommen müsse. Das ist ein weiteres Zeugnis vom Weiterleben der Kuhlmann-Gemeinde.

No: 5 Extracten einiger Schreiben aus Amsterdam dem 19. 9br: 1689.

Dass wir nun die Erfahren/heit/[36] haben von denjenigen, was meiner Frauen in der Verzuckung war gezeiget nicht lange vorhero ehe Sohn K. ist auf die Reisse gegangen. Sie sahe sich selbst auf einem schmalen hohen Weg und wurd durch einen Sturm wind und ge- (8 R) waltigen Plazregen, der von der Höchste darniederfiel und darnieder geworffen, so dass sie in grosser Gefahr in Wasser lag, aber sie wurde behend wieder geholffen, und wieder gestellet in einen ganz anderen Stand als sie zuvor war, und da ware sie wieder bey Ihren Sohne, das erste empfinden wir, das andere seynde die Erlösung, soll so Gott will auch kommen.

Ein andermahl in Verzückung sahe sie Sohn K. sprach mit Ihnen und fragte, wie es mit Ihme wäre, Er antwortete alle wohl Mutter, aber dass Er sehr viel gelitten hatte, sie merckte keinen Mangel an seinem Leibe habende, mit Fleiss darnach geschend, eingedenk seyende, was von ihm ausgesprengt. Nicht lange nach den vorigen meine Frau sehr ernstlich zu Gott vor Ihren Sohn geseüffzet und gebehten habende, So sprach der Geist des Herrn: *Jeder soll seines Glaubens leben.* In dem Glauben ist Er ausgegangen, durch denselben Glauben soll Er leben. Auf diese Weise meine Hausfrau unterstüzende, und meine Tochter wieder auf eine andere Weise verstärckende, so passieren wir mit Erleidligkeit unsere traurige Tage, wartende mit Verlangen den Tag dass Uns der Herr wieder erfreue.

den 12. Xbr: Die Verheissungen Gottes an- und wegen Hl. K. sollen nicht eitel, sondern sicherlich ihre Erfüllung haben, auch dasjenige[37] meiner Haussfrau durch des Herrn Geist ist gesprochen, als in meinem lezten habe vermeldet, dass Er Kuhlmann durch den Glauben solle leben, und als Gott der Allmächtige an meine Haussfrau schon vor etlichen Jahren hat zugesagt, dass sie mit ihren natürlichen Augen solte sehen so grosse Wunder als unter den alten Israel seyn geschehen, so warten (Seite 9) wir mit Verlangen, und sehen als mit aufgerichteten Häuptern zu Gemühte, welchen Weg der Allmächtige Gott über unsern wehrten Sohn und uns alle soll gelieben zu halten, Und der Barmherzige Gott soll Uns und allen seinen Kindern auch verstärcken umb dass jenige sein Göttlicher Wille ist, dass Sie zu seiner Ehre sollen leiden, zu können tragen.

[36] „heit" ist mit anderer Tinte ergänzt.
[37] Es folgte das gestrichene Wort „zu".

17. Januarij. 1690: Aber wir halten Uns an Gott und seinen Verheissungen, dann der Gott der gesprochen hat, dass mein Sohn K. durch den Glauben soll leben, soll ihn auch in dem Leben, dass Er nun besizt, doch auf des Herrn Zeit, zu Uns bringen umb Gott zu loben, und Uns mit allen wahren Freünden, nach so vieler Betrübnüssen zuerfreuen.

In dem Traum hat Er all unterschiedlich mahl mit seiner und meiner Haussfrauen gesprochen, Und sie beyderseits versichert, dass Er lebet.

Den 24. Febr. 1690: Der HERR verstärckte E. L. und Uns alle, und vermehre unseren Glauben, dass wir mögen standhafftig bleiben, und sicherlich, der HERR soll seinen Kindern Krafft geben, umb zu können ertragen, dass Ihme geliebt, zu aufferlegen. Aber es ist wahrlich, als E. L. schreibet, die Beprüffungen sind so schwer und gehen so hoch, dass kein Mensch ohne eine besondere Gnade und Beystand Gottes kan bestehen, und so Gott der Herr unsre Familie nicht hätte durch lange Ubung, wundersame Offenbarungen und eine Göttliche Leitung von vielen Jahren her zubereitet, und noch mit seiner Gnade beständig unterstützet, verstärcket und durch seine Göttl. Krafft und Einsprechen den Glauben erneuert, und gegen diese schwer[e][38] und unerwartete Vorfälle vermehret, wir solten nicht haben können bestehen, Aber Gott sey danck durch seine Gnade, seyn wir dass wir seyn, und wir stehen in einen (9 R) festen Glauben, dass der Herr seine Verheissungen und Offenbarungen wegen Kuhlmann zu unterschiedlichen Zeiten gethan, sicherlich vollführen soll, obschon die Wege und Manier welche der HERR seinethalben gebraucht, ohne einen[39] erleüchteten Verstand ganz und gar unbegreifflich, und derhalben kein Wunder, dass viele Zweiffeln und wenig bleiben, denn es ist als der Apostel sagt: 1. Cor. 2. v. 14. Der natürliche Mensch begreiffet nichts usf. Er kan nicht verstehen umb dass sie Geistlich unterschieden werden. Aber diesen bittern Weg, hat dieser fromme Mann und DienstKnecht Christi müssen gehen, umb Recht zu des Herrn Werck zugerüst zu werden, und nu verwarten wir, dass Er sich offenbahren soll, dass umb vieles Ursachen willen nicht lang soll anstehen, und ohnfehlbar, vor der Erscheinung Jesu Christi zu geschehen. Im Traum hat meine Haussfrau mit Ihme gesprochen, Dero Er zum theil sagte, wie Er erlöset war, und bey welche Menschen Er zu dieser Zeit wäre, Aber dieses lassen wir an seinem Orht, und warten auf den Herrn, der sich gewisslich über seine Kinder soll erbarmen.

Das Stück Nr. 6 ist ein kleiner boehmianischer Traktat von Paradies und Hölle (9 R - 12 R); ob es sich um ein uns auf andere Weise nicht erhaltenes Werk von Kuhlmann selbst handelt, kann man schwer entscheiden. Typisch Kuhlmannsche Üppigkeit der Sprache ist nur an

[38] In der Hs. „schwer".
[39] „einen" hinzugefügt.

einigen Stellen zu finden. Nr. 7 (12 R - 13 R) und 8 (13 R) sind Berichte über Visionen der Anhänger Kuhlmanns (J. Beresfords und P. Blesset) aus der Zeit vor seiner Moskauer Reise und zeigen, was die Kuhlmannianer von ihm erwarteten; da Kuhlmanns „Hauptzeugen" genug solcher Visionen hatten, sind sie für uns ohne weitere Bedeutung – Kuhlmann tritt hier als Prophet, König und Messias auf. Als Stück 9 ist der unendlich lange *Kühl-Psalm 80* (geschrieben in Genf 1682) abgeschrieben (50 Strophen, S. 14-23).

Die Zeugnisse über die Wirkung Kuhlmanns in Moskau haben sich leider seit dem vorigen Jahrhundert nicht vermehrt. Vor allem ist nichts Neues über die Wirkung Kuhlmanns oder seiner Anhänger unter den Russen bekannt geworden.[40] Wiederholt wird von den Versuchen Kuhlmanns und Nordermanns gesprochen, mit den Zaren oder mit dem Patriarchen in Verbindung zu treten.[41] Ich möchte hier auf einen späteren, aber die gesamte Literatur und noch „Besonders sichere Berichte" benutzenden Aufsatz (*Unschuldige Nachrichten*, 1711) aufmerksam machen, wo wir lesen:

Indem er aber einem Chiliastischen Kaufmann / Nahmens Nordermann / pflügete (sic!) und wider ausdrückliche Warnung des Russischen Premier-Ministers eine Schrift in Moscowitischer Sprache drucken liess / auch solche der Buchdrucker nicht vollziehen wolte / biss er sie dem Patriarchen gezeiget / liess dieser ihn gefangen setzen . . .[42]

Obwohl wir an der vorherigen Warnung eines „Premier-Ministers", den es damals in Russland nicht gab, zweifeln dürfen, können wir annehmen, dass die beiden Boehmianer in Moskau irgendeine Schrift ins Russische übersetzen liessen. Auch unter den Deutschen gab es Kenner der russischen Sprache.[43] Die beiden *Kühl-Jubel* sind in den Akten des Prozesses zusammen mit den Übersetzungen vorhanden, über die zweite Übersetzung ist ausdrücklich gesagt, dass das deutsche Original samt der Übersetzung bei Nordermann gefunden wurde,[44] vielleicht ist auch die Übersetzung des ersten *Kühl-Jubels*[45]

[40] In völlig schiefer Darstellung tritt Kuhlmann in dem Roman *Petr* von A. N. Tolstoj auf! Vgl. besonders die ersten Auflagen!

[41] Vgl. Benthem, nach ihm Arnold.

[42] S. 755 ff.

[43] Davon legen zahlreiche deutsch-russische Gesprächbücher Zeugnis ab (erhalten in Oxford, Wien usf.); ein Gesprächbuch aus dem Jahre 1628 befindet sich im Archiv des Waisenhauses; vgl. auch meine Hinweise in *Kyrios*, IV (1939), S. 3-4.

[44] Cvetaev, S. 122.

[45] Cvetaev, S. 110-116.

nicht von den Behörden bestellt, sondern auf Veranlassung Kuhlmanns und Nordermanns hergestellt worden? Dass die beiden sich keinesfalls vor den russischen hohen Stellen verbargen, sondern vielmehr die Aufmerksamkeit auf sich ziehen wollten, bezeugt der Anfang eines Briefes, den Nordermann nach seiner eigenen Aussage dem Fürsten Boris Golicyn einhändigte: da die Akten des Prozesses schlecht erhalten sind, sind auch von diesem Brief im ersten Heft der Akten nur die ersten Zeilen erhalten.[46] Ob Kuhlmann und Nordermann oder andere Moskauer Boehmianer Verbindung mit dem russischen Volke gesucht haben, ist zweifelhaft.

4

Einen Ketzer rein russischer Abstammung betrifft ein anderer Bericht, den wir im Archiv der Hauptbibliothek des Franckeschen Waisenhauses finden. Er trat ebenfalls in Moskau und ebenfalls zur Zeit Peters des Grossen auf, nur ein viertel Jahrhundert später, im Jahre 1714. Der lange Prozess endete ebenso tragisch, wenn auch nicht für den Hauptangeklagten; auch diesmal loderte ein Scheiterhaufen in Moskau auf. Diesmal trat aber der Zar energisch als Beschützer des „Häretikers" auf. Als Hauptquelle unserer Kenntnis über diesen Häretiker diente bisher das Memorandum, das von der ihm feindlichen Partei ausging.[47] Die im Francke-Archiv enthaltenen Mitteilungen dagegen stammen – mindestens zum Teil – von dem Angeklagten selbst, wenn auch nur mittelbar. Wir hören zum ersten Male etwas über die Unterhaltungen des Häretikers mit dem Zaren selbst usf.

Der Ketzer hiess Dmitrij Evdokimovič Tveritinov. Der Name seiner Vorfahren war Derjužkin. Er kam 1692 als junger Mann mit einem Bruder und drei Vettern aus Twer' nach Moskau. Alle arbeiteten zunächst bei „Ausländern verschiedener Religionen", und zwar bei Apothekern und Ärzten. Nachdem Tveritinov 1700 geheiratet hatte, trat er in den Dienst der neuen Apotheke von Johann Gottfried Gregori. Tveritinov hatte vielleicht schon früher nicht nur das Leben seiner deutschen Dienstherren aufmerksam beobachtet, sondern auch

[46] Cvetaev, S. 116.

[47] Dies Memorandum („*Zapiska*") hat N. Tichonravov in seiner eingehenden Schilderung des Prozesses von Tveritinov benutzt, die leider unvollendet blieb, denn Tichonravov war es seltsamerweise, der sich auch mit den Schicksalen dieses zweiten Moskauer Ketzers befasste (der Aufsatz ist gedruckt im *Russkij Vestnik*, 1970, Heft IX, und 1871, Heft II, später in *Sočinenija*, Bd. II, S. 156-304, und Anm. S. 31-58). Dokumente zum Prozess Tveritinovs in *PDP*, 38 (1882).

gelegentlich mit manchen Menschen „deutschen Glaubens" über ihre Religion gesprochen und wahrscheinlich eben von diesen Deutschen zwei Bücher erhalten, die in seiner Seele eine völlige Veränderung herbeiführten: es war dies der lutherische Katechismus in der (weissrussischen) Ausgabe von Simon Budnyj (Nieśwież 1562) und der kirchenslavische kleine Katechismus Luthers in der Stockholmer Ausgabe von 1628.[48] Tveritinov beschäftigte sich jedoch mit der Lektüre der Bibel, um die Behauptungen der beiden Bücher selbständig nachzuprüfen; er lernte sogar lateinisch, um die unverständlichen Stellen des kirchenslavischen Textes durch Vergleichung mit dem lateinischen Text besser zu verstehen. Er stellte sich auch Bibeltexte zusammen, die auf seine Fragen antworten sollten: die 500 Texte, die er ausschrieb, betrafen Fragen nach der Verehrung der Ikonen, nach den Gebeten an die Heiligen, der Verehrung der heiligen Reliquien, den Gebeten für die Verstorbenen, der Bedeutung der Kirchenväter-Lehren, der Verfolgung der Häretiker, den Pflichten und der Macht der Geistlichen, dem Mönchtum, usf. Er ist aber keineswegs ein Lutheraner geworden, sondern setzte an die Stelle östlich-orthodoxer Lehren nur seine eigenen, auf Grund der Bibellektüre entstandenen. Nur die Auswahl der Themen wurde wohl von dem lutheranischen Katechismus beeinflusst. Bezeichnenderweise fehlte aber das Problem der Rechtfertigung durch den Glauben.

Tveritinov begann dann aber bald mit verschiedenen Landsleuten über seine Ansichten zu sprechen und verbarg seine aus der Bibellektüre gewonnene Überzeugung selbst vor den Geistlichen nicht. Ein ganzes Jahr hindurch besprach er seine Zweifel mit dem ukrainischen Philosophieprofessor der „slavisch-griechisch-lateinischen Akademie" Stefan Prybylovyč. Um so stärker wirkte der durch solche Gespräche und Disputationen geschulte Tveritinov auf die Ungebildeten, und zwar zunächst auf seine und seiner Frau Verwandte. Die medizinische Praxis, die Tveritinov ausübte, gab ihm Gelegenheit zu solchen Gesprächen mit seinen Patienten und ihren Angehörigen. Bald hatte Tveritinov direkte Jünger seiner Lehre um sich, die zum Teil viel unvorsichtiger als der Häresiarch selbst sprachen und sich benahmen.

Veranlassung dazu, dass die Behörden auf Tveritinov aufmerksam wurden, gab sein eigener Schwager, Petr Olisov, der sich zunächst von ihm bekehren liess, dann aber auf Grund von Gegenzitaten aus

[48] Vgl. darüber A. Jensen und J. Collejn in *Archiv f. slav. Phil.*, XXXIII (1912) und XXXIV (1913).

der Bibel ein ganzes Buch (*Rožnec*) gegen Tveritinov verfasste und unter dem Mönchsnamen Pafnutij in ein Kloster in Perejaslavl' Zaleskij eintrat. 1710 kam Pafnutij nach Moskau und erzählte ein ganzes Jahr lang jedem, sein Schwager sei ein Häretiker: 1711 wurde dann auch der Moskauer Vize-Gouverneur Jeršov darauf aufmerksam. Auch Michail Andreevič Kosoj wurde verdächtigt.

Man handelte jedoch sehr langsam. Erst Ende 1712 entschloss man sich, durch Privatgespräche Beweismaterial gegen die beiden Häretiker zu beschaffen: ein solches Gespräch, das elf Stunden (!) dauerte, fand erst am 26. Januar 1713[49] statt, wobei als Zeuge neben Jeršov unter anderem der berühmte Verfasser der ersten russischen Arithmetik, L. Magnickij, an dem Gespräch teilnahm. Doch hörte Stefan Javorśkyj, „*Městobljustitel' patriaršego prestola*" (der stellvertretende Patriarch), diese beiden Zeugen mit Interesse an, fand es aber ohne schriftliche Beweise unmöglich, einen Prozess gegen Tveritinov einzuleiten. Magnickij wandte sich dann an den Vorsteher des „Klosteramtes" (*monastyrskij prikaz*), den Grafen Musin-Puškin; nach der Forderung des Grafen brachte Magnickij ihm Tveritinovs Auszüge aus der Bibel. Gespräche mit Tveritinov konnten den Grafen jedoch nicht von einer besonderen Gefährlichkeit des „Ketzers" überzeugen. Im April wurde einer der Jünger Tveritinovs, der Philosophiestudent Ivan Maksimov, verhaftet, dem man seine Worte gegen die Ikonenverehrung zur Last legte. Man hatte Tveritinov zu einem zweiten Gespräch mit den Geistlichen eingeladen, er war aber bereits vorsichtig geworden und sagte nichts von Bedeutung. Auf die Aussagen Maksimovs hin wurden andere Häretiker verhaftet, darunter Tveritinovs Bruder Faddej (der während der Untersuchung starb). Da Stefan Javorśkyj am 24. Mai den neuen Irrlehren eine Predigt gewidmet hatte und sie darin mit dem Luthertum und dem Calvinismus verband, flohen Tveritinov und M. Kosoj nach Petersburg, wo sie dann bei dem Senator Fürsten Jakov Dolgorukov und sogar bei Geistlichen, die Feinde Stefan Javorśkys waren, Schutz fanden. Die Senatoren T. Strešnev und der mit Tveritinov schon bekannte Musin-Puškin sprachen beim Zaren vor, und der Zar befahl im August 1713, die Prozessakten und die Verhafteten selbst nach Petersburg zu senden. Die Verhafteten änderten ihre Aussage und ihre Ansichten vor den neuen Richtern, die mehr Verständnis für sie hatten, zwar nicht, aber stellten sie in durchaus gemässigter Weise dar. Im Februar 1714 musste Javorśkyj nach Aufforderung des

[49] Bei Tichonravov, II, S. 289, fehlerhaft 1712, vgl. S. 190; vgl. *PDP*, 38.

Senats Auskünfte über Tveritinov bei dem Priester der Gemeinde, der Tveritinov angehörte, und bei seinem Beichtvater einholen; diese Auskünfte lauteten durchaus günstig. Alle Angeklagten wurden im Mai nach Moskau zurückgeschickt mit dem Entschluss, man solle den Friseur Foma Ivanov (der jedenfalls anerkannt hatte, dass er die Heiligenreliquien nicht verehre) „geistig unterweisen" und die anderen Angeklagten veranlassen, öffentlich zu erklären, dass sie im orthodoxen Glauben verblieben, von Tveritinov aber sollte Stefan selbst in der Dom-Kirche öffentlich erklären, dass er völlig rehabilitiert sei. Kosoj wurde als fähiger Beamter vom Fürsten Dolgorukij in Petersburg behalten.

So endete das erste Stadium des Prozesses gegen Tveritinov. Wir haben den Gang des Prozesses den Quellen nacherzählt, die den Standpunkt Stefans vertraten.[50] Im Hallischen Waisenhaus ist nun ein Bericht aufbewahrt, der, wie gesagt, dieselbe Geschichte in der Beleuchtung der anderen Partei darlegt und einige wichtige Ergänzungen und mehrere kleine Veränderungen in die Darstellung bringt, die bisher die einzige war.

5

Der Bericht findet sich in einem der Sammelbände, in die man zu einem nicht mehr zu bestimmenden Zeitpunkt im 18. Jahrhundert einen Teil der Archivstücke binden liess (vielleicht tat dies der Kirchenhistoriker Callenberg selbst, oder es geschah nach seinem Tode: denn die Bände seiner umfangreichen handschriftlichen Kirchengeschichten[51] sind in der gleicher Art gebunden wie die Sammelbände, von denen hier die Rede ist). Unsere Handschrift ist die Abschrift einer nicht mehr aufzufindenden Vorlage.[52] Der Titel lautet: „Umständliche Nachricht was von ao 1713 bis 1714 in Russland wegen der Religion passiert." Der Titel ist jedoch irreführend – es handelt sich hier um keine anderen Geschehnisse als um die Sache Tveritinovs. Wir lassen nun den Text folgen (S. 149):

Es befindet sich in Russland ein Chirurgus nahmens Demetrij

[50] Um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich von dem Unterschied der beiden Quellen ein Bild zu machen. Dieser Unterschied erweckt zweifellos den Eindruck, dass der Verfasser des Hallischen Berichtes seine Angaben z.T. von Tveritinov selbst erhalten hat. – Geschrieben ist unser Bericht wohl vor Mai 1714.

[51] Vgl. meinen Aufsatz in der *ZfslPh.*, XVI (1939), S. 36-37.

[52] Daher fehlen hier auch Anrede und Unterschrift. Allerdings konnte die Handschrift auch einem Brief beigelegt sein. Jetzt ist dieser Bericht in den Band A. 113 mit eingebunden.

Awakimosin Tweretin[53] welcher die Chirurgi von Teutschen gelernet, und also in seinen Jungen Jahren viel gelegenheit gehabt mit teutschen zu conversiren. Dieweilen nun die Lateinische Sprache zur Erlernung derselben Kunst nicht wenig beyträgt, alss hat er solche zu fassen grossen Fleiss angewendet. Gleichwie nun aber dieser schon für einen Gelehrten in Russland passirt, der ein wenig Latein lernen also hat auch dieser gesuchet mit allerley Geistl. und Weltl. gelehrten Personen zu conversiren, da dan allerley Matterien auffs Tapet gekommen seyn. Er hat Endlich gemercket, dass die Anbetung der Bilder, Anruffung der Verstorbenen Heiligen, die Fasten, die Verehrung der Lichter und Rauchfässer wenig grund in der Heiligen Schrifft hätten, desswegen er zu seiner eigenen Erbauung alle Sprüche altes und Neuen Testaments zusammen sollidiret, um sich dadurch in der Wahrheit zu befestigen. Wie ihm nun die augen hiedurch recht geöffnet worden, also hat er auch nicht unterlassen solche Göttliche Wahrheiten seinen Freunden zu communciren. Dadurch er dann hin und wieder sehr bekannt worden. Denn gleichwie ein Lichtlein, das andere angezündet und sich also unvermerket multipliciret, also ging dieses Licht der Wahrheit alss etwas Neues so sch . . . l (?)[54] durch, dass täglich viele Leute kamen ihn zu hören und zu sprechen. So wenig nun eine Stadt die auff dem Berge liegt kan verborgen seyn,[55] so wenig konnte auch dieser von den Herren Geistlichen sich bergen. Der Schal von dieser Wahrheit drang auch plötzlich in die Ohren der Geistlichen,[56] richtete aber nichts anderes aus alss dass was der Mund der Wahrheit bey den Pharisäern könnte ausrichten, Hass, Neid, Verfolgung sind die ordentlichen consequenzen die aus der Logica so die Wahrheit profitiret fliessen. Wie es nun alle Zeit rathsam ist Principiis obstare et bracchium saeculare invocare, so waren sie hierin auch nicht säumig, (149 R) sondern gaben obgemeldeten Chirurgen bey den Senateur Graff Iwan Alexewitz Musin Puskin[57] an, alss einen der griegischen Kirchen höchst schädlichen Man weil er lehre, es sey wider die Heilige Schrifft für den Bilder zu bücken, das Fasten wäre Menschen geboten, die Verstorbenen um Hülffe anzurufen, wäre in Heiliger Schrift nicht gegründet. Die Lichter und Rauchfässer wären Menschenerfindungen.

53 Dieser Name bedeutet wohl „Dmitrij Jevdokimov syn Tveritin". Dass die Endung „*-ov*" dem Familiennamen beigefügt wurde, war im 17. bis 19. Jahrhundert üblich. Wie Tveritinov sich selber nannte, steht meines Wissens nicht fest.

54 Vielleicht lässt sich das Wort als „schneel" lesen; eine solche Orthographie wird uns nach dem Einblick in den Hallischen Bericht nicht wundern.

55 Matthäus, 5, 14.

56 Hier ist vielleicht auf das erste Gespräch mit dem Geistlichen (am 26. Januar 1713) angespielt.

57 Graf Musin-Puškin, Ivan Alekseevič, 1683 „Vojevoda" in Smolensk, dann in Astrachan', seit 1711 Senator. Gestorben nach 1728. Von 1710-1717 war er der Präsident des „Klosteramtes" (*monastyrskij prikaz*), und da durch seine Ernennung dem stellvertretende Patriarchen, St. Javorśkyj, die Aufsicht über die Klostergüter, ja sogar über das Patriarchat (*patriaršij dvor*) selbst entzogen wurde, so standen beide denkbar schlecht miteinander, was Tveritinov zugute kam.

Gemeldeter Senator liess den Chirurgum zu sich kommen, redete ihm gantz freundlich an,[58] sagende: er hätte vernommen dass er ein Liebhaber der Heiligen Schrift und der Theologischen Sachen wäre, darum hatte er ihn lassen holen, umb sich mit ihm daraus zu unterreden. Der Chirurgus excusirte sich, er wäre darin nicht so geübt, alss vielleicht Ihro Hochgräfliche Excellence gedächten, doch wenn Ihro Gnaden so beliebten, wolte er exercitii gratia die obigen 4 Thesen der Lutheraner defendieren, wie wol er gleich heraus erinnerte, dass er sich dessen ohnerachtet zur griegischen Kirche bekennte. Darauff brachte er seine Loca so er aus der Bibel und Antiquitet colligiret hervor und wiess, dass diese Lehre in den 3 ersten Saeculis in Schwange gegangen wäre, nachdem aber die Verfolgungen hatten aufgehöret, und Kaiser und Fürsten sich zur christlichen Religion bekennet, hätten durch dieselbe die Zeitlichkeit viel Gewalt und Ehre bekommen, durch welche dieser Abusus nach und nach wäre eingeschlichen. Hierauff antwortete der Graff du bist verführet, und der Heil. Kirchen zuwider, du hast mit deme disputiren viele im Glauben irre gemacht, ja auch zum Theil welche verführet. Wer hat dir Macht gegeben neue Bücher zu schreiben, und das Volk dadurch zu ärgern. Der Chirurgus replicirte: Er habe seines Wissens niemahlss etwas wider die Heilige Schrift noch wider die alte griegische Kirche geredet, wol aber von einigen in der griegischen Kirchen eingeschlichenen missbräuchen. Neue Bücher habe er auch nicht geschrieben, sondern nur zu seiner eigenen Erbauung aus dem alten und neuen Testament Sprüche zusammengetragen, so wie sie in der Slavonischen Bibel befindlich. Hierauff sagte der Graff, Ich befehle dir bey dem lebendigen Gott, dass du das disputiren hinführo Vetern wegens lässet (?),[59] wo nicht: so wirst du ein gross Unglück dir über den Hals ziehen, und setzte dieses noch hinzu, dass wo solches unter (150) dem vorigen Zaaren geschehen wäre, so hätte er gleich müssen, alss ein Ketzer verbrand werden, den[n] zu seiner Zeit hätte auch nur einer wollen Lateinisch lernen, hätte aber gleich die Knute davor bekommen.[60] Hiermit ging Demetrius weg, und nahm sich vor, in keiner öffentlichen Geselschafft mehr zu disputiren, weil er wol sahe, dass die Herren Patres nur gelegenheit suchten eine sache an Ihm zu haben. Kurtz darauff sprach ihn der Vize Gubernator von Mosco Wassilij Semonowitsch Gerschow,[61] und sagte er möchte mit ihm in Simonow Kloster fahren, und daselbst dem Gottesdienst beywohnen. Nach verrichteten Gottesdienste wurde der Vize Gubernator ersuchet von dem Archimandriten, dass Er mit Ihme speisen möchte, welches der Vize Gubernator auch that und nahm Demetrium mit sich zur Taffel. Da sich dann die Herren Patres von der Lateinischen

[58] Das entspricht auch der Schilderung in dem Memorandum (*zapiska*).

[59] Vielleicht ist „läßest" zu lesen.

[60] Das Gespräch mit Musin-Puškin ist hier viel ausführlicher wiedergegeben als in der „*zapiska*"

[61] Jeršov, Vasilij Semenovič, Moskauer Vize-Gouverneur, später von Kosoj der Veruntreuung beschuldigt.

Schule auch mit einfunden. Dieselbigen fingen an mit dem Vize Gubernator zu disputiren de Vestimentis Monachorum et aliis rebus. Demetrius hörte fleissig zu, redete aber nicht ein Wort. Der Vize Gubernator bat Ihm, er möchte sich doch mit ins Discours einlassen, er aber gab zur Antwort, dass ihm der Graff Musin Puskin das disputiren verboten. Die Herren Patres aber sambt dem Vize Guber [nator] gaben ihm die besten Worte: Es hätte nichts zu bedeuten, ihr Zweck wäre die Wahrheit zu suchen und zu finden. Er excursirte sich aber immer auff das beste, und wolte sich nicht mit den Patribus einlassen, biss er endlich nach so langen Anhalten und heiligen Versprechen sich überreden liess. Da denn bald die matterie de invocandis Sanctis etc vor den Tag kommen. Er brauchte gleich die praecaution, dass er sich zur griegischen Kirche bekenne, und dass er auf Ihr Verlangen exercitii gratia von obigen puncten disputiren wolte. Darauff bewies er ex Scriptura Sac. et ex Patribus, dass obige Theses keinen Grund hätten, bewiess, dass die itzigen Kirche von der alten sich abweiche. Kurtz der effect von diesem Beweis war Erbitterung.[62] Die Herren Patres stunden auf, gingen ohne Abschied zu nehmen von dem Vize Goubernator, verfügten sich also fort zu den (150 R) Vize Patriarchen und gaben Ihn an als einen Gotteslästerer. Dieser machte die sache gleich in Preobrashenska bey dem Knees Fedor Jurgewitz Ramodanowski,[63] welcher die Gewalt hat Leute zu Peinigen, anhängig und beschwerte sich über diesen Demetrium als einen Gotteslästerer. Dieser gab alsofort Ordre Demetrium aus seinem Hause zu holen, ihn mit Ketten zu schliessen, und in das Gefängniss zu werffen. Göttliche Providence aber fügte es eben, dass die ausgeschickten Soldaten ihn nicht zu Hause funden, doch wurde seine Frau und seine 2 Brüder weggenommen, geschlossen und in das Gefängniss geworffen, alle seine Sachen wurden versiegelt und einige Soldaten mussten solange im Hause warten, biss er selbst wiederkomme. Doch Demetrius bekam hievon bald wind, und kam nicht nach Hause, sondern hielt sich hie und da bey seinen guten Freunden auff. In zwischen aber wurde publiciret, wer Demetrium lieffern würde oder nur angeben wo er wäre, der solte eine recompense haben.[64] Weil nun Demetrius eine gerechte sache in seinem Gewissen hatte, so resolvirte er sich selbst nach Preobraschenska zu gehen und sich dem Fürsten darzustellen, damit seine arme Frau und Brüder möchten loskommen. Solches wurde ihm von seinen besten Freunden widerraten, mit Vorstellung, dass der Knees doch nicht würde seine Frau und Brüder losgeben, und ihn würde er gleich zu Tode peinigen, er sollte sich lieber ohne Ver-

[62] Es handelt sich offensichtlich um das zweite Gespräch, wobei Tveritinov sich nach der „*zapiska*" sehr vorsichtig benahm. Aber auch hier erfahren wir aus dem Hallischen Bericht beträchtlich mehr.

[63] Fürst Romodanovskij, Fedor Jur'evič, ein ziemlich früher Anhänger Peters, Befehlshaber der „Spielregimenter", während der Reise Peters ins Ausland (1697) Statthalter. In seinem Privatleben Anhänger des Althergebrachten.

[64] Die eingehende Schilderung der Verhaftung fehlt in der „*zapiska*".

zug nach Petersburg zu seiner Gross Zarischen Majestet begeben und daselbst Protection suchen. Er kam auch zu Ausgang des Monats Maii 1713 in Petersburg an,[65] nachdem er unter weges viel in seinem Gemühte erlitten, ob er auch recht thäte, dass er für dem Kreutz flöhe. Die Herren Patres von der Lateinischen Schulen waren inzwischen geschäfftig noch andre die auch verächtlich de Imaginibus ;eredet bey obgedachtem Knees anzugeben, sie reterirten sich aber lle nach Petersburg, ihre Häuser aber wurden versiegelt die sachen 'erarrestiret, Kinder und Anverwandten ins Gefängniss geleget und n alle pforten wurden Plakaten angeschlagen, dass wer etwas von olchen Leuten die der heiligen Kirchen zuwider wären, wuste, solte ie angeben; auch wurde in allen Gassen ausgetrummelt, wer Demerium Michael Andreof Ioan Michalof[66] würde lieffern der solte 200 Rubil haben.

Es liessen ferner die Herren Patres der Lateinischen Schulen (151) hre discipel zusammenkommen und ermahneten sie, dass sie sich iüten solten von des Demetri ausgestreuten gifft, und wo sie welche vüsten, die durch Ihm wären vergifftet worden, solten sie angeben. Den[n] es hatten einige mit Demetrio genaue Freunschafft geoflogen, daraus sie den praesumirten, dass sie auch mit solchen Gifft nögten seyn befleket worden. Unter andern Discipeln kahm ihnen iner nahmens Iwan Maximof[67] sehr verdächtig vor, absonderlich veil er offtmahls die Herrn Patres über diese puncta befragete denelben nahmen die Herren Patres vor und alss er die eine Wahrheit bekennete drängten sie auff ihm, er solte solche widerruffen. Er ber bezeugte dass er solches nicht thun könne. Als sie nun sahen, lass ihr Zureden umsonst war, bedienten sie sich dieser expression: Wir durch den Heiligen Geist versammelte übergeben dich dem Satan, und schickten ihn alsofort nach Preobraschenska zu den Fürsten Fedor Jurgewitz der Ihn gleich auff die Tortur brachte um zu erfahren, wer mehr in dieser sache interessiret wäre. Den folgenden Sontag hielt der Archimandrit Lapotinski[68] in der Kirche eine rede, in welcher er dem Volke kund that, wie zu dieser Zeit allerley Kätzer und schwärmer sich hervorthäten, so wider die alte heilige Morgenlendische Kirche redeten, und dieselbe ganz über einen Hauffen zu werffen trachteten, Ermahnete dabey das Volk, sich vor solche höchst schädlichsten Leuten in acht zu nehmen, und sich vor ihrem Gifft zu hüten, und wer von dergleichen Leuten was wüste,

[65] Das Datum der Verhaftung ist unbekannt, jedenfalls befanden sich die Angeklagten am 26. Mai schon in Haft (Tichonravov).

[66] „Michael Andreof" ist Michail Andreevič Kosoj; ein „Ioan Michajlov" spielt in der „*zapiska*" keine Rolle, es könnte Ivan Michajlovič Maksimov sein, aber Maksimov wurde schon früher verhaftet. Auch über eine Belohnung für die Auffindung von Tveritinov und Kosoj erfahren wir nichts aus der „*zapiska*".

[67] Maksimov wird in der „*zapiska*" als ein Mann bezeichnet, der sehr unvorsichtige Reden führte.

[68] Feofilakt Lopatinskij, Bischof und Erzbischof von Tver', später zweiter Vize-Präsident der Synode, Rektor der Moskauer Akademie. Studierte in Kiev und im Ausland, gestorben 1741.

solte sie mir an gehörigem Orte angeben. Sie als Hirten und Lehrer von Gott verordnet, thäten ihr äusserstes umb solche Leute auffzusuchen und aus dem wegen zu räumen, wie sie die ihre eigenen discipeln nicht verschonten, sondern einen, der wider die Anbetung der Bilder und wider die Anruffung der Verstorbenen Heiligen geredet, da sie durch den Heiligen Geist wären versammelt gewesen, dem Satan übergeben hatten. Wie nun obgenandter Michael Andreof und Ioan Michaelof diese proceduren sahen supplicirten sie bey dem Senat und stelten vor, dass sie fiscale wären,[69] die nicht unter die Jurisdiction des Fürsten in Preobraschenska gehörten, sondern nach Ihro Majestät ordre von niemand alss von dem Senat konnten gerichtet werden (151 R) bätend demnach dass ihre Arrestierten sachen und gefangene Anverwandten möchten losgelassen werden; darauff auch alsofort eine ordre von dem Senat gesendet wurde um ihrem Verlangen ein Genüge zu thun. Demetrius hatte sich inzwischen in Petersburg incognito auffgehalten biss Ihro Majestet den 12 Junii aus Finland nach Petersburg revertirten. Da nun Ihro Majestet ankommen, so übergab Demetrius alsobald folgende Supplique.[70]

Grossmächtigster Zaar, allergnädigster Herr. So wie dem Schöpfer aller Dinge, also hinterbringe Ew. Maj. alles nach der Wahrheit was ich gethan habe in meinen jungen Jahren habe mich lange Zeit umb die Chirurgie zu erlernen bey Teudschen auffgehalten. Insonderheit habe mit Ewer Majest Leib Medico D. Thermund und Dero Leib Chirurgo Tillmann Henning viele Feldzügen mit beygewohnete nachgehends habe mich auff die Lateinische Sprache mit Fleiss geleget, und von denen Praeceptoribus unterschiedliche discourse anlangend unser Heiligen Kirche gehöret, als die Anbetung der Bilder, Verehrung der Lichter, und Rauchfässern enthaltung des Fleisches in der Fastenzeit und Anruffung der Verstorbenen Heiligen, alss vom Gott kein Gebot davon gegeben hatte, dannenhero habe zur Lesung des Alten und Neuen Testamente grossen Fleiss angewendet, auch unterschiedene disputationes wie in der Schule üblich mit gelehrten Leuten von unserer und auch der teutschen Nation angestellet umb recht hinter die Wahrheit der obbemeldeten Punkten zu kommen. Indessen aber haben mich unserer H. Morgenländischen Kirchen niemalss entgegen gesetzt, sondern mich der Mittel und der Heil. Sacramenten unserer Kirche bedienet wie mein Beichvater bezeugen wird. Es hat sich aber in diesem 1713-ten Jahre zu Ausgange des Monaths April[71] zugetragen, dass der Vize Gubernator Basilius Semonowitz Gerschow mich gezwungen mit dem Archimandrit Lapotinski und mit den anderen Praeceptoribus der

[69] Kosoj war wirklich „*fiskal*" (Finanzbeamter), und als solcher offenbar sehr geschätzt.

