

I. Einleitung

I.1. Fragestellung: Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele als Grundlegung und Methode des hermetischen Symbolismus

Die *Geschichte des Werdens der Selbstbewusstseinsseele (Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši* – im Folgenden *ISSD*) ist das umfangreichste und thematisch umfassendste Werk des russischen Symbolisten Andrej Belyj. Seine Bemühungen der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts, ein „System“ bzw. eine „Theorie des Symbolismus“ als Synthese aller kulturellen Tätigkeitsbereiche des Menschen zu schaffen,¹ ist hier realisiert worden. Die fragmentarische Form der frühen theoretischen Schriften (*Simvolizm, Arabeski, Lug zelenyj*), die eine Sammlung zu unterschiedlicher Zeit entstandener Aufsätze darstellen, ist in der *ISSD* überwunden. In der *ISSD* werden literaturwissenschaftliche und allgemeine kulturgeschichtliche Reflexionen in einer breit angelegten Synthese unter dem Leitbegriff der Selbstbewusstseinsseele zusammengeführt. Zwar konnte Belyj sein kulturphilosophisches Opus Magnum nicht beenden; in dem rund 1000 Seiten umfassenden Manuskript treten jedoch die Konturen eines komplexen Geschichts- und Wissenschaftsmodells deutlich hervor, das in teils hoch konzentrierter Form umrissen wird. Belyj selbst bezeichnete die *ISSD* 1926 als „аэропланый пробог над историей культуры пяти последних столетий“.² In den folgenden Jahren bis 1931 arbeitete er allerdings die einleitenden Kapitel zu einem eigenständigen ersten Teil aus, so dass die *ISSD* heute treffender als ‚Eilflug über die zweitausendjährige Kulturgeschichte des Abendlands‘ charakterisiert werden kann.

Ogleich die Existenz von Belyjs philosophischem Hauptwerk seit den 70er Jahren bekannt ist und Veröffentlichungen großer Teile seit der Jahrtausendwende vorliegen (dazu genauer I.2.), wurde die Schrift bislang weder vollständig publiziert noch umfassend erschlossen. Die vorliegende Arbeit, die in Zusammenhang mit einem bilateralen Projekt zur wissenschaftlichen Edition und Erforschung der *ISSD* unter der Leitung von Henrieke Stahl (Universität Trier) und Monika Spivak (Belyj-Hausmuseum Moskau) erfolgt, möchte dazu beitragen, dieses wichtige Desiderat der Belyj-Forschung zu beheben.

1 Vgl. Belyjs Kommentar zu dem programmatischen Text *Ėmblematika smysla* in: *Sobranie sočinenij* (im Folgenden SoSo) V, S. 351. (Die russische Belyj-Gesamtausgabe wird mit einfachem Kürzel zitiert, die *Sobranija sočinenij* anderer russischer Autoren mit SoSo plus Autorenkürzel; die Auflösung findet sich in der Bibliographie unter IX.1.)

2 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 341.

Das Hauptproblem, das sich der wissenschaftlichen Erschließung von Belyjs späterem Werk im Allgemeinen und des philosophischen im Besonderen stellt, ist die Tatsache, dass die Anthroposophie den zentralen Bezugsrahmen desselben darstellt. Im literarischen Werk ist der esoterische Kontext als „okkulte Tiefendimension“ anwesend,³ auf die durch vielschichtige, in der Anthroposophie und anderen esoterischen Lehren gründende Motivkomplexe verwiesen wird, zu deren Entschlüsselung weitreichende Kenntnisse nötig sind. Während der Anthroposophie-Bezug besonders in den nach 1923 veröffentlichten Schriften einen schwer zugänglichen hermetischen Subtext bildet, tritt er in der nicht für den Druck unter dem Sowjetregime bestimmten *ISSD* ganz offensichtlich zutage. Die *ISSD* ist durchsetzt von anthroposophischer Terminologie, deren Bedeutung aber keineswegs immer mit der in den Texten Steiners anzutreffenden übereinstimmt. Die anthroposophischen Termini in der *ISSD* weisen eine ihnen durch Belyj verliehene individuelle Prägung auf, die sich aus seiner eigenen esoterischen Praxis und deren philosophischer Konzeptionalisierung speist. In letztere sind auch außer-anthroposophische Rezeptionsschichten eingeflossen, die die Semantik der steinerschen Begriffe teilweise überlagern.

Eine wichtige Zielsetzung der Arbeit besteht daher in der Klärung des Verhältnisses von Belyjs Geschichts- und Wissenschaftsmodell zu dem der Anthroposophie. Es soll die Frage nach Epigonentum und Selbständigkeit in Bezug auf die Lehrinhalte Rudolf Steiners beantwortet und die Funktion der anthroposophischen Terminologie im Text bestimmt werden. Dies betrifft insbesondere den zentralen Begriff der Selbstbewusstseinsseele, dessen Bedeutung und Stellung im kulturphilosophischen Konzept Belyjs herausgearbeitet werden, wobei der Begriff von den bei Steiner anzutreffenden Charakterisierungen abgegrenzt wird.

Darüber hinaus wird die Modellierung der historischen Ereignisse in Bezug auf die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung zu klären sein, die im Zentrum von Belyjs Kulturphilosophie steht. In diesem Zusammenhang steht auch die Frage nach dem Verhältnis von Text und graphischen Darstellungselementen, denen im Rahmen der *ISSD* eine wichtige Funktion zukommt.

Außerdem soll die geschichtswissenschaftliche Methode, die der kulturphilosophischen Abhandlung Belyjs zugrunde liegt, formuliert werden. Ferner wird die besondere kulturhistorische Betrachtungs- und Darstellungsweise untersucht, die ihrerseits das Konzept der Selbstbewusstseinsseele in der Textgestaltung unmittelbar zur Umsetzung bringt.

