

IV. Die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘

Bereits während seiner Zeit im Umfeld Steiners hat Belyj wissenschaftstheoretische Positionen entwickelt, die in der *ISSD* zu einer ‚Wissenschaft der Selbstbewusstseinsseele‘ ausgebaut werden. Bevor die wesentlichen Elemente der ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘¹ erläutert werden, sollen die erkenntnistheoretischen Grundlagen derselben dargestellt werden. Diese liegen zum einen in einer Abgrenzung zu Kant und dem Neukantianismus, mit denen sich Belyj vor seiner anthroposophischen Phase intensiv auseinandergesetzt hatte (IV.1.1.). In positiver Hinsicht zeichnet sich die Wissenschaft der Selbstbewusstseinsseele zum anderen durch die Übernahme zentraler Positionen der naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes (IV.1.2.) und der Erkenntnistheorie Steiners aus (IV.1.3.). In Anlehnung an seine anthroposophische Methodologie der Dornacher Zeit bezeichnet Belyj das Wissenschaftskonzept der *ISSD* als ‚Pluro-Duo-Monismus‘, in den wesentliche Elemente der multiperspektivischen Weltanschauungsphilosophie Steiners eingeflossen sind. In diesem Zusammenhang spielen die Monadologie und Arithmologie seines Vaters Nikolaj Bugaev eine wichtige Rolle, da sie die Möglichkeit bieten, das von Goethe und Steiner übernommene Konzept der Ideenerkenntnis zu mathematisieren und algebraisch abzubilden. Belyj verfolgt damit den Anspruch, seine esoterische Erkenntnispraxis auf ein modernes wissenschaftliches Fundament zu stellen (IV.2.).

Für die Wissenschaftskonzeption der Selbstbewusstseinsseele sind allerdings weniger die erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners als vielmehr die spätere esoterische Lehre von den ‚höheren Erkenntnisstufen‘ von Bedeutung.² Unter der Anleitung Steiners wurde Belyj in die mehrstufige anthroposophische Meditationspraxis eingeführt, die die Grundlage seiner späteren theoretischen und literarischen Arbeiten bildet. Es ist deshalb seine Auseinandersetzung mit dem anthroposophischen Schulungs- und Initiationsweg zu betrachten (IV.3.1.), woraus sich Belyjs spezifisches Verständnis einer ‚okkulten Geschichtserkenntnis‘ ableiten lässt (IV.3.2.). Außerdem soll die Lehre von den höheren Erkenntnisstufen und den damit verbundenen transzendenten Daseinsbereichen im Vergleich von Steiner und Belyj herausgearbeitet (IV.3.3.) sowie deren Weiterentwicklung im Rahmen der *ISSD* aufgezeigt werden (IV.3.4.). Die das gewöhnliche Verstandesdenken transzendierenden Erkenntnisstufen der Imagination, Inspiration und Intuition sind in Belyjs Konzept

1 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost‘ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 208 (410); 2004, S. 403.

2 Vgl. bes. GA 12: *Die Stufen der höheren Erkenntnis*.

einer Selbstbewusstseinsseelenwissenschaft eingeflossen als die Gestaltungsprinzipien der Komposition, der Variation und des Symbols (IV.4.).

Belyj bezeichnet sein Wissenschaftsmodell auch als „gnoseologischen Figuralismus“ und „logischen Voluntarismus“.³ Unter diesem Titel werden die zentralen Elemente der Selbstbewusstseinsseelenmethode resümiert und deren ästhetische Komponente aufgezeigt. Außerdem werden die wichtigsten Aspekte seiner geschichtswissenschaftlichen Methode zusammengefasst (IV.5.).

IV.1. Erkenntnistheoretische Implikationen

Schon in seinen ersten philosophischen Skizzen hatte sich Belyj in Anknüpfung an Solov'ev und den philosophischen Diskurs seiner Zeit für eine Überwindung des Kantianismus ausgesprochen.⁴ Dessen kritische Grundhaltung erkannte er zwar als Entwicklungsnotwendigkeit des philosophischen Denkens an, die dem menschlichen Erkennen durch Kant gezogenen Grenzen jedoch wollte er durch das künstlerische und religiös-theurgische Schöpferum des Menschen transzendiert wissen. In seiner eigenen Spielart des ‚Symbolismus‘ sah er dieses über Kant hinausweisende Lebenskünstlertum verwirklicht.⁵

Bei Steiner lernte Belyj zunächst die meditative esoterische Praxis der Anthroposophie kennen, um sich erst später mit den erkenntnistheoretischen Schriften seines Spiritus Rektor vertraut zu machen. Hier fand Belyj Positionen, die seinen eigenen verwandt, allerdings bei Steiner auf die von Belyj bisher als defizitär abgelehnte Erkenntnis ausgerichtet waren, während er selbst von einem „Primat des Schöpferums“ (творческий примат) über die Erkenntnis ausgegangen war.⁶ Die Steiner-Rezeption führte dazu, dass Belyj seine eigene Theorie des lebendigen dichterischen Wortes modifizierte und mit der erkenntnistheoretisch ausgerichteten Position Steiners zusammenführte.

3 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 (382); 2004, S. 379; *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, I. 270 (28).

4 Die „Überwindung Kants und des Kantianismus“ war, wie der gleichlautende Untertitel der Kant-Kritik des Fürsten Evgenij Trubeckoj zeigt, unter den Vertretern der religiösen Renaissance im Russland der Jahrhundertwende ein verbreitetes Anliegen (vgl. Trubeckoj 1917: *Metafizičeskie predpoloženiya poznaniya. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva*; dazu Kruglov 2014). Unter den russischen Symbolisten wurde der Topos der Erkenntnisbegrenzung bevorzugt in den Metaphern des „hellblauen Gefängnisses“ (голубая тюрьма) und des „Wandschirms“ (ширма) verhandelt (vgl. z. B. Brjusovs Artikel *Ključij tajn* und Bloks Gedicht *Sižu za širmoj*).

5 Vgl. etwa den Aufsatz *Kriticizm i simvolizm* (SoSo V, S. 38-44) und den Essay *Ėmblematika smysla* (ebd., S. 57-119). Dazu die Kapitel in VI.3.

6 Vgl. *Magija slov*, SoSo V, S. 316.

Im Folgenden soll zunächst die Kant-Kritik in der *ISSD* betrachtet werden, in der Belyj im Wesentlichen Steiner folgt, wobei die poetisierende Darstellungsweise sich an Heinrich Heine und dem Metaphernkomplex der russischen Kant-Kritik orientiert (IV.1.1.). Hier kommen bereits wichtige Positionen der steinerschen Erkenntnistheorie zur Sprache, da diese aus dessen Kant-Kritik hervorgegangen ist. Die Grundlage für ein Hinausgehen über Kant ist nach Belyj in dessen „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ angelegt,⁷ den der Königsberger Philosoph nicht angemessen erschlossen habe. In der Metamorphosenlehre Goethes dagegen sowie im Erkenntnisakt nach Steiner sieht Belyj die wahre Natur des Schemas und somit der Erkenntnis aufgedeckt. Goethes Begriff der ‚Vernunft‘ wird bei Belyj zu dem des ‚Intellekts‘, dessen Herkunft und besonderer Gebrauch in der *ISSD* in diesem Zusammenhang geklärt wird (IV.1.2.). Goethes Lehre des Urphänomens und des Typus wird von Belyj umgedeutet und in eine hierarchische Ordnung des Ideenreichs überführt. Die auf eine Überwindung des Kantianismus ausgerichteten erkenntnistheoretischen Überlegungen Steiners dagegen verbindet er mit seiner früheren Theorie des schöpferischen Wortes (*Magija slov* – 1909) zu einem in drei Schritten verlaufenden Erkenntnisgeschehen, das zugleich schöpferischer Natur sein soll (IV.1.3.).

IV.1.1. Überwindung des Kantianismus

Die Kritik, die Belyj in der *ISSD* an Kant und an der philosophischen Strömung des Neukantianismus übt, folgt der in Russland verbreiteten ablehnenden Haltung gegenüber dem Königsberger Philosophen,⁸ welche auch Belyjs Vorbild Rudolf Steiner vertrat.⁹ Dessen Kritik betraf in erster Linie die Konstatierung der Begrenzung menschlicher Erkenntnisfähigkeit auf das sinnlich Gegebene durch den Königsberger Philosophen¹⁰ sowie den Vorwurf, Kant sei nicht bis zu den ersten Anfängen der Erkenntnis vorgedrungen und habe deshalb ein neues Dogma, das der Subjektivität menschlicher Erkenntnis, aufgestellt.¹¹ In der *ISSD* treten Kant und seine Nachfolger insbe-

7 Vgl. *KrV*, A 137/B 176.

8 Zur russischen Kant-Rezeption vgl. Kruglov 2009; Kruglov 2012; Kruglov 2018. Hier Kap. V.3.2.

9 Dessen Einwände gegen den Königsberger Philosophen werden von der heutigen Kant-Forschung als unzutreffend eingestuft. Vgl. Traub 2011, insbes. S. 45-53. Auch die Dissertation Kügler 1983: *Kants „Grenzen der Erkenntnis“ in der Kritik Rudolf Steiners*.

10 Vgl. GA 4, S. 112, 115 f. Kant wird vorgeworfen, „unübersteigliche Schranken“ und „Grenzen des Erkennens“ errichtet zu haben. Kant differenzierte allerdings zwischen dem Begriff der „Schranke“ und der „Grenze“ (vgl. Förster 2012, S. 365, Anm. 30, der auf § 57 der *Prolegomena* verweist).

11 Vgl. GA 3, S. 15.

sondere als Vertreter eines abstrakten, statischen Denkens auf, das mit der Verstandesseele assoziiert und der Wissenschaftskonzeption der Selbstbewusstseinsseele konträr gegenübergestellt wird. Ist diese Kritik im dritten theoretischen Teil der *ISSD* wie schon in den erkenntnistheoretischen Schriften des anthroposophischen Frühwerks in mehr oder weniger sachlicher Weise vorgebracht,¹² so nimmt sie im Kant-Kapitel der *ISSD* polemische bis groteske Formen an. Hier treibt Kant in poetischen Imaginationen als „кащей бессмертный“ sein Unwesen und seine Kategorientafel wird zum alles zermalmenden „Fleischwolf“ (мясорубка).¹³

Steiners Dissertationsschrift *Wahrheit und Wissenschaft* beginnt mit dem Satz: „Die Philosophie der Gegenwart leidet an einem ungesunden Kant-Glauben,¹⁴ was sich, wie ein Blick in die Literaturliste des Doktoranden zeigt, auf die Ende des 19. Jahrhunderts verbreitete philosophische Strömung des Neukantianismus bezieht.¹⁵ Gegen diesen sind die erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners gerichtet, dessen philosophische Position sich vor allem durch die intensive Auseinandersetzung mit Goethes naturwissenschaftlichen Arbeiten herausbildete, deren Herausgeber er zwischen 1882 und 1897 war. Belyj geht in seiner Darstellung einer auf Goethe aufbauenden anthroposophischen Wissenschaftskonzeption bereits 1914 von der Kant-Kritik Steiners aus. Im vierten Großkapitel von *Rudolf Štejner i Gete*, das der „Methodologie Rudolf Steiners“ gewidmet ist, wird die Kritik aus dessen Dissertationsschrift aufgegriffen, nach der Kants Ausgangsfrage nach der Möglichkeit von synthetischen Erkenntnissen a priori nicht voraussetzungslos sei.¹⁶ Den Vorwurf der fehlenden Voraussetzungslosigkeit übernahm Steiner aus dem neukantianischen Diskurs¹⁷ und erklärte das „unmittelbar Gegebene“ zum Ausgangspunkt jeder Erkenntnis,¹⁸ das für ihn in der grundlegenden Bedeutung der Denktätigkeit gründet.¹⁹

12 In *O smysle poznanija* (Belyj 1965), S. 36 f. etwa heißt es: „Выражение кризиса мысли – в призывании к власти абстракций [...]. Кантианство – введение абстракции на престол: коронование ее властью. [...] Кант – симптом смерти мысли.“

13 Vgl. dazu Kap. V.3.2. und *ISSD* II, „Kant“, bes. I. 47 (142); 2004, S. 186.

14 Vgl. GA 3, S. 9.

15 Vgl. GA 3, S. 16-23.

16 Vgl. SoSo VII, S. 122; *KrV*, B 19.

17 Vgl. GA 3, S. 29, 34 ff., wo Steiner sich auf Volkelts *Erfahrung und Denken* beruft. Zur Idee der Voraussetzungslosigkeit bei Volkelt, Solov'ev, Steiner und Belyj vgl. Stahl 2016.

18 Vgl. GA 3, S. 49-55; GA 4, S. 61, 94.

19 Dies unterscheidet den erkenntnistheoretischen Ansatz Steiners wie auch Belyjs von dem Volkelts und Solov'evs, wie Stahl 2016, S. 348 zeigt. Während letztere vom Bewusstsein ausgehen, sehe Steiner und mit ihm Belyj im Denken als Tätigkeit den Ausgangspunkt des Erkennens.

Belyj greift diesen Gedanken auf, indem er Kants Grundfrage nach der Möglichkeit von Erkenntnis umformuliert,²⁰ deren „Genialität“ er anerkennt.²¹ Diese hätte nach Belyj lauten müssen: „Что в познании данность?“²² Im Gegensatz zu Goethe, Fichte, Schelling, Hegel und Steiner, die an die §§ 76 und 77 der *Kritik der Urteilkraft* anknüpfend nach der Möglichkeit eines intuitiven Verstandes bzw. einer intellektuellen Anschauung gefragt haben,²³ setzt Belyj am „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ der *Kritik der reinen Vernunft* an.²⁴ Das Schema, das Kant als Vermittlungsinstanz zwischen den Erkenntnisstämmen Sinnlichkeit und Verstand einführt, verweist in Belyjs Augen auf einen Punkt innerhalb der Philosophie Kants, an dem eine Transzendierung derselben möglich wird.²⁵ Der Schematismus wird von Kant als „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ beschrieben, „deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten, und sie unverdeckt vor Augen legen werden.“²⁶ Er ist sich sichtlich unsicher, ob das

20 Vgl. *KrV*, „Einleitung“, bes. Kap. VI.

21 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 70 (134); 2004, S. 179: „Подчеркиваю: в постановке вопроса, как мыслимо образование принципов естествознания в рассудке, может быть, более genialности, чем в разрешеньи самом“.

22 Vgl. *ISSD* III, „Тема в вариациях: музыка“, I. 312 ob. (112): „[...] то, через что перепрыгнул Кант в первом вопросе познания, который у Канта второй (как возможно *a priori*); это – вопрос: что в познании данность?“ (K.i.O.)

23 Zu Ersteren vgl. Förster 2012, zu Steiner GA 2, S. 109–113; GA 3, S. 60; GA 4, S. 95. Steiner unterscheidet nicht zwischen intellektueller Anschauung und Intuition. In *Wahrheit und Wissenschaft* benutzt er den ersteren Ausdruck, in den *Grundlinien* und der *Philosophie der Freiheit* letzteren. Beide verweisen in den erkenntnistheoretischen Schriften auf das Erfassen von Begriffen und Ideen schlechthin. In den *Grundlinien* schreibt Steiner: „An unseren Geist tritt die Aufgabe heran, zugleich mit dem Formellen produktiv an der Erzeugung des Inhaltlichen teilzunehmen. Man hat von jeher eine Denkungsart, welcher der Inhalt mit dem Formellen in unmittelbarem Zusammenhang erscheint, eine *intuitive* genannt. [...] Unser Geist muss demnach in dem Erfassen des Typus viel intensiver wirken als beim Erfassen des Naturgesetzes. Er muss mit der Form den Inhalt erzeugen. [...] Auf dieser höheren Stufe muss der Geist selbst anschauend sein. Unsere Urteilkraft muss *denkend anschauen* und *anschauend denken*.“ Diese „anschauende Urteilkraft“ wird weiter als „Intuition“ bezeichnet, und Steiner schließt: „Für uns ist die Intuition ein unmittelbares Innesein, ein Eindringen in die Wahrheit“. (GA 2, S. 109–113.)

24 Vgl. *KrV*, A 137–147/B 176–187.

25 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajušćaja kak tema v variacijach“, I. 211 ob. (417); 2004, S. 410 f.; *ISSD* III, „Тема в вариациях: музыка“, I. 312 ob.–313 (112–113) Auf ähnliche Weise hatte Belyj das Schema bereits 1916 in *O smysle poznanija* bestimmt (vgl. Belyj 1965, S. 38 ff., 44, 50 f.).

26 *KrV*, A 141/B 180 f.

