Wiener Slawistischer Almanach · Sonderband · 41

(eBook - Digi20-Retro)

Rolf Fieguth (Hrsg.)

Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen

Beiträge der gleichnamigen Tagung 6.- 9. September 1994 in Fribourg

Verlag Otto Sagner München · Berlin · Washington D.C.

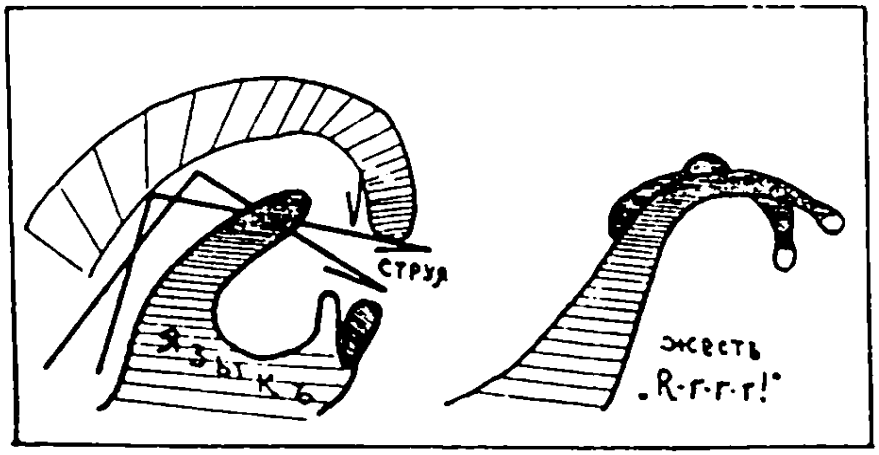
Digitalisiert im Rahmen der Kooperation mit dem DFG-Projekt „Digi20“
der Bayerischen Staatsbibliothek, München. OCR-Bearbeitung und Erstellung des eBooks durch den Verlag Otto Sagner:

http://verlag.kubon-sagner.de

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.

ORTHODOXIEN UND HÄRESIEN
IN DEN SLAVISCHEN LITERATUREN

Beiträge der gleichnamigen Tagung vom 6.-9. September 1994 in Fribourg.
Herausgegeben von Rolf Fieguth



WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBAND 41
WIEN 1996

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE A. HANSEN-LÖVE
SONDERBAND 41, WIEN 1996

DIE DRUCKLEGUNG DIESES BANDES WURDE GEFÖRDERT DURCH DIE SCHWEIZERISCHE AKADEMIE DER GEISTESWISSENSCHAFTEN

EIGENTÜMER UND VERLEGER

Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien e.V. (Wien)
Liechtensteinstraße 45A/10, A-1090 Wien

DRUCK

E. Zeuner, Buch- und Offsetdruck
Peter-Müller Str. 43
D-8000 München 50

ISSN 0258-6835

INHALT

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 5–24

Ольга Гончарова

ХЕРАСКОВ И МАСОНСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ

Сложный и запутанный вопрос о сущности масонской религиозности и ее специфике может быть решен, с одной стороны, в связи с проблемой становления национального самосознания в России XVIII века (при определении особого статуса масонской идеологии в общем движении саморегуляции и самодетерминации русской культуры); с другой стороны - с изучением собственно масонской дискурсивной практики, отразившей в полной мере ту идеологическую парадигму "истинного христианства", которая была выпестована в теологических, мистических и нравственных исканиях русских масонов. Поскольку наличие таковой в исследовательской традиции допускается чаще всего с большими оговорками,[1] укажем,что к таким произведениям, помимо прочего, мы относим корпус текстов в обширном творческом наследии М.М. Хераскова, который обозначен по жанровому признаку как "эпические поэмы" ("Плоды наук", "Россияда", "Владимир" и др.).[2]

Кризис национального сознания Петровской Руси прежде всего был связан с конфессиональными - в широком смысле - проблемами, однако был обусловлен не только собственно церковной реформой XVIII века и переосмыслением семантики религиозных структур и атрибутов, а в первую очередь - распадением целостной универсальной средневековой картины мира, которое так или иначе на протяжении XVI-XVII веков связывалось с религиозным "расколом" сознания и понималось как утрата национальной целостности, единства и - шире - национальной идентичности и самосознания "правоверного россиянина".[3] "Именно с Петра и начинается великий и подлинный раскол ... Раскол не столько между правительством и народом (как то думали славянофилы), сколько между властью и Церковью. Происходит некая поляризация душевного бытия России. Русская душа раздваивается между двумя средоточиями жизни, церковным и мирским. Петровская реформа означала сдвиг и даже надрыв в душевных глубинах".[4]

Утрата национально специфической идентичности связана и с расширением зоны "чужого" и "чуждого", предложенными Петром для ассимиляции в различных сферах национального бытия. Обостренное пережи-

вание религиозно-духовной проблематики в это время и было обусловлено тем, что - в традиции - она давала ощущение "своего" и противостояла как новой государственной идеологии, так и стимулированными ею попыткам рационально-просветительского истолкования мира и человека.[5]

Масонство как широкое идеологическое движение включается в эти полемические отношения и может быть, действительно, воспринято как форма "внецерковной религиозности"[6]. В типологическом плане мы можем заметить поразительное сходство между теми концепциями национальной религиозности, которые противостояли официальной церковности и догматической ортодоксии и обрели вид еретических движений и сект, и масонскими поисками "истинного христианства" и "внутренней Церкви". Симптоматично, что официальная культура и сознание XVIII века настойчиво определяют масонство как "ересь", "секту", "Антихристову Церковь".[7] И дело здесь не только в семиотически значимой замкнутости и орденской отрешенности от мира, эзотеричности учения, а именно в семантически маркированной обращенности вспять,[8] даже не к традиции, а к генерирующим историю и культуру истокам - к истинной апостольской церкви, например, каковой почитали себя масоны,[9] тем самым уравниваясь с первоапостолами и первоучителями-наставниками. Это отчасти сближает масонский религиозный традиционализм и с такими явлениями XVIII века, как например, деятельность Паисия Величковского (которую Г. Флоровский интерпретирует как "возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия"[10]), Григория Сковороды, Тихона Задонского.

Но масонское движение было гораздо шире и значительнее, нежели просто очередная форма религиозной оппозиционности и консерватизма: более того, как отметил Н. Бердяев, оно "было у нас в 18 веке единственным духовно-общественным движением".[11] Идеология масонов, утопическая в своей основе, была направлена на преображение не только "внутреннего", но и "внешнего", не только религиозного, но и государственного, и в целом - всего мира национального бытия. В отличие от других движений русской религиозной мысли масоны претендовали не только на создание и сохранение особого мироощущения (что в других случаях вело к изоляционизму и приводило по сути заново к "расколу" призрачного национального единства и сознания), они стремились к синтезу и универсализму, создавая автомодель новой русской культуры, которая претендовала быть своеобразной "русской идеей".[12]

Парадоксальным образом в идеологических исканиях масонов, в странном для сознания эпохи синкретизме, преломляются "свое" и "чужое", прошлое и настоящее, личность и государство, духовное и мирское. В этом примиряющем универсализме впервые в XVIII веке русская мысль обре-

тает ощущение целостности и единства с миром национального бытия и, главное, его будущностью.[13] Масоны создавали грандиозную утопическую программу преображения мира русской жизни и человека. Ее основой становятся чисто религиозные идеологемы "истинного христианства" и "внутренней Церкви", в которых виден все тот же, но уже "христианский синкретизм".[14]

Соединяя черты различных религиозно-духовных концепций, но отдавая при этом предпочтение православию, масонская теософия и антропология выдвигает идею религиозности как таковой, вменяемой в ментальную сущность человека (ср. замечание Лопухина о том, что "евангельская нравственность будет ему природна"). Недаром, они считали, что будущее общество "не будет иметь особого исповедания веры, ниже какого особенного внешнего Богослужения, но каждый из его членов будет для себя веровать Писанию, как он его разумеет и полную иметь свободу служить богу по своей совести".[15] Правда, религиозность эта понималась как "исконная", "изначальная", как бы возвращенная в своей первозданности человеку. Поэтому, на наш взгляд, попытки поисков догматических несоответствий и конфессиональных "несогласий" в масонской теософии непродуктивны: для их утопической концепции было важно другое - положения об "истинном христианстве" и "внутренней Церкви" уничтожали все формы отчуждения человека и объединяли всех в братство "соединенных верующих" (отсюда, конечно, и борьба масонов с "самостью", индивидуальным "Я", которое считалось "корнем греха", и само отрицание внешней церкви).

Реальные противоречия русской действительности между мирским и сакральным, церковью и властью, личностью и государством тем самым снимались в масонской идеологии (тогда как в других движениях мыслились как деструктивные). Причем сами эти противоречия не отвергались (в духе изоляционизма), а прочитывались как "заблуждения" и "повреждения" (натуры, человека, нравов и т.д.), которые преодолеваются "очищением" и "просвещением" через "исправление нравов". Этим, например, можно объяснить и сугубо положительное отношение масонов к Петру I, и их отказ от сатиры (поскольку исправление нравов "долженствует быть делом любви и согласия, а не гонения и слез..." Нов. нач. 1784, 107).

В онтологическом плане основополагающие масонские идеологемы указывали путь (через самопознание) к Истине, Божественной премудрости, в отличие от ложных путей "разума" ("возвращением вовнутрь себя... стяжали мы способность привлечь духа Истины"[16]) и к конечному пункту масонской утопии - Блаженному Царству, Небесной республике на земле. Истинное христианство, таким образом, это и истинное мироустройство, отражение горнего в дольнем. Путь этот мыслится сугубо "реалистично" -

через *"второе исправление нравов"*, через *очищение* и *просвещение* к *соединению*. Религиозные коннотации этих понятий, подчеркиваемые и самими масонскими сочинениями, не снимали и реального, эмпирического их истолкования. Отрицательно воспринимая свое время и все окружающее как царство "тьмы", "греха" и "зла" (см., например, обращение к Владыкам: "...вы не можете продолжать царствовать по з л ы м правилам и употреблениям нынешней политики, не оскорбляя Бога..." - Нов. нач. 1784, 46), масоны идеальным образом восстанавливали утраченные идеалы и ценности: "греховные" и "падшие" могут и должны очиститься и заново просветиться через *"второе крещение"*, которое снимало последнюю и предельную форму отчуждения - земной и небесной природы человека. "О, дабы хоть в общей купели последнего крещения все очистились и усыновились единому общему отцу!" - резюмирует И.В. Лопухин[17] (тема искупления "греховности" развернута в поэме Хераскова "Утешение грешных" 1783 г.).

"Путь", как тоже одна из основных категорий масонской идеологии, мыслился как возможность реального достижения утопической программы. С одной стороны, ее уже, здесь и теперь, реализует масонское братство (с его апостольскими функциями), с другой - она связывалась и с конкретными ожиданиями воцарения Павла, в нем масоны видели нового Царя, апостола Павла, отца, "Петровой дщери внука" (см., например, "Песнь Павлу", созданную в масонских кругах : "Украшенный венцом/Ты будешь нам отцом!").[18]

Стремление масонов "устроить щастие соотечественников", "воспламениться ко благу государственному", "созидать благо общественное"[19] определило и вершину их идеологической парадигмы – социально-политические проекты, связанные с переустройством Российской государственности или, по крайней мере, с приданием ей нового идеологического статуса.[20]

Социально-политические идеи масонов нашли отражение в достаточно обширном по своему составу круге текстов, описанном подробно еще Г.В. Вернадским.[21] Поэтому представим их в самом общем виде.

В проекте "второго исправления нравов" и установления царства Христа на земле, прежде всего уничтожается разделение государства и церкви единоначалием Владыки, Святого царя, которому Христос передает "вышнее правление внешней Церкви и внешнего царства своего", "власть Божия и власть земная должны слиться в лице святого Царя" (Нов. нач. 1784, 103, 20), ср., у Хераскова: "Монархи на земле есть образ Божества ...".[22] Владыкам отводится совершенно исключительная роль: "произведено будет сие царствие через верующих Владык всего мира потому, как они принесут себя в жертву Богу" (Нов. нач. 1784, 10).

Гарантом единства Небесной республики выступает "внутреннее господствие Духа Иисуса Христа в сердцах", а потому "благо тем, которые не будут противуборствовать порядку Божию и благим учреждениям рабов его", поскольку "правительство предназначено от Бога" (Нов. нач. 1784, 107-108). Понятие "гражданин" масоны приравнивали, таким образом, понятию "истинный христианин" (см. также "Кто может быть Добрым Гражданином и подданым верным" И. Тургенева - 1796 г.). Подданные должны составить "святой видимый народ Божий". В приуготовлении этого будущего Царства особая роль отводится "духовным обществам", которые собственно и занимаются "просвещением", исправлением нравов. Учителя "духовных обществ" наделяются неограниченными полномочиями исправить все, что они считают нужным "в учении, богослужении, и во нравах", а также в светском правлении (Нов. нач. 1784, 244). Эту роль масоны приписывали себе, определяя не только значение своего мировоззрения и идеологии в установлении Нового Царства, но и структурируя себя в него. Все это сочеталось с сугубо конкретными ожиданиями и надеждами: "...хорошо было бы то, ежели бы соединенные верующие учредили особенную республику в какой-нибудь стране мира, в которой они могли бы расположить все по образу небесного царства... сия духовная республика была бы сокровище для всех других народов. Я не сомневаюсь, что Бог учредит оную в надлежащее время, в надлежащем месте и надлежащим образом" (Нов. нач. 1784, 257). Отвлекаясь от всемирного масштаба этих надежд, масоны считали "надлежащим местом" именно Россию, а "надлежащим временем" воцарение Павла. Неслучайно ему было специально преподнесено содержащее "экстракт утопии новиковского кружка", "апофеоз истинного государства", по выражению Г. Вернадского,[23] "Краткое извлечение христианского учения из послания святого апостола Павла к колоссаем":[24] масоны недвусмысленно уподобляли себя колоссаям, а цесаревича апостолу Павлу, что и служило залогом воплощения в нем нового царя (значимым в данном случае оказывается не только сам текст, но и семиотика поступка). Заметим, что представления о Святом Царе и Священном Царстве во многом созвучны традиционному русскому религиозному сознанию и могли обретать в свете таких ассоциаций особый смысл. Да и под пером масонов чаемая теократическая республика обретала знакомые черты тоталитарно-полицейского государства (в духе утопии Щербатова или проекта, относящегося уже к царствованию Александра I и предлагающего прямое слияние масонства с министерством полиции).[25]

Таким образом в своих идеальных утопических конструкциях масоны замкнули идеи религии и государства, личности и власти, создали новую концепцию (хотя и во многом соотносимую с традицией) русского теократического государства. Масонская идеология носила, безусловно, компен-

сирующий[26] характер для русского самосознания, ищущего национальной идентичности и самотождественности ("расколу" она противопоставила "соединение" - своеобразный вариант "соборности") и в этом плане явилась, на наш взгляд, формой неофициального традиционализма, характер и роль которого в истории русской культуры показаны в монографии И.П. Смирнова "О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории".[27]

Претензия на мировоззренческий универсализм заставляет масонов репродуцировать свою идеологию в различные сферы бытия: они разрабатывают свою теософию, натурфилософию, антропософию, этику и т.п., сочетают теоретические изыскания с обширной практической деятельностью.[28] Уровень эстетической презентации масонской парадигмы и представлял своим творчеством М. Херасков. Практически все его произведения - от нравоучительных до аллегорических романов - являют собой реализацию различных аспектов масонской моральной философии и масонского утопизма (его гимн "Коль славен наш господь в Сионе" и поэма "Утешение грешных" стали наиболее почитаемыми в масонском обряде песнями). Однако наибольший интерес в данном случае представляют "эпические творения" Хераскова, которые, помимо чисто аллегорических толкований масонских идеологем ("Селим и Селима" - 1773, "Вселенная" - 1790, "Пилигримы, или искатели счастья" - 1795), представляют своеобразное историософское обоснование и концептуализацию в духе национальной традиции новой модели русской культуры ("Плоды наук" - 1761, "Россияда" - 1778, "Владимир Возрожденный" - 1785). Остановимся на наиболее значительной из них – поэме "Владимир Возрожденный", неслучайно названной в свое время "своеобразной масонской Одисеей".[29]

Поэма Хераскова отвечала потребности масонского сознания в авторефлексии,[30] спроецированной в план историософии. Этот ход в историческое прошлое, к началам и истокам, был эквивалентен, с одной стороны, ведущей масонской идее личностного самопознания, возвращающего человека к "истинному христианству", в котором он обретает потерянное "Я", т. е. собственную идентичность (ср. "Ищу, ищу себя, Владимир повторял, Себя, которого я в мире потерял"[31]), с другой - соединял стремления масонов к идеальному конструированию будущего с возможностью автореконструкции, автомоделирования национального идеологического универсума из прошлого - сферы традиции и предания. И тот и другой аспекты в их единстве обозначены уже в предисловии автора к поэме, где подчеркнута прежде всего прагматика текста: чтение - это познание читателем самого себя, обретение "стези правды", "света истины":

> ...советую читать оную не как обыкновенное эпическое творение.., но как [...] странствование внимательного человека путем

> истины, на котором сретается он с мирскими соблазнами, подвергается многим искушениям, впадает во мраки сомнения, борется с врожденными страстями своими, наконец преодолевает сам себя, находит стезю правды и, достигнув просвещения, возрождается [...] преподаю наставления, как достичь света истины, возвещаю, как возродиться человек может.

Текст поэмы опрокинут в мир национальной истории и выступает в функции национального эпического предания, именно поэтому Херасков ориентируется на эпопею (которую уже современники, а вслед за ними и критики XIX в. отказались увидеть во "Владимире") и отождествляет себя, например, с Баяном.[32]

При этом в поэме используется уже собственно "легендарный" исторический сюжет, подвергавшийся в истории русской культуры специфической семантизации, и в этом смысле особо значимый для Хераскова. Уже в "Россияде" он ориентировался на "Казанскую историю", "Владимир" использует Корсунскую легенду, которую еще во времена Московского царства (XVI в.) "вместе со 'Сказанием о мономаховом венце' стали использовать для обоснования прав русских великих князей на царский титул".[33] Корсунская легенда, таким образом, входила в тот круг текстов и преданий, которые определяли в средневековом русском сознании основные параметры концепции "Москва - Третий Рим". В ближайшее к Хераскову время ее сюжет связывается с именем и царствованием Петра в трагедокомедии Феофана Прокоповича "Владимир" (1705). Как видим, историософия Хераскова использует далеко не безразличный для русской традиции материал, тем более что основные легендарные концепты его бесконечно варьируются в поэме: так, например, обретенное Владимиром Царство "замещает" Иерусалим и Царьград, становится Эдемом и Российским Вифлеемом[34], а завоевание Херсона и брак с царевной Анной предстают одновременно как обретение истинной веры, так и обретением права на царство. К тому же Корсунская легенда актуализируется, на наш взгляд, в сознании 1770-1780-х годов в связи с "греческим проектом" Екатерины[35] и приобретает в этом смысле особые коннотации в тексте Хераскова.

Однако весь этот "легендарный" материал, который может быть воспринят и как очередная вариация на тему "Святого Царя и Священного Царства",[36] подвергается новой - в свете масонской идеологии - интерпретации, получает религиозно-мистическое истолкование.

Историческое время моделируется в поэме как своеобразное "первовремя": и как пограничная ситуация между небытием-тьмою ("Киев.../ Дремал безбожного неверия в ночи" - В 1787, 4) и бытием-светом ("свет" в поэме сопровождает истинное бытие, т.е. изображение "неба"), и как

первоапостольские времена, отмеченные российскими первомучениками, что и удостоверяет истинность веры, которую обретают герой и Россия ("чистейшего закона", как пишет Херасков).

Это обретение связано не столько с самим фактом крещения, сколько именно с "внутренним" просвещением и прозрением героя. Неслучайно в заглавие поэмы вынесен особо значимый для масонов концепт "возрожденный", ближайшим образом инспирированный "Христософией" Бема. Таинство Царства Божия приобретается, как писал И. Лопухин, только через Возрождение как подражание Христу, соединение с Христом и обожествление (см. гл. "О Возрождении" в его трактате "Некоторые черты о внутренней Церкви"). Таким образом "первовремя" в концепции Хераскова становится "первотворением", воз/рождением "нового Адам", "нового Мессии" - Владимира ("Когда невидимый мир зримым учинился, (В то время Божий дух над бездною носился.) Крещенья таинство изображает нам/ Пример, подобный сим начальным временам" - В 1787, 238). Именно этот момент и "включает" героя и его царство в сферу бытия, бытийственности, событийности, т.е. собственно в историческое движение.[37]

Путь Владимира изображается в поэме как цепь испытаний (борьба со страстями и искушениями, следование за наставниками, ночные походы со светильником, выбор веры, борьба с "чудовищем", добывание черепа отца, завоевание Херсона и т.д.) и прочитывается в типичной мистико-масонской семантике,[38] отягощенной гностическими коннотациями, как :

ПУТЬ ДУШИ В ПОИСКАХ БОГА ("Ищу души моей, ищу достигнуть к Богу", "Единствен оный путь, однако обоюден:/Кто сердца в простоте стезею сей пойдет,/Того приосенит священной правды свет,/Но умствующий дух впадет во тьму и бедство...");

"СОВЛЕЧЕНИЕ ВЕТХОГО АДАМА" (8-я Песня содержит рассказ мудрого наставника о падении Адама и совет Владимиру:" ... Адам/ не есть никто другой, но все сие ты сам .../В грехах лежащу плоть крещеньем, Князь, омой.../ И будет плоть твоя чиста, светла, нетленна...");

"ВЫХОД ИЗ ТЕМНИЦЫ И ПЛЕНА ТЕЛЕСНОСТИ", ИЗ "ЗАТВОРЕННОГО КОВЧЕГА" (в начале пути Владимир-язычник - "падший Соломон", "раб мира, раб страстей и пленник суеты", "кремнистый камень, покрытый корою", "все мрачно внутрь его", затем ему "явился слабый луч во сердце затемненном/Как малая свеща во Храме затворенном");

"КРЕСТНОЕ СТРАДАНИЕ" ("На собственный сей крест воздвигни рамена" - "Тогда подставил рамо князь (И к граду двигнулся, крестом обременясь"; "Мученья следствие дел наших, не отмщенье, Рай воздаяние, мытарства очищенье"; ср. в поэме Хераскова "Утешение грешным":

Распят, Боже, ты за нас,
На кресте и мы распнемся!

Да твоими назовемся
Воскресенья в светлый час![39]

или у Лопухина: "через внутреннюю на сердечном кресте смерть и гниение ветхого человека может совершиться в малом мире новое творение и просветление"[40]);

"ОБРЕТЕНИЕ ИСТИННОГО ХРАМА", "ПУТЬ В ЭДЕМ", В "НОВЫЙ ИЕРУСАЛИМ" ("И стон услышался в Ерусалиме новом", после крещения/возрождения Владимир "Имея новый слух и новы очеса,/Увидел пред собой отверзты небеса,/Увидел Царство он Мессиино в Сионе.."); *"ДУХОВНЫЙ БРАК"* ("Владимир и Христу и Церкви обручен", Эдем в видении изображается как брак: "Нечистой места нет душе во граде злачном/Она прийти должна во одеяньи брачном", одновременно это и брак с царевной Анной).

Путь Владимира, таким образом, в общих чертах повторяет схему и масонского ритуала инициации и масонского аллегорического романа (типа "Лишенного зрения Урания" Аполлоса Байбакова - 1779 г.). Все великие "препоны", которые "предлежали" Владимиру на его "кремнистом пути", связаны с противопоставлением истинного и ложного, внутреннего и внешнего и их различением ("адские препоны" в поэме прочитываются как "душевные слабости", т.о. путь Владимира это не только познание духовной истинной сущности мира, но прежде всего - самопознание и самоопределение; неслучаен в поэме типичный для мистических сочинений мотив "зеркала", в котором герой "внутренность свою наружным оком зрит,/Все сгибы тайные души своей увидел,/Владимир внешнего духовный взненавидел" - В 1787, 95).

На истинном пути героя ведет Божественный Логос (помимо непосредственного его явления, в поэме есть персонажи-наставники, которые несут божье Слово - ап. Андрей, кн. Ольга, Кир и Идолем):

Внемли! - и Божий глас светящ зарями зрится,
Внемли! глаголет Бог: Россия просветится!
Живый глагол к Днепру относится крылами... (В 1787, 12),

который приводит его к дому Небесного Отца (Владимир "с предвечным Сыном стал духовно сопряжен", "Отцова имени при важном оглашеньи/Восчувствовал души Владимир просвещенье" и т.д. - В 1787, 239). Преодоление ложного и внешнего - это обретение особого внутреннего видения и внутреннего слуха, истинного "Я", "внутреннего человека", т.е. собственно возрождение ("И новый стал теперь Владимир человек") и новое "первотворение":

Священной был водой Владимир весь омыт,
И капля каждая его животворит,
Так Божий дух, когда животворил Вселенну,
В творенье каждое он силу влил нетленну (В 1787, 239).

Крещение Владимира изображается в поэме непосредственно как цепь телесных метаморфоз или вообще утрата "телесности"(т.е., как это виделось масонам: сокрушение "густой ограды плотяного сердца", "ветхой одежды душевной" для "освобождения пути к рождению сердца духовного, нового, чистого").[41] "Божие животворяще слово, дающе душу нам, дающе сердце ново" воссоздает в герое искомое масонами единство/соединение небесного и земного: Владимир недвусмысленно уравнивается Христу:

Преображенный князь стал новым Вифлеемом,
Пречистой девою Мессия в нем рожден,
И в яслях ребр его увит и положен... (В 1787, 239),

обозначая тем самым особо важную для масонского учения ситуацию "нового" или "второго крещения", с которого и должен начаться "золотой век", где, по словам Лопухина, "тленное облечется в нетленное, мертвенность в бессмертие, смерть упразднится" (ср. Владимир "мертвенность попрал, воскрес и возродился" - В 1787, 244).

На Владимира ложится не только бремя "креста", но и бремя порфиры, царский венец и скипетр - это знаки особо избранного пути к праведной власти и "озарению" России, пребывающей "во тьме". Возрождение Владимира ведет к возрождению России ("Вскоре Истина в России воссияет" - В 1787, 87). Ранее в подобной парадигме Херасков представлял деятельность Петра в поэме "Плоды наук" ("Вообрази, как Петр Россию воскрешает!") и отчасти Иоанна в "Россияде" ("Вдруг Новый Царь настал и Новая Держава").

Символическим изображением Начала, тварного акта национальной упорядоченности становится космогонический сюжет поэмы - борьба неба и ада, гармонии и хаоса ("Ерусалимского света и тартарской тьмы") прекращается с обретением Владимиром истинного храма, который и становится центром нового миропорядка. Таким образом, Царству Владимира-России придается совершенно особый статус: в "национализированном" варианте всемирной истории "второе крещение" Владимира переводится в ранг "первого", "начального", а он, уравнявшись с Христом, становится небесным патроном, Отцом России:

...Будьте все сердца к Владимиру возженны:
Ему законом мы и светом одолженны,
Сияние простер по всей державе он...

Еще и ныне ты от горних мест взираешь,
И верность во кресте Россиян озаряешь (В 1787, 244).

Он определяет "святой путь" России как возврат или повтор его собственного пути, единственно возможного, истинного, выстраданного, а значит - "святого", "священного" ("Небесну радость Царь и благо ощутил, /Что он на путь святой Россию обратил" - В 1787, 245). В пророческом видении Владимира "святой путь" России - это прежде всего путь исключительности-избранности-мессианизма (вокруг гибнут все царства, пылают брани от "несогласья вер"). А "потомки" Владимира повторяют его путь, его "первое крещение" удостоверяет возможность "второго крещения" и воскресения:

Но вдруг Владимира сиянье озарило:
Он милующе зрит Россию божество,
И над врагами зрит России торжество...
Как богу одному послушна кажда тварь,
В России воссиял единый тако Царь,
И все Отечество исполнилось отрады,
Блаженство процвело, возникли светлы грады
(В 1787, 240).

Так прошлое сливается с видением настоящего и будущего. Найденный в историческом предании прецедент, обретая статус национально-религиозной сущности, для автора, безусловно, восстановим и повторяем (неслучайно "новые герои", о чем упоминается в поэме, снова по примеру Владимира завоевывают Херсон). Идею повтора, заявленную в финале поэмы, Херасков дублирует в своем творчестве - это царство Иоанна и Петра (об этом говорится в предисловии к "Россияде"). И, наконец, "повтор" адресуется непосредственно Павлу ("Владимир" посвящен ему), этот момент наиболее четко представлен в 3-й редакции поэмы после воцарения Павла (1796).

Религиозно-мистическая историософия Хераскова, таким образом, конституирует своеобразную легендарно-мифологическую модель русской культуры и русской истории. Модель, построенную по принципу рекурсивности и подобия, при этом движение к идеальной финальности в его национально-специфическом варианте мыслится как "циклический" повтор, как вечное возвращение к "началу",[42] истокам, собственному "Я", к тем первоосновам национально-исторического и религиозного бытия, которые заложены "святым просвещением" Владимира. В отношении к настоящему подобная концепция требовала активизации не только личного, но и национального самопознания и воплощения "внутренней" националь-

ной "природы", что и гарантирует приобщение к "истинному христианству", рождение "нового Святого Царя и "нового царства".[43]

"Конец", итог, искомое как "начало" в концепции Хераскова это не прогнозируемая данность, мыслимая реально-эмпирически (рационально-утопически), а сущность, имманентная миру бытия и явленная как его Тайна, Таинство ("то, чего око не видело и ухо не слышало, и на сердце человеку не всходило...").[44] Познается оно, согласно мистическим представлениям, не путями земного разума, "per discursum", а "собственным Вечности откровением ея самой", как настаивал на этом почитаемый масонами Пордедж. Таинство возрождения, Божественное откровение можно только свидетельствовать и только в том случае, если ты непосредственно испытал его благодать, считает Пордедж, ведь

> я только свидетель, подающий свидетельство свое ... Кто может писать о сей материи (Тайне), не бывший никогда в оной стране? Нехорошо и несправедливо есть писать о высоких вещах ... из книг и писаний других людей.[45]

Способность к постижению Тайны и откровению ее, однако, удел избранных, принадлежащих к "малому Избранному народу", в котором "бог хощет прежде внутренне восстановить ... золотой век", т.е. к масонскому братству; искусство его членов и состоит "в науке ведать тайны Царства Божия".[46] Эти условия мистического свидетельствования и определяют характер текста Хераскова.

Таинство откровения и благодати в поэме дано не только как свершившийся акт в его исторической событийности в прошлом, отделенным от настоящего эпической дистанцией, но - в свете мистических идей самопознания, поисков себя, возвращения к себе - предстает и как личностное приобщение к нему в настоящем, в акте самого письма, метафоризующегося в категориях "вдохновения" и "видения". Этот аспект и уровень самопознания и свидетельствования сокровенной истины презентирует авторское "Я". Постановка Автора в поэме отмечена особенностями, характерными для религиозно-мистического дискурса и выступает особым конструктом текста, в котором автор становится прежде всего медиумом и экзегетом.

Именно это смущало первых критиков и исследователей поэмы Хераскова, отмечавших среди прочих ее "недостатков" смешение автором задач поэта и проповедника.[47] Речь в данном случае шла не о традиционных обращениях к Музе и нравоучительных комментариях, а о тех ситуациях, которые отмечены спонтанными реакциями на сюжетные события автора, помещающего себя в одно время и пространство с разворачивающейся мистерией Возрождения. Тем самым, он оказывался лично причастен к

"внутреннему" сюжету, демонстрировал свой непосредственный мистический опыт, дающий ему право, подобно Порденжу, "писать единственно истину, что я в Вечности моими очами видел, моими ушами слышал и руками духа моего из Вечности осязал",[48] то есть право на Откровение, каковым и предстает внутреннее пространство текста (поскольку Таинство можно постичь только через "возрождение", как считали русские масоны, то автор как бы повторяет "святой путь" героя, корреспондирует его современникам и в современность).

Текст, таким образом, порождается религиозно-мистическим автором, изнутри придающим ему сакральный статус. Показательна в этом отношении и параллель между творящим мир Божественным Светом-Логосом и "священной песнью" автора, "темный ковчег" которого подобно и герою и России просветляется творящим духом.

Херасков создает эффект эвиденции, мистического приобщения и экстаза визионера, переживающего чудо божественного откровения и благодати:

> Трисвят Господь! Трисвят! приятны гласы внемлю:
> Где я? - Не чувствую: дрожу! паду на землю!
> Се некий свет блеснул! - Едва, едва дышу,
> Глаголет Бог во мне - не я сие пишу! (В 1787, 11),

что дает возможность восприятия текста как мистического видения души автора ("Рцы, Господи, мне рцы: в тебе да будет свет! / И важну песнь мой дух во свете воспоет..." - В 1787, 9). Это поддерживается не только барочной риторикой возвышенного, но и традиционной визионерской техникой, использующей в этих целях топику апокрифических видений ада и рая.

Здесь барочная техника иллюзионизма, стирающая границу между искусством/фантазией и высшей реальностью,[49] взаимодействует со специфической риторикой мистического дискурса, который, как отмечает Сузи Коцингер, стремится не "только изобразить [...] неизобразимое, невообразимое, но и привести его в моментальную презенцию, в настоящее присутствие. В мистике возвышенное употребление языка предназначено вызывать "visio Dei" и связанное с этим видением "unio mystica".[50] Так реализуется у Хераскова один из важнейших аспектов масонской религии откровения.[51]

Автор-мистик моделирует мир в мистических категориях "внешнего" - "внутреннего", метафизически семантизируя пространство поэмы. В результате семантических трансформаций оно предстает миром духовных и метафизических сущностей (см., например, описание мира в "7-й песне" как мира "духовного" и "внутреннего" в отличие от "тленного"). Мир во-

спринимается эзотерическим текстом, "книгой судеб", "книгой таинств", "небесным свитком", "гиероглифом", эмблемой, аллегорией, иконой, в которых открывается не только "смысл буквальный", но "свет и дух во буквах дальний" (В 1787, 103). Поэтому мистерия Возрождения может раскрываться только эзотерическим путем автором-экзегетом, дешифрующим мир, эксплицирующим "внутреннее", осуществляющим операцию "перевода" внешнего во внутреннее, в спиритуальное пространство религиозно-мистических смыслов. Трансформации движутся по вектору "вещь"-слово-знак-картина-эмблема-икона. Парадигматические звенья трансформации эксплицируют разные уровни смысла, что и позволяет автору объединить индивидуальное и национально-историческое с универсальным и метафизическим.

Религиозно-мистический текст Хераскова уничтожает как в плане прагматики, так и в плане семантики границу между искусством и религией и тем самым демонстрирует одно из центральных концептуальных устремлений масонского сознания - "соединение", снимая семантически и конструктивно все существующие формы отчуждения. Очевидно, что такая модель может существовать только на границе искусства и идеологии.

Масонская религиозность, и шире - идеология, таким образом, предстает как религия Откровения, открывающая в самопознании Истории и традиции путь к воплощению национального идеала, возвращение в Историю становится формой обретения себя, способом национальной идентификации, национального соединения, познания сокровенной Истины.

Примечания

1 См., например, А. Незеленов, *Литературные направления в Екатерининскую эпоху*. Санкт-Петербург, 1889, 132-206; А.Н. Пыпин, *Русское масонство: XVIII и первая четверть XIX в.* Петроград, 1916; П.А. Орлов, *Русский сентиментализм. Москва*, 1977.

2 См. ценные соображения о произведениях Хераскова в контексте масонских и мистических традиций: М.Я. Билинкис, "Пространство и система персонажей в повестях М.М. Хераскова", *Русская филология*. 3-й сб. научн. студ. работ, Тарту, 1971, 26-35; М. Вайскопф, *Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст*, Москва, 1993.

3 Такое представление было устойчивым в русском сознании. См., например, в "Записке о древней и новой России" Н.М. Карамзина: "Имя русского имеет ли теперь для нас ту силу неисповедимую, какую оно имело прежде? И весьма естественно: деды наши, уже в царствование Михаила и сына его присваивая себе многие выгоды иноземных обычаев, все еще оставались в тех мыслях, что правоверный россиянин есть совер-

шеннейший гражданин в мире, а Святая Русь первое государство. Пусть назовут то заблуждением, но как оно благоприятствовало любви к отечеству и нравственной силе оного! Теперь же, более ста лет находясь в школе иноземцев, без дерзости можем ли похвалиться своим гражданским достоинством?... Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр..." (Н.М. Карамзин, *Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях*, Москва, 1991, 34-35). Заметим, что Карамзин переводит "заблуждение" из семантического аспекта в семиотический, понимает его как знак особой русской идеи, идеологического универсума, определяющего целостность национального самосознания.

4 Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Вильнюс, 1991, 83.

5 Неслучайно И.В. Лопухин, крупнейший идеолог русского масонства, противопоставляя "свое" и "чужое", истинное и ложное, сравнивает страну, устроенную по правилам энциклопедистов, и Вселенную, устроенную Богом (И. Лопухин *Рассуждение о злоупотреблении разума некоторыми новыми писателями, и опровержение их вредных правил. Сочиненное россиянином*, Москва, 1780). Само понятие "просвещение" получило у масонов особый смысл, они скорее оринтировались на традиционное (связанное с религиозной сферой) значение слова. См.: "О тройственном пути души, который есть: путь очищения, путь просвещения, путь соединения", *Избранная библиотека для христианского чтения*, Ч.2, Москва, 1874.

6 В.В. Зеньковский, *История русской философии*. Т.1, ч.1, Ленинград, 1991. 106.

7 См., например: *Церковный словарь, или Истолкование речений славенских древних*, соч. П. Алексевым, ч.1, Москва, 1794, 329 (словарная статья к слову "иллюминаты") или: А.Н. Пыпин, Указ. соч., 96.

8 Императрица Екатерина II видела, например, в книгах масонов "расколы, колобродства, всякие нелепые толкования, о коих нет сомнения, что они не новые, но старые, от праздности и невежества возобновленные" (цит. по: М.Н. Лонгинов *Новиков и московские мартинисты*. Москва, 1867. 018 Прилож.).

9 См.: Г.В. Вернадский, *Русское масонство в царствование Екатерины II*, Петроград, 1917, 157.

10 Г. Флоровский, Указ. соч., 126. См. также о Паисии Величковском в интересующем нас аспекте: А.И. Яцимирский, *Возрождение византийско-болгарского мистицизма и славянской аскетичекой литературы в XVIII веке*, Харьков, 1905.

[11] Н.А. Бердяев, "Русская идея", *О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья*, Москва, 1990, 57.

[12] Недаром видный деятель русского масонства Шварц надеялся "дать России такие формы масонства, которые близки к тому, родиной чего является сама же Россия" (В.И. Тукалевский, *Искания русских масонов*. Санкт-Петербург, 1911, 201); "масонство в России становится русским масонством..; даже содержание его было всецело чужим, но оно было согрето русским духом проснувшегося национального самосознания..." (А.В. Семека, "Русское масонство в XVIII веке", *Масонство в его прошлом и настоящем*, Т.1, Москва, 1991, 135 [репринт]).

[13] Об этом писал в свое время Тукалевский: "И вот начинается борьба тела и духа, эпоха исканий синтеза этих двух сторон человеческого существа, эпоха исканий системы, которая примирила бы дух и тело, определила бы область разума и дала бы удовлетворение запросам веры... Дух жаждал определенного идеала, личность стремилась к синтезу - нужен был путь. Этот путь указало масонство" (В.И. Тукалевский, Указ.соч., 13).

[14] В.В. Зеньковский, Указ.соч., 110.

[15] *Новое начертание истинной теологии, в котором учение спасения в новом свете представлено ко славе Бога и ко всеобщему назиданию с письмом, приписанным всем Владыкам*, Ч.2, Москва, 1784, 239 (далее в тексте: Нов. нач. 1784 с указанием страниц). Перевод этой книги был сделан кн. Н.Н. Трубецким "в качестве плана грядущих преобразований и нового устроения жизни" (Г.В. Вернадский, Указ. соч., 180). Московский главнокомандующий А. Прозоровский доносил о ней Екатерине II: "В первом томе мистика, но противная проповедыванию церкви нашей; во втором касается уже до гражданского правительства, чтобы по заведении новой церкви подчинить оной и все государственное правительство и соединить все народы и законы вообще, а наконец стараться завести республику". (*Сводный каталог русской книги XVIII века*, Т.2, Москва, 1964, 313).

[16] Цит. по: Г.В. Вернадский, Указ.соч., 148.

[17] И.В. Лопухин, "Некоторые черты о внутренней Церкви", *Русская философия 2-й половины XVIII века.*, Свердловск, 1990, 269 (впервые опубликована в 1798 г.).

[18] *Магазин свободнокаменицический*, Т.1, ч.1, 1784, 132.

[19] *Магазин свободнокаменицический*, Т.1, ч.2, 1784, 110.

[20] Знаменательно, что "государственные" идеи масонов возникают и активно развиваются одновременно с широкой государственной деятельностью Екатерины II. Так, например, своего рода официальное "упорядочение" Российской империи и моделирование статуса в ней отдельных субъектов (церкви, суда, семьи, личности и т.д.) было завершено правительством изданием таких грандиозных актов, как "Учреждения" (1775) и "Устав благочиния, или полицейский" (1782). Подробнее см: А. Каменский, "Под сению Екатерины...", *Вторая половина XVIII века*, С. Петербург, 1992, 296-320.

[21] Г.В. Вернадский, Указ. соч., 161-243.

[22] М.М. Херасков, *Песнь его императорскому величеству всемилостивейшему Павлу Петровичу...*, Москва, 1797, 5.

[23] Г.В. Вернадский, Указ. соч., 233.

[24] "Краткое извлечение христианского учения из послания святого апостола Павла к колоссаем", *Избранная библиотека для христианского чтения*, ч.3, Москва, 1784, 129-150.

[25] См.: А.Н. Пыпин, Указ.соч., 381-382.

[26] Об этом характере масонской идеологии, правда, в другой связи пишет С.М. Некрасов: "Так же как и религия, масонство берет на себя и определенные психотерапевтические функции, сублимируя неудовлетворенность человеческих потребностей путем их переориентации на другие объекты, как реальные, так и иллюзорные. Потому масонство смогло стать для многих средством примирения с миром, путем ослабления остроты конфликта личности и существующей действительности, дать своего рода социально-психологическую жизнеспособность" (С.М. Некрасов, "Элементы социально-психологической мотивации идеологии русского масонства", *Социально-психологические аспекты критики религиозной морали*, Сб. ст. Вып. 2, Л., 1974, 81).

[27] И.П. Смирнов, "О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории", *Wiener slawistischer Almanach*. Sonderband 28, Wien, 1991.

[28] Сама по себе эта деятельность и существовавшая в сознании масонов ориентация на деятельность в любых формах (они содержали типографии, занимались обширной издательской деятельностью, воспитанием, строили книжные лавки, аптеки, помогали голодающим и т.д.) важны для понимания статуса масонской идеологии в русской культуре 2-й половины XVIII века. Особенность или неординарность поступка, поведения или вообще ритуала призваны были удостоверить авторитетность порождаемых идей и текстов, которые принадлежат "избранным" и в которых не разграничиваются "слово" и "правило". И осо-

бый язык масонов оборачивается в таком случае языком "сакральным", языком проповедуемых истин. В свете традиционных представлений именно это и давало право на истину отдельному человеку ("авторитетность текста удостоверялась жизнью того, кому было доверено стать его хранителем или создателем.Текст не был отделен от его носителя" Ю.М. Лотман, "Архаисты-просветители", *Избранные статьи. В 3-х тт*, Т.3, Таллинн, 1992, 361). Исключительность поведения масонов приобретала черты "исключаемости" из общего течения мысли, слова и поступка. Это хорошо почувствовал А.И. Герцен, писавший о И. Лопухине: "Его странно видеть средь хаоса бесцельных существований его окружавших; он идет к у д а - т о - а возле, рядом целые поколения живут ощупью, в просонках, составленные из согласных букв, ждущих звука, который определит их смысл, из людей слабых, без отпора..., в их жизни есть внешняя необходимость, связь оглавления, табель о рангах, но е д и н с т в а высшего порядка, с в я з у ю щ е й мысли, о б щ е г о стремления - никакого" (А.И. Герцен, "Предисловие Искандера", *Записки сенатора Лопухина*, Лондон, 1859, VIII [репринт М., 1990]).

29 Л.И. Кулакова, "Херасков", *История русской литературы*, Т.4, ч. 2, М.; Л., 1947, 339.

30 "Авторефлексия, автореконструкция, интроспекция, припоминание себя, возвращение субъекта к себе, вот тот круг понятий, посредством которых можно описать установку неофициального традиционализма, когда бы и кем бы он ни пропагандировался" (И.П. Смирнов, Указ. соч., 180).

31 Текст поэмы Хераскова "Владимир" цитируется по изданию: М.М. Херасков, *Эпические творения, В 2-х тт*, Т.2. М., 1787 (далее в тексте: В 1787 с указанием страниц).

32 Это сравнение появляется в третьей редакции поэмы (М.М. Херасков, *Творения М. Хераскова, вновь исправленные и дополненные. В 12-ти тт*, Т. 2. Москва, 1797, 300-301).

33 Ф.К.Бадаланова-Покровская, М.Б. Плюханова, "Средневековые исторические формулы. (Москва/Тырново - Новый Царьград)", *Труды по знаковым системам*, XXIII, Тарту, 1989, 86.

34 Формулу "Российский Вифлеем" использовал А.П. Сумароков по отношению к Петру: "Российский Вифлеем: Коломенско село,// Которое на свет Петра произвело!" (А.П. Сумароков, *Полн.собр.всех соч. в стихах и прозе*, Т.6. Москва, 1781, 322).

35 Подробнее см.: А.М. Панченко, "«Потемкинские деревни» как культурный миф"//Русская культура XVIII начала XIX века в общественно-

культурном контексте, *XVIII век*, Сборник14. Ленинград, 1983, 93-104; А. Каменский, Указ. соч., 321-348.

[36] В XVIII веке русская культурная ситуация отличается "именно в сторону большей сакрализации монарха" (В.М. Живов, Б.А. Успенский, "Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России", *Языки культуры и проблемы переводимости*, Москва, 1987, 93).

[37] Символически это представлено в традиционном мистическом образе "связующей мир цепи", которая находится в руках Бога и которая в конце поэмы явлена Владимиру: "Пресветлы Ангелы, составив цепь из рук,/ Летали в радости святой купели вкруг..." (В 1787, 239).

[38] Анализ мистических мотивов в русской литературе конца XVIII - начала XIX вв. см. в содержательной и новаторской работе Михаила Вайскопфа (Указ. соч., 13-55.)

[39] М. Херасков, *Утешение грешных*, Москва, 1800, 42.

[40] И.В. Лопухин, *Масонские труды*, Москва, 1913, 53.

[41] И.В. Лопухин, *Некоторые черты о внутренней Церкви*, 301.

[42] Ср. замечание М. Гришаковой о поэме Хераскова "Вселенная": "Преображение мира... существовало как внутреннее преображение человека-Вселенной, т. е. история мыслится как возвращение (кольцевая композиция поэмы)" (М. Гришакова, "Символическая структура поэм Хераскова", *В честь 70-летия профессора Ю.М.Лотмана*, Тарту, 1992, 40).

[43] Неслучайна в творчестве Хераскова постоянная связь имени Павла с мотивами "предков", "прародителей", "первых". См., например: "Твои чем предки воссияли,/Ты все в душе своей вместишь..."; "Будь Павел Первый Первый Петр!" (М. Херасков, *Ода его императорскому величеству Павлу Петровичу.., поднесенная при Его всерадостном вступлении на Прародительский престол... 1796 года ноября 12 дня*, Москва, 1796, 6, 7).

[44] И.В. Лопухин, *Масонские труды*, 43.

[45] Дж. Пордедж, *Божественная и истинная метафизика, или Дивное и опытом приобретенное ведение невидимых и вечных вещей*, ч. 2. [Москва, тайная масонская типография, ок. 1787], 7-8.

[46] И.В. Лопухин, *Масонские труды*, 49,42.

[47] А. Незеленов, Указ. соч., 196.

[48] Дж. Пордедж, Указ. соч., 8.

[49] Творчество Хераскова традиционно прочитывается сквозь призму классицизма, однако его поэтика с доминирующими оппозициями "внутреннее-внешнее", "тьма-свет", "ложное-истинное", "вещь-знак", с техникой визуальной и акустической презентации, с театрализованным пространством и т.д. соотносится, на наш взгляд, прежде всего с барокко, с его религиозно-мистическими концептуализациями и жанрами (школьная драма, моралите, аллегорический роман типа "Пилигрима" Бенъяна,). Тем более, что все авторитетные для масонов тексты создавались именно в эпоху барокко. Поэтому представляется правомерным соотносить масонскую культуру с парадигмой барокко. Но это уже тема отдельного исследования.

[50] С. Коцингер, "Возвышенное у Гоголя: власть риторики и возвышенное искусство", *Традиции и новаторство в русской классической литературе (...Гоголь... Достоевский...)*, Под ред. С.А. Гончарова, С.-Петербург, 1992, 10.

[51] При ином прочтении поэма Хераскова может быть воспринята как риторика общих мест (см.: "Внешнее выражение поэзии Хераскова, как и ее внутреннее содержание, почти везде и всегда искусственно и отличается монотонной высокопарностью и излишней надутостью" - В. Истомин, *Главнейшие особенности языка и слога произведений М.М. Хераскова, А.П. Сумарокова и имп.Екатерины II*, Варшава, 1898, 1) или как произведение по своей внутренней природе неорганичное ("Идя по ложной дороге мистицизма, эпопея "Владимир" граничит с фантастическими бреднями..." А. Незеленов, Указ. соч., 206).

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 25–50

Wolf Schmid

DIE „BRÜDER KARAMAZOV" ALS RELIGIÖSER „NADRYV" IHRES AUTORS

1

Dostoevskijs *Brüder Karamazov* sind als eine Theodizee konzipiert, d.h. als Rechtfertigung Gottes angesichts des von ihm in der Welt zugelassenen Leids. Nach dem Willen des Autors soll der Roman Katechese betreiben, intuitiven Glauben und Demut des Geistes propagieren, die *intuitio* gegen die *ratio*, das Gewissen gegen den Verstand ausspielen und damit Sozialismus und Anarchismus bekämpfen, jene Strömungen der siebziger Jahre, die der Publizist Dostoevskij als Ausgeburt des humanistischen Atheismus betrachtete.[1] Dostoevskijs russisch-christliches Denken hat sich in keinem andern Werk so monologisch durchgesetzt wie in seinem letzten Roman. Jedenfalls findet Bachtins Polyphonie-These in keinem andern Werk so geringe Ansatzpunkte. Dostoevskij hat hier auch auf sonst geübte Relativierungen verzichtet. In den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* hatte er den Erzähler, der in den philosophischen Partien seines Monologs zu unmittelbar mit dem Autor zu verschmelzen drohte, zumindest charakterlich diskreditiert. Auch in andern Werken hatte der Autor die eigene Wahrheit durch höchst unvollkommene Sprachrohre freiwillig kompromittiert. Nichts dergleichen scheint die Tendenz des letzten Werks zu mildern. Der begrenzte, etwas schwatzköpfige Erzähler, der vor allem im Romananfang mit allerlei stilistischen und erzähllogischen Ungeschicklichkeiten eine unfreiwillig-komische Note in seinen Diskurs bringt,[2] zieht sich im weiteren immer mehr zurück und bringt sich nur noch gelegentlich in Erinnerung. Jedenfalls taugt er nicht als Medium, das die Auktorialität des Autors, seine direkte Intentionalität mildert.

In keinem zweiten Werk hat Dostoevskij dem Leser so wenig Freiheit gelassen wie in den *Brüdern Karamazov*, die nichts Geringeres sind als eine Apotheose der Freiheit des Menschen. Und so hat man aus dem Roman immer wieder eine eindeutige Botschaft herausgelesen. Diese lautet etwa so: Der Sinn der Welt ist nicht mit der rationalen natürlichen Vernunft", sondern nur mit der intuitiven „gläubigen Vernunft" zu erfassen. Verläßt sich der Mensch auf seinen Verstand, sein „euklidisches Denken", so entfremdet er sich Gott, den Menschen und letztlich sich selbst. Die auf die „natürliche Vernunft" gegründete Existenz führt – wie

Ludolf Müller aus dem Roman schließt – zum Verbrechen, denn der euklidische Verstand „zersetzt die Bindungen, in denen der Mensch steht: die Bindungen an den Vater, an die Erde, an das Gute, an Gott".[3]

Die beiden Typen der Vernunft, die natürliche und die gläubige, verkörpern im Roman der intellektuelle, europäisch gesinnte, aber menschlich kalte Ivan und der sinnliche, aber nicht sehr scharfsinnige Dmitrij.[4] Die Sympathie des Autors scheint ganz auf der Seite des Raufbolds und Saufbruders Dmitrij zu liegen,[5] der Verkörperung des „unmittelbaren Rußland".[6] Während Dmitrij den Weg zum Schuldbekenntnis in christlicher Demut findet, demonstriert Ivans geistige Zerrüttung, wie weit man kommt, wenn man sich auf seinen aufgeklärten Verstand verläßt.

Die christliche Sinngebung, die sich auf zahlreiche Äußerungen des Autors berufen kann, bringt das geniale Werk in die Nähe eines Thesenromans.[7] Den *Brüdern Karamazov* ist jedoch ein Gegensinn eingeschrieben, der die dem Roman fehlende Polyphonie mehr als kompensiert.

In welcher Weise ist dieser Gegensinn präsent? Nicht als *intendierte* Botschaft des Autors. Eingeschrieben ist der Gegensinn im Modus des zu relativierenden *nadryv*. *Nadryv* (von den Wörterbüchern erläutert als die „Verhebung",[8] die Überanstrengung, der an Hysterie grenzende, überreizte Ausdruck eines Gefühls[9]) ist eine psycho-ethische Grundsituation in der Welt Dostoevskijs, eine überspannte sittliche Haltung, die einer eigentlichen Neigung widerspricht, eine Form pseudo-idealistischer Selbstverleugnung. An den meisten Stellen ist *nadryv* am besten mit *Selbstvergewaltigung* wiederzugeben. In den *Brüdern Karamazov* wird diese Selbstvergewaltigung paradigmatisch. Das vierte Buch, das dieses Wort als Überschrift trägt, zeigt eine ganze Serie von *nadryvy*, weltliche und geistliche, „im Salon", „in der Hütte" „und an der frischen Luft", wie die drei letzten Kapitel des Buches heißen. Sollte dem Autor, der mit äußerstem psychologischen Feinsinn hinter allerlei Idealismen Selbstvergewaltigung aufspürt und mit großer Plausibilität ihre Mechanismen bloßlegt, diese Haltung selbst fremd sein? Können wir *nadryv* nicht auch als die Formel verstehen, der sich der ganze Roman als Theodizee verdankt? Kann man in der konsequent katechetischen Logik der erzählten Geschichte nicht eine Selbstvergewaltigung ihres Autors sehen, der, in Wahrheit Ivan gleichend, seinen eigenen Zweifel und seine eigene Gottesanklage unterdrückt, die Kraft der Vernunft leugnet und mit aller Gewalt einen intuitiven Glauben propagiert, zu dem er vielleicht selbst nicht fähig war? Hat nicht Dostoevskijs metaphysischer Glaube selbst jenes Gewollte, Gewalttätige, das der Autor der metaphysischen Auflehnung Ivans unterschiebt, und ist er nicht unendlich weit entfernt von jener utopisch-heiteren Gewißheit, jener metaphysischen Toleranz, die den weltimmanenten, pantheistischen Glauben Zosimas kennzeichnet?

Meine These lautet jedenfalls: Die von Dostoevskij geradezu obsessiv explorierte Haltung des *nadryv* ist die psychologische Struktur, der sich der Roman

selbst verdankt. Gegen den Willen des konkreten Autors ist jegliche Affirmation des metaphysischen Glaubens von seiner geheimen Negation begleitet. Diese Negation tritt meistens als *nadryv* der Affirmation auf, d.h. als überzogene Affirmation. Des *nadryv* verdächtig ist ja auch die oft zitierte Stelle aus dem Brief an Frau Fonvizina von 1854:

> [...] если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и *действительно* было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной. (28/1: 176)
>
> Wenn mir jemand bewiese, daß Christus außerhalb der Wahrheit ist, und wenn es wirklich so wäre, daß die Wahrheit außerhalb Christus ist, so würde ich lieber mit Christus bleiben als mit der Wahrheit.

In dem Brief hat sich Dostoevskij zuvor als „Kind des Jahrhunderts, als Kind des Unglaubens und des Zweifels" bezeichnet und bekannt, der „Durst nach dem Glauben" koste ihn schreckliche Qualen, aber er sei in seiner Seele um so stärker, je mehr Gegenargumente er habe.[10]

Man darf solche Aussagen nicht als generelles Plädoyer für die verstandeswidrige Intuition oder gar für die Irrationalität verstehen. Dostoevskij vertraute im allgemeinen zu sehr der Vernunft, um bereitwillig ihr Urteil zu suspendieren. Das erhellt aus der Polemik gegen den Spiritismus, die er 1876 im *Tagebuch eines Schriftstellers* führte. Bei mystischen Ideen, so wird dort resignierend konstatiert, bedeuteten die „mathematischsten" Beweise überhaupt nichts. Wer unbedingt glauben wolle, den könne man nicht aufhalten (22:100 f.).

2

Der *nadryv* des Autors bedeutet seine Spaltung in eine affirmierende und eine negierende Instanz, in Dostoevskij I, der den wahren Glauben predigt und durch den ganzen Roman Ivan Karamazov verfolgt, und Dostoevskij II, den Zweifler, zu dessen Sprachrohr derselbe Ivan Karamazov wird.[11]

Der dem Werk eingezeichnete Gegensinn, die Stimme von Dostoevskij II, artikuliert sich am deutlichsten in Ivans Auflehnung und in seiner Legende vom Großinquisitor, in jenen Kapiteln also, deren Atheismus, wie sich der Autor gegenüber dem Kritiker Kavelin rühmte, an Stärke alles in Europa Ausgedrückte überlist (27:86).[12]

Vorweg sei die geläufige Rezeption von Ivans Auflehnung in zwei Punkten korrigiert: 1. Ivan ist nicht einfach Atheist, er *leugnet* nicht Gottes Existenz, sondern *zweifelt* an ihr. Zwischen Pro und Contra schwankend, nimmt er in jedem Kapitel eine andere Position ein. Wenn er aber die Existenz Gottes annimmt, stellt er Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in Frage und die Vollkommenheit seiner Schöpfung.[13] 2. Keineswegs postuliert Ivan das berüchtigte *Alles ist er-*

laubt. Dieses Diktum, auf das sich alle berufen, viele Interpreten eingeschlossen, ist bei ihm Teil eines Konditionalsatzes: *Wenn es keine Unsterblichkeit der Seele gibt, dann ist alles erlaubt.*[14]

Ivans Argument im Kapitel *Bunt* („Die Auflehnung") ist nun, daß die Leiden der Welt, vor allem die Leiden der unschuldigen Kinder ein zu hoher Preis für die am Weltenende eintretende göttliche Harmonie seien. Er akzeptiert diese Harmonie nicht, für die das Leiden der Kinder als „Dünger", „Stallmist" (навоз) dient, und erlaubt sich, dem Schöpfer seine Eintrittskarte zurückzugeben. Aus Liebe zur Menschheit lehnt er die mit dem Leiden der unschuldigen Kinder erkaufte finale Harmonie ab.

Liebe zur Menschheit ist auch das Argument des Großinquisitors. Gott hat den Menschen zu schwach geschaffen, als daß er mit gutem Recht eine freie, nicht durch Wunder, Geheimnis und Autorität erleichterte Entscheidung für sich fordern dürfte. Aus Liebe zu den schwachen Menschen organisieren die wenigen Starken das Glück der Masse, indem sie ihr die ungebührlich schwere Last der freien Entscheidung abnehmen. Den Fluch der Erkenntnis von Gut und Böse auf sich nehmend, opfern die Wenigen ihr ewiges Glück dem irdischen Glück der vielen, für die das Jenseits, wenn es ein solches gibt, ohnehin nicht vorgesehen ist.

Wenn wir nun Ivans Auflehnung mit der Klagerede des Großinquisitors zusammennehmen und sie über den expliziten Wortlaut fortschreiben, dann ergibt sich etwa folgende Gotteskritik: Gott hat den Menschen die Freiheit der Entscheidung gegeben, sie mit dieser Freiheit aber überfordert, weil er die Menschen mit dem euklidischen Verstand zu schwach ausgestattet hat; wenn Gott gleichwohl ein Bekenntnis zu sich verlangt, so geschieht das aus unchristlichen Motiven, aus bloßer Eigenliebe, aus Eitelkeit.

Man hat in den beiden Kapiteln Dostoevskijs Plädoyer für die unbedingte Freiheit der Glaubensentscheidung gesehen. So wie er für das Verbrechen nur die freie und autonome Entscheidung des Täters gelten läßt und systematisch alle relativierenden Umstände ausschließt, so lehnt er jegliche Vernunftgründe für die Glaubensentscheidung ab. Der Wert der Freiheit fordert, daß die Entscheidung für Gott durch das für den euklidischen Verstand Widersinnige erschwert werde. Von allen Widersinnigkeiten wählt Dostoevskij in Ivans Gottesanklage die für ihn selbst am schwersten erträgliche, das Leiden der unschuldigen Kinder.

Aus Dostoevskijs Briefen wissen wir, daß er das fünfte Buch (*Pro und contra*) durch das sechste Buch (*Ein russischer Mönch*) auszugleichen, Ivans „Gotteslästerung" (*богохульство*) durch die Vita und die Lehren des sterbenden Starzen Zosima „triumphal zu widerlegen" (*торжественно опровергнуть*) suchte.[15] Er wußte aber, daß die Gotteskritik auf rationale Weise nicht zu widerlegen, daß Ivan nicht mit seinen Waffen zu schlagen war. Die Antwort konnte, wie er an Pobedonoscev schrieb, keine „direkte" sein, nicht auf die vorgetragenen Thesen „nach Punkten" eingehen, sondern mußte „indirekt" sein, in einem „künstlerischen

Bild" bestehen (30/1:122). Deshalb wechselte er die Argumentationsebene, rekurrierte auf Pragmatik und Ästhetik. Die Gotteskritik sollte durch das gläubige Bekenntnis, die Theorie durch die Lebenspraxis widerlegt werden. Um Ivans Gottesanklage zu entkräften, griff der Autor zum probaten Verfahren der Theodizee, dem Lobpreis der Schöpfung, der Kosmodizee. Schon im Buch Hiob, das als wichtiger Subtext mehr oder weniger manifest immer wieder aufgerufen wird, nimmt die Theodizee die Form der Kosmodizee an. Der Klage des geschlagenen Menschen begegnet die Gottesrede aus dem Sturmwind. Diese Rede gibt aber im Grunde keine Antwort auf Hiobs Klage.[16] Vielmehr rühmt sich der Weltenschöpfer seiner demiurgischen Kompetenz und preist die Vollkommenheit seiner Schöpfung, die er, über die Schwäche des Klagenden triumphierend, mit der Wohlorganisiertheit von Rotwild, Wildesel, Vogel Strauß, Nilpferd und Krokodil anschaulich vor Augen führt. Dieser biblische Preis der Schöpfung hat im Roman ein Äquivalent. Von der Schönheit der Gotteswelt angerührt, bricht der junge Zosima in ein Lob der von Gott geschaffenen Teleologie aus. Jedes Gräschen, jedes Käferchen, die Ameise, das goldene Bienchen, sie alle kennen erstaunlich gut ihren Weg, obwohl sie doch keinen Verstand haben, und sie zeugen von Gottes Geheimnis:

> Истинно, [...] все хорошо и великолепно, потому что все истина. Посмотри [...] на коня, животное великое, близ человека стоящее, али на вола, его питающего и работающего ему, понурого и задумчивого [...] все совершенно, все, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего. (14:267 f.)

> Wahrlich, [...] alles ist gut und herrlich, denn alles ist Wahrheit. Schau [...] auf das Pferd, das große Tier, das dem Menschen nahesteht, oder auf den Ochsen, den düsteren und nachdenklichen, der ihn ernährt und für ihn arbeitet [...] alles ist vollkommen, alles außer dem Menschen ist frei von Sünde, und mit ihnen ist Christus noch eher als mit uns.

In Zosimas Preis der Schöpfung zeichnet sich ein weiterer klassischer Prätext der Theodizee ab, Leibnizens bekannte Schrift, die dem Problem den Namen gegeben hat. Leibniz suchte den Konflikt zwischen Gottes Allmacht und der Existenz des Übels mit dem Verweis auf die „beste aller möglichen Welten" aufzulösen, ein Konstrukt, das dann von Voltaire im *Candide* verspottet wurde. Die beste aller möglichen Welten ist für den deutschen Philosophen die Welt mit der größten Vielfalt der Vollkommenheitsgrade der Wesenheiten. Leibniz postuliert nun, daß Gott, in seiner Güte die beste Welt wollend, das Übel nicht will, sondern nur zuläßt, um die gewünschte Vielfalt zu verwirklichen. Das zugelassene Übel wird allerdings durch die Harmonie des Ganzen ausgeglichen und bedeutet angesichts

der Unermeßlichkeit des Universums beinahe nichts. Dem hätte Zosima, wenn er philosophisch gebildet gewesen wäre, gewiß emphatisch zugestimmt.

Wie sehr sich Dostoevskij auch um eine künstlerische – und das hieß für ihn realistisch-prosaische – Ausgestaltung der Detaiis im frommen sechsten Buch gesorgt haben mag,[17] werden Zosimas Leben und Lehren nur den überzeugen, der schon überzeugt ist.[18] Wie schon viele Zeitgenossen konstatiert haben und die späteren Leser durch ihr raffendes Lesen immer aufs neue bestätigen, ist Zosima als Gegengewicht zu Ivan weder ethisch noch ästhetisch gelungen. Im Grunde genommen hat sich der Autor auf die argumentative Kraft des frommen Buchs[19] auch nicht verlassen, sondern die Widerlegung noch auf anderem Wege und weit über das sechste Buch hinaus, letztlich mit dem ganzen Roman und der Entwicklung seiner Helden betrieben. Die Gotteskritik wird unter anderm mit der Kompromittierung des Kritikers entkräftet.[20] Dostoevskij I hat gegen Ivan ein ganzes System von Diskreditierungen in Anschlag gebracht, von denen hier nur die wichtigsten erwähnt seien:

1. In der Konzeption von Dostoevskij I ist das Leiden der Kinder ein Vorwand. Ivan geht es gar nicht um die Kinder und ihr Leiden. Er ist am Menschen und am Menschlichen im Grunde nicht interessiert. Den leidenden Kindern, von Ivan als Argument mißbraucht, sind im Roman andere Kindermotive entgegengesetzt, die mustergültige christliche Haltungen im Angesicht des Leidens demonstrieren.[21] Grigorij, der Diener, hadert nach dem Tod seines einzigen Kindes nicht mit dem Herrgott, sondern widmet sich der Lektüre religiöser Texte und findet besondere Erbauung im Buch Hiob. Das Leiden und der Tod des kleinen Il'juša sind für den frommen Aleša und die zwölf Jungen, die ihn zur Beerdigung begleiten, nicht der geringste Anlaß zum Zweifel. Und Dmitrij wird vom weinenden „Kindchen" (дитё), das er im Traum sieht, allererst zur christlichen Erleuchtung geführt. Anstatt, wie Ivan, nach dem Sinn des Leidens der Kinder zu fragen, empfindet Dmitrij das Bedürfnis, etwas zu tun, damit die Kinder nicht mehr weinen. Der rationalistischen Theorie Ivans wird als richtige Reaktion auf das Leiden also das aus dem Mitgefühl erwachsende Handeln entgegengesetzt.[22]

2. Ivan wird von Dostoevskij I durch seine Spiegelungen und Doppelgänger diskreditiert, derer zumindest vier existieren:[23] Rakitin, der karrieresüchtige Student der Theologie, Materialist und Positivist, glaubt an eine freie, gleiche und brüderliche Menschheit ohne Gott und erweist sich auf Schritt und Tritt aus ausgemachter Schuft. – Smerdjakov, eine weitere Spiegelung Ivans, ist der einzige unrettbare Sünder des Romans, die Inkarnation des Bösen. Für den menschlichen Geist ist es nicht gerade schmeichelhaft, daß der Vatermörder mit besonderen Verstandeskräften ausgestattet ist. Nicht gebildet oder klug, ist Smerdjakov gleichwohl hochintelligent oder – teuflisch raffiniert. Sein Mordplan ist mit bewundernswerter Weitsicht konzipiert, und er durchschaut wie kein anderer die Menschen, ihre geheimen Triebfedern und ihre Schwächen. Schon als Kind vermochte er

Fragen zu stellen, die alle in Verlegenheit brachten, wie z. B. die Voltairesche Frage,[24] woher am ersten Tag der Erschaffung der Welt das Licht gekommen sei, wenn Gott Sonne, Mond und Sterne erst am vierten Tag geschaffen habe (14: 114), eine Frage, die Smerdjakov später dann unter andern „philosophischen Fragen" auch mit Ivan erörtert (14:243). Auf diese Art Sophisterei wird der euklidische Verstand durch Dostoevskij I reduziert.[25] – Der Teufel, Ivans Alptraum und Doppelgänger, gibt den Worten des Theoretikers eine ironisch-süffisante Akzentuierung. Überdies widerlegt der spießige Diabolus, der so gerne mit den jubelnden Himmelsscharen Hosianna rufen möchte und nur aus Pflichtbewußtsein und mit Rücksicht auf seine soziale Stellung das Böse bewirkt, die Träume einer diesseitigen, von einer weltimmanenten Ethik gesteuerten Ordnung ohne Gott. Ja, wider Willen entlarvt er den gesamten atheistischen Humanismus als bloße Skrupellosigkeit. Auch daß der Teufel in spießbürgerlicher Gestalt auftritt, ist ein Schachzug von Dostoevskij I: so soll die wahre Natur der intellektuellen Rebellion demonstriert werden.[26] Der Cauchemar ist ja nichts anderes als die Ausgeburt des kranken Ivan. Der Teufel sagt nichts, was Ivan nicht schon gedacht hat. Hier tritt lediglich nach außen, was in der Seele des Aufrührers bereits angelegt war. – Die Ivan am meisten kompromittierende Gestalt ist der Großinquisitor, die Figur seines Gedankenexperiments, die die Theorie in der historischen Wirklichkeit erprobt und bis zum Äußersten durchspielt. Der ungläubige Kirchenfürst, der den schwachen Menschen um ihres Glückes willen die Freiheit nimmt, zeigt als die wahre Triebfeder der für die Menschen „Leidenden" (страдальцы) den unbändigen Willen zu Herrschaft und Macht.

3. Ivan wird durch seinen Charakter, sein Ethos, seine Rede, ja sogar durch seine körperlichen Eigenschaften diskreditiert. Ivan hat eine steife Körperhaltung, seine Bewegungen sind hölzern. Seine Rede begleitet ein spöttisches Lachen, das Attribut des Teufels.[27] Auch Ivans unauflösbare, irritierende Vermischung von Ernsthaftigkeit und Spott, sein sarkastisches Scherzen mit dem Ernsten, ja Heiligen sind diabolischen Ursprungs.[28] Ivan ist stolz, von ihm geht menschliche Kälte aus, er liebt angeblich die Menschheit, kann aber – wie er Aleša gesteht – seinen Nächsten nicht lieben. Der Menschenliebe des barmherzigen Johannes unterstellt er einen *nadryv*. Den betrunkenen Bauern stößt er in einen Schneehaufen und nähme beinahe seinen Tod in Kauf. Ivan verachtet die Menschen, nicht einmal Aleša bleibt von seinen negativen Emotionen verschont.[29] Ivans Rede ist voller Unwahrheiten, die ihm sein schärfster Kritiker, Victor Terras, Punkt für Punkt nachweist.[30] Ivan gibt die Bibel inkorrekt wieder, und seine Rede zeichnet sich, wie ein anderer seiner Kritiker, William Leatherbarrow, konstatiert hat, durch leere Rhetorik, Unoriginalität des Wortes aus: alles ist fremde Rede, entlehnt und geborgt.[31] Und nachdem Ivan seine Großinquisitorlegende erzählt hat, geht er „irgendwie schaukelnd", mit herabhängender rechter Schulter, den ersten Körpermerkmalen des Pferdefüßigen, von dannen (14:241).

4. Am gravierendsten wird Ivan durch sein Handeln diskreditiert: Er hat ja unterschwellig Smerdjakov zum Vatermord angestiftet, zumindest hat er dem Versucher, indem er nach Čermašnja aufbrach, sein Einverständnis mit dem andeutungsweise umschriebenen Mordplan bedeutet. Der Mord am leiblichen Vater ist für Dostoevskij I die direkte Folge des Mords am himmlischen Vater.[32]

3

Wie kommen nun Dostoevskij II und der von ihm subliminal angelegte Gegensinn zur Erscheinung? Paradoxerweise durch die Aufdringlichkeit von Dostoevskij I, der uns mit der Kettenreaktion der Konversionen, die ausgeht von der wundersamen Einsicht des todkranken Gottesfeindes Markel *Jeder trägt vor allen und an allem Schuld* (14:262), ziemlich viel zumutet.[33] Dieser Dostoevskij hätte sich gegen die Unterstellung eines seinem Werk eingeschriebenen Gegensinns entrüstet verwahrt. Hat er nicht an Ivans Person und Schicksal deutlich genug gezeigt, wohin man mit europäisch-rationalistischem Herumklügeln kommt? Ja, er hat das *über*deutlich gezeigt und damit nur seine eigenen Zweifel bloßgelegt. Ist er, wenn er durch den ganzen Roman Ivan unerbittlich verfolgt und ihm nicht die geringste menschliche Schwäche nachsieht, nicht ein wenig auch sich selbst auf der Spur? Die Menge, die Systematik und die Konsequenz der Diskreditierungen sind der unterschwelligen Gegenintention verdächtig. Diese Struktur wird wie andere Züge des Autorverhaltens in der dargestellten Welt bloßgelegt. Der Teufel hält Ivan, der seine Autonomie bezweifelt, lachend entgegen:

> По азарту, с каким ты отвергаешь меня [...] я убеждаюсь, что ты все-таки в меня веришь. (15:79)
>
> Die Heftigkeit [der Eifer], mit der du mich ablehnst [...], überzeugt mich, daß du trotzdem an mich glaubst.

Azart, *Eifer* ist auch spürbar in der Diskreditierung Ivans durch Dostoevskij I. Aber gegen alle Widerlegungsversuche und gerade weil sie vom Autor so hartnäckig bekämpft wird, bleibt Ivans euklidische Argumentation im Roman wirksam und für den Leser gültig. Nicht von ungefähr ist sofort nach Erscheinen des Romans in der Kritik Ivan als *alter ego* des Autors bezeichnet worden. So schreibt L. Alekseev (L. A. Panočini) 1881, daß der Skeptiker Dostoevskij zusammen mit seinem Helden seinen eigenen Glauben in Frage stelle:

> Dostoevskij glaubt und predigt die ‚Demut' [...], und selbst zweifelt er, und selbst sündigt er als erster gegen das Gebot der ‚Demut des Geistes' [...] Er straft Ivan, und damit straft er sich selbst, die Zweifel und Regungen seines stolzen Verstands [...] Dostoevskij hätte die Ideen Ivan Karamazovs nicht so einfühlsam, so authentisch und vor

> allem mit so viel feuriger Beredsamkeit aussprechen können, wenn er sie nicht selbst geteilt hätte, wenn diese Zweifel nicht seine eigenen gewesen wären. [...] Er predigte die Demut und praktizierte sie auch, aber der mit Füßen getretene Verstand erhob sich und sprach lauter, stärker, sprach mit feurigem Wort![34]

Man könnte nun einwenden, und es ist dies oft getan worden: Ivans Argumentation mußte deshalb so stark gemacht werden, damit ihre Widerlegung voll überzeuge. Die christliche Position sollte nicht schon auf Grund mangelnder Kraft ihrer Gegner obsiegen. (Damit schafft man eine Analogie zwischen Gott, der die freie, durch das Leiden erschwerte Entscheidung für sich fordert, und dem Autor, der die freie, durch verführerische Gegenpositionen erschwerte Entscheidung für den richtigen Sinn fordert.) Man wird aber zugestehen, daß Ivans Auflehnung ihre Widerlegung überlebt und nicht nur als „Dünger" für die finale Romanharmonie fungiert.

Diese Widerlegung ist im übrigen, um ein weiteres Bild aus dem Roman aufzugreifen, eine *Palka o dvuch koncach*, ein Stock mit zwei Enden, eine zweischneidige Angelegenheit. Ivan, der Gottesankläger, der – wie sein Gespräch mit dem Teufel zeigt – nach dem Glauben an ein gerechtes Jenseits dürstet, ist letztlich viel mehr Metaphysiker, denkt viel transzendenter als der weltfromme Mönch. Der franziskanisch-pantheistische Glaube Zosimas an die Schöpfung, seine ästhetisierte Religion, sein mystischer Vitalismus, seine Verehrung der Mutter Erde, die Überzeugung, daß durch den rechten Glauben und durch gottgefälliges Verhalten der Mensch schon auf der Erde das Paradies erlangen könne,[35] sind ja eher auf das Diesseits als auf das Jenseits gerichtet. Und während Ivan die Gerechtigkeit in der finalen Weltharmonie einklagt, entwirft Zosima die säkulare Utopie einer Welt, in der sich die Verbrechen auf ein „unwahrscheinliches Maß" verringern (14:59-61). Jedenfalls macht die Gottesanklage des Theoretikers auf viele transzendent gestimmte Leser mehr Eindruck als die auf das Diesseits gerichtete Frömmigkeit des Mönchs.

4

Die dem Roman gegen die Intention von Dostoevskij I eingeschriebene Gotteskritik wird in ihrer ganzen Reichweite erst recht vor dem Hintergrund der beiden kardinalen biblischen Subtexte deutlich, dem Buch Hiob und der Versuchung Christi in der Wüste.

Den Roman durchzieht, wie bereits angedeutet wurde, ein Netz von Anspielungen auf das Buch Hiob. Im Horizont des christlichen Sinnes, den Dostoevskij I intendiert haben mag, erinnert Hiobs Geschichte daran, daß der Mensch viel zu schwach ist, um die Weisheit und Allmacht Gottes begreifen zu können, und daß er folglich frevelt, wenn er in seinem Leiden an Gottes Gerechtigkeit zweifelt.

Und so zieht Zosima im Sinne von Dostoevskij I aus Hiobs Geschichte folgende Lehre: „Vor der irdischen Wahrheit hat den Vorrang das Walten der ewigen Wahrheit" (Пред правдой земною совершается действие вечной правды; 14:265). Aber das Buch Hiob exponiert in dem Roman noch einen ganz andern Sinn, den Zosima durch seine Paraphrase unfreiwillig herauskehrt: eine Rivalität zwischen Gott und Teufel, einen Kampf zwischen zwei antinomischen Mächten, die Hiobs Treue zum Gegenstand einer Wette machen. In seiner Nacherzählung des Buches Hiob betont Zosima mehrfach, daß „sich Gott vor dem Teufel gerühmt habe, auf seinen Knecht, den großen Heiligen, verweisend" (И похвалился бог диаволу, указав на великого святого раба своего; 14:265). Das ist nicht ganz korrekt: Gott rühmt vor Satan nicht sich selbst, sondern die Gottesfurcht seines Knechtes Hiob. Dieses Lob ist nicht reflexiv.

Mit seiner Abweichung führt Zosima – und mit ihm Dostoevskij – in den alttestamentlichen Text das dort noch gar nicht existierende Motiv der Rivalität zwischen Gott und Satan ein. Dem entspricht, daß Zosima den Gegenspieler *Teufel* (*d'javol*) nennt. Aber das ist ein Anachronismus. Im Alten Testament bezeichnete *Satan* ursprünglich lediglich den „Gegner im Krieg",[36] dann den „Ankläger vor Gericht",[37] den „Ankläger vor Gott".[38] Erst in der – jüngeren, nachexilischen – Chronik[39] erhält *Satan* die Bedeutung „Widersacher der Menschen, Verführer", und erst im nachbiblischen Judentum, in den alttestamentlichen Apokryphen avanciert Satan unter dem Einfluß des dualistischen Parsismus zur Verkörperung des Bösen, zum „Feind Gottes", der die Heilsabsichten Gottes zu durchkreuzen sucht.[40] Im Hiobbuch, wo Satan sozusagen als Staatsanwalt zu Gottes Hofstaat gehört, finden wir noch keine Spur jenes impliziten Dualismus, der im nachbiblischen Judentum und im Christentum zum Konflikt mit dem expliziten Monotheismus führt. *Teufel*, *diabolos* aber ist das neutestamentliche Äquivalent. Die Einführung des neutestamentlichen Teufels in die alttestamentliche Hiobsgeschichte bringt den dort noch gar nicht vorhandenen agonalen Dualismus allererst hervor.

Der im Roman subliminale Gedanke des Wettkampfs zwischen Gott und seinem Widersacher wird durch die Spötter und Lästerer expliziert, deren stolze Worte Zosima hört:

> [...] как это мог господь отдать любимого из святых своих на потеху диаволу, отнять от него детей, поразить его самого болезнью и язвами [...] и для чего: чтобы только похвалиться пред сатаной: «Вот что, дескать, может вытерпеть святой мой ради меня!» (14:265)

> Wie konnte der Herr den Liebsten seiner Heiligen dem Teufel zur Belustigung überlassen, ihm seine Kinder nehmen, ihn selbst mit Krankheit und Schwären schlagen [...] und wozu? Nur um sich vor Satan zu rühmen: „Siehst du, was mein Heiliger um meinetwillen zu ertragen vermag?"

Die von den Spöttern und Lästerern herausgekehrte Selbstbezüglichkeit („um meinetwillen") und die Instrumentalisation des menschlichen Leidens für Gottes Ruhm finden im biblischen Text keine Stütze. Solche Veränderungen und Akzentverschiebungen, die Zosima an dem heiligen Text vornimmt, bilden Ansatzpunkte für eine Gotteskritik, hinter der wir Dostoevskij II erkennen.[41]

Die agonal-dualistische Umdeutung des Buches Hiob wird noch an anderer Stelle manifest. Ivans Doppelgänger, der Teufel, stellt klar, daß es der Sieg sei, auf den es ankomme (Победа-то драгоценна!; 15:80). Um diesen Sieg aber ist er, wie er klagt, im Fall Hiobs „übel beschummelt" worden (зло поддели во время óно; 15:82).

Das Motiv des Wettstreits von Gott und Widersacher wird im Roman auch in seiner neutestamentlichen Gestalt aufgerufen, im Leitmotiv der Großinquisitor-Legende, Jesu Versuchung in der Wüste. Auch hier wird durch eine kleine Abweichung vom Bibeltext der Widersacher gestärkt und damit das agonale Moment verschärft. Der Großinquisitor rekonstruiert nämlich falsch. Bei Mt 4, 6 und Lk 4, 9 heißt es: „Bist du Gottes Sohn, so stürze dich hinab". Der Großinquisitor macht daraus: „Wenn du wissen möchtest, ob du Gottes Sohn bist, dann stürze dich hinab." (Если хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз; 14:232). Christus wird also der Zweifel an seiner göttlichen Identität unterstellt. Natürlich ist für diese Verfälschung des heiligen Textes nicht nur der Großinquisitor verantwortlich, der Christus als der Stellvertreter des Teufels gegenübersteht, sondern auch Ivan, der gegenüber Aleša in der Rolle des Versuchers auftritt.[42]

Der im Roman unterschwellig virulente Gedanke des Wettstreits wird forciert durch Ivans Cauchemar. Der Teufel, ein kleinbürgerlicher Gentleman, weiß nicht so recht, warum ihm als einzigem Wesen in der Welt als Aufgabe die Ekligkeiten, die *pakosti*, zugefallen sind. Man will ihm das Geheimnis seiner Bosheit auch nicht eröffnen. Er argwöhnt: wenn er um das Geheimnis wüßte, würde er sofort Hosianna losbrüllen. Dann verschwände aber das „obligatorische Minus", und es begänne in der Welt die Einsicht, und mit ihr wäre dann alles aus, sogar die Zeitungen und Journale, denn wer würde die dann noch abonnieren (15:82). Die offenherzigen Geständnisse dieses gutmütigen Übeltäters verstärken nur den im Roman schon latenten, aber nirgendwo ausgesprochenen Verdacht: Gott bedient sich des sich frei und gegen den Anschein des Verstandes für ihn entscheidenden Menschen als eines Trumpfes im Wettspiel mit dem Widersacher. Wiederum wird dem Weltenschöpfer unsittliche Instrumentalisierung vorgeworfen. Ivan bezeichnete das Leiden der Kinder als Dünger für die künftige Weltharmonie. In der Hiobsgeschichte, so wie sie Zosima präsentiert, muß der Gerechte mit seinen Kindern um Gottes Triumph willen leiden. Das Räsonnement des Teufels legt den Schluß nahe: Gott läßt das Böse zu, nur um die Entscheidung für sich künstlich zu erschweren. Die Erschwernis durch die Freiheit dient aber nichts anderm als der größeren Glorie des eitlen Demiurgen.

Nicht allein um den Dualismus geht es in dieser subliminalen Gotteskritik. Wichtig ist auch der Gedanke, daß die Schöpfung dem Spieltrieb eines müßigen Demiurgen entspringe, der das Böse nur als Handikap um des spannungsreicheren Spieles willen eingeführt habe. Einen ähnlichen Gedanken hat Dostoevskij im *Tagebuch eines Schriftstellers* 1878 explizit geäußert, natürlich nicht im eigenen Namen.[43] In dem mit *Prigovor* („Das Urteil") überschriebenen Brief eines Selbstmörders heißt es:

> [...] невольно приходит в голову одна чрезвычайно забавная, но невыносимо грустная мысль: „ну что, если человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет?" (23, 147)
>
> Unwillkürlich kommt mir ein außerordentlich vergnüglicher, aber unerträglich trauriger Gedanke: was ist, wenn der Mensch für irgendeine freche Probe auf die Erde gesetzt wurde, nur um zu sehen, ob sich ein solches Wesen auf der Erde einlebt oder nicht?

In den *Brüdern Karamazov*, wo solche Überlegung nirgendwo explizit wird, spricht Ivan aber immerhin ziemlich unvermittelt von den Menschen als „unfertigen, zum Spott geschaffenen Versuchswesen" (недоделанные пробные существа, созданные в насмешку; 14:238).

5

Die These vom *nadryv* des Autors bedeutet, daß Dostoevskij II insgeheim auf der Seite des von Dostoevskij I kompromittierten Gotteskritikers Ivan steht oder zumindest mit seiner Argumentation sympathisiert. Dafür gibt es unübersehbare Anzeichen.

Beginnen wir mit einem kleinen Symptom. Vom werkexternen Autor wissen wir, wie sehr er die Instrumentalisierung des Leidens Unschuldiger verachtet hat. In der berühmten Puškin-Rede begründet er Tatjanas finalen Verzicht auf Onegin mit der Rücksicht auf den sonst schuldlos leidenden Ehemann. In Dostoevskijs Argumentation, die sich vom konkreten Fall ins Allgemeine bewegt, hören wir mit kleinen Abwandlungen wortwörtlich Ivans Gründe für die Rückgabe des Eintrittsbillets für die ewige Harmonie. Es kann danach kein Glück geben, wenn es auf fremdem Unglück gründet. Der Empfänger eines Glücks, das auf dem Leiden Unschuldiger aufgebaut ist, wird dieses Glück nicht akzeptieren können.[44]

Ivan zu Aleša:

[...] представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить всего лишь одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачонком в грудь, и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился ли бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги! [...] И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились бы сами принять свое счастие на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, остаться навеки счастливыми? (14:223 f.)

Stell dir vor, du selbst errichtetest das Gebäude des menschlichen Schicksals mit dem Ziel, im Finale die Menschen glücklich zu machen, ihnen schließlich Frieden und Ruhe zu geben, aber dafür wäre es unabdingbar und unvermeidlich, nur ein einziges winziges Geschöpf zu Tode zu quälen, jenes Kindchen zum Beispiel, das sich mit dem Fäustchen an die Brust geschlagen hat, und auf seinen ungesühnten Tränchen solltest du dieses Gebäude errichten, wärst du unter diesen Bedingungen bereit, der Architekt zu sein, sag mir das und lüge nicht! [...] Und kannst du den Gedanken akzeptieren, daß die Menschen, für die du baust, bereit wären, ihr Glück um den Preis des nicht gerechtfertigten Blutes des zu Tode gequälten kleinen Wesens anzunehmen und danach auf ewige Zeit glücklich zu bleiben?

Dostoevskij in der Puškin-Rede:

[...] представьте, что вы сами возводите здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им наконец мир и покой. И вот представьте себе тоже, что для этого необходимо и неминуемо надо замучить всего только лишь одно человеческое существо [...] Согласитесь ли вы быть архитектором такого здания на этом условии? Вот вопрос. И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди, для которых вы строили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастие, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастие, остаться навеки счастливыми? (26:142)

Stellen Sie sich vor, Sie selbst errichteten das Gebäude des menschlichen Schicksals mit dem Ziel, im Finale die Menschen glücklich zu machen, ihnen endlich Frieden und Ruhe zu geben. Und nun stellen Sie sich auch vor, daß es dafür unabdingbar und unvermeidlich wäre, nur ein einziges menschliches Wesen zu Tode zu quälen [...] Wären Sie unter dieser Bedingung bereit, der Architekt eines solchen Gebäudes zu sein? Das ist die Frage. Und können Sie auch nur für eine Minute den Gedanken akzeptieren, daß die Menschen, für die Sie dieses Gebäude gebaut haben, bereit wären, ein solches Glück von Ihnen anzunehmen, wenn es in seinem Fundament auf dem Leiden, sagen wir meinetwegen eines nichtigen, aber gnadenlos und ungerechtfertigt zu Tode gequälten Wesens gründet, und könnten Sie danach, wenn Sie dieses Glück angenommen haben, auf ewige Zeit glücklich bleiben?

Daß Ivan, wenn er die Leiden der Kinder beschreibt, für den Autor spricht, wird durch biographische Fakten gestützt. Die einzelnen Fälle hat Dostoevskij – wie in der Fiktion Ivan – aus Zeitungsmeldungen zu einer „schönen Kollektion" (14:218) zusammengetragen, und seine eigene emotionale Reaktion, ausgedrückt im *Tagebuch eines Schriftstellers*, war nicht geringer als die seines Helden.[45]

Ein zweites Argument: Dostoevskij leitet im *Tagebuch eines Schriftstellers* die sittliche Idee aus der religiösen ab und sucht jegliche Ethik, die nicht auf der Religion gründet, sondern sich aus weltimmanenten Prinzipien herleitet, ad absurdum zu führen.[46] Mit derselben Prämisse, freilich mit entgegengesetzten Schlußfolgerungen, begründet Ivan die Ethik ausschließlich metaphysisch: *Es gibt keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gibt.* Weder der Romanheld noch sein Autor wollen eine innerweltliche Begründung der Ethik akzeptieren. Eine weltimmanente Ethik wird von beiden ausgeschlossen, weil der Mensch für sich nicht die Kraft zur Brüderlichkeit besitzt.[47] Zum überaus skeptischen Bild des Menschen, das der Großinquisitor entwirft, ist es von hier nicht mehr weit.

Drittens: Als Garanten der Ethik postulieren Dostoevskij wie Ivan notwendigerweise einen guten und gerechten Gott. Die Leugnung der Güte und Gerechtigkeit Gottes wird somit praktisch gleichbedeutend der Leugnung von Gottes Existenz. Mit dem Glauben an den guten und gerechten Gott steht und fällt die ganze Religion und damit auch die gesamte Weltordnung. Nicht zufällig wird im Roman eine direkte Verbindung zwischen Ivans Gottesanklage und dem von ihm insinuierten Vatermord hergestellt.[48] Der Ethiker Dostoevskij folgt im Grunde der von Ivan (14:213 f.) und Kolja Krasotkin (14:499) ausgesprochenen und von Fedor Karamazov travestierten Maxime Voltaires: „s'il n'existe pas Dieu il faudrait l'inventer".[49] Erfinden müßte man Gott als Schirmherrn der Sittlichkeit.[50]

Viertes Argument für die Nähe Dostoevskijs zu Ivan: Ivan ist im Roman kein geringerer Analytiker und Kritiker des *nadryv* als sein Autor. Er diagnostiziert die Selbstvergewaltigung sowohl in Katerinas Liebe zu Dmitrij als auch in der christlichen Nächstenliebe des Ioann Milostivyj.

Fünftes und wichtigstes Argument: Dostoevskij deutet auch in Ivan einen religiösen *nadryv* an, der freilich seinem eigenen entgegengesetzt ist: Ivan will eigentlich glauben, sperrt sich aber letztlich aus Stolz – wie Dostoevskij I suggeriert – gegen die erforderliche Demut. Zosima beobachtet von Anfang an, daß Ivan zu großem Guten fähig ist. Mit übernatürlicher Fähigkeit zur Introspektion begabt, hält der Mönch ihm vor, daß seine Idee in seinem Herzen noch nicht entschieden sei, daß er seiner Dialektik selbst nicht glaube (14:65). Vor seiner Auflehnung gesteht Ivan seinem reinen Bruder Aleša, daß er ihn nicht verderben, sondern durch ihn „vielleicht" genesen wolle (14:215). Höhepunkt von Ivans *Aufruhr* ist eine trotzige *Nadryv*-Äußerung, die Umkehrung der unbedingten und durch keine Wahrheit zu erschütternden Entscheidung Dostoevskijs für Christus, wie sie der oben zitierte Brief an Frau Fonvizina von 1854 ausgedrückt hatte:[51]

> Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, *хотя бы я был неправ*. (14: 223)[52]
>
> Ich will die [finale Welt-] Harmonie nicht, aus Liebe zur Menschheit will ich sie nicht. Ich will lieber bei den ungerächten Leiden bleiben. Lieber bleibe ich bei meinem ungerächten Leiden und meinem ungestillten Zorn, *selbst wenn ich Unrecht hätte*.

Nach Ivans Zusammenbruch konstatiert der hellsichtige Aleša, daß Gott und seine Wahrheit Ivans Herz überwältigt hätten, das sich immer noch nicht habe unterwerfen wollen (15:89). Die vom Teufel erzählte Legende vom Atheisten, der nach seinem Tode als Buße eine Quadrillion Kilometer gelaufen ist, nach dem Eintritt ins Paradies Hosianna ruft und zum eifernden Konservativen wird, dem zunächst niemand die Hand geben mag, ist insgeheim auf den nach dem Glauben dürstenden Ivan gemünzt, dessen Jugendwerk sie ja auch ist. Der Teufel sagt ihm auf den Kopf zu, daß aus dem winzigen Samenkörnchen des Glaubens, das er, der Teufel, in ihn werfe, eine riesige Eiche erwachse, daß Ivan, auf dieser Eiche sitzend, wünschen werde, sich zu den Einsiedlern in der Wüste und den makellosen Frauen zu gesellen: „denn insgeheim willst du das sehr, sehr, du wirst Heuschrecken essen und um deines Seelenheils willen in die Wüste ziehen" (ибо тебе оченно, оченно того втайне хочется, акриды кушать будешь, спасаться в пустыню потащишься!; 15:80). Nur weil Ivans Gotteskritik als *nadryv* identifiziert und damit neutralisiert wird, kann Dostoevskij I überhaupt die Möglichkeit einer Rettung für ihn andeuten.

6

Es sollte gezeigt werden, daß der Roman in seiner russisch-christlichen, antieuropäischen, antieuklidischen Agitation einen Widerhaken enthält, eine geheime Sinnalternative bereithält, die uns Dostoevskij als großen Zweifler und Gotteskritiker zeigt. Diese Alternative ist vom Autor nicht bewußt angelegt, nicht intendiert. Sie ist aber gleichwohl hinter dem Rücken des eifernden Autors in den Roman eingegangen. Weder Ergebnis willkürlicher Lektüre noch bloßer Sinnwunsch des Lesers, bildet die Alternative ein im Werk selbst vorhandenes Sinnpotential. So kann man den als Katechese konzipierten Roman auch als Abrechnung mit dem Weltenschöpfer verstehen.

Dostoevskij II trägt freilich nicht einfach den Sieg über Dostoevskij I davon. Der Roman ist sowenig eindeutig Gotteskritik, wie er Theodizee ist. Seine Botschaft schwankt vielmehr unsistierbar zwischen *Pro und Contra*, welche Formel dem „Kulminationspunkt" des Romans ja auch den Namen gegeben hat. Nicht Polyphonie kennzeichnet die Sinnfaktur des Romans, sondern das Schwanken

zwischen zwei einander ausschließenden Positionen, das nicht zur Ruhe kommende Oszillieren zwischen Dostoevskij I und Dostoevskij II, zwischen dem intendierenden und das Werk kontrollierenden Werksubjekt und seinem subliminalen, subversiven Antagonisten, jenen beiden Manifestationen, in denen der abstrakte Autor hier zur Erscheinung kommt. Die Oszillation zwischen den Polen scheint überhaupt ein geeigneteres Modell für Dostoevskijs Welt zu sein als Bachtins Vokal- und Konzertmetaphem.

Die Oszillation läßt sich auch an manchen Teilmotiven der *Brüder Karamazov* beobachten. Der Autor projiziert seine Grundbefindlichkeit auf die dargestellte Welt. So manches eindeutig Scheinende erweist sich letztlich als *Stock mit zwei Enden*, um noch einmal das Bild des Verteidigers (15:152) aufzugreifen, als *Medaille mit zwei Seiten*, welche Redensart der Ankläger bemüht (15:129), oder als *zweischneidiges Schwert* (обоюдоострое орудие), womit der Erzähler die Ambivalenz des Starzentums charakterisiert.[53] Ein Beispiel dafür ist Ivans kirchenrechtlicher Traktat, der den Beifall sowohl der Klerikalen als auch der Atheisten erhält und dessen Hauptgedanken der Bibliothekar des Klosters eine „zweischneidige Idee" (идея о двух концах; 14:56) nennt. Auch in wesentlichen Teilen des Sujets beobachten wir eine kardinale Ambiguität: in Ivans Schwanken zwischen der positiven und der negativen Entscheidung für die seine Seele quälenden Frage, in seinem Oszillieren zwischen Verstehen und Nichtverstehen von dem, was ihm Smerdjakov anbietet, in der Unentschiedenheit, ob sich Ivan dem Gericht stellen wird oder nicht, und – wenn er das tut – welche Motive ihn leiten, Demut oder Stolz. Unentschieden ist auch das Finale des Romans. Für Ivans geistliches Schicksal prognostiziert Aleša zwei mögliche Ausgänge: entweder er wird im Licht der Wahrheit auferstehen oder im Haß zugrunde gehen, indem er sich an sich selbst und an allen dafür rächt, daß er dem gedient hat, woran er nicht glaubt (15:89). Und Dmitrij, wird er die Strafe demütig auf sich nehmen oder sich durch die Flucht nach Amerika retten?

Nicht weniger als Ivan schwankt auch Dmitrij zwischen zwei Polen. Er braucht, wie Rakitin beobachtet, die Niedrigkeit des Fallens wie die Höhe der edlen Gesinnung (15:129). „Zwei Abgründe zur gleichen Zeit" (две бездны [...] в один и тот же момент; 15:129), der Abgrund oben und der Abgrund unten, der Abgrund höchster Ideale und der Abgrund des tiefsten Falls, das ist die Formel, mit der der Ankläger Dmitrij und mit ihm das ganze „Mütterchen Rußland" charakterisiert. Die Formel der Bipolarität wendet dann auch der Verteidiger, die Anklage ad absurdum führend, auf Dmitrijs Charakter an: Karamazov ist eine „Natur mit zwei Seiten, mit zwei Abgründen" (натура о двух сторонах, о двух безднах; 15:159).

Das Bild der beiden Abgründe expandiert im Roman und erfaßt auch Figuren, die mit den beiden oszillierenden Brüdern wenig gemeinsam zu haben scheinen. Der Teufel weiß: sogar die freiwilligen Heuschrecken-Esser in der Wüste können

derartige „Abgründe von Glauben und Unglauben" (бездны веры и неверия) in einem einzigen Moment erblicken, daß manchmal nur noch ein Haarbreit zu fehlen scheint, und der Mensch fliegt kopfüber hinab (15:80).

In seinen Äquivalenzen, den Nischen und Winkeln, die Dostoevskij I nicht voll unter Kontrolle hat, entwickelt der Text Strukturen, die auch die heiligsten Dinge als *Stöcke mit zwei Enden* erscheinen lassen. Ein Beispiel dafür ist die überraschende Äquivalenz zwischen Hiob und dem Stabshauptmann Snegirev. Die Spötter und Lästerer stellen die Frage, wie sich der wieder ins Glück gesetzte Hiob der neu geborenen Kinder freuen konnte, nachdem er die früheren eingebüßt hatte. Konnte er im Gedenken an die genommenen mit den neuen vollkommen glücklich werden? Auf diese Fragen hat der fromme Zosima die Antwort sofort parat: Ja, ja, er konnte es, denn der alte Kummer geht nach einem „großen Geheimnis des menschlichen Lebens" (великою тайной жизни человеческой) allmählich in „stille, gerührte Freude" (тихая, умиленная радость) über (14: 265).[54] Der Ersatz für verstorbene Kinder taucht als Motiv im Roman noch einmal, mehr als 240 Druckseiten später, auf. Der sterbende Iljuša Snegirev weist seinen Vater an, nach seinem Tode einen andern, einen guten Jungen zu nehmen, ihn Iljuša zu nennen und ihn an seiner Statt zu lieben. Aber Snegirev will keinen guten Jungen, will keinen andern Jungen, wie er mit zum Himmel erhobenen Händen und mit knirschenden Zähnen flüstert. Indem er dabei Worte aus dem Psalm 136 (137), V. 5-6, zitiert, „Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, klebe mir..." (Аще забуду тебе, Иерусалиме, да прильпнет...; 14:507),[55] beschwört er ein alttestamentliches Muster der Treue. Die Treue dieses unglücklichen Vaters wirft natürlich einen Schatten auf Hiobs finale Zufriedenheit.

Vaterschaft, für Dostoevskij ein mystisch-metaphysisches Konzept,[56] ist ein Hauptthema der *Brüder Karamazov*. Und Dostoevskij I suggeriert, wie bereits mehrfach angemerkt, die Äquivalenz zwischen Göttlichkeit und Vaterschaft und zwischen Gotteskritik und Vatermord. Aber auch diese Äquivalenz ist eine *Palka o dvuch koncach*. Sie ist ja nicht nur so zu verstehen, daß sogar der Mord am alten Karamazov – anders, als der progressive Verteidiger argumentiert – ein Sakrileg, ein symbolischer Gottesmord ist. Man kann die Äquivalenz auch von der andern Seite sehen, so, wie sie Dostoevskij I gewiß nicht intendiert hat. Dann wird der Schöpfergott einem lieblosen, pflichtvergessenen Vater, einem Fedor Karamazov vergleichbar.

7

Für die Unentschiedenheit des Autors im großen *Pro und Contra* des Romans bedeutet der Begriff der Oszillation nicht die oft konstatierte partielle Präsenz des Autors in seinen Figuren. Er bezeichnet auch eine andere Struktur als die intendierte Selbstrelativierung des Autors, wie wir sie etwa in den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* beobachten, wo der Erzähler zwar die Ideen des Rationalismus-

kritikers Dostoevskij vortragen darf, aber sich selbst charakterologisch diskreditieren und somit die Wahrheit des konkreten Autors kompromittieren muß. Eine solche intendierte Selbstrelativierung, ein bewußtes Experiment des Autors mit sich selbst und seiner Wahrheit, kann für die *Brüder Karamazov* nach allem, was der Autor als seine Intention genannt hat und wie der Roman aufgebaut ist, nicht angenommen werden. Die Oszillation darf natürlich auch nicht mit Bachtins Polyphonie gleichgesetzt werden. Die postulierte Vielstimmigkeit entspringt in Bachtins Modell einem Verzicht, einer intentionalen Selbstbegrenzung des Autors. Die Oszillation ist dagegen kein bewußter und zugelassener Akt, sondern eine Spaltung, die dem Autor, der sich mit Gewalt, im *nadryv*, über eine Seite seines bipolaren Denkens hinwegsetzt, gegen seine Intention gleichsam unterläuft. Diese nicht-intendierte Spaltung in Dostoevskij I und Dostoevskij II sichert dem Roman einen Reichtum und eine Beweglichkeit, die ihm auch die dialogischste Intention nicht geben könnte. Reichtum und Beweglichkeit rühren daher, daß in der Oszillation der Autor als alles kontrollierende Instanz, als gemäß seinem auktorialen Willen schaltender und waltender Herr des Textes entmachtet ist.

Wir haben schon mehrfach beobachtet, daß psycho-ethische Strukturen, denen sich der Roman verdankt, in der dargestellten Welt explizit erscheinen, auf der Ebene der Personen zugelassen werden. Das betrifft auch die Oszillation zwischen Glauben und Unglauben. Der Teufel offenbart dem an seiner Existenz zweifelnden Ivan seine Taktik:

> [...] колебания, [...] беспокойство, [...] борьба веры и неверия – это ведь такая иногда мука для совестливого чековека, вот как ты, что лучше повеситься. [...] Я тебя вожу между верой и безверием попеременно, и тут у меня своя цель. Новая методас: ведь когда ты во мне совсем разуверишься, то тотчас меня же в глаза начнешь уверить, что я не сон, а есмь в самом деле (15:80)
>
> Das Schwanken, die Unruhe, das Ringen des Glaubens mit dem Unglauben, das ist doch für einen gewissenhaften Menschen, wie du einer bist, eine solche Qual, daß man sich am liebsten aufhängen möchte [...] Ich lenke dich jetzt zwischen Glauben und Unglauben abwechselnd hin und her und verfolge dabei natürlich meinen besonderen Zweck, eine neue Methode. Denn sobald du endgültig jeden Glauben an mich verloren haben wirst, wirst du sofort anfangen, mir ins Gesicht zu versichern, daß ich kein Traum sei, sondern wirklich existierte.

Die Oszillation, die Ivans Traumteufel beschreibt, gilt natürlich erst recht für den Glauben an Gott, und sie kann in Dostoevskijs Welt nicht zur Ruhe kommen.[57]

So sind die des *nadryv* verdächtigen *Brüder Karamazov* zwar eine mißlungene Theodizee, ein Stock mit zwei Enden, eine Medaille mit zwei Seiten, eine zweischneidiges Schwert, aber ein herrlicher Roman, in dem sich der Autor, ohne es zu wollen, mit dem großen Konflikt seiner Existenz zum Sujet gemacht hat.

Anmerkungen

1 Vgl. etwa die Briefe an N.A. Ljubimov vom 10.5.1879 und 11.6.1879 und an K.N. Pobedonoscev vom 19.5.1879. Als Aufgabe, die er sich in dem Roman gestellt habe, nennt Dostoevskij die „Zerschlagung des Anarchismus" (разбитие анархизма), eine – wie er schreibt – „staatsbürgerliche Heldentat" (гражданский подвиг) (30/1:64). Daß der Sozialismus sich nicht in der „Arbeiterfrage" erschöpft, sondern vor allem in der „Frage des Atheismus" besteht, merkt im Roman der Erzähler an (14:25). Alle Zitate aus Dostoevskijs Werken und Briefen nach *Polnoe sobranie sočinenij v tridcati tomax* Leningrad 1972-1990, mit Angabe von Band und Seitenzahl.

2 Vgl. Jan M. Meijer, The Author of „Brat'ja Karamazovy", in: J. v. d. Eng/J. M., *„The Brothers Karamazov" by F. M. Dostoevskij. Essays*, The Hague 1971, 7-46; W. Schmid, Rasskazyvanie i rasskazyvaemoe v „Brat'jach Karamazovych", in: Vol'f Šmid, *Proza kak poėzija. Stat'i o povestvovanii v russkoj literature*, S.-Pb. 1994, 142-150.

3 *Dostojewskij. Sein Leben – sein Werk – sein Vermächtnis*, München 1982, 86.

4 Vgl. den lakonischen Kommentar Victor Terras' (*A Karamazov Companion. Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*, The University of Wisconsin Press 1981, 45): „Dmitry is nearer to God than his brother Ivan. [...] Ivan's intellectual passion is more destructive than Dmitry's sensual passion."

5 Für Martin Doerne (*Tolstoj oder Dostoevskij. Zwei christliche Utopien*, Göttingen 1969, 139) ist Dmitrij „der einzige vollmenschliche und vollmännliche Held" im ganzen Œuvre Dostoevskijs, der am vollkommensten das „christlich-dichterische Bild" des Autors von der *conditio humana* repräsentiert.

6 In der „Charakterisierung", die der ironische Staatsanwalt, nicht gerade ein Sympathisant des Angeklagten, diesem zuteil werden läßt, klingt unverkennbar die sympathetische Autorstimme durch: „Im Gegensatz zum ‚Europäertum' und den ‚Volksprinzipien' seiner Brüder stellt er gleichsam das unmittelbare Rußland dar [...] hier ist es, unser liebes Rußland, es riecht nach ihm, man kann es spüren, unser Mütterchen. Oh, wir sind unmittelbar, wir sind gut und böse, in der allererstaunlichsten Mischung, wir lieben die Aufklärung und Schiller, und gleichzeitig randalieren wir in den Kneipen und reißen den Saufbrüdern, unsern Zechkumpanen, die Bärtchen aus." (В противоположность

„еврпоеизму" и „народным началам" братьев своих, он как бы изображает собою Россию непосредственную [...] тут она есть, наша Россеюшка, пахнет ею, слышится она, матушка. О, мы непосредственны, мы зло и добро в удивительнейшем смешении, мы любители просвещения и Шиллера и в то же время мы бушуем по трактирам и вырываем у пьянчужек, собутыльников наших, бороденки; 15:128).

7 Die klassische Interpretation der *Brüder Karamazov* als eines Tendenzromans gibt Valentina Vetlovskaja: „das ganze Ereignisgewebe [...] ist ganz und gar der im Roman direkt ausgedrückten philosophischen und publizistischen Idee des Autors untergeordnet, wobei diese Idee ausgedrückt wird, um den Leser von ihr zu überzeugen, und deshalb läßt sie entschieden keine andern Deutungen der dargestellten Charaktere und Ereignisse zu als die des Autors" (Nekotorye osobennosti povestvovatel'noj manery v „Brat'jach Karamazovych", *Russkaja literatura* 1967, H. 4, 67. Vgl. dies., *Poëtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, L. 1977).

8 I. Ja. Pavlovskij, *Russko-nemeckij slovar'*, 3. Aufl. Riga 1911, Nachdruck Leipzig 1972, 729. Das Verb *nadryvat'sja* wird hier übersetzt als „sich Schaden tun", „sich verheben", „sich aus allen Kräften anstrengen".

9 Der *Slovar' russkogo jazyka v 4 tt.*, Moskva 1983, Bd. 2, 347, gibt *nadryv* u.a. mit „übermäßiger Anstrengung" (чрезмерное усилие) und „übermäßiger, krankhafter Schärfe im Ausdruck" (чрезмерная, болезненная резкость в проявлении, выражении чего-л.) wieder.

10 [...] я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных. (28/1:176)

11 Zwei Autorfiguren, den gläubigen und den ungläubigen Dostoevskij, hat schon Konrad Onasch für die Struktur der Dialoge unterschieden (*Dostojewski als Verführer. Christentum und Kunst in der Dichtung Dostojewskis. Ein Versuch*, Zürich 1961, 32).

12 In diesem Zusammenhang, den Entwürfen für das nicht mehr ausgeführte *Tagebuch eines Schriftstellers*, Februar 1881, beteuert Dostoevskij, daß er nicht wie ein kleiner Junge an Christus glaube, daß sein Hosianna „durch ein großes Schmelzfeuer von Zweifeln" (через большое горнило сомнений) gegangen sei, wie sich im Roman der Teufel ausdrücke (27:86; die entsprechende Stelle im Roman findet sich 15:77).

13 Das war für den Autor eine Verschärfung der Gottesgegnerschaft. Den zahlreichen Interpreten, die Ivans Annahme der Existenz Gottes („Nicht Gott ist es, den ich nicht anerkenne [...], die von ihm geschaffene Welt [...] erkenne ich nicht an" – Я не бога не принимаю [...], я мира, им созданного [...] не принимаю; 14:214) für die Taktik eines unaufrichtigen Verführers halten, sei

Dostoevskijs Brief an K. N. Pobedonoscev vom 19.5.1879 (als das Kapitel bereits zum Druck abgesandt war) zu bedenken gegeben. Er habe die aktuelle, stärkere Variante der Gotteslästerung dargestellt, schreibt Dostoevskij, die nicht in der Negierung von Gottes Existenz, sondern in der Negierung seiner Schöpfung, der Gotteswelt und ihres Sinns bestehe (30/1:66 f.).

[14] Die Konditionalität des *Alles ist erlaubt* geht eindeutig aus Miusovs Wiedergabe von Ivans Ideen (14:64 f.) hervor und wird von ihrem Urheber bekräftigt, vgl. Ivans lakonische Formel: „Es gibt keine Tugend, wenn es keine Unsterblichkeit gibt" (Нет добродетели, если нет бессмертия; 14:65). Sogar Smerdjakov bestätigt die Konditionalität von Ivans Ausspruch: nach dem Mord hält er Ivan vor, er, Ivan, habe ihn gelehrt, wenn es keinen unendlichen Gott gebe, gebe es auch keine Tugend, ja man brauche sie dann überhaupt nicht (коли бога бесконечного нет, то и нет никакой добродетели, да и не надобно ее тогда вовсе; 15:67).

[15] Vgl. die in diesem Punkt ähnlich lautenden Briefe an N. A. Ljubimov vom 10.5.1879 (30/1:63-65) und an K. N. Pobedonoscev vom 19.5.1879 (30/1:66 f.). In beiden Briefen wird das Buch, das in der damaligen Konzeption neben Ivans *Auflehnung* sowohl den *Großinquisitor* als auch den *Russischen Mönch* enthalten und tatsächlich *Pro und contra* durchspielen sollte, als „Kulminationspunkt des Romans" bezeichnet.

[16] Vgl. Jürgen Ebach, Hiob/Hiobbuch, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XV, Berlin/New York, 1986, 370: „Das Leiden wird nicht erklärt und nicht begründet. [...] Die Gottesreden zeigen weder den Grund noch den Zweck noch die Notwendigkeit von Hiobs Leiden auf."

[17] Im Brief an Ljubimov vom 11.6.1879 äußert Dostoevskij sein Bangen um das Gelingen des sechsten Buchs, dessen Thema keinem der heutigen Schriftsteller und Dichter in den Sinn komme und folglich völlig originell sei und um dessentwillen der ganze Roman geschrieben werde: „daß es nur gelingen möge, das ist, was mich jetzt beunruhigt" (но только чтоб удалось, вот, что теперь тревожит меня!; 30/1:68). Ähnliche Sorge um das Gelingen der Widerlegung spricht auch aus dem Brief an Pobedonoscev vom 24.8. 1879. Der künstlerische Realismus erfordere, in der Biographie des Mönchs, einer bescheidenen und erhabenen Figur, auch die „allertrivialsten Seiten" (самые пошловатые стороны) zu berühren (30/1:122).

[18] Vgl. dazu Sigurd Fasting, Ierarchija „pravd" kak čast' idejno-chudožestvennoj struktury romana „Brat'ja Karamazovy". K voprosu o „polifoničnosti" romanov Dostoevskogo, in: *Scando-Slavica*, Bd. 24 (1978), 35-47, hier: 43 f.

[19] William Leatherbarrow nennt das Zosima-Buch „the barely concealed attempt of a desparate novelist to nudge the reader into God's camp" (*The Brothers Karamazov*, Cambridge 1992, 74).

[20] Zu dem *argumentum ad personam* vgl. auch Vetlovskaja, *Poėtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, 68-142.

[21] Der Tod der Kinder, ein im Roman rekurrentes Motiv (offensichtlich ein Reflex auf den Tod von Dostoevskijs dreijährigem Sohn Aleksej 1878), wird im übrigen durch ihre Privilegierung im Jenseits wiedergutgemacht. Den Schmerz der untröstlichen Mutter, der ihr dreijähriger Aleksej, das letzte verbliebene ihrer vier Kinder, gestorben ist, mildert Zosima mit der Auskunft eines alten Heiligen, derzufolge die früh Verstorbenen im Himmel die „allerdreistesten" seien (никого дерзновеннее их). Gott habe ihnen das geschenkte Leben so früh wieder genommen, so argumentierten sie, daß er sie dafür in den Engelsrang versetzen müsse. Das gewähre der Herr den „dreist" (дерзновенно) Bittenden und Bettelnden auch unverzüglich. Und so solle die Mutter wissen, daß ihr Kind jetzt wahrscheinlich vor dem Thron des Herrn stehe und sich freue und fröhlich sei (14:46).

[22] Ethisches Handeln wird auch in Zosimas Unterweisung der untröstlichen Mutter als die rechte Antwort auf den Verlust des Kindes propagiert. Wenn die Frau vor Schmerz ihren Mann verlasse, störe sie, so sagt ihr Zosima, die Seligkeit ihres Kindes im Himmel (14:47).

[23] Zur Kompromittierung nach dem Prinzip der Ähnlichkeit vgl. Vetlovskaja, *Poėtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, S. 86-109; zu „mirroring and doubling" als Grundverfahren des Romans vgl. Terras, *A Karamazov Companion*, 104-107 et passim. Es ist jedoch auf einen entscheidenden Unterschied zwischen Ivan und seinen Äquivalenten hinzuweisen, den sowohl Vetlovskaja als auch Terras unterschlagen: Die Äquivalente besetzen jeweils nur eine Position im breiten Spektrum der Weltentwürfe Ivans. Während Ivan zwischen entgegengesetzten Denkmöglichkeiten schwankt, realisieren seine Spiegelfiguren lediglich eine einzige Möglichkeit.

[24] *Catéchisme de l'honnête homme*, vgl. dazu Alfred Rammelmeyer, Dostojevskij und Voltaire, in: *Zs. f. Slav. Phil.* 26 (1958), 252-278, hier: 276.

[25] Die Affinität des Mörders zum euklidischen Denken wird von Dostoevskij unmißverständlich herausgestellt. In seiner sophistisch-spitzfindigen und jesuitisch-kasuistischen Argumentation als „Bileams Eselin", in der er immer wieder an den Verstand der Zuhörer, insbesondere den des harmlosen Grigorij, appelliert (рассудите сами), beruft sich Smerdjakov auf den „eigenen Verstand", der ihn „bevollmächtige", seinen Glauben zu verleugnen, wenn er von Christenverfolgern bedroht werde (я вполне уполномочен в том собственным рассудком; 14:118).

[26] Vgl. Maximilian Braun, *Dostojewski. Das Gesamtwerk als Vielfalt und Einheit*, Göttingen 1976, 256: „Smerdjakov entlarvt das Unheimliche und Gefährliche, was sich hinter Iwans Gedanken verbirgt. Der Teufel macht es klar, daß vieles daran auch kleinlich, trivial und sogar einfach lächerlich ist."

[27] Vgl. Robert L. Belknap, *The Structure of „The Brothers Karamazov"*, The Hague 1967, 38.

[28] Vgl. Vetlovskaja, *Poėtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, 102-109.

[29] Zu Ivans negativen Gefühlen für alle „konkreten" Menschen, die ihn umgeben, vgl. Vetlovskaja, *Poėtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, 75.

[30] *A Karamazov Companion*, S. 91, 221 mit Anm. 125 und 130 et passim. Zu Ivans Unwahrhaftigkeit vgl. schon ausführlich Vetlovskaja, *Poėtika romana „Brat'ja Karamazovy"*, 71-73.

[31] Leatherbarrow, *The Brothers Karamazov*, 95.

[32] Der Zusammenhang zwischen der Gotteskritik und dem Vatermord wird auch durch die Komposition unterstrichen: die beiden für die Tat entscheidenden Begegnungen Ivans mit Smerdjakov, dem Werkzeug oder Versucher, werden im fünften Buch, im Anschluß an die Kapitel *Die Auflehnung* und *Der Großinquisitor* erzählt.

[33] An Zosima werden die Bedingungen und Phasen der Konversion deutlich: das Erwachen des Gewissens, der Blick auf die Natur, die Wahrnehmung der Schönheit der Welt, das Lauschen auf das Singen der Vögelchen, die mit ihrem Gesang „Gott loben" (бога хвалят) – der „Gottesvögelchen" (птички божии), wie sie Markel franziskanisch apostrophiert hat (14:263) –, und schließlich die Erkenntnis, daß „jeder vor allen für alle schuldig ist" (всякий пред всеми за всех виноват; 14:270).

[34] *Russkoe bogatstvo*, 1881, № 11, 35 f., zit. nach Kommentar in *PSS* 15:510.

[35] Vgl. etwa die Bekenntnisse des geheimnisvollen Besuchers, von denen Zosima erzählt (bes. 14:275, 280, 283). Auch Aleša, Zosimas Adept, hält ein „wahres Reich Christi" (настоящее царство Христово) auf Erden für möglich (14:29).

[36] 1 Könige 29:4; 3 Könige 5:18.

[37] Psalmen 109 (108):6.

[38] Sacharja 3:1; Hiob 1:6.

[39] 1 Chronik 21:1.

[40] Vgl. Arvind Sharma, Satan, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 13, New York 1987, 81 f.; K. Koch u. a. (Hgg.), *Reclams Bibellexikon*, 4. Aufl., Stuttgart 1987, 445 f.

[41] Im Hiobbuch kommt der Wette – wie Ebach, Hiob/Hiobbuch, darlegt – für das dort gestellte Problem keine „Erklärungsfunktion" zu. Deshalb werden weder sie noch Satan am Ende des Hiobbuches erwähnt.

[42] Um den Kampf zwischen Gott und Teufel weiß aber auch Dmitrij. Dieser Kampf spielt sich für ihn besonders im Bereich der Schönheit ab, und das Kampffeld ist das Herz der Menschen (14:100).

[43] Die Präsentation wirkte trotz der Vermittlung über einen Selbstmörder so auktorial, daß der Autor daraufhin irritierte und empörte Reaktionen erhielt. Vgl. den Aufsatz *Zapozdavšee nravoučenie* („Verspätete Moral") im *Tagebuch eines Schriftstellers*, Dezember 1876 (24:43-46). Eine Besucherin berichtet, daß Dostoevskij, entsetzt über ihre Fragen und die allenthalben zutagegetretenen Mißverständnisse, beteuert habe, sein Ziel sei es in dem Aufsatz gewesen, zu zeigen, daß man ohne Christentum nicht leben könne (vgl. den Kommentar zu 44 in *PSS* 24:396).

[44] Ein solches Denken, das sich gegen die Instrumentalisierung des Leidens richtet, unterstellt Ivan auch der Figur seines Gedankenexperiments. Der Großinquisitor hält Christus ja nichts Geringeres vor, als daß er die Millionen Schwacher zum „Material" für die wenigen Starken mache. Um der Liebe zu den Schwachen willen nehmen ihnen die Starken die Last der Freiheit ab und betrügen sie. Dieser Betrug aber ist eine Art Selbstopfer, das die Tat Christi wiederholt, nein korrigiert: „In diesem Betrug wird unser Leiden bestehen" (В обмане этом и будет заключаться наше страдание; 14:231).

[45] Vgl. die Erörterung des Falles Kroneberg im *Tagebuch eines Schriftstellers*, Februar 1876 (22:50-73).

[46] Zur Position des Publizisten Dostoevskij in der Frage einer weltimmanenten Ethik vgl. seine Polemik mit dem Kritiker seiner Puškin-Rede, dem liberalen Professor A. D. Gradovskij, im *Tagebuch eines Schriftstellers*, August 1880, Kap. 3 (26:149-174). In dieser recht umfangreichen Verteidigungs- und Streitschrift *Pridirka k slučaju* („Nörgelei aus gegebenem Anlaß") stellt Dostoevskij der falschen westlichen Aufklärung die wahre, die russische Aufklärung entgegen, die, wie der Name *prosveščenie* sagt, die Seele erleuchtet, das Herz erhellt und dem Verstand den Weg weist. In diesem Sinne ist das russische Volk schon lange aufgeklärt und bedarf keinerlei Unterweisung durch den Westen. Es ist zwar in der Religion selbst nur mangelhaft gebildet, hat aber die wesentliche Schule des Christentums durchlaufen, nämlich Jahrhunderte zahlloser und unendlicher Leiden. Das im Leiden erworbene Christentum, das ist die Grundlage der russischen Aufklärung. Die *gesellschaftliche* Vervollkommnung ist nur möglich als Produkt der *ethischen* Selbstvervollkommnung des *einzelnen*. Die *sittliche* Idee aber geht immer aus *mystischen* Ideen hervor, aus der Idee, daß der Mensch ewig ist, also aus der Religion. Ohne Religion gibt es keine gesellschaftlichen Ideale. Wo die religiöse Grundlage verlorengeht, verschwinden sämtliche gesellschaftlichen Einrichtungen, alle Errungenschaften der Zivilisation. Das kann man an Europa beobachten, das kurz vor dem Fall steht,

einem allgemeinen und schrecklichen Fall. Europa gleicht einem Ameisenhaufen, der, schon lange ohne Kirche und ohne Christus auf einem bis in die Grundfesten erschütterten ethischen Prinzip aufgebaut, ganz untergraben ist. Beim geringsten Anstoß durch den vierten Stand fällt das ganze Gebäude in sich zusammen. Vgl. auch die Notiz aus den Aufzeichnungen der Jahre 1880-1881: „Sittliche Ideen gibt es. Sie erwachsen aus dem religiösen Gefühl, aber allein durch die Logik können sie sich niemals rechtfertigen. Man könnte so nicht leben" (Нравственные идеи есть. Они вырастают из религиозного чувства, но одной логикой оправдаться никогда не могут. Жить стало бы невозможно; 27:85).

47 Ivan postuliert sogar, daß es die Liebe auf der Erde nicht aus einem Gesetz der Natur heraus gebe, sondern einzig und allein, weil die Menschen an die Unsterblichkeit glaubten (14:64). Die Möglichkeit einer Tugend ohne Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verteidigt im Roman lediglich der amoralische Seminarist Rakitin (14:76). Die Ablehnung einer weltimmanenten Ethik könnte für Ivan fraglich erscheinen, ist er doch der Autor der „Geologischen Umwälzung", jener Utopie einer humanen menschlichen Gesellschaft ohne Gott, die ihm der Teufel süffisant vorerzählt (15:83). Aber diese Idee des letzten Frühjahrs entspricht in der Handlungsgegenwart nicht mehr dem aktuellen Stand seines Denkens. Glaubte Ivan noch an die Möglichkeit einer weltimmanenten Ethik, brauchte er nicht wahnsinnig zu werden. Der einzige Ausweg aus einer Welt ohne Gott wäre, wie der Autor an Smerdjakov zeigt, der Selbstmord. Ivans Krankheit aber ist eine Form der Rettung. In der Bewußtseinsspaltung inszeniert Dostoevskij I die Auflehnung des Gewissens gegen die Theorie.

48 Ivans Gottesfeindschaft, ja sein Gottesmord wird dann auch indirekt durch Fetjukovič gerechtfertigt, den gottlosen Strafverteidiger, der Dmitrij, den vermeintlichen Vatermörder, damit entschuldigt, daß Karamazov kein guter Vater gewesen sei: Die Liebe zu einem Vater, die der Vater nicht verdient hat, ist eine Absurdität; der Mord an einem schlechten Vater ist kein Vatermord (15:169).

49 Der alte Karamazov macht daraus: „Il faudrait les inventer, diese Haken [scil. in der Hölle], extra für mich, für mich allein, denn wenn du wüßtest, Aleša, was für ein Schandkerl ich bin!" (Il faudrait les inventer, эти крючья, для меня нарочно, для меня одного, потому что если бы ты знал, Алеша, какой я срамник!...; 14:23 f.).

50 Gott als Garant der Ethik verbindet Dostoevskij mit Tolstoj. Man vgl. hierzu die Worte Pierre Bezuchovs in *Krieg und Frieden*: Wenn es Gott gibt und ein künftiges Leben gibt, dann gibt es Wahrheit, dann gibt es Tugend" (Ежели есть бог и есть будущая жизнь, то есть истина, есть добродетель; L. Tolstoj, *Polnoe sobranie sočinenij v 90 tt.*, M. 1929-1958, Bd. 10, 177). Wie Dostoevskijs Favorit Zosima einen weltimmanenten Glauben propagiert, der weitgehend indifferent gegenüber der Transzendenz ist, so wird in Konstantin Levins finalen Erkenntnissen, die Gott mit dem Guten und dieses mit dem Handeln gleichsetzen (*бог = добро = дело*), Gott praktisch ausgeklammert. Beide Autoren zeigen sich in ihren Romanen als Zweifler, die Gott als

Garanten einer tragfähigen Ethik postulieren. Beide Autoren lieben das Leben und suchen nach einer transzendenten Absicherung ihres mehr oder weniger versteckten Vitalismus. Im übrigen beobachten wir auch in *Anna Karenina* einen religiösen *nadryv* des Autors: das ist Levins Weg zum Glauben und das Erreichen eines Ruhepunkts, Entwicklungen, die nach der charakterologischen Exposition des Helden wenig glaubhaft sind und etwas Gewolltes an sich haben.

[51] Zur Äquivalenz der Äußerungen vgl. Braun, *Dostojewski*, 262 f.

[52] Auch in der Negation des Glaubens gibt es also diesen *nadryv*. So konstatiert der Erzähler, daß der wahre Realist, wenn er nicht glaube (если он не верующий), eher seinen Sinnen nicht glauben werde (не поверит), als das unabweisbare Faktum eines Wunders zu akzeptieren (14:24).

[53] Das Starzentum kann der Wiedergeburt des Menschen aus der Knechtschaft zur Freiheit dienen, aber auch zu satanischem Stolz führen, daß heißt zu Ketten und nicht zur Freiheit (14:27).

[54] Schon die Besucherin, der auch das vierte und letzte Kind gestorben ist, tröstet Zosima im Kapitel *Die gläubigen Weiber* mit der Aussicht auf „stille Freude" (тихая радость) und „stille Rührung" (тихое умиление; 14:46). Ivan wäre mit Zosimas Rekursen auf das Geheimnis weniger zufrieden gewesen, als es mancher Interpret ist.

[55] Der volle Wortlaut der beiden Verse: „Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, soll meine eigene Rechte vergessen werden! Es klebe mir die Zunge am Gaumen, wenn ich dein nicht gedenke, wenn ich nicht Jerusalem zum Gipfel meiner Freude mache".

[56] Vgl. dazu Terras, *A Karamazov Companion*, 60 f.

[57] Die Oszillation zwischen den Polen ist von Dostoevskij schon früh als ideologische und psychologische Befindlichkeit seiner Helden konzipiert worden. Vgl. seine Äußerungen über das Projekt des *Lebens eines großen Sünders* im Brief an A. N. Majkov vom 25.3.1870: „Die Hauptfrage, die in allen Teilen durchgespielt wird, ist dieselbe, mit der ich mich bewußt und unbewußt mein ganzes Leben herumgequält habe, die Frage nach der Existenz Gottes. Der Held ist im Lauf seines Lebens mal Atheist, mal Gläubiger, mal Fanatiker und Sektierer und dann wieder Atheist" (29/I:117). Die Unendlichkeit der Oszillation, die Unabschließbarkeit der Rochade zwischen den Polen enthüllt in den *Dämonen* Kirillov an Stavrogin: „Wenn Stavrogin glaubt, so glaubt er nicht, daß er glaubt. Wenn er aber nicht glaubt, so glaubt er nicht, daß er nicht glaubt" (Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует; 10:469).

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 51–73

Rolf Fieguth

ERLEBTE REDE UND "INNERE STIMME" IN TOLSTOJS *ANNA KARENINA*

1. Zur Einführung

Tolstojs Roman *Anna Karenina* bietet auf seiner thematischen Ebene für die weit gefaßte Fragestellung unserer Tagung sicherlich eine Fülle von Material. Sein großes Thema ist die leidenschaftliche Suche nach einem unverkürzten, unverfälschten Leben; skandalöserweise wird in diesem Zusammenhang die illegitime Liebesleidenschaft Anna Kareninas kompositorisch auf die gleiche Stufe gestellt wie Konstantin Levins verzweifelte Suche nach dem Glauben.[1] Ohne Zweifel ruft dieser Roman u.a. also - in affirmativer wie in polemischer Intention - auch die Traditionen der Bekehrungsliteratur auf. Ein eigentümliches Gleiten zwischen Orthodoxie, Heterodoxie und Häresie ließe sich hier trefflich demonstrieren.

Dies wird mich freilich nur insofern beschäftigen, als es für die *Erzählstruktur* des Romans relevant wird. Ich möchte nämlich die Erzählstruktur des Romans unter dem Aspekt einer Filiation mit Rousseaus aufklärungschristlichem Konzept der "inneren Stimme" beleuchten. Die Schriften Rousseaus sind neben dem Evangelium für Tolstoj sein ganzes geistiges Leben lang eine permanente Inspirationsquelle gewesen (Markovitch 1928, 5). Mich interessiert an Rousseaus Gedankengut das Konzept der "inneren Stimme" im Menschen, in seinem sprachkritischen und theologisch-anthropologischen Aspekt.

Zwei Annahmen sind dabei leitend:

a) Das Konzept der "inneren Stimme", von Rousseau nicht erfunden, aber doch erheblich in seiner philosophischen und literarischen Wirkung verstärkt, hat die Karriere der erlebten Rede und verwandter Phänomene in der Literatur des Sentimentalismus,[2] der Romantik und des frühen Realismus mit angeregt; b) es hat die spezifische Erzählstruktur von Tolstojs Roman inspiriert.

Im vorliegenden Beitrag kann ich mich nur mit Tolstojs *Anna Karenina* befassen.

Der Ausdruck "innere Stimme", oder "eine Stimme" wird vom Erzähler selbst vergleichsweise häufig ausdrücklich gebraucht - vgl. die Schilderung von Kittys Gemütszustand, nachdem sie Levins ersten Heiratsantrag abgewiesen hat:

> «Жалко, жалко, но что же делать? Я не виновата» - говорила она себе; но внутренний голос говорил ей другое (I, 15, т.18, 59).[3]

Die "innere Stimme" interessiert mich zuerst und auch zuletzt als Konzept der Erzählstruktur des Romans, insbesondere auch in ihrem Verhältnis zu den traditionellen Formen der Rede im Roman - zur direkten Figurenrede, zur Erzählerrede, und ganz besonders auch zur erlebten Rede, deren virtuose Handhabung dem von Bachtin uneingeschüchterten Leser dieses Romans als erstes in die Augen fällt; in bestimmten Fällen kann die Tolstojsche "innere Stimme" auch in ein besonderes Verhältnis zur in direkter Figurenrede geäußerten Stimme des Anderen treten.

Zur Klärung dieser Verhältnisse ist ein ideengeschichtlicher Seitenblick hilfreich. Hinter dem Begriff der "inneren Stimme" ist ein ganzer Komplex von Konzeptionen der heidnischen, jüdischen und christlichen Antike zu sehen, die bei Tolstoj mit großer Wahrscheinlichkeit gleichsam durch seine intensive Auseinandersetzung mit Rousseau hindurch aufgenommen wurde. Hierzu seien im folgenden ein paar Andeutungen mitgeteilt. Diese sollen nicht dazu dienen, die Frage der Tolstojschen Erzählstruktur interpretierend zu vereindeutigen. Ingarden hat mit vollem Recht darauf hingewiesen, daß man ein literarisches Kunstwerk nicht wie einen philosophischen Traktat lesen und behandeln darf (Ingarden 1968, 304). Ziel soll vielmehr sein, die spezifische Mehrdeutigkeit und Ambiguität von Tolstojs Erzählmonolog in *Anna Karenina* ins Licht zu rücken.

Die ausführlichste zusammenhängende Darstellung von Rousseaus Konzept der "inneren Stimme" und des Gewissens findet sich im *Emile*, im *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars*.[4] Jedem Leser von Tolstojs *Anna Karenina* springen bei der Lektüre dieses Textes die Parallelen der Überlegungen Levins zu diesem fiktionalisierten, aber keineswegs fiktiven Rousseauschen Glaubensbekenntnis in die Augen. In seinen sehr bewußt nicht um Stringenz und glasklare Widerspruchsfreiheit bemühten Formulierungen[5] umschreibt Rousseau die "innere Stimme" als die dem Menschen angeborene Stimme des Gewissens, der Natur, des Lebens, der Tugend, und letztlich als *instinct divin*, was man vielleicht am besten mit "Gottesinstinkt" übersetzt. Trotz vieler Berührungspunkte mit den traditionellen Lehren des Christentums ist das Konzept der "inneren Stimme" sowohl bei Rousseau, als auch später bei Tolstoj in seinen Konsequenzen heterodox, wenn nicht sogar häretisch. Die "innere Stimme" der Natur, des Gewissens, des Lebens ist jedem Menschen eigen, gleichgültig in welcher Religion er geboren ist, und sie ist auch die allein gültige Richtschnur seines moralischen Handelns - nicht die Dogmen der Theologen und die Gebote der Kirche. Rousseaus Savoyischer Vikar stellt sogar einen unübersehbaren Gegensatz auf zwischen dem Fanatismus, will sagen dem Kirchenchristentum besonders der

Katholiken, und der "inneren Stimme" der Natur und des angeborenen Gewissens.

> S'il [scil: le guide qu'est la conscience - R.F.] parle à tous les cœurs, pourquoi donc y en a-t-il si peu qui l'entendent? Eh! c'est qu'il nous parle la langue de la nature, que tout nous fait oublier. La conscience est timide, elle aime la retraite et la paix; le monde et le bruit l'épouvantent: les préjugés dont on la fait naître sont ses plus cruels ennemis: elle fuit ou se tait devant eux: leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire et dicter le crime en son nom (262).

Rousseaus aufklärungschristliche Lehre von der "inneren Stimme des Gewissens" ist als anti-ekklesiastisch und damit als durchaus häretisch zu verstehen. Dies richtet sich indessen nicht nur gegen die Römische Kirche, sondern erkennbar auch gegen die Lutherische und die Calvinistische Kirche, trotz erkennbarer Anknüpfungen an das reformatorische Thema der Gewissensfreiheit.[6]

Mehrfach stellt Rousseau einen Zusammenhang her zwischen der Lehre vom angeborenen Gewissen, und bestimmten Motiven der Schrift und der Sprache. Die Regeln des Gewissens seien "au fond de mon cœur écrites par la nature en caractères ineffaçables" (257).[7] Das Gewissen sei die "Stimme der Seele", so wie die Leidenschaften die "Stimme des Körpers" seien; beide *Sprachen* (languages) widersprächen sich manchmal;[8] an anderer Stelle wird das Gewissen als *langue de la nature* umschrieben (262).[9]

Am Ende der ganzen Argumentation wendet Rousseau die Sache ins Entwicklungsgeschichtliche. Hierfür schärft uns Jean Starobinski mit seiner Abhandlung über Rousseaus Traktat vom Ursprung der Sprachen den Blick.[10] Das Gewissen ist ein von Anbeginn eingeborenes Gefühl, eine Art Stimme oder Sprache der Natur; es tritt aber erst in dem Stadium in seine Rechte ein, da es sich mit dem Verstand verbindet, welcher das Gute erkennen kann und sich dabei in ein Verhältnis zum anderen setzt. Das Gewissen als angeborene Sprache der Natur erlaubt den Menschen das Gute zu lieben, sobald sie das Gute im Verhältnis zum anderen Menschen erkannt haben.[11] Es gibt also etwas wie eine Geschichte der Entwicklung des Gewissens; als "Stimme der Natur" ist das Gewissen nicht Restbestand des urtümlichen Guten im Menschen, sondern natürlicher Bestandteil seiner *komplexen* rationalen und emotionalen Ausstattung in moderner Zeit.

Den historisierenden Aspekt dieser Gewissenskonzeption bringt Starobinski mit Rousseaus Traktat vom Ursprung der Sprachen zusammen. Für unseren Zusammenhang wichtig ist die *conclusio*: die Sprache ist - aufgrund natürlicher Gaben des Menschen - dennoch historisch geworden und kann darum auch enden. Sie hat sich aus emotionalen Lauten und Gesten entwickelt, verliert aber mit zunehmender Kultivierung ihre Nähe zur Stimme der Natur, übertönt sie

gleichsam und wird ihr gefährlich. Sie kann durchaus im nichtssagenden Geschwätz verenden und sterben. Bezogen auf die "innere Stimme des Gewissens" hatte Rousseau ausdrücklich festgehalten: sie sei furchtsam und liebe den Frieden. Sie ziehe sich zurück und werde stumm, wenn zu viel Leidenschaften walten, wenn zu viel Sprachlärm ist, wenn Philosophen oder Theologen ihre eloquenten Gedankengebäude errichten.

Hier formuliert sich eine Skepsis gegenüber der menschlichen Sprache, die in altehrwürdiger Tradition steht, nämlich in der Augustins und Thomas von Aquins, von den Mystikern ganz zu schweigen.[12] Dennoch hat wohl in besonderem Maße eben Rousseau sein Teil zur Sprachskepsis der Romantiker beigesteuert, vor allem weil sein aufklärungschristlicher und explizit antidogmatischer Traktat einige wortmystische und worttheologische Hohlräume enthält, die sich unschwer wieder mit den älteren Gehalten füllen lassen konnten - im Sinne etwa der von Augustin vorgeprägten, von Thomas von Aquin dann mit besonderer Autorität ausgestatteten Gegenüberstellung zwischen dem armseligen Menschenwort und dem inneren Wort, das als "Spiegel des göttlichen Wortes" (Hennigfeld 1994, 228) sich in assoziative Verbindungen sowohl zur dritten Person der göttlichen Trinität, als auch - logos, verbum - zur zweiten Person bringen läßt.

Mit allen ihren Hohlräumen ist die Rousseausche Sprachkritik, wie alle Leser von Tolstojs *Anna Karenina* leicht nachvollziehen können, zu einem hohen Anteil in den Roman eingegangen; zahlreich sind die Stellen, in denen die dargestellten Personen wie unter einem Zwang etwas anderes sagen, als sie meinen, und wo sie vor allem da durch die "innere Stimme" korrigiert werden, wo sie sich selbst etwas Falsches einreden wollen; die unverfälschte Kommunikation zwischen den Menschen ist die sprachlose Verständigung durch Gesten, Gesichtsausdrücke - vgl. hierzu die hochberühmte Szene des zweiten Liebesgesprächs zwischen Kitty und Levin. Es wird aber auch zu zeigen sein, wie gerade die Rousseausche Opposition zwischen inhaltsarmem Reden und "innerer Stimme" in eine subtil differenzierte Narratio in *Anna Karenina* überführt wird.

Hinzuzufügen ist, daß Rousseaus Konzept der "inneren Stimme" mit seiner Verbindung zum Motiv der Sprache und der Schrift für den *Schriftsteller* Tolstoj besonders attraktiv werden mußte durch die Verbindung komplexen Denkens mit einem kunstvoll einfachen Gesprächston, den Rousseau gerade in diesem Teil des Erziehungsromans *Emile* zu erzielen weiß.[13]

3. Interferenz von Erzählerrede und Figurenrede in *Anna Karenina*

Die angedeuteten philosophischen und aufklärungstheologischen Hintergründe des thematischen Motivs der "inneren Stimme" könnten den Schluß nahelegen, die Erzählsstruktur in *Anna Karenina* sei durch eine besondere Mono-

logizität und Eindeutigkeit des Erzählmonologs gekennzeichnet. Das ist indessen durchaus nicht der Fall. Ich behaupte vielmehr - sicherlich nicht als erster und nicht als letzter -, daß die Narratio des Romans bedeutend weniger eindeutig, oder, bachtinsch gesprochen, weit weniger monologisch ist, als es den Anschein haben mag, sondern daß sie sich vielmehr durch eine besonders hohe Ambiguität auszeichnet.[14]

Es würde in der Tat von arger methodologischer Verblendung zeugen, wollte man ernstlich den Roman *Anna Karenina* mit dem bachtinschen Kuckuck der Monologizität bekleben und versiegeln. In diesem Doppelroman bestehen zwischen den Protagonisten der drei hauptsächlichen Handlungslinien Stiva-Dolly, Anna-Karenin-Vronskij und Levin-Kitty explizite und vor allem auch wortlose bewußtseinsmäßige Dialogbeziehungen in wünschenswertem Ausmaß; sie wissen alle voneinander, und ihre unterschiedlichen Stimmen kommen im Erzählmonolog ausgiebig zur Geltung. Es sind die paradox versetzten Beziehungen zwischen diesen Paaren, die die spezifische Vielstimmigkeit des Romans und seinen besonderen ästhetischen Reiz ausmachen, während das 5. Buch kein kompositorisches Äquivalent im Anna-Vronskij-Strang des Romans mehr hat und nun wie eine Solostimme dem gleichsam symphonischen Reichtum der ersten vier Bücher nachsingt.

Diese durch die Gesamtkomposition erzeugte Ambiguität der Narratio wird nun darin konkret und unmittelbar, daß sie sich besonders häufig zum mehr oder weniger transparenten Medium für die individuellen Bewegungen der Gedankenwelt, des Bewußtseins, des Gemüts und des Gewissens der dargestellten Personen macht; in der Stimme des Erzählers klingen darum beständig die Stimmen der erzählten Figuren mit, nicht selten auch und gerade dann, wenn auf den ersten Blick sich eine Passage besonders auktorial und autoritär ausnimmt. Erzähltechnisch wird dies durch die Verfahren der erlebten Rede und der "inneren Stimme" bewerkstelligt.