Die Hauptthese der vorliegenden Arbeit bezieht sich auf die Feststellung, dass die Grundlage von Belyjs philosophischem, literarischem und poetologischem Spätwerk in der esoterischen Praxis zu suchen ist, die er aus der Anthroposophie entliehen und sich in individueller Prägung angeeignet hat. Die Lehre

3 So Stahl-Schwaetzer 2002, S. 46.

Rudolf Steiners von den höheren Erkenntnisstufen, die in der *ISSD* in variiert Form und mit abgewandelter Terminologie verarbeitet ist und dabei im Kontext der gesamten mystischen Tradition des christlichen Abendlands steht, liefert den Schlüssel für die Analyse von Belyjs kulturphilosophischer Abhandlung.

Auf diese These bezieht sich der Begriff des ‚hermetischen Symbolismus‘. Es soll damit ein neues Paradigma geprägt werden, das die von dem Münchner Slavisten Aage Hansen-Löve eingeführte Bestimmung der ersten Phase des russischen Symbolismus der sogenannten zweiten Generation von 1900 bis 1906/07 als „mythopoetischem“ und der Folgephase ab 1907 als „grotesk-karnevaeskem Symbolismus“⁴ erweitert. Die Charakterisierung des ‚Hermetischen‘ trifft nicht nur für das philosophische, sondern auch für das poetologische und in besonderer Weise für das literarische Spätwerk Belyjs zu. Die Verifikation der letzteren These ist allerdings nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit. Hier soll vielmehr das kulturphilosophische Spätwerk samt seiner poetologischen Implikationen sowie deren Umsetzung im Rahmen der *ISSD* erschlossen werden. Diese Schrift liefert, wie gezeigt werden soll, durch das auch erkenntnistheoretisch fundierte Konzept der Selbstbewusstseinsseele den Schlüssel zum Verständnis des hermetischen Symbolismus, der die letzte Schaffensphase des Anthroposophen Andrej Belyj insgesamt bestimmt. Die Bedeutung des dreistufigen Gestaltungsprinzips der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis von Komposition, Variation und Symbol für das Spätwerk des russischen Symbolisten kann daher mit der grundlegenden Funktion verglichen werden, die das dialektische Prinzip für das philosophische Werk des reifen Hegel besitzt.

I.2. Zum Forschungsstand

Während das frühe theoretische Werk Belyjs in der Forschung viel Beachtung gefunden hat⁵ und in den seit der Perestroika in Russland entstehenden kulturologischen Untersuchungen meist als Maßstab für Belyjs kulturphilosophische Ansichten bemüht wird, waren seine eigentlichen Werke zu diesem Thema, die erst nach der Rezeption der Anthroposophie entstanden sind und durch diese wesentliche Impulse erhielten, bisher kein Gegenstand eingehender Untersuchung. Dies betrifft neben den Krisenschriften insbesondere Belyjs kulturphilosophisches Hauptwerk, die *ISSD*. Ihre Existenz war zwar seit den

4 Vgl. Hansen-Löve 2014, S. 7 f. Dazu auch die Einführung in Teil VI dieser Arbeit.

5 Vgl. Cioran 1973, S. 43-70; Deppermann 1982; Elsworth 1983, S. 7-36; Cassidy 1987a; Zink 1998, S. 17-251.

70er Jahren bekannt,⁶ es sind auch einzelne Kapitel⁷ und 1999 sogar, wenn auch in fragwürdiger Qualität, der gesamte zweite Teil veröffentlicht worden.⁸ Eine umfassende wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesem Werk ist jedoch ebenso wie eine gründliche kommentierte Edition bisher ausgeblieben.

Im Rahmen der in Russland im Zuge der Perestroika eingerichteten Lehrstühle für Kulturologie entstehen zwar Dissertationen, in denen Belyj als ‚Kulturologe‘ behandelt wird, das Spätwerk wird dabei aber gar nicht oder nur unzureichend beachtet.⁹ Žukovskaja und Careva beziehen sich zwar auf späte Texte Belyjs und bemühen auch häufig die Ausgabe der *ISSD* von Čistjakova, berücksichtigen aber nicht deren fragmentarischen Charakter und differenzieren auch nicht zwischen der voranthroposophischen und der anthroposophischen Phase, obwohl Belyjs Konzepte durch die Rezeption der Anthroposophie wesentliche Modifikationen erfahren haben.¹⁰ Die Ideengenesen wie auch der anthroposophische Kontext des Spätwerks bleiben so vollständig verborgen.¹¹ Ein ähnliches Problem zeichnet das Kapitel zu Belyjs „Kulturologie“ in der Dissertation zur Kulturphilosophie des russischen Symbolismus von Ma-

