

II. Andrej Belyj als Kulturphilosoph

„То, что Белый игнорируется цеховыми философами, есть недоразумение,¹“ schreibt der armenische Philosoph Karen Swassjan in seinem Beitrag zum philosophischen Werk des russischen Symbolisten in der *Novaja filosofskaja èncyklopedija* des IFRAN. Dem philosophischen Erbe des Dichters muss in seinen Augen die gleiche Bedeutung beigemessen werden wie dem schriftstellerischen und Andrej Belyj als einer der führenden russischen Kulturphilosophen des 20. Jahrhunderts noch entdeckt werden.² Ein weiterer umfassender Beitrag, der den Symbolisten als einen wichtigen Philosophen würdigt, ist der Artikel in dem Wörterbuch *Russkaja filosofija. Malyj èncyklopedičeskij slovar'* der Belyj-Herausgeber Piskunovy.³ Diese beiden Artikel in den zwei wichtigsten philosophischen Nachschlagewerken des postsowjetischen Russlands stellen allerdings bislang eine Ausnahmeerscheinung dar.

Ob Belyj überhaupt als Philosoph gelten kann, ist in der Belyj-Forschung bis heute umstritten. So sieht der Philosoph Vladimir Belous, der am Editionsprojekt der *ISSD* beteiligt war, in ihm einen „Praxeologen“, „то есть мыслитель[я], ставящ[его] задачи практические выше задач умозрительных“,⁴ und folgt damit der negativen Einschätzung von fach-philosophischer Seite, die maßgeblich von Fedor Stepun geprägt wurde.⁵ An ihn lehnen sich die Darstel-

1 Vgl. den Eintrag *Belyj, Andrej* in: *NFÈ*.

2 Vgl. *Belyj, Andrej* in: *NFÈ*: „[...] философские труды Белого не уступают по значимости его прозе. [...] в авторе ‚Символизма‘ и ‚Кризисов‘ можно увидеть мыслителя, предвосхитившего и во многом детально разработавшего воззрения, зачисленные позже в философскую классику века“. Swassjan stellt Belyj neben Cassirer, Hartmann, Ortega y Gasset, Spengler und Husserl.

3 Vgl. *RF*, S. 52-55.

4 Vgl. Belous 2010, S. 578. Belous charakterisiert Belyj außerdem als „Immanentisten“ und „praktischen Idealisten“ (Belous 2008). Er unterscheidet sich in seinen Augen vom klassischen Philosophen dadurch, dass sein Philosophieren eine weltanschauliche Grundlage besitze, die eine Wertsetzung impliziere, was dem weltanschaulich neutralen Standpunkt des beruflichen Philosophen widerspreche (vgl. Belous 2005, S. 428). Dies ist allerdings eine fragwürdige Definition, die den Begriff des ‚Philosophen‘ auf die professorale Perspektive einengt. Anderer Meinung ist etwa die langjährige Belyj-Forscherin Silard, die feststellt: „Философия – главный двигатель всех проявлений творчества А. Белого“ (Silard 1975, S. 178).

5 Vgl. Stepuns Bewertung des Bandes *Simvolizm* (Stepun 1910) sowie den verhängnisvollen *Offenen Brief in Trudy i dni* (Stepun 1912), der das russische (Un-)Verständnis des anthroposophischen Belyjs nachhaltig geprägt hat. Der polemische Ton des *Briefs* resultiert aus einer ideologischen Auseinandersetzung zwischen den Leitern des Verlags Musaget und den Redakteuren der Zeitschrift *Logos*, in deren Verlauf Belyj mehrfach

lungen in den einschlägigen russisch-, deutsch- und englischsprachigen Gesamtdarstellungen zur russischen Philosophiegeschichte an, in denen Belyj als Philosoph gar nicht wahrgenommen, sondern als Dichter, Schriftsteller und Theoretiker des russischen Symbolismus der sogenannten zweiten Generation angesehen wird. Er wird hier, wenn überhaupt, als Verfasser der Artikelsammlungen *Simvolizm* (1910) und *Arabeski* (1911) genannt, während das gesamte erkenntnistheoretische und kulturphilosophische Spätwerk ignoriert wird.⁶

Im Folgenden soll die Entwicklung der weltanschaulich-philosophischen Ansichten Belyjs skizziert und sein Verhältnis zur Anthroposophie bestimmt werden (II.1.). Außerdem wird in Umrissen gezeigt, dass die *ISSD* einen bedeutenden kulturphilosophischen Beitrag von russischer Seite liefert, der in Abgrenzung zu den bisher erfolgten Versuchen, das Genre der *ISSD* und ihre Methode zu definieren, als ‚hermetisch-symbolistisch‘ bestimmt wird (II.2.). Eine Darstellung der Textgenese und Komposition der *ISSD* (II.3.) rundet diese Einführung in Belyjs kulturphilosophisches Werk ab.

die Seite gewechselt hatte (vgl. Bezrodnj 1992; Bezrodnj 1995). Zur negativen Aufnahme von Belyjs anthroposophisch-philosophischen Schriften in Russland, die nicht auf objektiven Gründen, sondern auf persönlichen Animositäten gründete, vgl. auch Lagutina 2000. Eine weitere Schwierigkeit der frühen Belyj-Rezeption bildet die grundsätzliche Voreingenommenheit der russisch-orthodoxen Kirche gegenüber den okkulten Bewegungen des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die vorwiegend religiös gestimmten russischen Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts übernahmen diese Position, die folgerichtig zu einer Ablehnung des späteren Belyjs führen musste. Nach anfänglicher Offenheit und Auseinandersetzung mit den Ideen Steiners nahmen die Religionsphilosophen in der Emigration eine ablehnende Haltung gegenüber der Anthroposophie ein, die sich in dem Sammelband *Pereselenie duš* (hrsg. v. Berdjaev, Paris 1935) niederschlug. Florenskij bildet hier eine Ausnahme.

- 6 So in den Klassikern zur russischen Philosophie Jakovenko 2003, S. 342 f. und Losskij 2011, S. 448 f. Die neuere Philosophiegeschichtsschreibung folgt diesem Beispiel. In der laut Klappentext „bisher vollständigsten“ Darstellung der russischen Philosophie von 2001 ist Belyj zwar ein vierseitiger Artikel gewidmet, der aber kein Wort zum philosophischen Spätwerk verliert und neben unüberprüften Vorurteilen völlig veraltete biographische Informationen tradiert (vgl. Maslin 2001, S. 409-412). Dahm/Ignatow 1996, Hamburg/Poole 2010 und Walicki 2015 erwähnen Belyj nur nebenbei als philosophischen Lyriker und Theoretiker des Symbolismus. Zen'kovskij (2011, S. 713, Anm. 6) bezieht sich nur in einer Fußnote auf Belyj mit einer abfälligen Bemerkung über seine „увлечени[ях] антропософией“, in Vvedenskij/Losev/Radlov/Špet 1991, Dahm 1979 und Goerdts 1995 wird Belyj gar nicht genannt. Stolovič 2005, S. 353-364 unterstreicht zwar Belyjs Bedeutung als Philosoph, stuft jedoch das anthroposophische Spätwerk als philosophisch uninteressant ein.

II.1. Ein „russischer Steiner“? Zur Entwicklung von Belyjs philosophischen Anschauungen und seinem Verhältnis zur Anthroposophie

Der symbolistische Dichter, Schriftsteller, Theoretiker und Philosoph Andrej Belyj (1880-1934, mit bürgerlichem Namen Boris Bugaev) zeigte seit seiner frühen Jugend einen starken Hang zum Mystischen. In der Rückschau erscheint schon die Kindheit dem Sohn des bekannten Mathematikers Nikolaj Bugaev von einem Erleben geprägt, dem die sinnlich-materielle Welt der Erwachsenen als unwirklich erscheint gegenüber der reichen Innenwelt lebendiger musikalischer Rhythmen und mythischer Bilder, die die Psyche des Kindes in beständige Unruhe versetzen.⁸ Sein erstes Initialerlebnis fällt in das 16. Lebensjahr und ist mit der Lektüre der Upanishaden verbunden: „[...] я увидел в себе свой индивидуум; [...] это было в 1896 году“.⁹ Aus dem introvertierten Jungen mit massiven sozialen und schulischen Problemen wird ein selbstbewusster junger Mann, der mit 21 Jahren seine erste bedeutende Prosaschrift publiziert (*Simfonijska, 2-ja, dramatičeskaja*) und der Welt seine ambitionierten symbolistischen Theorien verkündet. Einen bleibenden Eindruck hinterlässt die persönliche Begegnung mit dem russischen Philosophen Vladimir Solov'ev, dessen theurgisches Künstlerideal Belyj sich zu eigen macht. Die Zeit bis 1904 ist geprägt von naturwissenschaftlichen und philosophischen Studien einerseits, von hesychastischer Gebetspraxis, mystischen Brüderbünden und diese glorifizierender Dichtung andererseits. Nach persönlichen Enttäuschungen folgt eine Phase der Ernüchterung und der ironischen Distanzierung, die weltanschaulich unter dem Vorzeichen des Neukantianismus steht, wobei die Mystik in unterschiedlicher Ausprägung ihre Faszination weiterhin beibehält.¹⁰

Im Mai 1912 findet in Köln die erste Begegnung mit Rudolf Steiner statt, dessen intimer esoterischer Schüler Belyj wird. Bis 1916 hört er an die 400 Vorträge und esoterische Lektionen, studiert das erkenntnistheoretische und philosophiegeschichtliche Werk seines Spiritus Rektor und verfasst wichtige literarische und philosophische Texte (*Peterburg, Kotik Letaev, Rudolf Štejner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti*). Die vier Jahre im Umfeld Steiners, die sein wei-

7 So Nikolaj Berdjaev 1913 über Andrej Belyj nach einem postalischen Zeugnis von Evgenija Rapp (vgl. Kejdan 1997, S. 551).

8 Vgl. die Darstellung der Kindheitserinnerungen in *Počemu ja stal simvolistom...* (1928) sowie die literarische Verarbeitung derselben in den autobiographischen Werken *Kotik Letaev* (1922) und *Kreščenyj kitaec* (1927).

9 Belyj 1994, S. 427.

10 Zu Belyjs erstem Schaffensjahrzehnt vgl. Lavrov 1995.

teres Leben und Wirken nachhaltig prägen sollten, charakterisiert Belyj rückblickend mit den Worten: „[...] моя жизнь того времени – удивительный парадокс, богатейшая пища для общества психических исследований“.¹¹ Seine russischen Zeitgenossen begegnen Belyjs Entscheidung, sich der anthroposophischen Bewegung anzuschließen, mit Befremden und Feindseligkeit. Die meisten schließen sich der Meinung Stepuns an, dass Belyj es nicht nötig hätte, bei irgendjemandem in die Lehre zu gehen,¹² und Evgenija Rapp kann 1913 in einem Brief an Ern berichten, der Philosoph Berdjaev halte Belyjs Mitschriften von Steiner-Vorträgen für genialer als diese selbst und meine, dieser werde vermutlich zu einem „russischen Steiner“ avancieren.¹³ Auch Belyj neigt zunächst dazu, sich Steiner ebenbürtig zu fühlen,¹⁴ später weicht seine anfängliche Hybris jedoch großer Bescheidenheit.¹⁵

Nach Russland zurückgekehrt engagiert sich Belyj beim Aufbau des jungen Sowjetstaates, indem er seine anthroposophisch inspirierten Ideen propagiert,¹⁶ wobei schon seine Zeitgenossen bemerken, dass sein Umgang mit dem anthroposophischen Gedankengut sehr kreativ ist.¹⁷ Nach einem zweijährigen Intermezzo im ‚russischen Berlin‘ (1922/23), wo er nach der Trennung von seiner ersten Frau Asja Turgeneva durch eine tiefe persönliche Krise geht, parallel aber schriftstellerisch sehr produktiv ist,¹⁸ verbringt er das letzte Lebensjahrzehnt bis zu seinem Tod im sowjetischen Russland. In völliger Isolation und unter gesellschaftlicher Ächtung lebt er an der Seite seiner späteren zweiten Frau Klavdija Bugaeva zwischen 1925 und 1931 auf einer Datscha im Umfeld

11 Belyj 2016/2002, S. 202/154. (Das *Material k biografii* wird zitiert nach der 2016 erschienenen Gesamtfassung in: *Avtobiografičeskie svody*, S. 29–328, und nach der zweiten Auflage der deutschen Ausgabe *Geheime Aufzeichnungen*, die die Zeit ab 1911 beinhaltet.)

12 Vgl. Stepun 1912.

13 Vgl. Kejdan 1997, S. 551.

14 Vgl. den Brief an Metner vom 17.2.1913, in dem Belyj zahlreiche Parallelen zwischen seinen früheren Schriften und Gedanken Steiners anführt und schließt: „[...] либо д[окто]р Штейнер у меня плагирировал, либо я у него; но д[окто]р Штейнер не мог читать меня, я не мог знать его интимных циклов“. (Nach Maydell 2005, S. 115, Anm. 525.)

15 Vgl. das Portrait, das er von Steiner in den *Vospominanija o Štejnerne* (1928/29) zeichnet, und die Gegenüberstellung von Symbolismus und Anthroposophie sowie die Bewertung seines eigenen kulturphilosophischen Entwurfs als „отпрыск из двух трех *a priori*, выведенных мной из антропософского *анерсю* на историю“ in diesem Zusammenhang, den er in den letzten beiden Kapiteln der *ISSD* gibt (vgl. *ISSD* II, „Антропософija“, I. 242 (478); 2004, S. 464; kursiv im Original [im Folgenden k.i.O.]).

16 Wie Gološčapova (2005, S. 103) feststellt, hält Belyj in den Jahren 1918 bis 1921 rund 430 Vorträge, die oft in überfüllten Sälen stattfinden (Maydell 2005, S. 206). Zu Belyjs Kulturtätigkeit in der Volfila, deren Vorstand er innehatte, vgl. Belous 2007, bes. S. 282–306.

17 Vgl. Maydell 2005, S. 290; Štejnberg 1991, S. 101 f.

18 Zu Belyjs Berliner Zeit vgl. Beyer 1990; Beyer 1995.

Moskaus, wo die ersten Bände der geplanten Romantrilogie *Moskva* und zahlreiche Memoiren entstehen, darunter die *Vospominanija o Štejnere* (1929), sowie sein kulturphilosophisches Opus Magnum, die *Istorija stanovlenija samo-soznajuščej duši*, die unvollendet bleibt.