Daraus ist eine wichtige Folgerung zu ziehen: *eine* Person verfügt hier in der Regel nicht nur über eine, sondern über mehrere Stimmen; diese interferieren in ihrer Pluralität mit "der" Stimme des Erzählers. Der tiefere Grund für dieses paradoxe Phänomen ist, daß Tolstojs Figuren - bewußt oder unbewußt - den rigorosen Richter ihrer Handlungen und Empfindungen in sich selbst tragen und mit einem hohen Grad an Bewußtheit von sich selbst, den eigenen Gedanken und Gefühlen ausgestattet sind. Eben dies schafft die grundsätzliche Ambiguität des Erzählmonologs. Der Leser fühlt sich beständig zu der Frage veranlaßt: Äußert an dieser konkreten Stelle der Erzähler etwas, was nur er selbst erkennt, sieht und beurteilt, und womit er sich über das Bewußtsein der erzählten Figur erhebt - oder ist nicht vielmehr seine Erkenntnis, seine Einsicht und sein Urteil dasjenige der soeben dargestellten Figur? Die "Stimmen der erzählten Figuren" sind jedenfalls im Erzählmonolog beständig mit anwesend. Zu den Stimmen der er-

zählten Figuren zählen wir auch die "innere Stimme", obwohl diese eine Art vorsprachliche Stimme ist, die sich oft nicht in klare Formulierungen fassen läßt. Der Ausdruck "Stimmen der erzählten Figuren" muß dabei allerdings sehr weitherzig und mitunter auch metaphorisch verstanden werden. Gemeint sind damit alle Gedanken- und Gefühlsregungen der erzählten Personen, sowohl solche, welche die Personen selbst formulieren oder formulieren könnten, als vor allem auch solche, die sich der bewußten Formulierungskompetenz der Personen entziehen, die sie, nach den Worten des Romans selbst, als ihre "innere Stimme" erleben, welche sich in aller Regel gar nicht in klare Worte fassen läßt.

Die "innere Stimme" ist auf das betreffende Individuum bezogen und darum dessen intimste und ureigenste Sache - sie ist aber auch auf ein von jedem Menschen erfühltes System von allgemeinverbindlichen Wahrheiten bezogen. Bachtin würde in der "inneren Stimme" den "übergreifenden Horizont des Autors" Tolstoj (Bachtin 1971, 79) identifizieren; er hat damit insofern recht, als nach offenkundiger Tolstojscher Auffassung die "innere Stimme" sich auf übersubjektive Wahrheiten bezieht; ihre Manifestation geschieht aber in der Person selbst und ist zutiefst individuell gefärbt, und das hat Bachtin vermutlich zunächst unterschätzt.

Es wird bei alledem zu fragen sein, ob in der erlebten Rede oder in der "inneren Stimme" die wesentlichste Quelle für die postulierte Ambiguität des Tolstojschen Erzählmonologs zu suchen ist - und in welchem Verhältnis diese beiden Konzepte der praktizierten Erzählpoetik stehen.

3.1. Erlebte Rede[15] und die Ambiguisierung der auktorialen Erzählerrede

Die erlebte Rede spielt in *Anna Karenina* eine wesentliche Rolle; sie unterminiert den Erzählmonolog häufig derart massiv, daß im Lauf einer aufmerksamen Lektüre zahlreiche traditionelle Signale für Auktorialität sich der Ambiguisierung durch die erlebte Rede nicht entziehen können. Die Grenzen zwischen monologischer Erzählerrede und erlebter Rede werden in diesem Roman *grundsätzlich fließend*; die erlebte Rede weist einige Eigentümlichkeiten auf.

Tolstoj stattet seine wichtigsten Protagonisten mit einem scharfen Blick für die eigene Person, einer Gedanken-, Gefühls- und Gewissensenergie, aber auch mit einer Eloquenz aus, welche der des Erzählers nicht grundsätzlich unterlegen ist. In *Anna Karenina* hat nicht der Erzähler das Privileg auf die gehobene Schriftsprache. Vielmehr sprechen (und denken) die wichtigsten Protagonisten in der Regel "druckreif", mit häufigen Anleihen an ausgesprochene Schriftlichkeitsstile. Die geläufige Unterscheidbarkeit zwischen der prinzipiellen Schriftlichkeitsstilistik des Erzählers und der prinzipiellen Oralität des Redens und Denkens der Figuren entfällt in *Anna Karenina* in aller Regel. Ferner hat hier

nicht der Erzähler das Privileg auf Gedankenarbeit; auch die Figuren räsonieren und reflektieren fortwährend in vollem Bewußtsein. Die Regel, wonach *verba dicendi et cogitandi* die erlebte Rede ausschließen, wird hierdurch hinfällig. Hinzu kommt, daß in die Passagen erlebter Rede bei Tolstoj immer wieder stilistische Elemente eingelassen sind, die gewöhnlich als starke Signale für Auktorialität wirken würden, hier aber ihren Charakter verändern.

In I,1 erwacht in seinem Kabinett wohlgelaunt Stiva Oblonskij und erinnert sich plötzlich des unangenehmen Vorabends, als seine Frau Dolly ihn wegen seines Ehebruchs zur Rede gestellt hatte. Hier gerät die Monologizität der Narratio in spürbare Bewegung durch massive Einschübe von erlebter Rede Oblonskijs.

> И при этом воспоминании, как это часто бывает, мучало Степана Аракадьича не столько самое событие, сколько то, как он ответил на эти слова жены.
> С ним случилось в эту минуту то, что случается с людьми, когда они неожиданно уличены в чем-нибудь слишком постыдном. Он не сумел приготовить свое лицо к тому положению, в которое он становился пред женой после открытия его вины. *Вместо того чтоб оскорбиться, отрекаться, оправдываться, просить прощения, оставаться даже равнодушным - все было бы лучше того, что он сделал! - его лицо совершенно невольно* («рефлексы головного мозга» - подумал Степан Аркадьич, который любил физиологию), *совершенно невольно вдруг улыбнулось привычною, доброю и потому глупою улыбкой.*
> Эту глупую улыбку он не мог простить себе. [...]
> «Всему виной эта глупая улыбка», - думал Степан Аркадьич.(I,1, т.18, 4)

Diese Passage ist in ihrer komplexen stilistischen Gestaltung vielleicht nur dann schnell zu überblicken, wenn man sich vor Augen hält, daß der Ehebrecher Oblonskij den Gedanken persönlicher Schuld von sich weist - "виной я, а не виноват". Dieser Gesamtzusammenhang schafft das Moment einer auktorialen Ironisierung.

Unser Zitat enthält einen Kern erlebter Rede, der dort kursiv gesetzt ist, man beachte das reduplizierte совершенно невольно, совершенно невольно, das durch die auktoriale Klammer («рефлексы головного мозга» - подумал Степан Аркадьич, который любил физиологию) mit der "direkten Gedankenrede" Oblonskijs motiviert wird. Die erlebte Rede absorbiert hier nicht nur diese auktoriale Klammer,[16] sondern auch andere Elemente, die nach sonstigen Kriterien in die Erzählerrede gehören würden - z.B. die anscheinend völlig von außen gesehene Qualifizierung von Oblonskijs Lächeln: его лицо [...] улыбнулось привычною, доброю и потому глупою улыбкой. Isoliert betrachtet

würden diese Teile des Satzes als massives Argument für ungetrübte auktoriale Rede gelten müssen. Hier aber denkt die Figur wörtlich selbst: «Всему виной эта глупая улыбка», und infolgedessen liegt es mehr als nahe, daß die zitierte "Außensicht" in den inneren Reflexionsstrom Oblonskijs einbezogen ist.

Der zweite Satz des Zitats ist anscheinend problemlos auktorial formuliert: С ним случилось в эту минуту то, *что случается с людьми, когда они неожиданно уличены в чем-нибудь слишком постыдном.* Aber gerade auch dieser scheinbar auktoriale Satz gerät retroaktiv in den Einflußbereich der erlebten Rede. Oblonskij meint sich hier ja offenbar dadurch entlastet in seinen Schuldgefühlen, daß ihm eine Dummheit passiert ist - das dumme Lächeln -, die anderen Menschen in ähnlich peinlicher Situation ebenfalls zustoßen kann. Die darin enthaltene Generalisierung ist sowohl die Idee Oblonskijs, als auch die des Erzählers. Wir haben es hier mit ambiguisierter Erzählerrede zu tun. Die geschilderte Ambiguisierung der Erzählerrede setzt sich gleich im zweiten Abschnitt fort:

> Степан Аркадьич был человек правдивый в отношении к себе самому (I, 2; т.18, 5).

Dieser Satz wirkt zunächst wie eine Beurteilung, die der auktoriale Erzähler über seine Figur abgibt. Die nächsten Sätze ambiguisieren aber diesen Satz. Der Anfang des Abschnitts lautet im ganzen:

> Степан Аркадьич был человек правдивый в отношении к себе самому. Он не мог обманывать себя и уверять себя, что он раскаивается в своем поступке. Он не мог теперь раскаиваться в том, что он, тридцатичетырехлетний, красивый, влюбчивый человек, не был влюблен в жену, мать пяти живых и двух умерших детей, бывшую только годом моложе его. (I, 2; т. 18, 5).

Der zweite und der dritte Satz dieses Zitats enthalten zusammengenommen deutliche Signale der erlebten Rede: die Wiederholung der Satzeingänge Он не мог....Он не мог...; ferner das Adverb теперь in Он не мог теперь раскаиваться в своем поступке, und nicht zuletzt die Pascha-Logik des schönen, gern verliebten 34-jährigen Mannes, der in seine Frau nicht mehr verliebt ist, weil sie durch sieben Schwangerschaften verbraucht und außerdem mit 33 Jahren zu alt ist.[17] Der anscheinend auktoriale erste Satz Степан Аркадьич был человек правдивый в отношении к себе самому erweist sich im Lichte des folgenden vornehmlich als Selbsteinschätzung der dargestellten Person und somit als in die erlebte Rede integriert. Die dadurch erzielte Ambiguisierung unterminiert die Autorität des auktorialen Erzählers nicht. Im Gegenteil dient sie einer mehr oder weniger subtilen Ironisierung der dargestellten Figur vom Standpunkt des Erzählers aus.

Festzuhalten ist an dieser Passage, daß hier die erlebte Rede sich als das dominierende Prinzip erweist, daß aber ein eigentümliches Gleiten zwischen den verschiedenen Redeformen erkennbar bleibt.

3. 2. Die "innere Stimme"

In II, 8 wird uns geschildert, wie Karenin auf den Verdacht reagiert, den er geschöpft hat, und wie dieser Verdacht in gleichsam immer heftigeren Wellen sein Gemüt bedrängt. Eine wichtige Rolle spielt dabei die "innere Stimme", vgl. die Passage:

> «Да наконец – спрашивал он себя пред поворотом в кабинет, – что же случилось? Ничего. Она долго разговаривала с ним. Ну что же? Мало ли женщина в свете с кем может говорить? И потом, ревновать – значит унижать и себя и ее», – говорил он себе, входя в ее кабинет; но рассуждение это, прежде имевшее такой вес для него, теперь ничего не весило и не значило. И он от двери спальной поворачивался опять к зале; но, как только он входил назад в темную гостиницу, е м у к а к о й - т о г о л о с г о в о р и л, что это не так и что если другие заметили это, то значит, что есть что-нибудь (II, 8, т. 18, 151).

Die Funktion der "inneren Stimme" muß aber hier in besonderer Weise in ihrem charakteristischen Zusammenwirken mit den anderen narrativen Stilformen gesehen werden.

Die Anfangssätze dieses Abschnitts waren zunächst ungemein auktorial aufgetreten:

> Алексей Александрович ничего особенного и неприличного не нашел в том, что жена его сидела с Вронским у особого стола и о чем-то оживленно разговаривала; но он заметил, что другим в гостиной это показалось чем-то особенным и неприличным, и потому это показалось неприличным и ему. Он решил, что нужно сказать об этом жене (II, 8, т. 18, 150).

Sie wirkten wie eine Beurteilung, die der auktoriale Erzähler in entschiedenem, geradezu höhnischem Tonfall diesem verknöcherten, unsubtilen und anscheinend nur am Urteil der anderen Leute interessierten Charakter ausstellt. In diesem Geist ist die Passage denn wohl auch meistens gelesen worden.

Aber sie wird anschließend wirkungsvoll in das Kreisen von Karenins Körper und Gedankenstrom einbezogen; sie erweist sich bald rückwirkend als Teil von Karenins immer heftiger kreisendem Bewußtseinsstrom, in dem die direkte Gedankenrede mit Elementen der erlebten Rede abwechselt, und in dem auch die "innere Stimme" sich bemerkbar macht.[18] Ich führe die wesentlichen

Passagen an, in denen Karenins körperliches und gedankliches Kreisen dargestellt wird.

> «Да наконец – спрашивал он себя пред поворотом в кабинет, – что же случилось? Ничего. Она долго разговаривала с ним. Ну что же? Мало ли женщина в свете с кем может говорить? И потом, ревновать – значит унижать и себя и ее», – говорил он себе, входя в ее кабинет; но рассуждение это, прежде имевшее такой вес для него, теперь ничего не весило и не значило. И он от двери спальной поворачивался опять к зале; но, как только он входил назад в темную гостиницу, ему какой-то голос говорил, что это не так и что если другие заметили это, то значит, что есть что-нибудь. И он опять говорил себе в столовой: «Да, это необходимо решить и прекратить и высказать свой взгляд...» И опять в гостиной пред поворотом он спрашивал себя: как решить? И потом спрашивал себя: что случилось? И отвечал: ничего, и вспоминал о том, что ревность есть чувство, унижающее жену, но опять в гостиной убеждался, что случилось что-то. Мысли его, как и тело, совершали полный круг, не нападая ни на что новое. Он заметил это, потер себе лоб и сел в ее кабинете (II, 8; т. 18, 151).

Die Darstellung dieses stummen Selbstgesprächs verwendet fast alle in *Anna Karenina* gebräuchlichen Formen der Rede, die für unsere Thematik interessant sind, läßt sie ineinander übergehen und vermischt sie zu einem homogenen Ganzen. Es sind dies:

1. die direkte Rede der Gedanken
   И он опять говорил себе в столовой: «Да, это необходимо решить и прекратить и высказать свой взгляд...»
2. Die auktoriale Erzählerrede
   И он от двери спальной поворачивался опять к зале
3. Die indirekte Rede
   и вспоминал о том, что ревность есть чувство, унижающее жену, но опять в гостиной убеждался, что случилось что-то.
4. Die erlebte Rede
   И опять в гостиной пред поворотом он спрашивал себя: как решить? И потом спрашивал себя: что случилось? И отвечал: ничего

und schließlich als neues Element

5. Die "innere Stimme"
   но, как только он входил назад в темную гостиницу, ему какой-то голос говорил, что это не так и что если другие заметили это, то значит, что есть что-нибудь.

Grammatisch-stilistisch scheint dieses Beispiel für die "innere Stimme" sich zunächst unter die indirekte Rede einzuordnen. Die "innere Stimme" wird aber primär von der dargestellten Person erlebt; ihre Erwähnung durch den Erzähler

bringt ein Element erlebter Rede ein. Es wäre durchaus möglich, eine "Übersetzung" der Passage in direkte Figurenrede vorzunehmen: *мне* какой-то голос говори*т*, что это не так и что если другие заметили это, то значит, что есть что-нибудь; mit anderen Worten, die Regung der "inneren Stimme" in Karenins kreisendem Bewußtsein wird uns in Form der erlebten Rede mitgeteilt.

Gleich aus demselben Passus wird übrigens deutlich, daß die "innere Stimme" auch ohne explizite Nennung der "Stimme" bzw. der "inneren Stimme" zur Geltung gebracht werden kann. И отвечал: ничего, и вспоминал о том, что ревность есть чувство, унижающее жену, *но опять в гостиной убеждался, что случилось что-то.*

Diese Entdeckung - daß "innere Stimme" auch ohne explizites Signal vorliegen kann - ist ohne Zweifel von besonderem Gewicht für eine Reinterpretation des gesamten Erzählmonologs in diesem Roman.

Die "innere Stimme" ist in unserem Zitat am deutlichsten der direkten Gedankenrede entgegengesetzt, in der sich Karenin etwas Falsches einreden will. Sie ist ferner im Abschnitt II, 8 nahezu ebenso deutlich denjenigen Passagen entgegengesetzt, die wir als ambiguisierte Erzählerrede identifiziert hatten: Алексей Александрович ничего особенного и неприличного не нашел в том, что жена его сидела с Вронским у особого стола und Алексей Александрович был не ревнив.

Es sei hier zumindest darauf hingewiesen, daß der Abschnitt II, 8 mit dem oben besprochenen Abschnitt I, 1 in deutlicher kompositorischer Beziehung steht.[19] Diese kompositorische Beziehung unterstützt gewiß das auktoriale Moment, das in beiden Passagen trotz aller Ambiguisierung auch vorhanden ist.

Aber kommen wir auf das Beispiel für "innere Stimme", das wir zu Beginn des Beitrags zitiert haben:

> «Жалко, жалко, но что же делать? Я не виновата» - говорила она себе; но внутренний голос говорил ей другое. В том ли она раскаивалась, что завлекла Левина, или в том, что отказала, - она не знала. Но счастье ее было отравлено сомнениями. «Господи помилуй, господи помилуй, господи помилуй» говорила она про себя, пока заснула. (I, 15; т.18, 59)

Hier haben wir die typische Tolstojsche Opposition zwischen dem, was ein Mensch sich einredet, und dem, was eine oder seine "innere Stimme" ihm sagt. Kitty sagt sich hier, sie sei schließlich an nichts schuld. Aber was ein Mensch sich selbst sagt, oder was er einem anderen sagt, das ist in diesem Roman sehr oft die falsche Oberfläche einer ganz anderen Wahrheit.[20]

Diese Passage steht in thematischer und teilweise auch narrativer Äquivalenz zur Episode von Annas Rückreise von Moskau nach Petersburg, nachdem sie Vronskij kennengelernt hat. Anna liest im Zug einen englischen Roman und

empfindet hier plötzlich ein Gefühl der Scham zuerst für den Romanhelden, und sofort für sich selbst:

> Но чего же ему стыдно? «Чего же мне стыдно?» – спросила она себя с оскорбленным удивлением. [...] Стыдного ничего не было. Она перебрала все свои московские воспоминания, все были хорошие, приятные. Вспомнила бал, вспомнила Вронского и его влюбленное покорное лицо, вспомнила все свои отношения с ним: ничего не было стыдного. А вместе с тем на этом самом месте воспоминаний чувство стыда усиливалось, как будто какой-то внутренний голос именно тут, когда она вспомнила о Вронском, говорил ей: «Тепло, очень тепло, горячо» (I, 29; т. 18, 107).

Die "innere Stimme", die sich hier in Anna meldet, ist wieder dem entgegengesetzt, was sie sich selber einreden möchte und was hier in einem Gleiten zwischen direkter Gedankenrede, indirekter Rede und erlebter Rede dargeboten wird. Sie erlebt die "innere Stimme" dabei wortlos; sie "übersetzt" sie sich in die geradezu kindliche Redensart «Тепло, очень тепло, горячо».

Die "innere Stimme" muß nicht notwendigerweise explizit als solche benannt werden, wie wir schon gesehen haben. Sie kann auch durch direkte auktoriale Erzählerrede vermittelt werden, wie in folgendem Zitat aus der Schilderung von Levins Gemütszustand nach Kittys Ablehnung seines Heiratsantrags:

> [...] он говорил себе: «Так же краснел и вздрагивал я, считая все погибшим, когда получил единицу за физику [...]; так же считал себя погибшим после того, как испортил порученное мне дело сестры. И что ж? - теперь, когда прошли года, я [...] удивляюсь, как это могло огорчать меня. То же и будет с этим горем. Пройдет время, и я буду к этому равнодушен».
> Но прошло три месяца, и он не стал к этому равнодушен, и ему так же, как и в первые дни, было больно вспоминать об этом. [...] (II, 12; т. 18, 159).

Es mag hier zunächst scheinen, als ob der Erzähler im letzten Satz des Zitats "Но прошло три месяца, и он не стал к этому равнодушен, и ему так же, как и в первые дни, было больно вспоминать об этом" kraft seiner Autorität die falschen Vorstellungen Levins korrigierte; - aber ist es nicht Levins eigene Erfahrung, die ihn ganz persönlich zur Korrektur seiner Selbsttäuschung veranlaßt, und schwingt hier Levins innere Stimme nicht zumindest mit? Dieses Element "innerer Stimme" nähert sich dabei der erlebten Rede an, vor allem dadurch, daß der Satz "Пройдет время, и я буду к этому равнодушен" aus Levins direkter Gedankenrede mit leichter Modifikation im folgenden Satz wiederholt wird: "Но прошло три месяца, и он не стал к этому равнодушен".

Nicht weit von diesem Zitat entfernt ist eine Stelle, wo die "innere Stimme" Vronskijs zu Gehör gebracht wird. Vronskij fällt seinen mondänen Freunden und Verwandten durch seine Affäre mit der verheirateten Anna auf. Seine Cousine Betsy flirtet ein bißchen mit ihm, und er läßt es sich gefallen. Er sagt zu ihr: [...] - Я боюсь, что становлюсь смешон. Diesen laut geäußerten Satz Vronskijs straft gleich anschließend erneut eine Formulierung Lügen, die ebensowohl Stimme des Autors, als auch Vronskijs höchstpersönliche Einsicht ist:

> Он [Вронский] знал очень хорошо, что в глазах Бетси и всех светских людей он не рисковал быть смешным. Он знал очень хорошо, что в глазах э т и х лиц роль несчастного любовника девушек и вообще свободной женщины может быть смешна; но роль человека, приставшего к замужней женщине и во что бы то ни стало положившего свою жизнь на то, чтобы вовлечь ее в прелюбодеянье, что роль эта имеет что-то красивое, величественное и никогда не может быть смешна [...] (II, 4; т. 18, 136).

Man darf durchaus annehmen, daß diese Passage, im Sinne der Regung einer "inneren Stimme", Vronskijs *eigenes* Bewußtsein von der Lüge reflektiert, die in seinem zu Betsy geäußerten Satz steckt.

Die "innere Stimme" vermittelt dem Menschen ein Bewußtsein von der Wahrheit, ohne daß die "innere Stimme" diese Wahrheit immer voll ausformuliert. Die Wahrheit ist sehr unterschiedlich geartet und der Person individuell angepaßt, welche die "innere Stimme" erlebt. Vronskij erlebt sie als den inneren Einwurf des Weltmannes, der sich hinter die eigenen Karten schauen kann.

Levin dagegen erlebt seine "innere Stimme" als "unfehlbaren Richter", dessen Richtsprüche sich aber nicht in rational formulierten Kriterien fassen lassen; das folgende Zitat ist zugleich eines der zahlreichen Beispiele dafür, daß "innere Stimme" vorliegen kann, auch wenn der Ausdruck nicht explizit genannt wird:

> Когда Левин думал о том, что он такое и для чего он живет, он не находил ответа и приходил в отчаянье; но когда он перестал спрашивать себя об этом, он как будто знал, и что он такое и для чего он живет, потому что твердо и определенно действовал и жил; даже в это последнее время он гораздо тверже и определеннее жил, чем прежде. (VIII, 10; т. 19, 371)
> Рассуждения приводили его в сомнения и мешали ему видеть, чтó должно и чтó не должно. Когда же он не думал, а жил, он не переставая чувствовал в душе своей присутствие непогрешимого судьи,[21] решавшего, который из двух возможных поступков лучше и который хуже; и как только он поступал не так, как надо, он тотчас же чувствовал это (VIII, 10; т. 19, 373).[22]

Hier ist die Darbietung der "inneren Stimme" eng verflochten mit dem Verfahren der erlebten Rede - beide zitierten Passagen lassen sich problemlos in direkte Levinsche Rede "übersetzen".[23]

Die vermittels erlebter Rede dargestellte formulierte Gedankenarbeit Levins bringt ihm zu Bewußtsein, daß die Rede der "inneren Stimme" oder des Unfehlbaren Richters sich nicht formulieren läßt. Zwar steht die erlebte Rede hier nicht in einem Wahrheitswiderspruch zur "inneren Stimme", sie ist aber in ihrer begrifflichen Hilflosigkeit eindeutig der begriffslosen "inneren Stimme" untergeordnet. Bei Levin ist übrigens die von der "inneren Stimme" vermittelte ausdrücklich irrationale, begriffsfremde Wahrheit auf einen ebenso irrationalen, offensichtlich aufklärungsreligiös oder sogar kirchenchristlich gefärbten Begriff des "Lebens" bezogen.

Einen völlig anderen Begriff vom Leben vermittelt die - inexplizite - "innere Stimme", die dem Ehebrecher Stiva Oblonskij am Eingang des Romans Antwort auf seine Frage gibt, was denn nun zu tun sei:

> "...Но что же делать?" Ответа не было, кроме того общего ответа, который дает жизнь на все самые сложные и неразрешимые вопросы. Ответ этот: надо жить потребностями дня, то есть забыться. Забыться сном уже нельзя, по крайней мере до ночи, нельзя уже вернуться к той музыке, которую пели графинчики-женщины; стало быть, надо забыться сном жизни (I, 2; т. 18, 6).

Diese Antwort auf Oblonskijs Frage steht zwischen der autosuggestiven erlebten Rede des Verdrängungsvirtuosen Oblonskij, seinem erlebten Bewußtsein vom Unrecht dieser Verdrängung, das ihm sein Gewissen vermittelt, und ironisierendem auktorialem Kommentar.

Es liegt am Tage, daß diese beiden Stellen aufeinander bezogen sind, sowohl thematisch, über das Motiv des Lebens, das von beiden Personen sehr unterschiedlich aufgefaßt wird, als auch narrativ, über die Verbindung der erlebten Rede mit dem Problem des erlebten Gewissens, die in beiden Passagen gegeben ist.

Diese Verbindung liegt auch in einem Passus vor, den wohl erstmals Efim Etkind als deutliches Beispiel für erlebte Rede in *Anna Karenina* identifiziert hat (Etkind 1984):

Die Passage schildert Annas Seelenzustand, nachdem sie ihrem Mann das ehebrecherische Verhältnis zu Vronskij gestanden hat. Sie ist sehr niedergeschlagen, und für sie, die sie nie Zweifel am Glauben hatte, ist der Trost der Religion versagt - sie weiß genau, daß sie dann auf ihr Glück mit Vronskij verzichten müßte. Aber da wird sie an ihren Sohn erinnert.

> Напоминание о сыне вдруг вывело Анну из того безвыходного положения, в котором она находилась. Она вспоминала ту, отчасти искреннюю, хотя и много преувеличенную роль матери, живущей для сына, [...] и с радостью почувствовала, что [...] у ней есть держава, независимая от положения, в котором она станет к мужу и к Вронскому. Эта держава - был сын. В какое бы положение она ни стала, она не может покинуть сына. Пускай муж опозорит и выгонит ее, пускай Вронский охладеет к ней и продолжает вести свою независимую жизнь ([...]), она не может оставить сына. У ней есть цель жизни. И ей надо действовать, действовать, чтоб обеспечить это положение с сыном, чтобы его не отняли у ней. Даже скорее, как можно скорее надо действовать, пока его не отняли у ней. Надо взять сына и уехать. Вот одно, что ей надо теперь делать (III, 15).

Die Stelle vermittelt gewiß einen der eindrucksvollsten Einblicke in das Gefühlsleben Annas und ist darauf berechnet, den Leser für die Figur einzunehmen. Das Mittel der erlebten Rede, das hier besonders effektvoll eingesetzt wird, spielt dafür eine wesentliche Rolle. Wahrscheinlich haben zahlreiche Leser die Formulierung Она вспоминала ту, *отчасти искреннюю, хотя и много преувеличенную роль матери, живущей для сына* als moralinsauren Einschub des auktorialen Erzählers empfunden. Ich denke, was wir jetzt über die "innere Stimme" beim Aufbau Tolstojscher Figuren wissen, berechtigt uns zu der Vermutung, daß sich in dem fraglichen Einschub ein Selbstzweifel Annas äußert. Sie empfindet es wohl selbst so, daß sie in diesem Augenblick ihr Muttergefühl überanstrengt - doch stellt die besonders lebhafte erlebte Rede dar, wie Anna über diesen Einwand ihrer "inneren Stimme" hinwegredet, ihre "innere Stimme" hier zeitweilig zum Verstummen bringt.

Soweit ich Tolstojs Menschenbild verstehe, ist die "innere Stimme" ein Teil des Selbst eines jeden Menschen, und zwar Teil seines spontanen Bewußtseinslebens. Sie ist bei jedem Menschen persönlich gefärbt. Bei Kitty ist es eine "innere Stimme", über die sie weiter nicht nachdenkt, sondern die sie einfach hört. Levin, der nichts unreflektiert lassen kann, ernennt sie gleich zum "unfehlbaren Richter". Jedenfalls ist die "innere Stimme" offenbar als die Stimme des Gewissens gedacht; nach alter Auffasung ist das Gewissen das Organ, welches das Göttliche wahrnimmt. Wie weit sich hier bereits Tolstojs spätere Auffassung ankündigt, wonach das Göttliche im Menschen selbst beschlossen liegt, müssen wir nicht entscheiden.

Résumé

Wesentliche These meines Beitrags ist, daß die "innere Stimme" gleichsam die Achse ist, um die sich die gesamte Erzählstruktur des Romans dreht. Die Bewußtseinsdarstellung in Tolstojs *Anna Karenina* kreist um die Konzeption einer "inneren Stimme" des Gewissens oder des Bewußtseins, die jedem menschlichen Individuum innewohnt, und die auf mehr oder weniger vage Vorstellungen von den Idealen eines unverkürzten menschlichen Lebens und zugleich einer höheren menschlichen Moralordnung bezogen ist. Die "innere Stimme" kann vom Individuum nicht in klare, bewußte Gedanken gefaßt und darum auch sprachlich nie angemessen ausgedrückt, sondern immer nur indirekt zur Geltung gebracht werden. Sie ist heimlich in den meist unangemessenen direkten Dialogen sowie in den berühmten wortlosen Kommunikationsakten anwesend. Sie kommt im Romantext vor allem auch in dem ungemein proteischen und wandlungsfähigen Tolstojschen Erzählmonolog auf die unterschiedlichste Weise, in unterschiedlichster individueller Färbung und in unterschiedlichstem Verhüllungs- und Verfälschungsgrad in den Gedankenströmen der einzelnen Figuren zum Ausdruck, Gedankenströmen, denen der Erzähler - häufig im Modus der erlebten Rede - seine anverwandelnden Formulierungen leiht. Das, was wir als das Gesetz der "inneren Stimme" umschreiben können, umfaßt und vereinheitlicht bei aller weit getriebenen Individualisierung sowohl die dargestellten Figuren, als auch den Erzähler sowie den impliziten Autor, verstanden als übergeordnete semiotische Position im Bedeutungsaufbau des Texts. Das Hörbarmachen der "inneren Stimmen" durch den Erzähler steht hier sicherlich im Zusammenhang mit Restbeständen der Idee vom göttlich inspirierten Dichter.

Auf einen weiteren Zusammenhang sei am Schluß hingewiesen: auf den Zusammenhang der hier aufgezeigten komplexen Erzählstruktur mit Tolstojs hochgradig perspektivierender Darstellung der menschlichen Innenwelt. Die narrative Perspektive des realistischen Romans ist ein komplexes Phänomen; sie beruht nicht wie bei der Zentralperspektive in der Malerei auf der Konstruktion des einen Fluchtpunkts, von dem aus gesehen alle gezeichneten Linien den Gegenstand in den korrekten perspektivischen Verkürzungen abbilden. Die narrative Erzählperspektive des Realismus beruht vielmehr u.a. auf der Gestaltung von Räumen, deren vorstellungsmäßige plastische Erfahrbarkeit im konkretisierenden Lesen durch fortwährende *nachvollziehbare Bewegungen* des Erzählerstandpunkts und der Personenstandpunkte in diesen Räumen gesichert wird - zusammen mit dem Erzähler *und* zusammen mit den Figuren sehen wir einen solchen Raum bald in seiner weiten Ausdehnung, indem wir einen Gegenstand aus den Augen des Erzählers von oben und von ferne wahrnehmen; bald sehen wir denselben Raum von den Standpunkten einer oder mehrerer dargestellter

Personen aus. Tolstoj erreicht nun perspektivische Wirkungen bei der Darstellung von Bewußtseinsvorgängen, indem er die Innenwelt einer Person gleichsam verräumlicht. Die Bewegungen der Gefühle und auch der Gedanken werden bei ihm in quasi räumlichen Kategorien dargestellt - sie kommen aus einer Tiefe an eine Oberfläche, sie breiten sich in immer stärkeren wellenartigen Bewegungen aus; oft genug sind sie mit körperlichen Bewegungen der Figuren verbunden (Karenins Wandern in der Wohnung). Der perspektivierenden Darstellung derartiger Gedanken- und Gefühlsbewegungen dient das beständige Gleiten der Erzählerstimme zwischen auktorialer Erzählerrede, direkter Figurenrede, direkter Gedankenrede, indirekter Rede, erlebter Rede und "innerer Stimme". Das Gleiten zwischen diesen Redeformen weist übrigens in den verschiedenen Situationen durchaus unterschiedliche Gestaltformen auf; hier tut sich zusätzlich ein weites, noch so gut wie unbeackertes Feld komplexerer narrativer Äquivalenzen auf.[24] Dies schließt natürlich ein, daß in verschiedenen Phasen des Romans die Darstellung der einzelnen Figuren auf sehr unterschiedliche Weise mit diesen Redeformen, namentlich auch mit der erlebten Rede und der inneren Stimme operiert; es kommt durchaus vor, daß die letzteren bei bestimmten Figuren über längere Strecken gar nicht zur Anwendung kommen: das Spiel zwischen Anwendung und Nicht-Anwendung der erlebten Rede und der inneren Stimme ist sicherlich sogar eines der prägnantesten Gestaltungsmittel in diesem Roman.[25]

Man sieht: dem Schriftsteller Tolstoj gelingt die Transformierung eines ursprünglich aufklärungschristlichen Begriffs zum "reinen" Verfahren der Erzähl- und Kompositionstechnik, wobei es als poetisches Äquivalent dargestellter thematischer Problemkomplexe[26] fungiert. In welchem Zusammenhang die "innere Stimme" und die erlebte Rede samt verwandten Phänomenen bei früheren Schriftstellern stehen, bleibt zu untersuchen.

Anmerkungen

1 Die "skandalöse" thematische Äquivalenz zwischen Levins Gottsuche und Annas Liebe zu Vronskij bleibt auch dann erhalten, wenn man Annas Liebe mit Dmitrij Merežkovskij als "dämonische, «unmenschliche» Leidenschaft" verstehen will; vgl. Busch 1966, 24.

2 Bereits in Radiščevs *Reise von Petersburg nach Moskau* läßt sich eine Verbindung von Vorformen der erlebten Rede mit dem Konzept der "Stimme der Natur" im Menschen (das bei Radiščev sicher nicht allein auf Rousseau zurückgeht) nachweisen - vgl. meine Studie Fieguth 1995.

3 Aus *Anna Karenina* wird zitiert nach der Ausgabe Tolstoj 1934; Hervorhebungen in den Zitaten sind von mir - R.F.

4 An Literatur zu Rousseau habe ich verwendet: Masson 1916; Markovitch 1928; Starobinski 1971, hier vor allem "Rousseau et l'origine des langues" (Erstpublikation 1966), 356-379; Trousson 1971; Jacquet 1975; de Man 1979.

5 Zur Funktion der Widersprüche in diesem Text vgl. de Man 1979, 221-245.

6 Die zeitgenössischen Vertreter dieser Kirchen haben es genau so gesehen, s. Trousson 1971, 41-43; bedeutend nuancierter stellt dagegen die Dinge dar Masson 1916.

7 Zitiert nach der Emile-Ausgabe in Rousseau 1905, vol. 2; zur jüdischen und christlichen Tradition der Buchstabenmystik, die bei Rousseau offenkundig nachklingt, vgl. Averincev 1977 (inbesondere das Kapitel "Slovo i kniga").

8 La conscience est la voix de l'âme, les passions sont la voix du corps. Est-il étonnant que souvent ces deux langages se contredisent? et alors lequel faut-il écouter? (*Emile*, 258)

9 Auch hierfür lassen sich gewisse Vorbilder in den antiken und jüdischen sowie christlichen Gewissenstheorien finden - die innere Sprache als das von Gott inspirierte Gewissen; die äußere Sprache als Menschenwerk. S. hierzu bei Hennigfeld 1994 die Kommentare zu Augustinus und inbesondere auch zu Thomas von Aquin ("VIII. Thomas von Aquin. 3. Das innere Wort: *Super evangelium S. Ioannis lectura* - 223-228). Vgl. auch Borst 1957-1963.

10 "Rousseau et l'origine des langues": Starobinski 1971[2], 356-379.

11 Quelle que soit la cause de notre être, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant des sentiments convenables à notre nature; et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments, quant à l'individu, sont l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du bien-être. Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les raprocher. Or c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer: l'homme n'en a pas la connaissance innée; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer; c'est ce sentiment lui est inné. (*Emile*, 261 f.).

12 Hierzu jetzt in bequemer Zusammenfassung Hennigfeld 1994, VI. Augustinus, 2. Die Abwertung der Sprache: *De magistro* , 133-146; 3. Das Wort Gottes: *De trinitate*, 146-167; VIII. Thomas von Aquin. 3. Das innere Wort: *Super evangelium S. Ioannis lectura* - 223-228.

[13] Vgl. dazu folgende, in ihrer Verbindung von Schlichtheit, Rhythmisierung und Eindringlichkeit besonders überzeugende Passage aus dem *Emile*: "Je n'ai qu'à me consulter sur ce que je veux faire: tout ce que je sens être bien est bien, tout ce que je sens être mal est mal: le meilleur de tous les casuistes est la conscience; et ce n'est que quand on marchande avec elle qu'on a recours aux subtilités du raisonnement. Le premier de tous les soins est celui de soi-même: cependant combien de fois la voix intérieure nous dit qu'en faisant notre bien aux dépens d'autrui nous faisons mal! Nous croyons suivre l'impulsion de la nature, et nous lui résistons; en écoutant ce qu'elle dit à nos sens, nous méprisons ce qu'elle dit à nos cœurs: l'être actif obéit, l'être passif commande" (*Emile* 257 f.).

[14] Mit dieser These geraten wir in die Zone einer früher leidenschaftlichen, heute eher halbherzigen Polemik um Tolstoj, die sich erst in den allerletzten Jahren von neuem ein wenig belebt. Die einen, von Lukács bis Thomas Mann, rühmten ihn als den großen Dichter, der seine Figuren und ihre Seelen in ihrer menschlichen Einzigartigkeit plastisch machen kann, und zwar letztlich unabhängig von seinen "ideologischen" Affinitäten. Andere, von Anna Achmatova bis Michail Bachtin und weit darüber hinaus, fühlen sich von seinem rigiden Moralismus unangenehm berührt. Čudakov 1992, 139 formuliert: "Способ организации феноменов внутреннего мира целиком «авторский» - und er zitiert B. Ejchenbaum mit den Worten "Толстой ведет себя со своими персонажами как властитель, как деспот, - он заставляет их думать, он слышит все, что они думают, подвергает их пытке, пока они не скажут всего, и это потому, что он - над ними, он страшен им, он имеет право видеть их насквозь" (Эйхенбаум 1928, 177). Čudakov 1992, 144 f. bringt diese Meinungsverschiedenheit dann aber auf die schöne Formel: "Мир Толстого авторски явлен (первая точка зрения). Но одновременно - с другой точки зрения - он и самоявлен. Только оба утверждения вместе способны дать картину, рисующую определяющие свойства его художесственной системы, одной из самых оригинальных в мировой литературе". Diesen Standpunkt teilt auch Durey 1992, 362: "[...] Tolstoj can be both monologic and dialogic."

[15] Soweit ich sehe, ist das Problem der erlebten Rede in *Anna Karenina* aus folgenden Gründen bisher nicht recht zum Zug gekommen. Zum einen wurde es durch die Konzepte Dialektik der Seele (Černyševskij), Innerer Monolog, Bewußtseinsstrom, die alle auf Tolstoj Anwendung fanden (s. Aucouturier 1957) gleichsam verschlungen; ferner ging es auch in der bereits von den ersten Kritikern bemerkte Technik der Beschreibung von Situationen aus der Perspektive einer dargestellten Figur auf; und schließlich und endlich schien das Konzept der erlebten Rede seit Bachtin gleichsam für Dostoevskij reserviert. Den ersten expliziten Hinweis auf die erlebte Rede in *Anna Karenina* finde ich denn auch erst bei Etkind 1984, dessen Entdeckung aber durch die abwegige Übersetzung von несобственно прямая речь mit "discours direct impersonnel" (richtig: style indirect libre) stark beeinträchtigt wird.

[16] Mit vollem Recht weist Balalykina 1993, 113 darauf hin, daß der Einschub "(«рефлексы головного мозга» - подумал Степан Аркадьич, который любил физиологию)" in die erlebte Rede Oblonskijs einen Akzent grober auktorialer Ironisierung enthält, insbesondere im Doppelsinn des Wortes "физиология".

[17] Bei dem Satz "Он не мог теперь раскаиваться в том, что он, тридцатичетырехлетний, красивый, влюбчивый человек, не был влюблен в жену, мать пяти живых и двух умерших детей, бывшую только годом моложе его." ließe sich einwenden, daß das Syntagma жену, мать *пяти живых и двух умерших* детей, *бывшую* только годом моложе его aufgrund der unterstrichenen hochgradig schriftsprachlichen Formulierungen nicht als erlebte Rede hingehen könne. Aber die geschilderte Pascha-Logik prägt dem Satz dermaßen die Wertungsperspektive der dargestellten Figur auf, daß er dennoch als erlebte Rede gewertet werden muß. Auch läßt sich hier ein feines Tolstojsches Spiel mit den spontanen Sprach- und Denkreaktionen von leitenden Beamten ansetzen, zu denen nicht nur Karenin, sondern eben auch Stiva Oblonskij gehört.

[18] Eine wichtige Rolle spielt in dem ganzen Abschnitt die auffallend häufige Verwendung von Vor- und Vatersnamen. Bei der ersten Verwendung anscheinend unverfänglicher Bestandteil der auktorialen Erzählerrede, wird im Verlauf des ganzen Kapitelchens die in grotesker Häufung auftretende Formel Aleksej Aleksandrovič zum Pro-Nomen der erlebten Rede für das "ich" Karenins.

[19] Eine thematische Äquivalenz des Kontrasts besteht zwischen dem Ehebrecher Oblonskij und dem gehörnten Ehemann Karenin. Sie wird flankiert durch eine narrative Äquivalenz, welche durch ein charakteristisches Gleiten zwischen den Redeformen in beiden Passagen hergestellt wird. Zum Begriff der thematischen und der narrativen Äquivalenz s. Schmid 1984.

[20] Halbe Formulierungen, mit denen Kitty auf die Innere Stimme *reagiert*, werden uns in einer Redeform mitgeteilt, die hart auf der Grenze zwischen indirekter und erlebter Rede steht: В том ли она раскаивалась, что завлекла Левина, или в том, что отказала, - она не знала. Но счастье ее было отравлено сомнениями.

[21] Es ist nicht unabdingbar, aber doch interessant, dies mit einer Formulierung Rousseaus in Verbindung zu bringen: "J'aime mieux m'en rapporter à ce juge intérieur et incorruptible qui ne passe rien de mauvais et ne condamne rien de bon, et qui ne trompe jamais quand on le consulte de bonne fois" (Lettre à M. Perdriau, 26 septembre 1754; zitiert nach Markovitch 1928, 133, Anm. 4). Vgl. auch Roussau, *Emile* 22 "Conscience! conscience! instinct divin, immortelle et céleste voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu!". H. Reiner gibt in seinem gehaltvollen Lexikonstichwort "Gewissen" interessante Hinweise auf Vorläufer dieser spezifischen Gewissensmetapho-

rik; Seneca bezeichnet demnach das Gewissen als inneren Beobachter und Wächter ("observator et custos"; Ep. 41,2 - 577); Philon spricht ähnlich vom "inneren Ankläger" bzw. "Richter" (ἑαυτου κατήγορος, Det. pot. insid. 23; δικαστής, Fug. 118 - 578); so auch Johannes Chrysostomos (580); für Calvin ist das Gewissen ein den Menschen «quasi adiunctus testis, qui sua peccata eos occultare non sinit quin ad iudicis tribunal rei pertrahantur»; in dieser Tradition steht Kant, wenn er formuliert: "Hiermit stimmen auch die Richteraussprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein. Ein Mensch mag künsteln, soviel als er will, um ein gesetzwidriges Betragen, dessen er sich erinnert, sich als unvorsätzliches Versehen, als bloße Unbehutsamkeit, die man niemals gänzlich vermeiden kann, folglich als etwas, worin er vom Strom der Naturnotwendigkeit fortgerissen wäre, vorzumalen und sich darüber für schuldfrei zu erklären, so findet er doch, daß der Advokat, der zu seinem Vorteil spricht, den Ankläger in ihm keineswegs zum Verstummen bringen könne [...]" - Kant 1922, Bd. V, Kritik der praktischen Vernunft, 107.

22 Vgl. auch Markovitch 1928, 147: "La raison leur paraît un danger pour la vie religieuse. Devant «l'insuffisance de l'esprit humain» et l'ignorance des hommes, Rousseau s'abandonne «à la lumière intérieure plus qu'à la raison» [La Nouvelle Heloïse, éd. Garnier, 380]. Pour lui «les idées générales et abstraites sont la source des plus grandes erreurs des hommes» [ibidem, 602-603], et il s'éloigne avec horreur des «ces abîmes de métaphysique». De même Tolstoï croit que «les conclusions directes de la raison sont erronées» [Journal intime (1853-1865, 24 août 1854, I, 199] .Vgl. zu Levins Geisteszustand auch ein Zitat aus *Emile*. 248: J'apperçois Dieu partout dans ses œuvres; je le sens en moi, je le vois tout autour de moi; mais sitôt que je veux le contempler en lui-même, sitôt que je veux chercher où il est, ce qu'il est, quelle est sa substance, il m'échappe, et mon esprit troublé n'apperçoit plus rien.

23 Transformation beider Passagen in direkte Rede: Когда *я* дума*ю* о том, что *я* такое и для чего *я* жив*у*, *я* не нахо*жу* ответа и прихо*жу* в отчаянье; но когда *я* переста*ю* спрашивать себя об этом, *я* как будто зна*ю*, и что *я* такое и для чего *я* жив*у*, потому что твердо и определенно действ*ую* и жив*у*; даже в это последнее время *я* гораздо тверже и определеннее жив*у*, чем прежде. (VIII, 10).
Рассуждения приводя*т* *меня* в сомнения и меша*ют* *мне* видеть, что́ должно и что́ не должно. Когда же *я* не дума*ю*, а жив*у*, *я* не переставая чувств*ую* в душе своей присутствие непогрешимого судьи, решавшего, который из двух возможных поступков лучше и который хуже; и как только *я* поступа*ю* не так, как надо, *я* тотчас же чувств*ую* это. (VIII, 10).

24 Einige von ihnen habe ich in den obigen Darlegungen angedeutet; eine entsprechend verfeinerte Kompositionsanalyse des Romans und einer Figuren müßte aber erst noch geleistet werden.

[25] Die explizite Thematisierung dieses Aspekts klagte Wolf Schmid in der Diskussion besonders lebhaft ein.

[26] Die philosophischen und eventuell theologischen Implikationen und Hintergründe derartiger perspektivierender Darstellungen von Außen- und metaphorischen Innenräumen im Realismus, in der ein Moment der Seinsanerkennung einer nicht vom Menschen geschaffenen Welt liegen mag, sind nicht mehr Thema dieses Beitrags.

Literatur

Aucouturier, M. 1957. "Langage intérieur et analyse psychologique chez Tolstoj", *Revue des études slaves*, 34.

Averincev, S.S. 1977. *Poėtika rannevizantijskoj literatury*, Moskva.

Bachtin, M. 1971. *Probleme der Poetik Dostoevskij*, München.

Balalykina, E.A. 1993. "Semantika tolstovskogo slova", im Sammelband *Slovo i mysl' L'va Tolstogo*, Kazan', 108-118

Borst, A. 1957-1963. *Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, Stuttgart, 4 Bände in 6 volumina.

Busch, U. 1966. "L.N. Tolstoj als Symbolist", in Ulrich Busch et alii, *Gogol' -Turgenev-Dostoevskij-Tolstoj*, München (Forum Slavicum 12), 7-36.

Čudakov, A. 1992 *Слово-вещь- мир. От Пушкина до Толстого. Очерки поэтики русских классиков*, Moskva.

Durey, J. F. 1992. "Tolstoj Speaks for Bachtin", *Russian Literature* 32-4.

Ejchenbaum, B. 1928. *Lev Tolstoj. Kn. pervaja:50-e gody*, Leningrad.

Etkind, E. 1984. "La pensée et le langage", *Cahiers Léon Tolstoï* 1, Anna Karénine, Paris 1984, 7-16

Fieguth, R. 1995. "Problèmes du sublime dans le sentimentalisme russe" (Festschrift Georges Nivat, im Druck).

Hennigfeld, J. 1994. *Geschichte der Sprachphilosophie. Antike und Mittelalter*, Berlin New York.

Historisches Wörterbuch der Philosophie.1974. Darmstadt.

Ingarden, R.1968. *Vom Erkennen des literarischen Kunstwerks*, Tübingen.

Jacquet, Chr. 1975. *La pensée religieuse de Jan-Jacques Rousseau*, Louvain et Leiden (Travaux de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain - XIII. Section de Philosophie - I).

Kant, I. 1922. *Immanuel Kants Werke*, hg. von Ernst Cassirer, Berlin

Lexikon für Theologie und Kirche.1960. Freiburg im Breisgau.

de Man, P. 1979. *Allegories of Reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust*, New Haven und London.

Markovitch, M.I. 1928. *Jean-Jacques Rousseau et Tolstoï* , Paris.

Masson, P. M. 1916. *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Paris vol 1-3, 1916, Bd.3 *Rousseau et la Restauration religieuse* .

Platon, 1974. *Die Werke des Aufstiegs. Euthyphron. Apologie. Kriton. Gorgias. Menon*. Übertragen von Rudolf Rufener, Zürich und München.

Rousseau, J.J. 1905. *Œuvres complètes*, Paris, vol. 2.

Schmid, W. 1984. "Thematische und narrative Äquivalenz. Dargelegt an Erzählungen Puškins und Čechovs", in: R. Grübel (Hg.), *Russische Erzählung. Russian Short Story. Russkij rasskaz*. Utrechter Symposium zur Theorie und Geschichte der russischen Erzählung im 19. und 20. Jahrhundert, Amsterdam (Studies in Slavic Literature and Poetics, vol. VI), 79-118

Starobinski, J. 1971[2]. *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle - suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris.

Tolstoj, L.N. 1934. *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 18 , t. 19, Moskva-Leningrad.

Trousson, R. 1971. *Rousseau et sa fortune littéraire*, Saint-Médard-en-Jalles (Collection "Tels qu'en eux-mêmes").

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 75–91

И.П. Смирнов

МИРСКАЯ ЕРЕСЬ (ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ О ФИЛОСОФИИ АНАРХИЗМА)

"Der Weltstaat ist der Körper"
(Novalis)

1. Неудваиваемое тело

1.0. Определить общий смысл анархизма кажется легчайшей задачей. Основная идея анархизма заключена, если рассматривать ее феноменально, в отрицании государства. Однако эта прозрачность анархизма для понимания теряется, когда мы задумываемся над тем, какой именно тип личности, какая психика не желает иметь дела с государственной организацией социума и устанавливает себе целью разрушение любого этатизма. Излагаемые ниже тезисы посвящены выяснению того психического мотива, который составляет подоплеку анархизма.

1.1. Анархизм сложился в самом начале постромантической эпохи как одно из явлений свойственного ей нигилизма. Наряду с государством, ранний анархизм подверг отрицанию и многие иные, традиционные для культуры, понятия.

Нам придется говорить о хорошо известных вещах, дабы извлечь из их сопоставления то, о чем еще не говорилось.

Прудон дал первотолчок мировому анархизму тем, что скомпрометировал в "Qu'est-ce que la Propriété?" (1840) в качестве зла (которым Лейбниц считал, прежде всего, воровство) всякую собственность. Заодно Прудон разделался и с аксиологической относительностью. Продукт имеет абсолютную ценность, исчисляемую трудом и временем, затраченными на его производство. В обществе справедливого обмена продукт будет сохранять самотождественность, свою абсолютную ценность, не заменяемую никакой иной.[1] Если индивид есть то, что он есть, а не то, чем делает его обладаемая им собственность, то и созданное человеком не подлежит двойной бухгалтерии и в своей ценностной однопланности сходно с лейбницевскими монадами. В более позднем произведении "Du principe fédératif" (1863) Прудон отстаивал

право индивида быть автократом, отвергая на этом основании демократический способ правления, мешающий - с его принципом господства большинства над меньшинством - осуществлению самовластия каждого (ср. суждение Лейбница в "Теодицее" о том, что каждый человек - Бог своего мира):

> Chacun alors pourrait se dire autocrate de lui-même, ce qui est l'extrême inverse de l'absolutisme monarchique.[2]

Идея нерелятивизируемой ценности привела Прудона в конце концов к воинствующей мизогенности, к мысли о неразделямости власти между полами, к провозглашению догмата о необходимости безоговорочного подчинения женщины мужчине ("La Pornocratie ou les Femmes dans les Temps Modernes", посмертное издание этого текста было предпринято в 1875-м г.).

Другой столп раннеанархического (или, по меньшей мере, родственного таковому) мышления, Макс Штирнер, не признал в своем главном труде, после издания которого ему почти ничего не осталось сказать, "Der Einzige und sein Eigentum" (1844-1845), никакого значения не только за государственностью, но и за такими категориями (к которым он применял выражение "die fixen Ideen"), как Бог, нация, семья, человечество, сакральность вообще, коль скоро "я" есть реальность, исключающая любую другую - лишь выдумываемую ("...in der Tat bin ich unvergleichlich, einzig"[3]).

Бакунин на разные лады поносил науку в качестве неистинной не в ее содержании, но в ее социальной функции, в ее претензии быть руководящей силой общества. В "Государственности и анархии", книге 1870-х гг, подводившей, однако, итоги, не будем забывать этого, мышлению человека, вполне сформировавшегося в 40-е гг, Бакунин писал:

> ...если наука должна предписывать законы жизни, то огромное большинство, миллионы людей, должны быть управляемы одною или двумя сотнями ученых [...] Можно ли представить себе деспотизм нелепее и отвратительнее этого?[4]

Лев Толстой сводил счеты с церковью, в которой он усматривал лишь усиление, но не альтернативу государственности (обвиняя Иоанна Златоуста в том, что он легитимировал дублирование сакральной властью мирской). В трактате "Царство Божие внутри вас", написанном еще позднее (1890-93), чем процитированное сочинение Бакунина, но, как и то, автором раннего реализма, Толстой пропагандировал возвращение к доинституциализованной религиозности:

> Среди разработанности религиозных правил еврейства [...] явилось учение, отрицавшее не только всяческие божества [...], но и всякие человеческие учреждения и всякую необходимость в них.[5]

1.2. Какой вывод можно сделать из этой парадигмы проблем, распространенных в анархистской философии, как реконструируется характер того, кто борется с государственностью, если брать в расчет и иные, не приемлемые для анархистов, стороны человеческого общежития? Что именно анархизм уничтожает, когда он упраздняет собственность и провозглашает, что ценности (в процессе обмена) не изменяемы, когда он обессмысливает Бога или, если не его, то церковь и сомневается в том, что познание требует от человека специализации?

Штирнер с его пафосом единственности обладания - нашим телом - позволяет ответить на эти вопросы как никто другой из доктринеров раннего анархизма. Анархист в качестве психотипа не верит в возможность удвоения тела, существования тела вне и помимо его ощутимых границ, в тело как в Другое самой телесности.

Прудону не хотелось бы, чтобы у тела был замещающий, репрезентирующий его объект, собственность. Продукт стоит ровно столько, сколько было израсходовано на его производство телесной энергии (в случае духовной деятельности ее ценность определяется ушедшим на нее физическим временем); тело создает не более того, что оно теряет, не прибавляя себя в продукте. Автократия каждого подразумевает, что бытие-в-теле самодостаточно, что бытие корпускулярно. То, что человеческое тело двойственно по половому признаку, пусть и не преодолимо, но все же и не означает для Прудона равноправия мужчины и женщины.

Наука вызвала раздражение Бакунина по той причине, что он не допускал в человеческом мире раскола на носителей интеллекта и непосвященных в знание или, в других терминах, на одухотворенную плоть и сугубую телесность. Масса не нуждается в ученом как в своем субституте, потому что она - в потенции - уже одухотворена. Бакунин обращался к образованной касте со следующими словами:

> ...возьмите человека наименее образованного [...] и вы увидите, как он [...] усвоит вашу идею или, вернее, свою собственную идею [...] Никто ничего никому дать не может.[6]

Толстой не соглашался с тем, что религиозные люди могут испытывать потребность в некоей, занимающей их место, еще одной телесности - в священстве, в клире. Приобщение низшего тела высшей божествен-

ной плоти в акте евхаристии было превращено Толстым в предмет особенно циничной насмешки.[7]

1.3. Итак, государство отрицается анархизмом вовсе не само по себе, но как "искусственный человек" (по Гоббсу), как телесность, себя мультиплицирующая, ищущая свое Другое, находящая его в еще одном теле - института, более авторитетном, чем данное.

Что у тела нет двойного бытия, анархисты, пусть и не все, доказывали в терроре. Анархистский террор обладает существенной чертой, отличающей его от прочих политических убийств. Он может (не обязан, но может) не иметь никакого конкретного аргумента. Знаменитый взрыв, устроенный так называемыми "безмотивниками" в кафе Либмана в Одессе в 1905-м г., не был направлен против какого бы то ни было частного лица. Это бомбометание, как и взрыв в кафе "Terminus" в Париже, произведенный Э. Анри (Emile Henry) в 1893-м г., а также другие подобные анархистские терракты в ресторанах, было покушением на тела, занятые поглощением других тел, наслаждающиеся едой, вбирающие в себя чужую телесность. Неприятие евхаристии анархизмом религиозным оборачивалось в боевом анархизме уничтожением тех, кто демонстрировал обществу свою любовь к пище, тело в его избытке. Анархистский террор в его пределе не просто наказывает каких-то индивидов, считающихся ответственными за социальное зло. Он переступает грань политического шантажа. Анархизм расправлялся с самоудовлетворенным (насыщающимся) человеком, в конце концов: с человеком, которому довольно человеческого.[8]

Вместе с тем анархизму не было чуждым оправдание самоубийства. Бакунин признавался Николаю I в "Исповеди" (1851) в том, что он во время Дрезденского восстания вынашивал план самоуничтожения верхушки революционеров:

> ...когда же стало ясно, что в Дрездене уже более держаться нельзя, я предложил Провизорному правительству взорвать себя вместе с ратушею на воздух, на это у меня было пороху довольно; но они не захотели.[9]

"Революционер,- провозгласил Нечаев в первом же параграфе своего 'Катехизиса',- человек обреченный".[10] Симпатизировавший анархизму Ибсен оправдал самоубийство богоборца в пьесе "Строитель Сольнес". Восстающий человек, по глубокому определению Бакунина, - расточитель, у которого нет идеи самосохранения:

> Народное восстание, по природе своей стихийное, хаотическое и беспощадное, предполагает всегда большую растрату и жертву собственности своей и чужой.[11]

Толстой не апологетизировал суицидность, как Ибсен, но, с другой стороны, не видел в ней ничего противоестественного - он утверждал о войне:

> Достаточно ясно сознать это [несовместимость войны с христианством,- И.С.] для того, чтобы сойти с ума или застрелиться [...] Стоит только на минуту опомниться, чтобы прийти к необходимости такого конца.[12]

Эпидемия самоубийств среди анархистов во время Первой русской революции хорошо исследована.[13]

Суицидность анархистов (и суицидность вообще) было бы естественно понимать как реализацию такого воображения, которому второе - воображаемое - тело субъекта настойчиво рисуется в виде мертвого. В самоубийстве осознание субъектом его конечности, отграниченности его тела от окружения равно себе, становясь волей к смерти.

Низлагая государственность, анархист не всегда бывает последовательным. "Исповедь" Бакунина не только документ, свидетельствующий о малодушии его автора перед лицом власти. Уступка государственной силе не исключена для анархиста, поскольку у него есть еще более существенный, чем этот, объект вражды - инобытийность его тела. Анархисты нередко бывали готовы предать как будто неизгладимую из их мышления идею антиэтатизма то ли по тактическим соображениям, как это сделал Кропоткин, поддержавший во время Мировой войны страны Антанты, то ли по принципиальным, которыми руководствовался И.С. Гроссман (Рощин), пошедший - вместе с целым рядом соратников по анархистскому движению - на сотрудничество с большевиками.[14] Как справится с этими фактами феноменология анархизма? Сошлет их в область отклонения от правила?

2. Универсальный субъект как предмет критики

2.1. Ж. Лакан связал происхождение наших представлений о теле-2 с возмещением недостачи. По Лакану, ребенок расколот на себя и себя Другого, каковым является фаллос, из-за того, что хочет компенсировать воображаемую им нехватку его полового органа у матери.[15] На шестом месяце жизни ребенка другое, отделяемое от нас в кастраци-

онных фантазиях, фаллическое тело получает зримые черты в качестве нашего (то являющегося, то исчезающего) образа в зеркале.[16]

Чтобы обрести имагинативное тело, ребенок нуждается, если верить Лакану, в опыте наблюдателя за матерью. Воображение зарождается там, где объекту недостает свойства субъекта. Оно не зиждется только на нашем внутреннем опыте. Оно,- продолжим экспликацию лакановской идеи,- не совсем имманентно нам. Но чтобы установить разницу между собой и объектом, субъект у ж е должен обладать воображением, т.е. быть в силах представить себе себя. Оно не отделимо от самостановления субъекта. Существует более короткий путь предположений об источнике имагинативности, чем тот окольный, по которому пошел Лакан, спекулируя о нашей патологической инцестуозности. Самая ранняя младенческая авторефлексия находит свое имагинативное содержание в ритмическом повторе засыпания и пробуждения, потери и возвращения ее предмета - тела субъекта. Так зачаточный психизм (авторефлексия) перерастает в воображение о теле-2, которое есть воображение par excellence. Имагинативная способность дана нам от избытка в нас, а не от недостатка, обнаруживамого нами в Другом. Раз тело-2 образуется при выходе из сна, из нашего отсутствия, в процессе инфантильного метапсихоза, оно не принадлежит нам полностью. Когда ребенок, подрастая, отождествляет себя с однополым родителем, он видит в своем воображаемом теле эманацию магической мощи отца или матери. Воображаемый мною мир творится вовсе не мною, он вручается мне со стороны, он предзадан мне и объективен, и потому я имею право и даже обязанность объективировать мои фантазии, игнорировать мою субъектность, т.е. переходить, если воспользоваться удачным терминологическим противопоставлением Лакана, от воображаемого порядка к символическому. Вся гипотетичность только что изложенного (впрочем, уступающего в своем ненасилии над телами объекта и субъекта садомазохистской фантазии Лакана) ослабляется в той мере, в какой оно простым способом объясняет тот ф а к т, почему культура основывается на духовном авторитете, почему ее центрируют хозяева мысли, Духовные Отцы (Матери), почему она есть власть над цензурируемым ею психическим в нас. Если в Отце сосредоточено Духовное начало, то он не нужен в его физической данности. Как эдипальная диалектика культура предлагает взамен убиваемых ею носителей Духа новый Дух.

2.2. Откуда и как возникает психика, не признающая удвоения тела? Человек, мыслящий на анархистский лад, отрицает воображаемое, фантазируемое, представимое. Анархистская личность стремится избавиться

от психического мира, от психической инстанции. Перед нами психика, которая бунтует против себя самой.[17] Анархизм оказывается, таким образом, страхом перед психичностью человека, перед заменой тела-1 на тело-2, реальной соматики на имагинативную.

Учитывая говорившееся в предыдущем параграфе, можно толковать отказ анархистской личности от "второго рождения" как ее нежелание (в маскулинизированном варианте) быть рожденной от отца:

> К чему отцы? К чему отец? Он ни начало, ни конец, Лишь мать нужна, свята, мать-гений, Мать есть свет творчества без тени... Отец к чему? Отец - шаблон! Отец есть норма и закон [...] Отец - последователь.[18]

Преодолеем эдипальное отвращение к банальностям и повторим одну из них: революционер эдипален. Анархист эдипален, как и любой революционер, но по-особому, он манифестирует эдипальность исторической личности in extremis. Он не покушается на то, чтобы захватить место отца, стать новым родителем воображаемого тела, еще одним творцом культуры, наряду с предшествующими. Анархист бежит отцовской позиции, отрекается от родства с отцом - имагинации. Точнее: с имагинативным отцом имагинации. Анархистская революция - самая радикальная из всех: она требует от каждого из нас, коль скоро мы все психичны, неслыханного обновления - депсихологизации.[19] Она призывает нас к невообразимому - к расставанию с воображением. В этом плане революция, пропагандировавшаяся анархистами образца 1840-х гг, беспрецедентна, исторически в высшей степени оригинальна.

Конечно, у анархизма были в новое время предшественники, среди которых в первую очередь следует назвать имя У. Годвина (William Godwin, "An Enqiry Concerning Political Justice", 1793). Но он мотивировал свое негативное отношение к государственности иначе, чем анархисты XIX в. Ему было важно сказать, что общество не должно в своем государственно-педагогическом насилии над личностью рассматривать взрослых как еще детей. Государство отвергается Годвиным не потому, что оно есть наше как бы второе тело, но как раз по обратной причине: поскольку оно не позволяет нам физически переселиться в наше второе, более не инфантильное, тело.[20]

Если Годвин защищал права созревшего человека, то анархизм, возникший в 1840-е гг, был транссоциальной, противочеловеческой, антропологической революцией, уничтожающей универсального субъекта. Наличие во мне идеального тела делает меня сопоставимым с ответственным за его порождение Отцом (или с Матерью) и - поскольку это тело не является физическим - с любым Другим, какими бы физически-

ми свойствами он ни обладал. Родитель посредует между мной и человечеством. Я есмь субъект-в-родителе, универсальный субъект. В противоположность этому, для анархиста всякий человек - человечен-в-себе, а не в Другом. Мы составляем человечество, в соответствии с основоположной предпосылкой анархистской антропологической революции, по принципу негативной аналогии: в силу нашего несходства с каким бы то ни было Другим.

Преобразование человека, действительно, немыслимо без его депсихологизации, вне и помимо "трансцендентальной редукции" (по Гуссерлю). Но "трансцендентальная редукция", в том числе и анархистская, будет всегда оставаться восстанием против психического мира, совершаемым внутри него. Вот почему анархизм - еще идеология, еще припрятывание субъектом субъектности, еще жизнестроение (даже у Штирнера), еще объективация человека (пусть частного, пусть не всечеловека). Анархизм - символическое без воображаемого.

2.3. Что анархизм испытывал симпатию ко всем церковным ересям и схизмам, хорошо известно. Бакунин сочувственно писал в анонимно изданной брошюре "Russische Zustände. Ein Bild der Jetztzeit" (Leipzig, 1849), атрибутированной ему Ю.М. Стекловым, о двухстах русских сектах, которые все, по его мнению, имеют политическую подоплеку и протестуют против наличного порядка вещей.[21] Толстой также считал, что истина - в ереси:

> ...только в том, что называлось ересью и было истинное движение, т.е. истинное Христианство...[22]

Духоборы навели Кропоткина, по его показаниям в "Записках революционера" (1898), на стезю анархистского мировоззрения. Сходные примеры было бы нетрудно продолжить.

Бодрийяр утверждает, что ереси размещают Царство Божие на Земле.[23] Важнейшая христианская ересь, гностицизм, вовсе не заботившаяся о посиюсторонней высшей справедливости, - ближайшее опровержение этой модели.

Как и анархизм, ересь направляет острие своей критики, своего нигилизма против одного из двух человеческих тел. Но в отличие от анархизма не против тела-2, а против тела-1. Ересь - анархизм наизнанку, теневой преанархизм.

Первая русская ересь, стригольничество (XIV-XV вв), отвергла человека, пребывающего в миру, профанную личность, и обязала ее адептов подражать монастырской жизни без ухода в обитель (что затем воспроизвел Иван Грозный в своем опричном монастыре[24]).

Последовавшая за стригольничеством ересь жидовствующих сделала иррелевантным Новый Завет по той причине, что в нем духовное, Божественное тело представлено воплощающимся в человеческом. Как говорится в "Сказании о новоявившейся ереси..." (XVI в.) о жидовствующих,

> Божественое бо Христово превечное рожество, еже от отца, ложна нарекоша, и въчеловечению его, еже нашего ради спасениа, поругашеся, глаголюще, яко Бог Отець Вседержитель не имать Сына ни Святаго Духа, единосущны и съпрестольны Себе...[25]

Хлыстовство с его представлением о способности Духа Святого нисходить на человека во время радений, искало в человеке нечеловеческое, Божественное. Душа для хлыстов, как пишет П.И. Мельников,

> ...есть творение Божье, но тело, по понятиям одних сектаторов, искажено при грехопадении первых людей, по понятиям других, создано дьяволом.[26]

Скопчество кастрировало, одухотворяя, тела сектантов.

Уйдем за пределы русских ересей. Им и всем западноевропейским христианским ересям предшествовал гностицизм, видевший истину исключительно в психическом, инотелесном.

Ересь, таким образом, есть попытка утвердить абсолютный авторитет - только Отца без сына, только имагинативного без телесно данного (ср. понятие "невидимого Отца всего" у гностиков[27]). Ересь - консервативный нигилизм, не допускающий восстание сына против отца, усугубление человеческого в человеке, охранительная революция культуры. Ересь всегда придает истории обратное движение, указывает ей путь к ее духовному первоисточнику, возвращает человека то ли к забытому совершенству (гнозис), то ли к апостольским временам (катары; к апостолам приравнивали себя и хлысты, коль скоро они почитали себя приобщенными Святому Духу), то ли к Ветхому Завету (жидовствующие; скопцы, кастрируя, ссылались на то, что у Адама и Евы не было пола), то ли к доцерковной религиозной общине (стригольники были не согласны с практикой поставления в церковный чин за деньги, с симонией).

3. Самоотрицание анархизма

3.1. Анархизм эволюционировал вместе с общим развитием культуры, но эти трансформации анархистской философии были преобразованиями заложенного в ней изначально принципа, они развертывались в рамках проблемы 'тело индивида - его второе тело'.

Положения, выдвинутые лидером второго поколения анархистов, начавшегося в 1860-е гг, Кропоткиным, не имеют ничего общего ни с эгореволюционаризмом Штирнера, ни с антисциентизмом Бакунина. Главный тезис, который варьируется в незавершенной Кропоткиным "Этике" (Петербург, Москва 1922) и в ряде других его сочинений, например, в "Современной науке и анархии" (Петроград, Москва 1921), - неизбежность кооперации, сотрудничества, взаимопомощи индивидов в процессе трудовой деятельности. Сотрудничество - это удвоение (умножение) тела без воображаемого тела. Кропоткинский синтез объединяет не разное (духовное и телесное), но одно и то же (нашу физическую энергетику). Антропологизм Кропоткина, на котором он сам настаивал, имеет ту сомнительную особенность, что выдает общечеловеческое за имеющее место и в природе. Тяга человека к взаимопомощи, по Кропоткину, врождена человеку, присутствует уже среди животных, т.е. никак не выделяет человека из природного окружения. Люди аналогичны друг другу, но все вместе они аналогичны тому, чему они, как этого не замечает Кропоткин, противостоят - природе. Чтобы совершить антропологическую революцию, человеку нужно быть верным своей биологической предопределенности. Кропоткин - попятившийся Ницше. Ранний анархизм разрушается Кропоткиным, хотя и не окончательно. У анархизма нет иного пути развития, кроме самоубийственного. У революции, тем более столь радикальной, как анархистская, нет эволюции.

3.2. Читатель, который решит, что мы ниже противоречим себе, не должен забывать о том, что революционное преобразование революционности и есть самое противоречие.

Самый решительный, почти, скажем мы, геологический, переворот произошел в истории анархистской философии на грани прошлого и нынешнего столетий. Он заключался в том, что в период декадентства-символизма анархистская мысль в разных странах признала существование духовного, второго тела и, более того, сделала именно его своей неоспоримой ценностью. Это тело, однако, разрушительно, всеотрицательно, и в этом смысле есть не что иное как экстраверсия подверженного распаду физического тела. Негируя себя, психизм на одном из

этапов этой негации признал за собой агрессивность, демонизировался. Духовность Отца, которая подавляет меня, подавляется мною и в форме моего приписывания ей деструктивности.

Ж. Сорель берет главной своей категорией волю, наиболее адекватное выражение которой он видит в мифе и без которой не может обойтись чаемая им всеобщая стачка:

> Les mythes révolutionnaires actuels sont presque purs; ils permettent de comprendre l'activité, les sentiments et les idées des masses populaires se préparant à entrer dans une lutte décisive; ce ne sont pas descriptions de choses, mais des expressions de volontés.[28]

Воля, отрицающая всю наличную действительность, была также центральной идеей "мистического анархизма", созданного Вяч. Ивановым и другими символистами:

> ...идея безвластия есть уже мистика [...] Ибо провозглашение своеначалия личности цельно лишь тогда, когда [...] свободе человека придается смысл безусловно самоопределяющейся волевой монады [Вяч. Иванов ощутил зависимость анархистской философии от Лейбница,- И.С.], утверждающей себя независимо от всего, что не она...[29]

Г. Ландауэр не просто звал к упразднению государства, но и к построению на его месте чисто духовного общества:

> Wo Geist ist, da ist Gesellschaft. Wo Geistlosigkeit ist, ist Staat. Der Staat ist das Surrogat des Geistes.[30]

Итак, и у Сореля, и у Вяч. Иванова, и у Ландауэра тело обязывается найти себе замену, стать идеальным, волевым или духовным телом. В то же время сам этот психический мир есть реальность насилия. Психическое оправдывается в той мере, в какой оно насильственно. Психическое остается и в позднем анархизме местом, где рождается страх, но этому страху предназначается устрашить Другое, чем психическое, а именно: материальное, внешний мир, и стать теорией насилия. Анархизм символистского пошиба вплотную приблизился к ересям с тем, однако, разительным отличием от них, что он вложил консервативный Дух Отца в бунтующее тело Сына.

В еще одном своем варианте символистско-анархистская идеология восставала против интеллигенции, против умственных начальников, эксплуатирующих людей физического труда. А. Вольский (Jan Wacław Machajski) видел в любой теории революции, в том числе и анархист-

ской, лишь намерение теоретиков закрепить за собой господствующее положение в обществе:

> Рабочая революция есть нечто отличное и от научного социализма, и от научного анархизма. Рабочая революция есть неотвратимое следствие того факта, что "исторический ход" является выражением воли захватившего все богатства и господствующего меньшинства...[31]

Вольский полемизировал прежде всего с Кропоткиным. "Умственный рабочий" продолжал антисциентистскую линию Бакунина и вместе с тем был выступлением против второго Духовного Отца анархизма, Кропоткина. В качестве агрессивного, танатологичного психизма анархизм на рубеже прошлого и нашего столетий отказывался там, где он не отменял физический мир, от родства со своим теоретическим родителем - с теорией как родителем, с психизмом как Эросом.

Не случайно, что в условиях своего кризиса анархистская философия в лице одного из самых проницательных ее представителей, А.А. Борового, была вынуждена расписаться в том, что она покоится на никак не примиримой антиномичности ее основных понятий:

> Вечная, в природе вещей лежащая антиномия личности и общества не разрешима.[32]

Черты анархистского идеала смазываются в метаанархизме Борового, сходят на нет, глохнут:

> ...анархический идеал не знает конечных форм, не может дать точного описания и определения типа общественности, который бы являлся точным его выражением.[33]

3.3. Анархизм не покинул идеологическую сцену, когда на нее выдвинулся постсимволизм. Достаточно сказать, что в России анархизмом увлеклись такие деятели раннего авангарда, как Малевич, Татлин, Родченко, Пастернак (ср. его прудоновскую сценку "Диалог") и др. Но начиная с авангарда, анархизм утратил свою контурность, свою особую революционность, став частью авангардистского всеотрицания (отказа от духовного наследования).

Эта потеря анархизмом его границ выразилась, с одной стороны, в том, что он заявил о себе как об "аморфизме", о вечно возобновляющемся "праве молодежи на самоопределение".[34] В биокосмизме анархизм отважился на то, чтобы говорить о "личном бессмертии"[35] - о непредельности (неотчетливости) физического тела человека. Не диф-

ференцируя себя от противоположного, анархизм объявил сеятелем анархизма государство.[36]

С другой стороны, анархизм вошел в состав как будто вовсе не анархистской мысли. Нынешний поставангард анархичен, умалчивая об этом, хотя и твердит нам о том, что общество не управляется Большим Нарративом и превращается тем самым в содружество малых групп (Ж.-Ф. Лиотар), что Логос (Дух Отца) должен быть нами отброшен (Ж. Деррида), что у текста нет автора, авторитетной инстанции (М. Фуко), что у системы (читай: государства) нет иного смысла, кроме как символизировать смерть (Ж. Бодрийяр), что множественная шизоидная личность современности противится любой тотальности (Ж. Делез и Ф. Гаттари), что монархизм не изживает себя полностью в демократии (С. Жижек) и т.п.

Испытав кризис в символизме, анархизм обусловил нашу современность - безымянно. Дадим нам имя. Вразрез с прочими утопиями (расовыми, демократическими, государственными) анархизм никогда не мог - в своем отрицании психизма/отрицающем психизме - стать реальностью (за исключением случаев гражданской войны в России и в Испании, т.е. случаев войны человека с самим собой, с себе ближайшим). Но анархизм, не воплотясь в социальном порядке, в котором и нельзя воплотиться без идеи второго тела, перерос-таки себя, став из одного учений в ряду прочих эпохой - нашей, нынешней.

Примечания

1 P.-J. Proudhon, *Œuvres complètes*, t. 4, Paris 1926, 31.

2 P.-J. Proudon, *Œuvres complètes*, t. 14, Paris 1959, 279. Мы проводим отдельные параллели между Лейбницем и Прудоном, будучи уверены в том, что весь мир анархизма, начиная с той его модели, которая была предложена в "Что такое собственность?", явил собой секуляризацию мира, сконструированного в "Теодицее". В обоих случаях, и у Лейбница, и у анархистов, совершенный мир есть тот, в котором нельзя установить различие между необходимостью и случайностью. Всеобщим для анархистов была инициатива отдельных лиц.

3 M. Stirner, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart 1981, 153.

4 Archives Bakounine/Bakunin Archiv, III. M. Bakounine, *Государственность и анархия*. Étatisme et anarchie 1873, Leiden 1967, 112. Об антисциентизме анархических учений см. подробно: P. Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton 1967, 92 ff.

[5] Л.Н. Толстой, *Полн. собр. соч.*, т. 28, Москва 1957, 41.

[6] M. Bakounine, op. cit., 169.

[7] Ср. о "противодуховном гедонизме" Толстого у одного из самых интересных критиков анархизма: И.А. Ильин, "О сопротивлении злу насилием (1925)", *Путь к очевидности,* Москва 1993, 57.

[8] Ср. содержательные замечания о полемике Штирнера с антропологизмом фейербаховского типа: N. Bolz, *Philosophie nach ihrem Ende,* Klaus Boer Verlag [o. O.] 1992, 138 ff.

[9] М.А. Бакунин, *Собр. соч. и писем.* 1828-1876, под ред. Ю.М. Стеклова, т. 4. В тюрьмах и ссылке. 1849-1861, Москва 1935, 205.

[10] Цит. по: Ю. Стеклов, *Михаил Александрович Бакунин.* Его жизнь и деятельность, т. 3. Бакунин в Интернационале, Москва, Ленинград 1927, 468.

[11] M. Bakounine, *Государственность...*, 41.

[12] Л.Н. Толстой, цит. соч., 64 и след.

[13] P. Avrich, op. cit., 64 ff.

[14] Вот один из анархистских парадоксов: анархоинтернационалист, А.Ю. Ге, порицал в 1917-м г. Кропоткина за сдачу им позиций в пользу этатизма: "А как же Вы раньше учили нас, что ни одно из существующих государств не может стать орудием освобождения?" (А. Ге, *Путь к победе,* Лозанна 1917, 74), - чтобы вскоре после публикации этой критики стать функционером большевистского режима.

[15] J. Lacan, Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien (1960).- In: J.L., *Écrits,* Paris 1966, 793 ff.

[16] J. Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je.*, op. cit., 93 ff. Ж. Бодрийяр не привнес ничего нового в лакановскую онтогенетическую теорию тела-2 и, соглашаясь с ней, перевел ее в филогенетический (социокультурный) план. Социальное тело-2 (маска, мода и многое подобное) компенсирует абсолютный дефицит, смерть, тем, что подставляет вместо, якобы, адекватного обмена живого на мертвое обмен живого на символические ценности (цит. немецкий перевод: Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod* (1976), übers. von G. Bergfleth e.a., München 1991, 155 ff).

[17] Сталин уловил эту глубинную особенность анархистской психики, но нашел в статье "Анархизм или социализм?" (1906) только крайне при-

митивные средства, чтобы выразить свою мысль. Вот что он писал о понимании анархистами диалектики: "...нельзя не смеяться, когда видишь, как человек борется со своей собственной фантазией, разбивает свои собственные вымыслы и в то же время с жаром уверяет, что он разит противника" (И.В. Сталин, Соч., т. 1, Москва 1946, 310). Тоталитаризм в своем намерении устроить государство без подданных (государство тотальной войны) был бы невозможен без вдумчивого проникновения его идеологов в опыт анархистского мышления, надеявшегося на то, что бесподданность будет всеобщей.

[18] Братья Гордины, *Анархия Духа (Благовест безумия в XII песнях)* (1914), Москва 1919, 91.

[19] Депсихологизация в анархистском искусстве лучше всего иллюстрируется "Черным квадратом" Малевича. Эта картина принципиально не зеркальна, т.е. не оставляет никакого места для воображаемого тела. В статьях, опубликованных в газете "Анархия" Малевич связал супрематизм с безгосударственностью. Так же, как анархизм ломает власть социальных институтов, супрематизм борется с вещностью в живописи: "Мы, как новая планета на небосводе потухшего солнца, мы, грань абсолютно нового мира, объявляем все вещи несостоятельными" (К. Малевич, Ствѣтъ.- *Анархия,* 28 марта 1918, N 29, 4). Одна из множества интерпретаций "Черного квадрата" могла бы связать его с анархистским черным знаменем. Выбор анархистами черного цвета для символизации их наступательного порыва доступен в контексте наших рассуждений об имагинативном теле для психоаналитической интерпретации. Ребенок, боящийся темноты и засыпания, напуган тем, что должен остаться один на один со своей психической реальностью, с воображением, с неопределимостью контуров тела-1. Именно этот страх, надо полагать, перевоплощается в агрессивность в черном знамени анархистов, отрицающих психизм.

[20] Самый отдаленный предшественник анархизма - кинизм. Но кинизм не революционен. Он только скептичен. У него нет никакой позитивной программы по перестройке мира. С одной стороны, киники дискредитируют идеальное (платоновской философии), выставляя на показ физические тела (см. подробно: P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1983, 205 ff). Но с другой стороны, и физические тела, с точки зрения киников, подлежат осмеянию, общественному презрению и принадлежат земле, тленному низу.

[21] М.А. Бакунин, *Собр. соч. и писем.* 1828-1876, под ред. Ю.М. Стеклова, т. 3. Период первого пребывания заграницей. 1840-1849, Москва 1935, 399-426.

[22] Л.Н. Толстой, цит. соч., 50.

[23] J. Baudrillard, op. cit., 227 ff.

[24] Не только Иван Грозный, но и другие русские монархи были ориентированы на сектантство или, по меньшей мере, не вовсе чужды ему. Иван III взял себе в духовники жидовствующего. В Михайловском Замке Павла радели хлысты. В эпоху Александра I скопчество стало придворной модой. Николай II приблизил к себе Распутина, о котором молва твердила, что он - хлыст. Государь-вотчинник, которому подчиняется любое тело-1 в его стране, который инкорпорирует physis его державы, затрудняется в обнаружении своего имагинативного тела, чьей компенсацией выступают сугубо духовные тела еретиков (ср. концептуализацию дуального тела монарха: Slavoj Žižek, *Grimassen des Realen*. Jacques Lacan oder die Monstrosität des Aktes, übers. von I. Charim e. a., Köln 1993, 124 ff (здесь и литература вопроса)).

[25] Н.А. Казакова, Я.С. Лурье, *Антифеодальные еретические движения на Руси XIV - начала XVI века* (Приложение), Москва, Ленинград 1955, 469.

[26] П.И. Мельников (Андрей Печерский), "Тайные секты", *Собр. соч.* в восьми томах, т. 8, Москва 1976, 71 (вторая пагинация).

[27] Ср. критику стригольников митрополитом Фотием (начало XV в.) за преувеличение ими значения внеземного отцовства: "А как ми пишете о тех помрачении, что как тие стриголници, отпадающеи от Бога и на небо взирающе беху, тамо отца собе наричают [...] како смеют, от земли к въздуху зряще, Бога отца собе нарицающе, и како убо могут отца собе нарицати? А убо ослепи их помрачение их" (Н.А. Казакова, Я.С. Лурье, цит. соч., 254).

[28] G. Sorel, *Réflexions sur la violence* (1906-07), septieme édition, Paris 1930, 46; подробно о воле в доктрине Сореля см.: H. Barth, *Masse und Mythos*. Die ideologische Krise an der Wende zum 20. Jahrhundert und die Theorie der Gewalt: Georges Sorell, Hamburg 1959, 69 ff.

[29] Вяч. Иванов, "Идея неприятия мира", *Собр. соч.*, т. 3, Брюссель 1979, 87.

[30] Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (1911). Zweite vermehrte und verbesserte Auflage, Berlin 1919, 18.

[31] А. Вольский, *Умственный рабочий* (1898-1904), New York, Baltimore 1968, 342.

[32] А. Боровой, *Анархизм*, Москва 1918, 146.

[33] А. Боровой, цит. соч., 154.

[34] Братья Гордины, *Манифест анархистов*, Москва 1918, 27.

[35] А. Святогор, Биокосмическая поэтика (Пролог или градус первый) (1921), Кузьминский, Дж. Янечек, А. Очертянский, *Забытый авангград*. Россия. Первая треть XX столетия (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 21), Wien [б. г.], 171.

[36] J. Schumacher, *Die Angst vor dem Chaos*. Über die falsche Apokalypse des Bürgertums (1937), Frankfurt am Main 1978, passim.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 93–101

Шимон Маркиш

РЕЛИГИОЗНАЯ СТИХИЯ КАК ФОРМООБРАЗУЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Едва ли есть хоть малейшая нужда говорить в собрании ученых-филологов о том, какую исключительную, быть может, уникальную роль играла религия в истории и цивилизации евреев. Вплоть до XVIII века включительно понятия этнического еврея и верующего иудея совпадали. И, как многие из здесь присутствующих помнят, еще в 1877, в "Дневнике писателя" Достоевский запальчиво утверждает: "Еврей без Бога как-то немыслим; еврея без Бога и представить нельзя".[1]

Еще меньшей видится мне потребность напоминать здесь о том, что век Просвещения нанес вере, религиозным чувствам и убеждениям непоправимый урон. Но, наряду с Просвещением, известным каждому, было еще особое *еврейское* Просвещение (Хаскалá), и вот о нем, пожалуй, несколько слов сказать необходимо. Это было движение, зародившееся в Пруссии в последней трети XVIII века и ставившее себе целью "вывести еврея из гетто", иначе говоря – разрушить стену отчуждения, воздвигнутую христианской юдофобией и укрепленную изнутри еврейским изоляционизмом; результатом выхода из гетто должно было стать приобщение еврея к жизни страны, где ему выпало обитать, и к современному знанию. Практически это означало – в качестве конечной цели – полную ассимиляцию, растворение в окружающем большинстве *во всем, кроме религии*. В этом пункте идеи еврейского Просвещения и Просвещения европейского расходились: Хаскала (во всяком случае, на первых порах) настаивала на неопустительном исполнении всех заповедей и обрядов традиционного благочестия.

Требуя от своих приверженцев отказа от особого языка, на котором говорило почти все европейское еврейство – от языка идиш, – и усвоения языков страны обитания, активного овладения ими, Хаскала оказалась если не матерью, то уж по меньшей мере повивальной бабкой всех еврейских литератур нового времени, в их числе – и русско-еврейской.

Из этого следует, так сказать, априори: любой еврейский характер или еврейская ситуация должны были поверяться и оцениваться религиозною "матрицею". И это должно быть верно как в отношении к смысловому

(идеологическому) посылу, message, так и к различным сторонам формы произведения, но прежде всего к фабуло- и сюжетосложению.

Продолжая априорные (до обращения к текстам) размышления, надо предположить, что по мере того, как место религии в еврейском мире менялось, менялась и ее роль в русско-еврейской литературе. Ведь ортодоксы оказались, в конечном счете, правы: еврейское Просвещение тоже, как и общеевропейское, привело к упадку веры и благочестия, к крещениям (по всей видимости, чаще корыстным, чем наоборот), с одной стороны, к уходам в агностический скепсис или в прямой атеизм, с другой. По мере отхода русско-еврейской интеллигенции, то есть и творца и главного потребителя русско-еврейской литературы, от строгой ортодоксальности, а затем и от веры вообще религиозная "матрица" должна была бы уходить на задний план, уступая свое место национальной (у сионистов) или классово-национальной (у бундовцев), или обобщенно гуманистической (у литераторов, не связавших себя партийной принадлежностью и строгой системой убеждений). На деле же, если новые "матрицы" и появились, то изгнать и заместить старую они не смогли, а скорее всего – и не помышляли ни о чем подобном! Ведь на рубеже прошлого и нынешнего века каждому, кто пытался внести свою лепту в еврейское дело, было ясно без доказательств, изначально: вся еврейская цивилизация покоится на религиозных опорах, проникнута мотивами, отсылками, коннотациями, восходящими к религиозной мысли и практике.

Если идеологический посыл, положительный (умиление благочестием) или отрицательный (разоблачение и осуждение не столько даже прямого нечестия, сколько "ереси" хасидизма), теряет силу, то формообразующая роль религиозной стихии сохраняет свою силу и у секуляризованных авторов, попросту говоря – порвавших с традицией, а не то и начисто утративших религиозное чувство. Мы бы даже рискнули предположить, что, когда роль эта сходит на нет (как в текстах сегодняшних российских литераторов, так или иначе утверждающих свою принадлежность к еврейству), говорить о русско-еврейской литературе в прежнем, традиционном смысле – какою она была от Осипа Рабиновича до Исаака Бабеля – уже не приходится.

Таковы наши общие соображения, изложение которых не представляет особых трудностей. Напротив, показать, как общая схема обнаруживает себя в конкретном материале, – задача, как нам видится, достаточно сложная, прежде всего потому, что материал известен слишком плохо – забыт или вообще никогда не привлекал внимания историков литературы. Мы обратимся, в первую очередь, к именам хоть сколько-нибудь известным, но, увы, не сможем обойтись без незнаемых-нечитаных или знакомых лишь понаслышке, да и то – по глухой, отдаленной.

По сути дела, русско-еврейская литература начинается с повести Осипа Рабиновича "Штрафной" (напечатана в "Русском вестнике" в июне 1859). Это история пожилого еврея, общинного старосты, взятого в солдаты за недоимку по рекрутскому набору, точнее – история гибели всей его семьи: жена с горя умирает, старшая дочь сходит с ума и тоже умирает, младшая становится проституткой и детоубийцей. И фабульная канва, и сюжетное построение представляют героя-страдальца как вариант библейского Иова – Иова, не бунтующего, но смиряющегося со своей участью:

> Я... должен переносить все мучения непомраченного рассудка, а она, такая прекрасная и невинная, только что начинавшая расцветать, должна была распроститься со своими грезами и надеждами... Что же делать! Бог правосуден. Он дал, и Он взял назад, да будет благословенно имя Его![2]

(Ср. "Книга Иова", 1:20: "...Наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь. Господь дал, Господь и взял; да будет имя Господне благословенно!") Роль смирившегося, смиренного Иова герой выдерживает до конца своей фабульной линии – до смерти:

> Он говорил ... твердо и спокойно о будущей жизни, вечной и свободной от временных утрат и суетных желаний. Он умирал как праведник, как истинный мудрец, с глубокою верой в Божию благость и с покорностью не трепещущего раба, а преданного сына.[3]

Здесь перед нами, возможно, самый простой из приемов: наложение персонажа на "вековой образ" (или ситуацию, или текст и т.д.) из Писания, легко узнаваемый ("легко" – разумеется, для своего времени, не для нашего). В высокой степени примечательно, насколько живучим он оказался и насколько нейтральным, "равнодушным" по отношению к вере или неверию автора. Весь "Закат" Бабеля и в особенности финал наложен на целый "цветник" знаменитых сентенций из "Екклесиаста"; приведем лишь самые очевидные: "Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит" (1:5); "Всему свое время, и время всякой вещи под небом. Время раждаться, и время умирать..." (3:1-2); "Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки" (1:4). Пьеса понесет разрушительные и невосполнимые потери, если читатель или зритель не отдает себе отчета в библейском "фоне", контраст между которым и событиями пьесы и превращает ее из анекдота (напомню, что фабульный зародыш "Заката" присутствует – в чисто анекдотическом обличии! – в рассказе "Отец") в высокую трагедию. Но и это еще не все: названный "фон" углубляется, становится темнее и суровее благодаря отсылкам – на наш

взгляд, не менее очевидным – к Четвертой Заповеди и ее "производным". "Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь Бог твой даст тебе" ("Исход", 20:12). "Кто злословит отца своего или свою мать, того должно предать смерти" ("Исход", 21:17). "Пред лицем седого вставай и почитай лице старца..." ("Левит", 19:32). Даже если в Бабеле еще жили какие-то искорки веры, а вернее – желания верить,[4] между ним и Рабиновичем лежит пропасть во всем, что касается религиозной традиции, обряда. А прием – тот же самый!

Части культа, предметы его могут тем или иным способом организовывать сюжет: в качестве сквозной (обычно символической) детали, важной, иногда кульминационной перипетии. В повести того же Осипа Рабиновича "Наследственный подсвечник" (напечатана в 1860 в первых восьми номерах одесского еженедельника "Рассвет", первого в русско-еврейской литературе периодического печатного органа) такого рода деталь закодирована уже в самом названии, причем закодирована (а затем раскодируется) только для посторонних: своим, хоть как-то принадлежащим к еврейской цивилизации не надо объяснять, что такое субботние свечи и подсвечник для них в семейной жизни еврея. При этом наследственный подсвечник есть символ и воплощение религиозных и семейных традиций, оберегаемых матерью, не только для старой еврейки, героини повести, но и – очевиднейшим образом – для автора-рассказчика: те же традиции, вне всякого сомнения, свято чтутся и в его доме. Но вот пятьдесят пять лет спустя, в июле 1915, другой еженедельник, "Еврейская жизнь", на сей раз московский и открыто, активно сионистский, печатает очерк "В тумане", принадлежащий его постоянному автору – Кармену. Это был псевдоним Лазаря Корнмана (1876–1920), оставленный им в наследство сыну, Роману Кармену, знатному и важному советскому кинодокументалисту и литератору, ныне уже тоже давно покойному. К религии Кармен был, скорее всего, равнодушен, как и подавляющее большинство политических сионистов первого поколения, особенно молодых; во всяком случае, живым религиозным чувством его рассказы и очерки не пахнут. "В тумане" – очень короткая зарисовка рейса русского судна в Средиземном море. Экипаж дружно измывается над евреями-эмигрантами, направляющимися в Палестину. Повествование ведется от лица ассимилированного и в какой-то мере состоятельного еврея: он путешествует вторым классом, его задевать матросы не смеют; вступаться же за других он не решается "из инстинкта самосохранения", хотя и не без угрызений совести. Густой туман, в котором судно идет уже вторые сутки, вдруг рассеивается, и у самого борта, высоко на груде канатов, появляется тщедушный силуэт молодого еврея, совершающего утреннюю молитву; он закутан в молитвенное по-

крывало – таллит – на лбу его и на левой, оголенной до плеча руке – кубики филактерий (тфиллин).

> Это было так неожиданно, так смело, дерзко. На судне еще не улеглись злоба, шипение и угрозы. А он – этот хрупкий тщедушный еврей – выступал вперед, как хорошая мишень, готовый принять на себя все удары. Он был как символ неумирающего еврейства. И мне вдруг стало мучительно стыдно за себя... ... Даже врач, и тот, пораженный удивительным зрелищем, переглянулся с механиком, а матросы с раскрытыми ртами глядели на дерзкого молодого еврея, и видно было по их серьезным лицам, что в озлобленных душах их шевелится новое, незнакомое чувство.[5]

На этом очерк и заканчивается, и нет ни малейшего сомнения, что "провокационная" молитва составляет не только его финал, но и апогей, кульминацию, соединенную с развязкой, что ради этой молитвы весь очерк и написан. Но так же точно нет сомнения и в том, что автор-рассказчик тфиллин по утрам не накладывает, что на благочестивое рвение "дерзкого молодого еврея" он смотрит со стороны, вчуже, что этот еврей для него – единоплеменник, но уже не единоверец. Прежде религия была единственным содержанием (смыслом) культурного "действа", теперь она превращается в его форму, смыслом же (в очерке Кармена) становится вызов, бросаемый и антисемитизму, и ассимиляции. И потому так важна "дерзость" молящегося.

Бен-Ами, настоящим именем Мордехай Рабинович (1854–1932), – националист без страха, упрека и каких бы то ни было сомнений. Ассимиляционистские надежды еврейского Просвещения ему, на всю жизнь отрезвленному Великими погромами 1881–1882, не просто чужды, но ненавистны. Единственной задачей, которую он себе ставил, было внушать "культурным" (то есть ассимилированным) евреям любовь к собственному народу и его ценностям, а стало быть – к религии, к пронизанному, пропитанному ею складу мыслей, нравам, быту. У Бен-Ами религиозная стихия обнаруживает себя повсюду – от фабулы до интонации, старающейся воспроизвести интонацию молитвы, хасидской застольной беседы и даже хасидского напева без слов (ниггун). Что касается фабулы, то она демонстративно упрощена: важны не внешние события (заметим попутно: и не этнографические детали, и не общественная проблематика), важно лишь то, как духовные ценности народа реализуются, проявляются конкретно в его праздниках и буднях. Любой художественный текст Бен-Ами может служить тому примером и доказательством. Вот повесть "Баал-Тефило" (напечатана в 1887, в №№ 6–12 петербургского ежемесячника "Восход"). Синагональный кантор (по-еврейски баал-тфил-

ла) из какого-то глухого местечка приезжает на осенние праздники, главные в еврейском календаре, в большой город – на заработки. Впервые в жизни он попадает в оперный театр; встреча со светской музыкой производит на него совершенно ошеломляющее впечатление, и он влюбляется в примадонну, собственно – не в женщину даже, но в ее голос. Разумеется, чувство его – более, нежели платоническое, но сознание вины убивает его: он умирает за заключительной службою Судного Дня. Сегодняшнему читателю фабула может показаться и неправдоподобной, и ходульной, но она вырастает непосредственно из принципа святости и нерушимости духовной дисциплины, логически развивает систему еврейских сексуальных табу, в которую в качестве строго запретного соблазна входит и женское пение... Добавим еще, что нет, вероятно, другого русско-еврейского прозаика, у которого был бы так подробно, обильно и, главное, любовно разработан характерный для всех еврейских литератур мотив – прелесть субботнего покоя и горечь расставания с царицей-субботой.

В случае Бен-Ами все представляется ясным или, по крайней мере, объяснимым. Труднее "объяснить" Семена Ан-ского (1863–1920), вероятно, единственного русско-еврейского литератора, хоть как-то известного и на Западе, и в России – благодаря пьесе "Диббук". Его подлинное имя – Шлоймэ-Занвл Раппопорт, и он являет собою удивительный пример народника, служившего с полным самозабвением и самоотдачею (хотя и попеременно) двум народам – русскому и еврейскому. Русский период оставим в стороне, еврейский же подытоживается замечательной формулой из рассказа 1910 года "Книга":

> ...Надо оставаться евреями... Все, на чем до сих пор держалось еврейство: религия, тора, талмуд – пало, разрушено. И вот мы, представители нового еврейства, пытаемся создать нечто такое, что, помимо религии, объединило и сплотило бы народ в одно целое.[6]

Но все дело в том, что, несмотря на четкость формулы, на ее убедительность и верность (особенно – в свете катастрофических перемен, принесенных подходящим к концу столетием), религия не ушла даже из творчества С. Ан-ского, не то что из жизни народа. Не надо торопиться с разрушением "ограды закона", то есть религиозной традиции, предупреждает сам писатель, не надо "сбрасывать с себя сразу всего еврея".[7] Повесть "В новом русле", написанная по свежейшим следам революции 1905 года, показывает, как этот совет преломляется в художественной практике С. Ан-ского. Старый переписчик свитков Писания ("сойфер") говорит сыну, бундовцу, профессиональному революционеру:

> Я прожил на свете ... целых шестьдесят лет ... и теперь ... понял, что еврей повсюду и всегда остается евреев... ...Еврейские юноши ... из тех, о которых говорят, что они не евреи, отступники, потеряли искру Божию" [то есть еврейская самооборона], спасали синагоги от осквернения, и многие погибли "лютою смертью ... на пороге синагог ... возле кивотов, ... были убиты для прославления имени Господня... И их похоронили, как хоронят кдойшим" [то есть святых]. И старик заключает: "...Господь не удостоил меня подвигом прославления Его имени, ... защиты Его Свитков Завета, которые я всю жизнь писал... А их Он удостоил! ... Я всю жизнь писал, но ничего не вписал ... в великой книге... А они ... в один миг ... вписали...[8]

Диалоги (да и монологи) у С. Ан-ского, ученика и обожателя Глеба Успенского, играют в сюжетосложении первостепенную роль, и разговор отца с сыном, часть которого цитируется выше, – одна из сюжетных вершин повести.

В последнее десятилетие своей жизни – в 1910-е годы – Ан-ский собирал еврейский фольклор и сам обрабатывал, перелагал фольклорные мотивы; примером такого переложения может служить и прославленный "Диббук". Но в живом – то есть не книжном, а устном – фольклоре черты оседлости львиная доля принадлежала хасидам, их легендам о цаддиках-чудотворцах, одолевающих злые силы обоих миров, посю- и потустороннего, способных повлиять на решения самого Всевышнего. Хасидизм же начинал как типичная ересь, а к концу прошлого века превратился в особую ветвь иудаизма, которую с полным правом можно называть гетеродоксальной. Еврейское Просвещение видело в хасидизме "внутреннего врага № 1", и "разоблачения" невежества и жульничества цаддиков и непроходимой темноты их приверженцев – постоянный мотив русско-еврейской прозы прошлого века. Таково же было отношение к хасидизму и со стороны интеллигентных кругов еврейства в целом. На рубеже веков, однако, положение меняется: разочарование в ассимиляторских идеях Просвещения, рождение и рост еврейского национализма (в различных его "изводах") приводят интеллигенцию к новому взгляду на хасидский мистицизм и наивную романтику. Назову только одно имя, которое, бесспорно, известно всем, – Мартин Бубер. В Российской империи самым известным представителем неохасидского течения (так его называли) был классик литературы на идиш Ицхак Лейбуш (Леон) Перец. Можно ли считать С. Ан-ского аналогом Перецу в литературе русско-еврейской? На этот вопрос ответил сам Перец, полагавший, что С. Ан-ский – добросовестный фольклорист, и только, что ничего от себя он в народную фантазию не привносит. Но Перец не знал ни "Диббука", ни текстов, напечатанных во

второй половине 1910-х годов: он скончался в 1915. Так как русский оригинал "Диббука" до сих пор не разыскан, сошлемся – в виде примера – на рассказ "На страже" с подзаголовком "Хасидская легенда" (напечатан в 1916[9]). В канун Судного Дня Господь – происками Князя Тьмы – выносит племени Израилеву беспримерно суровый приговор, но "святой Бал-Шем", то есть Исраэль бен Элиэзер Ба'ал-Шем-Тов (1700–1760), основоположник хасидизма, расстраивает козни Сатаны. Фольклорные мотивы, из которых составлен сюжет, – действительно, известны и по другим источникам; в их числе – вариант мотива дудочки (свистульки), в которую дует ребенок в синагоге на исходе Судного Дня, и этот звук, вроде бы совершенно не отвечающий обстоятельствам и потому непристойный, оказывается самым уместным; этот мотив в какой-то мере известен историкам русской литературы – его использовал Илья Эренбург в финале "Лазика Ройтшванеца" (гл. 40). Но фольклорный, то есть идущий от народной фантазии материал подан в сугубо авторском, индивидуальном письме старого и опытнейшего мастера слова:

> И свист мальчика, рванувшись ввысь, просек все небеса, проник в Чертог Преддверия, отбросил Сатану, зажег потухшие молитвы прежним светом и понесся с ними вместе к Подножию Престола.
> И когда Молитвы, слившись с Покаянием и Милостыней, достигли Престола, Господь протянул им, как жезл, нить Своего милосердия и принял их в лоно Свое. И в тот же миг грозный Приговор был сломлен и заменен милосердным и благодатным.

Если нельзя сомневаться, что к фольклорному материалу С. Ан-ского привело не вдруг пробудившееся благочестие, то опять-таки не вдруг пробудившимся благочестием внушено это высокое, торжественное письмо, но соображениями чисто писательскими, как эстетическими, так и идеологическими. Для нас однако важны не мотивы, а результаты: религиозная стихия сохраняет свою формообразующую функцию и у далекого от какой бы то ни было мистики позитивиста. Более того: именно благодаря мистической драме, то есть "Диббуку", имя его прославилось, хотя, скажем прямо, в перспективе достаточно искаженной. Таков один из многих парадоксов русско-еврейской литературы.

На этом я и закончу. Хотелось бы только еще обратить ваше внимание на то обстоятельство, что в моем сообщении затронут лишь один из многих конкретных аспектов темы, вынесенный в заголовок, – темы весьма любопытной и обещающей многое на разных уровнях, если воспользоваться модным (еще и поныне?) термином.

Примечания

1 Ф. М. Достоевский, *Полное собрание сочинений в тридцати томах*, том двадцать пятый, Ленинград, 1983, 75.

2 Сочинения О.А. Рабиновича, т. 1, Санкт-Петербург, 1880, 37.

3 Там же, 58.

4 Ср. очень удачную формулу у венгерской славистки Zsuzsa Hetényi: "C'est une prière sans foi, mais avec l'espoir que Dieu existe, une prière qu'il ixiste. C'est une confession, un rite affirmant son appartenance à son peuple, aux traditions et à la culture de la communauté juive, mais avec la claire conscience de la distance qui l'en sépare". Isaac Babel, Journal de 1920 (Préface), Ed. Balland, Paris, 1991, 19.

5 Еврейская жизнь, Москва, № 1, 5 июля 1915, стлб. 48.

6 С. Ан-ский, *Собрание сочинений*, том первый, Санкт-Петербург, 1911, 100.

7 Там же, том третий, 181 ("Пионеры", 1904–1905).

8 Там же, том четвертый, 87–89.

9 В указанной выше "Еврейской жизни", Москва, № 39–40, 25 сентября 1916, стлб. 20–27.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 103–146

Rainer Grübel

PREKÄRE GÄNGE ZWISCHEN LEBEN, KUNST UND RELIGION. VASILIJ ROZANOVS RELIGIÖSE, SOZIALE UND LITERARISCHE HÄRESIE

> Есть некий сакральный текст — Розанов. Имеются и определенные толкования этого текста. Толкования эти — неправильные. Часть их — еретически уклоняется в опасное мудрствование и непозволительные новшества.
>
> Дмитрий Галковский[1]

0. Vorbemerkung über den Begriff und die Aktualität der Häresie

> Черезъ два дня экзаменъ у проф. Сергіевскаго, и вотъ вмѣсто лекцій литографированныхъ я училъ, изъ страницы въ страницу, его печатную книжку: «Апологетическое богословіе»... Взглядъ – на страничку книги, и потомъ устно повторить – взглядъ в садъ...
> Я ничего не запомнилъ.
> Запомню только, что мнѣ было тяжело. О, как грустно было, и скучно. Никакого протеста, да и зачѣмъ протестъ и противъ чего? [...] Но мнѣ было ужасно грустно, потому, что секунды эти были единственныя, а вѣдь такихъ книжекъ много... Ихъ много, и онѣ всегда, вездѣ, а вотъ этотъ садъ, и этотъ вечеръ и я, мой возрастъ въ этотъ вечеръ – единственное сочетание! Толсто надувши щеки, я вздохнулъ, отвернулся къ стѣнѣ, къ обоямъ какой-то «резедой въ рамкѣ», и началъ «дуть»: 1) «доказательство онтологическое бытія Божія», 2) «доказательство нравственное того же», 3) «доказательство теологическое – того же». – Буль-буль-буль, точно тону.[2]

Dieser Auszug aus den Erinnerungen des Schriftstellers Vasilij Rozanov an seine gymnasiale Begegnung mit der Orthodoxie enthält in nuce den Entwurf seiner häretischen Haltung zur Rechtgläubigkeit. Schriftlich festgehaltene Lehre, totes Gedächtnis und überliefertes Buch sind abgewertet zugunsten des Gartens vor den Augen, der Gegenwart des Abends und des lebendigen Ich. Der ehema-

lige Lehrer verschärft die von Pädagogen auf verräterisch umgekehrte Devise Senecas ‚Non vitae sed scolae discimus' zum Bild des Sterbens durch die Aufnahme orthodoxer Lehre,[3] wenn dieser Pleonasmus gestattet ist. Schwimmen gegen den Strom, Ringen mit dem Tode war das Leben dieses russischen Schriftstellers bis zu seinem bitteren Ende.

Vasilij Rozanov ist ein literarischer Häretiker par excellence. Wahrscheinlich ist er sogar der russische literarische Häretiker par excellence. Was bedeutet in diesem Zusammenhang Häresie und was macht einen literarischen Häretiker aus? Häresien sind zugleich randständige und hervorstechende Erscheinungen hierarchisch gegliederter Streitkulturen. An der Peripherie der jeweiligen Kultur liegend, widerstreiten sie deren Kernbestandteilen. Ideologisch geschlossene Kulturen, in welchen den Erscheinungen innere Ambiguität und Ambivalenz zukommt, kennen keine Häresien. Die einen sind existentiell offen für alternative Sinngebungen und schmelzen sie kraft der Einheit des rituellen Vollzugs in ihren Hauptstrom ein: Sie erscheinen wie eine einzige vielgliederige Handlung. Die anderen sind existentiell geschlossen und verweisen fremde Anschauungen in den Sperrbereich der Un-Kultur: Sie führen sich auf wie ein einziger Monolog. So diente die Inquisition zur religiösen Abwehr abweichender Deutungen. Das Ausmerzen einer von der Ideologie des Marxismus-Leninismus unabhängigen Philosophie ersparte in der geschlossenen russischen Kultur der späten zwanziger bis hinein in die siebziger Jahre die Lektüre des philosophischen, kulturkritischen und literarischen Werks von Vasilij Rozanov.[4] Der seinen Texten als Grundhaltung eingeschriebene Widerspruch gegen Gewohnheiten, Vorurteile und Lehrmeinungen mußte ganz losgelöst von den vertretenen Überzeugungen als gefährliches Vorbild abgewehrt werden.

Die existentiell offene archaische Kultur des primären Synkretismus, in der alle Werte in der Einheit der ontologischen Valeur aufgehen, ist ebenso häresiefrei wie die Volksreligionen ohne kirchliche Bürokratie, da sie alternative Glaubensformen ohne weiteres in sich aufnehmen. Permissive Spätformen von Streitkulturen hinwieder, die wie die Postmoderne, gestützt auf den Grundsatz der Gleichgültigkeit aller geäußerten Meinungen, einer jeden Anschauung den gleichen und damit keinen Wert zuweisen, Kulturen beliebiger Vielsprachigkeit und vollkommener innerer Abwertung also, neigen ebenfalls zum Ausschluß von Dogma und Ketzerei.

Häresien blühen allein in dialogischen Kulturen, in denen die ontologische Werteinheit in religiöse, gnoseologische, ethische, ästhetische und praktische Werte gegliedert und die ursprüngliche Ambivalenz der Erscheinung durch ihre Heterovalenz ersetzt ist. Nun kann sich eine Axiologie der Überzeugungen ausbilden und einer bestimmten Meinung oder einem bestimmten Kreis von Sinngebungen Höherwertigkeit im Vergleich mit konkurrierenden Anschauungen zuweisen. Wer nämlich eine Einstellung als Häresie bezeichnet, wertet sie

zwar ab, nimmt sie jedoch zugleich als Gegenstand der Auseinandersetzung in den eigenen Gesprächszusammenhang auf. Lenins Weisung von 1922, alle Philosophen und eigenständigen Denker ins westliche Ausland zu verfrachten, läutete in der Sowjetunion mit dem Ende der Häresien den Eintritt in den Totalitarismus ein.

Der Schritt von der zur Strafe für den Blick zurück auf Sodom zur Salzsäule erstarrten Frau Lots (1. Mos., 19)[5] zum ungläubigen Thomas, den Christus seine Wundmale fühlen läßt, um ihn zu überzeugen (Joh. 20, 25-29), markiert mit der Aufnahme des Zweifels in die Kultur den Übergang von der Monologik zu einer Dialogik. Neben das Eigene und das Fremde tritt ein Drittes, das auf der Grenze zwischen beidem liegt, die Trennlinie zwischen ihnen erschüttert und so den vermeintlich geschlossenen Charakter des Eigenen aufbricht.

In der Geschichte der Kulturen begegnet neben dem allein wahren Glauben zunächst die philosophisch wahre Lehre, und beide scheiden verwandte aber unvereinbar scheinende Überzeugungen als häretisch aus: Sokrates mußte den Schierlingsbecher nehmen, Jan Hus wurde auf dem Scheiterhaufen verbrannt. Auch über Rechtsmeinungen, über politische und wirtschaftliche Auffassungen sowie über künstlerische und wissenschaftliche Anschauungen kann sich Übereinstimmung einstellen und zum Ausgangspunkt für den Kampf gegen alternative Überzeugungen werden. Nicht selten verhalten sich politische Parteien, künstlerische Gruppen und wissenschaftliche Schulen wie den wahren Glauben verteidigende Kirchen. Sie bilden Dogmen: Das Eigene soll universal gelten, das Fremde ist das Begrenzte und Auszuschließende. Und doch ist das Universale als Universales nur spürbar vor dem Hintergrund des Begrenzten; erst die Ketzerei setzt die Grenze, welche die Hybris des menschlichen Anspruchs auf Unbegrenztheit der Geltung von Doxa zugleich auslöst und bloßstellt. Das späte katholische Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes ist eine Antwort erst auf den autonomen Wahrheitsanspruch positivistischer Wissenschaft im vorigen Jahrhundert. Ihr entspricht die politische Rede von ‚der Partei', die ‚immer recht' habe. In die totalitäre Ideologie tritt ein, wer mit dem Risiko der Wahrheitsfindung die Offenheit der Gegenwart in die Zukunft ausschließt und sich für immer an eine einmal festgelegte, die Vergangenheit in Gegenwart und Zukunft verlängernde Weltvorstellung bindet. Das Ablösen der Lehre von der Forschung ist in der Wissenschaft der erste Schritt zur Dogmatik. Dogmatismus aber ist stets unterwegs zum Totalitarismus.

In diesem Sinne sind Sekten stets totalitär, da sie einen je erreichten Kenntnisstand über das Verhältnis des Menschen zu Gott für endgültig erklären und neue, bestehendes Wissen oder festgelegte Verhaltensformen bestreitende Einsichten und Handlungsweisen nicht zulassen. Die Welt wurde für sie im Laufe einer historisch bestimmten Woche geschaffen, Schwäne sind für sie ein für allemal weiß, die körperliche Vereinigung bewirkt unweigerlich die Verdammnis; alles abweichende Wissen, Können und Tun kommt vom Bösen. Im Ausschließen von

Häresien mit der archaischen Kultur des primären Synkretismus übereinstimmend, unterscheiden sich Sekten und totalitäre Ideologien in einem wesentlichen Punkte von ihr: Alle Äußerungen und Taten sind stets eindeutig und zweifelfrei wahr oder unwahr, gut oder böse, nützlich oder schädlich. Keine Erscheinung ist ihnen ambivalent, und ihr Leitspruch lautet: „Tertium non datur".

Einem solchen ideologischen Verhalten begegnen wir gegenwärtig im Zeichen von ‚political correctness' sowie in Kreisen der sogenannten ‚Grünen'. Im Anschluß an das idyllisierende Naturverständnis von Comenius und Rousseau sprechen sie als zwar weltliche, doch zunehmend sektiererische Bewegung einer als durch und durch gutartig verharmlosten Natur[6] das Vorrecht monolithischen Verhaltens zu. Diesen ‚natürlichen' Einheitstext habe die Menschheit zu entschlüsseln und zu befolgen. In einer gegen alle Zivilisation gerichteten totalitären Praxis wird unterschiedslos jeder der (in sich ja ambivalenten) Natur gegenüber alternative Text von vornherein zur Unnatur, der Forschungsdiskurs der Genetik ebenso wie der göttliche Auftrag an den Menschen: „Mach dir die Erde untertan!" Indem sie jeden Eingriff in den vermeintlich paradiesischen Naturzustand verteufeln, haben diese Grünen den Absolutheitsanspruch rücksichtsloser Modernisierer und Industrialisierer marktwirtschaftlicher oder realsozialistischer Provenienz übernommen. Ihrem Streben, eine häresiefreie totalitäre Kultur zu errichten, in der sie sich zu den Auguren und Hütern der Natur aufschwingen, gilt es zu widerstehen, da sie das Prinzip von Freiheit und Verantwortung durch das Naturgesetz aushebeln.

Auf der anderen Seite setzt der Terrorismus die Übereinstimmung über Naturrecht, verbindliche Menschenrechte und den unübertroffenen Wert des menschlichen Lebens außer Kraft. Indem Terroristen im Gegenzug zu sektiererischen Grünen das Gesetz als Zwangsmittel verleumden und die Kluft zum Töten willkürlich überspringen, führen sie einen Streich gegen jedes Recht und zerstören die Grundlagen einer jeden Kultur.[7] Im Terror bildet sich keine innere Hierarchie der Anschauungen und Argumente heraus, die Voraussetzung für eine jede differenzierte Kultur. Durch weitestgehenden kulturellen Regreß in die archaische Stufe des primären Synkretismus vernichten[8] die Terroristen das Abweichende, weil es ‚nicht sein darf'.

Von anderer Art sind die Fremdheit und Sprödigkeit der katholischen Kirche gegenüber dem Gespräch über Zölibat und Frauenpriestertum; das Festhalten an einem vermeintlich unverrückbaren vorgegebenen Standort wird dort zur dogmatischen Bastion, wo er neue Sehweisen und Verhaltensformen allein deshalb verwirft, weil sie nicht durch die Überlieferung gedeckt sind. Hier ist zu Recht von Dogmatismus die Rede, gegen den häretische Abweichler das Wort ergreifen. Ähnlich hat der Dogmatismus linker europäischer Intellektueller gegenüber dem von serbischen Ideologen, Militärs und Politikern zum Erhalt eines serbisch dominierten Jugoslawien vom Zaun gebrochenen Balkankrieg, hat die Unangemes-

senheit des jahrelangen Versuchs, einen Krieg im Südosten Europas durch die Sprachregelung ‚Bürgerkrieg' aus der Welt zu schaffen, häresieartige intellektuelle Einsprüche von Europäern wie Finkielkraut und Glucksmann und schließlich auch Linken wie Cohn-Bendit und Fischer herausgefordert. Beide Standorte zeigen, wie wichtig es ist, stets aufs Neue eine Kultur zu schaffen, die Verfahren bereithält, sich gegen die Bildung und Herrschaft von Dogmatismus zur Wehr zu setzen und sich über das Wechselverhältnis von ‚richtiger' Lehre und Häresie zu besinnen.

Häresien sind demnach in eine herrschende Lehre nicht integrierbare Erscheinungen innnerhalb dialogischer Kulturen mit innerer Heterovalenz. Wie kommt es zu einer solchen Form der geistigen, nicht mit Zwangsmaßnahmen oder gar Waffengewalt ausgetragenen Auseinandersetzumg zwischen unterschiedlichen Auffassungen? Ihre schriftlich festgehaltene Entstehung hängt in Europa mit der Herkunft der zunächst sportliche Wettkämpfer bildenden Gymnasien aus dem rituell-mythischen Geschehen zusammen; griech. γυμνός bezeichnet den Unbewaffneten, der allein zum sportlichen Wettstreit, zum unblutigen Vergleich der Werte zugelassen war. Sie bilden das Analogon zur Einführung des unblutigen Opfers, das in der sich herausbildenden Kunst zuerst neben und schließlich an die Stelle des Blutopfers tritt. Ihre ökonomisch-axiologische Entsprechung ist im Entstehen eines Marktes gegeben; der privilegierte Ort ihrer Austragung ist darum zunächst der Markt-Platz und dann ganz allgemein der öffentliche urbane Platz, von der antiken Agora bis zum heutigen Hyde-Park. Erst nach der Scheidung des Privaten vom Öffentlichen werden Ketzereien in der Neuzeit auch in der Abgeschiedenheit von Kammer oder Kabinett geschmiedet und geübt.

Häresien sind notwendig auf Orthodoxien bezogen, vor deren Hintergrund sie als Abweichung hervortreten. Lev Tolstoj (1978-1985, XVI: 159f.) zitiert in seiner *Beichte* (*Исповедь*) das Wort „еретик" (Häretiker) aus dem Wörterbuch der russischen orthodoxen Kirche in eben diesem Sinne, in dem es die Altgläubigen, die Katholiken und die Protestanten bezeichnet, um dann selber den ketzerischen Satz anzuschließen, die orthodoxe „Glaubenslehre" (вероучение) zerstöre gerade dasjenige, was sie hervorrufen solle, nämlich die tätige Glaubensausübung. So gesehen, ist die Häresie stets sekundär, abgeleitet, mittelbar. Die reine Lehre dagegen erscheint als unmittelbar, unabgeleitet, primär. Es ist freilich die große Frage, ob eine solche primäre Lehre für den kulturhistorischen Blick überhaupt Sinn macht. Schon das Christentum war für die gläubigen Juden eine Häresie, und den Babyloniern und Ägyptern dürfte der jüdische Glaube als ketzerische Abweichung erschienen sein.[9]

Walter Bauer hat in seinem Buch *Rechtgläubigkeit und Ketzertum im ältesten Christentum* (1934) für die Frühzeit der Christenheit gerade religiöse Meinungsvielfalt als das Ursprüngliche und die Ausbildung der einheitlichen Lehre als spätere Antwort auf die verunsichernde Verschiedenheit der Anschauungen nachge-

zeichnet. Häresien sind aufgrund des von ihnen ausgelösten Rechtfertigungsdrukkes besonders lebendige Teile von Kulturen, wohingegen Überzeugungen zu erstarren drohen, wenn sie zur Orthodoxie werden. Soziologisch geht dieses Erstarren mit der Entstehung einer Bürokratie einher, der die Ideologie nur noch zum Rechtfertigungsmittel dient. Die Informationstheorie spräche den häretischen Äußerungen in der jeweiligen Kultur sicherlich den größeren Informationswert zu. Orthodoxien sind auf Ordnung eingestellt und neigen dazu, die kulturelle Komplexität zu reduzieren. Häresien dagegen eignet ein Moment des Chaotischen, sie durchbrechen die von den Vertretern der Reinen Lehre erstrebte Einheitlichkeit und Traditionalität und tragen der Kultur größere Vielfalt ein.

Das griechische Ursprungswort αἵρεσις zeigt, daß Häresien sich zunächst auf eine Lehre beziehen, die nicht von einer Einzelperson, sondern von einer Gruppe, nicht selten von einer Schule, vertreten wird. Es geht auf das Verb αἱρέω ‚nehme' zurück und wird durch Wendungen wie ‚ein Gedanke greift', jemandes ‚Partei nehmen', ‚eine Wahl treffen' in seiner neutestamentlichen Bedeutung verständlich. Das ursprünglich wertneutrale Wort wurde nun mit einem negativen Wert belegt, der die damit Bezeichneten als Anhänger einer falschen Lehre in Mißkredit brachte.

Die Einrichtung von kulturellen Institutionen wie die bereits genannte Schule oder auch eine Kirche verankert die ‚Wahre Lehre' in einem institutionellen Grund. So beobachten wir neben der substantiellen, auf Überzeugungsinhalte eingestellten und von der Apostasie ihren Ausgang nehmenden Häresie auch eine funktionale Ketzerei, welche die Rechtmäßigkeit der jeweiligen Schule oder Kirche überhaupt bestreitet. Diese funktionale Häresie ist Voraussetzung für die Institutionenteilung, für das Schisma, wie es uns im Raskol begegnet, der Abspaltung der Altgläubigen von der russischen Orthodoxen Kirche.

Bei den substantiellen Häresien lassen sich nach dem Peirceschen Zeichenmodell drei Fälle unterscheiden, welche die Ketzerei zunächst entweder auf den Zeichenträger oder aber auf den Interpretanten oder schließlich auf den bezeichneten Gegenstand beziehen. Wenn Avvakum die Ersetzung des biblischen Ausdrucks «во веки веком» durch «во веки веков» als Häresie brandmarkt, wenn die Altgläubigen an der Schreibung des Namens Christi ‚Isus' festhalten und die Nikonsche Schreibung ‚Iisus' als teuflisch verwerfen, geht es – wie im Ikonoklasmus – zunächst um die Signifikanten. Beim Abendmahlsstreit über die Bedeutung der eucharistischen Formel aus Matthäus XXVI, 26 „τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου" – „Hoc est corpus meum" – steht seit dem neunten Jahrhundert (gegen Ratramnus[10]) über das 11. Jahrhundert hinweg (gegen Berengar von Tours) bis zu den Reformatoren der Neuzeit vor allem die Beziehung zwischen dem Signifikanten (hoc) und dem Signifikat (corpus), steht die Interpretation in Frage. Bezeichnenderweise ist das Dogma der Transsubstantiation erst

1215 als Antwort auf Häresien verkündet und mit dem Sakrament der feierlichen Eucharistie verknüpft worden.

Ketzerei, genauer: das Diskreditieren abweichender Überzeugungen als unvereinbar mit der herrschenden kanonischen Ansicht, fordert nicht selten auch erst die (schriftliche) Festlegung der ‚Wahren Lehre' heraus. Die für die Abspaltung der protestantischen Kirchen vom Katholizismus wesentliche Frage der Anerkennung des Papstes zielte zunächst auf das Signifikat, auf das gewählte Oberhaupt der Katholischen Kirche. Die Frage nach der Repräsentierbarkeit Gottes, die in der Gottesstellvertreterschaft des Papstes impliziert ist, lehrt jedoch, daß neben dem bezeichneten Gegenstand stets auch die Zeichendeutung, ja selbst die Signifikanten im Spiel sind.[11] Die Frage der Links-Rechts-Bewegung im Gottesdienst dagegen ist zunächst referentenbestimmt, da die Altgläubigen hier dem Gang der Sonne (von Osten nach Westen) folgen, wo die Orthodoxe Kirche der gegenläufigen Richtung den Vorzug gab.

Den Streit zwischen Nikon und den Raskolniki um das Bekreuzigen mit zwei oder drei Fingern dominiert dagegen der Interpretant; insofern das von der Orthodoxen Kirche eingeführte dreifingrige Kreuzschlagen (троица) die Trinität Gottes versinnbildlicht, vergegenwärtigen die Altgläubigen mit den zwei Fingern die beiden Naturen Christi, die göttliche und die menschliche.[12] Schon hier wird deutlich, daß es sich beim Raskol nicht um eine Sektenbildung, sondern um eine Kirchenspaltung handelt.

Während Orthodoxien dazu neigen, Interpretanten zu stärken, sie zu kodifizieren und dann gegen lästige Zweifel zu immunisieren, streben Häretiker im Gegenlauf dazu, vorgegebene Interpretanten zu schwächen und entweder die Signifikanten oder aber die Sigifikate zu stärken. Es läßt sich geradezu die auf Zeichenkörper eingestellte Ketzerei, der Zeichenglauben, abheben gegen die auf Referenten zielende Häresie, den Dingglauben.

Das innere Verhältnis zwischen Neuem und Altem Testament, in dem das neue Wort das alte nicht auslöscht, sondern aktualisiert, ein Evangelium, das den alten Bund Gottes mit dem Menschen nicht kündigt, sondern erneuert, bildet die Quelle für die konstitutive innere Dialogizität des Christentums und zugleich die Grundlage für ein mögliches dialogisches Verhältnis der Christen zu den Juden.[13] Der Sieg des Protestantismus in weiten Teilen der Germania und die weiterbestehende Vorherrschaft des Katholizismus in der Romania und Teilen der Germania bereiteten nach den Schrecken des Dreißigjährigen Krieges den Boden für eine zweieinhalb Jahrhunderte währende mittel- und westeuropäische Gesprächskultur.[14]

Seit der (Vor-)Romantik ist dann der vertikal axiomatische Wettstreit zwischen den bis dahin werthaft weitgehend voneinander geschiedenen Hoch- und Volkskulturen grundsätzlich geworden. In den günstigsten Fällen hat er zu einer wechselseitigen Befruchtung, in den ungünstigsten dagegen zum Streben geführt, Volkskultur und Hochkultur zwanghaft in eine Einheitskultur zu pressen. In

solcher Zwangsvereinigung werden sowohl authentische Volkskultur wie avancierte Hochkultur in ihrem wesentlichen Bestand vernichtet. So haben die europäischen Totalitarismen Stalinismus und Nationalsozialismus sowohl die authentische Folklore als auch die genuine Hochkultur bekämpft und in weiten Teilen ausgerottet.

Der nationalsozialistische Massenmord an den europäischen Juden war mit der angestrebten Vernichtung des gelebten Judaismus über den Genozid hinaus auch ein Schlag gegen das dialogische Christentum wie gegen die zwischen Judaismus und europäischer Moderne vermittelnde Gesprächs-Kultur. Deshalb erschienen die assimilierten Juden den rassistischen Antisemiten auch als die gefährlichsten Feinde.

In der russischen Kultur sind ungeachtet ihrer vielbeschworenen Duldsamkeit Reformer bis in unser Jahrhundert hinein entweder – wie bei Nikon – in die mit dem Staat aufs engste verbundene Hauptkirche integriert oder aber exkommuniziert worden. Die Raskol'niki wurden durch kollektiven Terror zu einem Dasein am sozialen, geographischen und kulturellen Rande gezwungen, wenn nicht zur Auswanderung gepreßt. Die Partei der Bol'ševiki hat diese dogmatische Politik der orthodoxen Hauptkirche in weltlichem Gewande verschärft. Ihr der Einheitspartei der Nationalsozialisten ähnelnder Totalitarismus lehrt jedoch auch, daß jeder Orthodoxie, die ihren Gesprächspartner in der offiziellen Kultur vernichtet, unweigerlich ein Widerlager in der nichtöffentlichen kulturellen Wirklichkeit erwächst.[15]

Bei den folgenden Erwägungen über Rozanovs religiöse, soziale und literarische Häresien werden wir den zunächst religiös-theologischen Begriff der Ketzerei weiterhin auf die Bereiche des gesellschaftlichen Lebens und der Literatur übertragen. Hierbei büßt er zwar einen Teil seiner Trennschärfe ein, gewinnt dafür aber das Vermögen, Rozanovs Gebaren in allen kulturellen Teilbereichen nach den gleichen Grundsätzen zu erfassen. Dies scheint dann auch der einzige Weg, die prekären Gänge zu besprechen, die Rozanov vom Leben zur Religion wie zur Kunst und umgekehrt unternommen hat. Wir verstehen sie als auch heute noch beachtenswertes Bemühen, den dialogischen Charakter der russischen Kultur am Vorabend ihres Absturzes in den Totalitarismus zu stärken.

Das gegenwärtige Interesse für Häresien hängt auch damit zusammen, daß unter bestimmtem Blickwinkel der Poststrukturalismus eine strukturalistische Häresie und der Dekonstruktivismus nichts anderes als eine ketzerische Weise des Umgangs mit dem Diskurs ist.[16] Wir verhalten uns also entweder wie Rechtgläubige, die ihre Lehre gegen Apostasie verteidigen oder aber wie Häretiker, die eine herrschende Doxa aus den Angeln zu heben trachten. Zum Jahrhundertbeginn war die Orthodoxe Kirche übrigens der Überzeugung, die Zeit der Häresien sei vorbei.[17] Wie sehr sie sich irrte, zeigt schon das Werk Vasilij Rozanovs.

1. Rozanovs religiöse Häresie

Die dialogische Bedeutung Rozanovs für das religiöse Denken in Rußland hat kein Geringerer als Nikolaj Berdjaev (1989, III: 344) gewürdigt:

> Заслуги Розанова в критике официального христианства и официальной церковности огромны, своими текстами он послужил новому религиозному сознанию. (Он с небывалым радикализмом поставил перед христианским сознанием вопрос об отношении к жизни мира и особенно к источнику жизни – полу.)

Berdjaev (334) nennt Rozanovs religiösen Entwurf einen „immanenten" und „naturalistischen Pantheismus", dem eine starke und ursprüngliche Empfindsamkeit für die „Göttlichkeit des weltlichen Lebens" (божественности мировой жизни) eigne. Er richte sich gegen Spiritualismus, Gnostizismus und Platonismus, doch mangle es ihm an Sinn für das Transzendente, an der Sehnsucht nach dem transzendenten Ende. In diesem letzten Punkt werden wir Berdjaev nicht zustimmen können, zumal Rozanov mit Blick auf die Eschatologie sehr verschiedene Standpunkte eingenommen hat.

Immanent ist für Berdjaev dieser Pantheismus durch Rozanovs Leugnen des Unterschieds zwischen empirischer und übersinnlicher Wahrnehmung;[18] es sei dies die ins Alter gefallene Kindheit der Menschheit. Ihm fehle – verglichen mit Abraham, Isaak und Jakob – die Kraft des Unpersönlichen, die es ermögliche, die Nachfahren zu segnen. Rozanov habe ein starkes Gefühl für den Lebensalltag, ein schwaches dagegen für die Persönlichkeit (335). Wie Tolstoj spüre er die Welt alttestamentlich. Rozanov erkenne die Tragik des Todes nicht an und überwinde den Tod nicht durch Auferstehung, sondern durch die Geburt, durch die Erhaltung des Menschen in seinen Nachfahren. Dies bringe eine gewisse Nähe zur Viehzucht mit sich (336).

Die Religionskritik Berdjaevs an Rozanov gipfelt in dem Vorwurf, der Schriftsteller könne die Entstehung des Bösen nicht erklären (340) und wolle den durch Geburt und Tod gegebenen „Doppelcharakter der menschlichen Natur" (двойственность человеческой природы, 341) nicht akzeptieren. Tatsächlich gibt es bei Rozanov eine mit der ostkirchlichen Überlieferung des Pseudo-Dionysios Areopagites übereinklingende Neigung, das Böse als Mangel an Gutem aufzufassen.[19]

Vasilij Zen'kovskij (1989, II: 463) verwirft die wiederholt aufgeworfene Kennzeichnung von Rozanovs religiösem Denken als Pantheismus; er selber nennt dieses Denken vielmehr „Biozentrismus" und „Kosmozentrismus". In der Tat zeigen die Schriften Rozanovs diese Einstellung auf die Dinglichkeit, auf die Physiologie und Kosmologie von Leben und All, wie sie zeitgleich in Vernad-

skijs Entwurf der Biosphäre ihren Ausdruck gefunden hat.[20] Sie stehen zum einen in jener Tradition der ostslavischen Kosmologie, die mit einem unschönen Ausdruck ‚Kosmismus' genannt worden ist. Zum andern aber läßt sich sein religiöses Denken als Religion des Lebens und damit als Alternative zur zeitgenössischen westlichen Lebensphilosophie fassen, die, Solov'evs Religionsphilosophie gleich, aus einer Kritik der Theologie erwächst, ausdrücklich an Häresien anknüpft und selbst häretische Züge trägt. Diese Lebensreligion hat drei miteinander verbundene Bezugspunkte: Gegenwart, Diesseitigkeit und Personalität. Die Einstellung auf diese drei Berührungspunkte ergibt sich aus einer metonymischen, den Teil für das Ganze nehmenden Reduktion. Die Zeit wird zurückgeführt auf das Jetzt, der Raum auf das Hier und die Gemeinschaft auf die Person.

Vasilij Rozanov ist – abgesehen von seiner bislang kaum wahrgenommenen Dissertation *Über das Verstehen* (*О понимании*) – in keiner seiner Schriften auf eine einheitliche Lehre aus gewesen. Stets aber hat er gegen die ‚herrschende Lehre' Randfiguren, Außenseiterstandpunkte, Minderheitsüberzeugungen geltend gemacht. Im frühen Aufsatz *Место Христианства в Европе* ist wohl weniger die Gegenüberstellung von arischer – exogener und objektiver, wahrnehmungsorientierter sowie „leuchtender" – und semitischer – endogener und subjektiver, ausdrucksorienter sowie offenbarungsoffener – Kultur von Interesse, zumal sie nur zeitgenössische Vorstellungen von Rasse-Mentalitäten aufgreift und fortführt.[21] Bedeutsamer ist das von Rozanov beigebrachte Beispiel für die ‚lichte'[22] arische Kultur, der frühgriechische Dichter und Religionsphilosoph Xenophanes aus Kolophon (um 580 – um 470 v. Chr.). Statt (wie in der ostslavischen Überlieferung üblich) Platon wird ein Philosoph zum Muster erhoben, der in seinem Werk Religiöses mit Naturkundlichem und mit Dichtung verbunden hat. Was Xenophanes noch unklar erfaßt habe, sei bei Parmenides zu schwer widerlegbaren beweiskräftigen Einsichten geformt worden. Nun sei dem veränderlichen äußeren und sinnlicher Wahrnehmung zugänglichen Sein der Begriff des unabänderlichen reinen Seins zur Seite gestellt und so die ursprünglich extrovertierte arische Weltwahrnehmung durch die introvertierte Perzeption wesentlich erweitert worden. Sokrates, der dieses Verwesentlichen der Philosophie, das Sich-Lösen von der sinnlichen Anschauung, fortgeführt habe, sei zur Strafe von seinem Volk getötet worden. Auch Platon und Aristoteles hätten den griechischen Menschen auf Ankunft und Annahme des Christentums vorbereitet.[23] Das Ziel der christlichen Geschichte liege gerade in der Verschmelzung von arischem und semitischem Geist.

Aus Raumgründen müssen hier Rozanovs naturkundliche Anschauungen weitgehend ausgespart bleiben, obgleich auch sie, gemessen an der herrschenden naturwissenschaftlichen Lehre seiner Zeit, nicht selten nahezu ketzerischen Charakter haben. So war er überzeugt, Kopernikus sei notwendig ein gläubiger

Mensch gewesen, denn nur einem solchen habe die Einsicht in den Aufbau der Welt dämmern können. Rozanov (1992, 31) setzt den kopernikanischen Heliozentrismus in seinem Rang den Psalmen Davids gleich und begründet diese Auffassung mit dem originellen Gedanken, das (innere) historische Bewußtsein gleiche in der christlichen Zivilisation den möglicherweise drohenden Verlust des Sinns für ein einheitliches, die Welt durchwaltendes Prinzip durch den (äußeren) kopernikanischen Anthropozentrismus aus.

Schon in dem einleitenden Aufsatz zu dem Buch *Religion und Kultur* (*Религия и культура*, 1992, 12) von 1902 stellt Rozanov neben die objektgerichtete arische Kultur die subjektgerichtete semitische. Während er hier aber noch – einem geläufigen Topos der Zeit folgend – die erste als kreativ der zweiten vorzieht, hat er in seinem reifen Werk die Überlegenheit der semitischen Kultur gegenüber den christlichen Kulturen betont. Rozanov verhält sich demnach auch seinen früher geäußerten eigenen Überzeugungen gegenüber häretisch. Bereits seine auf der dritten Religiös-Philosophischen Versammlung von 1902 gehaltene Verteidigungsrede (Rozanov 1992, 290f.) für den aus der Russischen Orthodoxen Kirche ausgeschlossenen Grafen Lev Tolstoj zeigt ein durchaus nicht negatives Bild von der Ketzerei, und es verstößt gegen die von der orthodoxen Kirche bis hin zur Philosophie Solov'evs verfochtene „Gemeindlichkeit" (соборность) des Glaubens. Rozanov macht demgegenüber den Grundsatz der Personalität der Glaubensüberzeugung geltend.[24]

Der Kritiker hatte sich ein Jahr zuvor noch veranlaßt gesehen, in dem spektakulären Artikel *Über einen Zweifel des Grafen L.N. Tolstoj* (*Об одном сомнении гр. Л.Н. Толстого* - Rozanov 1992, 257-259) dessen Unverständnis für das religiöse „Geheimnis" (таинство) sowie das „Wunder" (чудо) und ihre Diskreditierung als „Zauberei" (колдовство) am Beispiel von Geburt und Tod zu rügen und das künstlerische Genie, welches Wunder leugnet, selbst zum Wunder zu erklären. Auch hatte er die „Vernunft" (разум) des großen, von der Gemeinde der Tolstojaner umgebenen Tolstoj gegenüber der „Natur" (природа) von Geschichte und Kirche in Nachteil gebracht.[25] Nun aber, da der Schriftsteller vom Akt der Exkommunikation durch die Synode getroffen ist, nimmt Rozanov ihn gegen die Orthodoxie in Schutz.

Der Religionskritiker kreidet dem Prosaschriftsteller zwar erneut Glaubensabweichungen, also eine substantielle Häresie an, doch spricht er ihm anders als den Synodalen zugleich eine lebendige Glaubensaktivität zu. Vor allem aber bestreitet er der Synode das Recht, eine funktionale Ketzerei festzustellen, ja, er unterstellt, bei Lichte besehen, der Synode selbst diese Häresie: „Ein jedes Mitglied der Synode ist gesalbt, aber es hat doch nicht ein jedes einzelne Mitglied der Synode von sich aus und für sich selber Tolstoj verurteilt, sondern es hat eine Einrichtung Urteil gesprochen, die weder für kollektive Urteile noch für kollektive Entscheidungen die Salbung empfangen hat («Каждый из членов Синода –

помазан, но ведь не каждый отдельный член Синода судил Толстого от себя и за себя, а судило учреждение, которое ни на коллективные суждения, ни на коллективные решения помазания не имеет», 291)." Seinem Grundsatz der Personalität getreu, läßt Rozanov einzig eine Exkommunikation zu, die von der einzelnen Person und „ohne universale These" (без универсального тезиса), ohne Anspruch also auf universale Geltung ausgesprochen wird. Die Exkommunikation Tolstojs ist demnach „a-ekklesiastisch, außerkirchlich" (а-экклезиастично, вне-церковно), sie ist in Rozanovs Sinne ketzerisch. Tatsächlich zersetzt Rozanov hier den Begriff der ja stets kollektiv gedachten, weil auf den Glauben einer Gemeinschaft bezogenen Häresie durch ein Verständnis, das nur noch individuelle Glaubensunterschiede und personale Ketzereien vorsieht. Die Häresie wird so ihres institutionellen Charakters entkleidet und damit letztlich ad absurdum geführt.

Diese ketzerischen Gedanken Rozanovs fügen sich aus westlicher Sicht in den Zusammenhang der verspäteten ostslavischen Renaissance und lassen mit dem protestantischen, prekär intellektuellen und individuellen Zug vergleichen,[26] die Glaubenswirklichkeit mit Luther unter dem Paulinischen Leitspruch „sola fide" in die Entscheidung des einzelnen zu stellen. In der provokant rhetorischen Figur des Calembour schließt Rozanov den Artikel: «Это мирское дело, только совершенное не мирянами», 291 [meine Herv.]. Gerade die Wendung zur oder von der Welt wird Rozanov, wie wir sehen werden, zum Maßstab für sein Urteil über religiöse Haltungen nehmen.

Als Gymnasiast materialistischer Atheist, als Philosophie-Student zum orthodoxen Glauben bekehrt, kritisiert Rozanov in den Jahrzehnten um die Jahrhundertwende das orthodoxe Christentum, wobei er in seinen Schriften zunehmend ketzerische Anschauungen vertritt. Schon der Titel seiner zweibändigen Aufsatzsammlung *Jenseits der Kirchenmauern* (*Около церковных стен*) legt einen Standpunkt zwar nicht außerhalb der christlichen Religion, wohl aber außerhalb der orthodoxen Kirche fest. Rozanov treibt zielstrebig funktionale Häresie.

Rozanov war Häretiker auch in dem Sinne, daß er seine eigenen Lehren verketzerte, er war gleichsam ein selbstreferentieller Häretiker. Als Gymnasiast Anhänger der revolutionären Demokraten, dann der Slavophilen, anschließend des Judentums, wandte er sich schließlich archaischen ägyptischen Lebensvorstellungen zu, um am Lebensende wohl wieder zu einem gleichsam nichtorthodoxen orthodoxen Glauben zurückzukehren. Zunächst rechtfertigte er die Revolution von 1905, dann griff er sie schonungslos an. Anfang des ersten Weltkrieges legitimierte er den russischen Kriegseintritt, vier Jahre später verwarf er die russische Haltung als selbstzerstörerisch.