- 6 Der umfassende autobiographische Brief Belyjs an Ivanov-Razumnik vom 1. – 3. März 1927, der seine intensive Arbeit an der *ISSD* für 1926 dokumentiert, war bereits 1974 von dem französischen Belyj-Forscher Georges Nivat publiziert worden (Nivat 1974). Elsworth bezieht sich Mitte der 80er Jahre wiederholt auf die *ISSD* (Elsworth 1983, S. 171 f.; 1984, S. 171 f.), und der von Lavrov und Malmstad 1998 herausgegebene Briefwechsel Belyjs mit Ivanov-Razumnik weist in einer Anmerkung auf das Originalmanuskript der Handschrift der *ISSD* im Belyj-Fond der RGB hin (vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 342, Anm. 9). Allerdings war das Manuskript nicht im Handschriftenkatalog der RGB verzeichnet und war dadurch nicht zugänglich.
- 7 Vgl. Crookenden 1980: „Simvolizm“ (*ISSD* II); Belyj 1990a: „Duša samosoznajuščaja“ (*ISSD* II); Kopper 1990: „Rol’ mistiki v dvenadcatom veke“ (*ISSD* I), Belous 2001: „Chramovoe tvorčestvo“ (*ISSD* I).
- 8 Vgl. Belyj 1999, in zweiter Auflage 2004: *Duša samosoznajuščaja*, hrsg. v. Ėlvira Čistjakova. Der Text des zweiten Teils der *ISSD* findet sich auf S. 62-476.
- 9 Aleksandrova 2012, Careva 2005 und Iskržickaja 2000 berücksichtigen das Spätwerk, soweit zu sehen, überhaupt nicht. In der Belyj-Forschung sah das Bild bis vor kurzem nicht besser aus. So erwähnt etwa Piskunov in seiner Darstellung von Belyjs „kulturologischer Utopie“ (культуролагическая утопия) das Spätwerk nicht, sondern leitet diese aus dem theoretischen Werk vor 1910 ab (vgl. Piskunov 2005, S. 34-76).
- 10 Vgl. Žukockaja 2003: *Svobodnaja teurgija: Kul'turfilosofija russkogo simvolizma*. Dissertation zur Erlangung des russischen Doktorgrads, Moskau (RGGU); Careva 2009: *Problemy filosofii iskusstva i kul'tury v russkom simvolizme i evropejskom postmodernizme*. Dissertation zur Erlangung des russischen Doktorgrads, Vladivostok.
- 11 Žukockaja bemüht immerhin Steiners Zyklus zum sogenannten „Fünften Evangelium“ (vgl. GA 148), ihre Darstellung gelangt aber über Zitate und Paraphrasierungen kaum hinaus (vgl. Žukockaja 2003, S. 203-259).

lafeev aus, der die Ansichten Belyjs auf der Grundlage zweier Vortragsmanuskripte aus den Jahren 1920 (*Filosofija kul'tury, Puti kul'tury*) und einem 1922 in der anthroposophischen Zeitschrift *die Drei* erschienenen Artikel (*Die Anthroposophie und Russland*) meint herausarbeiten zu können, ohne den deutlichen Bezug zu Steiner-Quellen zu beachten.¹² Insgesamt muss festgestellt werden, dass die russischen Autoren, die Belyj als Denker und Kulturphilosophen würdigen, zwar bemüht sind, seine Konzepte nachzuvollziehen, aber weder die intertextuellen Bezüge noch den ideogenetischen Aspekt seines Denkens in ihre Untersuchungen einbeziehen.¹³

Den einzelnen, bisher veröffentlichten Kapiteln aus der *ISSD* sind zwar zum Teil Kommentare vorangestellt, diese enthalten aber große Unsicherheiten in Bezug auf Datierung und Komposition des Werks.¹⁴ Eine Analyse des Kapitels „Duša samosoznajuščaja“ (Belyj 1990a) versucht Višneveckij, der das dort vorgestellte Grundsche ma der Selbstbewusstseinsseelenepoche anhand von Zitaten zwar korrekt wiedergibt, aber die Grundkonzeption der drei Kulturperioden verkennt.¹⁵

Bisher sind zur *ISSD* etwas mehr als fünfzig wissenschaftliche Aufsätze publiziert worden, die meisten davon im Rahmen des zwischen 2006 und 2012 realisierten Editionsprojekts der *ISSD*. Wichtige Teilstudien stammen von der hauptverantwortlichen Herausgeberin Henrieke Stahl. Die anthroposophischen Kontexte wurden jedoch bislang nur unzureichend erschlossen und die dem Werk zugrundeliegende Struktur, die zwar von kulturphilosophischen Auffassungen Steiners ausgeht, diese aber individualisiert, ist bisher gänzlich ungeklärt.

Hervorzuheben sind in diesem Kontext die im Rahmen eines Kongresses zum „Symbol in der russischen Kultur“ in Polen entstandenen Aufsätze im Tagungsband *Symbol w kulturze rossyjskiej* (Duda/Obolevich 2010), die auf der Moskauer Tagung *Miry Andreja Belogo* vorgetragen und im gleichnamigen Sammelband erschienenen Beiträge (Ič'in/Spivak 2011) sowie die von Stahl herausgegebene Sonderausgabe der Fachzeitschrift *Russian Literature* (Bd. 70, Nr. 1-2, 2011), die die Beiträge einer Tagung in Trier mit dem Titel *Andrej Belyj filosof – Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši* enthält.

12 Vgl. Malafeev in: Asojan/Malafeev 2000, S. 137-204. (Der zweite Teil des Buches enthält die Veröffentlichung von Malafeevs Dissertation.)

13 So etwa auch Čistjakova 1990, die die ästhetisch-religiösen Konzepte Belyjs analysiert. Ihre Dissertation *Ėstetiko-filosofskie vzgljady Andreja Belogo* von 1979 konnte leider nicht eingesehen werden.

14 Vgl. Crookenden 1980; Kopper 1990.

15 Vgl. Višneveckij 2000, S. 150-156.

Die große Schwierigkeit, die sich der Erschließung des gesamten und insbesondere des kulturphilosophischen Spätwerks von Belyj stellt, ist in I.1. genannt worden: Sie betrifft den eminenten Bezug zur esoterischen Lehre Rudolf Steiners. Zu den zahlreichen intertextuellen Verweisen auf anthroposophische Grundlagenwerke und Vortragszyklen treten die formal-stilistischen Gestaltungsmerkmale des Spätwerks hinzu, deren Grundlage die anthroposophische Meditationspraxis bildet, die Belyj sich als esoterischer Schüler Steiners angeeignet und seiner späten Poetologie zugrunde gelegt hat.¹⁶ Dieser Aspekt ist bisher in seiner Tragweite noch gar nicht erkannt worden,¹⁷ da er sich erst durch die Analyse des theoretischen Spätwerks und durch den Begriff der Selbstbewusstseinsseele erschließt.