Schema dem Verstand oder der Sinnlichkeit zuzuschreiben ist.²⁷ Nach Belyj ist es aufgrund seiner begrifflich-bildhaften Doppelnatur Ausgangs- und Zielpunkt der Erkenntnis zugleich.²⁸ Kant musste Belyj zufolge in der Dualität von sinnlicher Erfahrung und abstrakter Form gefangen bleiben, weil er die wahre Natur des Schemas nicht aufzudecken verstand.²⁹ Belyj entwickelt auf der Grundlage dieser Kritik ein dreistufiges Modell, auf das in IV.1.3. genauer eingegangen wird.

Darüber hinaus greift Belyj Steiners Vorwurf der Subjektivität des kantischen Idealismus auf.³⁰ Den Erkenntnisakt nach Kant beschreibt Belyj mehrfach als ein „einseitiges Abstempeln“ (однобокую деятельность оштампованья) von sinnlich gegebenem Anschauungsmaterial durch inhaltsleere, abstrakte Begriffsformen, durch das der Blick auf die eigentliche Wirklichkeit verstellt würde.³¹ Die Objektivität der Erkenntnis bei Kant werde erkaufte durch einen Wirklichkeitsverlust, da alle Realität in das erkennende Subjekt hineingenommen sei.³² Dies fasst Belyj in die Metapher des Handschuhs, dessen Leder den unmittelbaren Kontakt zur Wirklichkeit behindert:

„[...] познание – прикосновение двух видов форм, где субъект и объект, прикасаясь друг к другу, в перчатках, испытывают, так сказать, лишь узнавья, что кожа перчатки коснулась чего-то; чего – неизвестно; так все содержание познания – субъективация ощупей, [...]; объективность науки – в осознанно-

-
- 27 Kant bezeichnet das „transzendente Schema“ als notwendiges drittes Element im Erkenntnisakt, das eine reine, also nicht empirische und vermittelnde Vorstellung, aber dennoch sowohl intellektuell als auch sinnlich sei (*KrV*, A140/B 177).
- 28 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, l. 211 ob. (417); 2004, S. 410; *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, l. 312 ob. (112).
- 29 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, l. 312 ob. (112); Belyj 1965, S. 38 f.
- 30 Steiner wollte demgegenüber einen „objektiven Idealismus“ etablieren (*GA* 3, S. 15). Vgl. dazu auch Traub 2011, S. 47–50, der gegen Steiner argumentiert, Kant habe seine Position vielmehr als „empirischen Realismus“ bezeichnet (z. B. *KrV*, A 371), also den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung durchaus objektive Realität zugesprochen, womit Traub jedoch die Ideensphäre, um die es Steiner eigentlich geht, außer Acht lässt.
- 31 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, l. 214 ob. (423); 2004, S. 417; *ISSD* III, „Transformizm“, l. 333 ob. (154). Außerdem Belyj 1965, S. 38: „Содержание акта мысли по Канту есть штампель формы (абстракции) на известного рода объеме оформленной чувственности. В мышлении не вскрывается собственно-содержание“.
- 32 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, l. 334 (155): „[...] познание [...] объекты свои [...] только [...] слепо ощупыва[ет] [...] вся ‚объективность‘ познания куплена нам дорогою ценою отказа от всякой действительности вкруг лежащего мира; так вся объективность познания Кантом в ‚субъективность‘ утоплена.“ Dieser von Schopenhauer beeinflusste Kant-Interpretation widerspricht die heutige Kant-Forschung, wobei sie sich einseitig auf Aussagen Kants beruft, die einem realistischen Verständnis seiner Philosophie Vorschub leisten. Vgl. Traub 2011, S. 49 ff.

сти познавательной манипуляции над нескрытыми иксами; прочее же – эти иксы, их хаос.“³³

Während Belyj also Kant vorwirft, den Erkenntnisakt nicht vollständig aufgedeckt zu haben, weil er vor den „Tiefen der menschlichen Seele“ zurückgeschreckt und deshalb in der Subjektivität des Erkennens gefangen geblieben sei, sieht er in dem Naturwissenschaftler Goethe den Denker, der sich in diese Tiefen vorgewagt und die wirkliche Natur des Schemas erfasst hat. Den Erkenntnisakt nach Kant bezeichnet Belyj als rein mechanischen Vorgang, während Goethe in seinen Augen zu einem lebendigen, organischen Denken vorgedrungen ist, das die Idee in ihrer wahren Wesenheit zu erfassen vermag.³⁴

IV.1.2. Einfluss der naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes

Goethe, der seinem Wesen gemäß mehr Dichter als Wissenschaftler war, sich aber auch für Naturkunde begeisterte und zahlreiche Versuche und Entdeckungen auf den Gebieten der Optik und Biologie zu verzeichnen hat, konnte die Grundlage seiner Wissenschaftstheorie nur in umschreibender Weise zur Darstellung bringen. Es war Steiners Verdienst, diese im ausgehenden 19. Jahrhundert erstmals klar gefasst und ausformuliert zu haben.³⁵ Belyj bezieht sich darauf in *Rudolf Stejner i Gete*, wo er sich mit den Schriften Steiners und Goethes intensiv auseinandersetzt und dies durch zahlreiche Zitate und unmittelbare Bezüge belegt. In der *ISSD* dagegen geht er sehr frei mit dem Erarbeiteten um und verbindet die Metamorphosenlehre Goethes auf eine eigenwillige Weise mit der anthroposophischen Ontologie der höheren Daseinsebenen.

Goethe tritt hier vor allem als Vertreter eines organischen und dynamischen Denkens auf, das einen wesentlichen Grundzug der Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele darstellt. Der Dichter wird gefeiert als Wegbereiter der Anthroposophie,³⁶ und seine Metamorphosenlehre zum Fundament

33 *ISSD* II, „Kant“, I. 72 ob. (139); 2004, S. 183 f. K.i.O. Ähnlich *ISSD* III, „Transformizm“, I. 333 ob. (154): „[...] получается отштампованье всегда однобокое актом рассудочным, так сказать, кожи, поверхности, чувственности, совершенно пассивной в себе“.

34 Vgl. *ISSD* III, „Biologičeskij transformizm v transformizme“, I. 341-341 ob. (169-170).

35 Vgl. Kindermann 1966, S. 66 ff., der Steiners Kommentare zu den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes als eine der wichtigsten Pioniertaten der Goetheforschung bezeichnet. Bei Steiner vgl. GA 1 u. GA 2 (*Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung*).

36 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, I. 63 (120); 2004, S. 166: „В Гёте впервые, быть может, намечены веки духовного знания 20-го столетия“. Und *ISSD* III, „Transformizm“, I. 335 ob.

von Belys eigener Wissenschaft der Selbstbewusstseinsseele erklärt. Im Erfassen der Idee des Urtypus von Pflanze und Tier habe Goethe genau das geleistet, was die Erkenntnis der Selbstbewusstseinsseele auszeichnet: einen vollständigen Kreis von Begriffen in ihrer lebendigen Wechselwirkung und in ihrer Entwicklung und Metamorphose durch verschiedene Gestalten hindurch zu betrachten als „Raumkomposition“ (композиция пространства) und „Thema in Variationen der Zeit“ (тема в вариациях времени):

„Определение интеллекта, как силы, организующей идеи, и вытекающая отсюда потребность в органике мысли, – [...] это задание выявил Гёте в учении о конкретной идее [...]; органически мыслить по Гёте – отчетливо переживать композицию в деятельности изживания всех модуляций, развертываемых во времени из идеальной прототипической сферы.“³⁷

Bely kommt deshalb an anderer Stelle zu dem Schluss: „Тема в вариации – мотто всех поисков Гёте“.³⁸

Was Goethe tatsächlich geleistet hat, ist nach heutigem Forschungsstand, dass er in seinen naturwissenschaftlichen Studien die Möglichkeit einer Erkenntnis auf der Grundlage des intuitiven Verstandes für den Bereich der Natur erschlossen und erwiesen hat.³⁹ Bereits Spinoza war von der Möglichkeit einer „scientia intuitiva“ überzeugt, hatte diese jedoch nur im Bereich der Mathematik anerkannt.⁴⁰ Kant hatte in § 77 der *Kritik der Urteilskraft* zwar klar definiert, was einen „intuitiven“ oder „anschauenden Verstand“ auszeichnet, diesen jedoch nicht den menschlichen Erkenntnisvermögen zugerechnet.⁴¹ Goethe aber, der über die *Kritik der Urteilskraft* sagte, ihr „eine höchst frohe Lebensperiode schuldig“ zu sein,⁴² wollte genau dieses „Abenteuer der Vernunft“ bestanden haben, wie er in *Anschauende Urteilskraft* schreibt.⁴³ Was er in der Überschrift dieses knappen Schriftstücks „anschauende Urteilskraft“ nennt, ist eine Modifikation des intuitiven Verstandes bei Kant, der „vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen, als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den

(158): „Гётизм в свете концепционного взятия проблемы познания, за сто с лишком лет предвзвартает теорию знания антропософии.“ (K.i.O.)

37 *ISSD* II, „Duša samosoznajušćaja kak tema v variacijach“, I. 215-216 (424-426); 2004, S. 417 ff. Vgl. auch ebd., I. 216 ob. (427); S. 420: „[...] с точки зрения концепции Гёте метаморфоза, господствующая в прототипически идео-образном мире, себя изживая пространственно в образе концепционном, а priori должна себя изживать в разложениях времени этой концепции темой в вариациях.“ (K.i.O.)

38 *ISSD* III, „Transformizm“, I. 337 (161). K.i.O.

39 Vgl. Förster 2012, insbes. II. Kapitel: „Die Methodologie des intuitiven Verstandes“, S. 253-276.

40 Vgl. Förster 2012, S. 103 f., 255 ff.

41 Vgl. *KdU*, A 343/B 347.

42 Vgl. den Aufsatz *Einwirkung der neuern Philosophie*. GWBG 16, S. 875.

43 Vgl. GWBG 16, S. 877 ff.

Teilen“.⁴⁴ Goethe geht in seinen naturwissenschaftlichen Versuchen zwar nicht unmittelbar von der Idee aus und damit gleich „vom Ganzen zu den Teilen“, baut seine Versuchsreihen jedoch so auf, dass sie eine möglichst vollständige Reihe eines Phänomens abbilden, so dass in der Zusammenschau die darin wirkende Gesetzmäßigkeit als Idee aufscheinen kann.⁴⁵ In seiner an Kant angelehnten Systematik der Erkenntnisvermögen ist es die Vernunft, die die Ideen zu erfassen vermag, und die „exakte sinnliche Phantasie“, die das an der sinnlichen Wahrnehmung gewonnene, jedoch produktiv über diese hinausweisende Anschauungsmaterial liefert.⁴⁶ Am Beispiel der ‚Urpflanze‘ illustriert bedeutet dies, indem die Entwicklung unterschiedlichster Pflanzen in ihrem Verlauf vom Samen und Keimling über die Stängel- und Blattbildung bis hin zu Blüte und Frucht beobachtet wird, aus der Zusammenschau dieses Bildeprozesses das allgemeine Gesetz oder die Idee der Pflanze erfasst werden kann. Ist diese einmal ergriffen, so können mithilfe der Phantasie-Fähigkeit unzählige mögliche Pflanzen im Geiste konstruiert werden.⁴⁷ In dem Aufsatz *Der Versuch als Vermittler von Subjekt und Objekt* spricht Goethe von „Erfahrungen der höheren Art“, die sich einstellen, wenn eine Erfahrungstatsache unter den mannigfaltigsten Bedingungen wiederholt und in all ihren Modifikationen erfasst werde.⁴⁸

44 Vgl. *KdU*, A 345/B 349.

45 Vgl. Förster 2012, S. 262: „[...] eine den Phänomenen zugrundeliegende Idee kann, wenn es eine solche gibt, im Fall natürlicher Dinge nur am Ende der Untersuchung erkannt werden. [...] Das heißt: erst müssen (diskursiv) alle zu einem Phänomenbereich gehörenden Eigenschaften aufgesucht und zusammengefasst werden, um daran anschließend (intuitiv) das Ganze als Ganzes in den Blick zu bekommen, aus dem dann die Idee gewonnen werden könnte.“ (Ähnlich *S. 176 f.*, 258, 276. K.i.O.)

46 Zu den Erkenntnisvermögen bei Goethe vgl. Sijmons 2008, S. 122-128.

47 Vgl. *Italienische Reise*. Neapel, 17. Mai 1787. GWBG 11, S. 353: „Die Urpflanze wird das wunderlichste Geschöpf von der Welt, um das mich die Natur selbst beneiden soll. Mit diesem Modell und dem Schlüssel dazu, kann man alsdann noch Pflanzen ins Unendliche erfinden, die konsequent sein müssen, das heißt: die, wenn sie auch nicht existieren, doch existieren könnten und nicht etwa malerische oder dichterische Schatten und Scheine sind, sondern eine innerliche Wahrheit und Notwendigkeit haben.“

48 Vgl. *Der Versuch als Vermittler...* GWBG 16, S. 851 f. Förster betont, dass es Goethe dabei auf die Übergänge ankomme: Die Entwicklung muss in ihrem lebendigen Verlauf mit- und nachvollzogen werden, damit die gestaltbildende Idee in den Blick kommt (vgl. Förster 2012, S. 276). Zur Begriffsklärung sei hinzugefügt, dass sich die Metamorphosenlehre Goethes, die die siebenfältige Abfolge von Ausdehnung und Zusammenziehung des Pflanzenwachstums beschreibt, auf die Ontogenese der individuellen Pflanzenentwicklung bezieht, von der die Idee der Urpflanze zu unterscheiden ist, während *Der Versuch...* eine Darstellung der goethenistischen Methode beinhaltet. Dennoch kann man m. E. in der Pflanzenmetamorphose wie auch in der Urpflanze ein Beispiel für die besondere Art des Ideenerfassens bei Goethe sehen.

Die Ideenerkenntnis Goethes zeichnet sich also dadurch aus, dass die Idee nicht wie bei Kant bloß regulativ, sondern als konstitutives Prinzip verstanden wird.⁴⁹ Goethe steht damit philosophisch in der Tradition des aristotelischen Realismus.⁵⁰

Belyj war sich der Verwandtschaft der goethesischen Ideenerkenntnis, auf die er sich mit dem Ausdruck „Ideenmetamorphose“ bezieht,⁵¹ mit dem intuitiven Verstand Kants nicht bewusst.⁵² In der *ISSD* ist in Bezug auf die Ideenerkenntnis der Selbstbewusstseinsseele auch nicht von Intuition die Rede.⁵³ Das Leben in der Ideenwelt geschieht nach Belyj vielmehr durch das Zusammenwirken von Vernunft oder Intellekt und „exacter sinnlicher Phantasie“ – ein häufig gebrauchter Terminus, den er von Goethe übernimmt und auch auf Deutsch zitiert.⁵⁴ Die „sinnliche Phantasie“ setzt er hier mit der Imagination gleich: „[...] *имaginationя* в собственном смысле помышлена в *точной фантазии* Тёре“.⁵⁵ Was er in *Rudolf Štejner i Gete* noch „Vernunft“ (разум) genannt und dem Erkenntnisvermögen der Selbstbewusstseinsseele zugeschrieben hat,⁵⁶ wird in der *ISSD* zum „Intellekt“ (интеллект), der hier die besondere Erkenntnisweise der neuen Seelenfähigkeit auszeichnet.⁵⁷ Diese besteht für Belyj vor allem darin, dass die Erkenntnis dynamisch gestaltet wird als beweglich-fluide Gedankenkonstruktion, die der Starrheit des abstrakten Verstandesdenkens entbehrt und die organischen Strukturen des Lebens in einem erkenntnisschöpferischen Akt mitzuvollziehen vermag.⁵⁸

49 Vgl. da Veiga Greuel 1990, S. 8.

50 Zu Goethe und Aristoteles vgl. Schieren 1998, S. 162-167; außerdem Schlechta 1938: *Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles*.

51 Vgl. etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 216 (426); 2004, S. 420; *ISSD* III, „Transformizim“, I. 337 (161).

52 Belyj hatte die *KdU* auch kaum zur Kenntnis genommen. Vgl. dazu Zink 1998, S. 20-34.

53 Anders sieht es noch in *O smysle poznanija* aus, wo Belyj den Ausdruck Intuition in den beiden von Steiner gebrauchten Bedeutungen als Erfassen von Begriffen (Belyj 1965, S. 40, 45) und als oberste Stufe der höheren Erkenntnisarten auffasst (ebd., S. 47 ff.). Darüber hinaus wird auch die imaginative Natur des vernunftmäßigen Erkennens betont (ebd., S. 43).

54 Vgl. etwa *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 344 (175).

55 *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 345 ob.-346 (178-179). K.i.O. Auch anthroposophische Goetheanisten verstehen die goethesche Ideenerkenntnis als Imagination, etwa Kranich 2002. Vgl. zu dieser Problematik IV.3.4. u. IV.4.