Das Weltbild Rozanovs war ganz und gar auf eine Gegenwart eingestellt, die als Ziel der Vergangenheit Legitimität verleihen und die Zukunft in einen möglichen Sinnkreis stellen kann. Dabei folgte Rozanov nicht einem ihm äußerlichen

Zeitgeist, er prägte nicht selten, er verkörperte auf weite Strecken den russischen ‚cejtgejst' in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts. Wo Fedorovs Häresie auf den Referenten Kosmos gerichtet ist und in der Zukunft eine bessere Vergangenheit herstellen will, zielt Rozanovs religiöses Denken ganz auf den Referenten Mensch in der erfüllten Gegenwart. Es ist weitgehend frei von eschatologischen Momenten und ersetzt sie durch antiutopische, schließlich auch apokalyptische Visionen.

Aber Rozanov verketzert nicht nur heute, was er gestern behauptet hatte, er kann auch einander scheinbar ausschließende Anschauungen wie Philosemitismus und Antisemitismus gleichzeitig vertreten. Seine Haltung war demnach nie orthodox, sie war oft hetero-dox und nicht selten para-dox.[27] Durch diese – in traditioneller Sicht - widersprüchliche Haltung forderte er zu vielfachem Widerspruch heraus.[28] Auf dem Münchener Psychopoetik-Symposium habe ich dieses Verfahren mit Blick auf die Literatur poetische Paraphrenie genannt. Rozanovs Begriff der Persönlichkeit unterläuft das Prinzip der klassischen Selbstidentität des Subjektes, indem er die Person in unterschiedlichen Rollen mit herkömmlich unvereinbaren personalen Standpunkten zutage fördert.

Rozanovs Neigung zu einer das Sagen am Tun messenden, die Tat über die Reflexion stellenden Grundsätzlicheit schwingt erneut in der Klage mit, Mittelalter und Neuzeit hätten das Christentum als D e n k system fortgeführt und im „Gottes d e n k e n" statt im notwendigen „Gottes g e f ü h l" gipfeln lassen. Das Sinnieren über das Christentum habe das Bemühen ersetzt, Christi Lebensweise zu erfühlen und sich in der Tat bewähren zu lassen. Nicht die Worte, sondern das Handeln Christi gelte es zum Maßstab zu nehmen und darauf die christliche Lehre zu begründen. Hier werden dann auch die Ketzereien als lebendige christliche Praktiken gegen die Kirchenlehre in Vorteil gesetzt: Die Häresien, oder jedenfalls die meisten von ihnen, verdankten ihren Ursprung dem Streben, sich angesichts einer einseitigen, auf Wortklauberei gegründeten Auffassung organisierter Kirchen in den Besitz der Fülle des Christentums zu setzen. Hier votiert Rozanov gegen die oben beschriebene Interpretantenlastigkeit der Orthodoxie. Das an Fundamentalismus grenzende Unvermögen, die Spannung zwischen Tat und Rede, zwischen Signifikat und Signifikanten auszuhalten, der Wille, sie um alles in der Welt zur Deckung zu bringen, führt das Gefühl als Mittleres zwischen Vorstellen und Wollen herauf und begründet eine in gewissem Sinne naive Religionspsychologie. Sie prägt auch Rozanovs (1906b, II: 70) Leitspruch: „Glaube ist Reinherzigkeit" (Вѣра есть чистосердіе[29]).

Rozanovs späte Häresie ist eine Religion der Diesseitigkeit und der Jetztzeit. Seit er seine Philosophie der Gentilität und Genitalität in der Schrift *В мире неясного и нерешенного* (1902) entworfen hat, seit er alles Dasein statt auf die „horizontale" Ebene politischer, gesellschaftlicher oder allgemeinkultureller Betrachtung auf das „vertikale" - referentenbezogene - Prinzip von Zeugen und Ge-

bären, von Begattung und Gattung gegründet hat, zieht er immer mehr auch das Christentum in Zweifel. Christus habe die höherstehende, stammesgeschichtlich fundierte alttestamentarische Gottesbindung ersetzt durch eine niedere, blutsunabhängige und ungeschlechtliche. Wie den geschlechtslosen Christus sieht er nun auch das ganze Christentum als unfleischlich (a-referentiell) und, gemessen an der ganzen Lebenswirklichkeit, unvollständig an. Das Christentum bedürfe des Nichtchristentums, da es so lebensnotwendige Fähigkeiten, wie Getreide zu pflanzen und Vieh zu ziehen, nicht lehre.

Aus der Fürsprache für eine weltzugewandte referentenstarke Religion und der Absage an alle weltabgewandte (referentenschwache) Gottesbindung leitet sich auch Rozanovs Lob der ‚weißen' und sein Tadel für die ‚schwarze' Geistlichkeit her. Er gründet diese Unterscheidung zunächst auf die religiös-mystische Idee weißer und schwarzer Strahlen, die in der ostkirchlichen Religion lebendig war,[30] dann aber auch auf das weiße Messgewand der niederen, heiratsfähigen sowie auf das dunkle der höheren, zölibatären Geistlichkeit (Rozanov 1911, XI). In ketzerischer Weise wird dieser Gegensatz auf die Polarität von Leben und Tod bezogen: *Temnyj lik* heißt nunmehr das dem Tod zugewandte Antlitz Jesu Christi.[31]

Rozanovs Votum gegen das Gedächtnis als Gefäß der Christlichen Botschaft ist in seiner Einstellung auf die Gegenwart als zeitlich zugänglichstem Referenzbereich verankert. Ohne Rücksicht auf den eigenen Beruf stellt er das geschriebene, das fixierte Wort, das heißt den Signifikanten, unter einen Bann, weil er die Tat (den Referenten) mindere und sich allenfalls zu Wörtern (zu weiteren Signifikanten) mehre. Rozanov (1992, 356) hat später der Kirche geradezu Enthaltsamkeit in litteris empfohlen: «Очевидно, <церковь> чем меньше пишет и печатается, тем больше она сохраняет свой древний аромат дела и факта». Das Verfahren von Vor- und Rücksicht, das Streben nach Genauigkeit habe die Frohe Botschaft eingeschränkt. Rozanov argumentiert im Vorhof der Moderne, wenn er erklärt, die Botschaft werde zu Musik, sobald man das Antlitz des Urhebers schaue. Widersprüche fänden sich allenfalls in den Worten der Evangelisten, nicht aber im Antlitz des Erlösers. Er stellt dem 20. Jahrhundert die Aufgabe, das bislang nur juristisch Erarbeitete nun musikalisch zu bearbeiten. „Christlicher ‚Geist'" und „christliche ‚Reflexion'" (d.h. die christliche Interpretanten) seien erschöpft und durch „christliches Herz" und „Musik des Christentums" zu ersetzen. Die Musik aber ist die am wenigsten semantische, die interpretantenschwächste Kunstform.

Die menschliche Äußerungsform dieses christlichen Herzens, das in mittelalterlicher Überlieferung als Gefäß der Seele gefaßt wird, ist für Rozanov das persönliche Gebet. Das individuelle Gebet war am Ausgang des neunzehnten Jahrhunderts sicherlich die als Gattung am wenigsten kodifizierte, die in ihren Interpretanten daher auch am wenigsten gebundene Redeform. Gegen Solov'ev und die Anhänger der Gemeindlichkeit (sobornost') gewandt, beschränkt Rozanov die

hochkonventionelle und interpretantenstarke Liturgie[32] auf den Leib, erkennt er die Seele des rechten Glaubens dagegen im Gebet:

> Душа православия – в даре молитвы. Тело его – обряды, культ. Но кто думал бы, что кроме обрядов в нем нет ничего (Гарнак, дерптец-берлинец) – тот все-таки при всяческому уме не понял бы в нем ничего.[33]

1912 hat Rozanov in seinem Buch *Solitaria* – in ketzerischem Widerruf seiner bisherigen Häresie – der Orthodoxie bescheinigt, sie entspräche einem ausgewogenen, keinesfalls aber einem aufgeregten Geist.[34] Erstaunlich allerdings, daß für solche Harmonie Zeus zum Referenten berufen ist, dem dann gar Aleksandr Nevskij als kämpferisches Idol beigesellt wird. Rozanovs Fehlanzeige für Aphrodite, die Allegorie der Schönheit, für Juno, das Sinnbild des Staates und Saturn, Allegorie der Zeit und Namensgeber der Saturnalien, sind nicht weniger sprechend. Sich in die Tradition des Hesychasmus stellend entwirft der Kritiker eine Mentalität der Russen aus dem orthodoxen Glauben, die ihrer Stimmung im Vorhof des Ersten Weltkriegs gerecht zu werden sucht, gleichwohl aber Ruhe statt Aufgeregtheit zum Zeichen ihrer Mentalität erhebt:

> Православие в высшей степени отвечает гармоничному духу, но в высшей степени не отвечает потревожненному духу. В нем есть, говоря аллегорически, Зевс; в Александре Невском (опять аллегорически) оно получило себе даже «Марса». «В петербургском периоде» (славянофилы) – все строят храмы Александру Невскому, этому «Аресу» и вместе «Ромул» Руси, отодвинув в сторону киевских подвижников. Итак, Марс и Зевс (их стихии) — вот Православие; но нет в нем Афродиты, нет Юноны, «госпожи дома», Сатурна и далекой мистики.
>
> (*на обороте полученного письма)* (Rozanov 1990 II, 254)

Rozanovs ketzerische Abweichung vom Christentum äußert sich vor allem in seiner Verwunderung über die Asexualität Christi, eine Anomalie auf Seiten der Referenz. Noch seine späte Schrift *Aus Christi Geheimnissen* (*Из таинств Христовых*, Rozanov 1991b, 183) zeugt vom Staunen über die Enthaltsamkeit: „Christus hat die Menschheit durch das ‚Wunder des Nichtbegehrens' ‚gerettet'." Schon im *Zweiten und letzten Korb* der *Abgefallenen Blätter* hatte Rozanov (1990d, 509f.) sich freilich von seinem Abstand zur Kirche distanziert[35]: «Я <оценивал> церковь, как постороннее себе, и не чувствовал нужды ее себе, потому, что был <с Богом>». Die einst getroffene Unterscheidung zwischen einem „kirchlichen Menschen" (церковник) und einem „religiösen

Menschen" (религиозный человек) – eine Differenz der Referenten – wird widerrufen.

Die gentile (referentielle) Beziehung zu den Vorfahren – wie zu den Vorvätern so auch zur ‚Mutter Erde' – gibt den ausdrücklich genannten Grund ab für den Wechsel der Überzeugung. Die horizontale soziale – stärker auf Interpretanten bezogene – Bindung zu den Mitmenschen ist dem vertikalen Band psychisch also noch stets nachgeordnet, doch wird sie für die Einbindung in die Kirche im Doppelbezug zu den anderen wie zu Gott bestimmend:

> Но пришло время «приложиться к отцам». Уйти «в мать землю». И чувство церкви пробудилось.
> Церковь — это «все мы»; церковь — «я со всеми». И «мы все с Богом». (Rozanov 1990d, 510)

Wie das Sterben als genealogischer Weg zurück zu den Vätern, als retrograder Gang zu den Müttern, wird auch der Inhalt des interpretativ hochkomplexen Begriffs „Kirche" hier rein referentiell bestimmt. Im Gegensatz zur jetzt als hochfahrend verdammten früheren „Religiosität" preist Rozanov nun - vielleicht war Florenskij der Erwecker[36] - das „Kirchliche" als „demütiges, einfach volkshaftes, allgemeinmenschliches Gefühl" (чувство смиренное, просто народное, общечеловеческое). Noch stets ist der Affekt bestimmend, aber er wirkt im Angesicht des nahenden Endes integrierend.[37]

Die verschachtelt häretisch-ahäretische Auffassung Rozanovs gibt sich grundsätzlich in seiner Fürsprache für die Familie zu erkennen. Häretiker neigen im Grunde dazu, die vorgefundene familiäre Gemeinschaft zugunsten alternativer Gesellschaftsformen – Bünde, Geistesbrüderschaften, Geheimgesellschaften, Kommunen usw. – aufzugeben.[38] Rozanov hat selber hierauf hingewiesen: «Постоянный призыв, вечный идеал духоборчества, <духовных христиан>, хлыстов, и скопцов, во исполнение зова Спасителя: <Отставьте отца и матерь, и следуйте за Мною>» (Rozanov 1992, 373). Die Familienbindung Rozanovs mag ontogenetisch mit dem frühen Verlust der Eltern zusammenhängen; sie ist jedenfalls im Einklang mit seiner genologischen Grundeinstellung, die den Humus abgibt für seine Genitalogie wie auch für seine Genealogie, denn Gott ist für Rozanov stets Gottvater. Gottvater ist der starke Referent gegenüber dem interpretantenmächtigen Heiligen Geist und dem signifikantenabhängigen Gottessohn.[39]

Die ketzerische Empörung gegen Christus gründet in Rozanovs grundsätzlichem Unverstand für einen Gottessohn, dem die Vaterschaft (die Referentenrolle) versagt war. Der seit dem zweiten Lebensjahr vaterlos Aufgewachsene fühlte sich zugleich angezogen und abgestoßen von kirchlichen Würdenträgern, von Mönchsgemeinschaften und ketzerischen Sekten, die durch Zölibat oder Selbstkastration auf jegliche Vaterschaft, auf jegliche Referenz verzichteten.

2. Rozanov als Häresiologe

У насъ было, на сырой землѣ,
Претворилися такія чудеса:
Растворилися седьмыя небеса,
Сокатилися златыя колеса,
Золотыя – еще огненныя.

(Geistliches Lied der Skopzen - Rozanov 1914, 167)

Schon um die Jahrhundertwende hat Rozanov die Häresien auf jenen Logozentrismus der Kirchen zurückgeführt, der statt christlichen Handelns (Referenz) Verlautbarungen (Signifikanten) und statt des Lebens Lehren (Interpretanten) in Umlauf brachte. In seinem Aufsatz *Психология русского раскола* stellt er zunächst das von Karamzin beschriebene äußere, staatliche Rußland der Sichtbarkeit (видимости, 1992, 33), einem inneren „Heiligen Rußland" gegenüber, das er seinerseits in zwei gegenläufige Strömungen teilt. Die Anhänger der ersten werden mit einem Neologismus „Buchstäbler" (буквенники[40]) bedacht, während die der zweiten in den kleinen Sekten der Molokanen und Begunen, der Chlysten und Montanen aufgehen. Die Buchstäbler schwächen den Interpretanten zugunsten des Signifikanten, die Chlysten und Molokanen zugunsten des Referenten. Was Wunder, das Rozanov für die letzteren die größere Neugier zeigte.

Rozanov behandelte den Unterschied zwischen Häretikern und Hauptkirche von Beginn an auf einem beachtlichen theoretischen Niveau. Ihm war bewußt, daß die Orthodoxe Kirche und die Ketzergemeinschaften verschiedene Idiome nutzten, die mit dem Unterschied ihrer Positionen zusammenhing und der Verschiedenheit der behandelten Objekte entsprach: «Церковь и сектанты говорятъ на разныхъ языкахъ, съ разныхъ точекъ зрѣния, даже, если хотите, о разныхъ совершенно предметахъ» (Rozanov 1906b, I: 225). Hierbei bringt es die Nähe der Orthodoxen Kirche zum Staat mit sich, daß ihre Vertreter sich im Gegensatz zu den Sektierern - wohl zum unausgesprochenen Verdruß des Verfassers - mehr um das Wohlergehen Rußlands bekümmern als um das Seelenheil der einzelnen Christen.

Hier trifft Rozanov mit Blick auf das Gewissen die Unterscheidung zwischen der höherrangigen persönlichen Gewissensfreiheit des einzelnen in seinem Bezug auf Gott und der überpersönlichen Bindung des Gewissens an die Kirche. Freilich bekennt er im Widerspruch zur orthodoxen Lehre, das Wort eines guten Geistlichen habe ihm stets mehr bedeutet als das Gesetz der Kirche (Rozanov 1906b, I: 222). Auch mindert er die bindende Kraft der kirchlichen Verfügungen, indem er sie als weltliches „Gesetz" (закон) dem göttlichen „Gebot" (заповедь) entgegenhält. Das Gebieten sei die einzige „weiche und zarte" (мягкая и кроткая; - Rozanov 1906b, I: 222) Form des Geheißes; sie peinige die Seele des

Menschen nicht und gerade so verhalte sich Gott zum Menschen. Nicht das Zwang auferlegende Gesetz, sondern das Freiheit einräumende Gebot entwerfe einen Menschen, der sich selbst entscheide und aus freien Stücken, nicht wie ein Sklave, sondern wie ein Kind, dem göttlichen – will sagen: väterlichen! – Geheiß Folge leiste.[41] Rozanov (1906, I: 224) adelt die persönliche Gewissensfreiheit, indem er sie zur Voraussetzung für die „Idee der Sühne" (идея искупления) erhebt. Keine Frage, daß dem Referenten Mensch durch den Interpretanten Gebot geringere Einbuße an Entfaltungsraum zuteil wird als durch das zwingende Gesetz.

Das wesentliche Argument für den höheren Rang der Gewissensfreiheit des Gläubigen gegenüber der Bindung an die Kirche leitet Rozanov (1906: I: 225) aus der negativ bewerteten Beobachtung her, daß hochrangige Kirchenvertreter[42] wie Augustinus, Luther, Calvin und Stefan Javorskij immer dann Intoleranz zeigten, wenn sie sich als ‚Gemeinschaft der Gläubigen' mit Gott auf eine Stufe gestellt hätten. Zugunsten der Einmütigkeit habe die Gemeinschaft dann eine gewisse Gleichgültigkeit oder gar Unaufrichtigkeit in Kauf genommen.[43]

Der für die Orthodoxe Kirche grundsätzlich unannehmbare Vorrang der persönlichen Glaubensentscheidung vor dem Kirchengesetz, der etwa geeignet war, Rozanovs zweite Heirat gegen die Entscheidung der Kirche zu rechtfertigen, wird in den an die Kirche gewandten Glaubenssatz gefaßt: «Я даю то, что̀ ты хочешь. Но твое хотѣніе должно быть сообразованно съ законами твоего собственного существованія». Er spiegelt sich in einer namens der Kirche an den Gläubigen gerichteten Adresse: «Я не требую больше, чем ты можешь дать, и всегда можешь дать. Что ты ропщешь? Мое требованіе не велико» (Rozanov 1906b, I: 227).

Der wertbeladene Gegensatz von vita activa und vita deliberativa, von lebendiger (referentieller) Praxis und toter (interpretatorischer) Reflexion trägt Rozanovs Werben um Verständnis für die Altgläubigen, die von der offiziellen Kirche bis auf den heutigen Tag als Ketzer verurteilt werden. Er begegnet dem verbreiteten Vorurteil, die Raskol'niki verhielten sich zu den Orthodoxen wie die Katholiken zu den Reformierten, indem er der Orthodoxen Kirche die Suche nach einer Regel, einer Gesetzmäßigkeit (einen Interpretanten) für die Erlösung, dem Raskol dagegen das Streben nach einem Typikon der Erlösung (einer Charakteristik des Referenten) zuschreibt.[44] Anders als die Orthodoxie trennten die Altgläubigen das Heilige nicht vom einzelnen heiligen Menschen, vom einzelnen Referenten, an dem es in Erscheinung tritt. Die Kirche opfere das Besondere des einzelnen zugunsten des (interpretatorisch) Regelmäßigen, Gleichmäßigen, Gereinigten, wo der Raskol das Authentische des Alten würdige.

Im Aufsatz *Über den A-Dogmatismus des Christentums* (*Об а-догматизме христианства*) hat Rozanov (1906b II: 455-472) das Ketzertum geradezu als Folge des Dogmatismus[45] gekennzeichnet, der ja stets zur Verselbständigung

eines kodifizierten, lehrbaren, für sakrosankt erklärten Systems von Interpretanten führt und so das Verhältnis zwischen den Signifikanten, den Interpretanten und den Referenten ruhigstellt. Rozanovs Sympathie für religiöse Häresien spricht vor allem aus den in seinem Werk *Die apokalyptische Sekte* (*Апокалипсическая секта*) zusammengefaßten Aufsätzen. Ganz im Stil der Tübinger Bibelkritik, über die er sich an anderer Stelle[46] ambivalent äußert, betrachtet er zunächst auf durchaus philologische Weise Passagen der Evangelien und ihrer Deutung. Gestützt auf die Berichte Dmitrij Rostovskijs über häretische Glaubensformen der Altgläubigen in der Schrift *Untersuchung des Brynsker Glaubens* (*Розыск о Брынской вере*), stellt er die Eigenart mancher Raskolniki heraus, dem ursprünglichen Lettrismus (der Einstellung auf die Signifikanten) die symbolische Deutung von Evangelientexten vorzuziehen. Sie gestatte es, anstelle der Lektüre der Heiligen Schrift, statt des Umgangs mit den Interpretanten also, das Heilige Leben, den Austausch mit den Referenten, zu üben.[47] Das scheinbar ein für allemal festgelegte Verhältnis zwischen den Bestandteilen der Zeichen kommt erneut in Bewegung.

Die Bekehrung der Samariterin im vierten Kapitel des Johannes wurde von den Brynsker Altgläubigen nicht als Bericht über eine wahre Begebenheit gelesen, sondern als Gleichnis: „дела не было, а притча есть» (Rozanov 1914, 5): Die Samariterin ist die menschliche Seele, der Brunnen die Taufe, das ‚lebende Wasser' steht für den Heiligen Geist, die fünf Männer verkörpern die fünf Bücher Mosis. Als Parabel gilt auch die Auferweckung des Lazarus, dessen Tod die Sünde und dessen Rückkehr ins Leben das Bereuen der Sünden symbolisiert. Rozanov faßt die Umdeutung als Verlagerung des Schwergewichts von der bereits in der Vergangenheit durch Christi Opfertod für alle geschehenen Erlösung hin zur Rettung als „Arbeit des Geistes" (работу духа), als gegenwärtig zu vollziehende referentielle Handlung, die der Anstrengung eines jeden einzelnen bedarf. Signifikanten und Intepretanten der Heiligen Schrift geraten so in Bewegung, daß die Referenten nicht mehr nur das einstmalige Geschehen ausmachen, sondern gerade auch im Feld des Hier, Jetzt und Ich liegen. Geradezu phänomenologisch beschreibt Rozanov diese häretische Umdeutung und Umwertung als anderen Blick durch veränderte Einstellung. Die Aufmerksamkeit richte sich mehr auf den lebenden Menschen (Referenz) als auf die überkommenen Schriften (Signifikanz):

> Внимание отходитъ отъ писанной книги Божіей, оно скользитъ по ней каким-то боковымъ, разсѣяннымъ взглядомъ, и всею силой падаетъ внутрь другой, не писанной, а созданной вещной книги Божіей – самого человѣка. (Rozanov 1914, 6; Meine Herv.)

Dieses von der Ursünde verdunkelte Lebensbuch gelte es mit Hilfe des geschriebenen Buches wiederherzustellen; und gerade so verstünden die Altgläubigen die „Aufgabe der Rettung der alten Bücher und des Ritus". Der Kritiker erspürt in einem geistlichen Lied der von einem Quäker gestifteten duchoborcy „den verlorenen Boden der Rechtgläubigkeit" (потерянную почву Православія; Rozanov 1914, 7).

In den christlichen Kirchen in die Ferne gerückt, werde Gott von den Duchoborcy, vor allem aber von den Chlysten, den Menschen angenähert, ergreife ihren Geist und lasse sie prophetisch reden. Das interpretative Mittelglied zwischen Gott und Mensch, die Kirche, wird in ihrer Bedeutung zurückgenommen. Seit Jahrhunderten festgelegte Handlung, die in der Erinnerung an ein Ereignis der fernen Vergangenheit gipfle, werde die kirchliche Liturgie wie das passive Gebet der Orthodoxen Kirche fallengelassen zugunsten des aktiven „Gesprächs mit Gott" (общение съ Богомъ).[48] Hier gelinge das Verschmelzen der menschlichen mit den göttlichen Kräften in Gestalt der Ekstase. Wieder zielt Rozanovs Würdigung der Häresie auf die Heiligung des Diesseitigen, auf die Stärkung des Referenten.

Wer mit Bachtins Entwurf der Karnevalskultur vertraut ist, wird mit besonderem Interesse Rozanovs Passagen über das „raden'e"[49] als „Israelische Arbeit" (работа Израилева[50]), vor allem aber über «корабельныхъ раденіяхъ» (9) der Chlysten lesen, die sich als Bruderschaft empfänden und die Osterfeier in den „Wirbel eines schwindelerregenden Reigentanzes" (вихрь головокружительной пляски, 10) münden ließen. Und Rozanov spricht voller Empathie von einer „religiös-bacchantischen Ekstase" (религіозно-вакхическій экстазъ, 10) der Häretiker, die in Nietzsches Dichotomie sicherlich der dionysischen Kultur zuzurechnen sind.[51]

Rozanov, für den der Vollzug der ehelichen Gemeinschaft das „höchste Geheimnis" bildet, da er mit dem Sterben und dem Geboren-Werden des einzelnen Menschen den engsten Bund mit einem anderen Menschen und mit der Menschheit stifte, ja, ihn an die Grenze der „unerforschlichen Grundlagen seines persönlichen Bestehens" führe, schreckte an der Sekte der Skopzen vor allem der namengebende Brauch des Entmannens. Aufschlußreich ist hier freilich, daß er die Kastration nicht so sehr als religiöse Ketzerei wie als „Schimpf auf die Natur" (ругаться на природу, 16) geißelt.[52] Mit äußerster Verwunderung konstatiert der Häresiologe bei seinen Studien im Archiv der Petersburger Polizei, daß in den strengen Jahren zwischen 1801 und 1820, in der Epoche der Kongresse, dem Zeitalter Speranskijs und Arakčeevs, sich in der Hauptstadt vor den Augen der Staatsgewalt eine Gesellschaft gründete,[53] die den in ein Irrenhaus gesperrten Sektengründer Selivanov zum wiedergekehrten Christus ausrief. Hier rächt sich, daß Rozanov mit der Freudschen Seelenökonomie des Ausgleichs nicht vertraut war. Schon Hegels These vom Ausgleich äußerer Befriedung durch

innere Spannung hätte ihn lehren können, daß die Periode Arakčeevs geradezu nach solchen Sekten rief.

Rozanov erkennt in dem Sektengründer einen aufrichtigen, doch in seinem Gewissen verirrten religiösen Menschen, der – hätte ihn die Orthodoxie in ein Priesterseminar und in die Geistliche Akademie aufgenommen – ein großer Glaubenslehrer, wenn nicht gar ein Heiliger geworden wäre.[54] Er wertet dessen Häresie als „eine der größten Phantasmagorien" (Rozanov 1914, 23) der russischen, wenn nicht gar der Weltgeschichte, in der es zum Selbstbetrug des Geistkämpfertums gekommen sei. Selivanovs Apostasie wird als der Irrglaube angezeigt, mit der Exsectio virilitatis lasse sich die Sexualität überhaupt beseitigen. Wenn Rozanov einwendet, mit der Kastration seien Erinnerung und Vorstellung sexueller Inhalte nicht abgewehrt, zieht er die in der orthodoxen Tradition seit dem Pseudo-Dionysios Areopagites wirksame Trennung von Materiellem und Geistigem, von Fleisch und Geist, von Referenz und Interpretation, in Zweifel. In seiner Wertskala ist die vorgenommene Entmannung nur der Sieg über eine „tote Sünde" (мертвый грехъ), wo es doch gelte, die „lebendige Sünde" (живой грехъ), das aktuelle Verhalten des Referenten also, zu bekämpfen.

Rozanov (1914, 29) unterzieht das offizielle Bild der Orthodoxen Kirche aus der Sicht der häretischen Glaubensformen einer vernichtenden Kritik. Altgläubige und offizielle Orthodoxe Kirche bilden für ihn „zwei Pole, zwei inkommensurable Größen (две полюса, две несоизмеримые величины), deren eine das Fleisch zugunsten des Geistes, deren andere den Geist zugunsten des Fleisches kupiere.[55] Der Religionskritiker erprobt die Annehmbarkeit des orthodoxen Glaubens unter den besonderen Anforderungen häretischer Praxis, und er bedient sich im eigenen Diskurs der sektiererischen Sicht, um die Rechtgläubigkeit besonders überzeugend in Zweifel zu ziehen. Rozanov entzieht sich damit der Dichothomie von Orthodoxie und Häresie; ganz auf die Referenten eingestellt, sucht er einen Standpunkt jenseits sowohl von interpretativer Rechtgläubigkeit wie auch der von ihr bestimmten Ketzerei.

Der Kirchenkritiker rechtfertigt die Skopzen im Pamphlet *Ein verhängnisvoller philologischer Fehler* (*Роковая филологическая ошибка*) durch die häretische Analyse und Interpretation von Matthäus 19, Vers 12. Er fordert, die griechische Wendung Καί εἰσὶν εὐνοῦχοι, οἵτινες εὐνούχισαν ἑαυτοὺς διὰ τὴν Βασιλείαν τῶν Οὐρανῶν (die Vulgata bietet hier: „et sunt eunuchi, qui se ipsos castraverunt propter Regnum Caelorum"; Luther übersetzt: „und es sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelsreichs willen") zu lesen: „Es sind etliche verschnitten, die durch Gottes Fügung verschnitten sind". Von seiner Neigung zur Höherrangigkeit der Gegenwart geleitet, ersetzt Rozanov kraft seines Grundverfahrens der Metonymie die finale, die Gegenwart von der Zukunft abhängig machende Begründung „um des Himmelsreichs willen", durch die konsekutive Motivation der Kastration. Erneut bringt er seine Anschauung

von der personalen Prädestination zur Geltung, die über allen selbstbestimmten Zwecken der Menschen stehe und sich in jeder erfüllten Gegenwart ereigne: Wir sind, wozu unser Vater uns bestimmt hat.[56] Es wäre irrführend, in Rozanovs Entwurf der Bestimmtheit des Menschen durch den Willen des göttlichen Vaters eine Vor-Bestimmung im zeitlichen Sinne zu sehen, da sie mit der Vorherrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart einherginge. Diese Bestimmung ist vielmehr ebenso gegenwärtig wie der mit ihr konkurrierende menschliche Wille. Es ist deshalb angemessener, statt von Prädestination von Gottes Destination des menschlichen Geschicks zu sprechen.

Hier ist die Begründung durch den Vergleich mit den durch göttliche Fügung blind Geborenen besonders aufschlußreich. Ihr Mangel, das Licht der Welt und damit auch die Herrlichkeit der Schöpfung zu erblicken, wird dem Unvermögen gleichgesetzt, durch die Zeugung von Nachfahren schöpferisch tätig zu werden. Als tertium comparationis mag der auf den Pseudo-Dionysios Areopagites zurückgehende Gedanke die Grundlage abgeben, der beim Sehen wie in der Geschlechtstätigkeit unvermeidliche Umgang mit dem Stofflichen bringe die Versuchung zum Bösen mit sich.[57]

Rozanovs Häresiologie zielt im Grunde auf die gegenwartsbezogene Reform der (Orthodoxen) Kirche und steht so im Einklang mit seiner Überzeugung vom Vorrang gelebter Glaubens-Gegenwart. Sie kann sich auf die Überlegung stützen, daß ohne vormalige Reform auch der überlieferte und gegenwärtig praktizierte Ritus nicht zustandegekommen wäre. Für das Christentum fordert er daher die Nachbarschaft nicht nur mit dem Ketzertum, sondern auch mit dem Heidentum. Gerade die Auseinandersetzung mit dem nachbarschaftlichen Heidentum verleihe dem Christentum Gegenwart:

> Это натуральное положение планеты. Христианство даже выигрывает от этого, потому что «в вечной борьбе с язычеством» оно тем самым делается вечно in statu nascendi. (Rozanov 1992, 329)

Daß etwas aus der Vergangenheit nicht überliefert, daß etwas noch nicht zur Gewohnheit geworden ist, gilt ihm als mangelhaftes Kriterium für den Vorwurf der Ketzerei. Sein Ruf «Но <мы не привыкли> и ересь — это разница» (Rozanov 1990d, 186) ist an den russischen Kirchenmauern freilich ungehört verhallt.

3. Rozanovs Lebens-Häresie

Никогда ex cathedra, а разве приватно.

Rozanov, 1990d, 183.

Religionskritik ist bei Rozanov stets auch Zivilisationskritik: Die Kirche ist für ihn geradezu der „Kern"[58] der Zivilisation. Er regt an, Neuvermählte die ersten Wochen bis zum Eintritt der Schwangerschaft in der Kirche, vielleicht in einem Seitenbau, verleben zu lassen, möglichst aber in einem Gotteshaus des Südens, das mit seiner Kuppel nicht den Himmel metaphorisch abbildet, sondern ihn metonymisch ebenso zu den Sternen öffnet wie den Boden zu den Pflanzen. Sein Vorschlag, die körperliche Vermählung im Kontakt zu Gott und Schöpfung und am selben Ort zu feiern wie die geistliche, in der Kirche einen „Ehe-Palast" (Чертог Брачный; - Rozanov 1990d, 184f) zu errichten, erntete Entrüstung sogar in den Religiös-Philosophischen Versammlungen (Религиозно-философские собрания). Dabei ging es Rozanov darum, die Alltagskultur mit der Religion, mit der Bindung an Gott zu versöhnen. Schon im Essay *Das wahre Fin de Siècle* hält er der christlichen Zivilisation vor, sie veröde, weil sie die Berührung mit der gelebten Gegenwart verloren habe. Nicht vom Standpunkt der Wahrheit und Würde sei dies zu kritisieren, sondern vom Blickpunkt einer an den Physiologismus Nietzsches gemahnenden Stärke. Das ‚Mißlingen des Christentums' folge aus dem Fehlen ‚neuer, origineller Früchte'(48), die dem ewigen Ethos das notwendige neue Leben verliehen.

In den *Bemerkungen am Rande eines nicht zu Ende gelesenen Buches* stellt Rozanov (1901, 172f.) die von ihm sakralisierte Familie gleichwertig neben die Römische Kirche: [...] «семья [...] есть не менѣе древнее и священное явление, чемъ — Ecclesia Romana, Pontifex Maximus, Servus servorum Dei». Infolge der lebenslangen Weigerung seiner ersten Frau, in die Scheidung einzuwilligen, in einer von seiner Kirche nicht anerkannten,[59] zweiten Ehe lebend, malt der Kirchenkritiker eher mit Blick auf die orthodoxe denn auf die hier wohl nur zur Umgehung der Zensur vorgeschobene katholische Kirche drohend die Gefahr der Gründung einer anderen Kirche, also institutionelle Häresie, an die Wand:

> И если прямо и рѣшительно всякую натуральную семью (какъ бы, гдѣ бы и когда бы она не сложилась) Ecclesia Romana не включает въ себя, то изъ нихъ (существа натуральныхъ семей) можетъ развиться своя церковь, или онѣ могут сложиться сами въ церковь, у стопъ Господа.

Nach einer captatio benevolentiae, dem Eingeständnis seiner Talentlosigkeit, legt Rozanov (1901, 176) seine häretische Absicht mit aller Offenheit bloß: «Я только поправлю ученіе о дѣтяхъ и о женщинѣ; а тамъ хоть и уснуть». In

der Tat hat Rozanov überkommene Bilder der Familienstruktur sowohl mit Blick auf die abhängige Stellung der Frauen als auch auf die unwürdige Lage der (zumal außerehelichen) Kinder einer grundsätzlichen Kritik unterzogen.[60]

Wie Freud durchbricht Rozanov das Tabu kindlicher Sexualität, doch zielt er anders als der Psychoanalytiker nicht auf eine genetische Sexualontologie, sondern auf die Freisetzung des von ihm für heilig erklärten Sexuallebens. Hierher gehören auch seine Reflexionen über die Ethik der Entblößung, die in der psychisch selbstentblößenden Beobachtung der physischen Selbstentblößung durch das Décolleté gipfelt. Indem Rozanov die gestische Kommunikation zwischen der sich zur Schau stellenden Frau und dem wahrnehmenden Mann mit dem Begriff des „Somnambulismus" (Rozanov 1992, 328) belegt, hält er sie als Schlafhandeln aus dem Bereich des Bewußten[61] und damit des Schuldfähigen heraus.[62]

Einen Berührungspunkt zwischen der religiösen Häresie der chlystischen Tanzkulte und Rozanovs eigenem Kulturmodell bildet seine enthusiastische Aufnahme der Tanzkultur von Isadora Duncan. Ihr hat er mehrere Feuilletons geweiht, von ihr hat er sich eine photographische Aufnahme widmen lassen (*Среди художников*). Die für die damalige Zeit aufsehenerregend spärliche Kleidung der Tänzerin legte zugleich einen Zusammenhang zur Apokalypse im ursprünglichen Sinn (cf. ihre postmoderne Deutung durch Lyotard).

Die Jungfräulichkeit des Mädchens während seiner Entwicklung, die er verkörperlichend „Formierung" (формирование[63]) nennt, zu erhalten und sie nach ihrem Abschluß preiszugeben, diese Quelle von Liebe, Suche und Unruhe sind für Rozanov Aufgabe für Kirche und Gesellschaft, für Gesetzgebung und Eltern. Seinen Versuch, die Diskrepanz zwischen physiologischer und sozialer Reife der Frau in modernen Kulturen zu überwinden, nennt er den „Kanon Rozanovs" (Rozanov 1992, 353) und erhebt ihn so in den Rang einer – gemessen an der offiziellen gesellschaftlichen Ideologie – ketzerischen Gegenlehre, die er für so unumstößlich hält wie die Strömungsrichtung der Wolga.

Rozanovs häretischer Körperkult kommt auch in den gemeinsam mit Remizov zelebrierten Ritualen zum Ausdruck.[64] Überdies hat er in der Mythologie stets solchen körpernahen Mythemen den Vorzug gegeben, in denen sich das Göttliche zugleich als Leibliches äußert. Es ist durchaus aufschlußreich, daß Konovalovs Schlüsselwörter für die radenija – „душевное волнение", „умиление", „плач", „жалость", „нежность"[65] implizite und explizite Kernwörter der von Rozanov dargestellten Seelenzustände sind.

Seine Lebensphilosophie, eine Philosophie des Feiertags, setzt Philosophie und Religion in eins. Die Mühsal der Arbeit verwerfend, widerlegt sie das Vorurteil, er sei Verfechter einer rein konservativen oder gar den Kapitalismus legitimierenden Weltsicht gewesen. Das die Industrialisierung Europas begleitende Geheiß „Bet' und arbeit'!" widerruft er ketzerisch:[66]

> Праздник, сияние, отдых. Больше ли он труда? О, воистину – больше. Человек трудится, человеку труд? Но что тут хорошего? Воистину, если человек «Бог» или божествен, – он создан для праздности. Вот «Эврика». Наоборот, если он демоничен, и черен – он создан для «труда».

Mit dem Folgesatz «Праздник – это стихотворение. Труд – проза» verweist die Miniatur *Время человека* auf Rozanovs Literaturauffassung, die von derselben inneren Widersprüchlichkeit, Doppeldeutigkeit und Doppelwertigkeit geprägt ist wie seine Festtagsideologie. Rozanov feiert den Festtag – in Prosa, freilich in einer zum Dithyrambischen, oder (wie es gleich darauf heißt) zur „Hymne" neigenden Prosa. In einem gleichsinnigen inneren Spannungsverhältnis steht das Feiertägliche zum Alltäglichen: Rozanov behauptet den Werktag als Festtag und den Feiertag als Alltag und setzt so auf ketzerische Weise die auch religiöse Ordnung der Folge von Werktagen und Feiertag außer Kraft.[67]

Im Gegensatz zu dieser Abwertung der Arbeit preist Rozanov (1914a) an den Skopzen Fleiß und Strebsamkeit. Es geht also letztlich nicht so sehr um Arbeit oder Feier an sich wie um das Außerkraft-Setzen einer von außen vorgegebenen allgemeinen Ordnung und Abfolge zugunsten des Prinzips innerer Selbstbestimmung und Übereinstimmung.[68] Der Gegensatz von Mühsal und Freude soll aufgehoben werden, indem das Werk selbst zur Feier wird. Dies widerspricht aber der in der Genesis entfalteten göttlichen, von Gott selber erfahrenen und bekräftigen Ordnung des Gleichgewichts zwischen, nicht aber der Gleichheit von Werk und Muße. Aus diesem häretischen Begehren, Gegensatz und Gegenwert von Werk und Feier zunichte zu machen, hat Rozanov dann auch das Werk der Erschaffung der Welt als einen Irrtum Gottes ansehen können.[69]

Eine weitere soziale Häresie mit Blick auf die öffentliche Meinung im Rußland der Jahrhundertwende war Rozanovs Verteidigung der Homosexualität. In der russischen Kultur dieser Zeit hat dem, was Foucault die „institutionellen Auswirkungen des Systems Perversion-Vererbung-Entartung"[70] genannt hat, wohl niemand stärkeren öffentlichen Widerstand entgegengesetzt. Zugleich verficht Rozanov in der Streitschrift *Menschen des Mondlichtes* (*Люди лунного света*) freilich den Entwurf des androgynen, Männliches und Weibliches in sich vereinigenden Menschen.

Religiöse und lebensweltliche Häresie überschneiden sich in Rozanovs Haltung gegenüber den Juden.[71] Einerseits kennzeichnet ihn ein in Rußland wohl kaum übertroffener Philosemitismus, der freilich vor allem auf den Judaismus des Alten Testaments bezogen ist. Zum anderen aber ist er – vor allem im Zusammenhang des Prozesses gegen Bejlis – als vehementer Antisemit hervorgetreten. Dabei hat er, der stets einem häretischen Blutkult frönte, die Juden nun selber zu Häretikern der europäischen Kultur gestempelt, indem er in die Vorwürfe des

Kinderschlachtens und -essens einstimmt. Die Ausführlichkeit und Eindringlichkeit, mit welcher der Schriftsteller Rozanov wiederholt die vorgeblichen rituellen Kindertötungen und den zugehörigen Kannibalismus schildert (Rozanov 1914c), lassen wenig Zweifel an dem Verdacht aufkommen, hier werde ein eigenes häretisches Begehren in die wegen ihrer Gotterwähltheit beneidete und eben darum geächtete Gruppe verlagert. Der Häretiker Rozanov macht die Juden zu seinen Ketzern.[72]

In der Umkehrung werden die nichtjüdischen Europäer in jüdischer Sicht bei Rozanov (1914c, 12) als Häretiker, ja als „Tiere" (животные) abgebildet. Vorwand dieser Deutung ist das unterschiedliche Eßverhalten, das es den gläubigen Juden nicht gestattet, gemeinsam mit Ungläubigen aus einer Schüssel zu essen. Im Stile der Ketzerurteile handelt der sonst so tolerante Religionskritiker ausdrücklich vom „Statut, Dogma und der Religion von den ‚Goi'" (статут, догма и религия о «гоях», 13). Rozanov sieht diese Diskriminierung der nichtjüdischen Europäer für so schwerwiegend an, daß er den Juden keinen Platz unter den europäischen Völkern einräumt.

Schon im Jahr 1899 hatte Rozanov anläßlich der Dreyfus-Affäre vor einer Bedrohung Europas durch die Juden gewarnt.[73] Sie beruht seiner Auffassung nach vor allem auf der realen Solidarität zwischen den Juden, der in anderen Völkern (hier zunächst den Franzosen und dann auch den Russen) nur eine vermeintliche Gemeinschaft entgegengesetzt werden könne. Die Juden sind für Rozanov (1914, 6) in der Tat „verschmolzen" (слиты), weil bei ihnen (gemeint ist das erwählte Volk) wirklich „Gott für alle" (Бог за всех) ist. So träten drei Millionen Franzosen in Paris oder vierzigtausend Russen in Wilna allen sieben Millionen Juden zusammen gegenüber. Es ist wieder die horizontale (synchronische) Bindung, die Rozanov verhaßt ist, da sie die vertikale, abstammungsgeschichtliche bedroht.[74]

Und so fordert Rozanov (1914, 10) in seinem Aufsatz *Die Juden und die Jesuiten* nach der Befreiung Europas von der Autorität des Papstes sowie von der Knebelung durch die Jesuiten eine dritte Befreiung, nämlich „von der Semitisierung" (от семитизации). Die Rolle der Juden in der Kultur ähnele derer der Jesuiten im Christentum, insofern sie in gleicher Weise mit einer „geheimen und allmächtigen Organisation" (тайною и всемогущею организацiей) arbeiteten. Diese jüdische Verschwörung sieht er vor allem in der Aneignung der europäischen Presse gegeben. Den herabsetzenden Vergleich hat Rozanov auf den kollektiv bestimmten „einschmeichelnden und verlogenen" Charakter (вкрадчивый и льстивый) der Juden gegründet. Den vermeintlich häretischen Zug der Juden liest er ihrem „schwarzen Körper" (черное тѣло) und ihrer „schwarzen Seele" (черную душу; 11) ab. Alles Individuelle, alles Persönliche brächten sie ihrem Gattungs-Ich, der Gemeinschaft, zum Opfer.[75] Das Fehlen des Staates, der

diese Gemeinschaft allein einschränken könnte, sieht er als die Stärke der Juden an (Rozanov 1992, 353).

Wie bei Rozanov auch die politische Häresie, hier das vernichtende Urteil über die Ideale der französischen Revolution, mit dem religiösen Ketzertum einhergeht, veranschaulicht ein Beispiel aus „Mimoletnoe". Das Entheiligen des durch versprochene Auferstehung sakralen Todes bildet die Voraussetzung dafür, die Grundsätze der Gleichheit und Freiheit als Todesprinzipien zu indizieren. Die Sünder sind nur dann aus der hier sakralisierten Brüderlichkeit ausgenommen, wenn das Gebot, den Nächsten zu lieben, gegen das Geheiß der Evangelien den sündigen Nächsten ausschließt:[76]

> Все будет ровно, одинаково...
> И все умрет.
> «Egalité... liberté» – это просто смерть. Где «будем все равны».
> И только «братство» выпадает в жизнь.
> Но «братство» возможно, лишь если я не буду завистлив к «inegalité» и не буду мучиться и в «servitude»... [...]
> А «грешный» никому вообще не брат. Братство – святое чувство. Братство — в святой душе. (Rozanov 1989b, 179.)

Die Visionen vom kommenden 20. Jahrhundert zeiht Rozanov am Ende des vorausgehenden hellsichtig der Beschränkung auf armselige ‚technologische Phantasien', die nur die Reise mit der Eisenbahn durch die Flugreise ersetzten. Die in den europäischen Nationalstaaten herausgebildete Wertpyramide hat er gegen den Zug der Zeit rigoros auf den Kopf gestellt. Obgleich oder gerade weil er zwei Jahrzehnte lang als Lehrer und als Mitglied einer ministeriellen Kontrollkommission im Staatsdienst gearbeitet hat, galt ihm der Staat mit allen seinen Institutionen nichts. Mit Blick auf gesellschaftliche Institutionen ist Rozanovs Lebensbild nicht weniger asozial und anarchistisch als seine Maxime: „Homo sum et nil nisi divina lex – habet me." (Rozanov 1989b, 190).

Berdjaev kennzeichnete Rozanov als einen Menschen, der empfänglich gewesen sei wie ein Weib und alle Strömungen an und in sich aufgenommen habe. Rozanov hat wohl tatsächlich ein institutionelles Ketzertum praktiziert, indem er einer Privatreligion ohne Kirche, indem er der persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott den Vorrang gab vor der zu seiner Zeit in der Idee der Konziliarität auch außerhalb der Kirche verbreiteten Auffassung von Glauben als Akt der Gemeinschaft. Gleichwohl hat er letzten Endes die Kirche als Wurzel und Gipfel der russischen Kultur gesehen (Rozanov 1990d, 305).

4. Literarische Häresie

Не литература, а литературность ужасна.

Rozanov 1990d, 171.

Will man sich die Bedeutung der Häresie für Rozanovs literarisches Œuvre klar vor Augen stellen, ist es hilfreich, sie mit dem Reflex der Bekanntschaft I.S. Turgenevs mit russischen Sekten zu vergleichen.[77] Ivan Sergeevič Aksakov hatte in den Jahren 1849 bis 1851 im Rahmen einer vom Grafen Stenbok-Fermor geleiteten Regierungskommission die Sekte der Beguny im Gouvernement Jaroslav aufgesucht, erforscht und detailliert beschrieben.[78] Mit der Familie der Aksakovs pflegte Turgenev in den frühen 50er Jahren persönlichen und brieflichen Verkehr; daher ist es sehr wahrscheinlich, daß einige Passagen der zweiten Fassung der Erzählung *Касьян с Красной Мечи* aus dem Zyklus *Записки охотника* (1852) durch die über die Familie Aksakov erlangte Kenntnis von den Beguny bedingt sind.[79]

Hier ist nun hervorzuheben, daß die von Brodskij präzise beschriebenen Eingriffe Turgenevs in den Wortlaut der ersten Fassung rein inhaltlichen Charakters sind. Zum einen hat er im Einklang mit der Kirchenablehnung der Beguny den Selbsthinweis auf Kirchenbesuche gestrichen, zum anderen am Erzählungsende das die Weite suchende Nomadentum Kas'jans unterstrichen, das Orte vorzieht, von denen «далече видно, далече». Auch in der neuen Fassung bleibt dem Erzähler die Welt des Häretikers fern. „Befremdlich" (странный) ist das wichtigste Prädikat, mit dem er seinen Helden nicht weniger als siebenmal belegt. ‚Befremdlich' erscheint dem offensichtlich der offiziellen russischen Kultur Nahestehenden nicht nur der Greis selbst, sondern auch sein Blick, sein Gesichtsausdruck und seine Sprache. Nicht weniger befremdet den Erzähler die Mitteilung Kas'jans über die gottgewollte Ehelosigkeit seines Gegenüber, seine Ablehnung von Eigentum, Geld und Handel.

Ambivalent scheint die Haltung des Erzählers[80] gegenüber seinem Helden. Der an ihn, den Jäger, aus dem Munde von Kas'jan gerichtete Vorwurf, er solle die gottgeschaffene Kreatur leben lassen, bleibt unkommentiert und, was das Leben des Jägers anlangt, ohne Folgen. Auch die Lebensgrundlage Kas'jans (von Beruf kann hier nicht die Rede sein), das Fangen von Nachtigallen, ist nur mit einem Selbstkommentar des Häretikers versehen: Er fange die Nachtigallen nicht zu seinem Nutzen, auch nicht zu ihrem Verderben, sondern den Menschen zur Freude. Ob die Taten des Jägers, der zu seinem Vergnügen tötet, oder die des Nachtigallenfängers Tadel verdienen, bleibt offen. Sogar die mit der Ideologie der Beguny übereinstimmend herausfordernde Charakterisierung der russischen Gesellschaft durch den Nachtigallenfänger als „gefallenes Babylon" wird vom Erzähler weder widerrufen noch bestätigt.

Noch bemerkenswerter ist die Zurückhaltung des Erzählers mit Blick auf jenes Zusammenleben des Sektierers mit dem – nach Urteil des Erzählers – dreizehn- oder vierzehnjährigen Mädchen Annuška, das in der Tat der Lebensform der Beguny entspricht. Sie lehnten die Ehe ab, ließen dagegen das womöglich sogar inzestuöse Zusammenleben mit einer Jungfrau zu; Jäger und Kutscher stimmen darin überein, daß das Mädchen Kas'jan auffällig ähnle. Von gleichem Gewicht für die Erzählung ist, daß auch dem Vertreter aus dem Volke, dem Kutscher Erofej, der gleichsam zwischen den adligen Jäger und den außergesetzlichen Häretiker gestellt ist, der Sektierer nicht nur ‚ungewöhnlich' und ‚erstaunlich' (необыкновенный, удивительный), sondern auch ‚wunderlich' (чудный) anmutet. Wenn Brodskij feststellt, der Häretiker stimme mit Turgenev in seiner ästhetischen Wahrnehmung der Wirklichkeit überein und er hieraus eine Identifikation des Autors mit der Personnage ableitet, muß man einwenden, daß es hier weit weniger um künstlerische als um religiöse Lebensformen geht. Auch der in der sowjetischen Literaturwissenschaft eingebürgerte Topos, hier werde gegen die Leibeigenschaft protestiert, entbehrt jeder Grundlage. Die Poetik der ganz und gar mimetischen und damit realistisch-fiktionalen Erzählung ist der Poetik der Zweizeiler des Nachtigallenfängers geradezu entgegengesetzt. Weder der Erzählduktus noch die Ideologie des Erzählers zeigen innere Nähe zu den dargestellten häretischen Lebensformen an.[81] Vielmehr sind ketzerische Ansichten und Verhaltensweisen hier Darstellungsgegenstände wie andere auch.

Rozanovs literarische Häresie zielt auf nicht weniger als auf die Abschaffung der Institution Literatur. Ohne Umschweife hat er bekannt, in ihm löse sich die Literatur auf und er sei ‚das Ende der Literatur' (Cf. Latynina 1975). Wie wird diese funktionale literarische Häresie in einer Zeit ins Werk gesetzt, in der die Symbolisten ihr eigenes Dasein zur literarischen Kunstform zu erheben trachteten? Rozanov geht den umgekehrten Weg, er will das Schreiben zur Lebensform machen. Er sucht die geläufige Metonymie ‚Rozanov lesen' durch die realisierte Metonymie ‚Rozanov schreiben' zu ersetzen.

Rozanov hat mit dieser funktionalen Häresie eine radikale Desemantisierung, Desemiotisierung und Entwertung der Kultur im Auge. Bedeutung, Zeichenkraft und Wert hat allein der Referent, hat das Leben eines jeden Menschen. Sogar das Buch der Bücher scheint überflüssig zu sein und die Kirche ist aus dieser Sicht umso wirksamer und wirklicher, je weniger sie sich literarisiert, je weniger sie schreibt und druckt. Kirche sei im Kern eine „Erscheinung vor dem Buchdruck" (до-книгопечатания-явление, Rozanov 1992, 356).

Mit dieser Abkehr von lebensfernen Texten geht der Anspruch auf eine radikale Defiktionalisierung einher:

> Собственно, есть одна книга, которую человек обязан внимательно прочитать, – это книга его собственной жизни. И,

> собственно, есть одна книга, которая для него по-настоящему поучительна, – это книга его личной жизни (Rozanov 1992, 326).

Die Auflösung der Institution Literatur soll die Voraussetzung bilden für die Literarisierung des Lebens und des einzelnen Lebenslaufes. Anders als Leont'evs Idee der Ästhetisierung des Lebens der Aristokratie zielt der Rozanovsche Entwurf jedoch infolge seiner Anbindung an die Religion (die Religion ist in der europäischen Kultur die älteste ‚demokratische Kraft') faktisch auf eine Demokratisierung des Ästhetischen.

Der literarischen Häresie Rozanovs geht die von Dostoevskij vorbereitete ästhetische Häresie Benuas voraus, die sich allerdings – ganz im Geiste des Symbolismus – auf das Prinzip des Ästhetischen beschränkt:

> Красота есть последняя путеводная звезда в тех сумерках, в которых пребывает душа современного человечества. Расшатаны религии, философские системы разбиваются друг об друга, и в этом чудовищном смятении у нас остается один абсолют, одно безусловно божественное откровение – это красота. Она должна вывести человечество к свету, она не даст ему погибнуть в отчаянии. Красота намекает на какие-то связи «всего со всем».[82]

Rozanov geht es dagegen um die Nivellierung des überkommenen Gegensatzes zwischen denjenigen Menschen, denen ein gleichsam kulturell begründetes ‚Anrecht auf eine Biographie' eingeräumt wird und jenen, die vergehen, ohne eine Spur zu hinterlassen.[83] Hier stemmt er sich im Vorgriff auf den egalitären Künstlerbegriff der Futuristen und Konstruktivisten gegen den zeitgenössischen symbolistisch-elitären Entwurf des Dichter-Propheten.

Religiöse und literarische Häresie überschneiden sich bei Rozanov in der Ablehnung der Schriftlichkeit. Alles Gedruckte war ihm, der die zweite Hälfte seines Lebens allein von den Einnahmen aus eben dem Gedruckten bestritt, ein Greuel. Dagegen war es ihm unmöglich, Handgeschriebenes wegzuwerfen, und dem mündlich Geäußerten galt seine ganze Fürsorge. Viele seiner Miniaturen bestehen aus der Wiedergabe mündlicher Äußerungen seiner Mitmenschen und Zufallsbekanntschaften.

Die gebrochene Haltung gegenüber der Kunst des Druckens, die der ambivalenten Einstellung zur Heiligen Schrift entspricht, bringt das Gespaltene seines Begriffs von der Literatur auf den Punkt. Es hängt ohne Zweifel zusammen mit dem starken Gefühl für die Einmaligkeit des erlebten Augenblicks, die im Vervielfältigen des gedruckten Wortes unweigerlich ihre Authentizität einbüßt. Erneut ist der Referent gegenüber den Interpretanten und Signifikanten in Vorteil gesetzt.

Innerliterarisch – wenn es denn überhaupt eine Literatur im herkömmlichen Sinne noch gibt – zerstört Rozanov das vorherrschende Personenbild in der Literatur des russischen Realismus, das Bild von der zwar oft nicht eingelösten, stets aber vorausgesetzten selbstidentischen Subjektivität des Helden.[84] Anders als in der Prosa von Realismus und Symbolismus gilt es nicht mehr, die Deckung von Standpunkt oder Stimme und Personnage zu suchen, der Held dieser neuen Prosa hat viele Standpunkte und verschiedene Stimmen, und man kann noch mehr finden, als Ann Crone in ihrer bahnbrechenden Monographie über Rozanov gezählt hat. Unkanonisch ist Rozanov schon in der Wahl seiner literarischen Helden. Zunächst greift er zu Pisarev, der aber bald verworfen wird, spät findet er zu Gogol', den er erst beim Eintritt in die nachrevolutionäre Zeit anerkennt.

In den zu Lebzeiten nicht mehr veröffentlichten Band *Sacharna* hat Rozanov eine Miniatur aufgenommen, die den bewußt religiösen Charakter dieser wie Matreška-Puppen ineinander steckenden Inkarnationen des Ich bloßlegt:

> В собственной душе я хожу, как в Саду Божием. И рассматриваю, что в ней растет, – с какой-то отчужденностью. Самой душе своей я – чужой. Кто же «я»? Мне только ясно, что много «я» в «я» и опять в «я». И самое внутреннее смотрит на остальных, с задумчивостью, но без участия. (Rozanov 1992, 346)

Schon durch die Entspiegelung des Ich in der Romantik problematisch geworden, wird nun auch das Äußere des Menschen von der Psychologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts seiner Gewißheit beraubt.[85]

„Im ewigen Stereotyp sind wir matt und kraftlos geworden" (49), dem Christentum haben der Prophet und der Psalmensänger gefehlt, statt dessen habe es nur Lehrer, Erzieher, Prediger gegeben. Der Religionskritiker diagnostiziert für die moderne Christenheit einen allgemeinen „Seelenverlust" (50). Die europäischen Menschen hätten die „Frohe Botschaft" auf der Schneide des Verstandes, nicht aber im Saitenspiel erfahren und weitergetragen. Daher rühre die Finsternis, welche das Licht verschlungen habe. Hier läßt sich eine eigenartige Verschiebung vom Hören aufs Sehen, vom Klang aufs Licht beobachten, die noch ihrer Betrachtung harrt.

In seiner Bilderwelt kehrt sich Rozanov gegen die traditionelle, durch die Überlieferung des Pseudo-Dionysios Aeropagites in den orthodoxen Kulturen verankerten axiologische Dichotomie Licht – Finsternis, die seit Renaissance und Aufklärung auch in säkularisierter Form bis in den russischen Symbolismus tradiert worden ist. Er ersetzt sie – wohl nicht ohne Bezug auf die griechische Naturphilosophie – durch die topische Dichotomie des Flüssigen und des Festen und kommt zu einer Apotheose des Feuers, die in ihrem hymnisch-dithyrambischen Ton wohl doch Nietzsches Zarathustra abgelauscht ist:

> ...там уж как ни толкуйте, а без огня не бывает религии

И вьется пламя... волнующееся, кверху... Как наше сердце, и в тоске, и в радости.
В тоске оно просит, в радости благодарит.
К огням! К огням!
К огню, человечество!!
(историкам религии) (Rozanov 1989b, 205)

Rozanovs literarische Religion des Lebens kehrt die orthodoxe Axiomatik von Geburt und Tod um. Das Schreiben vollzieht sich als ständige Selbstgeburt. Der Schreibende entwirft statt einer Lebensphilosophie eine Lebensreligion, die er in literarischem Gewande vorträgt.

Das Prekäre eines Vorhabens, das die vita activa gegen die sich schriftlich artikulierende vita contemplativa in Vorteil setzt, sie aber selbst schriftlich vorträgt, fällt auf das Leben zurück, das sich so wissend selbst versagt. Es ist mehr als eine Absonderlichkeit, die Bachtins Diktum widerlegt, es könne der Mensch nicht seinen eigenen Tod darstellen, wenn Rozanov die Darstellung des eigenen Todes der Tochter sterbend in die Feder diktiert. Es geht dabei um nicht mehr und nicht weniger als um das Durchbrechen der Endlichkeit des Lebens durch die Unendlichkeit des Diskurses.

Der schneidenste Vorwurf gegen die Kultur des Abendlandes lastet dem Christentum an, es sei anders als die hebräische Kultur einen Psalmensänger schuldig geblieben. Hierin verschafft sich die unstillbare Sehnsucht nach einer Verschmelzung von Kunst und Religion Ausdruck, die ihr innerästhetisches Gegenstück der Suche nach der Erhabenheit des Täglichen in einer Ästhetik des Gemeinen hat.

Das Prekäre an Rozanovs Übergängen zwischen Leben, Kunst und Religion liegt ebenso unter der Oberfläche der Zeichen verschüttet wie im Wort ‚prekär'. Es bedeutet im Lateinischen ursprünglich das Erbetene, das durch Beten Erlangte; Precarium ist der Gebetsraum. Die Trennung von Literatur und Religion gilt nicht, Rozanov, der bei seinem literarischen Gebet, seinem Lebensdialog mit Gott den Leser zum Zeugen macht, ist im traditionellen religiösen Sinne gewiß Häretiker. Sich selbst schreibend, macht er die Häresie zu seiner Lebensform.

In der Literatur des 20. Jahrhunderts ist das Gebet selbst eine skandalöse, ja, eine häretische Gattung.[86] Sie ist im künstlerischen Sinne häretisch, weil sie die Autonomie der Kunst aufgibt, und sie ist im religiösen Sinne häretisch, weil sie die Hinwendung zu Gott als Kunst ins Werk setzt. Dabei wäre es ein Mißverständnis, Rozanovs Revolte gegen die überkommene Literatur nur als einen weiteren Fall des Bruchs überkommener Normen zugunsten des Etablierens neuer Regeln zu betrachten, wie es die Innovationsästhetik bis hin zum russischen Formalismus und tschechischen Strukturalismus fordert. Es ist Rozanov (1911, 64) um etwas ganz anderes zu tun als um die Ersetzung des bisherigen Gesetzes

durch ein neues, es geht darum, das Gesetz überhaupt zu relativieren, weil es als Gesetz lebensuntauglich ist:

> Законъ – это всегда берегъ; но и берегъ заливается наводненіемъ, освѣжается наводненіемъ: и законъ былъ бы слишкомъ пассивенъ, былъ безжизненнымъ въ безжизненномъ, если бы иногда онъ не нарушался.

In der Vielfalt des Lebens, in der je eingeschränkten Gültigkeit des Gesetzmäßigen liegt auch das Fragliche jener Unfehlbarkeit begründet, die von der katholischen Kirche als infallibitas des Papstes in Anspruch genommen wird.[87] In Wahrheit ging es, wie Rozanov hellsichtig feststellt, um die Ablösung der mündlichen Überlieferung (predanie). Daß dabei das Absolute aus dem Perfektum (‚dixit') ins Präsens (‚dico') übergeführt wurde, muß Rozanov dagegen zupaß gekommen sein.

Rozanov, der von Beginn an gegen die Lehre und das Lehren zugunsten des Lebens Einspruch erhoben hat, Rozanov, der selber ein Jahrzehnt lang glückloser und unglücklicher Lehrer war, derselbe Rozanov mußte an seinem Lebensende einräumen, daß ihm letztlich das ganze Leben eine Lehre gewesen sei. Der Satz ‚Non vitae sed scholae discimus' erlangt einen unerwarteten, das ganze Leben umspannenden Sinn. Allein, es tritt diese ketzerische, alles Literarische widerrufende Erfahrung gerade als Literatur in Erscheinung:

> Только оканчивая жизнь, видишь, что вся твоя жизнь была поучением, в котором ты был невнимательным учеником. Так я стою перед своим невыученным уроком. Учитель вышел. «Собирай книги и уходи». И рад был бы, чтобы кто-нибудь наказал, оставил «без обеда». Но никто не накажет. Ты – вообще никому не нужен. Завтра будет «урок». Но для другого. И многие будут заниматься. Тобой никогда более не займутся.[88]

Anmerkungen

1 D. Galkovskij, Beskonečnyj tupik. (Otryvok iz knigi). In: *Načala.* 1991, 1, 66-71, hier 66.

2 Rozanov 1906b, I: 88f. Zur Kritik der russischen Religionspädagogik cf. Rozanov 1906b, I: 125-175.

3 Cf. «Шперк говорил мне: <Я вышел из университета (юридический факультет в Петербурге) потому, что не мог принимать в свою живую душу мертвое содержание профессорских лекций>» (Rozanov 1992, 354).

4 Auch das Rätsel, das uns das Philosophieren Losevs seit der Mitte der 30er bis weit in die 60er Jahre aufgibt, läßt sich so lösen. Unter dem inneren Druck eines Einheitsdiskurses, der alternative Denkfiguren einfach unwahrnehmbar machte, scheint sich der Mythologe darum bemüht zu haben, seinen idealistischen Symbolismus mit dem dialektischen Materialismus in Einklang zu bringen. Noch in der 1982 erschienenen Auswahl seiner Aufsätze aus den 40er bis 70er Jahren hat er sich fast auf jeder zehnten Seite auf die ‚Klassiker' des Marxismus-Leninismus berufen (A.F. Losev, *Znak. Simvol. Mif.* M. 1982).

5 Rozanov (1991b, 190) hat diesen verbotenen Blick zurück mit der grundsätzlichen Frage nach Rückwärtigkeit und Rückwärtsgewandtheit verbunden, der er weniger Sicht, ja Augenlosigkeit zuspricht. Cf. die Talmud-Reden von Levinas über den religiösen Gehorsam ohne Rück-Sicht. Die von Christus zugelassenen Glaubenszweifel des Thomas erhebt Rozanov (1906, I: 223f.) unausdrücklich zum verbindlichen Vorbild für die Dogmatiker, indem er das Fühlen der Wunden als beispielhaftes Mittel des Selbst-Überzeugens heraushebt.

6 Vgl. dagegen über den von der Natur ausgeübten Terror in Anlehnung an De Sade: M. Ryklin, Terrorologiki II. In: Idem, *Terrorologiki.* Tartu/Moskva 1993, 185-221.

7 Cf. den Beitrag von Igor' Smirnov in diesem Band.

8 Die Staatsterrorismen nannten diese Handlung euphemistisch ‚Ausmerzen', ‚Ausrotten', ‚Liquidieren'.

9 Insofern kann ich N.S. Trubeckoj (Istoričeskie osnovy christianskogo bogopoznanija. In: Idem, *Sočinenija.* Moskva 1994, 231-480, hier 278) nicht zustimmen, der das Christentum aus dem Kampf mit Häresien, das Judentum dagegen aus dem Streit gegen das Heidentum entstehen sieht.

10 *De corpore et sanguini Domini.* Oxford 1859.

11 Auf anderem Felde ist der Ikonoklasmus Beleg für die unterschiedliche Prädikation des von den Bilderstürmern als unabbildbar gefaßten Abgebildeten. Umgekehrt wurde (und wird) die nichtmimetische bildende Kunst von den Mimetikern als Nicht-Kunst behandelt.

12 Sie werteten das reformerische Kreuzschlagen mit drei Fingern als ‚щепоть' ab. Ebenso abwertend nannten sie das vierendige Kreuz der katholischen und der nachnikonschen Orthodoxen Kirche ‚крыж'.

13 Ihre äußersten Belege sind die judaisierenden (z.B. orthodoxen) Christen auf der einen und die zum Christentum übergetretenen Juden auf der anderen Seite.

[14] Der Nordische Krieg (1700-1721), bei dem ja auch der Gegensatz von Orthodoxie und Protestantismus eine bedeutende Rolle spielte, hat keine vergleichbare Entwicklung im ostslavischen Bereich herbeigeführt. Cf. zu diesem Krieg Rozanov 1899, 49.

[15] Diesen Tatbestand untersucht und belegt M. Bachtin, *Tvorčestvo Fransua Rabele i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i Renesansa.* M. 1965 (Dt.: *Rabelais und seine Welt.* Frankfurt (M.) 1991). Dieses Buch wurzelt in einem anderen Volks-Begriff als der offizielle Diskurs der sowjetischen 30er Jahre und spielt ihn gerade gegen die vorgebliche ‚Volkstümlichkeit' aus. Es ist überdies mehr als eine Marginalie der Weltgeschichte, daß Lenin das Vorbild für die Organisation seiner Partei gerade in der Deutschen Reichspost gefunden hat. Nicht nur, daß sie mit einem Monopol ausgestattet und zentralistisch aufgebaut war, dürfte ihn angezogen haben, sondern auch ihre wirksame Kontrolle über die öffentliche und private Meinung durch Zeitungsvertrieb sowie Brief- und Fernsprechdienst.

[16] Über den vom Standpunkt der „einzig wahren [marxistischen] Lehre" ketzerischen Charakter der russischen strukturalischen Semiotik, über ihre Rolle als „letzte idologische Häresie" (последней идеологической ереси) schreibt S.Ju Nekljudov (Osennie razmyšlenija vypusknika letnej školy. In: *Ju.M. Lotman i tartusko-moskovskaja semiotičeskaja škola.* M. 1994, 319-323, hier 322). Er nennt (a.a.O., 321) Ju.M. Lotman aus der marxistischen Sicht der 60er Jahre den „Haupt-Häretiker". Im selben Buch diskreditiert M.L. Gasparov (Predislovie, 11-16, hier 13) das „intuitive Interpretatorentum" des „Destruktivismus" genannten Dekonstruktivismus als „Paraphilologie".

[17] «Теперь Ер.[есь] утратила значение и потому ее история заканчивается эпохой вселенских соборов». I, Sp. 869. Tolstojs Apostasie wird zur Variante früherer Häresien verkürzt.

[18] Der Versuch, äußere und innere Wahrnehmung zu einer neuen Einheit zu führen, liegt schon Rozanovs Hermeneutik in seiner ersten Monographie *O ponimanii* (M. 1886) zugrunde. Davon zeugt bereits der Untertitel: Opyt issledovanija prirody, granic i vnutrennego stroenija nauki, kak cel'nogo znanija. Das Streben, Empirie und übersinnliche Wahrnehmung zusammenzuführen, kennzeichnet auch das Werk von Pavel Florenskij.

[19] Mit der Frage nach der Genese des Bösen bezieht sich Berdjaev auf eine der religiösen und axiomatischen Hauptdebatten des Mittelalters, die von N.O. Losskij (1994, 347) in seinem Buch *Bog i mirovoe zlo* wieder aufgerollt wurde. Die Frage, wie das Böse in die Welt gekommen sei, beantwortet auch Losskij zunächst mit dem Hinweis darauf, daß die ursprüngliche Schöpfung das Böse nicht enthalten habe. Das Böse entstehe vielmehr erst aus dem Selbstbezug des Geschöpfes, nämlich wenn ein Geschöpf Gottes sich selbst übermäßig liebe. Diese Selbstliebe lasse das psychomaterielle Reich des Seins entstehen, das sich dem Reich Gottes entgegenstelle.

[20] Zur Analogie der Zeitkonzeption von Rozanov und Vernadskij cf. Verf., "Die Wiege als Grab, das Grab als Wiege. Axiologische Fragen der Zeitdarstellung zur Jahrhundertwende", R. Grübel (Hg.), *Russische Literatur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert.* Oldenburger Kolloquium. Amsterdam 1993, 163-230.

[21] Bestimmend war für Rozanov die Lektüre der Arbeiten von Renan (dessen Buch hatte ein Schul-Kollege Rozanovs ins Russische übersetzt: *Mesto semitskich narodov v istorii civilizacij*, M. 1888) und R.F. Grau (*Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft*, Stuttgart 1864). Wo Renan die den Beitrag der Semiten zur Weltkultur in der Entwicklung eines Begriffs des von Ideal ud Erhabenheit und die Aufgabe der Arier in der säkularisierten freiheitlichen Fortentwicklung dieses Entwurfs bestimmte, gründete Grau als Völkerpsychologe den Unterschied auf den Dienst an Gott bei den Semiten und den Kult von Staat, Philosophie und Wissenschaft bei den Ariern. Rozanov dagegen pries die Semiten als Entdecker der Offenbarung und verknüpfte mit den arischen Völkern die Hoffnung auf ihre weltweite Verbreitung (vgl. Rozanov 1992, 370).

[22] Rozanov (1992, 24) führt den Namen der Arier irrtümlich auf ‚hell', ‚licht' zurück.

[23] Grundlegend hat wenig später Pavel Florenskij das kopernikanische Weltbild zugunsten des ptolemäischen verworfen.

[24] Hierin ist ihm Losskij gefolgt.

[25] V.V. Rozanov, *L.N. Tolstoj i russkaja cerkov'*. SPb. 1912, 22, zitiert nach: Fateev, 1991, 229.

[26] Zenkovskij spricht sogar vom „Rationalismus" Rozanovs.

[27] Dieser Paradoxie entspricht die Paraphrenie Rozanovs (Verf., "Die Axiologie symbolischer und allegorischer Psychopoetik und ihre Destruktion in der melancholischen Paraphrenie Vasilij Rozanovs", *Psychopoetik.* Beiträge zur Tagung „Psychologie und Literatur" München 1991. (=*Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband* 31) Wien 1992, S. 117-194.)

[28] Die Kennzeichnung des provokativen Charakters als eines Grundzuges der russischen Sprache (neben Kreativität und ‚Revolutionarität' - ‚революционарность') bei D. Galkovskij (*Beskonečnyj tupik*) setzt eine Teilerscheinung allgemein. Das Gleiche gilt für die Auffassung, Rozanovs widersprüchlichen Äußerungen käme nur ein spielerischer Charakter zu.

[29] Diese Gnome geht auf Psalm XXIII, 4 zurück.

[30] Rozanov 1906b, I, XV. Fateev (1991, 209) hat die Kritik des Schwarzen Mönchstums und weiterer Teile der Orthodoxie auf den Einfluß Leont'evs zurückgeführt.

[31] Cf. Fijalkovska-Janik (1993, 306f.); sie beschreibt auch die Rozanov zufolge weiße (lebensnahe) Religiosität von Optina Pustyn' mit dem Starzen Vater Amvrosij und die schwarze (asketische) der Sarovskaja obitel' mit dem Starzen Serafim.

[32] Cf. N.V. Gogol, *Razmyšlenija o Božestvennoj liturgii.* SPb.1894. (Nachdruck: M. 1990).

[33] Rozanov, *Sočinenija*. M. 1990, 82. Hier wendet sich Rozanov gegen Adolf von Harnacks Bild der Orthodoxie.

[34] Dies entspricht der schon neun Jahre zuvor ausgesprochenen Kennzeichnung des orthodoxen Glaubens durch die Idee der „Stille, Unaufregbarkeit und Unbeunruhigbarkeit" (тихости, невозмутимости и незамутимости) und Demut im Leiden gegenüber der Idee der „Kraft und Tätigkeit" (силы и дѣятельности) im Katholizismus (Rozanov 1906b, II, 218).

[35] *Opavšie list'ja.* 2. und letzter Korb.

[36] Florenskij wird wenig später zweimal genannt, wobei Rozanov (1990d, 514f.) ihm freilich eine „trockene, hochmütige, strenge Kirchlichkeit" nachsagt.

[37] Da eine rhetorische Affektenlehre in der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts nur rudimentär entwickelt ist, läßt sich Rozanovs Psychologie des Gefühls als ihr Ersatz verstehen.

[38] Junges Beispiel in unserem Lande sind die sogenannten ‚Wohngemeinschaften'.

[39] Der referenzbestimmte Gottvater Rozanovs steht in synchronistischer Sicht vor allem der symbolistischen Gottesgestalt der Sophia gegenüber, die vom Interpretantencharakter dominiert wird.

[40] Abgeleitet vom Adjektiv «буквенный» - ‚buchstäblich', cf. «буквенное значение» - ‚buchstäblicher Sinn'.

[41] Den Fatalismus verwirft Rozanov ausdrücklich für das Christentum und ordnet ihn dem Islam zu.

[42] Wieder wird die Probe am Referenten aufgemacht.

[43] Rozanov schwankt zwischen dem Vorzug von Altem und Neuem Testament, insofern er Einbeschluß des Sexuellen im Alten ausdrücklich vorzieht, andererseits aber seine auf Gehorsam gegründete Gesetzlichkeit gegenüber der

Freiheitsmöglichkeit des Evangeliums zurücksetzt. Die Frage, ob die genealogische Bindung den Zwangscharakter des Gesetzhaften – beispielhaft etwa in Kains Brudermord – geradezu unausweichlich mit sich bringt, wo das Neue Testament im Gleichnis vom ‚Verlorenen Sohn' die freie Entscheidung für die Familie feiert, hat Rozanov, obgleich er diese Parabel als bedeutenden Gewinn des Christentums herauskehrte (1989b, 188), m.W. nie gestellt.

44 In der Sprachwissenschaft des Genfer Strukturalisten F. de Saussure wäre vom Unterschied der Einstellung auf langue oder auf parole zu sprechen, die Semiotik spräche von Code- bzw. Textorientiertheit, die Rechtswissenschaft vom Gesetzesrecht gegenüber dem Fall-Recht angelsächsischer Provenienz.

45 Dieser Aufsatz berührt sich mit Pavel Florenskijs (1994, 550-570) am 20. Januar 1906 im Philosophischen Zirkel der Moskauer Geistlichen Akademie gehaltenen Vortrag *Догматизм и догматика.* Der Philosoph und Geistliche entwirft hier den Plan einer die empirischen Wissenschaften in sich aufnehmenden „empirischen Dogmatik" (опытная догматика), die er dem erfahrungsfernen Dogmatismus entgegensetzt. Die von Florenskij (1994, 559, 562, 564) angestrebte systematische Dogmatik ist der Rozanovschen Lebensreligion zum einen verwandt in der Einstellung auf Lebensnähe – «действительно живое религиозное миросозерцание» –, im Ziel der gerade auch für die gegnerische Partei „überzeugenden" (убедительный, 562) Argumentation sowie der entsprechenden Grundlegung nicht im zwingenden Gesetz, sondern im Freiheit einräumenden Ratschlag (564). Zum anderen ist sie ihr ausdrücklich entgegengesetzt, da der Geistliche gerade Rozanovs (1906, I: II: 97f.) Typus der „dummen Ratschläge" (советы [...] глупые) für seine Dogmatik in Anspruch nimmt; ‚dumme Ratschläge' sind Rozanov zufolge aber solche, die „sich aus seelischen Kleinigkeiten ergeben, aus einem schrankenlosen Egoismus, der allem gegenüber taub ist, aus einem schrankenlosen Instinkt, sozusagen aus der Seelenerweiterung: Der Ratgeber wollte sich mit seiner Seele ausbreiten und alle anderen Seelen verdrängen."

46 *Настоящий fin de Siècle.*

47 In seinem Zweifel am intellektuellen Glauben liegt die Ferne Rozanovs zum Protestantismus beschlossen. Dagegen verbindet ihn mit Calvinisten und Lutheranern die Einstellung auf den je einzelnen Gläubigen und seine persönliche Glaubensform. In diesem Sinne trägt die Rozanovsche Häresie der orthodoxen Religion ein Stück Humanismus ein.

48 Hier verläuft die angestrebte Bewegung fort von der passitiven Teilhabe hin zur aktiven Mitwirkung.

49 Die Etymologie dieses Wortes ist unklar. Man kann es von „rad" herleiten und mit das „Sich-Freuen" übersetzen, es steht aber in seiner Bedeutung auch dem rituellen Tanz nahe. Weniger leuchtet der etymologische Bezug auf „rad" - ‚Arbeit' ein.

50 Die Genese dieses Arbeitsbegriffs ist noch zu klären. Etymologisch führt das Wort ‚rabota' ja zweifelsfrei auf ‚rab', 'Sklave' zurück und meint so die fremdbestimmte Tätigkeit; andererseits ist die Analogie zu Max Webers zeitgleicher Einsicht in die Entstehung der Arbeitsethik aus dem Geiste des Calvinismus auffällig. Während aber Weber die Entstehung eines sich säkularisierenden Arbeitsmoral nachzeichnet, beschreibt Rozanov die Praxis religiöser Festlichkeit als ‚Arbeit'.

51 Hier ergibt sich ein bezeichnender Widerspruch zur Ausgeglichenheit, zum Harmonischen, für das er oben Zeus zum Kronzeugen aufgerufen hatte.

52 Rozanov (1914, 18) vergleicht übrigens das Sendschreiben des Sektengründers Selivanov mit der *Kreutzersonate* Tolstojs.

53 Unter ihnen der Direktor eines Departements des Ministeriums für Volksaufklärung.

54 In dieser biographischen Arabeske machen sich Relikte der Rozanovschen Abhängigkeit von jener Milieutheorie des Positivismus bemerkbar, die sein geistiger Ziehvater Dostoevskij bereits hinter sich gelassen hatte. Begreiflich sind solche Rückfälle durch die bei Rozanov grundsätzlich vorherrschende metonymische Beziehung, die hier aber ‚horizontal' angelegt ist – , du bist, wozu die Umwelt dich macht' –, während sie in der Rozanovschen Genealogie sonst ‚vertikal' wirkt: ‚du bist, wozu dein Vater dich bestimmt hat'.

55 Für Rozanov war der Geist (der Interpretant) eo ipso abhängig vom Fleisch, vom Referenten.

56 Zugleich löst sie den für Rozanov unlösbaren Widerspruch zwischen der Bedeutung des Geschlechts für die Person auf der einen und der für ihn unvorstellbaren freien Entscheidung gegen die Sexualität. Unausdrücklich erkennt Rozanov übrigens in Gestalt der Prädestination des Eunuchentums den Zwangscharakter göttlicher Gesetzlichkeit im Sinne des Alten Testamentes an. Gott ist für ihn der Über-Referent.

57 Vgl. meinen Beitrag über Gogol's Entwurf des Körperlichen im Anschluß an Pseudo-Dionysios: "The ‚disappeared portrait', ‚living eyes', and a ‚fallen angel'. Some remarks on the metaphysics of light in Gogol's story «The Portrait»", S. Spieker (Hrg.), *Gogol and Philosophy* (im Druck).

58 Cf. Rozanov 1992, 30: «[...] идея *христианской цивилизации* как завершения истории [...]» a.a.O.: 332: «Церковь — зерно цивилизации».

59 Die Vermählung hatte ein befreundeter Geistlicher ohne offizielle Erlaubnis der Kirche heimlich durchgeführt. Damit war die Ehe ungültig; Rozanov lebte, obwohl seit Jahren von seiner ersten Frau getrennt, rechtlich im Konkubinat, und seine Kinder waren unehelich.

60 Für Rozanovs Frauenbild spielt die Auseinandersetzung mit John Mill eine große Rolle. Rozanov hat eigenen Angaben zufolge als Student Dž. Mill', *Podčinennost' ženščin* (SPb. 1869) gelesen (Rozanov 1992, 376).

61 Liegt hier typologische Nähe zu Freud vor, so unterscheidet sie der Analytismus Freuds und der physiologisierende Synthetismus Rozanovs. Zum Verhältnis Rozanov - Freud, das eine eigne Studie verdiente, vgl.: Fateev, 1991, 274f.; S. Nosov 1993, 193-198; A. Ėtkind, *Ėros nevozmožnogo. Istorija psichoanaliza v Rossii*. Moskva 1994, 43-47.

62 Rozanovs Frauenbild, das hier nicht in extenso dargelegt werden kann, steht sicherlich in beträchtlichem Maße unter der Wirkung der Lektüre von Weiningers Buch *Geschlecht und Charakter* (1903), in dem der Frau eine stark sexuell-physiologisch geprägte Eigenart nachgesagt wird.

63 Rozanov 1992, 353. Hier ist ohne Zweifel die Wirkung der Lektüre von Weiningers Buch besonders gravierend. Gleichwohl sollte der Impetus, die Frau aus der ihr sozial vorgegebenen Rolle zu befreien, nicht übersehen werden.

64 A.M. Remizov, *Kukcha. Rozanovy pis'ma*. Berlin 1923.

65 Cf. den Beitrag von A. Hansen-Löve in diesem Band. Rozanov (1992, 43) selber hat den Ausdruck «радения» von ‚rada' - ‚Kreis' hergeleitet, das sich wohl eher über polnisch rada aus wurzelverwandtem mittelhochdeutschem rat (‚Rat') herleitet. P.Ja. Černych (*Istoriko-ėtimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka*. Bd. II, M. 1994, 93) führt «радеть» auf die indoeuropäische Basis rē-dh-/*rō-dh und die Wur-zel *ar/*(a)re- ‚zusammenfügen', ‚herangehen', ‚passend sein' zurück. Es ist nicht auszuschließen, daß in den «радения» der Sekte tatsächlich eine rituelle Form der ‚Beratung' und kultischen Selbstvergewisserung der Ordnung überliefert worden ist.

66 Rozanov 1991b, 190; cf. grundsätzlich über Oblomovščina in *V Sacharne* (Rozanov 1992, 348-350) sowie im späten Aufsatz *Revoljucionnaja Oblomovka* (Rozanov 1992, 357-363). Auch hier ist ein Einklang mit dem Karnevalismus-Entwurf Bachtins zu beobachten, der sich freilich bereits gegen die Stachanov-Ideologie zur Wehr setzte.

67 Die Ablehnung geordneter Arbeit war Kennzeichen vieler russischer Sekten, z.B. der Beguny (cf. *Vestnik Evropy*. 1873, I, 288).

68 Die fallende Hierarchie: göttliche Bestimmung des Einzellebens - Selbstbestimmung des Einzellebens und allgemeine Bestimmung des Einzellebens kongruiert mit der genologischen Einstellung Rozanovs.

69 Rozanov setzt hier voreilig Ruhe und Muße gleich. Zur Schöpfung der Welt hat der Schöpfer sich zwar aus seiner vorherigen Ruhe begeben, dafür aber als

Preis des Werks Muße gewonnen. Muße nämlich ist nicht möglich ohne vorgängige Mühe.

70 M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit.* Frankfurt (M.) 1977, 144.

71 Auch bei den Juden interessierten Rozanov zunehmend die Häretiker, so der evangelische Sohn von Dr. Rabinovič, dem Gründer der ‚Gemeinde des neutestamentlichen Israel' (Rosanov 1992, 87-100).

72 Auch die Tropologie des Kranken verschmäht Rozanov (1914c, 19) nicht, wenn er Heines Lachen, „das den europäischen Geist beträchtlich vergiftet hat" (значительно отравившаго европейскій духъ), dem „gesunden" Lachen Voltaires gegenüberstellt.

73 Dieser Aufsatz ist ursprünglich im September 1899 verfaßt worden; er war mir, da das Russische Zentralarchiv für Literatur und Kunst in Moskau den Zugang zum Fond Rozanov seit dem Jahr 1994 verwehrt, nur in der 1914 veröffentlichten Fassung zugänglich.

74 Hier dürfte unterschwellig das Ausschluß-Syndrom die entscheidende Rolle spielen - In Wahrheit ist man Jude ja von Geburt – durch eine jüdische Mutter!

75 Später, im Jahr 1913, hat Rozanov (1992, 321) diese Darstellung um den Gegensatz der zentralen Rolle der Väter bei Griechen und Römern, aber der Mütter bei den Juden ergänzt.

76 Hier ist die Nähe zu Nietzsche unverkennbar, dessen Lektüre Rozanov gern heruntergespielt hat.

77 Das bis auf das Jahr 1836 zurückzuverfolgende Interesse Turgenevs für religiöse Häretik dürfte, wie schon V. Žirmunskij (*Russkaja mysl'*. 1914, Bd. VII, Teil XIX, S. 33) vermutet hat, nicht unbeeinflußt sein von der deutschen mystischen Religiosität der Romantik.

78 Cf. *Russkij Archiv*, 1866, Nr.4, 644.

79 Cf. N.L. Brodskij, *I.S. Turgenev i russkie sektanty.* M. 1922, 5f.

80 Brodskij (a.a.O., S. 14ff.) setzt ihn wiederholt mit dem Autor gleich. Auch seine dem Vulgärsoziologismus der 20er Jahre verpflichtete rein sozioökonomische Begründung des Sektierertums in der dörflichen Armut dürfte heute ebenso überholt sein wie seine Motivation der ästhetischen Wahrnehmung bei Kas'jan und Turgenev durch die „russische Seele" (a.a.O., S. 23), die in der weiten offenen Eben „unwillkürlich" die Sehnsucht nach Nomadentum aufrufe...

[81] Analoges gilt für Turgenevs Erzählung *Странная история*, die freilich erst 1879 erschienen ist, sowie für Evlempija Karlova, aus dem Prosastück *Степной Король Лир*.

[82] A. Benua, Chudožestvennye eresi. In: *Zolotoe runo*. 1906, 2, 86.

[83] Lotman, Ju. "Literaturnaja biografija v istoriko-kul'turnom kontekste", Idem: *Izbrannye stat'i v trech tomach*. Tallinn 1992-1993, I: 365-376.

[84] Seine Abneigung gegen die Realisten hat Rozanov (1992, 350) am deutlichsten in einer Miniatur des Zyklus *V Sacharnoj* zum Ausdruck gebracht: «А еще туда же <претензия на реализм>. Да вся наша литература <высосана из пальца>. И Островский, и Гончаров, и Гоголь».

[85] Cf. L. Wittgenstein: *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie (1949-1951)*. Das Innere und das Äußere. Hrg. von G.H. von Wright und H. Nyman. Frankfurt (M.) 1993. Dazu Verf., "Im Spiegel des Lachens. Zum Geleit", E. Nährlich-Slatewa, *Das Leben gerät aus dem Gleis. E.T.A. Hoffmann im Kontext karnevalesker Überlieferungen*. Frankfurt (M.) usw. 1995, 11-27.

[86] Cf. dazu mit einer Implikation durch vier Stufen Rozanov 1990b, 531f.

[87] Rozanov (1906, I: 61) übersetzt sie ungeschickt statt durch ‚безошибочность' mit „непогрешимость".

[88] Zitiert nach Gal'kovskij, "Beskonečnyj tupik", *Naš sovremennik*, 1992, 1, 140.

Literatur

Averincev, S.S. 1991. Konfessional'nye tipy christianstva u rannego Mandel'štama. In: *Slovo i sud'ba. Osip Mandel'štam*. M., 287-321.

Berdjaev, N. 1989. *Tipy religioznoj mysli v Rossii*. Paris.

Crone, A.L. 1978. *Rozanov and the End of literature. Polyphony and Dissolution of Genre in Solitaria and Fallen Leaves*. (=Colloquium slavicum. 10) Würzburg.

Fateev, V.A. 1991. *V.V. Rozanov. Žizn'. Tvorčestvo. Ličnost'*. Leningrad.

Florenskij, P. 1994. *Sočinenija v četyrech tomach*. Bd. I, M.

Fijalkovska-Janik, I. 1993. Monastyr', monašestvo v filosofskoj sisteme Vasilija Rozanova. In: N.M. Kauchčišvili/N.K. Boneckaja (Hgg.), *Optina Pustyn': Monastyr' i russkaja kul'tura*. Materialy meždunarodnogo simpoziuma v g. Bergamo (Italija), 19-23 aprelja 1990 g. Vyp. 1, 300-318.

Latynina, A. 1975. Vo mne proischodit razloženie literatury. In: *Voprosy literatury*, 1965, II: 169-206.

Nosov, S. V.V. *Rozanov. Ėstetika svobody*. M. 1993.

Rozanov, V.V. 1899. *Religija i kul'tura*. SPb. 1899 (Nachdruck: Paris 1979).

Rozanov 1901. Zametki na poljach nepročitannoj knigi. In: *Severnye cvety na 1901 god*. M., 169-179.

Rozanov 1904. *V mire nejasnogo i nerešennogo*. SPb.

Rozanov 1906a. *O legende ‚Velikij inkvizitor'*. SPb.

Rozanov 1906b. *Okolo cerkovnych sten*. 2 toma. SPb.

Rozanov 1909a. Tragičeskoe ostroumie. In: *Novoe vremja*. 9.2.1909.

Rozanov 1909b. Popy, žandarmy i Blok. In: *Novoe vremja*. 16.2.1909.

Rozanov 1910. *Kogda načal'stvo ušlo*. SPb.

Rozanov 1911. *Ljudi lunnago sveta. Metafizika christianstva*. SPb.

Rozanov 1913. *Literaturnye izgnanniki*. SPb.

Rozanov 1914a. *Apokalipsičeskaja sekta. (Chlysty i skopcy)*. SPb.

Rozanov 1914b. *Sredi chudožnikov*. SPb.

Rozanov 1914c. *Evropa i evrei*. SPb.

Rozanov 1915a. *Uedinennoe*. Pg.

Rozanov 1915b. *Opavšie list'ja*. Korob 2. Pg.

Rozanov 1917/1918. *Apokalipsis našego vremeni*. Sergiev Posad.

Rozanov 1970. *Izbrannoe*. Hrg. von E. Žiglevič. München.

Rozanov 1989a. *Mysli o literature*. M.

Rozanov 1989b. Mimoletnoe. Podgotovka publikacii, vstupitel'naja zametka i primečanija V.G. Sukača. In: *Kontekst 1989*. M., 172-230.

Rozanov 1990a. *Sočinenija*. Hrg. A. Nalepin. M.

Rozanov 1990b. *Nesovmestimye kontrasty žitija. Literaturno-ėstetičeskie raboty raznych let.* M.

Rozanov 1990cI. *Religija i kultura.* (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii"). Bd. I. M.

Rozanov 1990cII. *Uedinennoe.* (=Priloženie k žurnalu „Voprosy filosofii"). Bd. II. M.

Rozanov 1990d. *O sebe i o žizni svoej.* M.

Rozanov 1991a. Sem'ja kak religija. In: *Russkij ėros ili filosofija ljubvi v Rossii.* M., 120-138.

Rozanov 1991b. Poslednie list'ja. In: *Vestnik novoj literatury.* Leningrad. Nr. 3, 1991, 183-191.

Rozanov 1992. *Religija. Filosofia. Kul'tura.* M.

Tolstoj, L. 1978-1985. *Sobranie sočinenij v dvadcati dvuch tomach.* M./L.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 147–169

Erika Greber

MYSTIK UND LYRIK: ZINAIDA GIPPIUS

I.

Spricht man über Mystik in der Dichtung von Zinaida Gippius, bewegt man sich auf einem von der amerikanischen Forschung schon lange besetzten, aber nur ungenau vorsondierten Terrain; die namhaften Arbeiten aus den 60er/70er Jahren (Oleg Maslenikov 1960, Olga Matich 1972 und Temira Pachmuss 1971 sowie aus Pachmuss' Schule Nina Awsienko 1973 und William E. Napier 1974) beschäftigten sich mit den metaphysischen und religiösen Aspekten ihrer Poesie, verwiesen immer wieder auf den mystischen Charakter ihres Werks und identifizierten Denkschemata und Motive aus der mystischen Tradition. Weltanschauung und thematische Dimension standen dabei immer im Vordergrund, wenn auch der Hinweis auf Gippius' formvollendeten poetischen Stil nie fehlte (bekräftigt durch das Zitieren der entsprechenden autoritativen Lobesworte ihrer männlichen Zeitgenossen: Brjusov, Bal'mont, Belyj, Annenskij, Makovskij sowie Autoren der Emigration; vgl. Matich 1972a, 34f; Pachmuss 1972a, XIIf). Infolge der starken Ausrichtung auf den Ideengehalt hat man noch bis in neuere Zeit (vgl. etwa Alessandra Crainz 1988) die konstitutive Bedeutung, die die Ausdrucksmittel nicht nur im symbolistischen Diskurs allgemein, sondern insbesondere und gerade auch im mystischen Text haben, zu wenig beachtet.

Die grundlegende Rolle der Gippius bezüglich der Etablierung des frühsymbolistischen Diskurses wurde richtig sichtbar erst im Rahmen der Symbolismus-Arbeiten von Aage Hansen-Löve (1989, 1991) durch die augenfällige repräsentative Funktion, die Gippius-Zitate da zu erfüllen imstande sind. Die Repräsentativität ihrer Textzitate ist zum Teil geradezu frappant, insbesondere was solche Bereiche angeht wie "Der Diskurs der 'Leere': 'Negation' und 'Annihilierung'", "Der 'leere Diskurs': Die Rhetorik der Sprachlosigkeit" und das Konzept des "Erhabenen" – und das sind gerade die mystik-affinen Bereiche. Wenn man nun die dem gesamten Frühsymbolismus ("diabolischen" Symbolismus) geltenden und nicht speziell die mystische Dichtung erfassenden Ausführungen Hansen-Löves in die seit längerem stagnierende Gippius-Forschung hereinholt und in die spezifische Frageperspektive der Mystik rückt, lassen sich die notwendigen ergänzenden Akzente und Aktualisierungen anbringen und manche bekannten Punkte vielleicht auch neu bewerten.

Nachfolgend wird die Lyrik privilegiert, obschon auch die belletristische Prosa aufschlußreich wäre für die Problematik des Mystischen im Werk von Gippius (und ganz sicher für die häretischen Aspekte, man denke nur an ihre im Milieu der Chlystengemeinden spielenden Erzählungen). Zuerst werde ich einige der wichtigsten Aspekte von Gippius' Dichtung im Lichte des Tagungsthemas Orthodoxie/Heterodoxie/Häresie resümieren und einige geradezu klassisch gewordene Beispieltexte, aber auch weniger bekannte Gedichte präsentieren. Die Frage nach dem Mystischen bei Zinaida Gippius möchte ich in den Kontext der neueren Mystikforschung stellen, innerhalb derer die Diskussion über die Relevanz der wortkünstlerischen Ebene für das mystische Sprechen eine zentrale Stellung einnimmt. Verschiedentlich wird dabei die Frage nach den Quellen für die mystische Schreibweise (in zweiter Linie die Denkweise) von Zinaida Gippius berührt.

II.

Ein Topos schon der zeitgenössischen Gippius-Kritik (vgl. Annenskij 1909, Brjusov 1914, 179) war die auffällige Negativität ihres semantischen Universums. Die große Ausdrucksskala von Begriffen der Negation und des Nichts wurde eindrücklich in einem Aufsatz mit dem Titel "Spectre of Nothingness" (Maslenikov 1960) dargelegt, der zahlreiche 'negative' Lexeme und Lexemkombinationen mit *bes-* und *ne-* auflistet. Die Metapher im Aufsatztitel, die deutlich eine biographisch-psychologische Argumentationsausrichtung erkennen läßt ("the Spectre of Nothingness ... seems to haunt her everywhere"), kann zugleich den inzwischen erfolgten Paradigmenwechsel veranschaulichen: heute bearbeitet man das selbe Phänomen mit einer Verortung in der Tradition der negativen Theologie und ihrer Rhetorik, also einer Texttradition.

Den engen Zusammenhang von Negativität und Ästhetik belegt ein metapoetisches Gedicht (undatiert, aber vermutlich spät, 1937),[1] das der hesychastischen Ausprägung der apophatischen Tradition zuzurechnen ist und zugleich die entsprechenden literarischen, aus der Romantik überlieferten Motive ("muzyka slov", "duša stichov") aktiviert:

Никогда не читайте
Стихов вслух.
А читаете – знайте:
Отлетит дух.

Лежат, как скелеты,
Белы, сухи . . .
Кто скажет, что это
Были стихи?

Безмолвие любит
Музыка слов.
Шум голоса губит
Душу стихов.

Niemals leset
Verse laut.
Und lest ihr – wisset:
Es entflieht der Geist.

Sie liegen wie Skelette,
Weiß, trocken . . .
Wer wird sagen, daß dies
Verse waren?

Schweigen liebt
Der Worte Musik.
Stimmenlärm tötet
Die Seele der Verse.

Der Angelpunkt jeglicher Beschäftigung mit der Dichtung von Zinaida Gippius ist ihr Denken in Dualismen, das sich zum einen in oppositiven Mustern strukturbildend äußert, zum anderen aber durch den Gedanken der Aufhebung von Gegensätzen in einem integrativen Konzept – also den Gedanken der *unio* – oppositionsdurchkreuzende, polyvalente Bedeutung entfaltet. Dichotomisches Denken präsentiert sich daher bei Gippius in dreierlei Gestalt und mit zunehmender Infragestellung des Dichotomischen: als Kontrast, als Paradoxon, als Oxymoron. Bezeichnende Gedichttitel und Gedichte sind *Protivorečija* (*Widersprüche*, 1903) für das kontradiktorische Moment oder aber *Meždu* (*Zwischen*, 1905) für das ambivalente Moment des Dazwischen, des Weder-Noch ("ni tam, ni tut"). Die dualistische "Gespaltenheit wird sowohl positiv gewertet (Dualität verstanden als seelische Polarität, welche höchste Spannung der Gefühle und Leidenschaften garantiert) – wie auch negativ als Unfähigkeit zur Kommunikation" (Hansen-Löve 1989, 91).

Das berühmteste einschlägige Gedicht gestaltet die Dualismus-Problematik in der altmystischen Metaphorik des Lichts; aber nicht mit dem Symbol des Taborlichts, jener besonders in der hesychastischen Lichtmystik verbreiteten Vorstellung von der Schau des ungeschaffenen Lichtes, sondern mit der Symbolik des künstlichen, elektrischen Lichts – der Kontakt zweier Drähte als Bild für die *unio mystica*:

Электричество	Elektrizität
Две нити вместе свиты,	Zwei Fäden sind zusammengewunden,
Концы обнажены.	Die Enden sind entblößt.
То "да" и "нет", – не слиты,	Das sind "ja" und "nein", – nicht zusammengeflossen,
Не слиты – сплетены.	Nicht zusammengeflossen – zusammengeflochten.
Их темное сплетенье	Ihr dunkles Geflecht
И тесно, и мертво.	Ist sowohl eng als tot.
Но ждет их воскресенье,	Aber es erwartet sie die Auferstehung,
И ждут они его.	Und sie erwarten diese.
Концов концы коснутся –	Die Enden werden die Enden berühren –
Другие "да" и "нет",	Die anderen "ja" und "nein",
И "да" и "нет" проснутся,	Und "ja" und "nein" werden aufwachen,
Сплетенные сольются,	Die Zusammengeflochtenen werden zusammenfließen,
И смерть их будет – Свет.	Und beider Tod wird – LICHT.

Die Kombination der naturwissenschaftlichen Sphäre mit der religiösen Terminologie von Tod und Auferstehung ermöglicht die fulminante Schlußpointe. Das Verfremdungsverfahren resultiert keineswegs in kritischer Ironie, eher in eigensinniger Häresie; in jedem Falle dient es einem 'neuen Sehen' des mystischen Lichts in einem säkularen Zeitalter. Mit der durchsichtigen syllogistischen Konstruktion und dem Concetto knüpft Gippius zugleich an die – maßgeblich auch von Mystikern getragene – concettistische Tradition an, und was den Concettisten der Ära von Manierismus und Barock das neuerfundene Fernrohr war, ist ihr die neuentdeckte Elektrik: scharfsinnige metaphorische Innovation für erhabene Denkfiguren.

Das für Gippius charakteristische dualistische Grundmotiv eines Gegensatzes von Irdischem und Transzendentem, Leib und Geist, Bösem und Gutem ist verschiedentlich als gnostisch-manichäisch eingestuft worden (die Gnosis gilt ja als der paradigmatische Religionsmythos des Frühsymbolismus);[2] das Konzept der Überwindung der Dualismen hat einen nicht minder heterodoxen, ja häretischen Index, da es im Rahmen der von Gippius zusammen mit Merežkovskij entwickelten Gottesvorstellung und Liebeskonzeption in unorthodoxe Begriffe von Einheit – genauer: Zweieinigkeit/Androgynie und Dreieinigkeit/Dreifaltigkeit – einmündet. Gippius hat ihre die christliche Trinitätsvorstellung modifiziert einschließende und ganz grundsätzlich-allumfassend gedachte Idee der Drei einmal knapp charakterisiert:

> Центр же, сущность коренного миросозерцания, к которому привел меня последовательный путь, – невыразима "только в словах". Схематически, отчасти символически, сущность эта представляется в виде всеобъемлющего мирового Треугольника, в виде постоянного соприсутствия трех Начал, неразделимых и неслиянных, всегда трех – и всегда составляющих Одно. (Автобиогр. заметка 1914, 8)
> Das Zentrum, das Wesentliche der grundlegenden Weltanschauung, zu der mich ein konsequenter Weg führte, ist 'in bloßen Worten' nicht auszudrücken. In schematischer, teils symbolischer Form präsentiert sich dieses Wesentliche in Gestalt eines allumfassenden Welt-DREIECKS, in Gestalt ständiger Kopräsenz dreier PRINZIPIEN, untrennbar und unverschmolzen, immer drei – und immer EINES bildend.

Der Begriff *put'* (Weg) fungiert als ein Metazeichen, das auf die *via negationis* der negativen Theologie verweisen könnte. Gippius' nonsakrale Formulierung ihrer Metaphysik (wiederum mit einem naturwissenschaftlichen, nunmehr aus der Geometrie genommenen Vergleich) steht in einem eigentümlichen Gegensatz zur Mystik des *ineffabile*, mit welchem die anvisierte Definition gerade nichtdefinitorisch, "symbolisch" umgangen wird.

Einen exemplarischen poetischen Ausdruck der Idee der Dreiheit findet man im Gedicht *Zemle* (*An die Erde*, 1905), welches traditionelle mystische Motive wie Fenster, Morgenröte, Leiden, Geheimnis, Verbrennen, Braut verarbeitet und für die Idee der *unio* Begriffe wie *sovitie* (etwa: Zusammengewundensein) und *vsestrastnost'* (All-Leidenschaft) findet. Das Bildfeld zeigt an, daß es hier um den neoplatonischen Aufstieg der Seele zu Gott geht; das nicht-fleischliche, spirituelle Konzept von Erotik ist bei Gippius mit dem Begriff *vljublennost'* (Verliebtheit) umschrieben.

Die Motive des Leidens und des Liebesbrennens sind in der Sekundärliteratur ohne genauere Begründung auf die spanische Mystik des 16. Jahrhunderts zurückgeführt worden, St.Teresa d'Avila und St.Juan de la Cruz (Napier 1974, 129, 135), doch sind diese Motive in der mystischen Literatur so ubiquitär, daß man

sie schwerlich auf bestimmte Quellen festlegen kann.[3] Überdies erscheint es sinnvoll, für die eigenwilligen und oft säkularisierten, gelegentlich blasphemisch wirkenden Neukombinationen der Motivik bei Gippius nicht nur die prominenten, kanonischen Quellen heranzuziehen, sondern die esoterischen und häretischen. Generell muß man wohl für die literarische Mystik einer Epoche von so synkretistischer Prägung, wie es der russische Symbolismus war, polygenetische Entstehungsbedingungen annehmen.

Nicht zu unterschätzen ist außerdem der bereits an der potentiellen Quelle gebündelte Synkretismus – so im Falle des für den Mystizismus beider Symbolistengenerationen wichtigsten Traditionsstrangs, der spekulativen Mystik Jakob Böhmes, die kanonische und nichtkanonische, christliche und jüdische Überlieferungen verarbeitet. Auf Böhme und seine russischen Rezipienten, insbesondere Vl. Solov'ev, wird die im Zentrum von Gippius' Metaphysik der Liebe stehende Idee der Androgynie zurückgeführt (parallel zu den Merežkovskijs entwickelt N. Berdjaev analoge Konzepte, und dem Böhmeschen Einfluß verdanken sich auch andere Formen des symbolistischen Sophienkults; vgl. Groys 1990, Groberg 1992). Nun hat die im Symbolismus, insbesondere in der Frühphase des 'dekadenten' *fin de siècle*, geradezu modische Androgynie-Vorstellung ebenfalls viele Überlieferungslinien und damit potentielle Quellen, nicht zuletzt in Kunst, Literatur und Mythen. Als Beispiel sei nur auf Fernand Khnopff, den berühmten Maler androgyner Figuren, verwiesen; seine Zeichnung *Du silence* (1890)[4] steht für die mystische Ideenverbindung von apophatischem Schweigen und Androgynität. Was bei Gippius durchaus für eine Anbindung an die ältere Mystik Böhmes spricht, ist der quasi-sakrale Status, der in ihren Schriften und Gedichten dem Androgynie-Gedanken zukommt, ähnlich wie bei Böhme, bei dem die Androgynitätsvorstellung eine Erlösung vom Geschlechtsdualismus und spirituelle Restituierung einer uranfänglichen Ganzheit impliziert. Trotz der traditionell damit verbundenen erotisch-sexuellen Topik gestattet es dieses Konzept von 'Unisex' (in Olga Matichs Worten: "the unisex of heavenly existence"[5]) faktisch, die physische Dimension der Geschlechterbeziehung auszublenden – ein Punkt, der für Gippius' Eroskonzeption nicht nur literarisch, sondern auch privat ziemlich relevant gewesen sein muß, wie die biographisch orientierte Sekundärliteratur betont.

In den poetischen Texten äußert sich die androgyne Einstellung sowohl thematisch-semantisch als auch grammatisch. Die feministische Forschung (Gove 1978, McCormack 1982) hat herausgearbeitet, daß Figuren, lyrisches Ich, lyrisches Du und ihre Beziehungsmuster oft entgegen den üblichen Rollenklischees charakterisiert sind; traditionell 'weibliche' Charakteristika werden dem Mann attribuiert und umgekehrt, und sie werden gemischt. Es gibt unter 166 Gedichten nur ein einziges, in dem die lyrische *persona* als weibliches Ich spricht, und in weiblicher Ich-Form sind fünf Rollengedichte gefaßt; in den übrigen Texten aber

ist das lyrische Ich entweder unspezifiert neutral ausgedrückt (in mehr als der Hälfte der Gedichte) oder es ist ein maskulines Ich (45%).

Mit der männlichen Ich-Form wählt die Autorin die etablierte und kulturhistorisch wie poetisch unmarkierte Normalform; dies ist ein *gender shift*, der ihr weibliches Geschlecht vergessen macht und ihr textuell das anerkannte *gender* der Autorschaft verleiht. Zumal wenn man berücksichtigt, daß die Positionen der Ich-Person durchaus nicht immer mit jenen der außertextlichen Person Gippius übereinstimmen (vgl. Bogomolov 1990, 98), wird deutlich, daß es heute nicht mehr um biographisch-persönliche Spekulationen über ihr angeblich hermaphroditisches Geschlecht gehen sollte, nicht um die Sensationen des *sex*, sondern die Bewußtmachung des *gender*-Konstrukts im Text. Das Geschlechtermaskenspiel in Gippius' Werk ist ein Beispiel für die multiple, polymorphe Subjektkonzeption der Moderne.

Am interessantesten für das Konzept einer mystisch fundierten Androgynie sind zwei-drei Gedichte mit einem Ich oder Du, dessen Geschlecht wechselt bzw. doppelt ist. Als exemplarisches Beispiel seien die Schlußstrophen des Gedichts *Ty* (1905) angeführt; hier wird das Du mit einem Feuer und mit einem Schleier verglichen und tritt dann als sowohl männliches wie weibliches in Erscheinung:

Ты – мой веселый и беспощадный – Ты – моя близкая и неизвестная.	Du bist mein Fröhlicher und Grausamer – Du bist meine Nahe und Unbekannte.
Ждал я и жду я зари моей ясной, Неутомимо тебя полюбила я... Встань же, мой месяц, серебряно-красный, Выйди, двурогая, – Милый мой – Милая...	Ich wartete [mask.] und warte auf meine helle Abendröte, | Unermüdlich liebte ich [fem.] dich... Erhebe dich, mein silbern-roter Mond, | Komm hervor, Zweihörnige, – mein LIEBER, meine LIEBE...

Komplementär zeigt sich das Ich ebenfalls oxymoral männlich und weiblich. Der Schlußvers nimmt Bezug auf das Symbol des Mondes, der wiederum doppelgeschlechtlich mythisiert wird. Ein anderes Gedicht von Gippius, *Mesjac* (*Mond*, 1925), spielt mit der Genusdifferenz der Bezeichnungen *mesjac* und *luna* – eine mythopoetische Interpretation des grammatischen Geschlechts, die auf die ambivalente bisexuelle Besetzung des Mondmythos in den esoterischen Traditionen sowie in der Folklore[6] verweist.

Indem Gippius rein sprachlich-diskursiv mit grammatischen Mitteln die Geschlechterfiguration als eine solche konstituiert und Androgynität erzeugt, führt sie auf eine ganz modern anmutende Weise die kulturelle (sprachliche, diskursive) Konstruktion von *gender* vor.

Da das Androgynie-Konzept die Geschlechtsdifferenz transzendieren und irrelevant machen kann, eignet es sich potentiell für eine Umwertung der Geschlechterbeziehung und eine Kritik der kulturellen Stereotypen von *gender* und ist insofern attraktiv für die schreibenden Frauen, die sich erst einen Platz in der Literaturgeschichte erkämpfen müssen. Es ist gerade die Sophia-Konzeption, die die

Rezeption von Böhme in der Frauenmystik befördert hat (vgl. Erkenntnisse der neueren anglistischen *gender studies*[7]). In gewisser Weise kann man Böhme auch als einen Vorreiter der heutigen feministischen Theologie und ihrer häretischen Thesen über die Weiblichkeit Gottes sehen. Sophienfiguren sind Modellfiguren für die feminine Seite des Göttlichen. Im Gedicht *Večnoženstvennoe* (*Das Ewigweibliche*, 1918/38) heißen sie "Sol'vejg, Teresa, Marija"; der Name Teresa in diesem Zitat bezieht sich auf Theresia von Lisieux (Therese vom Kinde Jesus), eine Mystikerin in der von der Hl. Theresia von Avila bestimmten Tradition der Karmeliter-Ordensfrauen. Hervorzuheben ist, daß Gippius in diesem Gedicht gerade auch das "Ewigweibliche" androgynisiert, das Ich als Abbild der Ewigen Weiblichkeit: "Tvoim-tvoej ot načala" ("der/die Deinige von Anbeginn").

Was nun eine potentielle Verortung von Gippius in der männlichen oder weiblichen Mystik angeht, kann man aus solchen Figuren einer mystisch transzendierten Weiblichkeit keinerlei Rückschluß auf eine spezifische Zugehörigkeit zur Frauenmystik ziehen, wenn auch bei all diesen Autorinnen bis hin zur Gippius eine gleichartige Motivationslage vorhanden ist, die zur Rollenverweigerung und zur Selbstbehauptung weiblichen Schreibens führt.[8] Zur Frage der intertextuellen Verbindung oder auch nur Affinität zur Frauenmystik wäre grundsätzlich anzumerken, daß Gippus stark an einem apersonalen mystischen Gottesbegriff ausgerichtet scheint und damit angebunden an die traditionell männlich dominierten spekulativen apophatischen, neuplatonischen, theosophischen Richtungen. Die konkret-sinnlich an der Person Christi orientierte Brautmystik hingegen, die üblicherweise eher der weiblichen Mystik zugerechnet wird, obschon einige ihrer berühmtesten Vertreter männliche Mystiker sind (angefangen mit St.Bernhard), tritt auch bei Gippius in Erscheinung, jedoch mit vergleichsweise gedämpfter Expressivität und als Stilisierung einer 'männlichen' Erlebensweise, jedenfalls aus der Perspektive einer maskulinen *persona*. So zitiert das einem männlichen Ich zugeschriebene Gedicht *Bračnoe kol'co* (1905) nur sehr verhalten brautmystische Topoi (Hände, Hochzeitsring, Liebe und Passion).

Брачное кольцо	Brautring / Hochzeitsring / Ehering
Над темностью лампады незажженной Я увидал сияющий отсвет. Последним обнаженьем обнаженной Моей душе – пределов больше нет.	Über dem Dunkel des nichtentflammten Lämpchens Erblickte ich strahlenden Widerschein. Für meine mit der letzten Entblößung entblößten Seele gibt es keine Grenzen mehr.
Желанья были мне всего дороже... Но их, себя, святую боль мою, Молитвы, упованья, – все, о Боже, В Твою Любовь с любовью отдаю.	Wünsche waren mir das Liebste... Aber sie, mich, meinen heiligen Schmerz, Gebete, Vertrauen – alles, o GOTT, Gebe ich in DEINE LIEBE in Liebe zurück.

И этот час бездоннаго смиренья
Крылатым пламенем облек меня.
Я властен властью – Твоего веленья,
Одет покровом – Твоего огня.

Я к близкому протягиваю руки,
Тебе, живому, я смотрю в Лицо,
И, в светлости преображенной муки,
Мне легок крест, как брачное кольцо.

Und diese Stunde bodenloser Demut
Umhüllte mich mit geflügelter Flamme.
Ich bin mächtig durch die Macht – DEINES Gebots,
Bekleidet mit dem Schleier – DEINES Feuers.

Ich strecke dem Nächsten mein Hände hin,
Dir, LEBENDIGER, schaue ich ins ANTLITZ,
Und, in der Helligkeit verklärter Qual,
Ist mir das Kreuz leicht wie ein Hochzeitsring.

Mystische Lichtsymbolik untermalt das Bild ("geflügelte Flamme", "Feuerschleier"). Die dreimal verwendete etymologische Figur des Paregmenon ("obnaženiem obnažennoj", "Ljubov' s ljubov'ju", "vlasten vlast'ju") entfaltet tautologische Wirkung.

Figura etymologica, Tautologie und Oxymoron sind mystische Sprachmittel par excellence. In der zweiten Gedichtsammlung der Gippius mit den zwischen 1903 und 1909 entstandenen Gedichten häufen sich die Oxymora: "Diese *oksjumoronnost'* auf der semantischen Ebene erinnert an die entsprechenden Ausdrucksmittel der 'negativen Theologie' (der Mystik, der gnostisch-hermetischen Geistreligionen, des manieristisch-concettistischen Stils) und ihrer ekstatischen Metaphorik, deren Dualität letztlich auch in der im Symbolismus (bzw. diabolischen Mystizismus) säkularisierten Haltung des häretischen Manichäismus wurzeln." (Hansen-Löve 1989, 91).

III.

Die aus esoterischen und zu fast allen Zeiten für ketzerisch befundenen Quellen gespeisten Ideen der Gippius waren häretisch auch in einem ganz konkreten, auf die offizielle russisch-orthodoxe Kirche bezogenen Sinn. Die mystischen Vorstellungen des Kreises um Gippius und Merežkovskij erwiesen sich als nicht vereinbar mit den Dogmen der russischen Orthodoxie, wie nicht zuletzt das Scheitern der Gespräche mit der Amtskirche im Rahmen der *Petersburger Religiös-Philosophischen Versammlungen* (Okt. 1901–Apr. 1903) zeigt, das allerdings gleichzeitig auch das Scheitern ihrer missionarischen Bestrebungen um die Neugründung einer alternativen Kirche und Schaffung einer theokratischen Gesellschaft markiert. Das Programm dieser "apokalyptischen" Kirche der zweiten Wiederkunft Christi und des sogenannten "Dritten Testaments" drückte Merežkovskij auch in der Lichtmetaphorik der mystischen Vereinigung aus: wie zwei elektrische Drähte sollten sich die heidnisch-hellenische Konzeption der Heiligkeit des Fleisches und die christliche Konzeption der Heiligkeit des Geistes verbinden zu einer neuen Ökumene.

Wie immer man auch die proselytischen Aktivitäten des Kreises mit dem hermetischen inneren Zirkel der Drei (Zinaida Gippius, Dmitrij Merežkovskij und

Dmitrij Filosofov) bewertet, es ist ein gesellschaftsbezogen gedachtes Wirken, das den vormaligen Ichbezug überschreitet und das dem Modell *contemplatio et actio* des echten Mystikers folgt und einer umfassenden Definition von Mystik entspricht:

> Mystik ist die von persönlichem Bekenntnis und von Begründung begleitete Suche nach und Erfahrung von dem Einswerden des Menschen mit dem Numinosen ('unio') und schließt die Übung der Gottesliebe im Dienst an der Welt mit ein ('contemplatio et actio'). (Kemper 1988, 4)

Im bescheidenen Tonfall der Mystikerin sagt Gippius 1914 rückblickend, sie selbst messe nur sehr wenigen ihrer Worte, Schriften, Taten und Gedanken Bedeutung bei ("sama ja pridaju značenie očen' nemnogim iz moich slov, pisanij, del i myslej", Avtobiogr. zametka 1914, 8).

Neben die ego-zentrierte Selbststilisierung des diabolischen Künstler-Übermenschen treten immer wieder Motive der Demut und des Willensverzichts, nunmehr als Stilisierungen eines Ego bzw. Alter Ego, das ein mönchisches Leben führt. Es handelt sich dabei bezeichnenderweise um weniger bekannte Gedichte. *Ne zdes'-li?* (*Nicht hier?* 1904) beschreibt die Stille und Gelassenheit im Kloster der "schweigenden Brüder" und endet mit dem Gedanken der glückselig machenden Willenlosigkeit. *Christianin*, ein Rollengedicht von 1901, präsentiert asketische Ideen aus dem östlichen, byzantinisch-orthodoxen Zweig der Mystik, kenntlich gemacht durch den Namen im Epigraph.

Христианин по Ефр. Сирину	Ein Christ / Der Christ nach Ephr. d. Syr.
Vse prax i tlen, vse gnil i grex, Позор - любовь, безумство - смех, Повсюду мрак, повсюду смрад, И проклят мир, и проклят брат.	Alles Staub und Asche, alles Fäulnis und Sünde, Schande ist die Liebe, Wahnsinn das Lachen, Überall Finsternis, überall Gestank, Und verflucht ist die Welt, und verflucht ist der Bruder.
Хочу оков, хочу цепей... Идите прочь с моих путей! К Нему - мой вздох, к Нему - мой стон, В затвор иду, в затворе Он!	Ich will Fesseln, ich will Ketten... Hebt euch hinweg aus meinen Wegen! IHM - mein Seufzen, IHM - mein Stöhnen, In die Einsiedlerzelle gehe ich, in der Zelle ist ER!

Ephraem der Syrer, ein Askeselehrer des 4. Jahrhunderts, wirkte nicht nur mit seinen Hymnen und Gebeten auf die orthodoxe Liturgie-Tradition, insbesondere die Gebete der Fastenzeit, ein, sondern hat auch die Mystik der Ostkirchen beeinflußt. Er gilt als ein für den mönchischen Hesychasmus des Ostens bedeutender Autor und ist in der kirchenslavischen und später auch ins Russische übersetzten *Dobrotoljubie* vertreten, einer Auswahlübersetzung und Erweiterung der griechischen *Philokalie*. Die Rezeption dieser wichtigsten Textsammlung des Hesy-

chasmus war auch für literarische MystikerInnen unabdingbar. Ein anderer Überlieferungsweg der Ideen Ephraems führt über Nil Sorskij. Die Verbindung des Symbolismus zu Ephraem könnte, das scheint die explizite Namensnennung bei Zinaida Gippius anzudeuten, intensiver sein als vielleicht gemeinhin angenommen; sie müßte jedenfalls für Gippius genauer untersucht werden.[9] Dabei wäre auch zu fragen, ob Ephraems im akzentuierenden Prinzip verfaßte Hymnen eventuell für die metrischen Innovationen der Gippius Bedeutung gehabt haben können. Die obige Imitatio ist zwar nicht tonisch, sondern regelmäßig syllabotonisch, aber es ist ein durchaus ungewöhnlicher Text, der mit dem rhythmischen Wert von Monosyllaba experimentiert, um mit einer negativen Ästhetik des Häßlichen den thematisierten Weltverzicht des Eremiten zu unterstreichen.

An diesem Text wird die thematische Verbindung der monastischen Mystik zu einem der Hauptthemen der religiösen Barockliteratur augenfällig: *vanitas*. Nicht zufällig gab es auch mystische Variationen der *vanitas*-Thematik im Barock (es wäre interessant, die Konvergenz verschiedener geistesgeschichtlicher und literarischer Strömungen unterschiedlicher Kulturen in diesem Punkte genauer zu untersuchen). Abgesehen von der Möglichkeit, potentielle Querverbindungen zum westeuropäischen Barock zu beleuchten, ergibt sich hier die Frage nach Bezügen zu jenem russischen Literaturmilieu, in dem sich Vergänglichkeitsdichtung und mystische Einflüsse kreuzten, also dem Cheraskov-Kreis (Spätbarock oder Rokoko, je nach literaturgeschichtlicher Einschätzung). Eines der religiösen Sonette von Gippius, *Spasenie* (das erste aus dem Doppelsonett *Dva soneta*, 1902), weist tatsächlich eine unverkennbare archaistische Stilisierung auf.

Спасение	Errettung
Мы судим, говорим порою так прекрасно, И мнится – силы нам великие даны. Мы проповедуем, собой упоены, И всех зовем к себе решительно и властно.	Wir urteilen, sprechen zuzeiten so schön, Und es scheint, uns seien große Kräfte gegeben. Wir predigen, von uns selbst berauscht, Und rufen entschlossen und machtvoll alle zu uns.
Увы нам: мы идем дорогою опасной. Пред скорбию чужой молчать обречены, Мы так беспомощны, так жалки и смешны, Когда помочь другим пытаемся напрасно.	Weh uns: wir gehen einen gefährlichen Weg. Vor fremdem Gram zu schweigen sind wir verdammt,- Wir sind so hilflos, so kläglich und lächerlich, Wenn wir anderen vergeblich zu helfen suchen.
Утешит в горести, поможет только тот, Кто радостен и прост, и верит неизменно, Что жизнь – веселие, что все – благословенно; Кто любит без тоски и как дитя живет. Пред силой истинной склоняюсь я смиренно: Не мы спасаем мир: любовь его спасет.	Es tröstet im Kummer, es hilft nur jener, Der froh und einfach ist und unveränderlich glaubt, Daß das Leben ein Fest ist, daß alles gesegnet ist; Der liebt ohne Sehnsucht und wie ein Kind lebt. Vor wahrer Kraft beuge ich mich demütig; Nicht wir erretten die Welt: die Liebe errettet sie.

Dieses Sonett ist nun keineswegs mystisch; wenn aber die die Stilverfahren, angefangen vom alten Alexandriner bis zum erhabenen archaischen Vokabular, den Stilgestus des 18. Jahrhunderts formvollendet wiedererschaffen und an Sonette des Cheraskov-Kreises gemahnen (etwa an Rževskijs *Sonet* von 1761 mit dem Einleitungsvers "Nadeždoj, suetoj, snom smertnyj nagražden"), so spricht dies für intertextuelle Verbindungen zu der Dichtung dieses Freimaurerkreises, und darüber vermittelt stellt sich dann die Frage nach eventuellen Spuren der Freimaurermystik in anderen Texten von Gippius.[10]

Vielleicht gibt die überlieferte freimaurerische Symbolik einen Schlüssel zu dem rätselhaften Zahlensymbol 16 in einem anderen, überaus mystischen Sonett von 1918, in dem Gippius auf merkwürdige Weise die erwartbare Zahl 14 (Symbol des Sonett-Genres) konterkariert. Durch die Vollkommenheitszahl 16 (4x4) war im Denken der Rosenkreuzer das Weltganze symbolisiert: "Die ganze Natur besteht in sechzehn Elementen nach der Philosophie" (Geheime Figuren der Rosenkreuzer aus dem 16. und 17. Jahrhundert[11]).

Шестнадцать	Sechzehn
Шестнадцать уст... И в памяти храню я	Sechzehn Lippen ... Und in Erinnerung bewahre ich
К устам – прикосновенье уст моих.	Meiner Lippen Berührung – mit Lippen.
В нем было откровенье поцелуя...	In ihr war die Offenbarung des Kusses...
Шестнадцать уст... я помню только их.	Sechzehn Lippen... ich erinnere mich nur an sie.
Жестокостью иль нежностью волнуем,	Durch Grausamkeit oder Zärtlichkeit erregt,
Во власти добрых духов или злых –	In der Gewalt guter Geister oder böser –
Когда б я ни касался уст иных –	Wann immer ich die anderen Lippen berührte,
Святое пламя пил я с поцелуем.	Trank ich die heilige Flamme mit dem Kusse.
И даже если вдруг, полуслучайно,	Und selbst wenn plötzlich, halb zufällig,
Уста сближались – на единый раз –	Die Lippen sich näherten – nur ein einziges Mal –
В едином миге расцветала тайна,	Erblühte in einem einzigen Augenblick das Geheimnis,
И мне не жаль, что этот миг погас...	Und ich bedaure nicht, daß dieser Augenblick erlosch...
О, в поцелуе все необычайно!	Oh, im Kusse ist alles ungewöhnlich!
Шестнадцать уст... я помню только вас.	Sechzehn Lippen... ich erinnere mich nur an euch...

Interpretiert man das Wort 'usta' wie oben als 'Lippen', nicht als 'Mund', was auch möglich wäre, kommt man auf 8 Personen (in jedem Falle nicht auf 3 oder ein Vielfaches von 3, wie es das erwähnte trinitarische Muster nahelegen würde). In der freimaurerischen Vollkommenheitszahl 16 ist demnach eine andere Vollkommenheitszahl enthalten. Die an die Lemniskate erinnernde Figur der 8 war für Gippius ein Symbol der Androgynie.[12] Den Titel "8" (bewußt als Zahl, nicht Wort geschrieben) trägt auch ein undatiertes spätes Gedicht mit dem apophatischen Motiv des *ineffabile*.[13]

Das mystisch-erotische Sonett über die Sechzehn bildet einen späten Kontrapunkt zu dem frühen *Sonet* (1897), das eine eigenwillige Variante hesychastischen Mönchtums präsentiert:

Сонет

Один я в келии неосвещенной.
С предутреннего неба, из окна,
Глядит немилая, холодная весна.
Но, неприметным взором не смущенной,
Моей душе, в безмолвие влюбленной,
Не страшно быть одной, в тени, без сна.
И слышу я, как шепчет тишина
О тайнах красоты невоплощенной.

Лишь неразгаданным мечтанья полны.
Не жду и не хочу прихода дня.
Гармония неслышная таится
В тенях, в нетрепетной заре... И мнится:
Созвучий нерожденных вкруг меня
Поют и плещут жалобные волны.

Sonett

Allein bin ich in der nichterleuchteten (Kloster-)Zelle. | Vom vormorgendlichen Himmel, aus dem Fenster, | Schaut der nichtliebliche, kalte Frühling. | Aber meiner vom unmerklichen Blick nicht beunruhigten, | Ins Schweigen verliebten Seele | Ist es nicht schrecklich, allein zu sein, im Schatten, ohne Schlaf. | Ich höre, wie die Stille flüstert | Von den Mysterien nichtverkörperter Schönheit.

Nur von Unenträtseltem sind die Träume voll. | Nicht erwarte und nicht wünsche ich das Kommen des Tages. | Eine unerhörte Harmonie verbirgt sich | In den Schatten, in der nichtbebenden Dämmerung... Und es scheint: | Um mich herum singen und plätschern | Ungeborener Akkorde klagende Wellen.

Die angeführten Sonette zeigen die Bandbreite der Variation spiritueller und mystischer Themen in all ihrer Abweichung von kanonischen Normen. Zinaida Gippius setzt die Tradition religiöser Sonettdichtung auf eigenwillige Weise fort.

IV.

Gippius' Selbstkommentare stammen aus der Zeit nach ihrer weltanschaulichen Wende um 1900 und der daraus sich entwickelnden religiös-philosophischen Aktivität, und auch das Vorwort zu ihrem ersten Gedichtband von 1904 ist entsprechend geprägt, was deutlich an ihren vielbeachteten Ausführungen über Dichtung als Gebet zutagetritt.

> Я утверждаю, что стремление к ритму, к музыке речи, к воплощению внутреннего трепета в правильные переливы слов – всегда связано с устремлением молитвенным, религиозным, по-ту-сторонным, с самым таинственным, глубоким ядром человеческой души, и что все стихи всех действительно-поэтов – молитвы. (*Стихотворения и поэмы* I, iv)
> Ich behaupte, daß das Streben nach Rhythmus, nach der Musik der Rede, nach der Verkörperung innerlichen Zitterns in die richtigen Wortströme immer verbunden ist mit einer gebetshaften, religiösen, transzendenten Ausrichtung, mit dem geheimsten, tiefen Kern der menschlichen Seele, und daß alle Verse aller echten Dichter Gebete sind.

Diesen Gedanken setzte Annenskij dann allusiv in die einprägsame Formel "molit'sja ritmami", "beten in Rhythmen"[14] um.

Interessanterweise sind auch bereits die frühen Gedichte sprachlich so verfaßt, daß sie als eine Form rhythmischen Gebets aufgefaßt werden können. Nicht umsonst hat Gippius sie ja auch in ihren Gedichtband aufgenommen, das heißt, sie

haben ihrer späteren kritischen Überprüfung standgehalten. Quasi unabhängig von Thematik oder ideologischem Gehalt gibt es etwas in der Struktur der Texte, das sie dem Ideenhorizont und Sprachgestus der Mystik zuordnet und ihnen ein transzendentes mystisches Moment aufprägt. Das gilt für das so berühmt gewordene Gedicht *Pesnja* (*Lied*, 1893) mit seinen suggestiven Wiederholungen ebenso wie für die sprachskeptischen Texte *Bessilie* (*Kraftlosigkeit*, 1893) und *Nadpis' na knige* (*Buchinschrift*, 1896) oder *Strany unynija* (*Länder der Verzagtheit*, 1902), oder – letztes Beispiel – ein Gedicht wie *Odnoobrazie* (*Gleichförmigkeit*, 1895), das sein Verfahren der in Trance versetzenden "gleichförmigen" Repetition im Titel metatextuell ausstellt. Ein Anklang an das mystische Sprechen ist es, was alle Texte miteinander verwandt macht.

Das Konzept apophatischer Sprachlosigkeit wird konsequent bei Gippius – wie nicht selten schon bei den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen MystikerInnen – komplementiert durch ein Konzept der Logosgläubigkeit, in dem Ästhetik und Theologie verschmelzen. Dies ist in keinem anderen Gedicht der Gippius poetisch so augenfällig wie in *Sijanija* (1937), wo das Wort *slovo* in seiner denotativen und seiner allegorischen Bedeutung (Plural vs. Singular, klein- vs. großgeschrieben) äquivalent und different gesetzt wird. Mit jenen poetischen Worten, deren 'Glanz' negiert werden soll, ist just das Argument der Einzigartigkeit des Logos performativ ins Werk gesetzt (ein unbewußter dekonstruktiver Effekt?).

Сияния	Glanz
Сиянье слов... Такое есть ли? Сиянье звезд, сиянье облаков – Я все любил, люблю... Но если Мне скажут: вот сиянье слов – Отвечу, не боясь признанья, Что даже святости блаженное сиянье Я за него отдать готов... Все за одно сиянье слов!	Der Glanz der Worte... Gibt es das? Den Glanz der Sterne und der Wolken – Den habe ich geliebt und lieb ich noch... Wenn aber Man mir sagt: Glanz der Worte – Erwidre ich, nicht scheuend das Geständnis, Daß ich sogar der Heiligkeit seligen Glanz Für ihn bereit bin hinzugeben... Alles für den Glanz der Worte!
Сиянье слов? О, повторять ли снова Тебе, мой бедный человек-поэт, Что говорю я о сияньи Слова, Что на земле других сияний нет?	Für den Glanz der Worte? O, muß ich's wiederholen Dir, mein armer Mensch-Dichter, Daß ich vom Glanz des WORTES spreche, Daß es auf Erden andern Glanz nicht gibt?

Ein spätes Gedicht, Quintessenz mystischen Dichtens.

Die Kontinuität im Werk der Gippius – eine vom Früh- bis zum Spätwerk reichende Kontinuität, die auf erstaunliche Weise noch in den späten 30er und frühen 40er Jahren aufscheint – wurde hinsichtlich der symbolistischen Epochenmerkmale im Typenmodell Hansen-Löves als "Entwicklungslosigkeit" registriert: ein "Fortwirken der diabolischen Grundkonzeption" ist bei ihr auch nach der "religösen Wende" festzustellen (86). Da nun die metaphysische und ideologische Seite dieser Angelegenheit ja keineswegs entwicklungslos ist, stellt sich die Fra-

ge, wie im Falle von Gippius das wechselseitige Verhältnis dessen beschaffen ist, was man einerseits als säkularen 'leeren' Mystizismus des Frühsymbolismus der 90er Jahre bezeichnet und andererseits als religiös (wie häretisch und wie säkularisiert auch immer) begründete und deshalb 'echte' Mystik des Symbolismus der ersten Dekade (des sogenannten "Religionssymbolismus") ansieht; es kann sich ja nicht um eine schlichte Umwertung von negativ (Leere) zu positiv (Fülle) handeln.

Wenn bei Gippius gewissermaßen Mystizismus als Vorstadium der Mystik auftritt, wäre es dann denkbar zu sagen, sie sei ein anschauliches Beispiel dessen, daß das (vorläufige) mystische Schreiben mit einer – als energetisches Potential immer schon vorhandenen – Substanz gefüllt wird: sich erfüllt; daß das (para-) mystische Sprechen die mystische Erfahrung kreiert; daß der Schreibakt selbst das mystische Ereignis herbeischreibt?

Diese Poesie wäre nicht nur Autokommunikation einer religiösen Erfahrung, sondern deren Kreation; diese Sprache wäre weniger ein Medium vorgängiger und außertextueller mystischer Erfahrung als vielmehr ein Medium der sich *im* poetischen Medium erfüllenden religiösen Suche. So gesehen würde die rhythmisch geprägte Gebetsmeditation das Einswerden mit dem Numinosen nicht nur suchend beschwören, sondern heraufbeschwören.

'Mystographie' nicht im klassischen Sinne von Aufschreiben eines Erlebnisses, sondern Erschreiben eines Erlebnisses – eine solche Auffassung wäre gleichbedeutend damit, Gippius als konkretes Unterpfand zu nehmen für die Thesen des in der Mystik-Diskussion aktuellen konstruktivistischen Ansatzes (wie er ganz dezidiert etwa von Steven T. Katz vertreten wird; Stichworte: intentionality of experience, creation of experience, constructive conditions of consciousness[15]). Die Texte der Dichterin wären, wie eben skizziert, nicht als "miroir de son évolution religieuse" (Craintz 1988) post festum aufzufassen, sondern als konstitutiver unmittelbarer, performativer und konstruktiver Teil dieser Entwicklung.

Der Aspekt der Säkularität, gewöhnlich eins der einfachsten Kriterien zur Scheidung von Mystizismus und 'echter' Mystik, ist bezeichnenderweise nicht der entscheidende Differenzpunkt bei Gippius' Wendung vom 'leeren' Mystizismus zur religiösen Mystik. Das zeigen jene nach 1899/1900 entstandenen Texte, die eine Mystik säkularer Form aufbauen und außerhalb des Werkkontexts gewissermaßen nicht als genuine Mystik erkennbar wären, da sie ohne religiös markiertes Vokabular arbeiten – Texte also, die normalerweise einem Mystizismus-Verdacht unterlägen. Als Beispiel *Krov'* (1901) mit Schlüsselmotiven der Mystik wie Geheimnis, Einheit, Verschmelzung – bezogen nicht auf einen Gott, sondern auf das Numen der Liebe:

Кровь	Blut
Я призываю Любовь, Я открываю Ей сердце. Алая, алая кровь, Тихое, тихое сердце.	Ich rufe die LIEBE, Ich öffne IHR das Herz. Rotes, rotes Blut, Stilles, stilles Herz.
Руку мою приготовь, Верой овей мое сердце. Алая, алая кровь, Тихое, тихое сердце.	Meine Hand bereite vor, Mit Glauben umwehe mein Herz. Rotes, rotes Blut, Stilles, stilles Herz.
Тайному не прекословь, В Тайне теперь мое сердце. Алая, алая кровь, Тихое, тихое сердце.	Dem Geheimen widersprich nicht, Im GEHEIMNIS ist nun mein Herz. Rotes, rotes Blut, Stilles, stilles Herz.
Путь наш единый, Любовь! Слей нас в единое сердце! Алая, алая кровь, Вещее, вещее сердце...	Unser Weg ist ein einiger, LIEBE! Verschmilz uns in ein einiges Herz! Rotes, rotes Blut, Weises, weises Herz...

Weitere Beispiele dieser Art: *Pereboi* (*Unterbrechungen*, 1905) sowie die undatierten *Ljublju ogni neugasimye (Ich liebe unauslöschliche Feuer)* und *Ne skažu tebe ničego (Ich werde dir nichts sagen)*. In solchen areligiös scheinenden, entsakralisierten und gleichwohl mystisch geprägten Texten bleibt das eigentliche Sakrale verborgen und nicht expressis verbis greifbar. Man könnte sagen, daß auf diese Weise gewissermaßen eine Apophatik zweiter Stufe entsteht, eine mystifizierte Mystik.

Bei solcher Ununterscheidbarkeit von 'echter' Mystik und 'Quasi-Mystik' rückt die Bedingung dieser Ununterscheidbarkeit, die rhetorisch-poetische Verfaßtheit des Diskurses so ins Zentrum, daß man von einer Hypostasierung der künstlerischen Rede sprechen kann. Ein Effekt, den man wohl für die Mystik der Moderne generalisieren könnte (vgl. Wagner-Egelhaaf 1989). Innerhalb der Koordinaten des Symbolismus jedenfalls ergibt sich ein grundsätzliches Abgrenzungsproblem, da ja der symbolistische Diskurs in einem sehr allgemeinen Sinne ein 'mystischer' Diskurs ist. Denn auf der Ebene der Wortkunst, "auf der Ebene der Lautäquivalenzen, der metrisch-rhythmischen Suggestion, der Anagramme und Paronymien", werden mit den "Mitteln des Sprachdenkens 'imaginative Zusammenhänge' (*correspondences* [sic]) von Dingen und gegenstandslosen Emotionen ausgedrückt bzw. suggeriert, die aus der Sicht der bewußten, perspektivierten Rede unausdrückbar, nicht kommunikativ, unfaßbar oder jedenfalls geheimnisvoll erscheinen." (Hansen-Löve 1989, 70).

Eine ähnliche Parallelität oder Homologie von mystischer und nichtmystischer Poetik (und das hieße wohl, auch ein ähnliches epistemologisches Dilemma) gab es schon einmal im Barock: die mystische und die weltlich-humanistische Barockpoesie sind am selben poetologischen System ausgerichtet, das durch die Stichworte Formästhetik, Concettismus und Stilmanierismus grob umrissen ist. Die

poetischen Systeme des Barock wie des Symbolismus sind esoterisch beeinflußt; das auffallendste Signum dafür ist beiderseits die kabbalistische Zahlenspekulation auch in der Poesie. Wichtiger poetologischer Hintergrund für die Barockmystik ist zweifellos die Sprachtheorie Böhmes, die von einer ursprünglich wesenhaften Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat ausgeht (Signaturenlehre: Lautsymbolik, Etymologisieren); dieses Axiom gilt auch für die mythopoetische Semiotik des Symbolismus. Nach der durch Böhme vollzogenen "Deifizierung der menschlichen Sprache" (Kemper 1988, 7) zeigt sich im Werk der jüngeren AutorInnen zur Hochzeit des Barock die Dichtung als "magisches Medium der Mystik", die "Poesie als Organ der unio mystica".[16] Im russischen Symbolismus kann man viele Parallelen zur Böhmeschen Sprachgebung feststellen, so auch in der Lyrik der Gippius, die sich außerordentlich stark durch echohafte Wortrepetitionen auszeichnet, also durch die 'Schall-Form', doch ist Sinnlichkeit und Materialität zweifellos kein zwingend auf Böhme zurückführender Stilzug, sondern bestimmt allgemein die Epochenpoetik. Zum anvisierten Paradigma barocker Mystik gehören natürlich, nach Jakob Böhme, nicht nur Friedrich von Spee, Angelus Silesius, Catharina von Greiffenberg, Quirinus Kuhlmann oder Daniel Czepko, sondern auch die englischen Metaphysical Poets und DichterInnen anderer Literaturen. Eine komparatistische Analyse fördert frappante Analogien einiger Gippius-Gedichte zu Texten aus dem deutschen Barock zutage – und zwar sind es die sehr bekannten oder vielleicht besser gesagt berüchtigten, wegen ihres Manierismus kritisierten Gedichte, die solche typologischen Übereinstimmungen aufweisen (inwieweit es genetisch-intertextuelle sein könnten, ist eine ungeklärte Frage des Lektürehorizonts von Gippius und der russischen Rezeption des deutschen Barock). Hierbei spielen die rhetorischen Formen der barockmystischen Scharfsinnsdichtung eine zentrale Rolle.[17]

Die Bedeutsamkeit der Ausdrucksebene des mystischen Sprechens ist somit gar nicht zu überschätzen. In der barocken Mystik, und das scheint mir in bezug auf den Symbolismus wichtig, ist gegenüber der mittelalterlichen Mystik der Schritt der bewußten Literarisierung vollzogen – ein Umstand, der die 'zweite Mystik' lange dem Verdacht des Unechten, des bloßen Mystizismus, ausgesetzt hat, der aber mittlerweile als das "entscheidend Neue des barockmystischen Sprechens" gerechtfertigt und gewürdigt worden ist.[18] Die Barockforschung hat es mit ihren Thesen sicher leichter gegenüber der parallel laufenden mediävistischen Diskussion, inwieweit bereits für die mittelalterliche Mystik Sprache und Schreiben konstitutiv-konstruktive Funktion haben (gemäß der Formel "Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum", die Ursula Peters 1988 am Paradigma der mittelalterlichen Frauenmystik entwickelt hat). Jedenfalls ist die Barockzeit die Zeit der Inauguration einer theologischen Ästhetik, die die Poesie in den Dienst der Mystik stellt, und damit ist sie enorm relevant als Vorstufe der mystischen

Sprachtheorie und mystischen Praxis der literarischen Moderne (Zwischenstufen im 18.Jahrhundert und der Romantik nicht zu vergessen[19]).