[70] Auch die Tatsache, dass Tveritinov sich an den Zaren wandte und von ihm empfangen wurde, ist uns aus der „*zapiska*" nicht bekannt.

[71] Diese Stelle bestätigt, dass Tveritinov erst bei dem zweiten Gespräch mit den Geistlichen auf die Gefahr, die ihm drohte, aufmerksam wurde. Vgl. Anm. 62.

Lateinischen Patriarchalschule von der Anruffung der Verstorbenen Heiligen zu disputiren und der Deutschen ihre Theses in diesem Punkte zu defendiren, und also habe ich auff (152) seinen Befehl mit dem Archimandrit, wie man in Schulen pflegt, disputiret. Doch habe ihne vorher zu verstehen gegeben, dass ich mit der Morgenländischen heil. Kirchen übereinstimme, und mit Ihr eines Sinnes sey. Es haben aber die Herren Praeceptores nach diesem Disput einen solchen Hass gegen mich gefasset, dass sie gesaget, alss wenn ich mit der Lutherischen Lehre und nicht mit der Morgenländischen Kirche übereinstimmete, und haben mich bey dem Knees Fedor Jurgewitz angegeben, welcher ohn alles Ueberlegen und Untersuchen mich zu Tode zu Martern suchet. Mein Weib und meine 2 Brüder[72] hält er in Preobrashenska hart geschlossen, mein Hauss und sachen hat er versiegeln lassen. Er hat auch bereits einen Schüler aus der Lateinischen Schule wegen solcher disputen gepeiniget und dieses thut er auff anbringen der praeceptorum der Lateinischen Patriarchal Schulen, welche gedachten Schüler von dem Geistlichen zum Weltlichen Gerichte zur Peinigung übergeben alss welches unser heiligen Morgenländischen Kirchen schnurstracks zuwider ist. Allergnädigster Herr bitte allerunterthänigst Ewer Majestet geruhen von solchen unverdienten ruin zu befreien hingegen die acten aus Preobraschenska sambt denen so mich angegeben nach Derro Kaiserliche Residence St. Petersburg entbieten zu lassen, um die sachen recht nachzusehen, und also ein Gnädiges Urteil zu fällen, auch mein Weib und meine Brüder auff freien Fuss stellen zu lassen. Meine Discourse aber die ich vor die heilige Kirche alss auch wider dieselbe geführet, durch diejenigen welche Ewer Majestet darzu tüchtig erkennen werden in Ewer Majestet presence untersuchen zu lassen, und alsdann so einige ungerechtigkeit bey Derro allerunterthänigsten Knechte gefunden wird, bin ich bereit von Ewer Majestet selbst das Urtheil zu empfangen. Ew. Gross Zaarischen Maj. Aller Unterthänigster Knecht Demetrius.

Ihro Majestet nahmen die Supplique und fragten: Was verlangstu? Demetrius antwortete: Mein Weib und Brüder leiden in Preobrashenska um meinetwillen unschuldig und (152 R) mich suchet der Knees Fedor Jurgewitz zu tödten, weil mich die Patres der Lateinischen Schule bey ihm angegeben, dass ich von einigen materien disputiret. Von welchen materien frugen Ihro Majest. Demetrius antwortete von Anbetung der Bilder, von Anruffung der Verstorbenen Heiligen von Verehrung der Lichter und Fasten. Der Reichs Cantzler Galowkin[73] so dabey stund, sagte: Ich habe gehöret dass diesserwegen in Mosco grosse Unruhe ist. Ihro Majestet gaben Ihm die Supplique wieder und sagten Gib sie Knees Jakob Fedrowitz

[72] Zwei Brüder Tveritinov sind uns nicht bekannt. Vielleicht war der zweite sein Vetter („*dvojurodnyj brat*") oder ein Bruder seiner Frau? Vgl. S. 252.

[73] Golovkin, Gavriil Ivanovič (1660-1734), der erste russische Staats-Kanzler (seit 1709); schon 1677 in der Umgebung Peters. Seit 1717 Vorsitzender des Kollegiums für auswärtige Angelegenheiten.

Dolgoruki (so einer von den Senatoren ist).[74] Wir wollen ihm deinetwegen befehlen. Des Anders Tages darauff ging Demetrius zum Reichs Cantzlern alwo die Senatores auch waren, und übergab die Supplique dem Fürsten Dolgoruki. Graff Musin Puskin alss er ihn sahe, fing gleich an: dieser ist fax et tuba, der Mann der die Unruhe verursachet. Der Fürst Dolgorukin nahm die Suplique an und sagte: Ihro Majestet haben mir allergnädigst anbefohlen deine Frau und Brüder freyzulassen und die acten sambt deinen Verklägern hierher nach St. Petersburg zu nehmen. Es wurde aber auch sofort aus dem Mosco an den Knees Fedor Jurgewitz geschicket waren, dass er die acten sambt Verklägern von Mosco nach Petersburg zu schicken, allein es war ohne effect. Während der Zeit wurde Demetrius mit dem Archimandriten in Petersburg bekand, und weil er ein Vertrauen zu Ihm fassete, so eröffnete er Ihm auch die gantze sache; dieser liess Demetrium nicht ohne gute Hoffnung von sich sondern sagte zu Ihm, wen du nur dieser Puncten halber angegeben bist, und sonst nichts gethan hast, so fürchte dich nicht, gib Gott die Ehre, es hat nichts zu bedeuten, ich wil deinetwegen mit Ihro Zarschen Majestet sprechen. Es kam auch der Archimandrit seinem Versprechen nach, und gedachte bey Gelegenheiten des Demetrii bey Ihro Majesteten zum besten. Ihro Majestet antworteten: Uns ist vorgebracht alss wen er ein Gotteslästerer wäre. Darauf Erzehlete der Archimandrit die gantze sache. Es liessen endlich Ihro Maj. den Demetrium in Derro Drechselstuben in Beyseyn des Grafen Galowkin und des Fürsten Dolgoruki ruffen, und fragten den Demetrium (153) Sage, wie haben sich deine disputations geendiget. Demetrius erzehlte den gantzen Handel von Anfange, brachte seine loca classica aus der Schrifft mit welchen er gegen die Patres gestritten; hierauff wanten sich Ihro Maj. zu dem Gross Cantzler Galowkin und dem Senateur Dolgoruki und sagte: diese Zeugniss bringen die Lutheraner wider die Anbetung der Bilder und wider die andere puncten vor. Ihro Majest. beliebten weiter den Demetrium zu fragen: wir wollen wissen, wie sich dein disputiren geendiget. Demetrius antwortete die Herren Patres gaben mich an alss einen Gotteslästerer bey dem Knees Fedor Jurgewitz, und dieser suchet mich nun ohne alle Schuld umzubringen. Darauff sagte Ihro Majestet gnädigst, das ist es was wir haben wollen, befohlen auch gleich dem Fürsten Dolgoruki ordre an den Knees Fedor Jurgewitz zu senden, dass er den Lapotinski und die anderen Patres nach Petersburg sole senden. Es frugen Ihro Majestät noch ferner warum hast du dich mit ihnen in ein disput eingelassen? Demetrius antwortete, Ich bin dazu von dem Vize Gubern. in Mosco gezwungen worden. Ob nun gleich 3 ordre von dem Senat aus Petersburg nach Mosco an den Knees Fedor Jurgewitz geschicket waren, dass er die acten sambt den Verklägern nach

[74] Fürst Jakov Fedorovič Dolgorukov (1659-1720), berühmt durch sein offenes und mutiges Auftreten dem Zaren gegenüber. Schon 1682 Anhänger Peters, 1689 Richter in Moskau, 1700-1710 in schwedischer Gefangenschaft, danach Senator, seit 1717 im „Revisions-Kollegium".

Petersburg sollte kommen lassen, und das er Demetrii Fraw und Brüder solte dort lassen, so war doch solches alles ohne effect, und Demetrius muste vernehmen, dass seine Fraw und Brüder noch immer sehr hart gehalten wurden, desswegen resolvirte er sich, die sache noch einmahl Ihro Zarschen Majestet fürzutragen, und nachdem Er gelegenheit dazu bekommen, redete er Ihro Majestet folgender Gestalt an: Ihro Zarschen Majestet erbarmen sich doch meiner, gleichwie der Vatter im Himmel sich unserer aller erbarmet. Ihro Majestet frugen, was er wolte, Er antwortete mein armes Weib und Brüder liegen nun in den 4-ten Monat leidiglich im Gefängniss; Wir haben ja befohlen, sagte Ihro Maj. dass sie sollen losgelassen werden; Demetrius replicirte es wäre zwar 3 ordren, aus dem Senat abgegangen, inzwischen wären aber seine Frau und Brüder doch noch nicht loss. Es bekräfftigten solches die Senatores vor Ihro Majestet, dass sich die (153 R) sache so verhielte, alsobald befohlen Ihro Majest. Derro Cabinet Secretario Alexei Wassilowitz Macarof,[75] dass er einen expressen courir an den Knees Fedor Jurgewitz nach Mosco solte abfertigen, es wolten Ihro Majestet die ordre selbst mit eigener Hand unterschreiben. Sobald alss die ordre fertig brachte solche der Secretarius; es standen aber in der ordre folgende Worte Nachdem Tweretin selbst zu Ihro Maj. kommen und seine Schuld bekand. Gleich nahmen Ihro Maj. die Feder und streichen diese Worte und seine Schuld bekand aus, sagten dabey das wäre nicht nöthig, darum die ordre neu abgeschrieben war, unterschreiben solte Ihr Majestet mit eigener Hand, und befahlen dem courir nahmens Jurof, dass er den Kness Fedor Jurgewitz fragen solte, warum er der Senatoren ihre ordre nicht respectiret, er solte geschwind die acten nebst den Anklägern nach Petersburg senden, und Demetri Brüder und Fraw, so sie noch sässen und sonst nichts Böses gethan hätten loslassen. Diese ordre hatte ihren gehörigen Nachdruck, die gefangenen wurden losgelassen, die Häusser wurden wieder entsiegelt und Lapotinski benebenst den anderen Patrib. musten nach Petersburg. Es wurden auch der obgedachte Schüler, Iwan Maximof benebenst einigen seiner anderen Cameraden geschlossen nach Petersburg geschicket. Lapotinski trat seine reise mit grossen Unwillen an, doch versahe er sich mit einem gutem Zerpfennigen nämlich mit vielen Recommandationen von Geistl. und Weltlichen Herren. Alss er nun in Petersburg ankommen verlangte Demetri, dass seine discurse so er mit Lapotinski gehalten im Senat nach der Wahrheit möchte untersuchet, und ihm Erlaubet werden in Presence Seiner Majest mit Lapotinski zu disputiren. Allein weil Lapotinski viele grosse Herren zu Patronen hatte, wurde solches stets gehindert. Unter anderen Beschuldigungen, so Demetri gegen Lapotinski hatte, war diese nicht die geringste, dass er denen gefangenen Schülern sagen lassen, sie solten vor Gerichte ausdrücklich bekennen, sie hatten die Kätzerey von Demetrius, und dass er ein

[75] Makarov, Aleksej Vasilevič (1674/75-1750), Peters Privat-Sekretär, bekleidete keine offizielle Stellung.

KätzerRegister gemacht und dahinnen viel Leute verzeignet, so die Schüler auch mit solten angeben. Doch Lapotinski wuste sich schon in dieser Anklage zu befreien, den er den Iwan Maximof (welcher es Demetri gesagt (154) und ihm auch den Kätzer register gewiesen) durch Bedrohung soweit brachte, dass er vor Gericht aussagte er wüste hievon nichts. Lapotinski läugnete es auch, und alss Demetrius Ihn durch den Graff Musin Puskin (welcher das Kätzer register auch gehabt) überweisen wolte; läugnete dieser auch und sagte Was, wilstu in dieser sache mich auch einwickeln? Die übrigen Schüler aber blieben beständig dabey dass die Beschuldigung wahr wäre. Es wurde nichts unterlassen was zur rechtfertigung des Lapotinski sache nur etwas beytragen künte. Er selbst hielt den Neujahrstag 1714 einen Sermon in Gegenwart Ihro Zarschen Majestet und des gantzen Hoffes mit solchen Applause, dass jedermann gedachte, es könte nun nicht fehlen, Lapotinski muste recht behalten. Doch wie offt ein Unvorsichtiger Steurmann leicht im Schiff an einer Klippe zerscheitern könte, wofern nicht ein ander unvermuhteter auffsteigender Wind solchen Unheil vorkähme, also da Ihro Majest. den Senate ordre gegeben um einen Schluss in der sache zu machen, Sie aber vernommen, dass man dem Lapotinski in allen Stücken würde recht geben und Demetrium verurtheilen, so befohlen Ihro Maj. dass die sache in ihrer hohen Gegenwart solte geschlichtet werden, und zwar so: dass weil Demetrius sich mit seiner Supplique auf seinen Beicht Vatter beruffen, dass er nie von der alten griegischen Kirche gewichen, auch sich zum Abendmahl gehalten, so solte diese gantze sache auff das Zeugniss seines BeichtVatters ankommen und dabey sein Bewenden haben. Zu dem Ende wurde eine ordre an den Vize Patriarchen er solte von Demetrii Beicht Vatter wegen seines Verhaltens ein Zeugniss nehmen. Das Zeugniss lautete auch recht gut vor Demetrio, und wurde solches in Gegenwart Ihr. Maj. in dem Senat verlesen. Hierauff sagte Ihro Majest. der Mann leidet unschuldig, und alle Senateurs bekräfftigten Ihro Majestet Ausspruch. Und bekenneten ja, es wäre so, und also wurde Demetrius absolviret, und Ihro Majestet machten Ihn zum Gwarnisons (154) Chirurgo in Petersburg, haben ihn auch allergnädigst erlaubet eine Supplique einzugeben, darin er bitten sol um restitution seiner sache die er während der Zeit verlohren, oder was er sonst um desswillen versäumen müssen. Nun sagt man sey aller Zorn auff den Beicht Vatter gefallen, und dass man darnach trachte wie Er von seinem Amte möchte gesetzet werden.

Die Darstellung des hier abgedruckten Berichtes ergänzt, wie wir sehen, die Darstellung der Ereignisse durch eine Reihe *neuer* Stücke. Vor allem hat der Verfasser des alten Berichtes, der auf dem Standpunkte von Stefan Javorśkyj stand, aus dem einem oder anderen – jedenfalls ganz verständlichen – Grunde die Rolle des Zaren selbst sehr vermindert. Aus dem Bericht, der Francke zuging, erfahren

wir, welche entscheidende Rolle der Zar bei der Befreiung der Angeklagten im ersten Stadium des Prozesses gespielt hat; wir sehen, dass er Tveritinovs Ansichten als protestantisch aufgefasst hat. Dass er trotzdem den „Ketzer" geschützt hat, erklärt sich aus der Sympathie, die Peter zweifellos für den Protestantismus – wie für alles Westliche – gehegt hat.[76] Sehr interessant ist der Bericht über die Gespräche Tveritinovs mit dem Zaren; diese Seiten, wie auch die Übersetzung der „Supplique", die Tveritinov einreichte, und die Schilderung von Tveritinovs Erlebnissen auf seiner Flucht von Moskau nach Petersburg beweisen am überzeugendsten, dass der Berichterstatter die Sache von Tveritinov selbst gehört haben muss. Wesentlich ist auch, dass der Bericht nur das zweite Zusammentreffen Tveritinovs mit den Geistlichen erwähnt: Tveritinov hat erst nach der Vorladung zu Musin-Puškin bemerkt, dass ihm irgendeine Gefahr drohe, und das Mittagessen samt der anschliessenden elfstündigen Diskussion mit den Geistlichen fiel ihm, der von der Absicht Jeršovs und Magnickijs nichts wusste, gar nicht auf: er betrachtete es als ein Gespräch wie die anderen, die er mit seinen Freunden und Bekannten führte. Dagegen schildert der alte Bericht auch das erste Gespräch am 26. Januar 1713 eingehend, da das ganze Mittagessen doch eigens zu dem Zwecke organisiert war, um den „Ketzer" zu überführen. Auch hier kommt in unserem Bericht der Standpunkt Tveritinovs zum Vorschein.

Tveritinovs irrte sich jedoch sehr, als er glaubte, jetzt als ganz freier Mensch nach Moskau zurückzukommen.

6

Das Urteil des Senats wurde in Moskau übergangen! Dolgorukov fuhr selbst nach Moskau um zu sehen, wie das Urteil durchgeführt würde, doch konnte er das Kommende nicht verhindern. Die Verurteilten wurden zunächst in verschiedenen Klöstern untergebracht, so auch Tveritinov. Wie der Verfasser unseres Berichtes in den letzten Zeilen auch schon andeutet, wurden die Priester, die über Tveritinov günstige Gutachten abgegeben hatten, mit Strafen bedroht. Stefan Javorśkyj lud alle ein, über die Häresie Tveritinovs und seiner Freunde Angaben zu machen. Die Zahl dieser Angaben

[76] Vgl. R. Kammel, *op. cit.*, S. 348-350. Vgl. über die Sympathie Peters für den Protestantismus G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Belgrad-Paris, 1937), S. 82 ff., 95 u.a.

war beträchtlich; zum Teil stammten sie von Geistlichen (auch von Lopatinskij). Vergeblich richtete Tveritinovs Gesuche u.a. an den Zaren (der von Petersburg abwesend war). Bis September sammelte und bearbeitete Javorśkyj Beweismaterial (u.a. die Hefte Tveritinovs). Am 5. September widmete er der Häresie Tveritinovs eine neue Predigt.

Am 5. Oktober ereignete sich eine Katastrophe: einer der Angeklagten, Foma Ivanov, der „geistig unterwiesen" werden sollte, befand sich nun im Čudov-Kloster und wurde zu den Gottesdiensten in Ketten gebracht; das Volk begleitete sein Erscheinen mit dem Ruf „Anafema! anafema!" Am 5. Oktober brachte der Unglückliche aus seiner Zelle ein schweres Messer (*kosaŕ*) mit, stürzte nach dem Morgengottesdienst (*zautrenja*) zu der Ikone des hl. Wundertäters, des Metropoliten Alexej, und begann, auf sie loszuschlagen. Javorśkyj leitete nun einen Prozess gegen Ivanov ein; in den erhaltenen Urkunden[77] erwähnt man von vornherein auch Tveritinov als geistigen Anstifter. Am 23. Oktober wurden alle Angeklagten aus ihren Klöster in die Stadt gebracht und dort gefangen gehalten. Am 24. Oktober berief Javorśkyj das geistliche Gericht. Dolgorukov erschien jedoch nicht und warnte die geistlichen Fürsten davor, die Verfahren ohne Befehl des Zaren durchzuführen. Trotzdem wurden alle am selben Tage für schuldig befunden und mit dem Bann belegt, auch die zwei Abwesenden: Michail Kosoj und Michail Minin.[78] Alle Verhafteten wurden in die Klöster zurück gebracht, wo sie unter strenger Bewachung in Ketten gehalten werden sollten. Dolgorukov bemühte sich anscheinend, wenigstens Tveritinov und die anderen zu retten. Foma Ivanov war verloren; er wurde am 30. November auf dem Schönen Platz (*Krasnaja ploščad'*) verbrannt (wie Kuhlmann im *srub*).[79]

Inzwischen (am 9. September) kehrte der Zar aber von seinem siegreichen Seefeldzug gegen Schweden heim. Dolgurukov, oder auch der in Petersburg beschäftigte Kosoj (dieser vielleicht durch hohe Vermittlung), hätten jetzt die Aufmerksamkeit des Zaren auf seine Schützlinge lenken können. Kosoj hatte inzwischen unter

[77] Den weiteren Gang der Ereignisse (leider nicht bis zum Ende) schildert wiederum Tichonravov, wobei er hier ausser der „*zapiska*" auch die Akten des geistlichen Gerichts benutzt. S. *PDP*, 38.

[78] Vielleicht ist Michajlo Minin mit dem rätselhaften „Ioan Michajlov" (siehe Anm. 66) identisch?

[79] Über diese Verbrennung berichtet auch Weber, *Das veränderte Russland* (1744), I, S. 57 f.; er nennt aber Foma irrtümlich einen Priester!

anderem eine Reihe von Veruntreuungen, falschen Berichterstattungen und ähnlichen Vergehen von hohen Beamten und sogar von Würdenträgern festgestellt. Im November wurde befohlen, eine Reihe untreuer Beamten nach Petersburg zu bringen; darunter befanden sich auch Jeršov und Magnickij, die Feinde Tveritinovs. Aber auch auf das Schicksal Tveritinovs wurde der Zar aufmerksam: Magnickij, der von der Beschuldigung der Untreue am ersten Tag freigesprochen wurde, musste als Zeuge in der Sache Tveritinovs in Petersburg bleiben. Am 14. Dezember wurde Stefan Javorśkyj befohlen, nach Petersburg zu kommen und die Hauptzeugen in der Sache Tveritinovs mitzubringen. Stefan kam allerdings erst im März, aber er kam.

Und nun begannen die unendlich langwierigen Verhandlungen des Senats, die oft sehr stürmisch verliefen, in denen aber ausser dem Streit um die Häresie veschiedene persönliche und behördliche Streitigkeiten und Konflikte mit ausgefochten wurden. Einige Zeit hindurch stellte Tveritinov noch grundsätzliche Fragen: so gelang es ihm, zu beweisen, dass Stefan Javorśkyj selbst die Widmung eines protestantischen Buches angenommen und das Buch sogar vertrieben hatte (es handelt sich um den Černigover Druck von Ioann Maksymovyč's *Bogomyslie*, das Buch war eine einfache Übersetzung der *Meditationes sacrae* von Gerhardt!); nach einiger Zeit merkte er aber, dass es viel besser war, die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu untergraben und mit Hilfe verschiedener Spitzfindigkeiten gegen seine Ankläger zu kämpfen. Das zog aber den Prozess noch weiter in die Länge. Trotz der Befehle Peters, die Sache zu beenden, kam es zu keinem endgültigen Beschluss, so dass der Zar selbst am 29. November 1717 durch ein Ukaz die seltsame Lösung herbeiführen musste: Tveritinov sollte im Hause seines Feindes, Stefan, ärztlichen Dienst verrichten und dort im christlichen Glauben unterwiesen werden. Wir wissen schon, was die „Unterweisung" bei Stefan manchmal bedeutete: auch diesmal wurde Tveritinov von Stefan eingekerkert und erst Ende 1718 auf die Bürgschaft einflussreicher Personen hin aus der Haft entlassen. Es vergingen noch einige Jahre, bis Tveritinov es 1723 durch wiederholte Gesuche erreichte, dass er (nach dem Tode Stefans 1722) nach Verlesung eines Glaubensbekenntnisses zur Kommunion zugelassen wurde. Am 15. März 1723 wurde auf Ansuchen Tveritinovs in allen Kirchen Moskaus eine öffentliche Erklärung verlesen, dass Tveritinov nicht unter dem Kirchenbann stehe. Stefan hat allerdings in der Vorrede seines

Buches *Stein des Glaubens* (das erst 1728 gedruckt werden konnte, bis dahin in Handschriften verbreitet war), und das gegen den Protestantismus gerichtet war,[80] Tveritinov als Feind der Kirche gebrandmarkt. Diese Zeilen sind ein Denkmal des langen Prozesses geblieben.

Es ist durchaus wahrscheinlich, dass August Hermann Francke auch von den weiteren Schicksalen Tveritinovs Kunde bekommen hat. Aber der frohe Optimismus des ersten Berichtes konnte in den weiteren keinesfalls herrschen. Von diesen weiteren Berichten oder einem Schlussbericht habe ich aber im Archiv keine Spur gefunden.[81]

[80] Tichonravovs Behauptung, dass das Buch im besonderen gegen Tveritinov gerichtet war, ist zweifelhaft; vgl. G. Florovskij, *op. cit.*, S. 95-96.

[81] In Halle hat man später (1728) ein kurzes Referat über den *Stein des Glaubens* von Javorśkyj erhalten (jetzt in dem Sammelband A. 78 b, Bl. 306-312); dort lesen wir (unter dem Titel „Ursach und gelegenheit welche zu Verfertigung dieses Buches anlass gegeben hat", Bl. 307-307 R) auch über den „Lehrer der Kätzer" „Demetrius Evdoximowen Sohn" aus der Stadt „Twerin", der „vorhin Deruskin genannt wurde"; auch das tragische Schicksal seines „Discipels" „Thomas" (Foma Ivanov) wird erwähnt, darüber hatte man aber in Halle aus dem Weberschen Buche schon mehr erfahren können: der Verfasser des Berichtes beruft sich auch ausdrücklich auf Weber (vgl. oben die Anm. 79).

XVII

SVEDENBORG BEI DEN SLAVEN

1

Dass der schwedische Geisterseher schon zu seinen Lebzeiten das Interesse gewisser slavischer Kreise auf sich gezogen hat, unterliegt keinem Zweifel. Sicherlich hat sich das Interesse für seine Theologie einerseits und seine Visionen anderseits nicht vermindert. Auch im 20. Jht gab es und gibt es noch slavische Svedenborgianer.[1] Nur wurde bis in die jüngste Zeit den Einflüssen Svedenborgs von den Slavisten zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt – aus verschiedenen Gründen. Zunächst hatten die wenigen Vertreter der slavischen Geistesgeschichte keine klare Vorstellung von der Bedeutung der rein theologischen Bestrebungen Svedenborgs und wussten nur von seinen „phantastischen" Visionen, die sie nicht studieren wollten, obwohl auch in diesen Visionen, mag man sie auch nur vom Standpunkt der Psychopathologie aus betrachten, ernste theologische Gedanken in lebendigen Bildern ihren Ausdruck finden. Das war ein Grund, der selbst die Lektüre von Svedenborgs Werken verhinderte. In der zweiten Hälfte des 19. Jht, unter der Alleinherrschaft des primitiven Positivismus und nicht weniger primitiven Materialismus, konnte sich diese Ignorierung Svedenborgs bei völliger Unkenntnis seiner Schriften nur verstärken. In einigen slavischen Ländern waren aber auch andere Ursachen wirksam: die offizielle oder unoffizielle Zensur, d.h. die Zensur des Staates, vor allem in Russland, wo jede Schrift über Svedenborg ausser der allgemeinen Zensur auch noch der Zensur des „Heiligen Synods" unterlag. Bei den Slaven in Österreich hörte diese Zensur schon in der zweiten Hälfte des 19. Jhts auf. Es blieb aber die Zensur der öffentlichen Meinung, die auch in Russland stark genug war. Über Svedenborg

[1] Es gab eine Organisation čechischer Svedenborgianer, deren Literatur mir leider z.Zt. nicht ganz zugänglich ist. Vgl. weiter § 4.

ernsthaft zu schreiben, bedeutete zu Zeiten der „zweiten Aufklärung"[2] für den Verfasser einer solchen Schrift die Gefahr, für nicht ganz normal gehalten zu werden. Nur der grosse russische Philosoph Vladimir Solov'ev, dessen geistige Grösse ihn gewissermassen noch zu seinen Lebzeiten unter eine Art „Denkmalschutz" stellte, durfte es wagen, die Ideen Svedenborgs in einem ernsten Aufsatz für ein Konversationslexikon darzustellen. Neben der Zensur der aufgeklärten öffentlichen Meinung gab es, wenn auch unvergleichlich schwächer, eine Zensur kirchlicher Kreise in den katholischen Ländern. Und als man endlich doch daran denken musste, die Einwirkungen Svedenborgs mindestens in historischer Perspektive darzustellen, kam die russische Revolution, die innerhalb Russlands jede Veröffentlichtung über dies Thema verhinderte und noch jetzt hindert. Nach dem zweiten Weltkrieg kann man auch den čechischen, slovakischen und polnischen Svedenborgianismus nicht mehr erforschen, und am besten ist es, diesen Namen dort gar nicht mehr zu nennen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass man in den slavischen Archiven noch manchen Stoff über die slavischen Svedenborgianer finden kann. Aber im Ausland kann man z.Zt. nicht daran denken, Zugang zu diesen Archiven zu erhalten. So muss ich mich hier mit ein paar kurzen Hinweisen begnügen, die wohl „membra disjecta" bleiben werden. Es kann zwar keine Geschichte des slavischen Svedenborgianismus geschrieben werden, aber einige Bemerkungen können vielleicht zumindest auf die Punkte hinweisen, wo die weitere Arbeit beginnen muss.

Soweit der Stoff zugänglich ist, ist er überdies sehr zerstreut, so dass in dem folgenden Überblick sicher sehr viele Lücken vorhanden sind, die vielleicht noch später und dann auch mit neu veröffentlichtem Archivmaterial ergänzt werden können.

Besonders bedauern müssen wir, dass wir bei dem heutigen Stand unserer Bekanntschaft mit dem slavischen Svedenborgianismus kaum Grenzen zwischen den drei Gruppen der „Svedenborgianer" ziehen können, nämlich zwischen denen, die Svedenborg kannten, seinen Ideen und Erlebnissen jedoch gleichgültig oder ablehnend gegenüberstanden, und zwischen den beiden Typen seiner Verehrer und Anhänger, von denen manche nur seine Visionen bewunderten und gegebenenfalls *einzelne* Lehren seines theologischen Systems annahmen, manche aber Anhänger seiner theologischen Lehre waren. In

[2] Ich möchte so die Ideologie der Sechzigerjahre des 19. Jhts in Russland bezeichnen. Vgl. mein Buch *Gegel' v Rossii* (Paris, 1939), S. 246 ff.

vielen Fällen kann uns nur Erschliessung neuen Stoffes, der in den Archiven ruht, Klarheit darüber verschaffen, zu welcher dieser Gruppen die eine oder andere Person gehört, von der wir weiterhin sprechen.

2

In Russland finden wir im Laufe des 18.-20. Jhts nur gelegentliche Erwähnungen Svedenborgs, die nur selten etwas Konkretes bieten, und in ganz vereinzelten Fällen erfahren wir von der Existenz einiger Anhänger Svedenborgs, die es aber fast nie wagen, ihre Sympathien mit den Lehren des grossen Geistersehers offen auszusprechen, wenn Vl. Solov'ev auch in seinem bereits erwähnten Aufsatz sogar von „Svedenborgianergruppen" in Russland spricht; allerdings nennt er nur zwei Namen ausdrücklich.

Die Äusserungen über Svedenborg schwanken zwischen zwei Polen: zwischen unbedingter Anerkennung seiner gesamten Lehre und ironischer Nennung seines Namens als grossen Phantasten. Dabei darf man Behauptungen über dritte Personen immer nur mit Vorsicht aufnehmen: man bezeichnet zuweilen einen Menschen nur deshalb als Svedenborgianer, weil er eine nicht unbedingt ablehnende Stellung zu Svedenborg einnehmen wollte, oder – was noch weniger ist – weil er Svedenborg las, mit oder ohne Interesse, was oft nicht erwähnt wird.[3]

Wohl in den letzten Jahren seines Lebens lernte ihn I. R. Košelev, der Vater des bekannten Slavophilen, persönlich kennen (Svedenborg starb 1772), wenn wir Ju. Bartenev glauben schenken dürfen, der mehr als ein halbes Jahrhundert später diese Tatsache in seinen Erinnerungen notiert.[4] Man interessierte sich in Russland jedenfalls bereits um diese Zeit für die Visionen und für die Lehre Svedenborgs: schon um 1780 existierte eine handschriftliche Übersetzung seines Buches *Himmel und Hölle*. Der Übersetzer war N. F. Malyškin; die Titelseite des Buches wurde sogar gedruckt, was ver-

[3] Ich verfügte über umfangreichen Stoff zu der Frage nach den slavischen Svedenborgianern, der mir leider z.Zt. unzugänglich ist. Daher muss ich im Folgenden einige Angaben ohne genaue Quellenhinweise bringen und in einigen Fällen von Hinweisen ganz absehen.

[4] *Russkij Archiv*, 1886, II, S. 79. I. Košelev war Adjutant des Fürsten Potemkin. Bartenev hörte von Košelev selbst, dass er Svedenborg, wie auch St. Martin und Eckartshausen, persönlich gekannt habe.

mutlich davon zeugt, dass man das Werk im Druck herauszugeben beabsichtigte.[5]

Doch gerade aus den Kreisen, die sich damals für die westliche Mystik begeisterten, aus den Kreisen der Freimaurer, hören wir auch eine skeptische Stimme. Der Freimaurer und Mystiker Kraevič (1756-1790) glaubt feststellen zu dürfen, dass die Werke mancher Mystiker die menschliche Natur ihrer Verfasser zu stark abspiegelten und „nach Menschenfleisch riechen" (*čelovečinoju pachnut*); er gebraucht einen Ausdruck des russischen Märchens: so sprechen die Hexen und Menschenfresser, wenn sie die Anwesenheit verborgener Menschen am Geruch merken. Das Menschliche Svedenborgs habe ihn dazu geführt, dass er sich in „Lügen verwickelte" (*zavralsja*).[6]

Um dieselbe Zeit hat wahrscheinlich auch der berühmte Schauspieler I. A. Dmitrevskij (1733-1821) Svedenborg kennen gelernt; Näheres wissen wir darüber nicht.[7]

1808 schreibt der damals schon bejahrte Dichter Deržavin ein Gedicht, in dem Svedenborgs Name als Refrain wiederkehrt. Aber es ist nur ein Lob des russischen Balletts. Das von den berühmten französischen Ballettmeister in russischen Diensten, Didelot, aufgeführte Ballett „Zefir und Flora" erweckt bei Deržavin eine solche Begeisterung, dass er eine Ode schreibt; jede der sechs Strophen endet mit der Zeile: „Svedenborg, du hast Recht!" (*Prav ty, prav ty, Švedenburg*). Immerhin kennt er den Namen Svedenborgs nicht ganz genau, nennt ihn „*Švedenburg*" und glaubt offensichtlich, dass Svedenborgs Visionen die „paradiesischen Freuden" in bunten bühnenartigen Farben darstellten.[8]

Um die gleiche Zeit aber (die Notiz stammt aus dem Jahre 1809) kommt der später berühmte Metropolit Filaret als bescheidener Mönch nach Petersburg. Im Heiligen Synod begegnen ihm Menschen, die ihm raten Svedenborg (*Švedenborg*) zu lesen, was er auch getan hat, ohne aber etwas seinen griechisch-orthodoxen Ansichten Entsprechendes zu finden.[9]

[5] *Russkij Archiv*, 1906, I, S. 191. N. F. Malyškin war Richter in Jaroslavl'. Die Handschrift seiner Übersetzung befand sich später dort. Die gedruckte Titelseite dürfte in der Moskauer Druckerei N. I. Novikovs entstanden sein (s. den Aufsatz ‚Deutsche Mystik in Russland' in diesem Sammelband), doch ist es nicht ausgeschlossen, dass eine Druckerei in Jaroslavl' einen solchen Druck in Angriff genommen hat. Vgl. auch *Russkij Bibliofil*, 1911, 6, S. 35.

[6] A. Pypin, *Issledovanija i materialy*, I: *Russkoe masonstvo* (P., 1916), S. 361.

[7] S. Žicharev, *Zapiski* (1934), II, S. 320.

[8] Deržavin, *Werke* (Grot), II (1869), S. 440 f.

[9] Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Paris-Beograd, 1937), S. 167. Vgl.

Die überkonfessionelle Frömmigkeit der Zeit nach den Napoleonischen Kriegen erweckte in Russland Interesse für die westliche Mystik. Unter den Verfassern, die man damals las, stehen neben Boehme und Saint Martin (aus den Werken des letzteren konnte man auch Manches über Svedenborg erfahren) auch Svedenborg. Wir finden in dieser Zeit verschiedene Erwähnungen Svedenborgs. Ihn liest in der Verbannung der in Ungnade gefallene Staatsman M. M. Speranskij; freilich nennt er ihn nur als einen unter den vielen andern Mystikern, die er damals las.[10] Sicher scheint die Mitteilung zu sein, dass General Inzov, bei dem Puškin in seiner „südlichen Verbannung" in Kišinev lebte, und der den Dichter in die Freimaurerloge einführte, ein Verehrer Svedenborgs war.[11] Wir dürfen auch der Mitteilung Glauben schenken, dass einer der einflussreichen Teilnehmer an dem Aufstand von 1825, A. N. Muravjev, Svedenborgianer war.[12] Der für die Mystik interessierte Ju. Bartenev las Svedenborg bereits um diese Zeit.[13] Ob Nachrichten, dass der Senator Lubjanovskij „Svedenborgianer" war, den Tatsachen entsprechen, wissen wir nicht: seine ausgedehnte mystische Lektüre führte möglicherweise dazu, dass man ihn für einen Anhänger der Lehre Svedenborgs hielt.[14] Ebenso ist es nicht ganz sicher, dass der philosophische Kreis um Fürst Vladimir Odoevskij schon damals Svedenborgs Werke kennen gelernt hat. Odoevskij beschäftigte sich mit der mystischen Literatur intensiver erst nach dem Jahre 1835, und für eine seiner späteren Erzählungen (1842) nahm er ein Motto aus Svedenborg, allerdings eine inhaltslose Beteuerung Svedenborgs, seine Schilderungen der Visionen seien wahrheitsgetreu. Die Erzählung bringt nach den damaligen Berichten eine Darstellung der Visionen eines Bauernmädchens aus Orlach.[15]

Pravoslavnoe Obozrenie, XXVI (1868), S. 511. Über die Bekanntschaft V. A. Žukovskijs mit Svedenborg – ohne Beweise – M. Ehrhardt, *Joukovski* (Paris, 1938), S. 18.

10 *Russkij Archiv*, 1870, I, S. 186-7; vgl. A. El'čaninov, ‚Misticizm M. M. Speranskogo', *Bogoslovskij Vestnik*, 1906, 2, S. 208; A. Pypin, *op. cit.*, III (1918), S. 327 f.