Zwar ist spätestens seit den 80er Jahren die Bedeutung der esoterischen Lehre Steiners für den späten Belyj durch die Publikation wichtigen Archivmaterials¹⁸ deutlich ins Bewusstsein der Belyj-Forschung getreten, die Untersuchungen gingen jedoch trotz einer prinzipiellen Offenheit gegenüber den anthroposophischen Bezügen nur selten über biographische Tatsachen und aus der Sicht Belyjs dargelegte anthroposophische Inhalte hinaus.¹⁹ Bis heute stellt es einen Schwachpunkt der Belyj-Forschung dar, dass der Blick nur in Einzelfällen über die slavistische Binnenperspektive hinausgerichtet wird.²⁰

-
- 16 Ausgearbeitet hat er diese in Texten wie *Žezl Aarona* (1917), *Ritm kak dialektika i „Mednyj vsadnik“* (1927/1929) und zahlreichen kleineren Aufsätzen zum Rhythmus. Vgl. dazu VI.2.2.
- 17 Ein erster Ansatz in diese Richtung findet sich bei Alexandrov und Stahl, die auf die Bedeutung der drei Stufen höherer Erkenntnis der esoterischen Epistemologie der Anthroposophie für die Gestaltung von *Kotik Letaev* hingewiesen haben (vgl. Alexandrov 1985, S. 163-182; Alexandrov 1987, S. 156-161; Stahl-Schwaetzer 1995).
- 18 Vgl. Malmstad 1988, 1990, 1991 (*Material k biografii [intimnyj]*, 1913-1915); Malmstad 1992-94 (Briefwechsel mit Zajcev); Nivat 1974 (autobiographischer Brief an Ivanov-Razumnik u. a.); Nivat 1977 (Briefe an Asja Turgenevas Familie); Kozlik 1982 (*Vospominanija o Štejneru*). Die *Erinnerungen an Steiner* waren zuvor in deutscher Übersetzung durch Svetlana Geier erschienen unter dem Titel *Verwandeln des Lebens* (hier Belyj 1977, Erstauflage 1975).
- 19 Einzelne Kontexte arbeiten etwa Cioran 1973, Elsworth 1983 und Alexandrov 1985 heraus, eine umfangreiche, aber wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügende Arbeit stammt von dem französischen Anthroposophen Kozlik (Kozlik 1981; dazu kritisch: Stahl-Schwaetzer 2002, S. 42; Elsworth 1989, S. 87). Beyer hat die verwickelten Beziehungen zwischen Belyj und Steiner in den Berliner Jahren herausgearbeitet und erste Einblicke in die anthroposophischen Bezüge von *Glossolalija* gegeben (vgl. Beyer 1981; Beyer 1987; Beyer 1990; Beyer 1995b; Beyer 1995a; Beyer o. Jg.).
- 20 Den hermetischen Kontext im weitesten Sinne berücksichtigen etwa Silard (2002), Hansen-Löve (1998, 2014), Carlson (1982, 1987, 1997), wodurch jedoch die für Belyj viel bedeutendere Schicht der anthroposophischen Quellen verwischt wird. Ganz aus der Innenperspektive von Belyjs Gedanken- und Erlebniswelt sind die Arbeiten Jur'eva 2000 und Višneveckij 2000 verfasst.

Dies gilt auch für die nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion in Russland aufgekommene ‚Renaissance‘ der Belyj-Forschung, die zu verdienstvollen Publikationen²¹ und dem Beginn einer ernsthaften Auseinandersetzung mit dem Werk Belyjs geführt hat.²² Erst seit dem Anfang des neuen Jahrtausends werden auch das Spätwerk und seine anthroposophischen Kontexte zunehmend erschlossen. So hat Monika Spivak, die Leiterin des Moskauer Belyj-Hausmuseums, eine umfassende Untersuchung und Materialsammlung zu Belyjs später Schaffenszeit publiziert, in der insbesondere den anthroposophischen Konnotationen der letzten Romanreihe *Moskva* nachgegangen wird.²³ Ihre Dissertation zu den publizistischen Schriften Belyjs der Jahre 1916-1934 von 2011 arbeitet daneben weiteres wichtiges Material auf und behandelt auch die *ISSD* in einem gesonderten Kapitel.²⁴ Weitere Dissertationen im russisch-sprachigen Raum behandeln Bezüge zu Goethes *Faust* im Licht der Anthroposophie im Roman *Moskva*,²⁵ den anthroposophischen Diskurs in der Prosa von Belyj und Chlebnikov,²⁶ den Einfluss von Belyjs anthroposophischen Ideen auf Esenin²⁷ und die Bedeutung des anthroposophischen Einweihungsmotivs in den Romanen nach 1912.²⁸ Die Idee der Initiation in den

-
- 21 Wichtige Briefwechsel mit umfassenden Kommentaren sind von Lavrov und Malmstad herausgegeben worden (Belyj/Ivanov-Razumnik 1998; Belyj/Blok 2001; Belyj/Zajcev 2008), und eine Gesamtausgabe von Belyjs Werken, die auch die wichtigen späten Texte aus dem philosophischen und dem Memoirenwerk enthält, ist seit 1994 im Entstehen begriffen.
- 22 Den Anfang bildete Dolgopolov 1988 mit seiner Untersuchung zu *Peterburg*, weitere Arbeiten folgten: Lavrov 1995 zum ersten Schaffensjahrzehnt Belyjs und 2007 mit einer Sammlung von Aufsätzen, Piskunov 2005 mit Texten aus zwanzig Jahren Publikations-tätigkeit. Lena Silard trat bereits in den 70er Jahren mit bedeutenden Untersuchungen zu Belyjs Werk hervor, publizierte allerdings nicht in Russland (vgl. Silard 1973; Silard 1975; auch Silard 1986; Silard 1987); eine Sammlung weiterer wichtiger Aufsätze der Forscherin zum russischen Symbolismus, darunter auch einige zu Belyj, erschien 2002. Die jüngst erschienene umfangreiche Werkbiographie *Andrej Belyj posle „Peterburga“* der moldawischen Belyj-Forscherin Tat’jana Nikolesku berücksichtigt die *ISSD* überhaupt nicht (Nikolesku 2018).
- 23 Vgl. Spivak 2006a: *Andrej Belyj. Mistik i sovetskij pisatel’*.
- 24 Vgl. Spivak 2011b: *Publicistika Andreja Belogo v biografičeskom i istoriko-kul’turnom kontekste (1916-1934)*. Zur *ISSD*: S. 27-29. (Avtoreferat dissertacii).
- 25 Šarapenkova 2013: *Roman „Moskva“ v poëtičeskoj sisteme Andreja Belogo*.
- 26 Kacjuba 2012: *Antroposofskij diskurs v proze A. Belogo i V. Chlebnikova*.
- 27 Seregina 2009: *Andrej Belyj i Sergej Esenin: Tvorčeskij dialog*.
- 28 Oboleńska 2009: *Put’ k posvjaščeniju. Antroposofskie motivy v romanach Andreja Belogo*. Zu erwähnen ist auch die Arbeit von Karpuchina 2004 (*„Nemeckij tekst“ v tvorčestve Andreja Belogo. Chudožestvennoe osvoenie filosofem Rudol’fa Štejnera v lirike i prozaičeskich proizvedenijach A. Belogo.*), die anthroposophische Motive in der Lyrik und Prosa Belyjs herausarbeitet, allerdings in einer sehr allgemeinen Form.