Während die Diskurse der Theologie und der Ästhetik im Barock noch sicherer geschieden (und Transgressionen um so spürbarer) waren, ist das im Symbolismus mit seiner synkretistischen Ausrichtung nicht mehr der Fall. Die Abgrenzung einer theologischen von einer ästhetischen Apophatik innerhalb der Epistemologie einer Epoche, die diese beiden Paradigmen just ineinanderprojiziert, ist eine komplexe und nur interdisziplinär zu diskutierende Problemstellung. Diese hätte sich dann auch mit dem Phänomen einer neuen quasi-mystischen Diskursivität auseinanderzusetzen, denn auf der Metaebene entsteht gewissermaßen eine mystische Figuration: die *unio* der Diskurse.

Anmerkungen

1 Alle Gedichte werden aus der von T.Pachmuss herausgegebenen zweibändigen Ausgabe *Stichotvorenija i poėmy* zitiert, aber an die moderne Orthographie angepaßt.

2 Pachmuss (1971, 99ff), Hansen-Löve (1989, 91, 98).

3 Eine eingehendere Rezeption der spanischen Mystik ist belegt in der späteren Emigrationszeit, es gibt Verweise in Gippius' französischen Briefen von 1930 und 1934 auf "St.Jean de la Croix" und "Thérèse d'Avila" (vgl. Briefausgabe Pachmuss 1972b, 491 und 539), und auch Merežkovskijs Essays *Ispanskie mistiki* 1939 beziehen sich auf die Theresa d'Avila und St.Juan de la Cruz (daneben ist ein Essay von 1941 über die Hl. Theresia von Lisieux, Therese vom Kinde Jesus, enthalten). In der Frühzeit findet sich bei Gippius einmal eine Erwähnung von Teresa d'Avila im Zusammenhang mit der Problematik des mystischen Eros, der Frage der "Sinnlichkeit des bewußten Glaubens" ("čuvstvennost' – soznatel'noj very", Brief vom 16.7.1905 an Filosofov; Briefausgabe Pachmuss 1972b, 71). Inwieweit die frühe Gippius also tatsächlich aus den Hauptquellen der spanischen Mystik schöpfte, ist schwer zu sagen. Im veröffentlichten Material waren keine weiteren positiven Hinweise zu finden; Pachmuss schweigt über die Frage der Rezeption mystischer Quellentexte.

4 Abgebildet im Ausstellungskatalog der Hamburger Kunsthalle *'Im Lebenstraum gefangen'. Fernand Khnopff 1858-1921*, München 1980, No.39.

5 Matich (1972, 71) und ausführlich Matich (1974).

6 Vgl. die Častuška: "Svetit mesjac i luna – | Devočka iščet kolduna. | Ona iščet vorožit', | Čtob s milen'kom legče žit'!" Und zwei Gedichte Brjusovs: "Schodit mesjac i luna..." und *Tvorčestvo* mit den Anfangsversen "Vchodit mesjac ob-

nažennyj | Pri lazorevoj lune". Schon bei Afanasij Fet ist eine ambige Mondsymbolik angedeutet (vgl. Lafferière 1977).

7 Vgl. Rippl (1994), dort weitere Literaturangaben.

8 Zu den Aspekten Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben in der mittelalterlichen Frauenmystik vgl. Peters (1988), Schweitzer (1985) und Segl (1988) und resümierend Dinzelbacher (1988a, 38f): die religiöse Frauenbewegung entspringt zwar einer Verweigerungshaltung den traditionellen Formen weiblicher Existenz gegenüber, sie ist aber keineswegs eine Bewegung, die sich als aggressiv emanzipativ oder misandrisch verstanden hätte. (38) "...es gab "bei den *mulieres religiosae* keine Vorstellung von Frauensolidarität in Abgrenzung oder Widerstand gegen die maskuline Welt... Verweigert wurde das saeculum, von Frauen und religiös ergriffenen Männern gleichermaßen." (38f)

9 Indirekt über Nil Sorskij oder direkt auf Ephraem den Syrer führt Flejšman (1977, 105f) eine Wendung in Bloks *Zakljatie ognem i mrakom* zurück, die auf dem "beschwörenden" Effekt eines Paregmenon basiert.

10 Ol'ga Gončarova wies mich während der Tagung darauf hin, daß die präsentierten Gippius-Gedichte freimaurerische Motive aufweisen, wie sie in I. V. Lopuchins *Nekotorye čerty o Vnutrennej cerkvi* (1783; Nachdruck 1913) dargelegt sind.

11 Vgl. die Abbildung bei F.C.Endres/ A.Schimmel: *Das Mysterium der Zahl. Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, München, 6.Aufl. 1990, 235.

12 Vgl. ihre Ausführungen in einem Brief an Filosofov (Briefausgabe Pachmuss 1972b, 25).

13 Der Text lautet:

8 слов в сердце горят, но сказать их не осмелюсь;	8 Wörter im Herze brennen, doch sie zu sagen wage ich nicht;
есть черта: о ней молчат, и нельзя переступить через.	es gibt eine Grenzlinie: über sie schweigt man, und es darf nicht drübergeschritten werden.
А все-такн? Ведь никто не поймет, что слово это налито кровью: "– – – – – – – –."	Und trotzdem? Es wird doch niemand verstehen, daß dieses Wort getränkt ist mit Blut: "– – – – – – – –."

[14] "Или и точно поэтесса умеет молиться ритмами?" (1909, 9)

[15] Zur Kritik daran im Kontext von Überlegungen zur zeitgenössischen Epistemologie vgl. Rothberg (1990).

[16] Letztere Formulierungen figurieren bei Kemper (1988) als Kapitelüberschriften.

[17] Vgl. dazu meinen im Dezember 1994 an der Universität München gehaltenen Vortrag; bei der genaueren Ausarbeitung der in Fribourg vorgestellten Hypothese über "Reflexe barocker Mystik in der Dichtung von Zinaida Gippius" registrierte ich besondere Affinitäten zu Angelus Silesius und gelangte zur Hauptthese einer "Grammatik der Mystik und Mystik der Grammatik".

[18] Ich beziehe mich hierbei auf Arbeiten zur deutschen Barockmystik seit Mitte der 80er Jahre (Rusterholz 1985, Kemper 1988).

[19] "Ebenso wie bei Spee, Scheffler und Kuhlmann dringt bei der Greiffenberg die Poesie ins Allerheiligste des christlichen Glaubens ein, usurpiert im magischen Gestus des 'Kunst-Gesangs' die priesterliche Funktion der Heilszuwendung und funktioniert diese zugleich zum poetischen Akt der Selbsterlösung des Subjekts um. Damit werden die Poesie geheiligt und die christliche Frömmigkeit zugleich ästhetisiert, und eben dies ist ein hochbedeutsamer Schritt im Prozeß der Säkularisierung,... der mit dem mythopoetischen Gestus der prometheischen Selbstermächtigung des Subjekts beim jungen Goethe seine frühneuzeitliche Apotheose findet". (Kemper 1988, 277f)

Literatur

Awsienko, N. 1973. *Symbols-Ideas in Hippius' Poetry*, Diss. Univ. of Illinois at Urbana-Champaign.

Bogomolov, N.A. 1990. 'Trojnaja bezdonnost''. Iz literaturnogo nasledija Zinaidy Gippius, *Literaturnoe obozrenie* 9, 97-112.

Borries, E. 1992. Mystik und Texte. Überlegungen zur philologischen Mystikforschung, *Euphorion* 86/3, 333-46.

Brjusov, V. 1912. Ženščiny-poėty. Z.I. Gippius, ds., *Dalekie i blizkie*, Moskva, 149-50.

—— 1914. Z.N. Gippius, *Russkaja literatura XX veka. 1890-191*, Bd.1, Moskva, 178-88.

Crainz, Alessandra. 1988. L'itinéraire religieux de Zinaida Hippius, *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 22 (3-4), 447-54.

Dinzelbacher, P. 1988a. Rollenverweigerung, religiöser Aufbruch und mystisches Erleben, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hrg. P.Dinzelbacher/ D.R. Bauer, Köln–Wien, 1-58.

—— 1988b. Das politische Wirken der Mystikerinnen in Kirche und Staat: Hildegard, Brigitta, Katharina, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hrg. P.Dinzelbacher/ D.R. Bauer, Köln–Wien, 265-302.

—— (hg.) 1989. *Wörterbuch der Mystik*, Stuttgart.

Flejšman, L.S. 1977. K interpretacii Blokovskogo cikla 'Zakljatie ognem i mrakom', *Slavica Hierosolymitana* 1, 102-08.

Gippius, Z. *Stichotvorenija i poėmy*, hg. T.Pachmuss, 2 Bde., München 1972.

—— Avtobiografičeskaja zametka (1914), *Stichi i proza*, hrg. N.I. Osmakova, Tula 1992, 5-8.

Gove, A. F. 1978. Gender as a Poetic Feature in the Verse of Zinaida Gippius, *American Contributions to the Eighth International Congress of Slavists, Zagreb/Ljubljana 1978*, vol.1: *Linguistics and Poetics*, hrg. H. Birnbaum, Columbus/Ohio, 379-407.

Greber, E. 1994. Grammatik der Mystik und Mystik der Grammatik. Reflexe spanischer und deutscher Mystik in der Dichtung von Zinaida Gippius. Vortrag Universität München, Dezember 1994.

Groberg, K. A. 1992. The Feminine Occult Sophia in the Russian Religious Renaissance: A Bibliographical Essay, *Canadian-American Slavic Studies* 26, 197-240.

Groys, B. 1990. Die russische Sophiologie. V. Solowjow und seine Schule, *Weisheit*, hg. A. Assmann, München, 345-54.

Hansen-Löve, A. 1989. *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive*, Bd.I, Wien.

—— 1991. Zur Typologie des Erhabenen in der russischen Moderne, *Poetica* 23, 166-216.

Karlinsky, S. 1980. Who was Zinaida Gippius? Introduction to: Vladimir Zlobin, *A Difficult Soul. Zinaida Gippius*, Berkeley, 1-21.

Katz, S. T. (hrg.) 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York.

Kemper, Hans-Georg. 1988. *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*, Bd.3: *Barock-Mystik*, Tübingen.

Kirillova, I. 1970. Zinaida Gippius – A Russian Decadent Poet: A Short Introduction to Her Early Verse, *Gorski Vijenac. A Garland of Essays Offered to Professor Elizabeth M. Hill*, hrg. R. Auty u.a., Cambridge, 179-94.

Lafferière, D. 1977. A Moon Poem by Fet, ds., *Five Russian Poems. Exercises in a Theory of Poetry*, Englewood, 89-101.

Maslenikov, O. A. 1960. Spectre of Nothingness: The Privative Element in the Poetry of Zinaida Hippius, *Slavic and East European Journal* 4, 299-311.

—— 1968. Disruption of Canonical Verse Norms in the Poetry of Zinaida Gippius, *Studies in Slavic Linguistics and Poetics in Honor of B.O. Unbegaun*, New York, 89-96.

Matich, O. 1972a. *Paradox in the Religious Poetry of Zinaida Gippius*, München.

—— 1972b. Lines on Circles: The Poetry of Zinaida Gippius, *Russian Literature Triquarterly* 4, 289-301.

—— 1974. Zinaida Gippius and the Unisex of Heavenly Existence, *Welt der Slaven* 19/20 (1974/75), 98-104.

—— 1992. Dialectics of Cultural Return: Zinaida Gippius' Personal Myth, *Cultural Mythologies in Russian Modernism. From the Golden Age to the Silver Age*, hrg. B. Gasparov/ R.P. Hughes/ I. Papemo, Berkeley etc., 52-72.

McCormack, K. L. 1982. *Images of Women in the Poetry of Zinaida Gippius*, Diss. Vanderbilt Univ.

Napier, W. E. 1974. *The Love Ethic of Zinaida Hippius*, Diss. Univ. of Illinois at Urbana-Champaign.

Pachmuss, T. 1971. *Zinaida Hippius. An Intellectual Profile*, Carbondale etc.

—— 1972a. Introduction to Zinaida Gippius, *Stichotvorenija i poėmy*, hrg. T.P., Bd.1, München, XI-XLI.

—— 1972b. Introduction to *Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippius. Iz perepiski Z.N. Gippius*, München, 17-58.

—— 1983. Zinaida Hippius: A Modern Hypatia, *Studies in Honour of L.Shein*, hrg. S.D. Cioran u.a., Hamilton/Ontario, 97-104.

—— 1985. Five Women Poets in Early Russian Emigré Literature, *Zapiski / Transactions of the Association of Russian-American Scholars in the USA* 18, 187-300.

Peters, U. 1988. *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum: zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts*, Tübingen.

Potthoff, W. 1991. Gippius und Dante, ds., *Dante in Rußland*, Heidelberg, 427-38.

Pratt, S. 1992. Two Dialogues with Chaos: Tiutchev and Gippius, *Cultural Mythologies in Russian Modernism. From the Golden Age to the Silver Age*, hrg. B. Gasparov/ R.P. Hughes/ I. Paperno, Berkeley etc., 315-26.

Rinner, G. 1989. Das Sagen des Unsagbaren, Kap. VII in: dies., *Modellbildungen im Symbolismus. Ein Beitrag zur Methodik der Vergleichenden Literaturwissenschaft*, Heidelberg, 195-236.

Rippl, G. 1994. Mary Rich's Diary: "Melting Love", Kap. 8 in ds., *Lebenstexte – Literarische Selbststilisierung in frühneuzeitlichen englischen Frauenautobiographien*, Diss. Konstanz.

Rothberg, D. 1990. Contemporary Epistemology and the Study of Mysticism, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, hrg. R.K.C. Forman, New York–Oxford, 163-210.

Rusterholz, S. 1985. Barockmystische Dichtung: Widerspruch in sich selbst oder sprachtheoretisch begründete Sonderform?, *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Int. Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, Bd.7: *Bildungsexklusivität und volkssprachliche Literatur*, hrg. A. Schöne u.a., Tübingen, 185-95.

Scherrer, J. 1973. *Die Petersburger Religiös-Philosophischen Vereinigungen. Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija-Mitglieder (1901-1917)*, Berlin–Wiesbaden.

Segl, P. 1988. Die religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie, *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, hrg. P. Dinzelbacher/ D.R. Bauer, Köln–Wien, 99-116.

Schweitzer, F. J. 1985. Von Marguerite von Porète (†1310) bis Mme. Guyon (†1717): Frauenmystik im Konflikt mit der Kirche, *Frauenmystik im Mittelalter*, hrg. P. Dinzelbacher, Ostfildern, 256-75.

Wagner-Egelhaaf, M. 1989. *Mystik der Moderne. Die visionäre Ästhetik der deutschen Literatur im 20. Jahrhundert*, Stuttgart.

—— 1991. Lektüre(n) einer Differenz: Mystik und Dekonstruktion, *Probleme philosophischer Mystik. Festschrift für Karl Albert zum 70. Geburtstag*, hrg. E. Jain/R. Margreiter, Sankt Augustin, 335-52.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 171–294

Aage A. Hansen-Löve

ALLGEMEINE HÄRETIK, RUSSISCHE SEKTEN UND IHRE LITERARISIERUNG IN DER MODERNE

1. Zur Typologie von Orthodoxie und Heterodoxie

1.1. Allgemeine Häretik

Im allgemeinen gilt die Auseinandersetzung mit Problemen des Häretischen, des Sektenwesens und aller möglichen anderen Ketzereien Fragen der Theologie oder einer mehr oder weniger philosophischen, ideologischen oder wissenschaftlichen Dogmatik. Für häretisch bzw. heterodox gelten jene Lehren und Richtungen, die im religiösen oder säkularen Bereich Abweichungen von herrschenden oder gar ewigen Lehrmeinungen begründen. In dieser Darstellung soll es zwar auch um solche Normbrüche gehen, diese werden aber nicht unter dem Gesichtspunkt der Theologie oder Religionsgeschichte betrachtet, sondern typologisch: Es geht also um "Häretik" als symbolisches, kulturelles System – und nicht um eine dogmatische Definition antinomistischer bzw. antinormativer Strömungen, deren Qualität und Wesen sich an einer jeweils dominanten Orthodoxie ermessen (dies wäre Sache der Häresiologie oder Sektengeschichte).

Damit stellt sich aber die Frage, ob sich eine solche Häretik jenseits von konkreten (theologischen, soziologischen, kultästhetischen etc.) Themen und Motiven überhaupt konzipieren läßt, oder ob sie nicht vielmehr immer als Gegenstück und Widerpart einer jeweils herrschenden "Orthodoxie" negativ zu definieren sei – also über nichts Eigenes und Eigentliches verfügt. Umgekehrt wären dann die Orthodoxien relativierbar zum jeweiligen Widerpart der Heterodoxien, die ihrerseits den Anspruch auf Orthodoxie erheben und die sich selbst als orthodox verstehende herrschende Lehre (der Kirche, Philosophie, Wissenschaft oder Ideologie) als häretisch – oder gar heidnisch d.h. völlig außerhalb des Kultur- und Religionssystems stehend zu verdammen. Eine universelle Antwort auf die Frage, was die Orthodoxie der Heterodoxie sei – und vice versa, scheint kaum möglich zu sein; einige verallgemeinerbare Merkmale für das eine wie das andere sollen in dieser einleitenden Bemerkung doch skizziert werden, wobei ganz klar ist, daß sich das abweichende System – weil eben "ex negativo" – wesentlich leichter definieren läßt, als das eo ipso affirmative, orthodoxe.

Mit Recht betont daher Walter Nigg in seiner klugen Auseinanderrsetzung mit den christlichen Häresien: "Kirche und Ketzer gehören viel stärker zusammen, als sich beide Teile eingestehen wollen." ([1949] 1986, 15) Verkürzung von Komplexität, Radikalisierung und Fixierung auf "die andere Seite" des Evangeliums sind typisch für den Ketzer. "Es sind die unerledigten Probleme, die in der Ketzergeschichte zur Sprache kommen" (ibid., 19) – und die Projektionen der Orthodoxie – wie man ergänzen könnte – die am Ketzertum das bekämpft, was sie an sich selbst nicht wahr haben möchte. Von anfang an legte die Häresiologie, die vielfach und lange Zeit die einzige schriftliche Quelle zum Ketzertum war, nicht nur Zeugnis ab über die so verdächtig haßerfüllt bekämpfte jeweilige Häresie (man denke nur an die Gnosisdarstellungen bei Irenäus oder Eusebius),[1] sondern auch über sich selbst, genauer: über eben jene Aspekte und Dimensionen, die offenbar nur durch Dämonisierung und Exteriorisierung bewältigbar schienen. In diesem Sinne ist die Häresiologie auch eine Geschichte der Projektionen und Konstruktionen und gewiß das beste Beispiel dafür, wie erbarmungslos die Erfinder (des Feindbildes) und die Vertreter des "Anderen" aneinander gekettet sind. Anders als die Häresiologie, die eben im Dunstkreis der (Re-)Projektionen verharrt, müßte es einer Auseinandersetzung mit Häretik um die Differenz zwischen Selbst- und Fremdkonzeptualisierung gehen, um das jeweils Eigene und Authentische, das freilich erst im Wechselbezug Profil gewinnt.

Mit Orthodoxie ist also nicht im engeren Sinne die byzantinische, griechische, slavische, russische Ostkirche gemeint, wenn man von jenem Kapitel dieser Darstellung absieht, in dem es um die russischen Sekten geht, die ja tatsächlich primär der ostkirchlichen Orthodoxie gegenüberstanden – zugleich aber auch mit katholischen oder protestantischen Orthodoxien des Westens korrespondierten – ein Aspekt, der hier leider vernachlässigt werden muß. Orthodoxie in diesem allgemeinen Sinne umschreibt die Menge jener Eigenschaften und Verfahren der Selbstkonstruktion, die – unabhängig von den jeweiligen kulturellen, theologischen und epistemologischen Kontexten – immer wiederkehren, ja eine Art Tradition in der Selbstorganisation und im Umgang mit Abweichungen herausbilden. Die hierher gehörenden Merkmale zeichnen sich allesamt durch eine geringe Expressivität, durch eine sehr elastische (und daher wenig schlagkräftige) Assimilationsfähigkeit und die Tendenz zum pragmatischen Kompromiß aus. Dabei kann das Pragmatische und Praktikable – im Sinne des Realismus-Konzeptes Roman Jakobsons[2] – als Fortsetzung jenes "Wahrscheinlichkeitssystems" gelten, das in der jeweils herrschenden Kultur die zentralen Koordinaten dafür liefert, was als real oder ireal, diesseitig oder jenseitig, möglich oder unmöglich, relevant oder nebensächlich gewertet wird.

Das Orthodoxe – zumal im Religiösen – geht davon aus, daß eine grundsätzlich kataphatisch geoffenbarte Wahrheit, ja das Metaphysische selbst in den Koor-

dinaten des herrschenden "common sense" auf homogene Weise eingebaut werden muß, da sich eben die Zeit noch nicht erfüllt hat, sondern vielmehr ein Reich Gottes auf Erden, unter den hier herrschenden und durch die Inkarnation geheiligten Bedingungen einzurichten sei.[3] Insoferne sind alle Orthodoxien antiapokalyptisch, oder jedenfalls nur soweit apokalyptisch, wie dies mit dem Anspruch auf die Integration im Zeitlichen vertretbar erscheint. So wurden zwar die Bücher der Geheimen Offenbarung des Johannes in den biblischen Kanon aufgenommen – in den theologischenn Kernbereich sind sie dennoch kaum vorgestoßen. Umgekehrt bildet der Apokalypse-Komplex geradezu das Lebens- oder Todeszentrum aller Heterodoxien.

Orthodoxien sind in erster Linie auf K u l t u r orientiert – Heterodoxien zumeist auf das K u l t i s c h e : Die Orthodoxie weiß nur allzu gut, daß sie weite Bereiche des Erotisch-Triebhaften, des Magisch-Mythischen, des Unbewußten und Pneumatisch-Spirituellen – also die gesamten weibliche, "linken", archaisch-mythische Sphäre ausgemeinden oder jedenfalls im höchsten Maße sublimieren und verdrängen muß, um vor dem Horror der kultisch-magischen Evidenz, dem Zwang zum "Hic et Nunc" einer religiösen, pneumatischen, magischen Ekstatik bzw. Unmittelbarkeit geschützt zu sein. Kultur bedingt zwangsläufig ein System des Aufschubs im Sinne von J. Derridas "différence / différance": Der orthodoxe Kult verharrt – etwa in der Eucharistie – auf dem Postulat des "unblutigen Opfers", d.h. einer Symbolik, die das Sakrament letztlich allegorisch-sinnbildlich auffaßt – und es dem voluntaristischen (Kraft-)Akt des Glaubens und der kultästhetischen Suggestion überläßt, ob daraus die Evidenz einer Transubstantiation erwachsen kann. Häretische Pneumatik will alles sofort, und gnadenlos ganz.

Das apokalyptisch-prophetische Symbol (der Erhabenheit, des Sublimen, Feierlichen) wird konkretisiert und damit unweigerlich blasphemisiert. Eben dieser subversive Zug zur Devaluierung orthodoxer Symbolik und liturgischer Abstraktheit verleiht den meisten Kulthandlungen und -Motiven der Sekten einen Verfremdungseffekt, dessen aufklärerische Konsequenz, wie sie in der Religions- und Kulturkritik der hochkulturellen Verfremdungstechnologie vorherrscht, durch die für das Häretische typische " k o n k r e t e A p o k a l y p t i k " ersetzt wird. Diese Verfremdung zielt weder auf gesteigerte Reflexivität noch auf Sensibilisierung (wie in der säkularisierten und ästhetisierten V-Konzeption des Kunstdenkens v.a. der Moderne); worum es hier geht ist vielmehr die Umdeutung des Fremd-Machens und der (realen, handgreiflichen) E n t b l ö ß u n g ("obnaženie") zu einem physisch-körperlichen Akt, der die unmittelbare Präsenz des Apokalyptischen eben durch das konkrete ἀποκαλυπτειν evident macht. Hier und jetzt findet die Geisterfüllung statt, hier und jetzt befinden wir uns am Ende bzw. außerhalb der Geschichte.

Dieser desemiotisierende, deverbalisierende, demetaphorisierende Drang zur Entfaltung des Verbal-Symbolischen ins Körperlich-Konkrete, in die grobianisti-

sche Direktheit unverhüllter Leiblichkeit hat gewisse Ähnlichkeiten mit analogen Bestrebungen zur Verdinglichung in der V-Ästhetik der Avantgarde, besonders mit der Körpersprachlichkeit der neoprimitivistischen Futuristen. Diese Tendenz zur Desemiotisierung (des religiösen Realismus) wird aber durch einen gegenläufigen Prozeß in Schach gehalten, der zur Vergeistigung, Pneumatisierung, Dematerialisierung etc. des Körperlichen strebt, was ja letztlich das religiöse Ziel der sektantischen Körperkulte darstellt: Aufstieg der Seele aus dem Gefängnis der Leiblichkeit, Vereinigung mit dem Urquell allen Seins, Rückkehr ins Alles und Nichts eines körperlosen Jenseits. Diese desymbolisierende Stoßrichtung der Sekten-Kulte richtet sich also gegen jeglichen Kulturemblematismus und orthodoxen Symbolismus insgesamt; er persifliert die Liturgik ebenso, wie die avantgardistischen Theaterkünstler die "uslovnost'" der traditionellen Bühnenkultur (im direkten und im kulturell übertragenen Sinne) destruiert hatten. Das Fremd-Machen bedeutet für die Härtiker die radikale Desemiotisierung der gesamten Hochkultur, die gewissermaßen von unten und innen (aus dem Untergrund) subvertiert wird, indem das Heimelige des kulturell Eigenen (sein Selbstbewußtsein) von innen her untergraben, durch das ihm Allerfremdeste ersetzt wird.

Das weniger konsequente, weniger "heilige" Denken der Orthodoxen kompensiert den Mangel an Totalität und Absolutheit durch höhere Elastizität im Procedere und die durchaus irdische Befriedigung, Glaubenssätze zu rubrizieren und als Paragraphen festzuschreiben. Im historischen Christentum wurde immer schon gefunden und erlöst – durch die Heilstat des Gottessohnes; der posthistorische Gnostiker und Häeretiker ist immer auf der Suche[4] und auf nicht nostalgische Weise heimatlos.

Diese Stoßrichtung der häretischen Verfremdung erklärt auch deren provokative Dynamik – und die Heftigkeit der Gegenreaktion durch die Vertreter der jeweiligen Orthodoxie. Bedroht fühlte man sich dort im zentralen und empfindlichsten Kernbereich des Symbolischen, dessen Nichtkonkretheit (eben die Unblutigkeit des Opfers) und Unverbindlichkeit die größte Stärke und zugleich entscheidende Schwäche eines jeden Kulturprojekts darstellt. Die Sekten provozierten nicht deshalb, weil sie irgendwelche Dogmen nicht anerkennen wollten, sondern weil sie den fundamentalen symbolischen Akt der Uneigentlichkeit, die jede Kultur (und damit auch jede Orthodoxie) (aus)zeichnet, rückgängig machen wollte. Damit war aber der unabdingbare Kulturvertrag gebrochen, der die Kulturmenschen (auch in der Religion) dazu verpflichtet, den Spielcharakter des Symbolischen und den Faktencharakter des Pragmatischen nicht miteinander zu vermischen – und am allerwenigsten die Identität von Signans und Signatum, Absicht und Durchführung, gutem Willen und Tat, Wort und Handlung, Geist und Körper etc. einzufordern, wie dies alle Sekten tun, ja vorexerzieren.

Dieser fundamentale Kulturverzicht ist ihr eigentliches Selbstopfer – und zugleich die unverzeiliche Provokation der Hochkulturen selbst, die in diesem Spiegel peinliches Unvermögen, ihre fundamentale Impotenz sehen müssen: Nämlich die Unfähigkeit, das Vorgegebene von Absichten und Zielen "hic et nunc" einlösen zu sollen gegen die reine Handlung, die unmittelbare Tat, die direkte Aktion – also im Tausch für Identität und Evidenz. Wenn Kultur immer auch den Aufschub und die "différance" impliziert, liefert der (Ekstase-) Kult die Himmelfahrt oder den Sturz ins Unbewußte hier und jetzt. Das Nichtevidentmachen macht überhaupt erst die kulturellen Spiele möglich; der kindliche Urwunsch des Evidentmachens verhindert seinerseits eine wirkliche Absorbtion des Sektantischen und Häretischen in die Kultur. Dies war immer nur dann möglich, wenn das eigentlich Häretische (seine inkommensurable Fremdheit) in irgendeiner Kompromißform abgeschwächt, allegorisiert und – was oft genug vorkam – ideologisiert und/oder ästhetisiert wurde.

Die Orthodoxie bedarf des Glaubens und voluntaristischer Akte eines wider "besseres Wissen" operierenden Verstandes, der das "sacrificium intellectus" zum eigentlichen Mehrwert, zur Eigenleistung einer selbstlosen Treue erhebt, die nicht mehr auf Liebe und Unmittelbarkeit, sondern die Selbstverleugnung kultiviert. All dies geschieht angesichts jenes "horror antiquus", den die Evidenzsucht des Häretikers lust- und leidvoll sucht. Visionäre Präsenz, Wunder, direkte körperliche Unmittelbarkeit einer pneumatischen Erfahrung, Ekstasen – all dies wurde von der Orthodoxie ausgemeindet – oder aber in für sie typische Weise so weit integriert und institutionalisiert (etwa im Mönchstum oder in folkloristischen Randzonen – man denke etwa an die Marianologie oder die Heiligenkulte), bis der Evidenzgrad des "Fremden" so verdünnt war, daß Allegorisierung und Dogmatisierung gefahrlos ihr Entschärfungswerk vollenden konnten. Orthodoxien segeln also immer zwischen der Skylla der völligen erotisch-mystischen Austrocknung – und dem Wahn(sinn), der Raserei und Radikalität des Häretischen oder Sektantischen.

Im Zuge einer immer stärker werdenden S ä k u l a r i s i e r u n g der europäischen Kultur wurde denn auch die magisch-mythischen, hermetischen und gnostisch-häretischen Traditionen immer wieder und immer mehr in andere – nichtreligiöse – Kultursphären (zumal die der Kunst) übersetzt, da sich zunehmend herausstellte, daß für diese Säkularisierung und Ästhetisierung die orthodoxen Systeme immer weniger produktiv waren. Die heterodoxen Modelle – in der hochkulturellen Hermetik ebenso wie in der subkulturellen Häretik – waren letztlich für eine Übersetzung in künstlerische Konzepte, in Malerei und Dichtung, Sozialutopien und Ideologien etc. wesentlich interessanter und fruchtbarer als die normativen, affirmativen und "normalen" Orthodoxien. Daher auch das klägliche Scheitern beim Versuch, so etwas wie eine katholische Kunst anfang des 20. Jahrhunderts zu etablieren.

Im Manierismus, in der Romantik und am stärksten dann in der Moderne und den Avantgarden unseres Jahrhunderts traten die längst in den Keller oder die Dachböden der Kultur abgedrängten Heterodoxien ihren Siegeszug an, wobei häretische Signifikanten ihrer thematisch-motivischen Inhalte entblößt ins Kunst und Literatur übertragen wurden und dort oft völlig artfremde Motivationen und Motive zu assimieren hatten. Vieles in Kultur und Kunst der Moderne ist nur unter dem Gesichtspunkt der Häretik und Heterodoxie denkbar, ja ein modernistisches oder avantgardistisches Konzept konnte nur reussieren, wenn es für sich das Merkmal der Abweichung, Verfemdung, der Antidogmatik und Heterodoxie aufwies. Insoferne kann man vom enormen ästhetisch-künstlerischen Potential des Häretischen sprechen und vom unübersehbaren häretischen Potential der Moderne und der Avantgarden, was insgesamt auf die manieristisch-verfremdenden Kunsttypen zutrifft, die es seit der Antike gegeben hatte.

1.2. Konterdependenz von Orthodoxie und Heterodoxie

Das Häretische ist immer eine Abspaltung von einer "Orthodoxie", von einer herrschenden Norm, die es partiell korrigiert, aspektweise verabsolutiert und auch in seinem Sinne komplettiert. Insoferne ist das Häretische sekundär (bezieht sich auf Vorgegebenes) und doch zugleich vor-primär, insoferne es auf einen (epistemologischen, religiösen, mythischen, archaischen, urchristlichen etc.) Urzustand zurückgreift, der aus seiner Sicht vom Normsystem – etwa dem historischen Christentum und seiner Verweltlichung – deformiert und verdorben wurde: Daher das Bestreben nach Wieder-Taufe, Wieder-Kehr (Christi), Restitution einerseits und nach Apokalyptik und dem Vorgriff aufs Eschaton anderseits.

Insoferne ist die Häretik regressiv, was ihre Rückverbindung in vorreligiöse, vorkulturelle mythisch-magische Denkstrukturen anlangt – und progressiv in Hinblick auf ihre vorwegnehmende, utopisch und/oder apokalyptisch fixierte Dynamik. Nur in der Ekstatik, d.h. im Augenblick der momentanen Zeitenthobenheit, kann der Abgrund zwischen diesem Vorvorgestern und Überübermorgen geschlossen werden. Die Häretik operiert mit extremen Diskontinuitäten – die Orthodoxie mit homogenen, vermittelnden Strukturen der schrittweisen Prozesse und kohärenten Konzepte. Dem häretischen Synkretismus steht die orthodoxe Forderung nach durchgehender (theologischer, dogmatischer) Hierarchisierung und Organisation der Argumente und Institutionen gegenüber.

Daher auch der tendenziell schizophrene, psychotische Charakter der Häretik – gegenüber dem neurotischen Typus der innerorthodoxen Pathologik.[5] Während in der Häretik ein "religiöser Realismus" (analog zum psychischen Realismus) dominiert, herrscht in den Orthodoxien ein unterschiedlich intensiver religiöser Allegorismus vor. Die Häretik ist religiös "authenti-

scher", intensiver, "echter" – gegenüber dem "Relativismus" der Orthodoxien, ihrer Selbstrationalisierung und Reflektiertheit und ihrer "vernünftigen" Sozialisierung in den jeweiligen Herrschaftsstrukturen (vgl. damit den mittelalterlichen Streit um den Kirchenbesitz bzw. überhaupt um die Rolle des Materiellen).

Während die Häretik und das Sektenwesen als Rand- oder Subkultur im Reich der Orthodoxie mehr oder weniger unterdrückt ein Untergrunddasein fristet und sich jeweils in anarchischen, chiliastisch-utopischen bzw. sozialen Revolten ("bunt") explosiv ausdehnt, dominiert die Orthodoxie im Zeichen der irdischen Herrschaft die offizielle Welt organisierter Machtausübung und im Rahmen der herrschenden Episteme, deren mehr oder weniger prominentes Mitglied sie ist. Die Orthodoxien haben sich nicht nur in der materiellen, sondern auch in der institutionellen Machtsphäre eingerichtet. Die Diskrepanz zwischen der Pragmatik der Naturgesetze, der Empirie und einer "common sense"-Ethik einerseits – und einer eigenen religiös-magischen, pneumatischen Spiritualität anderseits bedeutet für die Orthodoxien eine permanente Herausforderung zur laufenden wechselseitigen Übersetzung der eigenen Konzepte in nichtreligiöse andere Modelle. Sosehr auch etwa gegen wissenschaftliche oder philosophische Richtungen von Seiten der herrschenden Orthodoxie gekämpft wurde, letztlich konnte und wollte man sich arrangieren – oder zumindest so etwas wie ein doppeltes Bewußtsein, eine zweifache intellektuelle und existentielle Buchführung zulassen.

Die Kommunikationsformen der Häretik sind subkutan, vernetzt, dem Myzelium der Pilzkolonien vergleichbar: Bis zu Beginn unseres Jahrhunderts funktionierte die "stille Post" der Begunen und anderer Wander- und Läufer-Sektanten, die auch über enorm weite Distanzen zwischen den einzelnen Gemeinden, ja Kulturen (bis hinein nach Asien und Persien) für einen geheimen Nachrichtenfluß sorgten. Eben dieses anarchisch-vernetzte Kommunikationssystem wurde ja in der gesellschaftskritischen Szene seit den 60er Jahren unseres Jahrhunderts – etwa im Rahmen der Graswurzelrevolutionen – wieder aufgenommen bzw. spontan aktiviert. Für die Orthodoxie gilt – bei aller integrierter Mystik – das Prinzip der historischen und kommunikativen Horizontalität und funktionellen Hierarchie, während in der Häretik eine posthistorische Punktualität vorherrscht und ein semantischer bzw. symbolischer Raum, in dem anachronistisch und anatopisch heterogene Sphären der Geographie, der Kultur, der Psyche und der Geschichte koexistieren.

Vielfach ist die orthodoxe Norm (antike "Staatsreligionen", Kirchenchristentum, offizielle Welt) fixiert auf Häresien; sie bildet mit diesen zusammen möglicherweise erst das "Ganze" des religiös-kulturellen Potentials. Insoferne wäre das Verhältnis von Orthodoxie und Häretik nicht bloß ein konterdependentes, sondern vielmehr ein komplementäres, produktives: Eine jede Orthodoxie generiert ihre eigene Heterodoxie, eine jede Häresie braucht ihre Reichskirche, um die Rolle des Märtyrers, des Maximalisten und Erwählten spielen zu können.

Die Orthodoxie kann intern und extern zum Ziel oder Ausgangspunkt von Häresien werden; die markantesten Varianten solcher häresieerzeugender Prozesse seien im folgenden stichwortartig aufgezählt:

1. Externe Häretik: Die (spätere) hochkirchliche, orthodoxe Norm tritt ursprünglich als Häresie, als Minderheit, als Abweichung einer vorausgehenden bzw. synchronen Norm auf: In diesem Sinne figuriert das Frühchristentum als Objekt der Verfolgung bzw. Bekämpfung durch herrschende Hochreligionen. Externe Häresiebildung meint, daß die (spätere) Orthodoxie selbst und insgesamt zum Objekt einer von außen und anderen Systemen kommenden Häresie-Projektion wird. Zugleich verbindet sich mit diesem Ausgangszustand die Idee bzw. das Ideal einer ursprünglichen Ganzheit und Integrität des Urchristentums (der vorpatristischen, vordogmatischen, vorinstitutionellen Phase), da es noch eine Parallelität von pneumatisch-prophetischen, ekstatisch-mystischen und priesterlich-institutionellen Formen (Pfingst- neben Osterchristentum) gab, von Christologie (samt Erlösung der Materie) und Pneumatik (Dematerialisierung), Esoteriker und Exoteriker, maskulinen und femininen Formen des Propheten- und Priestertums etc.

2. Die interne Häresiebildung erfolgt durch das "Ausgemeinden", durch dogmatische und institutionelle Ausgrenzen autogener, d.h. aus dem eigenen Bestand hervorgegangener Abweichungen (vgl. die dogmatischen, etwa christologischen Häresien wie Arianismus, Nestorianismus, teilweise Origenes oder Augustinus, Palamismus, Ikonoklasmus etc.); es sind dies interne Spaltungen mit oder ohne institutionalisierten Parallelhierarchien. Sonderformen davon sind die Entfaltung von Ost- und Westkirchen infolge des (kulturellen) Schismas (kulturgenetische interne Häretik) mit keineswegs fundamentalen dogmatischen Differenzen (Rom vs. Byzanz bzw. dann die ostkirchlichen Orthodoxien). Schließlich gehört hierher auch die Herausbildung von Reformationskirchen (Protestanten etc.) und ihr Verhältnis zu den alten Häresien. Auch im Protestantismus gab es autogene Häresiebildungen bzw. Abspaltungen – und umgekehrt durchaus im Rahmen des eigenen Systems orthodoxe Tendenzen.

3. Gemischt-externe Häresiebildungen von teils christlichen, teils orientalischen, synkretistischen, hellenistischen u.a. Religionsformen, die freilich nach wie vor auf das orthodoxen Christentum fixiert sind. Es sind dies alle Formen der Gnosis, des Marcionismus, Manichäismus und Dualismus des frühen Mittelalters mit eigener Hierarchie (bzw. Anti-Hierarchie), eigenen Institutionen, eigenen kanonischen Schriften und Ritualen. Weiters zählen dazu jüdisch-christliche bzw. christlich-jüdische Mischformen: z.B. die Sekte der "Judaisierenden" im russischen Spätmittelalter, jüdisch-alttestamentarische Elemente in den Heterodoxien.

4. Als gemischt-interne Häresiebildung bzw. Anamorphosen des Häretischen innerhalb der Hochkirchen durch "Puffersysteme" (v.a. zu den pneumatisch-gnostischen, manichäischen Häresien) können gelten:

– Mönchtum, Mönchsmystik (Differenz von schwarzem und weißem Klerus; "jurodstvo" in Rußland; die anarchistische Rolle des "Heiligen"; Franz von Assisi);

– Mystische (apophatische) Theologie und Liturgik (Dionysios Areopagites, Nikolaus von Kues, Meister Eckehart, Joachim von Fiore bis zu den Vorformen zur Alchemie, Rosenkreuzertum etc.);

– Integration von subkulturellen, folkloristischen, mythischen Strukturen ins Hochchristentum ebenso wie in die Sekten (Formen des "dvoeverie" bzw. Aberglaubens, Volksbräuche- und Rituale etc.);

– Assimilation von dem Christentum nicht-immanenten, heterokulturellen Modellen ("Heidentum", Problem der Missionierung und Inkulturierung, Mischformen christlich-naturreligiöser Strukturen in außereuropäischen Kulturen; vgl. typologische Konvergenz von Buddhismus und Mystik u.a.);

– Einbau von hochkulturellen (philosophisch, epistemologischen, terminologischen) Strukturen und Diskursen in das theologische bzw. religiöse Denken und Schreiben (antike, frühchristliche, patistische, mittelalterliche etc.) Integrationsformen (Cicero und Augustinus, Neoplatonismus und Dionysios, Aristoteles und Themas von Aquin etc.); Differenz zwischen dynamisch-evolutionären (Katholizismus, Protestantimus etc.) und statisch-konservativen Theologien (Verharren der ostkirchlichen Theologie in patristischen Diskursen und Denkstrukturen; liturgischer Konservativismus);

– Gemischt-interne Häresien aufgrund Differenz von archaischen, alten und neologistisch-neuen außerkirchlichen Epistemologien: Abspaltung der Altgläubingen in Rußland von der Nikonianischen "Reformkirche" (semiotische Problematik der wörtlichen und allegorischen Schriftdeutung, der Übersetzung von alten und neuen internen Sprach- und Kulturzuständen, der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Sprachen etc.). Dies führt zur Problematik der Zuordnung der Altgläubigen ("raskol") zum Phänomen der Häretik. Vergleichbare Differenzen zeigen sich in der katholischen Ablehnung neuzeitlich-wissenschaftlichen Denkens (Kopernikus etc.);

– Übertragung von magischen, hermetischen, okkultistischen Modellen und Praktiken aus der Hoch- und Subkultur in häretische Systeme und umgekehrt: Mysterienkulte der Spätantike, Magik bzw. Astrologie der Gnostiker, Tradition der Hermetik und Neoplatonismen, Alchimie, Rosenkreuzertum, Freimauerei bis hin zu Formen der Theo- und Anthroposophie etc.

– Integration sozialrevolutionärer, utopischer Ideen: Interne Widersprüchlichkeit von egalitär-exoterischen ("Urkommunismen" des Urchristentums, der Bogumilen etc.) und elitär-esoterischen Häresien (Pneuma-

tiker und Hyliker, Gnostiker und Nichtgnostiker); Aktualisierung der Diskrepanz zwischen gesellschaftlicher Ethik und der Amoralität des Religiösen (bzw. der pneumatischen Gnostiker). Eine Sonderform bilden die Säkularisierungen dieser sozialrevolutionären Präkommunismen (z.B. Fourierismus) und kommunistischer Ideologien; immanente Apokalyptik der Idee des III. Reiches im Faschismus; Säkularisierte Formen des Sektantischen in den internen Machtzirkeln totalitärer Systeme des 20. Jahrhunderts.

1.3. Häretik vs. Hermetik

Während die Häretik an die Peripherie der Kultur oder gar in ihren Untergrund, ihr "Unterbewußtes" abgedrängt wurde, ja über lange Perioden eine Art Subkultur bildete und mit der Folklore und dem (bäuerlichen bzw. kleinbürgerlichen) Volksleben verschmolz, bilden Hermetik und Okkultismus Geheimlehren, die in der Sphäre der Hochkultur, der Gebildeten und Schriftkundigen eine epistemologische Schlüsselposition besetzen: Hermetik in diesem weiten, typologischen Sinne (von den magischen Lehren der Spätantike über Hermes Trismegistos, die gnostischen Geheimlehren bis hin zum mittelalterlichen Okkultismus, zur Alchemie und zu den Geheimbünden der Neuzeit, zur Freimaurerei, Theosophie und Anthroposophie – Hermetik insgesamt gehört zweifellos zur Dominanz des (kulturellen) Ü b e r - I c h , während Häretik und Sektenwesen im (antikulturellen) U n (t e r) b e w u ß t e n von Kollektiven haust.

Für die Analyse der Übersetzung dieser beiden Sphären – der Hermetik und der Häretik – in die Kunst und Philosophie, in Literatur und Ideologie ist aber ganz wesentlich, beide Sphären einerseits zunächst klar von einander abzugrenzen, anderseits aber auch synkretistische Misch- und Kontaktformen zu untersuchen, die sich zwischen diesen beiden – einem gemeinsamen Ursprung verpflichteten – Heterodoxie-Polen entfalten konnten. Dies gilt etwa für die Korrespondenzen bzw. Konvergenzen zwischen Hesychasmus und Yoga, zwischen Freimaurerei und Skopzentum in Rußland anfang des 19. Jahrhunderts oder zwischen Quietismus bzw. Herrenhutertum und russischem "sektantstvo".[6]

1.4. Mönchtum und Mystik

Erste Versuche einer Abgrenzung zwischen pneumatischem und kirchlich-sakramentalem Christentum finden sich ja schon in der berühmten Polemik von Paulus in den Korintherbriefen (K. Rudolph 1980, 322f.). Paulus Zurückhaltung gegenüber allen Formen der Ekstase, der Geistbesessenheit und der prophetischen Gaben impliziert letztlich eine radikale und – wie die Entwicklung zeigen sollte – für beide Seiten schicksalhafte Entscheidung. Paulus war das Ekstatische fremd und unheimlich und er betonte gegenüber dem Enthusiasmus den Botschafts-

charakter der Glossolalie und die Notwendigkeit, das Unverständliche in gesetzte Rede zu "dolmetschen".[7] An die Stelle des religiösen Realismus der christlichen Gnosis tritt der Glaube (mit seiner allegorischen "différance") und die Liebe als personale und kultivierte Formen symbolischen Lebens; an die Stelle des Pneumas tritt eine Gnadenlehre, in der auf komplizierte Weise das Verhältnis von eigenen Werken und Wirken der Vorsehung Gottes austarriert werden mußte: ein Balanceakt, der über Jahrhunderte hinweg theologische und existentielle Schwindelzustände provozieren sollte.

Das trinitarische Denken der Orthodoxie führte auch zu folgender Dreiteilung, die typisch für ihre generelle Tendenz zur selektiven Integration ist: Nicht die Orthodoxie steht nackt der Heterodoxie gegenüber, zwischen beiden vermittelt das Mönchtum und die apophatische Mystik, die wesentliche Elemente der Gnostik und Häretik aufnimmt, transformiert und mit der Christlogie und der Denkstruktur der Orthodoxie versöhnt. Wesentliche institutionelle Träger dieser Zwischenzone war das alte Mönchtum, sofern es mystisch orientiert war.[8] Hier konnte man auf die frühchristlichen Pfingstgemeinden zurückgreifen und – neben der Hierarchie der Weltkirche (dem Weißen Klerus) – eine "Schwarze Kirche" etablieren.[9] Viele Elemente des Häretischen sind im hesychastischen Mönchtum des Ostens integriert – man denke nur an die Atem- und Körpertechnik des Herzensgebets oder aber an das "jurodstvo" in Rußland.

2. Gnosis und Häretik

2.1. Gnostischer Dualismus

Eines der Hauptmerkmale einer jeden Häretik ist ihr totaler oder partieller Dualismus,[10] der sie vom Holismus oder Trinitarismus eines orthodoxen Weltmodells abgrenzt, ja zu diesem in einen kämpferischen Gegensatz setzt, wodurch die eigene Position immer schon als eine des Anti und der Negation eines gegebenen Positivums festgelegt ist.

Anders als in Heraklits[11] "Pater-Noster-Modell" der kosmischen Prozesse mit seiner Aufwärts- und Abwärtsbewegung aller Elemente und Wesen spielt sich der gnostische Auf- und Abstieg des göttlichen Funkens[12] in einer durch und durch antikosmisch gedachten Schöpfung ab, die insgesamt böse und destruktiv ist.[13] Dieser dualistische A k o s m i s m u s bzw. akosmistische Dualismus ist zweifellos ein iranisch-zoroastrisches Erbe, das dem prokosmischen Denken der griechischen und christlichen (Neo-)Platoniker – allen voran Plotins – fremd und zuwider sein mußte. Insoferne vertraten diese einen dezidiert orthodoxen Standpunkt, der ja immer prokosmisch war (und somit kataphatisch, inkarnationsorientiert, logoshaft), wogegen der antikosmische Dualismus antisymbolisch sein

muß, also im Grunde eine Art allegorische Rhetorik auf das archaisch-magische Denken reprojiziert.[14]

Darin liegt auch der unfreiwillig komisch wirkende asynchrone, unzeitgemäße, anachronistische Charakter des Häretischen, das apokalyptisch immer schon zu früh, was die Wiederherstellung des Urzustandes anlangt aber zu spät kommt. So bleibt es letztlich zwischen den Stühlen des Dualismus auch sitzen. Hartnäckig und heroisch in der Verfolgung seiner eigenen Logik, lächerlich im Verfolgtwerden durch dieselbe. Das Befremdliche des Häretischen basiert auf seiner maßlosen Zielstrebigkeit und einer dem jeweils rezenten Denken unangepaßten Bereitschaft, angesichts einer absolut heterogenen Welt in "Sprüngen" bzw. Metabolien[15] zu denken – und zu (er)leben. Der gesamte Kosmos ist gespalten in eine geschaffene, dunkle Seite und eine absolute Lichtsphäre, deren letzter Rest als "scintilla" im Menschen fortlebt. Diese Spaltung duldet keine Vermittlungen und Mediationen, keine dialektischen Dreischritte und keine trinitarischen Harmonisierungen der Vielheit in der Einheit. Umgekehrt war und ist ja eben die Dreifaltigkeitstheologie der Patristik und der Konzile – und ihre spätere Säkularisierung im dialektischen Denken von These–Antithese–Synthese – das Herzstück einer jeden Auseinandersetzung zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Modellhaft gilt dies bis hinein in die (kultur-)wissenschaftliche Theoriebildung in unserem Jahrhundert.

Auch im Falle des Dualismus scheint sich die Häretik hinter den rezenten Kultur- und Bewußtseinsstand (repräsentier in der Orthodoxie) zurückfallen zu lassen und ein archaisch-mythologisches Substrat zu aktualisieren, das längst im subkulturellen Untergrund untergetaucht schien. Dies zeigt sich auch am ausgeprägten Dualismus der slawischen Mythologie einerseits und an der immanent dualistischen Struktur der russischen Kultur – so jedenfalls aus der Sicht der selbst binaristisch operierenden russischen Kultursemiotik – anderseits.[16]

2.2. Doppelte Negation oder Negation der Negation

H. Jonas begründet das apophatische Wesen des Gnostikers und seines Verhaltens primär mit der Denk- und (Inter-)Aktionsfigur der doppelten Negation (H. Jonas 1934, 150ff.): Gott ist gesetzte (affirmative) Negativität, die die gegebene Negativität und das Nichts der Welt des Demiurgen aufhebt, indem sie sie negiert. Die absolute Negativität hebt somit die irdische auf, das große NICHTS löscht das kleine Nichts, das Über-Sein das Un-Sein: "Wenn jetzt die Welt ihrerseits das Nichts Gottes ist, nachdem in Gott das Nichts der Welt transzendent wurde, so ist d i e s e s "Nichts"[17] kein einfaches mehr, sondern durch eine vorangegangene vermittelte "doppelte" Verneinung:[18] Die "Logik der Gnostik" gipfelt in der Welt-Formel einer "Verneinung ihrer ersten Verneinung, welche im gnostischen Sinne 'Gott' ergab." (ibid., 151). Somit ist der gnostische Weltschöpfer – wie schon

bei Marcion[19] gleichgesetzt mit dem Gott des Alten Bundes – die Verkörperung der fundamentalen Negativität und Nichtigkeit der Welt der Finsternis und der unerlösten Materialität.

Diese "doppelte Negation" der gnostischen Weltsicht kehrt nie wieder in die schlichte Position zurück, denn ihr wesenhafter U m w e g zum angesprochenen Objekt geht ja nicht über eine gleich wieder verschwindende Durchgangsstufe des Negativen – das wie eine benützte Leiter abgestoßen wird – sondern über "die festgehaltene Transzendenz der göttlichen Negativität als das Von-wo-aus aller Gegenstandssicht." (ibid.). Diese "neue Ontologie" der Gnostik zielt weniger auf einen Weltpessimismus, als vielmehr auf eine "doppelte Negation an Stelle einfacher Position" (ibid. 152). Die Welt aus der Sicht der Gnosis ist die "Verneinung ihrer ersten Verneinung", welche in letzter Konsequenz Gott ergab:

> ..sie selbst ist daraufgebaute "zweite Negation", die begrifflich vollkommen an die Stelle ihrer ursprünglichen, einfachen Positivität getreten ist. Hinfort wird das Positive der Welt nur noch durch das Medium einer doppelten Verneinung gesehen [...] diese [die Wirklichkeit der Welt] ist gerade als Positivität des Weltlichen die Negation des qualitätslosen und darum wahrer seienden Gottes [...] Zwar im Logischen ist doppelte Verneinung im Ergebnis nichts anderes als einfache Bejahung und fügt dieser nichts hinzu; im Metaphysischen aber ist sie substanzielle Bewegung im Konstitutionsgrund der Gegenständlichkeit und verbleibt ihr als beständiger Charakter grundlegender Vermittlung" (ibid., 151).

Dieser "antigriechische" Charakter des gnostischen Denktypus[20] ist verwandt mit seinem antiorthodoxen Habitus: Es gibt keine kosmische bzw. ontologische Positivität, die sich permanent (emanierend und zurückkehrend) im Wandel befindet, sondern nur entwicklungslose Polarität und Monotonie, die alle Dynamik und Entfaltung nach Innen verlegt – in ein "absolutes Selbst" (ibid.). In diesem Sinne ist das häretische I c h [21] einerseits im Kollektiv der gleichgerichteten anderen Ichs aufgehoben (eben durch diese kollektive Depersonalisierung und Verkörperlichung des Psychischen) und zugleich ekstatisch enthoben, entrückt, ins Selbst implodiert.

2.3. Apophatik und negative Allegorik

Die Unausdrückbarkeit des göttlichen Urlichts bzw. des Pleroma ist die direkte Folge der gnostische Idee vom "unbekannten Gott" (H. Jonas 1934, 248ff., K. Rudolph 1980, 65ff). Der disqualifizierte Demiurg der Schöpfung (vielfach identisch mit dem alttestamentarischen Schöpfergott) steht dem absolut unerfaßbaren jenseitigen "Deus ignotus" gegenüber: Während dieser nur durch höhere Ignoranz erreichbar scheint, verharrt jener in einer Sphäre rätselhafter Prozeduren der Scheinbildlichkeit und einer Welt der Simulacren. Der "weltferne Gegengott"

(ibid., 70) ist nur über die paradoxale Selbstaufhebung des Intellekts erahnbar, während der D e m i u r g [22] sich permanent aufdrängt, ins Schicksal (als "deus ex machina") eingreift und gleichzeitig die Determination einer starren und unaufhebbaren Disparität und Widersprüchlichkeit auferlegt. Der Häretiker ist habitueller und verbaler Aktionist mit einem extremen Hang zum Manischen, Galoppierenden.

Der weltlose Gott schwebt – anders als der Demiurg – als totale Alterität im absoluten Jenseits: Er ist der/das F r e m d e schlechthin,[23] der nur in einer F r e m d - S p r a c h e (apophatisch)[24] angedeutet werden kann. Sie verweist auf das "Unerkennbare", indem sie die "ἄγνωσια" umspringen läßt in die Geste bzw. den Index höchster "Gnosis", die sich im "Trans" eines Über-sich-Hinaus-Weisens erfüllt. Wenn es eine gnostische Kataphatik gibt, dann eine, die auf Tautologien und die Namenhaftigkeit[25] setzt, sobald vom Göttlichen die Rede sein soll: Die "Namen des Unnennbaren" begründen eine gnostische Selbstsprache,[26] in der anstelle der Vokabel die "Namen des Vaters" sprechen.[27]

Die starken apophatischen Züge einer jeden Häretik kontrastieren spannungsvoll mit einem geradezu überbordenen Sprechzwang und Aktivismus im Reiche des Kataphatischen, als dessen positiver Inhalt das Apophatische unendlichen Thematisierungen unterworfen wird. Diese unendliche bzw. endlose Rhetorik des Schweigens korrespondiert mit einer paradoxalen Ausdrucksweise, die der Unaussprechlichkeit und Unvernunft des Göttlichen auf absurdistische Weise gerecht werden soll.[28] Ein in die orthodoxe Tradition integriertes Zeugnis eben dieses absurdistischen Antiverhaltes legen die *Apophthegmata patrum* ab, deren gewaltige Fernwirkung als *Philokalia* den paradoxalen Widerspruch zwischen Weltklugheit und religiöser Weisheit ("Sophia") gerade in Rußland tiefe Spuren hinterlassen sollte.[29]

Die Namen des Unnennbaren (jenseitigen Gottes) stehen den Pseudo-Namen des Nennbaren (des Demiurgen und seiner Archonten) gegenüber. Das adäquate Kommunikationsverhalten gegenüber dem Großen Gott ist das beredte Schweigen, während der Demirug ein leeres Schweigen provoziert, auf dessen "tabula rasa" alle möglichen Welttexte projizierbar sind.[30] Umgekehrt manifestiert sich das Göttliche bzw. Christus gerade in seiner apokalyptischen Rolle als provokativer Zuruf, als "Ruf" aus dem Jenseits (Rudolph 1980, 138, 301), der den Menschen aus seinem irdischen Schlummer, aus dem Todesschlaf seiner Weltgefangenschaft aufrüttelt, in Panik versetzt, elektrisiert: "Seid wachsam! Das Ende ist nahe". Hier ist das apokalyptische Wort auf seine reine Appell- und Indexfunktion reduziert, Christus oder Sophia selbst figuriert nicht mehr als der inkarnierte Logos (als Verkörperung der Ikonizität des Zeichens), sondern als "sign-index", als wortlose Pneumatik von Ruf und Blick.[31]

Die Metabolie, also das paradoxale Umschlagen der höchsten Askese und Geistigkeit in extreme Ausschweifung jenseits von Gut und Böse, wie sie die

gnostische Libertinage zeigt (H. Jonas 1934, 204; 234f.), wiederholt auf der Handlungsebene die negative bzw. verfremdete Allegorik der gnostischen Rede[32]: Beide verhalten sich zueinander homolog, d.h. sie sind pseudo-blasphemisch, sie realisieren das paradoxale Prinzip einer doppelten Ironie, wobei man dafür – über H. Jonas (1934, 219) hinausgehend – den Begriff eines "allegorischen Verhaltens" einführen könnte. Die Blasphemie dient ja hier – ebenso wie übrigens die Transvestie, Parodie oder groteske Umwertung im Karnevalismus Bachtins – der ersatzlosen Abwertung der Askese, des Sublimen oder Religiösen: Sie fungiert als ein demonstrativer, ja – wie jede Allegorie – als didaktischer Akt der Überbietung und Untertreibung in einem. Indem die ethische Norm transzendiert wird, kann das asketische Ideal doppelt affirmiert, oder besser: auch als Teil einer Stufenleiter entblößt werden, die – nach erfolgtem Aufstieg oder diesen ekstatisch vorwegnehmend – zurück ins Nichts der Welt gestoßen wird. Darin unterscheidet sich im übrigen die häretische "Räuberleiter" von den orthodoxen Himmelsleitern von Johannes Climacus – bis zum Anti-Climakus Sören Kierkegaards.[33]

Das Demonstrative des allegorischen Handelns begegnet im übrigen ja auch in der Tradition mystischer, buddhistischer Meisterbelehrung, wenn der Seelenführer, Einsiedler, Starze oder welcher Meister auch immer die Schüler durch brachiale Interventionen die non- oder eher schon postverbale Natur des Wahren und Wesenhaften vor Augen führt.[34]

Die gnostische Allegorie (H. Jonas 1934, 220f.) hat aber auch noch eine andere Stoßrichtung. Indem sie die normierten Wertsetzungen umkehrt, entblößt sie die präkulturellen, präreligiösen mythologisch-archaischen Substrukturen – etwa eines kryptischen Matriarchates oder einer später verschobenen Urordnung der Welt, in der etwa Kain oder andere "Geächtete" Abel und den anderen positiven Figuren vorgezogen werden.[35] Dies gilt besonders für die Rehabilitierung, ja Nobilitierung des Judas, der – etwa bei den Ophiten bis hin zu den Albingensern – geradezu als erster Gnostiker aufgewertet wird. In dieser paradoxalen Dialektik wird der Verräter zum eigentlichen Helden, während der Umkehrschluß offen bleibt.

H. Jonas spricht hier von einer typischen "Ketzermethode" einer "tendenziös entgegenstellenden Berichtigung" (219f.); zu ergänzen bliebe, daß ähnliches auch innerhalb der Orthodoxie – etwa in den paradoxalen Gleichnissen des Neuen Testaments – geschieht (man denke nur an die zahlreichen Aufhebungen des Ethischen – so etwa im Gleichnis vom Verlorenen Sohn).[36] Aus der Position des Gnostikers und Ketzers ist die (orthodoxe) Welt eine verkehrte Welt, während aus der Sicht der Orthodoxie die Häretik eine Verkehrung, ja Perversion ontologischer oder religiöser Grundordnungen darstellt. Der gnostische Allegoriker verhält sich bewußt polemisch, paradoxal und dekonstruktiv, indem er eine offensichtliche Interpretationstradition und Kultur süffisant ad absurdum führt. Jonas

beobachtet scharfsinnig den "auffälligen Ton" bzw. Tonfall dieses häretischen Diskurses, der den Begriff "Allegorie" bzw. "Allegorese" wörtlich nimmt im (Un-) Sinne eines gegen den Strich Lesens und des bedeutungsvollen (apophatischen) Mißverstehens ("neponimanie") vorgegebener Diskurse:[37] "Der auffällige Ton ist unüberhörbar und gehört mit zum Sinn des Befremdlichen.." (221). Allegorese meint dann direkt das "Anders-Lesen" und Gegen-Verstehen des schon einmal Gelesenen und Vorgegebenen.

Der Diskurs gnostischer Allegorese dupliziert den paranoiden Tonfall des Apokalyptikers (im Sinne J. Derridas):[38] im ersten "Fall" dominiert das Verfremdungsprinzip, im zweiten das des Erhabenen[39] und der totalitären Paranoia, die darin gipfelt, alles mit allem zu verknüpfen, alles von allem abhängig zu machen. Die entblößende Verfremdung negativer Allegorese korrespondiert mit der Vorurteilsrede einer wahnhaften Weltverschwörungstheorie, die hinter allem und jedem "Etwas" (den Großen Unbekannten, die Weisen von Zion) vermutet und das unmittelbare Hereinbrechen der Katastrophe permanent erwartet.[40] Der Allegoriker ist ein rückwärts gewandter Apokalyptiker, der gnostische Eschatologe ist ein nach vorwärts gewandter Allegoriker. Denn wenn der wahre Sinn des Welt- und Lebenstextes in der Negation der Negation enträtselt wird, dann kann ja das Gegenteil jeweils nur das Richtige sein. Der "wahre Sinn" (ibid., 221) tut sich als Hintersinn kund, dessen demonstrative Verfremdung des erwarteten "common sense" sich in der vorausweisenden Gestik des Endzeitlers wiederholt.

Der "pneumatische" Schriftsinn[41] ist immer schon ein solcher, der die anderen Schriftsinne unterläuft bzw. ihnen zugrunde liegt: Die häretisch-gnostische Hermeneutik ist somit eine Antihermeneutik, die gegebene Erklärungsmodelle und Diskurse verkehrt und bewußt entstellt. Das Hermetische tut sich nur in einer Antiallegorese kund als inkommensurables Objekt apophatischen Sprechens oder paradoxalen Handelns. Die Nähe dieser gnostischen Allegorik zu jener der Postmoderne und des Dekonstruktivismus im Sinne Paul de Mans verweist auf eine Verwandtschaft, die im Diskursiven das einholt, was Gnostik und Postmoderne auf der Ebene der Programmatik ohnedies schon verbindet.[42]

2.4. Monotonie und Paranoia

Häretische Diskurse – ebenso wie gnostisch-hermetische oder alchemistische Systeme[43] –, kennzeichnet einerseits die überwältigende Wirkung einer unerschöpflichen Vielfalt, anderseits eine geradezu monotone und monomane Wiederholung immer derselben Denkstrukturen und Metaphorisierungen, geht es ja durchwegs um ein Analogiedenken, dessen Allegorisierungen auf der metonymischen Vorstufe des "magischen Denkens" aufbauen.[44] Im Grunde lassen sich die hermetisch-häretischen Denkmuster auf ganz wenige Prozeduren

zurückführen – etwa auf die Formeln: "pars pro toto", alles in einem – eines in allem, alles ist mit allem verbunden, nichts ist zufällig oder unverdächtig.

Dieses universelle Gesetz der Sympathien und Antipathien strukturiert morphologisch den gesamten Mikro- und Makrokosmos: Auf der axiologischen Ebene bedeutet dies die allumfassende Übersetzung einer solchen totalen Vernetzung und Wechselseitigkeit ins Handlungs- und Verhaltensmuster. Wenn alles mit allem verknüpft ist – und zwar auf geheimnisvolle, d.h. nicht prädiktable Weise – dann bin ich bzw. ist das Ich der jeweilige Schnittpunkt der Reprojektionen einer total geschlossenen Welt. Das Ich ist das Objekt der anderen bzw. des ganz Anderen, das in ihm haust und das Eigene enteignet, zu verschlucken droht. Das häretische Ich ist gespalten und zerspiegelt in eine unendliche Reduplikation von Alteritäten und Alternativen zum eigenen, das unerreicht bleibt – es sei denn als Fluchtpunkt eines progressus ad infinitum.

Das häretische Denken ist insoferne spekulativ, als es multiplikativ ist: Im Gegensatz zum nackten Irrationalismus hermetischer Lehrgebäude ist das radikal Häretische überrationalistisch, d.h. des folgt manisch einem Prinzip der Übererfüllung, einer Überkonsequenz, die aus der Sicht des orthodoxen Denkens "letal" endet bzw. ins Leere geht. In dieser Selbstüberbietung, diesem permanenten "Hyper" gleicht es dem apophatischen Denken;[45] in der permanenten Bindung an einen allgegenwärtigen Determinismus verharrt es in einer Konsequenz, die keinen Spielraum kennt in der Verbindung von Ursache und Wirkung, Signans und Signatum, Rede und Handlung. Man könnte überspitzt von einem kollektiven Autismus des Häretischen sprechen. Daher auch der iterative Charakter des häretischen Diskurses, der durch Wiederholung (Reduplikaiton und Amplifizierung) den Mangel an argumentativer Überzeugungskraft und an intellektueller Stringenz zu kompensieren trachtet.

2.5. Synkretismus

Hans Jonas betont mehrfach den gnostischen Synkretismus als eine Mischung heterogener Denkformen und Inhalte, die synthetisiert und vor allem umfunktioniert werden (H. Jonas 1934, 11ff.): Immer wieder hebt Jonas diese verfremdende Allegorese der Gnosis hervor, die – wenn man den Gedanken Jonas fortsetzt – über nichts Eigenes, Autogenes verfügt, sondern nur mit intertextuell und interkulturell Vorgefertigtem "bastelt" und als "bricolage" realisiert.[46] Auch hierin zeigt sich eine wesentliche Geistesverwandtschaft mit postmodernen Positionen. Wesentlich ist aber ein häufig übersehener Unterschied: Während sonst sekundäre Kulturtypen und Diskursformationen eine ausgesprochen ironisch-parodistische (und auch sich selbst reflektierende und relativierende) Komponente pflegen, tritt diese in der Gnosis, besonders aber bei den Sekten weitgehend zurück, wenn

man von Formen des "jurodstvo" einmal absieht, die freilich im Rahmen des Orthodoxen blieben.

Wenn die Aufgabe des Menschen darin besteht, die demiurgische Weltschöpfung zu "entmischen", d.h. Licht und Finsternis zu trennen, um den Lichtsamen ins Ureine zurückzuführen (Rudolph 1980, 213), so agiert er im Sinne eines soteriologischen D i s k r e t i s m u s , während er auf der Ebene des Diskurses und Kults dem Prinzip eines S y n k r e t i s m u s folgt. Der gewissermaßen "humorlose" Synkretismus der Heterodoxen läßt das Bachtinsche Element der (Selbst)Karnevalisierung und fröhlichen Relativierung vermissen, ja gipfelt vielmehr in einem völlig agelastischen Maximalismus, der alle Merkmale unfreiwilliger Komik (und Tragik) an sich trägt. Wenn die Ironie nach Kierkegaard zwischen dem Ästhetischen und Ethischen vermittelt, dann umsomehr der Humor zwischen diesem und dem Religiösen. Eben diese Vermittlungsleistung (und -Lust) blieb ausgeblendet und kennzeichnet den Tod-Ernst der Sektanten. Daher ist eben auch der gnostische Interkulturalismus keineswegs mit demokratischem oder pluralistischem Geist zu verwechseln, wie dies ex post bzw. postmodern gerne geschieht: Liberal waren auch hier eher schon die Orthodoxen, deren mühsam errungener und immer wieder gefährdeter Sieg über die Gnostiker und Sektanten auch ein Triumph des fröhlichen oder grantigen Relativismus sein sollte. Die Romantisierung der Gnosis (und des Häretischen) birgt die Gefahr in sich, den Absolutheitsanspruch dieses Denkens zu unterschätzen und zugleich seine anarchistische Dynamik fehlzudeuten.

Die synkretistische Tendenz, heterogenste Motive und Lehren aus verschiedensten Kulturen und Zeiten zu synthetisieren, kontrastiert im häretischen Denken mit dem ihm eigenen Maximalismus und Totalitarismus, worin freilich kein Widerspruch liegen muß: Wenn die Häretik – v.a. in ihrer hochkulturellen gnostischen Form – eine artistische, künstliche Religion ist, dann immer vor dem Hintergrund des mythologischen Denkens: Als extrem kontrolliertes Über-Ich-Phänomen verbündet sich hier das Gnostische mit dem (kulturellen) Unbewußten, d.h. dem mythisch-archaischen Substrat einerseits und seinen Metamorphosen im Rahmen der Folkore, Subkultur und des Aberglaubens. In diesem Sinne hat die Häretik und Gnostik etwas mit einer "Ideologie" zu tun (K. Rudolph 1980, 67) oder umgekehrt, die Ideologien tragen vielfach Merkmale des Häretischen an sich.

Das Phänomnen des "dvoeverie", des parallelen Funktionierens heterogener Bewußtseins- und Kommunikationsebenen bzw. Denkstrukturen gibt es ja sowohl im Übergang vom frühkindlichen Studium zur Personwerdung (z.B. das doppelte Bewußtsein, sowohl an das Christkind als auch an die Eltern zu glauben) – als auch im Bereich des (kollektiven) Vorbewußten, wo im übrigen ja auch das Denken in Vor-Urteilen beheimatet ist, also ein Denken mit ikonisierten und präverbalen Schablonen bzw. Typen der einschätzenden Wahrnehmung von kom-

plexen Eindrücken, die indexikalisch auf einen "weichen" Kode von Diskursformationen und "Tonfällen" bezogen werden. Während die orthodoxe Dogmatik eine Axiologie aufbaut, einen ikonographischen und symbolischen Kode etabliert, tendiert die Häretik zu Rede- und Verhaltensweisen, die diskursiv idiosynkratische Komplexe intonieren. Dies gilt für die "Geistlichen Lieder" der russischen Chlysten ebenso wie für den Singsang ihrer prophetischen Glossolalien. Apokalyptische Diskurse leben aus dem Vor-Urteil der Vorwegnahme des Endes; orthodoxe Theologie integriert Hymnik, Predigt und Dogmatik im Nachvollzug und der "commemoratio" des ein für allemal erfolgten Erlösungswerkes.

Die Häretik setzt auf die Regelhaftigkeit bzw. Dominanz der Ausnahme und des Peripheren, indem es das Kleine (etwa den winzigen Götterfunken in der Seele) mit dem Unendlichen gleichsetzt, das absolut Unmögliche einer solchen Verwandlung von Fast-Null auf zum Unendlichen als eine Art paradoxales U m - s c h l a g e n deutet (im Sinne der Heraklitschen "Metabolé", die ja allen Dualismen zugrunde liegt). So kann das Höchste (etwa die sublime Sophia) zum Niedrigsten mutieren (zur Hure Babylon) – und umgekehrt das Niedrigste (der Bettler, der Narr, der Sünder) zum König, Weisen und Heiligen bzw. Auserwählten aufsteigen. Wesentlich ist hier nicht die Logik oder Dialektik bzw. gar eine kontrollierte Legitimierung dieser Metamorphosen: entscheidend ist vielmehr die Intensität (was ja auch für alle unbewußten Prozesse gilt), die qualitätslose Dynamik und Wandlungswilligkeit von allem zu allem: Die orthodoxe Idee einer E r - L ö s u n g (durch die Einwirkung des Messias ebenso wie durch eigene "Werke" und eine entsprechende Metanoia) weicht der heterodoxen Idee der L ö s u n g eines Welt- oder Lebens-Rätsels, was ja auch schon in den antiken Sphinks-Mythen schlummerte. Die Lösung des (Welt-)Rätsels birgt eine sprunghafte Erlösung – nicht als Folge eines lebenslangen Kampfes um das Heil, sondern als plötzlicher, völlig unethischer Einbruch einer Auflösung ("razgadka"), einer Dekodierung, die das im doppelten Sinne verschlüsselte Weltgefängnis – den so unsicheren Safe der demirugischen Schöpfung – er- und aufschließt.

Die Welt bzw. überhaupt die Materialität bzw. Körperlichkeit der Existenz gilt in der Gnosis als ein Gefängnis, aus dem es kein Entrinnen gibt, es sei denn, der Wissende (d.h. der wahre Gnostiker) entdeckt das Geheimnis des Rätsels, knackt den Kode des demiurgischen Kosmos, was erst die Rückkehr ins Pleroma ermöglicht. Damit wird die Welt zu einem verrätselten Text, einem Rebus, das zudem noch multipliziert ist durch eine gewissermaßen zwiebelförmige Vorstellung des Kosmos, durch den die Seele – an den Türhütern bzw. Archonten der jeweiligen kosmischen Zirkel vorbei – die Heimkehr erwandern muß. Dieser Rückweg ist aber gepflastert mit immer neuen Festungen und Mauern, die sich der aufsteigenden Seele als Archonten – bei Kafka sind es die Türhüter – entgegenstellen: Ihre Überwindung ist immer eine Ü b e r l i s t u n g – des "Schicksals" (der astrologischen Konstellationen, H. Jonas 1934, 162f.), der Sieg in

einem trickreichen Weltprozeß, deren Vorsitz der Demiurg eines Gerechtigkeitsgesetzes führt. Das Jüngste Gericht wird solchermaßen aus der postapokalyptischen Nachwelt rückverlagert ins fensterlose Diesseits, in der eine "summa justitia" als höchste Ungerechtigkeit wütet.

Das Alogische der Rätsellösung – ebenso wie der delphischen Orakelsprüche oder der orphischen Weisheiten[47] – kulminiert in einer kosmischen Pointe bzw. in der Vorstellung eines auf einem einzigen Punkt errichteten Kosmos, der von diesem Ur-Sprung, diesem Ur-Loch her aufgerollt werden kann. Die Lösung eines einzigen Rätsels verspricht somit die Überwindung aller denkbaren anderen Rätsel, denn je dualistischer die Weltsicht, um so holistischer das Weltsystem.

2.6. Gnostik zwischen Mythos und Religion

Die Gnostik wie die Häretik sind verglichen mit den jeweiligen Orthodoxien und rezenten Systemen absichtsvoll archaisierend und regressiv. Ähnliches gilt ja auch für die vorchristlichen Strömungen der Mysterienkulte und hermetisch-mystischen Geheimlehren,[48] die ja auch immer neben einer oder gegen eine Hochreligion und ihren "common sense" ein Sonderdasein führte.[49]

Gnosis bzw. Hermetik in diesem Sinn bedeutet immer auch Regreß zu etwas Versunkenem, Aktualisierung eines Archaischen als Geheimlehre gegenüber und angesichts einer rationalisierten, aufgeklärten, rezenten Religionsherrschaft, die instinktiv das magische Land "Ägypten" (Mutterland aller Hermetik) ablehnte. Man denke an das Zurückgreifen der hellenistischen Mysterienreligionen auf den ägyptischen Isiskult und den Niederschlag dieser Aneignung, die seinerzeit schon von der Hochreligion als Aberglaube abqualifiziert wurde, von Pythagoras bis hin zu den hellenistischen Romanen (Apuleius etc.) und weit darüber hinaus.[50] Viele Elemente der griechischen Mysterienreligionen (Geheimlehre, Synkretismus, kultischer Realismus, Ekstatik, Esoterismus, Vegetarismus, Libertinismus, Prophetik) verweisen auf ein archaisches Substrat, dessen unmittelbares Verständnis verloren gegangen war und in eine sekundäre Magie abgedrängt und "dämonisiert" wurde. Das solchermaßen Dämonische war aber nur mehr partiell authentisch – und daher aus orthodoxer Sicht durch das subversive Instrument des Unheimlichen bzw. Phantastischen in die Sphäre des Aberglaubens abdrängbar. Dort konnte es dann sekundär verwertet werden als religiöser Folklorismus bzw. Exotismus.

Die Orphik, die neupythagoreische Schule und andere mysteriale Frühformen operierten mit der religiösen Kategorie des Geheimnisses und des Wunders (G. Luck 1990, 17), das eine Schwundstufe der mythisch-magischen Evidenz bildet, setzt es doch die empirische Gültigkeit des Alltäglich-Realen und rezenten Bewußtseins voraus, um das entsprechende "Staunen" und die "cupiditas" wachzurufen. Der Mysteriale als "Thaumaturg" – als welcher ja auch Jesus Christus

auftrat (ibid., 21ff. zu Jesus als Magier) – wird in den Orthodoxien in die Sphäre der Hagiographie und der zunehmend mystifizierten Restbezirke einer außerhistorischen, nicht rezenten Zeit verlagert. "Das Wunderbare galt ihnen als Bestätigung, daß sie es mit einem besonders begnadeten Menschen, einem Gottmenschen (θεῖος ἀνηρ) zu tun hatten" (ibid., 20). Der Thaumaturg und Magus verfällt aus dieser Sicht zunehmend der Dämonisierung und Exteriorisierung (als Sündenbock, Magier bzw. Hexe)[51] und muß schließlich am Scheiterhaufen purgiert werden.

Der Orphiker kennt das für alle Häresien so wesentliche Moment der Selbsterlösung, die er im Wege von zahlreichen Metempsychosen anstrebt (G. Luck 1990, 19ff.); als ehemaliger Gottmensch und Kultheros sucht er seine ursprüngliche Rolle zurückzugewinnen oder jedenfalls im esoterischen Zirkel auszuleben. In diesem Sinne waren eben auch die Orphiker Häretiker ihrer Epoche (ibid., 19). Die Reise des Kindes Jesus nach Ägypten galt vielen als Bestätigung seiner Magie-Kenntnisse, war doch Ägypten des Land der Magie und Hermetik. In diesem Sinne ist die verdrängte Archaik immer die Häretik der rezenten Religons-Orthodoxien.

Die Typologie des Aberglaubens, die Plutarch von Chaironeia in einem Taktat abhandelt, enthält alle wesentlichen Merkmale einer vorchristlichen Häretik, die aus der Sicht ihrer Alltäglichkeit banalisiert und ironisiert wird: das Verwenden unverständlicher Sprache (Glossolalie), übertriebene Furcht (Phobien) vor übersinnlichen Erscheinungen, Traumglaube und Glaube an Vorzeichen etc.[52] Am deutlichsten zeigt sich der für das "Abergläubische" typische Charakter der Unzeitgemäßheit in Plutarchs vielzitierter Schrift "Über das Aufhören der Orakel"[53] – ein Thema, das dann im orthodoxen Kirchentum unmittelbar auf das Ausbleiben von christlichen Wundern bezogen werden konnte.

Während der Häretiker bzw. Sektant in der Sphäre der Wunder lebt (und die Normalität als Ausnahme betrachtet), ist für den Orthodoxen umgekehrt die Welt der Wunder in eine mythische Vergangenheit entrückt und im Gegenwärtigen unerreichbar. Das Wunder gilt noch als realistischer, ja empirischer Beweis für den Sektanten, für den Orthodoxen dient es nur als Legitimierung der Tradition – ebenso wie das Mysterium der Sakramente im Symbolischen verharrt und keinerlei greifbare Evidenz mehr verspricht.

2.7. Pneuma vs. Psyche vs. Körper

In der Gnosis gehört die Psyche dem Welt- und Leibgefängnis an, d.h. die klassische (orthodoxe) Trias von Pneuma – Psyche – Soma wird transformiert zu Dualität von Pneuma vs. Psyche / Soma: "Das Pneuma ist also im Gegensatz zur Psyche der qualitätsfreie Grund der Weltlosigkeit im Menschen und dynamisch das Prinzip seiner vorzunehmenden Entweltlichung" (H. Jonas 1934,

180). Neben dieser Dualisierung gibt es aber noch eine weitere häretische Reduktion – nämlich die Neutralisierung des Individuellen bzw. Personalen – auf der Grundlage einer massiven kollektiven Depersonalisierung (in der Ekstase bzw. im visionären Überbewußtsein). Das Pneumatische als reine Potentialität und Intensität (Energetik) bekämpft das individuelle, reflektierte Ich-Bewußtsein, indem es – auf dem Umweg über das Untertauchen im Vor- und Unterbewußten – zum Über-Bewußtsein durchstößt, also ins Jenseits befördert wird. Die Seele entstammt für die Gnostiker den Archonten, gehört also in die Sphäre der demiurgischen Machtdispositive, ist eine zu überwindende Schwelle auf der Rückkehr ins Ureine, dem das Pneuma entstammt (H. Jonas 1934, 191).

Der Seelenaufstieg und die Pneumatisierung impliziert eine "Depsychisierung" und somit immer auch "Auflösung des Persönlichkeits-Ideals" (191).[54] Indem die Seele (Psyche-Anima) als – passiv-leidend, quasi "masochistisch"[55] – weiblich gedacht wird,[56] erhält ihre Pneumatisierung einen "sadistisch"-aktiven Charakter: Die abgewertete Seele wird dämonisiert (bis hin zur Gynaikophobie) und kann nur durch ihre eigenen Mittel ausgelöscht und von sich selbst erlöst werden. In dem Maße, als sich das Verhältnis zwischen Mensch und Gott, Seele und Same (Wort) "vergeschlechtlichte", in der Konjunktion von Braut und Bräutigam geradezu sexualisierte, wurde die irdische Beziehung von Mann und Frau entgeschlechtlicht und entpolarisiert, ja die heterogenen weiblichen und männlichen Rollen neutralisiert (so etwa in der Gleichsetzung von Geliebter bzw. Frau, Jungfrau, Mutter und Schwester in der Gestalt der Sophia).[57] Während die erotisch-mystischen Projektionen der Hermetiker (und im Rahmen der orthodoxen Mystik) durchaus apollinische Züge tragen, zielt die sektantische Geschlechtsrevolution auf eine postsexuelle Dionysik.

Die Pseudogerechtigkeit des Demiurgen schafft überhaupt erste jene Sündhaftigkeit des Menschen, die sie zu bekämpfen vorgibt oder umgekehrt: die Herrschaft der Sünde manifestiert sich als Scheinherrschaft der Gerechtigkeit, die nicht als Gnade oder Pneuma, sondern als Macht, ja letztlich als körperliche Präpotenz regiert. Das devaluierte Materielle und Leibliche entpuppt sich so bei Gnostikern wie Manichäern als Rache-Apparatur blinder Physis, die sich die der Welt verfallene Seele einverleibt. Die "massa confusa" auf der einen und die weltfremde Pneumatik auf der anderen Seite belassen die Psyche im Dazwischen totaler Verlorenheit. Diese Devaluierung des Psychischen als Opfer des Physischen ist typisch für die gesamte Häretik: Indem das Pneumatische übersublimiert wird, verliert sich das Psychische und Animahafte im Gefängnis des Körpers und der Welt. Das Pneuma ist hier wesenlos und reine Potentialität (also Intentionalität des Weltenzugs, Ausrichtung auf Transzendierung der Welt-Grenzen), wogegen die Welt reine Potenz ist im Sinne von richtungsloser Macht, die gleichwohl über keine Eigenwesen verfügt, ontologisch im Nichts taumelt.[58]

2.8. Ekstatik

Das im doppelten Sinne Sprunghafte der ekstatischen Prozeduren korrespondiert mit der metabolischen Natur häretischer Diskurse,[59] wobei dies sowohl psychosomatische (in der Schüttel- und Tanzdynamik) als auch existentiell gemeint ist: als Sprung aus der reflektierenden Voraussicht in die reflexionsfreie Zone reiner Handlung. Das Pathos des Ekstatikers besteht eben in dieser Deaktivierung des Wollens und Reflektierens, wobei das Ich-Bewußtsein in einer intersubjektiven Sphäre aufgeht, aus sich herausgeht.[60] Während im orthodoxen Prozeß der Individuation die Ganzheit des "Selbst" angestrebt wird, zielt die Ekstatik auf einen "selbstloser" Zustand in einer – jedenfalls zeitweilig – total disseminierten Restperson (H. Jonas 1934, 191, spricht hier von der "Auflösung des "Persönlichkeits"-Ideals").

Das Selbst-Opfer des orthodoxen Logos-Kultes ("Christus/ Dionysos als "žertvujuščaja žertva") ist hier ersetzt durch das Sich-Opfer(n) im häretischen Antikosmismus, der in der Selbstnegation des Ich zugleich auch die Affirmierung der Ich-Fremdheit (in der Welt-Fremde) bestätigt. Diese Passivisierung führt denn auch zu einer "Verweiblichung" der Seele des Ekstatikers als reine "Empfänglichkeit" (H. Jonas 1934, 192) – eben jene Rezeptivität, die das göttliche Sperma und den "hieros gamos" erwartet. Diese Empfangsbereitschaft ist insoferne total, als sie – reine Potentialität – die eigene Fremdheit und Nichtigkeit demonstriert: Das Ich verfügt über keine Inhaltlichkeit und lebt aus der Selbstaufhebung (ibid., 195f.): Selbstauflösung wird so zur Voraussetzung der Selbsterlösung.

Wie die Apophatik und Kataphatik in der Gnosis ist auch die Soteriologie gespalten in eine Konzeption der Selbsterlösung und eine solche der Fremderlösung (durch eine maskuline oder feminine Messiasgestalt – d.h. Christus oder Sophia), gespalten auch in einen krassen Determinismus und Schicksalsglauben einerseits und einen Libertinismus und Voluntarismus anderseits. Der Gnostiker bedarf absolut der Fremderlösung, zugleich aber drängt er nach "Selbsterlösung" (K. Rudolph 1980, 137): Beide Tendenzen gipfeln im Oxymoron des "erlösten Erlösers" (ibid., 141), dessen komplementär-paradoxales Positivbild etwa in V. Ivanovs dionysisch-christlichen Mythos des sich selbst als Opfer darbringenden Opferpriesters gipfelt. Wie bei Ivanov die Christusgestalt ins Urdionysische rückverlagert wird, erfährt auch in der Gnosis das Christentum eine Rearchaisierung und Mythologisierung (ibid., 166).

Ekstatik setzt auf die Destabilisierung einer schwindelerregenden Körperpraxis, deren archaische Erschütterung und Rhythmisierung zurückführen soll hinter die Sekundärprozesse, desymbolisierend zum Ur-Sprung einer "Uterodizee" und Urszene regrediert, wo Schoß und Grab eins werden, während beide in der Orthodoxie polar entgegengesetzt bleiben und nur im Akt der Auferstehung

vorwegnehmend versöhnt werden. Die Rearchaisierung läßt den Ekstatiker aus dem Entwicklungszustand des Festlandes zurück ins Ozeanische (Freud) und Flüssige (P. Sloterdijk 1993, 194f.) regredieren;[61] diesem Sichfallenlassen (in Gott, im Kollektiv, im Chthonischen) und Untertauchen[62] – bei C.G. Jung noch perhorresziert als Ertrinken des Bewußtseins im Meer des Unbewußten – entspricht die umgekehrte Ekstatik des Aufstiegs und Fluges (etwa des Schamanen, des tanzenden Chlysten), während beide Bewegungstypen in der Kippfigur des Nach-Oben-Stürzens – hermetisch symbolisiert als "oberer Abgrund" – zusammenfallen.

2.9. Entfremdung und Verfremdung in der Gnosis

Im Anschluß an Heidegger deutet Jonas den Grundzustand des Gnostikers als den eines In-der-Fremde-Seins (H. Jonas 1934, 96f.): Er demonstriert und existentialisiert dieses Fremd-Sein, indem er es sich zu eigen macht, d.h. das Eigene und Eigentliche als das Fremde versteht, während er das Eigene durch einen Akt der doppelten Negation – durch Entfremdung der Entfremdung – zu übersteigen trachtet. Dieser apophatische Trick kennzeichnet alle diskursiven und aktionalen Figuren und Metabolien des Gnostikers und Häretikers: Der Sprung ins Jenseits des Eigenen führt durch den Feuerreif der doppelten Negation des Schein-Eigenen, das sich als das eigentlich Fremde entpuppt. Die Affirmation des Fremd-Seins in der Welt negiert zugleich diese Welt und macht sie zu einer Absprungsbasis ins ganz Andere, wo das Eigene haust. Die demiurgische Welt ist dann ein negiertes Jenseits, dem das wahre Jenseits spiegelförmig entgegensteht. Angst und Heimweh als Merkmale gnostischer Befindlichkeit gehen innerhalb der Grenzen des Irdischen nicht über in Erlösungslust der Orthodoxen – ganz im Gegenteil: Das Machtsystem der Welt (parallel zu den Dispositiven der Macht in der Postmoderne) muß subversiv unterlaufen oder durch Überbietung annihiliert werden, um darüber hinaus zu gelangen.

Innerhalb des Systems gibt es – anders als im Erlösungsdenken der Orthodoxen – keine Rettung. Denn alles im demiurgischen Kosmos ist ein Simulacrum, häßlicher Schein, Lug und Trug (H. Jonas 1934, 103). Das "Geworfensein" des Gnostikers,[63] sein "Fall" muß in aller Schärfe und Radikalität eingesehen werden; die völlige Rettungs- und Hoffnungslosigkeit (Todsünden wider den Geist der Orthodoxie) bilden überhaupt erst die Voraussetzung für Gnosis und Einsicht – und für die Dynamik der Flucht in die Selbst-Übersteigung und Selbst-Annihilierung. Im orthodoxen Osten wird diese Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit – ja das Provozieren des Abstiegs in die Sünde – zum Unterpfand und zur Voraussetzung für Erlösung – ein gnostisch-häretisches Rezidiv innerhalb der ostkirchlichen Theologie der Allschuld, die gleichwohl als Erlösungsvoraussetzung gefeiert wird. Diese Haltung gipfelt – zuletzt schon psychologisiert – in Dostoevskijs

Heiligen Sündern, also in jenem Heroismus, der im Zulassen des Bösen – jenseits von Moral und Ethik – das Religiöse etabliert.

2.10. Die Entstehung des Bösen aus der Vervielfältigung

Die gnostischen Dualismen schöpfen ihre Dynamik vornehmlich aus der Unbeantwortbarkeit der Theodizee-Frage nach dem "unde malum":[64] Das Anarchische und nicht weiter Hinterfragbare des Bösen korrespondiert seltsam mit der anfang- und regellosen Nicht-Natur des absoluten Gottes. Die in der Gnosis zumeist als Defekt bzw. unfreiwilliges Nebenprodukt gedachte Weltentstehung krankt "ex ovo" an einem Spalt im Welt-Ganzen, der es entzweit und im eigentlichen Sinne "diabolisiert".[65] Mit dieser internen Spaltung korrespondiert die externe Reduplikation bzw. Multiplikation der Weltsphären, wobei immer neue und neue kosmische Schalen bzw. Sphären hinzuphantasiert werden. Das häretische Prinzip des "Schizo" findet also immer seine Entsprechung in der Vorliebe für das Multiple, Metastatische, Infinitesimale einer Selbstreproduktion (ideal wäre eine Art geschlechtslose Parthenogenese): Dies gilt ja für den Mikrokosmos (des Menschen bzw. seines Schicksals) ebenso wie für die Welt und den ganzen Kosmos.

Das Böse, d.h. die Schöpfung, entsteht aus einem Ur-Fehler, einem initialen Defekt, einem Lapsus des Vollkommenen, das in der Schöpfung seine ursprüngliche Einheit partiell einbüßt. Der Kosmos entstand durch einen "Fehltritt" (K. Rudolph 1980, 91), er resultiert nicht aus kreativen, sondern psychologischen Gesetzen der Neugierde, des Ungehorsams und vor allem des Neides und des Streits (ibid., 94 und 116). Zugespitzt könnte man im Falle der Gnosis und der Häretik von einer Kosmogonie des Neides sprechen, als dessen eigentliches Produkt die demiurgische wie menschliche Hybris gelten kann. Diese besteht eigentlich in einem Vergessen eines Urwissens und mündet in eine kosmische "Ignoranz" Zugleich aber ist der Mangel aber Ursache für alle Dynamik und das Kreative, dessen materielle Seite diskreditiert, dessen intellektueller Aspekt – des Erhabenen – vergeistigt wird.

2.11. Häretischer Messias und gynaikophobe Sophiologie

Der Demiurg als destruktiver Konstruktor der sublunaren Welt tritt zur Sophia in ein eigenartiges Konkurrenz- und Verwandtschaftsverhältnis. In einigen gnostischen Systemen ist er der Sohn der Sophia (K. Rudolph 1980, 89), der nur auf diese fixiert ist, den jenseitigen Gott bzw. das Pleroma aber nicht kennt. Dieser verhält sich umgekehrt zum Demiurgen eifersüchtig und neidvoll, ja der Demiurg erscheint geradezu als Inkarnation dieser Mangelgefühle. Vermutet doch der Neid bzw. die Eifersucht beim anderen eine Fülle und jeweils bei sich den Mangel oder einen Defekt.

Das kosmogonische Prinzip der Duplizierung generiert auch das weibliche Prinzip der Sophia, die sowohl in einer sublimen, göttlichen wie in einer materiellen, abgwerteten Gestalt auftritt (K. Rudolph 1980, 86ff., 91f.): Während für kataphatische Orthodoxien ein ganzer Kosmos von Metamorphosen und Peripetien zwischen der oberen und unteren Sphäre entfaltet wird, verharrt die Häretik in der Kippfigur, in der vexierbildartigen Plötzlichkeit eines Umschlagens von der einen zur anderen Seite. Der Abstieg der Sophia-Ennoia oder Helena-Selene in die Welt konstituiert diese geradezu – und das von den höchsten Höhen bis zu den finstersten Höllen : Sophia ist Allmutter und Geliebte in einem, Himmelskönigin und Prostituierte (H. Jonas 1934, 354ff.). Insoferne verkörpert sie die vertikale Kippfigur, in welcher das Oben und Unten (ebenso wie das Links und Rechts) einer permanenten Rotation unterworfen ist (ähnliches gilt ja auch für den Grotesken Körper bei Bachtin):[66] "Einige sagen: Maria ist vom Heiligen Geist schwanger geworden. Sie irren. Sie wissen nicht, was sie sagen. Wann ist jemals eine Frau von einer Frau schwanger geworden?.." (Philippus-Evangelium, in: P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 120; vgl. ibid. "Glücklich der Leib, der nicht empfangen hat, und die Brüste, die nicht Milch gegeben haben", zit. ibid., 70f.). Das Geschlechtliche dominiert die häretische Kosmogonie jenseits der orthodoxen "coniunctio Solis et Lunae" und ihres mystischen Hieros Gamos. Das gnostisch Weibliche ist zugleich Ursache für alles Übel (und das ist ja die demiurgische Welt) als auch Rettung aus der Hölle des Daseins.[67]

Bei allen Unterschieden unter den Häresien spielten in ihren Bünden und Gemeinden doch die Frauen insgesamt eine prominentere Rolle als je in den orthodoxen Systemen (K. Rudolph 1980, 291ff.). Die bedeutende, ja in gewissem Sinne gleichberechtige Stellung der Frau bei den Gnostikern und vielen Häretikern, kontrastiert mit einer ausgeprägten Gynaikophobie, die freilich von jener der Orthodoxien in wesentlichen Punkten abweicht. Einerseits können die Frauen bei den Gnostikern und vielen Häresien als Prophetinnen, ja Priesterinnen auftreten – ja sie figurieren auch gleichberechtigt neben den Neo-Christussen als Neo-Marien; anderseits sind sie geschlechtlich neutralisiert als "Schwestern", die sich zu den "Brüdern" nicht komplementär, sondern "parallel" verhalten.[68] Die ekstatische und kollektive Vermischung der Geschlechter in gewissen Sekten ist ja auch nur Ausdruck dieser "Promiskuität" des Geschlechtlichen, das solchermaßen transzendiert werden soll. Wesentlich ist dabei in erster Linie die Kinderlosigkeit – und nicht die Enthaltsamkeit, was eben in die Richtung einer apokalyptischen (postethischen) Sexualkonzeption weist.[69]

Das asketische Ideal – Vermeidung des im Sex inkarnierten Bösen – tritt zurück hinter dem Kinder- und Fortpflanzungsverbot, das direkt auf die a p o k a l y p t i s c h e A n t i - G e n e t i k zielt: Übersetzt in die postmoderne Sprache bedeutet dies, daß angesichts des schon eingetretenen oder vorweggenommenen Endes (also im Zustand der Posthistoire) das Initiale, d.h. das Genetische

– samt Geschlechtlichkeit und Evolution durch Fortpflanzung – gelöscht werden muß: Sexualität und Fertilität schließen einander geradezu aus.

2.12. Häretik und Thanatoskult

Der Tod als einziger Aus- und Durchgang, der vom Irdischen in die Befreiung zum Himmlischen führt, erfährt im Häretischen eine eigentümliche Umdeutung: Der Aufstieg der Seele setzt den Ausstieg aus der Welt voraus. Die gefahrvolle Wanderung der Seele nach dem irdischen Tod gehört zum zentalen Mythos der meisten Gnostizismen und tritt gar an die Stelle der irdischen Wanderungen und Wandlungen. Der postmortale Psychopompos, ja die gesamte Tendenz zur Seelenwanderung, die sich nicht in den mittelalterlichen Sekten zeigt, impliziert ein der Orthodoxie völlig entgegengesetztes Denken des Initialen und Finalen: Das Leben redupliziert sich ad infinitum (und im Grunde anfangslos), indem es das Pränatale im Postnatalen und dieses im Pränatalen spiegelt.

In der positiven Häretik wird die Apokatastatis, d.h. die Wiederherstellung des integralen Urzustandes ja nur einer kleinen Minderheit bzw. Elite zuteil, während die anderen völlig im Nichts verschwinden oder ad infinitum fortwandern, was dasselbe bedeutet. Der antierotische Zug der Gnostiker bzw. Sektanten resultiert einerseits aus der allgemeinen Fleisch- und Leibfeindlichkeit der Pneumatiker, führt aber auch zu einer Erotisierung des Thanatos [70] und zu allen möglichen Varianten einer psychischen und auch sexuell besetzten Asketik. Die Hypertrophie, ja das "Hyper" selbst galt auch hier – wie in der Apophatik – als Instrument einer Übersteigerung, die im ekstatischen Höhepunkt Mystisch-Spirituelles und Erotisch-Sexuelles synchronisierte. Das "kleine Sterben" im Geschlechtsakt präfiguriert – entsexualisiert – das Große Sterben, unter dessen Zeichen das ganze Dasein eine "Krankheit" wird, von der nur der Tod Heilung verspricht.

2.13. Häretischer Elitarismus und Libertinismus

Gerade die Aufspaltung in Esoteriker und Exoteriker wiederholt das häretische Prinzip der allem Geschaffenen immanenten Differenz. Der durch das Schicksal Auserwählte ist zugleich einer, der sich selbst erwählt, indem er den Weg der Gnosis beschreitet und sich von den anderen, den Exoterikern abgrenzt. Der Wiederherstellung des Pleroma steht die totale Ausgrenzung der Unerlösten gegenüber. Diese Differenzierungslust der Häretik unterscheidet sich krass vom Integrationstrieb der Orthodoxen und ihrem Streben nach Katholizität, d.h. allumfassender Einverleibung aller (Heiden) unter das Dach der Kirche. Der orthodoxe Missionarismus definiert sich als Vollendung eines Heils-

planes, während der häretische Auto-Messianismus jeden einzelnen zum Zentrum einer Selbstheil(ig)ung macht. Gleiches gilt für den vielbesprochenen Libertinismus der Häretiker bzw. Sektanten: Das elitaristische "Jenseits von Gut und Böse" steckt ja auch den Orthodoxen als Stachel im Fleisch – so in Kierkegaards Idee einer Religiosität, die sich unabhängig vom Ethisch-Moralischen etabliert, ja sich geradezu aus der Negierung dieser Sphäre des "(All)-Gemeinen" definiert.[71] Ganz zu schweigen von Nietzsche.

Der Übermensch im Häretischen – auch eine Kippfigur dieses maximalistischen Denkens – korrespondiert mit dem Untermenschentum der jeweils dem Gemeinen zugehörigen Hyliker und Psychiker (K. Rudolph 1980, 225f.).[72] Auch in den Sekten koexistiert die antihierarchische Komponente des gnostischen Urdemokratismus mit einem ausgeprägten Anarchismus automessianischer Allgleichheit: Jeder konnte Maria oder Christus sein, wenngleich es in der Praxis zwar viele davon (synchron) gab, nicht aber alle in dieser Funktion auftraten.

Nach dem Prinzip der Ablösung bzw. Aufhebung tritt nach der Dominanz des Reiches der Gnade (Christi, der Kirche und ihrer Hierarchien) das Reich des Geistes in Kraft (Rudolph 1981, 264ff.), d.h. das vorhergehende Zweite Reich wird nicht zerstört, sondern "aufgehoben", überstiegen, ekstatisch tanzendiert. Hier trifft sich die hochkulturelle nietzscheanische Idee des Übermenschen mit der häretischen Idee des Geistmenschen, der nicht mehr an die Gebote von Welt und Kirche gebunden ist. Für die "Vollkommenen" – so auch bei Irenäus in seiner Kritik der Gnostiker ebenso wie dann bei Joachim und den anderen halborthodoxen Apokalyptikern – für die "Auserwählten" gibt es keine Normen mehr, da die Grenzen überschritten sind in einen anderen Aggregatzustand der Heilsgeschichte. Im Bild des Avantgardisten der Moderne ist diese uralte geheimbündlerische Idee elitären Vorreitertums halb säkularisiert, halb ästhetisiert: Das romantische Originalgenie verkörpert in säkularisierter Weise den inkarnierten Logos und verharrt somit im Zweiten Reich (des Sohnes); erst im "fin de siècle" der Moderne und der sie noch überbietenden Avantgarden unseres Jahrhunderts siegte der Typ des Pneumatikers in der Kunst, der einem unsichtbaren Dritten Reich angehört – und dessen Werke sich dem profanen Blick entziehen.

Während in der (reichskirchlichen) Orthodoxie das Reich Gottes auf Erden verwirklicht ist (mit dem Kaiser als Stellvertreter Gottes oder Christus an der Spitze und der integrierten weltkirchlichen Hierarchie als sein Leib bzw. Haus), befindet sich der Häretiker immer in der Fremde und "sub specie aeternitatis". Die Rückführung der "entfremdeten Lichtteile ins Pleroma" (K. Rudolph 1980, 213f.) und die "Apokatastasis" aller Dinge in ihren Urzustand bzw. ihre Rückverschmelzung ins Ur-Eine steht eschatologisch immer bevor: dies aber unmittelbar, drohend-lockend, kollektiv wie individuell. Ein jeder einzelne wird so zum Vollender und Rückführer der "disiecta membra" der Welt – und in bzw. an jedem einzelnen vollzieht sich dieser apokalyptische Prozess, der ein Sich-Einrichten in

der Welt (kirchlich wie irdisch) erst gar nicht zuläßt. Wenn die Fleischwerdung Christi (und ihre Tradierung im Leib der Kirche) nicht mehr dominiert (wie im II. Bund), dann hebt die Herrschaft einer unsichtbaren Kirche an, die – das Ende bzw. das Dritte Reich vorwegnehmend – im Untergrund, an der Peripherie und in der Vorstellung existiert.[73]

Während in der Orthodoxie die Apokalyptik eher an den Rand gedrängt wird, nachdem durch das Erlösungswerk Christi und das Reichskirchentum das Reich Gottes auf Erden ja schon partiell realisiert erschien, kritisierten die Häretiker gerade diese Idee einer Etablierung des Christentums im Irdischen (Reich Christi) und verlagerten den Schwerpunkt auf die Vorwegnahme eines Reiches des Geistes, das sowohl unterhalb (im Untergrund) als auch jenseits eines solchen irdischen Reiches (prä-)existierte. In diesem Sinne ist nicht nur jede Häretik apokalyptisch, sondern auch jede religiöse Apokalyptik häretisch.

Der gnostische "Libertin" (bis hin zu dem der französischen Aufklärung, zu Kierkegaards Einzelnem oder den verschiedenen Ausartungen im totalitären Elitarismus der Moderne) bewegt sich in einer Sphäre, in der es nicht mehr wie in der chiliastischen Idee des "Dritten Reiches" (des Geistes)[74] um die Erfüllung von Gesetzen, auch nicht mehr um die Inkarnation der Liebe geht – sondern um ein Jenseits im Diesseits, das von den wenigen Vorreitern des Kommenden (den Pneumatikern) bevölkert wird. Für sie gelten keine Regeln der weltlichen oder kirchlichen Ordnung, ja sie demonstrieren das Religiöse und seine (auch ästhetische) Autonomie in der forcierten und provokanten Überschreitung aller ethisch-gesellschaftlichen Normen. So kann sich der Akt höchster (auch intellektueller) Emanzipation mit archaischen Orgien- und Spermakulturen bzw. Ritualen der Promiskuität treffen, wobei das Hochkulturelle der Gnosis bzw. Hermetik mit dem subkulturelle Wesen des Sektantischen verschmelzen kann.[75]

2.14. Asketik, Eßverweigerung und Kannibalismus

Schon von den Bogomilen wird berichtet, daß sie durch das Fasten ganz "blaß" aussahen - ein Merkmal, das durchgehend auch für die russischen Sektanten (besonders für die Mädchen und Frauen) gilt. "Die sind immer freundlich, demütig und schweigsam" und sie vermeiden auf jegliche Weise überhaupt aufzufallen (S. Runciman 1988, 99ff.). Die Bogomilen werden vielfach ob ihrer Sanftheit gerühmt und mit Schafen verglichen. Während die orthodoxe, logozentrische Position gegenüber Inkorporierung und Ess-Regeln (des Judentums) auftritt ("Nicht was in euren Mund eingeht, sondern was aus eurem Mund hervorgeht, ist von übel"!), rekurriert die Häretik auf die vor und unterhalb der Orthodoxie fortexistierenden Eß-Mythen bzw. die archaische Orientierung auf das Essen als intensivste Form der Inkorporierung und Identifikation.[76] Ihre symbolisch-alle-

gorische Restform blieb ja im orthodoxen Sakramentalismus erhalten – ebenso wie in den Fastenregeln.

Der orthodoxen Entwicklung des sakramentalen Symbolismus in der Liturgie steht die heterodoxe Ablehnung der Inkarnations-Liturgik und ihre Ersetzung durch archaische Körper-Ess-Kulte einerseits und durch die Tradition der Agape anderseits gegenüber (K. Rudolph 1980, 258f. zur Agape). Das Essen des Samens, der Plazenta,[77] ja von neugeborenen Kindern, das man den Häretikern von anfang an nachsagte, kann als archaische Vorform der "unblutigen" Kommunion der Orthodoxen gelten (ibid., 257ff.). Daran erinnert der gnostische Satz: "Gott ist ein Menschenfresser. Daher schlachtet man ihm den Menschen.." (P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 125) – oder: "Diese Welt ist ein Leichenfresser. Alle Dinge, die man in ihr ißt, sterben auch wieder. Die Wahrheit ist ein Lebensfresser. Daher wird keiner von denen, die sich von der Wahrheit nähren, sterben. [...] Das Paradies ist der Ort, wo man mir sagen wird: «Mensch, iß das» oder «iß das nicht, nach deinem Belieben!» Das ist der Ort, wo ich alle Dinge essen werde, weil dort der Baum der Erkenntnis ist.." (ibid., 132).

Umgekehrt setzte sich in der Gnosis (wenn auch intern nicht selten kritisiert) ebenso wie in vielen Sekten immer wieder eine Praxis fest, das Essen der Leibesfrucht bzw. von neugeborenen Kindern, der Monatsblutung, der Samen etc. als eine Art hyperrealistische Kommunion zu betreiben. Dies begegnet schon in der Kritik des Epiphanius an der libertinistischen Gnosis (zit. ibid., 202-207). Das Essen der Samen oder der Monatsregel ermöglicht die Inkorporierung einer fremden Seelenkraft : "Und was immer wir essen, [...] so erweisen wir damit den Geschöpfen Gnade, indem wir aus allem die Seele sammlen und sie mit uns in die überhimmlischen Bereiche hinübertagen.." (zit. bei K. Rudolph 1980, 259). Die Wiedergeburt des Leibes Christi wird hier als ein permanentes Geschehen betrachtet, das jeder einzelne vollziehen kann und soll. Dabei gibt es alle Schattierungen zwischen rein symbolisch-pneumatischer und körperlich-sexueller Realisierung dieser permanenten Revolution. Auffällig ist die Stereotypie der realen oder unterstellten "Blutschande", wobei die jeweils orthodoxe Seite permanent – wie auch in den Hexenprozessen – das gleiche projizierte und die häretische Seite zu stereotypen Selbstbezichtigungen provozierte. Diese Prozedur begegnet vom ersten Moment der Gnosis an bis zu Belyjs *Serebrjanyj golub'* und darüber hinaus. Wohl handelt es sich dabei um eine für die Häretik typische Reminiszenz, da hier das "blutige Opfer" und die Promiskuität als archaisch-mythisches Substrat wieder – wenn auch gewendet und neu kontextiert – zum Vorschein kommt und von Seiten der Vertreter der Orthodoxie und des "unblutigen Opfers" mit Panik und exzessiver Verdrängung lustvoll-angstvoll verdammt wird.

Hervorgehoben wird schon in den frühen Zeugnissen der gnostisch-sektantischen Promiskuität, daß der Geschlechtsakt bis knapp vor dem Samenerguß abgebrochen wird, um einerseits die unerwünschte Nachkommenschaft zu ver-

meiden - und anderseits den Samen zu essen, also an die Stelle der vaginalen Empfängnis eine orale Pseudo-Empfängnis zu vollziehen (P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 207). Letzte Reflexe dieser perhorreszierten Doppel-Sünde finden sich noch in der katholischen Dämonisierung der Onanie sowie der Ablehnung einer nicht auf Zeugung orientierten Sexualität. Für die Sektanten wurde gerade die Trennung von Beischlaf und Zeugung zu einem wesentlichen Kriterium ihres paradoxalen Körperverständnisses, in dem sich höchste Askese mit bisweilen rüder Triebhaftigkeit spannungsreich verband. Bei all dem galt das häretische Prinzip eines religiösen Realismus[78] (bzw. einer Körperevidenz), die an die Stelle der symbolisch-allegorischen Sakramentalismus und der orthodoxen Inkarnationslehre zu treten hatte.

Das Häretische restituiert auch in diesem Fall das Verdrängte bzw. Archaische das auch in Restbeständen in der Folklore erhalten geblieben sein mag, wobei es aber sekundär christianisiert wird. In diesem Sinne ist die Häretik immer Vorgriff auf das Übermorgen (Apokalyptik) und Rückgriff auf das Vorgestern, das Vorzeitige: Mythos unter den Bedingungen des rezenten Religionsbewußtseins und Apokalyptik im Zeichen eines permanenten Adventismus eines nicht eintretenden Weltunterganges.

2.15. Ekstatik und Körpersprache – Singen, Tanzen, Glossolalien

Die "nüchterne Trunkenheit" des Gnostikers (H. Jonas 1934, 116ff) führt die Weltbindung ad absurdum, indem sie diese unterläuft: nicht durch Vermeidung (asketisches Modell), sondern durch Überbietung (ekstatisches Modell).[79] Die Versuchung der Welt kann letzten Endes nur durch ihre gegen den Strich gebürstete und antagonistisch durchwaltete Antiaktion rückgängig gemacht werden. Daher das paradoxale Umkippen des sublimsten Pneumatismus in krudeste Körperlichkeit, der höchsten Asketik in extreme Obszönität, wie dies ekstatische Rituale immer wieder zeigen (K. Rudolph 1980, 259f.). Das Aus-Sich-Heraustreten des Ekstatikers ermöglicht erst die Aufhebung der Körpergrenzen und damit deren Überwindung, ja Überlistung:[80] Der Feind wird mit seinen eigenen Mitteln geschlagen, ad absurdum geführt, in seinen Ursprung zurückverfolgt. Das "Nichts der Welt", verkörpert im Fürsten der Finsternis (H. Jonas 1934, 150), wird überlistet, durch das Transzendieren seiner Negativität mithilfe der negativen Transzendenz des Göttlichen.

In allen Fällen regrediert der Ekstatiker in einen archaischen Zustand, aus ihm spricht (wie aus Pythia) die Erdsprache (G. Luck 1990, 308) – der Ekstatiker wird zum Medium von etwas Fremdem und ganz Anderem, das als Unheimliches dem Urzeitlichen angehört und Panik ("užas") wachruft. Eben diese Rolle des Menschen und seiner Sprache als Medium kehrt in säku-

larisierter Form im modernen Okkultismus wieder, wo typischerweise zumeist Frauen als Medien zwischen Jenseits und Diesseits zu vermitteln haben.[81]

Beispiele für gnostische oder häretische Sprachrituale der Glossolalie finden sich zahlreiche im entsprechenden (hymnischen) Schrifttum: Die Verwendung asemantischer Lautfolgen – einer mystisch-magischen Glossolalie – wurzelt ja im Pfingstchristentum bzw. in der Aufhebung des zweiten Sündenfalls – der Sprachverwirrung nach dem Turmbau zu Babel. Das Pneumatische dominiert in den Pfingst-Sekten, die allesamt im gnostisch-häretischen Geist einer solchen Restitution des Ur-Körper-Sprachlichen denken: "..Ein verborgenes Wort vermag nicht von dir zu reden, Herr. [...] Ich bin das Organ deines Geistes, I...I Ich preise dich, ich rufe deinen Namen an, I der in mir verborgen ist: I a o ee o eee ooo iii oooo ooooo ooooo yyyyyyyy I oooooooooooooooooo I.." (zit. nach K. Rudolph 1980, 242)

Die Ausschüttung des Geistes ersetzt das Inkorporationsritual der Liturgie bzw. der christologischen Sakramentalistik.[82] Die Ekstatik versteht sich als Vorwegnahme des "jenseitigen Eschaton" (H. Jonas 1934, 205) – während die Eucharistie den Nachvollzug ("commemoratio") des Abendmahls "post festum" tradiert. Das Zungenreden bzw. die Glossolalie wurzelt in den orphischen Orakeln bzw. in den Mysterienkulten, in denen das Fremde und Unheimliche des Magisch-Dämonischen durch eine simulierte Fremd-Sprache (genauer: Fremdrede) evoziert werden sollte. Der Prophet bzw. Charismatiker spricht "in Zugen" lange vor dem Pfingsten der Christen; Lukian erzählt davon ebenso wie zahlreiche Berichte über mantisches Reden.

Schon in der Gnostik werden die naturreligiös-mythischen, mysterial-hermetischen und/oder christlichen Kulthandlungen extrem reduziert, stark allegorisiert und remythisiert.[83] Die oft beschriebene urchristliche Einheit von pneumatisch-prophetischem Pfingstchristentum und (Vorformen) einer hierarchischen, arbeitsteiligen Priesterkirche ist immer schon zerfallen, worin ja die eigentliche Urhäresie besteht. die zu den zwei antagonistischen Entwicklungslinien des imaginierten oder historisch belegbaren Urchristentums führte.

Wesentlich auch für die russischen Sekten – aber genauso für die Wiedertäufersekten im Westen – war die Geisttaufe bzw. Firmung – und nicht die Liturgie bzw. die Kommunion; im Mittelpunkt standen die (körpersprachlich-rhythmisch fundierten) Gesänge, die Tanz-Hymnik – und nicht der Kosmos und die Dramaturgie der orthodoxen Liturgik[84] mit ihrer integrativen Intermedialität von Bild- Wort- und Tonkunst. Die Geisttaufe gilt bei vielen Sekten als Wieder-Taufe, da die erste Taufe (die "orthodoxe") ungültig geworden ist und auf die Vortaufe (durch Johannes den Täufer) zurückgegriffen wird: Auch hier zeigt sich die für die Häretik typische Tendez zum religiös-kultischen Realismus, da im Gegensatz zur orthodoxen Sakramental-Symbolik die Taufe als konkrete – auch

kollektive – Vollwaschung in weißen Gewändern und unter Erwachsenen vollzogen wird (K. Rudolph 1980, 246).

Der aus der Orthodoxie ausgemeindete Körper-Kult – hier vor allem die Abdrängung alles Körpersprachlichen in Hymnik, Tanz und kollektiver Rhythmik – dominiert bei allen gnostisch-häretischen Ritualen, wobei der Kanon der Körpersprache erstaunlich stabil und homogen erscheint. So fungiert etwa das Erheben der Arme nicht als Symbol des Gebets, sondern als psychosomatische Ü b u n g zur Erreichung von ekstatischen Trancezuständen. Auffällig ist die außerordentliche Ähnlichkeit zwischen den gnostischen Hymnen und jenen der Sektanten bis in unsere Zeit:

"Meine Arme hob ich empor zur Höhe | zur Gnade des Herrn, | weil er meine Fesseln von mir abgestreift hat [...] Und ich zog die Finsternis aus | und kleidete mich in Licht. | Und es wurden mir *Glieder an meiner Seele* [sic!!]. [...] Und ich wurde emporgehoben in das Licht [...] Er ließ mein Herz aufsprudeln, und es [das Herz] befand sich in meinem Munde.." (gnostischer Hymnus zit. nach K. Rudolph 1980, 239) – oder: "..Und wir bilden einen Kreis und respondieren ihm mit Amen. |...| «Essen will ich, | und gegessen werden will ich.» – «Amen.» | «Hören will ich, | und gehört werden will ich.» – «Amen.» |...| Die Gnade tanzt.." ("Tanzlied Christi" in: P. Sloterdijk / Th. H. Macho (Hg.) 1991, 141-142).[85] Die bei den späteren Sekten so charakteristischen Kreistänze sind schon in der Gnosis aktuell: "..Er (Christus) befahl uns, einen Kreis zu bilden, indem wir einander bei den Händen hielten, trat selber in die Mitte und sagte: «Respondiert mir mit Amen!» Er begann also einen Hymnus zu singen und zu sagen.." (ibid., 141f.).

Das Heil vollzieht sich einerseits ganz konkret an jedem einzelnen körpersprachlich und vornehmlich im Rahmen des Kollektivs: Der häretische Einzelne ist asozial und fremd gegenüber der Welt und ihrer Orthodoxie, und er ist aufgehoben, wenn er im Kollektiv von seinesgleichen die Schranken der Individualität überschreitet und mit der gemeinsamen Projektion verschmilzt. Dieser Prozeß erfolgt immer stoßweise, rhythmisch, total – und nicht bloß symbolisch oder allegorisch wie in den orthodoxen Liturgien oder gar in protestantischen Wortgottesdiensten. Das Allergeistigste und Sublimste (Pneumatik) verbindet sich hier mit intensivster Körperlichkeit, die gleichwohl entindividualisiert den kollektiven Körper präsent macht. Orthodoxie ist immer Repräsentation, Häretik – Präsentation, vorweggenommene Ewigkeit als totale Gegenwärtigkeit nach dem Ende aller Geschichte.

3. Russische Sektenwelt

3.1. Schisma der Altgläubigen vs. Häretik

Während in anderen Kulturen das Häretische an die Peripherie der Gesellschaft oder über ihre Grenzen hinaus ins Exil gedrängt wurde (vgl. die Dissenters in England oder andere Sekten, die in den Westen – nach Amerika oder aus Mitteleuropa in den Osten – nach Rußland gingen) wurden die russischen Sekten in den Untergrund gedrängt, wo sie eine eigene Antikultur innerhalb des (orthodoxen) Kulturkörpers entfalteten und sich mit der ebenfalls in dieser Sphäre lebendigen Folklore und mythologischen Restbeständen verbündete. Überhaupt erscheint das russische "sektantstvo" (und partiell die Altgläubigen) als Produkt einer Implosion, d.h. eines Einbruchs innerhalb des orthodoxen Systems und eine subkutane Metastasenbildung unter der Oberfläche der rezenten Welt; dagegen war das Sektenwesen wie der Protestantismus[86] im Westen eine Bewegung der Revolution und der Explosion der im orthodoxen System aufgestauten Antagonismen. Daher das Mimikryverhalten des russischen Sektanten, der rein äußerlich am orthodoxen Ritual teilnimmt, um es gleichzeitig durch seine Präsenz zu entwerten, ein Verhalten, das einem westlichen Häretiker nicht in den Sinn gekommen wäre.[87]

Zweifellos waren die Altgläubigen ihrem Ursprung und ihrer Idee nach keineswegs Häretiker oder gar Ketzer, sondern sie betracheteten umgekehrt die Reichskirche bzw. zentrale Orthodoxie als der Häresie verfallen, während sie selbst die wahre Orthodoxie weiterführten. Die Hochkirche hatte sich in ihrem Neuerungsdrang – der freilich im Grunde eine Rückkehr zu den "Originalen" (der Bibeltexte) darstellt – verändert, die wahre Kirche aber hatte sich aus der Sicht des "raskol" in der alten Rus' zu einer endgültigen und unveränderbaren Gestalt geformt, deren kleinste Veränderung den Wesenskern des Glaubens und Kultes unwiederbringlich verletzt.[88] Dennoch kam es unweigerlich dazu, daß die Raskolniki bzw Altgläubigen – abgeschnitten von der institutionalisierten Hochkirche und ihrer Hierarchie bzw. der "translatio" der Amtsgewalt zunehmend an die geographische und soziale Peripherie gedrängt wurde und dabei einen Prozeß sekundärer Häretisierung durchmachten. Dieses abdrängen in die Häresie war umgekehrt auch das Ziel der hochkirchlichen Taktik, wie sie ja schon seit dem frühen Christentum – nach der Ausgemeindung der Pneumatiker und Pfingstler – praktiziert wurde.[89]

Das Problem des Schismas war u.a. auch eines der ganz unterschiedlichen Auffassung der Zeichenfunktionen und des Schriftsinnes – ein Umstand, der freilich nicht nur typisch ist für das späte russische Mittelalter, sondern auch als semiotische Revolution die Neuzeit initiiert hat – im Westen früher, im Osten später und mit radikaleren Folgen der kulturellen Spaltung. Man denke nur an die

christologischen Streitigkeiten des Konzilchristentums oder an die Ikonoklasmen – bis hin zum Nominalismus-Realismus-Streit im lateinischen Mittelalter. Im Gegensatz zur Häretik ist die Schismatik das Produkt einer (wechselseitigen) Projektion von Orthodoxie-Varianten, die einander schlichtweg Ketzerei oder gar Heidentum[90] vorwerfen: wie etwa im Spätmittelalter die russische Orthodoxie dem Westen – und umgekehrt.[91] Die Altgläubigen sahen das russische Mittelalter als goldenes Zeitalter, das durch die Neuerungen Nikons und der Hochkirche zerstört wurde. Das wahre orthodoxe Königtum lebt in einer Unterwelt (Kitež-Mythos) weiter, während die herrschende Kirche und der Zar vom Antichristen verschlungen wurden. Gleiches galt ja für die Dämonisierung Petersburgs und Peters des Großen aus der Sicht der Altgläubigen.

Der Messianismus der Altgläubigen führte alsbald zu einer aggressiven selbstzerstörerischen Apokalyptik (D.M. Bethea 1989, 20). Das wahre Volk ging in den Untergrund (ibid., 22) einer "unhistorischen, transzendenten Rus'", die als Heiliges Rußland mythisiert wurde, daher außerhalb der historischen Zeit stand und in zyklischen Kategorien dachte. In einer solchen zutiefst affirmativen Kultur bedeutete Neuerung (als καινότης schon bei den Byzantinern hochverdächtig) immer Destruktion und Abkehr vom Wahren Alten, während an die Stelle des kulturellen Motors, den die Innovation in den Verfremdungskulturen innehat, jenen also, die Ju.M. Lotman als Systeme der "Gegenüberstellung" bezeichnet, die gezielte Archaisierung ("drevlenie") tritt.[92] Die in unserer dominant auf Nicht-Identität orientierten Innovationskultur übliche Frage "Was gibt es Neues?" müßte man – dem alten Archäologenwitz folgend – für affirmative Kulturen (besonders aber jene der Altgläubigenwelt) zur Frage umformulieren: "Was gibt es Altes?".

Diese für alle Fundamentalismen charakteristische altgläubische Verabsolutierung konkreter kulturhistorischer Wert- und Zeichensysteme war zweifellos an der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit ein zentrales Problem gerade der Zeicheninterpretation und der Frage nach der Historizität bzw. Ewigkeit von Text- und Kultformen. Während aber für die Altgläubigen die (interpretative) Fortentwicklung eines spezifisch mittelalterlichen Textverständnisses die unüberschreitbare (semiotische) S c h w e l l e bildete, war für die Chlysten und Skopzen im Grunde die "Geschichte" – ob jene der biblischen Zeiten, der Krichenväter oder des mittelalterlichen Rußland – schon "gelaufen": die Verfälschung des authentischen Christentums war im Grunde von anfang an der Kirche als Geburtsfehler beigegeben, sodaß die gesamte Phase des Zweiten Reiches (das der Gnade und des Kirchenchristentums samt seiner Text- und Zeichenwelt) so rasch wie möglich beendet werden muß, damit eben das Reich des Geistes und seiner posthistorischen Apokalyptik endlich anbrechen könne. Dem altgläubigen – freilich alsbald mythisierten und extrem stilisierten und deformierten – "Historismus" steht der "Post-Historismus" und bis ins Groteske gesteigerte "Anachronismus" und "Anatopismus" des "sektstantstvo" gegenüber. Das Historische und Narra-

tive überhaupt war Sache des Alten Bundes und dann des "historischen Christentums"; Pneumatik ist immer a(nti)historisch und letztlich antinarrativ und antiliterarisch: An die Stelle der Schrift und ihres Sinns tritt, wie noch zu zeigen sein wird, eine rabiate Lautkörperlichkeit, die den christologischen Logozentrismus in der Totalität einer ekstatischen Körpersprachlichkeit auflöst.

3.2. Antigenerischer Anarchismus

Die Verbindung von Häretik und fundamentaldemokratischen, ja kommunistischen Tendenzen seit dem Frühmittelalter wurde vielfach untersucht und bestätigt (K. Rudolph 1980, 285ff.). Die Ablehnung des Besitzes und der Herrschaftsideologien prägte einerseits das Kollektiv, anderseits stach doch die Prädominanz der Propheten und Neochristusse bzw. Marias ins Auge, denen das normale Sekten-Volk blinden Gehorsam schuldete.[93] Dieser krasse Widerspruch prägte die gnostisch-häretischen Bewegungen und Bünde von Anfang an und bildete jeweils den Todeskeim für ihre Etablierung im Sozialen. Ein anderes, noch viel fundamentaleres Hindernis für den Fortbestand der Sekten war ihre Ablehnung der Fortpflanzung, wodurch sie an einem Parasitieren im fruchtbaren Wirtskörper der inkarnationsfreudigen Orthdoxie angewiesen waren. Dies galt im übrigen schon von den frühesten Sektenzeiten an – so etwa bei Marcion, dessen Kampf gegen Ehe und Fortpflanzung sprichwörtlich wurde.[94]

Die Gruppenbildung der Sekten weist über viele Strecken Gemeinsamkeiten auf, so etwa die Aufhebung der genetischen Familien- und Verwandtschaftsbandes (Blutsverwandschaft) und ihre Ersetzung durch pneumatische Formen der "geistlichen Bruderschaft": Jeder ist jedem Bruder und Schwester (wie dies auch Dostoevskij letztlich in seinem Antifamilienroman *Podrostok*)[95] postulierte, was im Umkehrschluß auch den Inzest zwischen Mutter und Sohn bzw. Vater und Tochter bzw. eben auch die Promiskuität zwischen Schwester und Bruder einschließen kann (aber nicht muß). Wesentlich ist in jedem Fall die Ablösung des g e n e t i s c h e n Blut-Prinzips (letztlich jenes des Logos und seines blutigen Opfers) durch ein pneumatisches Geist-Prinzip, das die Kette der Geschlechterfolge aufbricht und damit der Geschichte als genetisch-temporales Prinzip ein Ende setzt. Auch in dieser Hinsicht ist die Häretik archaisch, was das Zurückgreifen hinter die patriarchale Monogamie anlangt – und apokalyptisch, was den Vorgriff auf eine indifferente Gesellschaft betrifft, in der es keine genetischen Unterschiede mehr gibt. Das pneumatische Kollektiv reaktiviert einerseits den archaischen Clan – und es projiziert eine Kommune der Heiligen in einen irdischen Himmel, der ekstatisch vorweggenommen wird.[96]

Der subkulturellen Ketzergemeinde entspricht in der hochkulturellen Welt der Geheimbund bzw. die Geheimbruderschaft (bzw. Schwesternschaft) der Rosenkreuzer oder Freimaurer, die freilich – dem ritterlichen Modell der erotisch-

mystischen Minne folgend – nicht die Neutralisierung des Sexus und Geschlechtlichen postuliern, sondern ihre Sublimierung und Reformierung zu eheunabhängigen und gleichfalls kinderlosen Konfigurationen von Liebenden, die sich über die Ökonomie der Triebe und Bedürfnisse erheben.

Eines der zentralen Gebote der Chlysten war somit das Ehe- und Kinderverbot (K. Grass 1907, 15; 118ff.). Die Ablehnung des ehelichen Beischlafs wurde – so jedenfalls aus der Sicht der Orthodoxen – kompensiert durch die Unzucht im Kollektiv ("schval'nyj grech", s.u.). Die bei Paulus noch stoische Geringschätzung der Ehe (wie aller gesellschaftlichen Konventionen und Ordnungen) wird bei den russischen Sekten durch einen wütenden Ehehaß abgelöst, der weit über asketische Beweggründe hinausgeht. Gleiches gilt für das Kinderverbot, sodaß man gar von einer Art Misopädie sprechen kann: "Nicht die sind Kinder, welche klein sind, sondern die sind Kinder, welche Bärte haben und die Gebote Gottes bewahren; nicht das ist eine Kirche, welche gebaut ist [...] , sondern Kirche wird genannt im Herzen und in den Leibern." (zit. nach K. Grass 1907, 122). Das Kindergebären wurde zu einer Sünde erklärt und eine Mutter wäre anzusehen "wie eine trächtige Sau, welche Ferkel leitet." (ibid., 159). Die Kinder werden bisweilen gar als Früchte des Teufels bezeichnet (ibid.). "Das eheliche Zusammenleben ist unser Verderben." (ibid., 313f.)

Die schon Verheirateten sollten wie Bruder und Schwester zusammenleben und sich der Sexualität enthalten (ibid., 159). Da die Frauen Schutz brauchen, sollen sie mit "Brüderchen" zusammenleben (ibid. 164) – ähnlich wie Maria mit Joseph. Gleiches gilt ja auch für die geschlechtliche Enthaltsamkeit, in dem sich das mönchische Keuschheitsgebot in seiner gnostisch ursprünglichen Radikalität wiederfindet. (Ibid., 313f.). Das auch in der Ostkirche bekannte Institut der geistlichen Brüderschaft bzw. Kindschaft – für die es ja auch sakramentale Weihen gab – wird bei den Sekten verabsolutiert. Die Chlysten strebten eine "geistliche Ehe" an, der nur pneumatische Kinder entspringen: "Ihr Licht, ihr meine Vögel - I Geistliche *Schwesterchen*! I Beliebet die Andacht zu verrichten, I Euch ins Schiff zu stellen, I Im Kreise zu tanzen, I Von Gott Besitz zu ergreifen. I Mit den Flügeln schlaget, I Zum Himmel atmet! I Täubchen, Schwesterchen! I.." (ibid. 319; 313f.).[97]

3.3. Häretik als Antiverhalten im Alten Rußland

Die Häretik gehört allgemein in die von B. Uspenskij eingehend gewürdigte Sphäre des "Antiverhaltens in der Kultur der Alten Rus'"[98] – oder umgekehrt: dieses Antiverhalten ist eine – z.T. säkularisierte – Entfaltung einer ursprünglichen Häretik, die ihrerseits in einem mythologisch-folkloristischen Substrakt wurzeln soll. Das sakralisierte Antiverhalten – gipfelnd in er Gestalt des "jurodivyj" – konnte sowohl innerhalb der Orthodoxie (vgl. die Rolle des Hofnarren

oder des Narren in Christo im lateinischen Westen) als auch außerhalb von ihr auftreten. In diesem Fall wurde die Orthodoxie insgesamt zum Objekt einer umwertenden Subversion, oder umgekehrt: die Verkehrtheit der Orthodoxie (und des Herrschaftssystems) wurde durch den Zerrspiegel (das Antiverhalten der "jurodivye")[99] – nach dem Prinzip der doppelten Negation – entlarvt bzw. dehierarchisiert und parodiert.

Wie das Mönchtum ist auch das "jurodstvo" eine Vermittlungsfigur zwischen Orthodoxie und Häretik: Der "jurodivyj" bedient sich über weite Strecken häretischer bzw. sektantischer "Verfahren" im Verhalten und in der Redeweise, setzt diese aber taktisch ein zur paradoxalen Rückführung der lau oder sündig gewordenen Orthodoxen der offiziellen Kirche. Das "jurodstvo" hatte also einen instrumentellen Charakter – und keinen autonomen wie analoge Phänomene des "sektantstvo". Mit diesem teilt er folgende Verhaltensweise: extreme Körperverachtung, Unbehaustheit, Anarchismus (Verhöhnung weltlicher und kirchlicher Würdenträger), negativ-paradoxale Allegorik bzw. absurdistische Rhetorik, Glossolalie, Kulturkritik, Zivilisationsfeindlichkeit, extreme Askese, paradoxales Antiverhalten, pathologisch-groteske Selbststilisierung. Der "jurodivyj" führt ein Doppelleben zwischen gespielter Narrheit und tatsächlicher Geistesgesundheit, während der Sektant alle Elemente des Antiverhaltens und der Abnormität – immer bezogen auf die offizielle Welt – total verinnerlicht hat.

Von hier wäre eine Brücke zu schlagen sowohl zur Mythologie (bzw. Mythopoetik) wie zur Karnevals-Konzeption Bachtins und einer emanzipatorischen Kulturkritik, deren Instrumentarium in der Häretik hoch entwickelt scheint. Die Häretik hält der aus ihrer Sicht als Anti-Welt interpretierten Orthodoxie den Spiegel vor und negiert sie solchermaßen verfremdend. Die Poetik und das Ritual der sektantischen Gesänge und Tänze weist eine große Ähnlichkeit mit der Lachpoetik des "jurodstvo" auf: Der entscheidende Unterschied besteht freilich darin, daß, die "jurodivye" innerhalb des Systems wirksam waren, ja sogar heiliggesprochen werden konnten, wogegen die Sekten in Rußland subkulturell wirkten, d.h. in der "Krypta" der orthodoxen Kultur rumorten.

3.4. Russisches "sektantstvo" - Die Chlysten

Die typologische Ähnlichkeit wie die historische Ableitbarkeit der (russischen) Sekten von der mystischen Mönchstradition einerseits und anderseits von der frühchristlichen Gnostik steht außer Zweifel, ist aber bei weitem noch nicht wirklich erforscht.[100] Auch die Ähnlichkeiten mit westlichen Sekten – etwa den Quäkern, den Shakern, allen möglichen Adventisten etc. springen ins Auge und werden dadurch noch kompliziert, daß westliche Sekten nicht nur den Weg nach Amerika nahmen, sondern bekanntlich auch nach Rußland einwanderten und hier mit den bodenständigen Sekten eine seltsame Symbiose eingingen.

Dies gilt etwa für die Molokanen, die im Süden Rußlands (v.a. im Kaukasusgebiet) bis heute durchgehalten haben und sich unlängst mit ihrem amerikanischen Emigrantenzweig wieder treffen konnten.[101] Sosehr also die Altgläubigen auf eine bestimmte historische und geographische Kultur fixiert waren, so auffälig ist das Streben der Sekten nach Aufhebung kultur-geographischer Koordinaten und extrem dynamischer Migration, was aber nicht die sehr weitgehende kulturelle und sprachliche Prägung der einzelnen Sektenzweige ausschließt: im Gegenteil. Oftmals bewahrten die Sektengemeinden auch in einem völlig artfremden kulturellen und sozialen Umfeld penibel auch die scheinbar nebensächlichsten Details ihrer kulturellen, dialektalen, folkloristischen Herkunft, was sie im übrigen zu reichen Quellen für kulturgeschichtliche Überreste und Rezidive macht.

Die Bezeichnung "chlysti" geht – wie die der Geißler – auf eine asketische Praxis (Selbstpeitschung) zurück, die freilich in der Praxis eine relativ geringe Rolle gespielt hat (K. Grass 1907, 489). Die Erklärung des Namens der Chlysten aus "Christen" paßt da schon besser, betrachteten sie sich doch als neue bzw. erneuerte Christen bzw. Christusse im wörtlichen Sinne. Auch hier zeigt sich der sekundäre Charakter der Häretik allgemein: Sie markieren das Ende der alten Religion, der alten Ordnung – und zugleich deren radikale Überschreitung und Negierung. Die Chlysten wie überhaupt die Sekten betrachteten sich als die wahre, aber in den Untergrund verdrängte, kryptische Kirche, als eine Gemeinschaft von Heiligen, die auf den Jüngsten Tag wartet, bzw. diesen schon gekommen sieht. Daher auch die Arkandisziplin aller Häretiker wie Hermetiker,[102] wobei hier das "Geheimnis" (das "arcanum") weniger mystisch-abstrakt als physisch-konkret gehütet wurde. Hierher gehören die fürchterlichen Schwüre und Flüche im Zusammenhang mit den entsprechenden Initiationsriten, die auch in abgeschwächter Form noch in den masonischen Geheimbünden wiederkehren. Das III. Reich des Geistes ist "eo ipso" geheim und nur apophatisch aktivier- und verbalisierbar: Ganz im Gegensatz zum II. Reich des Sohnes, das sich in der Weltkirche und im Gottesreich auf Erden manifestiert – also offenbar und offenkundig Fleisch geworden ist: "Reich, du Reich, geistliches Reich! | Wird es dir zulange, Reich, dich vor uns hier zu verbergen? | Uns sind, unser Schöpfer, Zeiten und Jahre sichtbar!" (zit. bei K. Grass 1907, 357).

Die Seligkeit nach dem Sterben interessiert die Häretik wie alle wahren Apokalyptiker nicht: Worum es geht, ist die Seligkeit v o r dem und i n dem leiblichen Leben, das kultisch und asketisch zu einem geistlichen verwandelt wird. Wenn alles Fleisch Geist geworden ist, herrscht Seligkeit und Jenseitigkeit (ibid., 359f.), das im sektantischen Leben apokalyptisch vorweggenommen wird. Der Pneumatiker verwandelt sich in einen Engel schon zu Lebzeiten,[103] daher ist eine Auferstehung des Fleisches, wie es die Orthodoxen als letzte Konsequenz ihrer Inkarnations-Christologie verlangen, für die Chlysten wie für alle Gnostiker undenkbar, weil unerwünscht (ibid., 362). Gleiches gilt für das Weltgericht, das

schon jetzt in permanenz tagt und minütlich entscheidet – nicht erst post festum bzw. post mortem.

3.5. Neue Christusse, neue Marien: Chlystischer Automessianismus

Für die Chlysten und Skopzen kann grundsätzlich ein jeder Christus oder Gott werden - realiter und nicht nur symbolisch, wie dies die Mystiker dachten: Für sie wurde in jedem Christen seelisch Christus nochmals geboren, für die Sektanten war diese Wiedergeburt etwas Physisch-Reales, empirisch Greifbares (P.I. Mel'nikov VI, 318f.). Die Parusie Christi oder Gottes ist nicht bis ans Ende der Zeiten vertagt, sondern kryptisch anwesend, da das Ende ja schon eingetreten ist: Die Chlysten glaubten denn auch, daß sie schon seit Christi Zeiten existierten (K. Grass 1907, 7) – oder wie es in einem Chlystenlied heißt: "Die erste Herabkunft Gottes war in Rom und Jerusalem, | und es glänzte der Glaube viele Jahre | Und es begann der Glaube abzufallen" (ibid., 8), worauf dann Christus beschließt, sich in irdisches Fleisch zu hüllen und neuerdings zu erscheinen. Dies aber geschieht immer dann, wenn die Chlysten einen Kreis bilden bzw. ihren Kreistanz durchführen (die "radenija"), ihre "Hände zum Himmel zu erheben" und den Heiligen Geist (die Taube, den Falken etc.) herbeiflehen (vgl. das Lied ibid., 10-11).

In der polemischen Auseinandersetzung der Chlysten mit der orthodoxen Tradition und dem entsprechenden biblischen und theologischen Schrifttum fällt die konsequente Reduktion der Rolle Jesu Christi, ja der Christologie insgesamt auf – und ihre Ersetzung durch Pneumatologie. Die Menschwerdung Gottes wird gedacht als "Erfüllung Jesu mit dem Geiste Gottes" (ibid., 257); alle christologischen und inkarnationstheologischen Aussagen werden im Sinne der paradoxalen Allegorik der Häretik konsequent pneumatologisch umgedeutet.

Während jeder Chlyste potentiell selbst zur Verkörperung Christi werden konnte und damit indirekt die Relevanz des Gottessohnes bestätigt wurde, erfuhr die Inkarnation und der gesamte christologische Aspekt des Christentums eine wesentliche Ab- und Umwertung – eine Tendenz, die auch auf die Einschätzung der Rolle Mariens abfärbte (ibid., 83f.). Das "Anziehen" des Heiligen Geistes, der wie ein (weißes) Gewand übergestülpt wird, steht im Mittelpunkt aller Kultakte (ibid., 114). Für die Chlysten war Christus reiner Geist, er war gar nicht wirklich Mensch aus Fleisch und Blut geworden (ibid., 183, 256ff.), sondern – wie schon die frühchristlichen Doketisten annahmen –, er hatte nur einen Scheinleib. Die asketischen "Leiden" der Chlysten/Christen verwandelt diese in Christusse bzw. Marias, während umgekehrt die "Dechristologisierung" des historischen Christus so weit gehen kann, daß dieser bisweilen durch Maria völlig ersetzt wird.

3.6. Askese

Der Chlyste betreibt die Askese – besonders die Fasten – mit einem geradezu sportlichen Ehrgeiz, der darin gipfelt, die vierzigtägigen Fasten Christi zu überbieten, was ja ganz in der pneumatologischen Orientierung der Sekten liegt, Christus durch die eigene Geistwerdung zu assimilieren, ja zu ersetzen: "Euer Christus fastete 40 Tage, aber ich fastete 14 Wochen..".[104] Eine für die Chlysten typische Selbstgeißelung[105] und Kasteiung ist auch das absichtliche Frieren, ja die demonstrative Gleichgültigkeit gegenüber allen äußeren Einflüssen – ein Verhalten, das an die indischen Jogis und andere außereuropäische Hungerkünstler erinnert. Auch hier zeigen sich Parallelen mit dem orthodoxen Hesychasmus, dessen Körper- und Atemübungen in dieselbe Richtung weisen.

Besonders verpönt war naturgemäß der Fleischgenuß, wie ja überhaupt der Vegetarianismus der Häretik mit Elementen einer Seelenwanderungsidee zusammenhängt, die auf archaische Weise alle Lebewesen in einen panpsychischen Kreislauf einbindet. Das Essen von Tieren würde in diesen Kreislauf kannibalisch eingreifen. Umgekehrt bedeutet das Fasten ja nicht nur ein Nicht-Konsumieren von Lebens-Mitteln, sondern eine Überdeterminierung derselben (zu Lebens-Zwecken), ihre Semiotisierung in dem Sinne, daß sie als Lebewesen gewürdigt werden. Die so offensichtliche Leibfeindlichkeit der Häretik und die Leifreundlichkeit der Orthodoxie muß wesentlich differenziert werden – und zwar vor allem in Hinblick auf ihre Zielsetzung, die auf die Heiligung des Materiellen, auf seine Pneumatisierung verweist. Die auch im Mönchtum traditionelle Asketik (K. Grass 1907, 309f.) wirkte sekundär auf die nachmittelalterliche Häretik, die ihrerseits typologisch über ein immanentes Asketikmodell verfügt, das mit jenem der frühen Gnostik übereinstimmt.