Aufgrund des eingreifenden biographischen Einschnitts, den die Begegnung mit Rudolf Steiner und der Anthroposophie bewirkte, wird Belyjs Werk in der Forschung meist in eine „symbolistische“ und eine „anthroposophische“ Phase unterteilt und das Jahr 1912, in das sein erstes persönliches Zusammenreffen mit Steiner fällt, als die Grenzlinie angesehen.¹⁹ Belyj hat jedoch bereits in der frühesten Zeit seines künstlerischen und theoretischen Schaffens zahlreiche Motive und Themen behandelt, die er in der anthroposophischen Zeit wieder aufgreift und vertieft.²⁰ Mit der Theosophie steinerscher Prägung beginnt sich Belyj bereits 1908 verstärkt auseinanderzusetzen,²¹ und die sogenannte „anthroposophische“ Phase nach 1912 steht für ihn weiterhin unter dem Vorzeichen des Symbolismus, dem Belyj in der von ihm geprägten Formzeit seines Lebens treu geblieben ist, auch wenn seine Auffassungen durch die Rezeption der Anthroposophie wesentliche Modifikationen und Erweiterungen erfahren haben. Eine tiefer gehende Auseinandersetzung mit Belyj führt daher zu dem Ergebnis, dass die von Stepun postulierte Unbeständigkeit des Schriftstellers und Denkers Belyj ein Fehlurteil darstellt und stattdessen die Kontinuität seiner Bestrebungen anerkannt werden muss.²² Diese liegen in dem sein gesamtes Schaffen bestimmenden Bemühen, eine Synthese von Rationalität und Mystik, von Theorie und Praxis, von Wissenschaft, Kunst und Religion zu schaffen. Nichtsdestotrotz bildet die Lehre Steiners ab 1912 den zentralen Referenzrahmen von Belyjs Denken, so dass das Werk des Anthroposophen Belyj ohne die Berücksichtigung seiner esoterischen Quellen nicht adäquat interpretiert werden kann.

Das Frühwerk bis 1905 ist maßgeblich vom Denken Solov'evs, Nietzsches und Schopenhauers geprägt. Es folgt zwischen 1906 und 1911 eine Phase, in der Belyj sich intensiv mit Kant und dem Neukantianismus auseinandersetzt, wobei auch mystisch-okkulte Literatur ihn weiterhin beschäftigt, wie etwa der

19 Vgl. Grečiškin/Lavrov 1981; Cassedy 1987a, S. 286; Gasparov 1988; Piskunovy 1995, S. 53; Stahl-Schwaetzer 1999, S. 162; Spivak 2006a, S. 171.

20 Zu diesem Ergebnis kommen auch Kozlik 1981, S. 921 und Alexandrov 1982, S. 8 ff.; Alexandrov 1985, S. 107 f.

21 Wie Stahl-Schwaetzer 2002, S. 178-238 überzeugend nachweist, ist bereits der Roman *Serebrjanyj golub'* von 1910 wesentlich von rosenkreuzerischen Motiven in steinerscher Auffassung geprägt.

22 Zu diesem Urteil kommen Deppermann 1982, S. 134, 183 zum Werk bis 1910, Cioran 1973, S. 70, Elsworth 1983, S. 9 und Alexandrov 1985, S. 2 ff. zum Gesamtwerk.

umfangreiche Kommentar zu dem Band *Simvolizm* (1910) zeigt.²³ Spätestens ab 1912 steht das Werk Belyjs unter dem ungebrochenen Einfluss anthroposophischen Gedankenguts, das in verschlüsselter Form die Hintergrundfolie des literarischen und philosophischen Schaffens bildet.

In den frühen theoretischen Texten zwischen 1902 und 1904 beschäftigt Belyj vor allem die Opposition von Philosophie und Kunst als zwei gegensätzliche Erkenntnisformen: Der abstrakten Erkenntnisweise der Philosophie, der vorgeworfen wird, die Lebensrätsel nicht lösen zu können, wird die „geniale“, „intuitive“ Erkenntnisweise der Kunst entgegengesetzt,²⁴ die in die Tiefen der ideellen Natur der Welt zu blicken und, durch die Ewigkeit „erregt“, das wahre Wesen der Dinge zum Ausdruck zu bringen vermöge.²⁵ Dieser Gegensatz von Philosophie und Kunst wird 1909 in dem programmatischen Text *Emblematika smysla* zu dem von Erkenntnis (познание) und Schöpfertum (творчество) ausgeweitet. In der 100-seitigen Schrift unternimmt Belyj seinen ersten Versuch, ein umfassendes kulturphilosophisches System zu entwerfen. Sämtliche Bereiche menschlicher Kulturtätigkeit werden in einem Pyramidenschema angeordnet, dessen oberste Spitze das Symbol darstellt. Dies entspricht einer Erweiterung der Philosophie auf das gesamte Gebiet menschlichen Wissens einerseits und der Kunst auf den Gesamtumfang menschlicher Hervorbringungen andererseits.²⁶ In der *Emblematik* wird das Symbol als oberstes Prinzip der Erkenntnis und Quelle aller schöpferischen Prozesse im Menschen verstanden, das aber gleichzeitig als unerkennbar und transzendent bestimmt wird. Dies ändert sich ab 1912, da aufgrund meditativer Schulung und konkreter übersinnlicher Erfahrungen im Umfeld Steiners das Numinose als kosmisches

-
- 23 Dieser enthält zahlreiche Referenzen auf hermetisch-alchemistische, theosophische, rosenkreuzerische und christlich-mystische Quellen.
- 24 Vgl. *Simvolizm kak miroponimanie* von 1903/04, wo in Anlehnung an Schopenhauer zwischen zwei Erkenntnisformen unterschieden wird: „форм[ы] познания наглядного, созерцательного, интуитивного“ und „познания мыслящего, отвлеченного“, deren erstere Belyj als „geniale Erkenntnis“ (познание гениальное) bezeichnet (Belyj 1994, S. 244 f.).
- 25 Vgl. *Formy iskusstva*, wo Belyj wiederum in Anknüpfung an Schopenhauer die Musik unter den Künsten als besonders geeignet hervorhebt, die „Erregungen der Ewigkeit“ (волнения вечности) widerzuspiegeln (Belyj 1994, S. 103). Kennzeichnend für die frühe Phase ist auch der anlässlich des 100. Todestages von Kant verfasste Aufsatz *Kriticizm i simvolizm* (1904 – SoSo V, S. 38-44).
- 26 Vgl. SoSo V, S. 81: Die linke Seite des Pyramidenschemas stellt die Stufenleiter der Erkenntnisgebiete dar (Mechanik, Physik, Psychologie, Gnoseologie, Metaphysik), während die rechte Seite die Felder der schöpferischen Betätigung abbildet (indigene Kunst, klassische Kunstformen, Religion, Theurgie als Lebensschöpfertum). Belyj verstand diesen Text, der in großer Hast entstand und von ihm nicht mehr Korrektur gelesen werden konnte, als Prolegomena einer zukünftigen Theorie des Symbolismus (vgl. den Kommentar Belyjs ebd., S. 351 und der Herausgeber, ebd., S. 474).

Logosprinzip für Belyj bewusstseinsimmanenten Charakter gewinnt. Es wird nun nicht mehr bloß als „Erregung“ dumpf gefühlt oder als unerkennbare, transzendente Norm postuliert, sondern kann auf der Grundlage systematischer Bewusstseinsenerweiterung voll bewusst erfahren und zum Zentrum der späteren Selbstbewusstseinsseelenphilosophie erhoben werden.

Die skandalträchtigen Aufsätze *Linija, krug, spiral' – simvolizma* und *Krugovoe dviženie*, die im Herbst 1912 in *Trudy i dni* erschienen sind,²⁷ künden in metaphorisch-verschleierter Form den Beginn des Einweihungsgeschehens an, dem sich Belyj als esoterischer Schüler Steiners unterzieht. Hier entwickelt der Schriftsteller den höchst verdichteten aphoristischen Stil seiner späteren philosophischen Werke, in denen intime mystische Erlebnisse, kodiert durch ein besonderes Zeichensystem, mit kulturphilosophischen Reflexionen und beißender Polemik gegen rational gesinnte Andersdenkende eine Symbiose eingehen, die diese Texte auf den ersten Blick kaum rezipierbar erscheinen lässt.²⁸ Dieser Stil bestimmt auch die als „Dornacher Gedankentagebuch“ bezeichneten Krisenschriften,²⁹ die in den Jahren 1912 bis 1918 entstehen und die Keimzelle der *ISSD* bilden.³⁰ In Dornach schreibt Belyj seine Apologie der Anthroposophie *Rudolf Štejner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti* (1915/17),³¹ die bisher unveröffentlichte Skizze *Očerk antroposofii* (1912-16)³² und den wichtigen Essay *O smysle poznanija* (1916/22).³³ *Rudolf Štejner i Gete* enthält neben dem Versuch, Steiner gegen die scharfe Kritik Ėmilij Metners zu verteidigen, eine detaillierte Auseinandersetzung mit Goethes naturwissenschaftlichen Ansichten, mit deren Deutung durch Steiner sowie mit dessen Erkenntnistheorie und Weltanschauungslehre, die Belyj mit seiner eigenen Emblemantik verbindet. Die bereits 1909 angestrebte Synthese der verschiedenen Gebiete menschlicher Kulturtätigkeit wird zu einer Symphonie der unterschiedlichen Weltanschauungen, die jetzt anstelle einer Pyramide einen Tempel bil-

27 Vgl. dazu Bezrodnyj 1992; Bezrodnyj 1995.

28 Zum besonderen Stil des späten Belyj vgl. auch Karenovics 2011, S. 278.

29 Vgl. das Vorwort der Ausgabe von *Krizis žizni* 1918 (Alkonost', Peterburg): „Предлагаемый ‚дневник‘ мыслей есть часть дневника, который пришлось мне вести в Швейцарии в 1915-ом и 1916[-ом] году“. Leider liegt mir dieser Text nur als Abschrift ohne Seitenangaben des Originals vor; in der späteren Ausgabe Belyj 1923b ist das Vorwort von 1918 weggefallen.

30 Die Krisenschriften sind: *Krizis žizni* (1918), *Krizis mysli* (1918), *Krizis kul'tury* (1920), *Krizis soznanija* (Publikation in Vorbereitung im Rahmen der Belyj-Gesamtausgabe), *Lev Tolstoj i krizis soznanija* (verschollen).

31 Doppelangaben in Klammern verweisen auf das Entstehungs- und das Erscheinungsjahr.

32 Die mir vorliegende Datei mit der Abschrift des Manuskripts enthält nur die Angabe auf den Belyj-Fond der RGB (f. 25).

33 Hier zitiert nach dem Nachdruck Belyj 1965.

den, der dem gleichzeitig vor Belyjs Fenster entstehenden Goetheanum, damals noch Johannesbau genannt, nachempfunden ist.³⁴ Die Texte *O smysle poznaniija* und *Očerk antroposofii* fassen die in der Auseinandersetzung mit Goethes und Steiners methodologischen Ansätzen gewonnenen Erkenntnisse Belyjs in konzentrierter Form zusammen. Die erkenntnistheoretisch ausgerichteten Schriften, die während der ersten Phase der Anthroposophie-Rezeption entstehen, zeigen, dass das Denken Belyjs durch die esoterische Praxis, in die er durch Steiner eingeführt wird, eine Vertiefung erfährt, die Belyj mit den Ausdrücken „йога познания“, „йога мысли“ und „умное деланье“ umschreibt.³⁵ Belyj entwickelt hier das erkenntnistheoretische Modell des ‚Pluro-Duo-Monismus‘, das später zur Grundlage der „Methodologie der Selbstbewusstseinsseele“ wird.³⁶

Zurückgekehrt ins revolutionäre Russland fokussiert sich Belyjs Interesse zunehmend auf kulturhistorische Fragestellungen, und er beginnt – parallel zu Steiners Bemühungen, eine anthroposophische Geschichtswissenschaft zu begründen³⁷ – seine kulturphilosophische Methode auszuarbeiten. Die vereinzelt erhalten gebliebenen Aufzeichnungen der in den Jahren 1917 bis 1921 in

- 34 Vgl. SoSo VII, S. 174. Er logierte zur Entstehungszeit des Buches in der Dachgeschosswohnung über der alten Schreinerei mit direktem Blick auf den auf dem Dornacher ‚Hügel‘ entstehenden anthroposophischen Mysterientempel und die Villa Hansi, in der Steiner wohnte.
- 35 Vgl. Belyj 1965, S. 46 f.; SoSo VII, S. 33. Für den Januar 1913 notiert Belyj im *Material k biografii*, parallel zu den Meditationsübungen bei Steiner die *Philokalia* (*Dobrotoljubie*) in zwei Bänden gelesen zu haben, eine Anthologie mit Aussprüchen der Kirchenväter des Ostens über das Herzensgebet, das dort mit dem Ausdruck „умное деланье“ bezeichnet wird (vgl. Belyj 2016/2002, S. 131/26).
- 36 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost’ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 208 (410); 2004, S. 403, wo Belyj über die Selbstbewusstseinsseele und die moderne Mathematik sagt: „[...] еще мы не осилили методологии души этой“.
- 37 Vgl. Bartoniczek 2009, S. 51, der bemerkt, Steiner habe 1917 begonnen, sich in Vorträgen zu seiner ‚geschichtlichen Symptomatologie‘ zu äußern. Belyj wie Steiner gehen dabei von der theosophisch-anthroposophischen Grundannahme der Möglichkeit einer meditativ erweiterten Erkenntnis aus, die sie in die historische Methodik einbeziehen. Steiner hat seine Theorie nirgends schriftlich niedergelegt, weshalb diese anhand verstreuter Aussagen in Vortragsmitschriften rekonstruiert werden muss. Dies hat Bartoniczek in der Monographie *Imaginative Geschichtserkenntnis* versucht, wo er die zentrale Bedeutung der Imagination für die Symptomatologie Steiners herausarbeitet. Die Inspiration spielt seiner Meinung nach darin nur eine untergeordnete, die Intuition praktisch keine Rolle (vgl. Bartoniczek 2009, bes. S. 177-185). Bei Belyj dagegen werden die höheren Erkenntnisstufen der Inspiration und Intuition unter den Begriffen des Rhythmus und des Symbols in die Geschichtsmethodik eingebunden (vgl. IV.3.2., IV.4., VI.2. und VI.3.). Ein Vergleich beider Methoden wäre Gegenstand einer gesonderten Forschungsarbeit.

großer Zahl gehaltenen Vorträge Belyjs zeigen, dass er die Kulturgeschichte zunehmend im Licht des werdenden Selbstbewusstseins auffasste, wobei er sich zunächst noch ganz im Rahmen der steinerschen Kulturvorstellungen bewegte.³⁸ Die Kulturentwicklung erscheint hier als ein „zusammenhängender Roman“ (связный роман), der von der Menschheit als einem einheitlichen Organismus geschrieben wird.³⁹ In dem während der Berliner Jahre geschriebenen Essay *Osnovy moego mirovozzrenija* (1922)⁴⁰ wird die Kultur bereits mit dem menschlichen Selbstbewusstsein identifiziert⁴¹ und die Kulturgeschichte als „Biographie des Individuums der Menschheit“ bestimmt.⁴² Anthroposophische Schemata bilden in diesen Texten noch einen unmittelbaren Bezugsrahmen, von dem sich Belyj aber zunehmend löst, um in der *ISSD* eine relativ eigenständige Geschichtsauffassung zu vertreten.⁴³ Belyjs kulturphilosophisches Opus Magnum ist sein letzter groß angelegter Versuch, eine Synthese aller kulturellen Betätigungsfelder des Menschen vor dem Hintergrund des anthroposophischen Welt- und Menschenbildes zu schaffen.