Romanen *Serebrjanyj golub'* und *Peterburg* in Verbindung mit dem Rosenkreuzerweg ist Gegenstand der deutschsprachigen Dissertation von Stahl.²⁹ Renata von Maydell gibt eine historische Darstellung der Geschichte der anthroposophischen Bewegung in Russland während des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts, in der Belyj eine wichtige Rolle zukam.³⁰

Zu erwähnen ist auch das bibliophile Werk, das Taja Gut 1997 herausgegeben hat, in dem eine Vielzahl an Materialien zu Leben und Werk Belyjs zusammengestellt ist und das eine wertvolle Arbeitsgrundlage bei der Auseinandersetzung mit dem Schriftsteller und Esoteriker darstellt.³¹ Außerdem ist der 2015 erschienene Sammelband *Avtobiografizm i biografičeskie praktiki* zu nennen, der Texte und Dokumente zu Belyjs Meditationspraxis enthält und die für ihn typische Wechselbeziehung von Leben und Werk aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchtet. Wie allerdings die Herausgeberinnen Kriveller und Spivak im Vorwort feststellen, konnte auch dieser Band nur einen Bruchteil der mit Belyjs Biographie und seiner esoterischen Praxis in Zusammenhang stehenden Probleme klären, die Gegenstand weiterer Untersuchungen sein müssen.³²

Die im Umfeld des Editionsprojekts der *ISSD* entstandenen Aufsätze behandeln wichtige Themen, die für eine erste Annäherung an das Werk von Bedeutung sind. Zur Entstehung und Komposition der *ISSD* sind bisher nur wenige Texte veröffentlicht worden, die zum Teil noch korrekturbedürftig sind.³³ Einige Aufsätze beschäftigen sich mit dem Geschichtsmodell der *ISSD* und der ihm zugrundeliegenden Form der Spirale,³⁴ eine größere Anzahl mit dem kulturphilosophischen Konzept Belyjs im Allgemeinen.³⁵ Stahl und Kacis versuchen, das ‚historiosophische Schema‘ zu entschlüsseln, auf dem Belyj 1927 den gesamten Inhalt der *ISSD* graphisch in einem Koordinatensystem abgebildet hat,³⁶ wobei Kacis sich in unhaltbare Spekulationen verstrickt. Stahl hat außerdem den Zu-

29 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002: *Renaissance des Rosenkreuzertums: Initiation in Andrej Belyjs Romanen „Serebrjanyj golub“ und „Peterburg“*.

30 Vgl. Maydell 2005: *Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland*.

31 Vgl. Gut 1997: *Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. Texte – Bilder – Daten*.

32 Vgl. Kriveller/Spivak 2015, S. 6: „Безусловно, этой книги не решить множества проблем, связанных с автобиографизмом Андрея Белого и особенностью его биографических практик. Значительная их часть даже не затронута.“

33 So enthält Spivak 2011a einige Fehlinformationen, die Stahl in ihrem jüngsten Aufsatz zur Textologie der *ISSD* korrigiert (Stahl 2017).

34 Stahl 2011d; Stahl 2012; Stahl 2014; Mischke 2010a.

35 Grübel 2011; Karenovics 2011; Silard 2011a; Schmitt 2011b; Mischke 2010a; Mischke 2010b; Mischke 2009; Belous 2008.

36 Stahl 2011d; Stahl 2012; Stahl 2014; Kacis 2011b.

sammenhang einiger zentraler Motive der *ISSD* mit Meditationsaufzeichnungen von 1918 aufgedeckt.³⁷ Einige Aufsätze sind zu der mit dem Begriff der Selbstbewusstseinsseele in Verbindung stehenden Erkenntnistheorie und dem der *ISSD* zugrundeliegenden Wissenschaftskonzept entstanden³⁸ und eine Reihe von Texten ist der Analyse einzelner Begriffe der *ISSD* gewidmet. Untersucht wurde die Genese des Begriffs der Selbstbewusstseinsseele (Stahl 2011a) und der Begriff der Persönlichkeit (Stahl 2009), der Ich-Begriff in seinem Bezug zur Anthroposophie und zur Biographie Belyjs (Swassjan 2011), das anthroposophische Konzept des ‚Astralleibs‘ als einer besonderen ‚Affektologie‘ (Čubarov 2011) und der Zeitbegriff in der *ISSD*.³⁹ Außerdem wurden Aspekte von Belyjs Verslehre und Rhythmuskonzept beschrieben⁴⁰ und der Symbolbegriff im Kontext der *ISSD* in Ansätzen analysiert.⁴¹ Darüber hinaus wurden verschiedene thematische Bezüge herausgearbeitet: die Rezeption der kantischen Philosophie vor und in der *ISSD*,⁴² Bezüge zu Solov’ev und zur russischen Sophiologie,⁴³ die Darstellung bzw. Rezeption des deutschen Idealismus,⁴⁴ des Judentums, der Renaissance und der Arithmologie.⁴⁵ Unter den in der *ISSD* portraitierten Kulturschaffenden wurden bisher Paulus, Lermontov, Gogol’, Dostoevskij und Tolstoj behandelt,⁴⁶ und es wurden Parallelen der *ISSD* mit den philosophischen Auffassungen Lev Šestovs aufgezeigt (Tabačnikova 2011). Ein kurzer Kommentar Bugaevas zur Entstehung und Konzeption der *ISSD* wurde von Stahl, Spivak und Odesskij 2014 herausgegeben und kommentiert.⁴⁷