11 Erinnerungen von Murzakevič.

12 P. Mel'nikov-Pečerskij, Biographie V. Dal's in dessen *Gesammelten Werken* (SPbg., 1897), I, S. LXXXVII und LCV.

13 *Russkij Archiv*, 1897, III, S. 401.

14 Erinnerungen von F. F. Vigel' (*Zapiski* [Moskau, 1928], I, S. 138). Da Vigel' Svedenborg nur neben anderen Mystikern nennt, kann seine Mitteilung nur mit Vorsicht aufgenommen werden.

15 *Otečestvennye Zapiski*, 1842; vgl. P. Sakulin, *Iz istorii russkogo idealizma. Knjaž V. F. Odoevskij* (Moskau, 1913), I, 1, S. 397. Da Sakulin die Hand-

Zur selben Zeit hören wir auch eine verächtliche Bemerkung über Svedenborg: in einem 1820 an das Innenministerium gerichteten Gutachten gibt der eigenbrödlerische N. Karazin allerlei politische und kirchenpolitische Ratschläge, die man gar nicht erbeten hatte. Er verteidigt sein Recht der Regierung Ratschläge zu geben und schreibt unter anderem: „Vielleicht bin ich ein Wahnsinniger, der (...) sich für Svedenborg (Karazin schreibt Švedenborg) oder Müller hält, der von Gott zu etwas Ausserordentlichem berufen ist, zur Umgestaltung der Imperien."[16]

In den Dreissigerjahren des 19. Jhts, als die religiösen Interessen in Russland im Abnehmen begriffen waren, nachdem die Freimaurerorganisationen aufgelöst worden waren und selbst die Biblische Gesellschaft zu existieren aufgehört hatte, wird der Name Svedenborgs noch wiederholt erwähnt. Um diese Zeit lebt noch die Tradition der philosophisch-mystischen Lektüre des Odoevskij-Kreises. So beschäftigt sich der junge A. Herzen in der Verbannung mit mystischen Werken, darunter auch mit Svedenborg. 1836 bestellt er sich neben alchimistischer Literatur (!) Bücher über Paracelsus, über den Magnetismus, auch die Werke Svedenborgs.[17] Dass er sie gelesen hat bezeugen wiederholte Erwähnungen Svedenborgs in seinen späteren Schriften und Briefen. Freilich schildert er in einer Erzählung (*Es war am 22. Oktober 1817*) einen jungen Visionär, den er „einen jungen Svedenborg" nennt und dessen Phantasien er in der Art des erwähnten Deržavinschen Gedichtes schildert: „der junge Svedenborg stellte sich die kristallenen Häuser der Engel mit Unmengen von Blumen und mit paradiesischen Vögeln vor."[18] Aber bereits 1843 hält Herzen Lektüre der Werke Svedenborgs und Neigung zur Mystik für ein Zeichen von „philosophischem Dilettantismus".[19] Später erwähnt er Svedenborg nur als Phantasten.[20] Und nur einmal, in seinen Erinnerungen an einen Landsman Svedenborgs, den Architekten Vitberg, versucht er, Svedenborg, dessen Geistesverwandter Vitberg sein soll, zu charakterisieren; er spricht von den „kalt über-

---

schriften Odoevskij durchgearbeitet hat und keine weiteren Hinweise auf Svedenborg gibt, darf die nähere Bekanntschaft Odoevskijs mit den Werken Svedenborgs angezweifelt werden.

16 *Russkaja Starina*, II (1870), S. 553.

17 Herzens Werke in der Ausgabe M. Lemkes, I (S. 339), der Brief an Sazonov und Ketčer vom Oktober oder November 1836. Vgl. G. Florovskij, ‚Iskanija molodogo Gercena', *Sovremennye Zapiski*, XXXIX (1929), S. 353.

18 Herzen, *Werke*, I, S. 483, geschrieben 1837.

19 *Ibidem*, III, S. 196.

20 *Ibidem*, V, S. 152, 467, 553.

legten Träumereien Svedenborgs", die er für „feurige Abspiegelungen der Sonnenstrahlen, die auf die Eisberge und den Schnee Norwegens(!) fallen", hält.[21]

In den Dreissigerjahren muss auch der später berühmte Philosophieprofessor an der Moskauer Akademie, F. Golubinskij (1818-1854), Svedenborg kennen gelernt haben, den er allerdings, wie später Jacob Boehme, ablehnt.[22] Es ist aber kennzeichnend, dass er es nötig fand, von Svedenborg in seinen Vorlesungen zu sprechen. An der Akademie studierte man damals fleissig moderne Philosophie, und anscheinend zählte man dazu auch die moderne Mystik.[23]

Wir erfahren auch, dass die Schwester Puškins, Ol'ga Pavliščev, eine „Svedenborgianerin" war. Allerdings erwähnt ihr Mann in seinen Erinnerungen Svedenborg neben ganz andersklingenden Namen wie Eckartshausen, Lavater und Gall. Leider hat sie ihre französisch abgefasste Schrift („über Sympathie und Antipathie") selbst vernichtet, so dass wir jetzt nichts Sicheres mehr über diese älteste russische Svedenborgianerin wissen.[24]

Auch der Romantiker N. Polevoj erwähnt Svedenborg in seiner Novelle *Das Glück des Wahnsinns*, in der der Held ein Mystiker und Verehrer Svedenborgs ist; „glücklicher Wahnsinn" ist allerdings Liebesraserei, die eher durch die romantische Liebesphilosophie als durch die Mystik und Svedenborgs Werke begünstigt wurde.[25]

In diese Zeit fällt auch die Jugend des ersten russischen echten Svedenborgianers, Vladimir Dal' (Dahl). Er war Däne seiner Abstammung nach und Arzt von Beruf; zu seinen Lebzeiten machte er sich einen Namen als Novellist. Er verwendete in weitem Ausmass die Volkssprache und schrieb seine Novellen als lebendige Erzählungen („*skaz*"); vor der Wissenschaft erwarb er sich dauernde Ver-

[21] *Ibidem*, XII, S. 304.

[22] Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, S. 238.

[23] *Ibidem*. Es ist zu vermuten, dass sich auch der Professor der Kiever Akademie und der Kiever Universität P. Avsenev für Svedenborg interessierte. Eine ähnlich positive Beurteilung der Mystiker in der Geschichte der Philosophie konnte man damals auch im Westen finden (vgl. die Arbeiten von Rixner, Eschenmeyer, z.T. auch Hegel u.a.).

[24] L. Pavliščev, *Iz semejnoj chroniki. Vospominanija o Puškine* (Moskau, 1890), S. 34 ff. Interessant ist, dass der Vater Puškins „sich sehr freute" als er erfuhr, dass seine Tochter Svedenborgs Werke las: „der schwedische Philosoph (Svedenborg. D.Č.) und der deutsche Mystiker (Eckartshausen. D.Č.) können jeden Menschen trösten und in der christlichen Frömmigkeit befestigen" (ebenda). In diesen Worten des alten Puškin hören wir die Meinung eines Menschen des 18. Jhts über Svedenborg.

[25] *Moskovskij Telegraf*, 1834, 1-2.

dienste durch die Zusammenstellung des ausgezeichneten Wörterbuchs der russischen Sprache und durch eine Sammlung der russischen Folklore (Sprichwörter, Rätsel, Lieder und Märchen; seine Sammlungen sind allerdings z.T. verloren gegangen). Er verfasste auch einen Kommentar zur Apokalypse im Geiste Svedenborgs, der sich in M. Pogodins Archiv befand (und vermutlich noch jetzt befindet). Diesen Kommentar oder andere theologische Schriften konnte er damals nicht veröffentlichen. Unter seinen zahlreichen Novellen finden sich allerdings nur zwei Skizzen, die zumindest seinen Glauben an die Existenz des Geisterreiches verraten. So ist uns sein Svedenborgianismus nur mittelbar bekannt.[26]

In den späten Gedichten des russischen romantisch-philosophischen Dichters F. I. Tjutčev begegnet uns ein Bild, das an Svedenborg gemahnt: das ferne Wetterleuchten (russisch *zarnicy*) erinnert den Dichter an das Aufblitzen von „irgendjemandes drohenden Blicken" (*Ne ostyvšaja ot znoju, noč ijul'skaja blistala . . .*", 1850 oder 1851), in einem anderen Gedicht (*Nočnoe nebo tak ugrjumo zavoloklo so vsech storon . . .*, 1865) verschärft Tjutčev dies Bild noch: die fernen Blitze lassen vermuten, dass damit „taubstumme Dämonen ihr Gespräch führen", dass „dort in der Höhe eine geheimnisvolle Sache entschieden werde"; die Bilder der beiden Gedichte erinnern uns an die Vorstellung Svedenborgs, dass die Geister („Dämonen") durch Lichtzeichen miteinander verkehren.[27] Tjutčev dürfte Svedenborg im Kreis des Fürsten Odoevskij kennengelernt haben, oder im Ausland, in Deutschland, wo er Jahrzehnte verbrachte.

In der jüngeren Generation gab es schon ausgeprägtere Svedenborgianer, die wohl am ehesten zu der von Solovjev erwähnten „Gruppe" gehörten. Mel'nikov-Pečerskij hegte zumindest zeitweise ein Interesse für Svedenborg.[28] Seit den Fünfzigerjahre aber war Graf Aleksej Tolstoj, ein Epigone der Romantik, Svedenborgianer. Kennzeichnend ist es, dass in den Tolstoj's Dichtung und seinem Leben gewidmeten Werken Svedenborg kaum genannt wird.[29] Er

[26] P. Mel'nikov-Perčerskij, *op. cit.*, an den oben (Anm. 13) zitierten Stellen. Auch M. Pogodin in *Moskovskie Vedomosti*, 1863, Nr. 156, Barsukov, *Žizń Pogodina*, XXI, S. 173. Vgl. die Erzählungen Dal's *Posluch* (*Werke*, V, S. 241 ff.) und *O prividenijach* (*Werke*, X, S. 410-422).

[27] Vgl. die Anm. 65.

[28] Mel'nikov-Pečerskij, *Werke* (P., 1919), I, S. 339.

[29] Nur ganz kurz erwähnt die Beschäftigung A. Tolstojs mit den Werken Svedenborgs A. Lirondelle, *Le poète A. Tolstoi* (Paris, 1912), S. 128, 161, 480 f. Vgl. noch N. Knorring, ‚A. K. Tolstoj' in *Sbornik statej v čest' professora*

selbst spricht aber zumindest einige Male offen darüber. So vor allem in den Briefen an seine spätere Frau, S. A. Miller: er erinnert an seine Jugendgedichte, in denen er „von der Liebe bis zum Grab" sprach; „damals sah ich noch nicht voraus, dass die Liebe weiter gehen muss" (am 19.6.1855). Dass er diesen Gedanken aus Svedenborg geschöpft hat, erfahren wir aus einem Gedicht vom Jahre 1857, das in den gesammelten Werken des Dichters bald mit dem Titel „Svedenborg" oder „Aus Svedenborg", bald ohne Titel erscheint. Das Gedicht ist eben diesem Thema – der Begegnung Liebender im „Land des Lichtes", nach dem Tode – gewidmet. Eine Dichtung ist kein Traktat, überdies wendet er sich in diesem Gedicht zweifellos persönlich an seine Frau. Daher können wir ausser diesem allgemeinen Gedanken nichts Weiteres in dem Gedicht direkt auf die Lehre Svedenborgs zurückführen,[30] es sei denn, man sähe einen leisen Anklang an Svedenborg in der folgenden Zeile: „zwischen dem Traum und dem Wachsein ist die Entfernung klein"; leider spricht der Dichter nicht von der Wirklichkeit, sondern vom „Wachsein", was die Wiedergabe des Gedankens unklar macht.[31] Und in einem Brief an einen Unbekannten aus dem Jahre 1861 entwickelt Tolstoj einige Gedanken, die allerdings eine Kontamination von Svedenborgianismus und Okkultismus darstellen: über seinen *Don Juan* schreibt er: „Die Statue ist weder ein Steinbild noch der Geist des Kommandors (Komturs). Sie ist eine Astralkraft, eine ausführende Kraft, die dem Guten und Bösen gleich dient und durch die zwei entgegengesetzten Willen des Satans und der Engel neutralisiert (sic!) ist (. . .). Das ist ein kabbalistischer Gedanke, der in allen hermetischen Werken anzutreffen ist, und der sich unsichtbar bis in unsere Zeit hinein wiederholt (gemeint ist hier offensichtlich nicht der „Gedanke", sondern die Situation. D.Č.) – in jeder unserer Willenshandlungen und in allen Experimenten des Magnetismus und der Magie."[32] Hier stammt die Vorstellung, dass die guten und bösen Geister um die Entscheidung des menschlichen Willens kämpfen, offensichtlich von Svedenborg, während das übrige Beiwerk aus der erwähnten „hermetischen" Literatur entnommen ist.[33]

Buzeskula (Chařkov, 1914), S. 509, und K. Močul'skij, *Vladimir Solov'ev* (Paris, 1936), S. 75.

30 A. K. Tolstoj, *Werke* (SPbg., 1908), Bd IV, S. 69.

31 Knorring, *op. cit.*, S. 509.

32 Tolstoj, *Werke*, zit. Ausgabe, IV, S. 194.

33 In Tolstojs *Don Juan* kämpfen die bösen und guten Geister um die Seele

Auf ähnliche Weise verband Gedanken Svedenborgs mit dem Okkultismus der russische Schriftsteller, der am meisten zur Popularisierung der Ideen Svedenborgs unter den russischen, fremder Sprachen unkundigen Lesern beitrug: N. I. Aksakov (1832-1903), ein Verwandter der bekannten Schriftsteller und Slavophilen. Bezeichnend ist, dass er unter P. Mel'nikov-Pečerskij diente. Später wandte er sich dem Spiritismus zu. Er gab im Ausland, in Leipzig, drei Bücher heraus, die z.T. eine wörtliche Übersetzung, z.T. eine gekürzte Wiedergabe der Gedanken Svedenborgs sind, und zwar *Von den Himmeln und von der Welt der Geister und von der Hölle, wie Svedenborg es sah und hörte* (1863); besonders wichtig sind die Bücher, die die theologischen Gedanken Svedenborgs wiedergeben: *Das Evangelium nach Svedenborg. Fünf Kapitel des Johannes-Evangeliums mit einer Darstellung und Auslegung ihres geistigen Sinnes* (1864) und *Svedenborgs Rationalismus. Kritik seiner Untersuchung der hl. Schrift* (1870). Aksakov war später, wie gesagt, ein Anhänger des Okkultismus, dem er mehrere kleinere Schriften widmete, was naturgemäss den Eindruck seines Svedenborgianismus abschwächte. Die drei genannten Bücher von Aksakov befanden sich jedenfalls während der letzten Jahren seines Lebens in der Bibliothek Dostoevskijs.[34]

Und so kommen wir zu dem wichtigsten Punkt in der Geschichte des Einflusses von Svedenborg: zu seinem möglichen Einfluss auf Dostoevskij. Mag dieser auch problematisch sein, die Frage verdient nähere Untersuchung. Eine Beschäftigung mit Svedenborg zeigt das folgende Kapitel der *Brüder Karamazov*: „Von der Hölle und dem höllischen Feuer, eine mystische Betrachtung"; der erste Abschnitt legt das Feuer der Hölle als die seelischen Qualen aus, der zweite spricht von den Sündern, die sich selbst in der (geistig verstandenen) Hölle „freiwillig" quälen, indem sie „in Ewigkeit unersättlich sind und die Vergebung ablehnen, Gott, der sie ruft, verfluchen, den lebendigen Gott ohne Hass nicht schauen können und verlangen, dass es keinen Gott des Lebens gäbe ... Sie werden im Feuer ihres Zorns ewig brennen, nach dem Tod und dem Nichtsein lechzen. Aber den Tod nicht erhalten ..." Mit dieser „mystischen Betrachtung" (die nach Dostoevskij Aljoša Karamazov nach den Worten des

---

des Helden, was uns an die entsprechende Lehre Svedenborgs erinnert. Vgl. unten Anm. 61.

[34] Über Aksakov: *Enciklopedičeskij Slovar'* von Brockhaus-Efron, I (1890) und Ergänzungsband I (1905).

Starec Zosima aufgeschrieben hat)[35] kann man die Abschnitte bei Svedenborg zusammenhalten, die das höllische Feuer als eine Abwandlung des himmlischen Feuers auslegen, das sich in denen, „welche es aufnehmen", zum höllischen wandelt, oder es als „Selbstliebe und Weltliebe", ja als „Begierde" überhaupt deuten und von den Sündern, die sich von Gott abwenden, ihn hassen, ja „vor Begierde brennen, ihn zu töten", sprechen.[36] Eine Untersuchung wäre erst möglich, wenn man die Werke N. Aksakovs heranziehen würde, die Dostoevskij, wie gesagt, in seiner Bibliothek besass.[37] Dostoevskijs Einstellung zu den spiritischen Schriften N. Aksakovs war bekanntlich negativ.[38] Zwei Übersetzungen Aksakovs aus der spiritistischen Literatur besass Dostoevskij.[39]

Wir wissen leider nur aus den Erinnerungen Vladimir Solov'evs etwas darüber, dass der Philosophieprofessor an der Moskauer Universität P. D. Jurkevyč, dessen Bedeutung für die philosophische Entwicklung Solov'evs nicht unterschätzt werden darf, die christlichen Theosophen, darunter besonders Boehme und Svedenborg, als wichtige Vertreter der Entwicklung der neueren Philosophie betrachtete; an anderer Stelle bezeichnet Solov'ev Jurkevič als einen „teilweisen (?) Svedenborgianer".[40] Es bleibt uns auch unbekannt, ob Jurkevyč Svedenborg in seinen Vorlesungen behandelte und so die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf ihn lenkte.[41]

Dafür wissen wir, dass Solov'ev Svedenborg sehr hoch schätzte. Der einzige russische wissenschaftliche Aufsatz über Svedenborg stammt von ihm. Es ist möglich, dass sein Lehrer Jurkevyč ihn auf Svedenborg aufmerksam gemacht hatte. Jurkevyč starb 1874 und Solov'ev beschäftigte sich schon damals mit Svedenborg. 1877

35 *Brat'ja Karamazovy*, VI, III.

36 Svedenborg, *Vom Himmel ... und der Hölle*, herausgegeben von J. F. J. Tafel (Tübingen, 1854), §§ 569, 570, 558 und 561.

37 L. Grossman, *Seminarij po Dostoevskomu* (Moskau-Petrograd, 1923), Abteilung ‚Biblioteka Dostoevskogo', NNr 175-177.

38 Vgl. *Dnevnik pisatelja*, 1876, Januar III, II, März II, III, April II, III.

39 Grossman, *op. cit.*, NNr. 178-9. Grossman überschätzt übrigens den Einfluss Svedenborgs auf Dostoevskij ohne nähere Analyse. Erinnern wir uns daran, dass in den Siebzigerjahren Vl. Solov'ev mit Dostoevskij verkehrte.

40 Der Aufsatz Solov'evs über Svedenborg in *Brockhaus-Efrons Enzyklopädie* ist in den Werken Solov'evs (Bd. X) abgedruckt. Über Jurkevyč siehe S. 497, ausserdem der Aufsatz Solov'evs ‚Charakteristika Jurkeviča', *Werke*, IX, S. 395.

41 Über Jurkevyč: G. Spet in *Voprosy filosofii i psichologii*, 1914, 5, S. 653-727, und mein Buch *Narysy z istoriji filosofiji na Ukrajini* (Prag, 1931), S. 136-156. Es gab eine lithographierte Ausgabe der Vorlesungen Jurkevyčs über die Geschichte der Philosophie, die aber bis jetzt nicht aufgefunden worden ist.

schreibt er (am 27. April), dass er nach seinen Studien der Boehmianer Gichtel, Gottfried Arnold, Pordage, doch nur Parcelsus, Boehme und Svedenborg als „wirklich bedeutend" (*nastojaščie ljudi*) ansehen könne. In seinen Werken erwähnt er aber Svedenborg nur ganz selten,[42] und erst 1898-1900 entsteht sein kurzer, aber bedeutender Aufsatz über Svedenborg, der 1900 in dem russischen Konversationslexikon von Brockhaus-Efron erscheint.[43] Solov'ev schildert hier zunächst die Verdienste Svedenborgs um die exakten Wissenschaften, sogar mit einer gewissen panegyrischen Übertreibung. Die Schilderung der Visionen Svedenborgs wird zu einer theologischen Interpretation, seine rein theologischen Ansichten werden eingehend dargestellt, und nur dann und wann werden die Visionen erwähnt, wobei Solov'ev sie offensichtlich als wahr anerkennt.[44] Nur zum Schluss betont er, dass eine „Wertung der Behauptungen Svedenborgs, die volle subjektive Glaubwürdigkeit besässen, von allgemeinen Gesichtspunkten abhänge".[45] Im Verlaufe der Darstellung wird eine umfangreiche Bibliographie der Werke Svedenborgs gegeben,[46] und der Aufsatz wird durch Hinweise auf die Svedenborgianer-Kreise (von den russischen Svedenborgianern werden nur Dal' und Jurkevyč genannt) und auf die Literatur über Svedenborg abgeschlossen, wobei Solov'ev auch den Einfluss Svedenborgs auf die „weltlichen Schriftsteller" hervorhebt.[47]

Solovjevs Einfluss auf die spätere russische Philosophie ist ausserordentlich weitgehend. Daher haben sicher viele der Denkern, die man im weiteren Sinne als Vertreter der „Solov'ev-Schule" bezeichnen darf,[48] sich mit Svedenborg beschäftigt, doch sind selbst blosse Erwähnungen seines Namens selten,[49] und man kann kaum von einem Einfluss Svedenborgs auf die moderne russische Religionsphilosophie sprechen. Einen gewissen Einfluss Svedenborgs wird man höchstens in einzelnen Fällen der allegorischen Schriftauslegung

[42] *Werke*, VII, S. 245 (als Parallele zu den Visionen Mahomets), VIII, S. 75.
[43] Vgl. oben Anm. 40.
[44] Der zit. Aufsatz *Werke*, X, S. 493.
[45] *Ibidem*, S. 496.
[46] *Ibidem*, S. 491 u.a.
[47] *Ibidem*, S. 497. Solov'ev erwähnt selbst nur den Roman Balzacs *Séraphita* und das Buch Emersons *Representative men*, Kapitel ‚The Mystic'.
[48] Vgl. darüber die *Geschichte der russischen Philosophie* von V. Zeńkovskij (russisch, Bd. II; englische und französische Übersetzungen sind vorhanden).
[49] So z.B. S. N. Bulgakov, *Tichie dumy* (Moskau, 1917), S. 78: „die bedeutendsten (*pervoklassnye*) europäischen Mystiker, wie Jacob Boehme, Pordage und Svedenborg."

finden können, bzw. in der Idee der symbolischen „Entsprechungen" (bei Svedenborg „correspondentiae") zwischen der natürlichen und geistigen Welt.[50] Man darf aber keinesfalls vergessen, dass dabei auch verschiedene andere Vorbilder einen viel stärkeren Einfluss ausüben konnten, so z.B. die allegorischen Interpretationen der hl. Schrift durch Philo und die Kirchenväter sowie die romantische Philosophie, besonders Schelling.

Auf der Suche nach geistigen Waffen für ihre Hauptaufgabe, die Überwindung der „zweiten Aufklärung",[51] stiessen auch die russischen Symbolisten auf Svedenborg, angeregt wahrscheinlich gerade durch den Aufsatz Solov'evs. Die Vertreter der ersten (Brjusov) und der zweiten Generation der Symbolisten (Belyj) erwähnen Svedenborg gelegentlich, aber eigentlich nur als Mystiker, und man hätte in diesen Erwähnungen Svedenborgs Namen durch den eines anderen Mystikers ersetzen können ohne den Sinn zu ändern. Auch der Held des Romans von Belyj *Die Silberne Taube*, Dar'jal'skij, liest in seinen Studentenjahren zur gleichen Zeit Marx und Lassalle wie Boehme, Eckhardt und Svedenborg: auch hier ist der Name Svedenborg nur einer unter mehreren Mystikernamen und dient nur zur Ergänzung der Namenliste.[52]

Der Umstand, dass N. Strachov Svedenborg las, zeugt nur von seiner Belesenheit in der mystischen Literatur.[53] Ebenso wenig

[50] Vgl. bei Solov'ev, *Werke*, X, S. 490, 492. Einen ähnlichen Gedanken hat bereits Bonaventura entwickelt, und er ist beinahe ein Allgemeingut der Romantiker. Von den russischen Religionsphilosophen vertreten diesen Gedanken Berdjajev (in seiner Auffassung des Symbols) und S. Bulgakov, der seine Schriftinterpretationen oft auf den „Entsprechungen" aufbaut.

[51] Darüber mein Buch *Gegel' v Rossii*, Schlusskapitel.

[52] Über Brjusov: K. Čukovskij, *Ot Čechova do našich dnej* (SPbg., 1908), S. 166. Mit Recht hebt Čukovskij hervor, dass Brjusov, wenn er auch „Svedenborg als seinen Kampfgenossen" zitiert, selbst keine übersinnliche Welt kenne. Belyj nennt Svedenborg in seinem Poem *Pervoe svidanie* (1921) eben nur als ein Synonym des Wortes „Geisterwelt" (od. ähnl.). Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass die zweite Generation der russischen Symbolisten um 1900 vielleicht für die Visionen Svedenborgs, aber nicht für seine Theologie Interesse hatte.

[53] Über Strachov s. mein Buch *Gegel' v Rossii*. Strachov nennt Svedenborg in einem Atem mit der „Deutschen Theologie", Mme de Guyon und Fichte in einem Brief an L. Tolstoj vom 25. März 1880 (*Tolstovskij Mujez*, II: *Perepiska Tolstogo s N. N. Strachovym* [SPbg., 1914], S. 250, Nr. 137). Strachov gehörte übrigens auch dem Bekanntenkreis Dostoevskijs an. – Lev Tolstoj hat sich meines Wissens über Svedenborg nie geäussert. – Der für theologische Fragen und das russische und westliche Sektenwesen interessierte Dichter Leskov erwähnt Svedenborg nur gelegentlich (*Velikosvetskij raskol* [Moskau, 1877], S.

wichtig ist, dass im Jahre 1896 ein Unbekannter durch Vermittlung Vl. Solov'evs das Manuskript eines Aufsatzes „über Svedenborg" an den Redaktor der ersten russischen philosophischen Zeitschrift *Voprosy filosofii i psichologii*, Prof. N. Grot, schickte. Er entpuppte sich nämlich als die blosse Übersetzung eines Werkes von Svedenborg,[54] und da er für Leser, die die Grundgedanken und die Terminologie Svedenborgs nicht kannten „dunkel und uninteressant" war, so wurde er nicht veröffentlicht. 1896 hat auch Gořkij „Svedenborg, Jakob Boehme und Du-Prel zu lesen angefangen". Der Eindruck war mehr als negativ: „Unsinn. Offensichtlicher Unsinn" (*Erunda. Javnaja erundovščina*). Ob diese Lektüre irgendwelche dunkle Ahnungen bei Gořkij erweckte, oder ob er zu dieser Literatur auf Grund dieser Ahnungen griff, wissen wir nicht. Er selbst schrieb nur: „Nachts werde ich wach und warte ... worauf? Überhaupt."[55]

3

Interessanter als die Geschichte des russischen Svedenborgianismus und vor allem schon etwas besser bekannt[56] ist die Geschichte der polnischen Anhänger und Kenner Svedenborgs.

Es ist ganz ausgeschlossen, dass man im 18. Jht in Polen nicht die eine oder andere Erzählung über die Visionen Svedenborgs kannte. Einer bestimmten Erwähnung Svedenborgs begegnet man jedoch erst im Jahre 1812 in dem aus dem Französischen übersetzten Buch *Geschichte des Jakobinismus*, worin „die falsche Lehre" Svedenborgs scharf angegriffen wird, die angeblich von den „höheren Stufen der Freimaurerei" angenommen worden sei.[57]

---

23). Leskov spricht allerdings mehrmals über die polnischen Mystiker, die z.T. von Svedenborg beeinflusst waren.

[54] S. die Sammelschrift *N. Ja. Grot* (Moskau, 1911), S. 289. Es ist schwer festzustellen, welches Werk Svedenborgs übersetzt wurde; Grot nennt es *Von der Weisheit und Liebe*.

[55] M. Gořkij, *Zametki iz dnevnika. Vospominanija* (Berlin, 1924), S. 20. Trotz seines „Marxismus" behielt Gořkij sein Leben lang Interesse für die mystische und okkulte Literatur, die er manchmal mit naivem Glauben, zuweilen mit Begeisterung aufnahm (nach meinen Erinnerungen aus den Jahren 1922-3). — Im Jahre 1900 erschien auch eine auf ungenügendem Stoff aufgebaute psychiatrische Skizze über Svedenborg in dem Buch von P. Kovalevskij, *Psichiatričeskie étjudy*, II: *Suvorov. Orleanskaja deva. Magomet. Svedenborg* (SPbg., 1900).

[56] St. Pigoń, *Z epoki Mickiewicza* (Lemberg, 1922), S. 141-160: ‚Przypuszczalny šlad Swedenborga w II. cz. Dziadów', vorher in der Zeitschrift *Zdój* (Posen), 1920, XII, S. 2, erschienen. Der Stoff im Folgenden stammt z.T. aus diesem Aufsatz, der weiter als „Pigoń" zitiert wird.

[57] Pigoń, S. 141.

Am stärksten scheinen die Einflüsse Svedenborgs bei dem grössten polnischen Dichter, Adam Mickiewicz, gewesen zu sein. Seine eingehende Beschäftigung mit der Mystik, die immer noch nicht ganz geklärt ist, brachte ihn auch zu Svedenborg.[58] Und er fühlte sich bis zu einem gewissen Grade als einen Geistesverwandten Svedenborgs, denn er sagt von sich selbst: „Ich sah die andere Welt. Ich war darin einige Male, berührte sie mit nackter Seele"; und Mickiewicz charakterisiert „jene Welt ganz wie Svedenborg": „Jene Welt unterscheidet sich durch nichts von dieser."[59] Mehrere Ideen Svedenborgs kehren in den dichterischen Werken Mickiewiczs wieder. Die Geister wirken fortwährend auf die Menschen; so ziehen die bösen Geister die Seele des „Senators" in Mickiewiczs Mysterium *Dziady* „an das Ende der Welt, wo das Zeitliche [Sein] endet und die Ewigkeit beginnt, wo die Hölle an das Bewusstsein grenzt".[60] In demselben Mysterium kämpfen zwei Geisterscharen, die guten und die bösen, um die Seele des Helden,[61] anderswo um die Seele des Zaren Alexanders I., dessen Einstellung Polen gegenüber zweideutig war.[62] Diese Scharen der Geister „von rechts" und „von links" umstehen den Menschen; jede versucht, ihn auf ihre Seite zu ziehen. Und in den Worten, die Mickiewicz diesen Geisterchören in den Mund legt, spiegeln sich die Vorstellungen Svedenborgs wider.[63] Neben dem Menschen stehen immer, wie bei Svedenborg, mindestens zwei

[58] Darüber R. Bluth, *Chrzesciański Prometheusz* (Warschau, 1929) (meine Besprechung in *Put'*, XXI [1930], S. 129-130).

[59] Brief an Goszczyński vom November 1844, Pigoń, S. 146 f. – Nach den Erinnerungen von B. Zaleski (*Mickiewicz podczas pisania i drukowania Pana Tadeusza* [Paris, 1875], S. 13) „erzählte Mickiewicz mit Freuden von den Geheimnissen des überirdischen Lebens". Vgl. Svedenborg, *op. cit.*, § 582: in der Hölle „erscheinen ähnliche Dinge wie in der natürlichen Welt", so „dass es dem äusseren Ansehen nach keinen Unterschied (zwischen ihnen) gibt".

[60] Pigoń, S. 149. Svedenborg, *Arcana Coelestia* (Frankfurt/M., 1880), II, S. 574 ff. Vgl. auch Mickiewiczs Gedicht *Oleszkiewicz*.

[61] Pigoń, S. 150-2.

[62] Weiterhin schreibt Pigoń dem Einfluss Svedenborgs Gedanken zu, die allgemein verbreitet sind: die Geister wirken nachts stärker als am Tage – Pigoń, S. 155, vgl. *Arcana Coelestia*, II, 580; die bösen Geister erscheinen in Frauengestalt – Pigoń, S. 156 f., was allerdings auch bei Svedenborg erwähnt wird. Pigoń schreibt Svedenborg auch die Vorstellung zu, dass die Schutzengeln in Teufelsgestalt erscheinen können, um ihren Schützling durch den Schrecken zu warnen – Pigoń, S. 158; dazu finde ich bei Svedenborg keine Parallele. Vielleicht ist dieser letztere Gedanke nur die „Umkehrung" eines Schrifttextes: II. Korintherbrief 11, 14: „der Teufel kann als Engel des Lichts" erscheinen. Vgl. den Brief Krasińskis an Delfina Potocka vom 17.11.1848.

[63] Pigoń, S. 151-2.

Geister.[64] So spielen die Gedanken Svedenborgs eine entscheidende Rolle in der Komposition seines Meisterwerkes. Interessant ist, dass Mickiewicz einen Gedanken Svedenborgs parodistisch verwendet: in seinem Poem *Pan Tadeusz* spricht der karikierte Romantiker, der Graf, als er davon erfährt, dass Telimena, deren Gunst er zu gewinnen sucht, einen anderen heiratet, seine Gedanken über die Liebe aus. Sie sind eben so karikiert wie die ganze Gestalt des Grafen. Und unter anderem spricht der Graf davon, dass Liebende, auch wenn sie sich auf verschiedenen Polen der Erde befinden, doch ihre geistige Verbindung durch die Lichtstrahlen aufrechterhalten; das entspricht den Vorstellungen Svedenborgs über die Verbindung der Geister untereinander.[65]

Auch der andere grosse polnische Romantiker, Juliusz Słowacki, kannte Svedenborg. Vielleicht ist eine Stelle in seinem Gedicht „Die Stunde des Gedankens" (*Godzina myśli*) „Wahrheit" und keine „Dichtung": er und sein Freund „errichteten auf den Büchern Svedenborgs Bauten, die voll von Engelstimmen, Wahnsinn[66] und Glanz waren".[67] Und wir finden bei diesem Dichter den Gedanken an eine Vereinigung Liebender im Leben nach dem Tode („Kordian"),[68] denn „zwei Menschenseelen" bilden so einen Engel.[69] Und in seinem nicht abgeschlossenen mystischen Poem „König-Geist" (*Król-Duch*) spricht er davon, dass die Gespräche der Geister durch Lichtzeichen an ihren Stirnen geführt werden, was wir bereits als einen Gedanken Svedenborgs vermerkt haben.[70] In einigen Briefen philosophischen Inhalts ist auch die Theorie der Entsprechungen angedeutet, allerdings kann man kaum sicher sein, dass Słowacki hier von Svedenborg ausgeht.[71]

Der dritte bedeutende polnische Romantiker, Z. Krasiński, schrieb bereits als achtzehnjähriger 1830 seine Novelle „Bruchstück aus einer

[64] Pigoń, S. 153.

[65] Diese Stelle (*Pan Tadeusz*, XII, 463 ff.) ist der Aufmerksamkeit Pigońs entgangen. Siehe darüber meine Notiz in der (Londoner) Gedenkschrift für Mickiewicz, 1957. Vgl. *Arcana Coelestia* (Tübingen, 1833), I. 66.

[66] „Szalenstwo"! Dies ist ein interessantes Beispiel dafür, wie in der Romantik der Begriff „Wahnsinn" umgewertet worden ist. Über die russische Literatur siehe meinen Aufsatz ‚Romanticism in Slavic Literatures' in der demnächst erscheinenden Reihe *Musagetes* und in der *Welt der Slaven*, I.

[67] Vgl. Pigoń, S. 141.

[68] Pigoń, S. 144.

[69] *Ibidem*, auch Słowackis Briefe (*Listy*), Ausgabe von L. Méyet (Lemberg, 1889), Band II, S. 95.

[70] Pigoń, S. 142 f.

[71] *Ibidem*, Bd. XII, 245 ff. (Briefe an W. Stattler).

alten Handschrift" (*Ułomek z dawnego rękopismu*), wo uns wieder die Idee der Ewigkeit der Liebe begegnet. Man könnte allerdings diesen Gedanken auch auf allgemeine Stimmungen der Romantik zurückführen, wenn wir nicht wüssten, dass Krasiński um die Zeit der Abfassung dieser Schrift theoretische Gespräche mit Mickiewicz und Odynec geführt hat, die ihm Gedanken Svedenborgs vermitteln konnten.[72] Dass Krasiński Svedenborg kannte, bezeugen seine späteren Briefe: 1843 sandte er an seine Freundin Delfina Potocka ein Werk Svedenborgs, dessen Lektüre er ihr sicherlich selbst empfohlen hatte. 1845 verglich er die Sprache eines polnischen Anhängers von St. Martin, des Generals Michał Mycielski, mit der Sprache Svedenborgs.[73] Einer viel späteren Zeit gehört ein Brief des polnischen Freiburger Philosophen Bronisław Trentowski an Krasiński (vom 7. Mai 1856) an, worin Svedenborg als ein den beiden gut bekannter Denker erwähnt wird.[74] Trentowski, dessen philosophische Ansichten sich unter dem Einfluss des deutschen Idealismus entwickelten, konnte für die Gedanken Svedenborgs kaum Sympathie hegen, was er auch schon früher (1840) in einem Aufsatz selbst ausgesprochen hatte.[75] Seine Beschäftigung mit Svedenborg wurde wahrscheinlich durch das lebendige Interesse für Svedenborg bei den polnischen Zeitgenossen hervorgerufen. Wir haben schon gesehen, dass Freunde Mickiewiczs von Svedenborg zumindest gehört hatten: so Odynec und B. Zaleski. Aber auch sonst wurden die Gedanken Mickiewiczs natürlich von seinen Zeitgenossen nicht gleichgültig aufgenommen, und man kann daher mit Sicherheit annehmen, dass weite Kreise der polnischen Emigration nach 1831 Svedenborgs Werke kannten, entweder durch eigene Lektüre oder zumindest vom Hörensagen.