56 Vgl. *SoSo* VII, S. 86.

57 Belyj benutzt häufig den Ausdruck интеллект, manchmal aber auch разум für das die Selbstbewusstseinsseele kennzeichnende Erkenntnisvermögen. Die Verstandesseele dagegen stützt sich auf den Verstand (рассудок). (Vgl. etwa *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 193 ob. (381); 2004, S. 378 zum synonymen Gebrauch von Intellekt und Vernunft, *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 177 ob. (349); 2004, S. 355 zu рассудок.)

58 Vgl. etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 176 (346); 2004, S. 353, wo Belyj über die den Verstand ablösende „Lehre des Intellekts“ sagt, sie verstehe den „Intellekt“

„[...] логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рас- судка в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно дей- ствительного и творческого начала жизни; и точка пересечения этой силы космической мысли, всегда миротворческой, с мыслию нашей, есть наш интеллект“.⁵⁹

Dieser ungewöhnliche Gebrauch des Ausdrucks Intellekt⁶⁰ geht auf die vor oder parallel zu der Niederschrift der *ISSD* erfolgte Lektüre der sogenannten ‚Michael-Briefe‘ zurück, die Steiner während seiner letzten Lebensmonate als eine Art Vermächtnis für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesell- schaft verfasste.⁶¹ Belyj bezieht sich in der *ISSD* auf die offensichtlich trotz

als „организующ[ая] сил[а] самих идей“ und weiter ausführte: „[...] в скором вре- мени после этого учение об интеллекте, как живой, организующей действи- тельность, волевой мысли, – одновременно и мысли, и жизни [...] встает в уче- ниях о Логосе; или по крайней мере в более или менее совершенных попытках вычертить в сознании под- и над-рассудочной мысли новую сферу ее.“

59 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 359. K.i.O.

60 Im lateinischen Mittelalter war es üblich, den griechischen Terminus *νοῦς* als intel- lectus zu übersetzen, also im Sinne des Ideenvermögens der Vernunft. Der deutsche Terminus Intellekt wurde durch Schopenhauer, Nietzsche, Eduard von Hartmann u. a. gebräuchlich, die ihn in der Bedeutung von Verstand benutzten (vgl. *HWPPh*, Bd. 4, Sp. 432-438). Die Ausdrücke Verstand und Vernunft wurden weder vor noch von Kant in differenzierter Weise gebraucht, obgleich er die Unterscheidung in die Ver- nunft als das Vermögen der Ideen und den Verstand als das der Begriffe einführte (vgl. etwa *KrV*, A 320 f./B 376 f.). Diese setzte sich erst im Laufe des 19. Jahrhunderts durch. Im russischen Sprachgebrauch spiegelt sich diese Entwicklung, wo im 18. Jahrhundert *intellectus* oft als *разум* übersetzt wurde, wohingegen heute der Aus- druck *интеллект* ausschließlich in der Bedeutung *рассудок* verwendet wird (vgl. Kruglov in: Tetens 2013, S. 170 ff., Anm. 8).

61 Vgl. GA 26. Als ‚Michael-Briefe‘ gelten die Texte von S. 76-155 (nach mündlicher Aus- kunft des Rudolf-Steiner-Zweigs Mannheim). Steiners Briefe an die Mitglieder er- schienen ab August 1924 als Beilage der Dornacher Wochenschrift *Das Goetheanum*. Ab Michaeli 1924 bis zu seinem Tod im März 1925 verfasste Steiner sie von seinem Krankenlager aus. Sie stellen zusammen mit den *Anthroposophischen Leitsätzen* sein letztes Vermächtnis an die von ihm zum Jahreswechsel 1923/24 neu gegründe- te Anthroposophische Gesellschaft dar, wobei zentrales Thema die Bewusstseins- seele ist. (Zur Bedeutung der ‚Michael-Briefe‘ für Belyj und seine letzte Romantrilo- gie *Moskva* vgl. Spivak 2006a, S. 220-229.) Eine andere mögliche Quelle stellt die Lehre der drei Erkenntnisstufen der Viktorianer dar, die für Belyjs esoterischen Weg nicht ohne Bedeutung waren. In der Erzählung *Jog*, die deutlich einen autobi- ographischen Hintergrund besitzt, verweist die Meditationspraxis des Protagonisten auf die mystische Schule von St. Viktor, wo der Aufstieg vom sinnlichen (*sen- sus*) über das begriffliche (*ratio*) zum übrationalen oder rein geistigen Bewusst- sein (*intellectus*) gelehrt wurde (vgl. Ivánka 1964, S. 379 ff.). In der *ISSD* wird die mystische Praxis der Viktorianer ausführlich dargestellt und mit der anthroposopi- schen Lehre der höheren Erkenntnisstufen in Zusammenhang gebracht (vgl. *ISSD* I.4, „Rol’ mistiki v dvenadcatom veke“, I. 189-190 [1-3]).

des Verbots der Anthroposophischen Gesellschaft in Russland erfolgte Arbeit an diesen Briefen in anthroposophischen Zirkeln, an der er allem Anschein nach teilgenommen hat.⁶² In diesen ‚Briefen‘ erscheint der Erzengel Michael als der Verwalter der „kosmischen Intellektualität“⁶³ oder „kosmischen Intelligenz“,⁶⁴ einer kosmogonischen Urkraft, die über vier Stufen herabgestiegen sei, um schließlich zu dem zu werden, was der Mensch heute als seine Intellektualität bezeichnet.⁶⁵ Die kosmische Aufgabe des Menschen ist es nach Steiner, die infolge der Evolution an sein physisches Gehirn gebundene Intelligenz wiederum zu spiritualisieren, indem er lernt, ‚mit dem Herzen zu denken‘,⁶⁶ und die Intellektualität über die Stufen des Lebendigen und Seelischen wiederum zum Geistigen zurückführt. Dadurch soll der gesamte Kosmos transformiert werden und eine neue Gestalt annehmen, die ihm der Mensch aus den ihm übertragenen Schöpferkräften verleiht.⁶⁷ Die „kosmische Intellektualität“ steht außer zu Michael auch zu Christus in unmittelbarer Beziehung, insofern sie in diesem „wesenhaft erschienen“ sei.⁶⁸

Diese Zusammenhänge stehen im Hintergrund von Belyjs Gebrauch des Terminus Intellekt in der *ISSD*, wo dieser die neue, figural-dynamische Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet, die das statische Verstandesdenken der vorangegangenen Epoche ablösen soll. Der Intellekt steht für Belyj in unmittelbarer Beziehung zu der von Steiner thematisierten kosmogonischen Urkraft des Weltenworts oder Logos. In Zusammenhang mit Goethes Ideenlehre benutzt Belyj aber weiterhin den Ausdruck Vernunft (разум). Diese realisiert im Zusammenspiel mit dem Vermögen der exacten Phantasie oder der Imagination ein Denken in „Bildbegriffen“: „В духе логики Гёте [...] – в прототипическом царстве идея и образ – одно; образ

62 Vgl. *ISSD* III, „Саморознание и дух свobody“, I. 284 (55): „И ныне: читаем последний предсмертный завет-увещание к самосознающей душе мы; и – составляем кружки изучения слов об Архангеле Михаиле.“ Vgl. auch Belyjs Brief vom 8.-14. Januar 1927 an das Ehepaar Spasskij, zit. in: Spivak 201a, S. 16: „Михаил – его тема – звание к интеллекту [...]. Вот почему тема Михаила *par excellence* связана с темой самосознающей души“. (K.i.O.)

63 Vgl. GA 26, S. 89 f.

64 Vgl. GA 26, S. 60, 90.

65 Vgl. GA 26, S. 88 f.: „Michael [-] gliedert gewissermaßen das Götterhandeln [...]. Und die Art, wie er sich da betätigt, ist verwandt dem Tun, das später im Menschen als Intellekt zur Offenbarung kommt; nur ist sie als Kraft betätigt, die in Ideenordnung durch den Kosmos strömt, Wirklichkeit verursachend.“ Die kosmische Gedankenkraft sei erst Seele, dann Lebenskraft und schließlich menschliche, an das physische Gehirn gebundene Intelligenz geworden (vgl. GA 26, S. 90, 77 ff.).

66 Vgl. GA 26, S. 114, wo als Ziel der Weltentwicklung angegeben wird, „dass in Zukunft die Intellektualität durch die Herzen der Menschen ströme“, und S. 62, wo es heißt, dass im Zeitalter des Michael „die Herzen beginnen, Gedanken zu haben“.

67 Vgl. GA 26, S. 96.

68 Vgl. GA 26, S. 98.

мысли здесь вовсе не слово пустое, а факт идеальной конкретности“.⁶⁹ Der Intellekt erscheint dabei in evolutiver Perspektive als die sich in Stufen manifestierende kosmische Urkraft der steinerschen ‚Michael-Briefe‘, die zunächst im Erkennen der Empfindungsseele (образ – mythisches Bewusstsein – 3. Kulturepoche), dann im Denken der Verstandesseele (познание – rationales Bewusstsein – 4. Kulturepoche) und schließlich als Synthese aus Bild und Begriff in der beide umfassenden Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele (Neuzeit) ihren Ausdruck findet:

„[...] в нашем взятии это и есть интеллект, раскрывающий силы свои сперва в образе, после – в понятие рассудка, потом – в представленьях о Разуме, [...] сперва заперделен рассудку, потом имманентен ему; наконец, в царстве *смысла*, иль в прото-типическом царстве [...] в нем и мысль, и фантазия – в точной фантазии мысли“.⁷⁰

Während der Vernunft die ‚exacte‘ sinnliche Phantasie und beiden zusammen die Ideenerkenntnis zugeordnet ist, bezieht sich der Verstand auf die Sinnlichkeit, die er in Form von abstrakten Begriffen erkennt. Der Verstand ist das Vermögen, die statischen, geronnenen Formen der physischen Welt zu erfassen, die Vernunft hingegen vermag das lebendige Pulsieren der Ideen mitzuvollziehen.⁷¹ Auf der Vernunftebene wird die Idee als Wesen erfahren, das sich durch unser Denken darlebt. Hier denken nicht mehr wir selbst, sondern ‚es denkt in uns‘: „[...] проявление разума в существах есть проявление в идеях: идеи – существа нашей мысли; наша мысль не есть наша; она – сама мысль.“⁷² Sofern es gelingt, den ‚blinden‘, auf Sinnesdaten angewiesenen Verstand auf ein anschauliches Denken hin zu transzendieren ist das Ideelle sowohl der Natur als auch der Erkenntnis immanent: „[...] природа – насквозь идеальна; идея – конкретна“. Die besondere Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele wird durch die Anknüpfung an das aus der hellenistisch-jüdischen Philosophie hervorgegangene, in das Christentum eingeflos-

69 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 215 ob. (425); 2004, S. 418. K.i.O.

70 *ISSD* III, „Transformizm“, I. 335 ob. (158). K.i.O.

71 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 216 (426); 2004, S. 418 f. Die Ideenwelt ist für Belyj ein Reich des „Werdens“, des „Brodelns“, des „Lebens“ und der „Bewegung“: „[...] идея конкретна, текуча, [...] образно и жива; [...] дух – кипение; отражается он в кипящем и прядающем [...] в становление, в кипенье.“ (SoSo VII, S. 81 f.)

72 SoSo VII, S. 187. Vgl. auch *ISSD* II, „Gete“, I. 63 (120); 2004, S. 166: „Гёте развивает учение о Разуме, [...] схватывающем рассудок и заставляющем этот рассудок в становлениях своих форм, в метаморфозе их, быть верным зеркалом Разума, творящего свои духовные образы [...]. Идеи здесь явлены сущностью“.

sene Verständnis des Logos auch in den Kontext des russischen Denkens im beginnenden 20. Jahrhundert gestellt.⁷³

Ausgehend von einem Aphorismus Goethes, in dem dieser davon spricht, dass es streng genommen nur eine „ewige und einzige“ Idee gäbe,⁷⁴ entwickelt Belyj schon 1914 den Gedanken eines „Prototyps aller Prototypen“, den er in *Rudolf Stejner i Gete* wie auch in der *ISSD* als Logos bezeichnet⁷⁵ und mit Christus gleichsetzt.⁷⁶ Belyj bezeichnet daher Goethes Organik als „Christologie“⁷⁷ und seine Ideenerkenntnis als Lehre von der Wirklichkeit des Logos, aus dem der gesamte Kosmos als Gradation der Ideensphäre hervorgegangen sei:

„[...] метаморфоз[а] идей [...] – луч в нашей мысли действительности идеально-конкретного мира, где в центре стоит *прототип* всех кругов объяснения [...]; в этом центральнойшем взяты ритм метаморфозы, или прототип, есть действительный Логос; а метаморфоза – вариации, внутри него, иль, – градация типов идей, расположенных в радиусах упрощения (от Логоса – к самым простым модуляциям)“.⁷⁸

Belyj entwickelt auch eine Systematik der „Gradationen“ der Ideensphäre vom alles umfassenden Logos bis hin zu den Produkten der menschlichen Verstandeserkenntnis und den Erscheinungen der sinnlichen Natur, die einer ‚Ideen-Ontologie‘ entspricht.⁷⁹ Er knüpft dabei an die Lehre Steiners

-
- 73 Zwar hatte Belyj während seiner neokantianischen Phase eine polemische Auseinandersetzung mit Ėrn, einem wichtigen Vertreter der russischen Logos-Philosophie (vgl. Belyj 1910, Ėrn 1991), nach seinem Beitritt zur anthroposophischen Bewegung jedoch vertrat er durchaus verwandte Positionen, wie auch die aktive Rezeption von Sergej Trubeckoj's *Učenie o Logose v ego istorii* im ersten Teil der *ISSD* zeigt. Manche Forscher sehen bereits beim früheren Belyj eine große Nähe zu Vertretern einer russischen Logos- oder Wort-Philosophie wie etwa Florenskij, Sergej Bulgakov oder Losev (so Prat 1979; Boneckaja 1998; Seifrid 2005; Feščenko 2009, der S. 38 von einem „Logos turn“ der russischen Sprachphilosophie im Gegensatz zum „linguistic turn“ westlichen Formats spricht). Belyj knüpft jedoch nicht unmittelbar an seine russischen Kollegen an, zu denen im Einzelnen auch wesentliche Unterschiede bestehen. Diese herauszuarbeiten wäre Gegenstand einer gesonderten Forschungsarbeit.
- 74 Vgl. *Maximen und Reflexionen. Aus Kunst und Altertum*. GWBG 9, S. 539: „Die Idee ist ewig und einzig; dass wir auch den Plural brauchen, ist nicht wohlgetan. Alles, was wir gewahr werden und wovon wir reden können, sind nur Manifestationen der Idee.“
- 75 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 216 ob. (427); 2004, S. 420: „[...] в центре [идеального мира] стоит [...] прототип прототипов: то – Логос“.
- 76 Vgl. *SoSo* VII, S. 72: „[...] прото-тип – идеальное человечество; углубленное толкование прото-типа нам явит его, как Христа.“
- 77 Vgl. *SoSo* VII, S. 72: „Гетева органика может быть только одним: христианством, излившимся в космос; природоведение – Христоведением“.
- 78 *ISSD* III, „Biologičeskij transformizm v transformizme“, I. 339 ob. (166). K.i.O.
- 79 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 216 (426); 2004, S. 419; *ISSD* III, „Transformizm“, I. 336-336 ob. (159-160).

von den höheren Daseinsebenen (vgl. IV.3.3.) und an die genannten vier Stufen aus den ‚Michael-Briefen‘ an, weicht aber im konkreten Gebrauch der Termini sowohl von Steiner wie auch Goethe ab, da er dem Begriff des „Typus“ eine neue Bedeutung verleiht⁸⁰ und die Verstandesbegriffe als eigene Kategorie hinzunimmt. Belyj versucht hier eine Typologie zu geben, die einer absteigenden Stufenfolge der Ideenerkenntnis entspricht, die von der übergeordneten Idee des Logos als Zentrum (Prototyp der Prototypen) über eine begrenzte Anzahl von Urprinzipien (Prototypen) zu deren Modifikationen (Typen) übergeht, die auf ‚künstlerische Weise‘ erfasst werden, und schließlich zur Erkenntnis der mannigfaltigen Welt der Erscheinungen führt, deren Gesetze mithilfe von einzelnen abstrakten Begriffen strukturiert werden. Es spiegelt sich hier das alte Pyramiden-Schema der *Emblematik* wider, das allerdings aus der ursprünglichen Statik in eine dynamisch-fluide Struktur überführt wurde.