Das in allen Werkphasen konstante Fundament von Belyjs Weltbild ist der christliche Platonismus der Ostkirche.⁴⁴ Die Erscheinungswelt versteht Belyj als Oberfläche des Seins und Illusion, hinter der sich das wahre Sein verbirgt, das für ihn im christlich-johanneischen Begriff des Logos gründet. Die Erscheinungswelt ist „Fleisch gewordener“ Logos (vgl. Joh 1,14), und der Mensch als

38 Vgl. *Puti kul'tury* und *Filosofija kul'tury* von 1920 (Belyj 1994, S. 308-326), *Kul'tura mysli* und *Tezisy 12-ti lekciij* von 1921 (Belyj 2004, S. 517-23, 478-487). Der erstgenannte Vortrag enthält eine Darstellung der Evolution des menschlichen Bewusstseins über verschiedene Kulturstufen, die einem Vortrag Steiners zur Entwicklung der Weltreligionen nachempfunden ist, die ihrerseits in theosophischen Vorstellungen wurzelt (vgl. den Vortrag Steiners vom 16.11.1905, „Der Weisheitskern in den Religionen“, GA 54, S. 155-178). (Steiner wird hier und im Folgenden nach der elektronischen Gesamtausgabe des Rudolf-Steiner-Verlags von 2005 zitiert. Stellenweise wird die seit 2013 im Erscheinenden begriffene kritische Steiner-Ausgabe [SKA] herangezogen.)

39 Vgl. Belyj 1994, S. 319.

40 Erstmals publiziert 1995, hier zitiert nach Belyj 2004, S. 8-60.

41 Vgl. Belyj 2004, S. 28, 35 f.

42 Vgl. Belyj 2004, S. 40: „[...] всеобщая культура культур – биография конкретного Индивидуума, и Индивидуум этот есть Индивидуум Человечества, изживающего себя в каждом из нас индивидуально; и все же – протянутого, как нить, всквозь сумму личностей всех эпох“.

43 Belyj folgt damit dem Weg Steiners, der nach einer anfänglichen Annäherungsphase an die Theosophische Gesellschaft und deren Lehrinhalte, während der er letztere samt der Terminologie zunächst übernahm, diese mit den Jahren veränderte und individualisierte.

44 Vgl. Cassidy 1987b, S. 313 f., der die tiefe Verwurzelung Belyjs in der russisch-orthodoxen Religiosität betont, die die platonisch-mystische Theologie der Kirchenväter mit einer starken Ausrichtung auf das innere Leben tradierte.

Krone der Schöpfung ist dazu berufen, durch seine kunst- und kulturschöpfende Tätigkeit den göttlichen Schöpfungsprozess fortzusetzen und zu vollenden. Der Logos, der als ethisches Ideal in Christus verkörpert war, soll zunächst in den Werken der Kunst, letztlich aber im Menschen selbst als theurgisches Lebenskunstwerk verwirklicht werden.

Diese Grundansicht der Welt, die in einer zunächst dunkel gefühlten, aber durch die anthroposophische Meditationspraxis zunehmend klarer gefassten, inneren Erfahrung einer höheren Wirklichkeit gründet, hat Belyj mithilfe unterschiedlichster philosophischer Systeme auszuformulieren versucht. Aus diesen nahm er sich die Konzepte, die ihm für seine eigenen Zwecke am geeignetsten erschienen, und formte sie seinem Ziel gemäß um. Dabei gab er einmal gefasste Schemata selten wieder auf, sondern entfaltete sie mit den neu hinzukommenden Konzepten zusammen weiter, so dass ein immer komplexeres Geflecht von begrifflichen Bezügen entstand, in dem ein Terminus je nach Kontext auf einen ganz unterschiedlichen Begriffsumfang verweisen kann.

Als die wichtigste Konstante in Belyjs Denken ist das Bestreben anzusehen, das ihn von Kindheit an beunruhigende mystische Erleben auf eine sichere erkenntnistheoretische Grundlage zu stellen. In diesem Sinne ist sein Weg zur Anthroposophie durchaus als folgerichtiger Schritt seiner frühen symbolistischen Bemühungen zu bewerten.⁴⁵ In Steiner hatte er einen Gesinnungsgenossen gefunden, der, wie er selbst, seit seiner Kindheit ‚zwischen den Welten‘ lebte⁴⁶ und die Idee verfolgte, eine neue Wissenschaft vom Übersinnlichen zu begründen. Diese sollte einen rationalen Zugang zum Transzendenten ermöglichen, indem sie einen konkreten Schulungsweg aufzeigt, der für jeden Menschen gangbar ist, und das in den ‚anderen Welten‘ Erlebte systematisch beschreibt.⁴⁷

Belyjs Erkenntnisweg entspricht damit einer zunehmenden Konkretisierung und Differenzierung seines weltanschaulichen Systems. Vordergründig erscheint dieses aufgrund der wachsenden Komplexität immer verworrener zu werden, weshalb insbesondere dem anthroposophischen Belyj nicht selten Dunkelheit und Mystizismus vorgeworfen werden.⁴⁸ Bei eingehender Beschäf-

45 Vgl. Belyj 1994, S. 471, 487 f., 493.

46 Vgl. GA 28, S. 21 ff. und Lindenbergs 1997, S. 30 f.

47 Vgl. Steiners Grundlagenwerke *Theosophie* (GA 9), *Geheimwissenschaft im Umriss* (GA 13), *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten* (GA 10). Zu Belyj Piskunovy in: RF, S. 53: „Цель его философских исканий – [...] установить ‚научный‘ контакт с областью трансцендентного.“

48 Vgl. etwa Cassidy 1987b, S. 323, 332 f. Allgemein wird Belyjs anthroposophisches Weltbild in der Forschung oft als „mystisch“ qualifiziert (vgl. Spivak/Odesskij 2010b, auch Spivak 2006a mit dem Titel *Andrej Belyj – mistik i sovetskij pisatel'*), konnotiert mit der

tigung jedoch zeigt sich, dass dahinter eine konkrete Weltansicht steht, die in einer systematischen esoterischen Praxis gründet, die die Grundlage von Belyjs Spätwerk in anthropologischer, erkenntnistheoretischer, poetischer und konzeptueller Hinsicht bildet. In diese Praxis war Belyj durch Rudolf Steiner eingeführt worden, die Ergebnisse seiner geistesgeschichtlichen Untersuchungen aber, wie auch die besondere literarische Darstellungsweise, nach der die *ISSD* gestaltet ist, stammen von ihm selbst. Wer Belyj als einen „Souffleur“ Steiners⁴⁹ oder einen „gläubigen Anthroposophen“ bezeichnet,⁵⁰ verkennt also die wahre Natur seines philosophischen Spätwerks. Vielmehr trifft das Urteil Henrieke Stahls zu, die über Belyj und die *ISSD* schreibt: „Он предложил высоко индивидуализированное истолкование антропософских идей“.⁵¹

Unterstellung einer Verworrenheit und Dunkelheit der Begriffe. Dies entspricht nicht Belyjs Selbstverständnis, da er die Anthroposophie als moderne ‚Wissenschaft‘ vom Geistigen verstand, die im Gegensatz zu seiner früheren mystischen Auffassung auf einer systematischen Praxis gründet und klare Konzepte darüber bildet, was das meditativ erweiterte Bewusstsein auf den verschiedenen Stufen im transzendenten Bereich erfährt. Im Übrigen trifft die Definition des Begriffs Mystik, den die moderne Mystikforschung gibt, auf Belyj gar nicht zu. Es wird darunter in erster Linie die Erfahrung der Gegenwart Gottes verstanden (vgl. McGinn 1994, S. 11, 15 f.; Dinzelsbacher 1994, S. 9 f.; Scholem 1980, S. 4 ff.), wobei die Affektgebundenheit betont wird, die die ekstatische Liebes- und Passionsmystik des christlichen Mittelalters auszeichnet. Die Heilige Hildegard von Bingen etwa kann nach Meinung einiger Autoren im Sinne dieser Definition gar nicht als Mystikerin bezeichnet werden, weil sie ihre Prophetien und Visionen bei klarem Bewusstsein empfing, ohne sich durch die sonst üblichen Kasteiungen in einen paranormalen psychischen Zustand zu versetzen (vgl. Dinzelsbacher 1994, S. 144; Ruh 1990, S. 14 f.).

- 49 Vgl. Sterun 1912, S. 86: „[...] мы окончательно не хотим, чтобы Вы, – Андрей Белый, на которого мы все смотрим снизу вверх, которому бесконечно верим и от которого ждем совсем большого, – вещал бы и остроумничал под суфлера.“
- 50 Vgl. Cassidy 1987b, S. 314, 319, 323, 330, der wiederholt von Belyjs „Konversion zur Anthroposophie“ spricht, nach der er ein „devout“ und „faithful anthroposophist“ geworden sei.
- 51 Stahl 2010, S. 603. Vgl. auch Obolenska 2009, S. 223: „[...] вариационные схемы автора имплицитно подразумевают особого рода личную антропософию автора [Белого].“

II.2. Die *ISSD* als russischer Beitrag zur Kulturphilosophie und Ausdruck von Belyjs spätem Konzept des hermetischen Symbolismus

Der Handschrift der *ISSD* sind erläuternde Notizen von der Hand Bugaevs beigelegt,⁵² in denen sie den ursprünglichen Publikationsplan von 1926 erläutert. Belyjs Vorhaben wird hier als „очерк по истории и философии культуры“, also als „Skizze einer Kulturgeschichte und Kulturphilosophie“ bezeichnet.⁵³ Belyj wollte demnach sein Opus Magnum als einen Beitrag zu der in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von den deutschen Neukantianern begründeten neuen wissenschaftlichen Richtung der Kulturphilosophie verstanden wissen, wie auch aus einigen Bemerkungen im letzten Kapitel der *ISSD* „Antroposofija“ hervorgeht. Hier grenzt er seinen Entwurf mit der ihm eigenen Polemik von den kulturphilosophischen Werken der Neukantianer Rickert, Windelband, Simmel und anderer ab, denen er vorwirft, an das naturwissenschaftliche Vorgehen angelehnte „Kaninchen-Experimente“ mit den Kulturphänomenen anzustellen, setzt sich aber auch zu der Kulturtypenlehre Spenglers in scharfen Gegensatz.⁵⁴

Die Kulturwissenschaften wurden am Übergang zum 20. Jahrhundert in Abgrenzung zu den Naturwissenschaften begründet, wobei die Sphäre der Kultur als der Bereich des moralischen Handelns verstanden wurde, in dem sich menschliches Sollen verwirklicht.⁵⁵ Dessen Grundlagen und Realisationen zu erforschen, setzten sich die ersten Kulturphilosophen, namentlich der für Belyj während der mittleren Schaffensphase bestimmende Freiburger Heinrich Rickert, zum Ziel. Zu der neuen Schule gehörten auch einige Russen, die führenden unter ihnen waren die Neukantianer Stepun und Jakovenko. Ihr zentrales Publikationsorgan, das unter dem Titel *Logos* als *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* erschien, wurde in Russland von dem Verlag

52 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 354-358 ob.

53 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 354. Belyj selbst bezeichnet die *ISSD* in einer Auflistung seiner unvollendeten Werke (*Nedopisannye černoviki*) als „Очерк философии европейской культуры“ (vgl. Belyj 2016, S. 773). Der russische Ausdruck „очерк“ legt eine Bezugnahme auf Steiners *Geheimwissenschaft im Umriss* nahe, die auf Russisch *Очерк тайноведения* heißt.

54 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 283 ob.-239 (471-472); 2004, S. 457 f.

55 Vgl. den Eintrag *Filosofija kul'tury* von Malachov in: *NFĖ*.

Musaget herausgegeben, dessen Leitung Belyj angehörte.⁵⁶ Die *ISSD* ist also als sein später Beitrag zu dieser Strömung anzusehen.⁵⁷

Die Kulturphilosophie setzte sich auch von der Geschichtsphilosophie ab, der, von Augustinus angefangen bis ins 19. Jahrhundert hinein, innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin der Philosophie die Erkenntnis vom Sinn und den Gesetzmäßigkeiten des historischen Prozesses oblag.⁵⁸ Sowohl die in die christlich-eschatologische Heilsgeschichte eingebetteten Entwürfe der deutschen Idealisten wie auch die progressiv-materialistischen Modelle säkularisierter geschichtsphilosophischer Denker waren teleologisch konzipiert, d. h. auf einen anzustrebenden Idealzustand als Ziel des historischen Geschehens hin ausgerichtet und unterteilten den historischen Verlauf in aufeinanderfolgende Phasen oder Epochen. Die modernen kulturgeschichtlichen Konzepte des 20. Jahrhunderts dagegen gehen von einer unverbundenen Pluralität der Kulturen und Zivilisationen aus, die im Kampf miteinander liegen,⁵⁹ während in der im Übergang zum 21. Jahrhundert in Erscheinung getretenen Transkulturalitäts-Debatte der Begriff der Kultur als separate Größe überhaupt in Frage gestellt wird.⁶⁰

Belyjs Entwurf unterscheidet sich von den kulturphilosophischen Ansätzen seiner westeuropäischen Zeitgenossen vor allem durch die esoterische Grundlage, auf der sein Geschichtsmodell aufbaut.⁶¹ Diese ist im Detail weniger der Lehre Steiners geschuldet, als vielmehr der von ihm vermittelten spirituellen Praxis. Die esoterische Ausrichtung, die konzeptuell mit eschatologischen Vorstellungen und christologisch-sophiologischem Gedankengut verbunden ist, rückt Belyjs Modell in die Nähe der russischen Geschichtsphilosophie, die aufgrund ihrer transhistorischen Orientierung auf ein außergeschichtliches, in den theologischen Begrifflichkeiten der russischen Orthodoxie gefasstes Ziel hin auch als „Historiosophie“ bezeichnet wird.⁶²

56 Belyj veröffentlichte auch im *Logos*: 1910/1 eine Rezension über Boutroux' *Wissenschaft und Religion in der zeitgenössischen Philosophie*, 1910/2 den Artikel *Mysl' i jazyk: filosofija jazyka A. A. Potebni*. Zur Geschichte des russischen *Logos* vgl. Bezrodnyj 1992; Bezrodnyj 1995.

57 Vgl. auch Swassjan im Eintrag *Belyj, Andrej* in: *NFĖ*, der die *ISSD* genau in diesen Kontext stellt und als „Kulturphilosophie“ bezeichnet.

58 Vgl. den Eintrag *Filosofija istorii* von Panarin in: *NFĖ*.

59 Als prominentes Beispiel der jüngsten Vergangenheit ist hier Huntingtons *Clash of Civilizations* zu nennen. Die Lehre von den Kulturtypen, die den Kulturtheorien Spenglers und Toynbees zugrunde liegt, wurde bereits fünfzig Jahre zuvor von den russischen Geschichtsphilosophen Danilevskij und Leont'ev vertreten. Nach Losskij 2011, S. 90 geht sie ursprünglich auf den deutschen Historiker Heinrich Rückert (1823-1875) zurück.