Geheimnisvoll bleiben für uns die Ideen des einflussreichsten polnischen Mystikers, Towiańskis. Seine Werke geben uns weder eine Vorstellung von seinem Gedankensystem, noch von den Gründen seines weitreichenden Einflusses. Die Ähnlichkeiten mit den Anschauungen Svedenborgs sind allerdings recht allgemeiner Art:

[72] Odynec, *Listy z podroży*, IV, S. 298, 296; Pigoń, S. 146.

[73] Briefe an Delfina Potocka vom 12.I.1843 und 6.IX.1845. Nicht bei Pigoń.

[74] Erst in dem Briefwechsel Trentowskis mit Krasiński (1937) (Band VI der *Prace Archivum Komisji do badania historji filozofji w Polsce*), S. 327; vgl. S. 325.

[75] *Ibidem*, S. 325, und das negative Urteil Trentowskis über die Svedenborgianer in dem Aufsatz ‚Demonomania czyli nauka o nadziemskiej mądrości w najnowszej postaci' in *Orzędownik naukowy*, 1844, S. 174; vgl. W. Horodyski, *Bronisław Trentowski* (Krakau, 1913), S. 180.

Towiański glaubt an die Existenz der Geisterwelt,[76] der Mensch ist umgeben von den „Scharen der Geister" (*kolumny duchów*),[77] die Geister leben auf den Planeten.[78] Nur der letztere Gedanke kann als typisch für Svedenborg betrachtet werden.[79] Die Meinung Grabiankas über die „Entsprechung des Menschen und der anderen Welt" (*korespodencja człowieka z zaświatem*) ist vielleicht ein Gedanke so allgemeiner Art, dass man daraus keine Verbindung zwischen Grabianka und Svedenborg konstruieren kann.[80]

Es ist bekannt, dass es um die Mitte des Jahrhunderts einen echten Svedenborgianer in Polen gab, Karol Rdułowski (gest. 1869), der *De Coelo* übersetzt hat; die Übersetzung ist Handschrift geblieben.[81]

Wir können diese Betrachtungen für die zweite Hälfte des 19. Jhts nicht fortsetzen, da uns der Stoff fehlt. Aber im 20. Jht treffen wir unvermittelt in dem Tagebuch St. Brzozowskis, das uns eine Unmenge Daten für die Beurteilung des polnischen Geisteslebens vor dem ersten Weltkriege bietet, eine Bemerkung über Svedenborg, die uns freilich nicht sagt, ob Brzozowski Svedenborg studierte, flüchtig las oder nur aus zweiter Hand kannte.[82] Diese Bemerkung äussert allerdings nur Zweifel, ob man die Gestalt Svedenborgs endgültig klären könne: „Svedenborg bleibt wahrscheinlich für immer eine problematische Erscheinung." Die Schwierigkeit, die Brzozowski in der Beurteilung Svedenborgs sieht, ist die, dass Svedenborg auch ein bedeutender Denker und Gelehrter war. Vor allem glaubt Brzozowski, dass Svedenborg eine „mehr als hervorragende Stelle in der Geschichte der Philosophie gebührt", „zwischen Spinoza, Leibniz und Kant".[83] Svedenborg war gleichzeitig „ein aufrichtiger und tiefer religiöser Reformator und ein Individuum mit übernormalem(!) Seelenleben". Immerhin glaubt der Autor dieser Tagebuchnotiz, dass Svedenborg wahrscheinlich kein genügendes kritisches Gefühl gegenüber „allem, was auf der Oberfläche seiner Seele in Gestalt eines

[76] Pigoń, S. 204. Mir war die zweibändige Ausgabe der Werke Towiańskis (Warschau, 1921), sowie die Auswahl von Pigoń in der *Biblioteka Narodowa* zugänglich.

[77] *Ibidem.*

[78] *Ibidem*, S. 206.

[79] Svedenborg, *De Telluribus in Mundo nostro Solari* (London, 1758).

[80] Pigoń versucht S. 203 eine solche Verbindung festzustellen.

[81] Estreicher, IV (1878), S. 28.

[82] St. Brzozowski, *Pamiętnik* (Lemberg, 1913), S. 100 f.; eine ironische Bemerkung über Svedenborg in Brzozowskis Buch *Idee* (1912), S. 93.

[83] Auch Jurkevyč stellte Leibniz neben Svedenborg, vgl. Solov'ev, *Werke*, IX, S. 395. Hat Brzozowski vielleicht den Aufsatz Solov'evs gekannt?

konkreten Bildes erschien", besessen habe. Auf solche Weise hätten sich mit den Tatsachen eines „übernormalen Lebens" seine subjektiven und emotional gefärbten Erlebnisse, Allegorien und Phantasien verbunden. Diese Bemerkung Brzozowskis ist für seine Zeit sehr typisch: die Absage an die Aufklärung, die Svedenborg nur für einen Geisteskranken halten konnte, hatte noch nicht den Boden geschaffen, auf dem man sich mit einer solchen verwickelten und rätselhaften Erscheinung wie Svedenborg auseinandersetzen konnte. Daher fehlen auch ernsthafte slavische Arbeiten über den schwedischen Mystiker.

1938 hat die Londoner Svedenborg-Gemeinde noch eine polnische Übersetzung von Svedenborgs *Neuem Jerusalem* herausgegeben, die aber vor Beginn des Krieges in Polen kaum Verbreitung fand.

4

Ganz wenige Daten besitzen wir über die Kenntnis Svedenborgs bei den anderen slavischen Völkern. Allerdings bietet uns die alte Ukraine eine interessante Seite der Sache. Ein ironischer Reflex der Gedanken Svedenborgs findet sich bei dem ukrainischen Novellisten H. Kvitka-Osnov'janenko.

Dass Kvitka ein frommer Mann war, ist bekannt; dass er in der theologischen und philosophischen Literatur belesen war, ist sehr wahrscheinlich. In seinen ukrainischen Novellen, die alle das Bauern- und Kleinbürgerleben zum Thema haben und zum Teil entweder zum einfachen Menschen sprechen wollen oder in der Tradition der erzählenden Novelle geschrieben (*skaz*)[84] und Erzählern aus dem Volke in den Mund gelegt sind, wird man jedoch nach Spuren dieser seiner Belesenheit vergeblich suchen. Höchstens im 1. Kapitel[85] seiner Novelle „Die echte Liebe" (*Ščyra ljubov*)[86] findet man eine sentimentale Variation über die Motive der Rede des Aristophanes im *Symposion* von Plato: die Theorie der Liebe, die hier dargelegt ist, und die das Streben nach Vereinigung der getrennten Seelen Liebender als Grundlage der Liebe annimmt, könnte wohl auch aus der romantischen Literatur stammen; unmittelbar zu Plato führt uns aber die Stelle, an der Kvitka davon spricht, dass diese Liebe zwischen zwei Männern, zwischen Mann und Frau, oder zwischen zwei Frauen entbrennen könne. – Eine andere interessante Stelle führt uns zu

[84] Vgl. das oben über Dal' Gesagte. Kvitka kam zum *skaz*, wie es scheint, unabhängig von den russischen Dichtern.

[85] Die Werke Kvitkas werden nach der Lemberger Ausgabe 1913 zitiert (*Ruška pysmennist'*, I, I, 2).

[86] Zit. Ausgabe, S. 94.

Svedenborg. In der Novelle „Da hast Du einen Schatz!" (*Ot tobi j skarb*)[87] erzählt der Satan, Judun, dem Helden der Novelle, einem Schatzgräber, von der neuesten Reform der Hölle – ein „Franzose" hat dem Satan geraten, das System zu verändern: „Statt der Teufel stehen die Sünder in Fronarbeit (*na panščyni*)..."; jeder ist mit einer Arbeit beschäftigt, die zu seinen Neigungen passt: die seufzenden Liebhaber blasen das Feuer in den Öfen an, die Qaerulanten begiessen die Sünder mit heissem Pech, die Graphomanen bereiten dazu den Teer, die Schriftsteller lesen Satan ihre Märchen zum Einschlafen vor (hier eine Anspielung auf Senkovskij-Brambeus: „sie schrieben, dass sie in dem Lande gewesen wären, wo die Menschen mit dem Kopf nach unten herumgehen"[88]), böse Dichter ersetzen die Wachhunde, usf. usf. Diese groteske Zeichnung, die Kvitka der Schilderung der Hölle bei Kotljarevśkyj gegenüberstellt,[89] kann – falls sie nicht eine Erfindung von Kvitka selbst ist – nur mit den Schilderungen bei Svedenborg in Verbindung gebracht werden: die Hölle ist genau so beschaffen wie diese Welt, dort „erscheinen ähnliche Dinge wie in der natürlichen Welt", so „dass dem äusseren Ansehen nach kein Unterschied besteht",[90] die Geister (der Menschen) sind selbst als Teufel in der Hölle tätig, sie „quälen sich gegenseitig",[91] ja „böse Geister der Menschen werden zu Sklaven gemacht, damit sie irgendeinem neuen Teufel bei der Unterjochung anderer Beistand leisten".[92] Muss diese Verwendung Svedenborgscher Gedanken als Unterlage für eine groteske Zeichnung[93] zeigen, dass Kvitka diese Gedanken nicht ernst genommen hat? Oder ist diese humorvolle Verwendung ernster Ideen nur ein Zug des ukrainischen Humors, der selbst vor dem Heiligen nicht Halt machen kann?[94]

[87] Ibidem, S. 352 f.

[88] Seńkowski-Brambeus, *Sentimental'noe putešestvie na goru Étnu*, siehe *Povesti Brambeusa*, I (SPbg., 1835), S. 267 ff., besonders S. 302 ff.

[89] Die travestierte „Aeneis" I. Kotljarevśkyjs ist gemeint. Siehe Kvitka, *op. cit.*, S. 93.

[90] Svedenborg, *Vom Himmel...*, die in Anm. 36 zitierte Ausgabe § 582, der Text ist in Anm. 59 angeführt. Ausserdem noch §§ 586, 512-3, 170-176.

[91] Ibidem, §§ 580, 560.

[92] Ibidem, § 574; vgl. §§ 575, 580.

[93] Dasselbe in *Arcana Coelestia*. Vgl. noch M. Lamm, *Swedenborg* (Lpz., 1922), S. 343.

[94] Vgl. allerdings auch Mickiewicz (s. Anm. 65). Aber selbst Dal', ein begeisterter Svedenborgianer, erlaubte sich Scherze über seinen Meister. Nach den Notizen des Fürsten Odoevskij hat Dal' einmal die Hellseherei Svedenborgs mit der klatschender Weiber verglichen, die Dinge erraten, die in 500 Verst Entfernung vor sich gehen. Die Notiz ist von P. Sakulin veröffentlicht worden:

Wir wissen, wie gesagt, kaum etwas über den Einfluss Svedenborgs bei den anderen slavischen Völkern. Auf der Titelseite eines handschriftlichen, nicht abgeschlossenen Werkes des originellen slovakischen Philosophen und Dichters Peter Záboj Kellner-Hostinský (wohl 1849 entstanden) steht der Name Svedenborgs nach denen von Plotin, Demokrit (!), Plato, Schelling, und Jacob Boehme, wahrscheinlich als der Name eines Denkers, den sich der Verfasser zum Führer wählen wollte. In den entworfenen Teilen dieser „Anschauungs-Wissenschaft" (! *Vidboslovia*) zitiert Holstinský zahlreiche Autoren: neben den Vertretern der klassischen Philosophie und der lutherischen orthodoxen Theologie stehen die Namen der Mystiker und Okkultisten; auch die modernen deutschen Philosophen fehlen nicht. Svedenborg wird auch weiterhin genannt, und zwar seine Lehre von den „Entsprechungen"; eine andere Fassung des Planes erwähnt Svedenborg als Zeugen für die Rolle der Anschauung in der „Geschichte der modernen Wissenschaft". An dritter Stelle entwirft Hostinský den weiteren Plan zu einem philosophie-historischen Werk: darin stehen in der ersten Abteilung: 1. [van] Helmont, 2. J. Boehme und Angelus Silesius, 3. Svedenborg; die zweite Abteilung führt über die Namen Eschenmeyer, [Justinus] Kerner und Schelling zu Hegel. Unter den mannigfaltigsten Auszügen aus der alten und neuen Literatur sind Auszüge aus Svedenborg nicht erhalten. Bezeichnend ist jedoch, dass Hostinský wenige Zitate aus seinen Werken in lateinischer Sprache anführt.[95]

Der moderne čechische Svedenborg-Kreis ist nach allem, was ich von ihm weiss, nur ein Ableger der Sekte der englischen und amerikanischen Svedenborgianer. Die von ihm veröffentlichten Werke haben sicherlich mit zur Kenntnis der Ideen Svedenborgs beigetragen, einer Kenntnis die aber kaum über den Kreis der Mitglieder hinaus in den weiteren Kreis ernsthafter Leser gedrungen ist.[96] Schon 1912 trat jedenfalls J. Janaček mit Veröffentlichungen von Übersetzungen der Werke Svedenborgs hervor: es erschienen nicht weniger als 8 Bücher: *Himmel und Hölle* (1912), *Die Religionsphilosophie des neuen Christentums* (1913), *Augenblicke nach dem*

Iz istorii russkogo idealizma. Knjaź V. F. Odoevskij, I, 1 (Moskau, 1913), S. 377 f.

95 Nach den Handschriften des Museums in Turč. sv. Martin (Slovakei). Ein Aufsatz von mir über die philosophischen Ansichten Hostinskýs erscheint demnächst in den *Südost-Forschungen* (München).

96 Kurze bibliographische Angaben über die čechische Svedenborg-Literatur in *Ottův Slovník Naučný*, Ergänzungsband VI (1940), S. 630, und in *Masarykův Slovník Naučný*, VI (1932), S. 1110.

Tode (1913), *Die Verbindung der Seele mit dem Körper* (1918), *Das Jüngste Gericht* (1923), *Die Lehre des neuen Jerusalems über die hl. Schrift* (1924), *Die Lehre des neuen Jerusalems über die wirksame Liebe* (1926), *Die Himmelskörper...* (1927). Im nächsten Jahr erschien die Übersetzung von *Meine Religion* von Helen Keller (1928); die Übersetzung stammt von K. Weinfurter, der auch mehrere populäre „mystische" Schriften ohne besonderer Tiefe herausgegeben hat. 1938 besorgten die englischen Svedenborgianer eine čechische Übersetzung der *Himmlischen Lehre* (London, 1938).

NACHTRAG

In der polnischen wissenschaftlichen Literatur wird der Name Svedenborgs in Verbindung mit der Weltanschauung der grossen polnischen Romantiker oft erwähnt, meist aber ohne nähere Hinweise oder mit solchen auf Ideen, die Svedenborg mit vielen anderen Mystikern und Theologen teilt, so etwa auf die Vorstellung von den frei Perioden der Heilsgeschichte, obwohl diese Vorstellung schon von Joachim de Fiore stammt und in neuerer Zeit, z.B. bei Jung-Stillung oder Schelling zu finden ist. Derartige Erwähnungen Svedenborgs in literaturwissenschaftlichen Werken, die ich in meiner Darstellung nicht zu verwerten brauchte, möchte ich hier zusammenstellen:
J. Kleiner, *Z. Krasiński. Dzieje myśli*, I (1912), S. 327, 351; II (1912), 126. – Derselbe, *Słowacki*, I, 2. Aufl. (1923), S. 14, 215, 217, 234; II, 2. Aufl. (1923), S. 69 und 75. – T. Grabowski, *Słowacki*, I (1926), S. 28 f., 170, 188; II (1926), S. 74 f., 95 f., 151, 154, 156 f., 164 f., 169, 213. – H. Struve, *Historja filozofii w Polsce* (1900), S. 53. – Derselbe, *Historja logiki jako teorji poznania w Polsce*, 2. Aufl. (1911), S. 327 (über Cieszkowski). – Ausserdem in den Zeitschriften: *Biblioteka Warszawska*: T. Grabowski 1905, I, S. 13 f., und K. Janecki, 1907, I, S. 267; *Pamiętnik Literacki:* Pawlikowski, V (1906), S. 459-465 und 470, und VII (1908), S. 114; Zyczyński XXII-XXIII (1915-16), S. 246-9,251 (alle zit. Zeitschriftenstellen – über Slowacki). Vgl. noch Grabowski, *Słowacki* (oben zit.), II, S. 95 – über Towiański.

Bei einer Diskussion wurde der Gedanke ausgesprochen, dass eventuell auch die Vorstellung Svidrigajlovs („Schuld und Sühne") von der „Ewigkeit" (= das zukünftige Leben) als einer „Badestube voll von Spinnen" mit den Bildern der Hölle, die Svedenborg entwarf, zusammenhinge. Wir wissen aber nicht, ob Dostoevskij bereits damals (1866) Svedenborg kannte. Die Ähnlichkeit der Vorstellungen beider kann hier auch ein Zufall sein.

XVIII

DIE UTOPIE DES MALERS A. A. IVANOV

1

Aleksandr Andreevič Ivanov (1806-1858) gilt als einer der wenigen wirklich bedeutenden russischen Maler des 19. Jhts. Doch ist sein künstlerischer Nachlass eigenartig: einige wenige vollendete Ölbilder, zahlreiche – bedeutendere – Vorarbeiten für diese Bilder und für andere nicht ausgeführte Werke. Erst am Ende seines Lebens kehrte er von einem jahrzehntelangen Aufenthalt in Rom nach Russland zurück und starb dort. Ausser seinen künstlerischen Arbeiten hinterliess er zahlreiche Manuskripte und ein Briefarchiv. Obwohl Ivanov einige Arbeiten gewidmet sind,[1] hat man seinen Handschriften wenig Beachtung geschenkt, weniger als man erwarten sollte, wenn man bedenkt, dass Ivanov Gogol' in dessen römischen Jahren nahe stand, dass er auch sonst mit mehreren bedeutenden Zeitgenossen Briefwechsel unterhielt, und dass um seine Werke, vor allem um sein Lebenswerk – das Bild „Christus erscheint dem Volk" (am Jordan, wo Johannes der Täufer predigt) – Legenden entstanden sind, die zu klären doch eine natürliche Aufgabe der Forschung sein sollte.

Erst seit etwa 1910 haben die Kunsthistoriker die Frage nach dem wirklichen Gehalt der eigenartigen religiösen Anschauungen Ivanovs gestellt. Mehrere Veröffentlichungen, vor allem die des Kiever Kunsthistorikers V. M. Zummer (Summer), haben über die geistige Gestalt Ivanovs nun doch etwas Licht verbreitet.[2] Hinter dem bereits land-

[1] Als erster schrieb über Ivanov Gogol' in seinem *Briefwechsel* (1847). Die erste eingehende Arbeit war eine Biographie aus der Feder M. Botkins, *A. A. Ivanov. Ego žizń i perepiska* (SPbg., 1880), dann A. P. Novickij, *Opyt polnoj biografii A. Ivanova* (M., 1895), und N. I. Romanov, *A. Ivanov* (M., 1907).

[2] N. I. Maškovcev, ‚Tvorčeskij put' Al. Ivanova', *Apollon*, 1916, 6-7, und vor allem V. Zummer (Summer), **1.** Sistema biblejskich kompozicij A. Ivanova', *Iskusstvo*, 1914, NNr. 7-12; **2.** ‚O vere i chrame A. Ivanova', *Christianskaja mysl'*, 1918; **3.** ‚Problematika chudožestvennogo stilja A. Ivanova', *Izvestija Azerbejdžanskogo Universiteta*, 1925, 2-3; **4.** ‚Neizdannye pišma Ivanova k Gogolju', *Ebenda*, 1925; **5.** ‚Kniga Botkina kak material dlja biografii Ivanova',

läufig gewordenen Bild Ivanovs als dem eines Realisten, religiösen Skeptikers und Anhängers von David Friedrich Strauss beginnt eine andere Vorstellung immer klarer hervorzutreten. Ivanov erscheint uns jetzt als Künstler, dem nach einem Ausdruck I. Turgenevs „etwas Mystisches" anhaftet, ein Künstler, der ideologisch Gogol's *Briefwechsel* nahesteht, der seine künstlerische Arbeit als Gottesdienst auffasst: „der Auftraggeber ist Gott und niemand anders" nach den Worten Gogol's.[3] Einige Kunsthistoriker (Benois, Maškovcev) haben Ivanov bereits als einen Menschen betrachtet, der „das russische religiöse Ideal" des Künstlers verkörperte. Wirklich, die Bekanntschaft mit dem *Leben Jesu* von Strauss war nur der Anfang einer schweren Krise in der Entwicklung Ivanovs. Es bleibt bis jetzt nicht ganz klar, *wie* Ivanov das Werk von Strauss auffasste, und *weshalb* er sich entschloss, seine weitere künstlerische Tätigkeit dem grandiosen Plan zu widmen, einen Tempel zu bauen, dessen malerische Ausstattung das „Leben Jesu" nach Strauss darstellen sollte. Jedenfalls waren die Ideen von Strauss für Ivanov keinesfalls ein Mittel „anti-religiöser Propaganda", sondern vielmehr die Grundlage irgendeines neuen, uns nicht restlos klaren Systems einer *religiösen* Weltanschauung. Die Begeisterung für Strauss war nur eine Stufe in der religiösen Entwicklung Ivanovs, und auf dieser Stufe bleiben die früheren religiösen Motive der Weltanschauung Ivanovs noch wirksam: sein utopisches und eigenartig slavophiles Christentum. Von dem ganzen Gang der religiösen Entwicklung Ivanovs wissen wir immer noch zu wenig: seit 1930 ist es auch um seinen handschriftlichen Nachlass still geworden; nur einige zufällige Zitate aus seinen oder an ihn gerichteten Briefe sind seitdem erschienen.

Die religiöse Entwicklung Ivanovs kann nicht ohne Bearbeitung seiner in Sovjet-Russland befindlichen Manuskripte geklärt werden. Währenddessen sind aber nur wenige veröffentlicht und untersucht worden. Die grösste Bedeutung haben deshalb die Veröffentlichungen Zummers, der die Anklänge an das *Leben Jesu* von Strauss in den Kompositionen Ivanovs über alt- und neutestamentliche Themen untersucht und eine Handschrift Ivanovs vollständig veröffentlicht. Diese Handschrift wurde in März 1847 abgefasst (also im selben Jahr, in dem der *Briefwechsel* Gogol's im Druck erschien)

Mystectvoznavstvo (Charkiv), 1928; **6.** ‚Eschatologija A. Ivanova' in *Učenye Zapiski naučno-issledovatel'skoj kafedry istorii evropejskoj kul'tury* (Charkiv), 1929.

[3] Brief Gogol's an Ivanov vom 29.12.1847.

und trägt den Titel *Gedanken beim Bibellesen.*[4] Der Inhalt der Handschrift ist trotz aller seiner Seltsamkeit erstaunlicherweise im „Stil" mit einer Reihe anderer slavischer utopischer Werke jener Zeit verwandt: so etwa mit dem *Briefwechsel* Gogol's (hier dürften auch genetische Zusammenhänge zwischen den beiden Werken bestehen, wobei Gogol' vermutlich der Anreger war[5]) und der ukrainischen Kiever *Cyrill-Methodius Bruderschaft,*[6] bis hin zu den polnischen Utopien Królikowskis oder denen der Anhänger Towiańskis.

Die Eigenart der Utopie Ivanovs besteht in ihrem konkreten Charakter. Ihm sind nicht nur die *allgemeinen* Umrisse des „Reiches Gottes auf Erden" wichtig, das in Russland schon in den nächsten Jahren unter der Regierung Nikolaus' I. verwirklicht werden könne, sondern auch die *Details* der Umgestaltung des Lebens: selbst die Kleidung, der ganze Lebensgang des „Russischen Künstlers" (das ist die offizielle Bezeichnung, der Rangtitel!), der berufen sein wird, der erste Helfer des russischen Zaren zu sein – und der wahrscheinlich Ivanov selbst sein sollte – sind genau bestimmt. Auch die Kleinigkeiten seines eigenen Lebens flickt Ivanov irgendwie in den Gesamtplan des Aufbaus des Reiches Gottes mit ein: er fühlt sich selbst mit einer solcher Überzeugungskraft als Propheten und Verkünder, dass er einzelne persönliche Episoden seines Lebens als Stufen auf dem Wege der Verwirklichung des Reiches Gottes ansieht. Von diesem Standpunkt aus erinnern die Darstellungen Ivanovs an Schriften der russischen (und auch nicht-russischen) „Propheten" mystischer Sekten.

An einigen Textproben aus den Gedanken Ivanovs wollen wir seine Ansichten kennen lernen. Die Anordnung der Stellen erfolgt allerdings etwas planmässiger als in der Handschrift Ivanovs.

2

Bereits aus Anlass der Krönung Nikolaus' I. im Jahre 1826 schrieb der damals 20-jährige Ivanov eine dichterische „Allegorie" (er be-

[4] Der Text dieser Schrift ist abgedruckt als Beilage zu der unter der Nr. 6 in Anmerkung 2 zitierten Arbeit V. Zummers, S. 393-408.

[5] Vgl. ihre beiderseitigen Briefe: jetzt in der Akademischen Ausgabe der Werke Gogol's, die Briefe Ivanovs bei Botkin, bei Zummer Nr. 4, in *Literaturnoe Nasledstvo,* Bd. 58 (1952), einige weitere Mitteilungen in der Sammelschrift *Gogol',* herausgegeben von V. Gippius, I-II (1936).

[6] Siehe V. Mijakovśkyj, ‚Ljude sorokovych rokiv', Sammelschrift *Za sto lit,* II (Kyjiv, 1929), und meine *Narysy z istoriji ukrajinśkoji filosofiji* (Prag, 1931), S. 107 ff.

zeichnet sein Werk selbst so): „Die Glückseligkeit (*blagodenstvie*) Russlands unter dem Szepter Nikolaus' I." Nach zehn Jahren schrieb er: „Wir, das grosse slavische Volk, blieben unter der Oberherrschaft des Kaisers Nikolaus das letzte Volk, das unter dem segensreichen Szepter des Monarchen das Goldene Zeitalter der ganzen Menschheit beschliessen sollen (sic!)." In diesen Worten klingt jedenfalls der später von den Slavophilen vertretene Gedanke an, dass nämlich die Slaven andere Menschenstämme in der weltgeschichtlichen Entwicklung ablösen und neue und vollkommenere Gesellschaftsformen schaffen sollen als ihre romanischen und germanischen „Vorgänger". Doch diese neuen Gesellschaftsformen wagten die Slavophilen kaum als das „Goldene Zeitalter" zu bezeichnen.

Diese Vorstellung von der Bedeutung der Regierung Nikolaus' I. behält Ivanov auch später bei. In den *Gedanken*[7] schreibt Ivanov über das einige Jahre (1851) bevorstehende 25-jährige Regierungsjubiläum Nikolaus' I.: „während des Moskauer Jubiläums soll der Kaiser beschliessen, auf Grund der kabbalistischen Zahl sieben, das Fundament eines neuen Tempels des Erlösers zu legen, als Ergebnis aller Glaubenskonfessionen, die dem letzten Volk auf dem Planeten Erde in Besitz (*na razbor*) gegeben werden." „Der Messias, den die Juden erwarten, und die zweite Herabkunft [Christi], die die symbolischen Christen erwarten, ist der russische Zar, der Zar des letzten Volkes; als ein Unterpfand sind dem „letzten Volk" gegeben: die Kritik, die Selbstaufopferung und die Gelehrigkeit (*pereimčivost'*). Das wird geschehen, wenn der Zar ein vollkommener Christ sein wird, nicht nach dem Glaubensbekenntnis, sondern nach der inneren Würde seiner eigenen Seele. Jetzt aber ist die Aufgabe eines jeden Auserwählten, den Zaren und die Würdenträger zu diesem Ideal hinzulenken." „Bei dem letzten Volk soll man einen Christus ähnlichen Zaren erwarten – und dann wird die ganze Menschheit Glückseligkeit geniessen und es wird sich der Plan (*programma*) des Reiches Gottes erfüllen, das uns durch den Tod des Erlösers aufgegeben ist." „Die Entscheidung über das Goldene Zeitalter wird vom Zaren der slavischen Völker abhängen, welcher in der Echtheit des Glaubens Christus ganz gleich sein wird. Dann werden sich die Prophezeiungen erfüllen und es wird eine Herde und einen Hirt geben."

Russland ist zu dieser Verwirklichung des Reiches Gottes berufen, denn „Russland ist das Ergebnis (*rezul'tat*) aller Völker die bis jetzt

[7] Ich zitiere diese Schrift weiter gekürzt als *Gedanken*.

existierten. Von ihm muss die ganze Menschheit die Gesetze erwarten, wenn das allgegenwärtige Reich Gottes auf dem Planeten Erde eintreten wird." „Der siebente Teil des Planeten[8] ist durch die göttlichen Offenbarungen vorherbestimmt unter der uneingeschränkten Herrschaft des Zaren und seiner gesetzlich erwählten Helfer mit Unterstützung der aus dem Volk Gewählten den ewigen Frieden auf Erden zu stiften." Denn „die Kräfte der Menschheit sollen sich in der ganzen Fülle im letzten Volk äussern." „Endlich hat Gott zu seinem Ruhme das letzte Volk zur Bildung berufen, das Volk, das Er Slaven, von dem Wort ‚slava' („Ruhm"), nannte." Das meinte nach Ivanov der Prophet Jesaias „im zweiten Kapitel".

Ivanov unterscheidet den Staat Russland und das russische Volk. Nun aber spielten im Regierungsapparat Russlands in damaliger Zeit Ausländer („Deutsche") eine allzu bedeutende Rolle als hohe Beamte, Generäle und Minister. Ivanov konnte das nicht übersehen.[9] „Das deutsche Element erscheint uns als die Hand der Vorsehung, wenn es nur nicht feindlich gegen das russische wirkt." Dies „Deutsche Element" „soll uns aus Schlaf und Kraftlosigkeit herausreissen, die wir während der Zusammenfügung des ganzen mächtigen Russischen Staates durch das Joch der Tataren erhielten. Die Erfolge der Deutschen, die ganz Russland ergeben sind, sollen uns daher nicht ärgern. – Wir sollen auch jenen unserer Brüder nicht feindlich gesinnt sein, die in sich eine Beimischung des Deutschen [Blutes] haben. – Darin will die Hand Gottes nur unserer Haltung während der Übergangzeit helfen, das Ergebnis des ganzen Planeten zu werden (sic!) und das Reich Gottes auf Erden wiederherzustellen, das uns im Wort des Gottessohnes aufgegeben ist." Ivanov glaubt, dass ganz Europa für das damalige Russland begeistert sei; es ist möglich, dass dies durch irgendwelche Äusserungen seiner italienischen und deutschen (der deutschen Künstler in Rom) Bekannten hervorgerufen wurde. „Die Flutwellen verschiedener europäischer Stämme, begeistert durch diese neue und letzte Riesengestalt, empfanden ihre Kräfte, um für es [Russland] zu arbeiten und es [Russland] auf ihren verschiedenartigen Musikinstrumenten zu preisen. Was wird aber geschehen, wenn auch die gebürtigen Slaven

[8] Unter „dem siebenten Teil der Erdoberfläche" wurde damals natürlich Russland gemeint, später wurde es „ein Sechstel . . .".

[9] Nicht immer war Ivanov den Ausländern gegenüber so friedlich gesinnt. Er äusserte höchste Unzufriedenheit, als ein Italiener, M. Scotti, im Jahre 1849 Inspektor der Moskauer Kunstschule wurde (s. den Brief Ivanovs an F. V. Čižov in *Literaturnoe Nasledstvo,* zit. Band, S. 716).

zu einem Wettkampf zu seinem [Russlands] Preis antreten werden?!" Ivanov kennt allerdings nur „wenige" slavische Genies: er nennt nur den Fabeldichter Krylov und den Erfinder-Dilettanten Kulibin. Die grossen Dichter (auch Gogol') nennt er vermutlich deshalb nicht, weil er nur „aus dem Volk" stammende Menschen nennen will. „Die zukünftigen [slavischen Völker] sollen erscheinen stark mit dem Licht Christi beschienen und als letzte Völker des Planeten, die zur Bildung streben, das Reich Gottes auf Erden pflanzen, das der Menschheit vom Schöpfer vor 1846 Jahren aufgegeben ist." „Jeder Russe muss an sich selbst Verzicht leisten und aus allen Kräften zum Nutzen der ganzen Menschheit arbeiten." Aber „die Seinigen [Landsleute] werden es am ehesten verstehen, als die frischen Menschen, die die ursprüngliche Unzerstörtheit der Sitten beibehalten haben. Es wird eine Zeit kommen, in der die Menschheit bekennen wird, dass sie ohne die Russen ihr Ziel – in Ewigkeit selig zu sein – nicht erreichen kann." Man soll „die Deutschen zu Dienern der echten Russen machen und auf dieser Grundlage mit ihnen die Offenbarung teilen." Ivanov lernte in Italien und wohl auch auf seinen Europareisen die europäische Kultur schätzen und zog die „europäischen friedlichen und ruhigen Beschäftigungen unserer [russischen] ganzen Aufgeblasenheit" vor. In den *Gedanken* versucht er eine Formel der Versöhnung und Verbrüderung Russlands mit Europa zu geben. Man muss aber jedenfalls sagen, dass diese Formel: die Europäer als „Diener" der Russen, kaum für Europa schmeichelhaft klingt.

Russland ist Ivanovs Meinung nach bereits zum „Golden Zeitalter" herangereift: „Jetzt befinden wir uns in der Zeit, da die Nation des letzten Volkes (sic!) in ihrer Bildung ihre (volle? D.Č.) geistige Entwicklung erreichte." Ivanov glaubt, dass es dem Zaren Nikolaus I. vorherbestimmt sei, der „christusähnliche Zar" zu werden. Freilich ist der Weg dahin dornenreich: der Zar muss „viel erdulden und durch sein Volk gestürzt werden"! Der Zar muss „die bitteren Versuchungen erleben", denn „nur auf dem Wege des Leidens werden die grossen und hohen Wahrheiten verstanden". Es seien „grosse Kriege und Bürgerkriege (*meždousobija*) prophezeit".[10] „Vor dem Goldenen Zeitalter wird die Verzagtheit (*unynie*) der Menschen so gross sein wie nie zuvor, und es wird keine schwerere Epoche der Menschheit geben." Das sei „der jetzigen Lage der Gesellschaft"

[10] Ivanov muss an irgendeinen damaligen „Propheten" gedacht haben. Es ist aber schwer zu sagen, wen er meinen konnte.

bereits „sehr ähnlich", bemerkt Ivanov. „Dieser Verzagtheit wird ein vollständiger sittlicher Verfall folgen. Alle hohen Tugenden werden in ihren Grundlagen erschüttert werden. Dann wird man den Zaren im Geiste der Wahrheit sehen, der von der grossen Macht der Würdenträger und grossen Männer auf allen Gebieten der Bildung umgeben sein wird, die seine Herrlichkeit ausmachen werden. Es wird seine Würdenträger aussenden, um die Auserwählten zu sammeln, d.h. Menschen in allen Ländern der Welt, die sich besonders um die Entwicklung der menschlichen Seelen bemühen." „Darunter verstehe ich die fremdsprachigen Bücher" (sic!) erklärt Ivanov. „Wenn ihr sehen werdet, dass alles sich dem nähert, so wisset, dass der Zar schon völlig bereit ist, im Geiste der Wahrheit zu wirken und sich bereits in diesem Punkt befindet (sic!). Was aber den Tag betrifft, so weiss ihn niemand sicher, weder die hohen Verstand und Bildung besitzenden Würdenträger, noch der Zar selbst, das ist allein der Vorsehung bekannt."

Der Weg zum Reich Gottes führt Ivanovs Meinung nach über die Schönheit. Er hätte mit dem Helden Dostoevskijs sagen können: „Schönheit wird die Welt erretten." „Der Zar wird seine Würdenträger aussenden, um die richtige Ordnung herzustellen, und auf diese Weise kommt das Ende des Zeitalters der Sorgen, der Leiden und der Qualen, in dem die Menschen entfernt werden, die die wirkliche Entwicklung der Bildung hemmen, d.h. die kleinen ungesetzlichen Herrscher, und dann werden die Genies und Talente die Menschheit mit ihrer Macht bescheinen." „Alle Gebiete des menschlichen Geistes, die tiefen Frieden und Ruhe erfordern, werden bei der zweiten Ankunft ihre volle Entwicklung erhalten, und besonders die historischen Maler (!) werden Wunder hervorbringen, was hohe Gedanken, Genauigkeit der Erforschung (sic!) und den grössten Geschmack in der Erfüllung betrifft." Nicht zufällig erwähnt hier Ivanov die „historischen Maler". Für ihn ist die Malerei „Gotteserkenntnis in Bildern" (*obraznoe bogopoznanie*). Die Idee eines „Tempels des Geschmacks" (*Chram vkusov*), die Ivanov bereits 1833 ausgesprochen hatte, wird jetzt zu dem Plan eines „Tempels des Himmelreiches". Diesen Plan beabsichtigte Ivanov selbst zu verwirklichen. Die Malerei soll aus dem „jahrhundertelangen Missbrauch" den Kern, das Wesen der christlichen Lehre herausschälen. In diesem Tempel sollen alle schöpferischen Kräfte der Menschheit in aller Fülle ihren Ausdruck finden, so dass nach dem Aufbau des Tempels die Menschheit „keine Kräfte mehr besitzen wird, um zu schaffen,

sondern sie wird in ewigem Frieden leben". Das wird also das Ende der Geschichte, auch der Geistesgeschichte, sein.