Die von Danila Filippov formulierten 12 Gebote der Chlysten stellen die Askese und damit Körperregeln in den Mittelpunkt der sektantischen Praxis und bieten darüber hinaus ein anschauliches Beispiel für die aus orthodoxer Sicht scheinbar mutwillige Umwertung und Redimensionierung von Glaubenssätzen. So steht das Speise- und Trinkverbot gleichwertig zum Gebot, an Gott zu glauben und seine Gesetze einzuhalten:

> 1. Азъ есмъ бог [...]. 4. Храните божьи заповѣди [...] 5. Хмельного не пейте, плотскаго грѣха не творите. 6. Не женитесь, а кто женатъ, живи съ женою какъ съ сестрой. Неженимые не женитесь, женимые разженитесь. [...] 8. На свадьбы и крестины не ходите, на хмельныхъ бесѣдахъ не бывайте. 9. Не воруйте. [...] 12. Святому духу вѣрьте." (P.I.Mel'nikov IV, 271-272)

3.7. Phonozentrismus vs. Logozentrismus, Pneumatik des Atmens vs. Buchstaben des Gesetzes

Die Geistoffenbarung bedarf – anders als das kirchliche Christentum – keiner greifbaren Bücher; die Schriftlichkeit ("pis'mennost'") wurde von den Chlysten radikal abgelehnt und an ihrer Stelle der pneumatische Sinn, das leere, ungeschriebene Buch gepriesen, das in der sagenumwobenen "Golubinaja kniga" pneumatische, also unsichtbare, unlesbare Gestalt angenommen hatte.[106] Im Gegensatz zu diesem prinzipiellen Ikonoklasmus der Chlysten und so gut wie aller Häresien waren die Altgläubigen geradezu Bücher- und Ikonenfanatiker; für sie war das Geschriebene – die Heiligen Schriften samt dem kanonisierten Textkorpus des orthodoxen Mittelalters – unverrückbar und letztlich auch jenseits jeglicher Interpretation physisch-sakramental wirksam.

Der Unterschied zwischen dem Ritual der Chlysten zur Liturgik der (ostkirchlichen) Orthodoxie könnte nicht größer sein: Hier die Körper-Evidenz, dort die sublime Theatralik einer liturgischen Ästhetik, die – im Sinne ihrer Beschreibung durch Hans Urs von Balthasar – auf dem Fundament der Logos- und Inkarnationstheologie aufbaut.[107] Eben diese sollte im Sekten-Kultus überwunden oder unterlaufen werden. In diesem Sinne sind die Chlysten in Rußland von den Schismatikern bzw. den Altgläubigen (zumindest in deren Frühphase) "weiter entfernt als von der Großkirche [...] Denn der Raskol hat die Wertschätzung der bestimmten kultischen Form auf die äußerste Spitze getrieben" (K. Grass 1907, 366).

Der sektantische Kult ist – wie so vieles andere in seinem Bestand – an die orthodoxe Liturgik gebunden, wenn er sie auch – wie erwähnt – persifliert, unterläuft und durch eine archaische, vorreligiöse Magie zu ersetzen trachtet. Der verfremdende Aspekt gehört zum Gesamtprojekt der provokativen B l a s p h e m i k , die bis zu einem solchen Maße subversiv war, daß den Sektenmitgliedern sogar die Teilnahme an den orthodoxen Liturgien gestattet war (P.I. Mel'nikov, VI, 254ff.;VI, 337f.), wenn sie nur im entscheidenden Moment im Geiste oder durch Körperzeichen (Überkreuzen der Finger) die kultische Wirksamkeit der Orthodoxie in Frage stellten.[108]

Wie in allen (häretischen) Geheimbünden und Kulten wird der Initiation eine besonders große Rolle zugesprochen (vgl. das Ritual des "Privod" bei den Chlysten, beschrieben bei K. Grass 1907, 369ff.), während für die Orthodoxen die Taufe in ihrer sakramentalen Relevanz als Zentral- und Ursakrament von der Kommunion und Wandlung längst übertroffen wurde. Der Schwur des Initianten – bei den Sektanten ebenso radikal wie bei den Geheim- und Bruderbünden (etwa den Freimaurern) – konnte nur verglichen werden mit der Konfess bei den Orthodoxen, also der Mönchsweihe. Ging es doch darum, die Initianten aus der

sozialen Bindung an Vater und Mutter (ibid., 375) zu lösen (also zu "entgenetisieren") und in ein Kollektiv (eine geistliche Kommune) aufzunehmen.

Quelle der Offenbarung sind nicht geschriebene Bücher[109] (des Alten und Neuen Testaments oder der Kirchenväter, obwohl man sich dieser Bücher im Zuge der sektantischen Anti-Allegorese[110] durchaus bediente und sie begierig umdeutete). Quelle der Offenbarung ist das unsichtbare "Taubenbuch" ("kniga golubinaja", ibid., 298), das einerseits auf einen uralten Buch-Mythos des russischen Mittelalters zurückgeht,[111] anderseits die Anti-Schriftlichkeit des sektantischen Phonozentrismus symbolisiert: Das Buch des Lebens muß gelebt werden, nicht gelesen; Gott offenbart sich in "Schriftzeichen der Wahrheit" nicht aber in Vokalen und Konsonanten (P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 77).

Die Chlysten bedienten sich der vorhandenen Heiligen Bücher der Orthodoxie extrem manipulativ, verfremdend – und dekonstruktiv: Sie lasen die Texte im Sinne der von Jonas konstatierten gnostisch-häretischen negativen Allegorese, indem sie den offensichtlichen Schriftsinn durch einen magisch-sektantischen "pneumatisierten". Ihre Bibellektüre war nicht nur extrem selektiv und obsessiv, sondern sie schwankte auch zwischen Wörtlichnehmen – und äußerster allegorischer Abstrahierung (ibid., 298ff.).

Die Betonung der Körpersprache, des Rhythmus, der ekstatischen Hymnik, des A t m e n s (Pneuma als Atem-Luft und Atem-Lust in einem), des transpiratorischen Tanzens (Transpiration als Inspiration)[112] – all diese expressiv-lautliche Orientierung stand in Gegensatz zur Schriftlichkeit und zum theoretisch-abstrakten Charakter eines aufgeklärten, dogmatischen, theologischen Christentums. "Ich verstehe die ganze Heilige Schrift nicht nach dem Buchstaben, sondern geistlich. Da sie vollständig vom Geiste Gottes für den Menschen geschrieben worden ist [...] Demnach müssen alle Dinge, die in der Bibel erwähnt werden [...] nicht buchstäblich gedeutet werden, sondern müssen sich auf den Menschen beziehen." (zit. nach: K. Grass 1907, 225).

Der Diskurs des Geistes ist einer des A t e m s , er ist permanenter Gesang des sich ekstatisch transfigurierenden Körpers; er polemisiert mit dem Sprachkörper der Schriftlichkeit, mit Papier und Feder bzw. Typographie. Anstelle der Bücherlehre ist die pneumatische "traditio" – wie die aller Geheimlehren bis hin zu den Freimaurern – eine mündliche des Flüsterns und Singens; die wahre Ofenbarung kann nur prophetisch, körperexzessiv gesungen oder geschrien werden (ibid., 14). Askese und Ekstatik rufen im wörtlichen Sinne den Geist herab, pneumatisieren den ganzen Menschen – auch leiblich. Daher bedarf es keiner liturgischen oder gar privaten Lektüre Heiliger Bücher, die nur "tote Buchstaben" liefern (ibid., 183): An die Stelle des Lesens tritt das Beten – ein hymnisches Sprechen, Schreien, Singen, das den gesamten Körper rhythmisch erfaßt und durchdringt (ibid., 225).

Hier konnten die Chlysten gut an die alte hesychastische Gebetspraxis anschließen, die sie stark physiologisierten. Die apollinisch-gebändigte Körpertechnik der Hesychasten findet im Atemkult der Chlysten eine dionysisch-wilde Überbietung, wobei das Ausatmen auch eine aktive Form annehmen kann – etwa als Anblasen, womit eine wörtlich verstandene Behauchung durch den Heiligen Geist aus dem Munde des Ekstatikers bzw. Propheten gemeint war.[113]

Das Herz bildet jenen Schmelztigel, der Pneuma und Physis vereinigt – das Innere und das Äußere wird im Atem semiotisiert (P. Sloterdijk 1993, 62ff): "Das Atmen [im mystischen Tauchen] sorgt für das Auftauchen inmitten des Eintauchens; es garantiert die Entfaszination inmitten des Faszinierenden. [...] Wo es fehlt, nimmt der religiöse Masochismus mit seinem Hunger nach Unterwerfung unter eine Schoßmacht überhand. [...] Der freie Atem ist der Garant dafür, daß wir von Nicht-Enge umgeben sind." (ibid., 77). Während aber in den sektantischen Atem- und Körpertechniken das dionysische Moment der Ekstatik dominiert, wird im orthodoxen Hesychasmus gewissermaßen ein apollinisches Sublimationskonzept verfolgt: Ziel der Ekstase sind hier eben nicht physische oder psychische Sensationen (oder bildhafte Vorstellungen) - sondern wie im Buddhismus: eine ikonoklastische Dematerialisierung.[114]

3.8. Chlystische Tanzkulte und sektantische Ekstatik

Die Standardformel für visionäre Ekstatik – oder das, was man in anderen Häresien "Enthusiasmus" nannte[115] – ist das "Herabkommen des Heiligen Geistes", der als Vogel (Taube, Falke, Adler etc.) vom "siebenten Himmel" herniedersteigt und die Seele beflügelt, ja mit dieser verschmilzt (K. Grass 1907, 266ff.). Der Kreistanz ("radenie")[116] und das Singen mit dem ganzen Körper sind die Hauptmittel zur Erreichung dieses Zustandes, der nicht zufällig an die Verkündigungsszene erinnert (Maria "empfängt" Jesus Christus durch die Vermittlung des Hl. Geistes) und mystisch-erotische Merkmale trägt. Legitimiert wird dieser Tanzkult durch das Alte und Neue Testament – etwa mit dem Tanzen Davids vor der Bundeslade oder dem Pfingstwunder (ibid., 267): "Laßt uns ins Gotteshaus gehen", heißt es in einem Chlystenlied, "..dort jubeln alle Gerechten |...| Sie sind so wie David | Vor seiner Lade | Mit den heiligen Gottesleuten | Springend, spielend. | Um einen Ort sich vereinigend | Klatschen sie mit den Händen, | Mit den Händen, mit den Füßen | Zittern die Gerechten. | Sie beten, der Schweiß ergießt sich, | Wie der Blitz glänzen sie."

Das Kreistanzen führt zu sich immer weiter steigernden Trance- und Krampfzuständen, Zittern des gesamten Körpers, Schaum vor dem Mund, Weinen und Lachen, Schweißausbrüchen bis hin zur totalen Erschöpfung.[117] Allen diesen Körperzuständen gemeinsam ist das Zittern (metaphorisch verstanden als das Flattern der "Taube", d.h. der durch den Tanz beflügelten Geist-Seele) bzw. das

Schütteln, woher verwandte amerikanische Sekten ja auch ihren Namen beziehen (vgl. die Shaker). Der sich im Kreistanz mit den anderen und um die eigene Achse drehende Körper wird zu einem Kreisel bzw. einer "Tonne" oder "Röhre" (P.I. Mel'nikov VI, 347): Der solchermaßen Rotierende kann keine "diskreten", geordneten Eindrücke mehr haben – und er/sie selbst erzeugt für den Betrachter den Eindruck, daß alle Züge und Merkmale verwischt sind. Dieser optische Effekt – gesteigert noch durch die weiße Kleidung und ihre betonte Röhrenförmigkeit (die wiederum an die apokalyptische "truba" sowie die entsprechenden sexuellen Konnotationen gemahnt) – eben diese geradezu kinematographischen Rotationseffekte machen das "radenie" zu einem gesamtkörpersprachlichen Totalereignis:

"Tonne du Tonne, | Silberne Tonne! | An dir an der Tonne | Sind goldene Ringe, | Heilige Eimerchen. | In dir in der Tonne | ist geistlicher Trank | Des allerheiligsten Geistes. |...| Laßt uns, Freunde, | Die Tonne entleeren, | Den Trank austrinken |.." (K. Grass 1907, 272-273).

Какъ не золотая трубушка жалобненько вострубила, [...]
Возставали, возставали духи бурные, [...]
Соберемтесь-ка мы, братцы, во единъ во соборъ, [...]
Ужъ вы вѣрные, вы изобранные,
Вы не знаете про то, вы не вѣдаете,
Чтó у насъ нынѣ на сырой землѣ понадѣлалось:
Катаетъ у насъ въ раю птица,
Она летитъ,
Во ту сторону глядуть,
Да гдѣ трубушка трубитъ,
Гдѣ самъ Богъ говоритъ:
Ой Богъ! Ой Богъ! Ой Богъ!
Ой духъ! Ой духъ! Ой духъ!
Накати, накати накати!
Ой Егá, ой Егá, ой Егá! (P.I. Mel'nikov VI, 353)

Interessant ist, daß in der für die Sekten typischen subversiven Komik der orthodoxe Sakramentalismus – gipfelnd in der Wandlung von Brot und Wein – durch das bodenständige "Bier" oder gar "Kwas" ersetzt wird (K. Grass 1907, 110; P.I. Mel'nikov VI, 348); damit wird die orthodoxe Eucharistie und ihre dematerialisierte Verdünnung einerseits parodiert, anderseits signalisiert das Bier eben jene Körperlichkeit, die mit dem in Rußland besonders lebendigen Kult der "Erd-Mutter" ("Mat'-Zyra-Zemlja") verschmilzt:[118] "O dieses Bierchen! Der Mensch trinkt es zwar nicht mit den fleischlichen Lippen, aber wenn er (davon) trunken geworden ist, so lebt er" (zit. bei: K. Grass 1907, 266). Konsequenterweise werden die Reden bzw. Weissagungen der Propheten – und das ist potentiell ein jeder Teilnehmer der "radenija" – als "weiße Brötchen" bezeichnet, die

"soeben aus dem Ofen gekommen sind" – oder aber es ist der Prophet selbst, der "geistliches Bier" zu trinken gibt (ibid., 285, 289).

> Die schlimmste Folge der Radenija ist, wenn nicht die Ohnmacht, so doch vollständige körperliche und seelische Erschöpfung: «Sie werden so schwach wie F l i e g e n und im Gesicht w e i s s wie Leinwand». [...] Er sagte: «[...] Darauf setzte man sich auf die Bänke, das männliche Geschlecht auf die rechte, aber das weibliche auf die linke Seite, und sang die Verse: "Komm zu uns, Herr! Komm zu uns, Sohn Gottes! [...]» Und während des Gesanges sprangen die Nonnen [...] von den Bänken und schwenkten die Arme, schüttelten sich und drehten sich in die Runde nach der Sonne, und während des Sichschüttelns und Sichdrehens hielten sie nach einander Reden [...] Und dabei errieten sie (scil. die Zukunft) und sprachen mit fremden Zungen. Aber darauf nahm die Nonne Anna vom Tisch eine hölzerne Schüssel [im Gegensatz zum metallenen Kelch der Liturgie], in welcher in Stücke geschnittenes Brot war, und die Nonne Wera nahm vom selben Tisch ein hölzernes Gefäß mit K w a s , [...] und bei der Verteilung des Brotes und während des Trinkens von Kwas dazu sagte sie allen, [...]: "Nehmet dieses als Kommunion des heiligen Sakraments." [...] Darauf nahm derselbe Iwan Dmitriew ein Schnitt Brot, zerschnitt es in Stücke, legte es auf einen Teller zusammen mit Salz, goss W a s s e r in ein Glas und verteilte es unter die Anwesenden.. (K. Grass 1907, 275, 110, 131)

Das archaistische Prinzip der perspektivischen Umkehrung von Agens und Patiens, Innen und Außen, Anfang und Ende, Ursache und Wirkung gilt für die Körperfunktionen in besonderem Maße und zwar sowohl auf der wörtlich-konkreten wie auf der metaphorisch-geistlichen (pneumatischen) Ebene. Wenn in der Orthodoxie – und dort nur noch symbolisch – der Leib Christi als Brot gegessen wird, dann muß in der dominant pneumatischen Häretik das Brot als Materialisierung der Prophetie a u s dem Mund kommen: Der Körper des tanzenden und schwitzenden Propheten ist eben jener Backofen, in dem – ein uraltes Mutter-Symbol – das Brot des Lebens gebacken wird. Der Kommunion der Orthodoxen (Inkarnation bedingt Inkorporierung) steht die E x k o r p o r i e r u n g , das Ausspeien, Ausdünsten, Auspressen – also die Unmittelbarkeit antisymbolischer und nonverbaler E x p r e s s i o n e n gegenüber.

Die archaische dionysische Vorstellung von Essen bzw. Inkorporieren als Wandlungsprozeß wird hier in die sektantische Pneumatik projiziert bzw. mit dieser einfach gleichgesetzt, wobei die Synthese von Bierrausch und Geisterfüllung genau ins Bild des r e l i g i ö s e n R e a l i s m u s paßt und nebenbei auch die unfreiwillig grotesken, karnevalesken Züge des Sektentums entblößt. Auf dieselbe paradoxale Allegorik verweist die Bevorzugung des Wassers gegenüber dem Wein des orthodoxen Sakramentalismus, womit gleichfalls eine blasphemische Abwertung (Wein —> Wasser) mit einer theologischen Aufwertung

des Pneumatischen (Wasser-Taufe) einhergeht. In den chlystischen "Liturgien" wird denn auch – neben der Verwendung von Bier – der Wein demonstrativ durch Wasser ersetzt.[119]

Auch im Rahmen der Flüssigkeitsmotive zeigt sich die Wechselseitigkeit (und damit Archaik) der sektantischen Semantik: Das Wasser (des Geistes) – zugleich Taufwasser des Johannes des Täufers, des großen Vorbilds aller wiedertaufenden Häretiker – wird getrunken: analog zum Rezipieren der pneumatischen Einstrahlung im Kontext visionärer Ekstatik; zugleich aber wird auch Wasser ausgeschieden, indem der Kreiseltanz die rotierenden Chlysten zu Speichel- und vor allem Schweißfluß zwingt, der als Beweis für die Geisterfüllung und Geistausstrahlung gedeutet wird. So sind im chlystischen Körperkult Inspiration und Transpiration untrennbar miteinander verbunden und bedingen einander wechselseitig.

Die uralte mystische Flüssigkeitsmetapher – man denke nur an die apophatische, neoplatonische Bezeichnung der jenseitigen Gottheit als "Fließendes Licht" (im Rahmen der gewaltigen Emanations-Symbolik) – das Strömen, sich Ergießen in all seiner pneumatischen und erotisch-sexuellen Bedeutung wird im "radenie"-Kult der Chlysten extrem konkretisiert, wie dies ja für alle Kultakte der Sektanten gilt. Das W ö r t l i c h n e h m e n von in der Orthodoxie abstrahierten, übertragenen, ritualisierten Ursymbolen gehört ja überhaupt zum Hauptinstrumentarium solcher Kulte, deren parodistisch-blasphemischer Nebeneffekt nicht zu übersehen ist. Das Trinken des "fließenden Geistes" begegnet zwar auch im sublimen, mystisch-erotischen Diskurs der Orthodoxie oder Hermetik, bei den Sekten aber wird die Metapher nicht nur verbal realisiert oder diskursiv entfaltet, sondern körpersprachlich konkretisiert, in die Evidenz der reinen Aktion gestürzt. Die Metabole findet nicht mehr nur oder sosehr im Felde der Semiosphäre statt (als "unblutiges Opfer" der Orthodoxien), sondern auf dem Boden nackter, körperlicher Handgreiflichkeiten und brutaler Unmittelbarkeit.

Der Tanz-Kult bedient sich all jener Körpertechniken, die Halluzinationen und Ekstasen provozieren: die Kreisbewegung, das Schaukeln des Körpers, das Heben der Arme, das Schließen der Augen, das rhythmische Atmen u.a. (ibid., 292). Überhaupt sollten die Armbewegungen den Flügelschlag symbolisieren, der die Geisterfüllung ("Beflügelung") ebenso signalisierte wie die Engelhaftigkeit der Chlysten (ibid., 385). Die Kreistänze führen bis zur "Hysterie" (ibid., 391) aller Beteiligten, zu konvulsivischen Krümmungen und Zuckungen.

Die B e k l e i d u n g bei den "radenija" – die weißen Hemden, die Tüchlein und ihre Symbolik der Engelflügel ("die Flügel des Erzengels" gab es freilich in säkularisierter Form auch in den Folklore-Tänzen) – verweist auf die Neutralisierung und "Angelisierung" der tanzenden Gemeinde (ibid., 399f.). Das Weiß symbolisierte ja in der gesamten apophatischen Tradition die Ungegenständlichkeit ("bespredmetnost'") des Pneumatisch-Geistigen – so auch in der Licht-Visions-Symbolik der Orthodoxen (vgl. auch das Taborlicht und seine Ikonogra-

phie – etwa in den weißen Gewändern Christi auf den Metamorphosis- und Auferstehungs-Ikonen etc.).[120] Die weiße Farbe aller Kultkleidungen bei den Sekten (ibid., 384f.) gehört zu einer Universalie der Häretik und sticht deutlich ab von der Buntheit bzw. komplizierten Farbsymbolik der orthodoxen Liturgie-Gewandungen – ganz zu schweigen von den Symbolkleidern der Weltmenschen. Die röhrenförmigen Hemden und Ärmel, die sich im Kreistanz blähen (ibid., 386f., 370) sind ebenso weiß wie die Gesichter der Chlysten, die durch Askese und Fasten wie durch den Sauerstoffentzug infolge der Tanz- und Schütteltechnik weiß bzw. totenbleich erscheinen (ibid., 391 und die Schilderung ibid., 397ff). Der angedeutete erotisch-sexuelle Aspekt der "radenija" wird in folgendem Chlystenlied besonders deutlich: "Ein Entlein schwimmt auf dem Flüsschen |...| Mich junge bringt es in schlechten Ruf, | Als ob ich junge mit Gott in Liebe lebe, | Mit Christus in einer Genossenschaft (Kommune). | Ich lege mich schlafen – es verlangt mich nicht, | Der Leib vergeht vor Kummer, | Die blutigen Lippen kleben an einander: | Es verlangt mich, zum Väterchen zu Gaste (zu gehen), |...| auf die apostolische Unterhaltung, | Und wohin Engel [die anderen Chlysten] kommen, | Und wo der heilige Geist jubelt." (K. Grass 1907, 394).

Der Versuch einer wissenschaftlichen – positivistischen – Erfassung des Sektenwesens, wie ihn etwa Grass unternahm oder fast gleichzeitig in Rußland D.G. Konovalov in seiner *Psichologija sektantskogo ėkstaza* (Sergiev Posad 1908), sind vom positivistischen Ethos einer empirischen Psychologisierung getragen und weisen nicht selten Züge unfreiwilliger Komik auf, wenn das Äußerste (Ekstase, Perversionen etc.) im unterkühlten Tonfall klinischer Schilderungen dokumentiert und somit ruhiggestellt wird. In diesem Sinne ist die Darstellung des psychischen Aberrationen um die Jahrhundertwende (etwa im Stile von Krafft-Ebings *Psychopathologia sexualis*), auch ein Stück Sektengeschichte – oder genauer – Teil des Dramas der Integration und Transformation der Häretik in die Hochkultur und vor allem in die Literatur- und Diskurslandschaft der Moderne und Avantgarde.[121] D.G. Konovalov geht es, wie er in klaren Worten einleitend darlegt, um die Beschreibung der psychologischen Natur der sektantischen Ekstasen – sowie um eine Physiologisierung jener Prozesse, deren religiös-pneumatische Seite weitgehend ausgeblendet bleibt. Insoferne wird das Religiöse in Gestalt der Häretik – ganz so wie gleichzeitig auch bei Freud (man denke an *Das Ende einer Illusion*) – als psychophysische Perversion gedeutet, deren Symptome man zu einem diagnostischen Bild formen kann.

Zu diesem psychopathologischen Bild des Ekstatikers gehören folgende Elemente: ein gewisses "duševnoe volnenie", "umilenie", "plač'", "žalost'", "nežnost'", "legkost' ducha", "izstuplenie" infolge der "radenija" (D.G. Konovalov 1908, 4ff.) und die Illusion (sic!) bzw. Halluzination der Gotterfülltheit. Penibel werden alle psychosomatischen Stadien der Ekstatik vorgeführt und jeweils der psychopathische und physiologische Anteil an den visionären oder religiösen

Erfahrungen der Ekstatiker unterstrichen: "В экстазе у сектантов до крайности повышается деятельность физиологических функций." (ibid., 8), die "Nerven" werden extrem erregt bzw. geschwächt (damals hießen die Psychologen noch Nervenärzte!), wobei letztlich die "izstuplenija" ausschließlich in ihrem physiologischen Wesen relevant erschienen. Gleiches gilt nicht nur für die physischen Prozesse, sondern auch für die sektantische Rede, zumal für die Glossolalie – sowie für den Gesamtkomplex der Körpersprache. Dabei geht Konovalov mit größtmöglicher (und bisweilen unfreiwillig komischer) Präzision in der Klassifizierung vor:

> Часть I. Картина сектантского экстаза. Тѣлесныя явления сектантского экстаза в их послѣдовательном развитии [...] I. Периодъ возбуждения органических функций. а) Возбуждение кровесносной системы [...] б) Возбуждение секреторной функции [...] в) Возбуждение дыхания [...] г) Возбуждение пищеварительного аппарата (внутренностей) [...] II. Периодъ двигательнаго возбуждения. [...] 1) Общия дрожательныя движения (судорожныя сотрясения), 2) Мѣстныя движения [...] 3) Локомоторныя движения [...] Религиозныя пляски и круговращения въ истории христианской церкви [...] III. Периодъ возбуждения функции речи. [...] 1) Автоматическое произнесение непонятныхъ словъ (приступъ глоссолалии) [...] 2) Автоматическая речь на родномъ или знакомомъ языкѣ (приступъ экстатического пророчества) [...] Особенности сектантской экстатической речи..
>
> (D.G. Konovalov 1908, "Oglavlenie")

Konovalov beschreibt eingehend die verschiedenen Stadien der sektantischen Ekstase (ibid., 4ff.), wobei er – wie das Inhaltsverzeichnis zeigt – von den Organfunktionen ausgeht: Herzklopfen bzw. Hitzegefühle (ibid., 14f.) in der Brust, wie sie auch bei Halluzinanten beobachtet werden (ibid., 6) – oder Kältegefühle: also psychophysische Ambivalenz. Dies führt zu einer Steigerung der Sekretfunktionen (17f.), Erhöhung der Atemtätigkeit, Mischung von Weinen und Lachen (24f.) – bis hin zum Furzen ("fyrkanie", ibid., 28) oder Schluckauf. All diesen physiologischen Prozessen gemeinsam scheint die Ambivalenz und das Schütteln bzw. Zittern (im Bauch oder in der Gebärmutter), wodurch so etwas wie Scheinwehen und – ins Pneumatische übersetzt – die Geburt des Geistes im Leibe simuliert wird ("trepetanie ducha v živote", ibid., 47f.). Dies gilt auch für die Gestik und Körpersprache allgemein – von der Geste der Kreuzigung bis hin zu sexuellen Bewegungen als Folge eines "vozbuždenie polovogo instinkta" (72).[122]

3.9. Sektantische Glossolalie – das Atmen des Geistes

Reich ist die Ausbeute bei der Beschreibung der lokomotorischen Körperbewegungen der Sektanten (D.G. Konovalov 1908, 91ff.) – vom "Gehen" über das "Springen" (96f.) bis zum Drehen und zu veitstanzartigen Ekstasen ("pljasovye dviženija", 111ff.), deren dionysisch-mysterienkultischen Ursprung Konovalov mehrfach unterstreicht (207f.). Besonders ergiebig sind Konovalovs Beobachtungen zum Keuchen und Stöhnen während der Ekstase, die er als "bezslovesnye zvuki", d.h. als nonverbale Expressionen klassifiziert (ibid., 34ff.). Diese präverbale Stufe der Ekstase kann sich in Tierschreien äußern (41f.), sich aber auch steigern zu gegliederten Ausrufen oder Verbalergüssen in verschiedenen Sprachen, die unverständlich bleiben (42f.).

Am interessantesten sind die Beobachtungen Konovalovs aber zur G l o s s o l a l i e , also zum "automatischen Aussprechen von unverständlichen Wörtern" (ibid., 159) – ein Abschnitt, der fast wörtlich von Kručenych in seinem futuristischen Manifest "Novye puti slova" zitiert wurde (1913).[123] Die Gabe der Zungen ("dar jazykov") führt im Extremfall zur rhythmischen Aneinanderreihung von völlig unsemantischen Lautfolgen, die als Vorbild für die "zaumnaja poézija" gelten konnte. Jene Beispiele, die Kručenych aus Šiškov zitiert (ibid, 167), bezieht er zweifellos aus dem Buch Konovalovs: "Намос памос багос... I герезон дроволмире здрувул I дремиле черезондро фордей..":[124]

> Сергей Осиповъ, упомянутый ранѣе хлыстовский глоссолалъ XVIII столѣтия, говоря в экстазѣ "странными языками", произносил:
>
> *"рентре фенте ренте финтрифунтъ*
> *нодаръ лисентрантъ нохонтрофинтъ".*
>
> Современникъ Осипова, Московский хлыстъ Варлаам Шишков, вертясь, говорил "иностранныя рѣчи", именно:
>
> *"насонтосъ лесонтосъ фуртъ лисъ натруфунтру*
>
> *натрисинфуръ..*[...]"
>
> [...] д-ръ Сикорский наблюдал у нѣкоторыъ сектантовъ "быстрое произнесение безсмысленных тарабарскихъ звуков, имитирующихъ слова и разговор", и записалъ "с возможно точной транскрипцией" нѣсколько такихъ словесныхъ новообразований:
>
> "Боже, Божем лито, лито, мимо, кито.
> Ну кендо ну фули кресто. [...]"
>
> "Малеванцы объясняли это явление тѣмъ, что будто св. Духъ сходитъ на человека и сообщаетъ ему *дар языковъ*, т.е. *возможность говорить на неизвѣстных человеку языках*, подобно тому, как было съ апостолами по сошествии на нихъ св. Духа.
>
> (D.G. Konovalov 1908, 167f.)

Der sektantische bzw. chlystische Körperkult verbindet das Sublimste, Abstrakteste, Unmateriellste (Atmen, Schwindelgefühle, Lichtvisionen etc.) mit dem Konkretesten, Körperlichsten – den biorhythmischen Prozessen, die in ihrer Intensivierung durch bestimmte Wiederholungstechniken zu einer Dekompensation bzw. allgemeinen Lockerung der Bewußtseinskontrolle führen. Der Heilige Geist, der im Pfingstwunder auf die Apostel herabstieg, wird zu einem Phänomen der Bio- und Körpersphäre umgedeutet, materialisiert, sodaß man geradezu von einer Inkarnation des Geistes, die jene des Gottessohnes überlagert, sprechen könnte: "Wir gedenken der apostolischen Zeit, | Da der heilige Geist herabstieg, Und von dem starken A t m e n | Sich ein geräuschvoller Laut verbreitete. |...| Die Apostel jubelten, | sich mit heiligem Geist erfüllend. | Der heilige Geist bewegt sich über ihnen | in einem feurigen Stoffe... |...| Es füllt sich mit Atmen | Brust und Herz in uns alsdann, | an mit Liebe, Glaube | Unsere Seele tanzt (radeet).." (zit. bei: K. Grass 1907, 269). Die Biorhythmik trägt gewissermaßen den verbalsprachlichen Rhythmus, dessen primitivste Form in der endlosen Wiederholung von Grundformeln besteht: "Дух Бог, Дух Бог, Дух, Дух, духота.." одер "Ой Дух, ой Дух, Святой Дух! | Ох, ох, ох." (ibid., 270), "Цар' Бог, Царь Бог.." (K. Grass 1907, 269):

Накатилъ, накатилъ,
Духъ святъ, Дух святъ!
Царь духъ, Царь духъ!
Разблажился,
Разблажился
Духъ святъ, Дух святъ!

Ой горю, ой горю,
Духъ горитъ, Богъ горитъ,
Свѣтъ во мне, свѣтъ во мне,
Святъ духъ, Святъ духъ.

Ой горю, горю, горю,
Духъ! Ой Егá!
Ой Егá, ой Егá, ой Егá, Евое!
Духъ Евой, духъ Евой, духъ Евой..
(Mel'nikov VI, 353-354)

Хлыщу, хлыщу,
Христа ищу.
Сниди къ намъ, Христе, [...]
Сударъ Духъ Святой. (VI, 349)

Радѣйте, радѣйте,
Плотей не жалѣйте [...]
Царь Давидъ съ ковчегомъ

Скакаше, играя [...]

Ей вы, нуте-ка, други, порадѣйте-ка,
Меня, христа бога, поутѣшьте-ка,
Мою матерь, богородицу, порадуйте, и пр. (350)

Während der "Ruf" ("zov") der Apokalyptiker im Rahmen hochreligiöser oder hermetischer Mystik von Gott und aus dem "Kommenden" erschallt, um den im Irdischen schlafenden Menschen zu erwecken und ins eschatologische Morgen zu treiben, entsteht der Ruf bzw. das Schreien, Röcheln, Stöhnen etc. bei den Chlysten aus der Tiefe des stoßenden Rhythmus der Körpersprache:[125] "Es schwebt bei uns im Paradiese ein Vogel, | Er fliegt, | Zu jener Seite blickt er hin, | Wo das Posaunchen bläst ("trubit"), | Wo Gott selbst redet: | O Gott! O Gott! O Gott! | O Geist! O Geist! O Geist! | Schweb herab, schweb herab, schweb herab! | Oi Jegá! Oi Jegá! Oi Jegá !.." (K. Grass 1907, 271); oder: "Ich brenne, O ich brenne, | Der Geist brennt, Gott brennt! |...| O ich brenne, brenne, brenne, | Geist! Oi Jegá! | Oi Jegá, Oi Jegá, Oi Jegá, | .." (ibid.). Die Ähnlichkeit dieser asemantischen Ausrufe mit den dionysischen B a k c h a n t e n r u f e n bei den alten Griechen ist immer wieder betont worden und verweist auf die Herkunft der sektantischen Körperkulte aus den antiken Mysterien (P.I. Mel'nikov VI, 289f., 299f.).

Die "truba"-Symbolik spielt in den Chlystenliedern eine auffällige Rolle. Eine interessante Variante dieser auch in der russischen Folklore reich verzweigten Motivik bildet der Elefant bzw. Elefantenrüssel, der das negative (weltliche, materiell-schwere) Gegenbild zur prophetischen "truba" bildet. Auch D.G. Konovalov verweist auf die Bedeutung der apokalyptischen "truby" für die Glossolalie, wobei er das Schreien mit lauter Stimme mit dem prophetischen Motiv der "truby" in Verbindung bringt. Dabei zitiert er folgendes Chlystenlied: "Они трубят в трубы, | В живогласныя святы. | От них слышны голоса | От земли в небеса." (D.G. Konovalov 1908, 227). Die pneumatische "truba" und die weiße bzw. silberne "Taube" (des Heiligen Geistes) bilden den Gegenpol zur Erdenschwere des Elefanten – eine Opposition, die in der Gestalt von "mucha" und "slon" auch bei Chlebnikov wiederkehrt:[126]

> Immer wieder wird gemahnt, vor der fleischlichen Sünde, dem bösen "Elefanten", auf der Hut zu sein. Nur wer das tut, kann hoffen, dass auf ihn bei der Radenije der Geist herabkommt. Und auf dieses Ziel ist ja das ganze Trachten und Leben der Chlüsten gerichtet:
>
> Aus dem Paradiese ein Vogel fliegt (letit).
> In welche Richtung blickt er (gljadit)?
> Wo die goldene (slataja) P o s a u n e schallt, [...]
> Es verkündige uns der heilige Geist (duch),
> Schwebe herab, o Freude, zu uns auf den Kreis (krug),

Im Kreise tanze er genug (rasradelsja),
In ein goldenes Gewand kleidete er sich (odelsja).
Von seinem Angesichte geht weisses Licht aus: [...]
Aus seinen Lippen haucht er (dyschet) Geist, [...]
Man muss sich, Freunde, fürchten (opasatjsja),
Um nicht als E l e f a n t angeschrieben zu werden (pisatjsja);
Hütet euch, Freunde, vor dem E l e f a n t e n (slona),
Der allerreissendsten bösen Sünde.. (K. Grass 1907, 323-324)

Das konvulsivische Stöhnen steigert sich im Laufe der "radenija" immer mehr, bis es in das nonverbale Blasebalg-Geräusch des " c h ! c h ! c h ! " umkippt (ibid., 399), wobei auch hier die höchste und sublimste Lautsymbolik des russischen "x" (korrespondierend mit dem sublimen, gehauchten stummen "h" im Deutschen, dessen pneumatische Seite schon Hamann pries) mit der stampfenden Körperlichkeit der Lauterzeugung verschwimmt: das "och! och! uch! uch!" etc. und seine sexuelle Besetzung markierte zugleich höchste ekstatische Intensität und die völlige Verschmelzung von Pneuma und Soma, verbaler Spache und Körpersprache, Phonem und Geräusch, Semio- und Biosphäre. Zu diesen "ch"-Wörtern gehören alle zentralen Atem-Wörter der Chlysten: "duch", "boch", "chlyst" etc. "..Дух, свят, дух! | Кати, кати, дух!" (K. Grass 1907, 341).

Wasili schwenkte mit den "Flügeln des Erzengels" und die Weiber begannen sofort in ziemlich schnellem Tempo eines von den chlüstischen Liedern zu singen. [...] Weiter wuchs die Erregung immer mehr und mehr. Nach dem sechsten Liede ... begann N. Laute von sich zu geben, wie ein S c h m i e d e - B l a s e b a l g : c h ! c h ! c h ! Das wurde das Signal zur allgemeinen Erregung der Sektierer: einige ahmten N. nach, andere schrieen im Takte des Liedes die letzten Silben der Verse, die dritten stöhnten: o c h ! o c h ! u c h ! u c h ! u.s.w. (K. Grass 1907, 399)

Weissagung und Sehergabe sind – wie in der gesamten Häretik – nicht auf einen besonderen Priesterstand beschränkt, ja das Prophetentum tritt in Konkurrenz zum Priestertum, das zum institutionalisierten Symbol der hierarchischen Reichskirche und jeglicher Orthodoxie geworden ist. Der Prophet wurde aus dieser Sicht an den Rand und in den Untergrund gedrängt, wogegen er als Zentralfigur in der Häretik dominierte. Im Vordergrund der prophetischen Rede steht dabei nicht sosehr der faktische Inhalt der Weissagung – oder gar das pragmatisch überprüfbare Eintreten einer Vorhersage (gleiches gilt ja auch für den Traum, dessen mantische Seite bei Freud ganz in den Hintergrund tritt, wogegen der Traumdiskurs die Aufmerksamkeit und Analyse zu fesseln hatte); wesentlich ist also der p r o p h e t i s c h e D i s k u r s , die pneumatische Geistrede. Diese entspringt nicht einem höheren Wissen oder einer sublimen Vision, sondern einer durch Körperkult provozierten Halluzinatorik, in der sich die rational kontrollierte

Sprechweise quasi "verflüssigt", in einen anderen Aggregatzustand verlagert. Der Seher ist eigentlich Geist-Träger, Geist-Verkörperer – leiblich und verbal. Daher ist seine Rede auch rhythmisch strukturiert, daher gibt es keine entwickelte sektantische P r o s a , sondern nur die Gattungen des Liedes, der Hymnik, der "duchovnye pesni" mit all ihren mythopoetischen bzw. folkloristischen Anklängen und Rezidiven.

Der Prophet w i r d zur Posaune ("truba"), er realisiert eben das, wovon er kündet bzw. singt (P.I. Mel'nikov VI, 326). Begründet wurde die Bedeutung der "duchovnye pesni" für die Chlysten durch das Wort in der Apokalypse: "и слышахъ поющихъ песнь нову предъ престолом, и никто же можаше навыкнути песни, токмо сии" (ibid., 345f.). Ähnlich wie die Volkslieder sind die Chlystenlieder- und Gebete halbspontan, i m p r o v i s i e r t , d.h. sie sind immer "neu" in Hinblick auf das Hier und Jetzt der Ekstase, während die Gebete und Lieder der Orthodoxie extrem textgebunden und alles andere als spontan sind – im Gegenteil: Die Apparatur der Kirchen-Lieder und Gebetstexte ist – gerade in der östlichen Orthodoxie – höchst kompliziert und ohne schriftliche Fixierung kaum bewältigbar.

Die "duchovnye pesni" stellen eine ideale Verbindung zwischen mythisch-folkloristischem bzw. heidnischem Substrat und christlicher Tradition her (K. Grass 1907, 402ff.).[127] Auch hier sprachen die Chlysten dem Heiligen Geist die Urheberschaft für die Lieder und Gebete zu, wobei die pneumatische Autorschaft dem Schriftsinn bzw. den Produkten der "pis'mennost'" allgemein entgegengesetzt werden. Logos und Buch werden ersetzt durch Pneuma und Lied, das letztlich auch durch seine Bindung an Atem und Körperrhythmik ideal ins Bild des religiösen Realismus paßte.

3.10. Blutriten – Wunsch -und Schreckbild der Orthodoxen

Gerade die vieldiskutierte Frage der Blutriten bei den Sektanten, die sich unmittelbar an die gnostische Libertinage anschließt und zugleich auf bäuerliche Folklore zurückgreift, weist eine für alle archaischen Projektions-Archetypen gemeinsame Struktur auf: Wie in den Hexenprozessen des Westens zeigten auch die Ketzerprozesse in Rußland – ebenso wie schon die Gnosis-Berichterstattung der Kirchenväter – die Tendenz, das eigene unakzeptierte Verlangen (die erotisch-sexuelle, weibliche, magische Seite der Religion – samt den pneumatischen Aspekten) in einen sub- oder außerkulturellen Gegner zu projizieren und an ihm zu bekämpfen. Es geht hier nicht um die Frage, ob die Chlysten oder andere Sekten tatsächlich Kinderkannibalismus betrieben haben – fast scheint es, als hätten die Sekten ihren orthodoxen Gegenspielern einen Gefallen tun wollen, der ihnen zugleich auch selbst zugute kommen sollte, da ihnen die Verfolgungen und Drangsalierungen zum heiß ersehnten Märtyrertum verhelfen konnte. Was am

meisten auffällt, sind die Projektionsprozesse selbst, die kurioserweise alle Geheimbünde und Häresien geradezu magisch anzogen – ein Umstand, der letztlich auch für das frühe Christentum galt, dem man ja gleichfalls von "offizieller" Seite Kannibalismus und Blutschande unterstellt hatte. Eben diese Christen waren es dann, die – einmal orthodox geworden – dasselbe den Heterodoxen unterstellten – ihnen und den Juden. Immer wieder verweist Grass auf die Schablonenhaftigkeit der orthodoxen Vorwürfe an die Adresse der Chlysten und Skopzen in diesem Bereich – ein Umstand, der auch von der Hexenprozeßforschung im Westen unterstrichen wird, wobei die Vermutung naheliegt, daß die Faktizität des teuflischen Geschehens zurückfällt hinter der Projektionslust der Ankläger, die das, was sie im Grunde verlangten, an den ganz Anderen der Kultur abarbeiten mußten oder wollten. In diesem Sinne können die einschlägigen Anklageschriften auch als Produkte eines unerfüllten Verlangens der jeweils orthodoxen Ankläger und Untersuchungsrichter gelesen werden.[128]

Auffällig ist nämlich die Ähnlichkeit wenn nicht Verwandtschaft zwischen dieser Schuldprojektionsmaschine und dem psychoanalytisch-therapeutischen Problem mit der Authentizität der Urszene bzw. ihrer empirischen Faktizität, die von den Phantasien einer psychischer Realität bzw. Evidenz abgesondert werden soll. In beiden Fällen wird der Widerspruch zwischen Faktizität – noch dazu im Rahmen einer (Gerichts-)Verhandlung bzw. einer therapeutischen Aufarbeitung – und der Projektion von Vor-Urteilen und Imagines überdeutlich. Die auch für den Sektenforscher Grass "auffällige partiell wörtliche Übereinstimmung der Aussagen der Angeklagten" (Chlysten) mündet in einen überzeugenden Versuch, die Schablonenbildung der (Selbst-)Anlangen zu systematisieren.[129]

Umgekehrt muß einem klar sein, daß die Urvorwürfe an die Gnostik bzw. Häretik – nämlich die Promiskuität und die Sexualisierung der Religion – von diesen auch selbst provoziert wurde, was aber nicht mit dem verwandten Vorurteil gleichgesetzt werden sollte, die Juden wären am Antisemitismus vollauf selbst schuld. Weiterführend ist hier vielmehr die Einsicht, daß das erotisch-sexuelle Potential der Häretiker sowie ihr Regress auf vor– oder subkulturelle magisch-mythische Archetypen bzw. entsprechende Motive und Triebkonfigurationen im kollektiven Unbewußten eine entsprechend radikale Abwehrstrategie der Orthodoxen hervorrufen konnte, umso mehr, als die Häretik ja der Orthodoxie nicht bloß gegenüberstand, sondern in deren eigenem Unbewußten bzw. Vorbewußtsein hauste und das Gebäde von innen her zu bedrohen schien.

Der Sektant stellt insoferne das religiöse Urverdrängte des Orthodoxen dar, das sich im kulturellen Über-Ich etabliert hat und von dort aus seine Dominanz in einem Feld verteidigt, wo es ohne magisch-pneumatische Kräfte einen schweren Stand hat. Im Grunde ist der orthodoxe Kampf gegen die Dämonie des häretischen Gegners ein Kampf gegen die nicht akzeptierte Pneumatik, die einer mehr oder weniger ausgeprägten

Christologie bzw. Marianologie und Logozentrik geopfert wurde. Das eigentliche religiöse Potentiaal o h n e pneumatisch-erotische Dynamik mußte zu Dogmatisierung, institutioneller Sklerotik und Liturgismus führen, was eben in der Romantik und darüber hinaus in der Moderne in dem Bedürfnis mündete, die Religion durch den Mythos zu ersetzen oder genauer: dieselbe zu mythisieren, was letztlich in der Ästhetisierung des Heterodoxen im Gesamtprojekt der Moderne gipfelte.

Eingehend analysiert K. Grass (1907, 434ff.) die Berichte über den berüchtigten "svalnyj grech", also die kollektiv begangene Promiskuität bei den Sektanten, die im 19. und v.a. im 20. Jahrhundert nicht unbeträchtlich zur Attraktivität des Häretischen beigetragen haben mag. Zeigt sich doch auch bei Andrej Belyj und den anderen "Neosektanten", wie sehr diese mystisch-erotische Komponente interessierte und nach einer Literarisierung geradezu schrie. Mit Recht bewegt sich Grass in seiner positivistischen Darstellung auf diesem Gebiet mit viel Vorsicht und Fairness, wenn er etwa auf die Ursprünge des "svalnyj grech" im gnostizistischen Libertinismus verweist (ibid., 439), dem es darum ging, "die Sünde durch die Sünde auszurotten" ("grechom grech istrebljajut", vgl. auch P.I. Mel'nikov VI, 323f. zur "nepogrešimost'" der chlystischen Propheten). Diese tautologische Urformel magischer Austreibung bzw. Überwindung findet sich ja auch – ins Orthodoxe gewendet – in der Osterliturgie, wenn in ständiger jubelnder Wiederholung Christus gepriesen wird als jener, der "durch den Tod den Tod überwunden hat": Im mythisch-magischen Denken, auf das hier rekurriert wird, kann ja nach dem Prinzip von Auge um Auge, Zahn um Zahn die Wunde eben nur jener Speer heilen, der sie geschlagen hat. Für die gnostische Libertinage konnte also nur das sich aktiv In-die-Sünde-Begeben von der Sünde befreien. In der Orthodoxie des Ostens wurde dieses Konzept abgemildert aber immerhin fortgeführt durch die Idee, sich passiv nicht gegen das Sündig-Werden zur Wehr zu setzen: Bei Dostoevskij sind jene besonders schuldig, die sich diesem Schuldig-Werden entziehen; bei Tolstoj wird dasselbe Prinzip im Ideal des "Nichtwiderstehens gegenüber dem Bösen" sublimiert.

Ausführlich schildert K. Grass (1907, 448ff.) die den Chlysten zugeschriebenen Praktiken eines "Abendmahls mit Kinderfleisch- und Blut", wobei besonders der archaische Charakter dieser Kulthandlungen auffällt. Das magisch-mythische Prinzip des " G o t t - E s s e n s " [130] wird hier durch das nicht weniger urtümliche Bestreben ergänzt, durch die Zeugung eines solchen geistlichen Kindes einen Neuen Christus hervorzubringen, wie dies ja besonders in Belyjs *Serebrjanyj golub'* vorgeführt wird (P.I. Mel'nikov VI, 357 zur kollektiven Zeugung eines neune "christosik"). Die Wiedergeburt des Messias mündete logisch in eine Schlachtung, die gewissermaßen vorliturgisch das Abendmahl konkretisierte. Die Mischung des Kinderfleisches mit dem Blut und Brot weist in die Richtung des sektantischen Synkretismus. Eine interessante Variante des

Kinder-Gott-Essens ist das "Abendmahl mit der Brust der Gottesmutter", die auch bei Mel'nikov berichtet wird:

> Abendmahl mit der Brust der Gottesmutter. [...] Ferner bietet Melnikov [...] darüber die 1854 von ihm aufgezeichnete Erzählung eines Bauern [...]. Nach der letzteren ging dem eigentlichen Blutritus noch ein vorbereitender Akt voraus, in welchem die dazu erwählte Jungfrau zum Range einer Gottesmutter erhoben wurde. Eine Profetin tritt während einer "Unterhaltung" an sie heran und singt ihr folgendes Lied zu [...]:
>
> Du junge Neuvermählte,
> Gotte liebe Sängerin,
> Reines Mädchen,
> Schöne Jungfrau!
> Es gewann dich Gott lieb,
> Der Herr Zabaoth selbst.
>
> Gesegnet bist du unter den Frauen,
> Gebierst den Heiland in Windeln,
> Unter heiligen Zeichen, [...]
> Die Gottesleute werden zu dir beten,
> Alle Zaren, Könige sich verbeugen;
> Du wirst eine heilige Blöde (jurodica) sein,
> Mütterchen allerheiligste Gottesmutter.
> Von dir wird Christus geboren werden,
> Lass uns mit deinem heiligen Leibe kommunizieren.[131]
>
> Dann entkleiden sie die alten Profetinnen und setzen sie nackt auf einen erhöhten Platz unter den Heiligenbildern. [...] Wenn die Profetinnen bemerken, daß die Gottesmutter schwanger ist, dann wird der [...] Blutritus [...] vollzogen. Nach der Radenije [...] wird die Gottesmutter entkleidet in einen Bottich mit warmem Wasser gesetzt und ihr "ein nicht von Menschenhänden gemachtes Bild des Erlösers" in die Hand gegeben. Während sie sich in dessen Anschauen versenkt [...] schneidet eine von den alten Gottesmüttern oder Profetinnen ihr die linke Brust ab und stillt das Blut (mit glühendem Eisen). Die abgeschnittene Brust wird auf einer hölzernen Scheibe in Stücke zerschnitten, mit welchen die Sektierer kommunizieren.. (K. Grass 1907, 480f.)

3.11. Die Skopcen oder Weissen Tauben

Eine Spät- und Sonderform des russischen Sektenszene sind die Skopcen (Verschnittenen), die erst im späten 18. Jahrhundert und dies unmittelbar als persönliche Gründung von Kondratij Selivanov auftreten.[132] Eine umfassende Darstellung findet sich im II. Band von K. Grassens russischer Sektengeschichte.[133] Vielleicht wegen des Kastrationskultes, aber auch aus anderen Gründen waren die Skopzen nicht gerade die Lieblinge der russischen Häresiologie, die sich im 19.

Jahrhundert nicht nur als Sektor des Innenministeriums, sondern auch als folkloristisch-literarisches Genre reich entwickeln konnte.[134] Grass beschränkt sich in seiner für ihn typischen Lakonik auf die Bemerkung: "Sind die Skopzen unsympathisch, so sind sie deswegen noch nicht uninteressant" (K. Grass 1914, V). Zwei Aspekte rechtfertigen ein solches Interesse: die phantastisch-verfremdete Historiosophie der Skopzen (so hielt sich Selivanov gar für Peter III)[135] – und eben die Fixierung und nochmalige Einengung der Häretik auf einen Kastrations-Kult. In diesem Sinne sind die Skopzen gewissermaßen eine Sekte in der Sekte, eine Abspaltung und Radikalisierung bestimmter Aspekte des Chlystentums.

Am extremsten zeigt sich der religiöse "Realismus" bei den russischen Skopzen und ihrem Kastrationskult: Während alle anderen vergleichsweise leib- und gechlechtsfeindlichen Konzepte – von Platon über die Neoplatoniker, Gnostiker, Mönche bis hin zu Jakob Boehme oder Nietzsche – die Emanzipation aus Leiblichkeit und Weiblichkeit als asketisches Ideal bzw. als mystisch-erotisches Projekt passiv-kontemplativ postulierten, schritten die Skopzen chirurgisch und im wörtlichen Sinne r a d i k a l zur Tat. Das Opfer war sowohl blutig als auch irreversibel, total antisymbolisch und auf erschreckende Weise antikulturell: ohne Perspektive, ohne Fiktion, ohne Erbarmen.[136] Die russischen Skopzen unterscheiden nicht zwischen Wort und Tat, zwischen Sprechen und Handeln, Zeichen und Körper: Geltung hat einzig die totale Evidenz – in diesem Falle nicht eines Gegebenen, sondern eines Genommenen, Abwesenden, einer abgemähten Leer-Stelle ("pustoe mesto") und "Weißung" ("albedo") ohne hermetische Ornamentik oder mystische Verklärung. Der Radikalhäretiker schreitet unvermittelt zur Tat und zum Körperlichen, das sich im Buchstäblichen eines unmittelbaren Schriftsinnes direkt manifestiert.[137]

Die Selbstbeschneidung bildet gewissermaßen die religiös-realistische Entsprechung zur Selbstkastration des Sektensystems im Geiste der Skopzen (P.I. Mel'nikov VI, 301ff., 307f.). Der chlystische Wunsch nach Beendigung der generischen Prozesse des Kinderzeugens und der Verwandtschaftsbildung kulminiert bei den Skopzen im radikalen Schnitt der K a s t r a t i o n (von Männern wie Frauen). Hier sind wir am Gipfel des Wörtlich- und Ernstnehmens "radikaler" Forderungen, die mit dem Bade nicht nur das Kind ausschütten, sondern dabei auch gleich die Zeugungsfähigkeit bzw. das Zeugungsübel an der Wurzel packen. Ziel war es, durch die Kastration den ursprünglich ungeschlechtlichen Zustand (der Paradiesesmenschen bzw. der Engel) wiederherzustellen (K. Grass 1914, 692), wodurch die Verschnittenen zu "unschuldigen Kindern" werden sollten. Dieser radikale Regreß in die generische Indifferenz verweist auf ein Potential im Sektentum, das im individualpsychologischen Kastrationskomplex, wie ihn Freud beschreibt, einen nur matten Abglanz findet. Ein kollektiver Kastrationskomplex als (Haupt-)Motor einer religiösen Bewegung bildet gewissermaßen ein religionspsychologisches Weltwunder.

Wenn es also wahr ist, daß die Urmenschen vor dem Sündenfall geschlechtslose Wesen waren und eben dadurch unsterblich und absolut frei, so kann nur durch die Beseitigung der Geschlechtlichkeit – also die tatsächliche Kastration von Mann und Frau – ein solcher heiler Urzustand wiederhergestellt werden (A. Ėtkind 1995, 138ff., 148f.): Bei Selivanov nimmt der/die Kastrierte androgyne und – beim Mann – eher weibliche Formen an, wie ja überhaupt die apokalyptische Vorwegnahme eines posthistorischen Zustandes den Menschen "degeneriert", und damit jenseits seiner Geschlechtlichkeit zeigt.[138] Bei den Skopzen, vor allem bei Selivanov, trägt diese Entgeschlechtlichung ambivalent gynaikophobe und zugleich homophile Züge (ibid., 140, 148f.). Die freie weil geschlechtslose Menschheit tritt durch das Tor der radikalsten aller Revolutionen – jener des Geschlechts und Körpers – in eine apokalyptische Totalität ein: Die "skopčeskaja revoljucija" (ibid., 142ff.) hebt alle verwandtschaftlichen, ja personalen Bindungen von Individuen auf und öffnet diese zugleich dem Kollektiv (ibid., 148), in dem es keine Unterschiede mehr zwischen den Menschen gibt – weder körperliche noch soziale oder kulturelle: "..скопцы осуществали гениальную дезорганизацию, лишая пола мужчин и женщин, они создавали свои смешанные массы самым эффективным из теоретически мыслимых способов." (A. Ėtkind 1995, 149).

In diesem Sinne war die Körper- und Geschlechtsrevolution der Skozpen wesentlich radikaler als alle anderen bekannten Anarchismen und chiliastischen Utopien. Die antifamiliare Extremforderung der Nachfolge Christi[139] wurde nicht metaphorisch oder allegorisch, sondern wortwörtlich genommen und noch auf typisch sektantische Weise übersteigert: War doch ein jeder vom Geschlecht "geheilte" Mensch selbst zu Christus (Maria) geworden und gottähnlich, d.h. unsterblich. Christus ist ja – wie dies auch die Chlysten annahmen – nie gestorben, sondern wandelt in taustend Gestalten weiterhin auf Erden (ibid., 151). Die Geschichte ist immer schon vergangen, es gibt keine historische Differenz oder Distanz zu den Zeiten Jesu, sondern nur posthistorische Synchronizität, unter deren Gesichtspunkt auch das Jüngste Gericht in permanenz stattfindet, hier und jetzt.[140]

Ansonsten sind alle wesentlichen Merkmale der Chlysten auch bei den Skopzen erhalten, wenngleich die erwähnte Radikalisierung in die manipulative Allegorese im Sinne des Kastrationsideals eingreift (K. Grass 1914, 161). Elias konnte man da ebenso herbeizitieren wie Origenes, der am Ursprung christlichen Verschnittenentums steht. Dabei bediente man sich entsprechender Kultwörter – wie "weißer Stein", "weißes Siegel" u.a.m. – die auf den Kastrationskult hinweisen sollten. Sich verschneiden wird mit dem symbolischen Begriff des "Sich Weissens" versehen oder mit dem Ausdruck: sich aufs "weiße Roß setzen" (ibid.).[141] Der Kastrierte wird zur "weißen Taube", nachdem er das erste, kleine Siegel (die

kleine Kastration) und schließlich das große Siegel (das totale Beseitigen der äußeren Gechlechtsmerkmale) erlangt hat (K. Grass 1914, 706).

Das erotisch-mystische Moment der "radenija", das bei den Chlysten den ekstatischen Kult dominierte, geht auf eine Religiosität zurück, in der das Erotische, Libidinöse mit dem Pneumatischen verschmilzt. Bei den Skopzen dominiert in exzessiver Weise der asketische Zug und letztlich ein Thanatostrieb, wie er subkutan bei allen Sekten zu beobachten ist, nirgends aber in solcher Reinheit und Zielstrebigkeit wie bei den Jüngern Selivanovs.[142]

4. Elemente des Häretischen in der russischen Moderne

4.1. Moderne zwischen Hermetik und Häretik

Während im Symbolismus allgemein die hochkulturelle Hermetik (vom "masonstvo" und Rosenkreuzertum bis zur Anthroposophie, von der Alchimie bis zum Okkultismus) mit der subkulturellen Häretik kombiniert wurde[143] – analog zur Synthese von rezenter Rationalität und Metapoetik einerseits und archaischer Mythopoetik (und Folklore) anderseits, wird diese Synthese in der nachsymbolistischen Avantgarde, besonders im Neoprimitivismus und Suprematismus bis hin zu den Anfängen der Obèriuty aufgespalten und die subkulturelle, archaische Sphäre des "sektantstvo" gegen die hochkulturelle Hermetik favorisiert. In der antisymbolistischen Polemik der Futuristen bildet der hermetische, religionsphilosophische Aspekt des Symbolismus ein dankbares Objekt der Parodie und Abwertung, während im Zuge dieser verfremdenden Devaluierung die neoprimitivistischen Motive und Verfahren eines – vielfach stilisierten und verfremdeten – sektantischen Diskurses aktualisiert und in den Kontext rezenten Sprachdenkens eingebaut wurden. Gleiches gilt ja auch für die rearchaisierenden Tendenzen des (futuristischen) Neoprimitivismus allgemein, während in der futuristischen Avantgarde die der hermetischen Tradition entstammenden und teilweise ideologisierten Utopien neu funktionalisiert wurden.

Die archaistische Linie der postsymbolistischen Avantgarde – im Rahmen des Futurismus ebenso wie als Ornamentalismus in der Prosa der 10er und 20er Jahre (von den Serapionsbrüdern – v.a. ihrem "östlichen Flügel" über Babel', Pil'njak u.a. bis hin zu Zamjatin oder Platonov und in der Lyrik von Remizov, Kuzmin zur Cvetaeva) – diese Linie konnte an die in und um den Symbolismus angesiedelte archaistische Strömung anknüpfen, die sich eben durch die Entfaltung sektantischer, subkultureller, folkloristischer Motive und Denkstrukturen auszeichnete: Hierher gehören im Symbolismus selbst partiell die Werke von A. Dobroljubov, Belyj, Gorodeckij, Blok, Bal'mont, Kuzmin etc. sowie in ihrem Umkreis das "Neo-sektantstvo" bei Kljuev, Klyčkov, Esenin, Prišvin u.a.[144]

4.2. Glossolalien – symbolistisch und futuristisch

Die deutlichsten sektantischen Spuren – unter einer anthroposophisch-hermetischen Oberfläche – finden sich in A. Belyjs *Glossalolija. Poëma o zvuke* (Berlin 1922).[145] Gerade für Belyj gilt die These, daß sich die poetische Welt aus der Interferenz gegeneinander ausgespielter Kultur- und Interpretationssysteme entfaltet, besonders aber aus der Konfrontation hochkultureller Hermetik (Anthroposophie) und subkultureller Häretik (Chlystentum). Dabei spielt für Belyj die Verankerung der Glossolalie in eine körpersprachlich definierte Rhythmik und Expressionstheorie eine zentale Rolle. Die kreative Rede als eine gestalthafte und dynamische Gesamtheit semantischer Gesten resultiert aus rhythmischen Bewegungen, die vom Körper einerseits und von der Zunge und den Artikulationsorganen anderseits durchgespielt werden. Belyj hatte ja früher schon ausgehend von W. Wundts Konzept der "Lautgebärde"[146] eine Theorie der rhythmisch-semantischen G e s t i k entworfen, deren linguistisch-physiologische Seite hier mit einer religiös-pneumatischen verbunden werden sollte.

Eben diese Anbindung der Sprache, genauer: des rhythmisierten, konvulsivischen Redeflusses an eine körperliche Dynamik bildet den fundamental sektantischen Hintergrund der Glossolalie Belyjs. Darüber lagern sich – als hochkultureller Überbau und als Meta-Ebene – Belyjs Arbeiten zu Metrik und Rhythmik einerseits und die anthroposophische Lehre von Phonästhetik und Tanz anderseits (Eurhythmie). Die Konzentration der (strukturalen) Linguistik auf die Phonetik, mehr noch – auf die Phonologie (dies würde einer epistemologischen Orthodoxie entspechen) sollte durch eine Ausrichtung auf A r t i k u l a t i o n , Körpersprache und Ikonizität dynamischer Prozesse ergänzt werden: Diese Tendenz zeigt sich noch im Formalismus der 20er Jahre, der – hier vor allem Ėjchenbaum[147] – einerseits in der Versologie nach einer Integration der Artikulationsdynamik in eine allgemeine Metrik, ja Theorie der Vers-Rede strebte, anderseits in der "skaz"-Theorie eine vergleichbare Rettung der artikulatorischen und gestischen Seite der Erzähl-Rede und ihrer Stilisierung versuchte.

In beiden Fällen sollte die abstrakte "ustanovka" auf das Lautliche (im phonetischen Sinne) durch eine verfremdende Bewußtmachung der artikulatorischen, körpersprachlichen und gestischen Seite der Rededynamik ersetzt werden. Fortgesetzt wurde diese Tendenz – wenn auch in eine andere Richtung – von Bachtins Erzähl- und Redetheorie, die ja auch die konkrete "Stimme" des Erzählsprechers im Auge bzw. Ohr hat. Bachtins Kritik an der Abstraktheit der strukturalen Phonetik geht Hand in Hand mit seiner Kritik an der Freudschen Sprachkonzeption: In beiden Fällen vermißt er die wertende Einschätzung des konkreten "Timbres" einer Sprechstimme, die ihre Position in der Welt gestisch i k o n i s i e r t und dialogisch aktualisiert. Die abstrakte (Struktur-)Analyse orientiert sich am System und an den Invarianten des Kode, während sich eine Ausein-

andersetzung mit Phänomenen der R e d e auf physische, körperliche wie kommunikative Evidenzen konzentriert, die sich im Aktuellen, Einmaligen, Spezifischen der jeweiligen körpernahen Redesituation manifestierten.

Belyjs Phonästhetik gepaart mit seiner gestisch-semantischen Rhythmuskonzeption zielte gleichfalls auf eine integrative und ganzheitliche Sprachaufassung, nach der ein gegliederter Redefluß (also die im wörtlichen Sinne verstandene "členorazdel'nost'", d.h. "Artikulation") einen dionysischen Sprach- und Dichtungsmythos realisiert. Die statische Katalogisierung phonästhetischer Alphabete sollte ebenso abgelöst werden wie die willkürliche Laut-Allegorese des Symbolismus; an die Stelle einer rein assoziativen und subjektiven Synästhetik sollte die Objektivität bzw. Objekthaftigkeit der Körpersprache und ihre Evidenz treten.

In gewisser Weise bildet also Belyjs *Glossalolija* den Schauplatz einer unausgesprochenen Auseinandersetzung zwischen der hermetisch-anthroposophischen Eurhythmie- und Sprachtheorie[148] und einer aus der Häretik und dem "sektantstvo" stammenden achaischen Glossolaliekonzeption, die als wahre und eigentliche Basis einer dynamisch-körperlichen Sprachtheorie vorgeführt werden soll. Im Mittelpunkt dieser Konzeption steht die auch in der sektantischen Glossolalie grundlegende A n a l o g i e z w i s c h e n d e n B e w e g u n g e n d e r S p r e c h o r g a n e u n d j e n e n d e s K ö r p e r s – sowie (was bei Belyj fehlt) darüber hinaus des gesamten tanzenden Kollektivs. Bei Belyj entspringt der "Sinn" ("smysl") der Worte gewissermaßen schon im flüssigen Zustand (glühender Lava vergleichbar) im Körperinneren, aus dessen rhythmisch-pulsierender Mitte – wie aus einem Vulkan – der Sinn bzw. Bedeutung und Lautgestalt vereinigende Ausdruck explosionsartig losbricht: "Такъ и слово, которое – буря расплавленныхъ ритмовъ звучащаго смысла" (A. Belyj 1922, 11).

Das "Wort-Bild" ("slovo-obraz") entspringt also einem Urzustand bzw. einer "Ur-Sprache" ("pra-jazyk"), da Signans und Signatum noch eine Ureinheit bilden. Bezeichnenderweise verwendet Belyj für diesen dynamischen Verschmelzungszustand das Bild des Vulkans (in *Peterburg* ist es die in der Sardinenbüchse tickende Bombe) – und jenes der tanzenden Schlange, deren Gestalt und Bewegungen mit der Z u n g e / S p r a c h e ("jazyk") identifiziert wird (ibid., 3): "Прежде явственныхъ звуковъ въ замкнувшейся сфере своей, какъ танцовщица, прыгал языкъ" (ibid. 3; angespielt wird hier wohl auch auf die biblische Formel, daß Maria nach der Empfängnis "das Herz in der Brust vor Freude hüpfte"); "Все движение языка въ нашей полости рта – жестъ безрукой танцовщицы, завивающей воздухъ, какъ газовый, плящущий шарфъ. [...] Видѣлъ я эвритмику: танцовщицу звука; она выражаетъ спирали сложенья мировъ.." (ibid., 15-19).

Es ist nur in der sektantischen Konsequenz, wenn Belyj als Paradebeispiele für diese körperdynamische Sprachgenese den L a u t /h/ b z w . " c h a " ("x")

wählt, dessen Zungen-Körper-Gestalt er mit einer Figur gleichsetzt, die mit erhobenen Händen tanzt. Diese Figur ist aber niemand anderer als der/die im "radenie" sich ekstatisch bewegende Chlyste bzw. Chlystin:

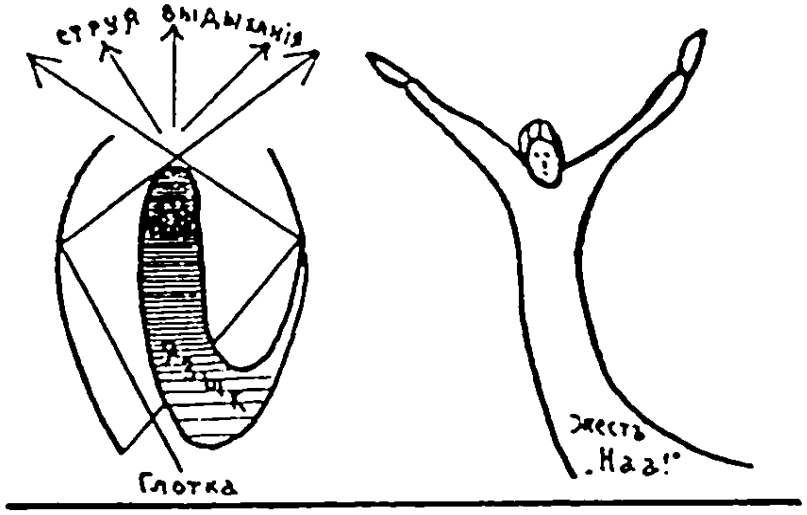


Рис. 1

Die Laute entpuppen sich als "archaische Gesten" ("drevnie žesty", Belyj, ibid., 15), die aus einem Körper hervorbrechen, der insgesamt mit "mysl'" bzw. "smysl" erfüllt ist – eben so wie der Körper des tanzenden Chlysten von Geist erfüllt ist: "ПереПОЛнится мыслью все тело мое.", ibid., 16). Geist-Erfüllung manifestiert sich sowohl in der "Fülle der Zeit" (nach dem Ende der Geschichte) als in der Überwindung der Geschlechterteilung ("pol" – "POL-ovina") im postgenerischen Zustand der "POLnota". Der "Luftstrom" ("struja voz-DUCHA") beinhaltet (auch in seinem Lautbestand) das pneumatische Element ("duch"), das gerade bei den Chlysten mit dem Biorhythmus des Atems bzw. Atmens zusammenfließt. Der Tanz stellt im "sektantstvo" wie in der Sprachgestik Belyjs jene Urszene dar, in der die Verschmelzung von Geist und Körper, von "symsl" und "zvučanie" bzw. den Signifikanten der Rede erfolgt. Die gegenwärtige Philologie bewegt sich für Belyj nicht synchron mit diese Dynamik. Ihre Praxis eines "langsamen Lesens" muß in einer (nietzscheanisch gedachten) Philologie der Zukunft durch ein kosmisches Tanzen abgelöst werden ("быстрый танецъ всехъ звездъ", ibid., 19; direkter Hinweis auf Nietzsches "Zarathustra", ibid., 69). Der Philologe muß also, um die Kernschmelze von Wortgestalt und Wortbedeutung im "zvukoslovie" (ibid. 20) dieses ganzheitlichen Prozesses zu beobachten, über eine analoge Dynamik verfügen. Letztlich entfaltet eine so verstandene Philo-Logie die der Philo-Sophie analoge Apokalyptik, indem hier "Logos" und "Sophia" im Akt einer beide verschmelzenden "Philia" eins werden.

Das Drama der Genese der Ur-Laute konzentriert sich bei Belyj bezeichnenderweise im Schicksal jener zwei Laute, die auch bei den Chlysten eine zentrale Rolle spielen: Es sind dies zum einen der erwähnte körpersprachliche /h/-Laut ("x"), der die allerungegenständlichste Seite des Lautlichen verkörpert – und das der Körper- und Erdtiefe entspringende /u/, welches in der Lautgestik des "drevnij užas" die Panik des präkosmischen, präkulturellen, archaischen Chaos verbreitet (Belyj, ibid, 39-40):[149]

> – Звуки «у» – теплота, уголъ, узкость, глубинности, корридоры гортани, темноты, падение въ мраки [...]; «у» порою живетъ въ задней полости пламеннымъ «в» (въ инфракрасныхъ лучахъ): «в» и «у» – обратимы; животное сѣмя, какъ око въ физический миръ, есть «у»; [...] — «Х» – воздушные шары, змѣя, выдыханье гортани и газъ минеральный, и радость рождения. (Belyj 1922, 130-131)

Der Laut /u/ entspringt den Qualitäten des Warmen, Tiefen, Inneren, Engen, die im Artikulationsprozeß durch die Kehle ("gortan'") realisiert und artikuliert werden: Die Kehle bildet das Instrument, durch das der Luftstrom des /ch/ dringt, der das Kreativ-Dynamische der geisterfüllten Z u n g e n - T ä n z e r darstellt. /Ch/ ist jener pneumatische, rhythmisch-tanzende Luftstrom (aus der Sphäre des chaotischen, disseminierten "roj"), der durch die Enge der Kehle strukturiert wird (Sphäre des "stroj") und Lautgestalt gewinnt (ibid., 130).

Der /h/-Laut verbindet im Zustand der Ekstase das sublime Moment des Geistig-Pneumatischen des "duUCH" (wie es ja auch Hamann dem "Buchstaben h"[150] zuordnete) mit der körpersprachlichen Atemtechnik, während das /u/ in "dUch" (oder "mUcha") mit dem "Užas" verschmilzt ("uh-uh", Belyj, ibid., 40), also jener Panik, die C.G. Jung als die Urangst des Ich-Bewußteins beschreibt, das im Chaos bzw. Meer des Unbewußten zu versinken droht – oder eben die Panik des Fallens und Fliegens durchmacht, wie sie ja auch in allen Ekstasekulten geübt wird. Ganz im Sinne und in der Terminologie der Chlysten werden die aus den Lautgesten entfalteten "zvUko-ljudi" (ibid., 68) als "Engel" bzw. "Geister" bezeichnet: "Мы суть *ангелы* построяемых мыслей (понятий своихъ); наши мысли себя ощущаютъ животными особами, по отношению к которымъ мы - *Духи*." (ibid., 94).

Nicht zufällig beschließt Belyj seine *Glossalolija* mit einem Zitat Esenins, dessen Nahverhältnis zum "sektantstvo" gut ins Bild paßt und in dem der Chlystentanz (jedenfalls indirekt) angedeutet wird (ibid., 131):

> "На крѣпкихъ згибахъ воздетыхъ рукъ
> Возводитъ церкви строитель звукъ.
> С. Есенинъ. [...]

Да будетъ же *братство* народовъ: *языкъ* языковъ разорветъ языки; и - свершится второе *пришествие* Слова.
1917. Октябрь. Царское Село.

4.3. Kunsthäretik und "sektantstvo" bei Malevič und im Futurismus

Alle wesentlichen Merkmale des "automatischen Sprechens" ("avtomatičskaja reč'"), wie sie bei D.G. Konovalov 1908, 193ff. aufscheinen,[151] finden sich einmal in Belyjs *Glossalolija*, zum andern in den futuristischen Manifesten und Dichtungen der 10er Jahre bis hin zu Malevičs Regreß auf die sektantische Kirchenvorstellung, die sich von der anthroposophisch-hermetischen eines Kandinskij markant unterscheidet.[152] Vielleicht macht diese Differenz zwischen Häretik (Malevič, Chlebnikov) und Hermetik (Kandinskij) den oft verwischten Unterschied zwischen beiden Vertretern der "Ungegenständlichkeit" deutlicher als so manche rein ästhetisch-künstlerische Beobachtung an Verfahren und Werken.

Malevičs Vorstellung von der "bespredmetnost'" in verbaler und bildnerischer Sprache ähnelte der expressiv-sektantischen "zaumnost'" Kručenychs weitaus mehr als der Konzeption Belyjs, die ihrerseits die anthroposophische Komponente des Abstraktionismus (auch bei Kandinskij) prägte.[153] Malevič postuliert in seiner Schrift "O poézii" (1919) eine Kultur, in der Kunst, Gesellschaft, Wissenschaft und "Kirche" auf der Basis archaisch-naturhafter Grundregeln eine neue Einheit bilden. Mit "cerkov'" meint Malevič aber eindeutig eine am russischen "sektantstvo" orientierte Religion, die aus dem "reinen Rhythmus und Tempo" als aktive und aktivierende Kraft ("dejstvie") erwächst ("O poézii", 126-130): "Буря форм, их новая конструкция, новое *тело* под колпаком сводится к Венере Милосской, к Аполлону. А то настоящее, творческое, новое, лежит в отрубленных кусках под ногами Венер и фавнов." (127). Die authentische Kommunikation basiert auf prä- oder nonverbalen Ausdrücken, deren expressive Kraft über mehr Evidenz verfügt als die konventionelle Sprachpraxis: "Но если слышу стон – я в нем не вижу и не слышу никакой определенной формы. Я понимаю боль, у которой свой язык – стон, и в стоне не слышу слова.." (127).

Der Dichter-Suprematist arbeitet also nicht mit (vorgegebenen) Worten, sondern mit authentischen Expressemen, die über die Intensitäten von Rhythmus und Bewegung verfügen. Der Dichter ist der Träger einer inneren Dynamik ("burja"), die er körpersprachlich zum Ausdruck bringt, ja geradezu verkörpert: "Он сам внутри себя, как буря, возникает [...] Он сам, как форма, есть средство, его рот, его горло – средство, через которое будет говорить Дьявол или Бог. [...] *Человек-форма* такой же знак, как нота, буква и только. Он ударяет внутри себя и каждый удар летит в мир. [...] Ритм и темп включают образ поэта в действо.." (128-129). Die Kunst des Dichters basiert nicht

auf seiner Meisterschaft, sondern auf einer Religiosität, die aus einem "duch cerkovnyj" schöpft und schafft:

> *Дух* церковный, ритм и темп – есть его реальные выявители. В нем выражается религиозность духа, в *движении*, в звуках, в знаках чистых без всяких объяснений – *Действо* и только, *жест* очерчивания собой форм, в действе служения мы видим движение знаков, но не замечаем рисунка, которого рисуют собой знаки. [...] каждый знак превращен в символ чего-то, стал недвижим, неуклюж, как носильщик. (129)

Die Menschen, die Träger des Geistes – Malevič bezieht sich hier klar auf den Begriff "duchoborcy" – bedienen sich einer solchen dunklen, "unverständlichen", präsemiotischen Sprach-Dynamik, die imstande ist, die Intensität des "Geheimnisses" ("tajna") unmittelbar weiterzuleiten und eine suprematistische Geist-Kirche zu begründen: "Тот, на которого возложится служение религиозного духа, – являет собой *церковь*, образ которой меняется ежесекундно. Она пройдет перед ними движущаяся и разнообразная. Церковь – движение, ритм и темп – ее основа." (130). Der Dichter bzw. Suprematist ist der Geistträger einer solchen unsichtbaren Kirche –

> ..ведь *ужасен* современный и прошедший поэт. Черна гортань [vgl. dasselbe Motiv oben in Belyjs *Glossalolija*, 20, 39f.] его, выползают *слова-вещи* [...] это какой-то ящер, изрыгающий вещи, без разбору глотавший все. [...] Все искусство, мастерство у художество, как нечто красивое – праздность, обывательщина. Самое высшее считаю моменты служения *духа* и поэта, говор без слов, когда через *рот* бегут безумныя слова [...] Говор поэта, ритм и темп делят промежутки, делят массу звуковую и в ясность исчерпывающие приводят *жесты самого тела*. Когда загорается пламя поэта, он становится, *поднимает руки*, изгибает *тело*, делая из него ту форму, которая для зрителя будет живой, новой, реальной *церковью*.." (130).

Kručenychs Manifest "Novye puti slova. Jazyk buduščego smert' simvolizmu" propagiert – trotz der radikalen Symbolismuskritik – eine Wortkunst, deren ungegenständliche "zaumnost'" ihre Legitimierung bei den Sekten – aber auch aus Uspenskijs *Tertium organum* (also aus dem so kritisierten Okkultismus und Hermetismus) bezieht. Freilich ist die Orientierung am "sektantstvo" wesentlich vitaler und produktiver:

> Люди исключительной честности – русские *сектанты* – решились на это. Обуреваемые религиозным вдохновением (а вдохновение всегда возвышенно) они заговорили на *языке «дух святаго»* (по

собственному их великолепному выражению), пили «живую воду».

И вот получилось *новое* слово, которое уже не ложь, а истинное исповедание веры, «обличение вещей невидимых».

«намос памос багос»...
«герезон дроволимре здрувул
дремиле черезондро фордей»
(из речи хлыста Шишкова)

Замечательно, что некоторые *сектанты* (особники) из простых крестьян, начинали вдруг говорить не только на таком *заумном* языке, но и на *многих иностранных языках до того им неизвестных!*

(*Manifesty i programmy russkich futuristov*, 67).

4.4. Belyjs (In-)Sektenroman *Serebrjanyj golub'*

Wenn in Belyjs Roman *Peterburg* die erwähnte Vielschichtigkeit ("mnogoplannost'") zu einem polyphonen Gebilde aus philosophischen, mythopoetischen, hermetisch-okkultistischen (anthroposophischen) und – wenn auch in geringem Ausmaß – sektantischen Diskursen und Motivketten entfaltet wird, dominiert in *Serebrjanyj golub'* die Konfrontation der grotesk-karnevalesken "skaz"-Ornamentik mit der sektantischen Subkultur, deren archaische Sprachwelt mit den aus dem kollektiven Unbewußten (also dem "narod") entspringenden Revolutionsmythos ("bunt")[154] einerseits und mit psychopoetischen Motiven (des Unbewußten, der libidinösen Triebdynamik, Motiven des Eros- und Thanatostriebes etc.) verflochten wird.[155]

Wie später in Belyjs *Glossalolija* wird schon in diesem Roman (und davor auch in den "Symphonien") das sektantische Lautmotiv von /u/ und /ch/ in ein stringentes Motivgeflecht von "mUCHa", "dUCH", "dUša", "dUšnyj", "sUCHoj", "glUCHoj", "Užas" bis hin zu den Ausrufen "UCH" und "ACH" etc. entfaltet. Das Leimotiv der "rub-ACHa", unter der sich der heiße Leib der zur Gottesgebärerin auserkorenen Matrena halb vebirgt, halb abzeichnet, verbindet gleich mehrere Lautmotive: das /u/-Motiv in "rub-" (—> "rubit'") und das "ach"-Motiv der sektantischen Atem-Ekstatik. (A. Belyj, *Serebrjanyj golub'*, II, 101; und: "не надевали они бѣлыхъ рубахъ", ibid., II, 146): " – Охохохъ! – вздыхаетъ Матрена.." (II, 105); " – Тепло мнѣ: еще теплѣй – все жарче... ухъ, грудь сожгло: вся горю.." (II, 106)

Parallel zu diesem "uch"-Motiv entfaltet Belyj auch ein karnevalreskes "ach"-Thema, das im "cha, cha" des Lachens wiederkehrt und ein Wort-Glied der "mucha" – bildet; die Variante "chi-chi-chi" (ibid., 136) gehört in denselben Kontext.

..нѣт смерти – *ха-ха*! Какая тамъ смерьть?.. [...]
– *Ахъ*! – вскрикивает барышня: *муха* безшумно мертвенный описываетъ кругъ и усаживается на прежнемъ мѣстѣ.

– Странная *муха*!.
– Это – трупная...
– Къ епидемии... [...]
– *Хи-хи-хи* – (ibid., 136)

Wenn das mythopoetische Motiv der 'Biene' ("pčela") in die apollinische Sphäre orthodoxer Licht- und Sonnenmystik verweist (nicht zufällig war sie das "Wappentier" der Akmeisten, besonders Mandel'štams), wohnt die 'Fliege' ("mucha") in der dionysischen Sumpf- und Nachtwelt bzw. der Sphäre des Thanatos und des "sektantstvo".[156] Das "mucha"-Motiv läßt aber auch an den formelhaften Hinweis denken, daß die Chlysten oder Skopzen nach ihren "radenija" schwach "wie die Fliegen" zu sein pflegten: "что уже будутъ бессильны как мухи", belegt auch P.I. Mel'nikov in seinem Bericht über die "Belye golubi" (VI, 348), der für Belyj in vielem maßgeblich war. Daß aus den "weißen Tauben" freilich eine "silberne" wird, gibt zu denken und kann generell als Symbol für die insgesamt heftige Verfremdung des faktischen "sektantstvo" bei Beyj gelten. Das "Weiße", also die authentische Symbolfarbe höchster Pneumatik, durchzieht zwar leitmotivisch den gesamten Roman; im Konnex mit den "Tauben" wird es aber ersetzt durch das "Silber", das den zentralen (Anti-)Farbwert des frühen Symbolismus – des "dekadentstvo" – darstellt.[157] Damit wird zwischen "dekadentstvo" und "sektantstvo" eine durchaus nicht häresiefreundliche Gleichsetzung signalisiert, die schließlich auch im Auftreten des dekadent-sektantischen A. Dobroljubov bestätigt wird.

Das Motiv der "slUCHi" – aus dem Komplex "ucho" ebenso wie aus der Sphäre des revolutionären Verfolgungswahns im Geiste der *Besy* Dostoevskijs herstammend – bildet die hysterische Aura der sektantischen wie politischen Atmosphäre des Romans (ibid., 263). Die bedrohliche "užas"- Verkörperung des SUCHorukov personifiziert auch in seinem Namen die allgegenwärtigen /u/ und /ch/-Motive. Die brauenlose "baba" Matrena löst bei Darjalskij lustvoll-panische Abstoßungs- und Anziehungsgefühle aus; ihr ambivalentes erotisch-thanatoshaftes Doppelwesen weckt Albtraumgesichte ("будитъ неведомый, до ужаса знакомый во сне ликъ", ibid., 22) und provoziert eben jenes "невнятное что-то такое" (ibid.), dessen Ungegenständlichkeit und Nichts von den dämonisch-dionysischen "muchi" verkörpert wird. Diese treten denn auch immer dann auf, wenn sich dieses weiße Nichts nähert, jene Stunde des Pan, in der das Dionysische mit dem Pneumatischen zusammenfließt – und das "sektantstvo" unter der unschuldigen Blütenpracht des Pfingstfestes zum Vorschein kommt: "Троицынъ день обсыпалъ легкие, розовые шиповники и *мухи* садились стаями [...] (I, 22); "Солнце стояло уже высоко; [...] А злыя *мухи*? Вздохомъ глотаешь злую *муху*: звенятъ в *носъ*, въ уши, в глаза злыя *мухи*! Убьешь одну, возДУХъ броситъ ихъ сотнями; в *мушиныхъ рояхъ* томно тоскуетъ сама тоска.." (I, 54).

Die ins Netz gegangene "mucha" verkörpert die Verbindung des "ŻUżżanie" mit dem "UŻas" der Todespanik (II, 138). Das Panik auslösende Chaos tritt in seiner totalen Sprachlosigkeit als reines "Ono" auf: Es ist jenem "Es" verwandt, das bei L. Tolstoj etwa in den Sterbeszenen von *Vojna i mir* oder im Finale des *Smert' Ivana Il'iča* jenes "Loch" im (Da-)Sein markiert, durch das die anarchische Finsternis des Todes und der Vernichtung kommt: "..тамъ, въ безначальной тьмѣ, еще ничего нельзя было разобрать, но уже *что-то* было: *оно* топотало на ступенькахъ крыльца – какъ безначальная тьма, какъ безначальный покой.." (Belyj, ibid., I, 108).

Insgesamt versinkt das apokalyptische Projekt einer Rückkehr in die Sekten-Rus' im "užas" einer diabolischen Selbsttäuschung und damit in einer langen Reihe von /u/-Motiven: "..тогда ему показалось, что до второго Христова пришествия онъ забарахтается, утопая въ этихъ синих моряхъ, до зычной *архангеловой трубы* все будетъ къ губамъ этимъ тянуться, коли будетъ еще второе Христово Пришествие, коли ту *судную трубу* не укралъ съ неба диаволъ. Но онъ уже начиналъ понимать, что то – *ужас*, петля и яма: не Русь, а какая-то темная бездна востока претъ на Русь изъ этих *радѣниемъ* источенныхъ телъ. «*Ужас!*» – подумалъ онъ.." (II, 147).

Eine Variante des "užas"-Motivs ist das des "čužoe", das für die Sektanten durch den gebildeten Städter Darjalskij verkörpert wird, der seinerseits in den "Tauben" etwas ihm total Fremdes und Bedrohliches erkennen muß (II, 83-84). Der "užas" und die panische bzw. dionysische Glut des Sommermittags erzeugt eine trockene Kehle ("sUCHaja gortan'"; vgl. auch "SUCHo-rukov"), also eine dämonisch-destruktive, unkreative Variante des "sektantstvo", das vielfach metonymisch und metaphorisch mit dem Auftreten von "muchi" einhergeht. Diese bewegen sich in kreisenden Schwärmen, die eben jenem "roj"-Chaos entstammen, in dem der "drevnij užas" haust (I, 54).[158]

Wie zufällig taucht in diesem Kontext eine "želtaja mucha" auf (und setzt sich auf die Nase des Tischlers), als das alte gnostisch-sektantische Thema der postmoralischen Sündlosigkeit im apokalyptischen Reich der Freiheit abgehandelt wird: Die libertinistische Formel des "greCHA net" kippt um in das Hereinbrechen des Großen Nichts ("ničego net"), das sich durch das Auftreten der Fliegen ankündigt: "..Прилетела желтая *муха* и села на носъ к столяру. [...] – А то разве не убивство? Да ты не дыхай: греха-та ведь нетъ. [...] *Трупная муха* снялась и улетела. — Да *ничаво нетъ*... — А Онъ, праведно судящий на небеси? — Чево-сь? — *Муха* села на палецъ Дарьяльскому. [...] только – *греха нетъ: ничаво нетъ* – ни церкви, ни судящаго на небеси." (II, 188-189).

Auch die Bezeichnung der Sektanten als "weiße Tauben" (dieser Terminus war üblicherweise für die Skopzen reserviert, die man hier freilich nur sehr indirekt erkennen kann) läßt sich im Netz der Lautentfaltungen lokalisieren: "golub'", das

zentrale Thema der symbolistischen Sophiologie, entfaltet sich im späten Symbolismus einerseits unter dem Aspekt des "go-" (Lautmotiv Go-gol's – verwandt mit: "go-los", "golyj" [—> "Golyj god" Pil'njaks], "glotat'", "golova", golgofa"; vgl. auch die Ortsbezeichnung "Gu-golevo") und des "-lub'" (—> "lju-bov'"), das als "u"-Motiv mit "goluboj", "glubinnyj", "glubinnaja kniga" korrespondiert. Die Reduktion der Matrena auf die "krasnye guby" verbindet lautmetaphorisch das Motiv des /g/ aus den "golUBi" mit "g-UB" im Sinne des "gUBitel'noe", d.h. der den Helden verschlingenden, erstickenden Weiblichkeit: "В *голубом* дне сладком паутина садится на травы, перетрагивается въ воздухъ..", II, 128; "Голубок клюет их сердца..", II, 121)

Die "Tauben"-Sektanten singen "duchovnye stichi" bzw. "pesni" (I, 77), ihr gesamtes Wesen entspringt dem Atmen des Geistes ("voz-duch"), in dessen Ekstatik das Stöhnen sexueller Erregung mit geiler Mordlust verschmilzt: "..а ты – про воздухъ: што воздухъ – духнулъ: нетъ его, воздуху.." (I, 81). Das neosektantische Experiment einer Flucht aus der Zivilisation in die Welt des Volks (-Glaubens) nach dem Vorbild des frühen Symbolisten A. Dobroljubov mündet in eine Katastrophe, in der die versuchte ornamentale Einheit von sektantischem, grotesk-karnevaleskem, dialektalem und ironischem Meta-Diskurs scheitert und scheiternd den symbolistischen Roman-Mythos gebiert: "..голубиное часушко, – горько вдОХнулъ Кудеяровъ, – не отъ сѣмени моего, – отъ иного, чужого... [...] вотъ тоже: дУХомъ, онъ дУХомъ на все [...] – дУХомъ онъ исходитъ. [...] А дУХу-то, хошь отбавляй... [...] Я вотъ – УХъ какъ!" (I, 84-85).

Das Ziel der Sektanten, Matrena zur Neuen Maria und Darjalskij zum Neuen Christus zu machen, aus denen der Neue Messias geboren wird, ist gleichfalls zum Scheitern verurteilt. Die Vereinigung von Darjal'skij und Matrena entpuppt sich für den voyeuristischen Tischler immer deutlicher als rein sexuelles Abenteuer, während sich auch für Darjal'skij die sektantische Verschmelzung von Geis und Körper, Religion und Sexus als Täuchung erweist.

Belyjs Auseinandersetzung mit dem "sektantstvo" ist nicht weniger widersprüchlich und kompliziert als seine Verarbeitung hermetisch-gnostischer bzw. anthroposophischer Motive: Sogar die direkten Zitate aus den chlystischen "duchovnye pesni" – auch dort wo sie direkt der Fachliteratur entnommen sind (z.B. I, 107) – erwecken einen unfreiwillig komischen oder jedenfalls zweifelhaften Eindruck, der noch dadurch gesteigert wird, daß diese authentischen Zitate aus der entsprechenden Sekundärliteratur eingebaut sind in eine erfundene Dialekt-Stilisierung, die sich v.a. in der Kunstsprache des Tischlers oder Matrenas ausbreitet: Dieser "skaz" ist kein folkloristischer (im Sinne Dal's), sondern ein ornamentaler, gogolesker: " – Подожди: человѣка нашли: баба моя, Матрена, – хиинт-рая баба - иии!.. Во-во-вотъ кккакъ ааа.. – тутъ по-

пюртХНУлся столяръ.. – аа-кк-кк: аа-а-аа-... акрутитъ баба человѣчка.." (I, 84)

Auch das chlystische Motiv des vor der Bundeslade tanzenden biblischen Königs David wird herbeizitiert und verstärkt den primären Eindruck einer authentischen Entfaltung des Sekten-Motivs (I, 93). Bisweilen erscheinen die aus der Sekten-Literatur bekannten Lieder der Chlysten durch überstarke Markierung der ornamentalen "skaz"-Elemente allzusehr in die Sphäre reiner Glossolalie verschoben.

Ахъ ты слонъ, слонъ, слонъ –
Хоботарь, хоботарь:
Клыка Клыковичъ –
Тромба Тромбовичъ
Тремболе-еель-ский... (I, 263)

А космачъ изъ угла подхватываетъ:

Тартарара-тартарара!
Тартара-тартарикъ..
Ухъ, да, попъ –
Хлопъ!..
Лбомъ –
Въ гропъ!..
Тартарара-тартара –
Тартара-тартарикъ! (II, 151)[159]

Die Schilderung des Sektenrituals im Badehaus (I, 113ff.) schwankt zwischen der "neuen Welt" bzw. einem Neuen Reich ("миръ новый, и все здесь иное, свое, голубиное", 114) sektantischer Apokalyptik, ihrer Hoffnung auf die Geburt eines Neuen Messias ("car'-golub'", I, 115) – und dem Umschlgen dieser Erwartung ins Banale ("pošlost'"), Skandalös-Peinliche und schließlich Brutale.

Gleiches gilt für den apokalyptischen Geschichtsmythos der "Rus'" – auch eine Realisierung des /u/-Motivs, dessen apophatisches Wesen ("русское же, молчаливое слово", II, 94) der Pragmatik und dem Nominalismus des Westens entgegengesetzt wird. In diesem Kontext wird das Russische total mit dem Archaisch-Sektantischen gleichgesetzt (II, 93ff.) und dieser archaistische Rus'-Mythos dem geschichtsphilosophisch-ideologischen bzw. utopischen Revolutions-Mythos entgegengesetzt. Rußland erscheint hier als das Unbewußte des Westens, der von allen guten Geistern verlassen ist, während Rußland letzter Träger des Geistes geblieben ist. Die antiliteralen Reflexe in dieser Passage korrespondieren überzeugend mit dem entsprechenden Phonozentrismus der Sekten und ihrer Ablehnung der Buchwelt und jeglichen Schrifttums: "Россия есть то, о что разбивается книга, распыляется знание" (I, 95). Der "neskazannost'" des russischen Wesens, in dessen Zentrum des erfüllte Nichts haust, entspricht

eben jene Glossolalie, die in der sektantischen Redeekstatik wurzelt. Wie Kručenych bedient sich Belyj hier der Beispiele aus Konovalov und anderen einschlägigen Schriften: " – Старидонъ, карионъ, кокирѣ, стадо, стридадо; помолюся Господу Богу и святой Пречистой.." (II, 110)

Während noch diese Mythisierung einer Rus', deren Wesen im "sektantstvo" und nicht in der Orthodoxie gipfelt, entfaltet wird, erinnert sich Darjalskij an seine Moskauer Vergangenheit und die Selbststilisierung eines "Dekadenten" à la Dobroljubov, der zu den Chlysten auf das "russische Feld" und in die Wälder geflüchtet war. Damit wird die vorhergehende Mythisierung der Häretik rückwirkend ironisiert oder jedenfalls merklich relativiert – und zu einem Stück Kunsthäretik verwandelt.

4.5. Dobroljubovs Verschwinden im russischen Wald der Sektanten

Die Auseinandersetzung mit den Sekten war im Symbolismus – noch vor der anthroposophischen Wende – weit verbreitet: Man denke an Merežkovskijs und Zinaida Gippius' Interesse an den Altgläubigen und Chlysten oder an Bal'monts Verarbeitung der "duchovnye stichi" in seinen Gedichten, an die Besuche Gorodeckijs und Bloks bei den Chlysten oder aber an Aleksandr Dobroljubovs Verschwinden aus der Großstadtkultur der Symbolisten und sein Eintauchen in der Welt der Sektanten.[160]

Der "uchod" Dobroljubovs zu Beginn des Jahrhunderts war nicht nur das Tagesgespräch bei den Symbolisten und in der dazugehörigen Gesellschaft; Dobroljubov blieb – bei allen Zweifeln an der Authentizität seines "Ausstiegs" – der Symbolist, der sich am weitesten in die Sphäre des "sektantstvo" vorgewagt hatte. Brjusovs Faszination an Dobroljubov ist ebenso belegt wie Belyjs oder Bloks – wenn auch ambivalente – Bewunderung. 1908 war wohl der Höhepunkt des symbolistischen Interesses an den Sekten: man denke an Bloks Reise zu Kljuev an die Volga, an das Erscheinen des Buches von Konovalov – und an die Vorarbeiten Belyjs an *Serebrjanyj golub'*.

Dobroljubovs 1905 erschienene Sammlung *Iz knigi nevidímoj* [161] greift auf unzweideutige Weise auf das bei den Chlysten tradierte Motiv der "glubinaja kniga" zurück, deren unsichtbare Schrift den Urtext aller Apophatik abgibt (vgl. dazu die Hinweise Dobroljubovs ibid., 141). Dobroljubov strebt bewußt eine Vergröberung, ja Primitivisierung der Versspache an, deren sektantische Antiästhetik scharf von der Glätte der hochstilisierten Dichtung der Dekadenten absticht. Die komplizierte Metrik der frühsymbolistischen Lyrik wird ersetzt durch eine neoprimitivistische Syntax, grobe Parallelismen und Gebetsformeln aus der Sphäre des "sektantstvo": "Пою царство неизменное неколеблимое | Царя Безконечнаго | Древняго и Мудраго, | Котораго никто непринимает, | Котораго страшнаго имени никто незнает, | Котораго никто неви-

дит. |...| Братья, он родился в нас как в вертепе разбойником, |...| *Духом Святым* Истине поклоняюсь.." (Dobroljubov, *Iz knigi nevidimoj*, 10-11).

Die "unsichtbare Welt" bedeutet im apokalyptischen Denken der Sekten die Vowegnahme jenes Dritten Reiches des Geistes, das den Bewohnern des Zweiten Reiches unsichtbar bleibt und das dennoch schon bewohnt wird von den Kommenden Menschen: "Учитель Невидимый, Сын Бога Живого, | Из мира наружной тьмы в мир невидимый Твой уведи.." (ibid., 12). Das unsichtbare Buch umfaßt alle Uroffenbarungen und bildet damit den Grundtext aller Religionen. Dieser synkretistische Mythos ließe sich schwerlich im Denken der Sekten finden, wohl aber in einer für Dobroljubov und den Symbolismus typischen Ex-post-Deutung. Die Sekten – zusammen mit den anderen außereuropäischen Religionen – bilden gleichsam den Mutterboden alles Religiösen (daher nennt Dobroljubov die "kniga nevidimaja" eine "Kniga-Mat'" – analog zur "Mat'-Zemlja") – oder umgekehrt: Die Sekten sind der letzte Rest einer solchen matriarchalen Religion mit ihrer noch intakten Körperlichkeit und Erotik (ibid., 35).

Bezeichnend für den Synkretismus zwischen literarisch-ästhetischen und religiös-existentiellen Welten ist Dobroljubovs Tendenz, die Verlagerung der Geschlechterzuordnung, die im "dekadentstvo" der 90er Jahre ein zentrales Thema der Psychopoetik und des Künstlerlebens darstellte, aus der sektantischen Idee der Transsexualität zu belegen: Das Herz bzw. die Anima des sich opfernden Mannes erscheint als "Nevesta", die sich mit dem Himmlischen Bräutigam auf mystisch-erotische Weise vereinigt: "..Принеси меня в жертву богу неведомому, |...| Выйди, *Невеста* моя, | Покажи лицо, *Голубица* моя! |...| Ты мне мать *иль* сестра | *Иль* Единый Жених! | Ты мне мать *и* сестра | *И* единый жених. |.." (ibid., 38-39).

Die Bezeichnung der Elemente und Naturerscheinungen mit "sestra" ("sestra voda"), die Pasternak in seinem Gedichtband *Sestra moja žizn'* aufgreift, verweist auf die Rückverwandlung des Kultur- in den Naturmenschen, der sich – im Gewande des sektantischen Pilgers – an seine ehemaligen Dichterfreunde in der Redaktion der *Vesy* wendet. Ihnen wirft er vor, daß sie eine erdachte, fiktionale Kunstwelt erzeugen, welcher er die wahre Geburt der Schönheit aus dem authentischen Körper bzw. Herzen gegenüberstellt ("Pis'mo v redakciju «Vesov», ibid., 85ff.). Der Begriff "sestra" entstammt eben dem chlystischen Kollektivismus, der nur Brüder und Schwestern kennt und – siehe oben – hinter die monogame Familien- und Ehestruktur zurückgreift.

Dobroljubov kreuzt in seinem Diskurs Elemente romantischer bzw. idealistischer Naturphilosophie (im Geiste Schellings und Baaders) mit den Schablonen der Zivilisationskritik der Jahrhundertwende (einschließlich des Tolstojanertums) und sektantischen Merkmalen und Motiven, die auf kuriose Weise mit Elementen des "dekadentstvo" vermischt sind: "Ты пришел ко мне в страну моей матери, чтоб охранить меня от этой матери моей. Ты Мать моя, Старшая

Сестра моя, Невеста моя, нет конца именам Твоим.." (119). Die Formel "Мы шли, куда – незнали" (ibid., 132) läßt sowohl eine dekadente Deutung zu (im Sinne der Ziel- und Endlosigkeit der Dichter-Wanderschaft im Geiste Ahasvers) – als auch eine sektantische, die den Menschen als Unbehausten und Pilger sieht.

4.6. K. Bal'monts Mythisierung des "sektantstvo"

Bal'mont war unter den Symbolisten gewiß der am meisten "synthetische" Dichter: Seine Gedichte und Schriften kombinierten frei alle nur erdenklichen mythologischen, folkloristischen, archaischen, exotisch-außereuropäischen, indischen, japanischen, mexikanischen, skandinavischen Elemente. Diese mythopoetischen "Montagen" waren eingebettet einmal in einer hermetisch-okkultistischen Interpretationsschicht (dabei orientierte sich Bal'mont an der Theosophie – und nicht wie Belyj an der Anthroposophie) – einmal in einem sektantischen Kontext, der sich organisch aus dem Einsatz russischer Folklorismen (vielfach gewonnen aus dem Werke Afanas'evs) entfalten ließ.[162]

Der synkretistische Charakter der mythopoetischen Montagen Bal'monts wird dadurch noch kompliziert, daß er sektantische und orthodoxe Motive unvermittelt kombiniert, wodurch die Liturgie einen kultischen Anstrich – und das Sektenritual eine liturgische Legitimierung erhält. Diese Tendenz zeigt sich besonders in dem Gedicht "Pjat' sveč", wo liturgisches Fachvokabular reich entfalt wird: "Дикирий и трикирий, [= die vom Zelebranten zur Segnung des Volkes verwendeten Doppel- und Dreifachleuchter] | Пять свѣчъ – до смерти съ нами. [...] Конецъ, начало, Вѣчность, | О, троичность святая, |...| съ одра встаетъ калѣка, | Ведетъ его дорога | отъ Богочеловѣка | До Человѣкобога. | Рипиды [= Ärmelschleife in der orthodoxen liturgischen Gewandung; ihr entspricht bei den Chlysten etwa das Tüchlein in der Hand der Tänzer], | Изъ перия павлина, |.." (Bal'mont 1975, 295).

Bal'mont realisiert in diesem Gedicht – ausgehend von den orthodoxen Doppel- und Dreifachleuchtern – eine theologische S y n t h e s e aus Ortho- und Heterodoxie, wobei die Doppelkerze für den sektantischen Dualismus – und die Dreifachkerze für die triadisch denkende Orthodoxie steht. Impliziert ist in dieser liturgischen Argumentation die Annahme, daß die Sekten bzw. überhaupt das gnostisch-häretische Element untrennbarer Bestandteil eines umfassenden Christentums wären. Im engeren Sinne symbolisiert die Doppelkerze natürlich die Doppelnatur Jesu Chrisi als Gottmensch, auf die ja im Gedicht – wenn auch sehr subtil – Bezug genommen wird: Führt doch der Kreislauf der Religionsgeschichte "ot Bogočeloveka" (d.h. vom orthodoxen Christentum) zum "Čelovekobog" (d.h. zum Menschgottestum), dessen säkulare Verkörperung Nietzsches Übermensch

darstellt – und der im dekadenten Frühsymbolisten das Selbstbild des demiurgischen Dichtermenschen prägte.

Wenn im Naturmythos Bal'monts die chthonische Sphäre der "priroda" bzw. der "Mat'-Zemlja" (wie bei den Chlysten) nicht bloß eine empirische Biosphäre bildet, sondern in einer permanenten Selbstinszenierung eine kosmische "Liturgie" entfaltet, dann stellen alle menschlichen Gottesdienste eine "Liturgija v liturgii" dar (vgl. das gleichnamige Gedicht bei Bal'mont, VIII, 102): "Свѣтильники, кадильники, моления, и звонъ. |...| При свѣтлом дыме яблочном [sic!] – кадильницъ синий дымъ, |..".

Immer wieder begegnet – und das nicht ohne Grund – die orthodoxe Liturgieformel des "iži Cheruvimy" in Kombination mit chlystischen Elementen, bildet doch die Engelstheologie und ihre liturgische Ausformung im Engelshymnus ein ideales "tertium comparationis" zwischen Ortho- und Heterodoxie. In Bal'monts Gedicht "Cheruvimskaja" werden fast ausschließlich und wörtlich die Begriffe des entsprechenden liturgischen Hymnus verwendet; im Kontext mit den ausgesprochen sektantischen Texten dieses Zyklus erhält dieser Text (noch dazu als Gedicht) einen besonderen Charakter. Die Betonung des Triadischen ("trisvjatoj"), das ja die gesamte orthodoxie Liturgie durchzieht, bildet im Gesamtkonzept der Gedichtsammlung gewissermaßen den orthodoxen Gegenpol zu den sektantischen Texten:

> Выше, ниже, *Херувимы*, образующие тайно
> Свѣтъ и крылья, свѣтъ и дымы, ликъ возникший не случайно,
> Жизнь творящей, нисходящей, восходящей ввысь огнемъ.
> Трисвятую, Трисвятѣйшей, трисвятую пѣснь поемъ.
>
> Да Царя, чей голосъ – громы въ вихряхъ огненнаго дыма,
> Чье веление – на копьяхъ свитой Ангельской носимо,
> Мы подымемъ, свѣта примемъ триединаго Лица,
> Алилуйя, алилуйя, аллилуйя безъ конца.
> (Bal'mont, "Cheruvimskaja", 1975, 300)[163]

Der gleich nachfolgende Text "Ko prestolu Krasoty" synthetisiert orthodoxe, chlystische – und aus der Solov'evschen Theologie der "Krasota" bzw. der Sophiologie stammende Motive: "У Престола Красоты | Все лазоревы цвѣты, | А еще есть бѣлы, |...| *Братья*, будемъ смѣлы. |...| въ каждомъ сердце – тайный храмъ, |...| *сестры*, будемъ *нежны*, [die "nežnost'" bezeichnet in diesen Kontexten eine mystisch-erotische "Zartheit" – und bildet den Gegenpol zum ekstatischen "užas"] |...| *Брать с сестрою бѣлой*, |.." ("K prestolu krasoty", 1975, 300-301); "*Братья*, *Сестры*, *порадѣйте* во зеленыимъ [sic!] саду ["sad" ist auch ein mystisch-erotischer und sektantische Deckausdruck für den Geheimzirkel, die Gemeinde], |...| Въ *ожерельи*, мы – какъ пчелы,[164] мы – какъ звѣзды, какъ цвѣты, |.." ("Brat'ja-sestry", VIII, 73); "Отчего *сестра*

молчишь, |...| — Ты не вѣрь себѣ, сестрица, | Будь какъ въ Небѣ *голубица*. |... И *Пророчица* намъ пѣла, | – Говоритъ – любитесь смѣло. |.." ("Golubka s golubkom", VIII, 43-44); "*Женихъ* идет, *Женихъ* грядет, | *Невѣсту* отыскалъ, .." (VIII, 69).

Der chlystische Bruder-Schwester-Komplex wird bei Bal'mont wie auch bei den anderen Symbolisten mit dem geheimbündischen (z.T. masonischen) Bruderschaftsdenken kombiniert: " — Кто ты, милый бѣлый *братъ* ? | Какъ свѣча твой свѣтлый взглядъ. |.." (Bal'mont, VIII, 18); " — *Братъ*, над лугомъ ты трубишь, | Въ свою золотую *трубу*. |.." (VIII, 19); "Смотрите, *братья-голуби*, смотрите, *сестры-горлицы*, |.." (1975, 280). Manche Gedichte signalisieren das chlystische Vokabular und den entsprechenden Tonfall nur rudimentär – wie etwa: "*Голубь* къ терему припалъ, |...| *Голубь* тѣлом *нѣжно бѣлъ*, | На оконце жъ цвѣтикъ алъ. | *Бѣлый голубь* ворковалъ, .." ("Golub'", 1975, 278); "*Горлицы бѣлыя*, воркуйте поутру, |...| *Голуби бѣлые*, спѣшите намъ помочь, |...| Свѣтло-духовное пшеничное зерно, | *Бѣлому бѣлое* для радости дано." (1975, 281).

In vielen Fällen aber sind die sektantischen Begriffe, ja ganze Textpassagen aus der entspechenden Fachliteratur übernommen: "*Божью книгу* я читалъ, | *Божья книга* – здѣсь, въ саду. |.." (1975, 277); "Мы не по закону, | Мы по благодати. | Озаривъ икону, | Ляжемъ на кровати. | Мы *не знаем брака* | Выше, чѣмъ желанье. | Мы въ глубинахъ мрака | Яркое сиянье. | Внѣ сцѣплений слова | Льются наши речи. |.." (1975, 279); "Наше *тѣло - Божий храмъ*, |.." (1975, 280); "Мы плотнички, | Мы работнички, |...| Вотъ натянемъ паруса | На *корабль* мы свой, | На *кораблъ* живой. | Коли плыть, какъ плыть, | Новый миръ открыть, |.." (1975, 291); "Мы въ двух *горницах* сосѣднихъ, и въ едином терему. |...| в час *радений корабѣльных* будемъ въ горнице одной. |...| И теперь въ великомъ чуде мы въ *радѣньи Корабля*, | Свѣтятъ очи, дышут груди, въ Небѣ царствует Земля." ("Stich korabel'nyj", VIII, 37); "Гусли непрестанныя, | Ласково желанныя, | Тѣшатъ райскихъ птицъ. | *Трубы* живогласныя, | Страстныя и властныя | Манятъ тѣло ницъ. | Послѣ одиночества, | Слушая пророчества | *Братьев и сестер*, | Мы *кругообразными* | Тѣшимся соблазнами, |...| И *рубахи бѣлыя* | Какъ мятель кругомъ. | Съ солнцемъ наше млѣние, | Солнечны сердца [dies ist etwa eine ganz unchlystische Formel, die Bal'monts "Deti solnca"-Mythos entspringt] | И какъ Мѣсяцъ *блѣдны* мы, | И какъ онъ побѣдны мы, | Слитные - горятъ." ("Gusli", 1975, 288). Der Vergleich der Bleichheit der Chlysten mit dem Mond stellt eine Verbindung her zwischen dem im Frühsymbolismus weit verbreiteten "dekadenten" Mond-Motiv, das Bleiche, Schattenhaftigkeit, das Sekundär-Mittelbare, Unvitale und Todgeweihte andeutet.[165] Damit werden die Chlysten in einen überraschenden Zusammenhang mit den Dekadenten gebracht, der für die zeitgenössischen Leser ganz offensichtlich

sein mußte und beide Sphären – die Welt der Sekten wie der Dekadenten – wechselseitig verfremdet.

Mehrfach sind auch Gedichte eingeschaltet, die fast lückenlos chlystische Lieder bzw. Gebetsformeln zitieren, wobei die Manipulationen des Mythopoeten nur bei genauer Kenntnis des chlystischen Wortschatzes sichtbar werden:

Царь Духъ! Царь Духъ! Царь Богъ! Царь Богъ!
Царь Духъ! Царь Богъ! Царь Духъ!
Возьми, прими мой стонъ, мой вздохъ,
Войди какъ звонъ въ мой слухъ!

Ой, Духъ! Ой, Духъ! Царь Богъ! Царь Богъ!
Твой зовъ нѣжнѣй, чѣм пухъ!
Въ меня, как дождь, чтобы умъ не сохъ!
Царь Богъ! Царь Богъ! Царь Духъ!
(Bal'mont, "Car'-Duch", 1975, 287)

Gleiches gilt für das Gedicht "Radenie" (1975, 289-290), in dem ebenfalls das mythopoetische Motiv der "deti Solnca" (und sein durchaus vitalistischer "Jugendstil") mit einer Ekstatik der Sektanten-Tänze kontaminiert wird, die primär erotischen – und kaum mystischen oder visionären Zwecken dienen; auch erinnern manche Formeln an die symbolistischen Bruderschaften (der Argonauten) im Sinne Belyjs und Bloks – so v.a. die Formel: "плотно слажены ряды", die an Bloks Apokalyptiker-Hymnus gemahnt: "Сторожим у входа терем, | Верные рабы, | Страстно верим, выси мерим, | Вечно ждем *трубы*. |...| Молча свяжем вместе руки, | отлетим в лазурь." (Blok, I, 316).[166] In folgender Wiedergabe von Bal'monts "Radenie"-Gedicht sind jene Stellen markiert, die ausdrücklich nicht in die chlystische Sphäre, sondern in den "Argo" der "Argonauten" bzw. Symbolistem gehören:

Дѣти Солнца, въ часъ полночный,
Собрались въ *игрѣ* урочной,
Слитно-дружное вращенье,
Перекрестности круженья,
Плотно слажены ряды,
Мы во имя возрожденья
Ждемъ въ душѣ *живой воды*. [...]

Ногъ босых все глуше топотъ,
Устъ сухихъ не слышенъ ропотъ, [...]
Близь *рубаху* – сарафанъ,
И напѣвной тишиною
Зачарованъ водный чанъ.

Въ *глубинѣ* явился Кто-то,

Въ ликѣ свѣтлая дремота, [...]
Въ вихрѣ слышенъ *зовъ свирѣли*,
Въ чанѣ темномъ яркий взоръ.
Въ пляскѣ мы *изнемогаемъ*,
Мы блѣднѣй, чѣмъ полотно,
Духъ сошелъ, мы знаемъ, знаемъ,
Это было суждено.
(Bal'mont, "Radenie", 1975, 289-290)

4.7. Nikolaj Kljuev und Sergej Esenins Bauernsekten

Anders als A. Dobroljubov, der sich aus der Sphäre urbaner Hochkultur und eines literarischen Artifizialismus ins "Volk" und in die Kreise der Sekten bewegte und dort gewissermaßen "aufging", vollzog Nikolaj Kljuev den genau umgekehrten Weg: Er entstammte direkt der Welt der "chlystovščina" bzw. der "staroobrjadcy" und bewegte sich von der Peripherie (dem Wald-Rußland) in die Sphäre der Stadtzivilisation und Hochkultur.[167] Von klein auf war Kljuev mit der Folklore, den Gesängen und Riten der Sekten (den Chlysten wie den Skopcen) und Altgläubigen vertraut. Auffällig ist die Mischung sektantischer und schismatischer Elemente nicht nur in der Familie Kljuevs, sondern auch in seinem Werk, wie ja überhaupt der dem Symbolismus nahestehende sektantische Neoprimitivismus – im Gegensatz zum futuristischen bzw. postsymbolistischen – ausgesprochen synthetisch, synkretistisch orientiert war.

Kljuevs "bratskie pesni" verarbeiteten oft in sehr direkter Weise die "duchovnye pesni" der Chlysten, wobei ein Vergleich zwischen Vorlage und Literarisierung, die dann etwa bei Blok einer Metaliterarisierung unterzogen wurde, einer eigenen Untersuchung bedürfte.[168] Viele Gedichte Kljuevs zeigen eine auffällige Tendenz zur Glättung und Integration der Sekten-Motive und Rhythmen in die symbolistische Poetik – also im Vergleich mit Dobroljubov genau die umgekehrte Stoßrichtung: "Я говорил тебе о Боге, | Непостижимое [symbolistischer Terminus für den "deus absconditus"] вещал | И об украшенном чертоге | с тобою вместе тосковал. | Я тосковал о райских кринах, | О берегах *иной земли* [vgl. den symbolistischen Terminus des "mir inoj" und Esenins "Inonija"], | где в светло-дремлющих заливах | Блуждают сонно *корабли*. |.." (Kljuev, I, 229). Die Konkretisierung chlystischer Termini ("korabl'" bedeutete die Chlysten-Gemeinde bzw. ihr Haus) und ihre Synthese mit symbolistischen und hermetischen Begriffs-Symbolen ist typisch für den stilisierenden Typus des Neoprimitivismus: Das Gedicht endet mit den Worten: "..Всегда готовы к выступленью | Из Лабиринта бренных стен." (ibid. I, 229).

Bisweilen wird bei Kljuev die Kombination von symbolistischer und sektantischer Apokalyptik auch als eine Art Konkurrenzverhältnis gedeutet – zwischen der Buchwelt der urbanen Dichterschule – und der Erdwelt des illiteraten Sekten-

lebens: "Вы – отгул глУХой, гремучей, | Обессилевшей волны, | Мы - предутренние тучи, | Зори росные весны. | Ваши помыслы – ненастье, | Дрожь и тени вечеров, | Наши – мирное согласье | Тяжких времени шагов. | Прозревается лишь в книге | Вами мудрости конец, | В каждом облике и миге | Наш взыскующий Отец. | Ласка *матери-природы* | Вас забвеньем не дарит, - |...| Мы как рек *подземных* струи [= die unterirdische, kryptische, erdhaftge Natur des "sektantstvo"] | К вам незримо притечем, | И в безбрежном поцелуе | Души *братские* сольем." (Kljuev, "Golos iz naroda", I, 222-223).

In anderen Gedichten wird die orthodoxe Apokalyptik – gebrochen durch jene Solov'evs, Bloks und Belyjs – mit chlystischen Motiven angereichert, wobei bestimmte – auch im Symbolismus vorkommende Begriffs-Symbole (wie "plamen'", "belyj", "krov'", "lazur'" etc.) entsprechende chlystische Termini konnotieren. Der Eingeweihte, also der Kenner dieser äsopischen Sprache, kann den Text chlystisch lesen, der Uneingeweihte wird ihn im damals konventionellen symbolistischen Idiom verstehen: "Я был в духе в день воскресный, [dieselbe Formel aus Apk 1,10 steht als Motto zum Gedicht] | Осененный высотой, |...| Источая кровь и пламень, | Шестикрыл и многолик, | С начертаньем *белый камень* [= zugleich der "Stein der Weisen" und Symbol der skopzischen Kastration] | Мне вручил Архистратиг. | И сказал: «Венчайся *белым* | Твердо-каменным венцом, |.." (I, 251). Noch deutlicher sind die Anklänge an den symbolistischen Diskurs des Adventismus in folgendem Kljuev-Text: "Кто-то стучится в окно: | Буря ли, сучья ль ракит? |.." ("Ožidanie", I, 255).

In manchen Fällen sind die Stilisierungen Kljuevs mit (orthodoxen) Bibel-Zitaten versehen (etwa als Präskript) – oder mit geschlossenen Zitaten aus Chlystenliedern, wie in der "Bračnaja pesnja" (I, 259): Die Anbetung des Abendrots – fester Bestandteil des "zarja"-Kultes Belyjs und der "Argonauten" – und die symbolistische Gruppensemantik eines apokalyptischen "bratstvo" verbindet sich bei Kljuev mit scheinbar analogen sektantischen Begriffen. Gerade die Farbsymbolik von "belyj", die (besonders bei Belyj) im mythopoetischen Symbolismus eine so zentrale Rolle spielt, wird bei Kljuev doppelt kodiert: symbolistisch und sektantisch: "*Белому* брату | Хлеб и вино новое | Уготованы. | Помолюсь *закату*, | Надем рубище суровое, | И приду на *брак* непозванный. || Ты узнай меня, *Братец*, | Не отринь меня, одноотчий, Дай узреть *Зари* Твоей багрянец, |...| Чтоб горел о, как и ты, Пресветлый, |...| Чтоб *белей* цветов весенней ветлы | Стала жизнь на попроще людском! |.." ("Bračnaja pesnja", I, 259); "Он придет! Он придет! И содрогнутся горы | Звездоперстой стопы огневого Царя, |...| Мы с тобою, *сестра*, боязливы и нищи, | Будем в море людском сиротами стоять: |.." (I, 268); "Ах вы други – полюбовные *собратья*, | Обряжайтеся в одёжу – в цветно платье. | Снаряжайтесь, умывайтеся *беленько*, |...| *Дух* возносят серафимы к Саваофу, |

Телеса на Иисусову голгофу." ("Radel'nye pesni", I, 289); "Я ко любушке-*голубушке* ходил, | *Голубую* однорядку износил, |.." (I, 363); "Сизый *голубь* ворковал, | Под оконце прилетал; |.." (I, 372).

Auf den ersten Blick fällt auf, daß Kljuev in seiner Verarbeitung die dialektalen Elemente des Originals glättet, die sehr freie Metrik bändigt und – v.a. durch die Reime – einer traditionellen Versologie angleicht; auch wird die chlystische "Terminologie" ("stranniki-sobrat'ja" etc.) an die orthodoxe angenähert (z.B. "Car' Dorinosimyj" aus dem "Iži Cheruvimi" der Liturgie) und – was am interessantesten scheint – mit Elementen der symbolistischen Mythopoetik verschmolzen. Daraus erklärt sich auch Bloks spontane Begeisterung beim Erscheinen der "Bratskie pesni" Kljuevs (um 1905), befand er sich doch gerade zu dieser Zeit schon im Umbruch von einer religionsphilosophischen, sophiologischen Mythopoetik zu einer historiosophischen und kuturtheoretischen Umdeutung des Symbolismus – vor allem was die Frage nach dem Verhältnis zwischen Einzelnem und Volk anlangte.[169] Daß gerade dieser Abschnitt noch in den 80er Jahren das Erscheinen des Bandes 4 des Blok gewidmeten *Literaturnoe nasledstvo* längere Zeit verhinderte, belegt eindringlich, wie sehr sich die marxistische Revolutionsauffassung von der anarchisch-neoprimitivistischen bzw. bäuerlich-volkstümelnden von innn her bedroht fühlte. Noch Trockijs Auseinandersetzung mit den revolutionären Romantikern der frühen Sowjetliteratur – in *Literatura i revoljucija* – zeigt die große Nervosität in der Auseinandersetzung mit diesen Fragen.

Die Ideologisierung und Politisierung des "neosektantstvo" Kljuevs, Esenins u.a. im Rahmen der Skythen-Bewegung sollte auch unter dem Gesichtspunkt einer Inkulturierung des Peripheren und Fremden untersucht werden – und nicht bloß unter dem Aspekt eines gemeinsamen volkstümlichen Themenbestandes. Die anarchistischen, rebellischen Elemente des "sektantstvo" bzw. des Altgläubigentums und seine bäuerlich-folkloristische Herkunft schienen ideal in eine kulturphilosophische und historiosophische Konzeption (des mystischen Anarchismus, der Skythen-Bewegung) zu passen, die eine volksorientierte, bäuerliche Alternative zur linken Revolutionsutopien suchte.

Die von Kljuev und den anderen "Bauerndichtern" (etwa Klyčkov) bis hin zum jungen Esenin verkörperte Dynamik schien eine neue Vitalität des Rebellischen ("buntarstvo") zu versprechen, das direkt aus der abgespaltenen, verdrängten Sphäre des Volkes in die dekadente oder technisierte urbane Welt einfließen sollte. Daß die Chlysten selbst und auch Kljuev in den Jahren nach 1905 in Aufstandsbewegungen involviert waren, hatte freilich eine ganz andere Stoßrichtung als die Idealisierung und Stilisierung dieser Bewegung aus der Sicht einer "konservativen Revolution" bzw. einer Verschmelzung von "Naturkraft", Vitalismus und Anarchismus – all das Elemente, die im weiteren das Bild einer neoprimitivistischen Revolution und der dazugehörigen Literarisierung prägten. Dies gilt für den Blok dieser Jahre, für Gorodeckij und Ivanov ebenso wie für die

"Skify" Ivanov-Razumniks, für Esenin, Remizov bis hin zu dem "östlichen Flügel" der Serapionsbrüder, zu Pil'njak und in letzten Ausläufern zu Platonov.

Wesentlich wäre auch hier freilich die Analyse und Reflexion der fundamentalen Differenz zwischen einer autochthonen, authentischen Sphäre der "narodnost'" (auch im Bereich des "sektantstvo") einerseits – und ihrer Stilisierung, Transformation und Umfunktionierung zu einem Kulturmodell (oder gar einer messianistischen Ideologie) und zu einer literarischen Diskursformation anderseits. Wie in der Übersetzung orthodoxer Theologumena – parallel zur Integration von Mythologemen – gilt auch im Falle der Verarbeitung von heterodoxen Motiven und Verfahren das Prinzip der funktional-pragmatischen, aber vielmehr noch der diskursiven und poetologischen Integration.

Gerade in den Jahren 1908/9 – also genau zu jener Zeit, als Belyj am Roman *Serebrjanyj golub'* arbeitete – interessierte sich auch Blok intensiv für die Sekten und Altgläubigen[170] und besuchte – ähnlich wie V. Rozanov – ihre Versammlungen. Freilich scheint Rozanov wie Blok das Problem der Auflösung der Individualkategorien im Kollektiv der Sektanten von anfang an unheimlich gewesen zu sein – ein Problem, das für alle Vertreter der "Intelligenz" in ihrem Versuch, in den "Mutterleib" des Volkes (auch seinen sektantischen) heimzukehren, immer schmerzlich offen blieb. Dies gilt auch für Belyj, der ja in diesen Jahren – neben der Auseinandersetzung mit den Sekten – zwei Wahlmöglichkeiten sah: die Orientierung an der Psychoanalyse – und die an der Anthroposophie. Den Sieg davon trug letztere – spürbar schon während der Arbeit an *Serbrjanyj golub'* – und dann triumphierend in der ersten Fasung von *Peterburg*.

Die Spannung zwischen exzessiver Depersonalisierung in der Ekstatik sektantischer Rituale und ihrer suggestiven Körpersprachlichkeit einerseits und der artistischen wie kunstpsychologischen Metareflexivität eines zugespitzten Individualbewußtseins anderseits – eben diese Spannung ist ja – wenn auch auf jeweils unterschiedliche Weise – für jeden kreativ-künstlerischen Prozeß prägend. In der Mythopoetik der Romantik, besonders aber jener der Moderne konnte der Widerspruch, die Interferenz zwischen archaischen und rezenten Denk- und Sprachstrukturen zum äußersten getrieben werden und das Kunstschaffen geradezu konstituieren. Dabei sind in der Moderne zwei Richtungen oder Dominanten von einander zu unterscheiden (wenn sie auch in einem komplexen Wechselverhältnis zu einander standen): zum einen die dem Symbolismus nahestehende wenn auch nicht mit ihm voll identische Tendenz zur S t i l i s i e r u n g und Synthetisierung mythologischer, folkloristischer und eben auch heterodoxer Diskurse und Motive (in der "Mir iskusstva"-Bewegung etwa bei Rerich ebenso wie in der Musik – in der Tradition Rimskij-Korsakovs oder Musorgskijs – bei Stravinskijs "Petruška" oder "Sacre") – zum andern die analytische Richtung des postsymbolistischen N e o p r i m i t i v i s m u s (der Gileja-Gruppe, Kručenychs, Kamenkijs, der Elena Guro, Chlebnikovs, Malevičs etc.), dem es primär um die Übersetzung

archaischer Denkstrukturen und von subkulturellen Verhaltensweisen und Diskursen in eine neue, anarchische Lebenssphäre ging, in der Kultur und Natur, Semio- und Biosphäre ineinander rückverwandelt werden.

Um 1911 war die Begegnung Bloks mit Kljuev noch ein "großes Ereignis",[171] wenngleich alsbald die Auftritte Kljuevs wie dann Esenins in der urbanen Literatur- und Kulturwelt alle Zeichen der (oft peinlichen) Selbststilisierung und modischer Effekthascherei annahmen. Eben diese Diskrepanz zwischen Authentizität, sektantischer, rustikaler Unbewußtheit bzw. Naivität – und verfeinerter, ja zynischer Reflexivität des Modischen bildete für die Symbolisten nach 1907/8 ein reiches Potential für entsprechende Literarisierungen. Auch Rozanov erkannte mit der ihm eigenen Scharfsicht eben jenen Bruch, der in der Position und Selbststilisierung Kljuevs oder anderer Bauerndichter klaffte, während die Symbolisten eben diesen Bruch – wie eine geologische Thermenlinie – zur Gewinnung literarischer Energien nutzten.

Auffällig ist und zu denken gibt, daß der "genetische" Sektenabkömmling Kljuev in sein literarisches Werk – geschweige denn in seine Reflexionen – weitaus geringere häretische Sprengkraft einbrachte, als dies den Symbolisten (und dann den Futuristen) gelang, obwohl die Kostümierung nach außen etwas ganz anderes vermuten ließ. Eben diese Diskrepanz war es ja auch, die Blok selbst allmählich von Kljuev (ebenso wie dies Esenin durchmachte) entfremdete. Der Widerspruch zwischen Kljuevs Belesenheit – und seinen Rechtschreibfehlern, zwischen kollektiver Depersonalisierung und individueller Sexualität, zwischen bäuerlicher Revolte und urbaner Protesthaltung blieb auf bedrückende Weise unaufgelöst. Die Verschmelzung von Religion und Geschlecht, der gnostischen sublimen Sophia und der sektantisch-folkloristischen Mat'-Zemlja erhielt in den Gedichten Kljuevs nicht selten einen allzu programmatischen, kataloghaften Charakter.

Während bei Kljuev das Gemisch aus chlystischen, orthodoxen, mystischen (Jakob Böhme!), folkloristischen und literarischen Elementen eine Art "physiologische Einheit" bildete,[172] aktualisierten die Symbolisten – nicht nur in ihren poetischen Werken, sondern auch in ihren theoretischen – die Widersprüche zwischen den heterogenen Diskursen und Intentionen, wodurch eben jene spezifisch spätsymbolistische, grotesk-karnevaleske Metapoetik entstand, die sich durchaus nicht mit Bewegungen wie den Skify (im Geiste Ivanov-Razumniks) oder der Anthroposophie gleichsetzen ließen. Im frühen Akmeismus verlief die Bruchlinie im übrigen zwischen dem Adamismus eines Gorodeckij, dem Exotismus Gumilevs und dem skeptizischen "Kulturismus" des jungen Mandel'štam. Seine Kritik an der "zaum'"-Dichtung wie an der Glossolalie belegt jedenfalls eine ausgesprochen antihäretische Tendenz der Akmeisten, die gut mit den Versuchen Mandel'štams korrespondiert, eine Art apollinische Kunsthermetik zu entfalten.

Die späteren, direkt Esenin gewidmeten Gedichte Kljuevs akzentuieren den folkloristischen, bäuerlich-ruralen Aspekt des "sektantstvo", während gleichzeitig gegenüber eben diesem Element eine Meta-Position eingenommen wird, die das Zitathafte der immer wieder angespielten "Bratskie Pesni" hervorhebt. Parallel dazu wird dieses sektantische Elemente dadurch relativiert, daß es mit den futuristisch-urbanistischen Stilisierungen des Modedichters Severjanin in einem Atemzug genannt wird. Die eigene Position als bäuerlicher Chlyste wird retrospektiv zitier- und reflektierbar und damit rückwirkend literarisiert. Dabei nimmt das Esenin gewidmete Langgedicht Kljuevs den Charakter eines Hauptkatalogs der entsprechenden bäuerlich-sektantischen Motive an:

Оттого в глазах моих просинь,
Что я сын Великих Озер. |...|
Потянуло душу, как гуся,
В голубой полуденный край;
Там Микола и Светлый Исусе
Уготовят *пшеничный рай*! |...|
Я заплакал *Братскими Песнями*,
Порешили: «в рифме не смел!»
Зажурчал я ручьями полесными
И Лесные Были пропел.
В поучение дали мне Игоря
Северянина пудреный том.
Сердце поняло: заживо выгорят
Те, кто смерти задет крылом. |...|
«Русь Христа променяла на Платовых,
Рай мужицкий - ребяческий бред»...
Но с Рязанских полей коловратовых
Вдруг забрезжил конопляный свет.
Ждали хама, глупца непотребного, |...|
Зашипели газеты: «татария!
И Есенин – поэт-юдофоб!» |...|
Осеняет Словесное дерево |
Избяную, дремучую Русь! |...|
Жизнь-Праматерь заутрени росные
Служит птицам и правды сынам;
Книги-трупы, сердца папиросные –
Ненавистный Творцу фимиам!" (1917, I, 412-413)

Die Körpersprache der Sektanten und ihr Phonozentrismus wird bei Kljuev nicht wie bei diesen den Schriftgelehrten und Theologen entgegengestellt, sondern der urbanen, modischen Papier- und Tintenweltwelt der Moderne, wodurch die wechselseitige Verfremdung beider Sphären noch gesteigert wird: "*Бумажный* ад поглотит вас | С *чернильным* черным сатаною, ["černila" bildet das Gegensymbol zu "černozem" des analphabetischen "Bauernparadieses"] | И бесы:

Буки, Веди, Аз, | Согнут построчников фитою. | До воскресающей *трубы* | На нас падут, как кляксы, беды, | И промокательной судьбы | Не избежат *бумагоеды*. |...| Но *книжный* червь, чернильный ад – | Не для певцов любви и веры. |.." (I, 416-417); vgl. im Gegensatz dazu die rurale Sektenwelt: "*Изба* – святилище земли, |.." (I, 414); "Елушка-сестрица, | Верба-голубица, | Я пришел до вас: | *Белый* цвет-Сережа, |...| руки - свитки *крыл*. |.." (I, 415).

Der schmerzliche Bruch zwischen Esenin und Kljuev war schließlich nicht bloß ein privates Ereignis, sondern auch die Konsequenz aus diesen Widersprüchen. Dies zeigt sich auch in Esenins berühmten Gedicht "O Rus', vzmachni krylami, |.." (1917/18), wo die anarchistisch-chlystische Motivationsebene gegen die ideologisch-politische Stadtrevolution ausgespielt wird:

О Русь, *взмахни крылами*,
Поставь *иную* крепь!
С иными именами
Встает иная степь. |...|

От Вытегры до Шуи
Он избраздил весь край
И выбрал кличку – *Клюев*,
Смиренный Миколай. |...| (Esenin, I, 291)

Die bei Esenin bis zum Bruch mit Kljuev um 1917 immer mehr anschwellenden Sekten-Motive entstammen nur sehr bedingt dem Original; die Rezeption des Chlystentums war bei Esenin von anfang an gebrochen durch den Symbolismus, offensichtlich entlehnt von Kljuev und vor allem verfremdet durch die aktuelle Position eines stark literarisierten lyrischen Ich: "..Я хотел бы затеряться | В зеленях твоих стозвонных. |...| И вызванивают в чётки | Ивы – кроткие монашки. |...| Все встречаю, все приемлю [diese Formel findet sich wieder in Cvetaevas berühmten Gedicht "Ja bumaga tvoemu peru.."[173]] |...| Я пришел на эту землю, | Чтоб скорей ее покинуть." (Esenin, I, 106).

Auffällig ist, daß bei Esenin auch in den Gedichten, die ganz explizit chlystische Grundmotive variieren, durch eine extrem subjektive Interpretation der Sektenwelt im Grund völlig fremd bleibt; bei Esenin wird die Blässe und Asketik des Sektantischen "folklorisiert" und gewissermaßen "gesundgebetet", sodaß sich die fahlen Wangen der Fastenden und Betenden wie von selbst röten und runden: "..Идет возлюбленная мати | С пречистым сыном на руках. | Она несет для мира снова | Распять воскресшего Христа: «Ходи, мой сын, живи без крова, | Зорюй и полднюй у куста». | И в каждом страннике убогом | Я вызнавать пойду с тоской, |...| И, может быть, пойду я мимо | И не замечу в тайный час, | Что в елях – *крылья* херувима, | А под пеньком – голодный Спас." (I, 110-111).

Esenins Christus ist die Inkarnation eines bäuerlichen Natur-Rußland, dessen erotisch-mystische Ausstrahlung chlystisch eingefärbt erscheint: "..Под венком, в кольце иголок, I Мне мерещится Исус. I Он *зовет* меня в дубровы, I как во царствие небес, I...I *Голубиный дух* от бога, I Словно *огненный язык*, [pfingstliches Glossolalie-Symbol, Apostelgesch. 2-3] I Завладел моей дорогой, I...I Я поверил от рожденья I В *богородицын* покров." (I, 121-122); "..Знаю, *мать-земля черница*, I Все мы тесная родня. I...I И придем мы по равнинам I К правде сошьего креста I Светом *книги голубиной* I Напоить свои уста." (I, 150); "Наша вера не погасла, I Сваты песни и псалмы. I...I Верю, родина, я знаю, I Что легка твоя стопа, I Не одна ведет нас к раю I *Богомольная* тропа. I.." (I, 165).

Spürbar wird der Riß innerhalb des Komplexes 'bäuerliches Rußlandparadies - sektantisches Untergrundvolk' schon sehr früh – also noch vor der Abkehr von Kljuevs Sekten-Projekt, wenn Esenin 1914 das Sektenideal eines vorweggenommenen Paradieses angesichts des realen Vorhandenseins eines paradiesischen Volks-Rußlands abwertet: "Гой ты, Русь, моя родная, I Хаты – в ризах образа... I...I как захожий *богомолец*, I Я смотрю твои поля. I...I Если крикнет рать святая: I «Кинь ты Русь, живи в раю!» I Я скажу: «Не надо рая, I Дайте родину мою!»" (I, 116-117). Diese Tendenz gipfelt dann in dem berühmten, "Kljuevu" gewidmeten Gedicht aus dem Jahr 1918, in dem – analog zur urbanistisch-konstruktivistischen Blasphemik Majakovskijs – Esenin eine rural-nationale Provokation erprobt: "Теперь любовь моя не та. I...I..ты сердце выпеснил избе, I но в сердце дома не построил. I...I Тебе о солнце не пропеть, I в окошко не увидеть рая. I Так мельница, крылом махая, I с земли не может улететь." (II, 72)

Das vertraute Motiv des mit den Windmühlen kämpfenden Don Quichote – die russische Variante hatte seinerzeit Turgenev dem Hamlet-Typus gegenübergestellt – wird hier zuletzt mit dem Motiv der Chlysten-"radenija" assoziiert, deren Hemden und Ärmel wie die "Flügel" einer Mühle kreisten – und doch kein eßbares Korn hervorbringen konnten. Schließlich folgt in Esenins "Inonija" eine Abrechnung mit der sektantischen Revolutionsutopie, die – wie noch zu zeigen sein wird – auch im Kontext mit Pil'njaks Dekonstruktion des russischen Revolutions-Sekten-Mythos – gelesen werden kann. Die blasphemische Gestik Esenins ist in diesem Poem noch deutlich an Majakovskijs futuristischem Pathos geschult:

Не устрашуся гибели,
Ни копий, ни стрел дождей, –
Так говорит по Библии
Пророк Есенин Сергей. I...I
Тело, Христово тело
выплевываю изо рта. I...I
Я *иное* постиг учение
Прободающих вечность звезд. I...I

Не хочу я небес без лестницы,
не хочу, чтобы падал снег. |...|
Грозовой расплескались вьюгою
от плечей моих восемь *крыл*. |...|
Ухвачу его за гриву белую
и скажу ему голосом вьюг:
Я *иным* тебя, господи, сделаю,
чтобы зрел мой словесный луг.
Проклинаю я *дыхание Китежа* ...|
Обещаю вам град Инонию,
где живет божество живых! |...|
наша вера – в силе.
Наша правда – в нас! ("Inonija", 1918, II, 33-41)

4.8. Vasilij Rozanovs Besuch bei den Chlysten

Von anfang an beobachtete Rozanov alles Häretische, besonders aber die russischen Sekten mit gespanntem Interesse und einer – für ihn auch sonst typischen – ambivalenten Haltung aus Bewunderung und Abstoßung. Der Literarisierung des Sektenwesens wie jeglicher "narodnost'" stand er freilich immer skeptisch gegenüber.[174] Rozanovs Auseinandersetzung mit der hermetisch-gnostischen bzw. erotisch-mystischen Tradition – gipfelnd in religionshistorischen Essays wie den berühmt-berüchtigten *Ljudi lunnago sveta* (SPb., 1913) – findet eine noch kaum untersuchte Entsprechung in seinem Interesse für die Chlysten, die sich in seiner "Poezdka k chlystam" (1904/5) niederschlägt.[175]

Auffällig in dieser Auseinandersetzung mit dem Sektenwesen ist die ausdrückliche Wertschätzung Rozanovs, die sich – trotz der gravierenden Differenzen gerade was die Ehetheologie anlangt (ibid., 67) – vor allem am Maximalismus und an der unverrückbaren Ernsthaftigkeit der Sektanten entzündet. Auch in diesem Fall wird deutlich, daß für Rozanov die inhaltlich-thematische Seite eines Programms oder eines Bekenntnisses (im religiösen wie im ideologischen Bereich) gegenüber seiner diskursiven und existentiellen Realisierung entschieden zurücktrat. An den Chlysten interessierte Rozanov das archaische, heidnische, asiatische, fremdartige, ja pathologische Moment in ihrem Verhalten wie ihrem Reden, wogegen die "dogmatischen" Divergenzen sekundär blieben: "..у хлыстов что-то языческое" (ibid., 56); ihr neuer "Polytheismus" (ibid., 57) interessierte Rozanov in Hinblick auf die Kirchen- und Theologiekritik und was ihn am meisten begeisterte, war der "religiöse Realismus" der Chlysten, d.h. ihr Streben nach physischer Evidenz der ansonsten nur blaß "geglaubten" religiösen Inhalte.

Zum archaischen Charakter der Chlysten gehört auch ihre eigentümliche "Zentrumlosigkeit", die Rozanov zugleich verwundert und erschreckt: Bei ihnen ist nicht klar, wer Herr und wer Knecht ist, es gibt keine erkennbaren Hierachien, was dem anarchistischen Tendenzen Rozanovs durchaus gefallen konnte (61).

Bestimmend und irritierend aber für den Gesamteindruck der Chlysten erschien ihm ihre fundamental(istisch)e Humorlosigkeit und Blässe – sowie eine Tendenz zur Wortwörtlichkeit, die an Blödigkeit und "jurodstvo" gemahnte (63-65). Dem in komplexer Polyphonie und Überreflexivität trainierten Schriftsteller[176] mußte die sektantische Reduktion auf Monophonie und Monotonie extrem befremdlich vorkommen, sodaß er zu dem Schluß kam, daß es sich dabei um einen gewissermaßen "angeborenen" Geisteszustand bzw. Charaktertyp handeln müsse, der auch ohne direkten Kontakt zu einer Sektengemeinde die "chlystovščina" in sich und an anderen entdecken müßte (64-65). Die Idiosynkrasie und Idiotie des Chlysten tritt an die Stelle einer reflektierten Individualität, das Andere wird an die Stelle des Eigenen gerückt und zum kaum nachvollziehbaren Eigentümlichen für den außenstehenden Nicht-Chlysten.