60 Vgl. Welsch 1992; Welsch 2012.

61 Dies gilt auch in Bezug auf das Werk Ernst Cassirers, dessen *Philosophie der symbolischen Formen* dem Konzept Belyjs wohl am nächsten steht.

62 Der Ausdruck *Historiosophie* wurde von dem polnischen Grafen August Cieszkowski geprägt, dessen *Prolegomena zur Historiosophie* 1838 erschien mit dem Anspruch, die

Trotz wiederholter Versuche, die beiden Begriffe Geschichtsphilosophie und Historiosophie klar voneinander abzugrenzen, werden sie bis heute in der russischen Philosophiegeschichtsschreibung meist synonym verwendet.⁶³ Kareev und Špet bemühten sich vergebens, den Terminus Historiosophie als Bezeichnung der russischen in Abgrenzung zur europäischen Geschichtsphilosophie zu etablieren; im deutschsprachigen Raum gab es Bestrebungen, den Ausdruck „Kulturosophie“ für das russische geschichtsphilosophische Denken einzuführen, die sich aber bislang nicht durchgesetzt haben.⁶⁴ Als Historiosophen im engeren Sinne sind die russischen Religionsphilosophen Solov'ev, S. Bulgakov, Berdjaev, Karsavin und Zen'kovskij zu nennen, deren geschichtliches Denken auf eine eschatologische, transhistorische Endzeit und die Versöhnung von christlichem Glauben und rationalem Wissen ausgerichtet ist. Es wird jedoch die russische Philosophie insgesamt oft als historiosophisch charakterisiert,⁶⁵ da sie seit ihrer Begründung durch Čaadaev, Kireevskij und Chomjakov auf den Gegensatz von Russland und Europa und damit auf kulturologische Fragestellungen fixiert ist.

Nach Berdjaev zeichnet die Historiosophie außer dem eschatologischen ein prophetisches, apokalyptisches und metaphysisches Verständnis von Geschichte aus.⁶⁶ Weitere Merkmale sind der in dem Ausdruck selbst liegende Bezug zur russischen Sophienlehre, die ihrerseits mit der christlichen Heils-idee eng verknüpft ist. Daneben besitzt die russische Historiosophie einen mystisch-symbolistischen Charakter, da sie den Anspruch erhebt, den tieferen Sinn der Geschichte auf der Grundlage mystischer Erfahrung aufdecken zu

auf die Vergangenheit ausgerichtete hegelsche Geschichtsphilosophie in Richtung einer prophetischen Zukunftsgestaltung zu erweitern, die er im slavischen Messianismus begründet sah (vgl. *HWPPh*, Bd. 3, Sp. 1137).

- 63 Vgl. *RF*, S. 541 sowie den Eintrag *Filosofija istorii v Rossii* von Novikova in: *NFÉ*. Die einschlägigen russischen Wörterbücher führen den Begriff Historiosophie nicht als eigenständiges Schlagwort, sondern behandeln ihn unter dem Stichwort „Geschichtsphilosophie in Russland“ (Философия истории в России).
- 64 Vgl. Grübel/Smirnov 1997; Uffellmann 1999.
- 65 Vgl. etwa Zen'kovskij 2011, S. 22: „Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о ‚смысле‘ истории, конце истории и т. п.“
- 66 Vgl. Berdjaev 1989, S. 343 f.: „[...] настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая, есть понимание исторического процесса в свете конца. И в ней есть элемент профетический. Есть личная эсхатология, личный апокалипсис и есть историческая эсхатология, исторический апокалипсис. [...] обе эсхатологии неразрывно между собой связаны. Историческая судьба и исторический конец входят в мою судьбу и мой конец. В этом я вижу глубочайшую метафизическую проблему.“

können, und in den historischen Ereignissen Symbole einer geistigen Wirklichkeit sieht, in denen die göttliche Vorsehung zum Ausdruck kommt.⁶⁷

Die genannten Kennzeichen treffen alle auf Belyjs kulturphilosophisches Konzept zu, das er in der *ISSD* entwickelt. Diese kann somit als ein in der russischen Tradition historiosophischen Denkens stehender Beitrag zu den umfassenden kulturphilosophischen Entwürfen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmt werden.

Nichtzutreffend auf die *ISSD* ist dagegen die im deutschen Sprachraum entwickelte Bestimmung der russischen Geschichtsphilosophie als „Kulturosophie“. Sie leitet sich aus dem programmatischen Aufsatz der Moskauer-Tartuer Schule *Rol' dual'nych modelej v dinamike russkoj kul'tury* ab.⁶⁸ Hier wird das russische geschichtsphilosophische Denken insgesamt als binär bzw. dichotom bestimmt, was Smirnov und Grübel aufgreifen, die die russische Kulturosophie als Zugang zur Kultur verstehen, der „sich auf ihr Zerlegen in axiologischen Dichotomien gründet“. ⁶⁹ Belyjs Kulturphilosophie liegt aber gerade keine binäre Struktur zugrunde, sondern ein triadisches Modell, das auf unterschiedlichen Ebenen realisiert⁷⁰ und auch in vier- und fünfstufige Ordnungen überführt wird. Neben trinären Ordnungen kennt Belyj in räumlicher Hinsicht außerdem neunstufige und zwölfteilige Modellierungen und in zeitlich-evolutiver Perspektive spielt der Siebener-Rhythmus eine wichtige Rolle. Durch die Ausrichtung auf variable Strukturmodelle grenzt sich Belyjs Kultur-

67 Vgl. den Eintrag *Istoriosofija* im *RGES*.

68 Vgl. Lotman/Uspenskij 1977.

69 Vgl. Grübel/Smirnov 1997, S. 5. Daneben gibt es auch andere Bestimmungen. Die Kulturhistorikerin Jutta Scherrer bezeichnet mit dem Ausdruck „Kulturosophie“ das post-sowjetische geschichtsphilosophische Denken Russlands, eine „schwammige Vorstellung von Kulturphilosophie, die ebenfalls eschatologische Endzeit und die Vorstellung vom Ende der Geschichte impliziert“ (Scherrer 2003, S. 96). Malafeev versucht in seiner Dissertation (*Filosofija kul'tury russkogo simvolizma*, veröffentlicht in: Asojan/Malafeev 2000, S. 137-204), den Begriff der Kulturosophie auf Belyj anzuwenden (vgl. das Kapitel „Kul'turosifija Andreja Belogo“, S. 137-170 sowie seine Definition ebd., S. 138: „[...] культурософия может быть определена в качестве своеобразной телеологии культуры, как учение о целях и смыслах культуры в некоем ‚большом‘, выходящем за границы обозримой истории, времени. Культурософия сродни историософии, но основным термином ее языка является ‚культура‘, а не ‚история‘.“).

70 Der in der *ISSD* behandelte kulturhistorische Zeitraum umfasst drei Epochen, die ihrerseits den drei anthroposophischen Seelengliedern entsprechen.

philosophie auch von den Geschichtskonzepten seiner symbolistischen Gesinnungsgenossen ab, die nach Meinung von Smirnov und Grübel einer dualen Struktur anhängen, die vom Wechsel zweier Kulturzustände ausgeht.⁷¹

In der Forschung wurden bisher verschiedene Vorschläge unterbreitet, wie das Genre der *ISSD* zu bestimmen sei. Am häufigsten ist die Bezeichnung „Traktat“ (трактат) anzutreffen,⁷² was dem sowohl chronologisch als auch thematisch sehr breit angelegten inhaltlichen Spektrum des Werks entspricht, allerdings den sich an den russischen Skaz anlehrenden,⁷³ zum Teil saloppen Sprachstil nicht berücksichtigt. Henrieke Stahl und Eva-Maria Mischke haben die *ISSD* aufgrund ihres Mischcharakters, der nicht nur verschiedene Stile, sondern auch unterschiedliche Wissenschaftsfelder vereint, als „Genrehybrid“ (жанровый гибрид) bestimmt:

„Das Werk kann als Genrehybrid charakterisiert werden, der diskursive Erörterung verschiedener Wissenschaftsgebiete – von der Theologie, Philosophie, Kunstwissenschaften, Geschichte über Mathematik bis hin zu Natur- und Gesellschaftswissenschaften – mit essayistisch und aphoristisch gehaltenen Überlegungen sowie philosophischen Ausführungen, aber auch meditativen Exkursen und autobiographischen Reflexionen verbindet.“⁷⁴

Diese Charakteristik reiht die *ISSD* in die in Russland dominierende Art des Philosophierens ein, die sich, wie Uffelman feststellt, gerade durch ihren „Misch-, Inter- oder Universaldiskurs“ auszeichnet, der unterschiedliche Themen in unsystematischer essayistischer Weise behandelt.⁷⁵ Essayform besitzt die *ISSD* allerdings nicht, auch wenn ihr Stil in manchen Teilen essayistischen Charakter aufweist. Im Gegenteil verfolgt sie das Ziel, zweitausend Jahre Kulturgeschichte systematisch zu beschreiben und hat damit den großformatigen Charakter einer kulturphilosophischen Abhandlung. Der philosophische Diskurs wird aber zugunsten poetischer Gestaltungsmittel zurückgenommen, wie

71 Die Autoren (Grübel/Smirnov 1997) verweisen auf Vjač. Ivanov (*O veselom remesle i umnom veselii* – 1907, *O russkoj idee* – 1909, *Dva sklada russkoj duši* – 1916), Blok (*Krušenie gumanizma* – 1919) und Florenskij (*Stolp i utverždenie istiny* – 1914, *Obratnaja perspektiva* – 1919).

72 Vgl. die Aufsätze Spivak 2011a; Holzmann 2010; Holzmann 2011a; Holzmann 2011b; Silard 2011a; Stahl/Spivak/Odesskij 2014.

73 Auf die Verwandtschaft des teilweise mündliche Rede nachahmenden, dem Leser als Dialogpartner in die Darstellung mit einbeziehenden Stils der *ISSD* mit dem Skaz hat Katina Baharova in ihrer Magisterarbeit hingewiesen (vgl. Baharova 2014; zum ornamentalen Skaz, der am ehesten auf die *ISSD* zutrifft, Schmid 2014, S. 161 ff.).

74 Stahl 2011b, S. 78. Außerdem Mischke 2010a, S. 547.

75 Vgl. Uffelman 1999, S. 28. Dazu auch Karenovics 2015, S. 51–58, der die Offenheit und Volatilität der Formen russischen Philosophierens unterstreicht, die oft als „Hybridformen“ auftreten und unterschiedliche thematische „Schnittmengen“ bilden.

insbesondere ein Vergleich von Erst- und Zweitfassung zeigt. Außerdem kommen neben literarischen auch graphische Darstellungsweisen zur Anwendung, wie etwa das der *ISSD* zugrundeliegende historiosophische Schema, das im einführenden Großkapitel von Teil I und im synthetisierenden Teil in der Erst- und Zweitfassung entwickelt wird.⁷⁶ Teil I dagegen enthält auch Kapitel, die in wissenschaftlich-akademischem Duktus verfasst sind und auf kulturhistorische Studien anderer Autoren Bezug nehmen. Die hier vorliegende Schwierigkeit besteht darin, dass der heutige Text der *ISSD* unterschiedliche Entstehungsstadien enthält vom ersten Entwurf (Teil II) über dessen vorläufige Ausarbeitung (Teil III) bis hin zu gründlich recherchierten und in den Kontext aktueller Forschungsliteratur gestellten Passagen (Teil I).

Ein weiterer Vorschlag zur Genrebestimmung der *ISSD* stammt von Rainer Grübel, der sie in Anknüpfung an Berdjaev als ein „Projekt“ im Sinne von Nikolaj Fedorovs *Filosofija obščego dela* bezeichnen möchte:

„ИССД является проектом, потому что она имеет своей целью не только описание истории культур(ы), но и определение условий будущей идеальной культуры.“⁷⁷

Grübel unterstreicht damit die eschatologische Komponente, die die russische Historiosophie insgesamt auszeichnet. Belyjs Kulturkonzeption ist auch tatsächlich ähnlich dem Kosmismus Fedorovs mit der christlichen Idee der Auferstehung verbunden, deren Möglichkeit Belyj mit quantenphysikalischen Spekulationen zu untermauern versucht (dazu V.1.3.). Über die zukünftige Gestalt der kulturellen Lebensformen, die sich in einem zunehmend vergeistigenden Bereich ergeben werden, macht Belyj aber nur vorsichtige Andeutungen. Das Geschichtsmodell der *ISSD* mit dem russischen Kosmismus oder gar der Idee der Noosphäre von Vernadskij zu verbinden,⁷⁸ ist nur in einem sehr annähernden Sinne möglich, denn Belyjs eigener Bezugsrahmen stellen das sophiologische Konzept Solov'evs sowie die spirituelle Anthropologie und Kosmologie Steiners dar, die sich in wesentlichen Aspekten von den materialistisch gefärbten Zukunftsvisionen und Vorstellungen Fedorovs oder Vernadskijs unterscheiden.

In methodischer Hinsicht hat Stahl vorgeschlagen, die *ISSD* als ein „Experiment“ im Sinne Goethes zu charakterisieren.⁷⁹ Sie führt diese Bestimmung in

76 Vgl. dazu die Teile V.1. und VI.4. in dieser Arbeit.

77 Grübel 2011, S. 334, Anm. 8. Vgl. außerdem ebd., S. 329.

78 Eine Verwandtschaft von Belyjs esoterischen Ansichten mit der Idee der Noosphäre meint sein Biograph Valerij Demin feststellen zu können (vgl. die Belyj-Biographie in der Reihe *Žizn' zamečatel'nych ljudej*; Demin 2007). Auch Jur'eva 2000 stellt in *Tvorimyj kosmos u Andreja Belogo* diesen als einen „Kosmisten“ dar. Die hinter seinem Weltbild stehenden komplexen anthroposophischen Bezüge kommen in solchen pauschalisierenden und undifferenzierten Bestimmungen nicht gebührend zur Geltung.

79 Vgl. Stahl 2010d, S. 619 f.; Stahl 2012, S. 150; Stahl 2014, S. 190 f.

Anlehnung an Goethes Aufsatz *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt* ein, in dem das Experiment als eine möglichst vollständige Versuchsreihe definiert wird, durch die das ideelle „Urphänomen“, das hinter den Erscheinungen als die sie bestimmende Gesetzmäßigkeit wirkt, erfasst werden kann.⁸⁰ Die historische Methode der *ISSD* ergibt sich für Stahl durch eine Übertragung des goetheschen Experiments von den Phänomenen der Natur auf die der Kultur. Die *ISSD* stellt demnach in ihren Augen eine möglichst vollständige Reihe der Kulturphänomene der vergangenen zwei Jahrtausende dar, aus der sich für Belyj die Form der Spirale als das der historischen Entwicklung zugrundeliegende „Urphänomen“ ergeben habe.