Ivanov schreibt in den *Gedanken:* „Meinem Bruder[11] soll das Entwerfen des Planes des Erlöser-Tempels für die ganze Welt anvertraut werden. – Er wird in Moskau sein." Neben einer „byzantinischen" Ikonostase von „vorzüglicher, aber anonymer (!) Malerei" plant Ivanov die Darstellung der evangelischen Geschichte auf den Wänden des Tempels und der biblischen Geschichte auf der Fassade. Die Innenseite der Mauer um den Tempel soll mit Mosaikdarstellungen von Ereignissen aus der russischen Geschichte geschmückt werden. Aussen soll die Mauer mit Darstellungen aus der Weltgeschichte bedeckt werden, „einschliesslich der Greuel des katholischen Schismas und seiner Bestrafung durch das Luthertum". Hier liegt auch schon der Grundgedanke des späteren Plans Ivanovs, einen „David Straussschen Tempel" zu erbauen. Dieser soll in seiner Bemalung die biblische und evangelische Geschichte mit der antiken und orientalischen Mythologie vereinigen.[12] Die erhaltenen Skizzen Ivanovs zeigen, wie er sich diese Vereinigung vorstellt: das Bild jedweden Ereignisses der evangelischen Geschichte soll mit Darstellungen der analogen „heidnischen" Mythen umrahmt werden: das Werk von Strauss dient Ivanov bei der Auswahl der Mythen als Leitfaden.

Nur war das Ziel, das Strauss in seinem *Leben Jesu* verfolgte, ein ganz anderes, als die Auffassung Ivanovs! Für Strauss waren die Hinweise auf die weitgehende Ähnlichkeit der biblischen Erzählungen mit der heidnischen Mythologie ein Mittel der „Entmythologisierung" der hl. Schrift, für viele Strauss-Anhänger, darunter auch die russischen,[13] ein Beweis der „Falschheit" der biblischen Geschichte, ein Werkzeug der Kritik an der Bibel und der christlichen Lehre. Für Ivanov war, allem Anschein nach, die Ähnlichkeit der Mythologumena der Heiden und Christen ein Grundlage für die „Sakralisierung" der religiösen Erfahrung aller Menschenstämme, ja der ganzen Weltgeschichte überhaupt. Nach einem skeptischen Straussanhänger sollte man die „evangelischen" Mythen aus dem Tempel des christlichen Glaubens vertreiben, soweit für einen

[11] Der jüngere Bruder Ivanovs, Sergej (1822-1877), war Architekt.

[12] Eine Analyse hat Zummer in seiner in Anm. 2 Nr. 2 zitierten Arbeit gegeben (mit Reproduktionen!).

[13] Einige Daten über den Einfluss D. Straussens in Russland, die ich jetzt etwas ergänzen könnte, habe ich in meinem Aufsatz ‚Ševčenko und David Strauss' in der *ZfslPh.*, VIII (1931), 3/4, S. 368-387, mitgeteilt.

solchen Skeptiker überhaupt noch ein Schlupfwinkel des christlichen Glaubens übrig blieb. Ivanov zieht aus dem Buch von Strauss gerade die entgegengesetzte Schlussfolgerung: die verschiedenen Mythen waren eben eine „Vorahnung" oder Vorbereitung des christlichen Glaubens, und als solche werden sie in den Erlöser-Tempel aufgenommen. Ivanov hatte vermutlich keine allzu klare Vorstellung von den philosophischen Strömungen seiner Zeit. Er kam aber durch ein dunkles religiöses Gefühl dazu, Strauss im Geiste der Schellingschen „Philosophie der Mythologie" aufzufassen.[14] Aber zu diesem Punkte muss man die Veröffentlichung der noch nicht bekanntgemachten Handschriften abwarten, um ein endgültiges Urteil fällen zu können.

3

Als wir von dem Erlöser-Tempel Ivanovs sprachen, haben wir bereits den Punkt in Ivanovs Utopie berührt, wo er für sich und seine Kunst einen Platz fand.

Wenn Kaiser Nikolaus I. der „christusähnliche Zar" werden sollte, der das Reich Gottes auf Erden verwirklichen oder mindestens die ersten Schritte dazu tun würde, so sollte Ivanov selbst jener „Russische Maler" oder „historische Maler" sein, der berufen war, durch die Kunst den Kaiser selbst und die Schicksale Russlands zu leiten.

Ivanov glaubte, wie wir sahen, dass vor Beginn der schöpferischen Arbeit am Aufbau des Reiches Gottes „die Zeit der grossen Verzagtheit" und der Sturz des Kaisers eintreten werde. Um diese Zeit sollte Ivanov auftreten, auf den Kaiser einwirken und ihm die Zukunft Russlands eröffnen: „man wird mich bewundern, wenn ich in dieser verzweifelten Stunde (*raz'jarennyj čas*) des Kaisers ihn nicht nur beruhigen, sondern auch wie nie zuvor erfreuen, ihm das Geheimniss des zukünftigen Russlands eröffnen werde, das er zu diesem neuen, herrlichen und gesegneten Ziel zu führen beginnen soll."

[14] Vgl. Schelling, *Philosophie der Offenbarung* (*Werke*, II. Abteilung, Band IV, Vorlesung XXIV), S. 1 f., 9. Darüber Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, Band VIII (Heidelberg, 1902), S. 799, auch S. Bulgakov, *Svet nevečernij* (Moskau, 1917), S. 328 ff. Bulgakov selber teilte damals offensichtlich die Ansicht Schellings; vgl. ebendort, S. 323-6. – Das Heidentum als eine Vorstufe des Christentums begegnet uns auch bei Słowacki (Brief an seine Mutter vom Februar 1845, *Dzieła*, hrsg. von Ju. Krzyżanowski, XI (1949), S. 456); für Z. Krasiński sind die antiken Götter dagegen „Teufel" (Brief an Delfina Potocka vom 26.XI.1841). – Von den modernen russischen Religionsphilosophen neigen zu derselben Auffassung wie Bulgakov (s. oben) N. Berdjaev (*Filosofija svobodnogo ducha*, Paris, s.a., I, S. 136) und S. Frank (*Svet von t'me*, Paris, 1949, S. 117).

Seinen Beruf fasst Ivanov als den eines „Priesters des zukünftigen Russland" auf. „Gerade dafür erzieht mich Gott mit den Greueln des ungerechten und bedrückenden Tatarentums,[15] dass ich später zu seiner völligen Ausrottung in der Welt der Künstler beitrage, was Einfluss auf ganz Russland haben wird." Von der „Entwicklung der Fähigkeit der Künstler" hängt „das ganze ästhetische Leben der Menschheit" ab, und folglich „auch ihre glückliche Zukunft". Wie Zummer zeigt, beschäftigte sich Ivanov seit 1832 mit der Ausarbeitung von Projekten über Organisation des Lebens der russischen Künstler, das er sich fast in der Art des Ordenlebens vorstellt: Ziel dieser Organisation ist „die Vervollkommnung der Sittlichkeit und der Bildung, sowie *auch* in der Kunst" (!). In diesen Projekten, die bezeichnende Titel tragen, wie: „Das Goldene Zeitalter der russischen Künstler", „Gesetze für Künstler", ist mit der allen Schriften Ivanovs eigenen Detailisierung die ganze Arbeitsordnung der Künstler genau bestimmt. Sie „dienen wie die Leviten im Tempel Salomos". Bei dem Abschlussakt des Studiums „lesen in einer ausserordentlichen Versammlung zwei Professoren das 17-te Kapitel des Lukasevangeliums (. . .): das Reich Gottes ist in uns."

In den *Gedanken* Ivanovs konzentriert sich sein Denken auf seine eigene Rolle im Reich Gottes auf Erden: er wird „von milden Gaben leben und den Kaiser in seinem kummervollen Augenblicke trösten, auf alle Auszeichnungen und Belohnungen verzichten und um sich davor zu schützen, einen Bauernrock (*armjak*) mit einer goldenen Medaille um den Hals tragen", er wird „von milden Gaben leben, wozu man in den Zeitungen einen entsprechenden Aufruf veröffentlicht und ein Sammelbüchse vor die Tür seines Studios stellt". – Er will „den Kaiser bitten, dass er nichts für meine Unterhaltung gebe, und ihn in seinen kummervollen Stunden zur Eröffnung (sic!) irgendeines neuen Werks (*kompozicija*) einladen, das man zuerst theoretisch seinem Gefühl zugänglich macht, dabei aber immer auf das Hauptziel anspielend, dass Russland nämlich ein Ergebnis (sic!) aller Völker ist, die bis jetzt existierten". „Der Russische Künstler (wie gesagt, ist das bei Ivanov ein Titel für den ersten Helfer des Zaren. D.Č.) ist ein Ehrenbürger, als Kaufmann gekleidet.[16] Er hat freien

[15] Ivanov denkt hier wohl nur an die schwache Allgemeinbildung seiner russischen Kollegen in Rom, über die er in seinen Briefen klagt.

[16] „Ehrenbürger" war eine russische Standesbezeichnung, ebenso „Kaufmann"; die letzteren kleideten sich meist in einer etwas altertümlichen Weise. Ivanov will wohl betonen, dass der „Russische Künstler" nicht geadelt werden sollte, wie das auch mit den hohen Beamten automatisch geschah.

Zugang zum Palast. Er ist in allen möglichen Lebenslagen (*položenija*) des Kaisers anwesend. Er mischt sich in keine Geschäfte ein. Aber in einer kummervollen oder bösen Stunde des Zaren trägt er ‚Gusli' vor,[17] d.h. er erzählt irgendein hervorragendes Ereignis aus der Bibel, und am Ende der mündlichen Darlegung in allen Einzelheiten, durch die er den literarischen Teil abschliesst, zeigt er [dem Zaren] eine vollendete Skizze, welche er bis dahin wie das höchste Geheimnis behandelt hat. Und dann eröffnet (sic!) der Zar das Werk (*kompozicija*) für die Öffentlichkeit. – So wird der Charakter des Zaren durch die Malkunst gemildert, und dadurch wird er zu Wohltaten für sein Volk geneigt gemacht. Der Künstler lebt von milden Gaben, in seinem Hause steht eine Sammelbüchse. Der Kaiser besitzt kein Recht (!), den Künstler zu belohnen oder zu begünstigen, sondern er darf nur, wie eine Privatperson, zu den Almosengebern gehören."

Die Wirkung auf das ganze Leben geht also durch die Person des Zaren. Denn der Zar bedeutet in Russland etwa dasselbe, was die alttestamentlichen Propheten für die Juden waren: „Die Propheten hatten als ihr Ziel (sic!) die Vaterlandsliebe in ihrer höchsten Entwicklung. Bei uns, bei dem letzten Volk, ist die Macht des Kaisers uneingeschränkt und also der Gottesmacht am nächsten.[18] Der Kaiser ist bei uns alles." „Er ist aber doch ein Mensch, und folglich hat er auch Fehler, die für die Untertanen fürchterlich sind. – Diese Mängel (*pustye mesta*) sollen die genialen Menschen zum Gemeinwohl verbessern (*popol'njat'*). Der Künstler als der freieste, unabhängigste und unersetzlichste von allen soll sich bemühen, den Geist des Kaisers durch seine [des Künstlers] göttliche Begeisterung zu unterstützen." Deshalb soll der Künstler „sich mit dem Lesen und der Auslegung der Bibel beschäftigen, damit er mit seinen Kenntnissen und deren Ausdruck in Bildern den Geist des Kaisers in Ekstase bringen (*voschiščat'*) kann,[19] denn von dessen Zufriedenheit und Enthusiasmus (*vostorg*) hängt die Glückseligkeit des Vaterlandes und sogar der ganzen Menschheit unmittelbar ab." „Wird ein histo-

[17] „Gusli", ein russisches volkstümliches Saiteninstrument.

[18] Diese Stelle klingt an Gogol' an, aber auch an den byzantinischen Schriftsteller Agapetos, der seit dem 12. Jht einen beträchtlichen Einfluss in Russland ausübte. S. die Aufsätze von Val'denberg in *Vizantijskij Vremennik*, Bd. XXIV (1926), S. 27-34, und Ihor' Ševčenko in *Harvard Slavic Studies*, II (1954). Auch das wesentlich reichere Material Ševčenkos ist noch ergänzungsbedürftig.

[19] *voschiščat'* verstand Ivanov wohl als biblisches Wort so, wie es in meiner Übersetzung wiedergegeben ist.

rischer Maler dieser Art nicht genau um eben so viel höher sein als seine Vorgänger in allen Völkern, wie unser Zeitalter erfahrener ist als die vergangenen, und wie Russland grösser und mannigfaltiger ist als andere Staaten?" „Ein Künstler, von der christlichen Lehre erfüllt, der das Leben des alten Judäa gründlich studiert und durch eine Reise dorthin [nach Palästina] alles nachgeprüft hat, kann für den Kaiser dasselbe sein, wie die Musik, die vor einem Regiment marschiert: damit er sich von Sorgen und Kummer mit den wunderbaren Klängen zu einem besseren Lebensaugenblick (sic!) erhebt."

Aber nicht nur ein Künstler soll dem Kaiser zur Seite stehen, Ivanov will daneben noch einen „slavo-russischen Dichter" sehen, der „mehr in der asiatischen Art, wie ein Prophet wirkt. Er soll klar die Mängel zeigen und die Tugenden erheben. Der Künstler soll dazu die zweite Stimme singen (*vtorit'*)." Und „wir müssen die christusähnlichen Menschen erwarten, d.h. solche, die den Geist der Finsternis besiegt haben und aus dem Geist Gottes geboren sind". Das werden „die russischen Gelehrten, Dichter, Künstler sein und sie werden den Leidensweg abschliessen, auf dem sie diesen Zustand erreicht haben werden". Sie werden „allen anderen Völkern Musterbeispiele der nicht-ehrgeizigen Kritik und der Selbstverleugnung in der Sittlichkeit, in der Wissenschaft und im Gewerbe geben. Und so wird die Menschheit sich an die Geschichte ihrer Leiden erinnern, indem sie ihre Lage in aller Ewigkeit geniessen und Christus preisen wird . . ."

4

Die Ereignisse der europäischen Gegenwart und die seines Privatlebens empfindet Ivanov als Stufen auf dem Wege zum Reich Gottes. Die Revolution von 1848 hat ihn tief erschüttert. Er schreibt damals: „der einzige Trost ist das Lesen des Evangeliums: darin ist alles klar und verständlich, wie und was geschehen soll." Er liest auch das Buch Hiob und notiert: „wenn ich (die Gegenwart) vom Standpunkt der Bibel ansehe, so versöhne ich mich nicht nur mit meinem Schicksal und meinen Tröstungen (sic!),[20] sondern habe auch vollkommenen Glauben, dass in diesem Augenblick gerade das nötig ist. Aber nicht alle können das Himmelreich verstehen." Notizen zu den Acta Apostolica und zur Apokalypse bezeugen, dass Ivanov die damaligen Geschehnisse als Erfüllung der apokalyptischen Prophezeihungen ansah.[21]

[20] *utešenie* — vielleicht soll man *iskušenie* („Versuchung") lesen?
[21] Vgl. Zummers Aufsatz Nr. 6., S. 389 f.

Auch alle Einzelheiten seines Privatlebens – die Konflikte mit der russischen Verwaltung, der die russischen Künstler in Rom unterstellt waren, die Intriguen einer Italienerin, seiner früheren Geliebten, gegen ihn, sein Kampf mit den eigenen Mängeln und „Lastern" – das alles findet eine unmittelbare Abspiegelung in seiner phantastischen Utopie. Manchmal erlebt er auch schwache Stunden, und aus seiner Feder fliessen Zeilen wie diese: „Der höchste Lohn für mich wäre, wenn Du, o Herr, meinen Leiden durch eine beliebige Todesart ein Ende gesetzt hättest. Es gibt tausende von Versuchungen, und ich habe keine Kräfte um ihnen zu widerstehen", oder „o Herr! gib mir Kräfte, um meine Einsamkeit zu bewahren und meine Seele durch Gebete und Fasten in Verborgenheit zu erhalten". Aber solche Stimmungen erlebt er nur manchmal. Für ihn sind die klaren Vorstellung von seinen vermeintlichen prophetischen Aufgaben und die an sich und andere gerichteten Aufrufe zur Selbstvervollkommnung und unermüdlichem Wirken zum Aufbau des Reiches Gottes kennzeichnend. „Man muss zunächst kräftig und vollkommen in seinem Wirken und seiner Sittlichkeit werden, damit man später andere führen kann in dem einen und dem anderen, zum Geiste der Kraft und der Vollkommenheit, an denen teilzunehmen Gott die Menschen für würdig befunden hat." Er will „die Menschen, die sich durch Talent, Ehrlichkeit und Gerechtigkeit auszeichnen, erwählen. Sie sollen regieren. Ich werde aber die ihnen bevorstehenden Schwierigkeiten aufdecken." „Lehre und befestige mich darin, dass ich Deine Offenbarungen und Wege lese, die in der Bibel dargelegt sind, damit ich den Abschluss meines jetzigen Werkes bewältigen kann. – Ich werde mich demütigen und mich von meinen Lastern befreien, insofern mir das meine geistige Einsicht (*umozrenie*) gestattet. Ich bitte Dich, o Herr, zeige mir Tiefe, die dem einfachen Geist unzugänglich ist. Möge ich, o Herr, dazu bewegt und dessen gewürdigt werden, das letzte Ziel des Russischen Künstlers zu erreichen: durch Glauben und Wissen im Wort und in der Kunst die Sitten des Kaisers für das Wohl meines Vaterlandes zu mildern." „Man soll ein ständiger Bewacher seiner eigenen Ruhe werden. Nur in tiefer Ruhe kann man die allgemeinen Harmonie der Welt finden und die Wege Gottes erkennen." „Gott selbst bestätigt, dass ich mit der heutigen Generation der russischen Künstler in Rom nichts anfangen kann. Darum muss ich mich mit allen Kräften und entschieden in mich selbst vertiefen, damit ich mein Werk so vollkommen und so bald wie nur möglich abschliesse."

Der Hauptzug des Reiches Gottes ist, Ivanovs Meinung nach, der ewige Friede zwischen den einzelnen Menschen und Völkern. „Der grosse Egoist wird untergehen, und der zur Menschenliebe Geneigte wird errettet werden." „Für allen lasterhaften Leidenschaften des Menschen wird das Ende kommen. (...) Wenn eine solche Wiedergeburt (*pereroždenie*) der Menschheit von garstigen Lastern zum heiligen und lasterlosen geistigen Leben eintreten wird, so wird es nicht mehr nötig sein, die von Menschen aufgestellten Gesetze zu gebrauchen", die Menschen „werden durch die innere Stimme des Gewissens geleitet werden und ein Wort wird genügen, damit sie ein neues Vertrauen zueinander gewinnen." „Dann wird das vollkommene Ende der Zeiten eintreten, d.h. die Menschheit wird aufhören so zu leben, wie sie bis jetzt gelebt hat, ständig einander unterdrückend und die Völker bedrückend. Sie [die Menschheit] wird sich vollständig überzeugen, dass solche Lebensbedingungen ihr nur vorläufig gegeben worden sind, damit sie alle Länder bevölkern konnte (...), dass aber die weiteren Erfolge der Bildung gänzlich von der Festigkeit der Person abhängen, deren Erscheinen der erste Erlöser des Menschengeschlechtes in seiner Seele vorherahnte."

Die *Gedanken* zeigen deutlich, dass das Streben nach „Ruhe", nach „Frieden" aus den *persönlichen* Erlebnissen Ivanovs erwachsen ist. Ebenso ist aus persönlichen Erlebnissen, aus seinem Kampf gegen die „Leidenschaften", die besondere Schärfe zu erklären, mit der er gegen die „fleischliche Liebe" („man muss auf die Unzucht verzichten") ankämpft. Einzelne Stellen klingen ganz asketisch: „diejenigen, die würdig sein werden in dieser Übergangszeit aus dem Zeitalter der menschlichen Leidenschaften in das heilige Zeitalter der Gnade und der Wahrheit" zu leben, werden „nicht heiraten, weil ihre Werke unsterblich sein und sie, die Kinder der Wiedergeburt, Gotteskinder sein werden." „Ich habe mir in einem geheimen Gespräch mit Gott überlegt, welches Schicksal diejenigen erwartet, die würdig sein werden, an dem schweren Übergang des letzten Volkes in der Reihe der Gestaltungen (sic!)" teilzunehmen; „sie werden nicht heiraten, wie gewöhnliche Menschen, sondern wie Engel Gottes [leben], und jede ihrer Lebenswirkungen wird die Bezeichnung als Gotteskinder verdienen (sic!)."

„Das geheime Gespräch mit Gott" trägt alle Kennzeichen eines ekstatischen mystischen Erlebnisses an sich: „als ich diese Worte schrieb", notiert Ivanov, „empfand ich ein Erzittern wie von einem

W. Blake: Die Steinigung Achams.

A. Ivanov: Die Steinigung Zacharias.

Ohnmachtsanfalls. Ich ging zu meinen Dienern hinaus – und alle sahen mein Antlitz mit Zittern an."

5

In allem, was wir von dem Glauben Ivanovs und seiner Utopie wissen, ist zweifellos etwas psychisch Pathologisches und religiös Anstoss-Erregendes. Der Bauernrock und die goldene Medaille am Hals, die Sammelbüchse an der Tür des Ateliers sind nur etwas komisch. Gefährlicher ist schon die Überschätzung der „Bildung" und des „Wissens", die später das religiöse Bewusstsein Ivanovs dem Einfluss David Straussens geöffnet hat. Noch weit gefährlicher sind die Anklänge an den russischen Imperialismus und die naive Verherrlichung des Absolutismus (wenn Ivanov u.U. auch an eine Volksvertretung denkt, spricht er doch von den aus dem Volk „Gewählten", versteht aber vielleicht darunter die vom Zaren ernannten Vertreter). Gerade dadurch kam Ivanov dazu, den Zaren für den Messias zu halten, und dazu einen Nikolaus I., der für eine solche Rolle sicherlich am wenigstens geeignet war. In der ganzen Utopie Ivanovs kann man auch Züge finden, die an den atheistischen Utopismus eines Petr Verchovenskij (aus den *Dämonen* Dostoevskijs) erinnern.

Es bleibt aber die Tatsache bestehen, dass Ivanov mit erstaunlicher geistiger Beständigkeit im Laufe von Jahrzehnten, in völliger Einsamkeit (wir wissen nicht, ob Gogol' von der Utopie Ivanovs etwas wusste) sein Gedankensystem weiter entwickelte. „Das Goldene Zeitalter der Künstler", „die Gesetze für Künstler", endlich die *Gedanken* und der „Tempel", der in sich die ganze religiöse Geschichte der Menschheit vereinigen sollte – das sind nur Variationen desselben Themas. In dieser Hartnäckigkeit des Denkens ist er etwa den russischen Sektierern, aber auch den russischen politischen Radikalen verwandt. Darin liegt ein *grosser* Glaube, der keine Zweifel und Schwankungen kennt. Und in flüchtigen Notizen, die in seinem seltsamen Stil geschrieben sind – der oft an den Kanzleistil anklingt, sich aber manchmal zu biblischen und prophetischen Tönen erhebt – ist eine Reihe von Motiven und sogar Formulierungen gegeben, die für das russische Denken typisch sind: so die Idee der *synthetischen Kultur*, der „*Sakralisierung*" aller Kulturgebiete, der Gedanke von der *zentralen Stellung der Schönheit* im System der Werte, die Gedanken an die *Berufung Russlands*, die zum Teil an die Slavophilen, zum Teil an Dostoevskij erinnern. Die Ähnlichkeit

mancher Formulierungen Ivanovs mit denen Gogol's darf uns nicht besonders verwundern, denn hier dürfen wir wohl ohne grössere Zweifel daran denken, dass Ivanov sie aus dem Munde Gogol's hören konnte, der sie doch auch 1847 in seinem *Briefwechsel* veröffentlichte.

Besonders bemerkenswert ist, dass der künstlerische Nachlass Ivanovs, sein ganzes fast drei Jahrzehnte langes Schaffen, in seinen letzten Quellen gänzlich durch seine religiösen Gedanken und zum grossen Teil auch durch seine Utopie bestimmt ist.[23]

Ivanov konnte mit seinen Gedanken weder vor die russische Gesellschaft noch vor den russischen Zaren treten. Seine Aufrufe: „Fallen wir auf die Erde vor Russland! – Zeitgenossen, arbeitet zur Ehre Gottes! – Tut Busse, denn das Himmelreich ist nah!" blieben in seinem Archiv. Ivanov selbst sah ein, dass er unter den russischen Künstlern in Rom keinen Einfluss erlangen konnte. Zar Nikolaus I. starb (1855), bevor Ivanovs Hauptwerk („Christus erscheint dem Volke") vollendet war. Als Ivanov endlich 1858 die Reise nach Russland antreten wollte, legte er seine Gedanken über „das zukünftige Zeitalter der Künstler" in einem Brief an die Grossfürstin Marija Nikolaevna dar und äusserte die Hoffnung, dass er „das Glück haben werde, mit ihr persönlich über alles zu sprechen". Die Audienz fand statt, aber Ivanov fand offenbar keine günstige Aufnahme für seine Pläne. Das Bild Ivanovs, das bereits erwähnte „Christus erscheint dem Volke", hatte freilich einen stürmischen Erfolg, aber Ivanov musste einsehen, dass dieser Erfolg keinesfalls mit dem Verständnis seiner Ideen verbunden war. Die eigenartige Theorie der religiösen Erkenntnis durch die Schönheit, die Ivanov auch in den *Gedanken* angedeutet hat, wurde nicht angenommen, ja vielleicht nicht einmal bemerkt. Vielleicht kam es Ivanov auch zum Bewusstsein, dass sein Bild kein echtes Werk jener „religiös-historischen Malerei" war, die er zu schaffen bestrebt war. Ivanov starb unerwartet schon im selben Jahr, wie gewöhnlich behauptet wird an der Cholera; andere (Zummer) vermuten aber, dass die künstlerischen und ideologischen Misserfolge Ivanovs „das Geheimnis seines Todes" eher klären.

[22] Das erinnert an den seltsamen russischen Denker N. F. Fedorov (siehe über ihn die *Geschichte der russ. Philosophie* von V. Zeńkovskij, die russisch, englisch und französisch erschienen ist).

[23] Man darf nicht vergessen, dass Ivanov einer gewissen Tradition folgen konnte: der berühmte ukrainisch-russische Maler des 18. Jhts Vl. Borovikovśkyj (1758-1826) begann jede seiner Arbeiten mit einem Gottesdienst und betete und fastete während der Arbeit. Ivanov durfte von dieser Eigenart des auch zu seiner Zeit sehr geschätzten und wirklich hervorragenden Meisters gehört haben.

Für die russische Geistesgeschichte beginnt die Gestalt Ivanovs sich erst nach etwa 5 bis 6 Jahrzehnten deutlicher abzuzeichnen. Wir stehen aber noch immer am Anfang, denn die letzten zwei Jahrzehnte haben so gut wie nichts Wesentliches von Ivanovs Handschriften ans Licht gebracht. Jedenfalls zeigen uns schon die bekannt gewordenen Fragmente Ivanov als eine tragische, eigenartige und in ihrer Art bedeutende Gestalt der russischen Geistesgeschichte.

Wenn man das künstlerische Werk Ivanovs betrachtet, so darf ich vielleicht auch als Nichtfachmann darauf aufmerksam machen, dass manche Zeichnungen Ivanovs ihrer Komposition nach einen Einfluss William Blakes zu verraten scheinen. So etwa die „rhythmische" Komposition von Ivanovs Entwürfen „Die Steinigung des Zacharias", der an „Die Steinigung Achams" von Blake erinnert, oder Ivanovs „Hiob und seine Freunde", eine Zeichnung, die wie eine direkte Nachahmung der entsprechenden Zeichnung aus dem „Buch Hiob" von Blake anmutet. Ausserdem scheint Ivanov manche allgemeinen künstlerischen *Kunstgriffe* von Blake übernommen zu haben: so die Darstellung der Engel als überlebensgrosse und manchmal leuchtende Gestalten, gelegentlich mit eigenartigen Aureolen um die ganze Figur; das erstere sehen wir auf dem Entwurf Ivanovs zu seinem Verkündigungsbild, das Zweite etwa auf seinen Zeichnungen „Hirten und Engel", „Der Engel verkündet den Frauen die Auferstehung Christi", usf. Es ist allerdings unwahrscheinlich, dass Ivanov etwas von der *Dichtung* Blakes kannte. Die ganze Frage über einen Einfluss Blakes sollte noch näher untersucht werden.[24]

[24] Die erwähnten Zeichnungen Ivanovs s. bei Maškovec, *op. cit.* (Anm. 2). Ausserdem die Verkündigung (jetzt bei C. G. Hamilton, *The Art and Architecture of Russia* [Baltimore-Maryland, 1954], Tafel 156 b). Eine ähnliche Engelfigur sieht man auch auf der Zeichnung Ivanovs „Die Vison des Zacharias". Die erwähnten Bilder von Blake: **1.** „The Stoning of Acham" in dem Buch von Darell Figgis, *The Painting of William Blake* (London, 1925), Tafel 91; **2.** „Hiob und seine Freunde" in *Illustrations of the Book of Job,* herausgegeben von Ph. Hofer (New York, 1937), Tafel 10. Man muss auch die auffällige Symmetrie in den Kompositionen von Ivanov vermerken, die ebenfalls an Blake erinnert (vgl. „Übertragung des Leibes Christi", wiedergegeben in *Mir iskusstva,* 1901, II, 10, S. 105). – Zur Charakteristik der Tendenzen Ivanovs möchte ich z.B. erwähnen, dass das Bild der Verklärung Christi mit den Darstellungen des Bacchanals und des platonischen *Symposions* umgeben werden sollte. – Wenn Louis Réau (*Les Arts plastiques. L'ère romantique* [Paris, 1949], S. 264) über Ivanov schreibt: „Scènes de l'Histoire sainte: suite d'esquisses qui constituent une admirable illustration de la Bible, supérieure aux visions de William Blake et comparable seulement à la Bible de Rembrandt", so will er offensichtlich nur die Qualität der Zeichnungen Ivanovs kennzeichnen.

XIX

MAJAKOVSKIJ UND CALDERON

1

Es gibt geschichtliche Erscheinungen, die, ohne miteinander das Mindeste zu tun zu haben, einander wie Zwillingsbrüder oder mindestens wie nahe Verwandte ähneln. Gibt es keine genetische Verbindung zwischen diesen beiden Erscheinungen, so dürfen wir sie als „Konvergenzen" betrachten, das heisst als zwei in irgendeiner Beziehung ähnliche Objekte, deren Ähnlichkeit nicht auf genetischer Verbindung beruht. Es ist durchaus falsch, von Konvergenzen als von „zufälligen" Ähnlichkeiten zu sprechen, was zuweilen geschieht. Die Ähnlichkeit der Körperform eines Säugetieres, des Delphins, mit den Fischen ist eine Konvergenzerscheinung, aber es wäre vollkommen widersinnig, sie als „zufällig" zu bezeichnen: Anpassung an die gleichen Lebensbedingungen bedingt in diesem Falle die Konvergenz – und die Lebensbedingungen bilden eine nicht minder bestimmte und wirksame Ursache als die Abstammung der einen oder anderen Fischgattung von ihnen ähnlichen Urahnen.

So wollen wir von einer seltsamen Konvergenz zweier literarischer Werke sprechen: von einem Gedicht Majakovskijs, der damals Vertreter des russischen „Futurismus" war, wenn auch mit einer starken ideologischen „bolschewistischen" Färbung, und von einem Werk eines spanischen Barockdichters des 17. Jhts. Majakovskij mag von Calderon gehört haben, möglicherweise sogar das eine oder andere Stück von ihm in russischer Übersetzung gelesen haben (denn er beherrschte keine Fremdsprachen, ausser vielleicht einigen slavischen), aber das Werk, von dem die Rede sein wird, konnte er nicht kennen, da es erst im 18. Jht in einer obskuren Veröffentlichung erschien, und ein Neudruck erst 8 Jahre nach dem Tode des russischen Dichters, und zwar auf spanisch, erfolgte. Die Konvergenz scheint also wirklich völlig „zufällig" zu sein.

Das Poem Majakovskijs wurde lange vor seinem Tod geschrieben

(1926); es heisst: „Gespräch mit einem Finanzinspektor über die Poesie" (*Razgovor s fininspektorom o poezii*). Es enthält 120 Zeilen.[1] Sein Thema ist die Kunsttheorie, besser gesagt die Kunstphilosophie. Der Ausgangspunkt bildet die Klage des Verfassers über die hohe Besteuerung seiner Einnahmen. Der Dichter will eine Steuerermässigung erlangen durch den Nachweis, dass er einerseits zu hohe „Betriebskosten" habe, und dass er anderseits zu den wichtigen und unersetzlichen Teilnehmern am Aufbau der kommunistischen Gesellschaft gehöre.[2]

Das Poem ist in jenem für Majakovskij kennzeichnenden Stil geschrieben, der hohes Pathos und Ironie auf eigene Weise vereinigt – eine Verbindung, die auch für Gogol' typisch ist.

Den „hohen Betriebskosten" sind die Zeilen 9-40 gewidmet. Hier kann der Dichter naturgemäss seinen Nachweis vorwiegend mit Metaphern führen. Zunächst der Reim: er ist ein Wechsel, der nach einer Zeile „diskontiert" werden muss, wozu dem Dichter „die leere Kasse der Deklinationen und Konjugationen" zu Verfügung steht (Zeilen 12-20). Die Worte, die der Dichter mit Gewalt in die Zeile hineinschiebe, würden oft „zerbrochen" (21-24). Der Reim sei ein Fass mit Sprengstoff, und die treffsicheren Reime seien schwer zu finden. „Vielleicht blieb nur noch in Venezuela ein Dutzend noch nie dagewesener Reime (*desjatok nebyvalych rifm*)" (25-32).[3] Und der Dichter muss auf der Jagd nach Reimen weite Reisen unternehmen (hier metaphorisch verstanden), denn „die ganze Dichtung besteht aus Fahrten ins Blaue (*ezda v neznaemoe*)" (33-36).[4] Wie bei der Radium-Gewinnung erfordert die Dichtung ein Jahr Arbeit um ein Gramm zu gewinnen, so werden tausende von Tonnen des „Wort-Rohstoffs" verbraucht, um ein einziges Wort zu erhalten (37-40).

Hier wendet sich Majakovskij zur zweiten Gruppe seiner Argumente: Das Brennen der dichterischen Worte ist „einäschernd", während die „Rohstoffworte" nur glimmen. Die dichterischen Worte

[1] Unter „Zeile" verstehe ich in den Versen Majakovskijs eine mit einem Reimwort abgeschlossene Einheit. Diese Bemerkung ist wegen der drucktechnischen Gestaltung der Verse Majakovskijs nötig.

[2] Fast zu jedem Gedanken dieses Poems kann man einen „Kommentar" aus anderen Werken Majakovskijs zusammenstellen, was hier aber überflüssig ist.

[3] Diese Klage erinnert an die wiederholten Klagen Puškins über die ungenügende Anzahl der russischen Reime. Majakovskij hat bekanntlich den russischen Reimschatz durch den Gebrauch ungenauer Reime stark erweitert.

[4] Das Bild der Dichtung als einer Seereise finden wir bei Puškin (Fragment *Osen'* (1833), das mit der Zeile endet „kudaž nam plyt'?").

bewegen tausende von Jahren Millionen Herzen (41-44). Es folgt eine ironische Abschweifung über die Dichter-Taschenspieler, über die „lyrischen Kastraten", die „fremde Zeilen" stehlen (45-52).

Damit kehrt Majakovskij zu der Frage nach den „Betriebskosten" zurück: die Gedichte und Oden, die unter Applaus „gebrüllt werden", sind nur die Sonderausgaben für das, was „von uns", von zwei oder drei Dichtern, geleistet wird (53-56). Um ein kostbares Wort aus der „artesischen Tiefe des Menschen" zu Tage zu fördern, muss man „ein Pud Tafelsalz aufessen"[5] und hundert Zigaretten aufrauchen. Die Preise von Salz und Zigaretten sind hoch genug, um dafür die Steuer zu ermässigen (57-64). Der Fragebogen des Steueramtes enthält eine Unmenge Fragen: so z.B. über Geschäftsreisen. Der Dichter hat aber vielleicht ein Dutzend Pegasusse in den letzten fünfzehn Jahren zuschanden geritten (65-68).

Wieder wendet sich Majakovskij der Frage nach der Bedeutung des Dichters zu. Das Finanzamt stellt Fragen nach dem Vermögen und der Dienerschaft. Der Dichter sei aber gleichzeitig der Führer (*voditel'*) und der Diener des Volkes. Die proletarische Klasse spreche mit den Worten des Dichters, der Dichter sei auch ein Proletarier (69-74). In diesem Dienst wird die „Maschine der Seele" abgenützt, es tritt die „schrecklichste der Amortisationen, die Amortisation des Herzens und der Seele" ein (75-80). Und wenn die Sonne über die glückliche Zukunft „ohne Bettler und Krüppel" aufgehen werde, sei der Dichter mit seinen Kollegen schon verfault (81-84).[6]

Wenn man die Lebensbilanz (*moj posmertnyj balans*) ausrechnet, so wird der Dichter als Einziger unter seinen Zeitgenossen, Geschäftsmännern und Schleichern, in unbezahlbaren Schulden stecken (85-88). Diese Schulden sind die nicht erfüllten Pflichten. „Pflicht der Dichter ist es, eine kupferstimmige Sirene im Nebel des Spiessbürgertums (*v tumane meščan'ja*), im Aufbrausen der Stürme" zu sein. „Der Dichter ist immer der Schuldner des Weltalls", das er dichterisch darstellen soll: der Broadway, Bagdad, die Rote Armee und die Kirschen Japans sind die Gläubiger des Dichters, der keine Zeit gefunden hat, um über sie zu schreiben (91-96).

[5] In Abänderung eines sprichwörtlichen Ausdrucks, nach dem man, um das Wesen eines Menschen zu erkennen, mit ihm zusammen ein Pud Salz gegessen haben müsse.

[6] Anspielung auf einen Satz Bazarovs in Turgenevs *Vätern und Söhnen*; sein Sinn ist etwa, dass der Bauer unter dem Sozialismus glücklich sein wird, während Bazarov selbst im Grabe liegt.