Einfühlsam erfaßt Rozanov die zwei Extreme im Verhalten und Habitus der Chlysten, die sich zwischen dem Pol der "nežnost'", also einer unerklärlichen Sanftheit und Zartheit – und jenem des "užas", d.h. der apokalyptischen Panik, bewegen.[177] Rozanov markiert mit diesen beiden Begriffen eben jene Polarität, die in der Religionspoetik des Symbolismus, ja der gesamten Moderne das dynamische Spannungsfeld zwischen Mystik und Sexualität, Eros- und Thanatostrieb, Ekstatik und Melancholie ausmacht:

> Деликатность, *нежность* безпредельно *выросла*. Но и все *вещи* также стали ужасно *далеки*: *не хочется беречь*. О том и о другом скажут соседу: "возьми это! На что мне это – возьми!" Меланхолия все растворила и все преобразила: все - *мое*, и все - *не мое*, все - *родные*, и *никого* - *родных*. [...] но потому, что этих впечатлительных и вместе кротких, *нежных* людей, ударило это точно плетью, и они выкрикнули, кратко и нервно, от боли. Я заговорил о кротости, о *нежности*. [...] Великая тайна мировая скрыта в том, что вообще скорбь *священнее* радости: не отсюда ли Молох, этот священный ужас древних? (72-73).

Rozanov schreibt diese Zeilen auch unter dem tiefen und befremdlichen Eindruck der chlystischen Gesänge, deren Zartheit und Wildheit ihn gleichermaßen verwirren. Ähnliches beobachtet Rozanov im ekstatischen Predigt-Dikurs der Chlysten, dessen alogische und sujetlose Aneinanderreihung von Argumenten und Invektiven ihn besonders fesselt (91ff.). Der Chaotik dieses "skaz" steht die organisatorische Höchstleistung der Chlysten gegenüber, Arbeit und Gemeinschaftlichkeit im Glück der Einzelmitglieder gipfeln zu lassen ("trud", "bratstvo", "porjadok", "polnoe sčast'e členov", ibid., 103). Daraus resultiert aber das für Rozanov typische Paradoxon, daß dieses Paradies auf Erden zwar wünschenswert scheint, aber eben nur den "geborenen Chlysten" zugänglich ist, also ausschließlich auf eine – ganz im rozanovschen Genetizismus liegende – Vererbung und generische Disposition zurückgeht. Umso kurioser erscheint diese Feststel-

lung, da doch die Chlysten – wie oben dargelegt – ausgesprochen antigenerisch eingestellt waren, also eben gegen Fortpflanzung, Vererbung, Genetik, während Rozanov, wo er nur konnte, einen übersteigerten Ehekult, ja eine Ehe und Gebär-Religion propagierte, die weit über eine orthodoxe Weltlichkeit hinausging.

4.9. Boris Pil'njaks Dekomposition der Rede vom sektantischen Bauern-Rußland

Der subtile Reiz der Verarbeitung des Chlystenmotivs in Pil'njaks Roman *Golyj god* besteht in erster Linie darin, daß hier – wie in all seinen Werken – sehr profilierte ideologisierte Positionen sowie die dazugehörigen Diskurse und Argumente durchaus nicht auf ein Programm reduziert werden, das der auktoriale Erzähler oder gar der konkrete Autor in die zeitgenössische Diskussion wirft – ganz im Gegenteil: Pil'njak spitzt die verschiedenen Konzepte und das Redeverhalten ihrer Repräsentanten dermaßen zu, daß sie mit ihren außerliterarischen Modellen – also etwa der Urgeschichte, dem Skythentum, Panmongolismus, Chlystentum, der Orthodoxie oder dem Bolschewismus – in Konflikt geraten, diese gar parodieren und gegeneinander ausspielen. In diesem Sinne bietet Pil'njak eine nicht nur durch die narrative Perspektivik gebrochene Darstellung der Chlysten – sondern auch ein hochmanipulatives Gemenge von sektantischen Charakteristika, wobei er authentische Merkmale mit völlig artfremden mischt, was durchaus nicht auf eine mangelnde Kenntnis des Objekts zurückzuführen ist. Pil'njaks "chlysty" sind nur sehr bedingt mit dem historischen Original zur Deckung zu bringen – gleiches gilt für das historiosophische Mythologem der "Rossija mužickaja", die mit der "istorija sektantstva" gleichgesetzt wird: Gerade die Abweichungen vom Modell sind jedoch bezeichnend für jene interferierenden Intentionen, die erst aus dem durchaus schrillen Zusammen- und Auseinanderklingen des Gesamtwerkes Pil'njaks hör- und lesbar werden.

Die mehr als schablonisierte und in allen Argumenten unendlich variierte Gegenüberstellung von Ost und West, Rußland und Europa erfährt bei Pil'njak eine erstaunliche Verwandlung, die gewissermaßen unter der vertrauten Oberfläche der Vorurteilskultur wuchert. Eben dieses subversive Vorgehen entspricht auch dem eigentlichen Movens dieser Wucherung, die Verfahren und Thema, Motivation und Motiv eines doppelbödigen s e k t a n t i s c h e n D i s k u r s e s bildet. So wird etwa in der Gegenüberstellung von West-(und Welt-) Kunst – repräsentiert durch Leonardo, Corregio und Perugino – und urrussischer Ikonenmalerei deren Orientierung auf das Mütterlich-Weibliche ("materinstvo") der Mariendarstellungen geradzu verabsolutiert (ibid., 82), sodaß der Eindruck entsteht, als würde die Gottesmutter eine archaische Fruchtbarkeitsgöttin darstellen: "Недаром и по сей день наши русские бабы – все *матери* –

молятся, каются в грехах - *богоматери*: она простит, поймет грехи, ради *материнства*..." (ibid.)

Gleiches gilt für die Polarisierung zwischen "mechanischer Kultur" im Westen – und wie man aus dem entsprechenden Paradigma erwarten würde – der "Organik" und Naturhaftigkeit des Ostens. Diese Position wird zwar mitgedacht, ersetzt ist sie aber wiederum durch ein sektantisches Argument: Als russischer Gegenpol zum mechanischen, materialistischen Westen figuriert hier die "kul'tura ducha" (ibid.), die durch die Reformen Peters verwestlicht, d.h. zerstört werden sollte. Aus dieser Sicht führt die Revolution Rußland hinter Peter zurück ins 17. Jahrhundert, zurück zum Mutterboden der russischen Geschichte, der durch und durch sektantisch ist. Die von Peter bis Radiščev irrende Intelligenz erschöpfte sich in permanenten Reueanfällen und der Sehnsucht, zur Mutter Rußland heimzukehren. Dieser Regreß ins Eigene konnte aber nur durch den "bunt narodnyj" – eben durch die bäuerliche Rebellion – gelingen: "Вся история России мужицкой – история *сектантства*. Кто победит в этом борении – механическая Европа или *сектантская, православная, духовная* Россия?.." (83). Der Dreischritt gipfelt in der Synthese des Rußland immanenten Dualismus zwischen Hetero- und Orthodoxen, Sekten und Kirche. Die interne Dualität wird aufgehoben durch das "duchovnoe", in dem – ähnlich wie in Bal'monts Religions-Synkretismus – die "disiecta membra" verschmelzen.

Diese unausgesprochene Konsequenz in der enthusiastischen Rede Glebs erfährt allerdings sogleich eine peinliche Banalisierung durch den Erzbischof Silvester, der die Sektenbegeisterung seines Gesprächspartners nicht nur historisch korrigiert, sondern auch insgesamt in Frage stellt:

> – *Сектантство*? Сектантство говоришь? А сектантство пошло не от Петра, а с раскола!.. Народный *бунт*, говоришь? - пугачевщина, разиновщина? – а Степан Тимофеевич был до Петра!.. Россия говоришь? – а Россия – фикция, мираж, потому что Россия – и Кавказ, и Украина, и Молдавия!.. Великороссия, – Великороссия, говорить надо – Поочье, Поволжье, Покамье! – ты мне внучек или племянник? – Все спутал, все спутал! (83).

Pil'njak bedient sich hier der absurdistischen Technik, zwei falsche (oder halbwahre) Argumentationsreihen aufeinanderprallen zu lassen, wobei "tertium non datur"; die Positionen löschen einander wechselseitig bzw. lösen einen paradoxalen Gedankengang aus, der irgendwie doch – auf einer "tropa lesnaja" – in die Anarchie des Bauern-Rußland zurückführt, wo sich die heidnische und sektantische Subkultur subkutan wie das Myzel der Pilze ausbreitet; nicht zufällig verfällt Silvester in seiner Rede auf die Pilz-Metapher für das Sektantisch-Bäuerliche. Aus Silvesters Sicht kamen der Staat und die Orthodoxie – also die im Sinne Bachtins "offizielle Kultur" – als Fremdkörper über das Volk, dem nichts

anderes übrigblieb als die Flucht ins "sektantstvo" (84). Die Orthodoxie war dem Volk immer fremd geblieben, während die Sekten ein anarchisches Netzwerk unter der dünnen Oberfläche der Zivilisation und Staatlichkeit schufen. Dieses Netz trägt das Volk sicherer und elastischer als der Steinboden urbaner Macht:[178]

> Сектанты за веру на костер шли, а православных в государственную церковь за шиворот тащили: – как там хочешь, а веруй по-православному! А теперь пришла мужицкая власть, *православие* поставлено как любая *секта*, уравненны в правах! хи-хи-хи!.. *православная секта*!.. [...] В секту за шиворот не потащишь!..[...] Православная церковь, греко-российская, еще при расколе умерла, как идея. (84-85).

Damit ist der Gipfel einer geradezu karnevalesken Verkehrung und Umstülpung erreicht: Orthodoxie und Heterodoxie tauschen die Plätze; das "sektantstvo" erweist sich als die eigentliche Kirche, während die Orthodoxie in die Randlage der Häretik kippt, und als "pravoslavnaja sekta" das Oxymoron des eigenen Gegenteils realisiert. Damit wird der Sektenbegriff aufgespalten in die positive Referenz auf eine naturhaft-organische, archaisch-erdhafte Mutterreligion – und die devaluierte Metapher für etwas Peripheres, Unvitales, Abgelebtes.

Neben diesen auf der Horizontalen der Diskursentwicklung inszenierten paradoxalen Diskursen verfügt der Roman noch über eine vertikale, quasi archäologische Schichtung, die zu einem eigenen Segment der Roman-"fabula" entfaltet wird: Im Rahmen der Ausgrabungsarbeiten des Archäologen Baudek (100) – gebrochen freilich durch die Perspektive Natal'jas ("glazami Natal'i" ist das entsprechende Kapitel überschrieben) – werden die asiatischen Tiefen Rußlands zusammen mit den Skythengräber zutage gefördert. Als eine der "Schichten" im Mutterschoß Rußlands – nach dem Asianismus (man denkt hier an Belyjs "Panmongolismus") und den Skythen (Ivanov-Razumniks) – wird die Sektenwelt enthüllt. Diese lebt metaphorisch als archäologisches Relikt einer Vorzeit fort und befindet sich – in Restbeständen – metonymisch in der Nachbarschaft der Ausgrabungen in der Steppe. In der Gestalt des Sektenbruders Donat (wohl eine später Nachfahre der häretischen Donatisten?) tritt diese Vorvergangenheit in die Gegenwart, mit deren zivilisatorischen Segnungen sie nichts anfangen kann (107), während das Bild der Sekten aus der Sicht der Romanfigur Irina eine bezeichnende Verzerrung erfährt ("Glazami Iriny", 114-119).

An Irina vollzieht sich bei ihrem Eintritt in die Welt der Sektanten eine seltsam mißglückte Initiation, die – im Sinne des Insekten-Albtraums Belyjs – mit dem Summen der Fliegen orchestriert wird: "В КУХне жужжат *мухи*, полумрак, жар и пахнет закваской.." (114). Zunächst dominiert das Positivbild der Chlysten, das freilich unvermittelt – wieder mit Signalen aus Belyjs *Serebrjanyj golub'* – ins Destruktiv-Chaotische zu kippen droht: "..наши *сектанты*, кото-

рые ходят во всем *белом* и называют себя *христианами* [= Chlysten], не только верят, но и живут на своих хуторах этой верою." (115). Irina verwendet hier – gewissermaßen ohne oder gegen ihr (besseres) Wissen – wörtlich die Argumente des Erzbischofs Silvester. Übergangslos folgt dann der Auftritt eines Semen Ivanovič, der eine Mischung aus Belyjs Suchoparov und "stoljar" darstellt: "Семен Иванович, уже усталый, говорит о добре *сухо* и зло, так же, как *сухи* его пальцы." (115).

Irina beklagt die mangelnde Vitalität und Virilität ihres Bräutigams Andrej, der die von ihr ersehnte sadistische Macho-Brutalität in der Liebe nicht bieten kann. Diesen von Andrej als "Darwinismus" (ibid.) ironisierten Tiebwunsch erfüllt niemand anderer als das "sektantstvo", in das Irina durch die Küche und die Fliegenschwärme eintritt ("жужжат *мухи*, как смерч", 116). Irinas Körper verselbständigt sich in diesen Wunschbildern ("у тела своя жизнь", 116) und dehnt sich in eine Welt aus, in der Eros- und Thanatostrieb eins geworden sind ("теперешние дни несут только одно: борьбу за жизнь, не на живот, а на смерть, поэтому так много смерти", ibid.): Jenseits von Gut und Böse, von Humanismus und Ethik, wuchert eine erbarmungslose und doch verführerische Instinktwelt ("и инстинкт, – и инстинкт..", 116), in der alle nackt sind, weil sie lustvoll und bange zugleich die Kleider der Zivilisation abgelegt haben.

Irina wird von den "starUCHi" (auch sie gehören zum Stamm der "mUCHi") neu eingekleidet und in die Chlystengemeinde eingeführt, in der freilich anstelle der mystischen Ektstatik eine schwüle, schwitzende Körpergier herrscht:

> *Старуха* дала мне рубашек домотканого полотна, от которого жестко телу, сарафан, поневу, душегрею синего сукна, *белый* платочекъ [...]. В избе собрались *братцы*, съехались с хуторов. Марк вывел меня за руку. Мужчины сидели справа, женщины – слева. Я целовалась сначала со всеми женщинами, затем с мужчинами. И я стала женою Марка.
>
> – Поди сюда, дочка Аринушка, сказал старик Донат, взял меня за руку, посадил рядом, *приголубив*, и говорил, что все собравшиеся здесь – братья и сестры. [...] Все мужчины были *здоровы* и широкоплечи, как Марк, и женщины – красивы, здоровы и опрятны, – все в *белом*." (116-117).

Diese vor Gesundheit und Vitalität strotzenden Brüder und Schwestern haben mit den blassen, asketischen, schüchternen Chlysten nur den Namen gemein; ihr Schweißgeruch ("как сладостно пахнет пот", 117) durchzieht eine imaginäre Szene, die sich auf eindeutige Weise als Wunschbild Irinas zu erkennen gibt, im Meer der Steppe und des kollektiven Unbewußten einzutauchen und zu ertrinken. Als Gipfel der Selbsterfahrung figuriert die Einsicht: "Я баба!" (118), es triumphiert ein vitalistischer Geschlechts- und Fortpflanzungskult, der den wahren Chlysten absolut fremd war.

Die pseudosektantische Szene schließt mit einem Pseudo-Dokument, das gleichfalls in die archäologische Forschung (Baudeks) eingeht. Das Schriftstück scheint auf den ersten Blick ganz im chlystischen Geist abgefaßt zu sein, was in der Konsequenz der im Roman eingeführten Sektenmotive liegen würde. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich der Text als eine polemische Streitschrift, die mit dem Chlystentum gar nichts gemein hat, sondern einer völlig anders orientierten rationalistischen Sekte (etwa den Molokanen) verwandt scheint. Der ausgesprochen ikonoklastische Zug, die klare Ablehnung des Liturgismus und der Sakramente und die Anerkennung der Bibel (und nicht der "Glubinaja Kniga" des Geistes) als einzige Quelle des Glaubens weist in diese Richtung. Somit entpuppt sich rückwirkend die ganze Sektengeschichte als eine Fälschung, die Abgrenzung zwischen Ortho- und Heterodoxie reduziert sich auf eine Frage der (Erzähl-) Perspektive und der Wahl des jeweiligen Diskurses:

> «Крестъ есть предметъ небрежения, но не чествования, поелику онъ служилъ, подобно плахѣ и висѣлицѣ, орудиемъ безчестия и смерти Христа. [...]
>
> Единая Книга есть – книга книгъ – Библия, и жить надлежитъ библейскимъ обычаемъ. Что отца твоего и матерь твою, люби ближняго, не сквернословь, трудись, думай о Господѣ Богѣ и о Ликѣ Его, въ тебѣ несомомъ
>
> Единъ обрядъ чтимъ – обрядъ святаго Лобызания. И едино правительство есть – духовная наша совѣсть и *братские* обычаи». (118-119)

4.10. Marina Cvetaevas Abschied von den Chlysten

Es liegt nahe, die Überschneidung der Motiv- und Lebenslinien von Belyj und der Cvetaeva an jenem Zeitpunkt zu erfassen, als die Dichterin im Berlin des Jahres 1922 mit Belyj auf so wunderliche und vielbeschriebene Weise zusammentaf. Sie selbst hat diese Begegnung in ihrem Erinnerungsessay "Plennyj duch (Moja vstreča s Andreem Belym)"[179] verewigt und mit einigen Nebenbemerkungen zum chlystischen Element etwa im Namen ("belyj") oder im Verhalten Belyjs angedeutet: Seine Veitstänze in den Berliner Cafes und Bars dieser Zeit rührten ja nicht nur vom Alkoholismus; sie können genauso gut als äußerstes und verlorenes Signal aus den Tiefen eines verschütteten "sektantstvo" des Symbolisten gelten. Und doch läßt sich eine weniger bedrückende, ja zauberhafte Variante chlystischen Selbstverständisses entdecken, wo – ähnlich wie Belyj in seinem Roman *Kotik Letaev* – der präkulturelle Urzustand der frühkindlichen Welt beschworen und sein Verlust beklagt wird.

Marina Cvetaevas Erinnerungsstück "Chlystovki" bezieht sich auf eine idyllische Kinderszene, als sie in der Umgebung von Tarusa erstmals mit der Welt der

Chlysten bekannt wurde. Ähnlich Rozanov springt auch der Cvetaeva sogleich der kollektive Charakter der Chlystengruppe ins Auge:

> Существовали они [хлыстовки] только во *множественном* числе, потому что никогда не ходили по одной, а всегда по две, [...] ибо были они все какого-то собирательного возраста [...] между тридцатью и сорока, и все на одно лицо [...], и из-под одинакового платочного - *белого*, и бровного – черного края ожигало вас одинаковое, собирательное, око [...] И имя у них было одно, собирательное, а даже не имя, а отечество: Кирилловны, а за глаза – *хлыстовки*." ("Chlystovki", 114-121).

Die Cvetaeva schildert die Chlysten als Naturmenschen aus der kindlichen Perspektive des kleinen Mädchens, das sich von den beeren -und apfelessenden Exoten auf magische Weise angezogen fühlt: "..Кирилловны в Тарусе были раньше нас, раньше всех, может быть, даже раньше самих татар, ржавые ядра которых мы находили в ручье. Это был не набег, а набор." (ibid., 116).

Ein feines ironisches Spiel entfaltet sich aus der Interferenz der alltagssprachlichen Phrase "Christos s nim" und dem realen Auftreten eines alten Chlysten, der sich als Christus versteht: Diese Interferenz erinnert an das tiefsinnige Wortspiel in Mandel'štams Gedicht "Obraz tvoj.." (I, 17-18), in dem der Sprachrealismus der "imjaslavcy" mit dem Sprachnominalismus eines spontan ausgerufenen: "Bože moj" ad absurdum geführt wird.[180] Hier wie dort figuriert die völlig entleerte und automatisierte Bezeichnung des höchsten Wesens – so wie etwa das süddeutsche "Grüß Gott!" – als Bestandteil eines banalen Idioms, in dem die metaphysische, ontologische oder religiöse Referenz des Wortes (Gott, Christus) gelöscht erscheint: " - Папа! [er spielt die Rolle des Vernünftigen, irdischen "Vaters"] Христа видели! [gemeint ist der Chlysten-Christus] — Опять приходил? — Да. — Ну и *Христос с ним*!.." (116). Es bedarf keiner weiteren Erklärung, daß die alte "bogorodica", die nebenan sitzt, ihren Christus vor lästigen Fliegen bewahrt ("Старая Богородица сидела рядом и обвевала его от *мух*.", 116).

Höhepunkt des qui pro quo zwischen Orthodoxie und Heterodoxie, wahrem und falschem Christus, leiblichem Vater und Gott Vater, Erwachsenen- und Kinderwelt, Mann und Frau – ist die Abhandlung über das Verhältnis zwischen der chlystischen "Bogorodica" und ihrem "Christos" (ibid., 117). Es bleibt (dem kindlichen Betrachter) unklar, ob zwischen ihnen ein eheliches oder elterliches Verhältnis herrscht, ob die Bogorodica nicht eher männliche – und Christus nicht doch weibliche Züge trägt.[181] Die Unsicherheit wurzelte in der Ungewißheit, ob die beiden jenes Maria und Christus-Paar darstellen, das man von den Ikonen (also aus der Orthodoxie kannte) – oder eben etwas ganz anderes: "..что это –

те, с иконы (те - на иконе, а кроме того, все-таки яблоки...)[182] – и не *те*, но и не *не*-те. [...] Наше тогдашнее чувство рассуждало приблизительно так: «Раз они воруют яблоки, то не совсем Христос и Богородица, ибо так как они все-таки Христос и Богородица, значит, не совсем воруют»" (117). Aus dieser Szene spricht der typisch kindliche Behaviorismus, der besagt, daß nicht sein kann was (hier im doppelten Sinne) nicht sein darf.. Eigentlich hatten die beiden ja auch die Äpfel gar nicht richtig gestohlen (da es bei den Chlysten doch kein Privateigentum gab), sondern einfach genommen – wie Tiere: Und nun war es ihnen (wie Tieren) peinlich, daß man auf sie schaute.

Die kleine Marina tut schließlich das, was die meisten kleinen Kinder in diesem Eingeborenenalter tun (wenn sie Gelegenheit dazu haben): Sie flüchtet aus dem elterlichen Haus und begibt sich – freiwillig-unfreiwillig – in den Familienverband der Chlysten, die sie in naiver Weise einfach aufnahmen, als wäre dies das selbstverständlichste von der Welt. Dieser kindliche Versuch eines Familienwechsels aus der warmen oder eher schon lauen Stube der Orthodoxie in die wild riechende Apfelbaum- und Holunderwelt der Chlysten,[183] in der die Verwandtschaftsbeziehungen ebenso abgeschafft waren wie die Geschlechts- und Gesellschaftszwänge, endet natürlich harmlos. Was bleibt, ist die große Sehnsucht nach jener tief verborgenen Krypta der (russischen) Kultur, in der die Chlysten leben und wohin die Orthodoxen – wenn überhaupt – so nur als Tote heimkehren können:

> В *белом* платье придешь пикеевом, нарядная, в башмачках на пуговках...» – «А мы тебя оденем в на-аше! – подхватывает та певучая неугомонная, – в черную ря-ску, в *белый* платочек, и волоса твои отрастим, коса будет...» – «Да, что ты ее, сестрица, страшишь! [...] Она и так наша будет, – гостья наша мечтáнная, *дочка мысленная*...»
>
> И, обняв, прижав, подняв, поддав – *ух*! на воз, на гору, в море, под небо, откуда все сразу видно: и папа в чесучовом пиджаке, и мама в *красном* платочке [...]
>
> Я бы хотела лежать на тарусском хлыстовском кладбище, под кустом бузины, в одной из тех могил с *серебряным голубем*, где растет самая красная и крупная в наших местах земляника.
>
> Но если это несбыточно, если не только мне там не лежать, но и кладбища того уж нет, я бы хотела, чтобы на одном из тех холмов, которыми Кирилловны шли к нам в Песочное, а мы к ним в Тарусу, поставили, с тарусской каменоломни, камень:
>
> Здесь хотела бы лежать
>
> МАРИНА ЦВЕТАЕВА

Anmerkungen

1 Zur Verkürzung der Gnosis in der Darstellung des Irenäus vgl. ausführlich H. Jonas 1934 und K. Rudolph 1980 pass. und W. Nigg [1949] 1986, 84-99.

2 R. Jakobson (1921) 1969, "O chudožestvennom realizme", 372ff.

3 Zu einer allgemeinen Charakteristik des Orthodoxen in diesem Sinne vgl. auch C.H. Beck 1993, 14ff.

4 Nach H.U. v. Balthasar II, 1962, 41 ist "den Gnostikern das Suchen wichtiger als das Finden" – eine Haltung der Prozessualität, die auch in den ästhetisierten und säkularisierten Nachfolgesystemen (in Kunst wie in Psychologie und Philosophie) ein Lebenskonzept des ewigen Lernens und der "Autotelie" des Lebens-Weges signalisiert.

5 Zur Zuordnung von Neurotik und Psychotik als pathologische Modelle zu Konzepten der Moderne (Neurotik —> Symbolismus, Psychotik —> Futurismus bzw. Archaismus) vgl. A.H.-L. 1992, 195ff.

6 Vgl. die anregende Darstellung bei A. Ėtkind 1995, 131-163.

7 Vgl. G. Luck 1990, 344ff. Paulus, I Korintherbrief, 14.1-33. Zur schicksalhaften Auseinandersetzung von Paulus mit den Ekstatikern und Propheten in den frühen Gemeinden vgl. auch A.v.Harnack 1924, 11; K. Rudolph 1980, 322f.; R.A. Knox 1957, 21ff.

8 Die (Mönchs-)Mystik versuchte immer eine Gratwanderung zwischen Orthodoxie und Häresie, Kirche und Individualreligion, Inkarnationstheologie und Pneumatik (vgl. u.a. V. Lossky 1961, 14ff.; 276ff.)

9 Vgl. V. Lossky 1961, 24ff.

10 Der archaische Dualismus ist für den Schamanismus ebenso konstitutiv (M. Eliade [1951] 1975, 180ff.) wie für die Gnosis (R.A. Knox 1957, 95), den Buddhismus oder die Häresien des Mittelalters (A. Borst 1988, 199ff.).

11 Vgl. dazu die unübertroffene Rekonstruktion der Philosophie Heraklits bei Ferdinand von Lasalle I, 1858 und II 1859, wo das kosmische wie irdische und menschliche Werden als paradoxaler Prozeß der permanenten Auf- und Abstiege zwischen Positivität und Negativität, Sein und des Nichts verstanden wird (I, 8ff.). Das Fließen (des Feuers, der Elemente) von oben nach unten und umgekehrt ist ein unentwegter Kampf bzw. "Krieg" (I, 18ff., I, 172), in dessen Verlauf die Gegensatz-Schranke – Derrida würde sagen die *différence/différance* – zwischen den polaren Oppositionen aufgehoben wird (I, 49, I, 66f.). In diesem Sinne ist der Krieg, genauer: das "polemische Prizip", der

Vater aller Dinge. Der Weg nach oben und nach unten bildet eine untrennbare Einheit des "Einen und seines Gegenteils" (50), wobei die Affirmation ebenso wahr ist wie die Negation (ibid., 82), die umfassende kosmische Wahrheit aber beide einschließt.

[12] Bei den Gnostikern spielt der (göttliche) 'F u n k e ' eine ähnliche Rolle wie die *scintilla vitae* bei den Mystikern (vgl. C.G. Jung, "Gnostische Symbole des Selbst", *Aion*, 9/II, 235). Das absolute Licht ist im Menschen gleichsam in Spurenelementen verteilt und bildet in dieser geringen Dosis schon die Voraussetzung für die "Lichtwerdung" bzw. die Rückkehr ins Göttliche. Vgl. auch im *Corpus hermeticum* - die Idee des Lichtfunkens. Zur orthodoxen Licht-Mystik vgl. V. Lossky 1961, 99f., 276ff.; Kallistus und Ignatius [1955], 12, 105f.

[13] K. Rudolph 1980, 65ff., 186; H. Jonas 1934, 5ff., 44f, 98ff. – Nach dem gnostischen Schöpfungsmythos entstand der kosmische Organismus aus dem Urelement des "Geist-Feuers", dem "Samen" des Alls: Dieser kosmische Organismus erreicht einen Höhepunkt seiner Ausdehnung und löst sich dann wieder auf. Als "Äon" wird ein solcher Zyklus zwischen Werden und Vergehen des Kosmos genannt (K.Frick 1973, 15f.). Eine zentrale Rolle in den gnostischen Kosmogonien spielt die Vorstellung einer absoluten Jenseitigkeit (jenseits der Planeten und Fixsterne), wo die Sphäre des "unbekannten Gottes" und die Zone des "Unaussprechlichen" – eben die Ur-Fülle des Seins (das P l e r o m a – (πληρωμα) liegt (K. Rudolph 1980, 76f.): Ihr steht die (vom Demiurgen) geschaffene Welt (der "Siebenheit") als gegengöttliche Sphäre gegnüber. Für die Gnosis wie für die Kabbala (und andere mystisch-hermetische Bewegungen, die im Platonismus bzw. Plotinismus wurzeln) ist allgemein das "Pleroma" der Ort, wo Gott wohnt; es ist "eine Welt der Vollkommenheit und absoluten Harmonie", die in der Geschichte der Gnosis als "Äonen", "Ewigkeiten", oberste Wirklichkeiten bekannt sind. Aus eben diesem Pleroma ist im Zuge eines "innergöttlichen Dramas die untere Welt hervorgegangen" (Zu den Ereignisses innerhalb des "Pleroma" vgl. die Spekulationen der gnostischen Valentinianer – K. Rudolph 1980, 86ff.).

[14] Zum orientalischen bzw. zoroastrischen Ursprung des (kosmogonischen) Dualismus und seine Wirkung etwa auf Pythagoras vgl. R.L. Van der Waerden 1979, 315ff. Die strikte Trennung zwischen gutem und bösem Geist bei Zarathustra (bis hin zu einer Art "Zweigötterkult") hatte freilich im griechischen Denken keine Wurzel. Der Dualismus ist bei Plotin (und schon bei Plato) abstrahiert zu einer Polarität von Geist und Körper, intelligibler und sinnlicher Welt (K. Rudolph 1980, 66), die "Zweiheit" bzw. "Vielheit" der geschaffenen Welt in der Ureinheit prospektiv wieder aufgehoben (Plotin V 1,6,3; V 9,14,12). Dagegen fußt die gnostische Kosmogonie (im Gegensatz zum hellenischen Monismus) auf den alten dualistischen Polaritäten von Licht und Finsternis (H. Jonas 1934, 297ff., 305ff.); die Welt entsteht folglich als Ergebnis eines "Fehltritts" (P. Sloterdijk, Th.H. Macho [Hrsg.] 1991, 133). Zum Dualismus von Licht und Finsternis in der Gnosis bzw. in häretischen Strömungen vgl. H. Jonas 1934, 5; 39f., 46f.; 103f.; der Kampf zwischen Licht und Finsternis als manichäisches Erlösungsdrama (ibid., 288); zur

polaren Dualität von Licht und Finsternis in der gnostischen Kosmogonie vgl. H. Jonas 1934, 149ff., K. Rudolph 1980, 65ff., 77f., 239, 361f. und P. Sloterdijk, Th.H. Macho (Hrsg.) 1991, 118.

Die gnostisch-häretische Linie des Dualismus wirkt über den Bogumilismus auf dualistische Aspekte der altslavischen Kosmogonien und die Idee eines Kampfes zwischen Licht und Finsternis (A. Afanas'ev I, 92f. [zu Belbog und Černobog]; ders., II, 462ff.; G. Roskoff [1869] 1987, 166).

15 Vgl. zur kosmogonischen und vitalen Bedeutung der Kippfigur der "Metabolie" (μεταβολη) bei Heraklit – F. v. Lasalle 1858, I, 183f.): Hier meint sie ein "Umschlagen" der jeweiligen Elemente und ihrer Wertigkeit in ihr jeweiliges Gegenteil: Oben / Unten, Gut / Böse, Sein / Nichtsein (ibid., I, 226). Heraklit symbolisiert dieses Umkippen mit Wandlungsprozessen der Elemente Feuer und Wasser (I, 259), die sich – wie dann in den Mysterienkulten – in existentiellen Umkehr- und Wandlungszuständen analog wiederholen, wo – von der altgriechischen Mystik bis zum Neoplatonismus (I, 261) und schließlich zur Gnosis und mittelalterlichen Mystik – die Metabolik des mystischen Diskurses (d.h. einer spezifisch paradoxalen, apophatischen Rhetorik) die kosmische und existentielle Kippfigur ikonisiert. Die orphischen Grundlagen der heraklitschen Metabolik (I, 230ff.) ist für ihre Geltung in den heterodoxen Denk- und Religionssystemen grundlegend. Die Formel "πάντα ρεῖ", d.h. alles ist im Flusse, meint ja eben diese Gegensatzvereinigung in der Totalität eines kosmischen Werdens (I, 270f., 286ff.), das sich als "Fluß" und "Gegenfluß" verströmt (290). "..und mit dem Fließen eines Stromes das Seiende vergleichend sagt er, daß man nicht zweimal in denselben Strom hineinsteigen könne." (F. Lassalle 1858, I, 291). Werden meint also immer eine "εναντιοδρομια", d.h. eine Gegenläufigkeit (I, 328).

16 Vgl noch G. Roskoff [1869] 1987, 174f.; vgl. auch N.K. Gudzij 1966, 29ff. – und für die immanent dualistische Struktur der russischen Kultur (sowie der entsprechenden Kultursemiotik) selbst (vgl. den bekannten Aufsatz von Ju.M. Lotman und B. Uspenskij 1971).

17 Zur gnostischen oder mystischen Apophatik eines solchen "Nichts" vgl. P. Sloterdijk 1993, 11f. ("gnostische Weltfremdheit"), 68ff., 86ff. ("Das Prinzip Wüste"), 232 (das Nicht der geschaffenen Welt und das Über-Nichts des jenseitigen Gottes). Das Nichts kann entweder ein erfülltes sein (wie in den orthodoxen Traditionen der Mystik, des Buddhismus etc.) oder aber "nihilistisch" – vgl. die Kritik daran bei V. Lossky 1961, 81f., 116f. Zum plotinischen Nichts vgl. H. Theill-Wunder 1970, 92f., 95.

18 Vgl. auch P. Sloterdijk, "Die wahre Irrlehre", in: P. Sloterdijk, / Th. Macho 1991, 36f.). Zur leeren (nihilistischen) Nichts und zum erfüllten, paradoxalen Nichts und seinem Verhältnis zur Negation vgl. A.H.-L. 1989, 174ff. und 182ff.

19 R. v. Harnack 1924, 106ff. zu Marcions Negation der Weltschöpfung und des biblischen Gottes (des Gesetzes). In diesem Sinne vertritt die Lehre Mar-

cions mit all ihren Parallelen und Differenzen zur Gnosis eine strikt akosmistische Ausrichtung, die sich gegen das Gesetz des Alten Bundes (Antinomismus) ebenso richtet wie gegen die Erlösung der Materialität durch den fleischgewordenen Logos. Marcions Häresie steht am Ursprung aller "rationalistischen" Sekten, die – anders als die Gnosis – Liebe und Glaube ("Pistis") der "Gnosis" entgegensetzt (ibid., 196f., 228f.), Christus zwar im Sinne des Doketismus dematerialisiert und die Inkarnationstheologie somit relativiert, ihn aber doch dem "unbekannten Gott" vorzieht. In all diesen Punkten gleicht – worauf auch Harnack hinweist (ibid., 232) – Marcions Lehre stark der Religionsauffassung Lev Tolstojs und des (jungen) Gorkij. Auch Marcions leidenschaftliche Weltablehnung findet in Ivan Karamazovs Empörung gegen den Weltschöpfer eine deutliche Parallele (W. Nigg [1949] 1986, 71). Anders als die rationalistischen Häresien, die es im übrigen auch im russischen Mittelalter (noch vor dem Raskol und den Chlysten) gab, spielt in der Gnosis die Mysterienmagie, die Selbsterlösung, der Elitarismus und Libertinismus eine zentrale Rolle.

20 Vgl. Plotins Kritik am Akosmismus vgl. P. Crome 1970, 79ff.

21 "So ist dies Selbst, das eigentliche Ich des eschatologischen Bewußtseins und paradoxes Subjekt ständiger Selbstaufhebung, äußerlich gesehen nur ein irrealer Nullpunkt." (H. Jonas 1934, 202). Zur gnostischen Identitätsmystik vgl. W. Nigg [1949] 1986, 45f.

22 Der "Demiurgos" bei Platon (hier v.a. im *Timaios* und in der *Politeia* 530 A, vgl. B.L. Van der Waerden 1979, 307) schafft nach einem handwerklich gedachten Bauplan die Welt; der Schöpfer Platons ist ein "Handwerker-Gott" (ibid., 301, 305ff., vgl. auch Philon, "Über die Weltschöpfung nach Moses", bei: B.L. Van der Waerden 1979, 309f.). Verwandt damit ist die positive Auffassung des "Demiurgos" bei den Neoplatonikern, bei Dionysios Areopagites (1986, 167f.) oder in der Hermetik (Hermes Trismegistos) bzw. als "deus artifex" im Mittelalter allgemein, etwa bei Nikolaus von Kues. In der gnostischen (und in den meisten dualistisch-häretischen) Kosmogonien ist der Demiurg negativer Gegenspieler des jenseitigen Gottes, der mit der materiellen Schöpfung nichts zu tun hat (K. Rudolph 1980, 11, 76ff., 76f., 83f., 88f.).

23 H. Jonas 1934, 248ff.; zu Dionysos als "fremder Gott" vgl. M. Frank 1982. Auch Marcion bezieht sich immer wieder auf den "fremden Gott" bzw. auf eine "numinose Fremdheit", die auf Christus und das religiöse Erleben selbst ausstrahlt (W. Nigg [1949] 1986, 70). Der "unbekannte Gott" ist hier der "fremde, obere Gott" der totalen Jenseitigkeit (R. v. Harnack 1924, 3ff., 118f.). Dieser wird – anders als bei den Gnostikern – bei Marcion mit Christus identifiziert wird, der durch seinen Tod die Menschheit vom Demiurgen losgekauft hat (ibid., 132). In diesem Sinne kann v. Harnack vom Panchristismus Marcions sprechen: "Das Evangelium ist die Botshaft vom fremden Gott; er ruft uns nicht aus der Fremde, in die wir uns verirrt in die Heimat, sondern aus der grauenvollen Heimat, zu der wir gehören, in seine selige Fremde" (ibid., 225). In der Gnosis und den meisten Häresien bleibt Christus bloß eine

sekundäre Rolle als Anstoß zur Überwindung des Zweiten Bundes und zum Eintritt in das Dritte Reich des Geistes und der apokalyptischen Nach-Geschichte. In vieler Hinsicht denkt auch Kierkegaard ganz im Sinne Marcions, dessen Wirkung gerade auf die protestantische "Häretik" außerordentlich war (vgl. Harnack oder Knox).

[24] Zu Apophatik als ein referenzleeres bzw. referenzüberwältigtes negatives Sprechen (über Gott, das Erhabene, das Überirdische) im Gegensatz zur verkündenden Rede der Offenbarung und des Sakramentalen in der Kataphatik vgl. Dionysios Areopagita (vgl. dazu H.U.v. Balthasar II, 1962, 147ff., 166ff., 208ff. als Versuch einer katholischen Eingemeindung und "Entgnostifizierung" des Dionysios – und eine orthodoxe Deutung bei V. Lossky 1961, 31ff., 51ff., 80f.). Zur platonisch-neoplatonischen Vorgeschichte der Apophatik des Dionysios vgl. H. Theill-Wunder 1970, 13ff., 82ff., 95f., 146ff.

In der gnostischen Apophatik wird die antithetische Rhetorik bis zur Weißglut erhitzt und auf die Spitze getrieben (H. Jonas 1934, 244, 247-250). So präsentiert sich etwa die Sophia (bzw. allgemein das Pneumatische) als paradoxales Doppelwesen: "Ich bin die Geehrte und die Verachtete. | Ich bin die Dirne / und die Ehrbare. | Ich bin die Frau | und die Jungfrau. | Ich bin die Mutter / und die Tochter. [...] Ich bin das Schweigen, | das unerreichbar ist, [...] Ich bin die Stimme, | die viel Lärm verursacht, | und der Logos, / der viele Abbilder hat. [...] Ich bin nämlich das Wissen | und die Unwissenheit.." (Rudolph 1980, 91).

Zur negativen bzw. apophatischen Definition der Gottheit im Buddhismus als Nirwana vgl. Solov'ev, "Ponjatie o Boge. V zaščitu filosofii Spinozy", 1897, IX, 6ff. Solov'ev verweist auf den inneren Zusammenhang zwischen diesem Pantheismus und jenem der mystisch-hermetischen Religiosität im Christentum (so auch Dionysios Areopagites, Maximus Confessor; vgl. K. Ruh 1990, 43ff., 59f., 68f.; J. Derrida 1989, 9ff.) bis hin zur Religiosität der "Philokalia" und ihrer Ausstrahlung auf die russische Orthodoxie. Grundlegend war dafür die Unterscheidung in eine "apophatische Theologie" (d.h. eine "negative" Bestimmung des Göttlichen durch Definitionen "ex negativo") und eine "kataphatische", "positive Theologie" (ibid. 17; zur Apophatik im Neoplatonismus und bei Plotin vgl. Plotin V, 5,6,7ff.; VI, 9,3,15; H. Theill-Wunder 1970, 19f., 82ff. und in Gnosis: H. Jonas 1934, 247ff.; K. Rudolph 1980, 70ff.; P. Sloterdijk, Th.H. Macho [Hg.] 1991, 87, 36f.; P. Crome 1970, 86ff.). Allgemein zur "negativen Theologie" und Apophatik vgl. auch H. Theill-Wunder 1970, 9ff.

[25] Zur sprachschöpferischen Dynamik der Onomatopoetik und Anagrammatik vgl. A.H.-L. 1988.

[26] Dieser Begriff stammt von Novalis - vgl. Novalis, *Briefe und Werke*, III. Bd., 177: "Die innere Selbstsprache kann dunkel, schwer und barbarisch [...] desto vollkommener, je mehr sie sich dem Gesange nähert."

[27] P. Sloterdijk / Th. H. Macho (Hg.) 1991, 2 Bde, I, 82ff.; 86ff.

[28] Vgl. A.H.-L. 1994, 308-373.

[29] Zahlreiche Anekdoten aus den *Weisungen der Väter* 1965 (etwa 95f.) belegen das enorme paradoxale Potential des (frühen, ägyptischen) Mönchtums; ein – gerade auch für Dostoevskijs Deutung des Religiösen – maßgeblicher Reflex dieser Apophthegmata-Tradition zeigt sich in den anonymen *Aufzeichnungen eines russischen Pilgers*, die seit anfang der 60er Jahre des 19. Jahrhunderts weite Verbreitung fand.

[30] Eben dieses leere Schweigen wurde im russischen Frühsymbolismus zum Zentrum einer säkularisierten und ästhetisierten Apophatik gemacht – vgl. ausführlich dazu A.H.-L. 1989, 174-215.

[31] Vgl. A.H.-L. 1993, 255f.

[32] Für Jonas ist diese spezifisch gnostische Allegorik mehr noch als eine Rhetorik ein die Götterwelt (und damit deren Orthodoxie) stürzendes Prinzip: "Es ist also die aggresive Umkehrung, das Paradoxe und gewissermaßen Blasphemische die eigentliche Pointe der Allegorie, ja überhaupt ihr tiefstes Prinzip: So ist sie letzten Endes gar nicht mehr "Allegorie" [...] sondern Ausdruck eines mythologischen Vorganges selbst, in welchem sich die Entthronung eines lange herrschend gewesenen Göttertums gestalthaft begibt. [...] Wir erleben im allegorischen Symbol die weltgeschichtliche Ablösung der alten und mächtigen Vaterreligionen durch die Sohnesreligionen, der kosmischen durch die akosmische Religion [...] das pneumatische Selbst überbietet die Welt." (H. Jonas 1934, 219).

[33] Die Himmelsleiter integriert die neoplatonische wie gnostische Idee der Hierarchie der kosmischen Sphären, welche die ins Ur-Eine heimkehrende Seele durchlaufen muß, und verleiht diesem Symbol des "ascensus" eine leicht ethisierte, "sportliche" Note: Vgl. St. John Climacus 1959 und H.G. Beck 1959, 353ff., 451f.

[34] Gleiches demonstrieren ja auch die paradoxalen Interventionen in der psychotherapeutischen Praxis – oder aber in der absurden Poetik der Obériuty (besonders bei Daniil Charms) – vgl. A.H.-L. 1994, 308-373.

[35] Zur Rehabilitierung der Verräter und Antihelden in der Gnosis vgl. P. Sloterdijk / Th. Macho (Hg.) 1991, 685ff.; W. Nigg [1949] 1986, 42. Gleiches gilt für die sektantische Allegorese bei den Chlysten (vgl. K. Grass 1907, 225, 233). Bestätigt wird hier auch die Rehabilitierung des Kain bei den russischen Chlysten, die ganz in der gnostisch-häretischen Linie liegt.

[36] Eben diese paradoxale Natur des Glaubens bzw. der Freiheit beschwören alle großen Diskurs-Denker – von Sokrates über Kierkegaard bis Nietzsche und Dostoevskij. Die Kategorien Glaube – Liebe – Hoffnung fehlen denn auch aus orthodoxer Sicht den Häresien, wie dies etwa P. Florenskij in seiner

Auseinandersetzung mit dem Aberglauben deutlich macht: P. Florenskij, "O sueverri i čude", in: P.F. 1994, 44-69. Der Aberglaube, gemeint ist hier Okkultismus ebenso wie Sektentum, bildet neben der wissenschaftlichen und der religiösen Weltsicht eine dritte – wenn auch negative, destruktive – Katgegorie, deren Evidenz Florenskij zwar nicht abstreitet (ibid., 46), deren Wert er aber radikal kritisiert. Das "Wunder ist ein Resultat des Glaubens" (52), es vollzieht sich im Geist des Gläubigen (55) und widerspricht keineswegs der wissenschaftlichen Faktizität. Der Aberglaube dagegen ist eine "negative religiöse Weltsicht" (55), eine unreine bzw. diabollsche Kraft (56), der "Pseudo-Wunder" entspringen und ein "strannyj užas" (57f.) und eine täuschende Attraktivität (69), deren Wirkung gerade in der Literatur (der Romantik) verwertet wurde.

[37] Vgl. die Diskrepanz des "Nichtverstehens" ("neponimanie") in einer Verfremdungsästhetik (in der Aufklärung oder in der futuristischen Avantgarde) und des "Mißverstehens" bei diskursästhetischen Strömungen (etwa in der Absurden Poetik der Oberiuty) - A.H.-L. 1993, 207-264.

[38] J. Derrida 1983. – Zum apokalyptischen Tonfall allgemein und zu seinen Ausformungen im russischen Symbolismus vgl. A.H.-L. 1993, 233ff.

[39] A.H.-L. 1991, 166-216.

[40] Die hermetisch-okkultistische Perversion dieser fundamentalen Paranoia begegnet in allen möglichen Faschismen und ihren Mystifikationen – vgl. als klassisches Beispiel für die russische Rezeption Sergej Nilus, *Bliz Grjaduščij Antichrist i carstvo diavola na zemle. Zapiski pravoslavnago*, Sergiev Posad 1912.

[41] Der pneumatische, mysteriale, mystische Schriftsinn, wie ihn alle Geheimlehren annehmen, betrachtet das Schriftwort (bzw. die Textoberfläche) als Hieroglyphe, der eine allegorische, d.h. auf etwas ganz Anderes verweisende Funktion und somit Deutung zukommt (W. Nigg [1949] 1986, 53 zu Origenes). In der Gnosis sollte durch eine solche "oppositionelle Schriftauslegung" der geheime Hintersinn entblößt werden (ibid., 42), wobei die maximale Distanz und Differenz zu einer "normalen" bzw. wörtlichen Deutung die größtmögliche Authentizität garantieren sollte. Dieser Deutungsmethode entspricht auch eine analoge Schreib- und Sprechweise der paradoxalen Mitteilung. Zur bildnerischen Umsetzung der pneumatologischen Exegetik in der malerischen Apophatik Fra Angelicos und der (orthodoxen) Bedeutung des Dionysios Areopagites vgl. G. Didi-Huberman 1995, 13f., 43ff. (zum "vierfachen Schriftsinn").

[42] Das Interesse der Postmodernen an der Allegorie ist daher nur konsequent und schließt somit sowohl die gnostische Tradition des paradoxalen Diskurses bzw. einer paradoxalen Schriftauslegung ein – wie die jüngere manieristische Tradition der Melancholie (vgl. den Sammelband: W. van Reijen (Hg.) 1992 und P. de Man 1988 und 1993. Vgl. auch die Einleitungsessays in P. Sloterdijk / Th. Macho (Hrsg.) 1991.

[43] Man denke an die Analogie- und Wiederholungslust in der C.G. Jungschen Darstellung und Verarbeitung der hermetisch-okkultistischen bzw. alchemistischen Diskurse und Ikonographien und die immanent gnostische Sehweise ihres psycholoigischen Funktionierens.

[44] Vgl. die klassischen Definitionen bei Marcel Mauss 1978, 52ff.

[45] Der gerade im Alexandrinismus bzw. Asianismus und Manierismus so beliebte Gestus der Hyperbolik findet sich ja auch im byzantinisch-orthodoxen Diskurs der apophatischen Übertreibung – so etwa bei Dionysios Areopagita: Vgl. dazu die Stilanalyse des "Hyper" bei B.R. Suchla 1988, 2ff. ("Einleitung" zu: Pseudo-Dionysius Areopagita 1988).

[46] Zum Synkretismus von Gnostik und Hermetik vgl. auch G. Luck 1990, 56ff.; W. Nigg [1949] 1986, 35 (die Gnosis eines Geheimwissens ersetzt die "Pistis" eines orthodoxen Glaubens).

[47] Vgl. Zum Orakeldiskurs und zur Orakel-Ekstatik J. Fontenrose 1978, 196ff.

[48] Die Differenz zwischen mythologischer Orthodoxie und dem Aufkommen der orphischen Wiedergeburtsreligion betont E.R. Dodds 1951, 135ff.; vgl. auch H. Theill-Wunder 1970, 36ff. Zu den hellenistischen Mysterien und der Orphik als Ursprung der Gnosis vgl. Rudolph 1980, 305ff.

[49] Zur Mythologisierung der Religion in der Gnosis vgl. K. Rudolph 1980, 166, 305ff.

[50] Zur Geheimlehre des Pythagoras vgl. B.L. van der Waerden 1979.

[51] Den Zusammenhang zwischen Häretik und Hexerei analysiert Cl. Honegger 1978, 23ff. und a.a.O.

[52] G. Luck 1990, 29f. Vgl. auch Theophrasts "Porträt des Abergläubischen" (in: *Charaktere*, Kap. 28, zit. bei: G. Luck 1990, 145-146, und die satirischen Auslassungen Lukians und der frühen griechischen Romanciers: Vgl. die Magieparodie in Lucius Apuleius, 61 und die Kultparodien ibid., 236ff.

[53] Zit. bei G. Luck 1990, 277ff.

[54] Aus der Sicht der orthodoxen (ostkirchlichen) Mystik wird differenziert zwischen Individuum und Person, wobei ersteres im mystischen Vereinigungsakt aufgelöst wird (Entindividualisierung), wodurch letzere überhaupt erst als Totalität in Erscheinung treten kann (V. Lossky 1961, 155): "In Gott wird das Individuum vernichtet, indes die menschliche Person zu neuem Leben erblüht." (ibid., 24). Insoferne kennt die Ostkirche keinen mystischen Individualismus (ibid., 28) wie die lateinische Kirche – bis hin zum mystischen Nihilismus eines Meister Eckehart u.a. So steht die Mystik zwischen dogmatischer

Kirchlichkeit und sektantischer Entindividualisierung, ja Depersonalisierung: Der sektantische Vereinigungsakt ist eher einer der Ersetzung, wobei der Einzelne total verchristlicht, d.h. selbst zu Chistus wird.

55 Zum Masochismus v.a. der Geißler bzw. der Chlysten aber auch der Sekten überhaupt vgl. G. Deleuze 1980.

56 "Die Weisen, die vor uns waren, gaben der Seele einen weiblichen Namen. Sie ist wirklich – auch ihrer Natur nach – eine Frau." (nach P. Sloteterdijk / Th. Macho (Hg.) 1991, 148). Zur Weiblichkeit der Psyche-Anima vgl. H. Jonas 1934, 192: Sie ist die reine Passivität und Empfänglichkit, die vom göttlichen Sperma begattet wird. Zur Säkularisierung dieser Seelenminne im westlichen erotisch-mystischen Diskurs vgl. Cl. Honegger (Hg.) 1978, 56ff. (zur Marianologie).

57 P. Sloterdijk / Th. Macho (Hg.) 1991, 122.

58 Zum Gnostiker als Mensch in der Fremde vgl. Th. Macho, Einleitung zu: P. Sloterdijk / Th.H. Macho (Hg.) 1991, 505ff.; zum "Geworfensein" des (gnostischen) Menschen im Sinne Heideggers bei H. Jonas 1934, 106f.

59 Im Gegensatz zur Kippfigur der gnostisch-häretischen "Metabolik" bedeutet im Logos-Sakramentalismus der Orthodoxie "μεταβολη" präzise die eucharistische "Verwandlung" der Gaben in den Leib Christi (H.-J. Schulz 1964, 203).

60 Der Begriff "Enthusiasmus" wird vom Religionshistoriker R.A. Knox [1950] 1957, 36ff. (in der deutschen Ausgabe gar als religiöses "Schwärmertum" bezeichnet etc.) mit einer für Orthodoxien typischen Zurückhaltung gedeutet, wobei eben die Körperkulte größtes Mißtrauen provozieren (er spricht vom "phrygischen Fanatismus" der Mysterienkulte, die in den Häresien fortleben). Das im selben Jahr erschienene Buch von M.U. Clark 1950 zum Enthusiasmus-Kult in der französischen Roantik, zeichnet die Begriffsgeschichte von der griechischen Philosophie bis zum 19. Jahrhundert nach.

Zur sehr frühen Ausgemeindung des Enthusiasmus aus dem Urchristentum vgl. W. Nigg [1949] 1986, 122. Analog dazu wird von V. Lossky 1961, 36ff., 265ff. der kathartische Aspekt der Ekstatik hervorgehoben: Lichtvisionen statt Feuertaufe.

61 P. Sloterdijk 1993, 94, sieht die Weltflucht bzw. Entweltlichung grundsätzlich als einen Prozeß der Verflüssigung an: "Es charakterisiert die Mystiker, daß sie die Grundtendenz der psychischen Entwicklung vom Flüssigen ins Feste umkehren [...] vom Festen ins Flüssige zurückkehren (ibid., 71). Demnach kann Tauchen als Sammelname für alle Übungen des Übergangs von der konfrontierenden zur medialen Seinsweise stehen" (72).

62 P. Sloterdijk 1993, 44f., 73; zum Flug der Schamanen vgl. M. Eliade [1951] 1975, 419ff., 441ff. Zu Ekstatik und Wahn(sinn) im religiösen Leben der

alten Griechen vgl. E.R. Dodds 1951, 64ff. und zur Sublimierung bei Plato (80ff.) einerseits und bei den delphischen Orakeln anderseits (ibid., 73ff.; vgl. zur Ekstatik Platons VII. Brief K. Gaiser 1988, 26f.

[63] Zur Kritik an der Existentialisierung der Gnosis bei Jonas vgl. R. Haardt 1967, 25gf. (gegen die Existantial-Ontologie).

[64] Vgl. dazu die Zusammenfassungen bei C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann 1993; H. Höring 1985 und die schon klassische russisch-orthodoxe "Theodizee" bei N.O. Losskij 1994.

[65] Der gnostische Akosmismus, d.h. die Negierung bzw. Devaluierung des bei den Griechen (im Platonismus und Neoplatonismus zumal) und in der Orthodoxie grundsätzlich positiv gedachten Kosmos impliziert immer auch einen gnostischen Antinomismus: Die Welt entstammt dem biblischen Schöpfergott und seiner Ordnung des "Gesetzes" (Nosmos), die durch jene der Liebe und vor allem des Geistes abgelöst bzw. außer Kraft gesetzt wurde (zum Akosmismus vgl. P. Sloterdijk 1993, 231ff.; 257ff.). Aus orthodoxer Sicht ist das Böse keine "Natur", sondern ein "Zustand" (V. Lossky 1961, 161ff.), ein Nichts als "Verneinung des Seins" (162) und ein Partizipieren am Allguten.

[66] M. Bachtin [1965] 1995, 345ff. und R. Lachmann, "Vorwort", ibid., 7-46, hier: 37f.

[67] Vgl. Dokumente dazu in: P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 863ff.). Zur Sophiologie aus orthodoxer Sicht vgl. V. Lossky 1961, 104ff.; siehe auch die Deutung bei V. Solov'ev aus katholischer Sicht (H.U.v. Balthasar II, 647-716).

[68] Die im Christentum von anfang an spannungsreiche Polarität von Eros und Agape, d.h. der Gegensatz von mehr oder weniger sublimierter libidinöser Liebe und ihrem keuschen Gegenstück (vgl. die klassische Arbeit von A. Nygren I, 1930, 31ff., 185ff. und Nygren II, 1937) wird in der Gnosis zugunsten einer Erotisierung der Agape entschieden (Nygren I, 1930, 113ff., II, 1937, 77ff.) – eine Entwicklung, die aus orthodox-kirchlicher Sicht größte Sorge auslöste (ibid., 78): Während die Agape als geschlechtslose, sublimierte Gemeindeliebe den Opfercharakte der Liebe, ihre herabsteigende Bewegung ("descensus"), ihre Gnadenhaftigkeit und Selbstlosigkeit betonte, werden dem Eros Merkmale des Begehrens, eines Zuges nach oben ("ascensus", Theosis des Menschen), zur Selbsterlösung und Egozentrik zugesprochen (A. Nygren I, 1930, 185f.). Das Erosmotiv wurzelt zweifellos in der griechischen Mysterienfrömmigkeit (ibid., 140ff.), die bei Platon und im Neoplatonismus philosophisch überhöht wurde (ibid., 28; H.U.v. Balthasar II, 1962, 155) und auch in der orthodoxen Mystik Eingang fand (A. Nygren II, 1937, 403; Kallistus und Ignatius [1955], 130). Sehr ausführlich wird diese Polarität von Eros und Agape – ergänzt um den Aspekt der Freundschaft – bei P. Florenskij 1914, 396ff. abgehandelt.

69 Schon bei Marcion kann sich daher die Gemeinde nur aufkosten der Missionierung schon christlicher Gruppen "fortpflanzen", da die geschlechtliche Fortpflanzung strikt verpönt war (A. v. Harnack 1924, 148ff.; so ebenso bei anderen westlichen Häresien: R.A. Knox 1957, 97, W. Nigg [1949] 1986, 120; G. Duby [1981] 1985, 125ff.). Dieses Prinzip gilt dann auch für die russischen Sekten, die in diesem Sinne am orthodoxen Gemeindekörper "parasitierten". Die radikale Ablehnung von Ehe hat also einen klar eschatologischen Aspekt (Beschleunigung der Apokalypse) – und einen "feministischen" (G. Duby [1981] 1985, 126), der auf spannungsreiche Weise mit den gynaikophoben Momenten der Ehe- und Fortpflanzungskritik verbunden ist (zur Frau als Satanswerk bei gleichzeitiger kultischer Gleichstellung in der Gnosis vgl. Rudolph 1980, 277, 291; G. Duby [1981] 1985, 127). Die häretische Ablehnung der generischen Weiblichkeit richtete sich ja insgesamt gegen die Inkarnations- und Logostheologie der Orthodoxie (J. le Goff [1985] 1990, 157ff.), die – jedenfalls in ihrer katholischen Variante im Mittelalter – eine ausgesprochen gynaikophobe Note bekam und im Zölibat der Priester gipfelte (ibid., 128). Zur Ehetheologie der Ostkirche vgl. V. Lossky 1961, 244ff.

70 Die ursprünglich mythische und dann paradoxale Ambivalenz von Schoß und Grab symbolisiert jene von Eros und Thanatos (P. Sloterdijk 1993, 190ff.), die in der "Uterodizee" einer jeden ekstatischen Häretik gipfelt. Der Thanatostrieb in den ekstatischen Kulten der Sekten ebenso wie in den Übungen des mystischen "Tauchens" (ibid., 76, 161ff.) steht immer nahe am Kippen zur erotisch-sexuellen Ekstatik. Diesem erotisch-mystischen Thanatostrieb steht jener der apokalyptischen Selbstauslöschung gegenüber, die bei vielen Sekten – von den Katharern bis zu den Chlysten – zu kollektiven Selbstverbrennungen und Selbstverhungerungen führte (zum Selbstmordkult bei den Katharern vgl. S. Runciman 1988, 188; W. Nigg [1949] 1986, 131). Bezeichnend ist hier die Gewichtsverlagerung von der Taufe (der Kinder) zum Sterbesakrament – etwa zum "consolamentum" bei den Katharern am Lebensende (St. Runciman 1988, 182f.): Nach diesem finalen Sakrament der totalen Exkulpierung konnte der "Vollendete" durchaus passiven Selbstmord verüben (etwa durch Essensverweigerung) – wie dies im übrigen ja auch auf das Sterben N. Gogol's zutrifft. Zur eschatologischen Psychose Mitte des 17. Jahrhundert in Rußland (J.H. Billington 1962, 139) und zur Selbstverbrennungsepidemie bei den Altgläubigen vgl. Sinjawski, 331ff., N.N. Pokrovskij 1992, 181ff.; G. Podskalsky 1988, 213.

71 Während in der griechischen Religion die archaische Schamkultur durch eine Schuldkultur allmählich ersetzt wurde (E.R. Dodds 1951, 28ff.), kann man in den rearchaisierenden Tendenzen der Häretik eine genau umgekehrte Rückbildung feststellen – nämlich die antinomistische Abtrennung des Religiösen vom Ethischen und damit von der Schuldtheologie zu einer solchen der mehr oder weniger libertinistischen Freiheit (vgl. bei Marcion die Ablösung vom Gott der Gesetze bzw. des Alten Bundes – W. Nigg [1949] 1986, 72; A. Nygren 1, 1930, 29). Die Kritik an der Ethisierung des Christentums in der Gnosis (B. Aland 1984, 60) zieht sich durch alle heterodoxen Konzepte und triumphiert im 19. Jahrhundert etwa bei S. Kierkegaard und Dostoevskij. Zur Deethisie-

rung des Religiösen in der ostkirchlichen Orthodoxie vgl. V. Lossky 1961, 251ff.

72 Vgl. dasselbe bei Marcion (A.v. Harnack 1924, 150).

73 Die Russen als "narod konca" und die damit zusammenhängenden Probleme des apokalyptischen Kulturkomplexes wurden eingehend von D.M. Bethea 1989 untersucht und auch mit dem russischen "sektantstvo" in Verbindung gebracht – vgl. auch G.M. Prochorov 1992, 227; E. Hösch 1975, 53; N.K. Gudzij 1966, 29ff. vgl. auch A.H.-L. 1993, 231-325. Allgemein zu Apokalyptik und Chiliasmus in der Häresien vgl. F.E. Manuel / F.P. Manuel 1979, 33ff., 56ff. und R.A. Knox 1957, 16.

74 Vgl. R.A. Knox 1957, 109ff.

75 Vgl. H. Jonas 1934, 204ff. (zur gemeinsamen Wurzel von Askese und Libertinismus) vgl. auch K. Rudolph 1980, 256ff; S. Runciman 1988, 147ff. Das hier immer wieder zitierte Pauluswort von der "Liebe, die alle Sünden zudeckt" (1. Petr. 4,8) wird – ganz im Geiste der häretischen Dialektik – umgekehrt zur Sünde als Voraussetzung zur Freiheit bzw. Erlösung: "Der Freie aber sündigt nicht ... Die Mutter ist die Wahrheit, die Erkenntnis (Gnosis) aber ist der Vater.." (zit. nach P. Sloterdijk / Th. Macho [Hg.] 1991, 135; ibid., 202ff. vgl. auch A. Nygren II, 1937, 98ff.; W. Nigg [1949] 1986, 43ff.; R.A. Knox 1957, 14; 103ff.). Allgemein wird aus orthodoxer Sicht der Libertinismus heftigst abgelehnt, ja im Hexen- und Satanswahn des späten Mittelalters und der Neuzeit geradezu wahnhaft bekämpft (Cl. Honegger (Hg.) 1978, 40ff.; 55ff.; zur ketzerischen Gegenkultur der Hexen im Mittelalter, ibid., 23ff., 36, 45ff.).

76 Zur Psychopoetik des Essens vgl. A.H.-L. 1987.

77 Das Essen der Menstruation in libertinistischen Sekten belegen die Textstellen bei: P. Sloterdijk / Th. Macho (Hg.) 1991, 202-207.

78 Gemeint ist hier genau das, was R.A. Knox 1957, 14ff. – wenn auch in kritischer Ablehnung – als den "Ultrasupranaturalismus" aller religiösen "Schwärmer" (d.h. ekstatischen Häresien und Mystizismen) bezeichnet, d.h. eine für naiv gehalten Bestrebung, "von der Gnade Gottes greifbare Resultate" zu verlangen.

79 An die Stelle der Sakramente – insbesonders der Eucharistie - tritt ein aus orthodoxer Sicht völlig fremder (orientalischer, asiatischer) Ungeist "überspannter Frömmigkeit" (R.A. Knox 1957, 15ff., 33).

80 Während in der orthodoxen Herz-Mystik der Zustand des Brennens zur (apollinischen) Licht-Vision sublimiert ist (vgl. Hesychasmus), verharrt die sektan-

tische Ekstase im (dionysischen) Feuer-Kult. Das 'Feuer' ist das eigentliche heraklitische Prinzip der Kosmogonie (F. Lassalle 1858, I, 18ff.).

[81] Zur Trance in den antiken Mysterienkulten, im Orphismus und bei den Orakeln vgl. auch G. Luck 1990, 306f. – Zur Gnosis als Psychotherapie aus postmoderner Sicht vgl. P Sloterdijk, Einleitung, 46f.: "Die gnostische Therapie heilt durch die Integrität des Nichts".

[82] Der gnostisch-sektantische "zaum'"-Diskurs geht – bezogen auf die futuristische Variante der Glossolalie – eher in Richtung expressiver, körpersprachlicher Ekstase-Rede (vgl. den Hinweis auf den sektantischen Ursprung der "zaum'" in Kručenychs Manifest). – "Die authentische Sprache verfügt weder über Vokale noch Konsonanten, noch überhaupt Schriftzeichen: Es sind vielmehr Schriftzeichen der Wahrheit. Wenn sie sprechen, erkennen sie sich selbst [...] Sie wurden vor der Einheit aufgeschrieben, da der Vater sie geschrieben hat, damit die Äonen durch seine Schriftzeichen den Vater erkennen" (P. Sloterdijk / Th. H. Macho (Hg.) 1991, 77).

[83] Zur "Vergeistigung kultischer Handlungen" vgl. K. Rudolph 1980, 238f.

[84] Während in der orthodoxen Liturgik (besonders der ostkirchlichen Prägung) das Prinzip der "Oikonomia" vorherrscht, kann die gnostisch-häretische Ekstatik als glattes Gegenteil derselben gelten: sie ist immer "antiökonomisch", wenn man unter orthodoxer "Ökonomia" (οἰκονομία) eine christologisch verankerte Heilsgewißheit versteht, die sich im Irdischen und Menschenmöglichen häuslich niedergelassen hat (vgl. V. Lossky 1961, 92). Zugleich verbindet sich der theologische "Haus-Geist" mit der orthodoxen Sophiologie, wenn die Sophia-Maria als Haus und Leib des inkarnierten Logos verstanden wird (ibid. 165) – oder die hypostasierte Weisheit des Vaters sich ein "Haus baut" im Leib der Jungfrau (ibid. 176). Daher die ökonomisch-sophiologische Begündung der Ikonentheologie (ibid., 108ff., 143ff.; H.-J. Schulz 1964, 94ff, 110ff., 152ff.).

[85] Vgl. K. Rudolph 1980, 259f. und unten zum Kulttanz der russischen Sekten.

[86] Viel zu wenig beachtet wird der gravierende Unterschied zwischen den magie- und kultversessenen ekstatischen Sekten in West und Ost – und den rationalistischen Häresien (wie ursprünglich die Häresie Marcions oder die Waldenser etwa bzw. die judaisierenden Sekten im mittelalterlichen Rußland – vgl. dazu I.P. Smirnov 1991, 91f.; Gudzij 1966, 289; A. Amann 1950, 170ff.).

[87] Vgl. dazu P.I. Mel'nikov, "Belye golubi", VI, 337f; "Tajnye sekty", VI, 254ff.

[88] Vgl. P.I. Mel'nikov, "Pis'ma o raskole", VI, 219ff.

89 Die Altgläubigen waren gewissermaßen umgekehrte Marcionisten: In dem Maße, wie Marcion gegen die späteren Überlagerungen des authentischen Bibeltextes kämpfte, beharrten die Altgläubigen unverrückbar auf allen historischen Anlagerungen, deren sekundärer Charakter mit dem Primären, Originären der Bibel gleichgesetzt wurde. Vergleichbare Konflikte zwischen Traditionalisten und Originalisten gibt es freilich in allen Religionsgemeinschaften, handelt es sich hier doch um eine typologische Invariante aller Kultursystem.

Vgl. auch A. Amann 1950, 297ff. S. Zen'kovskij 1970, 112ff., 341ff., 155f. (zur Idee des Antichrist und zum Dualismus im Raskol); und J.H. Billington, 121ff., 133ff.); V. Lossky 1961, 237ff.; N.N. Pokrovskij 1992, 193ff.; D.M. Betha 1989, 13ff. Das Festhalten der Altgläubigen etwa am Zweifingerkreuzzeichen verweist gleichfalls auf eine dualistische Ausrichtung, während die Orthodoxie unter Nikon das Dreifingerkreuz favorisierte – also trinitarisch dachte. Für die Altgläubigen war das Alte Rußland ein "Goldenes Zeitalter" – und jegliche Neuerung des Teufels. Zur kultursemiotischen Dimension des Konflikts vgl. B. Uspenskij 1992, 90-129, hier: 92f. ("чисто семиотическая природа конфликта"). Aus dieser sicht ging es also nicht um theologische Differenzen, sondern um solche im Verhältnis zum "sakralen Zichn". – J. Lotman / B. Uspenskij 1971, 144-166, behaupten den kulturimmanenten Dualismus der Russen, der sich v.a. im Gegensatz von Alt und Neu manifestiert und auch im radikalen Dualismus von Altgläubigentum und Orthodoxie zeigt – vgl. dazu auch D.M. Bethea 1989, 13ff. Das dualistische Denken ist nicht so sehr reserviert für die russische Kultur als vielmehr für die immanente Häretik der russischen Kulturtheorie bzw. Kultursemiotik selbst, die – wie nunmehr im Rückblick klar wird – vieles von ihrem Objekt in den eigenen methodischen Gesichtspunkt integriert hatte.

90 Vgl. Ju.M. Lotman /B.A. Uspenskij 1971, 22.

91 Vgl. dazu auch D.M. Bethea 1989, 16ff.

92 A.M. Pančenko, "Istorija i večnost'", 192 bei: D.M. Bethea 1989, 24. Vgl. auch die Kulturtypologie Lotmans, der zwischen einer "Ästhetik der Identität" und einer solchen der "Gegenüberstellung" (= Verfremdungsästhetik) unterscheidet (Ju.M. Lotman 1972, 412ff.).

93 Darauf verweist auch I.P. Mel'nikov VI, 324f. ausdrücklich.

94 R.v. Harnack [1924] 1985, 148f.

95 Vgl. A.H.-L. 1986b, 893f.

96 Zum revolutionären Charakter aller Gnostik bzw. Häretik – und vice versa – vgl. W. Nigg, 44; Th. Macho, Einleitung zu: P. Sloterdijk / Th.H. Macho (Hg.) 1991, 488ff. zu Gnostik als Konversion und Revolution. – Zur Ablehnung des Geldes bei den Sektanten - vgl. H.G. Beck, 79ff.: Kampf der Bogo-

milen gegen den Mammon. Kritik der geistlichen Hierarchien bei den Altgläubigen und Sektanten (S. Zen'kovski 1970, 154f.).

97 Alle Kursivsetzungen in den Zitaten stammen von mir.

98 B. Uspenskij 1991, 47f. Zur logisch-semantischen Typologie der häretischen Bewegungen im Alten Rußland vgl. auch I.P. Smirnov 1991: Nach Smirnov entkräfteten die Häretiker jeweils die eine Seite bzw. des eine Glied einer jeden Konjunktion (des Orthodoxen).

99 Zum "jurodstvo" in der altrussischen Kultur vgl. D.S. Lichačev / A.M. Pančenko 1991 und E.M. Thompson 1987. Zu "jurodstvo" und Sekten vgl. P.I. Mel'nikov, "Tajnye sekty", VI, 267; 280; ders., "Belye golubi", VI, 320.

100 Vgl. dazu die langen Ausführungen bei K. Grass 1907, 590ff., 644ff. und P.I. Mel'nikov, "Tajnye sekty", VI, 251ff.

101 P.I. Mel'nikov, "Tajnye sekty", VI, 256 zu Chlysten und Quakern; zu den Molokanen vgl. ibid., VI, 253.

102 K. Grass 1907, 324ff.; P.I. Mel'nikov, VI, 251f.

103 Zu dieser "Angelisierung" vgl. P.I. Mel'nikov, VI, 38f., 352f.

104 Zit. bei: K. Grass 1907, 183; 250; 304ff.; vgl. auch P.I. Mel'nikov, VI, 326f.

105 Der Name der Sekte "Chlysten" verweist eben auf diese Technik der Selbstgeißelung, die zum masochistischen Habitus der meisten Sekten gehört (Cl. Honegger [Hg.] 1978, 41ff.; J.H. Billington 1962, 136). Der Masochismus erscheint unter orthodoxer Perspektive als "der mißratene Zwilling des mystischen Tauchens" (P.Sloterdijk 1993, 75).

106 K. Grass 1907, 12-13; P.I. Mel'nikov VI, 270f.

107 Zur Kultästhetik bei Dionysius Areopagita vgl. H.U.v. Balthasar II, 1962, 167ff.; III/1, 1967, 69ff., 96ff. Balthasars kosmische Liturgik aktualisierten den alten Kosmismus und die Idee eines ästhetischen Mythos (etwa bei Irenäus und Maximus Confessor). – Wesentlich für die Pneumatisierung der orthodoxen Liturgie war etwa die Entwicklung der Epiklese und die pneumatologische Umdeutung der Anaphora (H.-J. Schulz 1964, 28ff., 31f.) sowie die Verbindung zwischen kirchlicher und himmlischer (Engels-)Liturgie (ibid., 51f.). Dies gilt v.a. für die Mystik des Cherubshymnus (ibid., 69ff.).

Die Enthaltung des radikalen Mönchtums von der Teilnahme am Liturgie- und Sakramentalgeschehen gründet sich auf der Annahme, daß für sie – die Apokalyptiker – die irdische Liturgie in den Himmel "aufgefahren" sei und

dort in Permanenz gefeiert würde. In einer weiteren Radikalisierung dieser Position verstanden sich die Sektanten bzw. Chlysten selbst als "Engel".

108 Dieses Mimikry-Verhalten gab es schon im Manichäismus (W. Nigg [1949] 1986, 211).

109 An die Stelle des Buches (der Hoch- und Schriftkultur) tritt für die Sekten der Leib, der sich mit dem nicht disziplinierten Körper der Volkskultur (im Sinne des Karnevalismus bei M. Bachtin) verbindet und gegen die Normierung des Körperlichen im 18. Jahrhundert rebelliert (A. Ėtkind 1995, 132f.): "Книга – тело письменной культуры – в культуре неграмотных заменялось телом как таковым" (ibid., 135).

110 Auch die Bogomilen deuteten die Berichte des Neuen Testamens vornehmlich allegorisch, wo es um die Minimierung der Bedeutung Christi und Marias ging (S. Runciman 1988, 98ff.; R.A. Knox 1957, 85ff.; N.K. Gudzij 1966, 30ff.). Dieser taktische bzw. fast satirische Allegorismus steht dem Zeichenrealismus des Religionsdenkens der Sektanten diametral entgegen! Der allegorischen Abwertung des historischen Christus des Neuen Testaments zogen die Häretiker die Realität ihrer Neochristusse und neuen Marias vor.

111 Während also die Chlysten und andere Häresien dominant phonozentristisch lebten und dachten, stand für die Schismatiker bzw. Altgläubigen immer der Buchstabe, der Name und die Schriftlichkeit bzw. Bildlichkeit (Ikonen und Kult) im Mittelpunkt (A. Amann 1950, 258ff.). Die semiotische und kulturelle Differenz von "ustnost'" und "pis'mennost'" könnte nicht deutlicher sein.

112 Bezeichnenderweise spielt auch in der monastisch-mystischen Zwischenwelt – zwischen Ortho- und Heterodoxie – das Atmen eine zentrale körperpneumatische Rolle: Im hesychastischen Herzensgebet wird die formelhafte Wiederholung der verbalen Kurzformel ("Herr Jesus Christus, Sohn Gottes" – beim Einatmen: "Erbarme dich meiner" – beim Ausatmen) abgestützt durch eine wohl dem Orient entstammende Atemtechnik (Kallistus und Ignatius [1955], 53f., 74f.f, 80; H.G. Beck 1959, 364ff.; V. Lossky 1961, 80).

113 K. Grass 1907, 292; zur Herkunft der chlystischen Geist-Schreie aus den antiken Bakchantenkulten vgl. D.G. Konovalov 1908, 206ff.

114 Vgl. A. Bloom, "Kontemplation und Askese im Hesychasmus", in: Kallistus und Ignatius [1955], 9-29. Wesentlich ist hier also die klare Scheidung zwischen Denken und "Phantasia" (ibid., 90), denn das mystische Denken "hat weder Bild noch Form" (ibid., 98), die Schau ist also rein "ungegenständlich" und von keinen "falschen Vorstellungen" getrübt (ibid., 88), sie ist "nüchtern", d.h. von aller Triebhaftigkeit gereinigt (A. Bloom, ibid., 27). Ziel ist eben nicht die Feuer-Ekstatik – sondern eine des Lichts (ibid., 14ff.) und der nonverbalen und unikonischen "Stille" bzw. des "Schweigens" (V. Lossky

1961, 48, 87ff., 255f., 259). Dies gilt letztlich für alle Gebetsreligionen – für das heilige "Om"-Gebet der Inder ebenso wie für das Mantram-Yoga. Das Gebet ist deverbalisiert zu einem reinen Vollzug, es ist ein apophatisches, pneumatisches Beten und ersetzt letztlich den Inkarnations-Sakramentalismus und sein Priestertum. Die Gebetstechnik macht ein Meister-Schüler-Verhältnis notwendig (wie im Mönchtum so im Buddhismus etwa) – und nicht eines von Priester und Volk (vgl. Kallistus und Ignatius[1955], 41f.).

115 Vgl. dazu die klassische Darstellung bei R.A. Knox 1957, 13ff.

116 Die Ableitung des Terminus "radenie" von "radet'" (arbeiten) läßt u.a. an den entsprechenden masonischen Begriff denken, der die Logentätigkeit – auch die symbolisch-kultische – als "Arbeit" bezeichnet. Die volksetymologische Ableitung von "radost'" hat einiges für sich, zu ergänzen wären tieferreichende Etymologisierungen, die mit der Wurzel "rad" (Rad, Rotation etc.) assoziierbar sind (K. Grass 1907, 266; P.I. Mel'nikov VI, 346ff.).

117 Vergleichbare Vorgänge gibt es in allen Ekstasetechniken – bei den Derwischen ebenso wie im Schamanismus und seinen Aufstiegsriten (M. Eliade [1951] 1975, 143ff., 449f.).

118 Die "Beichte an die Erde" bei den Strigol'niki wurden auch als bogomilisches Erbe mit urmythischen Vorstellungen verschmolzen (E. Hösch 1975, 66) und bilden ein bezeichnendes Element der altrussischen Mythisierung der "Mutter-Erde" (J.M. Lotman / B. Uspenskij 1971, 13). Auch Alešas betende Verbeugung vor der Erde in Dostoevskijs *Brat'ja Karamazovy* gehört in diese Tradition.

119 K. Grass 1907, 413ff. zum Wasser als Weinersatz im chlystischen Abendmahl – und zum Kwas in derselben Funktion.

120 Vgl. die Abbildungen in: K. Onasch 1961, 39, 49, 58, 91 und a.a.O.

121 Zur russischen Rezeption von Kraft-Ebing vgl. D.H. Konovalov 1908, 72.

122 Hier vergißt D.G. Konovalov auch nicht auf seinen Lehrmeister R. von Krafft-Ebing und seine *Polovaja psichopatija* hinzuweisen, deren Übersetzung in SPb. 1906 erschienen war (*Psychopathia Sexualis*, Stuttgart 1893). Für die positivistische und in noch höherem Maße für die analytische Tiefenpsychologie mag die Regel gelten, daß die Psychologisierung und Physiologisierung des Sektantisch-Häretischen nicht so sehr zu einer empirisch-aufklärerischen Sicherstellung der Normalität gelangte als vielmehr zu einer rückwirkenden Infektion der Psychologie durch ihr Objekt: Indem die Häretik psychologisiert wurde, wurde die Psychologie häretisiert.

123 Vgl. *Manifesty i programmy russkich futuristov*, 66ff. – Bei den Schamanen vermischt sich die Glossolalie mit der Sprache der Tiere (M. Eliade [1951]

1975, 103ff.) – ein Konzept, das gerade für Chlebnikovs "zaum'"-Poetik fruchtbar wurde.

124 Paradigmatisch für die Literarisierung der sektantischen Glossolalie in Symbolismus und Futurismus sind die Beobachtungen bei D.G. Konovalov 1908, 245, zu den Wiederholungstechniken der sektantischen Ekstaserede. Die phonetischen Wiederholungsstrukturen, die Rhythmisierung der prophetischen Rede (ibid., 250) und deren "neponjatnost'" (ibid.) verweisen bei den Sekten apophatisch auf das Jenseits, bei den Dichtern auf das Diesseits einer Phonästhetik und ihrer poetischen Semantisierung.

125 Wesentlicher als die Abendmalsrituale bei den Chlysten sind körper-pneumatische Kulthandlungen – wie das Küssen, das Saugenlassen an der Zunge, das In-den-Mund-Blasen, das die Kommunion ersetzt (K. Grass 1907, 415f.).

126 Vgl. zu Chlebnikovs "slon"-Motiv A.H.-L.1986, 90.

127 Vgl. auch A. Sinjavskij 1990 (Abschnitt "Geistliche Gesänge").

128 Vgl. C. Honegger 1978, 31ff. und 63ff. spricht von einer "Systematisierung der Dämonologie".

129 K. Grass 1907, 473f.; P.I. Mel'nikov VI, 356ff. hält offensichtlich die Promiskuitäts- und Kannibalismus-Vorwürfe für historisch real: "Die auffällige partiell wörtliche Übereinstimmung der Aussagen der Angeklagten.." wird bei Grass ebenso betont (ibid., 413) wie die Schablonenhaftigkeit der Darstellungen: "1. Lehre [...] über die freie Liebe. 2. Ausübung der freien Liebe seitens der Angeklagten. 3. Seitens anderer. 4. Taufe, Schlachtung, Begräbnis der Kinder dieser andern. 5. Des eigenen Kindes. 6. Bereitung des Blutabendmahls. etc." (ibid.).

130 Vgl. die Analyse bei J. Kott 1976 und die mythopoetische Literarisierung in Chlebnikovs Kannibalismus A.H.-L. 1987.

131 "Молодая ты юница, | Богу милая пѣвица, | Чистая отроковица, | Красная дѣвица, | Полюбилъ тебя Богъ, | Самъ Господь Саваофъ. | Благословенна ты въ женахъ, | Родишь Спаса въ пеленахъ, | Во святыхъ во знаменахъ, | [...]Будешь ты святая ю р о д и ц а , | Матушка пресвятая богородица, | От тебя христосъ народится, | Дай намъ пречистымъ тѣлом твоим причаститься." (P.I. Mel'nikov VI, 358)

132 Vgl. die eindrucksvolle Darstellung bei A. Ėtkind 1994 und 1995.

133 K.K. Grass II, 1914; P.I. Mel'nikov, "Belye golubi", VI, 361ff. Als "belye golubi" bezeichneten sich eben die Skopzen. Zur Origenes-Bezug der Skopzen vgl. W. Nigg [1949] 1986, 50.

[134] Vgl. die reichen Litraturangaben bei A. Ėtkind 1994, 1995.

[135] Vgl. A. Ėtkind 1995, 134, 138.

[136] A. Ėtkind 1995, 153.: "Скопцы [...] начали с технологии, и конкретность их практики представляла немалый соблазнь для людей культуры."

[137] "Буквальность осуществления является характерной чертой русской истории. Это знал Достоевский: русская идея, говорил он, есть доведение до конца всех других идей. [...] идеи, которые в других местах казались доведенным до конца, в России с этой точки лишь начинали осуществляться. Восприятие идеи оказывалось неотличимым от ее осуществления. Идеальный символ становится телесным знаком. Утопия осуществлялась как императив; философия – как политика; метафора – как реальность; идея – как тело. [...] Конец еще раз интерпретировался как начало." (A. Ėtkind 1995, 159)

[138] Auffällig ist die massive Entfaltung der Wortwurzel "pol" im Diskurs der Geschlechtsmetamorphotik: Verweist doch "pol" nicht nur auf das Geschlecht, sondern auch auf die Fülle (der Zeit) – "POL-nota", während gleichzeitig diese heile Ganzheit im Geschlechtlichen "halbiert" erscheint ("POL-ovina") und – wie im berühmten Platonischen Mythos von den Kugelmenschen – zur Ureinheit zurückstrebt. Reich variiert ist die Entfaltung der "pol"-Semantik in A. Belyjs Roman *Kotik Letaev*, Pg. 1922, 51f.,wo die Verwandlung der Ureinheit in die Vielheit der Welt als Explosion (des gobalen "čerep") vorgeführt wird ("POL-nota" —> "LOP-nut'"): "лопнет все: лопну я...".

[139] "Und jeder, der um meines Namens willen Häuser oder Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder oder Äcker verlassen hat, wird dafür das Hundertfache erhalten und das ewige Leben gewinnen" (Mt 19,16-30 = Mk 10,17-31, Lk 18,18-30), worauf unmittelbar die berühmte, von allen Häresien verabsolutierte Inversionsformel folgt – "die jetzt die Ersten sind, werden die Letzten sein" und vice versa.

[140] Aleksandr Elenskijs Versuch, das Skopzentum mit masonischen Elementen zu einer Geheimgesellschaft zu verschmelzen, gipfelte in einer extrem totalitären Gesellschaftsutopie, wo nicht nur die materiellen, sondern auch die sexuellen Verhältnisse der Menschen einer totalen Kontrolle unterworfen sein sollten (A. Ėtkind 1995, 141f., 143ff.). Interessant ist die relative Duldung dieser Ideen und des Skopzentums allgemein anfang des 19. Jahrhunderts (bis etwa 1820), wodurch sich eine zeitweilige Synthese von Häretik und Hermetik, von subkulturellem Sektenwesen und hochkulturellem, ja höfischem Okkultismus entfalten konnte: "Выходя из культурного подполья, скопчество обращалось к придворному масонству. [...] Стилизуясь под масонство, скопческий дискурс претендовал на глобальную религиозно-политическую роль – роль государственной идеологии" (ibid. 143).

[141] K. Grass 1914, 696; A. Ėtkind 1994, 33ff.; 1995, 136 (zur Kastrationsmetaphorik: "sest' na belogo konja", "ubelenie").

[142] K. Grass 1914, 315. – Das Interesse, welches Lev Tolstoj den Skopzen entgegenbrachte (worauf auch K. Grass 1914, 736 verweist), kann durch dessen spezifische Gynaikophobie zumindest teilweise erklärt werden; die Erzählung *Kreuzersonate* bietet dafür reichlich Material.

[143] Die in diesem Abschnitt gesammelten Beobachtungen zum Thema Häretik und russische Moderne erheben – schon aus Platzgründen – selbstverständlich keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit, ja nicht einmal auf eine repräsentative Beschreibung des entsprechendn Textkorpus. Worum es ausschließlich ging, war das Nachzeichnen einiger konzeptueller Merkmallinien – im Vorgriff auf eine künftige, weit umfassendere Analyse des Themas. Einiges davon ist für die Darstellung des Spätsymbolismus im Rahmen meines Symbolismus-Projekts geplant (vgl. A.H.-L. 1989 und die Folgebände).

Das Wechselverhältnis von Hermetik bzw. Anthroposophie und "sektantstvo" würde einer eigenen Studie bedürfen, da im allgemeinen beide Bereiche nicht klar von einander abgegrenzt werden, wodurch auch ihre Korrelation nicht faßbar wird: vgl. die Bermerkungen bei A. Ėtkind 1994, 36f. (Anna Šmid und die Chlysten), 52 (Anthroposophie und Sekten); ders., 1995, 34f. (Freimaurertum, Slawophile und Sekten), 141f. (Skopzen und Freimaurertum im frühen 19. Jahrhundert) und ibid., 52f. (Rosenkreuzertum und Sektenwesen bei Blok, etwa in *Roza i krest*).

[144] Eine richtungweisende Darstellung der sektantischen Elemente im Symbolismus – und hier v.a. bei Blok – findet sich zuletzt bei A. Ėtkind 1994, 40 (zu Gippius und Merežkovskij), 42ff. (zu Ivanov, Minskij, Rozanov u.a.), 50ff., 63f. (zu Kuzmin und Remizov). Am eingehendsten ist Ėtkinds Darstellung der sektantischen Motive bei A. Blok, wobei er sowohl die Literarisierung chlystischer bzw. skopzischer Motive analysiert als auch ihre Verarbeitung in den literaturkritischen und theoretischen Abhandlungen Bloks. Schon während seines Studiums beschäftigte sich Blok mit hermetischen ("masonstvo" des 18. Jahrhunderts) und sektantischen Themen (ibid., 29f.) bzw. allgemein mit Fragen des "Volksglaubens" (vgl. seine Schrift zur "Poėzija zagovorov i zaklinanij"). Zweifellos war das Interesse Bloks an den Sekten vor allem aus Büchern geschöpft (30ff., 43), es gab aber auch eine Reihe von direkten Begegnungen – hier vor allem im Jahr 1908 (ibid., 47). Die "mystischen Invarianten" (34) im Werk Bloks umfassen hermetische, sophiologische, religionsphilosophische, orthodox-theologische, katholische und eben folkloristische, mythologische und sektantische Motive, die bewußt verfremdet und umfunktioniert präsentiert und mit historiosophischen, politischen und psychologischen Zeitmotiven synthetisiert werden. Eine Analyse der poetischen Funktionen dieser oft sehr ambivalenten Motive und Diskurse steht noch aus.

[145] Zur Ihrer Stellung zwischen Symbolismus und Futiurismus (*zaum'*) vgl. A.H.-L. 1978, 129ff.

146 Ibid., 110, 304.

147 Ibid., 310ff.

148 Vgl. die Einleitung zum Reprint, XIff.

149 Zum symbolistischen Motiv des "užas" vgl. A.H.-L. 1991.

150 J.G. Hamanns "Neue Apologie des Buchstaben h" (1773), in: J.G. Hamann, III, 91-108, ist ein klassisches Beispiel für (ironisierte) Neokabbalistik und die (prä)postmoderne Verbindung des Schriftmythos mit dem Problem der Apophatik – zugespitzt auf das "stumme H" des Deutschen, das zwar graphisch präsent, phonetisch aber absent ist. In diesem Sinne ist es ein Symbol des Pneumatischen und seiner apophatischen Atem- und Hauchnatur (ibid., 92). Das "Nichtaussprechen" des Buchstabens /h/ "in der Mitte oder am Ende einer Sylbe oder eines Wortes" (91) wird mit dem apophatischen Grundthema – und der Polarität von "Stimme" und "Schrift" assoziiert. Der unhörbare Buchstabe wird mit dem "unsichtbaren und unbekannten Gott" legitimiert (ibid., 105). Denn "der Geist ist es, der lebendig macht; der Buchstabe ist Fleisch, und euere Wörterbücher sind Heu!" (ibid., 107).

151 Mit Sicherheit waren Blok und Belyj ebenso wie die Futuristen mit Konovalovs Werk gut vertraut (vgl. A. Ėtkind 1994, 31f. zum Vorhandensein der Schrift Konovalovs in Bloks Bibiothek). Gleiches gilt für die anderen klassischen Darstellungen des "sektantstvo" – etwa P.I. Mel'nikov-Pečerskij.

152 Zu Kandinskijs Beziehung zur Hermetik vgl. M. Tuchman, J. Freeman (Hrsg.) 1988.

153 Vgl. den Hinweis bei D.G. Konovalov 1908, 190 auf die Ähnlichkeit zwischen sektantischer Glossolalie und Kindesprache einerseits sowie den Reden der "jurodivye" anderseits.

154 Die Verschmelzung von Sexualität, "sektantstvo" und Politik bzw. Gesellschaftsutopie und Revolution wird bei Belyj immer wieder aktualisiert und gilt gerade auch für Blok und die anderen Vertreter einer "Sektantisierung" der Anarcho-Utopien – im slawophilen 19. Jahrhundert aber auch in den sozialrevolutionären Bewegungen anfang des 20. Jahrhunderts und bei den Bol'ševiki. Ausführlich siehe dazu A. Ėtkind 1994, 31ff. (zur Geschlechtsphilosophie der "narodniki"-Bewegung), 54ff. (zur Bedeutung des Chlysten Rasputin für Blok und seine Gleichstzung von Bolschewismus, Rasputin und Pugačev-Tradition). Für Blok und die Vertreter des Neo-"sektantstvo" war "narod" gleichbedeutend mit der Sektenwelt.

Die Gemeinsamkeit zwischen den sozial-utopischen Ideen und jenen der Sekten bestand u.a. in der Ablehnung von Ehe und Familie, in der radikalen Kritik an den Besitzverhältnissen und an der Staatlichkeit selbst und im mystischen oder utopischen Glauben an einem unmittelbar bevorstehenden Um-

bruch bzw. einer radikalen Umgestaltung ("preobraženie") des Geschlechtlichen als Vorgriff auf ein posthistorisches Reich des Geistes bzw. der Freiheit. Durch die Kastration sollte der Mensch in einen solchen vor- oder nachgeschichtlichen Ur- bzw. Endzustand eintreten (A. Ėtkind 1994, 153) – ein Zustand, der im russischen "Volk" und somit vor allem unter den Chlysten gewissermaßen vorweggenommen erscheint. In diesem Sinne kannte weder das Goldene Zeitalter unter Alexander I wie das Silberne der Jahrhundertwende "einen Unterschied zwischen dem Mystischen und dem Politischen" (ibid., 32), so daß Chlystentum und Bolschewismus, Apokalyptik und Utopik in den 10er Jahren eine nicht nur episodenhafte Verbindung eingehen konnten (ibid., 55ff.). Dabei wurden für Blok weniger die Chlysten als vielmehr die ungleich radikaleren Skopzen zum wahren Symbol der Revolution (ibid., 62), da hier die radikale Befreiung aus dem Geschlechtlichen eine ebenso totale Neugeburt des Menschen versprach.

155 Ausführlich zur anthroposophischen Ebene des Romans äußert sich M. Carlson 1987, 60-95 und J.R. Döring-Smirnov 1994, 191-199. Zu chlystischen Motiven in Belyjs Lyrik vgl. A. Ėtkind 1994, 27. Den psychoanalytischen Hintergrund der symbolistischen Kunsthäretik liefert A. Ėtkind 1993, 47ff. Zum "blokovskij sloj" in Belyjs Roman *Srebrjanyj golub'* vgl. V.N. Toporov 1993.

156 Zum Fliegen-Motiv vgl. A.H.-L. 1983.

157 Vgl. dazu ausführlich A.H.-L. 1989.

158 Vgl. damit die Szene mit dem betrunkenen Diakon, der gleichfalls in der Stunde des Pan, also zur Zeit der Mittagsglut, von "muchi" umkreist wird: ibid., 55 und: "Иной раз, среди стука молотка и жужжанья *мух*, эти строгие люди, обливаясь потом, заводили строгия свои песни.." (A. Belyj, *Serebrjanyj golub'*, I, 86). Weitere Beispiele zu "suchoj" und "kust" bei V.N. Toporov 1993, 99f.

159 Diese Stelle erinnert im übrigen stark an Majakovskijs berühmtes Gedicht "Chorošee otnošenie k lošadjam" (V. Majakovskij, II, 10). Weitere Beispiele der Chlysten-Lieder bei A. Bely, *Serebrjanyj golub'*, II, 86f, 117, 149-154.

160 M. Carlson 1987, 67. Vgl. auch K.M. Azadovskij 1979, 121-146. Zu Dobroljubovs "uchod" (und den Parallelen zum späten Tolstoj) vgl. A. Ėtkind 1994, 39f.

161 Zu Bloks Reaktion auf Dobroljubovs *Nevidimaja kniga* siehe Blok VIII, 151 (dazu A. Ėtkind 1994, 32).

162 Vgl. dazu auch die eingehende Darstellung von V. Markov 1988, 75f. Bal'mont, der in die verschiedensten Dualismen – exotische, slavisch-folkloristische und hellenistisch-gnostische – zu synthetisieren trachtete bietet dafür

ein schönes Beispiel: "Я раздвоил весь мир. Полярность. Свет и мрак. | Вновь слил я свет и тьму. И цельным сделал зданье. | Но жить в нем не хочу.." (Bal'mont, "Čudovišče s klejmom", 1905, BP, 330).

In "Emblematika smysla" erkennt Belyj (81f.) sehr klar die häretischen Wurzeln der modernen Theosophie (v.a. Ivanovs) und Theurgie des Symbolismus. Belyj wertet jedoch den Begriff der H ä r e s i e positiv und unterstreicht ihre Bedeutung für die Moderne. Belyjs Versuch einer Synthese von Gnostizismus, Magie, "mystischen Kritizismus" und "Theurgie" in einem neuen (philosophischen und symbolistischen) System der Theosophie gehört eher der Konzeption des späten Symbolismus an.

163 Ein Vergleich mit dem Originaltext aus der Chrysostomus-Liturgie zeigt deutlich die synkretistischen Abweichungen Bal'monts: "Иже херувимы таино образующе, и животворящей Тройцѣ трисвятую пѣснь припѣвающе, всякое нынѣ житейское отложим попечение".

164 Vgl. damit Mandel'štams hermetisches Gedicht "Voz'mi na radost' iz moich ladonej.." (1920, O.Mandel'štam I, 84).

165 Vgl. zur Mond-Symbolik im Frühsymbolismus A.H.-L. 1989, 223-252.

166 Zum apokalyptischen Adventismus der Symbolisten vgl. A.H.-L.1993, hier: 275.

167 Vgl. die Angaben im Vorwort von B.A. Filippov 1969, 12ff.: "Pesn' podchoda" Kljuevs wird verglichen mit einer "Chylstovskaja pesn'" (ibid., 22). Zu Bloks Kontakten mit Kljuev vgl. *Literaturnoe nasledstvo*, 92/4, 441f. und A. Ėtkind 1994, 51 (zu Kljuevs ästhetischer Stilisierung des Chlystenwesens; vgl. auch I.P. Sepsjakova 1994).

168 Vgl. die Gegenüberstellung bei B.A. Filippov 1969, 22.

169 Zu Blok und Kljuev vgl. den Briefwechsel und die Kommentare bei: K.M. Azadovskij 1987, 427-523.

170 B.A. Filippov 1969, 36ff.

171 Zit. nach B.A. Filippov 1969, 37.

172 Ibid., 53.

173 M. Cvetaeva 1965, 130.

174 B.A. Filippov 1969 91.

175 In: *Apokalipsičeskaja sekta*, SPb. 1914, 43-115.

[176] Zur polyphonen Schreibweise Rozanovs vgl. A.L. Crone 1978.

[177] Zur Polarität von "užas" und "nežnost'" in der russischen Moderne vgl. A.H.-L. 1991.

[178] Die starke Verbreitung der Katharer unter den Webern im 13. Jahrhundert in Frankreich paßt in dieses Bild (R.A. Knox 1957, 113; Cl. Honegger [Hg.] 1978, 37; A. Borst 1988, 214ff.).

[179] M. Cvetaeva 1989, 455ff. Dazu vgl. zuletzt die Darstellung bei: Th.R. Beyer 1995, 97-132.

[180] Vgl. bei Mandel'štam: "Образ твой, мучительный и зыбкий, | Я н мог в тумане осязать. | *«Господи!»* – сказал я по ошибке, | Сам того не думая сказать. || *Божье имя*, как большая птица, |.." (Mandel'štam 1912, I, 17-18). Dieser und viele andere Texte Mandel'štams belegen das Bestreben, heterodoxe (oder halb-orthodoxe) Konzepte wie die späthesychastische Theologie des "Imjaslavie" auf dem Umweg über eine "Veralltäglichung" in seine eigene Mythopoetik und Kunsthermetik zu installieren. Zum "imjaslavie" vgl. auch A.H.-L. 1988, 191ff.

[181] Der Geschlechtswandel ist ein ebenso apokalyptisches wie psychologisches Thema: A. Ėtkind 1994, 44.

[182] Das Motiv der Äpfel ist nicht zufällig gewählt, verweist es doch indirekt auf ein chlystisches bzw. skopzisches Symbol, das zwischen dem Baum der Erkenntnis, den weiblichen Brüsten als "Äpfeln" – und der rituellen Kastrationsformel vermittelt: Insoferne als für die Skopzen die Kastration in den Urzustand vor dem Sündenfall (also vor dem Essen des verbotenen Apfels) zurückführt – und der Kastrationsakt selbst umschrieben wurde als: "сесть на пегого коня" ("пегий значит – в пятнах, или в яблоках", A. Ėtkind 1994, 60). Vgl. auch bei Blok: "Подо мной была крупная серая лошадь, мерин в *яблоках*" (Blok, *Literaturnyj dnevnik*, 1977, 32; vgl. A. Ėtkind 1994, 60). Interessant ist auch der Konnex zwischen 'Äpfeln', 'Apfelschimmel' und Kastration(sangst) in Gogol's Erzählung "Nos". Zum Motiv der "jabloko" in Belyjs *Serebrjanyj golub'* vgl. die Hinweise bei V.N. Toporov 1993, 106.

[183] Beispiele für chlystische und altgläubige Motive im Werk der Cvetaeva lassen sich zahlreiche finden – so z.B. ihr Poem "Egoruška".

Literatur

Afanas'ev, A. 1865. *Poétičeskie vozzrenija slavjan na prirodu*, I Band, Moskva.

Aland, B. 1984. "Was ist Gnosis? Wie wurde sie überwunden? Versuch einer Kurzdefinition", in: J. Taubes (Hrsg.) 1984. *Gnosis und Politik*. Paderborn, 54-65.

Amann, A. 1950. *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*, Wien.

Apuleius, Lucius. *Der goldene Esel*. München 1983.

Azadovskij, K.M. 1979. "Put' A. Dobroljubova", in: *Tvorčestvo A.A. Bloka i russkaja kul'tura XX veka. Blokovskij sbornik III*, Tartu, 121-146.

Azadovskij, K.M. 1987. "Pis'ma N.A. Kljueva k Bloku", in: *A. Blok. Novye materialy i issledovanija*, Bd 4, *Lit. nasledstvo* 92, Moskva, 427-523.

Bachtin, M. [1965] 1995. *Rabelais und seine Welr. Volskultur als Gegenkultur*, Frankf. a.M.

Bal'mont, K.D. VIII. *Polnoe sobranie stichov, v desjati tomach 1908-1914*, Moskva. [*Zelenyj vertrograd*, Bd. VIII; teilweise auch in: Bal'mont 1975].

Bal'mont, K.D. - BP. *Stichotvorenija*, (Biblioteka poéta, Bol'šaja serija), L. 1969.

Bal'mont K.D. 1975. "Zelenyj vertrograd" (1908), in: *Izbrannye stichotvorenija i poémy*, Hg. V. Markov, München.

Balthasar, H.U. v. II, 1962. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Zweiter Band: Fächer der Stille. Einsiedeln.

Balthasar, H.U. v. III/1, 1967. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Band III, *Teil 1 Alter Bund*, Einsiedeln.

Beyer, Th.R. 1995. "Marina Cvetaeva and Andrej Belyj: *Razluka* and *Posle Razluki*", in: *Wiener Slawistischer Almanach*, 35, 97-132.

Beck, H.G. 1959. *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München.

Beck, H.G. 1993. *Vom Umgang mit Ketzern. Der Glaube der kleinen Leute und die Macht der Theologen*, München.

Belyj, A. 1910. "Émblematika smysla", in: *Simvolizm. Kniga statej*, M.

Belyj, A. 1922. *Serebrjanyj golub'*. Bände I und II. Nachdruck der Berliner Ausg. 1922 (Slavische Propyläen, Band 38), München 1967.

Bethea, D.M. 1989. *The Shape of Apocalypse in Modern Russian Fiction*, Princeton.

Billington, J.H. 1962. *The Icon and the Axe*. New York.

Blok, A. I-IX. *Sobranie sočinenij*, M.-L. 1960ff.

Bloom, A. [1955]. "Kontemplation und Askese im Hesychasmus", Kallistus und Ignatius [1955], 9-29.

Borst, A. 1988. *Barbaren, Ketzer und Artisten. Welten des Mittelalters*, München / Zürich.

Carlson, M. 1987. "The Silver Dove", in: J.E. Malmstad (Hrsg.), *Andrej Bely. Spirit of Symbolism*, Ithaca, 60-95.

Clark, M.U. 1950. *The Cult of Enthusiasm ion French Romanticism*, Washington, D.C.

Climacus, St. John. 1959. *The Ladder of Divine Ascent*, Übers. und Einl. M. Heppell, London.

Colpe, C. / Schmidt-Biggemann (Hgg.) 1993. *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankf.a.M.
Crome, P. 1970. *Symbol und Unzulänglicheit der Sprache. Jamblichos. Plotin. Porphyrios. Proklos*, München.
Crone, A.L. 1978. *Rozanov and the End of literature. Polyphony and Dissolution of Genre in Solitaria and Fallen Leaves*, Würzburg.
Cvetaeva, M. 1965. *Izbrannye proizvedenija*, Bol'šaja serija, M.-L.
Cvetaeva, M. 1989. *Proza*, M.
Deleuze, G. / Guattari, F. [1972] 1977. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankf.a.M.
Deleuze, G. 1980. "Sacher Masoch und der Masochismus", L. v. Sacher-Masoch, *Die Venus in Pelz*, Frankf.a.M., 163-281.
Derrida, J. [1983] 1985. *Apokalypse*, Wien.
Derrida, J. [1987] 1989. *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien.
Didi-Huberman, G. 1995. *Fra Angelico. Unähnlichkeit und Figuration*, München.
Dionisij Areopagit [1994]. *O božestvennych imenach. O mističeskom bogoslovii.* Hg. G.M. Prochorov. M.
(Pseudo-)Dionysius Areopagita [1986]. *Über die himmlische Hierarchie. Über die kirchliche Hierarchie*, Eingel., übers. B.R. Suchla, (*Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. 22), Stuttgart.
(Pseudo-)Dionysius Areopagita [1988]. *Die Namen Gottes*. Eingel., übers. B.R. Suchla, (*Bibliothek der Griechischen Literatur*, Bd. 26), Stuttgart.
Dobroljubov, A. 1905. *Iz knigi nevidimoj*, Moskva (= *Sočinenija*, Reprint, Berkeley 1983).
Dobroljubov, A. 1900. *Sobranie stichov*, Moskva. (= *Sočinenija*, Reprint, Berkeley 1983).
Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley / Los Angeles / London.
Döring-Smirnov, J.R. 1994. „Sektantstvo: literatura. *Serebrjanyj golub'* Andreja Belogo", in: B. Gasparov, R. Hughes, I. Paperno, O. Raevskaja-Hughes (Hrsg.), *Russian Culture in Modern Science*, Los Angeles-London, 191-199.
Duby, G. [1981] 1985. *Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich*. Frankf.a.M.
Eliade, M. [1951] 1975. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankf. a.M.
Esenin, S. I-II. *Sobranie sočinenij*, M. 1966.
Ėtkind, A. 1993. *Ėros nevozmožnogo. Istorija psichoanaliza v Rossii*, SPb.
Ėtkind, A. 1994. "Russkaja mistika v proze Aleksandra Bloka", *Studia Slavica Finlandensia*, XI, Helsinki, 21-76.
Ėtkind, A. 1995. "Russkie skopcy: opyt istorii", *Zvezda* 4, 1995, 131-163.
Filippov, A. 1969. Vorwort in: N.Kljuev, *Sočinenija*, 2 Bände, München 1969, Bd.1.
Florenskij, P. 1914. *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj feodicei v dvenadcati pis'mach*, Moskva.
Fontenrose, J. 1978. *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley / Los Angeles / London.
Frank, M. 1982, *Der kommende Gott*, Frankf.a.M.

Frick, K. 1973. *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften*, Graz.
Gaiser, K. 1988. "Platons esoterische Lehre", *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich / München, 13-40.
Goff, J. le [1985] 1990. *Phantasie und Realität des Mittelalters*, Stuttgart.
Grass, K. I, 1907. *Die russischen Sekten.* Erster Band. Die Chlysten, Leipzig.
Grass, K. II, 1914. *Die russischen Sekten.* Zweiter Band. Die Weißen Tauben oder Skopzen, Leipzig.
Gudzij, N.K. 1966. *Istorija drevnej russkoj literatury.* Moskva.
Haardt, R. 1967. *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse.* Salzburg.
Hamann, J.G. "Neue Apologie des Buchstaben h" (1773), *Sämtliche Werke*, III. Band (Histor.-krit. Ausg. von J. Nadler), Wien 1995, 91-107.
Hansen-Löve, A. 1983. "Die Entfaltung des 'Welt-Text'-Paradigmas in der Poesie Velemir Chlebnikovs", in: *Velimir Chlebnikov, A Stockholm Symposium* April 24, 1983, Hg. von N.Å. Nilsson (Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Russian Literature 20), Stockholm, 27-88.
Hansen-Löve, A. 1986a. "Metamorphosen der *truba* in der mythopoetischen Welt V. Chlebnikovs", J. Holthusen, J.R. Döring-Smirnov et al. (Hg.), *Velimir Chlebnikov 1885-1985*, München, 71-105.
Hansen-Löve, A. 1986b. "Nachwort" zur deutschen Übersetzung von F. M. Dostoevskij, *Der Jüngling*, Piper-Verlag, München, 874-917.
Hansen-Löve, A. 1987. "Velimir Chlebnikovs poetischer Kannibalismus", *Poetica*, Bd. 19, H. 1-2, 88-133.
Hansen-Löve, A. 1988. "Velimir Chlebnikovs Onomatopoetik. Name und Anagramm", R. Lachmann, I.P. Smirnov (Hgg.), *Kryptogramm. Zur Ästhetik des Verborgenen, Wiener Slawistischer Almanach*, 21, 135-224.
Hansen-Löve, A. 1989. *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive.* I. Band, Wien.
Hansen-Löve, A. 1991. "Zur Typologie des Erhabenen in der russischen Moderne", *Poetica*, 23. Bd., H. 1-2, 166-216.
Hansen-Löve, A. 1992. "Psychopoetische Typologie der russischen Moderne", *Psychopoetik* (*Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 31), Wien 195-288.
Hansen-Löve, A. 1993. "Apokalyptik und Adventismus im russischen Symbolismus der Jahrhundertwende", in: R.G. Grübel (Hg.), *Russische Literatur an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert* , Amsterdam / Atlanta, 231-325.
Hansen-Löve, A. 1994. "Konzepte des Nichts im Kunstdenken der russischen Dichter des Absurden (Obériu)", *Poetica*, 26. Bd., H. 3-4, 308-373.
Häring, H. 1985. *Das Problem des Bösen in der Theologie*, Darmstadt.
Harnack, A. v. 1924. *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott*, Leipzig. [Nachdruck Darmstadt 1985]
Herwig, H.J. 1984. "Psychologie der Gnosis: C.G. Jung", J. Taubes (Hg.), *Gnosis und Politik*, Paderborn, 219-229.
Honegger , Cl. 1978. *Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters*, Frankf.a.M.
Hösch, E. 1975. *Orthodoxie und Häresie im alten Rußland*, Wiesbaden.
Jakobson, R. (1921) 1969. "O chudožestvennom realizme", *Texte der russischen Formalisten*, I, München, 372-391.

Jonas, H. 1934. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1. Die mythologische Gnosis*, Göttingen.
Jung, C.G. [1980] 9/II. "Gnostische Symbole des Selbst", *Aion*. Beiträge zur Symbolik des Selbst, C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Band 9/II, Wolten und Freiburg.
Kallistus und Ignatius [1955]. *Das Herzensgebet. Mystik und Yoga der Ostkirche. Die Centurie der Mönchen Kallistus und Ignatius*, München.
Kljuev, N. – I , *Sočinenija*, 2 Bände, München 1969.
Knox, R.A. [1950] 1957. *Christliches Schwärmertum. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Köln / Olten 1957
Konovalov, D.G. 1908. *Religioznyj ėkstaz v russkom mističeskom sektantstve*. Sergiev Fosad.
Kott, J. 1976. *Gott Essen. Interpretationen griechischer Tragödien*, München / Zürich.
Lasalle, Ferdinand von I, 1858. *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos* Berlin und Band II, Berlin 1859.
Lachmann, R. 1995. "Vorwort", in: M. Bachtin [1965] 1995, 7-46.
Lichačev, D.S. / Pančenko, A.M. 1991. *Die Lachwelt des Alten Rußland*, München.
Losskij, N.O. 1994. *Bog i mirovoe zlo*, Moskva.
Lossky, V. 1961. *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*. Graz / Wien / Köln.
Lotman, J.M. 1972. *Die Struktur literarischer Texte*, München.
Lotman, J.M. / Uspenskij, B. 1991. "Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)", in: *Poetica* Bd.9, H.1, 1- .
Luck, G. 1990. *Magie und andere Geheimlehren in der Antike*, Stuttgart.
Majakovskij, V. 1956. *Polnoe sobranie sočinenij*, I-XIII, Moskva.
Man, P. de 1988. *Allegorien des Lesens*, Frankf.a.M.
Man, P. de 1993. *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankf.a.M.
Mandel'štam, O. – I. *Sobranie sočinenij v trech tomach*, Tom pervyj, New York 1967.
Manifesty i programmy russkich futuristov, (Slavische Propyläen, Bd. 27), München 1967.
Manuel, F.E. / Manuel, F.P. 1979. *Utopian Thought in the Western World*. Oxford.
Markov, V. 1988. *Kommentar zu den Dichtungen von K.D. Bal'mont 1890-1909*, Köln / Wien.
Mauss, M. [1904] 1979. *Soziologie und Anthropologie. Band I. Theorie der Magie*, Frankf.a.M.
Mel'nikov (Pečerskij), P.I. VI, 1909. *Polnoe sobranie sočinenij*. Izd. 2-oe, SPb.
Nigg, W. [1949] 1986. *Das Buch der Ketzer*. Zürich 1986.
Novalis, *Briefe und Werke*, III, [1943] Berlin.
Nygren, A. I, 1930. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, I. Teil, Gütersloh.
Nygren, A. II, 1937. *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe*, Teil II, Gütersloh.
Onasch, K. 1961. *Ikonen*, Berlin / Gütersloh.

Pil'njak, M. 1976. *Izbrannye proizvedenija*, M.
Plotin. *Plotins Schriften*. [1956], Übers. von R. Harder, Bde.I-VI, Hamburg.
Podskalsky, G. 1988. "Rolle und Bedeutung entzeitlicher Vorstellungen (Antichrist) im Schrifttum der Altgläubigen", B. Panzer (Hg.), *Sprache, Literatur und Geschichte der Altgläubigen*, Heidelberg 1988, 203-223.
Pokrovskij,N.N. 1992. "Staroobrjadčestvo vostoka strany konca XVII - serediny XIX vv.", *Russkaja duchovnaja kul'tura*, Trento, 179-209.
Prochorov, G.M. 1992. "Vnutrennjaja dinamika drevnerusskoj kul'tury ili Nadsoznanie Drevnej Rusi", *Russkaja duchovnaja kul'tura*, Trento, 211-232.
Reijen, W. van Reijen (Hg.) 1992. *Allegorie und Melancholie*, Frankf.a.M.
Roskoff, G. [1869] 1987. *Geschichte des Teufels. Eine kulturhistorische Satanologie von den Anfängen bis ins 18. Jahrhundert*, Reprint, Nördlingen.
Rozanov, V. 1914. "Poezdka k chlystam", in: *Apokalipsičeskaja sekta*, SPb., 43-115.
Rudolph, K. 1980. *Die Gnosis*, Göttingen / Zürich.
Runciman, S. 1988. *Häresie und Christentum. Der mittelalterliche Manichäismus*, München.
Scholem, G. 1972. *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankf.a.M.
Schulz, H.-J. 1964. *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Freiburg i.B.
Sepsjakova, I.P. 1994. "Jazyčeskoe, staroobrjadčeskoe i christianskoe načala v poėzii Nikolaja Kljueva", *Evangel'skij tekst v russkoj literature XVIII-XX vekov*, Petrozavodsk, 316-340.
Sinjawskij, A. 1990. *Iwan der Dumme. Vom russischen Volksglauben*, Frankf. a.M.
Sloterdijk, P. 1993. *Weltfremdheit*. Frankf.a.M. 1993
Sloterdijk, P. / Macho, Th. (Hrsg.) 1990. *Weltrevolution der Seele. Ein Lese - und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart*, München-Zürich.
Smirnov, I.P. 1991. *O drevnerusskoj kul'ture*. (*Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 28). Wien.
Solov'ev, V. – I-X. *Sobranie sočinenij*, SPb. 1911-1914.
Taubes, J. (Hrsg.) 1984. *Gnosis und Politik*, Paderborn.
Theill-Wunder, H. 1970. *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München.
Thompson, E.M. 1987. *Understanding Russia. The Holy Fool in Russian Culture*, New York/ London.
Toporov, V.N. 1993. "«Kust» i «Serebrjanyj golub'» Andreja Belogo: k svjazi tekstov i o predpolagaemoj «vneliteraturnoj» osnove ich", in: *Blokovskij sbornik* XII, Tartu, 91-109.
Tuchman, M. / Freeman, J. (Hrsg.) 1988. *Das Geistige in der Kunst: Abstrakte Malerei 1890-1985*, Stuttgart.
Uspenskij, B. 1991. *Semiotik der Geschichte*, Wien.
Uspenskij, B. 1992. "Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka", in: *Sbornik statej k 70-letiju prof. Ju.M. Lotmana*, Tartu, 90-129.
Waerden, B.L. van der 1979. *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zürich / München.

Weisungen der Väter. Apophthegmata Patrum 1965. Hg. und komm. von B. Miller (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Band 6), Freiburg i.B.
Zenkovskij, S. 1970. *Russkoe staroobrjadčestvo*, München.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 295–305

Aleksandar Flaker

GOTTES- ODER BILDERLÄSTERUNG DER AVANTGARDE?

Russische Beispiele

Blok

Im Gedichtzyklus *Ital'janskie stichi* (1909), der nach Meinung meiner das Verhältnis des Dichters zur Madonna zyklisiert, versteigt Aleksandr Blok sich zu ausgesprochener Blasphemie gegenüber der Mutter Gottes. Er ist sich dessen bewußt, zensiert sich selbst und nennt seine Verse "grechovnye stichi" (*Glaza, opuščennye skromno...*, ursprünglich *Madonna*, Blok 1955, 1: 327. Anmerkung: 742), um dann ein Gedicht anzubieten, in dem er die Verkündigung (*Blagoveščenie*) als eine deutlich erotische Gegebenheit poetisiert und die Einmischung der Zensur bei der ersten Veröffentlichung befürchtet:

> Я колеблюсь в заглавиях четырех стихотворений о мадонне - из-за цензуры. Да пропустит ли она "Благовещенье"? (Brief an Makovskij, 1909. Blok 1955, 2: 635)

In den Anmerkungen zu diesem Gedicht beruft sich der Dichter, seiner Gotteslästerung bewußt, auf den Dämonismus der Kunst - auf ein Gedicht Leonardos, auf Puškin (*Gavriiliada*), hauptsächlich aber auf die Malerei, die ihn veranlaßt, ein solches Gedicht zu schreiben: es seien die Fresken von Giannicola Manni im Collegio del Cambio zu Perugia. Der Maler habe durch seine "Intimität" - die "ständige Begleiterin des Dämonismus" - eine Gotteslästerung (koščunstvo) begangen. Gerade die Veralltäglichung der sakralen Motive führe die Kunst der italienischen Renaissance zur Abwertung des Heiligen. So bei Giannicola Manni, oder "da Paolo", wie es heute im Collegio del Cambio heißt, und wo

> Елизавета прибегает с кумовскими ужимками сообщить важную новость /.../

und

> темнолицый вестник в красной одежде дерзким любовным приветствием заставляет красавицу оторваться от книги. (Blok 1955, 1: 742)

Dieses Motiv veranlaßt den Dichter, die erotische Handlung weiterzuführen, aber er schließt die Komposition seiner *Annunziazione* mit einer Apostrophe an das Wappen der Stadt Perugia ab und beendet das Gedicht mit dem Motiv des verborgenen, aber bei der Situation anwesenden Malers und der Paraphrase einer Inschrift in der Kapelle, die eigentlich Johannes dem Täufer gewidmet ist.[1] Damit ist die Blasphemie des Dichters aufgehoben: seine erotische Beziehung zur Madonna wird, wie auch in anderen Gedichten des italienischen Zyklus, durch seine Identifizierung mit den Malern der Renaissance motiviert.

Das nächste und den Zyklus abschließende Gedicht scheint beim ersten Lesen die mehrfache Verleiblichung der Madonna völlig aufzuheben: Bloks *Uspenie*, wirkt wie eine dichterische Substitution von Filippo Lippis Fresko *Morte della Vergine*, aber wenn wir das Gedicht mit dem Fresko im Dom zu Spoleto vergleichen, so wird der Zusammenhang mit dem "blasphemischen" Gedicht deutlich. *Uspenie* beruht auf dem Motiv des Alterns: bei der "Assunzione" ist der "uže ne šumnyj i ne jaryj /.../ archangel staryj" nicht nur anwesend, sondern mit seinem (symbolisierenden) Blick "in die Ferne" über den Sarkophag wird der Text beendet. Das Gedicht verflicht die Motive der Verkündigung ("Annunziazione") sowie die Motive der Bethlehemschen Weihnachtsgeschichte (*Nascità*) mit den Motiven der Himmelfahrt ("Assunzione"); zwar bleibt das lyrische Subjekt Bloks diesmal aus dem Spiel, aber wir wissen: einer der Engel, gerade jener, der "smotrit v dal'" (1, 230), ist ja Filippo Lippi selbst. Mit Lippis Selbstbildnis auf dem Altarfresko identifiziert sich Aleksandr Blok, der dann später (1914) den ganzen Zyklus mit einer eigenen Übersetzung des dem Maler gewidmeten Epitaphs abschließt.[2]

Blasphemisch ist Blok in seinem italienischen Zyklus kaum, "dämonisch" schon, in gleichem Maße wie der Engel auf dem Teilfresko von Giannicola da Paolo, und das Dämonische ist laut Bloks Kommentar eigentlich die Darbietung des Sakralen als des Alltäglichen: er sieht auf den Fresken "bytovye sceny" und weist später darauf hin, daß die erste Fassung seines Gedichtes noch mehr einer solchen Auffassung entsprach: "Ono /.../ bylo chorošim, bytovym takim" (im Gespräch mit N.A. Pavlovič, 1,743). Die Desakralisierung durch das Alltägliche bei der Wiedergabe der heiligen Themata war eine der Lehren Italiens für den Russen, der an die "Bogorodica" der byzantinisch-russischen ikonischen Kultur gewöhnt war, vornehmlich in den vielen "Uspenie"-Varianten, und der wirklich staunen mußte, als er z. B. in Perugia neben einer noch alltäglicheren spätbarokken Ausführung der *Annunziazione*-Komposition (Trevisano, 18. Jahrhundert, Kirche S. Filippo Neri) ein Fresko mit dem Motiv Leda und der Schwan finden konnte (auch auf das Leda-Motiv beruft sich Blok in seinen Anmerkungen zu *Blagoveščenie*).

In seinem italienischen Zyklus, der noch dem russischen Symbolismus zugehörig ist, finden wir bereits manche voravantgardistische Züge, darunter auch

die soeben angedeutete "ikonisch begründete Blasphemie". In dem schon weitgehend avantgardistischen Poem *Dvenadcat'* ist freilich die symbolisierende Gestalt Christi ebenfalls völlig ikonisch. Bloks Christus erschließt die mörderische Realität der Rotgardisten: er ist dekorativ ("rossyp'ju žemčužnoj") im Zeichen des Jugendstils; und in seinem von "blutigem" Fahnenrot abstechenden "weißen Rosenkranz", mit dem sich sein Name reimt, erscheint er als eine irreale, aber ikonische Figur, kein byzantinischer Pantokrator, auch kein leidender, menschlicher Holbeinscher Christus, wie Dostojevskij ihn schätzte, sondern ein Christus des abendländischen Osterns, der Auferstehung.

Es sei hier noch vermerkt, daß sich in der Periode der russischen Avantgarde eine weitere Begegnung der russischen Literatur mit katholischer Ikonizität als fruchtbar erwies. Die Desakralisierung des Sakralen durch das Alltägliche und die Sakralisierung des Alltäglichen in der Malerei des polnischen provinziellen Spätbarocks wurde ja zum "Evangelium" des *Konarmija*-Autors Isaak Babel'. Zwar seien manche "häretische" Bilder im Streit des "Pan Apolek" mit den kirchlichen Behörden übermalt worden, aber Babel's Erzähler beurteilt die Malerei in den Kirchen von Novograd Volynsk und Berestečko nach dem Gesehenen und zieht daraus seine Schlußfolgerungen - selbst für die Literatur (vgl. Flaker 1987).

Majakovskij

Im Vergleich zu Blok, der zur "Blasphemie" seiner immer weniger sublimierten Erotik gelangt, ist Majakovskij vom Anfang an ein "Bilderstürzer" (vgl. schon sein erstes Gedicht *Noč'*, wo er gleich das übliche Stadtbild und die symbolistische Chromatik abwirft!), der nicht nur die herrschende Ästhetik umwerten will. In seinem Umwertungsdrang beginnt er auch mit Gott zu streiten.

Wir müssen uns aber fragen, wie s i e h t Majakovskijs Gott a u s ? Denn schon in seiner "Tragödie" *Vladimir Majakovskij* (1913) gelangt der Autor durch die Stimme des "Starik s koškami" inmitten der leidenden Stadt und "seelenlosen Dingen" zu Gott:

> А с неба на вой человечьей орды
> глядит обезумевший бог.
> И руки в отрепьях его бороды,
> изъеденных пылью дорог.
>
> (Majakovkij 1955: 1, 156)

Einen solchen ikonischen "Gott" lehnt "der Alte" ab, und anschließend tritt dann der Herrgott mit Majakovskijs Stimme in einer Narrenkappe auf, an der anstelle der Narrenschellen die Menschen hängen. Später wird Gott als "schön"

bezeichnet (169), und zuletzt wird er als "dunkler Gott der Gewitter / am Ursprung des tierischen Glaubens" (171), also als heidnisches Götterbild dargestellt.

Bekanntlich wurde die Überschrift *Trinadcatyj apostol* von der Zensur abgelehnt, und es gab in der ersten Veröffentlichung von *Oblako v stanach* (1915) Streichungen, die einerseits die Aufrufe zur Rebellion beseitigten, aber meistens die Gotteslästerungen betrafen. Gestrichen wurden die Stellen, an denen sich das lyrische Subjekt mit Christus identifiziert, aber auch jene, auf die sich später die These eines Majakovskijschen "Gottkämpfertums" (bogoborčestvo) bezogen (vgl. das Verzeichnis der zensierten Stellen in 1, 440-441). Wenn wir diese Passagen des Poems lesen, können wir wahrnehmen, daß sie im hohen Grade nicht "gotteskämpferisch", sondern "i k o n e n s t ü r m e r i s c h " sind. In einem der zensierten Abschnitte erscheint z.B. die Mutter Gottes aus einer Gasthausperspektive:

в углу - глаза круглы, -
глазами в сердце въелась богоматерь.
Чего одаривать по шаблону намалеванному
сиянием трактирную ораву!

An diese I k o n e wendet sich der Dichter und identifiziert seine Lage mit der des "golgofčik" (1, 190). Sein Vorwurf richtet sich nicht an Maria, die Mutter Christi, sondern an die übliche russische nach einer Schablone gemalte kitschige Ikone.

In dem zensierten "Gottkampf" ist der Herrgott selbst als des Poeten eigener "Vater" ikonisiert. Seine "razdobrevšie glaza" erscheinen im "oblačnyj kisel'", er ist "kudlastyj", hat graue Augenbrauen, besitzt Flügel - dagegen wird der Dichter (als sein Sohn) vermittels der Ostersymbolik (sacharnyj barašek) bezeichnet. Der Kampf mit dem eigentlich kitschigen Gott endet mit einer Drohung der Engelschar (der geflügelten Halunken, "krylastye prochvosty") und mit dem diesmal als weihrauchstinkende Kirchenikone (propachšij ladanom) bezeichneten Herrgott. Das Instrument der Drohung ist ein kleines Schustermesser (sapožnyj nožik), mit dem das lyrische Subjekt den i k o n i s i e r t e n Gott "von hier bis Alaska", wie auf einer Landkarte, zerschneiden will. Die globale Raumhyperbel steht im Kontrast zu dem minimalisierten Werkzeug und entspricht der großen Buffonade, in der der Himmel als ein vom Krieg betroffener Raum erscheinen darf: nur auf einer kitschigen Ikone kann der Himmel Sitz Gottes sein; sonst widerspiegelt er nur die irdische Tragik. Bekanntlich endet das Poem mit der realisierten Metapher des "schlafenden Weltalls" und der dichterischen Verzweiflung.

Eigentliche Blasphemie gibt es bei Majakovskij kaum, auch dann nicht, wenn der Dichter in *Misterija-Buff* auf biblische Stoffe zurückgreift, um dem von ihm

gepriesenen sozialen Umsturz ein neues Mysterium anzubieten. Er parodiert ja nicht die Sintflutgeschichte, er schreibt seine Buffonade mit der Überzeung von ihrer möglichen propagandistischen Wirkung, und er vergißt doch, daß die Oberammergauer Passionsspiele[3], die er hoch schätzte, doch auf der individuellen Tragik des Erlösers aufgebaut sind, mit der er sich erst später (in dem Poem *Pro ėto*) wieder identifizieren wird.

Und doch: Majakovskijs Weltraum, immer wieder geographisch bezeichnet und durch zeitgeschichtliche Referenzen besiedelt, strebt nach einem Zentrum der Bewegung:

Послушайте!
Ведь, если звезды зажигают -
значит - это кому-нибудь нужно?

Und es folgt eine Anrede an Gott, der diesmal durch seine "žilistaja ruka", wie auf der Sixtina-Decke, ikonisch bezeichnet ist (*Poslušajte*, 1914; 1,60). Später, in den Poemen der Kriegszeit, wird das Zentrum der tragischen irdischen Bewegung doch benannt: In dem Poem *Flejta-pozvonočnik* (1915) entwickelt Majakovskij noch immer das Motiv des "Sternenschöpfers" ("Esli pravda, čto est' ty /.../ esli zvezd kover toboju vytkan ..." ; 1,201) und wendet sich an den Gott, an den er nicht geglaubt habe, in einem gebetähnlichen poetischen Fragment, um Ihn dann doch als "Vsevyšnij inkvizitor" zu bezeichnen; im Poem *Čelovek* (1917) aber regiert schon der "Povelitel' Vsego", als Erzfeind des Dichters. Für Ihn sterben die Soldaten, für Ihn arbeiten die Bildhauer, die Köche, die Astronomen und Er ist der "ungekrönte Herzenherrscher". Obwohl er ikonisch als modisch gekleideter Bürger in Erscheinung tritt, handelt es sich um eine zeitlose Figur, der auch satanische Züge ("lysyj /.../ glavnyj tancmejster zemnogo kankana"; 1, 206) zugeschrieben werden, und die einmal ein teuflisches, einmal ein göttliches Antlitz zeigt. Vor ihm steht der Dichter hilflos da; das Poem endet denn auch mit einer Selbstmordmotivik, doch auch mit dem Glauben an jemanden, der das Zentrum der katastrophischen Bewegung sei:

Погибнет все.
Сойдет на нет,
И тот,
кто жизнью движет,
последний луч
над тьмой планет
из солнц последних выжжет. (1, 272)

Diese Verse sind sicher nicht als Blasphemie anzusehen, auch sind sie keine Buffonade mehr. (Zur Frage des "Povelitel' Vsego" vgl. auch Flaker 1968, 457-

485). Die Auseinandersetzung mit dem *bogod'javol* endet im tiefsten Pessimismus. Das Finale aber ist anikonisch.

Die Kroaten

Kranjčević

Die Moderne der kroatischen Dichtung beginnt mit Silvije Strahimir Kranjčević, ursprünglich einem verspäteten Romantiker, den die kroatischen Dichter, die sich im Zeichen der europäischen Avantgarde entwickelten, als ihren Vorläufer anerkannten. Mit diesem ehemaligen Zögling des Collegium Hungaricum in Rom, der zunächst nach Senj im kroatischen Küstenland zurückkam und dann als Bediensteter der österreichischen Schulbehörden in Bosnien die lokalen Motive seiner Dichtung zugunsten der philosophischen Reflexion vernachlässigte, beginnt auch die poetische Auseinandersetzung mit biblischen Texten. Moses, die Titelfigur in Kranjčevićs *Mojsije* (Moses, 1897), wird dem Leser als grandioser Denker dargestellt, der seine Ideale bezweifelt, aber die zentrale Figur in Kranjčevićs Auseinandersetzung mit der Tradition bleibt doch Christus - als der Jesus der dunklen Kirchen und der Armen, als der Jesus des Zweifels, der Rebellion, ja sogar als Barrikaden-Christus der (französischen) Revolution in *Résurrection* (1897), zwanzig Jahre vor Blok.

Kamov

Janko Polićs Nachruf auf Kranjčevićs Tod in Sarajevo 1908, ein Essay des relegierten katholischen Internats-Zöglings von Senj, der als Dichter den biblischen Namen von Noahs verfluchtem Sohn Cham (!) zum Pseudonym wählte, war kein bloßes *Hommage* an den Dichter, dessen "Seele ein Protest war" (Polić Kamov 1984, 4, 206), sondern auch eine Anerkennung der Kontinuität der Dichtung in dem Raum, den die "in der schrecklichen und naiven Malerei" der Votivkirchen verkörperte Extase bezeichnet (209).

Kamovs radikale Umwertung der Tradition richtete sich gegen den nationalen Funktionalismus und das Spießbürgertum der kroatischen Lyrik, eigentlich gegen den Geist des Biedermeiers, und dabei stellte sie die biblischen Geschichten als Grundlagen der Ethik und des Morals in Frage. In seinen Lyrikbänden, die schon im Titel provozierend wirkten (*Psovka*, Die Lästerung; *Istipana hartija*, Ausgezwicktes Papier, beide 1907), verspottet Kamov die "Lüge" der Gesetze Moses (*Mojsije*, 1, 71), die Geduld von "Gottes Spucknapf" Hiob (*Job*, 1, 70); für ihn gleichen die "Worte Christi" dem Rauchschwung (*Polet bitka* - Der

Schwung des Seins, 1, 96), aber er s i e h t Christus in der kirchlichen "Melancholie der düsteren Farben", und gerade diesem ikonisierten "Heiligen" wird die *voluptas* der betenden Frauen entgegengestellt (*U hramu*, Im Tempel, 1, 96). Und doch ist der Träger des biblischen Namens fest mit der Bibel verbunden: der *vers libre*, den er in die kroatische Dichtung eingeführt hat, stammt, wie bei Walt Whitman, aus den Rhythmen der übersetzten Bibel, und den Anlaß für die Überwindung des ästhetischen Verbots der Erotik findet er im *Hohen Lied* (*Pjesma nad pjesmama*). Der Aufruf zur befreiten Liebe verbindet der erste Avantgardist mit dem "Umsturz" (*prevrat*) in seiner eigener Dichtung.

Krleža

Der zweifellos der wichtigste Dichter der kroatischen Moderne, Miroslav Krleža, folgt auch dem Beispiel Kranjčevićs, aber schon in einer Periode, die durch den Nietzscheanismus beeinflußt ist. Seine Erstlinge folgen dem dionysischen Prinzip (*Pan*, 1917), und seine *Simfonije* (1916-1917) sind als polyphone Kompositionen "aus dem Geist der Musik" zu verstehen. Auch Krležas Infragestellung der christlichen Tradition ist in diesen Texten fest an Nietzsche gebunden. Obwohl sich aber der Dichter zum "musikalischen" Impressionismus bekennt, ist seine wahre Domäne die Ikonizität, die schon in seinen Anfängen von der (deutschsprachigen!) Kunstkritik (vgl. Flaker 1984) bemerkt wurde. Diese Texte sind meistens auf ikonischen Raumkontrasten aufgebaut: düsteren Innenräumen stehen helle, sonnige, farbige Außenräume entgegen, die der heidnische Pan beherrscht. In der Dämmerungs-Sinfonie *Suton* sind den Naturräumen, noch immer mit der Klangmotivation (Ave-Maria-Läuten), sakrale Kunsträume entgegengestellt: es sind verschiedene Bauten mit Figuren der "bleichen Asketen" und "verrückten Fanatiker", gotische Dome mit "sterbenden Linien", "weiße Basiliken" und "leere barocke Kirchen", in denen "die Heiligenscheine über Christus traurig leuchten" (Krleža 1933, 79-81). In solchen Räumen findet dann in expressiven "Kriegsgedichten" der Konflikt des hervorgehobenen (auch mit vollem Namen genannten) lyrischen Subjekts mit verschiedenen Formen des Göttlichen statt, seien es der Allmächtige selbst oder seine dämonisch-satanischen Begleiter. Gott wird in *Pjesme I.* (1918) als "Krüppel" gezeigt, er wird im November 1915 (*Pjesma iz novembra 1915*) für das Leid des Krieges verantwortliche gemacht (Krleža 1926, 9), nicht Ihm, sondern den leidenden Frauen wird ein "zerrissener Psalm" (*Razdrti psalam*) gesungen, und an einem "Vorabend in einem provinziellen Städtchen" (*Predvečerje u provincijalnoj jednoj varošici*) läuten wieder die Glocken der "barocken Kirchen", aber "es schweigt der Blechkalvarienberg" mit "dem Mächtigen" im Weihrauch der Altäre und den "drei Blechfiguren am fauligen Kreuz", von denen eine "dem Gott in der Mitte" flucht:

A sredriji nijemo visi na trulome križu.
Pada noć i crni se oblaci dižu.
Limene mrtve maske kandioca ližu.
Und der mittlere hängt stumm am fauligen Kreuze. / Es fällt die Nacht und es steigen die schwarzen Wolken. / Die Weihrauchkessel lecken die toten Blechmasken. 18-19.

Die Ikonizität des Golgathamotivs kann man mit der Malerei des kroatischen Expressionismus (Ljubo Babić, Trepse) vergleichen, und Krleža wird nachträglich selbst bestätigen, daß barocke Engramme[4] sein Werk prägten (*Djetinjstvo u Agramu* - Jugend in Agram). In dieser barocken ikonischen Umwelt gedeiht während des Krieges 1914-1918 Krležas Blasphemie, die aber kaum die Mutter Gottes (s. *Pietà*) oder ihren leidenden Sohn betrifft. Mit Seinem Leiden identifiziert sich auch Krležas lyrisches Subjekt! Eine Erzählung aus dem Zyklus *Hrvatski bog Mars* (Der kroatische Gott Mars) enthält ebenfalls eine solche Identifizierung: inmitten der Leidenden in der Baracke 5b (*Baraka pet be*) in Galizien befindet sich ein ungläubiger Student, der gegen die (barocke) karnevaleske Theatralisierung im Lazarett protestiert und sich doch an Gott wendet: sein "kroatischer Gott" gehört zum volksnahem Dorfbarock, es ist ein Straßenkruzifix, an dem ein ausblutender und "verkrüppelter" Christus hängt, und wir wissen, daß solche h ö l z e r n e n Figuren durch ein gewölbtes B l e c h d a c h geschützt sind. Im Namen eines solchen Gottes kann der Landwehrmann den Allmächtigen infragestellen und selbst ausbluten. Es sei hier auch angemerkt, daß für den sonst "ikonoklastischen" Schriftsteller die höchsten Werte der europäischen Malerei das *Jüngste Gericht* Michelangelos und der *Kreuzweg* Bruegels bedeuteten (vgl. auch Flaker 1986). Den Herausforderungen der Avantgarde gab Krleža meistens eine negative Antwort.

Ujević

Schließlich kehren wir gleichsam zu Bloks verleiblichter Madonna zurück. In der im Kontext der europäischen Avantgarde entstandenen kroatischen Dichtung vertritt Krleža in seiner Ikonizität die Neigung zum volksnahen nordkroatischen Barock, und manche seine Gedichte entsprechen auch dem Expressionismus. Hingegen vertritt sein Zeitgenosse Tin Ujević ein anderes "häretisches" Modell. An den Anfängen seiner Dichtung steht ein Programm der "ketzerischen Richtung": In seinem "Abschied" (*Oprostaj*, 1914) stilisiert er die Sprache des ersten bedeutenden kroatischen Poeten - Marko Marulić (16. Jahrhundert) und ruft die "Rebellen" der Dichtung zum "kühnem Segeln" auf (Ujević 1975, 6-7). Ujević nimmt dann in seiner Dichtung viele Elemente der vernachlässigten kroatischen poetischen Vorvergangenheit auf und demonstriert seine Kenntnisse des italieni-

schen Futurismus oder des französischen Surrealismus, manchmal auch der russischen Avantgarde, bleibt aber immer dem hohen Ästhetizismus und der dichterischen Mystik eines Individuums treu, welches das Kollektive erst im "Weltall" aufsucht. Gotteslästerungen gibt es bei Ujević nicht: "Der rothaarige Messias" (*Ridjokosi Mesija*) enthält zwar eine eigenartige Interpretation Christi, aber schon die Formen, die Ujević verwendet - Psalmen, Litaneien und Gebete - deuten eine nicht nur stilistische "Frömmigkeit" an. In seinem Gebet an die Mutter Gottes für Dora Remebot (*Molitva Bogomajci za rabu božju Doru Remebot*) enthüllt er aber eine originelle Rezeption des Madonnabildes: Er erniedrigt sich vor der Mutter Gottes und betet zu ihr um die Liebe. Die Mutter Gottes ist eine ikonisierte und erotisierte Figur. Die Liebe ist mit dem Begriff der Mutter parallelisiert, beide sind gottgleich und stehen höher als "Zeus oder Sabaoth". Im letzten Sonett dieses "Gebetes" erscheinen Madonnas "weiße Hände", die in Leidenschaft zittern; in ihrem Garten verbindet sich das "Feuer der Rose mit der Unschuld der Lilie", ihre Stimme wird mit dem Echo im Tal verglichen, in dem ein Lamm weidet, und eine erlösende Wirkung hat ihr "goldener, blauer Mondschein". Jerusalem wird hier als Gebetstelle genannt, und am Ende (Dantes) *Vita nuova* erwähnt (Ujević 1975: 14-15). Die Muttergottes zeigt hier die Abhängigkeit des Autors von der Ikonographie der Spätgotik und der Renaissance: Ujević brauchte aber nicht wie Blok nach Italien zu reisen; dieselbe Ikonographie ist ja auch an der östlichen Adriaküste vertreten - in seiner eigenen Heimat.

Schlußfolgerung: Die Auseinandersetzung mit Gott, die bis zur Gotteslästerung reicht, geschieht in der avantgardistischen oder der Avantgarde nahestehenden Dichtung durch die Auseinandersetzung mit der Vertretung des Göttlichen in der Kunst. In der europäischen Kultur ist das Göttliche in den sakralen Räumen vertreten, und die europäische bildende Kunst, besonders in der Malerei und Skulptur seit der Renaissance, hat Gott vermenschlicht, dem Betrachter das Antlitz oder Bildnis Gottes, Jesu oder Marias nahegebracht. Deshalb geschieht die Auseinandersetzung der Dichtung mit Gott meistens als Auseinandersetzung mit seiner ikonischen Vertretung. Unsere Beispiele sind in diesem Sinne paradigmatisch.