Dieser Gedanke birgt allerdings einige Schwierigkeiten. Zum einen hätte Goethe selbst sich gegen die Übertragung naturwissenschaftlicher Erkenntnismethoden auf die Geschichte verwehrt, da in der Natur das Gesetz der Notwendigkeit herrscht, während die Kultur auf den Freiheitsakten menschlicher Individuen oder, mit Kant gesprochen, auf intelligibler Ursächlichkeit beruht.⁸¹ Zum anderen soll im Laufe der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass der Ausgangspunkt von Belyjs methodischem Vorgehen seine okkulte Erkenntnispraxis ist und der Abgleich des meditativ erkannten Grundprinzips der Geschichtsentwicklung (die Spirale) erst in einem sekundären Schritt mit historischen Daten gefüllt und an diesen überprüft wird. Während Goethe in seiner Ideenlehre das von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* skizzierte Vermögen des ‚intuitiven Verstandes‘ realisiert hat (vgl. IV.1.2.), das von den Phänomenen ausgehend die ihnen zugrundeliegende Idee zu erfassen sucht, ging Belyj von okkulten Erfahrungen auf der einen und geometrischen Ideen auf der anderen Seite aus. Das Prinzip der Spirale als Grundform kultureller Entwicklung hatte er bereits 1903 formuliert,⁸² und die Verbindung desselben mit der nachchristlichen Kulturentfaltung stand spätestens 1921 für ihn fest.⁸³ Wie Bugaeva bezeugt, hatte Belyj zunächst die „rhythmische Geste“ der Geschichte erfasst, um sich erst in einem zweiten Schritt mit kulturhistorischer Literatur zu beschäftigen, die ihm dazu diene, das innerlich Geschauten zu „überprüfen“, zu „konkretisieren“ und zu „ergänzen“.⁸⁴ Das Gleiche lässt sich an der

80 Vgl. Goethe: *Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, im Folgenden GWBG, Bd. 16, S. 844-855.

81 Vgl. Bartoniczek 2009, S. 145 f. Zu Goethes Geschichtsbegriff außerdem Fink 1991. Zur Ursächlichkeit aus Freiheit bei Kant: *KrV*, A 532-537/B 560-565.

82 Vgl. Belyj 1994, S. 252. Dazu V.1.1.

83 Vgl. *Tezisy 12-ti lekcij*, Belyj 2004, S. 480-485, wo zwar nicht von der Spirale, aber von der „Kurve der Geschichte“ (кривая истории) die Rede ist, deren Verlauf dem in der *ISSD* propagierten entspricht.

84 Vgl. Bugaeva: *Istorija stanovlenija samosoznanija*, publiziert in: Stahl/Spivak/Odeskij 2014, S. 12. Bugaeva schreibt über das erste gemeinsame Jahr in Kučino 1925: „Единый, ритмический жест истории все яснее возникал в сознании. И он

Entstehung des Textes der *ISSD* ablesen, dessen Grundideen Belyj zunächst in einem 700-seitigen Entwurf formuliert, um sie fünf Jahre später nach ausgiebigem Literaturstudium zu überarbeiten und in den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit einzubinden.⁸⁵ In diesem Vorgehen spiegelt sich Belyjs späte poetologische Konzeption, die von einem intuitiven Erlebnis ausgehend über mehrere Stufen absteigt, bis sie zuletzt bei der begrifflich-diskursiven Ebene angelangt ist.⁸⁶ Seine Methode geht also genau den umgekehrten Weg, den Goethe in seinen naturwissenschaftlichen Untersuchungen eingeschlagen hat: Belyj schreitet nicht von den historischen Phänomenen zu der sie einenden Idee fort, sondern geht deduktiv von der Kontemplation einer Idee aus zu den historischen Tatsachen, um sie an diesen zu verifizieren.

Dahinter steht eine konkrete esoterische Methodik, die hier als hermetischer Symbolismus bezeichnet wird. Die Charakteristik des ‚Hermetischen‘ beinhaltet zwei Komponenten. Sie bezieht sich zum einen auf die Hermetik von Belyjs späten Texten, denen eine in der Anthroposophie wurzelnde esoterische Praxis zugrunde liegt, die zu einer Verschlüsselung des Sinngehalts führt, der sukzessiv zu erschließen ist. Zum anderen steht diese Praxis in der okkulten Strömung der ägyptisch-hellenistischen Tradition der Hermetik, die über die mittelalterliche Alchemie in das europäische Rosenkruzertum und von dort in die Anthroposophie eingeflossen ist.⁸⁷ Auch der auf Steiner wie Belyj großen Einfluss ausübende Goethe ist in dieser Tradition anzusiedeln.⁸⁸ Der Begriff bezeichnet also nicht nur die Natur der Texte, sondern im weitesten Sinne auch die esoterische Schule, innerhalb derer der Schlüssel zu ihrer Decodierung zu suchen ist. Beide Aspekte wurden in der Forschung für das literarische Spätwerk bereits bemerkt und in Ansätzen herausgearbeitet.⁸⁹

начал записывать свои мысли, – в дневнике, как бы шутя. [...] / Но скоро это уже перестало удовлетворять. Оказалось, что нужно многое проверить, уточнить, дополнить. Появились книги.“

85 Vgl. dazu II.3.1. u. 2.

86 Vgl. dazu I.3., VI.2.2. u. 3.

87 Die Motivik des alchemistischen Hermetismus in der *ISSD* wird in VI.1.2. behandelt.

88 Zu Goethes Berührungen mit der hermetischen Tradition und dem tiefen Einfluss derselben auf sein Denken und Schaffen vgl. Gebelein 1991, S. 321-334; Schütt 2000, S. 504-508.

89 Vgl. zum Einfluss der Hermetik als geistesgeschichtliche Tradition, allerdings mit wenig oder gar keinem Anthroposophie-Bezug Silard 2002, S. 162-205 sowie Hansen-Löve 1998, bes. S. 13; zur hermetischen Natur von Belyjs anthroposophisch inspiriertem literarischem Werk Silard 2002, S. 163, Stahl-Schwaetzer 2002, S. 46 f., Spivak 2006a, S. 227, 250; außerdem Alexandrov 1985, S. 2 f., der allerdings nicht klar zwischen beiden Aspekten der Hermetik unterscheidet. Beyer o. Jg., S. 12 f. betont die hermetisch-esoterische Natur von Belyjs „Poem“ *Glossolalija*, dessen Inhalt sich seiner Meinung nach der wissenschaftlichen Analyse entzieht. Eine weniger resignative Position vertritt Silard, die versucht, auf der Grundlage der Poetologie Vjač. Ivanovs eine besondere Hermeneutik

Als ‚symbolistisch‘ ist Belyjs späte Methodik zu charakterisieren, weil das mehrschichtige Verfahren, das zur Hermetisierung der Texte führt und in Anlehnung an Belyjs Rhythmusdefinition als „Sinngestikulation“ (жестикуляция смысла) bezeichnet werden kann, Ausdruck seines reifen Symbolismuskonzepts ist.⁹⁰ In der *ISSD* wird dieses theoretisch beschrieben und gleichzeitig praktisch umgesetzt, indem es sowohl die erkenntnistheoretischen Mittel bereitstellt, auf deren Grundlage der Sinn und die Gesetzmäßigkeiten der Kulturentwicklung erschlossen werden, als auch das Instrumentarium, mit dessen Hilfe die Ergebnisse der Untersuchung sprachlich und graphisch vermittelt werden.

Die Gattung der *ISSD* kann also als eine in der Tradition des russischen historiosophischen Denkens stehende kulturphilosophische Abhandlung bestimmt werden, ihre Methode wird hier als hermetischer Symbolismus bezeichnet. Belyjs Schrift entspricht zwar keineswegs dem, was man gewöhnlich unter den Begriff der Philosophie fassen würde, sie greift aber eine besondere Eigenart des russischen Philosophierens auf, dessen Hang zur Literarität, zu einem ganzheitlichen, synthetisierenden Denken und zu der Ausrichtung auf einen transrationalen, intuitiv zu erfassenden Bereich des Seins oft hervorgehoben wurde.⁹¹ Durch die Grundlegung einer systematischen esoterischen Praxis gibt die *ISSD* genau diesem Bestreben eine konkrete Gestalt. Durch die Vermischung von graphisch-geometrischen und poetischen Darstellungsweisen ist sie zudem in ihrer Art einzigartig und ohne Vorbild in der bisherigen Philosophie- und Geistesgeschichte. Eine gewisse Verwandtschaft ließe sich höchstens mit den alchemistischen Werken der frühen Neuzeit feststellen, an die Belyj indirekt anknüpft.⁹² Der komplexe esoterische Hintergrund lässt sich

zu entwickeln, die dem hermetischen Charakter der symbolistischen Werke Rechnung trägt (vgl. Silard 2002, S. 13–26). Die esoterische Gestalt von Belyjs Texten hat sie wiederholt unterstrichen, sieht darin allerdings kein Alleinstellungsmerkmal des anthroposophischen Oeuvres (vgl. Silard 1984, S. 604 f.; Silard 1987, S. 235).

90 Vgl. dazu die Kapitel in VI.2. und VI.3. Zwar hatte der Symbolismus aufgrund der gesellschaftlichen und politischen Umwälzungen nach 1912 seine dominante Stellung im literarischen Leben Russlands eingebüßt, Belyj selbst aber hörte deshalb nicht auf, Symbolist zu sein, wie er 1928 in seiner bekennnishaften Schrift *Počemu ja stal simbolistom i počemu ja ne perestal im byt' vo vsech fazach moego idejnogo i chudožestvennogo razvitija* mit Nachdruck erklärte.

91 Vgl. Uffelman 1999, S. 27 ff.; Karenovics 2015, S. 51–58.

92 Vgl. Obolen'ska 2017, die auf Parallelen zwischen der Sprache Belyjs und der Jakob Böhmes und John Dees hinweist. Was die *ISSD* mit der alchemistisch-rosenkreuzerischen Literatur der frühen Neuzeit eint, ist die okulte Erfahrungsgrundlage, die durch ein besonderes Zeichensystem, das sowohl sprachlich-metaphorischer wie auch graphisch-geometrischer Art ist, zur Darstellung kommt. Einen genauen Nachweis dieser Parallelen zu führen, wäre Gegenstand einer umfassenden Forschungsarbeit, die hier nicht geleistet werden kann. Bemerkt werden soll noch, dass die Vermischung verschiedener Kunstformen die experimentellen Werke vieler Künstler im Ausgang

allerdings nicht an der Oberfläche des Textes finden, sondern ergibt sich erst durch die allmähliche Freilegung der verschiedenen, die *ISSD* konstituierenden Sinnebenen, zu deren Erschließung diese Arbeit die Grundlage geben und erste Schritte in Richtung einer Enthüllung gehen will.

II.3. Genese und Textgestalt

Zunächst soll die Entstehung der *ISSD* rekonstruiert werden, wobei neben wichtigen Vorstufen die Arbeit an der Handschrift selbst sowie ihr weiteres Schicksal verfolgt werden (II.3.1.). Außerdem werden der Textkorpus der *ISSD* sowie Überlegungen zur Komposition des unvollendet gebliebenen Fragments vorgestellt (II.3.2.).

II.3.1. Die Entstehung der *ISSD* und das Schicksal der Handschrift

Bereits in seinen ersten Publikationen zeigte Andrej Belyj großes Interesse an kulturphilosophischen Fragestellungen. Die Wurzeln der *ISSD* lassen sich in ihren ersten Keimanlagen bis zu dem programmatischen Aufsatz *Simvolizm kak miroponimanie* von 1903 zurückverfolgen.⁹³ Nach Angaben seiner zweiten Frau hegte Belyj seit 1906 den Wunsch, eine Kulturgeschichte zu schreiben.⁹⁴

des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch im Westen auszeichnete. Auf die Philosophie hatte dieser Synkretismus jedoch wenig Einfluss. Gewisse Parallelen zu Belyj lassen sich etwa im Werk Chlebnikovs und Florenskijs (*Stolp i utverzdenie istiny* – 1914, *Mnimosti v geometrii* – 1922) ausmachen. Beide standen unter einem gewissen Einfluss der Anthroposophie (vgl. Kacjuba 2012; Boneckaja o. Jg.). Die Verflechtung von graphischen und sprachlichen Elementen bei Belyj ist vermutlich noch viel bedeutender, als auf der Grundlage des wenigen bisher zugänglichen Bildmaterials sichtbar werden kann. Die meisten historiosophischen Skizzen und Meditationszeichnungen Belyjs befinden sich bislang unveröffentlicht in Archiven.

93 Vgl. z. B. die Verbindung von Linie, Kreis und Spirale, die Bedeutung, die dem Unbewussten bei Schopenhauer zugesprochen wird, das in der *ISSD* zum astralen Abgrund wird, die Renaissance als entscheidender Entwicklungsschritt in der Menschheitsgeschichte, deren Errungenschaften aber in Vergessenheit geraten seien, oder die Musik als Ausdruck geistiger Tiefe und Qualität des Symbols, die später als Rhythmus das Medium des Geschichtsimpulses wird. (Belyj 1994, S. 252, 244, 253, 246.)

94 Vgl. die Notizen Klavdija Bugaevs in Mappe 1 des Archivbestands (OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 357 ob.), publiziert in: Stahl/Spivak/Odesskij 2014, S. 12: „Потребность прочесть ‚шифр истории‘, определить ее ‚жест‘, зародилась в нем очень давно, еще в 1906 году, в Мюнхене, где он впервые столкнулся с культурными богатствами Запада.“

Belyj selbst weist als Grundlegung der *ISSD* auf die Jahre 1913 bis 1915, also auf die Zeit im Umfeld Steiners. In dem detaillierten Brief an Ivanov-Razumnik, in dem er seine „Lebenslinie“ (линия жизни) entwickelt,⁹⁵ bezeichnet er 1914 und 1915 als die Jahre, in denen das Fundament gelegt worden sei für alles, was er in den Jahren 1916-27 geschrieben habe,⁹⁶ und in den *Vospominanija* konstatiert er zurückblickend: „Моя книга *История становления самосознающей души* [...] началась в 1913 году, как познавательное оформление в зерне первой неделе ‚работы‘ Штейнеру.“⁹⁷ Mit der „ersten Woche der Arbeit für Steiner“ bezieht sich Belyj auf die Illustrationen seiner Meditationserfahrungen, die er ab Juli 1912 regelmäßig für Steiner anfertigte.⁹⁸ Das Jahr 1913 dagegen verweist auf eine Angabe im *Material k biografii*, wo Belyj bemerkt, dass er im Juli 1913 begonnen hatte zur Geschichtsentwicklung aus geisteswissenschaftlicher Perspektive Diagramme anzufertigen.⁹⁹ Das Thema der kulturhistorischen Evolution der Menschheit hat ihn also zunächst als Gegenstand seiner Meditationen beschäftigt. Im Herbst 1913 fanden außerdem der Vortragszyklus zum sogenannten „Fünften Evangelium“ in Kristiania, heute Oslo, und weitere Vorträge in Bergen und Kopenhagen statt, die Belyj nachhaltig beeindruckten und mit weitreichenden spirituellen Erlebnissen verbunden waren.¹⁰⁰ Der Zyklus zum Fünften Evangelium, in dessen Zentrum das Christus-Ereignis in anthroposophischer Sicht steht, beginnt mit geschichtsphilosophischen Überlegungen.¹⁰¹ Die Menschwerdung des

95 Vgl. zur Lebenslinie Gut 1997, S. 226 f.; Belyj 2010.

96 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 502/Gut 1997, S. 147: Nach Beschreibung der Aktivitäten 1914-16 bemerkt Belyj: „Все, что написано после 1915 года в линии лет 1916-1927, заложено, как основа, в этом периоде.“

97 SoSo VII/Belyj 1977, S. 366/203. (Die *Vospominanija o Štejneru* werden zitiert nach der russischen Belyj-Gesamtausgabe sowie nach der zweiten Auflage der deutschen Übersetzung *Verwandeln des Lebens*.)