Es folgt der effektvolle Abschluss. Zunächst ein uraltes Motiv: der Dichter versichert dem Kanzleibeamten, dass die Dichtung seine „Wiederauferstehung", seine „Unsterblichkeit" sein werde.[7] Die Zeilen der Dichtung würden „die Zeit zurückbringen".[8] Wenn man diese Wirkung berücksichtige, so solle man den steuerpflichtigen Erwerb des Dichters auf dreihundert Jahre verteilen (97-107). Aber die Macht des Dichters liegt nicht nur darin. Auch jetzt ist „das Wort des Dichters – Liebkosung, Losungswort, Seitengewehr und Peitsche" – so deutet Majakovskij wohl die Gattungen seiner eigenen Dichtung an: Lyrik, Propagandagedicht und Satire.[9] Darum solle man bei dem vorgeschriebenen Steuersatz „alle Nullen streichen". Majakovskij fordert für sich einen Platz „in der Reihe der ärmsten Arbeiter und Bauern" (109-116).

„Wenn Sie aber denken, dass die ganze Arbeit in der Verwendung fremder Wörter bestehe, so nehmen Sie, Genosse, meine Füllfeder und schreiben Sie selbst!" (117-120). Ein echt majakovskijscher Schluss!

Calderons Gutachten zugunsten der Madrider Maler, die mit dem spanischen Steueramt 1677 einen steuerlichen Prozess führten, wurde seinerzeit nicht veröffentlicht, sondern erschien erst 1781; es wurde von E. R. Curtius 1936 entdeckt.[10] Der Form nach ist dies Gutachten ein Gerichtsprotokol. Calderon gibt die Argumente an, die seiner Meinung nach eine Befreiung der Maler von der Militärsteuer begründen. Die Malerei sei die Nachahmung der Werke Gottes und Nacheiferung der Natur (26 = 98, vgl. später S. 42 = 105). Wie die göttliche Weisheit die Welt aus nichts entstehen liess, so entstand auch Malerei aus dem Nichts, aus dem Spiel der Knaben, die ihre Schatten mit dem Finger auf dem Sand umzogen. Calderon geht dann auf die juristische Grundfrage ein: die Maler wurden besteuert, weil ihre Kunst als Gewerbe und nicht als „freie Kunst" eingeschätzt wurde. Er versucht dann zu zeigen, dass die Malerei „die Kunst der Künste" sei, denn sie sei gleichzeitig Dienerin und Beherrscherin

[7] S. weiter Anm. 18 ff. Am ehesten liegt hier eine Anspielung auf eine Ode Deržavins vor.

[8] Majakovskij interessierte sich ausserordentlich für das Problem der „Überwindung der Zeit". Er berührt diese Frage in seinen beiden Komödien *Banja* und *Klop*.

[9] Vgl. bei Puškin in *Evgenij Onegin*, IV, 32, eine ähnliche Charakteristik der dichterischen Gattungen – Ode, Tragödie und Satire werden hier als „Trompete, Maske und Dolch" versinnbildlicht.

[10] Vgl. E. R. Curtius in *Romanische Forschungen*, L (1936), S. 89-136, und in seinem Buch *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948), S. 543 ff. Ich benütze im weiteren die Übersetzung von Curtius.

aller „freien Künste". Es folgt eine Betrachtung über die Beziehung der Malerei zu allen *artes liberales* im Einzelnen: die Malerei gleicht der Grammatik, da sie die Farben den darzustellenden Objekten so zuordnet, wie die Grammatik die Redeteile einander zuordnet; wie die durch Dialektik und Rhetorik geordneten Worte, so bewegt auch die Malerei durch Zeichnungen und Farben das Gemüt des Menschen (29 = 100, vgl. 26 = 98, 31 = 101, usf.); die Perspektive steht in einer nahen Beziehung zur Arithmetik und Geometrie; endlich ähnelt die Malerei der Musik darin, dass sie den Geist fesselt, besonders, wenn sie den Himmel mit seinen Tierkreiszeichen darstellt (Anspielung auf die Astronomie). Kurz gesagt, „die Grammatik steuert der Malerei ihre Konkordanzen bei, die Dialektik ihre Konsequenzen, die Rhetorik ihre Überredungen, die Poesie ihre Erfindungskunst, die Redekunst ihre Energien, die Arithmetik ihre Zahlen, die Musik ihre Konsonanzen, die Symmetrie ihre Masse, die Architektur ihre Massverhältnisse, die Skulptur ihre Formen, die Perspektive, und die Optik ihre Vergrösserungen und Verkleinerungen und schliesslich die Astronomie und Astrologie ihre Zeichen für die Erkenntnis der Himmelsbilder." So wird dieser Teil des Beweises abgeschlossen, wobei Calderon u.a. auch nicht vergisst die Inspiration, die übernatürliche Kraft, die in der Tätigkeit des Malers wirksam ist, zu betonen (28 = 99).

Es folgt der Hinweis auf die weltlichen und geistlichen Mäzene der alten und neuen Zeit: gewissermassen als Berufung auf die Autoritäten, die die Einschätzung der Malerei durch den Verfasser des Gutachtens bestätigen sollen.[11]

Zum Schluss wird die Malerei als schöpferische Tätigkeit mit der Erschaffung der Welt durch Gott verglichen. Die Weltschöpfung betrachtet Calderon nach der platonischen Tradition als eine Nachahmung. Allerdings spricht Calderon nur von der Erschaffung des Menschen, den Gott nach seinem „Bilde" schuf, „aus dem Urbild seiner Idee". Wiederholt betätigte sich Gott als Maler, so als er auf dem Tuch Veronikas „der Welt ein Unterpfand" liess. Die Malerei sei eine Nachahmung der Werke Gottes, „da Gott, in gewisser

[11] Majakovskij erwähnt die kommunistischen „Mäzene" und die als Autoritäten geltenden Kunstgönner nicht. Das zeigt nur, dass er im Bewusstsein seines Berufes als Dichter mehr Stolz besass als die sovjetrussischen Durchschnittsdichter, die eine Berufung auf die hohe Einschätzung der Dichtung durch Marx, Engels, Lenin, oder Belinskij und Gorkij in diesem Zusammenhang sicher nicht unterlassen hätten.

Weise als Maler, sich in seinen grössten Werken abgebildet hat" (42 = 104).

Die Gedanken Calderons sind, wie Curtius zeigen konnte, für die spanische Kunsttheorie jener Zeit charakteristisch.[12] Er überträgt einige allgemeine Grundsätze dieser Kunsttheorie auf die Malerei. Natürlich steht der kommunistische Dichter unserer Zeit, wie es zunächst scheint, auf einem anderen Pol. Bemerkenswert ist aber zunächst die Übereinstimmung der Form, in die die beiden Dichter ihre kunsttheoretischen Gedanken fassten. Das Gutachten Calderons ist scheinbar[13] eine wirkliche Aussage vor Gericht, das Poem Majakovskijs ein erdachter Gespräch mit einem Beamten. Originell scheint zunächst die Form der Klage vor einem Amt, d.h. des amtlichen Dokumentes, zu sein. Beiden haben dasselbe Ziel: die Steuerfreiheit (denn Majakovskijs letzte Forderung – „ein Platz in der Reihe der ärmsten Arbeiter und Bauern" – bedeutet eben die Forderung nach Steuererlass). Wie Calderon geht aber auch Majakovskij von der dichterischen Tradition aus: die Parallelen, so wenige es auch sein mögen, zeigen, dass der kommunistische Dichter den Anschluss an die älteren russischen Dichter nicht verloren hat.[14] Die Zeiten haben sich geändert und mit ihnen auch die Menschen, vielleicht am wenigstens die Künstler. Und beide, Calderon wie Majakovskij, bestehen auf der Tatsache, dass die Kunst die Menschen bewege und fessele. Wenn Majakovskij eine jahrhundertelange, ja tausendjährige Wirkung der Dichtung behauptet, so denkt er an ihre erzieherische Funktion: für ihn ist das die Erziehung im Geiste des Kommunismus (wie er ihn verstand[15]). Die Gleichsetzung der Malerei mit den *artes liberales* behauptet ebenso eine erzieherische Bedeutung der Kunst.[16] Für beide ist die Kunst Nachahmung der Wirklichkeit: Calderon sagt das direkt aus, Majakovskij spielt auf diese Auffassung nur an, indem er sich als einen „Schuldner des Weltalls" bezeichnet. Bei beiden ist die Kunst Herrscherin und Dienerin zugleich. Der Dichter als „Führer des Volkes" ist eine Vorstellung die unmittelbar auf die russische romantische Dichtung zurückgeht, die den Dichter ja als Lehrer, Propheten, „Zaren" und

[12] Curtius in seinem zit. Buch, S. 546-553 und 532-542.

[13] So meint Curtius, *op. cit.*, S. 544.

[14] S. oben die Anmerkungen 3, 5, 6, 7, 9.

[15] Dass die Utopie Majakovskijs, die das freie Glück für jeden Menschen verlangt, mit dem russischen Kommunismus im Wesen nichts zu tun hatte, kann hier nicht näher ausgeführt werden.

[16] Davon spricht bereits Aristophanes durch den Mund des Aischylos (*Frösche*).

sogar als „Gott" bezeichnet hat. Die führende und dienende Rolle des Dichters sind allerdings auf verschiedene Objekte bezogen: bei Majakovskij auf „das Volk", bei Calderon auf die geistige Welt der Wissenschaften (das sind eben die „freien Künste" der mittelalterlichen Tradition). Will man sich nicht eine gewaltsame Auslegung der beiden Texte zuschulden kommen lassen, so muss man sich auf diese Feststellungen beschränken. Dass die beiden Dichter, um Steuerfreiheit zu erlangen, die Künstler mit einer sonst steuerfreien Gruppe gleichsetzen wollen, ist nur natürlich; dass diese Gruppen (die ärmsten Arbeiten und Bauern – die Künstler und Gelehrten) dagegen bei beiden nicht dieselben sind, erklärt sich durch die Verschiedenheit der politischen Verhältnisse und Gesetze. Beide Dichter neigen dabei zu einer gewissen Übertreibung: Hyperbolik kann bei einer amtlichen Beweisführung nie schaden, wenn sie nicht geradezu lächerlich wird; erst dann tritt die logische Maxime in Kraft: *quid nimium probat, nihil probat.* Die Übertreibungen der beiden Dichter sind aber eher erhaben als komisch. Auf jeden Fall lenkt diese Parallele zweier ihrem Grundgedanken nach so verschiedener Werke unsere Aufmerksamkeit auch auf die Tatsache, dass die Kunstphilosophie im Laufe der Jahrhunderte zumindest gewisse Nebenmotive beibehielt, die nur unter dem Einfluss der jeweiligen Weltanschauung mehr oder weniger stark und zum Teil nur rein äusserlich umgewandelt wurden. Diese Einheitlichkeit einzelner Motive der Kunstphilosophien in verschiedenen Epochen der geistigen und literarischen Entwicklung ist grösser als sich die Künstler selbst vorstellen: hätte Majakovskij das Werk Calderons gekannt, so hätte er mit seinem Verfasser sicherlich nicht in einem Atem genannt werden wollen.

Man darf den Umstand nicht übergehen, dass Majakovskij zahlreiche direkte Reminiszenzen aus der alten Dichtung aufweist. Bemerkenswert ist sein Versprechen, dem Finanzbeamten die Unsterblichkeit zu verschaffen, allerdings ironisch: „dieser Tag mit den Finanzinspektoren, mit dem Glanz der Wunder und mit dem Tintengestank" wird wiederauferstehen. Kann man darin das Echo eines bei Majakovskij (und den anderen führenden Futuristen, V. Chlebnikov) beliebten Gedankens sehen, nämlich den einer Herrschaft über die Zeit,[17] so klingt hier auch das Thema der alten Dichtung an: „ein Dichter verschafft dem Helden Unsterblichkeit". Von den

[17] Chlebnikov widmete diesem Thema ganze Abhandlungen. Vgl. Anm. 8.

russischen Dichtern wagte Deržavin der von ihm besungenen Katharina II. und sich selbst Unsterblichkeit durch seine Oden zu versprechen.[18] In den slavischen Literaturen ist dies Thema klassisch in der Prägung des Gedichtes an die „Muse" von Jan Kochanowski.[19] Sehr oft wiederholt ein solches Versprechen auch Shakespeare in seinen Sonetten.[20]

Die beiden Dichter, Calderon und Majakovskij, betonen dieselben „Paradoxien der Kunst". Sie sei, so sagen sie, einerseits Dienerin (der *artes liberales* bei Calderon, der Menschen bei Majakovskij). Anderseits sei sie aber auch Erzieherin, Anregerin, Herrscherin und Führerin. Die Kunst wiederholt gewissermassen den göttlichen Weltschöpfungsakt: Calderon sagt dies geradezu, bei Majakovskij bedeutet die „Wiederauferstehung" der Wirklichkeit in der Dichtung eigentlich dasselbe, ohne dass er es ausdrücklich ausspräche. Und die schöpferischen Kunst ist in einem gewissen Grade von der Wirklichkeit abhängig, soweit sie die Wirklichkeit nachahmt. Anderseits aber vermag sie neben der Wirklichkeit eine Zweite, neue Wirklichkeit zu schaffen, die der ersten mindestens ebenbürtig zur Seite steht und sie in manchem Sinne übertrifft, z.B. schon darin, dass die Kunst dauerhafteres, ja „ewiges" Sein besitzt (Majakovskij behauptet ja eine „Wiederauferstehung", eine „tausendjährige" Existenz der vom Dichter geschaffenen Gestalten). Die innere Pathetik dieser Thesen ist im Kontext der beiden hier besprochenen Werke äusserlich abgeschwächt: bei Calderon durch die sachliche Nüchternheit eines gerichtlichen Gutachtens, bei Majakovskij durch den ironischen Ton seiner mündlichen Klage. Die Einstellung der beiden Dichter der Kunst gegenüber ist aber im Grunde genommen dieselbe!

2

Seltsam ist die Ähnlichkeit des Rahmens, in dem die beiden Dichter ihre Gedanken entwickeln: die Form der amtlichen (oder halbamtlichen) Aussage. Diese Form verbindet die beiden Werke, aber keinesfalls als eine blosse „zufällige" Konvergenz. Sie beide gehören nämlich zu der gleichen Gattung der parodistischen Verwendung

[18] Deržavin: *„Prevoznesu tebja, proslavlju, toboj bessmerten budu sam"*.
[19] Kochanowski (anklingend an Horaz), *Muza*, Zeilen 70 ff.
[20] Sonette NNr 18, 19, 59, 60, 63, 65, 91, 107. Bei den Romantikern ist dies Motiv selten, vgl. jedoch den Brief Z. Krasiński an Delfina Potocka vom 20. März 1840.

der Formen amtlicher Akten und Urkunden. Man muss das Wort „Parodie" in seinem ursprünglichen Sinne verstehen: nicht als Nachahmung zum Zwecke der Verulkung. Sehr viele Werke der neulateinischen Literatur gehören zu eben diesem Typus: die christlichen Oden waren genaue Nachahmungen der Horazischen und wollten nichts anderes als religiöse Belehrung geben. Bereits im Mittelalter gibt es aber auch satirischer und humoristischer Nachahmungen genug: *Decreta Simonis* (allerdings in Versen), die die Käuflichkeit der geistlichen Ämter „regeln", Briefwechsel zwischen Teufel und Papst, in die Form von Briefformularen der fürstlichen Kanzleien gekleidet, Urkunden der Trinker und Schlemmer, manche „Urkunden" des Vagantenordens usf.[21] In den slavischen Literaturen darf man wohl ein paar glänzende Beispiele aus der älteren Zeit nennen. Besondere Beachtung und Achtung verdient die čechischlateinische Klage über das Verbot, einen Garten zu betreten, die Emler in seinen Regesten abgedruckt hat,[22] und die in Wirklichkeit eine „Liebesklage" ist.[23] Wohl dem 16. Jahrhundert gehört das (polnische?) Original des *Briefes an den Türkischen Sultan* an, das später in einer grossrussischen und ukrainischen Umarbeitung verbreitet war; die ukrainische Fassung wurde lange Zeit ernst genommen und gab die Anregung zu einem Bild I. Repins.[24] Vom Ende des 16. Jahrhunderts stammt eine angeblich im polnischen Parlament gehaltene weissrussische Rede von Ivan Meleško, die selbst ein solcher Kenner wie N. Kostomarov in einer Urkundensammlung veröffentlichte.[25] Das 17. Jahrhundert bietet uns die Verhandlungen im Parlament der Teufel: *Postępek prawa czartowskiego*,[26] und die russische Novelle

[21] Wattenbach in den *SB der Preussischen Akademie*, 1892, I, S. 104 ff., und P. Lehmann, *Die Parodie im Mittelalter* (München, 1922), besonders S. 72 ff., 89 ff., 97 f., 101, 207 f., 219 f.

[22] Emler, *Regesta Regni Bohemiae*, II, S. 1108, Nr. 2567.

[23] V. Černý, *Staročeská milostní lyrika* (Prag, 1948), S. 252 ff.

[24] K. Charlampovyč, ‚Lystuvannja zaporožciv z turec'kim sultanom', *Zapysky ist.-filol. Viddilu Ukrajinśkoji Akademiji Nauk*, IV (1923), S. 200-212.

[25] *Akty otnosjaščiesja k istorii južnoj i zapadnoj Rusi*, II (1865), S. 188-190, Nr. 158; mehrere Texte sind von Z. I. Daŭgjala in *Pracy Belaruskaga Dzjarzaŭnaga Univérsytétu u Mensku*, Nr. 16 (1927), S. 169-211, veröffentlicht. Die Datierung Daŭgjalas (17. Jht) kann ich nicht annehmen, das Werk gehört sicher noch dem 16. Jht an. Der angebliche Verfasser der Rede, Ivan Meleško, hat mit dem historischen Burggrafen I. Meleško nichts zu tun. Über den letzteren s. P. Žukovič in *IORJa*, XVII (1912), II, S. 223 ff.

[26] *Biblioteka pisarzów polskich*, Band 22, herausgegeben von A. Beni (Krakau, 1872).

über den Kaulbarsch, Erš Eršovič, die in einer Fassung die Gerichtsverhandlungsformen aus der Zeit des Zaren Aleksej ziemlich gut wiedergibt.[27] Gröber ist die Nachahmung amtlicher Formen in der Klage der Mönche eines Klosters in Kaljazino.[28] Man kann nicht alle Werke dieser Art nennen, besonders wenn man beachtet, dass es auch ganz freie Nachahmungen gab, und dass einzelne Parodien als Teile grösserer Werke vorkamen.[29] Diese Tradition bricht bis in unserer Gegenwart nicht ab und hat im 19. Jht einen solchen Meister gefunden wie Saltykov-Ščedrin mit seinem „Statut über das wohlgeziemende Kuchenbacken" (*Ustav o dobroporjadočnom pirogov pečenii*) und den „Statuten der Akademie der Wissenschaften" (*Ustav De S'jans Akademii*), usf. Die beiden Dichter Calderon und Majakovskij schliessen sich in verschiedener Form dieser traditionellen Gattung an.[30] Calderon wohl gezwungenerweise, wenn man sein Gutachten als ein wirklich amtliches Dokument ansehen muss; Majakovskij wahrscheinlich in Verbindung mit wirklichen Erlebnissen, in Erinnerung an die Verhandlungen im Finanzamt oder bei der Überlegung darüber, was er wohl dem Finanzinspektor sagen möchte und könnte. Auf jeden Fall kann man die Konvergenz der Form und die daraus fliessenden formellen und inhaltlichen Elemente der beiden Werke keinesfalls als „zufällig" betrachten.[31] Die

[27] V. Adrianova-Peretc, *Načatki russkoj demokratičeskoj satiry* (1955), S. 7 ff. und 188.

[28] *Ibidem*, S. 20 ff. und 193 ff.

[29] Vgl. auch den Aufsatz ‚Esenins „Lied vom Brot"' in diesem Sammelband, wo auf die Elemente der Urkundenparodie in dem serbischen *Leiden des hl. Grozdije* hingewiesen wird.

[30] Zu erwähnen wären auch die verwandten Parodien religiöser Werke, worüber ausser dem Buch von P. Lehmann (*a.a.O.*) der Aufsatz von H. Kleinknecht, ‚Die Gebetsparodien in der Antike', *Archiv für Religionsgeschichte*, 1942, zu vergleichen ist. S. auch einige Texte in dem zit. Buch von Adrianova-Peretc (die Kommentare sind z.T. unbrauchbar).

[31] Zu den interessantesten Fällen von Konvergenz in der slavischen Geistesgeschichte gehören etwa die Ähnlichkeiten zwischen der Kritik der russischen Geschichte im ersten *Philosophischen Brief* P. Čaadaevs und der vernichtenden Charakteristik der polnischen Vergangenheit in dem Briefe Z. Krasiński's an seinen Vater vom 26. Januar 1836, und die ebenso grosse Ähnlichkeit zwischen der negativen Charakteristik der Generation ihrer Väter in den Erinnerungen des russischen Symbolisten Andrej Belyj (*Na rubeže dvuch stoletij*) und des Vertreters der „Jungen Polen" T. Boy-Żeleński (*Znaszli ten kraj?* . . ., vgl. auch seine Bücher *Słówka* und *Mędrca okiem*). In beiden Fällen entstanden die beiden konvergierenden Werke gleichzeitig; die genetische Verbindung zwischen den beiden Gliedern der Konvergenz ist in beiden Fällen völlig ausgeschlossen! Über Andrej Belyj und Boy-Żeleński liegt mir eine Arbeit von Frau Z. Jur'eva (Yourieff) vor.

Konvergenzen sind hier, im Ganzen wie in den Einzelheiten, natürlich und notwendig, sei es dass auf einer Seite ein Gerichtsprotokoll, eine Urkunde, auf der anderen eine Urkundenparodie steht, sei es dass beide Werke Parodien sind, die eine allerdings ernst, die andere mehr in satirischen Tönen gehalten.[32]

[32] Leider hat niemand von den russischen Formalisten, trotz ihres Interesses für die Parodie, eine Untersuchung dieser wichtigen Literaturgattung geliefert. Die drei Sammlungen russischer Parodien (von Rajser, Begak und Kravcov, von Ju. Tynjanov und von V. Orlov) bieten keine eingehenden und befriedigenden Analysen.

XX

ESENINS „LIED VOM BROT“

1

Esenins „Lied vom Brot“ wurde nach der Angabe in seinen Gesammelten Werken 1921 geschrieben. In den ersten schweren Jahren der Revolution erklang dieses Lied als seltsames Bekenntnis der Sündhaftigkeit zunächst des Bauernstandes, der vom „Mord“ an den Pflanzen lebe, dann des ganzen Menschengeschlechts, dass ohne die pflanzliche Kost nicht auskommen könne. Tötet man Tiere, um sich Nahrung zu verschaffen, so „tötet“ man auch Pflanzen. Und „Mord“ an Pflanzen ist Erziehung zu mannigfaltigen Verbrechen, die der Dichter damals in seiner Umgebung, „im ganzen Lande“ sah . . .

Ist diese radikale Auffassung von der Grausamkeit der Menschen und von den Leiden, die er durch seine Tätigkeit, ja selbst durch seine Existenz in die Natur hineinbringt, in der russischen Dichtung ungewöhnlich, so knüpft das Sinnbild des „leidenden Brotes“ (oder Getreides) dennoch an eine ältere Tradition an, die wir zumindest in einigen Punkten betrachten wollen.

Zunächst aber wollen wir uns „Das Lied“ in Erinnerung bringen:

Вот она суровая жестокость,
где весь смысл страдания людей.
Режет серп тяжелые колосья,
как под горло режут лебедей.

Da ist die harte Grausamkeit, in welcher der ganze Sinn des Menschenleidens verborgen ist. Die Sichel schneidet die schweren Ähren, wie man Schwänen den Hals durchschneidet.

Наше поле издавна знакомо
с августовской дрожью по утру.
Перевязана в снопы солома —
каждый сноп лежит, как желтый труп.

Unser Feld kennt seit langem das Zittern der August-Morgen. Das Stroh ist zu Garben gebunden, jede Garbe liegt wie ein gelber Leichnam.

На телегах, как на катафалках,
их везут в могильный склеп-овин,
словно дьякон, на кобылу гаркнув,
чтит возница погребальный чин.

Man führt sie auf Wagen, wie auf Katafalken in die Korndarren-Gruft, wie ein Diakon erfüllt der Fuhrmann den Begräbnisritus, in dem er das Pferd antreibt.

А потом их бережно, без злости,
головами стелят по земле,
и цепами маленькие кости
выбивают из худых телес.

Und dann legt man sorgfältig, ohne Bosheit, ihre Köpfe auf die Erde und man schlägt mit den Dreschflegeln die kleinen Knochen aus ihren magern Körpern.

Никому и в голову не встанет
что солома это тоже плоть,
людоедке мельнице зубами
в рот суют те кости обмолоть.

Niemand denkt daran, dass Stroh auch ein Leib ist, man schiebt es der Menschenfresserin Mühle in den Mund, damit sie diese Knochen zermahle.

И из мелева, заквашивая тесто,
выпекают груды вкусных яств . . .
Вот тогда то входит яд белесый
в жбан желудка яйца злобы класть

Und man macht aus dem Mehl, nachdem man den Teig eingesäuert hat, viele schmackhafte Speisen . . . Dann tritt das weissliche Gift ins Gefäss des Magens ein, um dort die Eier der Bosheit zu legen.

Все побои ржи в припек окрасив,
грубость жнущих сжав в духмянный сок,
он вкушающим соломенное мясо
отравляет жернова кишек.

Alle Roggenschläge färben das Brot, die Rohheit der Schnitter bildet den duftigen Saft, der den Esser des Strohfleisches die Mahlsteine der Gedärme vergiftet.

И свистят по всей стране, как осень,
шарлатан, убийца и злодей,
оттого, что режет серп колосья,
как под горло режут лебедей.

Und durch das ganze Land pfeifen, wie der Herbst, der Hochstapler, der Mörder und der Bösewicht, weil die Sichel die Ähren schneidet, wie man Schwänen den Hals durchschneidet.

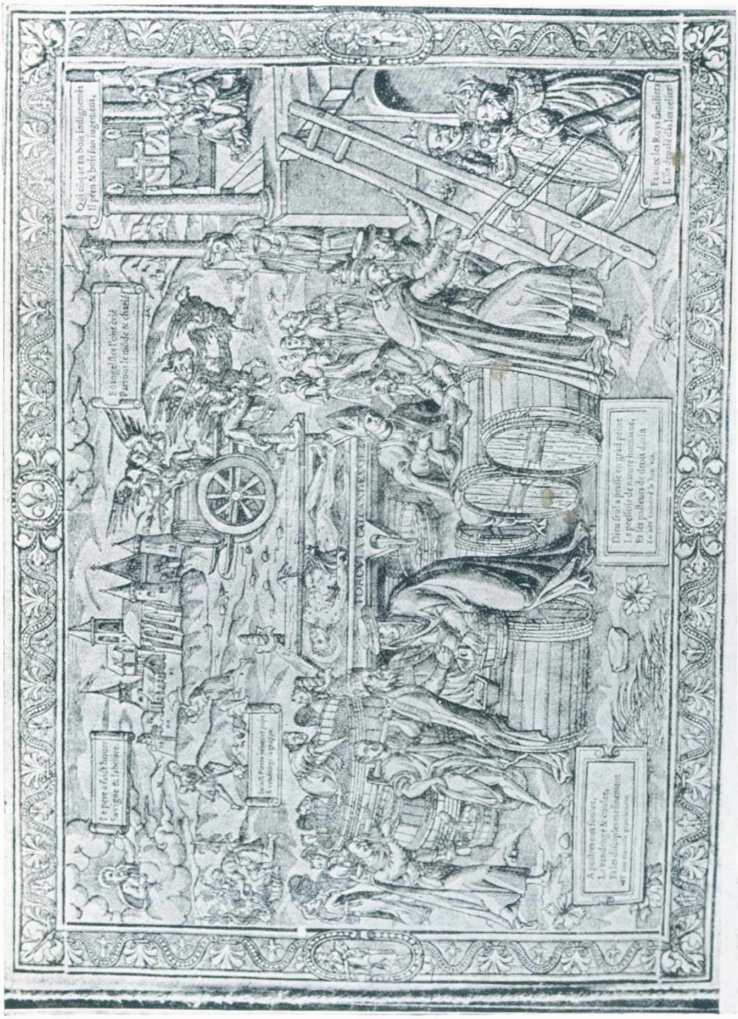
Das erste Motiv dieses Gedichtes: das „Leiden“ der Brotpflanzen und des Kornes, ist traditionsgebunden. Damit verbindet Esenin ein zweites: die Menschen werden durch das Gift der Bosheit vergiftet, das sich im Brot durch die Tätigkeit der Peiniger gesammelt hat. Für dies Motiv gibt es wohl nur ziemlich abliegende Analogien.

2

Die Vorgeschichte des ersten Motivs ist verwickelt, aber sie führt uns unmittelbar zu Esenins Gedicht. Das Martyrium einer Pflanze oder des Pflanzensamens ist selbst in der russischen Literatur bereits vielfach vertreten. Zunächst muss man an die Übersetzung eines Gedichts von Burns durch M. I. Michajlov denken: „Džon, jačmennoe zerno“[1] („John Barleycorn“):

Когда-то сильных три царя
царили заодно —
и порешили: „Сгинь ты, Джон
Ячменное зерно!”

Могилу вырыли сохой —
и был засыпан он
сырой землею, и цари
решили: „Сгинул Джон!”.



Französischer Barockstich: „Christus in der Kelter".

Пришла весна, тепла, ясна,
снега с полей сошли . . .
Вдруг Джон Ячменное зерно
выходит из земли.

И стал он полон, бодр и свеж
с приходом летних дней;
вся в острых иглах голова —
и тронуть не посмей!

Но осень темная идет . . .
и начал Джон хиреть,
и головой поник — совсем
собрался умереть.

Слабей, желтее с каждым днем,
все ниже гнется он . . .
И поднялись его враги:
„Теперь-то нам ты, Джон!“

Они пришли к нему с косой,
снесли беднягу с ног
и привязали на возу,
чтоб двинуться не мог.

На землю бросивши потом,
жестоко стали бить;
взметнули кверху высоко —
хотели закружить.

Тут в яму он попал с водой
и угодил на дно . . .
„Попробуй, выплыви-ка, Джон
Ячменное зерно!“

Нет, мало! Взяли из воды
и, на пол положа,
возили так, что в нем едва
держалася душа.

В жестоком пламени сожгли
и мозг его костей;
а сердце мельник раздавил
меж двух своих камней.

Кровь сердца Джонова враги,
пируя, стали пить,
и с кружки начало в сердцах
ключем веселье бить.

Ах, Джон Ячменное зерно!
ты чудо-молодец!
Погиб ты сам, но кровь твоя —
услада для сердец.

Как раз заснет змея-печаль,
все будет трын-трава . . .
Отрет слезу свою бедняк,
пойдет плясать вдова.

Гласите ж хором: „Пусть вовек
не сохнет в кружках дно,
и век поит нас кровью Джон
Ячменное Зерно!“.

Und noch in den letzten Jahren, nachdem das Gedicht Esenins geschrieben und veröffentlicht worden ist, hat S. Maršak dasselbe Gedicht von Burns übersetzt.[2]

Es gab aber ein noch älteres russisches Gedicht dieser Art, und zwar ein Gelegenheitsgedicht V. A. Žukovskijs aus dem Jahre 1831: es beschreibt das „Leiden“ des Taschentuches einer Hofdame der Kaiserin, das diese Dame verloren hat, und das der Dichter (Žukovskij selbst) findet und in eine Lotterie spendet. Diesem Teil des Gedichts wird eine Vorgeschichte des Hanfes vorausgeschickt, aus dem das Taschentuch gewebt ist. In dieser Vorgeschichte begegnen uns dieselben Metaphern, dieselben Bilder vom „Martyrium“ des Hanfes:

ИСПОВЕДЬ БАТИСТОВОГО ПЛАТКА

Я родился простым зерном;
был заживо зарыт в могилу;
но Бог весны своим лучом
мне возвратил и жизнь и силу.

И долговязой коноплей
покинул я земное недро;
и был испытан я судьбой, —
ненастье зная, зная ве́дро.

Зной пек меня, бил тяжкий град,
и ветер гнул в свирепой злобе —
так, что я жизни был не рад
и горевал о прежнем гробе.

Но было и раздолье мне!
как веселился я, бывало,
когда в час ночи, при луне,
вокруг меня все засыпало!

. . . . . *
Но время юности прошло;
созрел я — и пошла тревога!
. . . . . *

. . . роковой ударил час!
Вдруг на поле пришли крестьянки
и вырвали с корнями нас
и крепко стиснули в вязанки.

Сперва нас заперли в овин,
и там безжалостно сушили,
потом, оставя ствол один,
нас безголовых потопили —

И мяли, мяли нас потом . . .
Но описать все наши муки
нельзя ни словом, ни пером! . . .
Вот мы ткачу достались в руки —

И обратил его челнок
нас вдруг для превращений новых,
в простой батистовый платок
из ниток тонких и суровых.

* An diesen beiden Stellen setzt Žukovskij Strofen ein, die die „Freuden“ und die Sorglosigkeit des Hanfes auf dem Feld schildern.

Das Gedicht ist offensichtlich eine Variation über dasselbe Thema: das „Martyrium einer Pflanze“ (wobei Žukovskij seltsamerweise glaubt, dass eine feines Leinentuch aus Hanf erzeugt wird). Die Grundmetapher des Gedichtes wird dem Leser ohne weiteres eröffnet, was freilich auch bei Esenin und Burns schon durch den Titel („Das Lied vom *Brot*“, „John *Barleycorn*“) geschieht. Es folgen noch 7 Strophen, die das Schicksal des Taschentuchs schildern. Žukovskij, ein Kenner der englischen Literatur und Übersetzer mehrerer Gedichte englischer Dichter (Gray, Thomson, Goldsmith, J. Dryden, Southey, Thomas Moore, Byron, Walther Scott, Thomas Campbell, usf.), hat wahrscheinlich das Gedicht von Burns gekannt. Aber er konnte auch durch andere Vorbilder angeregt worden sein (s. weiter unten!).

Es gibt jedoch noch bedeutend ältere slavische Gedichte mit einigen dem Gedicht Esenins viel näher verwandten Bildern. Es sind dies zwei polnische Barockgedichte. Zunächst ein „Rätsel“ von Andreas Morsztyn:[3]

GADKA

Patrz, niewdzięczniku, patrz na tego, ktory,
żebyć dał żiwot, zstąpił z swoi gory
i w cierniem wieńcu od ziemie wyniesiony,
na drzewie przywdział ubior pogardzony.
Potym końca swej doszedszy natury,
jest od podłego gminu gęstej chmury

jęty, związany, biczowan, stłuczony,
wsadzony nawet do podziemnej brony,
gdzie, bywszy przez czas, znowu zmartwychwstaje.
Ażebyć żjwot przywrocił swą sprawą,
dał sobie głowę zgruchotać łaskawą.
Ej, obroć k' niemu usta, boć on daje
zdrowje, on w tobie duszne siły mnoży,
on cię obżywia, choć nie jest Syn Boży.

Das „Rätsel“ bietet natürlich nicht die Lösung einzelner Metaphern, sondern es gruppiert sie vielmehr so dass sie, wenn auch nicht ganz genau, die Geschichte des Leidens Christi wiederzugeben scheinen. Einige Metaphern (*w cierniem wieńcu, ażebyć żiwot przywrocił . . .*) sind nicht ganz zutreffend. Die Geschichte des Getreides beginnt mit dem „Ende“, mit dem Trocknen auf einem Holzgerüst, mit dem Dreschen usf.

Neben Morsztyns Rätsel steht ein anderes, ungefähr aus derselben Zeit, das uns durch die grosse Sammlung polnischer Barockdichtung *Wirydarz* erhalten ist, die von J. S. Trembecki bearbeitet wurde. Dies lange Gedicht steht im *Wirydarz* in einer Rätselreihe unter einem Titel, der gleich die Lösung verrät: „Getreide“ (*Zboże*).[4] Es lautet:

ZBOŻE

Wprzod muszę, być w wiezeniu, niżeli ożyję,
i nie mogę żyć jeśli wprzod dobrze nie zgniję.
Matka mię bez pomocy mej nad przyrodzenie
nie urodzi, i moje cudowne rodzenie,
żem sobie sama wzrostem, początkiem, powstaniem,
lepiej niżli rodzeniem nazwiesz zmartwychwstaniem.
Trupa mego matce mej przynioszą, a ona
na grob moj litosciwe otwiera ramiona
z ktorego niezadługo na świat zaś wychodzę,
ale się już z bliźnięty, a nie sama rodzę.
W niej mam grob, w niej i żywot, w niej pokarm i szaty;
mroz mi choć nagiej nie strach, a kiedy kosmaty
przywdzieję kożuch, wtenczas na mię nie naciera.
Gdzie mię niemasz, tam się mię lud bardziej napiera
a mię zaś ledwo kijem wykołaczą z domu,
poki kijem ne wezmę, nie zgodnam nikomu.
Jednę mam tylko nogę, rozum w głowę noszę,
weselszam gdy ją zwieszę, niż gdy ją podnoszę.
Małam rzecz a ogromne na mię wojska zwodzą,

ktore ostro krzywymi orężmi mi szkodzą.
Ani mi to obroni, choc mam do obrony
dom złotymi spisami zewnątrz otoczony.
A tak moj nieprzyjaciel okrutny i srogi,
że matce mojej ledwie zostawi me nogi.
Ostatek sobie zbierze, część zwierzom rozrzuci,
im mię barziej morduje, tym się mniej zasmuci.
Nakoniec mię przez wszytkie utrapi żywioły:
wodą mię a nie ogniem obroci w popioły,
rozrzuca po powietrzu i tłucze po ziemi,
w ogień wrzuci, dopiero męczeństwy takimi
zniszczona tyranowi tak płaczę tę sprawę,
że mu za śmierć oddaję i żywot i strawę.

Dieses Rätsel weicht allerdings in seiner Metaphorik von den Bildern des Leidens Christi etwas ab, es erweckt aber jedenfalls den Eindruck, dass es sich hier um einen für das Böse mit Gutem bezahlenden Märtyrer handelt. Diese Metaphorik des Martyriums hat der ukrainische Dichter Ivan Franko am Anfang des 20. Jhts auf den Hering angewandt: „Das Leiden des hl. Hering“ (*Straždannja i mučenyctwo sv. Seledija*), ja auf das Leben eines Schweines (*Domestika*).