Wichtige Arbeiten zu Genese und Gehalt des zentralen Begriffs der Selbstbewusstseinsseele, die nicht nur Gegenstand der *ISSD* ist, sondern auch das Belyjs Schrift zugrunde gelegte Wissenschaftsmodell liefert, stammen von

-
- 37 Vgl. Stahl 2015.
 38 Vgl. Stahl 2011b; Stahl 2011c; Holzmann 2011b; Holzmann 2011a; Holzmann 2010; Schmitt 2014; Schmitt 2016.
 39 Vgl. Belous 2011a; Belous 2010.
 40 Orlickij 2011; Spivak/Odesskij 2010c; Spivak/Odesskij 2010b; Spivak/Odesskij 2010a.
 41 Odesskij 2011a; Stahl 2010.
 42 Zink 2011; Schmitt 2011a; Schmitt 2011c.
 43 Stahl 2005a; Smith 2011.
 44 Rezvyč 2011; Belous 2011b.
 45 Vgl. Kacis 2011a; Stahl 2005b; Silard 2011b.
 46 Vgl. Mischke 2011; Odesskij 2017; Delektorskaja 2011 und Kravčenko 2014, der allerdings kaum über Paraphrasierungen hinauskommt.
 47 Der Kommentar ist einer Abschrift der *ISSD* von Bugaevas Hand beigelegt, die im Amherst Center for Russian Culture aufbewahrt wird. Der Artikel beschäftigt sich v. a. mit der von Bugaeva aufgestellten These, Belyj habe wesentliche Anregungen zur *ISSD* aus Gercens *Diletantizm v nauke* und *Pis'ma ob izučenii prirody* bezogen. Die Autoren sehen darin eine „politisch-pragmatische“ (политико-прагматическую) Strategie zum Ausdruck kommen, die Belyjs Spätwerk allgemein kennzeichne. Gercen gehörte zu den von der Sowjetmacht kanonisierten Autoren.

Henrieke Stahl.⁴⁸ Ihre Untersuchungen bilden den Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse, in der die von Stahl herausgearbeiteten Aspekte vertieft werden, die im Rahmen von Artikeln keine umfassende Interpretation erfahren konnten. Dies betrifft zum einen den semantischen Gehalt des Selbstbewusstseinsseelenbegriffs, dessen Genese und Bedeutungsdimensionen bei Steiner wie Belyj detailliert untersucht werden. Zum anderen bedarf die Analyse des methodischen Aspekts der *ISSD* einer weiteren Vertiefung, da das Wissenschaftskonzept des ‚Pluro-Duo-Monismus‘ nicht nur die dynamischen Denkfiguren der Selbstbewusstseinsseele und deren Wiedergabe als ‚Raumkomposition‘ und ‚Thema in Variationen der Zeit‘ beinhaltet,⁴⁹ sondern auch das Symbol als drittes Erkenntnisprinzip umfasst und dazu in der anthroposophischen Meditationspraxis wurzelt. Auf die Verbindung der Selbstbewusstseinsseelenkenntnis mit der Lehre von den drei höheren Erkenntnisstufen und Belyjs Erfahrungen auf diesem Gebiet wurde von Stahl bisher nur hingewiesen.⁵⁰ Als Konsequenz einer um die genannten Aspekte erweiterten Analyse erscheint auch die in der *ISSD* umgesetzte historische Methode, die von Stahl als Übertragung von Goethes naturwissenschaftlichen Experimenten auf die Kulturgeschichte gedeutet wurde,⁵¹ in einem neuen Licht. Der phänomenologische Aspekt verschiebt sich von seiner ursprünglichen Ausrichtung auf das sinnlich Gegebene, im Falle der Geschichtserkenntnis also auf die historischen Dokumente und Tatsachen, hin zu einer Bewusstseinsphänomenologie des meditativ erweiterten Bewusstseins, das seine Erkenntnisse aus der spirituellen Versenkung schöpft, um sie erst in einem zweiten Schritt an den kulturhistorischen Phänomenen zu überprüfen. Die Bedeutung der esoterischen Praxis Belyjs für seine späte erkenntnistheoretische Konzeption beinhaltet außerdem wichtige Implikationen für seine Poetologie, die bei der Textanalyse des Spätwerks berücksichtigt werden müssen.

Ein Problem der bisherigen Untersuchungen zur *ISSD* bildet die Tatsache, dass die der Anthroposophie entlehnte, im Detail aber stark individualisierte Grundstruktur von Belyjs Geschichtsmodell weder in ihrem Eigengehalt herausgearbeitet noch von dem Steiners deutlich abgegrenzt wurde. Außerdem

48 Vgl. zur Verschränkung von Gegenstand und Methode in der *ISSD* Stahl 2011a, bes. S. 22; zum Selbstbewusstseinsseelenbegriff außerdem Stahl 2009; Stahl 2011b. Odesskij 2015 behandelt die Entstehung zentraler Konzepte der *ISSD*, insbesondere den des ‚Pluro-Duo-Monismus‘ in der Auseinandersetzung Belyjs mit Metner und Éllis im Rahmen der gemeinsamen Herausgeberschaft im Verlag Musaget und deren Eklat.