Im Wesentlichen übernimmt Belyj zwei Elemente von Goethe, die für die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ entscheidend sind: die Dynamik und die Immanenz von Erkenntnis.⁸¹ Mithilfe der Vernunft bzw. des ‚Intellekts‘ wird es möglich, die auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkte Verstandeserkenntnis in Richtung der Idee zu transzendieren. Weil Ideen sehr komplexe Begriffsgeflechte sind und sie die Begriffe nicht statisch, sondern in ihrer Entwicklung und ihren wechselseitigen Beziehungen nachvollziehen, muss das Denken hier beweglich, dynamisch werden.⁸² Diese Erweiterung der Erkenntnisfähigkeit wird nach Belyj in diesem Kontext durch das Vermögen der ‚exakten sinnlichen Phantasie‘ bzw. der Imagination ermöglicht, mit deren Hilfe die menschliche Vernunft in der Lage ist, lebendige Gedankengebilde ihrer geistigen Gesetzmäßigkeit nach abzubilden und damit die in den Dingen real wirksamen Kräfte bewusstseinsimmanent zu erfassen. Indem Belyj die Ideensphäre mit dem hellenistisch-christlichen Logos-Begriff als kosmogonischer Urkraft verbindet, knüpft er nicht nur an die esoterischen Ansichten des späten Steiners an, sondern stellt seine Selbstbewusstseinsseelen-Philosophie auch in den Kontext der russischen Logos-Philosophie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wengleich er nicht unmittelbar an diese anknüpft.

80 Vgl. *ISSD III*, „*Tip*“, ili tema v variacijach, kak transformizm“. Belyjs Definition des Typus als künstlerischer Kategorie entspricht dem Gebrauch des Terminus in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts.

81 Zu diesem Ergebnis kommt auch Stahl 2011a, S. 27.

82 Zum dynamischen Denken Goethes vgl. Schieren 1998, S. 201, der darin auch eine Parallele zu Fichte sieht. Bei Belyj vgl. *ISSD II*, „*Gete*“; *ISSD III*, „*Variacionnost*‘: kaka-ja že antroposofija éto?“ zu seiner Vorgehensweise als „*Динамизм*“ (динамизм).

IV.1.3. Rezeption von Steiners Erkenntnistheorie

Rudolf Steiners philosophische Schriften bestehen im Wesentlichen aus den *Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung* (1886), seiner Dissertation *Wahrheit und Wissenschaft* (1891) und der *Philosophie der Freiheit* (1894). Fassen die *Grundlinien* die Ergebnisse seiner Tätigkeit als Herausgeber der naturwissenschaftlichen Schriften Goethes zusammen, so spielt in der Dissertation auch der deutsche Idealismus, neben Kant vor allem vertreten durch Fichte, eine wichtige Rolle. Steiner entwickelt hier im Anschluss an den zeitgenössischen philosophischen Diskurs des Neukantianismus seine eigene Variante einer ‚voraussetzungslosen‘ Erkenntnistheorie.⁸³ In der *Philosophie der Freiheit* erhalten neben erkenntnistheoretischen Erörterungen, denen der erste Teil gewidmet ist, auch ethische Fragestellungen eine gleichwertige Bedeutung, indem Steiner im zweiten Teil seine Moralphilosophie des ‚ethischen Individualismus‘ entfaltet.

Belyj konzentriert sich in seiner Interpretation Steiners auf Goethe, in dem er die Hauptquelle von Steiners Denken sieht. Neuere Untersuchungen heben dagegen die Bedeutung von Fichte und Hegel für die Philosophie Steiners hervor.⁸⁴ Steiners Erkenntnistheorie kann im Wesentlichen so charakterisiert werden, dass hier die an den Goestudien erarbeitete phänomenologische Methode auf den Erkenntnisprozess selbst angewandt wird.⁸⁵ Steiner überschreitet jedoch, wie der Untertitel der *Philosophie der Freiheit*, „Seelische Be-

83 Vgl. GA 3, v. a. die Kapitel I, II und IV.

84 Der Fichteforscher Hartmut Traub konzentriert sich in *Philosophie und Anthroposophie* (2011) auf den Einfluss Fichtes, den auch Marcelo da Veiga Greuel in seiner Dissertation *Wirklichkeit und Freiheit* (1990) behandelt. Letzterer sieht daneben auch die zentrale Bedeutung von Goethes naturwissenschaftlicher Methode, auf deren Grundlage Steiner seine „Phänomenologie des erkennenden Bewusstseins“ entwickelt habe (ebd., S. 5). Jaap Sijmons bezeichnet Steiner in seiner Dissertation *Phänomenologie und Idealismus* (2008) als „Erneuerer des Idealismus“, wobei er seinen Fokus auf Hegels Dialektik legt, die er als methodologische Grundlage der steinerschen Philosophie ansieht. Daneben betont er den Einfluss Goethes, durch den der Idealismus Steiners auf eine phänomenologisch-empirische Basis gestellt worden sei. Auch Schickler konzentriert sich in seiner Dissertation *Metaphysik als Christologie* (2004) auf die Bedeutung Hegels für Steiner. In der „esoterischen Metaphysik“ des letzteren sieht er die Überwindung des durch Kant und Hegel eröffneten Gegensatzes von Transzendentalphilosophie und Dialektik. Eine wissenschaftliche Untersuchung zur Schelling-Rezeption Steiners steht noch aus.

85 Vgl. da Veiga Greuel 1990, S. 11: „Das Studium der Goetheschriften in seiner Weimarer Zeit regte Steiner dazu an, zu versuchen, die *goethische naturwissenschaftliche Methodik auf die Philosophie anzuwenden, um analog zur goethischen Art der Naturbetrachtung eine Erkenntniswissenschaft zu entwickeln*“, und S. 15: „Das Erkennen wird sich somit selbst zum Gegenstand und erfährt in der Durchführung der Erkenntnistheorie eine rückwirkende Begründung.“ (K.i.O.)

obachtungsresultate nach naturwissenschaftlicher Methode“, besagt, den Kreis der Naturbetrachtung und nimmt das Seelische in den Blick. Er kommt dabei zu der Überzeugung, dass innerhalb der seelischen Beobachtungen dem Denken eine Sonderrolle zukommt, da es vom Menschen selbst hervorgebracht wird.⁸⁶ Anders als Fichte, dem Steiner Subjektivität vorwirft,⁸⁷ will er in der denkenden Aktivität des Ich nicht nur ein Sich-selbst-setzen erkennen, sondern eine „universelle Kraft“, die im menschlichen Bewusstsein zum Tragen komme.⁸⁸ Das menschliche Denken, in dem nach Steiner die Evolution ihre Vollendung findet,⁸⁹ wird nicht nominalistisch und subjektiv, sondern realphilosophisch und von objektiver Gültigkeit verstanden. Im Denken bringt sich nach Steiner das „all-eine Wesen, das alles durchdringt“ innerhalb des menschlichen Bewusstseins zum Ausdruck.⁹⁰ Steiners Philosophie des Denkens liegt offensichtlich eine mystische Erfahrung ähnlich der ‚unio mystica‘ zugrunde, denn er versteht das Denken als das Element im Menschen, das ihn aus der Vereinzelung in die Einheit mit der Welt und dem Numinosen zurückführt.⁹¹ Dieses Erleben hat aber für Steiner nichts Dunkles oder Verworrenes an sich, sondern die „in sich beruhende Wesenheit“ des „ideell Erlebbaren“⁹² ist ein „in sich vollständig klares und durchsichtiges Element“.⁹³

86 Vgl. GA 3, S. 56-61; GA 4, bes. Kap. III: „Das Denken im Dienste der Weltauffassung“. Das Denken ist ein „Prinzip, das durch sich selbst besteht“ (GA 4, S. 51), und deshalb ein „fester Punkt“ (GA 4, S. 46) bzw. die in der Vorrede von 1918 gesuchte „Stütze“ (GA 4, S. 7), von dem und von der aus gesicherte Erkenntnis möglich wird. Steiner legt dabei Wert darauf, dass er, anders als Hegel, nicht in Begriffen oder Ideen den Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie sieht, denn diese sind seiner Ansicht nach sekundär, da durch das Denken hervorgebracht, sondern in diesem selbst als Tätigkeit (vgl. GA 4, S. 57 f.).

87 Vgl. GA 3, S. 80, 87.

88 Vgl. GA 4, S. 91.

89 Vgl. GA 4, S. 53, 86: „[...] mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopf des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze?“

90 Vgl. GA 4, S. 91.

91 Vgl. GA 4, S. 90 f., 116, 125 f. Stahl bezeichnet die mit der steinerschen verwandte Erkenntnistheorie Solov'evs sowie die unmittelbar an Steiner anknüpfende Belyjs als „intellectual mysticism“ (Stahl 2016, S. 350). Durch den „intellektuellen Mystizismus“ würde die transzendente Erkenntnistheorie als höchste Form rationaler Philosophie, die die Entwicklung des philosophischen Denkens am Ende des 19. Jahrhunderts erreicht hat, in die Erfahrung der Transzendenz überführt. Steiner selbst sprach 1917 mit Bezug auf Belyjs Buch *Rudolf Stejner i Gete*, das ihm Marie Steiner-von Sivers in Auszügen übersetzt hatte, davon, dass sich darin eine für die zukünftige Entwicklung der russischen Philosophie typische Art des Denkens zeige: „[...] eine Intellektualität, die zugleich Mystik ist, und eine Mystik, die zugleich Intellektualität ist“ (vgl. GA 176, S. 60).

92 Vgl. GA 4, S. 119.

93 Vgl. GA 4, S. 115.

Der andere Pol des Erkennens ist, wie auch bei Kant, die Wahrnehmung.⁹⁴ Aufgrund seiner besonderen Konstitution ist dem Menschen, so Steiner, die Wirklichkeit von zwei Seiten her gegeben: als Wahrnehmung und als Begriff. Die Art und Weise, wie das menschliche Ich in seiner denkenden Tätigkeit Begriffe und Ideen erfasst, bezeichnet Steiner als „Intuition“. „Intuition und Beobachtung“ stellen die „Quellen unserer Erkenntnis“ dar.⁹⁵ Durch den menschlichen Erkenntnisakt wird die „totale Wirklichkeit“⁹⁶ wiederhergestellt.

Belyj rezipiert die Erkenntnistheorie Steiners vor dem Hintergrund seiner bereits 1909 entworfenen Theorie des schöpferischen Wortes. Diese hatte der Dichter kurz nach dem Essay *Ěmblematika smysla* in dem Aufsatz *Magija slov* ausgeführt,⁹⁷ der einige Parallelen zur mystischen Erkenntnisphilosophie des jungen Steiners aufweist. Belyj geht in dem Aufsatz von den sprachphilosophischen Ansätzen Wilhelm von Humboldts und Potebnjas aus.⁹⁸ Von letzterem übernimmt Belyj die auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung von poetischer und prosaischer Sprache, die er als den Gegensatz eines lebensgemäßen und eines abstrakten Wirklichkeitsbezugs versteht.⁹⁹ Bezüglich der Rezeption der steinerschen Erkenntnistheorie interessieren hier die Motive, die Belyj bereits 1909 entwickelt, dann in den philosophischen Frühschriften seines Spiritus Rektor wiedergefunden und zu einem dreistufigen schöpferischen Erkenntnisakt verschmolzen hat, den er als Überwindung Kants durch eine Erweiterung von dessen Schematismus auf der Grundlage der goetheschen Ideenlehre verstand.

94 Vgl. Kants Rede von den „zwei Stämmen der menschlichen Erkenntnis“, die er als „Sinnlichkeit und Verstand“ bestimmt (*KrV*, A 15/B 29), durch die dem Menschen „Anschauungen“ und „Begriffe“ gegeben sind, die ihrerseits die Erkenntnis konstituieren (*KrV*, A 19/B 33). Steiner bezeichnet Beobachtung und Denken als die „Grundsäulen unseres Geistes“ (GA 4, S. 38), durch die Beobachtung werden dem Menschen „Wahrnehmungen“, durch das Denken bzw. die „Intuition“ Begriffe und Ideen gegeben (vgl. ebd., S. 62, 95).

95 Vgl. GA 4, S. 95.

96 Vgl. GA 4, S. 92.

97 Die *Ěmblematik* ist auf September 1909, *Magija slov* auf Oktober desselben Jahres datiert (vgl. SoSo V, S. 474, 503). Belyj bemerkt allerdings, dass letzterer Aufsatz auf ein Referat zurückgehe, das er im Laufe des Jahres 1909 gehalten habe (vgl. ebd., S. 456).

98 Vgl. Cassedy 1987b, S. 324 ff.

99 Vgl. Cassedy 1987b, S. 326. Ebd. f. verweist Cassedy auf Parallelen von Belyjs Ansichten bei Šklovskij, Chlebnikov und Kručnych. Auf die komplexen Zusammenhänge mit der Sprachphilosophie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, wozu in Russland auch die *Filosofija imeni* und die Strömung des *Imjaslavie* gezählt werden muss, kann hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu etwa Prat 1979, Cassedy 1987b, Feščenko 2009.

Wie in der *Emblematik*¹⁰⁰ ist in *Magija slov* der „Erkenntnis“ (познание) das „Schöpfertum“ (творчество), hier in Form des dichterischen Wortschöpfertums gegenübergestellt. Die Erkenntnis wird der prosaischen Sprache zugeordnet, die als ein „Nichtwissen“ (незнание) bestimmt wird, weil ihre abstrakten „Wort-Termini“ (слово-термины) nur eine „Nomenklatur stummer und leerer Worte“ (номенклатура немых и пустых слов) darstellen würden.¹⁰¹ Die poetische Sprache dagegen, die von Belyj als „lebendige Rede“ (живая речь),¹⁰² als „schöpferisches“ (творческое), „verkörpertes, Fleisch gewordenes Wort“ (воплощенное слово [слово-плоть]) bezeichnet wird,¹⁰³ hat in *Magija slov* die Funktion, die bei Steiner dem Erkenntnisprozess zukommt: Durch das Wort des Dichters wird eine „neue, dritte Welt“ (новый, третий мир) geschaffen, er selbst ist „Schöpfer von Wirklichkeit“ (творец действительности),¹⁰⁴ die durch den magischen Vorgang der „Namengebung“ heraufbeschworen wird: „[...] процесс наименования [...] словами есть процесс заклинания“.¹⁰⁵ Während bei Steiner die Denktätigkeit im menschlichen Ich wurzelt, kommt bei Belyj das „verborgene Wesen“ (сокровенная сущность) des Menschen im „lebendigen Wort“ zum Ausdruck, Subjekt und Objekt aber oder „Ich und Welt“, die bei Steiner durch das Denken entstehen, sind bei Belyj Folge der wortschöpferischen Tätigkeit: „[...] ‚я‘ и ‚мир‘ возникают только в процессе соединения их в звуке“.¹⁰⁶ Während in der Philosophie des frühen Steiners, der den im menschlichen Denken erfahrbaren numinosen Urgrund als das universelle „all-eine Wesen“ bezeichnet,¹⁰⁷ eine dem Christentum ferne, goethesch-pantheistische Grundhaltung zum Ausdruck kommt, sind Belyjs sprachphilosophische Reflexionen von Anfang an tief in der christlichen Religion verwurzelt. Was bei Steiner das ‚Denken‘ oder der ‚Geist‘ ist, stellt bei Belyj das ‚Wort‘ im Sinne des johanneischen ‚Logos‘ dar, der im Dichter-Theurgen zu sich selbst findet: „[...] ибо я – слово и только слово“.¹⁰⁸

Die ‚zwei Seiten der Wirklichkeit‘,¹⁰⁹ die durch den wortschöpferischen Akt des Dichters zu einem Neuen zusammengeführt werden müssen, sind für den symbolistischen Theoretiker Belyj nicht Anschauung und Begriff und nicht Wahrnehmung und Denken, sondern in einer Variation der transzen-

100 Vgl. zu *Emblematika smysla* II.1.

101 Vgl. SoSo V, S. 319, 321 f.

102 Vgl. SoSo V, S. 316.

103 Vgl. SoSo V, S. 318 f.

104 Vgl. SoSo V, S. 316 f.

105 Vgl. SoSo V, S. 317.

106 Vgl. SoSo V, S. 316.

107 Vgl. GA 4, S. 91.

108 SoSo V, S. 316. K.i.O.

109 Vgl. GA 4, S. 88: „Unsere totale Wesenheit funktioniert in der Weise, dass ihr bei jedem Dinge der Wirklichkeit von zwei Seiten her die Elemente zufließen [...]: von seiten des *Wahrnehmens* und des *Denkens*.“ (K.i.O.)

dentalen Ästhetik Kants die räumlich gegebene sichtbare Welt der Sinne und das aus dem Innern aufsteigende Unbewusste, das er als „inneren Sinn“ (внутреннее чувство) und als Zeit bezeichnet.¹¹⁰ Schon in der Struktur des schöpferischen Bewusstseins von *Magija slov* zeichnet sich damit ein Dreischritt ab, der in dieser Zeit auch Belyjs Symbolbegriff zugrunde liegt.¹¹¹

Nach der Rezeption der steinerschen Erkenntnistheorie unterscheidet Belyj nicht mehr zwischen dichterisch-wortschöpferischer und gedanklich-erkennender Tätigkeit.¹¹² Da er Steiner zunächst als esoterischem Lehrer begegnet und in seine anthroposophische Meditationspraxis eingeführt wird, ist für Belyj die Verwandtschaft dessen, was er früher allein dem künstlerischen Bewusstsein zugeschrieben hatte und in der Logosnatur des Seins begründet sah, mit dem, was der frühe Steiner als universelle Denkerfahrung geschildert und später in seiner esoterischen Praxis zu den Stufen der höheren Erkenntnis ausgearbeitet hat, bereits aus eigener Erfahrung einsichtig, noch bevor er an die erkenntnistheoretischen Frühschriften Steiners herantritt. Den in *Magija slov* und seinen symbolistischen Konzeptionen angelegten Dreischritt des dichterischen Prozesses des Symbolisierens behält Belyj bei und verbindet ihn mit Steiners Darstellung des Erkenntnisaktes, in dem zwar drei Schritte angelegt, jedoch nicht expliziert sind.