Wir besitzen ein slavisches Werk verwandten Inhalts aber bereits aus noch etwas früherer Zeit. Es ist das serbische „Martyrium der seligen Weintraube“ (*Muka blaženoga Grozdija*), ein in Hss. des 16.-17. Jhts erhaltenes, wohl älteres Werk, das vermutlich eine Übersetzung aus dem Griechischen darstellt.[5] Dies Werk schliesst sich einer anderen Tradition an: und zwar den Parodien auf die Gerichtsverfahren, zu denen in der russischen Literatur die Novellen von „Erš Eršovič“ und von Richter Šemjaka gehören.[6] Der Kaiser ist eine Birne, es werden auch seine Würdenträger genannt (lauter verschiedene Früchte). Die hl. Weintraube (*Grozdie*) kommt mit einer Klage gegen die Verleumder und Attentäter. Gegen sie erheben die Gemüse (wiederum sind die Namen genannt) Gegenklage. Dann fällt der Kaiser (die Birne) das Urteil: Grozdie soll auf einem schiefstehenden Baum aufgehängt werden, man soll ihm den Kopf mit einem Messer abschneiden, man soll ihn in die Kelter tragen und dort aus aller Kraft mit Füssen treten und sein Blut soll an einem kühlen Ort aufbewahrt werden. Die ganze Metaphorik wird sofort eröffnet, da diese Stelle damit endet, dass das „Blut des hl. Grozdie“ zum Wein wird. Den Abschluss des Werkes bildet eine Betrachtung über das Weintrinken und seine verschiedenen Wirkungen.

3

Schon in dieser Reihe sieht man verschiedene Quellen, auf die man alle die erwähnten Werke zurückführen kann. Zunächst sind sie alle in einem gewissen Sinne Parodien, anderseits Rätsel, und zwar z.T. solche Rätsel, die dem Leser eine falsche Lösung suggerieren. Der Inhalt ist aber in der einen oder anderen Weise den Schilderungen des Leidens Christi oder der Märtyrer entnommen. Manche von ihnen bringen die Einzelheiten dieser Schilderungen als Metapher, die sofort durch Nennung des betreffenden Gegenstandes (Weintraube im serbischen Text, Hanf bei Žukovskij, Korn bei Esenin) aufgelöst wird, in anderen Fällen (eben in den Rätseln) bleibt ihr Sinn verborgen. Das führt uns zu den dichterischen Werken des Mittelalters und der Neuzeit, die, ohne Rätsel zu sein, ihre Sybolik doch ungelöst lassen. So schliessen sie sich dem Verfahren der Rätsel an. Und diese Rätsel setzen die Kenntnis bestimmter Vorstellungen und Begriffe der neutestamentlichen Geschichte und der christlichen Liturgie voraus.

Schon die Metaphorik des Brotes und Weins, die dem Menschen das Leben und echte Speisung bringen, zeigt, dass wir es hier mit liturgischer Symbolik zu tun haben: der Kommunion des Leibes und des Blutes Christi, die in allen christlichen Konfessionen als Brot und Wein erscheinen. Und diese Symbolik kommt natürlich nicht nur bei den Slaven und nicht nur in der Wortkunst vor. Einige Beispiele wollen wir gleich beibringen.

Nehmen wir die deutschen Rätselsammlungen. Dort finden wir z.B. folgendes Rätsel:

Ich bin das Nützlichste wohl auf der Erde
deshalb ich doch gemartert werde,
den Prügel und das Rad habe ich erst auszustehen,
und dann muss ich Wasser ziehen und so durch's Feuer gehen.
Doch all die Qual, die man mir angetan,
beschliesst das Messer und der Zahn.

Aufgezeichnet in Mecklenburg durch Wossidlo, ist dies Rätsel auch in Ostpreussen bekannt. Und dann wird das Thema „Das Martyrium einer Pflanze“ auch auf andere Pflanzen und Gegenstände übertragen, so auf den Flachs:

Als ich war jung und schön,
trug ich eine blaue Kron;
als ich war alt und steif,

banden sie mir ein Band um's Leib;
dann ward ich geknüppelt und geschlagen.
[und von Kaiser und König getragen].

Modern ist die Übertragung auf ... den Kaffee:

Man martert mich in Gluten,
man rädert mich, stürzt Fluten
auf meinen Staub und heisst mich setzen,
die Brühe soll die Brocken netzen.

Als Variation über dasselbe Thema darf man wohl auch das niederdeutsche Rätsel über die Schreibfeder bezeichnen:

Sei sniden mi den Buk up,
und nehmen mi de Seel rut;
sei gewen mi wat tau supen,
und laten mi dormit lupen.

Den slavischen Rätseln, die die falsche Lösung „Christus“ suggerieren, steht ein altes Rätsel am nächsten:

Es ist von oben herab kommen,
hat vill Leydens an sich genommen,
von Hitz, Keltd und Beschneyden.
Noch vill meer müst es leyden.
Hot nit lang doheym gesogen,
in die Frembt ist es gezogen
mit Fiech vnd Leutten so es het,
sein Leger waren nit linde Bet.
Lust noch Freud es nie begert,
30 Pfennig was er wert.
Verkaufft, gefangen, gebunden ward
es hart geschlagen, gezigen, gefurt manch Fart,
ein Kreutz gemacht, daran gespert,
niemand ward funden, der do wert.
Sein Seit verwondt vnd ander Glider,
nirgend geschont hoch oder nider,
daraus flossen heilsam Bronnen,
in der Finster gantz on Sonnen.
Einem yeden Menschen zu gut,
der sich dar zu schichenn thut.

Die Lösung ist unerwartet: Das Weinfass. Die Hs. überliefert eine genaue Erklärung aller Einzelheiten.[7]

Die religiöse Kunst kennt aber noch eine weitere Verwendung dieses Motivs. Das Abendmahl und die Worte Christi „Ich bin der Weinstock“ (Joh. 15, 1-5) führte zu dem Gedanken, auch dies Sinnbild

auf das Leiden Christi anzuwenden. So entstanden die Darstellungen „Christus in der Kelter“. Eine solche befand sich bereits im *Hortus Deliciarum* von Herrad von Landsberg. Die weiteren Darstellungen sind recht mannigfaltig. Bald wird Christus als der die Weintraube tretende Arbeiter dargestellt, bald erscheint er in einer Kelter, deren oberes Brett auf seine Schulter drückt, und so ist Christus auf solchen Bilder die Weintraube, deren Saft-Blut zur Kommunion dient. Es gibt zahlreiche Holzschnitte des 15. Jhts mit Darstellungen Christi in der Kelter, im 17. Jht werden sie zu seltsamen Bildern, auf denen Christus in der Kelter liegend dargestellt wird und sein Blut als Wein durch ein Rohr herausfliesst und für den Kommunionswein verwendet wird.[8]

Nur eine weitere Variante der Pflanzensymbolik ist die in den emblematischen Büchern des 15.-18. Jhts oft vorkommende Darstellung einer Pflanze, die ihre Samen auf den Boden fallen lässt, mit der Unterschrift „Ich erwarte das zukünftige Leben“ oder ähnl.[9]

Diese Tradition der Rätsel und der bildlichen Darstellungen kommt nun natürlicherweise auch zu den Slaven.

4

Die Darstellung Christi in der Kelter kommt nur bei den Westslaven vor. Mir ist aus Autopsie nur ein Bild dieser Art im Museum in Banská Bystrica (Neusohl) in der Slovakei bekannt. Dafür gibt es umso mehr Rätsel verschiedenen Inhalts, die Bilder aus den Martyrien der Heiligen verwenden.

Die russischen Rätsel sind leider, soweit sie religiöse Fragen in der einen oder anderen Weise berühren, früher meist nicht veröffentlicht worden, da sie der kirchlichen Zensur unterlagen; nach der Revolution waren sie ebenfalls aus den wenigen publizierten Rätselsammlungen ausgeschlossen. Wir haben nur wenige Beispiele, die allerdings nicht so sehr auf ein Martyrium anspielen, wie auf den Krieg: die Garben auf dem Feld sind die toten Krieger, wie im Igoŕ-Lied, z.B.:

1. На поле ногайском, на рубеже татарском
лежат люди побиты, у них головы обриты.

(Varianten: лежат мужики убитые, брюха распороты).

Den Eindruck einer Übersetzung des deutschen Rätsels (s. oben, S. 325) ruft folgendes Rätsel hervor:

2. Режут меня, вяжут меня,
бьют нещадно;
пройду огонь и воду —
а конец мой: нож да зубы.

Ausführlicher ist ein anderes Rätsel:

3. Бьют меня палками,
жмут меня камнями,
жгут меня огнем,
режут меня ножом
А за что меня так рубят,
что все меня любят.

Eine Anspielung auf das Leiden eines Märtyrers (vielleicht Christi) kann man nur in folgendem Rätsel sehen:

4. Меня бьют, колотят, режут,
а я все терплю —
людям добром плачу.

Wiederum gibt es Varianten, die das Leiden einer Pflanze von Korn auf andere Gegenstände übertragen – so auf das flächserne Tischtuch:

5. Били меня, били
клочьями рвали,
под ключ запирали,
колотили, колотили,
по полю валяли,
на стол сажали.

Endlich die Schreibfeder:

6. Голову срезали, сердце вынули,
дают пить, велят говорить.[10]

Interessant ist ein ukrainisches Rätsel, dass mit der Erwähnung der „sieben Qualen“ vielleicht auf die „sieben Leiden“ der Muttergottes anspielt:

Не живу, не гуляю, а сім бід знаю і від ножа умираю.

Die „sieben Qualen“ werden so erklärt: das Getreide wird gesät, gedroschen, gemahlen, aus dem Mehl wird Teig gemacht, der Teig wird geknetet, gebacken und das Brot gegessen (*sijuť, molotjať, meljuť, rozčynjajuť, misjať, pečuť, jidjať*).[11]

Wenn wir das Gedicht Esenins als Rätselgedicht betrachten wollen, so können wir es am ehesten zu dem Typus der Rätselfragen bei den Altgläubigen oder Sektierern zählen, bei denen komplizierte Fragen,

auf die zunächst keine oder zwei verschiedene Antworten möglich sind, sehr beliebt waren.[12]

Die Vorstellung vom Martyrium des Brotes ist jedenfalls keineswegs neu! Bereits in einem Denkmal des 13. Jhts, dem sog. *Molenie Danila*, begegnet uns, freilich in späteren Handschriften (das Denkmal ist uns ausnahmslos in solchen überliefert), ein Satz, der diese Vorstellung deutlich ausspricht:

Пшеница бо много мучима хлѣбъ чистъ является

(Der vielgequälte Weizen gibt reines Brot).[13]

Ja mehr noch: selbst das slavische Wort für Mehl, *muká*, ist identisch mit dem Wort für Qual, *múka*,[14] so dass die ganze Vorstellung vom Martyrium des Brotes uralt ist und in der Dichtung Esenins nur in neuer Form erscheint.

5

Können wir aber sicher sagen, woher Esenin das Grundbild genommen hat, auf das sein Gedicht gebaut ist? Erfreulicherweise hat er selbst die Möglichkeit einer Antwort gegeben. Bereits 1920 hat er eine Broschüre *Ključi Marii* (Moskau) veröffentlicht, worin er, vielleicht zur Selbstverteidigung, die Quelle seiner den damaligen Lesern und Kritikern originell erscheinenden Metapher angibt: diese Quelle sind die Volksrätsel. Darüber schreibt Ustinov in seinen Erinnerungen an Esenin,[15] und denselben Zug hat auch Aseev an der Dichtung Esenins bemerkt.[16] B. Nejman,[17] der der Metaphorik („*éjdologija*“) Esenins eine Arbeit gewidmet hat, spricht die Vermutung aus, dass Esenin auch von den Arbeiten der mythologischen Schule (Afanasjev, A. Kotljarevskij) beeinflusst gewesen wäre.

Die Eigenart der Metaphorik Esenins besteht darin, dass er für die Elemente der Landschaft Metaphern und Vergleiche verwendet, die aus dem Alltag des Bauernlebens genommen sind: der Mond ist ein Brot, die Birke ein Mädchen, der Regen (*zlatokolennyj*) „tanzt“, vor allem aber treten die Haustiere in mannigfaltigen Funktionen auf. Vielfach entsprechen die Bilder Esenins der Rätselmetaphorik. Wenn er schreibt „Солнце как кошка .... лапкой золотою трогает мне волосы“ (Die Sonne berührt mit dem goldenen Pfötchen wie eine Katze mein Haar), so kann man an das folgende Rätsel denken: белая кошка лезет в окошко (Die weisse Katze steigt durchs Fenster) – Lösung: die Sonne (oder besser: das Sonnenlicht).[18] In dieser Art

gab es bereits früher vereinzelt Metaphern in der russischen Dichtung, aber nicht bei den „Bauerndichtern“, die ja ausnahmslos wenig begabte Nachahmer waren, sondern etwa bei A. Mej.[19] Wenn aber bei Esenin solche Metaphern vorkommen wie Sterne – Fische, Wolke – Ross usf., so darf man wirklich an die mythologischen Phantasien eines Afanasjev denken, oder daran, dass Esenin aus dessen inhaltsreichem Werk über die slavische Natursymbolik volkskundlichen Stoff entnommen haben könnte. Manche Metaphern sind nicht weiter verwunderlich, sie stammen aus den Volksliedern (Schnee – Schwäne usf.).

Das besprochene Rätselgedicht Esenins gehört zu einer besonderen Gruppe: nämlich zu den „doppelsinnigen Rätseln“. Es sind dies solche, die eine andere Lösung als die wirkliche suggerieren, um zu enttäuschen. Verbreitet sind solche, die obszöne Lösungen vortäuschen, während die Lösung anständig ist, oder solche, die einen religiösen Sinn zu haben scheinen, aber durchaus profane Gegenstände bedeuten.[20] Zu der letzteren Gruppe gehören auch die Rätsel, mit denen das „Lied“ Esenins zusammenhängt.

6

Woher stammt nun das zweite Motiv des „Liedes vom Brot“ – die „Vergiftung“, und zwar die geistige, moralische Vergiftung der Bauern durch den Genuss der „Leichen“ des „gemarterten“ Korns? Dies Motiv ist wohl eine originelle Schöpfung des Dichters, wenn er auch gewisse Anregungen dazu gefunden haben mag. Zunächst liegt hier wohl eine Anregung durch die Vegetarier vor: Esenin überträgt das auf die pflanzliche Kost, was die ideologischen Vegetarier seit je über den Fleischgenuss gesagt haben. Dem Dichter muss die Parallele zwischen dem Fleischgenuss und dem von Pflanzen aufgefallen sein:

Tier	„Mord“ am Tier	Genuss des Fleisches	„Vergiftung“
Pflanze	„Martyrium“ der Pflanze	Genuss der Pflanzenkost	Die Wirkung der Pflanzenkost

Der Gedanke der Vergiftung könnte aber auch einer Volkserzählung Tolstojs entnommen sein, *Kak čertenok krajušku vykupal* („Wie ein junger Teufel den Brotranft loskaufte“). Der Inhalt dieser Erzählung ist bekanntlich folgender: um einen Bauern zu einem Fluch zu verführen, stiehlt ein junger Teufel ihm seine Mahlzeit: einen Brot-

ranft. Der Bauer verzeiht jedoch dem Dieb. Also hat das Teufelchen durch seinen Diebstahl eine gute Handlung hervorgerufen. Es muss das nun büssen. Als Arbeiter bei einem Bauer bringt es ihm das Weinbrennen bei. Der Zentralteil der Legende besteht in der Beobachtungen eines alten Teufels über ein Trinkgelage der Bauern: sie werden zuerst lustig und schmeicheln einander, dann entsteht eine Prügelei, und endlich bleiben sie betrunken im Strassenschmutz liegen; der junge Teufel hat dem Brantwein Fuchs-, Wolfs- und Schweineblut beigemischt, und die Trinker werden dadurch vergiftet. Diese Erzählung ist eine Bearbeitung verschiedener Volkslegenden über den Ursprung des Alkohols. Ähnliche Legenden gibt es über die Herkunft der Kartoffel: auch diese Pflanze soll in Verbindung mit einer schweren Sünde entstanden sein, und so ist der Kartoffelgenuss ein Zeichen moralischen Verfalls oder ruft diesen hervor. Weitere Legenden ähnlichen Art betreffen den Tabak, dies „von Gott verdammte Kraut“; das „Tabaktrinken“ wurde von den Altgläubigen für eine schwere Sünde gehalten, und für die Motivierung des Rauchverbots standen ihnen zahlreiche Legenden zur Verfügung, die auch herausgegeben worden sind.

Esenin kannte vielleicht die Bearbeitung Tolstojs, es dürften ihm aber auch Legenden aus mündlicher Überlieferung oder aus älteren Veröffentlichungen bekannt gewesen sein. Eine kleine Einzelheit führt uns vielleicht auch zu einer weiteren deutschen Quelle: die „Eier der Bosheit“ im Magen des Menschen erinnern an eine Erzählung J. P. Hebels aus dem *Rheinischen Schatzkästlein*, worin der Drache der Fressucht im Magen des Fressers seine Eier legt. Hebels Erzählungen kamen in die russischen Schulbücher, und so könnte Esenin sie in der Schule kennengelernt haben.

Jedenfalls kann man die Herkunft des zweiten Motivs des „Liedes“, die Vergiftung der Menschen durch die Gifte des Lasters, die im Brote enthalten sein sollen, nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Es gehört aber auch zu den in der Folklore vorkommenden Motiven.

7

Das Gedicht ist aber auch in anderer Beziehung für Esenin sehr typisch. Einzelne Zeilen haben mehr Silben, als die Form des Gedichtes verlangt (Zeilen 21 und 27), es gibt ungenaue Reime (*utru*::*trup*, *zemle*::*teles*, *jastv*::*klast'*, *okrasiv*::*mjaso*), und sogar Assonanzen (*žestokost'*::*kolos'ja*, *katafalkach*::*garknuv*, *vstanet*::*zu-*

bami, testo::belesyj, kak osen'::kolos'ja.), und die einzelnen Sinnbilder sind ebenfalls typisch: die ersten Zeilen geben das Thema des Gedichtes: durch den Vergleich „die Sichel schneidet die Ähren ... man schneidet den Schwänen den Hals ab“ werden die weiteren Vergleiche und Metaphern im voraus bestimmt. „Das Zittern des August-Morgens“ scheint zunächst auf die Kälte anzuspielen, der Kontext gibt dem Zittern aber die Bedeutung „Zittern vor Angst“, denn „jede Garbe liegt, wie ein *Leichnam*“ (vgl. oben das Rätsel, in dem die gefallenen Krieger Garben sind – so auch im „Igoŕ-Lied“!). „Die Wagen-*Katafalke*“ und „die Korndarren-*Gruft*“ sind aufgelöste Metaphern, die dem ganzen Kontext angepasst sind. Der Fuhrmann, der den *Begräbnis*ritus erfüllt, ist eine für Esenin typische liturgische Anspielung.[21] Die Garben, deren Köpfe „auf die Erde gelegt werden“, sind einfach eine Anspielung auf das „Igoŕ-Lied“ (s. oben!). „Die *Menschenfresserin* Mühle“ zermahlt das Korn mit Zähnen, während der Mensch das Brot mit „Mühlsteinen“ bearbeitet (bei der Verdauung, denn die Mühlsteine befinden sich bei Esenin in den Eingeweiden des Menschen). Das ist auch ein für die Rätsel typischer Tausch der Merkmale oder Bestandteile zweier Objekte; bei einem solchen Tausch verwandeln sich die Bilder unmittelbar in Metaphern.

Das Grundbild des Gedichtes ist sicherlich die Kommunion. Nur ist hier die Kommunion zugleich Vergiftung. Vielleicht schwebte dem Dichter das Bild irgendeiner „satanischen Kommunion“ vor. Oder ging er hier einfach von dem Vorbild der oben erwähnten doppelsinnigen Rätsel aus?[22] Das der gewöhnlichen Vorstellung nach positive Bild der Kommunion wird in seinem „Rätsel“ in ein negatives verwandelt und also die Erwartung des Lesers ebenso getäuscht, wie bei den doppelsinnigen Rätseln überhaupt. Jedenfalls ist „Das Lied vom Brot“ eine möglichst pessimistische sinnbildliche Charakteristik des bäuerlichen Russland und auch der bäuerlichen Revolution, denn die „Hochstapler, Mörder und Bösewichte“ sieht der Dichter offenbar zur Zeit der Abfassung des Gedichtes (1921) vor sich ... Daher erscheint dies Gedicht auch nicht in den sovjetrussischen Auswahlsammlungen von Esenins Gedichten. Dass ein solches Bild Russlands während der bäuerlichen Revolution von einem Dichter geschaffen wurde, der ein Bauerndichter sein wollte, ist bezeichnend. Dies Bild mit seiner seltsamen Symbolik besitzt jedenfalls mehr Einprägsamkeit als die meisten „realistischen“ Schilderungen.

ANMERKUNGEN

[1] Der Text des Gedichts von Burns ist folgender:

John Barleycorn: A ballad

There was three kings into the east,
Three kings both great and high,
And they hae sworn a solemn oath
John Barleycorn should die.

They took a plough and plough'd him
Put clods upon his head, [down,
And they hae sworn a solemn oath
John Barleycorn was dead.

But the cheerful Spring came kindly
And show'rs began to fall; [on,
John Barleycorn got up again,
And sore surpris'd them all.

The sultry suns of Summer came,
And he grew thick and strong;
His head weel arm'd wi' pointed
[spears,
That no one should him wrong.

The sober Autumn enter'd mild,
When he grew wan and pale;
His bending joints and drooping head
Show'd he began to fail.

His colour sicken'd more and more,
He faded into age;
And then his enemies began
To show their deadly rage.

They've taen a weapon, long and
And cut him by the knee; [sharp,
Then ty'd him fast upon a cart,
Like a rogue for forgerie.

They laid him down upon his back,
And cudgell'd him full sore;
They hung him up before the storm,
And turn'd him o'ver and o'ver.

They fillèd up a darksome pit
With water to the brim,
They heavèd in John Barleycorn–
There, let him sink or swim.

They laid him out upon the floor,
To work him farther woe;
And still, as signs of life appear'd,
They toss'd him to and fro.

They wasted o'er a scorching flame,
The marrow of his bones;
But a miller us'd him worst of all,
For he crush'd him between two stones.

And they hae taen his very heart's
And drank it round and round; [blood
And still the more and more they
Their joy did more abound. [drank,

John Barleycorn was a hero bold,
Of noble enterprise;
For if you but taste his blood,
'Twill make your courage rise.

'Twill make a man forget his woe;
'Twill heighten all his joy:
'Twill make the widow s heart to sing,
Tho' the tear were in her eye.

Then let us toast John Barleycorn,
Each man a glass in hand;
And may his great posterity
Ne'er fail in old Scotland!

Die Übersetzung Michajlovs erschien in *Sovremennik*, 1856, 6.

[2] Die Übersetzung Maršaks ist besser als die Michajlovs. Ihr Text ist:

Из Роберта Бернса

Джон — ячменное зерно

Трех королей разгневал он,
и было решено,
что навсегда погибнет Джон —
Ячменное зерно.

Велели выкопать сохой
могилу короли,
чтоб славный Джон, боец лихой,
не вышел из земли.

Травой покрылся горный склон,
в ручьях воды полно . . .
А из земли выходит Джон —
Ячменное зерно.

Все так же буен и упрям,
с пригорка в летний зной
грозит он копьями врагам,
качая головой.

Но стало холодно в полях —
дни осени пришли.
И Джон, состаревшись, зачах,
склонился до земли.

Настало время помирать —
зима недалека.
И тут-то недруги опять
взялись за старика.

Его подрезал острый нож,
свалил беднягу с ног,
и как бродягу на правеж,
везут его на ток.

Дубасить Джона принялись
злодеи поутру.
Потом, подбрасывая ввысь,
кружили на ветру.

Он был в колодец погружен —
на сумрачное дно.
Но и в воде не тонет Джон —
Ячменное зерно.

Не пощадив его костей,
швырнули их в костер.
А сердце мельник меж камней
безжалостно растер.

Бушует кровь его в котле,
под обручем бурлит,
вскипает в кружках на столе
и души веселит.

Недаром был покойный Джон
при жизни молодец —
отвагу подымает он
со дна людских сердец.

Он гонит вон из головы
докучный рой забот.
За кружкой сердце у вдовы
от радости поет.

Так пусть же до конца времен
не высыхает дно
в боченке, где клокочет Джон —
Ячменное зерно.

[3] A. Morsztyn, *Wybór poezji*, herausgegeben von I. Dür-Durski (Warschau, 1949), S. 82.

[4] *Wirydarz poetycki*, herausgegeben von A. Brückner, Band I (Lemberg, 1910), S. 221, Nr. 445. Der Verfasser ist vielleicht derselbe A. Morsztyn.

[5] Herausgegeben von Gj. Daničić, *Starine*, II (1870), S. 311-312.

[6] Vgl. in dieser Sammelschrift den Aufsatz ‚Majakovskij und Calderon‘.

[7] Die Rätsel sind folgenden Büchern entnommen: Wossidlo, *Mecklenburgische Volksüberlieferung*, I (Wismar, 1897), S. 139, Nr. 482; O. Frömmel, *Deutsche Rätsel* (Lpz., 1902), S. 11, Nr. 63; *Das deutsche Rätselbuch* (Insel, s.a.); A. Bonus, *Rätsel*, I (München, 1907), S. 112; Petsch, ‚Neue Beiträge zur Kenntnis der Volksrätsel‘, *Palaestra*, IV (Berlin, 1899), S. 43, das Rätsel stammt aus einem handschriftlichen Strassburger Rätselbuch, darüber vgl. ebenda, S. 7 ff. Die Variante aus Ostpreusen bei Frömmel lautet:

Ich bin das Nützlichste für dich wohl auf der Erde,
doch gleichet dem auch nichts, wie ich gemartert werde.
Den Prügel und das Rad hab' ich erst auszustehen,
ich muss durchs Wasser jetzt und dann durchs Feuer gehen;
und alles, was man mir hat Hartes angetan,
beschliesst das Messer und der Zahn.

Angelus Silesius vergleicht das Martyrium des hl. Ignatius mit dem Mahlen eines Korns, *Der cherubinische Wandersmann*, III, 154.

[8] Über Herrad von Landsberg vgl. Ch. M. Engelhardt, *Herrad von Landsberg* (Stuttgart, 1818); die Holzschnitte des 15. Jhts sind verzeichnet bei W. I. Schreiber, *Handbuch der Holz- und Metalschnitte des XV. Jhts, Holzschnitte*, Band II (Lpz., 1926), NNr. 841-7 (10 Holzschnitte), zwei Reproduktionen. Vgl. noch E. Vischer, *Formenblätter des fünfzehnten Jhts* (Strassburg, 1912); O.

Weigmann, *Holzschnitte aus dem goldenen Büchlein von 1450* (München, s.a.), Tafel XXVIII, und F. M. Haberditzl, *Die Einblattdrucke des XV. Jhts* (Wien, 1920), Tafel XLII.

[9] Über die emblematischen Darstellungen vgl. mein Buch, *Filosofija H. S. Skovorody* (Warschau, 1934), die Tafel III, 6 aus dem Buch von J. Camerarius, *Symbolum et emblematum ethico-politicarum Centuria Quatuor* (Mainz, 1697), Nr 100 (vgl. auch Nr 84)).

[10] Diese Rätsel stammen aus: Nr. 1: der Sammlung Dahls, *Poslovicy russkogo naroda* (1862), S. 1075; Nr. 2: M. Rybnikova, *Zagadki* (Moskau-Leningrad, 1932), Nr. 1423 (Jaroslavl'), ähnlich sind die Nr. 1424-5; Nr. 3: Rybnikova, S. 89, Nr. 268, eine weissrussische Parallele S. 193, Nr. 195; Nr. 4: Rybnikova, Nr. 1428-9; Nr. 5 und 6: Sadovnikov, *Zagadki russkogo naroda* (SPbg., 1876), Nr. 1300 und nach Index.

[11] Das ukrainische Rätsel bei M. Nomis (Simonov), *Ukrajinśki prykazky, pryslavja* . . . (SPbg., 1864), S. 301, Nr. 380.

[12] V. Močul'skij, ‚Golubinnaja kniga‘, *Russkij filologičeskij Vestnik*, XVII-XVIII (1887) (und einzeln).

[13] *Molenie Daniila*, Ausgabe von N. Zarubin (SPbg., 1932), S. 68.

[14] Vasmer, *Russisches Etymologisches Wörterbuch*, I, S. 173.

[15] Ustinov in der Sammelschrift *S. Esenin. Sbornik statej* (1926), S. 78 f.

[16] N. Aseev, *Pečat' i Revolucija* (1922), 8, S. 40.

[17] B. Nejmann, ‚Istočniki éjdologii Esenina‘, *Chudožestvennyj fol'klor*, IV-V (1929), S. 204-217, vgl. *ibidem*, I (1926), S. 34, 37 f.

[18] Die Metaphorik Esenins verdiente es besonders behandelt zu werden. Hier nur einige Beispiele: капустные грядки красной водой поливает восход — зори в струях озера свой выткали узор — рассвет рукой прохлады росной сшибает яблоки зари — как метель черемуха машет рукавом — машет саваном пена с озер — на небесном синем блюде желтых туч медовый дым — заря на крыше, как котенок, моет лапкой рот — на грядки . . . рожок луны по каплям масло льет — и горстью смуглою листвы последний ворох кидает ветер вслед из подола — чешет тучи лунный гребень — ягненочек кудрявый, месяц гуляет в голубой траве — прибрела весна, как странница, с посошком, в лаптях берестяных — золотой метелкой вечер расчищает мой ровный путь — золотою лягушкой луна распласталась на тихой воде — лошадинную морду месяца схватить за узду лучей, usf. Man muss allerdings sagen, dass sich von ein paar hundert solcher „bäuerlicher“ oder „ländlicher“ Metaphern mehrere in der älteren Literatur finden: wenn man z.B. die Metapher дождик с сонмом стрел bewundert, so möge man sich daran erinnern, dass die Regentropfen mit Pfeilen bereits in *Izbornik* (1076) verglichen werden, oder wenn man liest вечер, свесившись над речкою, полощет водою белой пальцы синих ног, so denkt man an den Satz Tjutčevs: и сладкий трепет, как струя, по жилам пробежал природы, как бы горячих ног ея коснулись ключевые воды („Вечер"), usf.

[19] Vgl. solche Metaphern, wie: ветер по дуброве серым волком рыщет — ветер с листьев воду веником сметает — месяц . . . засветил обломком перстня золотого — солнце . . . венец-лучи с себя скинуло, . . . убрус, шитый золотом сбросило — ночь окошко давно занавесила — зорька . . . не в приборе и без алого повойника — ветер с поясом играет, с синим поясом-рекой, usf. Vgl. die Dissertation von H. Herbst, *Studien zu A. Mejs Gedichten* (Halle a.d. S., 1943).

[20] Zu L. Tolstojs Erzählung vgl. den Text einer Legende, die in den *Pamjatniki* von G. Kuševlev-Bezborodko, I (1860), S. 137 f. (herausgegeben von Kostomarov) veröffentlicht wurde, ausserdem Afanas'evs *Narodnye russkie legendy* (London, 1859). Tolstojs Erzählung entstand 1886, im selben Jahr versuchte er eine Bearbeitung für das Volkstheater herzustellen. N. Gudzij vermutet, dass ein

„*lubok*“ aus dem Jahr 1880 Tolstoj die unmittelbare Anregung gegeben habe (Tolstoj's Werke, Akademie-Ausgabe, Bd. XXVI (1936), S. 673 ff).

[21] Die Worte *molitva, molit'sja, obednja, zautrenja, večernja, panichida, ladan, četki, kadit', lampadki, kolokola, kupol, monastyŕ, inok, schimnik, svečki, zvony* sind in den Gedichten Esenins fast bis zum Ende seines Schaffens ungemein häufig. Vgl. solche Metaphern wie: запах ладана от рощи ели льют — и вызванивают в четки ивы, кроткие монашки — на дворе обедню стройную запевают петухи — хаты в ризах образа — мелкий дождь своей молитвой ранней еще стучит в оконное стекло — и мыслил и читал я по Библии ветров — галочья стая на крыше служит вечерню звезде — сердце свечка за обедней Пасхе массы и коммун (!), usf.

[22] Vgl. die zitierte Arbeit von Petsch und besonders G. Destunis, ‚Očerki grečeskoj zagadki‘, *Žurnal Ministerstva Narodnogo Prosveščenija*, 1890, 7-8, wo Beispiele doppelsinniger Rätsel aus dem alten Griechenland und Byzanz mitgeteilt werden; vgl. besonders Nr. 7, S. 79 und 8, 264 ff., 276 (Rätsel der christlichen Zeit).

NACHTRAG

Vielleicht hängt mit derselben Symbolik „Krwawy chleb“ bei Ju. Tuwim zusammen (*Dzieła*, I, 1955, S. 92).

Zu S. 326 f. und 334 f.: auch die antiken Götter stiegen in die Kelter herab; vgl. z.B. das von Aulus Gellius zitierte anakreontische Lied XIX, 9, 6.

Zu S. 324: Die beiden Gedichte Frankos sind in seinem Gedichtband *Mij Izmarahd* 1898 erschienen (*Domestika* trug damals den Titel *Un coeur simple*). Jetzt sind diese Gedichte in den Gesammelten Werken Frankos abgedruckt (*Tvory*, Band XI, Kyjiv 1952, S. 103-6 – *Seledij*, S. 102 f. – *Domestika*). In der 2-ten Ausgbabe *Izmarahd*'s fügte Franko zu *Domestika* noch folgende Anmerkung hinzu: Напис на окладинці одного старого рукопису: Вѣ нѣкое созданіе низу главу имуще. И разгнѣвася дому владыка и всади ю в темницю. По многих же днех изведоша ю и заклаша на древѣ. Ризы ея огнемъ сожегошася, плоти же и крови ея вси причастихомся. Sollte Franko dieses Rätsel wirklich „auf dem Umschlag einer alten Handschrift“ gefunden haben, so wäre das kein Wunder: solche gelegentliche Aufzeichnungen der Lieder, Epigrammen, Rätsel und ähnl. auf den Umschlägen und Einbänden der Handschriften kommen sehr oft vor. Bekanntlich enthält sogar eine der Novgoroder „Basturkunden“ die Aufzeichnung eines Rätsels (vgl. R. Jakobson in *Slavic Word* I (1954). Es ist allerdings auch möglich, dass Franko diese angebliche Eintragung (er nennt sie ja nicht „alt“, sondern sagt nur, dass er sie auf dem Umschlag einer „alten Handschrift“ gelesen habe!) selbst erfunden hat, um sich von den Vorwürfen derjenigen zu schützen, die in seinem geistreichen Rätselgedicht (in *Domestika* wird dazu noch – im Gegensatz zu Seledij – die Lösung des Rätsels erst in der Schlusstrophe geboten) die „Prophanierung“ des religiösen Stoffes sahen.

XXI

POLYPHEM UND STEN'KA RAZIN

1

Im dritten Band seiner russischen Märchen (1866) hat Afanas'ev ein Märchen *O Liche odnoglazom*[1] („Vom einäugigen Unglück") veröffentlicht, dessen Inhalt sich leicht in eine Reihe von Motiven zerlegen lässt: **1.** Ein Schmied begibt sich auf die Wanderung, um das Unglück zu suchen, das er im Leben nie erlebt hat. Unterwegs begegnet er einem Schneider, der mit ihm zusammen weiter wandert. **2.** In einem grossen, dunklen Wald finden sie *ein grosses Bauernhaus,* das sie betreten und leer finden. Nach einiger Zeit erscheint ein *hochgewachsenes einäugiges Weib.* **3.** Es *schlachtet den Schneider,* bereitet sich ein Mahl *und verzehrt* es. **4.** Der Schmied schlägt dem Weib daraufhin vor, ihm ein neues Auge zu schmieden. Er bindet das Weib und *sticht ihm das gesunde Auge aus.* **5.** Das Weib setzt sich auf die Schwelle des Hauses und verhindert das Entkommen des Schmiedes. Dann kommen die Schafe vom Felde nachhaus. **6.** Am nächsten Morgen zieht der Schmied seinen Schafspelz verkehrt an und die Menschenfresserin, die die Rücken der Schafe betastet, wirft ihn eigenhändig über die Schwelle. **7.** Der Schmied *spricht das „Weib-Unglück" laut an* und erhält zur Antwort, es seien noch nicht alle Abenteuer vorbei. **8.** Unterwegs sieht der Schmied ein in einem Baum steckendes Beil mit goldenem Griff und will es nehmen; seine Hand bleibt am Griff haften. Nun eilt aber das Unglück zu ihm hin,

[1] Afanasjev, *Russkie narodnye skazki,* III. In der Ausgabe von M. Azadovskij, N. Andreev und Ju. Sokolov, II (1938), Nr. 302 und Anmerkung S. 527. Vgl. auch Afanasjev, *Poètičeskie vozzrenija slavjan na prirodu,* II (Moskau, 1886), S. 696 ff. Zunächst hat auf dieses Märchen (nur mit einer kurzen Inhaltsangabe) der ukrainische Dichter L. Borovykovśkyj in *Otečestvennye Zapiski,* 1840, 11, hingewiesen. Der russische Text Afanasjevs scheint eine Übersetzung aus dem Ukrainischen zu sein.

und der Schmied entkommt nur, indem er *seine Hand* mit einem Messer *abschneidet.*

Die Ähnlichkeit dieser Erzählung mit der Geschichte von Polyphem in der *Odyssee* ist auffällig. Die Motive 2, 3, 4, 5, 6, und 7 finden dort vollständig oder teilweise eine Entsprechung. Nur erscheint statt Polyphems ein Weib, dessen Name nicht besonders mitgeteilt wird. Es ist *einäugig,* aber offensichtlich nicht nach Art der Zyklopen, sondern es hat ein Auge verloren. Es ist *„hochgewachsen"*, aber von einem Riesenwuchs wird nichts gesagt. Das Betrunkenmachen des Menschenfressers fehlt; der Schmied des Märchens verwendet, um das Weib zu blenden, eine andere *List,* er schlägt der Menschenfresserin vor, das verlorene Auge wiederherzustellen. Die Schmiede „schmieden" sonst in den slavischen Märchen den Hexen dünne Stimmen. Statt sich unter einem Schaf zu verbergen, benützt der Schmied seinen *Schafspelz,* um von der Hexe für ein Schaf gehalten zu werden. Auch der Übermut des Entkommenen, der sich *über den* bösen geblendeten *Feind lustig macht,* fehlt nicht. Nur rächt sich die Menschenfresserin an dem Schmied anders als der Zyklop an Odysseus, wobei diese Schlussepisode allerdings gewisse Ungereimtheiten enthält und so von den übrigen Teilen dieses ausgezeichnet komponierten und erzählten Märchens absticht: das Beil mit goldenem Griff scheint vorher in den Baum gesteckt worden zu sein, ausserdem soll die blinde Menschenfresserin den Schmied im Wald verfolgen können. Gerade Ungereimtheiten so grober Art kommen in Märchen sonst nicht oft vor.