98 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195.

99 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 137/34.

100 Es handelt sich um die Vorträge vom 1.-6., 10., 11. und 14. Oktober 1913, enthalten in: GA 148, S. 9-102; GA 140, S. 324-363; GA 152, S. 77-92. Vgl. dazu Belyj 2016/2002, S. 138-142/36-42; SoSo VII/Belyj 1977, S. 505-532/449-502; Helle 1990; Kapitel IV.3.1. u. 2.

101 Der erste Vortrag vom 1.10.1913 thematisiert genau den zeitlichen Rahmen, den Belyj in der *ISSD* behandelt: von der griechischen Antike bis zur Neuzeit. Dabei werden die zentrale Bedeutung des Christus-Impulses sowie die notwendige Spiritualisierung der modernen Naturwissenschaft betont, letztere umschrieben als ein Erkennen dessen, dass die Theorien Darwins und Haeckels notgedrungen zur Einsicht der geistigen Herkunft des Menschen führen müssten. Das sind genau die Gedanken, die Belyj in den Kapiteln *Transformizm, Biologičeskij transformizm v transformizme, Ot transformizma k simvolizmu* in Teil III der *ISSD* ausführt.

Logos in dem spezifischen Verständnis Steiners, verbunden mit Belyjs eigenen mystischen Erfahrungen, sind die zentralen Bezugspunkte seiner kulturphilosophischen Reflexionen (vgl. dazu bes. V.1.3.).

Die Krisenschriften bilden, wie Mischke feststellt, die „erste Stufe der Genese“ von Belyjs anthroposophischer Kulturkonzeption.¹⁰² Sie sind in den Jahren 1912 bis etwa 1920 entstanden¹⁰³ und stellen, nach Belyjs eigener Aussage, die schriftliche Ausarbeitung eines visionären Erlebnisses am Grab Nietzsches dar.¹⁰⁴ Die Krisenschriften tragen einen aphoristisch-synthetischen Charakter und präsentieren Reflexionen über kulturelle Zusammenhänge, durchsetzt mit theoretischen Überlegungen und meditativen Erlebnisberichten, in einer unsystematischen Reihung. Die philosophische Abhandlung *Rudolf Štejnjer i Gete* dagegen stellt eine Art theoretischer Grundlegung der *ISSD* dar. Zentrale Termini wie der der Selbstbewusstseinsseele (душа само-сознающая), des Werdens (становление) und des Pluro-Duo-Monismus tauchen hier zum ersten Mal auf.¹⁰⁵

Belyj selbst gibt in seinen Memoiren *Meždu dvuch revolucij* an, mit der Arbeit an der *ISSD* im Jahr 1916 begonnen zu haben, also unmittelbar nach seiner Rückkehr nach Russland.¹⁰⁶ Wie aus erhalten gebliebenen Dokumenten aus der Zeit nach der Oktoberrevolution hervorgeht, muss Belyj in den Jahren 1918 bis 1921 das kulturphilosophische Konzept, das der *ISSD* zugrunde liegt, bereits weitgehend ausgearbeitet haben. Sie entstand also während einer historisch äußerst bewegten Zeit, die von großen Entbehrungen und den Schrecken eines blutigen Bürgerkriegs gekennzeichnet war. Es ist bekannt, dass Belyj in der Petrograder Vol'fila, deren Vorsitz er innehatte, zahlreiche Vorträge und Seminare zu kulturphilosophischen Themen hielt, darunter einige mit unmittelbarem Bezug zur Anthroposophie.¹⁰⁷ Seinen Vortrag *Filosofija*

102 Vgl. Mischke 2010a, S. 566: „[...] сборник *Ha перевале* [...] вместе с не опубликованными *Kризисами* [...] представля[ют] собой подборку материала и первую ступень генезиса *ИССД*.“ Dazu auch Stahl 2011b, S. 79, Anm. 11.

103 Zu den Krisenschriften vgl. Anmerkung in II.1. Der letzte Teil von *Krizis soznanija*, publiziert als *Evangelië kak drama*, datiert auf Oktober 1920 (vgl. Belyj 1996, S. 80).

104 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 148/52; dazu IV.3.2.

105 Vgl. Stahl 2011a, S. 23, 27.

106 Vgl. Belyj 1990b, S. 104, Anm. 1. Er hat in dieser Zeit mit der Ausarbeitung der Krisenschriften begonnen.

107 Lavrov gibt im Kommentar zur Korrespondenz zwischen Belyj und Ivanov-Razumnik an, dass Belyj vom 15. Mai bis 30. Juni 1920 eine neunteilige Vortragsreihe hielt zu „Антропософия как путь самопознания“ (vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 228, Anm. 30). In einem Brief an Michael Bauer vom 24.-26. Dezember 1921 nennt Belyj die Titel von ein paar der „nicht weniger als 150“ Vorträge, die er in der Vol'fila und an anderen Orten gehalten habe: „Kulturphilosophie“, „Kultur des Gedankens“, „Anthroposophie als Weg zur Selbsterkenntnis“, „Problem der Kultur“, „Krisis der Kultur“,

kul'tury, den er im Januar 1920 im Moskauer ‚Palast der Kultur‘ hielt, bezeichnet Belyj als das „Programm eines ungeschriebenen Buches“ (программа ненаписанной книги) und weist darauf hin, dass es sich dabei um komplexe gedankliche Zusammenhänge handle, die er in einzelnen Teilen und an verschiedenen Orten bereits vorgetragen habe, die aber in einem Vortrag nur unzureichend zur Darstellung gebracht werden könnten.¹⁰⁸ Die Notizen zu einer zwölfteiligen Vortragsreihe für das Jahr 1921 zeugen davon, dass Schlüsselpositionen der *ISSD* sich zu diesem Zeitpunkt bereits herauskristallisiert hatten.¹⁰⁹ Zwar wird der Ausdruck „душа самосознающая“ noch nicht im Titel, wohl aber im Text verwendet.¹¹⁰ Der Verlauf der Geschichtskurve entspricht sowohl chronologisch als auch den einzelnen Phasen nach dem in der *ISSD* dargestellten und zentrale Begriffe wie die „Raumkomposition“ (композиция пространства), das „Thema in Variationen“ (тема в вариациях)¹¹¹ und der „Christus-Impuls“ (Импульс Христа), der als die „rhythmische Geste der Geschichte“ (ритмический жест истории) bezeichnet wird, sind bereits anzutreffen.¹¹²

Im Januar 1920 schloss Belyj mit dem Verlag von Gržebin einen Vertrag über eine 20-bändige Gesamtausgabe seiner Werke. Laut einem Brief an Ivanov-Razumnik vom Juli 1920 sollte der letzte Band den Titel *Antroposofija* tragen und in Klammern fügt Belyj hinzu: „будет написана“.¹¹³ Die Herausgeber des Briefwechsels merken an, dass im Publikationsplan des Verlags der letzte Band überschrieben ist mit *Antroposofija kak put' samopoznanija* und äußern die Vermutung, dass Belyj dieses Vorhaben in der *ISSD* zum Teil verwirklicht habe.¹¹⁴ Bisher in der Forschung unbemerkt geblieben ist eine Äußerung des Dichters in einem Brief an Asja Turgeneva vom 11. November 1921, in dem er schreibt:

„Geschichte der Kultur“, „Der lebendige Impuls der europäischen Kultur“, „Die Evolution der Kulturen“, „Die geistige Kultur“, „Über das Ich“, „Kosmogonie und Kultur“ u. a. m. (vgl. Belyj in: Gut 1997, S. 96 u. 99; die Rechtschreibung wurde korrigiert). Die Notizen *Sebe na pamjat'*, die Belyjs Aktivitäten im Rahmen der *Vol'fila* festhalten, verweisen auf ähnliche Vortragsthemen mit deutlichem Bezug zur *ISSD* (vgl. Belous 2005, S. 454-461; Belous 2007, S. 285 f., Anm. 56).

108 Vgl. Belyj 1994, S. 311.

109 Vgl. Belyj 2004, S. 478-487.

110 Vgl. Belyj 2004, S. 482, 483, 484, 485. Der Titel der Vortragsreihe lautet: *Samosoznanie kak istorija*.

111 Vgl. Belyj 2004, S. 480.

112 Vgl. Belyj 2004, S. 482.

113 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnikov 1998, S. 205 u. 206, Anm. 1. In der von Bugaeva u. a. herausgegebenen Übersicht *Literaturnoe nasledstvo Andreja Belogo* wird Band 20 abweichend als *Stat'i po istorii kul'tury* bezeichnet. Nach Lavrov/Malmstad erscheint hier aufgrund der Zensur ein anderer Titel.

114 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnikov 1998, S. 207, Anm. 17.

„[...] с сентября [1920-го] до января [1921-го г.] я написал книгу по философии культуры и черновик *Эпопеи* (1-го тома) работая безумно много, до нервного изнеможенья. Книга по ‚Философии и Культуре‘ потеряна (это была лучшая моя книга теоретическая: Антропософское обоснование культуры; не я потерял, но мне потеряли ее - Виноградов, который хотел для меня снять копию)“.¹¹⁵

Belyj hatte also bereits vor der *ISSD* eine anthroposophisch inspirierte Kulturphilosophie geschrieben, die aber offensichtlich von geringerem Umfang war als diese. Sie sollte den Abschlussband der geplanten Gesamtausgabe im Verlag Gržebins bilden.

In Berlin verfasste Belyj 1922 den auch kulturphilosophische Fragen berührenden umfassenden Essay *Osnovy moego mirovozzrenija*, und nach Russland zurückgekehrt nahm er, kaum hatte er 1925 in Kučino eine feste Bleibe gefunden, den kulturphilosophischen Faden wieder auf.¹¹⁶ Im Oktober hielt er eine Vortragsreihe im Theater MCHAT-2 über „Die Geschichte des Werdens des historischen Selbstbewusstseins“ (*История становления исторического самосознания*),¹¹⁷ im November begann er den *Kučinskij dnevnik* zu führen, ein Tagebuch, das als „Inkubator“ von Belyjs Kulturphilosophie in der heutigen Form gelten kann, aber leider verloren gegangen ist.¹¹⁸ Im Dezember beginnt die Lektüre unterschiedlicher Fachliteratur, zunächst zur Philosophie des Mittelalters.¹¹⁹ Im Januar 1926 gehen die Aufzeichnungen im Tagebuch in die Arbeit an der *ISSD* über und im selben Monat schließt Belyj bereits den Entwurf des ersten Teils ab. Im *Rakurs k dnevniku* notiert er:

„С января ‚Кучинский дневник‘ выливается в спешное писание черновика ‚Истории становления самосознающей души в пяти последних столетиях‘. Январь-февраль-март пишу с бешеной быстротой и с той же быстротой читаю ряд книг [...]. Помнится, что в январе была написана мною часть книги: от Греции до 15-го века (вводительная часть).“¹²⁰

115 Belyj 1967, S. 306. K.i.O. In deutscher Übersetzung in: Gut 1997, S. 91 f. Dieser Brief ist glücklicherweise erhalten geblieben, vermutlich, weil Belyj ihn nicht abschicken konnte und ihn 1923 vor seiner Abreise aus Berlin Chodasevič übergab; Turgeneva hat alle an sie adressierten Briefe verbrannt (vgl. den Kommentar zur deutschen Publikation des Briefs in: Gut 1997, S. 319).

116 Zu der schwierigen Zeit zwischen 1923 und 1925, die Belyj ohne festen Wohnsitz verbrachte, vgl. Spivak 2011a, S. 3.

117 Vgl. Belyj 2016, S. 488.

118 Vgl. Spivak 2011a, S. 5; Belyj 2016, S. 488.

119 Belyj liest Gilson (*La philosophie au Moyen-âge*), Stöckl (*Geschichte der Philosophie des Mittelalters*), Hauréau (*Histoire de la philosophie scolastique*), Heyer (zwei Artikel in *Das Goetheanum* zu Alanus ab Insulis – 1925, Nr. 32 u. 35) (vgl. Belyj 2016, S. 489 sowie Anm. 608, S. 571, Anm. 1479 f., 1483, S. 626).

120 Belyj 2016, S. 489.

Neben den Aufzeichnungen setzen sich die Literaturstudien fort.¹²¹ Februar und März sind Entwürfen zum zweiten Band gewidmet. Das 15.-18. Jahrhundert wird erfasst, die Kapitel über die Geistesgrößen Kant, Hegel, Goethe, Schopenhauer und weitere werden geschrieben und das 19. Jahrhundert „in historischen Silhouetten“ umrissen.¹²² Im April 1926 schließt Belyj seinen Entwurf bereits ab mit dem dritten „synthetisierenden Teil“:

„Пишу синтезирующую часть ‚Истории становления‘ (около 200 страниц) и их прорабатываю. [...] в четыре месяца написан черновик очень большой книги, но чувствую, что для окончательной отработки эскизов мысли нужна еще многомесячная работа.“¹²³

Belyj ist selbst erstaunt über seine Produktivität,¹²⁴ die tatsächlich enorm ist und nur erklärbar dadurch, dass die Gedanken und Themen bereits lange Zeit in ihm gereift sind, bevor er sie in höchster Konzentration zu Papier brachte. Auch ist das Werk in seinen Augen noch lange nicht abgeschlossen; bis zu seinem Tod erwähnt er die *ISSD* wiederholt als unvollendet gebliebene Skizze, die noch einiges an Arbeit benötige zu ihrer Fertigstellung.¹²⁵

Bis im Spätsommer 1926 beschäftigt sich Belyj noch mit Korrekturen an und Zusätzen zu dem entworfenen Textkorpus, bei einem längeren Aufenthalt in Leningrad sammelt er weiteres Material, das die Skizze anreichern soll.¹²⁶ Im Oktober 1926 geht er zu den Aufzeichnungen seiner Erinnerungen an Rudolf Steiner über.¹²⁷

Nach Angaben von Klavdija Bugaeva soll Belyj seine Arbeit an der *ISSD* im Mai und Juni 1931 noch einmal aufgenommen haben.¹²⁸ Dies wurde bislang in der

121 Es kommen hinzu: Karsavin (*Kul'tura srednych vekov: Obščij očerk*), Arsen'ev (*Ot Karla Velikogo do reformacii*), Blonskij (*Filosofija Plotina*), Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*) u. a. m., darunter auch Schulbücher zur Geschichte (vgl. Belyj 2016, S. 489 sowie Anm. 1485, 1487 ff. auf S. 626 f.).