Schon in dem 1916 in Dornach verfassten Text *O smysle poznaniya* stellt Belyj den Erkenntnisakt als dreistufig erfolgenden Verlauf dar,¹¹³ was er in der *ISSD* wieder aufgreift. Kant hat nach Belyj nur den mittleren Schritt des Erkenntnisaktes analysiert, da er nicht bis zum allerersten Anfang des Erkennens vorgedrungen sei und den Erkenntnisakt nicht bis zu seinem eigentlichen Abschluss geführt habe: „[...] начало познания в нашем значении на шаг раньше Кантова; и окончание акта познания – на шаг дальше Кантова.“¹¹⁴ Der völlig voraussetzungslose, allererste Anfang der Erkenntnis bietet dem Menschen nach Steiner das „bloße zusammenhanglose Aggregat von Empfindungsobjekten“ dar, das durch das Denken strukturiert wird.¹¹⁵ Durch diesen zweiten Schritt erstarrt das lebendige Chaos nach Belyj zu konkreten Anschauungen. Die ‚Wirklichkeit‘ besteht jetzt aus dem materiellen, uns über die Sinne gegebenen Gegenstand und der vom Verstand dargebotenen

110 Vgl. SoSo V, S. 316. Das Unbewusste entspreche der Zeit allerdings nur „in gewisser Weise“ (условно) und in „formaler“ Hinsicht (формально). Zu Belyjs Rezeption der transzendentalen Ästhetik Kants vgl. IV.4.

111 Zu Entwicklung von Belyjs Begriff des Symbols vgl. die Kapitel in VI.3.

112 Vgl. SoSo V, S. 316: „Когда я утверждаю, что творчество прежде познания, я утверждаю творческий примат не только в его гносеологическом первенстве, но и в его генетической последовательности.“

113 Vgl. Belyj 1965, bes. das Schema S. 41.

114 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, I. 334 (155).

115 Vgl. GA 4, S. 61.

begrifflichen Form.¹¹⁶ Belyj kritisiert an dieser Auffassung des Erkennens, dass hier die eigentliche Natur der Wirklichkeit verkannt werde, die in einem unentwegten Prozess des Entstehens und Vergehens begriffen sei:

„[...] идеальное есть реальное; а ‚натуральное‘ в чувственном смысле – продукт рациональной фиксации целого в точке [...]; это акт – распадения процесса течения метаморфозы духовного мира, себя исживающего в непрестанности модификаций, вариаций, кипений; земля сама – ‚дух‘, вечно придающий водопадами огненных форм“.¹¹⁷

An diesem ewigen „Werden“ (становление) ist das menschliche Bewusstsein nach Belyj kraft seiner Vernunftfähigkeit in der Lage zu partizipieren. Erhebt es sich zu der dynamisch-lebensvollen Tätigkeit des ideellen Mitvollzugs, dann könne in einem dritten Schritt die Spaltung in Ich und Welt oder Subjekt und Objekt überwunden werden und der Mensch zu einer ganzheitlichen Erkenntnis gelangen.¹¹⁸ Im menschlichen Bewusstsein wird dann der Geist oder Logos als ein wesenhaftes, real tätiges Element erfahren, das Wirklichkeit konstituiert. Gegenstand einer solchen Erkenntnis ist nicht mehr das „Gewordene“ (ставшее), sondern das lebendig ‚Werdende‘, die Idee, die gleichzeitig Bild und Begriff ist und beide Elemente als figuratives, dynamisches Ganzes umfasst.¹¹⁹

Die drei Stufen des Erkenntnisaktes werden von Belyj in der *ISSD* sowohl mit dem Hegelschen Dreischritt von These, Antithese und Synthese assoziiert¹²⁰ wie auch mit der Evolution menschlichen Bewusstseins überhaupt in Verbindung gebracht und damit auf die kulturelle Entwicklung bezogen. Der erste Schritt entspricht dann der Empfindungsseele oder dem mythischen Bewusstsein, der zweite der Verstandesseele oder dem rationalen Bewusstsein und die dritte Stufe der Selbstbewusstseinsseele, die nach Belyj die logoshafte Natur der Welt in ihrem figurativen Sein imaginativ zu erfassen vermag.¹²¹

116 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 215 -215 ob. (424-425); 2004, S. 418: „[...] самое щепление образ, идея – щепленье рассудочное; но рассудок в познании цельном есть фаза: второе, иль стадия *антитезы* [...] эта фаза щепленья рисует нам мир как лишь *ставшее* (в формах рассудка и в образах чувственности)“. Vgl. auch Belyj 1965, S. 41, 44.

117 *ISSD* III, „Transformizm“, I. 336 (159). K.i.O.

118 Vgl. Belyj 1965, S. 45: „[...] третий шаг – восстановление единства; [...] познавательный акт – интуици[я], сливающей ‚нас‘ и ‚мир‘ в образ нового мира.“ (Sperrdruck im Original.)

119 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 215 -215 ob. (424-425); 2004, S. 418 f.

120 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, I. 335 (157): „[...] рассудок в познании цельном есть фаза, второе, *антитеза*; до него – ‚теза‘, и после него – *синтез*-смысл“. (K.i.O.)

121 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, I. 334 (155), 335 (157). *O smysle poznanija* kulminiert in der Parallelisierung der Rosenkreuzer-Formel „In Deo nascimur. In Christo morimur. In Spiritus Sanctus reviviscimus“ mit dem Erkenntnisakt nach Belyj. Die kantische

In Anlehnung an das „ideogenetische Grundgesetz“ Steiners¹²² entwickelt Belyj so auf der Grundlage von dessen mystischer Vertiefung des kritischen Idealismus eine Erkenntnistheorie der Selbstbewusstseinsseele, die die Grenzen des diskursiven Verstandes in Richtung einer voll bewussten Ideenerkenntnis überschreitet. Das frühere Primat des künstlerischen Schöpfertums über die Erkenntnis hebt Belyj unter dem Einfluss Steiners auf. Die Erkenntnis selbst erscheint nun als schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch sich als unsterbliches geistiges Wesen und in seiner „verstandesmäßig-figurativen Kopie“ der Welt eine neue Wirklichkeit erschafft:

„[...] сотворение мною вторичной рассудочно-фигурной копии, действительности, как моя творческая конструкция мысли – открывает мне извечную действительность, как возможное целое всех действительностей всякого миротворения; в действиях малого миротворения я постигаю план миротворения вообще [...], положенный Духовною Сущностью в основу данного отрезка деятельности, или в основу нашей вселенной; в постижении этого плана из свободы (при помощи моей конструкции) я впервые, так сказать, сдаю экзамен на право сотрудничать мне с Божеством; мое *собожество* и есть расширение душевного круга сознания в круг духовный; в творчестве действительности, я – впервые дух; и стало быть: ‚я‘ впервые – ‚Я‘.“¹²³

Henrieke Stahl hat diese Erkenntnisweise treffend eine „Form geistiger Kommunikation“ und einen „Weg zur Vergöttlichung oder Theosis“ genannt.¹²⁴ Das Erkennen wird hier zum theurgischen Schöpfungsakt, in dem das von Belyj angestrebte Lebensschöpfertum (жизнетворчество) seine Vollendung findet. Der ‚Wort-Künstler‘ ist zum ‚Gedanken-Künstler‘ geworden, der in der schöpferischen Selbst- und Welterkenntnis sich selbst als geistiges Glied einer höheren Weltordnung manifestiert, an deren Wirklichkeit er erkennend mitgestaltend Anteil hat.

Philosophie erscheint hier als Kreuzigung des lebendigen Denkens, das in einem dritten Erkenntnissschritt der Vergeistigung wieder aufersteht. (Vgl. Belyj 1965, S. 51.)

122 Diesen Begriff führt Clement ein in: SKA 5, S. LXXV.

123 *ISSD* II, „Schema *kompozicii*“, I. 195 (384); 2004, S. 381. (In Belyj 2004 wurde an dieser Stelle die Klein- und Großschreibung des „Ich“ und anderes mehr nicht beachtet.)

124 Vgl. Stahl 2011b, S. 86. Vgl. auch Stahl 2016, S. 346 f., die hierin eine Parallele zu Solov'ev sieht und mit Bezug auf dessen späte Erkenntnistheorie schreibt: „The knowledge of truth thus becomes an act of communion via cognition [...]. For Solov'ev cognition, as an result, contributes significantly to the *theosis* (*obozhenie*) or deification of man. By participating in Christ via cognition, the individual man of knowledge gains *immortality* as ‚actualisation‘ of truth in the double sense of the word.“ (K.i.O.) Wie Belyj beziehe Solov'ev diese Form der Erkenntnis auf das hesychastische Jesusgebet, das in der ‚unio mystica‘ gipfelt.

IV.2. Das Konzept des Pluro-Duo-Monismus

Die besondere Art des Erkennens, die nach Belyj die Selbstbewusstseinsseele auszeichnet, wurde bisher als eine Synthese aus seiner Kant-Kritik, der goetheschen Ideenlehre und der Erkenntnistheorie Steiners mit seiner eigenen symbolistischen Theorie des schöpferischen Wortes dargestellt. Durch die darin implizierte Dynamisierung des Denkens ändert sich der Wahrheitswert der Begriffe,¹²⁵ die ihre klar umrissenen Definitionen verlieren und vieldeutig werden:

„[...] вопрос об *a priori* и *a posteriori* в этой новой философии снимается с очереди; понятия [...] теряют свою обычную значимость, а зависят от взгляда, от конфигурации, от способа нашего рассматривания их в целом, как композиции“.¹²⁶

Die Wissenschaft der Selbstbewusstseinsseele zeichnet sich deshalb durch Multiperspektivität aus, denn sie anerkennt unterschiedliche Standpunkte als gleichermaßen berechtigte Sichtweisen auf das Sein. Die vielschichtige Natur der Wahrheit innerhalb einer solchen Wissenschaft charakterisiert Belyj als „процесс оправдания истины в стиле со-истин“.¹²⁷ Die Wahrheit (правда) ergibt sich aus der Komposition vieler Teilwahrheiten (истины) innerhalb des Gesamtumfangs der begrifflichen Welt.

Sein multiperspektivisches Wissenschaftsmodell, das Belyj als Pluro-Duo-Monismus bezeichnet, hat er auf der Grundlage eines vierteiligen Vortragszyklus' von Steiner entwickelt, den dieser unter dem Titel *Der menschliche und der kosmische Gedanke* 1914 während der zweiten Generalversammlung der Anthroposophischen Gesellschaft in Berlin hielt.¹²⁸ Steiner entfaltet in diesen Vorträgen vor dem Hintergrund der abendländischen Philosophiegeschichte eine Ideensystematik, die ein Tableau möglicher Weltansichten gibt.¹²⁹ Steiner unterscheidet hier zwölf Weltanschauungen, die er als

125 Belyj charakterisiert diesen Effekt mit der von Šklovskij eingeführten Kategorie „остранение“, dem literarischen Verfahren der Verfremdung (vgl. *ISSD* II, „Schema *kompozicii*“, I. 193 ob. (381); 2004, S. 378). Zum Wahrheitsbegriff der *ISSD* vgl. Stahl 201b.

126 *ISSD* II, „Schema *kompozicii*“, I. 193 (380); 2004, S. 377 f. K.i.O.

127 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 261 ob. (18). K.i.O.

128 Vgl. GA 151. Belyj sah darin eine „anthroposophische Transkription meiner ‚*Emblematik des Sinns*‘“ (транскрипцию моей „*Эмблематики Смысла*“ на антропософский лад) (vgl. Belyj 2016/2002, S. 151/56). Dazu äußert er sich außerdem in Belyj 1994, S. 456 ff. u. *ISSD* III, „Ot transformizma k simbolizmu“, I. 345 ob. (178). Zum Einfluss der steinerschen Weltanschauungslehre auf die Methode der Selbstbewusstseinsseele vgl. Stahl 201b, S. 98 f.; Stahl 201c, 107 f.

129 Stahl verweist mehrfach auf den im ersten dieser Vorträge von Steiner entwickelten Begriff des „versatilen Dreiecks“ als wichtige Quelle für Belyjs dynamisches Ideenverständnis (vgl. GA 151, S. 15 f.; Stahl 2010, S. 594 f.; Stahl 201a, S. 28; Stahl 201b, S. 90 f.).

gleichermaßen berechtigte Standpunkte versteht,¹³⁰ sieben Stimmungen, die einer Weltanschauung eine besondere Färbung geben,¹³¹ und drei „Töne“¹³² sowie als viertes Element den menschlichen Standpunkt des „Anthropomorphismus“. Die mathematische Konsequenz aus Steiners Darstellung ist eine Anzahl von $12 \times 7 \times 3 \times 1 = 252$ möglichen Weltanschauungen.¹³³

Belyj verbindet diese Weltanschauungssystematik Steiners mit seinen eigenen früheren Ideen und der Arithmologie seines Vaters Nikolaj Bugaev zu dem Konzept des „Pluro-Duo-Monismus“.¹³⁴ Es handelt sich dabei um einen Neologismus, den Belyj in Anlehnung an seinen Kontrahenten Ėmilij Metner

- 130 Vgl. GA 151, S. 46: „Es gibt nicht *eine* Weltanschauung, [...] die berechtigt ist, sondern es gibt zwölf Weltanschauungen. [...] Denkerisch sind alle zwölf verschiedenen Standpunkte voll berechtigt.“ (K.i.O.) Sijmons deutet sie als „systematische Entwicklung der Subjekt-Objekt-Relation“, deren dynamischer Begriff unterschiedliche Verhältnisse in ihrer Gesamtheit zu erfassen habe (vgl. Sijmons 2008, S. 373). Die zwölf Weltanschauungen sind in zwei Halbkreisen angeordnet, deren einer mehr dem materiellen, während der andere mehr dem ideellen Pol zugewandt ist. Es handelt sich um Materialismus, Sensualismus, Phänomenalismus, Realismus, Dynamismus, Monadismus, Spiritualismus, Pneumatismus, Psychismus, Idealismus, Rationalismus und Mathematizismus (vgl. GA 151, S. 45). Es ist Steiners Versuch, die von Dilthey aufgeworfene Frage nach der Pluralität der Weltanschauungen aus esoterischer Perspektive zu beantworten.
- 131 Die sieben Seelenstimmungen sind Gnosis, Logismus, Voluntarismus, Empirismus, Mystik, Transzendentalismus und Okkultismus (vgl. GA 151, S. 49-59).
- 132 Die ‚Seelentöne‘ sind Theismus, Intuitismus und Naturalismus (vgl. GA 151, S. 62).
- 133 Belyj zieht fälschlicherweise die Summe 462 (vgl. *ISSD* III, „Тема v variacijach: muzyka“, I. 312 [111]); in *O smysle poznanija* berechnet er aufgrund der Annahme der Selbstwiederholung $12 \times 12 \times 7 \times 7 \times 3 \times 3 = 63\,504$ Weltanschauungsnuancen (vgl. Belyj 1965, S. 43). Wie Stahl bemerkt, müsste es mathematisch korrekt jedoch $12 \times 11 \times 7 \times 6 \times 3 \times 2$ heißen (vgl. Stahl 2011c, S. 108, Anm. 28).
- 134 In *Rudolf Štejner i Gete* bezeichnet er damit die Vorgehensweise Steiners (vgl. SoSo VII, Kap. IV: „Metodologija Rudol’fa Štejnera“); in der *ISSD* wird der Pluro-Duo-Monismus, auch Mono-Duo-Pluralismus, zur zentralen Bezeichnung für die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘. (Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, I. 242 ob.-243 [479-480]; 2004, S. 465: „[...] вариационность и композиционность раскрыта в учении Штейнера о многоличии мировоззрений [...]; учение о мировоззрении нам выявляет теорией знания строимый плуро-дуо-монизм“; und *ISSD* III, „Duša samosoznajučaja, kak kompozicija“, I. 285 ob.-286 [58-59]: „Логика нового ‚разума‘, иль интеллекта рисует градацию логик возможных; [...]. Монизм, дуализм, плюрализм, порознь взятые, ширятся, перерождаются в плуро-дуо-монизм“. [K.i.O.] Zur „моно-дуо-плюральность“ vgl. *ISSD* III, „Variacionnost’: kakaja že antroposofija éto?“, I. 301 [89].) Der Begriff der Weltanschauung (мировоззрение) spielte im marxistisch-leninistischen Diskurs der Sowjetzeit eine zentrale Rolle. Der Pluro-Duo-Monismus spiegelt insofern das Bestreben Belyjs, der einseitig materialistisch ausgerichteten Weltanschauung des herrschenden Regimes seine integrale pluralistische Sicht entgegenzustellen.