2

Anderer Art ist eine Legende, die I. I. Železnov 1858 im Ural-Gebiet von einem alten blinden Kosaken hörte,[2] eine ungewöhnlich lange Erzählung über die Wanderungen auf dem „Ozean". Die Wanderungen bestehen aus einigen legendären Episoden und gehören also zu einem recht alten, aber kaum volkstümlichen Typus, wie die *Wahren Geschichten* Lukians, die irische *Navigatio Sancti Brendani* und die Wanderungen Sindbads in *Tausend und einer Nacht.* Das Schiff segelt lange, bis es endlich eine Insel erreicht, auf welcher

[2] I. Železnov, *Predanija i pesni ural'skich kazakov,* I (1899), S. 57-61. Jetzt abgedruckt bei A. Lozanova, *Pesni i predanija o Razine i Pugačeve* (1935), S. 151 ff.

der berühmte, in der russischen Volkssage populäre Aufständische des 17. Jhts, Steńka Razin, lebt und für seine Sünden büsst. Die Geschichte Polyphems ist nur eine Episode der langen *Navigatio*, in der allerlei wandernde Märchenmotive vereinigt sind, die uns hier nicht interessieren: so fahren die Reisenden über ein Meer, das statt mit Wasser mit Läusen gefüllt ist (*Všivoe more*), sie begegnen andernorts Wesen, die halb Fische halb Menschen sind (und seltsamerweise „Faraonen" heissen), usf. Die Reisenden sind *Soldaten*, die *auf einem Schiff* segeln. Nach ein paar Jahren kommen sie *zu einer Insel*, die eingehend beschrieben ist: „sie segelten zu einer Insel und gingen eine Verst (Kilometer) davon entfernt vor Anker. Näher konnte man [mit dem Schiff] nicht herankommen: um die Insel herum ragten Felsen aus dem Wasser heraus. Die Insel war gross und ganz *mit Wald* bewachsen. Sie freuten sich sehr über diese Insel: sie hofften auf ihr Süsswasser und allerlei Wild zu finden, und bis dahin sahen sie lange keine solche Insel." Eine *ganze Abteilung Soldaten (rota) mit einem Offizier* begab sich auf die Insel. „Auf einem Pfad gingen die Soldaten durch den dichten Wald ins Innere der Insel und kamen bald auf eine Lichtung." Dort sahen sie „*ein grosses Gehöft*, mit einem hohen Zaun umgeben, genau so, wie eine schöne Einzelsiedlung" (*ostrog*[3]). „Sie sahen: von der anderen Seite kam *eine Schafherde* aus dem Wald,[4] und die Schafe sind alle so gross, beinahe wie unsere Kühe. Hinter ihnen geht *ein Mensch*, genau wie ein Mensch, ein richtiger Mensch, aber so über alles gross, *grösser als ein Kirchturm*. In den Händen hält er einen ganzen Birkenbaum, den ein Mann umfassen kann, und der Baum ist nicht gefällt, sondern einfach aus der Erde mit den Wurzeln herausgerissen, und er, dieses Ungeheuer, schwenkt ihn, wie unsereiner einen dünnen Reisigzweig . . ." Der Riese treibt mit diesem Baum die Soldaten mit den Schafen zusammen in seinen Hof. Dort „trieb er die Schafe[5] in eine Ecke und die Soldaten in die andere. Im Hof sind bei einer Wand vier grosse Kessel, vielleicht je zu hundert Vedro, in die Erde eingegraben, und neben den Kesseln liegen Haufen von benagten Knochen." Der Riese bringt von ausserhalb des Hofes Wasser in die Kessel, er macht Feuer an und sperrt

[3] Das Wort bezeichnet eine umzäunte Siedlung, hier wohl im Sinne von „Einzelsiedlung".
[4] Vermerken wir hier, dass diese Schafherde, die an die *Odyssee* erinnert, im Folgenden keine Rolle spielt.
[5] Vgl. Anm. 4!

das Tor. Das Wasser in den Kesseln begann zu kochen. Dann trat der Riese an die Soldaten heran, griff fünf oder sechs unter einen Arm, ebenso viele unter den anderen, trug sie zu einem Kessel und *warf sie hinein*. Dann trat er wieder an die Soldaten heran. „Aber die Soldaten die das unentrinnbare Unglück ahnten, beschlossen, sich zu verteidigen. (...) Als der Riese sich ihnen näherte, schossen sie aus allen Gewehren, ihm direkt ins Gesicht, so schossen sie ihm das Auge (![6]) aus. Er begann aus allen Kräften zu brüllen und stürzte sich geblendet bald auf die eine, bald auf die andere Seite. Die Soldaten machten sich aber inzwischen davon." Obwohl das Tor zugesperrt war, blieb eine kleine Spalte darunter offen (da die ‚*podvorotnja*' fehlte). Der Riese versteht das nicht, denn durch die Spalte unter dem Tor kann er nicht einmal seine Hand durchstecken. Der Riese schreit, „aber *aus dem Walde antworten ihm andere, seine Brüder;* sie brüllen noch schrecklicher, so dass sogar der Wald erzitterte und die Erde erbebte. Hier ergriff die Soldaten solche Angst, dass sie die Gewehre und die ganze Ausrüstung wegwarfen und aus allen Kräften wegliefen..." – „Als die Soldaten in die Boote stürzten und sich vom Ufer entfernten, aber das Schiff noch nicht erreicht hatten, *kamen die Riesen gelaufen* an die Stelle, wo ihre Boote gestanden hatten, hundert oder noch mehr. Sie erhoben ein so schreckliches Gebrüll, dass der Wald zu schwanken begann, das Meer aufwallte. Die Riesen begannen aus der Erde grosse *Eichen (syry-matery)* auszureissen und sie *nach den Booten zu werfen. Sie schlugen ein Boot entzwei und versenkten es*, und sie beschädigten fast auch das Schiff. Mit Müh und Not konnte man sich mit den Schiffskanonen vor ihnen verteidigen." Das Schiff segelte nun weiter. Die Reisenden erreichten dann eine andere Insel, wo der grosse Sünder Steńka Razin als Einsiedler seine Sünden abbüsste.

Dies Märchen ist entweder schlecht erzählt oder schlecht aufgezeichnet: so ist bei der Beschreibung des Riesen gar nicht gesagt, dass er bloss ein Auge hat, was doch später ausdrücklich erwähnt wird; der Offizier der sich mit den Soldaten auf die Insel begibt spielt im Weiteren keine Rolle, genau so wenig die Schafherde, die in der Erzählung mehrmals erwähnt wird, und ähnl. mehr. Mit der *Odyssee* verbindet das Märchen der Umstand, dass der einäugige Riese auf einer Insel lebt, auch hat er dort mehrere „Brüder", Seinesgleichen. Die wichtige Episode mit dem schlauen Kniff, wodurch die von dem Riesen gefangengehaltenen Menschen ihm das Augen-

[6] Dass der Riese nur ein Auge hat wurde früher nicht erwähnt!

licht rauben, ist aber aus dem Märchen verschwunden: die Soldaten schiessen einfach auf den Riesen, und es bleibt die Frage, warum sie von ihren Schusswaffen nicht früher Gebrauch gemacht haben. Auch das Entkommen der am Leben Gebliebenen ist vereinfacht; es fehlt also die zweite wichtige Episode, wonach die vorher erwähnten Schafe eine Rolle spielen sollten. Das Nachwerfen der Eichbäume ersetzt das Nachwerfen der Steine in der *Odyssee*. Hätte man bei dem Erzähler den Einfluss Homers vermuten dürfen (er hätte doch das Poem in der überaus verbreiteten Übersetzung von Žukovskij kennen lernen können), so hätte er sicherlich solche wirkungsvoller und unterhaltenden Episoden nicht weggelassen. Von einer Fälschung durch den Sammler, Železnov, kann kaum die Rede sein: seine Sammlungen gelten als zuverlässig, wenn ungenaue Aufzeichnung, nicht nach Diktat, sondern nach mehr oder weniger frischen Erinnerungen, auch durchaus möglich ist.[7]

Dass die Erzählung von einem Zyklopen hier im Rahmen einer weitgesponnenen Märchenkomposition vorkommt, erinnert freilich auch an die *Odyssee* (auch die Sirenen – „Faraonen" kommen hier vor), doch auch das kann eine Auffassung dieses Märchens als Fälschung nicht bekräftigen.

Steńka Razin steht hier und in anderen Märchen, wie wir sehen werden, vielleicht doch in einer engeren Beziehung zu der Polyphem-Sage.

3

Der Umstand, dass die Sagen und Märchen vom einäugigen Riesen überall verbreitet sind, wurde längst bemerkt. Als Jacob Grimm 1857 eine Abhandlung über *Die Sage von Polyphem* veröffentlichte,[8] konnte er bereits zahlreiche indogermanische Varianten erwähnen: serbische, rumänische, deutsche, norwegische, persische, ausserdem nicht-indogermanische: estnische, finnische, arabische und türkotatarische, schliesslich auch literarische Nachahmungen (die lateinische *Historia septem sapientium* des 12. Jhts, ihre französische Bearbei-

[7] Lozanova spricht (*op. cit.*) von der *„literaturnoe oformlenie"* und *„stilizacija"*, welche Železnov dem Märchen gegeben habe. Man merkt davon aber wenig (vgl. die Anm. 4-6). Eher darf man der Feder Železnovs lexikalische Einzelheiten zuschreiben (z.B. süssliche Worte wie: *soldatiki, korablik*, usf.).

[8] J. Grimm, *Die Sage von Polyphem* (Berlin, 1857) (auch in den *Abhandlungen der Preussischen Akademie* vom selben Jahr), abgedruckt in den *Kleineren Schriften* J. Grimms (1887).

tung des 13., und den altfranzösischen Roman *Dolopathos*[9]). J. Grimm gab der Sage eine mythologische Erklärung: der einäugige Riese (auch Odin war einäugig) wäre ein Symbol der Sonne.[10] Die mythologische Deutung galt bald nichts mehr, wenn sie sich auch z.B. in der russischen Literatur noch lange halten konnte.[11] Der Stoff der Parallelen wurde aber beträchtlich erweitert,[12] bis 1904 O. Hackmann[13] gegen 200 Varianten aus der gesamten alten Welt bringen konnte. Jetzt war der Ursprung der Sage nicht mehr die *einzige* wichtige Frage, die sie betraf. Daneben stand z.B. die Frage, ob nicht etwa der ganze Reichtum der späteren Überlieferung aus einer einzigen Quelle herfliesse, und zwar aus Homer, oder ob es eine ältere indogermanische Tradition gegeben habe, aus der das homerische Epos sowie andere indogermanische Werke geschöpft hätten, oder ob nicht endlich eine weitere als nur indogermanische Überlieferung vorhanden wäre, die den indogermanischen und nicht-indogermanischen Polyphem-Sagen zugrunde läge.

Keine dieser Fragen kann bis jetzt als beantwortet gelten. Die klassischen Philologen begnügen sich damit, als einzige Quelle die griechische Sage anzusehen,[14] die andere Hypothese eines indo-

[9] S. das Buch von F. Settegast, *Das Polyphem-Märchen in altfranzösischen Gedichten* (Lpz., 1917). Der Verfasser hält für die einzige Quelle der Weltüberlieferung die *Odyssee*, die eben durch persische und syrische Übersetzungen zu den asiatischen Völkern gedrungen sei. Der Verfasser wurde allerdings erst nach Abschluss seiner Arbeit mit dem Buch von Hackmann (s. Anm. 13) bekannt.

[10] Grimm, *op. cit.*, S. 27 f.

[11] Vgl. die Bücher von V. Voevodskij, *Vvedenie v mifologiju* (Odessa, 1882), S. 218-222: Polyphem symbolisiere das Gewitter (so bereits bei J. A. Kanne, *Pantheon der ältesten Naturphilosophie, die Religion aller Völker* [Tübingen, 1811]). Bei M. Komarov, *Ekskursy v skazočnuju literaturu* (Moskau, 1886) ist der grösste Teil des Buches Polyphem gewidmet, der „der Gott des Himmelsgewölbes" (*nebesnyj svod*) sein soll. Vgl. noch das erwähnte Buch von Afanasjev (Anm. 1) und F. Buslaev, *Očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, II (Moskau, 1861), S. 370.

[12] Ergänzungen bei G. Krek, *Einführung in die slavische Literaturgeschichte* (Graz, 1887) (noch vorher derselbe in *Kres*, II [1882]); F. S. Kraus, *Sagen und Märchen der Südslaven* (Lpz., 1883-4), S. 170-3; Vs. Miller, *Kavkazskie skazanija o ciklopach. Ethnografičeskoe obozrenie* (1890); J. Polívka, ‚Nachträge zur Polyphemsage', *Archiv für Religionsgeschichte*, I (1898), S. 305-336 und 378; Ju. Javorskij, ‚Skazki o Polifeme', *Živaja Starina*, VII (1898), 2-3, S. 441 f.; usf.

[13] O. Hackmann, *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung* (Helsinki, 1904), wo auch die ältere kleinere Literatur verzeichnet ist (die Variante Železnovs ist nicht erwähnt). Vgl. auch Polivka-Bolte, III, Nr. 191a (nur Literaturhinweise). In dem Verzeichnis der Märchensujets von Aarne-Thompson hat die Polyphem-Sage Nr. 1137.

[14] Vgl. Anm. 9. Die Frage nach anderen möglichen Quellen der Volksmärchen wird von den klassischen Philologen einfach nicht gestellt: vgl. Pauly-Wissowas

germanischen Ursprungs wird nur leise angedeutet.[15] Die mythologische Theorie gilt nicht mehr, aber daneben sind nicht weniger kühne vorhanden: eine psychoanalytische und zwei naturwissenschaftliche. Alle drei gehen von der unausgesprochenen Voraussetzung aus, dass die Überlieferung der Sage doch eine für die ganze Welt einheitliche sei. Die naturwissenschaftlichen Erklärungen sind von den Sagenforschern, zumal von den westeuropäischen wie es scheint, völlig unbeachtet geblieben; daher soll ihnen hier etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Beide gehen sie von der alten Annahme der klassischen Philologen aus, dass die Abenteuer des Odysseus mit dem Zyklopen sich auf der Insel Sizilien zugetragen hätten.[16] Nun erklärt aber der Pole K. Kwieciński (vor 1912),[17] und nach ihm der russischen Vertreter der Sternenmythologie, D. Svjatskij (1912),[18] den *einäugigen Riesen* einfach für den sizilischen Vulkan Ätna. Von den Einzelheiten der Sage erhält nur eine einzige dadurch irgendeine Erklärung, und zwar *das Nachwerfen der Steine* durch den Zyklopen: das seien Steine, die bei dem Vulkanausbruch aus dem Krater des Vulkans geschleudert worden wären. – Die andere naturwissenschaftliche Erklärung gab der Wiener Paläontologe Othenio Abel:[19] die Sage von dem einäugigen Riesen sei auf Grund paläontologischer Funde auf Sizilien entstanden, wo noch zu einer relativ späten Zeit eine Rasse von Zwergelefanten gelebt hätte. Die aufgefundenen Schädel

---

Real-Enz., Bd. XLII (1952), Kol. 1810-1822 (K. Scherling); K. Meuli, *Odyssee und Argonautica* (1921); E. Saunter, *Volkskundliches im altphilologischen Unterricht*, I: *Homer* (Berlin, 1923); usf.

15 Etwa bei M. Hruševśkyj, *Istorija ukrajinśkoji literatury*, I (1923); noch unbestimmter bei J. de Vries, *Germanische Religionsgeschichte*, I (B.-Lpz., 1935), S. 282-4, und II (1937), S. 296-301.

16 Das hängt wohl mit anderen mythologischen Überlieferungen zusammen: so mit der Vorstellung, dass die Zyklopen Mitarbeiter Vulkans seien, dessen Werkstatt sich unter dem Ätna befände. S. Buslaev, *op. cit.*, II, S. 370. Diese Vorstellung finden wir auch in einem ukrainischen Barockdrama.

17 *Myśl Niepodległa*, Nr. 198-9 (mir unzugänglich).

18 Ein Vortrag in der Sitzung des Petersburger *Obščestvo Ljubitelej Mirovedenija* am 2. Mai 1912. Ein kurzer Bericht in *Izvestija Obščestva Ljubitelej Mirovedenija*, I (1912), Nr. 3, S. 36. Ich habe als junger Student gegen die Thesen des Vortragenden Einwände gemacht (*ibidem*), an deren Inhalt ich mit jetzt nicht mehr erinnern kann.

19 Othenio Abel, *Kultur der Gegenwart*, III-IV, 4 (B.-Lpz., 1904), S. 303-5, dann von demselben, *Tierwelt der Vorzeit* (Jena, 1922), S. 140 f., und *Die Vorwelt der Tiere im Märchen, Sage und Aberglauben* (Karlsruhe, 1923). Die psychologische Ursprungstheorie der Sage vertrat bereits L. Laistner, *Rätsel der Sphynx*, II (B., 1989), S. 34-151, besonders 109-149.

dieser Tiere habe – wie auch sonst paläontologische Funde – den Anlass zur Entstehung der Vorstellung einer untergegangenen Rasse von Riesenmenschen gegeben.[20] Die Elefantenschädel besitzen vorne eine grosse Öffnung von wo der Rüssel ausgeht, dagegen sind die beiden Augenlöcher auf den Seiten des Schädels relativ klein, so hätte man die grosse Öffnung für ein Augenloch halten können. Und so sei Polyphem nichts anderes als ein vermenschlichter vorgeschichtlicher Zwergelefant. Diese Erklärung lässt aber die Entstehung des Sagenkomplexes völlig im Dunklen, der mit Polyphem und ihm ähnlichen Ungeheuern in den Sagen anderer Völker verbunden ist. Man kann nur vermuten, dass der ganze Sagen*komplex* (die Menschenfresserei des Riesen, seine Blendung, das schlaue Entkommen des Helden, das Nachwerfen schwerer Gegenstände, der Verlust der Hand oder des Fingers durch den Helden, usf.) bereits früher bestanden und sich nur nachträglich mit der sizilischen lokalen Sage vom einäugigen Riesen verbunden habe. Die psychoanalytischen Erklärungen der Blendung und des Fingerverlustes aus Angst vor Kastration usf. kann man ruhig beiseite lassen.

4

Sehr interessant und wichtig ist die Frage nach den ursprünglichen Bestandelementen der Sage. Vor allem fehlt in den beiden russischen Versionen, die wir dargelegt haben, die Erzählung, dass der Held sich mit Namen bezeichnet („Niemand" bei Homer, „Ich selbst" und ähnliche missverständliche Namen in anderen Fassungen der Sage), die die Klagen der geblendeten Zyklopen seinen Freunden unverständlich machen. Anscheinend ist diese Episode nur eine Ergänzung zu der ursprünglichen Form der Erzählung. Sicher ist aber die Blendung des Zyklopen ein ursprünglicher Bestandteil der Sage: es ist merkwürdig, dass in keiner Variante der von dem Zyklopen gefangen gehaltene Held auf den Gedanken kommt, den Riesen zu töten! Nur Odysseus hat diese Absicht, gibt sie aber auf, da er und seine Genossen den schweren Stein, mit dem Polyphem seine Höhle zugesperrt hat, nicht beiseite schieben können und so darin gefangen

[20] Vgl. das letzte in Anm. 19 zitierte Buch. Bekanntlich hat bereits im 18. Jht J. J. Scheuchzer das Skelett eines fossilen Molchs für das Skelett eines „antediluvialen Menschen" gehalten (vgl. seine *Physica sacra*, franz. Ausgabe [Amsterdam, 1732-7]). Auf der „Entdeckung" Scheuchzers hat übrigens Karel Čapek seinen Roman *Válka s mloky* gebaut.

bleiben und untergehen müssen (*Odyssee*, 9, 300-305). Dies Motiv fehlt in den russischen Varianten der Sage, und so scheint die Blendung des einäugigen Riesen durch die *Odyssee* beeinflusst worden zu sein.

Nicht so klar scheint mir die Frage nach einer Einzelheit, die gerade bei Homer fehlt: nach dem Verlust der Hand oder des Fingers durch den glücklich entkommenen Helden. Fehlt sie auch bei Homer, so scheint sie doch in der antiken Sage vorhanden gewesen zu sein. Der russische klassische Philologe I. Trockij[21] hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Geschichte Polyphems auch im *Satiricon* erwähnt wird. Als nämlich Trimalchio allerlei Unsinn über die Helden der antiken Sage erzählt, um seine Gelehrsamkeit zu demonstrieren (Kassandra tötete ihre Kinder, Dädalus und Niobe nahmen am Trojanischen Kriege teil, usf.), erwähnt er auch die Sage von Ulysses: er habe in der Schule gelesen „De Ulixe fabulam, quemadmodum illi Cyclops pollicem poricino extorsit. Solebam ego puer apud Homerum legere" (*Satiricon*, 48). Man versteht diese Stelle als eine völlig sinnlose Verunstaltung der homerischen Sage.[22] Aber es scheint doch nicht ausgeschlossen zu sein, dass der Verfasser des *Satiricons* sich hier nicht über die völlige Unbildung des reichen Freigelassenen lustig machen wollte, sondern nur darüber, dass er das volkstümliche Märchen mit dem homerischen Epos verwechselt. Denn der Verlust eines Fingers etwa durch einen verzauberten Ring, den der Held der Sage von dem geblendeten Riesen erhält, und der ihn am Fliehen hindert, ist eine weit verbreitete Episode der „Polyphem-Sage" bei verschiedenen Völkern.[23]

Wie kam es zu der Verbindung zwischen der „Polyphem-Sage" und Steńka Razin in dem Märchen bei Železnov? Darüber können wir leider nicht viel sagen, doch gibt es Andeutungen, dass dieser Rebell des 17. Jahrhunderts durch die Sage mit den Zyklopen enger verbunden war als in den Märchen bei Železnov. Das Buch von M. Komarov,[24] das eine verspätete (1886) mythologische Auffassung

[21] I. M. Trockij, *Antičnyj mir a sovremennaja skazka. Sbornik v čest'* S. *Ol'denburga* (L., 1934), S. 526-9. Darin findet sich nur ein knapper Hinweis auf das *Satiricon*, der versprochene Aufsatz Trockijs über dies Thema ist m.W. nie erschienen.

[22] Vgl. P. Siewert, *Textkritische Bemerkungen zu Petronius* (Frankfurt/Oder, 1911), S. 22. Siewert glaubt, dass Trimalchio hier Polyphem mit Telegon verwechselt habe; der letztere hat allerdings Odysseus getötet und ihm nicht nur einen Finger abgerissen.

[23] S. den Aufsatz von Trockij (Anm. 21).

[24] Komarov, *op. cit.*, S. 56.

der Sage vertritt, teilt (ohne Angabe einer Quelle) mit, dass nach einer russischen Tradition Razin als büssender und leidender Sünder in einen Berg eingeschlossen lebe, zusammen mit Riesen, von denen jeder nur ein Auge und ein Bein hat, also mit Zyklopen, die freilich, wie nach diesen unklaren Angaben zu vermuten ist, vielleicht eine Art von „Halbmenschen" oder „Menschenhälften" sind. So ist Steńka Razin auch in dem Märchen der uralischen Kosaken nicht ganz zufällig in einen allerdings weiten Zusammenhang mit den Zyklopen geraten.

5

Unser Aufsatz bringt keine gesicherten Antworten auf alle erwähnten Fragen, die die Polyphem-Sage betreffen. Es lohnt sich aber vielleicht, diese Fragen zumindest kennen zu lernen, um zu sehen wie mannigfaltige und verwickelte Fragen in der Sagen-Forschung einer Lösung harren. Solche und ähnliche Probleme gibt es in der slavischen Sagenforschung in Menge.

Wir dürfen auch nicht vergessen, dass in den Sagen fast immer ein gewisser geistiger Gehalt ruht, den man nicht vernachlässigen darf. Die „tiefere Bedeutung" einer Sage ist manchmal schon bei ihrer Entstehung in sie hineingelegt, manchmal erscheint sie aber nur als eine Interpretation, eine Auslegung: zum Wesen eines jeden Wortkunstwerkes gehört die Möglichkeit, ausgelegt, ausgedeutet zu werden, und eine jede Reihe dichterischer Bilder und Gestalten erhält einen gewissen Sinn, unabhängig von der Absicht dessen oder deren, die diese Reihe zu einer Einheit zusammengeflochten haben. Wir werden sicherlich den geistigen Gehalt des Homerischen Epos nicht überschätzen, wenn wir aus der Polyphem-Sage der *Odyssee* den Glauben an die Übermacht des *Geistes* über die rohe physische *Gewalt* herauslesen. Freilich besteht der Geist des Odysseus hier nur in einer recht primitiven Schlauheit. Wenn wir aber das Vorhandensein der Episode mit dem „abgezwickten Finger" des Odysseus in der antiken volkstümlichen Überlieferung annehmen, wie es uns die anmassende Unbildung Trimalchios verrät, so dürfen wir auch mit Sicherheit daran glauben, dass Homer diese Episode in seiner Bearbeitung der Sage *absichtlich* weggelassen hat. Auf diese Weise entfernt er aus der Gestalt Polyphems alle Züge magischer Kraft, die nach allen uns bekannten Varianten die Rache des Zy-

klopen (den Verlust der Hand oder des Fingers durch den Helden) ermöglicht. So bleibt der Geist – Odysseus – ein völliger Sieger über die Materie, über die rohe Naturgewalt – Polyphem. Odysseus ist bei Homer ein uneingeschränkter Sieger, wenn er durch diesen Sieg auch neues Unheil auf sich zieht: die Verfolgung durch Poseidon. Eine solche Einstellung ist nicht nur homerisch, sondern auch „griechisch"!

Diesen Sinn haben nun die ostslavischen Polyphem-Märchen völlig eingebüsst. Freilich ist auch der Schmied in dem Märchen bei Afanasjev schlau, er kämpft aber nicht gegen eine *physische* Gewalt, sondern gegen eine *magische* Kraft, mit der jede Hexe behaftet ist. Er selbst, ein Schmied, muss der volkstümlicher Tradition nach ebenso eine magische Kraft besitzen, die ihm den erfolgreichen Kampf gegen die Teufel und Hexen ermöglicht. Doch ist der Schmied in diesem Falle der Hexe nicht ganz überlegen. Ihre magischen Kräfte (das verzauberte Beil) vermögen ihn wenn nicht ganz zu vernichten, so doch mindestens zu schädigen. Die Soldaten bei Železnov sind aber selbst nur Vertreter der *physischen* Gewalt wie der einäugige Riese; sie siegen über ihn nur durch ihre Überzahl und durch die moderne Technik; es fehlen in diesem Märchen alle Motive der Schlauheit, die sonst in der Sage – auch in den nichthomerischen Fassungen – vorhanden sind (die Schlauheit bei der Blendung des Riesen, bei der Flucht, das Verbergen des Namens, das Homerische „Niemand"). Würden wir eine Entlehnung der Sage aus der *Odyssee* annehmen, so würden wir eine solche durchgehende Eliminierung aller Elemente mit geistigem Gehalt kaum verstehen können! Wir besitzen andere Beispiele solcher Sujetentlehnungen aus dichterischen Kunstwerken durch die Märchen; nicht selten kommt eine Vereinfachung, zuweilen auch eine Verflachung des geistigen Sinnes vor, aber kaum je ein solcher völliger Schwund des geistigen Gehaltes. Ein russischer Schriftsteller hat in seinem Roman Goethes *Faust* zu einer volkstümlichen Legende umgestaltet:[25] diese Legende ist jedenfalls tiefsinnig, wenn auch ganz anders als bei Goethe! Nehmen wir an, dass das Afanasjevsche Märchen uns die Erzählung der *Odyssee* in abgeänderten Form wiedergäbe, so wäre auch gar nicht zu verstehen, wie die zur Welttradition der Polyphem-Sage gehörende, aber bei Homer fehlende Episode mit dem Beil

[25] M. Ertel', *Gardeniny*, Neue Ausgabe (Moskau, 1951), Teil I, Kapitel 2, S. 242-246.

und der abgeschnittenen Hand hinein geraten wäre.[26] Eine solche restitutio ad integrum einer abgeänderten Sage scheint doch genau so wenig möglich wie die Wiederherstellung einer verlorenen Eigenschaft in der Geschichte der Lebewesen.

Leider ist uns die Variante, die Komarov erwähnt,[27] nicht näher bekannt, und so bleibt uns die Verbindung Steńka Razins, dieses beliebten Helden der Volkslegende, mit den Zyklopen unklar. Doch scheint diese Sage auf die Gleichstellung Razins mit übermenschlichen Wesen hinzuzielen. Leider können wir auf Grund unseres Materials nichts Sicheres darüber sagen.[28]

[26] Man könnte an eine Entlehnung aus einem *griechischen Märchen* denken, dessen Vorhandensein die Erzählung Trimalchios zu bestätigen scheint. Doch scheint mir eine solche Annahme bei der allgemeinen Verbreitung dieser Sage nicht unbedingt nötig.

[27] S. Anm. 24.

[28] Eine grosse Anzahl von Razin Legenden ist in dem zit. Buch der Lozanova zusammengestellt (s. Anm. 2).

VERÖFFENTLICHUNGSNACHWEISE

I. Einige Probleme aus der vergleichenden Geschichte der slavischen Literaturen.
Auf der Slavistischen Konferenz im Juni 1953 in Ann Arbor, Michigan, gehaltener Vortrag. Bis jetzt nicht veröffentlicht; erscheint hier in gekürzter und umgearbeiteter Form.

II. Der magische Speerwurf.
Erweiterung der in der *ZfslPh*, XXII (1954), S. 339-343 veröffentlichten Notiz (‚Izlomi kopie').

III. Die „soziale Frage" in den altslavischen Literaturen.
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht.

IV. Plato im alten Russland.
Umarbeitung des in den *Zapiski Russkogo Istoričeskogo Obščestva v Prage*, II (1931), S. 49-81, gemeinsam mit M. M. Šachmatov veröffentlichten Aufsatzes; vgl. *ZfslPh*, XIV (1937), 3/4, S. 331.

V. Zwei čechische geistliche Lieder.
Erweiterung des im *Slovo a slovesnost*, II (1936), 2, S. 98-105, und 4, S. 251-2, veröffentlichten Aufsatzes.

VI. Das Buch als Symbol des Kosmos.
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht.

VII. Die vertriebene Wahrheit.
Erweiterte Fassung der Notiz in der *ZfslPh*, XVIII (1942), 1, S. 44-49.

VIII. Ivan Vyšenśkyj.
Veröffentlicht in den *Annals of the Ukrainian Academy in the U.S.*, I (1951), 2, S. 113-126.

IX. Der barocke Buchtitel.
Erweiterung einer Notiz in der *ZfslPh*, XVIII (1943), 2, S. 358-366.

X. Comenius und die abendländische Philosophie.
Veröffentlicht in der Sammelschrift *Co daly naše země Evropě a lidstvu* (Prag, 1940), S. 181-185.

XI. Comenius und die deutschen Pietisten.
Veröffentlicht in der Sammelschrift *Co daly naše země Evropě a lidstvu* (Prag, 1940), S. 185-188.

XII. John Owen and Ivan Velyčkovśkyj.
Beruht auf meinen Notizen in der *ZfslPh*, XVI (1939), 3/4, S. 338-342, und XVIII (1942), 1, S. 42-43, und meinem Buch *Ukrajinśkyj literaturnyj barok, Narysy*, I (Prag, 1941).

XIII. Deutsche Mystik in Russland.
In gekürzter Form veröffentlicht in *Geistige Arbeit* vom 21. Mai 1938. Vgl. auch meine Notizen in der *ZfslPh*, XIII (1936), 1/2, S. 346-350; XIV (1937), 3/4, S. 353; XV (1938), 1/2, S. 105-109; IX (1932), 3/4, S. 399-401.

XIV. Jacob Boehme in Russland.
Veröffentlicht in *Evangelium und Osten*, 1935, 10, S. 175-184, und 11, S. 200-205.

XV. Arndts „Wahres Christentum" in Russland.
Veröffentlicht in *Evangelium und Osten*, 1935, 3, S. 41-47.

XVI. Zwei Ketzer in Moskau.
Veröffentlicht in *Kyrios*, VI (1944), 1/2, S. 29-60.

XVII. Svedenborg bei den Slaven.
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht. Vgl. meine Notiz in der *ZfslPh*, XIX (1949), 2, S. 354-358.

XVIII. Die Utopie des Malers A. A. Ivanov.
Veröffentlicht in *Put'*, XXIV (1930), S. 41-57.

XIX. Majakovskij und Calderon.
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht.

XX. Esenins „Lied vom Brot".
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht.

XXI. Sten'ka Razin und Polyphem.
Wird hier zum ersten Male veröffentlicht.

Von den hier deutsch erscheinenden Aufsätzen wurden die NNr IV und XVIII russisch, und V, X und XI čechisch veröffentlicht. Die meisten Aufsätze wurden als Vorträge in verschiedenen wissenschaftlichen Gesellschaften und auch in den Slavistischen Arbeitsgemeinschaften an den Universitäten Halle a.d. S. (1932-1945) und Marburg/Lahn (1945-49) gehalten.

BEMERKUNGEN ZU DEN TAFELN

bei Seite

1. Zu dem Artikel „Der magische Speerwurf“ 16
Fragment einer Novgoroder Ikone, auf der u.a. die Verteidigung Novgorods im J. 1168 dargestellt ist. Auf Seiten der Novgoroder kämpft aus der Luft ein Engel, gegen den ein Suzdaler seinen Speer richtet (links). – Nach einer Abbildung in der Zeitschrift „*Softja*“ 1914, 1.

2. Zu dem Artikel „Plato im alten Russland“ 64
Zwei Darstellungen von „Philosophen“ auf den Toren der Verkündigungs-Kathedrale in Moskau. Man kann die Namen der Dargestellten leider nicht feststellen. Jedenfalls war auch die Ikone Platos im gleichen Stil gehalten. Die Inschrift auf der Rolle auf dem rechten Bild scheint von der Unerkennbarkeit und Unaussprechbarkeit des göttlichen Wesens zu handeln. – Nach Reproduktionen in der Zeitschrift „*Zolotoe Runo*“, 1908, 2.

3. Zu dem Artikel „Zwei čechische geistliche Lieder“ . . 80
Gott als Töpfer, der aus Lehm Menschen modelliert. Aus dem emblematischen Werk Hermannus Hugos „*Pia desideria*“, Ausgabe 1629, Tafel V. Text: *Hiob* 10,9. – Eigene Aufnahme.

4. Zu dem Artikel „Das Buch als Symbol des Kosmos“ . . 112
Titelkupfer zu der „*Theologia naturalis*“ von Raymund de Sabunde, die Comenius 1661 unter dem Titel „*Oculus fidei*“ herausgegeben hat. Die drei Bücher auf dem Bilde stellen dar: das rechte – das Buch der Welt, das linke – das Buch der menschlichen Seele, das mittlere – das Buch der Offenbarung (die Bibel). Die drei entsprechenden Erkenntnisvermögen sind dargestellt durch eine Eule, eine Taube und einen Adler. Die entsprechende Bibeltexte sind: *Deuteronomium* 14, 15, wo die Eule unter den als Speise verbotenenen Vögeln genannt wird, *Matthäus* 10, 16: „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben“ und

Hiob 39, 27-29 (auf dem Stich irrtümlich 10, 32): „Fleugt der Adler auf deinen Befehl so hoch . . .? . . . und seine Augen sehen ferne". – Eigene Aufnahme.

5. Zu dem Artikel „Comenius und die deutschen Pietisten" 176
Ein Stich aus der Sammlung von Prophezeiungen „*Lux e tenebris*", die Comenius 1657 herausgegeben hat. Auf dem Stich sind alle Völker der Erde Gott verehrend dargestellt (u.a. auch Slaven, Indianer, Neger usf.). Text: *Psalm* 86, 9. – Eigene Aufnahme.

6. Zu dem Artikel „Arndts ‚Wahres Christentum' in Russland" 224
Der Titel von Arndts „*Vier Büchern vom wahren Christentum*" in der Übersetzung von Simon Todorśkyj. Halle/S. 1735. 1/2 nat. Gr. – Eigene Aufnahme.

7. Zu dem Artikel „Die Utopie des Malers A. A. Ivanov" 304
W. Blake: *Die Steinigung Achams* und A. A. Ivanov: *Die Steinigung des Zacharias*; wie in mehreren anderen Fällen zeigen die beiden Bilder wesentliche kompositionelle Ähnlichkeiten. – Aufnahmen des „Photographic Department" der „Widener Library" (Harvard University).

8. Zu dem Artikel „Esenins ‚Lied vom Brot'" 320
Französischer Barockstich: Christus in der Kelter. Auf der Kelter die Anfangsworte des Textes *Jesaja* 63, 3: „Ich trete die Kelter allein" – der weitere Inhalt des Textes: Gott „zertritt in seinem Grimm" die Völker in der Kelter usf. – passt nicht zu der Darstellung, die von einer grotesken Grausamkeit ist. – Aufnahme des „Photographic Department" der „Widener Library" (Harvard University).

V