Anmerkungen

1 Die Fresken, auf die sich Blok beruft, gehören zum Altar der Kapelle S. Giovanni, eigentlich einem Triptychon; das Mittelstück stellt die Taufe Jesu durch Johannes dar, der linke Flügel den Verkündigungsengel (*Annunziatore*) und der rechte die *Annunziata* darstellt. Die Figur des Gabriel ist für die kanonischen Verkündigungs-Kompositionen ungewöhnlich: der Engel ist dunkelhaarig (üblicherweise blond), ausgesprochen männlich (nicht feminisiert, wie die meisten Engel) und dynamisch in Bewegung (sonst meistens statische kniende Haltung). Da die Kapelle Johannes dem Täufer gewidmet ist, müs-

sen wir uns daran erinnern, daß nach Lucas I, 14-25 Elisabeth, der Frau des Zacharias, auch Johannis Geburt durch den Engel Gabriel verkündigt wurde. Elisabeth selbst ist an der Decke der Kapelle im Gespräch mit anderen Frauen abgebildet, und ein Fresko stellt das Waschen ihres Kindes dar. Auch Blok erwähnt diese Bilder. Vgl. ausführlicher Y. Ping, *Aleksandr Blok's "Italjankie stichi"*, Columbus, Ohio: Slavica Publishers 1983, S.87-109.

2 Die Verbindung beider Gedichte, und die Kontaminierung der Verkündigungs-Motive mit den Motiven der drei Könige in Bethlehem (*tri carja*) sind durch die Komposition des Filippo-Lippi-Altars in Spoleto gerechtfertigt: in der Mitte des Altars ist der Tod der Jungfrau (*Morte della Vergine*), am linken Flügel die Verkündigung (*Annunziazione*) und rechts die Geburtsszene (*Nascità*) zu sehen. Dieses Triptychon ist durch die *Coronazione* beherrscht, die auch dem *Uspenie*-Gedicht wohl manches ikonische Element vermittelt hat.

3 Vgl. die Auseinandersetzung Majakovskijs mit der Lage des Theaters im System der Künste nach dem Einbruch des Films, und seine Berufungen auf die Geschichte: Shakespeares Theater ohne Bühnenbild und Oberammergauer Passionspiele als Theater, das sich nicht an "geschrieben Zeilen" bindet. *Teatr, kinematograf, futurizm*, 1913; 1, 275.

4 Der Begriff "Engramm" bezeichnet bei Krleža im Bewußtsein verharrende, besonders visuelle, Eindrücke (vgl. *Djetinjstvo u Agramu* - Kindheit in Agram).

Quellen

Blok, A. 1955. *Sočinenija v dvuch tomach*, 1, 2. Moskva: GICHL.

Majakovskij, V. 1955. *Sobranie sočinenij*, 1. Moskva: GICHL.

Krleža, M. 1926. *Pjesme* I, II. izdanje, Koprivnica: Vosicki.

Krleža, M. 1933. *Simfonije*, Zagreb: Minerva.

Polić Kamov, J. 1984. *Sabrana djela*, 1-4, Rijeka: "Otokar Kersovani".

Ujević, T. 1975. *Nostalgija svjetlosti*. Izabrane pjesme, Zagreb: NZMH.

Literatur

Auf ein Sekundarliteraturverzeichnis verzichte ich weitgehend, da die meisten Angaben allgemein bekannt sein dürften. Ich erwähne nur meine eigene Untersuchungen, auf die ich mich im Text berufe und wo einige Fragen schon ausführlicher behandelt worden sind. Den Russisten sind manche weniger bekannt:

1968. *Književne poredbe*, Zagreb: Naprijed.

1984. "Der dritte Mann der kroatischen Linken. Gorenčević als intermedialer Kritiker", *Text-Symbol-Weltmodell. Johannes Holthusen zum 60. Geburtstag*, München: Sagner, 159-178.

1986. "Krležin barok", *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica Riccardo Picchio dedicata*, Roma: Ateneo, 261-271.

1987. "Babel' i pol'skoc sakral'noc iskusstvo", *Russian Literature* XXII, 1, 29-38.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 307–327

Renate Lachmann

DIE AMBIVALENZ ZWISCHEN HETERODOXEM LUDISMUS UND SOTERIOLOGISCHER MYTHOPOETIK IN DEN TEXTEN VON BRUNO SCHULZ[1]

Das heterodoxe Moment, das Schulz in seinen Arabesken aufzeigt, ist Frucht eines literarischen Spiels mit schöpfungsmythologischen Fragmenten unterschiedlicher Herkunft. Das Prädikat heterodox meint die Distanz zu den jeweiligen Ausgangsmythen und ihren stabilen Traditionen, verweist jedoch zugleich auf den speziellen Modus der Umpolung, der ihrer Funktion in der abendländischen kulturellen Semantik gilt. Schulz' Umpolungsverfahren haben einen doppelten Fokus: die Hervorbringung ludistischer Poetismen, die auf keinerlei konsistente Bedeutungsfolie zurückgeschnitten werden können, und den Entwurf eines Erlösungsmythos, dessen Protagonist der Schöpfer-Schreiber ist. Schöpfungsmythen im jüdisch-christlichen Kontext haben per se einen heterodoxen Index; die poetische Willkür der Umwandlungen, Entstellungen und Vermischungen einzelner ihrer Elemente ließe sich daher als Heterodoxie zweiten Grades bezeichnen, als eine Heterodoxie, die die primäre verstärkt und zugleich usurpiert. In den spekulativen Phantasmen literarischer Texte sind immer (auch) Spuren heterodoxer Lehren - gelegentlich stark esoterischen Charakters - verborgen. Der Versuch, sie freizulegen, bekundet ein Interesse an den Verstrickungen der Literatur in die nicht dogmatisch gewordenen Gedankenfiguren, wie sie insbesondere die Konzeptgeschichten zum Thema Schöpfung hervorgebracht haben. Die Verstrickungen im Falle Schulz sind vielfältig, Komplizenschaft zum einen, Verleugnung zum anderen. Schulz gelingt es, einen solchen Grad an Indirektheit der Beziehung zu den Folientexten zu erreichen, indem er diese durch poetische Spekulationen und Digressionen ins Absurde überlagert und da, wo sie manifest zu werden drohen, verfremdet, daß die Fährtensuche selbst auf spekulative Tricks angewiesen ist, auch wenn ein Titel wie "Traktat über die Mannequins oder Das zweite Buch Genesis" (*Traktat o manekinach albo wtóra Księga Rodzaju)* deutlicher Wegweiser ist.

Wenn die Literatur zum anderen Ort der Heterodoxien wird, an dem sie in veränderter Gestalt zumindest in der Literatur des 20. Jahrhunderts dogmatischer Belangbarkeit entzogen sind (was hinsichtlich fundamentalistischer Verfolgung

allerdings eine Übertreibung darstellt), fragt es sich, welche Rolle sie jenseits aller Belangbarkeit spielen können.

Weder müssen sie sich im Kontext einer Glaubensdialektik bewähren, noch müssen sie sich in der Syntax einer persuasiven Argumentation präsentieren. Vielmehr können sie einen Freiraum beanspruchen, der Synkretismen ebenso zuläßt wie Versionen des Heterodoxen, in denen dieses als faßbare Folie sich längst entzogen hat. Lizenzen, die sich der literarische Diskurs im Bereich der auf eine *iudicium*-orientierte Rhetorik gestützten Logik erlaubt - die für die Konstruktion der großen Gedankengebäude der historischen Heterodoxien kontrapunktisch zu den dogmatischen ihre Geltung haben -, führen zur Privilegierung einer Rhetorik der Spekulation.

Gerade bei Schulz, der seine Vorlagen buchstäblich zerschrieben hat, läßt sich verfolgen, wie rhetorische Lizenzen die Konstruktion von phantasmatischen Spekulationen und deren semantische Suggestivität bewirken. Schulz arbeitet an der heterodoxen Auslegung von Schöpfung und Poiesis betreffenden Konzepten und zugleich an einer (persönlichen) Mythopoetik mit soteriologischer Ausrichtung.

Die Auffassung, daß die menschliche Schöpfungskraft mit der göttlichen konkurriere, diese nachahme oder gar übertrumpfe, spielt, zumindest seit der Renaissance, in den Poiesis-Konzepten eine zentrale Rolle. In der poetologischen Argumentation, die immer auch einen mythopoetischen Index hat, geht es darum, die Wirklichkeit der Welt und des Kosmos als komplette Nach- und Neuschöpfung zu betrachten, die allein durch die Sprache der Fiktion in Erscheinung tritt und nur in ihr Präsenz erlangt. Und dies bedeutet, daß die Faktizität des Geschaffenen von der Fiktivität des Nachgeschaffenen überlagert wird - eine Auffassung, die das Verhältnis von Mimesis und Fiktion, von Abbild und Phantasma ins Zentrum der Konzeption rückt.

Die Analogie zwischen der göttlichen Erschaffung des Universums und dem schöpferischen Akt, der das poetische Werk hervorbringt, gehört zur Topik einer Poetologie, die sich auf Aristoteles beruft, diesen freilich - zumindest in Renaissance und Barock - platonisch liest. Platos *enthusiasmos*-Konzept und Inspirationslehre, die in Aristoteles' kühle, irdische Poetikkonzeption hineingelesen werden, scheinen zunächst die genannte Analogie zu legitimieren: die Poiesis ist göttlichen Ursprungs. Mit Scaligers einflußreicher Poetik[2] kommt es hier jedoch zu einer folgenreichen Umakzentuierung. An sein berühmtes Diktum: "poeta velut alter deus" knüpfen weitergehende Überlegungen an, die das Göttliche als verursachendes Prinzip in den Dichter selbst verlegen. Prominent wird diese Vergöttlichung des *poeta* in einem Traktat des Rhetorik- und Poetiklehrers und neulateinischen Dichters Sarbiewski.[3] Und zwar in zweifacher Weise: zum einen wird die Mimesis des Faktischen durch die des Möglichen und, sehr nachdrücklich, die des Nichtexistenten abgelöst, zum anderen wird die Tätigkeit des

Dichters, des Werkproduzenten, als Wortschöpfung apostrophiert, die durch Namengebung und Benennung Dinge in die Existenz ruft. Dieser Punkt wird noch verschärft, wenn es heißt, der Dichter könne durch seinen Schöpfungsakt sowohl die Materie des Dings als auch dessen Form herstellen: "Poeta enim et materiam quidem et argumentum potest non supponere, sed simul quasi per quandam creationem et materiam condere, et formam rerum", womit dieser zum Schöpfer einer eigenen alternativen parallelen Welt wird - allein vermittels der Sprache. Sarbievius, der in der Tradition des Vergil-Kults steht, stellt den Schöpfer der *Aeneis* als diesen 'zweiten' (alternativen) Schöpfergott dar - hierin Scaligers *(Poetica)* und Polizianos *(Sylvae)* Vergil-Verherrlichung noch weitertreibend. Die poetische Hervorbringung von Menschen - die Sarbiewski als zentralen Gegenstand der aristotelischen Poetik sieht - wird zum Argument für die Gleichstellung von göttlicher und menschlicher Schöpfung, von aristotelischer Poetologie und Genesis - eine nachgerade blasphemische Vergöttlichung von Poiesis und Poetik durch den Jesuiten Sarbievius. Aber nicht nur die Poetologien (hier der Renaissance und des Barock), sondern auch die Mythopoetiken von Autoren späterer Epochen widerstehen keineswegs diesem Anflug von Blasphemie. In einigen mythopoetischen Modellen wird die Diesseitigkeit der aristotelischen *techne* von einem gnostisch gefärbten Platonismus überblendet und der problematische Gedanke einer Analogie zwischen einem göttlichen und menschlichen Schaffen durch den der Nachahmung der kosmischen Schöpfung vermittels einer kunstgeschaffenen Welt ersetzt. Der Gedanke der Nachahmung ist jedoch nicht unschuldig. Er hat, auch wenn er die göttliche Inspiration als Bedingung der Möglichkeit der Nachahmung zum Motiv macht, die Konnotation des Usurpatorischen. In der Mythopoetik des russischen Symbolismus, genauer Andrej Belyjs, nimmt der Künstler als Demiurg die Position Gottes ein. In *Arabeski* heißt es: "Der Künstler ist Schöpfer des Universums. Die künstlerische Form ist die geschaffene Welt ...Der Künstler ist Gott seiner Welt ...Der Künstler ist Gott entgegengesetzt. Er ist ewiger Gottesbekämpfer."[4]

In diesen mythopoetischen Schöpfungsmodellen wird die negative Demiurgenfigur der Gnosis, die *auctor* einer falschen, von der Urschöpfung abgefallenen Schöpfung (Parodie) ist, zum positiv-kreativen Theurgen. Eine ambivalente Auslegung der gnostischen Demiurgie wird auch in der nachsymbolistischen Literatur wieder aufgenommen. Vladimir Nabokov inszeniert in *Priglašenie na kazn'* einen Poiesismythos, in dem Elemente der verzweigten anthropogonischen und kosmogonischen Konstruktion der Gnosis zusammengeführt sind. Zentral in diesem neognostisch-literarischen Entwurf ist die Figur eines Schreibers, der sich aus dem Körpergefängnis und dem trügerischen Zusammenhang einer Schöpfung, die die eigentliche und wahre nur nachäfft, durch schreibendes Wiederfinden des Ursprungs herausläutert. Gegen die Pseudomimesis bietet er die wahre Benennung der Dinge auf, als Gegendemiurg schreibt er sich zur

Erlösung zurück. Doch Nabokov läßt keinen Zweifel daran, daß der soteriologische Aspekt der Gnosis von der Poiesis usurpiert wird und usurpiert werden kann. In den Schreibakten des Körper- und Welt-Gefangenen wird, gewissermaßen paramimetisch, ein Zustand geschaffen, der den Tod suspendiert. In der poetischen Schöpfung, als Schreiben gegen den Tod, vollzieht sich die Selbsterlösung des Gegendemiurgen.[5]

In Bruno Schulz' riskanten Spekulationen tritt eine alternative oder Gegenschöpfung als Emanation einer Instanz in Erscheinung, die die *auctoritas* des Schöpfers usurpiert: die Instanz der Phantasie. Es sind zwei semantische Gesten, derer sich diese bedient, die proliferierende Zerstreuung, die von der als Ursprung gedachten Originalschöpfung wegzuführen scheint, und die eine Umkehr zu diesem ermöglichende Sammlung. Diese ist die Garantie für die Restitution des verlorengegangenen Urzustandes, es ist die Kraft, mit der sich der Schreiber erlöst und ins Pleroma oder En-Sof emporschreibt.

Wie bei Nabokov tritt ein selbsternannter zweiter Demiurg dem negativen ersten gegenüber, setzt dem vorgefundenen Pseudo ein weiteres Pseudo auf. Doch stellt sich der Selbsternannte dem für eine mißratene und klägliche Schöpfung Verantwortlichen nicht als Schreiber, sondern als Sprecher eines Schöpfungsaktes entgegen.

Trotz der Verstellungen und Verzerrungen, denen Bruno Schulz seine Prätexte unterzieht, sind sowohl die gnostische wie die kabbalistische Folie zu erkennen. Aber nicht nur die Schöpfungsspekulationen von Gnosis und Kabbala werden zu Elementen einer grotesken Semantik, sondern auch die Homunculus-Alchimie (Faust-Legende) sowie bestimmte thematische und narrative Details literarischer Interpretationen der Schöpfungsmytheme: so z.B. die Marionetten-, Automaten- und Puppenphantasie der Romantik (Kleist, E.T.A. Hoffmann, Brentano); die techno-magische, prä-science-fiction Version des Pygmalion-Mythos (Villiers de l'Isle-Adam); die synkretistische, spätsymbolistische Bearbeitung des Golem-Stoffes (Meyrink), die mechano-morphotischen Fabrikationen des Dadaismus (M. Duchamp, M. Ernst) und der Puppenzerstückelungswahn (H. Bellmer).

Die surrealistische Poetik von Bruno Schulz räumt sich in der Verbindung der Schöpfungsmythen und ihrer verzweigten Tradition jegliche Lizenz ein, die sich durch die Phantasie als Schöpfungsinstanz legitimiert:

> Proklamował republikę marzeń, suwerenne terytorium poezji. Na tylu a tylu morgach ziemi, na płachcie krajobrazu rzuconej między lasy, ogłosił panowanie niepodzielne fantazji. (407)[6]

In Platos *Sophistes* ist es die "thaumatopoiesis", die statt der wahren Bilder wunderbare Phantasmen[7] hervorbringt. Die Flut bizarrer Bilder, die der "Kontermarsch der Phantasie" (Bd. 1, 29), *(kontrmarsz fantazji)* und der Eintritt in die

"Regionen der großen Häresie" (Bd. 1, S. 35) *(regiony wielkiej herezji)* legitimieren, ist Produkt der Schulz'schen 'Phantasmaturgie'.

Die phantastischen Welten, die Bruno Schulz entwirft, erscheinen als Aufhebung der vom Demiurgen der Gnosis hergestellten negativen Welt, gleichzeitig aber ist die gnostische Kosmologie das Paradigma für phantastische Kosmogonien. Oder anders noch: das Phantastikprojekt ist an den Alternativmodellen der verästelten, ausschweifenden Narration der Gnosis orientiert: als Poiesis. Im "Traktat über die Mannequins oder Das zweite Buch Genesis", in dem Schulz seine grotesken Schöpfer in die "Regionen der großen Häresien" eintreten läßt, um eine "äußerst ketzerische Doktrin" (Bd. 1, 35) *(doktrynę nader kacerską)* (79) zu verkünden, ist die Parodie auf die Genesis ebenso evident wie der ludistische Umgang mit dem gnostischen Demiurgiekonzept. Der gnostische Demiurg ist Herrscher über die Materie, Schöpfer einer minderwertigen, mangelhaften kosmischen Konstruktion. In einigen gnostischen Systemen wird dieser negative Demiurg mit dem jüdischen Schöpfergott des Alten Testaments in eins gesetzt.[8]

Die parodistische Anspielung auf die Genesis scheint die Abwertung des jüdischen Schöpfergotts, die die Gnosis "mit beträchtlicher Gehässigkeit und offenkundigem Genuß"[9] betreibt, zu teilen. Doch kehrt Schulz das Schöpfungsprinzip der gnostischen Demiurgie, die Nachahmung, um. Denn nicht die Nachahmung eines Vollkommenen, die sich als Schaffung von Ähnlichkeiten manifestiert, ist das Ziel des heterodoxen Schöpfungsplans. Der Schulz'sche Demiurg ist gerade kein "Nachahmer-Geist"[10], sondern eher ein Protestgeist, der alle Ähnlichkeiten mit den Kreaturen der Genesis, als seien diese die Zerrbilder und Pseudoimitate einer entzogenen Originalschöpfung, tilgt. Der gnostische Demiurg, der für die Pseudoimitate verantwortlich ist, wird durch einen paragnostischen Demiurgen ausgetrickst, der seine Phantasmen als Verkehrung des 'Falschbildes', das die Gnosis in der Welt sieht, einsetzt. D. h. die Phantastik kompensiert die Negativität der Gnosis. Die implizite Pointe dieser Operation ist, daß der Weg zum Ursprung, zur wahren Schöpfung, ein Umweg ist, der Abwegigkeiten zuläßt. In der Erzeugung grotesker Ähnlichkeit tut sich eine poetische, gegen das Mimetische gewendete Heterodoxie kund. Diese führt sowohl die von der Gnosis verworfene, als Trug und Täuschung entlarvte Ähnlichkeit als auch die Denunziation der Nachahmung als Anmaßung und Überheblichkeit[11] ad absurdum.

Die delirierenden Spekulationen der Schulz'schen 'Grotesken und Arabesken' gelten der Schöpfung von Menschen "nach dem Bild und Gleichnis eines Mannequins" (Bd. 1, 39) *(na obraz i podobieństwo manekina)* (83), der Konstruktion geschlechtsloser, fragmentarischer, unsteter Figuren, für deren Verfertigung "die formbare weibliche Materie" (Bd. 1, 36) *(materia po kobiecemu plastyczna)* (80) zur Verfügung steht, und einer allein durch das Auge zu erzeugenden 'Natur'

("Pseudovegetation"), Produkt einer Metamorphose von sich zersetzenden, desintegrierten, strukturlosen Formen (Fäulnis, Schimmel) in wuchernde, üppige Ornamente. Schöpfung soll sich (in Unterbietung der gnostischen Sphärenvorstellung) in der "eigenen niederen Sphäre" (Bd. 1, 37) (*we własnej niższej sferze*) (82) vollziehen, und sie sieht - auch dies eine antignostische Pointe - in der Befreiung der Materie ihr unpneumatisches Ziel. Das Schöpfungsszenario, das der 'blasphemische' Traktat entwirft, wird auf der Ebene der Erzählung durch den Auftritt einer Schneiderpuppe vorbereitet. Dies wird wie folgt beschrieben:

> Na ich ramionach wniesiona, wchodziła do pokoju milcząca, nieruchoma pani, dama z kłaków i płótna, z czarną drewnianą gałką zamast głowy. Ale ustawiona w kącie, między drzwiami a piecem, ta cicha dama stawała się panią sytuacji. Ze swego kąta, stojąc nieruchomo, nadzorowała w milczeniu pracę dziewcząt. Pełna krytycyzmu i niełaski, przyjmowała ich starania i umizgi, z jakimi przyklękały przed nią, przymierzając fragmenty sukni, znaczone białą fastrygą. Obsługiwały z uwagą i cierpliwością milczący idol, którego nic zadowolić nie mogło. (75/76)[12]

Nicht von ungefähr drängt sich eine Assoziation zu de Saussures (im linguistischen Diskurs ungewöhnlicher) Metapher des *mannequin* auf, die in seiner Anagrammtheorie zum *terminus technicus* wird. Saussures *mannequin* wird deutsch mit "Gliederpuppe", Schulz' *manekin* mit "Schneiderpuppe" wiedergegeben. Bei Saussure bedeutet *mannequin* die Eingrenzung der Willkür durch eine Prozedur der Markierung. Die Buchstabenmenge ist nicht exakt reguliert, aber durch die *loci principes* in ihrer Beliebigkeit eingegrenzt. Es entsteht "eine gestraffte und abgrenzbare Wortfolge, die sich als jener Ort bezeichnen läßt, welcher in besonderer Weise dem Namen gewidmet ist."[13] Das gemeinsame semantische Feld von *manekin* und *mannequin* ist die Künstlichkeit. Die Glieder des Saussureschen *mannequin* sind die Silben: *mannequin* bedeutet also Silbenkörper. Dieser aber ist durch seine Funktion als Stück eines Ganzen (des Namens, der erschlossen, erlesen werden muß) zu verstehen, demnach Stückwerk - was eine weitere Parallele zu Schulz' Kreationen suggeriert und nochmals auf den Doppelgegenstand des Schöpfungsgedankens hinweist. Die Wortgeschichte läßt überdies weitere Assoziationen mit Teilaspekten der Schulz'schen Mannequinade zu. *Mannequin* hat sich aus dem südniederländischen *manekin* entwickelt und bedeutete zunächst "Gliederpuppe" zum Gebrauch der "bildenden Künstler" (Gottfried Keller 1887), hernach "Schneiderpuppe" im Dienst der Mode und im 19. Jahrhundert "Vorführdame". Der Weg von der Gliederpuppe über die Schneiderpuppe zur Vorführdame ist der einer Belebung; er führt zur Belebung einer Puppe, die dem Künstler als Vorbild dient, nicht aber Abbild eines anderen Wesens ist. Bruno Schulz verbindet in der Schneiderpuppe das Merkmal 'Modell' mit dem des Trugbildes und der zum Leben erwachenden Statue.

Die Schneiderpuppe ist aber nicht nur Modell (hier mit dem Index: falsches Vorbild), sondern Gliederpuppe. Und zu Gliederpuppen werden nunmehr auch die lebendigen Näherinnen, deren Körperbau, Glieder und Gelenke der selbsternannte Demiurg mit erotisch-analytischem Interesse studiert. Hierzu gibt es Parallelen: in Gustav Meyrinks Roman *Der Golem* (1915) wird ein Marionettenbastler geschildert, dessen Neugier dem Körperbau gilt, und Philippe-Auguste de Villiers de l'Isle-Adam führt in seinem Roman *L'Eve future* (1886) eine akribische Beschreibung der physiko-mechanischen Funktionen des wie eine Maschine in Einzelteile zerlegten weiblichen Körpers vor. Mit den Schöpfungsworten des als "Häresiarch" und "Magnetiseur" bezeichneten Begründers einer zweiten Genesis, in der der Mensch ein zweites Mal "nach dem Bild und Gleichnis eines Mannequins" geschaffen wird, geht es weder um die Herstellung einer künstlichen Schönheit, die die 'geborene Schönheit' übertrumpfen würde, wie sie der futurologische Erfinder Edison bei Villiers de l'Isle-Adam fabriziert, noch um die Manufaktur einer mechanisch bewegten Puppe, von der eine außergewöhnliche Faszination ausgeht, wie sie in E.T.A. Hoffmanns "Der Sandmann" die Alchimisten Coppola und Spalanzani zuwegebringen, noch überhaupt um dem menschlichen Körper analoge Formen. Vielmehr verwirft der Schulz'sche Schöpfungsphantast vehement jegliche Art von Ähnlichkeit und eindeutiger Form, wie sie die "Wachsfiguren eines Panoptikums" (Bd. 1, 41) *(figury panopticum)* (87) zur Schau stellen. Die groteske Bearbeitung der mythologischen Folie radikalisierend, rückt Schulz von den Präsentationsformen ab, die der Pygmalion-, Golem- und Fauststoff bei den genannten Autoren erfahren hat.

Beim Entwurf seines Mannequins knüpft Schulz an den Aspekt der Zerstükkelung an, der sich aus dem der analytischen Zerlegung ergibt und der spektakulär im Zerreißen von Hoffmanns Puppe Olimpia in Szene gesetzt ist. Doch auch das Zerstückelungsmotiv erhält bei Schulz eine Pointe, die sowohl die Darstellung der anatomisierten Braut von Max Ernst und die Mechano-Mannequins der Dadaisten[14] wie die sado-erotischen Puppenkonstruktionen von Hans Bellmer[15] radikalisiert. Die Wendung, die Schulz der Zerstückelung gibt, ist die des Stückwerks. Sein "Programm dieser zweiten Demiurgie" *(program tej wtórej demiurgii)* enthält das Bild jener "zweiten Generation von Geschöpfen, die in offener Opposition zur herrschenden Epoche stehen" (Bd. 1, 38) *(obraz tej drugiej generacji stworzeń, która stanąć miała w otwartej opozycji do panującej epoki)* (82).

> Nie zależy nam - mówił on - na tworach o długim oddechu, na istotach na daleką metę. Nasze kreatury nie będą bohaterami romansów w wielu tomach. Ich role będą krótkie, lapidarne, ich charaktery - bez dalszych planów. Często dla jednego gestu, dla jednego słowa podejmiemy się trudu powołania ich do życia na tę jedną chwilę. Przyznajemy otwarcie: nie będziemy kładli nacisku na trwałość ani solidność wykonania, twory nasze będą jak gdyby prowizoryczne,

> na jeden raz zrobione. Jeśli będą to ludzie, to damy im na przykład tylko jedną stronę twarzy, jedną rękę, jedną nogę, tę manowicie, która im będzie w ich roli potrzebna. Byłoby pedanterią troszczyć się o ich drugą, nie wchodzącą w grę nogę. Z tyłu mogą być po prostu zaszyte płótnem lub pobielone. Naszą ambicję pokładać będziemy w tej dumnej dewizie: dla każdego gestu inny aktor. Do obsługi każdego słowa, każdego czynu powołamy do życia osobnego człowieka. (82/83)[16]

An die Stelle der Zerstückelung des ganzen Körpers, wie sie die Dadaisten am Maschinenleib der "Braut" vollziehen (eine Zerstückelung, die die Interpreten dieser dadaistischen Unternehmungen trotz des Rollentauschs männlich-weiblich in der Tradition des Dionysos- und Osiris-Zerstückelungsmythos sehen),[17] tritt das Setzen des Stückes für das Ganze. Der Gedanke der Opferung, der dem Zerstückelungsritus zugrundeliegt, ist zwar erhalten, aber nicht als Stufe, die der Wiederauferstehung des Zusammengefügten vorangeht. Vielmehr wird das Bein, der Arm - für die Ausführung einer einzigen Geste ins Leben gerufen - einer einmaligen Aufgabe geopfert, um dann ins Nicht-Sein zurückzufallen.

Schulz' Mythen-Synkretismus und die gleitende Semantik seiner ausschweifenden Spekulationen manifestieren sich vor allem in der Plurivozität der einzelnen Elemente. Diese verweisen immer in mehrere Richtungen zugleich. Die Bezüge zu verschiedenen Versionen des Golem-Mythos sind evident, wenn auch diffus und jeder Präzisierung entzogen. Die Berührungspunkte sind zum einen das Unvollendete und Unvollkommene der menschlichen Schöpfung, die Legitimierung der Vernichtung der menschgemachten Kreaturen, und zum anderen die Parallelisierung zwischen der Geschöpf-Herstellung durch Sprache und der Erschaffung neuer Welten. Aus der Golem-Studie des Kabbalaforschers Moshe Idel lassen sich hierzu etliche Quellentexte anführen[18]. Schulz' absichtsvolle Schöpfung von Unvollendetem und Unvollkommenem, eine parodistische Umkehr-Hyperbel, die der in der Genesis als vollkommen vorgestellten Schöpfung gilt, läßt sich auch als imaginierte 'Realisierung' einer der zentralen Golem-Konnotationen lesen: das unvollkommene Wesen, ein Mängelwesen (Idel 232). Schulz outriert diesen Aspekt durch die Imagination von Willkür-Torsi.

Idel führt einige der hochkomplexen Argumente der Halacha an, ob und unter welchen Bedingungen der Golem vernichtet werden dürfe (Idel 220 ff.), und referiert die Traumversionen einer legitimatorischen Spekulation, der zufolge der Golem für einen bestimmten Zweck erschaffen wird, nach dessen Erfüllung er wieder zu Staub gemacht werden kann. Die Parallele bei Schulz ist die folgende: nachdem die Fragmentwesen ihre Rolle gespielt haben, sieht der Mannequin-Schöpfungsplan ihre Tilgung vor. An anderer Stelle läßt Schulz seinen heterodoxen Demiurgen ein sadistisches, jeden Mord rechtfertigendes Kurzmanifest

verkünden, das alle halachischen Bedenken verhöhnt. Idel weist auf eine der Versionen der Golem-Legende hin, in der die Herstellung des Golem vermittels Buchstabenkombinationen im Vordergrund steht. Diese werden in einem magischen Ritual gesprochen oder durch Inkantation hervorgebracht und führen durch Inversion dazu, den so Geschaffenen wieder 'rückgängig' zu machen. Schulz hat diesen Aspekt zwar nicht thematisiert; doch ließe sich sein eigener Text, stellenweise zumindest, als inkantatorisch und als einem Ritual verpflichtet bezeichnen. Einen weiteren Aspekt, den Idel hervorhebt, nämlich den, daß die Erschaffung eines Golem der Erschaffung einer neuen Welt gleichkomme (Idel 227), wird von Schulz nicht nur aufgenommen, sondern in seiner luxurierenden Phantasmen-Produktion hyperbolisch ausgelegt.

Die groteske Grundstruktur, die die Phantasma-Kreaturen bestimmt, gilt insgesamt für die phantastischen Schöpfungsspekulationen, die der Vater-Demiurg in von ekstatischen Momenten unterbrochenen Tiraden entwickelt. Bruno Schulz hebt den grotesken Duktus durch den Kommentar des Erzählers hervor, der die extravaganten Gedankenphantome seines Vaters mit Distanz kommentiert. (Allerdings ist diese Distanz nicht allzu ernst zu nehmen, zumal der erzählende Sohn, als Demiurg eines arabesken Textes und als Hervorbringer einer Bilderflut, die sich jeder semantischen Fixierung entzieht, für Kriterien wie *iudicium* und *decorum* wenig glaubwürdig scheint.) Schulz gelingt es, die Allusionen auf die mythischen und spekulativen Traditionen, Gnosis und Kabbala, in die Groteske-Struktur einzuschmelzen.

Die ungeradlinigen Golem-Anspielungen, die im Traktat über die imaginierten, nicht zuende gefertigten quasi-Golems, deren ephemere Existenz ganz in der Hand ihres Schöpfers liegt, auszumachen sind, sparen das kontroverse Moment der Belebung und Beseelung aus. Schulz insistiert vielmehr auf dem des Materials und der Materie - auch letzteres ist konstitutiver Bestandteil verschiedener Schöpfungsmythen.

Der nachstehend zitierte Passus leitet eine Spekulation über die Materie ein, die die Stofflichkeit der künstlichen Menschen ebenso impliziert wie den negativen Kosmos der Gnosis und die Idee der *creatio ex nihilo* - sozusagen als Gegenstück:

> Demiurgos kochał się w wytwornych, doskonałych i skomplikowanych materiałach - my dajemy pierwszeństwo tandecie. Po prostu porywa nas, zachwyca taniość, lichota, tandetność materiału. Czy rozumiecie - pytał mój ojciec - głęboki sens tej słabości, tej pasji do pstrej bibułki, do papier-mâché, do lakowej farby, do kłaków i trociny? To jest - mówił z bolesnym uśmiechem - nasza miłość do materii jako takiej, do jej puszystości i porowatości, do jej jedynej, mistycznej konsystencji. Demiurgos, ten wielki mistrz i artysta, czyni ją niewidzialną, każe jej zniknąć pod grą życia. My, przeciwnie, kochamy jej zgrzyt, jej oporność, jej pałubiastą niezgrabność.

> Lubimy pod każdym gestem, pod każdym ruchem widzieć jej ociężały wysiłek, jej bezwład, jej słodką niedźwiedziowatość. (83)[19]

Als Kontrastfolie hierzu lassen sich Stellen aus einigen Versionen des Schöpfungsmythos bzw. der Schöpfungsmythen heranziehen, die die Erlesenheit des Materials und die Sorgfalt bei der Herstellung des Menschen eigens thematisieren. Gershom Scholem, der auf den engen Zusammenhang zwischen Adam und Golem in der vorkabbalistischen Überlieferung hinweist, hebt den hier interessierenden Punkt eigens hervor: "Adam wird in einem gewissen Stadium seiner Entstehung als Golem bezeichnet. Golem ist ein hebräisches Wort, das in der Bibel nur an einer Stelle, in Psalm 139:16, vorkommt. Adam heißt hier wie in den späteren Quellen, das 'Ungestaltete, Formlose'." Scholem kommentiert: "Der vom Anhauch Gottes noch nicht betroffene Adam wird in diesem Sinne als Golem bezeichnet!" Dieser Adam-Golem wird - und das ist hier der Punkt - aus Lehm und Ton oder Erde hergestellt, aber aus den "feinsten Teilen davon". Scholem bezieht sich hier auf einen der Redner im Buch Hiob 33:6 und zitiert Philo von Alexandrien zu dieser Frage:

> Es läßt sich denken, daß Gott dieses menschenähnliche Gebilde mit der höchsten Sorgfalt schaffen wollte und daß er deshalb nicht von dem ersten besten Stück der Erde Staub nahm, sondern von der ganzen Erde das Beste, vom Reinen das Reinste und Allerfeinste absonderte, was sich am meisten zu seiner Bildung eignete.[20]

Die Verherrlichung minderwertigen Materials ist nicht nur als Gegenzug zur Privilegierung edler Stoffe, und die Schöpfung unfertiger Wesen nicht nur als Replik auf die "unerreichte Vollkommenheit des Demiurgos" (Bd. 1, 37) (*niedościgłej doskonałości Demiurga)* (81) - eine Vollkommenheit, die die eigene schöpferische Kraft paralysiere und die geradezu zu einer Protestdemiurgie herausfordere - zu verstehen, sondern ist auch parodistisch gegen die Gnosis gerichtetes Argument. (Die Begriffe Demiurgos und Demiurgie, die der Text mehrfach zitiert, suggerieren den Bezug nachdrücklich). Die Materie erscheint als reine Emanation der Phantasie, die ihr metamorphotisches Formenspiel in niederer Sphäre spielt. Die Lobpreisung, die ihr der Usurpator-Demiurg zuteil werden läßt, kehrt ihre gnostische Negativierung ins Gegenteil. Es ist die Rede von der "phantastischen Gärung der Materie" (Bd. 1, 44) *(fantastycznej fermentacji materii)* (89), aus der eine "generatio aequivoca", ein Geschlecht nur halborganischer Wesen, eine "Pseudovegetation", "Pseudofauna" (Bd. 1, 44) *(pseudowegetacja, pseudofauna)* (89) hervorgeht.

Die phantastische Gärung der Materie bringt Trugwesen hervor:

> Były to twory podobne z pozoru do istot żywych, do kręgowców, skorupiaków, członkonogów, lecz pozór ten mylił. Były to w istocie

> istoty amorfne, bez wewnętrznej struktury, płody imitatywnej tendencji materii, która obdarzona pamięcią, powtarza z przyzwyczajenia raz przyjęte kształty. (89)[21]

Dieser eigenmächtigen Gärung der Materie helfen alchimistische Herstellungsmethoden nach :

> Istoty te - ruchliwe, wrażliwe na bodźce, a jednak dalekie od prawdziwego życia - można było otrzymać, zawieszając pewne skomplikowane koloidy w roztworach soli kuchennej. Koloidy te po kilku dniach formowały sie, organizowały w pewne zagęszczenia substancji, przypominające niższe formy fauny. (89/90)[22]

Diese konnten nun aber gänzlich übertrumpft werden durch "den Reichtum an Formen und der Herrlichkeit an Pseudofauna und -flora" (Bd. 1, 44) *(z bogactwem kształtów i wspaniałością pseudofauny i flory)*. (90). Pseudofauna und -flora entstehen durch den phantastischen Blick, der sich auf bestimmte Milieus richtet wie alte Wohnungen, abgenutzte Möbel und Tapeten:

> Na takiej glebie owa pseudowegetacja kiełkowała szybko i powierzchownie, pasożytowała obficie i efemerycznie, pędziła krótkotrwałe generacje, które rozkwitały raptownie i świetnie, ażeby wnet zgasnąć i zwiędnąć.

Und:

> "Rdzeń mebli, ich substancja musi już być rozluźniona, zdegenerowana i podległa występnym pokusom: wtedy na tej chorej, zmęczonej i zdziczałej glebie wykwita, jak piekna wysypka, nalot fantastyczny, kolorowa, bujająca pleśń. (90)[23]

Ornamentaler Stil[24], der spätsymbolistische und surrealistische Züge verbindet, instrumentiert diese delirierende Produktion von Simulakren:

> Dookoła łóżka, pod wieloramienną lampą, wzdłuż szaf chwiały się kępy delikatnych drzew, rozpryskiwały w górze w świetliste korony, w fontanny koronkowego listowia, bijące aż pod malowane niebo sufitu rozpylonym chlorofilem. W przyśpieszonym procesie kwitnienia kiełkowały w tym listowiu ogromne, białe i różowe kwiaty, pączkowały w oczach, bujały od środka różowym miąższem i przelewały się przez brzegi, gubiąc płatki i rozpadając się w prędkim przekwitaniu.[...] Nim zapadł wieczór - kończył ojciec - nie było już śladu tego świetnego rozkwitu. Cała złudna ta fatamorgana była tylko mistyfikacją, wypadkiem dziwnej symulacji materii, która podszywa się pod pozór życia. (92)[25]

Schulz betont das Abstruse und Anstößige dieser bizarren Visionen (die weiterhin durch die ambivalente Distanz des erzählenden Sohnes abgesichert sind):

> Potem, nagle poważniejąc, znów rozpatrywał nieskończoną skalę form i odcieni, jakie przybierała wielokształtna materia. Fascynowały go formy graniczne, wątpliwe i problematyczne, jak ektoplazma somnambulików, pseudomateria, emanacja kataleptyczna mózgu, która w pewnych wypadkach rozrastała się z ust uśpionego na cały stół, napełniała cały pokój, jako bujająca, rzadka tkanka, astralne ciasto, na pograniczu ciała i ducha. (92)[26]

Auch im folgenden bleibt es bei der Stilisierung der Aberration, die die Rückführung auf einen semantischen Kern verweigert. Ins Inventar der grotesken Schöpfungsideen gehört auch die der Metamorphose. Gesichter und Körper von Toten, die in Wände eingelassen sind oder zu Teppichen werden, Collagen aus Hirschgeweih mit dem Kopf einer einbalsamierten Ermordeten, die zu einer Lampe wird, die Verwandlung eines unheilbar Kranken in einen "Knäuel Gummidärme".

Der Verherrlichung der Materie, die trödelhaft und mystisch zugleich bislang ungesehene Formen der Verwandlung verheißt, einen "möglichen Karneval" (Bd. 1, 32) *(możliwego jakiegoś karnawału)* (76), eine "noch nicht verwirklichte Maskerade" (Bd. 1, 32) (*w rupieciarni jakiejś wielkiej, nieurzeczywistnionej maskarady)* (76) steht die Klage über die gefangene, die negativierte Materie gegenüber. Zu den durch eine geformte Materie Gebundenen und damit zu Eindeutigkeit Verdammten gehören die "närrischen Golems" (Bd. 1, 42) (*błazeńskich golemów*) (87) ebenso wie die "Puppen aus dem Wachsfigurenkabinett" (Bd. 1, 41) (*figury panopticum)*. (87).

Das Leiden der Materie besteht in ihrer Fremdbestimmtheit, vor allem aber darin, daß sie durch eine entschiedene Form vereindeutigt, gefertigt, d. h. abgefertigt und abgeschlossen wird. Damit wird sie auch 'endlich' und der Möglichkeit ihrer Weiterentwicklung in der Findung einer neuen anderen Form beraubt, in der sie sich wieder temporär und flüchtig hätte 'inkarnieren' können. In der Schulz'schen Befreiung der Materie, die so zu ihrer Polymetamorphose zurückfindet, wird also zum einen die gnostische Vorstellung von der Gefangenschaft der Seele in Welt und Körper umakzentuiert; denn hier ist es die *hyle*, die in der Form gefangen ist. Zum andern wird die Befreiung des *pneuma* aus der Umklammerung der verruchten *hyle* - ein zur Gnosis führender Läuterungsvorgang - in die Selbstläuterung der Materie durch ständige Verwandlung umgedeutet. Allerdings verzichtet Schulz darauf, dieser abgefälschten gnostischen Idee eine (konsistente) soteriologische These gegenüberzustellen. Vielmehr wird die keimende, gärende, in steter Verwandlung bewegte Materie aus der Eindeutigkeit erlöst, andererseits sind es gerade ihre Äquivozität und ihr Pseudo-Status (Pseu-

dovegetation, Pseudoflora, Pseudomaterie), die eine zweite, die gnostische noch übertrumpfende Schöpfungsparodie 'begründen'. Es ist, als müsse Bruno Schulz das metamorphotische Prinzip auch gegenüber jeglicher Kosmo- und Anthropogonie anwenden, sofern diese ausformuliert ist und damit eine Art Fixierung erlangt hat.

Neben den gnostischen sind in die Materie-Spekulationen auch kabbalistische Elemente eingeflochten. Dazu gehört die sehr umwegige Annäherung an die Idee der *creatio ex nihilo*.[27] Die Materie mit ihrem doppelten Index der niederen Wertlosigkeit und der mystischen Durchlässigkeit nähert sich dementsprechend einem negativen und einem positiven Pol an. Doch liegt der eigentliche Punkt der *creatio ex nihilo*-Allusion in deren Verkehrung: es geht um die *creatio nihili*. Die ephemeren Unwesen sind Phantasmen des Nichts. Der *creatio ex nihilo*-Aspekt ist allerdings damit nicht ausgeblendet, vielmehr wird er durch die Phantasieproduktion in Szene gesetzt. In dem gegen die Mimesis gerichteten Schöpfungsprojekt von Bruno Schulz wird die Phantasie zur zentralen Schöpfungsinstanz. Der Schöpfungsvorgang selber erscheint als Umschöpfung, Neuschöpfung, nicht aber als Nachschöpfung. Die Stelle des kabbalistischen *zimzum*, der vor dem Schöpfungsakt eintretenden Selbstkontraktion Gottes[28], wird von der Phantasie usurpiert. Die Phantasie tritt als die Erzeugerin auf, die sich als Gegeninstanz und Antienergie der Originalschöpfung widersetzt. Eine deutlichere Anspielung auf das kabbalistische *zimzum*, die diese Interpretation legitimiert, findet sich an anderer Stelle, wo der Vater im Ringen um ein Wort, um einen Text, um eine Formulierung als in äußerster Konzentration erstarrt *(nieruchomiał w skupieniu*, 48*)* dargestellt wird.

In Schulz' Veruneindeutigungen der Materie, der Betonung ihrer Wandelbarkeit, liegt verkürzt eine Anspielung auf die kabbalistische Rezeption der aristotelischen *steresis*-Lehre[29] vor. Das Nicht-Sein, das die Dinge neben Form und Materie besitzen - so Scholems Darlegung der *steresis*-Theorie - ist die noch nicht realisierte Form. Dieses Nicht-Sein haben die Kabbalisten als Nichts ausgelegt. Nichts konnotiert die "Unvollkommenheit des Seins", es manifestiert sich in jeder "Verwandlung" als "Abgrund" der Dinge. Die phantastische Schöpfung kann als 'Realisierung' des Nicht-Seins, des Noch-Nicht-Realisierten, begriffen werden, indem sie sich der Urbilder entsinnt, partizipiert sie am Nichts.

Schulz verfährt mit zentralen Positionen der kabbalistischen Tradition auf die nämliche Weise wie mit denen der Gnosis, d.h. eklektisch, synkretisierend und groteskisierend. Die wertenden Akzente, die er zu setzen scheint, sind unstet und können vertauscht werden. Es ließe sich in diesem Zusammenhang von einer umwandelnden Energie sprechen, die 'Positionen' den Boden entzieht, Sedimentierungen und Konsolidierungen jedweder Art verhindert. Es drängt sich auf, Schulz' metamorphotischen Umgang mit den Prätexten[30] mit jenen Begriffen zu

beschreiben, die die Kabbalistik für zentrale Operationen ihrer Buchstabenmystik und -magie geprägt hat: *temura*, *gilgul*, *zeruf*: Umwandlung, Verschmelzung, Umstellung.

Der Schulz'sche Demiurg ist nicht nur Subjekt und Agens der metamorphotischen Phantasie, sondern selbst ihr Objekt. In anderen (hier nicht behandelten) Textzusammenhängen verwandelt er sich in Kriech- und Scherentiere oder er gleicht sich den Wesen an, die er selbst gezüchtet hat. (Der Schöpfer erscheint als Abbild des Geschöpfs.) Er wird zu einem Gregor Samsa, der nicht nur einmal, sondern vielmals in Verwandlungen verstrickt ist. Die Metamorphose bedeutet eine Art Wieder-Selbsterschaffung: gegen das Selbst-Bleiben und die Selbst-Wiederholung, in der sich das Selbst bestätigt und seine Identität bewahrt - was Abgeschlossenheit, Begrenzung und Gefangenschaft bedeutet -, wird das freie Spiel der Metamorphose gesetzt.

In der "Psychoanalyse", der der Demiurgen-Vater einen Verwandten unterzieht und in deren Verlauf das Innere buchstäblich nach außen gestülpt wird, erscheint auch die Freudsche Psychoanalyse, mit der sich Bruno Schulz an anderer Stelle seriös auseinandersetzt, gerade in dieser Verzerrung und Verstellung als ein Schöpfungsmythos (durch die Entdeckung des Unbewußten wird der Mensch quasi neu geschaffen). Eine skurrile Verknüpfung von Gnosis und Alchimie liegt der Homunculus-Herstellung[31] zugrunde, der sich der Schöpfungs-Planer, der auch als Praktiker auftritt, zuwendet. In einem Kamin (vgl. E.T.A. Hoffmanns Alchimisten-Esse in "Der Sandmann") fängt er den verlorengegangenen Lichtstrahl der Gnosis aus einem Stern ein. In einem Embryo-Hirn, das sich den Vergleich mit einem Schweizer Käse gefallen lassen muß, wird der in Mikrogrammen eingetragene Schöpfungsplan wiedererschaffen.

Die surrealistische Poetik Schulz' räumt sich in der Verarbeitung der Schöpfungsmythen und ihrer verzweigten Traditionen jegliche Lizenz ein, die sich durch die Phantasie als Schöpfungsinstanz legitimiert.

Der Schöpfungskarneval, den Schulz in seiner Mannequinade pompös zelebriert, hat einen soteriologischen, der Kabbala verpflichteten Zug. Weder in den Erzählungen noch in seinen poetologischen Essays ist es Schulz um die Selbstgenügsamkeit einer exzentrischen Phantasie zu tun, die sich in alternativen und Pseudo-Welten erschöpft, denn die zugleich abstoßende und anziehende Skurrilität seiner Simulakren stellt die 'Ernsthaftigkeit' ihres Trugbildcharakters in Frage. Arabesken, Ornamente und durch keinerlei Erfahrungen gesicherte Entwürfe und Gedanken-phantome lassen das Schisma zwischen Urbild und Abbild kraß hervortreten. Es geht, - und darauf lassen auch entsprechende Passagen im narrativen und essayistischen Werk schließen, - um die Kompensierung eines Verlusts, des Verlusts der *origo*. Das Paradox der Schulz'schen Veranstaltung liegt nun darin, daß der Weg zurück zugleich derjenige ist, der vom Ursprung wegführt. In diesem Sinn läßt sich der vom Sohn-Erzähler in nach-

gerade feierlichem Ton geäußerte Passus verstehen, der dem Bericht über die kreativen Delirien des Vaters vorausgeht:

> Jest godne uwagi, jak w zetknięciu z niezwykłym tym człowiekiem rzeczy wszystkie cofały się niejako do korzenia swego bytu, odbudowywały swe zjawisko aż do metafizycznego jądra, wracały niejako do pierwotnej idei, ażeby w tym punkcie sprzeniewierzyć się jej i przechylić w te wątpliwe, ryzykowne i dwuznaczne regiony, które nazwiemy tu krótko regionami wielkiej herezji. (79)[32]

In der imaginativen Explosion, die die ephemeren Metamorphosen, die Aufsplitterung des Kausalnexus, dem die Dinge angehören, die Mixturen von Ursachen und Wirkungen, die das taumelnde Überschreiten aller Grenzen möglich macht, hervorbringt, ist ein Vorgang der Zerstreuung zu sehen. Ein Vorgang, den die Kabbala *schebirath-ha-kelim*, Zerbersten der Gefäße, nennt und als Beginn des Schöpfungsdramas versteht.

In der Zerstreuung aber, so die implizite spekulative Argumentation, sind die Splitter des Anfangs aufgefangen. Schulz beruft sich in seinen Essays nirgends expressis verbis auf die Kabbala[33], statt ihrer bringt er den Begriff des Mythos ins Spiel. So besonders in "Remythisierung der Wirklichkeit". Da heißt es:

> Poezja - to są krótkie spięcia sensu między słowami, raptowna regeneracja pierwotnych mitów. [...] Najtrzeźwiejsze nasze pojęcia i określenia są dalekimi pochodnymi mitów i dawnych historyj. Nie ma ani okruszyny wśród naszych idei, która by nie pochodziła z mitologii - nie była przeobrażoną, okaleczoną, przeistoczoną mitologią. S. 444[34]

Das heißt aber auch, daß Mythologie, die ihre Konturen verloren hat und deformiert ist, als Index des Falschen zugleich auf den wahren Ursprung verweisen kann.

Die vielen Falschbilder sind Äquivalente der deformierten Mythen, der Mythos der *origo* hingegen ist zugleich der Mythos vom (verlorengegangenen) Urbuch. Das Konzept des Urbuchs, des "autentyk", das den semantischen Nukleus der Erzählung darstellt, erinnert nicht von ungefähr an die jüdische Vorstellung der Schöpfung aus der Thora. Während dieser Vorstellung zufolge die Schöpfung als Realisierung der Thora gilt, erscheint sie bei Schulz als durch die falschen, parodistischen Bücher repräsentiert. Das Ur- und Erzeugerbuch, das Original, ist nach Verlassen der Urszene, die in der Erzählung "Das Buch" als mutterlose Dreieinigkeit von Vater, Sohn und Buch geschildert wird, in den Simulakren unkenntlich geworden. Im "Zweiten Buch der Genesis" wird die Rückgewinnung des Urbuchs und damit der ursprünglichen, reinen Schöpfungsidee vermittels der Abwegigkeiten und Irrwege der Phantastik in Gang gesetzt.

In den sprachgeschaffenen Trugbildern des blasphemischen Schöpfungsberichts - der immer unausweichlich auch Exegese und Kommentar zum immer schon Gegebenen ist - wird die Restitution antizipiert. "Die Poesie gelangt zum Weltsinn *anticipando*, deduktiv, aufgrund großer und kühner Verkürzungen und Annäherungen" (Bd. 2, 111) (*Poezja dochodzi do sensu świata anticipando, dedukcyjnie, na podstawie wielkich i śmiałych skrótów i przybliżeń)* (445). Restitution, wie sie auch in der Verheißung: "Das Buch wächst" (*książka rośnie*) enthalten ist - und das heißt, daß es seine Gestalt zurückgewinnt - meint einen soteriologischen Vorgang, den die Kabbala mit dem Begriff *tikkun*[35] bezeichnet. Auf der Suche nach dem durch falsche Buchstabenkombinationen verschriebenen Urbuch wird Schulz zum Erzeuger einer Schöpfung, deren Instrument und Produkt die Sprache ist. Die Erschaffung des Sprachwerks ist zugleich die Restitution seines mythischen Ursprungs, phantastische Emanation der Ursprache.

Schulz' Entwurf ist die synkretisierende, zum Teil auch karnevalisierende Transformation kabbalistischer Schöpfungsvorstellungen und zugleich der Versuch einer sekundären Remythisierung. Sein Konzept der Remythisierung der Wirklichkeit meint die Wirklichkeit der Sprache und der Texte. Die Sprache selbst ist Mythenschöpferin und die Literatur der Ort, an dem die Mythen zutage treten.[36] Die Remythisierung bei Schulz hat ein Äquivalent in der russischen symbolistischen Konzeption der Rearchaisierung der Sprache, wie sie etwa in Aleksandr Bloks Essay *Poesie der Beschwörungen und Zaubersprüche* (Poezija zagovorov i zaklinanij) deutlich wird. Außer zum Symbolismus läßt sich, womöglich plausibler, eine Parallele zu Chlebnikovs "Mythenschöpfung" und "Wortschöpfung" (*mifotvorčestvo, slovotvorčestvo*) herstellen.[37] Auch Chlebnikovs "Welt vom Ende" (*mir s konca*) meint einen Weg zurück zur *arche*, zur Wurzel. Während bei Chlebnikov die Re-Etymologisierung einen utopischen Archaismus darstellt, erscheint Schulzens Rückkehr zum Urmythos, der verborgen und verschliffen ist, als utopischer Mythismus. Für beides, die Re-Etymologisierung und die Remythisierung, gilt eine Art Remotivierung, die die Arbitrarität des Zeichens als dessen zugleich gefährliche und leichtsinnige Trivialisierung erscheinen läßt. Chlebnikovs Ursprache (*prajazyk*) und seine Sternensprache (*zvëzdnyj jazyk*) stellt sich ebenso wie Schulz' Remythisierungskonzept in einen kosmischen Zusammenhang. Das ambivalente Fazit aus der Schulz'schen Mythologie läßt sich wie folgt formulieren: die ranghöchste Schöpfung ist die mit Sprache hergestellte Fiktion, die in Sprachzeichen gebändigte Phantasie. Zugleich aber ist sie selbst die phantastische Emanation der Ursprache. Im Weg zurück zu ihr vollzieht sich der *tikkun*. In der Phantastik, als einer Schöpfung aus dem Nichts, werden die Urbilder erinnert, und es ist der Autor als Demiurg und Phantasiarch, der über das Nichts/die Fülle herrscht.

Anmerkungen

1 Ich beziehe mich im folgenden auf B. Schulz' erzählerisches Werk sowie auf einige seiner poetologischen Essays und zitiere nach der deutschen Ausgabe Bruno Schulz, *Gesammelte Werke in zwei Bänden*, hrsg. M. Dutsch, J. Ficowski. München 1992, Bd.1: *Die Zimtläden und andere Erzählungen*, hrsg. M. Dutsch, übers. J. Hahn, Bd. 2: *Die Wirklichkeit ist Schatten des Wortes*. Aufsätze und Briefe, hrg. J. Ficowski, übers. M. Dutsch, J. Hahn; (Zitierweise: Bd. 1, Seitenzahl); die polnischen Zitate stammen aus Bruno Schulz, *Proza*. (opowiadania, eseje i listy), przedmowa. A. Sandauera, opracowanie listów J. Ficowski, Kraków 1964 (Angabe der bloßen Seitenzahl nach dem polnischen Zitat).

2 I.C. Scaliger, *Poetices libri septem*, 1586, zit. nach Z. Szmydtova, *Poeci i poetyka*, Warschau 1964, 417.

3 M.C. Sarbievius, *De perfecta poesi sive Vergilius et Homerus*, hrg. St. Skimina, Wroclaw 1954, 2.

4 "Chudožnik - tvorec vselennoj. Chudožestvennaja forma - sotvorennyj mir.... Chudožnik - Bog svoego mira. ... Chudožnik protivopostavlen Bogu. On večnyj bogoborec.", A. Belyj, *Arabeski*, (1911), Nachdruck Slavische Propyläen, Bd. 63, München 1968, 147-157, hier: 152.

5 Vgl. R.L., *Literatur und Gedächtnis*, Frankfurt/Main 1980, 439-463.

6 "Er proklamierte die Republik der Träume, das souveräne Gebiet der Poesie. Auf soundsovielen Morgen Land, auf einem Laken Landschaft, zwischen Wälder hingeworfen, verkündete er die uneingeschränkte Herrschaft der Phantasie", Bd. 2, 23.

7 Vgl. N. Bolz, *Geschichte des Scheins*, München 1981, 16 ff.; Scholem spricht von "Thaumaturgie".

8 K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus*, Darmstadt 1975, 89.

9 H. Jonas, Typologische und historische Abgrenzung des Phänomens der Gnosis, in: K. Rudolph (Hrg.), *Gnosis und Gnostizismus*, 626-45, hier: 641.

10 K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1990, 201.

11 H. Jonas, *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston 1963, 164.

12 "Auf ihren Schultern hereingetragen (es handelt sich um die Schultern von zwei Näherinnen) betrat eine schweigsame und regungslose Frau das Zimmer, eine Dame aus Werg und Leinwand, die eine schwarze hölzerne Kugel anstelle des Kopfes hatte. Doch als man sie in die Ecke zwischen Tür und

Ofen gestellt hatte, wurde diese stille alte Dame Herrin der Lage. Aus ihrer Ecke heraus, regungslos dastehend, beaufsichtigte sie schweigend die Arbeit der Mädchen. Voll kritischen Zweifels und zutiefst ungnädig nahm sie die Bemühungen und Schmeicheleien entgegen, mit welchen die beiden vor ihr niederknieten, um ihr die Fragmente von Kleidung anzuprobieren, die mit weißen Heftfäden gekennzeichnet waren. Sie bedienten dieses Idol mit Aufmerksamkeit und Geduld und konnten es doch nicht zufriedenstellen." (Bd. 1, 33).

[13] J. Starobinski, *Wörter unter Wörtern. Die Anagramme von Ferdinand de Saussure*. Frankfurt/M., 1980, 38.

[14] Vgl. E. Roters, *Fabricatio nihili oder die Herstellung von Nichts. Dada Meditationen*. Berlin 1990, Kap. *Die Opferung und Verklärung der Braut*, 105-140 und Kap. *Mechanomorphosen, Mechanomannequins, Metamaschinen*, 63-69.

[15] H. Bellmer, *Die Puppe*. Frankfurt/Berlin/Wien 1983.

[16] "Es liegt uns nichts, sagte er, an Geschöpfen mit langem Atem, an Wesen auf lange Sicht. Unsere Kreaturen werden nicht die Helden vielbändiger Romane sein. Ihre Rollen werden kurz und lapidar, ihre Charaktere - ohne weitere Pläne sein. Oft nur für eine Geste, für ein einziges Wort, werden wir uns der Mühe unterziehen, sie für diesen einen Augenblick ins Leben zu rufen. Wir geben offen zu: wir werden keinen Nachdruck auf Dauerhaftigkeit und Güte der Ausführung legen, unsere Geschöpfe werden gleichsam provisorisch, für das eine Mal gemacht sein. Wenn das Menschen sein sollen, werden wir ihnen zum Beispiel nur eine Gesichtshälfte, nur einen Arm, ein Bein geben - eben nur das, was sie für ihre Rolle brauchen. Es wäre Pedanterie, sich um das zweite Bein zu kümmern, das nicht zum Spiel gehört. Hinten können sie einfach mit Leinwand zugenäht oder geweißt werden. Unseren Ehrgeiz werden wir in folgende stolze Devise legen: für jede Geste einen anderen Schauspieler. Zur Handhabung jedes Wortes, jeder Tat rufen wir einen anderen Menschen ins Leben." Bd.1, 39.

[17] Roters, *Fabricatio nihili*, a.a.O., 105 ff.

[18] M. Idel, *Golem, Jewish Magical and Mystical Traditions. On the Artificial Anthropoid*. New York 1990. Idel macht in seinem großangelegten Golembuch, das auf die fundamentalen Studien von Scholem zurückgeht, diese aber an vielen Stellen zu präzisieren vermag (wobei es auch zu weitreichenden Reformulierungen der Goleminterpretationen kommt), auf die Vielzahl der Elemente und Schichten aufmerksam, die sich in der weitverzweigten Textgeschichte des Golemmythos abzeichnet.

[19] "Demiurgos gefiel sich in ausgewählten, vollkommenen und komplizierten Materialien, wir geben dem Trödel den Vorrang. Uns entzückt und ergreift einfach das Billige, das Minderwertige, das Trödelhafte des Materials. Versteht ihr", fragte mein Vater, "den tiefen Sinn dieser Schwäche, dieser

Leidenschaft für buntes Dekorationspapier, für Pappmaché, für Lackfarbe, für Werg und Sägespäne? Das ist", sprach er mit schmerzlichem Lächeln, "unsere Liebe für die Materie als solche, für ihre Flaumigkeit und Durchlässigkeit, für ihre einzigartige, mystische Konsistenz. Demiurgos, dieser große Meister und Künstler macht sie unsichtbar, läßt sie aus dem Spiel des Lebens verschwinden. Wir dagegen lieben ihr Knirschen, ihren Widerstand, ihre klotzige Unzierlichkeit. Uns gefällt es, in jeder Geste, in jeder Bewegung ihre schwerfällige Anstrengung, ihr Ohnmacht, ihre süße Bärenhaftigkeit zu sehen." Bd. 1, 39/40.

20 Vgl. G. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt/M.[3] 1981, 212 f. Scholem zitiert aus Philos *De opificio mundi*, § 137.

21 "Es waren dies scheinbar lebendigen Geschöpfen, Wirbeltieren, Schalentieren, Gliederfüßlern, ähnliche Wesen, aber dieser Schein trog. Es waren in Wirklichkeit amorphe Wesen ohne innere Struktur, Früchte der nachahmenden Tendenz der Materie, die - mit Gedächtnis ausgestattet - aus Gewohnheit die einmal angenommene Gestalten wiederholt." Bd. 1, 44.

22 "Diese Wesen - beweglich, reizempfindlich und dennoch weit entfernt vom wirklichen Leben - konnte man erhalten, indem man bestimmte komplizierte Kolloide in Kochsalzlösungen aufhing, und diese Kolloide formten und organisierten sich nach einigen Tagen zu bestimmten Substanzverdichtungen, die an niedrige Formen der Fauna erinnerten." Bd. 1, 44.

23 "Auf solchem Grund gedieh jene Pseudovegetation sehr rasch und oberflächlich, wucherte reichlich und ephemer, trieb kurzlebige Generationen, die rapide und glänzend aufblühten, um bald wieder zu erlöschen und zu verwelken". Und: "Der Kern der Möbel, ihre Substanz muß schon aufgelockert, degeneriert und lasterhaften Versuchungen unterworfen worden sein - dann wird auf diesem kranken, verwilderten und ermüdeten Grund wie ein schöner Ausschlag, wie ein phantastischer Anflug herrlich bunter, üppiger Schimmel blühen." Bd. 1, 45.

24 Vgl. zum Ornamentalismus von Schulz R.L. "Dezentrierte Bilder. Die ekstatische Imagination in Bruno Schulz' Prosa", *Psychopoetik. Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 31 (1992), 439-461; zu Tapete als phantastische, nachgerade halluzinogene Assoziationen hervorrufende Fläche, die für Dadaismus und Surrealismus wichtig wird, vgl. Roters, *Fabricatio nihili*, a.a.O., 98.

25 "Rings um das Bett herum, unter der vielarmigen Lampe, entlang den Schränken schwankten Büschel zarter Bäume, zerbarsten in der Höhe leuchtende Kronen in Fontänen gezackten Laubes, die zerstäubtes Chlorophyll bis zum gemalten Himmel der Decke spritzten. In dem beschleunigten Blüteprozeß keimten in diesem Laub ungeheure weiße und rosa Blumen; sie schwollen von der Mitte aus zu rosigem Matsch an und ergossen sich, die Blätter verlierend und in raschem Blühen zerfallend über die Ränder." [...] "Ehe es

Abend wurde, - endete mein Vater, - war von dieser glänzenden Pracht keine Spur mehr übrig. Die ganze trügerische Fatamorgana war nur eine Mystifikation, ein Fall merkwürdiger Simulation der Materie, die sich den Schein des Lebens umgehängt hatte." Bd. 1, 45/46.

26 "Dann wurde er (der Vater) aber plötzlich ernst und patrouillierte abermals die unendliche Skala der Farben und Nuancen ab, welche die vielgestaltige Materie angenommen hatte. Ihn faszinierten zweifelhafte und problematische Formen wie etwa das Ektoplasma der Somnambulen, die Pseudomaterie und die kataleptische Emanation des Gehirns, die sich in manchen Fällen aus dem Mund des Eingeschläferten auf dem ganzen Tisch ausbreiteten und als wucherndes, dünnes Gewebe, als astraler Teig, an der Grenze zwischen Körper und Geist, das ganze Zimmer füllten." Bd. 1, 46.

27 Zu den intrikaten, die *creatio ex nihilo* betreffenden Argumentationen aus mystischer und kabbalistischer Tradition vgl. die Interpretation verschiedener Ansätze bei Scholem, *Über einige Begriffe des Judentums*. Frankfurt/M. 1970, 53-89.

28 Scholem spricht von "Selbstverschränkung Gottes": "Es ist damit eine Konzentration des göttlichen Wesens auf sich selbst gemeint, ein Hinabsteigen in seine eigenen Tiefen, eine Verschränkung seines Wesens in sich selber, das allein, nach dieser Auffassung, den Inhalt einer möglichen Schöpfung aus dem Nichts darstellen kann", ebd. 85.

29 Vgl. Scholem, ebd., 88 ff.

30 Zu Kafkas Transformation mythologischer Stoffe, die einen Vergleich mit Schulz nahelegen, vgl. St. Mosès, *Der Engel der Geschichte, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt/M. 1994, 7 ff. Zu Schulz' Kafka-Rezeption unter dem Gesichtspunkt der Intertextualität vgl. R. L., "Dezentrierte Bilder", a.a.O.

31 Zur Homunculus-Tradition vgl. Scholem, *Kabbala*, 252 f.

32 "Es ist bemerkenswert, daß bei jeder Begegnung mit diesem ungewöhnlichen Menschen alle Dinge gleichsam zur Wurzel ihres Daseins zurückkehrten, ihre Daseinsform bis zum metaphysischen Kern neu aufbauten, gleichsam zu ihrer ursprünglichen Idee zurückkehrten - um ihr gerade in diesem Punkt untreu zu werden und sie in zweifelhafte, riskante und zweideutige Regionen zu biegen, die wir hier kurz die Regionen der großen Häresie nennen wollen." Bd. 1, 36.

33 Der polnische Schulz-Interpret W. Panas hat die Abhängigkeit der Schulz'schen Prosa und Poetologie von der lurianischen Kabbala überzeugend nachgewiesen, allerdings geht es Panas um die Profilierung des messianischen Elements, vgl. seinen Artikel "Mesjasz rośnie pomału". O pewnym wątku kabalistycznym w prozie Brunona Schulza", in *Bruno Schulz in memoriam 1892-1942*, hrg. M. Kitowska-Łysiak, Łublin 1992, 113-129.

[34] "Poesie, das sind Kurzschlüsse des Sinns zwischen den Worten, jähe Regenerationen der ursprünglichen Mythen [...] unsere nüchternsten Begriffe und Bezeichnungen sind ferne Ableitungen von Mythen und alten Geschichten. Es gibt nicht ein Krümchen in unseren Ideen, das nicht aus der Mythologie stammte, nicht umgeformte, verkrüppelte, abgewandelte Mythologie wäre." Bd. 2, 110.

[35] Vgl. Scholem, *Kabbala*. a.a.O., 152 ff., vgl. auch Panas, a.a.O.; E. Kasperski rekurriert in diesem Zusammenhang auf Schulz' lebensphilosophische Einkleidung dieses kabbalistischen Strebens. Schulz nennt seinen Wunsch der Rückkehr zum Anfang "das Reifen zur Kindheit" (*dojrzewanie do dzieciństwa*), "Mit magiczny, Bruno Schulz i kresy" (Magischer Mythos, Bruno Schulz und das Grenzgebiet), *Przegląd Humanýstyczny* 3, 1993, 79-94, hier 84.

[36] Während die sekundären Mythen auf der textuellen Ebene entfaltet werden, wird das Konzept der Remythisierung auf der metatextuellen Ebene in kurzen theoretischen Beiträgen eingeführt.

[37] Zum Sprachkonzept A. Bloks und V. Chlebnikovs vgl. A.A. Hansen-Löve, "Zur Mythopoetik des russischen Symbolismus", *Mythos in der Slawischen Moderne*, hrg. W. Schmid, *Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 20, Wien 1987, 61-104; und R.L., "Velimir Chlebnikovs Onomatopoetik. Name und Anagramm". *Kryptogramm. Zur Ästhetik des Verborgenen*, hrg. R. Lachmann, I. Smirnov, *Wiener Slawistischer Almanach* 21, 1988, 135-224.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 329–342

Леонид Геллер

ЭЗОТЕРИЧЕСКИЕ ЭЛЕМЕНТЫ В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ РЕАЛИЗМЕ. ТЕЗИСЫ

Одно из любопытных явлений в сегодняшней России – вездесущая эзотерика. Множатся кружки и журналы, серьезнейшее издательство, занятое вопросами русской культуры, называется «Гносис», на книжных развалах царят оккультные брошюры и эзотерико-фантастические романы, с которыми соперничают по популярности разве лишь книги приключенческого и сентиментального жанров. Красноречивый факт: среди самых читаемых книг последних лет оказалась *Роза Мира* Даниила Андреева. А среди самых больших достижений русского «постмодернизма» называется построенный на сугубо эзотерической мифологии *Змеесос* Егора Радова. Этой моде можно дать два объяснения, отнюдь не противоречащие друг другу. С одной стороны, явен ее эскапистский характер (что подтверждается и отступлением некогда любимого детектива, сильнее, чем «триллеры» и фантастика, связанного с повседневной жизнью). С другой стороны, есть, вероятно, смысл говорить о возрождении к концу века тех настроений и идей, которые окрасили его начало.

Расцвет эзотеризма сегодня позволяет увидеть в новом ракурсе вопрос о преемственности и прерывности или непрерывности развития русской культуры. А также о специфике этого развития.

Ибо интерес к эзотеризму заметен и на Западе, где можно столкнуться с уверениями о том, что «завтрашний мир будет гностическим или не будет вовсе».[1] Этот интерес проявляют в особенности защитники правых и крайне правых взглядов в политике и общественной жизни[2] – нечто похожее имеет место и в России (характерна фигура «традиционалиста» Александра Дугина, редактора журнала *Элементы*, связанного с европейскими, и в первую очередь с французскими «новыми правыми»). Но тогда как в советской России эзотерическая мысль была очень быстро загнана в глубокое подполье, эволюция «правого» эзотеризма в Европе XX-го века не прерывалась; более того, ее зенитом были 30-40-е годы, а лучшей питательной средой – тоталитарные режимы в Италии, и особенно в Германии. Напомню хотя бы, что самый известный итальянский

эзотерист Юлиус Эвола – его начинают издавать в России – был активнейшим пропагандистом Муссолини, геополитика нацизма во многом определялась эзотерическими концепциями Хаусхоффера, официальной поддержкой пользовались теории «Вселенского Льда» (Welteislehre) и «Полой Земли» (Hohle-Welt-Lehre), Розенберг в *Мифе XX-го века* муссировал мотивы северной традиции, а Ганнс Гейнц Эверс, автор прославившихся и в России начала века оккультно-фантастических романов, прославил Хорста Весселя.[3]

Таким образом, законен вопрос об отношениях эзотерической мысли и тоталитарных культур вообще. И, в частности, вопрос о ее отношении к культуре советской, даже если подобная связь кажется парадоксальной.

Так мотивируется тема моего доклада. Материал, который я собираюсь затронуть, обширен и еще недостаточно изучен; поэтому ограничусь лишь несколькими тезисами в сослагательном наклонении.

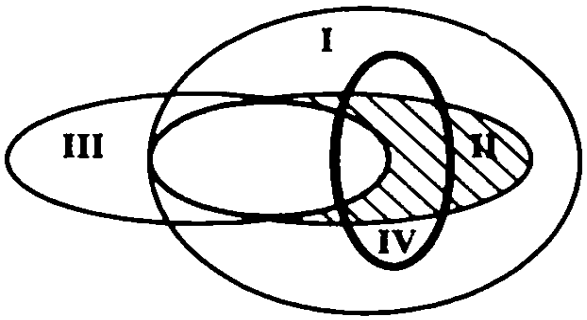
Сначала уточним термины. Социалистический реализм – сложная система, выработанная культурой сталинского времени; она действует на разных уровнях и ее специфика наиболее очевидна на уровне организации культурной продукции, ее производства, контроля, распространения, рецепции.[4] Здесь, однако, я буду иметь в виду идеологический субстрат социалистического реализма, а также некоторые его литературные (тематико-сюжетные) аспекты.

Эзотеризм – слагающая всех мировых культур – это полученные в откровении и предназначенные для посвященных знания о Боге, мире и человеке. В кругу нашей культуры к области эзотерического относятся герметизм, оккультизм и часть гностического наследия. *Герметизм* – это система представлений о мире, восходящая к греко-египетской традиции и закрепленная в собрании текстов (Corpus Hermeticum), приписывающихся Гермесу Трисмегисту. *Оккультизм* – практические способы воздействия на мир, использующие соучастие сверхъестественных сил – питается разными традициями (герметической, этрусской, друидической и т.д.). Гностические взгляды долгое время считались различными вариантами христианской ереси, но уже Харнак[5] отличил *гносис* (эзотерический способ познания) и *гностицизм* (выросшие на христианской почве учения II-го века); такие современные ученые, как Жиль Квиспель, настаивают на универсальности гносиса и независимости его от христианского контекста.[6]

Границы этих традиций и систем очень текучи. Так, исследователи различают герметизм ученый, философский, и «популярный» или прикладной (астрология, алхимия, магия). Но и гностицизм обращается к магии – недаром отцом всех гностических ересей считается Симон

Волхв. И наоборот, оккультные «прикладные» науки свою практику поддерживают мировоззренческими концепциями (такова алхимическая традиция, таков нео-оккультизм Элифаса Леви).[7] С другой стороны, скрещиваются сами «теоретические» концепции. Уже в Corpus Hermeticum находятся тексты, родственные гностическим.[8] Причастность к орфическим и пифагорейским источникам сближает герметизм с неоплатонизмом, а гностицизм передал некоторые свои идеи христианству и бесчисленным христианским ересям. И гностицизм, и герметизм, разделяющие ряд мифов, вобрали в себя многое из восточного и еврейского эзотеризма. Мистика же, например, алфавита в Каббале, как показал Гершом Шолем,[9] очень близка мыслям о языке гностика Марка, ученика Валентина.

Это взаимопроникание герметизма, гностицизма, оккультизма и эзотеризма можно иллюстрировать такой схемой:



I. Эзотеризм
II. Герметизм
III. Гностицизм
IV. Оккультизм

Как известно, существовали гностические учения, вышедшие за пределы эзотеризма: манихейство стало мировой религией со своей экзотерической доктриной. Но помня о неодинаковом объеме наших четырех понятий и о различиях между ними, позволительно употреблять термин «эзотеризм» как более общий по отношению к ним и сближающий их на основании не только прагматического критерия (знание для избранных), но и внутреннего родства.

Историки феноменологической школы и последователи Юнга издавна стараются определить постоянные черты эзотерических традиций. Мы воспользуемся списком, который составил в своей недавней обобщающей работе Пьер Риффар.[10] Основными «инвариантами» эзотеризма он называет: трансперсональность; оппозицию эзотерическое-экзотерическое; тезис о «тонких», неуловимых в обычном опыте состояниях мира; аналогии и соответствия как принцип строения мира; мистику чисел и знаков; оккультные науки; инициацию. Кроме того, Риффар выделяет

главное для эзотериста качество мира (познаваемого) – синтонию, «гомологичность в действии», реализацию соответствий, удерживающую равновесие между микро- и макрокосмом; и главное качество эзотерического мышления (познающего) – «реверсивность», замену причинности символизацией явлений и процессов.[11] Иллюстрирует эту реверсивность замечание Сенеки об «ars fulgatoria» этрусков: мы считаем, говорит философ, что молния бьет, потому что собрались тучи; они же думают, что тучи собираются только потому, что должна ударить молния. Символический смысл как бы предваряет событие.

Родство разновидностей эзотерического – которое будет в нашем случае оправдывать невнимание к генезису их различных элементов – не должно скрывать, что герметический и гностический взгляд на мир в определенном плане противостоят друг другу. Рискну кратко, в большом упрощении изложить то, что, наверное, всем известно.

Завет герметиста – слова Изумрудной Скрижали: «То, что внизу, как то, что вверху, и то, что вверху, как то, что внизу, для того, чтобы совершить чудеса одного и того же».[12] Это откровение определяет взгляд герметиста на мир как на единое целое, в котором все влияет на все и всему соответствует. Единство мироздания дает посвященному возможность не только приобщиться к нему, но и деятельно участвовать в нем, улучшая себя и несовершенную материю. Этому служит герметическое искусство по преимуществу, алхимия – она занимается поисками философского камня, который дает бессмертие и позволяет превращать металлы в золото. Не для обогащения, а ради достижения высшей красоты и гармонии. Трансмутация металлов – мистическая драма Бога, спроецированная в материю,[13] – ускоряет ритмы времени, подталкивает эволюцию Природы. «Свинец и другие металлы были бы золотом, если бы у них достало времени стать им. – И это осуществляет наше искусство»: так говорят герои пьесы Бена Джонсона *Алхимик*. Герметист по сути оптимистичен.

Гностик, напротив, глубокий пессимист. Он дуалист; он видит непреодолимую пропасть между миром света и полноты бытия – Плеромой, сотворенной Богом Отцом, и материальным миром тьмы, созданным дурным божеством, Демиургом. Исходный гностический миф рассказывает о вселенской катастрофе, вызванной одним из эонов, эманаций Бога, – Софией, поддавшейся эротическому искушению – возжелавшей лицезреть Отца и выпавшей из Плеромы; миф говорит о падении божественной субстанции-света во власть сил зла и о падении Прачеловека, Антропоса, ведомого эротическим чувством, в мир Природы. Сочетаясь с Природой Прачеловек теряет часть своей световой субстанции; от соития рождаются существа с частицами света, запертыми в тюрьме тела.

Таковы люди, забывшие о своем происхождении, подчиненные материальным законам звезд. Потому, по словам Василида, «страх и нищета сопровождают существование, как ржавчина покрывает железо».[14] Человек ощущает как зло тело, время, мир. Он вброшен в мир, чужд миру, и мир чужд ему; его мечта – побег из мира. Отсюда его частый бунт, вызов морали, установленной обществом, вызов обществу. В *Апокрифе Иоанна* ослушаться Создателя и вкусить от древа познания уговаривает первого человека Христос (кстати, когда анархисты представляют Христа первым анархистом, они, может быть, бессознательно отдают дань гностическому толкованию). Но гностик ждет прихода Спасителя – Прачеловека, который вернется на Землю под видом Христа, ангела, Сима, напомнит людям о их божественной «самости» и призовет посвященных, тех, кто обладает знанием. Выделю важнейшие моменты этого мифа: причина падения и зла в мире – эрос; главный грех – размножение, которое продлевает мучения людей в плену материи; Божество и внутренний человек сосущностны, консубстанциональны: человек забыл об этом и вспоминает благодаря призыву сверху (анамнез равен инициации и спасению); спасая людей, Спаситель спасает и самого себя: восполняет в себе утраченные частицы света: это Salvator salvandus и Salvator salvatus (Спаситель, ищущий спасения, и Спаситель спасенный); причем этот Спаситель не христианская фигура, даже если он носит имя Христа – Бог не участвует в его действии.[15]

Таковы контуры нашего ряда понятий и элементы их содержания.

Вряд ли нужно повторять, что герметические и гностические идеи на протяжении столетий питали ереси, эзотерические течения, теософские учения – вплоть до наших дней. Но стоит подчеркнуть лишний раз, что эти идеи вросли в русскую культуру, и народную (хлысты, например, не что иное, как гностические «Христы», спасающие самих себя), и элитарную.

В элитарной культуре не только от восточного христианства, но и от герметизма, через посредство мистического масонства XVIII-го века, немецкой теософии и немецкого романтизма (зависимого от тех же герметической и теософской традиций), идет стремление к целостному мировоззрению, надежда на некий всеобъемлющий «синтез». От гностицизма же – частично усвоенного восточным христианством, а частично сохраненном в сектантской мысли, восходящей к богомильству и манихейству, – идет внимание к проблеме зла и дуалистический радикализм (не здесь ли скрыта тайна бинарных механизмов русской культуры, раскрытых Лотманом и Успенским?)

Известно значение совокупности этих традиций для культуры рубежа веков. Но говорилось об этом без убеждения, мельком. Между тем, сле-

дов эзотеризма в современной русской литературе больше, чем кажется, и они очень разнородны. Приведу лишь два примера, отграничивающие тот период, который прямо относится к моей теме.

Джан А. Платонова, на мой вгляд, – блестящая реализация мотива Salvator salvandus: человек в новой ипостаси возвращается на «адово дно», где страждут в беспамятстве его соплеменники, призывает их – «осталась ли в народе хоть небольшая душа, чтобы, действуя вместе с ней, можно совершить общее счастье?» – пробуждается сам и пробудив их, отпускает освобожденных в большой мир. Другой пример: *Пхенц* А. Синявского, аллегория о «внутреннем человеке», сброшенном в этот мир «чужом в чужой стране», все реже вспоминающем о своем небесном происхождении.

Уже начались серьезные исследования эзотеризма в модернистских литературных течениях, прежде всего, разумеется, в символизме. Мое предложение состоит, во-первых, в упорядочении проблематики, во-вторых, в систематическом ее распространении на другие области и периоды.

Мы уже вошли в нашу тему. Но вернемся еще раз от конкретных мотивов к более общему уровню.

Многие сравнивали советскую идеологию с материалистской, рационалистской религией. Бердяев говорил о «новом средневековье». Но в *Машине и винтиках* М. Геллер отрицал рациональность советской системы и назвал важнейшим ее свойством веру в чудо и в магию чисел. И насколько я знаю, первым установил структурную аналогию между советской идеологией и гностическим мышлением Ален Безансон в недостаточно оцененной книге *Интеллектуальные источники ленинизма* (1977).

Не признавая марксизм-ленинизм философией, Безансон не признает его и религией: это новый феномен, идеология. Он определяет различие между религией и идеологией замечательной по сжатости формулой: религия основана на не-знании. «Моисей, апостол Иоанн, Магомет не знают. Они знают, что верят [...] В основе идеологии лежит знание. Ленин не знает, что он верит. Он верит, что знает».[16]

Отсюда параллель между идеологией и гносисом. Замечу, что исторически эта параллель как нельзя более обоснована: уже Ф. Х. Баур в 1835 году (*Die christliche Gnosis*) утверждал, что немецкая идеалистическая, особенно гегелевская, философия есть «гносис нового времени».

В своем анализе Безансон отталкивается от главных категорий манихейства. Два принципа (добро и зло, свет и тьма, дух и материя), смешение которых ощущается как дурное. Три времени: прошлое (полное разделение субстанций), настоящее, когда происходит и длится смеше-

ние; будущее (конец времен: разделение восстановлено). Область блага на севере, область зла на юге: «Два лагеря, две зоны, три времени: в ленинизме мы найдем сходную классификацию».[17] Но этим аналогия не исчерпывается. Резюмирую ее компоненты, за подробностями отсылая к книге:

> Сцряжение энциклопедической космологии с сотериологией (о гностическом учении говорилось, что каждую его слагающую можно описать в ее отношении к сотериологии).
> Однонаправленное и исключительное толкование истории.
> Редукция человека к его участию в деле спасения.
> Мораль, выведенная из доктрины и выводящая из нее свои критерии.
> Разделение между Совершенными («профессионалами вселенского спасения») и остальными, между «деятелями» и «массой».
> Характер деятеля: обладатель знания, аскет, профессионал, отрешенный от повседневности.

Особенно тонко, на мой взгляд, толкование исповеди у манихейцев. Если человек не несет ответственности за зло (внешнее смешение субстанций), то исповедь служит новому осознанию себя посредством доктрины. Грешить – это, в сущности, разучиться. Это значит, не желать или не уметь бороться со злом, используя те умственные ресурсы, которыми располагает озаренная душа. Исповедаться, значит, заново выучить. Такая исповедь оставляет место не столько греху, сколько ошибке, не столько раскаянию, сколько самокритике. Примерно таков механизм и советской самокритики.

Мне кажется излишним приводить примеры того, как эти *эзотерологемы* реализуются в литературе соцреализма: вся она построена на них.

Однако, Безансон осторожен, он не заводит параллель слишком далеко. Между идеологией и гносисом он видит лишь частичное сходство, «возвращение типологически сходных установок, без памяти, без сознания непрерывности». Радикальное различие между гносисом и идеологией он усматривает в том, что идеология нерелигиозна и опирается на уверенность нового, научного типа. «Идеология есть, возможно, форма гностического мышления в присутствии современной науки».[18]

С этим утверждением можно согласиться, но не без кое-каких оговорок. Отбросив осторожность, продолжим анализ. На упомянутые выше каналы преемственности (ереси, теософия, эзотерические течения) советской идеологии, разумеется, не след ссылаться – хотя тут место вспомнить и о «Богостроительстве», оставившем на ней свой отпечаток, и о начале 20-х годов, когда советская власть, стремясь опереться на дисси-

дентские и раскольничьи слои, не только допускала, но и поддерживала построение «религиозных большевизмов», таких, как «Живая церковь» или учение Илиодора. Есть, однако, канал преемственности, к которому советская идеология открыто заявила свою причастность – это традиция утопии.

Ленин, наверное, удивился бы, узнав, что его новаторский план монументальной пропаганды, навеянный чтением *Города Солнца* Кампанеллы, был давним приемом герметической дидактики (в литературе XVI-XVIII веков, где описаны масонские храмы и оккультные церемонии, часто встречается «учение по фрескам» и «картинкам», а основой школьного обучения сделал его причастный к эзотеризму Ян Амос Коменский).

Не буду распространятся об исторической связи утопии с эзотеризмом. Достаточно констатировать факт: эта связь прослеживается практически у всех великих утопистов, и если в наше время эзотеризмом увлекаются прежде всего правые, то коммунист Буонарроти, друг Бабефа, был членом многих эзотерических обществ, а оккультизм и спиритизм Алена Кардека и Элифаса Леви повлияли на творчество французских утопистов, от Сен-Симона до Фурье. Можно полагать, что от эзотеризма идет главный постулат утопического мышления и условие утопических построений: убеждение о существовании знания, благодаря которому человек может радикально изменить к лучшему – сам спасти – мир, общество и самого себя, и которое, даже будучи получено мистическим путем, имеет материальный характер, оно вмещается в формулы (смысл которых ускользает от непосвященных, что не отменяет их принципиальной «высказываемости», без которой нет и передачи знания) и требует манипуляций – словом, начертанием, материей.

Утопия тоже есть манипуляция формализованным миром.

Разумеется, в этом контексте для нас наиболее интересен самый крупный русский утопист – Н. Федоров, его чисто гностическая ненависть к миру, подчиненному закону смерти, к деторождению, которому противопоставлен акт анамнеза – возрождение отцов; и его чисто герметический пафос улучшения природы. В *Путях русского богословия*, говоря о Федорове, Г. Флоровский точно заметил: «у самого Фурье и в фурьеризме были очень сильные связи с давней магической традицией. Эти магические традиции вновь оживают и у Федорова [...] Он остается до конца в этом безысходном кругу магического и технического натурализма, этого чудотворчества разума и сознания».[19]

Так, снова вернувшись к теме, мы можем дополнить анализ Безансона. В 1932 году один из последователей Федорова – Н. Сетницкий – уверял, что федоровская идея единения знания и действия осуществляется

в СССР.[20] Если мы согласимся признать «эзотеричность» федоровских идей о сексуальности, о бессмертии, об устроении природы, то надо сказать, что – вначале со ссылками на автора, затем без них, непосредственно от него и через его учеников или близких ему мыслителей, Вернадского, Циолковского, – они вошли в кровь и плоть советской идеологии, культуры и литературы.

Причем не лишено интереса, что иногда литература сохраняет верность утопико-эзотерическим идеалам вопреки генеральной линии. Так, давно запрещенная федоровская и революционная утопия а-спермии – переключение сексуальной энергии с деторождения на устроение мира – контрабандой (приемом умолчания) протаскивается в литературу ждановского времени. Тогда, в эпоху реконструкции, очень энергично ведется политика поощрения семьи, материнства, рождаемости (пособия, ордена, звания Матери-Героини по декрету 1944 года), но мне неизвестны ждановские романы, в котором героиней была бы Мать-Героиня, а темой – ее материнский подвиг. В этих романах мало смертей, и еще меньше рождений.

Но Федоров, конечно, не единственное реле, по которому утопико-эзотерические мотивы проходят в советскую культуру. Тут еще нужны исследования. Можно спросить, откуда в ней взялся Лысенко, который говорит о том, что «внешние условия, включенные внутрь, усвоенные живым телом... становятся частицами живого тела и для своего роста и развития требуют такой пищи и таких условий внешней среды, какими они сами были в прошлом», о том, что «вмешательство человека может заставить любую форму животного или растения измениться скорее и в направлении, желаемом для человека», о бракосочетании по любви среди растений и взаимодействии для блага вида в растительном мире (это очень фурьеристские мысли).[21] Лысенко, превращавший один сорт пшеницы в другой и сосну в ель, – был настоящий алхимик, убежденный о соответствиях в природе, поступающий, как бенджонсонские герои, нашедший лучший философский камень: поддержку аппарата пропаганды. И то же можно сказать о Лепешинской, которая получала живые клетки из бесклеточной материи, о физике Максимове, который в пылу отрицания Эйнштейна отрицал даже галилеевскую относительность, утверждая абсолютность траектории предмета в движении, то-есть воистину возвращая науку в эпоху алхимиков и астрологов.[22]

Было время, когда идеология и эзотеризм слились в советской стране.

Соцреалистическая литература не могла не использовать те же *эзотерологемы*. Приведу в виде иллюстрации сказанного три цитаты.

> Сталин стоял рядом со стариком садовником [...] – Вы попробуйте этот метод, не бойтесь, – говорил Сталин, – я сам его проверил, не подведет. [...] – Против науки боязно как-то, Иосиф Виссарионович. При царе у нас тут какие специалисты были, – а воздерживались. – Мало ли от чего они воздерживались, – возразил Сталин. – При царе и люди плохо росли, так что же – нам с этим считаться не следует. Смелее экспериментируйте! Виноград и лимоны нам не только в ваших краях нужны. – Климат, Иосиф Виссарионович, ставит знак препинания. Ведь это нежность какая, тонкость, куда ее на мороз! [...] – Приучайте к суровым условиям, не бойтесь! Мы с вами южане, а на севере тоже себя не плохо чувствуем.[23]

> Лицо его, все то же – знакомое до мельчайшей складки, приобрело новые черты, черты торжественности [...] Лицо Сталина не могло не измениться и не стать несколько иным, потому что народ глядел в него, как в зеркало, и видел в нем себя, а народ изменился в сторону еще большей величавости.[24]

> Наш народ никогда не забудет героического поступка стахановца-проходчика Зиятдина Гайнутдинова [...] Зверские пытки немцев не заставили его выдать врагу место, где хранились знамена, полученные коллективом его шахты за самоотверженную работу в годы сталинских пятилеток. – Знамена или смерть – выбирай! – сказал ему гитлеровский палач. – Смерть, – без колебания ответил советский шахтер и продолжал: – я знаю, где знамена, но не скажу.[25]

Первые цитаты взяты из знаменитой сцены встречи со Сталиным в не менее знаменитом, награжденном в 1948 году Сталинской премией 1-й степени романе П. Павленко *Счастье*. В первом примере два мотива достойны нашего внимания. В нем – как и вообще в романе, и в многих других современных ему произведениях – обрабатывается мотив «чистого» знания, данного избранным и направленного «против науки», против извращенной («буржуазной») науки академической, неспособной проникнуть в тайны мира (тот же механизм лежит в основе нацистского очищения «германской» науки от вредоносных еврейских теорий). Другой мотив: обратимое уподобление людей и растений. Люди «растут» плохо или хорошо в тесной зависимости от среды. А растения, как люди, получив приказ партии, должны двигаться на север; достаточно их натренировать для этого, как людей. Кстати, разговор с садовником обыгрывает известные слова Сталина «Экспериментируйте, мы вас поддержим», сказанные в ответ на призыв, брошенный агрономом Цициным: «из одного зерна – сто» (характерная иллюстрация веры в магию

чисел).[26] Во второй цитате главный мотив – активная взаимосвязь Вождя и Народа, деятеля и избранных. Лицо человека-вождя отражает «лицо» народа, и наоборот: и то, и другое лицо становятся эмблемами, алхимическими знаками.[27] Так действуют аналогии и соответствия – синтония, связь между человеком и миром, между символами человека и мира.

Третий пример взят из безвестной брошюрки, одной из сотен научно-художественных книг, составлявших более половины литературных изданий периода ждановщины. Он иллюстрирует типичную «реверсивность» советского мышления. Зачем гитлеровским палачам могут понадобиться знамена, полученные за стахановскую работу? Борьба идет за символ. Дальше текст объясняет: не получившим знамен захватчикам никак не удается пустить в ход шахты; геройский поступок шахтера вопреки всем ожиданиям имеет вполне реальные последствия. Символ не только опережает, он определяет собой события мира.

Наша тема далеко не исчерпана. Не говоря о тех фундаментальных структурах гностического мышления, на которые указал Безансон, поверхностный анализ показывает, что почти все приметы эзотеризма, выделенные Риффаром, входят в том или ином виде в систему советского мышления.

Мы не говорили о ритуале *инициации* – начиная с приема в партию и партийных собраний, а кончая теми испытаниями, которые должны пройти и автор литературного произведения и само произведение для того, чтобы получить доступ в освященный круг соцреализма (и в орден рыцарей соцреализма), – только об этом можно было бы написать большую книгу, в которой нашлась бы и глава, исследующая место орденской организации, мифологии и психологии в советской системе (намекнем лишь на роль тамплиерской традиции в эзотерических течениях).

Мы не рассмотрели здесь ни *трансперсональность* (на советском языке коллективность) знания и творчества, ни важнейшей оппозиции *эзотерическое-экзотерическое*, которая проявляется, например, в засекречивании информации и в иерархии секретности – для более или менее широкого круга посвященных, для «масс», для внешнего мира. Необходимо было бы сказать о пропущенном в наших «перечнях примет», но типичном и важном для гностицизма *тройственном* делении людей на избранных пневматиков (духовных), полу-избранных психиков (душевных) и обреченных на гибель в этом мире хиликов (телесных), – делении, в котором видится нечто вроде иерархии «коммунисты-советские люди-другие». Слишком бегло затронут миф о Salvator salvandus, который составляет ось всего марксова учения (в «Интернационале»: «Никто

не даст нам избавленья, Ни царь, ни бог и ни герой, Добьемся мы освобожденья Своею собственной рукой») и не менее центральный миф о единстве Спасителя и Прачеловека (спасающий мир пролетарий, по мысли Маркса, есть архетип полностью свободного, «полного», «непадшего» человека). И так далее.

Но еще раз согласимся с Безансоном. Аналогии хороши, если не злоупотреблять ими. Не будем прямолинейно утверждать, что советская идеология – это эзотеризм нового времени. Несмотря на общие черты, различия между ними слишком значительны, чтобы ими пренебрегать (так же, как, несмотря на все родство, недопустимо пренебрегать различиями между нацистским и советским типом идеологии и культуры). Сопоставления должны основываться на более глубоком, чем наш, структурном и историческом анализе.

Надеюсь, однако, что из моего сумбурного изложения видно: если советская идеология не является ни религиией, ни философией, то она и не связана непосредственно с наукой современного типа. Скорее наоборот, она строит свое épistémè на структурах очень архаичного и потому – очень универсального плана.

Что же касается вопроса о преемственности в русской культуре и о преемственности между эзотеризмом и социалистическим реализмом, скажем следующее (тоже в сослагательном наклонении).

Линия эзотеризма как бунта против земного материально-рационального мира была в советской России прервана, заклеймена и почти исчезла, для того, чтобы возобновиться, когда ослабло давление соцреализма, в самиздате конца 1950-1960-х годов. Но в сталинскую эпоху несущим ее вектором осталась искаженная, не говорящая своего имени, но все же отчетливо проступающая *утопическая традиция*, которой пропитана была советская культура и магический псевдо-рационализм которой дал видимость, послужил эрзацем побега из действительности.

Можно отрицательно относиться к утопическому мышлению и слагать на него вину за победу советской системы (как это часто делается сегодня). Но, оказывается, утопическая традиция была и остается одним из тех связующих звеньев, благодаря которым русской культуре удается сохранить определенное (в какой-то степени, может быть, и ложное) ощущение непрерывности.

Примечания

1 «Demain le monde sera gnostique ou ne sera pas»: Emile Gillabert, *Jésus et la gnose*, Paris: Dervy, 1991, 26.

2 См. об этом: Daniel Beresniak, *Les Cavaliers noirs de l'Esotérisme*, Paris: Detrad, 1988.

3 Беллетризованное, но поучительное изложение отношений гитлеризма и эзотеризма дано в кн. L. Pauwels, J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris: Gallimard, 1960.

4 О социалистическом реализме как культурной парадигме и организации культурного поля см. L. Heller, A. Baudin, «Le réalisme socialiste comme organisation du champ culturel», *Cahiers du monde russe et soviétique*, XXXIV (3), 1993; Л. Геллер, *Слово мера мира*, М., 1994, 221-239.

5 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Berlin, 1909.

6 G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Zürich, 1972; *Gnoza*, Warszawa, 1988.

7 См., напр., S. Hutin, *L'Alchimie*, Paris: PUF, Que sais-je, 1981.

8 См., напр., M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Payot, t. 2, 1980, 283-286; F. Bonardel, *L'Hermétisme*, Paris: PUF, Que sais-je, 1985, 22-36.

9 G. Scholem, *La Mystique juive. Les thèmes fondamentaux*, Paris: Cerf, 1985, 46-47.

10 P. A. Riffard, *L'Esotérisme*, Laffont: Bouquins, 1990, 307-364.

11 Там же, 378-381.

12 Русский перевод по кн.: Еремей Парнов, *Трон Люцифера. Критические очерки магии и оккультизма*, М., 1991, 97.

13 Eliade, M. op.cit., t. 2, 290.

14 Цит. по: N.-C. Puech, *En quête de la Gnose. t. I. La gnose et le temps*, Paris, 1978, 200.

15 В этом изложении использованы цит. книги: Eliade, Puech, Quispel, Bonardel.

16 A. Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris: Calmann-Lévy, 1977, 15.

[17] там же, 19.

[18] там же, 24.

[19] Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Париж, (Репринт Ymca-Press 1983), 1937, 329.

[20] Н. Сетницкий, "О конечном идеале" (Харбин, 1932); упоминается в кн.: Н. Лосский, *История русской философии*, М.: Советский писатель, 1991, 90.

[21] Цит. по кн.: Loren R. Graham, *Science and Philosophy in the Soviet Union*, New York: Vintage Books, 1974, 223, 235.

[22] Анализ этих и подобных теорий см. в ук. соч.

[23] Павленко, П. 1951, *Счастье*, Москва: Советский писатель, 183.

[24] Там же, стр. 184.

[25] А. Владимиров, П. Шелахин, *Уголь – Родине*, Москва: Профиздат, 1949, 68-69.

[26] Благодарю Михаила Геллера, который указал мне на «цитатность» этого эпизода.

[27] Об «эффекте эмблемы» в социалистическом реализме см. L. Heller, A. Baudin, "L'Image prend la parole. Image, texte et littérature durant la période jdanovienne", in: W. Berelowitch, L. Gervereau, éds., *Russie-URSS. 1914-1991. Changements de regards*, Paris: BDIC, 1991.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 343– 354

Jochen-Ulrich Peters

SCHREIBEN ALS HÄRESIE
E. ZAMJATINS IRONISCHE DARSTELLUNG DER ORTHODOXIE UND ENTROPIE IN DEN ROMANEN *OSTROVITJANE* UND *MY*

Seit E.J. Browns[1] umfangreicher komparatistischer Studie über Huxley, Orwell und Zamjatin ist dessen schon 1920 entstandener, jedoch erst 1986 auch in der Sowjetunion publizierter *My*-Roman der Tradition der negativen Utopie zugeordnet und damit vornehmlich als satirisch-zeitkritischer Text interpretiert worden. Wurden doch schon von Zamjatin, nur wenige Jahre nach der Oktoberrevolution, in erstaunlicher Weitsichtigkeit die Konsequenzen eines unkontrollierten wissenschaftlich-technischen Fortschritts und zugleich die Folgen der Unterdrückung des Individuums durch den totalitären Staat geschildert oder zumindest prognostiziert. So konnte der *My*-Roman gleichzeitig als prophetische Vorausschau auf die Zwänge der modernen Massengesellschaften und als erschreckend genaue literarische Antizipation des stalinistischen beziehungsweise faschistischen Staates und des von ihm ausgeübten kollektiven Terrors gelesen werden.[2]

Diese zweifellos zunächst durchaus naheliegende und legitime Lektüre ist inzwischen mit Recht relativiert oder zumindest historisch differenziert und konkretisiert worden, indem Zamjatins Roman als direkte ironisch-parodistische Replik auf Bogdanovs sozialistischen Zukunftsroman *Krasnaja zvezda* und als polemische Auseinandersetzung mit der frühen kollektivistisch bzw. kosmistisch ausgerichteten Lyrik der Proletkul't-Bewegung interpretiert worden ist.[3] Indessen stellt auch eine solche, eher intertextuell orientierte Lektüre insofern eine unzulässige oder doch zumindest einseitige Verkürzung dar, als sich die komisch-ironisch gebrochenen Tagebuchaufzeichnungen des Mathematikers und Raumschiffkonstrukteurs D-503 keineswegs ausschließlich auf die utopischen Ziele und illusionistischen Konzepte Bogdanovs bzw. der Dichter und Theoretiker der Proletkul't-Bewegung beziehen. Vielmehr artikuliert sich in ihnen in zunehmendem Maße das häretische Bewußtsein eines Individuums, das sich sehr viel genereller gegen jede Orthodoxie des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns richtet und den Gesetzen der Statik bzw. der Entropie das Konzept der permanenten Revolution und der unendlichen Bewegung entgegensetzt. Damit wird aber eine philosophisch-theologische Dimension des Romans greifbar, die noch ungleich deutlicher hervortritt, sobald man den *My*-Roman mit dem ihm unmit-

telbar vorausgehenden, aber in der Forschung weitgehend vernachlässigten Kurzroman *Ostrovitjane* zusammensieht. Steht doch in diesem, sich einem England-Aufenthalt von Zamjatin verdankenden, Text die komisch-satirische Darstellung und Verspottung einer längst zum Dogma erstarrten puritanischen Lebensordnung und Heilslehre im Zentrum, womit sich die ironische Wendung gegen die Orthodoxie hier ganz direkt gegen bestimmte religiös begründete Riten und Tabuisierungen richtet. Es wird also im folgenden zunächst einmal darauf ankommen, die philosophisch-religiösen Implikationen beider Texte genauer herauszuarbeiten, um im Anschluß daran zu fragen, wie sich die Darstellung des häretischen Handelns, Denkens und Schreibens jeweils auf die Komposition und Stilistik beider Texte auswirkt, die trotz ihres durchaus vergleichbaren intentionalen Anspruchs eine sehr unterschiedliche Schreibweise aufweisen.

Im Hinblick auf den 1917 entstandenen Kurzroman *Ostrovitjane*, der auf den ersten Blick nicht über eine komisch-satirische Abrechnung mit dem langweilig-spießigen und gleichzeitig streng durchorganisierten Leben in der englischen Kleinstadt Jasmond hinausreicht, hat erst kürzlich Karlheinz Kasper eine allegorische Lektüre vorgeschlagen, durch die eine direkte literarische Adaption und Transformation des Adam und Eva-Mythos postuliert wird, wenn es heißt:

> Die ›Inselbewohner‹ weisen die gleiche Figurenkonstellation auf wie das alttestamentliche Paradies. Gottes Rolle spielt Vikar Dueley, die des Satans der Advokat O'Kelly. Camble übernimmt die Rolle von Adam, Mrs. Dueley und der Revuestar Didi Lloyd die der (in diesem Fall gespaltenen) Eva. Mac Intosh, der bigotte Sekretär der Gesellschaft der Ehrenglöckner, muss den Part der Schlange übernehmen. Jasmond, die Stadt der Rosafarbenen und der Hellblauen, gibt einen prächtigen Garten Eden ab, in dem sich die Gedanken aller Einwohner streng nach Plan und nur auf den vorgeschriebenen Geleisen bewegen.[4]

Auch wenn diese allegorische Deutung insgesamt nicht recht überzeugt, weil sie eher zu glatt aufgeht und die spielerische, komisch-groteske Schilderung der englischen Kleinstadt-Atmosphäre und ihre Wirkung auf die "Inselbewohner" zu sehr außer acht läßt, hat Kasper damit m.E. auf eine Tiefendimension des Textes hingewiesen, die tatsächlich bereits im gesamten Frühwerk Zamjatins eine wichtige Rolle spielt, um dann im *My*-Roman noch sehr viel ausführlicher entfaltet und philosophisch-theologisch reflektiert zu werden. Schon in den *Ostrovitjane* wird ein noch relativ eng begrenzter und literarisch wenig ambitionierter 'Chronotop' entworfen, in dem mit Hilfe der von dem Pfarrer Dewly zusammengestellten und propagierten "Heilslehre auf Zwangsbasis" ein ebenso lustfeindliches wie auch sonst die Aktivitäten des Individuums restringierendes Paradies auf Erden erschaffen bzw. mit Gewalt durchgesetzt werden soll. Entscheidend ist aber für unseren Diskussionszusammenhang, daß schon in diesem frühen Text die Vertre-

ter eines grotesk übersteigerten Puritanismus, sowie die übrigen, als die "Hellblauen und Rosafarbenen" apostrophierten spießigen Kleinbürger in Wahrheit nur einen Pyrrhus-Sieg über den gleichsam nicht zu bändigenden Nonkonformismus beziehungsweise die dynamische Unordnung davontragen. Zwar werden die beiden Außenseiter, der Schotte O'Kelly und der englische Aristokrat Kemble am Ende des Romans erschossen beziehungsweise hingerichtet. Aber das mit dem scheinbar so emphatischen Titel "Die triumphierende Sonne" versehene Schlußkapitel endet höchst ambivalent, wenn sich der Erzähler schließlich mit den folgenden rhetorischen Fragen direkt an den Leser wendet:

> Все то, что случилось и замутило тихое течение джесмондской жизни - не было ли, наконец, самым убедительным аргументом? Если бы государство насильно вело слабые души единым путем - не пришлось бы прибегать к таким печальным, хотя и справедливым мерам ... Спасение приходило бы математически неизбежно, понимаете - математически?[5]

Damit wird aber durch den distanziert-spöttischen Ton des Erzählers noch einmal pointiert zum Ausdruck gebracht, was durch die knappe, immer wieder mit komischen Episoden versehene Erzählhandlung dem Leser schon vorher bewußt gemacht worden war: daß sich sowohl die instinktartigen erotisch-sexuellen Bedürfnisse als auch die freiheitlichen Bestrebungen der Individuen auch durch eine noch so festgefügte Ordnung und restriktive Heilslehre nicht unterdrücken lassen, da sich das Denken und Empfinden selbst in Jesmond, unter dem Diktat des Pfarrers Dewly, nicht "auf festgelegten Gleisen und streng nach Plan" bewegt (S. 61). Oder, wie es der Ire O'Kelly gegenüber der Tänzerin und Prostituierten Didi ausdrückt:

> Счастье - одно из наиболее жирообразующих обстоятельств, а вам идет быть именно такою, тоненьким, стриженным девочко-мальчиком...[6]

Aber nicht erst durch diese provozierende Feststellung des Iren O'Kelly, sondern bereits durch die Verhaltensweisen der übrigen Außenseiter wird dem Leser die Erkenntnis vermittelt, daß die ebenso naive wie restriktive Heilslehre des Pfarrers Dewly an den irrationalen Handlungen beziehungsweise Wunschvorstellungen einiger Individuen scheitern wird. Zumindest erweisen sich die die knappe Handlung bestimmenden und vorantreibenden Protagonisten O'Kelly und Kemble, trotz ganz unterschiedlicher Herkunft und Motivation ihres Handelns, gerade nicht als "Sklaven Gottes", sondern als "freie Söhne des Satans" (S. 54). Damit verweist aber schon der frühe Kurzroman *Ostrovitjane* - ungeachtet seiner sehr konkreten satirischen Ausrichtung und seiner stark ausgeprägten Situationskomik und Karikaturhaftigkeit - auf den späteren literaturkritischen Essay "Raj" aus dem

Jahre 1921 voraus. In ihm wird bereits ganz direkt die neue Orthodoxie und Staatstreue der nachrevolutionären Dichter in Sowjetrußland verurteilt, um im Anschluß daran ebenfalls Satan als das ewige, unverzichtbare Prinzip des unbeirrbaren Fragens und der permanenten Revolution zu apostrophieren. Und nicht umsonst zitiert Zamjatin schon in diesem Zusammenhang den von ihm bewunderten Science-Fiction-Autor H.G. Wells, wenn er seinen "Raj"-Essay mit der folgenden Selbstdarstellung bzw. Selbstrechtfertigung des Satans aus Wells' Zukunftsroman *The Undying Fire* abschließt:

> Yes, without me time and space would freeze into crystalline perfection. ... It is I who trouble the waters. I trouble all things. I am the spirit of Life. ... If it had not been for me, man would still be a needless gardener, pretending to cultivate a weedless garden that grew right because it couldn't grow wrong. ... Think of it. ... Perfect flowers! Perfect fruits! Perfect animals! Good Lord! How bored man would have been! How bored![7]

Auch wenn man Zamjatins, fast gleichzeitig mit dem "Raj"-Essay entstandenen *My*-Roman nicht als direkte russische Entsprechung zu den Zukunftsromanen von Wells liest, ist der enge Zusammenhang zu der westlichen, vor allem von Wells repräsentierten Tradition des utopischen Romans kaum zu übersehen. Wird doch im *My*-Roman ein dezidiert ins Utopische verfremdetes Modell eines totalitären Staates entworfen, in dem bereits das Realität geworden zu sein scheint, was in den *Ostrovitjane* nur als frommer Wunsch des Pfarrers Dewly beziehungsweise in ersten Ansätzen als psychische Reglementierung und als erotisch-sexuelle Unterdrückung existert hatte. Im *My*-Roman scheinen dagegen bereits alle individuellen Handlungen und Bedürfnisse kontrolliert oder aber ausgemerzt zu sein, indem sogar die sexuellen Bedürfnisse und Triebe der Stadtbewohner zentral durchgeplant und domestizert sind. Aber auch wenn die hier satirisch beziehungsweise grotesk überzeichnete Gesellschaft der Zukunft nicht länger von religiösen Fanatikern und Heilspredigern bestimmt ist, ist die philosophisch-religiöse Dimension hier von fast noch größerer Relevanz für die kritische Auseinandersetzung Zamjatins mit dem totalitären Staat und seinen Repräsentanten. Hat sich doch der Führer dieses fiktiven, wenn auch immer wieder auf den frühen Sowjetstaat verweisenden, "Einheitsstaats" selbst zum "Blagodetel' " ernannt, um auch in einem dezidiert atheistischen Staat die religiösen Bedürfnisse der Staatsbewohner zu befriedigen. Er hat sich deshalb nicht nur die Eigenschaften des alttestamentarischen Vatergottes zugelegt, sondern sich mit einem zuverlässigen Netz von "Beschützern" umgeben, die ausdrücklich als Erzengel apostrophiert werden. Die das tägliche Leben regelnden riesigen Zeittafeln erinnern an die alten Ikonen, und die vom Staat organisierten Zeremonien sind bewußt den liturgischen Feiern der Kirche (insbesondere dem Osterfest) nachgebildet, da die neuen

Machthaber die gesellschaftliche Ordnung nicht ausschließlich auf Taylor, den Erfinder der Fließbandproduktion, zu begründen versuchen. Wichtiger aber noch als die vielen Parallelen und Rückverweise auf die nur leicht veränderten Riten und Herrschaftsformen der orthodoxen Kirche, sind einige Dialoge, in denen das häretisch-individualistische Bewußtsein einiger weniger, noch nicht endgültig angepaßter Nummern des "Einzigen Staates" auf die konformistischen, statischen Auffassungen des totalitären Staates bzw. des Kollektivs trifft. Nur vollziehen sich im *My*-Roman alle diese Debatten und Auseinandersetzungen in Wahrheit nur im erinnernden und reflektierenden Bewußtsein des Raumschiffkonstrukteurs und Mathematikers D-503, sind also immer schon subjektiv vermittelt beziehungsweise transformiert. Denn der gesamte *My*-Roman besteht aus den Tagebuchaufzeichnungen der Nummer D-503, die die einzige, immer wieder stark ironisch gebrochene 'Stimme' beziehungsweise Instanz darstellt, von der aus der "Einzige Staat" beschrieben und gleichzeitig auf eine höchst subtile ambivalente Weise ironisiert wird.[8]

Der besondere ästhetische Reiz und die provozierende Gesamtintention des Romans scheint mir nun aber gerade darin zu liegen, daß der Akt des Schreibens selbst in zunehmendem Maße als Häresie – im Sinne einer radikalen Abweichung von der kollektiven Norm – erscheint. Auf diese Weise manifestiert sich in den Tagebuchaufzeichnungen zugleich die Ich-Spaltung des allmählich zu sich selbst findenden Mathematikers und der sich zunehmend steigernde Protest des unterdrückten Individuums gegen den totalitären Staat. Dadurch bestätigt sich aber gerade im Akt des häretischen Schreibens die provozierende Feststellung der Revolutionärin und späteren Geliebten des Helden I-330 aus der 28. Tagebuchaufzeichnung:

> Человек - как роман: до самой последней страницы не знаешь, чем кончится. Иначе не стоило бы и читать...[9]

Dementsprechend verfaßt auch der Tagebuchautor gerade nicht die ihm abverlangte panegyrische Ode auf den Wohltäter und den "Einheitsstaat", sondern verfolgt in minutiöser Instrospektion die Konstituierung seines individualistischen häretischen Bewußtseins, wobei auch hier wieder, wie bereits in den vorausgehenden "Ostrovijane", Eros und Sexus als nicht zu kontrollierende Triebkräfte des menschlichen Handelns und Verhaltens eine zentrale Rolle spielen.

Eine Erweiterung und Vertiefung der Problematik gegenüber den *Ostrovitjane* findet im *My*-Roman aber auch insofern statt, als in ihm jetzt der Adam und Eva-Mythos als frühe Darstellung des menschlichen Freiheitsstrebens zwischen dem Mathematiker D-503 und dem Dichter R-13 auch explizit diskutiert wird. Dabei läßt Zamjatin den Dichter zunächst, in einem panegyrischen Gedicht, seine Überzeugung zum Ausdruck bringen, daß sich die in dem neuen Staat lebenden und vereinigten "Nummern" ebenso einfältig, unschuldig und glücklich fühlen dürften

wie Adam und Eva vor dem Sündenfall. Und weiter heißt es, wobei Dostoevskijs "Legende vom Großinquisitor" immer als Subtext mitzulesen ist:

> Никакой этой путаницы о добре, зле: все - очень просто, райски, детски просто. Благодетель, Машина, Куб, Газовый Колокол, Хранители - все это добро, все это - величественно, прекрасно, благородно, возвышенно, кристально-чисто. Потому что это охраняет нашу несвободу - то есть наше счастье. Это древние стали бы тут судить, рядить, ломать голову - этика, неэтика... Ну, да ладно: словом, вот этакую вот райскую поэмку, а? И при этом тон серьезнейший...[10]

Dieses schon als solches ironisch gebrochene Panegyrikum über den angeblich so paradiesischen kollektiven Staat wird indessen noch in derselben Tagebuchaufzeichnung radikal in Frage gestellt. Denn es stellt sich heraus, daß sowohl der angeblich schon weitgehend entindividualisierte Staatsdichter R-13 als auch der Mathematiker D-503 zu der Revolutionärin I-330 sehr persönliche Beziehungen unterhalten, die es eigentlich im Paradies der kollektiven Gesellschaft gar nicht mehr geben sollte. Indem aber der Tagebuchautor gerade vom Dichter als Adam und seine Geliebte, I-330, als Eva bezeichnet wird, tritt der innere Zusammenhang zwischen dem individuellen Akt des Schreibens und dem häretischen Denken und Empfinden des Schriftstellers und Dichters noch deutlicher hervor. Der äußerlich an Puškin erinnernde Dichter und der Tagebuchautor stimmen zwar darin überein, daß sie ihre Subjektivität und ihre Intellektualität ganz den Interessen des "Einzigen Staates" unterzuordnen bereit sind. Jedoch stellen beide zu ihrer eigenen Überraschung fest, daß sie sich dem kollektiven Glück gar nicht fügen können, weil sie sich als Individuen und insbesondere als schreibende Individuen geradezu zwangsläufig gegen jede Orthodoxie des Denkens und Empfindens wenden müssen. Dadurch aber reduziert sich sowohl für den Tagebuchautor als auch für den von ihm in Erinnerung gerufenen Staatsdichter das Schreiben gerade nicht auf den Dienst für den Staat oder auch nur auf einen eindimensionalen Nutzen. Denn es ist ja gerade der von Skrupeln, Zweifeln und revolutionären Hoffnungen geprägte häretische Text, der der harmonisierenden Vorstellung vom paradiesischen "Einheitsstaat" so kraß widerspricht. Mag auch diese repressive staatliche Ordnung schon als solche, durch die ironisch-groteske Form der Darstellung, immer wieder persifliert und als pure Fiktion entlarvt werden, wenn es bereits in der 12. Tagebuchaufzeichnung heißt:

> Наши боги - здесь, внизу, с нами - в Бюро, в кухне, в мастерской, в уборной; боги стали, как мы: эрго - мы стали как боги. И к вам, неведомые мои планетные читатели, к вам мы придем, чтобы сделать вашу жизнь божественно-разумной и точной, как наша...[11]

Diese Beziehung zwischen der Pseudorationalität und Durchorganisiertheit der kollektiven Gesellschaft und der christlichen Dogmatik wird in der 22. Aufzeichnung aber noch stärker betont, wenn die Christen als "unsere einzigen (wenn auch sehr unvollkommenen) Vorfahren" bezeichnet werden. Denn bereits sie hätten gewußt, daß Demut eine Tugend, Stolz dagegen ein Laster darstelle und daß das "Wir" von Gott, das "Ich" dagegen vom Teufel abstamme. Damit kündigt sich aber bereits hier die oft zitierte Schlüsselstelle des Romans an, in der die Revolutionärin I-330 ihre geschichtsphilosophische Grundüberzeugung formuliert, die Zamjatin selbst fast wörtlich in seinen Essay "O literature, revoljucii i èntropii" (1923) übernommen hat. Diese Schlüsselstelle aus dem *My*-Roman lautet:

> Что такое «Мефи»? - Мефи? Это - древнее имя, это - тот, который... Ты помнишь: там, на камне - изображен юноша... Или нет: я лучше на твоем языке, так ты скорее поймешь. Вот: две силы в мире - энтропия и энергия. Одна - к блаженному покою, к счастливому равновесию; другая - к разрушению равновесия, к мучительно-бесконечному движению. Энтропии - наши, или вернее - ваши предки христиане, поклонялись, как Богу. А мы анти-христиане, мы...[12]

Die sich nicht umsonst selbst als Mephi bezeichnende Revolutionärin begründet also das Gesetz der permanenten Revolution beziehungsweise der unendlichen Bewegung auch hier wieder ausdrücklich, gleichsam metaphysisch, mit dem teuflischen Gesetz der puren Negation, während sie den christlichen Vatergott, ganz im Sinne der russischen Orthodoxie, als furchterregendes Objekt der Andacht begreift, der die Unterwerfung des Individuums unter das Kollektiv beziehungsweise die Subordination der Vernunft unter den religiösen oder pseudoreligiösen Glauben verlange oder doch jedenfalls impliziere.

Das Motiv des häretischen Denkens und Schreibens wird indessen kurz vor Schluß des Romans noch einmal in einem Zwiegespräch zwischen dem Mathematiker und dem scheinbar so mächtigen und überlegenen Wohltäter aufgegriffen und auf höchst ironische Weise entfaltet. In diesem, ganz direkt auf Dostoevskijs Großinquisitor-Legende Bezug nehmenden Dialog zeigt sich einerseits der pure Machtwille des "Wohltäters", von dem die Unterdrückung der Individuen durch den Staat beziehungsweise ihre paradiesartige Unfreiheit mit dem Herdentrieb beziehungsweise dem angeblichen kollektiven Glück der Maße legitimiert wird. Andererseits zeigt sich aber hier in aller Schärfe die Skepsis und Widerständigkeit des häretischen Bewußtseins. Beginnt doch der früher so angepaßt, als eine bloße Nummer des "Einzigen Staates" lebende Mathematiker damit, die angebliche Gottgleichheit des allmächtigen "Wohltäters" als pure Ideologie zu durchschauen und zu entlarven, wenn er in seinem Tagebuch notiert:

> Помню очень ясно: я засмеялся - поднял глаза. Передо мною сидел лысый сократовски-лысый человек, и на лысине - мелкие капельки пота. Как все просто. Как все величественно-банально и до смешного просто.[13]

Diese erste und gleichzeitig letzte Begegnung zwischen dem Tagebuchautor und dem "Wohltäter" wirft aber bereits ein bezeichnendes Licht auf den Schluß des Romans, in dem die Offenheit und Ambivalenz der *Ostrovitjane* wiederkehrt, ja sogar noch gesteigert wird. Denn ähnlich wie es in dem früheren Kurzroman den beiden Außenseitern Kemble und O'Kelly ergeht, die erschossen bzw. hingerichtet werden, geschieht es auch dem Mathematiker und Raumschiffkonstrukteur D-503. Nachdem er sich wie alle anderen Bewohner des "Einzigen Staates" der Gehirnoperation unterzogen hat, scheint es auch für ihn keine Emotionalität, keine Phantasietätigkeit und damit auch kein häretisches Bewußtsein und Denken mehr zu geben. Durch die gewaltsame Intervention des "Wohltäters" scheint die angebliche Krankheit, die der Tagebuchautor selbst als Entstehung einer Seele diagnostiziert hatte, abrupt beendet zu sein, indem der allmächtige Staat beziehungsweise das orthodoxe kollektive Denken über das häretische Bewußtsein des Individuums triumphiert.

Indessen zeigt gerade die letzte Tagebuchaufzeichnung, die angeblich nur noch aus der Deskription "reiner Fakten" bestehen sollte, die fortwährende Wirksamkeit eines in sich gespaltenen, häretischen Bewußtseins. Schwankt doch der Tagebuchautor auch noch am Schluß des Romans zwischen Selbstreflexionen, Selbstanklagen und der Erinnerung an die scharfen, schönen Zähne seiner Geliebten, die auch noch während ihres qualvollen Sterbens unter der Glasglocke ihre revolutionären Freunde nicht denunziert. Überdies endet der Roman mit dem ausdrücklichen Hinweis darauf, daß die chaotischen Unruhen in den westlichen Stadtteilen fortbestehen und das Übergreifen der revolutionären Erhebung auf den gesamten Staat nur durch eine provisorische Mauer aus Starkstrom bisher habe verhindert werden können. Entsprechend vieldeutig und gerade nicht nur faktographisch-konstatierend endet der Roman mit der subjektiven Feststellung des Tagebuchautors:

> И я надеюсь - мы победим. Больше: я уверен - мы победим. Потому что разум должен победить.[14]

Auch am Schluß des Romans scheint also das "Ich" dem "Wir" immer noch unversöhnlich gegenüberzustehen. Und der Sieg der Vernunft über die unkontrollierbaren Emotionen scheint nicht mehr als eine vage Hoffnung zu sein, die durch den fragmentarischen und kontrastreichen Stil des Tagebuchautors gerade nicht bestätigt wird. Vielmehr wird hier das Schreiben selbst zu einer dezidiert häretischen Tätigkeit, wie sie Zamjatin auch in seinen gleichzeitig verfaßten Essays

angesichts der neuen Diktatur des Sowjetstaats nach der Oktoberrevolution zu propagieren und zu begründen versucht hat.[15]

Begnügte sich Zamjatin in den *Ostrovitjane* noch damit, gleichsam von außen, mit den Mitteln der Komik und der Satire, die kontinuierliche Zerstörung des langweilig-spießigen Lebens in der englischen Provinz zu schildern, wird hier der Protagonist und Tagebuchautor selbst zum Außenseiter und häretischen Schriftsteller. An die Stelle des verlangten und intendierten Panegyrikums über den "Einzigen Staat" beziehungsweise des spannenden Abenteuerromans tritt in zunehmendem Maße ein aus ganz unterschiedlichen 'Stimmen' bestehender Bewußtseinsroman. In ihm artikuliert sich aber gleichzeitig die Identitätskrise des Helden und das gegen jede Orthodoxie gerichtete Denken und Schreiben, womit der Roman selbst auf ganz unterschiedliche Weise gelesen und interpretiert werden konnte.[16]

Eine Deutung, die das in sich gespaltene Bewußtsein des Mathematikers und Tagebuchautors, das häretische Schreiben und die philosophisch-religiösen Implikationen des Romans hervorhebt, kann sich jedenfalls auf Zamjatin selbst berufen, der 1923 die Funktion der nachrevolutionären Literatur folgendermaßen zu beschreiben versucht hat:

> Сейчас в литературе нужны огромные, мачтовые, аэропланные, философские кругозоры, нужны самые последние, самые страшные, самые бесстрашные «Зачем»? и «А что дальше»? ... Пусть ответы неверны, пусть философия ошибочна - ошибки ценнее истин: истина - машинное, ошибка - живое, истина- успокаивает, ошибка - беспокоит.[17]

Eben aus solchen dialektischen Gegensätzen und Widersprüchen bestehen aber auch die Tagebuchaufzeichnungen des Mathematikers und Raumschiffkonstrukteurs D-503, der sich allererst im Akt des Schreibens, ohne dies zunächst selbst zu bemerken, zu einem häretischen Schriftsteller entwickelt. Eine beruhigende, 'entropische' Synthesis, wie sie von der offiziellen Literaturkritik und Zensur immer stärker gefordert wurde, wird aber weder von Zamjatin noch von seinem Protagonisten und Tagebuchautor D-503 für möglich oder auch nur für erstrebenswert gehalten. Denn der von Zamjatin allein für zeitgemäß erachtete "Neorealismus" bzw. "Synthetismus" sollte zugleich mit dem "Mikroskop des Realismus" arbeiten und die "teleskopischen, ins Unendliche reichenden Gläser des Symbolismus" verwenden, um Kunst und Philosophie, Phantastik und Alltagswelt sowie vor allem Literatur und kritisch-aufklärerisches Denken auf immer wieder andere Weise zusammenzuführen.[18]

Anmerkungen

1 E.J. Brown, *Brave New World, 1984 and We. An Essay on Anti-Utopia: Zamyatin and English Literature*, Ann Arbor 1976.

2 Vgl. dazu die außerordentlich materialreiche Studie von L. Scheffler, Zamjatins Konzeption vom zeitkritischen Schriftsteller, *Zeitschr. f. Slav. Phil.* 40, 1978, 335-357 sowie die spätere Monographie von L. Scheffler, *Evgenij Zamjatin. Sein Weltbild und seine literarische Thematik*, Köln-Wien 1984.

3 Vgl. dazu insb. K. Lewis/H. Weber, Zamyatin's We, The Proletarian Poets, and Bogdanov's Red Star, *Russian Literature Triquarterly* 12, 1975, 253-278.

4 K. Kaspar, Nachwort in: Jewgeni Samjatin, *Aufsätze, Autobiographie, Brief an Stalin*, Leipzig-Weimar 1991, 179.

5 E. Zamjatin, Ostrovitjane, *Sočinenija* I, O.O. 1970, 346."All das, was geschehen war und den friedlichen Gang des Lebens in Jasmond gestört hatte - war es nicht letztendlich das überzeugendste Argument? Wenn der Staat die schwachen Seelen mit Gewalt auf den Einheitsweg geführt hätte, dann hätte man nicht solch traurige, wenn auch gerechte Maßnahmen ergreifen müsse Die Erlösung wäre mit mathematischer Unausweichlichkeit gekommen, verstehen Sie - mit mathematischer!" (J. Samjatin, Die Inselbewohner, in: ders., *Erzählungen 1917-1928* II, Leipzig-Weimar 1991, 75f).

6 E. Zamjatin, Ostrovitjane, *Sočinenija* I, 337. "Glück nämlich ist einer der Zustände, die einen am meisten Fett ansetzen lassen, und Ihnen steht es nun mal, so zu sein, wie Sie sind: ein schmaler kurzhaariger Hermaphrodit..." (J. Samjatin, Die Inselbewohner, 64f).

7 Y. Zamyatin, Paradise (1921), *A Soviet Heretic: Essays by Yevgeny Zamyatin*. Edited and Translated by Mirra Ginsburg, Chicago-London 1970, 59-67 hier 67.

8 Vgl. dazu die Analyse von Ju. Striedter, Die Doppelfiktion und ihre Selbstaufhebung. Probleme des utopischen Romans besonders im nachrevolutionären Rußland, in: D. Henrich/W. Iser (Hrsg), *Funktionen des Fiktiven*, München 1983, 277-330.

9 E. Zamjatin, *My*, New York 1973, 139. "Ach, der Mensch ist wie ein Roman; bevor man nicht die letzten Seiten gelesen hat, kennt man das Ende nicht. Wäre es anders, dann lohnte es das Lesen gar nicht..." (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 151).

10 E. Zamjatin, *My*, New York 1973, 56. "Es gibt kein Gut und Böse mehr. Alles ist unkompliziert und einfach geworden. Der Wohltäter, die Maschine, der Würfel, die Gasglocke, die Beschützer - all das ist erhaben und kristallklar.

Es erhält unsere Freiheit, und unsere Freiheit ist unser Glück. Die Menschen von einst hätten sich lange den Kopf zerbrochen, ob das eine Ethik sei oder nicht. Aber genug davon. Ist das nicht ein prächtiges Gedicht über das Paradies? Und ein ernstes dazu!" (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 62).

[11] E. Zamjatin, *My*, 62. "Unsere Götter sind hier auf Erden, sie stehen neben uns im Büro, in der Küche, in der Werkstatt, im Schlafzimmer; die Götter sind geworden wie wir, also sind wir wie die Götter geworden. Liebe Leser auf fernen Planeten, wir werden zu Ihnen kommen, damit Ihr Leben ebenso göttlich-vernünftig und exakt wie das unsere werde. (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 68).

[12] E. Zamjatin, *My*, New York 1973, 141f. "»Mephi, was ist das?« »Mephi? Das ist ein uralter Name, das ist jener, der ... erinnerst du dich noch? Nein, ich will es dir lieber in deiner Sprache erklären, damit du es besser verstehst. Es gibt zwei Kräfte in der Welt, Entropie und Energie. Die eine schafft selige Ruhe und glückliches Gleichgewicht, die andere führt zur Zerstörung des Gleichgewichts, zu qualvoll-unendlicher Bewegung. Unsere oder, richtig gesagt, eure Vorfahren, die Christen, haben die Entropie als Gott verehrt. Wir aber, die Antichristen, wir ...«" (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 154).

[13] E. Zamjatin, *My*, New York 1973, 184f. "Ich lachte schallend und blickte auf. Vor mir saß ein Mensch mit einer Glatze wie Sokrates, und auf der Glatze standen kleine Schweißtropfen. Wie einfach alles war, wie banal und lächerlich einfach!" (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 197f).

[14] E. Zamjatin, *My*, New York 1973, 200. "Ich hoffe, daß wir siegen. Ich bin sogar fest von unserem Sieg überzeugt. Die Vernunft muß siegen!" (J. Samjatin, *Wir*, Köln 1984, 212).

[15] Vgl. für eine ausführlichere Begründung dieser Schlußinterpretation bereits meinen Artikel: Der Mathematiker als Schriftsteller. Zamjatins Zukunftsroman "My" als negative und positive Utopie, *Zeitschr. f. Slav. Phil.* 48, 1988, 197-213.

[16] Vgl. dazu jetzt die repräsentative Aufsatzsammlung von G. Kern (Hrsg.), *Zamyatin's We. A Collection of Critical Essays*, Ann Arbor 1988.

[17] E. Zamjatin; O literature, revoljucii i ėntropii, in: ders., *Lica*, Moskva 1967, 245-256, hier 252f. "Die Literatur braucht heute gewaltige, mastbaumhohe, flugzeuggleiche, philosophische Perspektiven, braucht ein letztes, ein erbarmungsloses, ein furchtloses ›Warum?‹ und ein ebensolches ›Und weiter?‹ ... Mögen die Antworten nicht stimmen, mag ihre Philosophie Irrtümer enthalten - Fehler sind wertvoller als Wahrheiten: die Wahrheit hat etwas Automatenhaftes, der Irrtum ist etwas, was lebt; die Wahrheit beruhigt, der Irrtum stachelt an." (J. Samjatin, Über Literatur, Revolution, Entropie und anderes, in: ders., *Aufsätze, Autobiographie, Brief an Stalin*, Leipzig-Weimar 1991, 24-34, hier 28f).

[illegible] Vgl. dazu Zamjatins Essay "Die neue russische Prosa" (1923), in: ders., *Aufsätze, Autobiographie, Brief an Stalin*, Leipzig-Weimar 1991, 56-76.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 355–380

Robert Hodel

ZUM HISTORISCHEN AUTOR A. PLATONOV (CHRISTUS- UND VATERMOTIV IN DEN VORONEŽER JAHREN)

A. Platonovs literarische Entwicklung von den Frühschriften bis zu den Romanwerken der zweiten Hälfte der 20er Jahre läßt sich als zunehmende "Konditionierung" von Vorstellungen und Überzeugungen der ersten "Voronežer" Jahre beschreiben. Vieles, was der junge Journalist und Elektrotechniker enthusiastisch propagiert, taucht in seinem literarischen Werk einige Jahre später in doppelt gebrochener Weise wieder auf.

Sein publizistisches Gedankengut ist nicht nur auf ein personalisiertes, subjektives Bewußtsein übertragen, sondern in seiner Referenzialität auch durch eine spezifische sprachliche Atmosphäre irritiert: Ausdrücke, die in einem argumentativ aufbauenden Text nachvollziehbar eingeführt und zu Elementen einer kohärenten Terminologie werden, wirken unvermittelt, dekontextualisiert.

Das Syntagma "обращение слепого хода природы в разумный", das nicht aus Platonovs, sondern Fedorovs Feder stammt,[1] wird in *Filosofija obščego dela* (1985, I, 5) nicht in seiner sprachlichen Gestalt thematisiert, weil seine zentralen Begriffe zu diesem Zeitpunkt soweit vorbereitet sind, daß sie im gegebenen Syntagma nahtlos zusammen-gedacht werden können.[2]

Die Personalisierung von ideologischen Versatzstücken und das Entrücken dieser aus dem erwarteten Horizont der Apperzeption, welche beide zur Verlagerung vom konkreten (historischen) zu einem nur bedingt wahrnehmbaren (impliziten) Autor führen, sind zweifellos gewichtige Faktoren der Vielschichtigkeit auch des Platonovschen Dichtens.

Sie gehen jedoch einher mit einer ideologischen Ausrichtung, welche nicht erst angesichts der "realen" Entwicklung der Sowjetgesellschaft dem Zweifel anheimfällt, sondern bereits in den frühen 20er Jahren kein einheitliches Bild ergibt. Dabei ist nicht einmal so sehr der grundsätzliche Widerstreit zwischen einer "heroischen" und "pastoralen" Tendenz gemeint (Shepard 1973, vgl. Langerak 1981, 308), von der bereits Keller[3] 1922 in einer Kritik der *Golubaja glubina* (1922c) spricht, sondern vielmehr die Komplexität und oft auch Zwiespältigkeit seiner Orientierung innerhalb des "Proletkul't" (Langerak 1981, 308) selbst. Auf diesem Hintergrund ist Platonovs "Wende" der Mitte der 20er Jahre eher als Aufscheinen latenter Inhalte, denn als ideologischer Bruch zu verstehen.

Dieser Sachverhalt soll hier in bezug auf die Religion, insbesondere das Christus-Motiv, wie auch in bezug auf das mit diesem eng verknüpften Motiv des "Vaters" aufgewiesen werden.

Christus-Bild

Die Religion – und damit ist vornehmlich die christliche gemeint – ist für den Publizisten Platonov in den frühen 20er Jahren in einem mehrfachen Sinn ein Relikt der "alten",[4] vorrevolutionären Welt. Vier Aspekte seien hier kurz erwähnt: 1. ein erkenntnistheoretischer, 2. ein praktischer (in bezug auf die äußere Natur), 3. ein politischer und 4. ein psychologischer (in bezug auf die innere Natur des Menschen).

1. "Religion ist Glaube" (Platonov 1921a und 1988d, 497), das heißt, ein Feind des Wissens und des Bewußtseins, und gehört also einem Versuch der Verbindung des Menschen mit dem Universum (вселенная) an, der in "unserer Zeit der triumphierenden Wissenschaft" überlebt ist. Denn sie stellt eine "Weltlehre und ein Verhältnis zur Welt vermittels der Gefühle, Leidenschaften und dunkler Instinkte" dar (ebd., 495). Und in diesem bewußtlosen, nur auf die Gefühlswelt abgestützten Weltbezug vermag der Mensch über die irdischen Verhältnisse hinaus nur eine Spiegelung von sich selbst zu erkennen.

> Человек – отец Бога. (Platonov 1920n und – in Auszügen – Ljubuškina 1988, 400)

2. Die Hypostasierung der Erfahrung der Unendlichkeit zu einem Gott (ebd., 400) und seinem "Geheimnis" (тайна) fördert ein passives, duldendes Verhalten gegenüber der unverstandenen, feindlichen Natur.

Im Bewußtsein der drohenden Dürrekatastrophe des Jahres 1921 ruft Platonov im Artikel "Oboronjajtes' – nastupajte!" zum Kampf gegen die Erde und den wolkenlosen Himmel auf:

> Товарищи! Всякая надежда на "благость" природы на то, что может еще засухи не будет, что нам кто-то поможет, – всякая надежда должна быть изгнана из сердца человека. (Platonov 1921j).

Der neue Heilige ist der Meliorator,[5] der nicht um Regen angefleht wird, sondern durch die technische Umbildung der Erde Naturkatastrophen vernichtet.

> Электричество сильнее чертов и богов. (Platonov 1924)

3. Die Religion gehört zu den "Bastionen des bourgeoisen Geistes".[6] Der streng hierarchisch gegliederte (orthodoxe) Himmel mit seinen Cherubinen und Seraphinen und Gott an der Spitze widerspiegelt und sanktioniert die kapitalistische Weltordnung ("Konec boga" – Platonov 1921a und 1988d, 496)

1920 schreibt Platonov über die "Zeitung und ihre Bedeutung":

> Буржуазная печать пела об истине, необходимости и вечности капитала, о Боге, самом большом богаче, о своей страшной пугающей силе, о своих армиях и царях. (Platonov 1920p)

4. Der Primat der dunklen Gefühle und Leidenschaften der religiösen Weltlehre bedeutet gleichzeitig, daß bei jedem Einzelnen die Vorherrschaft des "Geschlechts" (pol) über den "reinen" Gedanken gewährt bleibt. Nur die freie Entfaltung des "lichten" Bewußtseins kann der Regentschaft des alles zerschlingenden "Wanstes" (пузо) – der Seele des Kapitalismus – ein Ende setzen und zu einer brüderlichen, unsterblichen Gesellschaft führen.[7]

> Еще до своего восстания пролетариат уже знал свою главную силу, свою душу – сознание, и противопоставлял эту силу старой душе буржуазии – половому чувству, страсти жить во имя себя, ради ложных целей. (Platonov 1920q)

Die Figur des Christus nun fügt sich *einerseits* sehr wohl in das dominante Religionsbild[8] des Voronežer Publizisten ein.

Неужели время не движется, и до сих пор Христос, Шелли, Байрон, Толстой интереснее электрификации? – ruft der Autor 1923 in einem Essay über den "Wandernden Metaphysiker" V.A. Posse mit einer kaum verkennbaren Verzweiflung aus (Platonov 1923a).

Christus ist insofern dem proletarischen, revolutionären Geist fremd, begründet Platonov in "Gapon i rabočie", als er nicht für die "Notwendigkeit des Kampfes, sondern die Notwendigkeit der Versöhnung" (примирение) steht.

> Буржуазия не только нас родила, но и научила биться и ненавидеть. (Platonov 1921b)

Die christliche Demut und mit ihr bereits in Anfängen auch das zukünftige Reich der Ausgebeuteten sind ein Gegenstand der Parodie in der 1922 geschriebenen skurrilen, für das Platonovsche Schaffen jedoch äußerst aufschlußreichen Geschichte "Tjuten', Vitjuten' i Protegalen" (Platonov 1922a). Vitjuten', der mittlere einer christlichen und gleichzeitig Karamazovschen Trojca, der sich als Vollender der Sache Jesu nicht nur zu den Kleinsten und Schwächsten unter den

Menschen hingezogen fühlt, sondern auch zu den Wolken, die vom Wind aufgefressen werden, wirft Christus Kleinmut[9] vor:

> Был Христос, ему и сейчас молятся ваши отцы, он говорил: блаженны нищие духом. Но и он не понимал всего и не хотел умирать, когда умирают без слова вечером мошки, а каждая из них блаженней Христа, потому что беднее его духом. (Platonov 1922a und 1988d, 482).

Mit der Figur des Christus verbindet der Voronežer Publizist *andererseits* jedoch geradezu diametral entgegengesetzte Vorstellungen:

Christus ist der "große Prophet des Zorns und der Hoffnung" ("Christos i my"; Platonov 1920c und 1988c, 426), den man in einen "Prediger der Demut gegenüber der blinden Welt und den vertierten Vergewaltigern" verwandelt hat, dessen oberstes Gebot vergessen ist: царство божье усилием берется (ebd., 426).

In "Da svjatitsja imja tvoe" schreibt der 21-jährige Platonov von der Versklavung der Menschen, der Christus ein Ende setzt:

> Пока не родился среди людей Христос, сильнейший из детей земли, силою своей уверенности и радости подмявший смерть под себя, и тем остановил бешеный поток времени, хоронящего человека навеки под пеленой своею. (Platonov 1920f)

Mit ihm, dem Begründer der Arbeit, hat der Mensch erstmals gefühlt, daß die zerstörerischen Naturkräfte, bis hin zum Tod, bezwungen werden können:

> Человек обрек себя на царство бесконечности и бессмертия, на царство свободы и победы. (Ebd.)

Christus ist der "Zar des Bewußtseins und der Feind des Geheimnisses" (Platonov 1920g und 1988a, 532). Er ist schon lange tot, doch seine Sache lebt in der proletarischen Bewegung weiter:

> Он давно мертв, но мы делаем его дело – и он жив в нас. (1920c und 1988c, 427)

Dieses kontroverse Christus-Bild widerspiegelt auf der publizistischen Ebene die prinzipielle Unbestimmbarkeit des ideologischen Standpunktes in der besagten Erzählung "Tjuten', Vitjuten' i Protegalen".[10] Vitjuten' stellt nicht bloß eine polemische Extremalisierung des demütig liebenden Christus dar, er trägt auch Züge jener utopischer Verkünder und Welterneuerer früher Erzählungen, die noch ungebrochener mit dem Ideal des Kommunismus und der "Elektrifizierung"

zusammengebracht werden (vgl. "Volček" – Platonov 1920s, "Erik" – Platonov 1921c, "V zvezdnoj pustyne" – Platonov 1921g, "Priključenija Baklažanova" – Platonov 1922b, "Rasskaz o mnogich interesnych veščach" – Platonov 1923d).

Die assoziationsreiche Verbindung dieser Helden mit der Christus-Figur oder einem mythischen (oft alttestamentarischen) Schöpfergott bildet eine wesentliche Komponente ihres vielschichtigen programmatisch-polemischen Charakters.

Im "Rasskaz o mnogich interesnych veščach" (Platonov 1923d) gebiert den zukünftige Bildner "schöner Seelen" aus verlorenen Wörtern[11] eine Frau, die wegen ihrer Häßlichkeit allein geblieben ist und deshalb ironisch "Bogorodica" genannt wird (ebd., No 42, s.7).

Erik, der Held der gleichnamigen Erzählung, wird vom Teufel (враг рода человеческого) mit der Kunst, Menschen aus Lehm zu formen, in Versuchung geführt. Im Unterschied zu Jesus (vgl. Matthäus, 4,1-11) willigt Erik nicht nur gerne ein, sein Pakt führt zur Einheit der Menschen.