prägte, gegen den sich seine anthroposophische Apologie richtete.¹³⁵ Dieser hatte den Symbolismus als „kritische Verbindung von Pluralismus, Dualismus und Monismus“ bezeichnet.¹³⁶ In *Rudolf Štejner i Gete* bestimmt Belyj Steiners Vorgehen als „individuelle Hierarchie graduell fließender mono-duo-pluraler Embleme“,¹³⁷ während er den Begriff Pluro-Duo-Monismus in der *ISSD* zur Bestimmung der Methodik der Selbstbewusstseinsseele benutzt.¹³⁸ Hier macht sich der Pluro-Duo-Monismus zum einen in ontologisch-weltanschaulicher Bedeutung geltend, indem das dreifach aus körperlichen, seelischen und geistigen Komponenten zusammengesetzte Sein durch die Aspekte des Pluralismus (Körper), Dualismus (Seele) und Monismus (Geist) charakterisiert wird.¹³⁹ Zum anderen bildet Belyj sein methodisches Konzept wiederholt mithilfe von Buchstabenvariablen in einer abstrahierenden Form ab.¹⁴⁰

In theoretisch-abstrahierender Hinsicht versteht Belyj unter Pluro-Duo-Monismus das epistemologische Verfahren der Selbstbewusstseinsseele, begriffliche Zusammenhänge als dynamische Komplexe in Kompositionen und Variationen zu erfassen. Erkenntnis wird hier zu einer „Frage der Architektonik“ der Kombination einzelner Elemente zu einem lebendigen Ganzen.¹⁴¹

-
- 135 Der ehemalige Freund und Mitredakteur im Verlag Musaget Ėmilij Metner hatte 1914 die Schrift *Razmyšlenija o Gete. Kniga 1. Razbor vzgljadov R. Štejnera v svjazj s voprosami kriticizma, simvolizma i okkul'tizma* herausgegeben, was zum Bruch zwischen den beiden führte, da er darin Steiner scharf kritisierte und dessen Goetheinterpretation zurückwies (vgl. dazu Ljunggren 1994, S. 75-83, 97-105).
- 136 Vgl. SoSo VII, S. 136, 147; Metner 1914, S. 190: „Символизм требует особенного критического сочетания плюрализма, дуализма и монизма.“
- 137 SoSo VII, S. 193: „[...] идеология здесь [у Штейнера] – – индивидуальная иерархия моно-дуо-плюральных эмблем, градационно текущих“.
- 138 In *Rudolf Štejner i Gete* ordnet Belyj die 22 Aspekte der anthroposophischen Weltanschauungslehre im Bild eines Tempels an, das dem Johannesbau, dem späteren ersten Goetheanum, nachempfunden ist, an dessen Entstehung Belyj zeitgleich mitwirkte (vgl. SoSo VII, Schema S. 172). Vgl. auch ebd., S. 138, wo der Zusammenklang der Weltanschauungen als „Gedankensymphonie“ (симфония мысли) beschrieben wird.
- 139 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 206-206 ob. (406-407); 2004, S. 399 f. Bei Steiner ist die „Seelenwelt“ wesentlich von der Polarität Sympathie-Antipathie geprägt (vgl. GA 9, S. 99-105). Der Pluro-Duo-Monismus stellt für Belyj auch eine Paraphrasierung von Steiners Eigenbezeichnung seiner Philosophie als „konkretem Monismus“ (конкретный монизм) dar (vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 206 (406); 2004, S. 399. Außerdem GA 1, S. 282; GA 30, S. 331; Stahl 2011c, S. 109).
- 140 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194-194 ob. (382-383) 2004, S. 379 f.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286-286 ob. (59-60); auch schon Belyj 1965, S. 40-43.
- 141 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286 (59): „Вопросы о смысле здесь – архитектоника.“ Ähnlich *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 (382); 2004, S. 380. Der Begriff der Architektonik geht auf Kant zurück (vgl. *KrV*, 3. Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre: „Die Architektonik der reinen Vernunft“).

Belyj nimmt dabei die dynamische Monadologie seines Vaters Nikolaj Bugaev zu Hilfe, die dieser als Erweiterung der statischen Monadenlehre Leibniz' entwickelt hatte.¹⁴² Bugaev versteht unter einer Monade eine „lebendige Einheit“ (живую единицу), ein „selbständiges und selbsttätiges Individuum“ (самостоятельный и самостоятельный индивидуум).¹⁴³ Einfache Monaden schließen sich zu komplexen Monaden höherer Ordnung zusammen.¹⁴⁴ Die Verbindung einfacher Monaden (a, b, c) zu komplexen Gebilden kann mathematisch abgebildet werden als Kombination zweier Individuen zu einer Dyade (ab, ba), dreier Individuen zu einer Triade (abc, acb, bca, bac, cba, cab) usw. Da es sich bei den einzelnen Monaden um Individuen handelt, macht es für Bugaev einen Unterschied, ob zwischen a und b die Beziehung ab oder ba besteht.¹⁴⁵

Belyj übernimmt diese Darstellungsweise als Ausdrucksmöglichkeit für seinen Pluro-Duo-Monismus, dessen Erkenntnisweise die Kombination von einzelnen ‚Monoī‘ a, b, c, von Dualien ab, cb, ba usw. und Triaden abc, cba usw. bilde. Begriffskomplexe können so zu Gebilden aus vier, fünf und mehr Elementen werden und Pluralien mit n-Möglichkeiten der Zusammenstellung bilden. Außerdem kann innerhalb eines Komplexes aus drei Elementen ins Unendliche variiert und kombiniert werden, indem nicht nur einzelne Elemente (a, b), sondern auch die Dyaden und Triaden wiederum miteinander in Wechselbeziehung gebracht werden. Dies bringt Belyj in den Fassungen von Teil II und III der *ISSD* abweichend zur Darstellung,¹⁴⁶ eine ganz andere Darstellungsweise hatte er 1916 in *O smysle poznaniija* gewählt, wo es

142 Vgl. *ISSD* III, „Biologičeskij transformizm v transformizme“, I. 340 (167). Zur Rezeption der mathematischen Ansichten seines Vaters vgl. mit Bezug zur *ISSD* Silard 201b; Stahl 201b, S. 100 f.; Stahl 201c, S. 108 f.; mit Bezug auf das Frühwerk Kaidzava 2011; Kauchičišvili 2011; Niederbudde 2012.

143 Vgl. Bugaev o. Jg., S. 27.

144 Vgl. Bugaev o. Jg., S. 30.

145 Vgl. Bugaev o. Jg., S. 31-34. Auch das Verhältnis von Dyadenbildungen innerhalb einer Triade wird von Bugaev in Betracht gezogen. So könne die Triade abc auch als (ab)c auftreten, cba als (cb)a usw.

146 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194-194 ob. (382-383); 2004, S. 380; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286-286 ob. (59-60): „Вопросы о смысле здесь – архитектоника. Этим меняется самый подход к философско-научному смыслу; он – в серии соположения всех методических смыслов: в мысли смыслов; в умении складывать из материала идей и понятий, добытых путем методическим, целое, или фигуру их всех; но процесс построения фигуры пределов не знает; ‚a‘, данное в ‚b‘, ‚c‘, ‚d‘, как ‚ab‘, ‚ac‘, ‚ad‘, в свою очередь может быть взято ‚a‘, ‚b‘, ‚c‘, иль ‚d‘, как ‚(ab)a‘, ‚(ac)a‘, ‚(ad)a‘; и – далее, далее, далее; первоначально положенная смысловая фигура растет; [...] смысл – в росте своих смысловых содержаний; он – метаморфоза значений, кривая их; [...] смысл – мимика, или энергия творческих действий, в итоге которых слагается нами поволненный мир“.

ihm darum ging, die Möglichkeit der Brechung der zwölf Weltanschauungen Steiners zu demonstrieren.¹⁴⁷ Es wird daran deutlich, dass es Belyj nicht auf die Art der Darstellung ankommt, sondern auf das Prinzip. Er will eine mathematischen Ansprüchen genügende Ausdrucksweise für die Metamorphosenlehre Goethes finden, eine Sprache, die sowohl der Dynamik und Variabilität der konkret erfahrenen Ideenwelt wie auch den Forderungen moderner Wissenschaftlichkeit gerecht werden kann.¹⁴⁸

Hierbei hat sich Belyj auch an Edmund Husserl orientiert, auf den er in diesem Zusammenhang verweist¹⁴⁹ und dessen Begriff der „mathematischen Logik“ er verwendet.¹⁵⁰ Auch zentrale Termini der Selbstbewusstseinsseelerkenntnis wie den der Konfiguration, der Variation und des Figuralismus übernimmt Belyj von Husserl und spezifiziert mit ihrer Hilfe sein eigenes Konzept des Pluro-Duo-Monismus.¹⁵¹

Die Arithmologie, die sein Vater begründet und zu einer „wissenschaftlich-philosophischen Weltanschauung“ ausgebaut hatte,¹⁵² ist in Belyjs Augen eine Projektion der steinerschen Epistemologie auf die moderne Zahlentheorie.¹⁵³ Dies steht in Zusammenhang mit Hegels Konzept der „schlechten Unendlichkeit“,¹⁵⁴ das sich auf ein diskursives Verständnis der Zahl als additive Summe aus sukzessiv zusammengesetzten Teilen bezieht, die endlos fortge-

147 Vgl. Belyj 1965, 40.

148 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 193 ob. (381); 2004, S. 378: „[...] все-цельность и все-причинность явлений либо обрывает мысль философа в новый скептицизм [...], либо заново организует мысль к попытке ее возвыситься до применения к явлениям мира учений новейших математических достижений аритмологии и вариационного исчисления; во всяком случае гносеологический доминион оказывается обусловленным математикою, на что иногда и указывают философы современности, например – Гуссерль“.

149 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 193 ob. (381); 2004, S. 378, s. Zit. o.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 285 ob. (58).

150 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 193 ob. (381); 2004, S. 378; „Variacionnost’ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 208 ob. (411); 2004, S. 404. Dazu Holzmann 2011a. Wie Alla Holzmann (ebd., S. 161) zeigt, bezieht sich Belyj vor allem auf die *Logischen Untersuchungen* Husserls, deren erster Band *Prolegomena zur reinen Logik* bereits 1909 auf Russisch erschienen war, sowie auf dessen *Philosophie der Arithmetik*.

151 Vgl. Holzmann 2011a, S. 162 f.

152 Vgl. Bugaevs Aufsatz *Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie* (1905).

153 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 287-287 ob. (61-62). Er begründet dies nur knapp mit der Aussage, dass Nikolaj Bugaev Zahlen als Individuen und unteilbare Figuren verstanden habe: „Мы уже видели раньше [dies bezieht sich auf Arithmologie und Variationsrechnung – A.S.], как новая математика выявила неизбежность рассматривать ряд числовой в отнесенье его к целым числам, индивидуальным, а не разлагать число на части; число есть фигура: вселенная, так сказать.“

154 Belyj selbst verweist auf diesen Bezug: *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 287 ob. (62).

führt werden kann.¹⁵⁵ Ihm entgegengesetzt ist ein ganzheitliches Zahlenverständnis, das von einer ursprünglichen Einheit ausgehend die Unendlichkeit bereits in sich enthält. Solch ein Begriff ist, wie Förster betont, nur einem intuitiven Verstand zugänglich und allein fähig, organische Prozesse zu erfassen.¹⁵⁶

Belyj bezeichnet das diskursiv-additive Zahlenverständnis als analytisches¹⁵⁷ und folgt darin der Kritik seines Vaters. Dieser hatte der modernen Wissenschaft vorgeworfen, durch die Anwendung der Analysis auf alle Wissensbereiche zu einem rein deterministischen Weltbild gelangt zu sein, dem er sein Modell der Arithmologie entgegenstellte.¹⁵⁸ Der zentrale Gedanke dieser Anschauung, der auch Belyj faszinierte, war, dass mit einer Theorie der Diskontinuität der Determinismus des kausalen Verstandesdenkens durchbrochen und Freiheit innerhalb von Naturnotwendigkeit mathematisch beweisbar wurde.¹⁵⁹ Ein zentrales Problem der kantischen Philosophie schien damit gelöst: Die intelligible Ursachensetzung innerhalb der Kausalkette von Naturerscheinungen war wissenschaftlich modellierbar geworden.¹⁶⁰ Neben die Evolutionstheorie der Biologie, die Entwicklung als sukzessiv voranschreitenden Mechanismus von äußeren Ursache-Wirkungskomplexen denkt, und die Vorstellung der Progression in Bezug auf den gesellschaftlichen Fortschritt der Menschheit setzt Bugaev die Idee des Individuums, das aus eigenem innerem Antrieb handelt.¹⁶¹ Dennoch haben beide Sichtweisen, die analytische wie die arithmologische, nach Bugaev ihre Berechtigung.¹⁶² Belyj entwi-

155 Vgl. Förster 2012, S. 315 f.; Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Theorie-Werkausgabe, Bd. 18, S. 235-240).

156 Vgl. Förster 2012, S. 315.

157 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 287 ob. (62): „[...] числа, взятые синтезом, или единством индивидуальным, и взятые суммой сложенья частей, единиц, на которые все они делятся, – суть разное нечто [...]; число [...] как сумма, взгляд – аналитический“. (K.i.O.)

158 Vgl. Bugaev 1905, S. 361. Im Westen wird der Terminus Arithmologie ausschließlich im Sinne einer esoterischen Zahlensymbolik definiert (vgl. Silard 201b, S. 138, die sich auf Recherchen im englischsprachigen Netz beruft; das deutsch- und französischsprachige Internet liefert die gleichen Resultate). In Russland dagegen haben zahlreiche bedeutende Philosophen des 20. Jahrhunderts an Bugaevs Ideen angeknüpft, wie etwa Florenskij, Losskij, Bulgakov, Frank, Berdjaev u.a.m. (vgl. die Artikel *Aritmologija* in: *NFĖ; RF*, S. 33).

159 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 288-288 ob. (63-64).

160 Zum Problem der „Kausalität aus Freiheit“ und der „intelligiblen Ursache“ vgl. *KrV*, A 532-537/B 560-565.

161 Vgl. Bugaev 1905, S. 362 f.: „Прерывность всегда обнаруживается там, где проявляется самостоятельная индивидуальность. [...] также и там, где [...] появляются эстетические и этические задачи. [...] Природа не есть только механизм, а организм, в котором действуют [...] самостоятельные и самодеятельные индивидуумы.“

162 Vgl. Bugaev 1905, S. 363.

ckelt daran anknüpfend sein integrales Wissenschaftsmodell, in dem die additiv-materialistische Perspektive der Evolution des Menschen aus einfachsten Zellformationen mit dem intuitiv erfassbaren Ideenkosmos sowie deren gegenseitiger Wechselwirkung zusammengedacht werden können (vgl. dazu VI.4.). Das Konzept des Pluro-Duo-Monismus setzt damit die Bemühungen des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts fort, eine Versöhnung zwischen Natur- und Geisteswissenschaften herbeizuführen.

IV.3. Esoterische Praxis als epistemologische Methode

Belyj betont in seinen theoretischen Schriften, dass die in IV.1. dargestellte Vertiefung des diskursiven Erkenntnisaktes nur möglich sei, wenn das Bewusstsein auf dem Wege meditativer Praxis erweitert werde.¹⁶³ Das zunächst auf die Sinneserkenntnis eingeschränkte Verstandesbewusstsein kann, so Belyj im Einklang mit Steiner, in drei Stufen erweitert werden, wodurch zuvor unbewusste Schichten der Psyche erschlossen und das Bewusstsein auf höhere Wirklichkeitsebenen emporgehoben wird. In der Anthroposophie werden diese Stufen als Imagination, Inspiration und Intuition bezeichnet.¹⁶⁴

Die folgenden Ausführungen geben zunächst eine Skizze von Belyjs persönlicher meditativer Praxis, die dank zahlreicher autobiographischer Bezüge und Darstellungen in seinen Werken detailliert rekonstruiert werden kann (IV.3.1.). Dabei zeigt sich, dass die esoterische Schulung notwendig begleitenden Initiationserlebnisse für Belyj gleichzeitig die Grundlage seines Geschichtskonzepts bilden, esoterische Erfahrung und Geschichtserkenntnis für ihn also ein Kontinuum darstellen (IV.3.2.). Weiter wird versucht, eine ‚Topographie des meditativen Raums‘ zu geben,¹⁶⁵ die sich vor dem

163 Vgl. SoSo VII, S. 190. Zur Bedeutung der Meditationspraxis für Belyjs ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ vgl. auch Stahl 201b.