122 Vgl. Belyj 2016, S. 490.

123 Belyj 2016, S. 490.

124 Vgl. Brief an Ivanov-Razumnik vom 6. März 1926, Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 341.

125 Z. B. 1928 in *Počemu ja stal simbolistom...: „[...] я набросал черновой эскиз недоработанной книги ‚История становления самосознающей души‘ (я его доработаю, когда жизнь позволит).“* (Belyj 1994, S. 483. K.i.O.) Ähnlich äußert er sich in einer Kurzbiographie für die Akademie der Wissenschaften der SSSR 1929 (vgl. Spivak 2011a, S. 9), und noch 1933, ein Jahr vor seinem Tod, spricht Belyj in *Meždu dvuch revolucij* von „черновых эскизах неоконченной книги ‚История становления самосознания““, an denen er ab 1916 gearbeitet habe (vgl. Belyj 1990b, S. 104, Anm. 1).

126 Vgl. Belyj 2016, S. 491.

127 Vgl. Belyj 2016, S. 492.

128 Vgl. Spivak 2011a, S. 9, die sich auf Bugaevas *Letopisi žizni i tvorčestva Andreja Belogo* bezieht. Dazu auch Lavrov 1995, S. 325, dessen „Chronologičeskaja kanva“ u. a. die Aufzeichnungen Bugaevas zur Grundlage hat.

Forschung aufgrund der dramatischen Ereignisse dieser Zeit bezweifelt.¹²⁹ Wie jedoch ein neu aufgefundenes Tagebuch, das die Zeit vom 1. April bis zum 30. Mai 1931 erfasst, zeigt, war Belyj tatsächlich im Frühjahr 1931 mit der Ausführung des ersten Teils der *ISSD* beschäftigt.¹³⁰ Aus den Aufzeichnungen des jetzt zugänglichen *Rakurs k dnevniku* sowie epistolarischen Quellen geht außerdem hervor, dass Belyj sich auch in den Jahren zwischen 1926 und 1931 immer wieder mit Themen besonders des ersten Teils der *ISSD* auseinandersetzt; vor allem widmete er sich der Lektüre vertiefender Sachliteratur¹³¹ und der Sammlung gedanklichen Rohmaterials in dem bislang verschollenen *Kučinskij dnevnik*.¹³² Belyj konnte also im Frühjahr 1931 auf solide Vorarbeiten zurückgreifen, die er in den Jahren zuvor angelegt hatte. Am 1. April 1931 notiert er im *Rakurs*: „Занимаюсь чинкой ‚Истории становления‘“, und am Tag darauf: „Весь день переписка с переделкой черновых набросков ‚Ист. стан‘. [...] Мысль о гибернейском просветительном центре“.¹³³ Die Anmerkung zu den Mysterien von Hibernia (Irland) bezieht sich auf das dritte Kapitel des dritten Großkapitels „Scholastika“ im ersten Teil der *ISSD* mit dem Titel „Kul'tura devjatogo i desjatogo veka“.¹³⁴ Es muss daher davon ausgegangen werden, dass Belyj die Arbeit an der Endredaktion des ersten Teils

129 So Spivak 2011, S. 10: „[...] вероятность сколько-нибудь серьезной работы над книгой в этот драматический для Белого период жизни минимальна.“ Ende April 1931 wurden die ersten Anthroposophen in Moskau verhaftet und am 8. Mai Belyjs Manuskripte beschlagnahmt, die sich in einer Kiste in der Wohnung von Bugaevs erstem Mann befanden. Belyj hielt sich zu diesem Zeitpunkt mit Klavdija Vasil'eva in Detskoe Selo auf, wo diese am 30. Mai gefangen genommen und in Moskau inhaftiert wurde. Belyj selbst konnte am 24. Juni nach Moskau reisen, um sich für die Entlassung seiner Frau und seiner anthroposophischen Gesinnungsgenossen einzusetzen. Vgl. dazu ausführlich Spivak 2006a, S. 366-422.

130 Vgl. Belyj 2016, S. 891-894.

131 Vgl. Belyj 2016, S. 494 f., 510, 533 f.; Stahl 2017, S. 494, 496, 499.

132 Vgl. Belyj 2016, S. 494 f.: „Мысли о химии. Материи. [...] Записал на тему ‚Я емь виноградная лоза‘. Мысли об атоме. [...] Мысли о материи, эфире, фантоме.“ (Februar/März 1927.) Ebd., S. 510: „Выписки из Дионисия Ареопагита. [...] Об Ареопагите (мысли).“ (Februar 1928.) Ebd., S. 522: „Записано на тему ‚Ев[ангелие] от Иоанна‘. [...] Ищу схему Апокалипсиса. Мысли о фантоме.“ (Januar 1929.) Diese Themen beziehen sich alle auf das erste Großkapitel von Teil I der *ISSD*. Belyj vermerkt außerdem im *Rakurs* im Jahr 1927 1357 Seiten in den *Kučinskij dnevnik* geschrieben zu haben und 1928 etwa 1083 Seiten. In den Jahren 1929 und 1930 war er mit anderen Arbeiten, besonders dem Verfassen von *Maski* beschäftigt (ebd., S. 507, 521). Es ist jedoch davon auszugehen, dass das Tagebuch nicht nur Gedanken zur Kulturphilosophie enthält, sondern auch Aufzeichnungen zu anderen Themen. (Zu den epistolarischen Quellen vgl. Stahl 2017, S. 497 f.)

133 Belyj 2016, S. 891.

134 Vgl. Stahl 2017, S. 495; außerdem Belyj 2016, S. 899 f., Anm. 9.

der *ISSD* schon früher aufgenommen hatte, wenn er am 1. April bereits im dritten Großkapitel angekommen war.¹³⁵

Da er im Juni 1930 den Roman *Maski* beendete¹³⁶ und am 18. Dezember desselben Jahres die Memoiren *Načalo veka*,¹³⁷ ist anzunehmen, dass er Ende 1930 oder zu Beginn des Jahres 1931 mit der Arbeit an der Reinschrift des ersten Teils der *ISSD* begann.¹³⁸ Dass Belyj am 30. Mai in Kapitel 6 des vierten Großkapitels angekommen war, zeigt ein entsprechender Vermerk am Kapitelende.¹³⁹ Allem Anschein nach hat Belyj also trotz seiner prekären Lebenslage auch im Juni 1931 die Arbeit an der Reinschrift des ersten Teils fortgesetzt, um die letzten acht Kapitel noch aufzuzeichnen und so wenigstens den ersten Band seines kulturphilosophischen Großprojekts zu einem vorläufigen Abschluss zu bringen.

Beim Verfassen seines Opus Magnum war sich Belyj bewusst, dass er nicht für seine Zeitgenossen, sondern für zukünftige Generationen schrieb, wie er Mejerchol'd am 5. März 1927 mitteilte: „История [...] – для всех [...] она вынырнет когда нас с Вами уже не будет на этом свете.“¹⁴⁰ Dennoch wünschte er sich einige handschriftliche Kopien, die schon zu Sowjetzeiten im Untergrund Verbreitung finden könnten.¹⁴¹ Klavdija Bugaeva ist diesem Wunsch ihres Mannes nachgekommen und hat mindestens zwei Kopien angefertigt, die zu Sowjetzeiten neben maschinengetippten Abschriften unter russischen Anthroposophen zirkulierten. Auf diese Weise haben sich der erste und der

135 So argumentiert auch Stahl 2017, S. 495. Die Aufzeichnungen des *Rakurs* weisen eine Lücke auf, die zwischen dem 4. Juni 1930 und dem 31. März 1931 liegt. Das Tagebuch mit Aufzeichnungen zu den fehlenden Monaten wurde am 8. Mai 1931 zusammen mit einer Maschinenabschrift der *ISSD*, über die nichts Näheres bekannt ist, sowie anderen Dokumenten beschlagnahmt; am 24. August 1931 bekam Belyj die meisten Dokumente zurück, nicht jedoch das Tagebuch und die Maschinenabschrift der *ISSD* (vgl. dazu Stahl 2017, S. 495, 497). Am 22. Mai 1931 beendet Belyj seine Tagebuchaufzeichnungen, da diese von der Sowjetmacht als Beweismaterial für die ‚konterrevolutionären Agitationen‘ der Anthroposophen missbraucht werden konnten (vgl. Belyj 2016, S. 893).

136 Vgl. Belyj 2016, S. 541.

137 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 671.

138 So auch die Annahme von Stahl 2017, S. 497. Stahl zeigt außerdem, dass Belyj in allen Großkapiteln des ersten Teils Literatur verarbeitet hat, die er erst nach 1926 rezipierte bzw. rezipieren konnte, da sie z. T. späteren Erscheinungsdatums ist (vgl. ebd., S. 493–496, 499). Im Übrigen weist sie darauf hin, dass die überarbeiteten Teile I und III im Gegensatz zu Teil II in neuer Orthographie geschrieben sind (vgl. ebd., S. 492).

139 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 221 ob. Darauf verweist Stahl 2017, S. 500. Es ist dies das Datum, an dem Klavdija Bugaeva, damals noch Vasil'eva, und viele andere Anthroposophen verhaftet wurden. Stahl findet im ersten Teil der *ISSD* weitere Anklänge an die aktuellen zeitgeschichtlichen Ereignisse, weshalb sie von einer indirekten Kritik am Sowjetregime spricht, die sich in das Gewand historischer Darstellung kleide.

140 Vgl. Belyj 2001, S. 144.

141 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 353; Belyj 2001, S. 144.

zweite Teil erhalten, der dritte war bis 1992 unbekannt, als eine der von Bugaeva autorisierten Abschriften aller drei Bände in das Archiv des US-amerikanischen Amherst Center for Russian Culture gelangte.¹⁴²

Das Belyj-Hausmuseum in Moskau besitzt eine Abschrift des zweiten Bandes von der Hand Bugaevas, die auf der Grundlage einer Raubkopie 1999 in Moskau unter dem Titel *Samosoznajuščaja duša* von El'vira Ivanovna Čistjakova veröffentlicht worden ist.¹⁴³ Dieser 2004 in zweiter Auflage erschienene Text weist jedoch eine Vielzahl an editorischen Mängeln auf, die zum Teil auf die Abschrift Bugaevas zurückzuführen sind, die den Text eigenmächtig umgestaltet hat.¹⁴⁴ Es fehlen einzelne Wörter, Satzteile und ganze Seiten, die Reihenfolge des Textmaterials entspricht nicht Belyjs Handschrift, die Wortreihenfolge ist teilweise missachtet, wodurch die metrische Struktur nicht adäquat wiedergegeben wird, Kapiteleinteilung und -überschriften weichen zum Teil von denen des Originals ab. Insbesondere ist das für Belyjs Methode der ‚Sinngestikulation‘ entscheidende Verfahren der Symbolisierung, das Schlüsselworte durch Kursivsetzung, Majuskeln und Anführungszeichen hervorhebt, nicht beachtet worden,¹⁴⁵ wodurch der Text nur sehr vordergründig auf der begrifflich-konzeptuellen Ebene rezipiert, nicht aber als Interpretationsgrundlage für eine eingehende Untersuchung genutzt werden kann. Darüber hinaus gibt die Editorin keine Auskunft darüber, dass es sich bei dem Text nur um ein Fragment und Teil eines weiteren Bände umfassenden Projekts handelt, ja sogar um den noch im Entwurfsstadium befindlichen, unvollständigsten Teil des Werks.¹⁴⁶

Zugutehalten muss man Čistjakova allerdings, dass das Original der Handschrift bis zum April 2007 als verschollen galt. Zu diesem Zeitpunkt wurde es dank der Bemühungen von Henrieke Stahl unter den nicht katalogisierten Materialien des persönlichen Archivs von Klavdija Bugaeva, das sich in der russländischen Staatsbibliothek in Moskau befindet, eruiert und ist seit diesem Datum im Handschriftenbestand der RGB verzeichnet.¹⁴⁷ Ein bilaterales Projekt unter der Leitung von Henrieke Stahl und Monika Spivak widmete sich

142 Vgl. Stahl 2005b, S. 396.

143 Vgl. die Beschreibung des Editionsprojekts der *ISSD* auf der Homepage von Prof. Dr. Henrieke Stahl, Universität Trier: <http://www.uni-trier.de/index.php?id=43734> (Download: 28.8.2014).

144 Vgl. Stahl 2009 pravda, S. 77, Anm. 5.

145 Die Abweichungsrate liegt etwa bei 50 %. Zwar lässt sich die Großschreibung anhand der Handschrift nicht in allen Fällen eindeutig bestimmen, aber an vielen Stellen steht ganz klar eine Majuskel, die im Text von Bugaeva bzw. Čistjakova meist nicht als solche wiedergegeben wird.

146 Weitere Publikationen einzelner Kapitel wurden in I.2. genannt.

147 Nach mündlichen Informationen von Henrieke Stahl. Vgl. zur Entdeckung der Handschrift auch Mischke 2010a, S. 563; Stahl 2009, S. 77.

von 2006-2012 der wissenschaftlichen Erschließung, Kommentierung und Edition des Werks. Die Publikation soll in absehbarer Zeit erfolgen.

II.3.2. Zum Textkorpus und zur Komposition der *ISSD*

Da in Bezug auf den Textkorpus der *ISSD* immer noch Unklarheiten herrschen, soll zunächst auf diesen eingegangen werden. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein erst jüngst publiziertes Dokument, das bisher in der Forschung nicht wahrgenommen wurde: Belyjs Notizen „Nedorobotannye černoviki“ vom Herbst 1927 oder 1928.¹⁴⁸ Eine vorläufige Klärung des genauen Umfangs und Bestands der Handschrift ermöglicht auch, die von Belyj beabsichtigte Komposition der Schrift als Ganzes in den Blick zu bekommen, die sich im Laufe der fortschreitenden Arbeit am Manuskript gewandelt hat.

Der Archivbestand der Handschriftenabteilung der russländischen Staatsbibliothek (OR RGB, f. 25, k. 45) besteht aus zwei Mappen, deren erste die überarbeiteten Teile I und III der *ISSD* enthalten. Teil I hat einen Umfang von ca. 450 Seiten.¹⁴⁹ Die Seiten der vier Großkapitel des ersten Teils sind in der Handschrift jeweils gesondert durchnummeriert. Teil III besteht aus 191 Seiten mit entsprechender Nummerierung. Dies entspricht exakt den Angaben Belyjs in „Nedorobotannye černoviki“, wo er über den „synthetisierenden Teil“ der *ISSD* schreibt: „Следующая часть (в чистовике 191 страниц) вполне отработана; но она с недописанным кончиком.“¹⁵⁰

Außerdem enthält die Mappe 1 Notizen von der Hand Klavdija Bugaevas, die den „Plan“ der *ISSD* auf dem Stand von 1926 wiedergeben.¹⁵¹ Eine Anmerkung am Rand der ersten Seite weist darauf hin, dass die ursprünglichen beiden Eingangskapitel „Ličnost' v antičnom mire“ und „Srednevekov'e“ in vier Kapitel umgewandelt worden sind, die den vier Großkapiteln von Teil I entsprechen. Auf dem Deckblatt des ersten Teils ist vermerkt: „[переработ. начало

148 Vgl. Belyj 2016, S. 773-777. Auf dem Manuskript hat der Empfänger der Aufstellung Belyjs, D. M. Pines, vermerkt: „Список составлен по моей просьбе. Но когда – не помню... Дм. Пинес 1927? Осень“ (vgl. ebd., S. 776). Da in einer durchgestrichenen Notiz von „наброски к теме „Кавказ““ die Rede ist und Belyj im Sommer 1927 im Kaukasus war, überdies Entwürfe für die Erinnerungen an Rudolf Steiner vermerkt sind, die Belyj im Winter 1928/29 ausgearbeitet hat, müssen die Angaben wohl im Herbst 1927 oder 1928 aufgezeichnet worden sein.