Das Motiv des "Menschensohns" durchzieht das gesamte Schaffen des Autors bis hin zur "Komödie" *Noev kovčeg* aus dem letzten Lebensjahr, in welcher Christi Bruder als Figur agiert (Platonov 1993).

Auch die Pseudonyme der frühen 20er Jahre ("Elpifidor Baklažanov" – Platonov 1922a; "Tjuten'" – Platonov 1921f und 1988d, 510 oder "Iogann Pupkov" – Platonov 1923c), durch welche der Verfasser den Raum der impliziten auf Kosten der traditionell expliziten Auktorialität erweitert, werden unter diesem Gesichtspunkt zu Bedeutungsträgern. Indem Platonov die Erzählung "Tjuten', Vitjuten' i Protegalen" mit dem Namen des Titelhelden der Erzählung "Priključenija Baklažanova" (Platonov 1922b) unterschreibt, stellt er sich als (fiktionalisierter) Autor auf die Ebene seiner Helden, welche dadurch ein zusätzliches Gewicht erlangen, während er selbst als ebenfalls "konditionierte" Figur denselben intertextuellen Beziehungen unterliegt.

In diesem Sinne faßte Tolstaja-Segal 1981 die beiden Pseudonyme der 30er Jahre "A. Firsov" und "Foma Čelovekov" als Allusionen auf den "Menschensohn" (Сын Человеческий) auf.[12]

Hieraus ergibt sich eine erste Folgerung:

Wie die Erzählung "Tjuten', Vitjuten' i Protegalen" muß auch das Gesamtwerk des Autors als Auseinandersetzung sowohl mit der kommunistischen Ideologie wie auch der christlichen Heilslehre und ihren spezifischen Ausformungen im orthodoxen Rußland betrachtet werden.[13]

So thematisiert etwa die Kontraktion zweier unvereinbarer Ideologeme in der nominativen Einheit "sočel'nik kommunizma" aus dem Romanwerk *Čevengur* neben einer pathosreichen sowjetideologischen Einstellung, neben einer sprachhäretischen in bezug auf den "Roždestvenskij sočel'nik" sowie neben einer parodistischen in bezug auf den Kommunismus als Ersatzreligion auch eine Ebene,

welche den "sočel'nik christianstva" als jähe Rettung aus dem Tränental erscheinen läßt.

Unabhängig davon, wie wir Platonovs oft widersprüchlichen publizistischen Äußerungen der frühen 20er Jahre in Hinsicht auf ein religiöses "Bekenntnis" deuten, können wir feststellen, daß sich bei ihm gegen die Mitte des Jahrzehnts der Eindruck verstärkt, daß die Bedürfnisse, welche die Religion in der "alten" Welt gedeckt hat, von der neuen Ideologie nur sehr zaghaft befriedigt werden.

Während er im Artikel "Razmozžim" (Platonov 1920d) noch lobt, Kirche, Gott, Zar und Unantastbarkeit des Privateigentums seien längst vergessen,[14] schreibt er in "O ljubvi":

> И до того момента, пока мысль не обнимет всю вселенную и не сознает ее как истину, человечеству нужны будут разные религии, разные науки и всякие другие условные знаки... (Platonov 192? und 1988a, 541).

Die Religion erscheint hier als ein Instrument der Regulierung des Lebens:

> Над народом не надо смеяться, даже когда он по-язычески верит в свою богородицу. Сознание, что на небе есть благая богородица – роднее и ласковей матери, дает сердцу мужика любовь и силу, и он веками ходит за сохой и работает и живет как мученик. (Ebd., 542)

Wenn die Religion, die Zehntausende von Jahren in das "Innere des Menschen hineingewachsen ist", zerstört werden soll, weil sie mit dem Kommunismus nicht vereinbar ist, kann sie nicht durch eine Wissenschaft ersetzt werden, die erst seit 100 – 150 Jahre existiert (ebd., 542). Dieser versöhnliche Blick auf die Religiosität der Menschen ist in die Erzählung "Rodina ėlektričestva" (1926) eingegangen und zeigt darin exemplarisch, worauf die schillernde Bedeutung einer anscheinend naiven Figurenaussage basiert:

Eine um Regen betende Frau heißt den Einwand des Ich-Erzählers gut, daß Gott nicht helfen könne, fügt jedoch hinzu:

> Я и живу-то, милый, по привычке, разве по воле, что ли! Сердце-то ведь само дышит, меня не спрашивает, и рука сама крестится...(Platonov 1989b, 178).

Im besagten Essay "O ljubvi", der 1988 erstmals gedruckt worden ist, deutet Platonov bereits die Möglichkeit an, daß die Unvereinbarkeit von Religion und Kommunismus bedingten Charakter haben könnte, und sucht beide auf eine gemeinsame Wurzel zurückzuführen:

> Люди хотят понять ту первичную силу, ту первичную буйную мать, из которой все течет и рождается, откуда [...] выросла эта маленькая веточка – религия, которая теперь засыхает, и на одном с ней стволе вырастет другой цветок – наука, память. (Platonov 1988a, 542)

In dieselbe Richtung weist auch der Versuch, die "Ideen der Religion und des Schicksals" physikalisch zu erklären, das heißt, als Abkömmlinge eines "Komplexes verschiedener elektromagnetischer Felder" (Platonov 1923a und 1988c, 434f.).

Die Welt der "Väter"

Die Religion macht in diesen Versöhnungsversuchen nur einen Teil jener "alten" Welt aus, die bald als die Generation der "Väter", bald als vorrevolutionäre oder konterrevolutionäre Welt, feindliche Natur, nicht industrialisiertes Dorf, Blutsbanden in Form der Familie, Sippe oder Nation, "ererbte" Bedürfnisse und Neigungen des "Sohnes", privates (личная) im Unterschied zum öffentlichen Leben oder bald als siechendes Europa (im Unterschied zum aufstrebenden Asien) erscheint.

Über Platonov hinaus hat die Ablehnung dieser Welt der "Väter" in der Figur des Pavlik Morozov (1918 – 1932) einen Kulminationspunkt erreicht, der zeitlich mit dem Vaterkult um Stalin zusammenfällt.[15]

Ihre Einschätzung nun durch den jungen Platonov, dessen Vater zweimalig (1920 und 1922) mit dem Orden "Geroj truda" ausgezeichnet wurde (vgl. Langerak 1988, 439), ist, wie bereits seine Haltung gegenüber dem "Menschensohn", äußerst kontrovers.

Auch er setzt in den frühen 20er Jahren dem "hellen und freudigen Tempel der Menschheit" die "stinkende Gruft" der Väter entgegen: [...] где жили – не жили, а умирали всю жизнь, каждый день, гнили в мертвой тоске наши темные загнанные отцы...(Platonov 1920a und 1988a, 530), ruft zum Kampf gegen die "vaterländische" Bourgeoisie (отечественная "родная" буржуазия) auf, gegen den "alten dunklen Dämon" und die "dunklen Winkel mit der schwarzen Ehrlosigkeit" (Platonov 1920r),[16] spricht vom Wechsel der Generationen als einer Säuberung der menschlichen Seele (Platonov 1920h und 1988a, 533), als Übergang vom "schwarzen toten Blut" zum "neuen roten Leben" (Platonov 1920m), zum "Zarenreich des Sohnes" und erhebt das Kind zum "Herrscher der Menschheit" (Platonov 1920h und 1988a, 534 und 533).

1921 schreibt er in einer Antwort an die Leser der *Voronežskaja kommuna* :

> [...] душа пролетариата – движение, революция и два года назад для нас – 18 век. (Platonov 1920g)

Und zwei Jahre später im Bericht "Otkrytie detskogo teatra 'Veselyj skomoroch' " noch immer in den Kategorien derselben Opposition:

> Все это [учреждения, общество, искусство – R.H.] – для взрослых, т.е. уже сгибающихся, преющих телом. Не перенести ли нам центры культуры на человечество от 5-ти до 20-ти лет? Коммунизм наверное будет строем юности и юных. (Platonov 1923e)

Das häufige Motiv des eltern- und besitzlosen Helden ist auf diesem Hintergrund als Sinnbild einer neuen Kraft zu deuten, die allein nach vorne, in die Zukunft gerichtet ist – ein Motiv, das bereits in den ersten literarischen Werken eine zentrale Rolle spielt (vgl. z.B. "Syn zemli"[17] – Platonov 1922c, 23; "Rasskaz o mnogich interesnych veščach" – Platonov 1923d).

Platonovs Sprache ist in dieser Abgrenzung bisweilen ausgesprochen militant. Davon zeugen bereits die Überschriften einiger seiner Artikel des Jahres 1920 (z.B. "ivaä exidna" – Platonov 1920e, "Dva udara na udar" – Platonov 1920j, "Kulak s vostoka" – Platonov 1920o, "Razmozłim" – Platonov 1920d, u.a.). Denselben Geist vertreten auch manche jener Gedichte aus *Golubaja glubina*, die dem Proletkul't verpflichtet sind, z.B. "Pochod":

> Мы не живем, а идем, умираем,
> Будто мы дети чужого отца.
> Здесь мы чужие и зажигаем
> Мертвую землю с конца до конца.
> (Platonov 1922c, 5)

Eine solche Militanz und Ausschließlichkeit wird, abgesehen von der äußeren Bedrohung durch Krieg und Bürgerkrieg, auch insofern nachvollziehbar, als das abzugrenzende Dunkle und Böse in allem und jedem steckt. Im selben Artikel, wo Platonov von den Arbeitern schreibt, sie gäben der "gewaltsamen, lasterhaften, widerlichen Natur" ein "reines menschliches Angesicht", bekennt er, daß der "Geist der Bourgeoisie" noch immer "in uns" ist (Platonov 1920i und 1988c, 428). Und in "Vospitanie kommunistov" schreibt er in aller Deutlichkeit:

> Грязь еще густо облипает нас, мы еще не все пролетарии и коммунисты, даже те, кто вышел из самой трудовой гущи рабочего класса. В каждом еще живы стремления к благополучию себя и своей семьи, ко приобретению собственности и хищничеству. (Platonov 1920k)

Die Umdeutung des ehemals "Weißen" in etwas Dunkles und Rückständiges, die Umdeutung des "schwarzen Volks"[18] in etwas Reines und Fortschrittliches

ist nicht nur dadurch erschwert, daß der "schwarze Schweiß der Arbeit" (Platonov 1921g) ein Ideal des proletarischen Lebens darstellt und die "reine" Kindheit in die vorrevolutionäre Zeit fällt,[19] "die alten heißen Stimmen der Leidenschaft" müssen auch im "eigenen Blut" erstickt werden (Platonov 1920g und 1988a, 532).

Die psychologische Seite dieser "Umwandlung" legt Platonov in einem Brief an die Redaktion des "Burevestnik" dar, in welchem er sich an potentielle Kritiker seiner Gedichte wendet:

> Вы люди законные и достойные, я человеком только хочу быть. [...]
> Я уверен, что приход пролетарского искусства будет безобразен. Мы растем из земли, из всех ее нечистот, и все, что есть на земле, есть и на нас.
> Но не бойтесь, мы очистимся; мы ненавидим свое убожество, мы упорно идем из грязи. (Platonov 1922c, VIII)

Die entscheidende Kontroverse dieser Jahre liegt aber nicht darin, daß die Nähe jener zwei Welten, die im Ausdruck "sočel'nik kommunizma" bedeutet sind, überwunden werden soll, sondern darin, daß sie gleichzeitig auch ersehnt wird.

In einer undatierten Notiz schreibt Platonov:

> Но вся тайна – что у нас народ хороший, его хорошо "зарядили" предки. Мы живем отчим наследством, не проживем же его. (Platonov 1991a, 153)

Anläßlich eines Literaturabends mit Nekrasov (1921) wiederholt er die hohe Bedeutung der Zukunft, betont dabei jedoch ihre Verwurzelung im Vergangenen:

> Но нам дороги матери, Волга, песни и тысячелетняя незабытая тоска. Если помолимся мы чему, то полям и рекам, странникам и мужикам, родившим нас. [...] Над этим же – над отцами-шахтерами, полевыми дорогами и песнями можно только постоять без шапки и броситься вперед. (Platonov 1921i und 1988d, 498)

Die "alten Fabrikarbeiter" setzt er in "Dajte kvalivicirovannych masterovych" (Platonov 1921d) den neuen unmotivierten Arbeitskräften[20] vom Land (чернорабочие) entgegen und fordert für die ersteren Privilegien.

Es ist vor allem aber sein dichterisches Werk, das den Gedanken der Verbindung mit den vertrauten Gefilden seiner Kindheit immer wieder aufnimmt, so z.B. die Gedichte "Mir rodimyj, ja tebja ne kinu" (Platonov 1988d, 471) oder "Iz poėmy 'Marija'" (Platonov 1922c, 35). Im Gedicht "Poslednij šag", das den an Fedo-

rov erinnernden Gedanken des Weiterlebens aller Verstorbenen in der letzten, unsterblichen Generation der Söhne aufnimmt,[21] besteht die Synthese in der Deklaration der Arbeit zum "Vater" der neuen Menschheit:

> Работа – наш отец, мы не расстанемся с отцом. (Platonov 1922c, 29)

Von der Verbindung der geliebten "Felder, der Dörfer, der Mutter und des Kirchturmklangs" mit den "Dampflokomotiven, den Maschinen, der heulenden Sirene und der schweißtriefenden Arbeit" ist im Brief an den "Burevestnik" (Platonov 1922c, VI) explizit die Rede, diese Art "Verwandtschaft" (родство) stellt jedoch für den Dichter noch immer ein Rätsel dar.[22]

Während Platonov diese widerstrebenden Tendenzen im Frühwerk zumeist noch getrennt behandelt oder in phantastischen Projekten zu verbinden sucht, spitzt sich in den Werken der zweiten Hälfte der 20er Jahre die Frage ihrer Vereinbarkeit immer weiter zu.

In "Sokrovennyj čelovek", wo einer der Helden "erdulden"[23] muß, vor der Revolution geboren zu sein, soll die "wissenschaftliche Erweckung der Toten" (nauçnoe voskre,enie mertvyx; Platonov 1971, 156) den neuen wissenschaftlichen Geist mit der Welt der "Väter" verbinden.

Die Kernmasse der Bevölkerung Čevengurs, der ersten sozialistischen Stadt, bilden mittellose und elternlose Menschen ohne nationale Zugehörigkeit, die mit ihrer Vergangenheit nicht erst zu brechen haben, weil sie keine besitzen. Der Hauptprotagonist Saša Dvanov, der allein Erinnerungen an einen Vater pflegt, folgt ihm ins unterirdische Reich des Wassers – vielleicht in der Hoffnung, daß "Čevengur" ihn nicht zu begraben hat und durch seine Grabstätte nicht mit der alten Welt verbunden bleibt.

Die Geburtsstadt des ewigen Reiches auf Erden ist weder identisch mit dem dritten Rom, noch mit Peters Fenster zum Westen, sondern ist in der peripheren russischen Steppe auf dem Weg nach Asien gelegen, die Ewige Stadt steht nicht mehr auf einem Berg, wie Platonov in frühen Gedichten (z.B. "Put' v gory" oder "Nad golubymi ozerami"[24]) zu erkennen gibt, sondern in der Ebene – der "ravnina".

Kotlovan nimmt in der Figur des Žačev die Idee der "proletarischen Kindheit und des reinen Waisentums" (vgl. Naiman/Nesbet 1992, 625) in aller Schärfe und Konsequenz erneut auf, wiederholt in der Entkulakisierung durch das Floß das Motiv des gedenkenlosen Tods und führt die Bewegung vom Berg (über dessen Einebnung[25]) zur ebenen Steppe geradlinig weiter. Und obwohl die Baugrube zum Grab der kleinen Nast'ja wird und damit eher zum Ort der "научное омертвение живых", stellt auch sie in einem gewissen Sinne noch eine Synthese der

beiden Welten dar. Solange die Erdarbeiten andauern, verbinden die Grubenarbeiter das geplante lichte Haus des Kommunismus mit dem dunklen Reich der Erde.

Wir sind an den frühen Artikel "Красный труд" und die Erzählung "V zvezdnoj pustyne" erinnert:

> [...] от рабочих требовался не просто труд, а труд героический, труд – жертва, может быть труд – смерть. (Platonov 1920l)

Čagov, der Held der "Sternenwüste", will seinem schrecklichen Verdacht, daß der Gedanke und das Verlangen nach Wahrheit diesselbe simple Kraft darstellen, wie der Hunger, sodaß der Sieg über die Natur nur ein Sieg der Natur ist, mit dem "Hoffen in der Hoffnungslosigkeit" entgegentreten:

> А тогда мы-то что? Мы восстанем и на это, раз это так, но не обманемся и биться за ложь, за мечту не будем. Тогда мы восстанем и на мысль, и на истину, и на себя, но добьемся конца. (Platonov 1921q)

Anmerkungen

1 Vgl. z.B. den Artikel "Velikij rabotnik": Земной шар, как таковой, представляет из себя объект для одной из самых мощных (по емкости труда и полезному эффекту впоследствии) прикладных наук – мелиорации (то есть науки об *улучшении земли, о приведении ее в разумный вид*). (Kursiv – R.H.; Platonov 1923b)

2 Analoge Verhältnisse liegen in Platonovs Artikel "Protiv znoja" vor, der in seinem sprachlichen Ausdruck äußerst lebhaft an die Sprechweisen späterer Platonovscher Helden erinnert:
Этому *контрреволюционному климату* мы объявляем смертельную борьбу – он должен погибнуть, т.е. измениться, чтобы крестьянские поля получали влаги сколько нужно, до полного насыщения. (Kursiv – R.H.; Platonov 1921h)
Im Unterschied zum intentionalen Gehalt derartiger Formulierungen in literarischen Texten, steht der Autor der gegebenen nominativen Einheit nicht auf der Ebene der unmittelbaren ("eigentlichen") Rede, die den Kampf eines Revolutionärs gegen kosmische Windmühlen dechiffriert, sondern souverän über ihr. Er überträgt bewußt, d.h. eine "Bewußtseinslage der doppelten Bedeutung" (Stählin 1914) hervorrufend, den politischen Jargon in den Bereich des "Kosmismus" (vgl. Hagemeister 1989, 246). Dieser metaphorische Gebrauch ist einerseits durch den pathetischen Zeitgeist motiviert, andererseits im Text selbst, einer Allegorie ähnlich, vorbereitet. So gehen dem "konterrevolutionären Klima" die Feststellung voraus, daß der Hunger "kosmische" Gründe hat,

sowie die aus dem Militärjargon stammende Metapher "nastupaet zasucha" (Platonov 1921h).

3 Der erste Kritiker der *Blauen Tiefe* unterteilt Platonovs Gedichte in zwei thematische Bereiche. Die erste Gruppe zeigt einen "proletarischen und revolutionären Poeten", der sich mit einem schwärmerischen und beinahe religiösen Enthusiasmus dem Proletkul't verpflichtet hat. Ungemein höher schätzt Keller jedoch jene Gedichte ein, in denen Platonovs tiefe organische Verankerung erfahrbar ist, seine "Nähe zur Erde und zur grünen Welt", seine Fähigkeit, "Menschen in ihren Empfindungen zu nähern" (Keller 1922, 36).

4 Der Begriff des "Alten" als Negation des "Neuen" und "Gegenwärtigen" ist im Voronežer publizistischen Werk des Autors zentral. Stellvertretend für unzählige Belege sei hier ein Satz aus "Konec boga" angeführt:
Религиозный человек – значит *древний, старый* человек, у которого еще очень сильны пережитки, хотя он и живет в наше время торжествующей науки. (Kursiv – R.H.; Platonov 1921a und 1988d, 495)

5 Там [в Поволжьи – R.H.] давно мелиоратор – имя, которое крестьянин не ищет в святцах, предполагая, что это что то вроде Ивана, только помудрей. ("Meliorativnaja vojna protiv zasuchi", Platonov 1925)

6 Среди крепостей буржуазного духа, вроде религии, ложной науки и заблудившегося искусства, есть одна крепость, взять которую нам нужно немедленно. Это – предрассудок о том, что управлять государством могут только избранные, особые, ученые люди, а простому рабочему человеку это не по разуму. (Platonov 1920t)

7 Vgl. "No odna duša u čeloveka": Мы живем в то время, когда пол пожирается мыслью. Страсть темная и прекрасная изгоняется из жизни сознанием. (Platonov 1920g und 1988a, 531)

8 Angesichts der Vehemenz der Abgrenzung gegenüber der Religion sind Äußerungen, die sich nicht unbedingt mit dem Kampf gegen die Bevormundung des Menschen durch den Glauben vereinbaren lassen, keine Überraschung. Vgl. die folgenden Aufzeichnungen von 1926 und aus den 40er Jahren:
"Бог есть и Бога нету:
Он рассеялся в людях, потому что он Бог и исчез в них, и нельзя быть, чтобы его не было, и он не может быть вечно в рассеянности, в людях, вне себя;
Мир есть тайна, всегда - тайна. Очевидных истин нет." (Archiv M.A. Platonovoj. In: Kornienko 1993, 135)
"Христос как образ, созданный из чистого очарования - без новаторства, без теории, без чудес... Для художника великий клад." (Archiv M.A. Platonovoj. Zapisnye knižki. In: Kornienko 1993, 131)

9 Ein Vergleich mit Gor'kijs *Mat'* wird an anderer Stelle auszuführen sein. Wir beschränken uns hier auf einen Auszug aus der Rede des Bauern Rybin, der ungleich seinem proletarischen Opponenten Pavel, einen neuen "Gott erschaffen" will, der ein "Freund der Menschen" und im Herzen des andern ist: "Христос был не тверд духом. Пронеси, говорит, мимо меня чашу." (Gor'kij 1946, 130)

10 Der wechselseitige Bezug von literarischen und nichtliterarischen Texten, der grundsätzlich einer kritischen Prüfung zu unterziehen ist, liegt in den frühesten Prosawerken des Autors insofern offener da, als die Übergänge zwischen beiden Bereichen oftmals vollständig verfließen.

11 Die darin angedeutete Einheit von Wort und Tat ist möglicherweise als Hinweis auf die Lehre des sog. "imjadejstvie" zu deuten, welche 1923 unter Fedorov-Anhängern in Moskau diskutiert worden ist (vgl. Hagemeister 1989, 356)

12 Der Name Firs (nach dem Vornamen des Großvaters) ist für den russischen Leser über den Lakai aus Čechovs "Kirschgarten" mit dem zweiten Pseudonym verknüpft. Diesen "Menschen" hat man im leeren Haus vergessen – ein Umstand, der zum geflügelten Wort "Человека забыли" geführt hat. "Foma Čelovekov" ist zusätzlich durch die Assoziation mit dem "ungläubigen Thomas" mit dem "Menschensohn" (Сын Человеческий) verbunden und zeigt darin eine Doppelnatur, die auch im Namen "Dvanov" (*Čevengur*) anklingt (vgl. Tolstaja-Segal 1981, 366f.)

13 Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Ausrichtungen der postsymbolistischen Avantgarde, welche in der Schrift "Fabrika literatury" (Platonov 1991b) offenen polemischen Charakter annimmt, bleibt hier unberücksichtigt. Für die Verbindung mit dem russischen "sektantstvo" vgl. Tolstaja-Segal 1979 und Hagemeister 1989.
Insofern ist die Verbindung mit der christlichen (orthodoxen) Motivik als exemplarischer Aufweis einer breit angelegten Intertextualität zu betrachten.

14 Все, что русский пролетарский человек давно закопал и успел поперезабыть, Врангель раскопал и думает оживить. Тут и церковь, и Господь Бог, и православный русский царь, и неприкосновенность собственности – право на грабеж... (Platonov 1920d)

15 Vgl. Platonovs Notiz aus der Zeit zwischen 1934 – 1936:
Istina v tom, çto v SSSR создается семья, родня, один детский милый двор, и Сталин – отец или старший брат всех; Сталин – родитель свежего ясного человечества, другой природы, другого сердца. (Platonov 1989a, 15)

16 Советская Россия не может терпеть больше на себе старого темного беса. В рабочем доме не должно быть темных углов с черной нечистью. (Platonov 1920r)

[17] Ein verletzter Vogel hat sich auf die Erde niedergelassen:

Птица еще бьется, есть под сердцем дети,
С нею прилетели с голубых равнин.
Если мать не дышит, то у них нет смерти,
И вздохнет и выйдет из утробы сын.

Из *утробы мертвой* он один родится,
... (Kursiv – R.H.; Platonov 1922c, 23)

[18] Vgl. "Gazeta i ee značenie": [...] буржуазия достигала больших успехов и владычествовала на благо себе всем рассыпанным, загнанным *черным людом*. (Kursiv – R.H.; Platonov 1920p, im Anhang vollständig abgedruckt) oder "Epifanskie šljuzy" (1927): [...] будь то мастер-иноземец или черный люд. (Platonov 1984, I, 239)

[19] Vgl. die Rede über Puchov in *Sokrovennyj čelovek*: Когда был Пухов мальчишкой, он нарочно приходил на вокзал читать объявления и с завистью и тоской провожал поезда дальнего следования, но сам никуда не ездил. Тогда как-то *чисто* жилось ему, но позднее ничего не повторилось. (Kursiv – R.H.; Platonov 1971, 164)

[20] [...] рабочие из деревни работают только до благоприятного случая, они как батрак на отживе ходит – на все наплевать, только на часы посматривает. [...] И старые мастеровые работают одни. (Platonov 1921d)

[21] Die entsprechende Stelle in "Poslednij šag" lautet:

[...]
Летит звезда к земле, никто не умирает,
У человека навсегда задумались глаза.

Живут в нас все – погибшие от смерти,
Кто ночью падал в городах.
Замолкшие в могилах дети...
Мы сокрушающий, последний шаг. (Platonov 1922c, 29)

Man vergleiche hiermit Fedorov (1906, I,10):
[...] единство, которое все заключается – во-1-х, в сознании каждым себя сыном, внуком, правнуком, праправнуком...потомком, т.е. сыном всех умерших отцов, а не бродягою, непомнящим родства, как в толпе [...]

Im Nachsatz über die "Vagabunden", welcher Fedorovs Auffassung über den Sozialismus pointiert wiedergibt, zeigt sich trotz aller Verwandtschaft eine tiefe Diskrepanz zwischen der Fedorovschen und Platonovschen Vorstellung von der "brüderlichen" Gemeinschaft.

[22] Между опухом, побирушкой, полевою песней и электричеством, паровозом и гудком, содрогающим землю – есть связь, родство, на тех

и других одно родимое пятно. Какое – не знаю до сих пор, но знаю, жалостный пахарь завтра же, сядет на пятиосный паровоз и будет так орудовать регулятором, таким хозяином стоять, что его не узнать. Рост травы и вихрь пара требует равных механиков. (Platonov 1922c, VI)

23 [...] да и партком у нас в дореволюционном доме губернатора помещался!
– Чего там дореволюционный дом! – еще пуще убеждал Шариков. – Я вот родился до революции и то терплю! (Platonov 1971, 351)

24 "Путь в горы": [...] Но человек родился гневен – // Его путь в горы долог, крут. (Platonov 1922c, 19); "Над голубыми озерами...": Путь неизвестный, желанный // Лег по пустыне к горам. (Platonov 1922c, 38)

25 Den primären metaphorischen Gehalt des "Bergs" bildet in der *Golubaja glubina* die Vorstellung vom End- und Höhepunkt des menschlichen Strebens. Daneben existiert der Berg als Hindernis auf dem Weg und als Ausdruck der Negation einer egalitären Gesellschaft. Die letztere Vorstellung geht bereits mit dem "utopischen" Ort der verwüsteten Steppe einher. Vgl. dazu die Gedichte "Pochod" und "Maj":

Мы горы сравняли с великой дороги,
Но не с иконой - с винтовкой пошли. ("Pochod", Platonov 1922c, 5)

В огне восторга поднимаем молот,
Разрушаем горы на своих путях...
По земным пустыням строим Новый Город,
Запоют машины в каменных сетях. ("Maj", Platonov 1922c, 16)

Auch Mandel'štam verbindet in Voronež die Ebene mit der Vorstellung der neuen Gesellschaftsordnung (an deren Spitze er Stalin zu denken versucht).

Не сравнивай: живущий несравним.
С каким-то ласковым испугом
Я соглашался с равенством равнин,
И неба круг мне был недугом. (Mandel'štam 1989, 295)
[...] 18 января 1937

"Voronež" fügt sich in diesem Zyklus in ein Metaphernfeld ein, das über den gepflügten "Černozem", dessen Farbe in der lautlichen Assoziation mit dem Raben (voron) reproduziert ist, in die Poesie und die Sprachgeschichte greift und in der lautlichen Verbindung "vor" – "rov/rav" (vgl. "voron/rovno") die Ebene (ravnina, rovnyj kraj) miteinschließt.

Bibliographie

Fedorov, N.F. 1985, *Filosofija obščega dela*. Izd. pod redakciej V.A. Koževnikova i N.P. Petersona. Tom I. Vernyj, 1906, Tom II. Moskva, 1913; Reprint "L'age d'homme", Lausanne.

Gor'kij, M. 1946. *Izbrannye sočinenija*, Moskva.

Hagemeister, M. 1989. *Nikolaj Fedorov. Studien zu Leben, Werk und Wirkung*, München.

Keller, V. "Andrej Platonov". *Zori* . Voronež, 1, 1922, 34–36.

Kornienko, N.V. 1993. "...Uvlekaja v dal'njuju Ameriku", *Novyj mir*, 9, Moskva, 128–140.

Langerak, Th. 1981. "Andrej Platonov v perelomnom periode tvorčestva (Zametki ob "Antiseksuse")", *Russian Literature* IX, 303–322, North-Holland.

Langerak, Th., 1988. "Andrej Platonov v Voroneže", *Russian Literature* XXIII 437–468, North-Holland.

Ljubuškina, Š. 1988. "Ideja bessmertija u rannego Platonova", *Russian Literature* XXIII 397–424, North-Holland.

Mandel'štam, O. 1989. *Stichotvorenija. Proza. Zapisnye knižki*, Erevan.

Naiman, E. / Nesbet, A. 1992. "Platonov, Zolja i poëtika truda", *Revue des Études Slaves*, Tome 64, Fascicule 4. Paris, 619–633.

Platonov 1920a: Platonov, A. 1988a. "Lenin", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 11 aprelja // Platonov, 530–531.

Platonov 1920b: Platonov, A. 1920. "T'ma", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 25 aprelja.

Platonov 1920c: Platonov, A. 1988. "Christos i my", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, No 77, 11 ijunja // *Russian Literature* XXIII, 426–427.

Platonov 1920d: Platonov, A. "Razmozžim", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 23 ijunja.

Platonov 1920e: Platonov, A. "Živaja echidna", *Krasnaja derevnja* (Voronež). 1920, 3 ijulja.

Platonov 1920f: Platonov, A. "Da svjatitsja imja tvoe", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 7 ijulja.

Platonov 1920g: Platonov, A. "No odna duša u čeloveka", *Voronežskaja kommuna*. 1920, 17 ijulja. // Platonov 1988a, 531–533.

Platonov 1920h: Platonov, A. "Duša mira", *Krasnaja derevnja* (Voronež). 1920, 18 ijulja. // Platonov 1988a, 533–535.

Platonov 1920i: Platonov, A. "Belye duchom (Večer Igorja Severjanina)", *Voronežskaja kommuna*, 1920, 25 ijulja. // Platonov 1988c, 427–428.

Platonov 1920j: Platonov, A. "Dva udara na udar", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 28 ijulja.

Platonov 1920k: Platonov, A. "Vospitanie kommunistov", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 30 ijulja.

Platonov 1920l: Platonov, A. "Krasnyj trud", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 4 avg.

Platonov 1920m: Platonov, A. "Krasnyj potok", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 7 avg.

Platonov 1920n: Platonov, A. "O našej religii". Rukopis'. Datirovka: 18 avg. // Ljubuškina 1988, 407

Platonov 1920o: Platonov, A. "Kulak s vostoka", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 9 sent.

Platonov 1920p: Platonov, A. "Gazeta i ee značenie", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 23 sent.

Platonov 1920q: Platonov, A. "Bor'ba mozgov", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 3 okt.

Platonov 1920r: Platonov, A. "Belyj bes", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 8 okt.

Platonov 1920s: Platonov, A. "Volček", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 8 okt. // *Junost'*. 6, 1988, 57–58.

Platonov 1920t: "Obučenie upravljeniju", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1920, 15 okt.

Platonov 192?: Platonov, A. "O ljubvi". (Früher undatierter Essay) Iz arch. A.P. Platonova. CGALI, f. 2124, op.1, ed. xp.32. // Platonov 1988a, 539–542.

Platonov 1921a: Platonov, A. "Konec boga", *Prizyv* (Voronež), 1921, 15 janv., str. 6 // *Russian Literature* XXIII (1988) 495–497.

Platonov 1921b: Platonov, A. "Gapon i rabočie", *Voronežskaja kommuna*, 1921, 22 janv.

Platonov 1921c: Platonov, A. "Erik", *Krasnaja derevnja* (Voronež), 1921, 30 janv. // *Junost'*. Moskva, 1988, No 6, 59.

Platonov 1921d: Platonov, A. "Dajte kvalificirovannych masterovych", *Trudovoj klič*, (Voronež), 1921, 23 apr.

Platonov 1921e: Platonov, A. "Otvety čitateljam", *Voronežskaja kommuna*, 1921, 4 ijunja.

Platonov 1921f: Platonov, A. "Duša čeloveka" - nepriličnoe životnoe (Fel'eton o stervecach), *Ogni* (Voronež), 1921, 4 ijulja, str. 1 // *Russian Literature* XXIII (1988), 486–488.

Platonov 1921g: "V zvezdnoj pustyne", *Ogni* . Voronež, 1921, 4 ijulja.

Platonov 1921h: Platonov, A. "Protiv znoja", *Voronežskaja kommuna*, 1921, 27 ijulja.

Platonov 1921i: Platonov, A. "Večer Nekrasova v kommun.(ističeskom) universitete", *Voronežskaja kommuna*, 1921, 18 avg. // *Russian Literature* XXIII (1988), 497–498.

Platonov 1921j: "Oboronjajtes' – nastupajte!", *Naša gazeta* (Voronež), 1921, 7 dek.

Platonov 1922a: Platonov, A."Tjutcn', Vitjuten' i Protegalen", *Zori* (Voronež), 1922, No 2, avg.-sent., 25–28 // *Russian Literature* XXIII (1988), 480–484.

Platonov 1922b: Platonov, A. "Priključenija Baklažanova", *Voronežskaja kommuna*, 1922, 10 i 17 sent.

Platonov 1922c: Platonov, A. *Golubaja glubina*. Kniga stichov. "Burevestnik", Krasnodar, 1922.

Platonov 1923a: Platonov, A. "Stranstvujuščij metafizik" (Po povodu "tragedii odinočestva" V.A. Posse), *Voronežskaja kommuna*, 1923, No 8, 13 janv. // *Russian Literature* XXIII (1988), 434–435.

Platonov 1923b: Platonov, A. "Velikij rabotnik", *Voronežskaja kommuna*, 1923, 1 apr.

Platonov 1923c: Platonov, A. "Stichi o čelovečeskoj suti", *Repejnik* (Voronež), 1923, No 8, apr., str. 3.

Platonov 1923d: Platonov, A. "Rasskaz o mnogich interesnych veščach", *Naša gazeta* (Voronež), 1923, 12 ijulja - 19 avg. // Platonov 1988b.

Platonov 1923e: "Otkrytie detskogo teatra 'Veselyj Skomoroch'", *Voronežskaja kommuna*, 1923, 5 avg.

Platonov 1924: "Ėlektričestvo – v derevnju! K krest'janam Voronežskoj gubernii", *Naša gazeta* (Voronež), 1924, 14 maja.

Platonov 1925: "Meliorativnaja vojna protiv zasuchi", *Voronežskaja kommuna* . 1925, 21.fevr.

Platonov 1971: Platonov, A. 1971. *Tečenie vremeni*, Moskva.

Platonov 1984: Platonov, A. 1984–1985. *Sobranie sočinenij v 3-ch tomach*, Moskva.

Platonov 1988a: Platonov, A. 1988. *Gosudarstvennyj žitel'*. Moskva.

Platonov 1988b: Platonov, A. "Rasskaz o mnogich interesnych veščach", *Knižnoe obozrenie*, No 42, 21 okt., 7–10 und No 43, 28 okt., 7–9 (Publikacija i podgotovka teksta: N. Malygina).

Platonov 1988c: Platonov, A. 1988, "Devjat' rannich proizvedenij", *Russian Literature*, Amsterdam XXIII, 425–436.

Platonov 1988d: Platonov, A. "10 stichotvorenij, 4 rasskaza, 1 fel'eton, 6 statej i 4 recenzii 1918–1924 gg.", *Russian Literature*, Amsterdam XXIII (1988), 469–514.

Platonov 1989a: Platonov, A. "Derevjannoe rastenie. Iz zapisnych knižek 1927 – 1950", *Ogonek*. No 33, avg. 1989 g., 13–15 (Podgotovka tekstov k publikacii – M.A. Platonovoj).

Platonov 1989b: Platonov, A. 1989, *Živja glavnoj žizn'ju*, Moskva.

Platonov 1991a: Platonov, A. "Iz neopublikovannogo. Nadležaščie meroprijatija. Mašinist (Libretto). 'O socialističeskoj tragedii'. [Predislovie]. Zapisi", *Novyj mir*, Moskva, 1, 1991, 130–155; Vstupitel'naja stat'ja, podgotovka teksta i kommentarij N.V. Kornienko.

Platonov 1991b: Platonov, A. 1991. "Fabrika literatury (O korennom ulučšenii sposobov literaturnogo tvorčestva)", *Oktjabr'*, No 10, 196–200.

Platonov 1993: Platonov, A. 1993, "Noev kovčeg (Kainovo otrod'e). Komedija. Publikacija - M.A. Platonovoj. Podgotovka teksta i kommentarij N.V. Kornienko", *Novyj mir*, 9, 97–128.

Shepard, J. 1973. *The Origin of a Master: the Early Prose of Andrej Platonov*, Indiana University Ph.D.

Stählin, W. 1914. "Zur Psychologie und Statistik der Metaphern", *Archiv f. d. gesamte Psychologie*, 31, 297–425.

Tolstaja-Segal, E. 1981. "Ideologičeskie konteksty Platonova", *Russian Literature* IX, North Holland, 231–280.

Tolstaja-Segal, E. 1979. "Naturfilosofskie temy v tvorčestve Platonova 20-ch–30-ch gg", *Slavica Hierosolymitana*, Volume IV, 223–254.

ANHANG: VIER ARTIKEL AUS DER FRÜHEN VORONEŽER PUBLIZISTIK

Размозжим (*Krasnaja derevnja*, Voronež, 1920, 23 ijunja)

Врангель отдышался и опять лезет на север, к нам в гости.

Его друзей мы уже угостили, его же угостим не в пример лучше. Тем мы отшибли кулаки, ему отшибем башку.

Наступление Врангеля есть последняя судорога мертвеца – русской буржуазии. Последний издох недодушенной, сипящей гадины.

Генерал объявил крестовый поход буйствующим русским мужикам и чернорабочим. Он собрал вокруг себя всех недовольных господ и хочет нас поперевешать на лозинках.

Они опять забыли, что нас миллионы, а их десятки, что у нас самое страшное оружие – понятая правда, а у них гибнущая ложь, и мы их куда скорее перетопим в море, чем они нас попередушат на лозняке.

В спину Врангеля упирается вся заморская седая знать, подгоняет и подбадривает его. А у нас еще больше друзей.

Все, что русский пролетарский человек давно закопал и успел поперезабыть, Врангель раскопал и думает оживить. Тут и церковь, и Господь Бог, и православный русский царь, и неприкосновенность собственности – право на грабеж...

Врангель опять, как Деникин и Колчак, хочет сшибить нас с ног, не дать передышки, не давать возможности взять в руки молотки и косы, чтобы отстроить неприступную рабочую крепость.

Но Красная Россия от ударов только крепнет. Она перенесла огромные мучительнейшие страдания голода, болезней и поражений. Не Врангелю напугать ее, не ему побеждать и торжествовать над нею.

Трехлетняя зверская борьба научила нас беспощадности и терпению, но и в борьбе мы не переставали быть людьми. Англия попросила за Врангеля – обождать его добивать. Мы согласились. Но Англия и Врангель обманули нас и снова идут убивать крестьянскую Россию Советов. Не по душе им наши опорки, видно.

Но пусть удар Врангеля по русским пролетариям собьет их в тесную братскую кучу, в стальной ком спаявшихся людей под угрозой гибели, и пусть этот ком рухнет на голову белой южной орды и размозжит ее вдрызг.

А. Платонов.

Воспитание коммунистов (*Krasnaja derevnja*, Voronež, 1920, 30 ijulja)

Губернским партийным комитетом организуется в Воронеже и по губернии труд по перевоспитанию членов партии и кандидатов.

Коммунизм вышел из капитализма и поэтому сохранил многие его черты и особенности. Пролетариат рожден буржуазией и тоже еще не сбросил, еще носит буржуазные многие замашки, буржуазную привычку мыслить и жить.

С этим надо кончить. Прошлое надо отрубить от грядущего, раз навсегда забыть вчерашний день и сделать человеческий мир действительно коммунистическим.

Для того, чтобы мир стал новым, пусть станет новым человек, пусть почувствует каждый, что он теперь не тот, не прежний, не ветхий, а воскресший, счастливый и единственный.

Пролетарии вышли в жизнь со всем тяжелым грузом горя и надежд прошлых веков. Это горе они должны сбросить, эти надежды осуществить. Грязь еще густо облипает нас, мы еще не все пролетарии и коммунисты, даже те, кто вышел из самой трудовой гущи рабочего класса. В каждом еще живы стремления к благополучию себя и своей семьи, к приобретению собственности и хищничеству.

Шкурничество – вот весь характер буржуазии. Пусть цветет, пусть торжествует только одна моя жизнь, только я; весь мир открыт только мне, все наслаждения – мои; здоровье и счастье моей шкуры – выше всего. Так веровала буржуазия.

И глубоким острым следом врезалось это в характер пролетариата.

Спасение пролетариата в том, что он сознает эти свои недостатки, борется с ними и поборет их.

Борьба пролетария за очищение и совершенствование своего существа и есть коммунистическое воспитание. Борьба за свой характер, за свое новое отношение к мировой жизни, за свое сознание – есть движение пролетарской культуры.

Сначала подвергнется такому полному и окончательному перевоспитанию Коммунистическая Партия. Среди членов ее, рядом с коммунистами по природе и по ясной чистой идее, есть люди отсталые, древние разумом, вчерашние и как будто чужие. Стать вполне коммунистами им мешает прошлая жизнь в буржуазном обществе. Тогдашнее воспитание, весь уклад и сноровка буржуазной жизни изрезали и исковеркали их слабые души. Новый хозяин земли – пролетариат еще не выровнял из сознания, не дал им своего духа, сколько нужно; и часто такие люди бывают нам страшными бессознательными врагами. В дом труда и совес-

ти они входят с угрозой и насилием, темные, несчастные и чужие всему. Долг сознательных пролетариев сделать их через перевоспитание братьями.

Отчего у нас еще не наладилась дисциплина труда, нет согласного общего такта работы, нет трудовой совести?

Потому что нет чистого общего всем рабочего пролетарского сознания, нет ясного представления о человеческой борьбе и чутья правды.

Все это даст коммунистическое воспитание сначала партии, а потом через партию и всех рабочих масс, где буржуазные пережитки еще очень крепки, где сбывательство и шкурничество цепко держат рабочие мозги.

Теперь надо понять всем коммунистам, что если мы не разовьем в рабочем коммунистического духа, пролетарского сознания, трудовой совести, нам не наладить производства, не исправить хозяйства, не победить разрухи, ибо несознательный рабочий и темный крестьянин будет жить по старинному бабушкиному закону – поменьше дать, побольше взять.

Сначала дайте пролетарским массам пролетарское же сознание жизни, пролетарское сознание долга, и тогда придет все остальное – и хороший транспорт, и ладное хозяйство, и скорая военная победа.

Прорвите фронт тьмы в трудовом пролетарском классе – и в ответ этот класс обновит своим светом человечество, толкнет мир по другому прямому пути.

Сначала сознание, потом победа.

Сначала воспитание, потом жизнь.

Газета и ее значение (*Krasnaja derevnja*, Voronež, 1920, 23 sent.)

Газета есть выражение повседневных мыслей и дум человеческого общества.

Газета есть сознание общества и орудие борьбы общества за свое улучшение.

Кроме того через газету же и вообще через печать, общество самоорганизуется и ведет борьбу со своими врагами. Всегда господствующие классы первым делом захватывали печать и посредством ее вели борьбу за свою власть.

Раньше буржуазия печатью воевала с пролетариями и переделывала их сознание себе на пользу, т.е. оправдывала свое существование, выворачивала правду и делала себе покорным пролетарский дух.

Буржуазная печать пела об истине, необходимости и вечности капитала, о Боге, самом большом богаче, о своей страшной пугающей силе, о своих армиях и царях.

Если рабочие проявляли свою враждебность богатой орде, т.е. открыто выходили с винтовками на улицы и поднимали бунт, то буржуазия высылала своих покорных, ошалелых от казарм и дисциплины, солдат и тушила пламя правды.

Но капиталисты хорошо знали, что пускать винтовку против винтовки - это последнее самое плохое средство, лучше предотвращать революцию, не давать ей нарождаться, отсекать самые корни ее, убивать причины восстаний.

И буржуазия нашла это средство - печать и общая культура.

Дело в том, что всякому делу предшествует определенная мысль, сознание. А сознание зарождается в жизни и из ее условий выходит.

Первая причина – сама жизнь. Вторая – сознание, порождаемое жизнью. А за всем этим следует уже дело, революционное выступление.

Первую причину буржуазия уничтожить была бессильна: эта же хозяйственная жизнь, которую буржуазия и могла создавать только так, как она создавала. А вторую причину – сознаниие, буржуазия уничтожить не смогла (это доказала революция), но исковеркать, изуродовать пыталась всеми средствами, и главным из них – печатью.

Она пыталась изменить революционное рабочее сознание, исходящее из самих условий экономической жизни, и отчасти добились этого (меньшевики, эс-эры) – небольшая часть рабочего класса поплелась за него и до нашей поры сохранила в себе дух буржуазии. Путем умной, хитрой обрисовки жизненных каждодневных явлений, картин покоя, благополучия человеческой жизни и ее железной необходимости быть именно такой, какая она есть, а не иной, путем вразумления темной рабочей покорной толпы, что только ею дышет мир и она только даст счастье всему роду людскому, – буржуазия достигала больших успехов и владычествовала на благо себе всем рассыпанным, загнанным черным людом.

Буржуазия работала изо всех сил печатью над обработкой и изменением рабочего сознания. Книга, газета, наука, школа, религия – все это машина капитала, всегда работавшая на его сохранение и развитие.

С мыслью можно бороться только мыслью; и против просыпающей правды о труде и справедливом порядке жизни, буржуазия пускала тоже мысль, но свою, изукрашенную и лживую.

Цель печати – убеждение врага в своей правде. Капиталисты это и делали.

Теперь мы повернули пушку дулом в другую сторону – на буржуазию. И ее орудием – газетой – бьем ее же. У нее мы научились пользоваться им.

Пролетарская газета – такая же винтовка, такой же штык, и ею мы пробиваем фронт господства буржуазного сознания, нарождаем новое сознание – коммунизм. Бьемся за свою правду, уродуем и уничтожаем буржуазный разум, поворачиваем все рули в свою сторону.

Против белых армий – мы пускаем Красную армию.

Против старой мысли и буржуазных убеждений – мы пустили пролетарскую правду и проповедь ее через печать.

А. Р.

Гапон и рабочие (*Voronežskaja kommuna*, 1921, 22 janv.)

9 января 1905 г. Гапон собрал рабочий народ Петрограда и позвал его к Зимнему дворцу, к царю, чтобы выпросить у него, без посредства министров и лакеев, терпимую жизнь для рабочих.

Когда из окраин шли рабочие большим кругом к дворцу, они верили не верили.

А вдруг поймет!

Да нет, не может быть.

Толпы народа, радостные, что они вместе, и испуганные, что идут без веры, а с верой итти не могут, толпы народа шли с Гапоном к царю, неуверенные и ожидающие.

Их далеко не подпустили к дворцу первого жандарма России и смели артиллерией.

Петроградские и все русские пролетарии приобрели великое знание из этого безумного опыта.

И, может быть, не было бы столько коммунистов в России теперь, если бы не было Гапона.

Христианин Гапон научил рабочих большевизму.

Рабочие повесили Гапона, потому что другого такого опыта было не нужно.

Пролетарии узнали тогда, что они на земле чужие, что они окружены врагами и нет и не может быть у них друзей, нет помощников и благодетелей, кроме них самих.

9-е января был днем великой науки для пролетариата.

Этот день содержательнее и ценнее тысячи учений о рабочем классе, его тактике и задачах.

Если взвесить жертвы гапоновской веры с жертвами, которыми рабочие приобрели бы знание о своем положении другим путем, то эти последние жертвы перевесили бы гапоновские: история идет кратчайшим путем по наименьшему сопротивлению.

Истерики тут не надо: гапоновская катастрофа показала рабочим их путь и окупилась в сто раз Октябрем 17 года.

Мы знаем, что истории нужны ошибки, чтобы не сбиваться с ее единственного верного пути. И направо и налево итти больно – остается итти прямо.

Что много пролетариев пошло за Гапоном – показывает, как мало мы тогда знали о самих себе, если не понимали, что счастье царя и его помощников построено на нашем несчастьи, и мы можем быть счастливыми только тогда, когда их сделаем несчастными – тою же палкой, какой нас били, будем бить их.

Царь с царедворцами, питаемый буржуазией, и мы – две взаимоуничтожающиеся величины и ни сложить, ни слить их никак нельзя. Они как раз то, что не мы. Это было понятно только после гапоновского шествия, а до него такое ясное положение было темным.

Гапон сделал пролетариев большевиками.

Кто же был Гапон?

Священник, родом украинец. Но этого мало: он был тот бесноватый, безвольный, как бы неживущий сам собою человек, которых так любит сильная непримиримая история.

Чуткий, живой, верующий в "добро" человек, Гапон как раз был нужен течению вещей пятого года.

Истории тогда был нужен человек – некритикующий, непосредственный, стихийный, влюбленный и верящий во все, к чему потянется сердце.

Это Гапон.

Ознакомившись чуть с судьбой рабочих, он легкомысленно, как женщина, решил весь вопрос в один зимний вечер при лампаде – и решил звериный вопрос "по Христу" – не необходимостью борьбы, а необходимостью примирения.

Гапон решил дело рабочих в пользу буржуазии, потому что сам был ее сын и не мог иначе.

И такого судью пролетарии по всей справедливости повесили.

Буржуазия не только нас родила, но и научила биться и ненавидеть.

А. П.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 381-399

Walter Koschmal

ZUR HÄRETISCHEN ÄSTHETIK IN DER RUSSISCHEN GEGENWARTSLITERATUR

Wolfgang Welsch schreibt in seinem 1994 (10) erschienenen Beitrag „Ästhet/hik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik" „den meisten traditionellen Ästhetiken" einen „antisinnlichen Absolutismus" zu, der Folge eines rigoros ausgelegten „ästhetischen Imperativs" sei. Statt der Kunst zur Entfaltung und zur Erweiterung ihrer Grenzen zu verhelfen, disziplinierten diese Ästhetiken die Sinnlichkeit.

Die traditionellen Ästhetiken wirkten natürlich auch in Rußland. Dort kommt ein weiteres Moment der Disziplinierung, ja der Unterdrückung von Sinnlichkeit hinzu: die Orthodoxie mit ihrem Zwang zur Askese und anderen Formen der Gewaltausübung des Subjekts gegen sich selbst. Die Orthodoxie zeigt sich von einer – nach Welsch (1994:16) den klassischen Ästhetiken eigenen – „Ethik der Unterwerfung" geprägt. In ihrem Streben nach Harmonie, Einheitlichkeit und Konsonanz ordnet sie die Ästhetik der Ethik nach.

In den häretischen Bewegungen der Altgläubigen und zahlreicher Sekten sind – den Darstellungen von V. Solov'ev (1967), V. Bonč-Bruevič (1959) oder V. Rozanov (1899) folgend – der Orthodoxie schon frühzeitig, vor allem aber im 19. Jahrhundert, nicht-offizielle Gegenbewegungen in gesellschaftlichen Randsphären erwachsen. Während der Orthodoxie eine die Ästhetik unterdrückende Ethik zugeschrieben wird, handelten die Häretiker – nach Rozanov (1899:27) – „po zakonu chudožestvennogo suždenija" und somit nach ästhetischen Erwägungen. Die Opposition Ethik – Ästhetik wird damit auf jene von Orthodoxie und Häresie projiziert.

Die Kirche orientiert sich in ihrer Heilslehre am Buch, an schriftlich fixierten Regeln und Dogmen, die Vernunft und ratio gebieten. Der Mensch könne – laut orthodoxem Diskurs – dank der „pravila" (Rozanov 1899:27) der Kirche gerettet werden, wenn die Kirche richtig analysiere und reflektiere (razmyšljaet).

Die Häretiker lehnen eine solche, für alle in gleichmacherischer Weise geltende Rettung auf der Grundlage von abstrakten Vernunftregeln ab. Für sie existiert nur der jeweils einmalige Akt, der aktuelle Vollzug der Rettung, der jeweilige „tip spasenija" (Rozanov 1899:27). Die Kirche, ihre Regeln, ihre Hierarchie und die sie begründenden tabuisierten Geheimnisse (tainstva) werden negiert. An die

Stelle des Universalen rückt das abgrenzbare Individuelle (svoe, otdel'noe). Nicht die Kirche als ganzheitliches Prinzip, sondern die einzelne Person (častnoe protiv celogo, Rozanov 1899:9) bewahrt die Überlieferung. Anstelle abstrakter Heiligkeit kennt die Häresie nur heilige Individuen. Das Göttliche wird durch das Menschliche, durch den Gottmenschen (bogočelovek) ersetzt. Die Orthodoxie kann solche Substitutionen nur dem Kranken und dem Groben, also erneut dem Sinnlichen zuweisen und sie verdrängen.

Die Substitution des Göttlichen durch das Menschliche bringt auch die ausschließliche zeitliche Beschränkung der Häretiker auf die Gegenwart mit sich. Diese Gegenwart wird als ausgesprochen sinnlich und konkret wahrgenommen. Nicht die berichtete Vergangenheit, nicht das schriftliche Dokument, sondern das gegenwärtige religiöse Verhalten, wie es sich etwa in sittlichen Handlungen einzelner ausdrückt, bildet die Grundlage wahren Christentums.

Während aber das Sittliche, Ethische in der Orthodoxie als Geistiges erscheint, dem alles Sinnliche fremd bleibt, steht im Mittelpunkt des ethisch-ästhetischen Handelns der Häretiker das physische Element, die physische Umsetzung des Sittlichen. Der sich im Geist realisierende Gottesdienst wird durch Körperbewegungen, durch die äußerst angespannten Bemühungen des „radenie", eines „kruženie" oder „skakanie" erreicht. Ohne dieses physische Handeln vermag sich der Mensch nicht zu Gott zu erheben. Er verfällt durch das physische Agieren in eine Begeisterung, die seinen Geist sichtbar und spürbar aus dem Körper heraustreten, den häretischen Gläubigen zunehmend in Ekstase verfallen läßt. Ganz in der Gegenwart sich mühend gibt sich der Häretiker einer psychischen Trunkenheit hin, durch die – so Rozanov (1899:34; 50) – die „irrationale ethische und ästhetische Idee", der „ethische Ausbruch" (ėtičeskij poryv, 49) dem Subjekt in der Leidenschaft des Körpers völlige Freiheit verschafft. Der Häretiker empfindet so jenes „religioznoe čuvstvo", das der Orthodoxie fehle. Den Gläubigen läßt es in der Ekstase im gegenwärtigen Augenblick zum Gefühl einer individuellen Ganzheitlichkeit finden. Wiederholung der Bewegungen, ewige Wiederkehr, ein Schaffen ohne ein jemals fertiges Geschöpf oder Geschaffenes wird zum Ausdruck der Prozeßhaftigkeit dieses Handelns.

In der Häresie werden damit die Ethik der Unterwerfung des Sinnlichen, die Regelhaftigkeit, der Machtapparat, die vereinheitlichende, schriftlich grundgelegte Ideologie des orthodoxen Diskurses außer Kraft gesetzt.

Die Orthodoxie und die traditionellen Ästhetiken mit ihrem verteufelnden Ausschluß des Sinnlichen wirken in Rußland bis in die unmittelbare Gegenwart. Die Heiligkeit des altrussischen „podvižnik" gründet auf der Gewalt gegen sich selbst. Er verdrängt – so Igor' Smirnov (1992:150) – das Ungeheure aus seiner Subjekthaftigkeit. Er zerstört es durch Askese, Erniedrigung seiner selbst (Kenosis) und durch strenge Disziplin.

Diese Haltung bestimmt auch die Ethik der russischen Revolutionäre und der russischen Intelligenz des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Zur Verwirklichung seiner Idee löst sich der Intelligenzler von den Fesseln gewöhnlicher Moral. F.M. Dostoevskij stellt diesen Typus wiederholt in seinen Romanen dar. Er lädt damit der russischen Gesellschaft einen – so Viktor Erofeev – „Hypermoralismus" auf, von dem sich die Literatur der Gegenwart nur unter Mühen befreien kann. Die Ästhetik wird dabei unter dem Übergewicht einer im orthodoxen Diskurs wurzelnden Ethik deformiert. Aleksandr Solženicyn mit seinem – bis heute nicht aufgegebenen – Postulat der Verantwortung des Schriftstellers gegenüber der Gesellschaft steht ganz in der Tradition dieses orthodoxen Diskurses. Freilich nimmt er sich damit in der Gegenwart als ‚Dinosaurier' aus.[1]

Mit der häretischen Ästhetik steht in diesen Ausführungen nicht der A b b a u des orthodox-ethischen, sondern der A u f b a u eines häretisch-ästhetischen Diskurses im Vordergrund. Es geht somit nicht um ein Ende, um Apokalypse, denn diese verbindet sich mit dem orthodoxen Diskurs, sondern um einen Anfang. Argumentiert wird nicht länger im Rahmen des orthodoxen, sondern in der Tradition des häretischen Diskurses. Die der offiziellen Literatur und der Dissidentenliteratur gleichermaßen gesteckten engen Grenzen der Ethik werden durch einen Diskurs nachhaltig erweitert, der mit Hilfe grotesker Verfahren, die nicht mehr auf Entgegensetzung gegen die Orthodoxie abzielen, eine Ambivalenz, eine dissonante Spannung schaffen, die der sinnlichen Diversität und dem Pluralismus des Heterogenen nunmehr ‚gerecht' werden (Adorno).

1. Die Eroberung des Primären und die Regeneration aus dem Mythos

Das schriftlich fixierte, in Ideologien, Dogmen und Machtapparaten versteinerte Sein bildet nicht den Gegenstand der neueren und neuesten Literatur. Damit kann auch der Verfall dieses Seins, trotz des vorherrschenden Eindrucks einer universalen Zerstörung, einer alle Bereiche des Lebens, der Ästhetik und Ethik umfassenden Apokalypse, nicht das Wesen der neuen Kunst ausmachen. Das Wesen dürfte weitaus eher in der Idee des neuen Anfangs, in der Rückkehr zum Primären, in der Resakralisierung der Literatur liegen. Die Wiederbegegnung mit dem Primären wird über die Reaktivierung häretischen und mythischen Empfindens, Handelns und Denkens erreicht.

Diese Rückkehr bedeutet auch jene zu den Wurzeln, aus denen sich die nichtoffizielle russische Kultur seit ihren christlichen Anfängen speist, zum mythischen, in der Folklore teilweise tradierten Ursprung. Postmoderne und Mythos gehen in Rußland eine signifikante Verbindung ein. Die ideologische Kultur der Schriftlichkeit erscheint in der Gegenwart als ehemals offizielle diskreditiert. Die

Orthodoxie ist Teil dieser diskreditierten Kultur. Autoritative Äußerungen stehen hingegen der mündlichen Kultur nahe. Der Status dieser Aussagen bleibt ephemer und u n g e s i c h e r t.[2]

Der hohe Stellenwert des augenblicklichen Redeprodukts kommt in der Gegenwartsliteratur vielfach zur Geltung. Vladimir Sorokins Roman „Očered'" (Die Schlange), eine Abfolge von Äußerungen verschiedener Stimmen, wurde als „Hörstück" aufgefaßt (Brockdorff 1992:137). Dmitrij Prigov inszeniert die Schrei-Rezitationen seiner Gedichte in der Tradition der „skaziteli", ursprünglicher Träger mündlicher Literatur. Valerija Narbikova läßt ihre Erzählerin in dem Roman „Ravnovesie sveta dnevnych i nočnych zvezd" (1990) fordern, Poesie müsse laut werden.

Das Heilige des – heidnischen – Mythos nimmt auch in der Gegenwartsdichtung heilige Züge an: Die zyklische Wiederholung der Periode, so Valerija Narbikova (1990:124), sei eine heilige Sache (Period – velikaja vešč' [..] svjatoe delo – period). Dualismen lösen sich im Mythos und in der Gegenwart auf: Begriffe, die sich gegenüberstehen, funktionieren – so Gassan Gussejnov (1994: 167) – als „Kettenkreis" (krugovaja cep'), der Legales und Illegales, Sakrales und Profanes, Geistiges und Körperliches zusammenschließt.

Das Subjekt des Textes, der Autor äußert sich nicht mehr als jene hierarchisch übergeordnete Instanz, die die Heterogenität der dargestellten Wirklichkeit harmonisch zum Ausgleich bringt und strukturiert. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen wird nicht länger durch eine ‚Ethik der Unterwerfung' vereinheitlicht. Der Autor stellt sich außerhalb jeglicher Verantwortung für die dargestellte Objektwelt. Die Diversität der sinnlichen Elemente wird nicht als roh denunziert, sondern selbst als „geistartig" geachtet.

Das Textsubjekt kann so zum gleichberechtigten Moment dieser heterogenen Diversität avancieren. Es wird selbst Teil dieser individuellen Elemente. In Postmoderne und Mythos taucht das Wort des Autors im Volk, in der Objektwelt unter. Der Autor spricht als neuer Volksautor, als „Dichter ohne Persönlichkeit". Dieser nimmt nicht länger die übergeordnete ethische Position ein. Er schreibt als Dichter ohne Verantwortung. Er verweigert die ethische Differenzierung von ‚moralisch' und ‚amoralisch' bzw. ist ihrer gar nicht mehr fähig.

Der Kreislauf der Dinge in der Natur wird als „göttliche Erscheinung" begriffen (Narbikova 1990:108). Dieser Kreislauf wird in erster Linie als aktueller Prozeß, als Ritual erlebt. Die Elemente der Heterogenität, die Natur, die Gegenstände werden als belebt erfahren. Auf diesem Wege wird die „stichijnost' obraza myšlenija i čuvstvovanija" (Gussejnov 1994:177) wiedergewonnen.

Wesentliche – sprachliche – Quelle dieser zu den Anfängen zurückführenden Elementarkraft bildet im 20. Jahrhundert die Katorga und ihre Sprache. Varlam Šalamov gilt als Begründer des ‚Katorgamythos' (mif o katorge, Gussejnov

1994:164). Die Katorga führte zunächst ihre Insassen, nachdem dieser Mythos aber befreit und ‚gesellschaftsfähig' wurde, das ganze Volk auf dem Wege über diese mythische Erneuerung zu den ‚natürlichen, präzivilisatorischen Quellen' (k prirodnym, docivilizacionnym istokam) zurück.

2. „Ästhetik der Einfühlung"

Wird die Orthodoxie als ein schriftlicher Diskurs des Reflektierens und der Ethik dargestellt, so die Häresien als mündlicher Diskurs unmittelbaren, bisweilen irrationalen Handelns und Fühlens, als Leidenschaft. Die Häresien streben nicht nur nach der Zerstörung versteinerter kirchlich-orthodoxer Machtstrukturen, sondern auch nach dem Aufbrechen des darin verfangenen Menschen. Rettung gewährt nur das individuelle, sittliche religiöse Verhalten des Individuums, nicht aber Gesetze und Regeln, die von außen oder oben (Gott, Kirche) vorgegeben sind.

Die in die Tiefe reichende Einfühlung, der „ethische Ausbruch" (Rozanov 1899:49) bedrängt die Ethik ästhetisch auf der Suche nach einer neuen Lebensintensität. René Schérer (1994:221) beschreibt die aus ihrer Sicht für die Kunst der Gegenwart charakteristische „Ästhetik der Einfühlung" als „Einfühlung in die anderen, in die Dinge, die Welt, allgemein in die Kräfte des Lebens und nicht die des Todes". Diese Ästhetik gründet auf der Wiedergewinnung von Lebenskräften.

Das Aufbrechen der versteinerten Orthodoxie durch die „strastnost'" (Rozanov), das „religioznoe čuvstvo" der Häresie lassen sich durchaus parallel zum Aufbrechen der ethisch geprägten Pseudo-Ästhetik mit ihrer Verantwortungsästhetik durch die „Ästhetik des Einfühlens" in der Gegenwartsliteratur sehen. Das neue, in der häretischen Tradition nicht länger nur ethische, sondern ‚ethische und ästhetische' Subjekt (Rozanov) realisiert auch darin einen grundlegenden kulturellen Paradigmenwechsel, daß es sich so jeder nachhaltigen ideologischen Formierung und Gewalt entzieht.[3]

Der Paradigmenwechsel schlägt sich wesentlich in einer wachsenden Indifferenz gegenüber den Inhalten von Literatur nieder, gegenüber ihren repräsentativen Funktionen.

Zu den Inhalten geht die Literatur in ihrer „Ästhetik der Einfühlung" auf Distanz. In der Negation abgestorbenen, erstarrten Sinns liegt ein wesentliches Merkmal der Postmoderne. Damit stehen im Text nicht mehr die rational verstehbaren Momente im Vordergrund. In den Mittelpunkt rücken jene Elemente, für die die ‚Weise des Miterlebens und der Einfühlung' (Bachtin) grundlegend ist. Das Miterleben, der Vollzug, den die Häretiker ebenso fordern, wie er von der Postmoderne den erstarrten Inhalten und ihrer Semiotik entgegengesetzt wird, kann

aber nicht mehr adäquat theoretisch formuliert werden. Indem das Miterleben ganz Gegenwart, indem es Energie und Prozeß ist, läßt es sich nur vollziehen, nicht aber theoretisch darstellen.

Das Ersetzen des Seins durch die Genese im häretischen Diskurs der Postmoderne ist Teil einer umfassenden Prozessualisierung.[4]

Selbst die Gegenständlichkeiten der Objektwelt verlieren ihre feste Form und zeigen sich – ebenso wie alle anderen Elemente der Objektwelt – in Auflösung begriffen: Familien lösen sich in diesem ‚Jahrhundert der Scheidungswitwen' ebenso auf wie Hausdächer, durch die ständig der Regen tropft: Man denke nur an Ljudmila Petruševskajas Drama „Drei Mädchen in Blau" (Tri devuški v golubom). Die Texte selbst sind – analog den mündlich-momentanen – als Prozesse konzipiert.

Der Prozessualität der Produktion entspricht jene der Rezeption: Eine gnoseologische Rezeption der Texte, ein Verstehen wird nicht angestrebt. Diese Texte können und sollen nur als unabgeschlossene, als emotional wirkende erlebt und erfahren werden.

Belege hierfür lassen sich zahlreich benennen. Nina Kolesnikoff (1991:219ff.) sieht die hauptsächliche Wirkung der Dramatik Ljudmila Petruševskajas darin, daß sie schockiere. Dmitrij Prigov will durch Steigerung der Gewaltanwendung und durch wachsenden Ekel bei den Rezipienten in dem Drama „Igraju na garmoške" (Ich spiele auf dem Akkordeon) bis zu dem Punkt, als er auf der Bühne eine alte Frau gewaltsam ausziehen läßt, schockieren. „Šokoterapija" ist zum zentralen Begriff in den öffentlichen Diskursen in Rußland geworden. Diese Schocktherapie läßt die Menschen das Ende der tradierten Diskurse nicht so sehr erkennen als leidvoll erfahren.

Mit der Negation der gnoseologischen Inhaltsmomente, des eigentlichen Werksinns, wird in dieser häretischen Ästhetik auf das homogenisierende und harmonisierende abstrakte Archisem verzichtet. Es gibt nicht mehr das aus der orthodoxen Ideologie vertraute Universale, Ganze, sondern nur mehr das Individuelle. Dieses aber läßt sich – so Rozanov (1899:27) zur Häresie – ‚überhaupt nicht theoretisch' fassen. Es ist allein sichtbarer physischer Akt.

Abstrakta wie ‚Wahrheit' oder ‚Schönheit' – so zentral für die orthodoxen ideologischen Diskurse und ihre Geistigkeit, die Aleksandr Solženicyn bis in die Gegenwart hinein vergeblich wiederzubeleben sucht, – sind aus dem Alltagsbewußtsein, aus den Leserbriefen an die russischen Zeitungen (Gussejnov 1994: 19; 51) längst verschwunden. Sie gewinnen dort sinnliche Qualität: „ne pachnet demokratiej" – „es riecht nicht nach Demokratie".

In der Literatursprache vollzieht sich derselbe Prozeß: Viktor Erofeev postuliert, daß Literatur wieder nach Erdbeeren riechen müsse wie bei Čechov. In

Rußland – so derselbe Autor in einem Interview mit der New York Times – , you can smell the conflicts'.

Der häretischen Ästhetik liegt nicht länger eine die sinnliche Diversität nivellierende Harmonisierung zugrunde. In der „Ästhetik der Einfühlung" wird gerade die sinnliche Diversität, die – aus orthodoxer Sicht – als ‚roh', als „bolezn'" (V. Solov'ev) angeprangerte Sinnlichkeit der Häresien in ihrer Vielfalt als geistig (vgl. Welsch 1994:15) anerkannt. Damit gelangt die Sinnlichkeit und ihre leidenschaftliche Erfahrung zu einer bis dahin ungekannten Autonomie. Außerhalb dieser konkreten Sinnlichkeit gibt es keine Konzeptionen von Sinn. Die Häretiker gehen von der Notwendigkeit einer physischen Umsetzung des Sittlichen aus. Der Gottesdienst im Geist wird vor allem durch Körperbewegungen wie Kreisen und Springen verwirklicht. Der physische Akt, die sinnenhafte Körperlichkeit wird in den Häresien zur ersten und entscheidenden Bedingung der Vergöttlichung des Subjekts, in der postmodernen Literatur zur entscheidenden Bedingung der Resakralisierung, der Wiedergewinnung des Anfangs und Ursprungs.

Dabei steht der Schmutz, die schmutzige, zotige Sprache des Lagers in wörtlichem und übertragenen Sinn an der Wurzel, am Anfang der neuen Ästhetik. In Viktor Erofeevs Erzählung „Žizn' s idiotom" (Leben mit einem Idioten) sucht der Held eigentlich das – aus der Dostoevskijschen Ethik des Romans „Idiot" – wohlvertraute, in hohem Maße altrussisch geprägte ‚Ideal' des archetypischen weisen Idioten. Auch aus dem Märchen ist es bekannt. Doch Dostoevskijs Ethik der Unterwerfung unter das Schöne setzt Erofeev eine Ästhetik der Häßlichkeit entgegen, bei der vor allem die zahlreichen heterogenen sinnlichen Details den Ekel der Rezipienten hervorrufen. Erofeev führt die sinnenhafte Vielgestaltigkeit des Idiotismus unmittelbar und spürbar vor Augen.

Der Erzähler mietet sich einen Idioten, mit dem erst seine Frau, dann er selbst regelmäßig sexuellen Kontakt pflegen. Der Idiot Vova bringt schließlich die ‚nagelneue' Frau des Erzählers mit einer Gartenschere aus der DDR grausam um.

Die Parallelen zu Dostoevskijs Roman sind auffällig: Die figurale Dreierkonstellation – bei Dostoevskij Myškin, Rogožin und Nastas'ja Filippovna – , der Mord, der bei Dostoevskij mit einem Messer ausgeführt wird, das eigentlich für Gartenarbeiten geeignet erscheint. Doch Erofeevs Vova spricht im Gegensatz zu Myškin nicht: Er ist ganz Physis, Myškin ganz Geist. Der Wahnsinn erfaßt schließlich alle. Erzähler und Idiot lassen sich nicht mehr unterscheiden. Am Ende läßt sich der Erzähler selbst als Idiot anmieten. Seine überlegene Position hatte er längst eingebüßt.

Wird Erofeevs Häßlichkeit ganz körperlich und sinnlich erfahrbar, so erfährt Dostoevskijs Konzept der Schönheit (krasota) eine gänzlich geistige Grundlegung. Rußland müsse durch Schönheit gerettet werden, durch eine ‚schöne' Person wie den Fürsten Myškin. Diesem Schönheitsideal liegt das altrussisch-orthodoxe zugrunde, das äußere, sinnlich wahrnehmbare Schönheit lediglich als

Ausdruck innerer Vollkommenheit wertet. Die Sinnlichkeit wird von der orthodoxen Kultur verdrängt. Damit kann sie monströse Züge annehmen.

In Viktor Erofeevs Roman „Russkaja krasavica" (Russische Schönheit, 1980–82; 1992) wird mit der Prostituierten Ira eine Repräsentantin bloß körperlicher Liebe zum – geistigen – ‚Genius der reinen Schönheit' (genij čistoj krasoty, 1992: 65) erhoben. Sinnliche Diversität erfährt so ihre Vergeistigung. Ira versucht – gleichfalls – durch ihre rein körperliche Schönheit Rußland zu retten. Als sinnliche Variante der unsinnlichen Jeanne d'Arc unternimmt sie dies – wie Erofeev in einem Interview mit der taz vom 13.10.1990 ausführt – „auf eine physische Art". Die im orthodoxen Kontext immer geistig und ethisch motivierte Erlösungstat erfährt eine häretische Vermenschlichung, ja eine blasphemische Sexualisierung. Damit wird aber die von der Orthodoxie ausgeschlossene Gesamtsinnlichkeit, der Reichtum der heterogenen sinnlichen Diversität zurückgewonnen. Schon die Befreiung von dem in der Orthodoxie wirkenden Zwang, von der Gewalt gegenüber dem als roh verdrängten Sinnlichen bedeutet eine Erlösung. Die Ästhetik bedarf nicht länger ihrer ethisch-moralischen Fundierung.

Die Heldin mit dem Charmsschen Namen Ira Tarakanova ist Gottesmutter und ‚Mutter feuchte Erde' (syraja zemlja, 1992:181) des Mythos in einem. Nackt wie eine Rusalka schreitet sie über das ‚Teufelsfeld', das „Kulikovo pole". Wie durch Wasser schreitend kämpft sie dabei gegen die Erde. Iras Füße verwachsen auf dem Tatarenfeld mit der Erde (1992:160ff). Der Autor zitiert damit – neben einer Fülle altrussischer Texte – jene frühe russische Byline von Svjatogor, der im Kampf gegen heidnische Ungeheuer so nachhaltig von der Erde angezogen wird, daß er in ihr versinkt.

Auch Ira hat gegen die Erde, gegen das heidnische Ungeheuer, gegen das Monströse zu kämpfen. Ähnlich wie in der altrussischen Vita, vor allem in Visionen, die himmlische Lichtsäule über einem Kloster göttliches Wirken anzeigt, so nähert sich auch ihr ein Strahl, eine ‚Säule' aus klebriger Masse. Dieser Strahl, die Säule werde in sie eindringen: Das mythische Bild der Verschmelzung von Himmel und Erde scheint auf. In Sorokins „Marinas dreißigste Liebe" kommt es zur sexuellen Verschmelzung zwischen Marina und dem heiligen Rußland. Die Säule, eine nicht länger visionäre geistige Lichtsäule, sondern klebrige Physiologie, nähert sich und – so der Erzähler – fickt sie durch.

Von dieser Mutter feuchte Erde geht eine Kraft aus – so ihr Geliebter Leonardik, Träger der höchsten Macht im Staat –, die stärker als die Anziehung durch Gott sei. Die Gesetze der Materie (1992:181) seien schwerer als feuchte Erde, eine „verfluchte Schwere". Ira saugt das Monströse, alles Unreine in sich auf. In ihr verschmelzen das Monströse des Christentums und das Heidentum. Die neue häretische Religion, die sie begründet, will sich auch ein neues, ihr adäquates Denkmal setzen lassen, das jenes – männliche – der Kathedrale Vasilij Blažennyj

ersetzt: das Denkmal ihrer Votze (1992:209). Ihre sprechende Vagina verkündet deshalb, daß es keinen Gott gebe.

3. Exzessivität

Wesentliches Moment der Häresie ist die Begeisterung (voschiščenie). Die Gläubigen steigern sich durch Ausführen immer gleicher Kreisbewegungen in einen Zustand mystisch zu verstehender Freiheit. Sie äußert sich letztlich in „ekstatischen Geisteszuständen" (v isstuplennych sostojanijach ducha), in ‚psychischer Trunkenheit' (Rozanov 1899:34), im Erreichen eines irrationalen Zustandes bloß automatischer Wiederholung.

In der häretischen Ästhetik der Postmoderne wird die Wiederholung – in erster Linie auf der Ebene der Sprache – zum zentralen Prinzip. Vladimir Sorokin schreibt ganze Romane, die nur in der Wiederholung ideologischer Sprache bestehen. Der zweite Teil des Romans „Tridcataja ljubov' Mariny" (1984), in dem die Lesbierin Marina als sozialistische Arbeiterin wiedergeboren wird – eine Wiederholung ihres Lebens unter diametral entgegengesetzten Vorzeichen –, imitiert lediglich sozrealistische Sprach- und Handlungsklischees: ‚Sein Volk muß man lieben' wird hier wiederholt. Für die Zukunft – so Sorokin – erwarte er nur die imitatio des immer Gleichen.

In der Lyrik Dmitrij Prigovs werden die Wiederholungen etwa als Litaneien oder als Alphabetgedichte nach altslavischen Vorbildern, als Wörterbücher realisiert. Dieser Vorgang ist ebenso automatisch und postkreativ, jede reflektierende oder Sinn stiftende Instanz ausschließend wie das Kreisen im häretischen Kontext. Selbst die Kultur wiederholt sich in der Gegenwart zyklisch.

Der neue, häretische Dichtertypus läßt sich nicht länger als Schöpfer in der Nachfolge des einen Schöpfers – etwa im Sinne der christlichen-orthodoxen Schreibtradition –, nicht als Autor-Demiurg auffassen. Dennoch schreibt er – einem Vitenautor vielleicht vergleichbar – aus der Demut/Unterordnung unter/gegenüber dem Wort. Diese Unterordnung erwächst aber nicht aus dem göttlichen Ursprung des einzigen Wortes, sondern aus der Unterordnung unter die Mannigfaltigkeit der Zeugnisse des Geistes, denen er gerecht zu werden sucht, indem er sie nicht schöpferisch vereinheitlicht, sondern in ihrer grundsätzlichen Pluralität anerkennt. An die Stelle der Montage des einen Textes der Bibel in der altrussischen Literatur tritt die Montage der vielen Texte.

Der neue Autor versteht sich nicht als Schöpfer, der in der Nachfolge des universalen Schöpfers nach dessen Regeln schreibt. „I don't invent anything" – diktiert Viktor Erofeev dem Reporter der New York Times vom 15.12.1990 in die Feder. Der Autor begreift sich selbst als Teil der Pluralität der Darstellung.

Der Autor nimmt durch die Einsicht in seine eigene sekundäre Rolle passive Züge an: Er taucht in einem Kollektiv unter. Er wird zum Leser, zum Zuschauer

(Rubinštejn), zum passiv schillernden Medium aller Sprachen und Stile. Sorokins Erzähler schreibt einmal in der Maske des sozrealistischen Autors, dann in jener des kleinen Mannes der russischen Literatur, dann wieder in der des Erzählers Turgenev. Die damit intendierte Ästhetik ist nicht mehr jene der Innovation (vgl. Mattenklott 1994:151). Die häretische Ästhetik der Gegenwartsliteratur ist jene der imitatio und damit gegen zentrale Postulate der Gesellschaft, des gesellschaftlichen Fortschritts gerichtet.

Der häretische Autor, der die sinnliche Diversität der dargestellten Welt in sein Schaffen einbezieht, verdrängt das Monströse des orthodoxen Diskurses nicht länger aus dem Subjekt. Subjekt und Autor erfahren damit in der Postmoderne eine neue Begründung. Mit der Zunahme des Subjekthaften, mit der häretischen Betonung des bisweilen esoterischen Individuums wächst auch das Ungeheure, das Böse bedrohlich an.

Wesentlich für die historischen Häresien ist also die Substitution göttlicher Universalität und Einmaligkeit durch die jeweilige individuelle Einmaligkeit der Menschen mit ihrer grenzenlosen Heterogenität und Diversität. Ein nicht weniger grundlegender Widerspruch gegen die Orthodoxie aber liegt in der Zurückweisung der Autorität der Vergangenheit durch jene der Gegenwart. In der Orthodoxie verbürgt das schriftlich Fixierte Autorität, in der Häresie werden hingegen die in dieser Weise festgeschriebenen Regeln und Ideologien abgelehnt. Eine ganz an der Gegenwart des Lebensprozesses orientierte Häresie wie jene der „raskol'niki" schätzt nur das gegenwärtige religöse Bewußtsein, wie es sich in sittlichen Handlungen einzelner ausdrückt. Während in der orthodoxen Liturgie jede Handlung Erinnerung an eine vergangene Erscheinung bedeutet, haben historische Fakten für die Sekten jede Bedeutung verloren (Rozanov). Gegenwart und Augenblick allein haben Wert, werden in ihrem Erleben bis zur Ekstase gesteigert.

Auch die gegenwärtige russische Literatur hat – ähnlich der deutschsprachigen (Mattenklott 1994:150) – ihre in einem historisch konzipierten Weltbild verankerten aufklärerischen Fortschrittsideale aufgegeben, die Literatur im Dienste von Schönheit und Gerechtigkeit schreiben läßt. Demgemäß muß auch die klassische Ästhetik, die eine moralisch integre, doch ästhetisch oft harmlose Produktion zu verantworten hat, ihr Ende finden. Literatur ist kein „moralisches Gesundheitswesen" mehr, Literatur will nicht mehr abrechnen.

Die neuen Helden sind „mankurty", Menschen ohne Gedächtnis. Čingiz Ajtmatov hat in „Burlannyj polustanok" in dem Roman „I dol'še veka dlitsja den'..." den Prototypen eines „mankurt" geschaffen: Dies ist ein gedächtnisloser Mensch, der in einem moralischen Vakuum agiert (Gussejnov 1994:149). In einem Interview kommentiert Viktor Erofeev seine Romanheldin Ira dahingehend, daß sie eine Generation verkörpere, die über die Vergangenheit nicht nachdenken wolle. Anatolij Kim, der weit eher einer ‚orthodoxen' Ästhetik zugerechnet werden muß,

versteht eben dieses Vergessen als Ausdruck einer Krise. Analog dazu wertete man die Häresien aus der orthodoxen Perspektive immer als „Krankheit".

Anatolij Kim kann freilich auch nicht als Autor der Postmoderne verstanden werden, die insgesamt aus dem „Pathos des Vergessens" (Lyotard) lebt. Mit Baudrillard (Wellmer 1993:53) ließe sich die Geschichtslosigkeit als „Parodie des schon wirklich gewordenen messianischen Glaubens" verstehen. Nosov (1992: 226) stellt analog dazu kritisch fest, daß „Osmejanie vozvyšennogo, ‚idejnogo' [..] vsegdašnij pafos Prigova" sei. Die in der historischen Zeit angestrebte Utopie ist eingetreten.

Der postmoderne Augenblick wird zur Grundkategorie eines posthistorischen Zeitbewußtseins. Die gesamte Referenzwelt ist bei Valerija Narbikova in überspitzter Weise jene der Gegenwart, des Augenblicks. Ihre märchenhafte schlafende Schönheit, die nur einmal in 1000 Jahren aufwacht, lebt nur im „just", im gegenwärtigen Augenblick (1990:128–9):

> а спящая красавица, она правда, просыпается только в настоящем времени <щас> и к следующему <щас> опять <румяна и бела>, а мы истощены этими пустыми порывами между <щас> и <щас> [...]
>
> die Schlafende Schönheit aber, recht hat sie, wacht nur einmal in tausend Jahren auf, lebt nur in der Gegenwart, ‚just' und zum nächsten ‚just' wieder ‚rot wie Blut und weiß wie Schnee', wir aber sind erschöpft von diesen nichtigen Durchbrüchen zwischen ‚just' und ‚just' [...].

Bei ihr ‚gibt es kein Gedächtnis'. Die Figuren leben nur heute. Freilich wird dieses Sein in der Gegenwart des Augenblicks zum Gefängnis, denn man könne der Gegenwart nicht entfliehen. Sie laufe, sie verrinne in einem Fort – wie „Frost auf der Haut", wo es doch unmöglich sei, ‚jede Sekunde zu leben'.

Die Gestaltung des Augenblicks erfährt damit eine extreme Steigerung, ganz wie sie der leidenschaftlichen Ästhetik der Einfühlung entspricht. Dieser Maximalismus mit seiner Betonung, ja Hypertrophierung des individuellen Subjekts, des Monsters, des Häßlichen ist ein charakteristischer Zug der russischen Postmoderne. In der Terminologie Lyotards ließe sich diese extreme Intensivierung des dargestellten Lebens, diese aufs Höchste gesteigerte Lebensintensität, die eine exklusive und esoterische Glückserfahrung ermöglicht, als ‚Ästhetik des Erhabenen' bezeichnen. Sie läßt sich freilich gerade an Gegenständlichkeiten, an Inhalten festmachen, die in der Orthodoxie, in den klassischen Ästhetiken als nicht-erhaben gelten. Dieser Maximalismus des Handelns wird auch in der russischen Gegenwart als „gefährliche Extremsituation" (Gussejnov 1994:31), als „Smutnoe vremja" (Zeit der Wirren) eingeschätzt.

Werden menschliche Eigenschaften hypertrophiert, bis zur Anomalie gesteigert, so die Erzählerin bei Valerija Narbikova, dann entwickle sich daraus das heidnische Göttliche, das vom Christentum ausgegrenzte Monströse. Auf diesem Weg wird es durch die Erweiterung der kulturellen Grenzen wieder in die Kultur zurückgeholt.

Klassische Ästhetik und orthodoxe Ethik mußten jeden Exzeß von vornherein weitestgehend reduzieren bzw. ausgrenzen. Auf der Suche nach einer neuen Lebensintensität, bei den Häretikern nach einem religiösen Fühlen als dem Wesen von Religion, mußte der Leidenschaftlichkeit eine besondere Rolle zukommen. Eine leidenschaftliche Ästhetik der Einfühlung aber brachte eine auf Harmonisierung bedachte Ethik notwendig in Bedrängnis.

Die Häresie, der „raskol" ist – nach Rozanov (1899:34) – voller Verzweiflung. Seit dem 17. Jahrhundert zeigt er sich von Fanatismus geprägt. Das Ziel häretischer religiöser und sittlicher Handlungen liegt in „ekstatischen Geisteszuständen", die durch fortgesetzte körperliche Bewegungen zu höchster Anspannung, aber auch zu mystischer Freiheit führen. Häresie, aber auch häretische Ästhetik sind ganz „Leidenschaft" (strastnost', Rozanov).

Analog dazu sieht Mattenklott (1994:150) die gegenwärtige deutschsprachige Literatur und Kunst ganz in Unlust und Schmerz versinken. Nicht das Menschliche, sondern die „Affekte des Außersichseins", der Undefinierbarkeit bestimmten die Kunst. Sie werde in demselben Maße „ekstatisch und metaphysisch" – so die Terminologie Mattenklotts – wie die Gesellschaft demokratisch und aufgeklärt werde. Damit aber geht der orthodoxe Diskurs, die klassische Ästhetik nicht konform mit den gesellschaftlichen Entwicklungen. Auch deren sinnstiftende Potenz verliert ihre Wirkung.

Die häretische, leidenschaftliche Ästhetik ist nicht länger Ausdruck der Gesellschaft, sondern vor allem Kritik an einer Gesellschaft, die noch immer an Aufklärung, Demokratisierung, Liberalisierung, Harmonisierung (Schönheit), Ideologie und Macht glaubt, zugleich aber den Tod, das Häßliche, das zur allgemeinen Harmonie Dissonierende ausschließt. Der e k s t a t i s c h e M o d u s dieser neuen leidenschaftlichen Ästhetik vor allem ist es, der in der gegenwärtigen Literatur der Ästhetik und ihren Prinzipien gegenüber den ethischen Gesetzen nachhaltig Geltung verschafft.

Die neue Gerechtigkeit gegenüber der sinnlichen Diversität und Heterogenität literarischer Inhalte erweitert diese in der häretischen Ästhetik der Gegenwart vor allem um Themen wie Grausamkeit, Häßlichkeit, Verwesung, Gestank, Wahnsinn oder Pornographie. Die in der traditionellen Ästhetik als Schmutz moralisch eindeutig gewertete Thematik steht am Anfang der neuen Literatur. In der häretischen Ästhetik erfahren jedoch die ‚schmutzigen' Inhalte eine Umwertung. In der orthodox geprägten und traditionellen Ästhetik mit ihrer Ethik der Unterwerfung mußten sie notwendig als Schmutz ausgegrenzt werden. Die Vertreter der

häretischen Ästhetik der Leidenschaft mit ihrem exzessiv-ekstatischen Modus nehmen sich hingegen gerade dieser Thematik mit Vorliebe an. Sie geht mit dem dominanten Modus der neuen Ästhetik konform. Die Thematik des vermeintlichen Schmutzes erfährt damit von vornherein eine Aufwertung. Auch sie bedeutet Rückkehr zu den Anfängen der Kunst.

Deutlich läßt sich dies an dem Themenkreis Pornographie und Erotik erkennen. Pornographie ist ein aus den klassischen Ästhetiken ausgegrenzter Darstellungsbereich. Über den exzessiven Darstellungsmodus, etwa über den Schock – bei den historischen Häretikern (Rozanov 1899:49) handelt es sich noch um eine „ethische Explosion" (ėtičeskij poryv) –, werden diese Darstellungbereiche ästhetisch integriert. Die Pornographie und ihre Sprache wird damit aufgewertet und literaturfähig.

In Sorokins Roman „Marinas dreißigste Liebe" werden – zu Beginn – der erregte Penis als Opferkerze, das Sperma als „sakrale Mahlzeit" benannt. Schérer (1994:222) spricht in diesem Zusammenhang davon, daß in der „Ästhetik der Lüste" die Ethik – der klassischen Ästhetiken – ästhetisch absorbiert werde. Pornographie und andere „exzessive Formen der morbide genannten Anziehung" seien mit dem verwandt, was Georges Bataille ‚starke' oder ‚überlegene' Kommunikation nenne. Diese befreit sich von allen – vorgegebenen ethischen – Regeln und Ideologien und führt die harmonisierende Schönheit der klassischen Ästhetiken und des orthodoxen Diskurses in die Schönheit des Bösen über. Der Weg, auf dem dies geschieht, ist jener der Groteske.

4. Groteske Dissonanz und Unbestimmbarkeit des Sinns

In den traditionellen Ästhetiken gehörte das Körperliche – ebenso wie im orthodoxen Diskurs – zur verdrängten Thematik. Dadurch erst konnte es monströse Qualitäten annehmen. Das Sittlich-Geistige unterdrückte das Körperliche. In Bachtins Konzept der Groteske aber setzt sich das Geistige im Körperlichen fort und erweitert so die Grenzen der Literatur (Jehl 1994:98) durch eine fundamentale Ambivalenz von Geistigem und Körperlichem. Die häretische Ästhetik wählt diesen Weg einer nicht enden wollenden Spannung.

Das traditionell nicht Dargestellte und nicht Darstellbare, die Körperlichkeit wird wieder in ihr Recht gesetzt, das Häßliche als Gegenstand der Darstellung, aber auch Undarstellbares wie Wind oder Leere, die im Abendland – so Mattenklott (1994:143) – nur unter dem barbarischen Titel des Nichts bekannt seien. Das Nichts bedeutet nun etwas: das Vage und Verfließende, das Unbenannte. Der Konzeptualismus kreist – nach Aussage mancher seiner Vertreter – um dieses Nichts.

Diesen Eindruck vermitteln auch Erzählungen Ljudmila Petruševskajas (1988), die in der Darstellung der Erzählerin als so banal erscheinen, daß sie eigentlich gar

nicht erzählt werden dürften. Zwar verweist die Erzählerin noch auf den tragischen Ursprung der Erzählung „Milaja dama" in Nikolaj Karamzins „Bednaja Liza", doch diese tragischen Geschichten wie jene in „Ali-Baba" ereignen sich heute täglich, wiederholen sich nur mehr. Sie sind zu „weinerlichen Geschichten" (plačevnaja istorija, 1988:93), zur Banalität verkommen. Daß den Mann in „Ali-Baba" nach dem Beischlaf seine physische Schwäche einholt und er zum Bettnässer wird, die Frau ihn natürlich daraufhin verläßt, wiederholt sich im Leben des Helden immer wieder. Eine Be- oder Verurteilung der Vorgänge und Handlungen ist nicht mehr vorgesehen.

Damit aber büßen sie jenes Moment ein, das die Geschichte vom – ähnlichen – Geschehen (Stierle/W.Schmid) abhebt: nämlich den abweichenden Charakter. Gurov in Anton P. Čechovs Erzählung „Dama s sobačkoj" hatte zuvor schon viele ähnliche Liebesabenteuer erlebt. Aber jenes mit der „Dame mit dem Hündchen" ist doch noch etwas Besonderes: Und schon gibt es genügend Grund, die Erzählung beginnen zu lassen.

Bei Ljudmila Petruševskaja haben auch schon viele Protagonisten Ähnliches erlebt. Die ähnlichen Vorkommnisse aber konstituierten in den klassischen Ästhetiken das Geschehen, in der häretischen Ästhetik konstituieren sie die Geschichte. Eine tragische Lösung, ein Selbstmord wie in Karamzins Erzählung, ist undenkbar, wäre dann doch die Wiederholung des Ähnlichen ausgeschlossen. Neue Geschichten brauchen somit nicht mehr erfunden zu werden. Vom Ende der Innovation in der häretischen Ästhetik der imitatio war bereits die Rede.

Das bislang Unbenannte der Geschichte, das des Erzählens nicht Werte gewinnt an Bedeutung. Doch schafft es in seiner Vagheit, in seiner Dissonanz zwischen Körper und Geist, zwischen Bettnässen und Liebe, keinen definierbaren, benennbaren Sinn mehr. Es ist nicht sinnlos, sondern nur unbestimmt, außerhalb des Sinns. Die Grenzen der bisherigen Konzeption von Sinn werden auf diese Weise erweitert. Der Zwang zur Sinnfindung, der Terror der Sinnbestimmung wird in dieser – ästhetisch-häretischen – Ambivalenz aufgebrochen. Die Erzählerin Petruševskajas läßt die Rezipienten in schmerzhafter Ratlosigkeit, in einer indifferenten Undefinierbarkeit zurück. Es ist die nie endende Spannung jener Groteske, die das Geistige in das Körperliche hineingetragen hat.

Dominique Jehl (1994:102f.) sieht in dieser „konvulsivischen Groteske der Moderne", die der frühen Groteske Rabelais' gegenübersteht, eine Antwort auf den Zwang der übertechnisierten Gegenwart und eben darin eine ethische Funktion der Groteske. Als „Gegenmittel" gegen die Herrschaft des Künstlichen bewahre sich die Groteske die „spielerische Potenz" als „aktives Prinzip der Unbestimmtheit".

Damit rückt also nicht eine Apokalypse, der totale Sinnzusammenbruch im Rahmen des orthodoxen Diskurses, sondern die Eroberung eines qualitativ neuen, häretischen Sinnbereichs ins Zentrum. Am Anfang, am Ursprung dieses

neuen Sinnbereichs steht die alles bestimmende Spannung, die ganz Gegenwart und Prozeß, ganz Energie ist. Bei Samuel Beckett sei der schwindelerregende Überfluß der Groteske Rabelais' „zu einer Art schwindelerregender Reduktion" geworden (Jehl 1994:103). Vladimir Sorokin geht nicht nur in seinem Drama „Dismorphomanie" (Dismorfomanija) bei den reduktiven Transformationen des Shakespeareschen Hamlet-Dramas denselben Weg. Die auf ein Minimum reduzierten Fragmente des Ausgangstextes geben nur mehr körperlich-sinnliche Reminiszenzen an einen ehemals sinnvollen Text ab. Auch auf dem Weg der Reduktion wird hier Geist in Körper übergeführt, wird die Sprache zum grotesken Leib.

In Rußland sieht die Avantgarde (V. Erofeev) in Varlam Šalamov einen ihrer Vorläufer: Bei ihm gewinne der Körper Selbständigkeit (telo obretaet samostojatel'nost'). Valerija Narbikova sieht in ihrem Roman „Ravnovesie sveta dnevnych i nočnych zvezd" (Das Gleichgewicht des Lichts der Tag- und Nachtsterne, 1990) die Gegenstände – nicht mehr geistige menschliche Subjekte – als aktiv Handelnde: Die Körper sind es, die Wirkungen erzeugen. Das Wort produziert den Gegenstand (1990:42). Alle Gegenstände seien notwendig, da sie für uns arbeiten. Wir genießen die Tätigkeit der Verben: „Wir schlafen das Bett" (My spim krovat' 1990:107). ‚Die Früchte fruchten'. Mit diesem Wechsel zwischen Wort (Geist) und Gegenstand (Körper), zwischen Subjekt und Objekt, Aktiv und Passiv benutzen die Dinge die Menschen: ‚der Apfel ißt uns' (jabloko nas est', 107). Der Gegenstand selbst vermag zu suggerieren, was man mit ihm tun soll (každyj predmet vnušaet, čto nado delat' s ėtim predmetom, 1990:158):

> [...] стул внушает мысль, что он стул и что на него надо сесть [...]
>
> (..) der Stuhl suggeriert den Gedanken, daß er ein Stuhl ist und daß man sich auf ihn setzen soll [...]

Der „Dichter ohne Persönlichkeit" bei Prigov transformiert sich in den Dichter, in den Menschen als Gegenstand bei Narbikova: „Stühle und Gurken werden zu Menschen, Menschen zu Stühlen und Gurken" (180; 160):

> [...] эти огурцы и стулья были огурцами и стульями человека, который сам стал огурцом и стулом, а они стали человеком.
>
> [...] diese Gurken und Stühle waren Gurken und Stühle des Menschen, der selbst zu Gurke und Stuhl geworden ist, und sie wurden Mensch.

Die Grenzen zwischen sprachlicher und nicht-sprachlicher Wirklichkeit sind in dieser alle Bereiche umfassenden Ähnlichkeit, in dieser Totalität der Wiederholung von Elementen der Objektwelt aufgehoben. Die Geschlechter werden

einander ähnlich: zwischen ‚männlich' und ‚weiblich' besteht keine Differenz mehr. Der „Regen" wechselt in den Sprachen das Geschlecht, die Sprache wird zur Materialisierung des Wechsels. Der Dichter, der Erzähler erlebt sich als Teil der Sprache, der Gegenstände (1990:163):

> [...] говорят на нашем языке, потому что, изучая жизнь объекта, лучше всего говорить и думать на языке объекта [...]
>
> [...] sie sprechen unsere Sprache, weil man am besten in der Sprache des Objekts, dessen Leben man studiert, spricht und denkt [...]

Auf diesem Wege der totalisierenden Ähnlichkeit wird das Geistige, das in den klassischen Ästhetiken das Körperliche unterdrückte, in ein geistiges Körperliches übergeführt. Das harmonische Gleichgewicht von Ästhetik und Ethik wird auf diesem Wege der ‚Gerechtigkeit gegenüber dem Heterogenen' freilich eingebüßt. Das harmonisch Schöne wird durch das Dissonante, das Körperliche und Häßliche erweitert. Der Romantitel Narbikovas führt in die Irre: Mit „ravnovesie" (Gleichgewicht) wird zwar vergangene Harmonie zitiert, mit Tag und Nacht ein traditioneller Dualismus. Doch die Dissonanz (zer-)stört diese vermeintlich romantische Ausgeglichenheit: Im Unterschied zu den Nachtsternen existieren die Tagsterne nicht. Der Verlust der Harmonie in der von extremer Spannung geprägten häretischen Ästhetik muß als Warnsignal an die Gesellschaft verstanden werden.

Wo aber bleibt in dieser Ambivalenz des Dissonanten, in dieser fortgesetzten extremen Spannung, in diesen Bereichen des nicht mehr Sinnhaften die Religion, die Resakralisierung der Literatur? Sie kann nicht länger in den Inhalten liegen. Sie läßt sich nicht verstehen oder ideologisch fixieren. Sie definiert sich vielmehr dadurch, daß sie sich der ideologischen Umsetzung in Dogmen und Regeln – auch poetischen – entzieht. Sie ist vor allem in der Absolutheit, im extremen Radikalismus begründet, mit dem die häretische Ästhetik der Dissonanzen verfochten wird und somit im Modus dieser Literatur.

Radikalismus, der das Sein durch die Genese ersetze, sei – so Igor' Smirnov (1994) – typisch für eine ganze Reihe von Phasen russischer Kulturentwicklung. Igor' Smirnov sieht deshalb die Gefahr des Umschlagens der neuen radikalen Literatur in Despotie. Der Radikalismus der russischen Heiligen, etwa in der Gewaltausübung gegen ihren Körper sei nicht weniger radikal gewesen als jener des Staates, spätestens seit Ivan Groznyj. In der Gegenwart führt dies in der häretischen Kultur zu einer radikalen Abwendung vom literarischen Werk der traditionellen Ästhetiken, die durchaus an den Radikalismus der frühen Häretiker anknüpft.

Die Absolutheit, die Unbedingtheit dieses radikalen Anspruchs, alle Elemente traditioneller Ästhetiken und des orthodoxen Diskurses aus der „Ethik der Unterwerfung" zu befreien, die seit altrussischer Zeit gegen das Ich geübte Gewalt, die das Monströse zum Vorschein brachte, zu desavouieren, die radikale Ungelöstheit extremer Spannung und Dissonanz der Elemente der Objektwelt entsprechen der Unbedingtheit der religiösen Welt (Jehl 1994:101). Der Modus der Absolutheit und Unbedingtheit ist jener der Religion.

Jenseits aller Innovationsästhetik suchen sich die neuen häretischen Avantgardepriester und -priesterinnen, die neuen „Dichter-Priester" (Mattenklott 1994: 149), einen sakralen Bereich, aus dem die Literatur und Kunst der Zukunft erwachsen können. Er vermag erstmals Geistigkeit und Körperlichkeit in extremer Gespanntheit zu synthetisieren. Das theologische Fundament der neuen Literatur verbirgt sich damit nicht nur, es ist zudem ein qualitativ anderes. Sein Anknüpfen an die häretische Kulturtradition Rußlands erscheint äußerst wahrscheinlich. Damit aber vollzieht sich in der Gegenwartsliteratur ein zentraler kultureller Traditionswechsel von der Orthodoxie zur Häresie. Die Ästhetik wird in diesem religiösen Modus erneut in ihr Recht gesetzt.

Anmerkungen

1 Zum „Ende der Verantwortungsästhetik?" und damit zum Ende des ethisch geprägten orthodoxen Diskurses konnte ich im Juni des Jahres 1994 ausführlich im Rahmen einer Enttabuisierungstagung in Zürich sprechen. Das Verwerfen der Verantwortungsästhetik bedeutet auch ein Verwerfen der Orthodoxie und der ihr similaren Ästhetiken (der Unterwerfung).

2 Das Mißtrauen gegenüber der Schriftlichkeit offizieller Kultur geht nicht erst seit dem Stalinismus mit dem Vertrauen in den Subtext (Gussejnov 1990:119) einher. Vor allem Witz und Anekdote als mündliche, sich der schriftlichen Fixierung entziehende Literatur substituieren die schriftliche Literatur. Nur in Witz und Anekdote läßt sich Wahrheit glaubwürdig mündlich zum Ausdruck bringen, läßt sich Lüge entlarven. Die Sprache dieser Gattungen ist nicht jene der Folklore, sondern die nicht druckreife ‚niedere' Sprache der Mutterflüche, Vulgarismen, die Sprache der Katorga.

3 Anatolij Kim (1990) spricht vom Verfall des rationalen Systems. Der Literatur aber wurden im offiziellen wie inoffiziellen Umlauf schon lange fremde – ideologische – Inhalte aufgezwungen.

4 Postmoderne begreift Wellmer (1993:54) als den konstanten ‚Zustand der Geburt' der Moderne.

Literatur

Bataille, G. 1987. *Die Literatur und das Böse*, München (Orig. La littérature et le mal. Paris 1957).

Bonč-Bruevič, V. D. 1959. „Raskol i sektantstvo v Rossii (doklad V.D. Bonč-Brueviča vtoromu očerednomu s"ezdu RSDRP)", *Izbrannye sočinenija*, t.1, Moskva, 153–188.

Erofeev, V. 1992. *Russkaja krasavica*, Stavropol'.

Groys, B. 1993. „Zwei Reden über moderne Dichtung", *Schreibheft* 42, 27–33.

Gussejnov, G. 1990. „Das Experiment oder Wie lang mans auch im Herzen hegt, dringts doch über die Zunge", *Kopfbahnhof. Almanach 2. Das falsche Dasein. Sowjetische Kultur im Umbruch*, Leipzig, 116–133.

Gussejnov, G. 1994. *Materialien zu einem russischen gesellschafts-politischen Wörterbuch. 1992–93. Einführung und Texte*, Bremen (=Dokumentation zur Kultur und Gesellschaft im östlichen Europa. 2.).

Kim, A. 1990. „Das falsche Dasein. Ein Gespräch mit Anatoli Kim", *Kopfbahnhof. Almanach 2. Das falsche Dasein. Sowjetische Kultur im Umbruch*, Leipzig, 66–80.

Kolesnikoff, N. 1991. „The Generic Diversity of Ljudmila Petruševskaja's Plays", *Slavic Drama. The Question of Innovation. Proceedings* (ed. by A. Donskov and R. Sokolski et al.), Ottawa, 215–225.

Jehl, D. 1994. „Ethik und Ästhetik des Grotesken", Ch. Wulf, D. Kamper und H.U. Gumbrecht (Hgg.), *Ethik der Ästhetik* (=Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie), Berlin, 95–104.

Koschmal, W. 1995. „Ende der Verantwortungsästhetik?" Ms. (voraussichtlich „Slavica Helvetica" 1995)

Mattenklott, G. 1994. „Schönheitslinien nach dem Schweigen der Ideen. Botho Strauß, Peter Handke und Friederike Mayröcker", Ch. Wulf, D. Kamper und H.U. Gumbrecht (Hgg.), *Ethik der Ästhetik* (=Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie), Berlin, 139–152.

Narbikova, V. 1990. *Ravnovesie sveta dnevnych i nočnych zvezd*, Moskva.

Nosov, S.N. 1992. „Vselennaja bezydejnosti", *Novyj Mir*, 7, 224–227.

Petruševskaja, L. 1988. *Bessmertnaja ljubov': Rasskazy*, Moskva.

Rozanov, V. V. 1899. *Religija i kul'tura. Sbornik statej*, S.-Peterburg (Nachdruck Paris 1979).

Schérer, R. 1994. „Die Schönheit des Bösen", Ch. Wulf, D. Kamper und H.U. Gumbrecht (Hgg.). *Ethik der Ästhetik* (=Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie). Berlin, 217–224.

Smirnov, I. P. 1994. „...zagrobnyj gul kornej i lon'. Ili radikal'nyj vybor" (Ms.).

Solov'ev, V. 1967. „O raskole v russkom narode i obščestve", *O christianskom edinstve*, Brjusel', 3–34.

Sorokin, V. 1984. *Tridcataja ljubov' Mariny*, Moskva.

Wellmer, A. 1993. *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M. (1. Auflage 1985).

Welsch, W. 1994. „Ästhet/hik. Ethische Implikationen und Konsequenzen der Ästhetik", Ch. Wulf, D. Kamper und H.U. Gumbrecht (Hgg.). *Ethik der Ästhetik* (=Acta humaniora. Schriften zur Kunstwissenschaft und Philosophie), Berlin, 3–22.

Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 41 (1996) 401-411

Peter Zajac

DER HÄRETIKER LADISLAV NOVOMESKY?

Aus den Häretikern des Gestern
werden die Glaubensboten des Morgen

Juraj Špitzer

In der Sammlung "Von dorther und anderes" (*Stamodtial' a iné*; 1964) steht eines der bekanntesten Nachkriegsgedichte Ladislav Novomeskýs, das Gedicht "Im Flüsterton" (Pošušky)[1]:

Im Flüsterton

- Hat es sehr wehgetan?
- Mein Gott, es schmerzte ungeheuer!
Und ich weiß heute kaum noch, was mehr schmerzte, dies:
daß unerhörtem Klatsch man alle Zügel schießen ließ
im tristen Auf und Ab durch Pfützenpfuhl und Schlamm,
gebirgeweise Schmähung, Kränkung, Hunger,
oder Trauer um all das, was mir einst lieb und teuer.

- So haben deine Träume dich gereut?!
- Pfui, welch schnöde Worte, udas Böse mißt an Schmerzen man allein.
Und mag auch, was mit uns geschah, geschehen sein,
dort, wo wir begannen, begänne ich erneut
und gern. Wie der Wissenschaftler, suchend seine Bazillen,
die ihn umgebracht.

Die biographischen Fakten, die dieses Gedicht Novomeskýs begleiten, sind hinlänglich bekannt. Novomeskýs Gedicht "Im Flüsterton" ist eines der Gedichte "von dorther", wie nach Jahren noch Novomeskýs Kryptogramm für das Gefängnis lautet, zu dem er Anfang der fünfziger Jahre in einem konstruierten kommunistischen Prozeß mit "bourgeoisen Nationalisten" verurteilt worden war.

Die Besonderheit dieses und weiterer Prozesse mit Vertretern der kommunistischen Partei in den fünfziger Jahren bestand darin, daß es hier, im Unterschied zu vielen anderen Prozessen mit Menschen, die sich selbst als offene Regime-

gegner deklarierten oder vom kommunistischen System als solche deklariert worden sind, zu Prozessen mit deklarierten Repräsentanten des Regimes kam, sogar mit Mitgliedern jener politischen Partei, die dieses Regime total dominierte.

Hinzu kommt, daß es in der Mehrzahl Menschen waren, die sich auch *trotz* der Gefängnishaft bis zum Schluß zum kommunistischen System und dessen Prinzipien bekannten. Dies im Unterschied zu den zahlreichen Mitgliedern der kommunistischen Partei nach 1968, die sich dem Regime widersetzten bis hin zum offenen Bruch. Bezeichnende Beispiele dieses Typus wurden in den siebziger Jahren aus den Reihen der slowakischen Schriftsteller Dominik Tatarka oder Ivan Kadlečík. In einigen Fällen - wie bei Milan Šimečka - führte dann die Dissidenz zur Gefängnishaft, bei anderen wiederum folgte der Gefängniserfahrung die Dissidenz.

Welcher Unterschied besteht zwischen beiden Typen? Man kann ihn als den Unterschied zwischen D i s s e n s und H ä r e s i e bezeichnen. Man kann ihn auch als den Unterschied bezeichnen zwischen den Benennungen *von dorther* und *Gefängnis*, als den Unterschied zwischen denjenigen, die *trotz alledem* als *Polemiker* innerhalb des Systems bzw. *Opfer* in dessen Rahmen blieben, und denjenigen, die die Verbindung zu ihm prinzipiell abbrachen.

Man kann ihn bezeichnen als den Unterschied zwischen denen, die Demokraten waren wie Novomeský, dem Regime jedoch "gewisse nichtdemokratische Rechte" zugestanden, "damit es seine Macht stärke und in Sicherheit festige", auch wenn sie diese nicht "bis zum Halleluja, bis in alle Ewigkeiten" einräumten, "sondern nur für eine begrenzte Zeit, die in verschiedenen Ländern verschieden sein kann und muß", weil "sonst aus der Volksherrschaft eine Herrschaft über das Volk und aus dem Sozialismus in einer solchen Pseudodemokratie nur eine nicht sehr anziehende Sozialismuskarikatur wird", und denjenigen, für die Demokratie ein unverletzliches Prinzip war.

Man kann ihn jedoch auch bezeichnen als den Unterschied zwischen denen, die das Prinzip einer begrenzten Gewalt annahmen und nicht selten zu Opfern jenes Räderwerks wurden, das wahllos mahlte, und denjenigen, die das Gewaltprinzip ablehnten und sich ihm bewußt entgegenstellten, auch um den Preis dessen, daß man es gegen sie selbst einsetzte.

Und schließlich kann man ihn als den Unterschied zwischen denen bezeichnen, die wie Novomeský die Demokratie "vor und über allem anderen als *Disziplin* " verstanden, und denjenigen, die sie als persönliche, nicht austauschbare, undelegierbare *Verantwortung und Pflicht* auffaßten.

Novomeský gehörte bis zu seinem Lebensende zu den ersteren. Noch 1968 wiederholte er in einem Gespräch mit A. J. Liehm dasselbe, was er im Gedicht "Im Flüsterton" gesagt hatte: "In der Sammlung 'Von dorther' ist ein Gedicht, in dem es heißt, wenn es auch verdrießlich war, habe ich nicht das Recht, auf mich zu grollen und auf alles, das ich gewesen bin, der Sozialismus ist nicht nur jenes,

und wenn es nötig sein wird, wenn aus dieser entsetzlichen Erfahrung ein neuer Sozialismus geboren wird, dann ertrage ich auch dies."

Sonderbar an dieser Aussage ist der Euphemismus *Verdrießlichkeit* (aj keď to bolo mrzuté); so wie auch *von dorther* oder *Im Flüsterton* Euphemismen waren. Dieser Euphemismus, und von der Politik direkt zur Poetik überleitend können wir sagen, daß es sich um einen Euphemismus des *Gedichttitels* handelt, signalisiert etwas Charakteristisches für die Poetik der totalitären Gesellschaft. In ihr wird die direkte Benennung durch die indirekte ersetzt, in ihr wird die Metapher nicht nur zum Poetikum, sondern auch zum Politikum, in ihr ersetzt die Metapher nämlich die tabuisierte direkte Benennung, um zum Element einer geheimen ästhetischen Detabuisierung und zur Form eines gewissen Eingeweihtseins zu werden, zum Akt der Initiation zwischen Autor und Leser, zum Akt einer gemeinsamen Verschwörung, der Zugehörigkeit zu einer Sekte Eingeweihter, die wissen, was sich *zwischen den Zeilen verbirgt*. Merkwürdig ist nur, daß diese Situation allmählich den Charakter eines allgemeinen Eingeweihtseins annimmt, da praktisch alle Kommunikationsteilnehmer eine solche Initiationssprache gebrauchen: das Geheimnis wird öffentlich, doch man lüftet es nicht, rührt es nicht an, es bleibt in Kraft, denn in Kraft bleibt das, was es verursacht hat.

Noch bevor wir die Poetik des Titels verlassen und in Novomeskýs Gedicht weitergehen, müssen wir uns jedoch eine Frage stellen: können wir im Falle Ladislav Novomeskýs und seines Gedichts "Im Flüsterton" die Bezeichnung H ä r e t i k e r verwenden? Ist das nicht nur die mechanische Übertragung eines Begriffs aus dem einem (dem sakralen) Bereich in den anderen (den säkularen)?

Aage Hansen-Löve bietet in seiner Studie "Allgemeine Häretik, Russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne" eine grundlegende Erklärung des Häresiebegriffs. Vor allem charakterisiert er das Häretische als "Abspaltung v o n einer 'Orthodoxie', von einer herrschenden Norm, die es partiell korrigiert, aspektweise verabsolutiert und auch komplettiert."

Darüber hinaus verweist er auf den Doppelcharakter des Häretischen. Es ist auf der einen Seite "s e k u n d ä r (bezieht sich auf das Vorgegebene), und doch zugleich v o r - p r i m ä r, indem es auf einen ... eigentlichen und einzigen Urzustand zurückgreift, der vom Normsystem ... deformiert und verdorben wurde."

A. Hansen-Löve macht zudem auf zwei Dinge aufmerksam. Vor allem darauf, daß auch die orthodoxe Norm ursprünglich als Häresie in Erscheinung trat (z.B. im Christentum); und schließlich darauf, daß *die ursprünglich sakrale Beziehung von Orthodoxie und Häresie transformiert wurde in a u ß e r r e l i g i ö s e K u l t u r s y s t e m e*, in die Philosophie, wie z.B. in Mischformen antiker und christlicher Philosophie, in die vorwissenschaftlichen Strukturen wie Magie, Alchemie oder Astrologie, in parawissenschaftliche Integrationen, wie sie gegen Ende des 19. Jahrhunderts Steiners Anthroposophie darstellte, und schließlich in

das Soziale und *Ideologische, wozu auch der "Kommunismus als Säkularisierung sektanischer Elemente"* gehöre.

Gerade dieses Moment der Übertragung der ursprünglich sakralen Beziehung zwischen Orthodoxie und Häresie auf außerreligiöse Kultursysteme, zu denen auch Ideologien wie der Kommunismus mit seiner Säkularisierung sektanischer Elemente gehört, verleiht unseren Betrachtungen ihre prinzipielle Berechtigung und gibt uns das Bewußtsein, daß es sich um keine mechanische oder rein metaphorische Analogie ohne jegliche funktionale Begründung handelt.

Den charakteristischen Merkmalen des Häretischen rechnet A. Hansen-Löve das paradoxale Denken, Ekstatik, Apokalyptik, Asketik und Utopik zu. Damit verschiebt er das ganze Problem der Häretik in den Bereich des Erhabenen. Das Erhabene, neben dem Schönen eine ästhetische Schlüsselkategorie bei Kant, ist nach H. Landgrebes phänomenologischer Konzeption "der gleichrangige Partner des Schönen". Und während zum Wesen des Schönen die 'Begrenzung' gehöre (Form, Gestalt, was jedoch auch "Umriß und Grenze" bedeutet); liege "das Wesen des Erhabenen... - im ausdrücklichen Gegensatz zum Schönen - in der 'Unbegrenztheit'."

Diese "Unbegrenztheit", "Unendlichkeit", oder nach Lyotard "Undarstellbarkeit" ist jedoch zweideutig. Auf der einen Seite bedeutet sie "das Ungeheure der unendlichen Ferne", "das Unheimliche der Anwesenheit des Unendlichen im Endlichen", "das Ungeheure der überwältigenden Macht", "das Übermächtige". Auf der anderen Seite ist sie gerade das, was uns aus dieser Übermächtigkeit mit Schrecken erfüllt, mit der Ehrfurcht vorm Überwältigenden. Und bei Schiller ist es ebenfalls vor allem das Schreckliche, das die Züge des Erhabenen trägt: das 'gesetzlose Chaos', daß nämlich in der Welt "mehr der tolle Zufall als ein weiser Plan zu regieren scheint".

Gerade diese Zweideutigkeit des Übermächtigen und des Schrecklichen, die das Erhabene davor bewahrt, auf der einen Seite zum Lächerlichen zu werden und auf der anderen zum rein Profanen, wird in der gegenwärtigen Diskussion über das Erhabene rehabilitiert (J. Lyotard, Ch. Pries, R. Kray, W. Menninghaus, A. Hansen-Löve).

Schließlich legt A. Hansen-Löve eine Konzeption von "Kunst als (Kultur-) Häretik" vor: eine Konzeption vom Künstler als Häretiker, "Rebell, Außenseiter, Ketzer, Magier-Prophet, Automessianist etc." Diese Konzeption ist eine direkte "Gleichsetzung von Kunst mit Häresie"; sie ist kennzeichnend für alle antibourgeoisen, modernen Kunstkonzeptionen vom Ausgang des neunzehnten bis zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts, von der Bohéme bis zur Avantgarde und Postavantgarde. In einem gewissen Sinne kann man sagen, daß sie eine direkte Verkörperung des modernen Funktionsverständnisses des Künstlers ist.

Einen Anklang an diese Konzeption finden wir zum Beispiel in einer Bemerkung des bildenden Künstlers Rudolf Fila aus dem Jahre 1994, in der er davon

spricht, daß "die Häresie Systeme schwächt, die sich zu sicher fühlen: Aufrührer stören die Geradlinigkeit der Entwicklung. Aber man läßt sie teuer bezahlen für die Probleme, die sie verursachen. Hechte in stillen Teichen."

Juraj Špitzer und Rudolf Fila nehmen zwei verschiedene Seiten der Häresie wahr. Betrachten wir zunächst die von Juraj Špitzer hervorgehobene. Sein Ausspruch "Aus den Häretikern des Gestern werden die Glaubensboten des Morgen" geht vom christlichen Grundschema Häresie - Orthodoxie - Häresie aus. Die christliche Häresie entsteht ursprünglich als eine innere Polemik mit dem gültigen jüdischen Dogma. Ihre Grundeigenschaft ist die Nichtinstitutionalisiertheit, die spontane und natürliche Zusammengehörigkeit der Gemeinschaft Jesu und seiner Jünger.

Hier entsteht auf der Basis der häretischen Erfahrung, verbunden mit der Unumgänglichkeit des Opfers, eine visionäre, utopische Lehre, die die Verbindung zum ursprünglichen dogmatischen System abbricht und sich ein neues System schafft, das sie in Form der christlichen Kirche institutionalisiert. In deren Rahmen bilden sich dann häretische Lehren und die mannigfaltigsten ketzerischen Sekten, deren Ziel nicht die Zerstörung des ganzen Systems ist, sondern der Versuch einer Rückkehr in dessen ursprünglichste, nichtinstitutionalisierte Gestalt. Das, was Juraj Špitzer sagen will, ließe sich etwa so formulieren: Die Häretik, die unter dem Blickwinkel der gültigen Norm als Extremfall der Profanität erscheint, kann durch ihr maximalisiertes Maß an Vorausschau, verknüpft mit Opferbereitschaft, erhaben werden.

Aus diesem Schema geht jedoch noch etwas anderes hervor: Häretik kann nur dort entstehen, wo ein Dogma existiert. Dort, wo nach dem Philosophen Š. Neméth "der Mensch aus der Gemeinschaft nicht deshalb ausgeschlossen und verbannt wird, weil er tut, was er tut, sondern nur deshalb, weil er ist, wer er ist". Dort, wo die Systemgrenze unantastbar wird. Dort, wo sich nicht die Idee von der Menschheit als eines einheitlichen Universums mit der Logik der Inklusion durchsetzt, sondern die Idee des Partikularismus und der Exklusion. Häretik kann nur dort entstehen, wo Unterschiedlichkeit, Andersartigkeit, Verschiedenheit bestraft wird, all das, was wir unter dem Pluralitätsbegriff subsummieren. (Offen bleibt freilich die Frage, ob nicht auch Häretiker einer verabsolutierten Pluralität existieren?!)

Merkwürdigerweise sind wir auf das Problem der Verknüpfung zweier scheinbar entgegengesetzter Begriffe gestoßen: der Häresie und der Erhabenheit. Wie sich zeigt, verbirgt sich hinter der scheinbaren Gegensätzlichkeit beider Begriffe ihre Verknüpfung ("die Häretiker des Heute" werden nach Špitzer die "*Glaubensboten* des Morgen" sein). Das, was als ein extremer Ausdruck der Profanität wahrgenommen wird, enthält den Keim einer möglichen künftigen Pontifikalität, der Erhabenheit. Die Profanität wird zur Quelle des Erhabenen, und in radikalen

Konzeptionen aufgrund des Chiasmus "profane Erhabenheit (Dogma) - erhabene Profanität (Häresie)" sogar zur einzig legitimen Quelle derselben.

Das Erhabene als ästhetische Kategorie wird von Kant bis Lyotard als Versuch aufgefaßt, "sich das Unvorstellbare vorzustellen". In diesem Sinne bewegt sich das Erhabene immer an der Grenze, nach Ch. Pries *ist* es "*die Grenze*". Auch das verbindet das Erhabene mit dem Häretischen. Für dieses nämlich ist die Ambivalenz eines unentwegten Oszillierens *an der Grenze* der Überschreitbarkeit und Nichtüberschreitbarkeit kennzeichnend, wobei letztlich die Lösung in der Erneuerung des ursprünglichen, den Häretikern zufolge echten, vom späteren Dogma entstellten Sinnes der Lehre gesucht wird.

Das Häretische als ästhetisches Problem wird somit zum Problem des Erhabenen. Der Bereich des Erhabenen ist ebenso wie der Bereich der Häresie durch eine permanente Ambivalenz, Oszillation und Pulsation charakterisiert zwischen dem Ästhetischen und Ethischen, dem Überwältigenden und Schrecklichen, zwischen der Metaphysik und dem Nichts, zwischen Gesetz und Zufall, Begrenzung und Grenzenlosigkeit, zwischen dem Unvorstellbaren und Realisierbaren. Der Bereich des Erhabenen wurde hierbei historisch situiert in den Bereich der Natur (Kant), der Geschichte (Schiller), des Nichts (Nietzsche), des Chaos (Schelling).

Hier sind drei Anmerkungen einzufügen. Die erste zielt auf die Beziehung zwischen Ästhetischem und Ethischem. Nach Ch. Pries war das Erhabene schon "von Anfang an nicht nur ästhetisch, sondern auch politisch oder moralisch usw., besitzt also über seine Ästhetizität hinaus Relevanz für andere Wirklichkeitsbereiche." Wie wir schon sagten, oszilliert das Problem des Erhabenen (und auch des Häretischen) stets an der Grenze des Ästhetischen und Ethischen.

Die zweite Anmerkung bezieht sich gerade auf das Problem der Grenzen. Das Erhabene (und auch Häretische) kann man als das begreifen, "was eine Grenze ist", nicht nur im topographischen, sondern auch im topologischen Wortsinn. Es ist nicht nur das, was an der Grenze ist, der Ort, wo zwei Systeme sich begegnen, vermischen und einander durchdringen, und in diesem Sinne eine Grenzscheide, sondern auch die Markierung eines Extremen, Radikalen, Äußersten, also eine Grenzlinie; es ist ein Unübertretbares, das dennoch unablässig übertreten wird.

Die dritte Anmerkung betrifft die Beziehung zwischen dem Überwältigenden und Schrecklichen. Das Erhabene kann nur dort existieren, wo es zwischen dem Überwältigenden und Schrecklichen pulsiert. Das Überwältigende verleiht ihm die Dimension des Unvorstellbaren, das Schreckliche die Dimension des Bangens und der Ehrfurcht vorm Unvorstellbaren. Der Verlust des einen wie des anderen zieht unweigerlich die Profanierung des Überwältigenden zum Prachtvollen, Pompösen, zu Prunk und Luxus sowie die Profanierung des Schrecklichen zum Grusligen und Schaurigen nach sich.

Nun können wir zum eigentlichen Thema von Novomeskýs Gedicht "Im Flüsterton" zurückkehren. Äquivalent des Schrecklichen ist darin der "Schmerz".

Schmerz durch Klatsch, Schmähung, Kränkungen; Trauer um alles, "was mir einst lieb und teuer", Traurigkeit durch den "Schmerz, den man am Bösen mißt". Äquivalent des Überwältigenden ist der nach all dem mögliche "Neubeginn durch eine Rückkehr zu den Werten des Ursprungs", verknüpft mit dem Opfer der Häresie: "des Wissenschaftlers, suchend seine Bazillen, die ihn umgebracht".

Das Gedicht weist jedoch auch weitere Eigenschaften auf, die A. Hansen-Löve als Charakteristika der Häretik benennt. Es gründet sich auf das paradoxe Bild des Wissenschaftlers, der sich "noch einmal von den Bazillen töten ließe, die er entdeckte" - und der Revolutionär analog dazu von dem System, zu dem er den Grundstein gelegt hatte. Darin besteht die fatale Apokalyptik des Gedichts, der ekstatische Glaube, daß dieses Opfer unvermeidlich ist, und daß man sogar Gerechtigkeit nicht ohne ein solches Opfer herstellen könne. Und zu guter Letzt basiert das ganze Gedicht auf der modernen Askese des Novomeskýschen Chiasmus von der "Poesie der Revolution und der Revolution der Poesie" (poézia revolúcie a revolúcia poézie) aus dem zyklischen Gedicht "Villa Therese", zur selben Zeit publiziert wie die Sammlung "Von dorther und anderes". Gerade sie verknüpft die Entwicklung der Poesie untrennbar mit der revolutionären Entwicklung der Gesellschaft, der sie dann alles unterwirft - auch die eigentliche Poesie. Dieses asketische Bewußtsein beruht und kann nur beruhen auf einer Utopik, die die Erfüllung dieses Ideals einer unbestimmten Zukunft anempfiehlt. Diese kehrt wie der Kleistsche Engel, der die ganze Welt umwandern muß, um in den paradiesischen Urzustand zurückzukehren, zum Urzustand der "Unschuld der Revolution" zurück. Damit schließt sich Novomeskýs eschatologischer Kreis. Das Thema des Gedichts verweist im Schlußakkord noch einmal auf die Ambivalenz des Titels. Jenes "im Flüsterton" bedeutet nicht nur, mit gedämpfter Stimme ketzerische Gedanken zu äußern, sondern sich auch - stillschweigend und vielleicht desto eindringlicher - erneut und wiederholt darin zu bestärken, daß böse nicht das System an sich ist, sondern seine dogmatische Auslegung, und daß man gerade deshalb zum ursprünglichen Gedanken der chiastischen Einheit von Revolution und Poesie zurückkehren müsse.

Ästhetizität wird hier tatsächlich dargestellt als "das sich Vorstellen des Unvorstellbaren", aber auch als "Ästhetik einer Ethik", der Ethik des Opfers des Wissenschaftlers, den - ähnlich wie Pasteur - die Bazillen zugrunderichteten.

Gerade hier jedoch erhebt sich die Grundfrage. Ist Novomeskýs Analogie zwischen dem Wissenschaftler, der sich bei der Entdeckung der Vakzine opferte, und dem Revolutionär, der sich aufopferte zu Gunsten der Erneuerung des wirklichen Sozialismus, imstande, wie Ju. Lotman sagt, "die tiefen und anderweitig unzugänglichen Züge von Erscheinungen zu enthüllen"; oder wurde sie zur "Quelle von Fehlern oder voreiligen Schlüssen?"

Ist das in der Tat häretische lyrische Subjekt in Novomeskýs Gedicht zum "Glaubensboten des Morgen" geworden? Hat sich die häretische Vision von der

Rückkehr zu den ursprünglichen Quellen erfüllt? Offenbar nicht. Zur Erneuerung des "wirklichen Sozialismus" ist es schlichtweg nicht gekommen, und das konnte es auch nicht. Die Revolution blieb jene Gewalt, die sie von Anfang an gewesen ist. Und die Poesie zerbrach an dieser Gewalt. Das System kehrte nach 1968 in der Tschechoslowakei von seiner Grenzform in den Realzustand zurück. Es schrumpfte zu seiner dogmatischen Gestalt zusammen, die ihm eigen war. Aus jenen *Häretikern*, die begriffen hatten, daß der Weg einzig und allein dort entlangführte, wo man Systemgrenzen überschritt, sind *Dissidenten* geworden. Aus den anderen Reumütige, Mitläufer oder Mitschuldige.

Novomeskýs späte Lyrik verfügt jedoch noch über eine weitere, eine extreme Position. Die zweite Dimension der Häresie, den "Preis, den man die Häretiker zahlen läßt", offenbart der Ausspruch Rudolf Filas.

Wenn wir noch einmal zu den Betrachtungen A. Hansen-Löves zurückkehren, müssen wir an dieser Stelle sagen, daß wir eine der Eigenschaften der Häresie, die er anführt, bislang absichtlich ausließen. Die Grenzsituation, auf der einen wie auf der anderen Seite der Grenze zu sein und sie gleichzeitig nicht zu übertreten, das ist das letzte Merkmal der Häretik. A. Hansen-Löve kennzeichnet sie mit einem "partiell schizophrenen, psychotischen Charakter". Aus dieser Perspektive kann man dann auch eines der letzten Gedichte Novomeskýs lesen, sein wirklich häretisches Vermächtnis, das Gedicht "Der Schatten" (*Tieň*)[2]:

Der Schatten

Er rollt mir nach, wie lang ich ihn nur finde,
an meine Fersen heftet er sich ständig.
Unterm Lampenschein befahl ich ihm: Verschwinde!
da überholte er mich und schritt wendig

vor mir aus. Erst einen Schritt, dann zwei,
und ganz bestimmt nahm er mich auf den Arm,
daß ich in die Jahre komme, war ihm einerlei,
es kümmerte ihn nicht, wo wir da war'n.

Er hob nur die Schultern, hob ich meine, an Länge
er gewann verjüngt, beeilte sich mein Schritt,
der Zweifel, bin ich oder nicht, trieb in die Enge
mich schon, doch er wuchs nur wie Rente und Kredit.

Jäh umkreiste er mich, wie man's von ihm kennt.
Unvermerkt und spähnden Schrittes schlich
er mir nach bis zu der Lampe, die noch brennt,
wo er wie Kampfer, wie ein Traum, wie Rauch entwich.

Erst hier kam ich der Sache auf den Grund.
Was für Gespenster dem Ruin mich preisgegeben hatten.
Hab mich geschleppt bis unter dieses Lampenrund,
damit ich springen konnte über meinen Schatten

und einsam weitergehn allein auf weiter Flur
so wie am hellen Tag in einem Lichtermeer.
Doch das ist nicht möglich. Mitternacht ist's. Schau zur Uhr.
Bist allein im Dunkel, und vom Dunkel kommst du her.

Dieses Gedicht kündet nicht vom erhabenen Charakter der Häresie. Es kündet vom schrecklichen Preis des Identitätsverlusts, den man für die Häresie zahlt. Es kündet von einer anderen Grenze, der Grenze des eigenen Schattens, dem eigenen Begrenztsein, der Begrenztheit der eigenen Wahrnehmung und Weltanschauung, aber auch von Begrenzungen, die vorgegeben sind durch die Endlichkeit des Lebens. Diese Grenze ist wirklich eschatologisch; es ist die Grenze des Todes. Ihr Resultat ist das Verständnis der definitiven Unmöglichkeit, "über den eigenen Schatten zu springen", und ihre Konsequenz eine "mitternächtliche" (und das bedeutet in diesem Fall auch eine lebens-mitternächtliche!) Anwesenheit von "Einsamkeit und Dunkel". Es ist ein tragisches Verständnis, denn rückwirkend setzt es ein Fragezeichen hinter den Sinn der revolutionären Häretik und mit ihr auch hinter den letztmöglichen Sinn der eigentlichen Revolution.

Erhabenheit und Pathos des Überwältigenden und Schrecklichen werden hier am tiefsten Grund der Beklemmnis geboren. Es entsteht eine extreme Spannung, herrührend aus dem menschlich Unerträglichen und Unhaltbaren der ganzen Situation. Diese Spannung kann nicht mehr durch irgendeinen dialektischen Chiasmus gelockert werden, durch das häretische Opfer als Preis für eine mögliche Rückkehr zum Ursprungszustand. Eine sinnvolle Rückkehr ist nicht möglich. Die Vorstellung vom Paradies hat sich nicht bestätigt. Der Kreis hat sich endgültig geschlossen - er zerbrach und blieb definitiv ein *Rhomboid* zerbrochener Trümmer. Der Häretiker zahlte mit dem höchsten Preis - dem Leben. Das Unvorstellbare - das Übertreten der Systemgrenzen, das zugleich auch sein Ende bedeutete - ist Wirklichkeit geworden. Das System aber wirft noch immer mitternächtliche Schatten über seine Grenzen hinweg.

Aus dem Slowakischen von Ute Raßloff

Anmerkungen

1

Pošušky

- Bolelo?
- Bože môj, nuž bolelo, a ako!
A dnes už ani neviem, čo bolelo viacej,
či nehoráznych klebiet popustené liace,
otupné hore-dole kalužou i mlákou,
pohoria ponížení, urážok a hlad,
či smútok po všetkom, čo som mal kedy rád.

- Tak sklamali ťa sny?!
- Bríť, to sú plané slová!
Len zlé, len zlé sa meria iba bolesťami.
A nech aj tak sa stalo, jak sa stalo s nami,
tam, kde sme začínali, začal by som znova
a rád. Jak vedec hľadajúci svoje bacily,
ktoré ho zabili.

2

Tieň

Vláči sa za mnou dlhy, dlhočizny
a lepí sa mi stále na päti.
Pod svitom lampy kázal som mu: zmizni!
no on ma predbehol a kráčal vzápätí

predo mnou. Na krok, potom na dva kroky
a celkom určite ma viedol na posmech,
nič nedbajúci na to, že mám svoje roky
a jak je, nemysliaci na to, kde to sme.

Len plecom trhol, keď som trhol plecom,
zriedol a predĺžil sa, keď som pridal krok,
už som bol v pomykove, či som a či nie som,
no on len rástol ako renta a úrok.

Zrazu ma znova, zrovna ako predtym,
obi_iel znezrady a krokom sliedivym
ma stíhal po lampu, ktorá ešte svieti,
kde zmizol ako gáfor, ako sen, či dym.

Až sa tu z vreca vykľulo aj šidlo.
Akym len mátožnostiam dostal som sa v plen.
Veď štrachal som sa sem až pod svietidlo,
aby som mohol prestúpiť svoj tieň

a kráčať bez sprievodu sám a samotinky
v záplave svetiel, ako v jase dní.
Ale to nie je možné. Pozri na hodinky.
Je polnoc polnočná. A sám si v tme a z tmy.

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBÄNDE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE A. HANSEN-LÖVE UND TILMANN REUTHER

14. **I.A. MEL'ČUK, A.K. ZHOLKOVSKY**, Tolkovo-kombinatornyj slovar' russkogo jazyka / Explanatory Combinatorial Dictionary of Modern Russian, 1984, 2. Auflage 1986, 992 S., öS 630.-, DM 90.-. (VERGRIFFEN)
16. **I.A. MEL'ČUK**, Poverchnostnyj sintaksis russkich čislovych vyraženij, 1985, 509 S., öS 350.-, DM 50.-.
19. **G. NEWEKLOWSKY / K. GAÁL**, Totenklage und Erzählkultur in Stinatz, 1986, XLVII+315 S., öS 200.-, DM 28,50.
20. **Mythos in der slawischen Moderne**. Hamburger Kolloquium. Herausgegeben von W. Schmid, 1987, 421 S., öS 300.-, DM 42.-
21. **Zabytyj avangard**. Rossija - pervaja tret' XX stoletija. Sbornik teoretičeskich materialov. Hg. von Konstantin Kuz'minskij, Gerald Janeček und Aleksandr Očeretjanskij, 1988, 335 S., öS 300, DM 42.- (VERGRIFFEN)
22. **J. FARYNO**, Poétika Pasternaka ("Putevye zapiski", "Ochrannaja gramota"), 1989, 316 S., DM 58.-
23. **Marina Cvetaeva**. Bibliografičeskij ukazatel' literatury o žizni i dejatel'nosti. 1910-1941 gg. i 1942-1962 gg. Sost. L.A.Mnuchin, 1989, 151 S., DM 35.-
24. **Studies in the Life and Works of Mixail Kuzmin**. Edited by John E. Malmstad, 1989, 212 S., DM 35.-
25. **G. NEWEKLOWSKY**, Der kroatische Dialekt von Stinatz. Wörterbuch, 1989, 220 S., DM 42.-
26.1. **Ju.K. ŠČEGLOV**, Romany I.Il'fa i E. Petrova. Sputnik čitatel'ja, 2 toma, 1-yj tom, Vvedenie, Dvenadcat' stul'ev, 1990, 377 S., DM 48.-
26.2. **Ju.K. ŠČEGLOV**, Romany I.Il'fa i E. Petrova. Sputnik čitatel'ja, 2 toma, 2-oj tom, Zolotoj telenok, 1991, 336 S., DM 48.-
27. **B.M. GASPAROV**, Poétičeskij jazyk Puškina kak fakt istorii russkogo literaturnogo jazyka, 1992, 396 S., DM 65.- (erscheint im November 1992)
28. **I.P. SMIRNOV**, O drevnerusskoj kul'ture, russkoj nacional'noj specifike i logike istorii, 1991, 296 S., DM 42.-
29. **V.N. TOPOROV**, A.S. Puškin i Goldsmith, 1992, 222 S., DM 58.-
30. **S. EL'NICKAJA**, Poétičeskij mir Cvetaevoj, 1991, 396 S., DM 65.-
31. **Psychopoetik.** Tagungsbeiträge München 1991. Hg. A. Hansen-Löve, 1992, 574 S., DM 75.-
32. **Marina Cvetaeva.** Stat'i i teksty. Herausgegeben von L.A. Mnuchin, 1992, 252 S., DM 60.-
33. **Festschrift für V.Ju. Rozencvejg** zum 80. Geburtstag, 1992, 294 S., DM 65.-
34. **W. KOSCHMAL**, Vom Dialog in der Epik zum epischen Dialog. Evolution der Redeformen in der russischen Literatur des 11. bis 18. Jahrhunderts, 1992, 218 S., DM 58.-
35. **Andrej NIKOLEV**, Sobranie proizvedenij, [= Reprint des Romans *Po tu storonu Tuly*, Leningrad 1931 sowie Erstausgabe der gesamten nachgelassenen Lyrik], Herausgegeben von G. Morev und V. Somsikov, 1993, 364 S., DM 60.-
36. **Russkaja literatura na fancuzskom jazyke XVIII-XIX vekov / La littérature russe d'expression française XVIII-XIX siècles**, Einleitende Artikel von Ju.M. Lotman, V.Ju. Rozencvejg, herausgegeben von V.Ju. Rozencvejg, Wien-Moskau 1994, 545 S., DM 70.-
37. **Linguistische Beiträge zur Slawistik aus Deutschland und Österreich.** (II. JungslawistInnen-Treffen Leipzig 1993), Hg. Uwe Junghanns, 1995, 295 S., DM 60.-

38. **I.A. MEL'ČUK**, Kurs obščej morfologii, Čast' 1: Slovo, Wien-Moskau, Ca. 560 S., DM 98.- (erscheint Mitte 1996)
39. **I.A. MEL'ČUK**, Russkij jazyk v modeli "Smysl <=> Tekst". Sbornik statej, Wien-Mokau, 716 S., DM 75.- (erscheint Anfang 1996)
40. **N.N. PERCOVA**, Slovar' neologizmov Velimira Chlebnikova, Eingeleitet von H. Baran, Wien-Moskau 1995, 560 S., DM 80.- (lieferbar)
41. **Orthodoxien und Häresien in den slavischen Literaturen**, Beiträge der gleichnamigen Tagung 6.-9. Sept. 1994 in Fribourg, Herausgegeben von Rolf Fieguth, 1996, 411 S., DM 70.-
42. **D.A. PRIGOV**, Sobranie stichov, Tom pervyj, Gedichte No. 1-153, 1963-1974, Herausgegeben und kommentiert von Brigitte Obermayr, 1996, 230 S., DM 50.- (lieferbar ab anfang Januar 1996)

Order from: Kubon & Sagner, Buchexport-Import GmbH, Heßstraße 39/41, D-80328 München

Наталья ПЕРЦОВА

СЛОВАРЬ НЕОЛОГИЗМОВ ВЕЛЕМИРА ХЛЕБНИКОВА

Предисловие
Хенрика Барана

В словарь входят около 5 тысяч неологизмов Велемира Хлебникова. Они подразделяются на три группы: слова, построенные в соответствии с русской словообразовательной системой (более 4 тысяч), слова изобретенного Хлебниковым "звездного языка" и слова (часто – целые выражения), морфологически не интерпретируемые ("заумь", "звукопись", "язык богов", разного рода звукоподражания). Словник составлен на материале трех наиболее полных изданий Хлебникова, к нему добалены слова из ряда других публикаций, а также из неопубликованных рукописей, хранящихся в московских архивах.

Содержание:
Хенрик Баран – Предисловие.
Введение (Принципы отбора неологизмов, Разделы словаря, Строение словарных статей, Общая характеристика слов разных типов)
Словарь. I. Морфологически интерпретируемые слова (Неологизмы из публикаций, Некоторые неологизмы из рукописей, Гнездовой словарь, Обратрный словарь),
II. Звездный язык (Согласные и слоги, Гласные),
III. Звукоподражания, звукопись, заумь и т.д. («Слова», Контексты).

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
LITERARISCHE REIHE
HERAUSGEGEBEN VON AAGE HANSEN-LÖVE.
SONDERBAND 40; WIEN-MOSKAU, 1995, 560 S., DM 70.-

Order from: Kubon & Sagner, Buchexport-Import GmbH, Heßstraße 39/41, D-80328 München

Youri Lotman - Victor Rosenzweig

La LITTÉRATURE RUSSE D'EXPRESSION FRANÇAISE

TEXTES FRANÇAIS D'ÉCRIVAINS RUSSES
(XVIIIe - XIXe siècles)

Préfaces: Youri Lotman et Victor Rosenzweig
Portraits et commentaires: Youri Lotman

Choix des textes: Victor Rosenzweig

Ю.М. Лотман - В.Ю. Розенцвейг

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА НА ФРАНЦУЗСКОМ ЯЗЫКЕ

ФРАНЦУЗСКИЕ ТЕКСТЫ РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ
(XVIII - XIX вв.)

Вступительные статьи Ю.М.Лотмана и В.Ю.Розенцвейга
Биографические очерки и комментарии Ю.М.Лотмана

Составитель В.Ю.Розенцвейг

WIENER SLAWISTISCHER ALMANACH
SONDERBAND 36
Wien 1994

Bestellungen an/distribué par:
Kubon&Sagner, D-80328 München. Fax: (089) 54 218-218
546 pages/страниц - Preis/prix: DEM 70,00