164 Die Bedeutung der höheren Erkenntnisstufen der Anthroposophie für die Darstellung des werdenden Selbstbewusstseins, die Belyj in *Kotik Letaev* gibt, wurde in der Belyj-Forschung aufgezeigt (vgl. Alexandrov 1985, S. 159-174; Alexandrov 1987, S. 156-161; Stahl-Schwaetzer 1995; Silard 2002, S. 264-282). Die Analysen beziehen sich jedoch ausschließlich auf *O smysle poznanija* und *Kotik Letaev*, Stahl berücksichtigt zudem *Žezl Aarona* und *Glossolalija*. Die übrigen Kontexte, die sich durch konkrete Meditationsbeschreibungen in den *Krisen* und mit Bezug auf das Wissenschaftskonzept der Selbstbewusstseinsseele in der *ISSD* ergeben, wurden bisher, soweit zu sehen, nicht beachtet.

165 Silard 2002, S. 289 ff. spricht von der „Topologie“ (топология) des „imaginären Raums“ (мнимого пространства) bei Florenskij, dessen Merkmale sie auch bei Belyj findet, der diese allerdings im Gegensatz zu Florenskij nicht systematisch entwickelt habe. Bei Belyj kehre der „mathematische Idealismus“ (математический идеализм)

Hintergrund der Darstellungen der höheren Erkenntnisstufen und der mit diesen verbundenen Ontologie der ‚höheren Welten‘ durch Rudolf Steiner erschließt (IV.3.3.). Abschließend soll gezeigt werden, dass Belyj in der *ISSD* die zuvor ausschließlich höheren Bewusstseinsstufen zugeschriebenen Erkenntnisweisen in eine komplexe Theorie der Spiegelung dieser Stufen im Seelischen verwandelt (IV.3.4.). Diese Theorie wird im dritten Teil der *ISSD* an verschiedenen Stellen angedeutet, jedoch nicht näher ausgeführt, sie steht jedoch im Hintergrund des Begriffs und der ‚Methodologie‘ der Selbstbewusstseinsseele.

IV.3.1. Belyjs meditative Schulung

Schon während der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts, in der Belyj als einer der führenden Theoretiker des russischen Symbolismus auftrat, übten die mystischen Wege der Menschheit eine große Faszination auf den jungen Schriftsteller aus. Bereits 1901 setzte er sich intensiv mit der theosophischen Lehre auseinander und begab sich auf die Suche nach einem spirituellen Lehrer,¹⁶⁶ den er zunächst in Serafim von Sarov fand, nach dessen schriftlicher Anweisung er das Jesusgebet praktizierte (vgl. III.1.1.). 1908 studierte Belyj aufmerksam Steiners Schulungsbuch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, das in russischer Übersetzung im *Teosofskij Vestnik* erschien.¹⁶⁷ Der konkreten Praxis des anthroposophischen Schulungswegs begegnete er zwei Jahre später durch die Vermittlung der ehemaligen Steiner-Schülerin Anna Rudol'fovna Minclova.¹⁶⁸ Nach ihrer Abkehr von Steiner behauptete diese, im Auftrag einer östlichen Rosenkreuzer-Bruderschaft einen russischen Orden begründen zu sollen, zu dessen führenden Mitgliedern sie Andrej Belyj und Vjačeslav Ivanov auserkoren hatte.¹⁶⁹ Für Belyj waren das

Florenskijs ins Poetische übersetzt wieder: „[...] вся романная проза Андрея Белого должна, видимо, рассматриваться как акт вторжения метаматематики в роман XX в.“ (Silard 1984, S. 237.) Die Belyj-Forscherin weist auf folgende Elemente hin: „[...] множественность измерений (пространства), зеркально-опрокинутая симметрия видимых и мнимых миров и зеркало как выход в иной мир, эффект мѣбиусовой спирали, пересечение границы (черты) при переходе из сферы в сферу и принцип опрокидывания, оппозиции геометрических форм или математических выражений и т. п.“ (Ebd.) Hier werden ausschließlich die Steiner-Bezüge behandelt.

166 Vgl. Belyj 2016, S. 67, 69.

167 Vgl. Belyj in: Gut 1997, S. 209; Carlson 1993, S. 91.

168 Eine erste Begegnung fand nach Belyjs Zeugnis bereits 1902 statt (vgl. Belyj 2016, S. 74).

169 Zu Minclova und dem „goldenen Dreieck“ vgl. Belyj 2016, S. 122-126; Carlson 1988; Bogomolov 1999, S. 23-11; Obatnin 2000; Stahl-Schwaetzer 2002, S. 191-201; Maydell 2005, S. 57-67.

Jahr 1909 und die erste Hälfte des Jahres 1910 durch dieses Intermezzo mit Minclova geprägt, die ihn im Dezember 1909 in die anthroposophische Meditationspraxis einführte mit Übungen, die er später als verfrüht einschätzte.¹⁷⁰ Belyj kam sehr bald zu der Überzeugung, dass es sich bei Minclova um eine pathologische Persönlichkeit handelte, und brach mit ihr.¹⁷¹ Kurz darauf verschwand sie auf mysteriöse Weise.

Für Belyj prägend sollte die vermutlich auf mündliche Unterweisungen Steiners zurückgehende Verbindung der sogenannten ‚sechs Nebenübungen‘ des anthroposophischen Schulungswegs mit dem „Anziehen der Rüstung Gottes“ aus dem Epheserbrief des Paulus (Eph 6,10-20) sein, die er bei Minclova kennenlernte.¹⁷² Im *Material k biografii* umschreibt er die Nebenübungen, denen in der esoterischen Praxis Steiners eine zentrale Bedeutung zukommt,¹⁷³ als ein „sich Wappnen mit der Christuskraft“ (вооружиться Христовой си-

170 Vgl. Belyj 1969b, S. 634, wo von ‚drei Wochen‘ die Rede ist, in denen sich Belyj den Übungen der Minclova ‚hingeeben‘ habe. Im *Material k biografii* dagegen sind Meditationsanweisungen für Dezember 1909 und Februar 1910 vermerkt; für Mai 1910 notiert Belyj, aufgrund der Meditationen nervenkrank geworden zu sein (vgl. Belyj 2016, S. 122-125). Dazu auch Belyj in: Gut 1997, S. 209; Stahl-Schwaetzer 2002, S. 200 f.

171 Vgl. Erinnerungen Belyjs, zitiert nach Archivmaterial in: Bogomolov 1999, S. 47 f., 75; Belyj 2016, S. 125.

172 Vgl. Belyjs Bericht von einem „völlig verrückten Gespräch“ mit Minclova, in dem diese von einer Spaltung der Rosenkreuzer gesprochen hatte und ihrem Auftrag, eine russische Rosenkreuzerloge zu begründen. Weiter habe sie ausgeführt: „[...] новое рыцарство – возникает; в России сосуд – должен быть, sui generis ложа; и нужно, чтобы в Москве, в Петербурге нашлись два лица, группирующих тех, кто себя свяжут братски, чтобы стать под знамена – духовного света; те лица духовными упражнениями подготовят себя; упражнения – вооружения: лба; это шлем; а другое – жизнь сердца: жизнь панциря; и есть меч; есть напелнич (все разные упражнения); вооруженные рыцари образуют круг рыцарей („Круглый стол“, на который поставится чаша Грааля [...]); я же [Belyj – A.S.] – призван помочь: быть кристаллом [...]; в Петербурге лицо уже есть [Vjač. Ivanov – A.S.]; двое мы с Минцловой образуем естественный треугольник для построения храма рыцарства [...]; Минцлова будет органом сношения с посвященными братьями“. (Nach Bogomolov 1999, S. 74 f. Sperrdruck u. kursiv nach Bogomolov). Im bisher veröffentlichten Werk Steiners ist von einer Verbindung der Nebenübungen zum Epheserbrief nirgends die Rede. Zu Belyj und den Nebenübungen vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 199 f.; Stahl 2015, S. 82 f.

173 Durch die Nebenübungen soll eine Festigung der Psyche erzielt werden und der Mensch lernen, seine Gedanken, Gefühle und seinen Willen zu beherrschen, bevor er die höheren Daseinsgebiete betritt, wo alles volatil und veränderlich ist. Er erwirbt sich so nach Steiner die nötige „Festigkeit, Sicherheit und [das nötige] Gleichgewicht“, das er auf dem esoterischen Weg braucht, um seelisch gesund zu bleiben (vgl. GA 13, S. 329 f.). Zu den Nebenübungen vgl. etwa GA 13, S. 329-340; SKA 7, S. 95/125-97/128. (Die kritische Steiner-Ausgabe [SKA] wird zitiert nach der Seitenzählung der jeweiligen Ausgabe sowie den Seitenangaben der letzten zu Steiners Lebzeiten erschienenen Fassung eines Werks.)

лой), durch dessen unablässige Übung er gelernt habe, „geistig aus sich herauszutreten“ (выходить из себя духовно).¹⁷⁴ Auch sein Alter-Ego in der Erzählung *Jog*, Ivan Ivanovič Korobkin, praktiziert die Nebenübungen,¹⁷⁵ und in der *ISSD* werden sie auf eine esoterische Praxis zurückgeführt, die der „Gnostiker Paulus“ bereits seinen Anhängern vermittelt habe.¹⁷⁶ Die Bedeutung der Nebenübungen für Belyjs eigenen inneren Weg kommt in der *ISSD* in den Worten zum Ausdruck:

„[...] человек вооружается с ног до головы в пути усилий, терпения, опыта; весь состав человека вводится в переплав; одно вовлекается в проработку многого; и это одно – нисхождение ума Христова в наш ум, а нашего ума – в сердце (для брони), откуда он промышляет – руки, ноги, чресла, самые внутренние органы“.¹⁷⁷

Für Belyj also bedeuteten diese Übungen die vollständige Umwandlung des irdischen Menschen, der sich durch ihre Praxis zum Gefäß für das höhere, in Christus gegründete Selbst transformieren und zum Wanderer zwischen den Welten werden kann bei voller Bewusstseinsklarheit.¹⁷⁸

Trotz des Zerwürfnisses mit Minclova hält Belyjs Interesse an Steiner und dem von ihm gelehrten Schulungsweg an. Dies ist v. a. der Tatsache zu schulden, dass auch seine Lebensgefährtin Asja Turgeneva, mit der er seit dem Frühjahr 1909 liiert ist, sich stark zur Theosophie Steiners hingezogen fühlt. Im Mai 1912 suchten sie den esoterischen Lehrer zum ersten Mal persönlich

174 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/46.

175 Vgl. SoSo III, S. 298 f. Zu den autobiographischen Parallelen der Erzählung *Jog* und Belyjs esoterischer Praxis vgl. ausführlich Spivak 2004 sowie Spivak 2006a, S. 189-208.

176 Vgl. *ISSD* I.1, „Apostol samosoznaniija Pavel“, I. 45 ob. (80): „[...] опыт умирания во имя жизни и гнозис освобождения от умирания сформулирован гностиком Павлом в шести правилах вооружения: ‚Шлем спасения возьмите‘; ‚станьте в броню праведности‘; ‚возьмите щит веры‘; ‚и меч духовный, который есть слово Божие‘; ‚станьте, препоясав чресла ваши истиною‘; ‚обув ноги ваши в готовность благовествовать‘ (Эфес. 6,14-17); облечение умом чела (шлем) есть как бы контроль мыслей в самопознании; облечение груди (панцирь) есть как бы равновесие; вооружение левой руки щитом, а правой мечом, сводимы к инициативе действия и к стремлению к положительному (‚меч, как слово Божие‘)“. (K.i.O.) In den privaten Aufzeichnungen einer „Esoterischen Stunde“ vom 6.6.1907 in München sind die Nebenübungen entsprechend dem Wortlaut bei Belyj aufgeführt: 1. Gedankenkontrolle, 2. Initiative des Handelns, 3. Erhabensein über Lust und Leid, 4. Positivität; dazu kommen 5. Unbefangenheit und 6. Gleichgewicht, womit die harmonische Einübung aller vorangegangenen Stufen gemeint ist (vgl. GA 266a, S. 232 ff.). Der Indologe Hermann Berger führt die sechs Nebenübungen auf indische Quellen zurück (*Brahadāranyaka Upaniṣad* 4.4.23.). Sie sind seiner Meinung nach über das *Vedantasa-ra* in die theosophische Literatur (Annie Besant: *The Ancient Wisdom* – 1898, Kap. XI) und von dort in Steiners esoterische Praxis eingeflossen (vgl. Berger 1996).

177 *ISSD* I.1, „Apostol samosoznaniija Pavel“, I. 45 ob. (80).

178 Vgl. auch Belyj 2016/2002, S. 144/46.

auf und bereits im Juli erhalten sie erste Meditationsanweisungen,¹⁷⁹ die in den folgenden Monaten weiter ausgebaut werden. Belyj hat seine Meditationspraxis nie systematisch beschrieben, verstreuten Aussagen ist allerdings zu entnehmen, dass er im Juli 1912 von Steiner eine Paraphrase aus den Mysteriendramen als Meditationsinhalt erhielt, in der es, wie bei den Nebenübungen, um die Harmonisierung und Spiritualisierung der drei Seelenkräfte Denken, Fühlen und Wollen ging,¹⁸⁰ und dass er neben der intensiven Praxis der sechs Nebenübungen auch die sieben Stufen des christlich-gnostischen Wegs praktizierte,¹⁸¹ was seine Spuren in der imitatio Christi hinterlassen hat, die sich durch seine autobiographischen Werke zieht.¹⁸²

In den ersten Monaten im Umfeld Steiners werden Belyj und seine Gefährtin regelmäßig empfangen, der Fortschritt ihrer Meditationspraxis wird begleitet, Steiner korrigiert und ergänzt.¹⁸³ Da Belyj die deutsche Sprache nicht ausreichend beherrscht, um sich Steiner in Worten verständlich zu machen, entwickelt er für seine Meditationserfahrungen eine Zeichensprache, eine „spezielle Hieroglyphik“ (особую гиероглифику).¹⁸⁴ Diese wird ihm mit der Zeit zur Gewohnheit, und er benutzt sie auch später in Russland, um komplexe Gedankengänge in kompakter Form wiederzugeben.¹⁸⁵ Die den Inhalt der *ISSD* illustrierende Aquarellskizze von 1927 stellt ein Beispiel solch einer konzen-

-
- 179 Belyj gibt einmal den Juni (SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195), einmal den Juli 1912 an (Belyj in: Gut 1997, S. 209). Da er Steiner laut *Material k biografii* erst im Juli wieder aufgesucht hat, muss es wohl dieser Monat gewesen sein.
- 180 Dies wird in Zusammenhang mit der Spiralform der Geschichtskurve in Kap. V.1.1. ausführlich behandelt. Die Angabe macht Belyj in: SoSo VII/Belyj 1977, S. 370/212.
- 181 Vgl. Belyj 1994, S. 464: „[...] я должен был вырабатывать непредвзятость, контроль мысли, инициативу, равновесие, перенесение обид и семь ступеней христианского посвящения (от омовения ног до бичевания и положения во гроб), т. е. добродетели, необходимые для нормального прохождения „пути посвящения“. Ausführlich beschrieben ist die Praxis des christlich-gnostischen Weges und Belyjs Bezug dazu in: Kazačkov 2015. Belyj erwähnt ihn auch in: *ISSD* I.1. „Stil’ Evangelij“, I. 28-28 ob. (45-46). Diese Praxis beinhaltet nicht die im christlichen Mittelalter geübte Visualisierung der einzelnen Stufen des Passionsweges bei gleichzeitiger Identifikation mit den Leiden Christi, sondern nach den Anweisungen Steiners soll mit jeder Etappe des Passionsweges ein bestimmtes Gefühl verbunden und kultiviert werden. Die Vision des entsprechenden Ereignisses aus der Perspektive des es erleidenden Christus soll sich erst als Folge der Übung einstellen, was so weit ginge, dass im Falle der Kreuzigung Spuren der Stigmata an Händen und Füßen auftreten würden. (Vgl. GA 99, S. 155 ff.)
- 182 Vgl. das Ende von *Kotik Letaev* und *Zapiski čudaka*, dazu: Alexandrov 1985, S. 169-173; Cioran 1973, S. 180-195, die allerdings die Verbindung zu Belyjs anthroposophischer Meditationspraxis nicht aufgedeckt haben.
- 183 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362 ff./195-199.
- 184 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195.
- 185 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195. Beispiele finden sich in: Spivak/Nasedkina/Rudnik/Šapošnikov 2005, etwa S. 236 f.