49 Worauf Stahl verweist in: Stahl 2011b, S. 98-101; Stahl 2011a, S. 29.

50 Vgl. Stahl 2010, S. 598 f., wo der Bezug von Belyjs esoterischer Praxis zu den höheren Erkenntnisstufen bei Steiner zwar konstatiert, jedoch ausdrücklich nicht näher beleuchtet wird.

51 Vgl. Stahl 2011d; Stahl 2012; Stahl 2014.

werden oft Begrifflichkeiten falsch eingeordnet, weil der Verlauf der das Kulturmodell Belyjs auszeichnenden Geschichtskurve nicht geklärt ist. So meint etwa Čubarov, die im zweiten Teil der *ISSD* häufig thematisierte „Umschmelzung des Astralleibs“ (переплавление астрального тела)⁵² diene der Herausbildung der Selbstbewusstseinsseele,⁵³ dabei geht es Belyj hier im Rahmen seines anthropologischen Modells bereits um die Vorbereitung der Folgestufe des ‚Manas‘ oder ‚Geistselbst‘. Auch Belous ist der Überzeugung, die Epoche der Selbstbewusstseinsseele beginne in der Vorstellung Belyjs mit dem 20. Jahrhundert.⁵⁴ Es setzt diese jedoch nach Belyj entsprechend der Vorlage Steiners mit der Renaissance ein und erreicht im 20. Jahrhundert bereits ihren Höhe- bzw. Tiefpunkt. Odesskij legt dagegen den Anfang der Selbstbewusstseinsseelenepoche auf das Jahr 1250, weil Belyj dieses in Anlehnung an Steiner als besonders bedeutungsvoll hervorhebt,⁵⁵ was aber mit der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung in keinem unmittelbaren Zusammenhang steht.

Neben den grundlegenden Begrifflichkeiten und der Methode der *ISSD* muss daher auch das chronologische und anthropologische Schema geklärt werden, welches das Geschichtskonzept Belyjs insgesamt strukturiert. Die vorliegende Studie stellt somit den ersten Versuch dar, das kulturphilosophische Modell der *ISSD* systematisch zu erschließen und das ihm zugrunde gelegte poetologische Konzept, das die Gestaltung von Belyjs gesamtem Spätwerk bestimmt und hier als ‚hermetischer Symbolismus‘ bezeichnet wird, aufzudecken. Die anthroposophischen Bezüge stellen dabei den zentralen Referenzrahmen dar, wobei auch andere wichtige Rezeptionsschichten berücksichtigt werden.

I.3. Zu Methode und Aufbau dieser Arbeit

Wie die bereits zahlreich vorliegenden Studien zu Belyjs theoretischem Werk der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts nahe legen, handelt es sich bei ihm um einen höchst reflektierten Schriftsteller mit einer komplexen ästhetischen Theorie.⁵⁶ Auf die enge Verschränkung von poetischer Theorie und literarischer Praxis für das sogenannten „symbolistische“ Werk bis 1913 wurde wiederholt hingewiesen.⁵⁷ Die theoretischen Grundlagen des Spätwerks dagegen

52 Vgl. *ISSD* II, „Teosofija“, I. 110 ob. (215); 2004, S. 245. (Zur Zitierweise der *ISSD* in der vorliegenden Arbeit vgl. die Erläuterung in II.3.2.)

53 Vgl. Čubarov 2011.

54 Vgl. Belous 2005, S. 432; Belous 2007, S. 303 f.; Belous 2008, S. 266.

55 Vgl. Odesskij 2015, S. 514.

56 Vgl. etwa Cioran 1973, S. 43-70; Deppermann 1982; Elsworth 1983, S. 7-36; Cassedy 1987a; 1987b.

57 Vgl. etwa Elsworth 1983, S. 9, 53; Stahl-Schwaetzer 2002, S. 34.

sind aufgrund ihrer esoterischen Hermetik sowie fehlender Textgrundlage bis heute nicht offengelegt worden.⁵⁸ Da sie mit den Elementen korrespondieren, die nach Belyj die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele auszeichnen, kann seine späte Poetologie durch eine begriffliche Analyse eben dieser Erkenntnisprinzipien aufgedeckt werden. Es sind diese im dritten synthetischen Teil der *ISSD* zusammenfassend dargestellt, wo sich außerdem verstreute Hinweise auf den Zusammenhang mit seiner esoterischen Praxis finden. Diese kann auf der Grundlage weiterer Texte vor allem biographischen Charakters sowie der von Belyj angefertigten Skizzen seiner Meditationserfahrungen erschlossen werden, die das im Werk Steiners schriftlich dargelegte System des anthroposophischen Schulungswegs aus der erlebenden Innenperspektive reproduzieren. Vor dem Hintergrund intertextueller Bezüge zu den Schriften Steiners, die Belyj nachweislich studiert hat, und autopoetischer Referenzen auf sein eigenes Werk ergibt sich so ein hermeneutischer Zugang, der die poetologische Grundlage von Belyjs Spätwerk offenzulegen vermag.