149 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 1-243 ob. Da zwischendurch einzelne Seiten gestrichen oder nicht beschrieben wurden, ergibt sich eine gewisse Differenz zwischen der Anzahl der Blätter und der letztgültigen Seitenanzahl.

150 Vgl. Belyj 2016, S. 774. Im *Rakurs* war für April 1926 die Rede von 200 Seiten Text im dritten Teil (vgl. ebd., S. 490).

151 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 354-356, die mit „план 1926 г.“ überschrieben sind.

(30 стр. черновика), недостающее по оглавлению 1926 г.]“¹⁵² In der Beschreibung der Handschrift vom Herbst 1927 oder 1928, die Bugaeva als Vorlage für ihren „Plan“ gedient haben muss und von Belyj als „Manuskript des Jahres 1926“ (рукопись 1926 года) bezeichnet wurde, sind für das erste Kapitel der Urfassung (hier: „Ličnost' v antičnom periode“) 76, für das zweite („Srednevekov'e“) 80 Seiten angegeben;¹⁵³ der Text hat sich also zwischen 1926 und 1931 insgesamt verdreifacht.

Mappe 2 enthält einen Textkorpus von 493 Seiten und ein zu vernachlässigendes Konvolut von bibliographischen und anderen Notizen von etwa 100 Seiten. Dieser zweite Teil beginnt mitten im Text mit einer durchgestrichenen Passage und einer früheren Nummerierung nach mit der Nr. 30, wobei sich die Nummerierung jeweils auf 4 Seiten beziehen. Es fehlen also 29 Bögen zu Beginn, das entspricht 116 Seiten Text, der, so kann vermutet werden, die Grundlage des in den Jahren bis 1931 ausgebauten ersten Teils bildet. In der Aufzählung „Nedorabotannye černoviki“ allerdings gibt Belyj 156 Seiten im heutigen ersten Teil und eine Gesamtsumme von 709 Seiten an, die das Manuskript in der Fassung von 1926 umfasst habe.¹⁵⁴ Der dritte Teil der *ISSD*, dessen Ausarbeitung nach dem *Rakurs* und dem im Kapitel „Simvol very i znanija v samo-znaniu“ angegebenen Datum auf April/Mai 1926 zu datieren ist,¹⁵⁵ stellt die überarbeitete Fassung der letzten 164 Seiten von Teil II dar. Allerdings hat Belyj nur die Kapitel „Ideja Transformizma“ bis „Simvolizm“ überarbeitet, das Kapitel „Antroposofija“ fehlt in Teil III und das letzte Kapitel mit der Überschrift „Duchovnaja nauka“ ist auch im Entwurf von Teil II unausgeführt geblieben. In „Nedorabotannye černoviki“ gibt Belyj genaue Auskunft darüber, wie weit seine Endredaktion des dritten Teils der *ISSD* 1926 gediehen war: „39) Символизм. / Отработана лишь часть главы; конец ее в первоначальном черновике.“¹⁵⁶ Die heutige Fassung von Teil III muss also um das Ende des

152 Vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 1. Die Bedeutung dieser Anmerkung hat sich bislang nicht erschlossen.

153 Vgl. Belyj 2016, S. 773. Das zweite Großkapitel der Neufassung (zweite Hälfte von Kapitel 1 der Urfassung) besitzt eine alte Nummerierung, die durchgestrichen ist, im zweiten Kapitel „Neoplatoniki“ mit der Ziffer 33 einsetzt und bis 132 a reicht, allerdings gelegentlich unterbrochen, ergänzt oder neu arrangiert ist (vgl. OR RGB, f. 25, k. 45, ed. chr. 1, l. 78-130 ob. [7-109]); die letzten Seiten desselben weisen keine bzw. eine abweichende durchgestrichene Nummerierung auf). Hier könnte es sich um eine Zwischenstufe des Textes handeln, die allerdings mit der ursprünglichen Inhaltsangabe von 1927 nur in einem einzigen Punkt („Рим“) übereinstimmt und kaum vor 1930 entstanden sein wird.

154 Vgl. Belyj 2016, S. 773, 775.

155 Vgl. Belyj 2016, S. 490; Stahl 2017, S. 492, die feststellt, dass die Osternacht 1926, die Belyj am Ende des Kapitels als Entstehungszeitpunkt angibt, auf den 2. Mai fiel.

156 Belyj 2016, S. 775. K.i.O.

Kapitels „Simvolizm“ sowie das Kapitel „Antroposofija“ und die Überschrift „Duchovnaia Nauka“ ergänzt werden, die Belyj in „Nedorabotannye černoviki“ abweichend mit „Duchovnoe znanie“ wiedergibt und darüber hinaus andeutet, dass das Kapitel „Antroposofija“ noch zu Ende zu führen sei: „40) *Антропософия. 28 страниц. / 41) Духовное знание. / Глава лишь начата. / Последней главы нет.*“¹⁵⁷ Spekulationen über einen etwaig bewusst offen gelassenen Schluss werden m. A. n. durch diese Aussage widerlegt.¹⁵⁸

In dem den ersten Teil abschließenden Kapitel „Tema moego issledovaniia“ gibt Belyj an, dass sein Werk in zwei Bänden publiziert werden soll.¹⁵⁹ Der Textkorpus umfasst also:

- 329 Seiten Rohmaterial, das dem 1. Teil eines geplanten zweiten Bandes entspricht, in dem die eigentliche Geschichte der Selbstbewusstseinsseele zur Darstellung kommen sollte, von der Renaissance bis zur Gegenwart;
- 164 Seiten Rohmaterial, das bis auf die letzten Kapitel bereits zum zweiten Teil des zweiten Bandes ausgearbeitet worden ist (191 Seiten) als „synthetisierender Teil“, der das gesamte Werk im Überblick zusammenfasst sowie die Erkenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele, Komposition, Variation und Symbol, in unterschiedlichen Bereichen des Kulturlebens beispielhaft darstellt;
- einen auf der Grundlage mehrjähriger Quellenstudiums erstellten 1. Band von etwa 450 Manuskriptseiten, der die ‚Vorgeschichte‘ der Selbstbewusstseinsseele enthält von der christlichen Zeitenwende an bis zum Ausgang des Mittelalters.

Diese Einteilung in drei Teile hat sich durch die Form der Aufbewahrung und die Verbreitung der Abschriften ergeben. Der ursprüngliche Plan aus dem Jahr 1926 bzw. 1927 oder 1928 sah eine Gliederung in drei Teile mit folgendem Titel und Inhalt vor: 1. „istorija stanovlenija samosoznaniia“ (Antike, Mittelalter, Renaissance bis zum 18. Jahrhundert), 2. „samosoznajuščaja duša v rjade siluétov“ (Hegel, Goethe, Kant bis zum wissenschaftlichen Transformismus), 3. „filosofija kul'tury ‚novoj duši‘“ bzw. „duša samosoznajuščaja [-] v ee suščnosti“ (synthetisierender dritter Teil mit Symbolismus und Anthroposophie als Vorbote einer zukünftigen Geisteswissenschaft).¹⁶⁰ Da sich 1931 aus den beiden einführenden Kapiteln zu Antike und Mittelalter ein Text mit einem Volumen von rund 450 Seiten und vier Großkapiteln ergeben hatte und die Lebensumstände

157 Belyj 2016, S. 775. K.i.O.

158 Diese Hypothese äußert Spivak in: Spivak 2011a, S. 15.

159 Vgl. dazu Stahl 2017, S. 502 f., die feststellt, dass das letzte Kapitel mit anderem Bleistift geschrieben ist als die vorherigen und daher auch später als Juni 1931 entstanden sein kann.

160 Vgl. Belyj 2016, S. 774. K.i.O.

so waren, dass Belyj mit einer baldigen Fortsetzung seiner Arbeit nicht rechnen konnte, muss er diesen Plan aufgeben und das Konzept mit zwei Teilen ins Auge gefasst haben.

In dieser Arbeit wird die Einteilung der *ISSD* in drei Teile zugrunde gelegt, die sich durch die Aufbewahrung und Vervielfältigung der Handschrift ergeben hat. Zum zweiten Teil werden dabei auch die später überarbeiteten Kapitel gezählt, also das gesamte Konvolut, das 1999 unter dem Titel *Samosoznajuščaja duša* erschienen ist. Teil I der *ISSD* wird nach der demnächst erscheinenden textkritischen Ausgabe zitiert, Teil III ausschließlich nach der Handschrift und Teil II nach der Handschrift und der zweiten Auflage der Ausgabe *Samosoznajuščaja duša* von 2004, wobei die Zitate an der Handschrift überprüft wurden und die Kapitelangaben dem von der Abschrift Bugaevs abweichenden Original entsprechen.¹⁶¹ Weder der Kommentarteil noch der auf der Grundlage der Handschrift erstellte Text der geplanten Edition der *ISSD* waren während der Abfassung dieser Arbeit zugänglich; Zitatnachweise im ersten Band wurden nach Beendigung der Arbeit eingefügt.

Die voranstehenden Ausführungen zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass sich für die *ISSD* insgesamt ein Textkorpus von etwa 1000 handgeschriebenen Manuskriptseiten ergibt, dessen mittlerer Teil, der das eigentliche Thema des Werks, die Geschichte der Selbstbewusstseinsseele behandelt, sich noch im Entwurfsstadium befindet. Der fragmentarische Charakter trifft vor allem auf die ersten Kapitel des zweiten Teils zu, in denen eine Vielzahl an kulturhistorischen Fakten aneinandergereiht wird und Lebensdaten bedeutender Kulturschaffender oft aus dem Gedächtnis und daher fehlerhaft angeführt werden. Hier kommen über 400 Jahre Kulturgeschichte auf nur 100 Seiten schattenrissartig zur Darstellung. Ab dem Hegelkapitel hingegen folgen Portraits einzelner Kulturgrößen und deren Wirkungsumfeld, die einen relativ geschlossenen Eindruck vermitteln und literarisch zum Teil kunstvoll gestaltet sind mit einem großen Reichtum an intertextuellen Bezügen. Einen ganz anderen Stil weist der erste Teil der *ISSD* auf, in den Belyj eine Menge an Fachliteratur einbezogen hat, um seine aus okkulten Quellen geschöpften Erkenntnisse

161 Eine Übersicht über die Kapitel der *ISSD* findet sich in Anhang VIII.3. Diese dienen zur Orientierung für eine zukünftige Identifizierung der Zitate in der textkritischen Ausgabe. Da die Handschrift Belyjs einen gewissen Interpretationsspielraum offenlässt, werden hin und wieder Erläuterungen eingefügt zu der von mir präferierten Lesart graphischer Besonderheiten. Die Zitierung erfolgt nach der in Russland üblichen Zitierweise von Archivmaterialien, wobei zunächst der Teil der *ISSD*, gegebenenfalls die Ziffer des Großkapitels, dann das Kapitel, sodann das Blatt und in Klammern die Seitenzahl angegeben werden. Sofern es sich um Teil II der *ISSD* handelt, wird auch auf die Ausgabe *Duša samosoznajuščaja* Bezug genommen, deren Paginierung in der zweiten Auflage mit der von 1999 identisch ist.

in den wissenschaftlichen Diskurs seiner Zeit einzugliedern. Einzelne Abweichungen des dargestellten historischen Verlaufs von der roten Geschichtslinie auf der 1927 erstellten Aquarellskizze zeigen, dass Belyj seine Anschauungen 1930/31 bereits weiterentwickelt und modifiziert hatte (dazu V.2.1.).

Eine Synopse der letzten Kapitel von Teil II mit der überarbeiteten Fassung von Teil III eröffnet einen interessanten Einblick in Belyjs philosophische Schriftstellerwerkstatt. Zwar entsprechen sich die einzelnen Elemente thematisch, der Inhalt ist aber abweichend komponiert, vor allem stark kondensiert und zum Teil auch wesentlich erweitert worden. Der Text wird insgesamt viel stärker gegliedert, die Absätze deutlich kürzer und lange Kapitel werden in mehrere kleine unterteilt.¹⁶² Die hohe Konzentration des Sinngehalts erschwert das Verständnis enorm und verleiht dem Text eine hermetische Geschlossenheit.¹⁶³ Die Analyse zeigt jedoch, dass die überarbeitete Fassung sprachlich viel bewusster gestaltet ist, was vor allem die metrisch-rhythmische Ebene betrifft (vgl. dazu VI.2.3.). Der begrifflich transportierte Gehalt wird in die poetische Gestaltung verlagert, sprachlicher Rhythmus und sonstige literarische Verfahren wie Alliteration, Assonanz, Tropen u. a. m. erhalten eine semantische Funktion, die den begrifflichen Diskurs ersetzt.

Ins Auge fällt außerdem, dass das zentrale, der historischen Entwicklung nach Belyj seit der Zeitenwende zugrundeliegende Schema der Spirale auch die Gedankenführung im Werk selbst bestimmt. Belyj kehrt immer wieder zum Anfang zurück, entwickelt seine Gedanken ständig aufs Neue vom mythischen Zeitalter der sogenannten Empfindungsseele ausgehend über die Antike und die Geburt des Denkens in der sogenannten Verstandesseele, bis er wieder bei dem eigentlichen Gegenstand seiner Kulturphilosophie, der Selbstbewusstseinsseele, angelangt ist.¹⁶⁴

162 Dies betrifft das Überblickskapitel aus Teil II „Duša samosoznajuščaja“, das in Teil III zu fünf Kapiteln ausgestaltet wird, und das Kapitel „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, das in Teil III in sieben Einzelkapitel zergliedert wird. (Es umfasst in der Handschrift abweichend von Belyj 2004 den gesamten Text bis zum Kapitel „Simvolizm“.)

163 Dies wäre ein gewichtiges Argument dafür, die Erstfassung bei der Edition des zweiten und dritten Teils zu berücksichtigen und in einem dritten Band beide Fassungen des theoretischen Teils zu publizieren.

164 Inhaltliche Revisionen, die einen Blick auf die gesamte von Belyj als ‚seelisch‘ charakterisierte Kulturentwicklung werfen, erfolgen zu Beginn des zweiten, zu Beginn des dritten Teils und noch einmal im letzten Kapitel „Antroposofija“. Der dritte Teil revidiert außerdem die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung insgesamt und kommt mit den Kapiteln „Simvolizm“ und „Antroposofija“ erstmals in der Gegenwart bzw. beim dritten die Selbstbewusstseinsseele auszeichnenden Element des Symbols an.