Dass die *ISSD* weder ein historisch-wissenschaftlicher noch ein theoretisch-philosophischer Text im traditionellen Sinne ist, der die zu präsentierenden Erkenntnisinhalte in diskursiver Weise begrifflich-analytisch zur Darstellung bringt, ist bereits festgestellt worden.⁵⁹ Bereits vor seiner anthroposophischen Schülerschaft strebte Belyj danach, eine künstlerische, das rationale Denken transzendierende Art der Darstellung philosophischer Ideen zu finden.⁶⁰ Durch die Begegnung mit Steiner konnte er dieses Bestreben auf der Grundlage einer systematischen esoterischen Schulung vertiefen und ausbauen. Das späte poetologische Modell, das Belyj nach 1916 entwickelt hat, postuliert die vierstufige Genese eines Wortkunstwerks, die sich auch im Vorgehen des Literaturwissenschaftlers zu spiegeln hat: Ausgehend von der begrifflich-konzeptuellen Ebene soll der Aufstieg über die Tropen und den sprachlichen Rhythmus zu der zugrundeliegenden Idee, zur ursprünglichen, inhaltlichen Intention des Autors erfolgen, die als außersprachlicher Gehalt durch die sprachlich-symbolischen Formen des Wortkunstwerks in Erscheinung tritt.⁶¹

Die Analyse des Textes der *ISSD* folgt diesem Verfahren nach dem Prinzip der hermeneutischen Spirale. Das bedeutet, dass die verschiedenen Sinnebe-

58 Ansätze zu Rhythmus und Sprachstil gibt es bei Stahl-Schwaetzer 1999, Kacjuba 2012, zur Motivik bei Stahl-Schwaetzer 2002, Oboleńska 2009, Šarapenkova 2013. Die Verbindung von Belyjs spätem poetologischem Konzept mit seiner Meditationspraxis und den höheren Erkenntnisstufen der Anthroposophie wurde aber bisher, soweit zu sehen, nicht erkannt.

59 Vgl. Mischke 2010a, S. 574; Mischke 2010b, S. 254; Swassjan 2011, S. 61 ff.

60 Vgl. Deppermann 1982, bes. S. 182 f.

61 Vgl. dazu IV.4. sowie VI.2.2. u. 3.

nen des Textes sukzessiv erschlossen werden, deren Synthese ein vielschichtiges Gesamtbild ergibt, das eine Annäherung an den Sinngehalt ermöglichen soll, den Belyj in seinem kulturphilosophischen Oeuvre zum Ausdruck zu bringen beabsichtigte. Dieses Vorgehen kann als ‚autoreferenzielle Hermeneutik‘ bezeichnet werden, da die vom Autor geschaffene Theorie auf den von ihm nach Maßgabe dieser Theorie geschaffenen Text angewandt wird, wobei auch das zentrale Formprinzip der Spirale Berücksichtigung findet.⁶²

Der Aufbau der Arbeit richtet sich in seinen Hauptteilen nach diesem Verfahren. Nach einer allgemeinen Einführung in die Kontexte der *ISSD* (II) und einer Klärung des zentralen Terminus der ‚Selbstbewusstseinsseele‘ (самосознающая душа), der mit den ihm verwandten Konzepten der ‚Bewusstseinsseele‘ und der ‚selbstbewussten Seele‘ bei Steiner verglichen und von diesen abgegrenzt wird (III), werden die Methode der Selbstbewusstseinsseele (IV) und das Geschichtsmodell der *ISSD* begrifflich-konzeptuell erschlossen (V). Die detaillierte Betrachtung der einzelnen Abschnitte der Geschichtskurve in ihrem Bezug auf die Aquarellskizze von 1927 berücksichtigt bereits die metaphorische Textschicht, der in diesem Zusammenhang eine wichtige methodische Funktion zukommt (V.2.-4.). In VI.1. wird die Metaphorik insgesamt einer umfassenden Interpretation unterzogen, VI.2. gibt anhand eines Vergleichs der metrischen Struktur zweier Kapitel in der Erst- und Zweitfassung einen Einblick in die rhythmische Gestaltung und deren semantische Funktion im Rahmen der *ISSD* vor dem Hintergrund von Belyjs Rhythmuskonzept und VI.3. arbeitet sein spätes Symbolkonzept sowie dessen Umsetzung auf poetischer Ebene heraus. VI.4. schließlich versucht eine abschließende Deutung von Belyjs Kulturkonzept vor dem Hintergrund der erarbeiteten Aspekte.

Die große Schwierigkeit, die sich einer Interpretation der Kulturphilosophie Belyjs entgegenstellt, liegt darin, dass es sich bei seinem Gedankenkunstwerk um ein Gebilde handelt, das als eine ‚philosophische Poesie in Prosa‘ charakterisiert werden kann, die ideelle Zusammenhänge in höchst konzentrier-

62 Einen ähnlichen Ansatz hat Maria Deppermann in ihrer Dissertation verfolgt, die Belyjs theoretische Texte in formaler Hinsicht als Ergebnis eines „Prozessdenkens“ charakterisiert, das den Interpreten dazu herausfordere, ein „kreativer Leser“ zu werden und ein „produktives Verstehen“ zu entwickeln; nur so könne die „konsistente Tiefenstruktur“ der an der Oberfläche verworren erscheinenden Texte erschlossen werden (vgl. Deppermann 1982, S. 182 f.). Der Leser muss sich also auf die von Belyj propagierte und in seinen Texten umgesetzte nicht-diskursive Form eines verflüssigten, metaphorisch-rhythmischen Denkens einlassen, um ihn adäquat interpretieren zu können. Im Gegensatz zu Belyjs früheren theoretischen Schriften, in denen diese Art des Denkens eher intuitiv zur Umsetzung kommt, bietet die *ISSD* allerdings mit ihrer ‚transrationalen Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ ein differenziert ausgestaltetes methodisches Konzept.

ter Form durch poetische Mittel zur Darstellung bringt. Der Inhalt seiner späten theoretischen Texte ist philosophischer, die Form poetischer, die der Darstellung zugrundeliegende Erkenntnismethode aber esoterischer Natur. Eine angemessene Interpretation seines kulturphilosophischen Oeuvres erfordert daher einen interdisziplinären Ansatz, der die Bereiche Philosophie, Literaturwissenschaft und vergleichende Esoterikforschung umfasst, was zu berücksichtigen hier versucht wurde. Der literaturwissenschaftlichen Hermeneutik kommt dabei eine Schlüsselfunktion zu, da sie es überhaupt erst ermöglicht, den Text adäquat zu erschließen.