trierten Abbildung umfassender Zusammenhänge in einer verschlüsselten Zeichensprache dar, deren Sinn sich erst nach intensiver Auseinandersetzung ergibt. Belyj nennt seine Zeichnungen und Schemata „Symbole meiner geistigen Erfahrungen“ (символы моих духовных узнаний) und Versuche, die „klingenden Bilder“ (звучащие образы)¹⁸⁶ seiner Meditationen in einer „Hieroglyphen-Schrift“ (гиероглифическим письмом) zum Ausdruck zu bringen.¹⁸⁷

Neben der meditativen Arbeit hört Belyj eine Vielzahl an Vorträgen, studiert die für die Mitglieder der Anthroposophischen Gesellschaft aufgezeichneten internen Zyklen und später auch Schriften Steiners, wohnt den zahlreichen künstlerischen Darbietungen bei, die von Steiner inszeniert wurden. Zu Beginn des Jahres 1913 tritt er in die sich gerade begründende Anthroposophische Gesellschaft ein, im Mai wird er in den engeren Kreis der esoterischen Schüler aufgenommen und darf die sogenannten „Esoterischen Stunden“ besuchen,¹⁸⁸ später wird er Mitglied eines noch exklusiveren Zirkels. Die Unterweisungen, die Steiner hier erteilte, verfolgten nach Belyj das Ziel, die „Legendensymbole als Wirklichkeiten des astralen Kosmos wahrnehmen“ zu lernen (внимать символам легенд, как действительности звездного [астрального] космоса).¹⁸⁹

Bereits für das Ende des Jahres 1912 vermerkt Belyj im *Material k biografii*, dass sich Erlebnisse eingestellt hätten, bei denen ein Heraustreten aus dem Körper auf den Astralplan stattgefunden habe, ohne dass er dabei das Bewusstsein verloren hätte.¹⁹⁰ Für das Jahr darauf notiert er, im Dezember 1913 gelernt zu haben, im Wachzustand „geistig“ (духовно) aus sich herauszutreten im Gegensatz zu dem Aus-sich-Heraustreten im Vorjahr, das auf eine „größere, physiologische Art“ (более грубым, физиологическим образом) in Form einer „Katalepsie“ geschehen sei.¹⁹¹ Zeitgleich stellt sich während eines Vortrags das Erleben ein, dass seine Schädeldecke aufbreche und ein gleißendes Licht den Saal erfülle, vor dem die künstliche Saalbeleuchtung verblasst: „[...] мне показалось, что сорвался не то мой череп, не то потолок зала и открылось непосредственно царство Духа“.¹⁹²

Als Ergebnis seiner Meditationsbemühungen vermerkt Belyj für Mai 1913 Imaginationen von Engeln, Erzengeln und Archai, die Niederschlag in Zeichnungen finden, die von Asja Turgeneva aufbewahrt und dem Dornacher Stei-

186 Vgl. Belyj 2016./2002, S. 143/43.

187 Vgl. SoSo VII, S. 363/1977, S. 197.

188 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 136/33. Eine überschaubare Sammlung an Materialien mit Erläuterungen zur Entstehung der Esoterischen Schule und Steiners Tätigkeit ebendort gibt Clement in: SKA 7, S. 355-441.

189 Vgl. SoSo VII, S. 361/194.

190 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 131/26.

191 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/46.

192 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/46.

ner-Archiv vermacht wurden.¹⁹³ Für den Juli des gleichen Jahres notiert Belyj, sich mit verstärktem Interesse historischen Fragestellungen im Licht der Anthroposophie zuzuwenden und entsprechende „Tabellen, graphische Schemata und Diagramme“ (таблицы, графические схемы, диаграммы) zu erstellen.¹⁹⁴ Ab September stellen sich „kosmische Einsichten“ (космические узнания) in die von Steiner gelehrten feinstofflichen Vorstufen der Erde ein.¹⁹⁵ Im November suchen ihn in Norwegen „gewaltige apokalyptische Bilder“ (огромные, космические, апокалиптические образы) heim; seine „erstaunlichen, unerklärlichen Erlebnisse“ (удивительные, необъяснимые переживания) in Bergen¹⁹⁶ scheinen mit okkulten Einblicken in die eigene und die Menschheitsentwicklung in Zusammenhang zu stehen.

Parallel zu den Berichten über seine immer ekstatischer werdenden spirituellen Erlebnisse und Visionen vermerkt Belyj im *Material k biografii*, dass seine physische Leiblichkeit seit der durch Asja Turgeneva im März 1913 verordneten sexuellen Enthaltbarkeit ihn in immer größere Bedrängnis bringe und klagt über nervliche Zerrüttung.¹⁹⁷ Es stellt sich eine Persönlichkeitspaltung zwischen dem sich in meditativen Höhenflügen verlierenden Geist auf der einen und dem von sinnlichem Verlangen gepeinigten Leib auf der anderen Seite ein. Für den Sommer 1914 konstatiert Belyj:

„[...] во мне произошел внутренне как бы разрыв ‚Я‘ на два ‚Я‘; жизнь высшего ‚Я‘ во мне убивала мое физическое здоровье; [...] конфликт двух борющихся ‚Я‘ во мне окончился моим сильнейшим сердечным припадком, [...] во время которого меня охватывал страх смерти“.¹⁹⁸

Trotzdem führt Belyj seine Meditationspraxis fort, auch nachdem er nach Russland zurückgekehrt ist.¹⁹⁹ Dies beweisen die Meditationsskizzen späterer Jahre²⁰⁰ sowie vereinzelte Berichte in Erinnerungen ihm nahestehender Menschen.²⁰¹

193 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 135/32. Ein paar der Zeichnungen finden sich in: Gut 1997, S. 219-224.

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

195 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 138/35.

196 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 140/39.

197 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 134 f./30 f.

198 Belyj 2016/2002, S. 194/138. K.i.O.

199 Dies muss vermerkt werden entgegen der Annahme Spivaks, er habe damit nach seiner Rückkehr gebrochen (vgl. Spivak 2006a, S. 202).

200 Vgl. Stahl 2015.

201 Vgl. Bugaeva 1981, S. 223-227, die aus der Außenperspektive beschreibt, wie Belyj sich in innerer Versenkung in höhere Bewusstseinsbereiche begab, um von dort seine dichterischen Inspirationen zu schöpfen; außerdem Demin 2007, Anm. S. 371, der auf Erinnerungen von N. I. Gagen-Torn verweist, die mit Belyj und Bugaeva befreundet war und den Schriftsteller mit ihren Berichten von den Astralreisen der Schamanen,

IV.3.2. Okkulte Geschichtserkenntnis

Aus Belyjs autobiographischen Texten einschließlich der Krisenschriften lassen sich außerdem wesentliche Aspekte ableiten, die der geschichtswissenschaftlichen Methode zugrunde liegen, die in der *ISSD* zur Anwendung kommt. Die beiden einschneidenden Initiationserlebnisse, die Belyj im Umfeld Steiners widerfuhren, verbindet er mit Bergen und dem Leipziger Zyklus *Christus und die geistige Welt*. Sie vermitteln ihm nach eigenem Zeugnis Einblicke in die okkulte Menschheitsentwicklung.

Der einzige Versuch, das sich jeder Beschreibung Entziehende der erschütternden Ereignisse von Bergen zu verbalisieren, findet sich in den *Zapiski čudaka*. Hier wird zum einen die Realisierung dessen angedeutet, was Steiner als das „Lebenstableau“ bezeichnete:²⁰² eine blitzartige Überschau über den eigenen verflossenen Lebenslauf.²⁰³ Zum anderen verweist Belyj wiederholt auf eine Schau, die mit dem Einblick in seine vergangenen und zukünftigen Verkörperungen und mit dem kulturell-kosmischen Werdegang der Menschheit insgesamt verbunden ist. Diese Visionen²⁰⁴ erinnern an buddhistische Berich-

mit denen sie sich beschäftigte, in Begeisterung versetzte, weil er darin eine Spiegelung seiner eigenen inneren Erfahrungen gesehen habe.

202 Nach Steiner stellt sich dieses Erlebnis als Resultat einer systematischen esoterischen Schulung ein und beruht darauf, dass das Bewusstsein sich vom physischen Körper trennt und „leibfrei“ im Ätherischen wahrnehmend wird (vgl. GA 25, S. 16 f., 25 f.). Der Roman *Kotik Letaev* stellt die literarische Verarbeitung dieses Erlebnisses dar, von dem Steiner weiter bemerkt, dass es dem Erleben des „ganz kleine[n] Kind[es]“ gleiche, das „noch nicht sprechen gelernt hat“ (ebd., S. 26). Zur Thematik des Lebenstableaus bei Steiner vgl. Neider 2017. Gewöhnlich verwendet Steiner diesen Ausdruck in Bezug auf das nachtodliche Erleben, in GA 319, S. 146 ff. aber auch in Zusammenhang mit der meditativen Schulung.

203 Vgl. SoSo VI/Belyj 2012, S. 439/258: „[...] здесь жизнь пролетела“.

204 Es wird hier der Begriff der Vision verwendet, weil dieser in der modernen Mystikforschung mit Bezug auf Phänomene übersinnlicher Einsichten gebräuchlich ist, die nicht aus physiologischen Maßnahmen und Affekt resultieren, sondern bei klarem Bewusstsein empfangen werden, wie es beispielsweise bei der mittelalterlichen Visionärin Hildegard von Bingen der Fall war (vgl. Dinzelsbacher 1994, S. 144-150; Ruh 1990, S. 14 f.; McGinn 1996, S. 509-514). Auch Rudolf Steiner wird in diesem Kontext als Visionär bezeichnet, obgleich er sich selbst gegen eine solche Zuordnung wehrt hätte (vgl. RGG VIII, Sp. 1127; Steiner selbst [etwa GA 57, S. 409 f.] bestimmte den Begriff der Vision als „Gaukelbild“ und „Nachbild“ sinnlicher Wahrnehmung und grenzte ihn von der Imagination als realer geistiger Wahrnehmung ab). Auch Belyj hätte den Begriff der Vision abgelehnt, denn die übersinnliche Erkenntnispraxis Belyjs wie Steiners ist wesentlich differenzierter, als es die Zuordnung zum Visionären nahelegt, und darüberhinaus nach dem Selbstverständnis beider erkenntnistheoretisch fundiert. Im Einzelfall muss hier zwischen Einsichten gedanklich-intuitiver, auditiv-inspirativer und visuell-imaginativer Art unterschieden werden. Der Begriff der Vision, der das visuelle Moment in den Vordergrund rückt, be-

te von der Erleuchtung des Buddha Siddharta Gautama unter dem Bodhi-
baum, von dem es heißt, er habe das „dreifache Wissen“ erlangt, dessen erste
Stufe die Schau seiner vergangenen Inkarnationen darstellte, während die
zweite Stufe darin bestand, dass er das „Wandern aller Wesen durch die ver-
schiedenen Weltzeitalter“ und das Karma-Gesetz erkannte.²⁰⁵

Der Erzähler der *Zapiski* berichtet, „bis zu weiten“ (до дальних) bzw. „zu
weitesten Ausblicken“ auf seine „Schicksale“ geschaut zu haben (до даль-
нейших прозоров о судьбах моих)²⁰⁶ und mit Bezug auf seine persönliche
Jordantaufe‘ schreibt er:

„[...] на Иордани моей опустились в меня мои крылья: глава моя треснула;
вырванная из темнот (плана в черепе) мысль моя охватилась блистанием,
нарисовав всем грядущим культурам грядущие судьбы свои; пресущество-
вание в точке ‚Я‘, человека во мне в Чело Века свершилось – здесь, в Бергене;
в этом миге история жизни моей, все мои воплощения (прошлые и грядущие
жизни), загибались вкруг, описавши окружность, сомкнулись“.²⁰⁷

schreibt letztlich nur unzureichend, was die okkulte Praxis der Anthroposophie aus-
zeichnet, zu der die gedanklich-erkenntnismäßige Durchdringung und Konzeptiona-
lisierung des Geschauten und Gehörten als wesentliches Merkmal dazugehört.

205 Nach Schmitt im Druck. Vgl. von Brück 1998, S. 70 f., der den überlieferten Wortlaut
des Buddha zitiert: „So sah ich mit dem himmlischen Auge [...] die Wesen, wie sie
verschwinden und wieder auftauchen [...]; ich erkannte die Wesen, wie sie gemäß
dem Wirken (karma) ins Leben treten [...] vernichtet war Dunkelheit, aufgegangen
Licht, wie ich da wachsam, eifrig, zielbewusst weilte.“ (*Majjhima Nikāya* 36, nach der
Übersetzung von Dahlke 1986, S. 57 f.) Mit dieser Parallele zu Motiven der Buddha-
Legende soll keineswegs behauptet werden, Belyj könne als moderner Buddha ange-
sehen werden. Er war eine sehr komplexe, an Widersprüchen reiche Persönlichkeit,
der die Abgründe des Pathologischen ebenso vertraut waren wie die Höhen des
meditativen Aufstiegs. Es muss jedoch davon ausgegangen werden, dass die medi-
tative Versenkung gewissen Gesetzmäßigkeiten folgt, die sich zeit- und kultur-
übergreifend ähneln, allerdings immer kultur- und zeitgebunden in Worte über-
setzt werden. Von Brück weist darauf hin, dass die stilisierte Darstellung der Bud-
dha-Legenden von den „drei Nachtwachen“ einer späteren Systematisierung des
Erweckungserlebnisses entstammen, was sich aus dem Vergleich verschiedener Fas-
sungen mit unterschiedlichen Datierungen ergibt.

206 Vgl. SoSo VI/Belyj 2012, S. 434, 439, 466/250, 258, 297. (Die *Zapiski čudaka* werden
zitiert nach der russischen Belyj-Gesamtausgabe sowie der deutschen Übersetzung
von Christoph Hellmundt *Aufzeichnungen eines Sonderlings*, die stellenweise an den
russischen Originaltext angepasst wurde.)

207 SoSo VI/2012, S. 410/215. Sperrdruck im Original. Nach Steiner zeichnet sich die auf
die erwähnte Stufe der meditativen Schulung folgende dadurch aus, dass der Einzu-
weihende ein Erleben seiner „wiederholten Erdenleben“ gewinnt (vgl. GA 17, S. 30 f.,
44) und die darauffolgende Stufe dadurch, dass der Mensch „ganz in die objektive
Welt der kosmischen geistigen Wesenheiten hineinversetzt“ wird (vgl. GA 25, S. 30).
In GA 13, S. 359 bemerkt Steiner, dass nur die Intuition eine „sachgemäße Erfor-
schung von den wiederholten Erdenleben und vom Karma“ ermögliche. Das schließt
jedoch nicht aus, dass bereits auf früheren Stufen ein elementares Erleben der Rein-

Es wird in den *Zapiski* nicht genauer ausgeführt, um welche Art von Visionen bezüglich der „künftigen Schicksale“ „künftiger Kulturen“ es sich handelte, und auch Belyjs Einsichten in eigene vergangene und zukünftige Inkarnationen, von denen hier die Rede ist, werden von ihm kaum näher spezifiziert.²⁰⁸ Zudem ist zu berücksichtigen, dass Belyj durchgängig von einer Erweiterung im Gedanklichen und damit der epistemologischen Möglichkeiten spricht, nicht aber von einer Vision im klassischen Sinne. So heißt es im angeführten Zitat „мысль моя охватила блистанием, нарисовав всем грядущим культурам грядущие судьбы свои“ und an anderer Stelle beschreibt er die Christus-Begegnung in Bergen mit den Worten:

„[...] в Христиании мысль облетала, обвевая; и — свевя мне под ноги жизнь сухомыслия, высились смыслы в мирах многообразий; я из ущелия плоти прошел: в непомерный объем раздававшихся истин до — дальних прозоров о судьбах моих; — [...] — Кто-то Древний, подняв из-за мира моих превозвышенных мыслей — — свой Лик, — [...] я видел Его отраженье во мне; и, к себе самому припадая, коснулся я Лика“.²⁰⁹

Es handelt sich also bei seinen okkulten Erlebnissen nicht um reine Visionen, sondern vielmehr um Einsichten (vgl. den wiederholt gebrauchten Ausdruck „[воз-]высились смыслы“),²¹⁰ die auf einer erkenntnismäßigen Vertiefung und Erweiterung des gewöhnlichen Tagesbewusstseins beruhen, aber als von visuellen Momenten durchsetzt beschrieben werden (vgl. die Adverbialprinzipien „нарисовав“, „описавши“).²¹¹ Dass Belyjs Geschichtskonzept auch visionäre Elemente im Sinne von Prophetien zugrunde liegen, zeigt etwa die Präsenz der anthroposophischen Figur Ahrimans, der mit den Jugendvisionen vom Kommen des Antichrist in Verbindung steht,²¹² sowie die Umsetzung innerer Bilder, die den Autor bei einem Aufenthalt auf der Insel Rügen heimsuchten, in der Gestaltung der Aquarellskizze von 1927. Hier sind mit der Aufschrift „Stöße“ (толчки) Einwirkungen eingezeichnet, die niedere Bewusstseinsstufen bzw. Kulturstufen auf den aktuellen Verlauf der Geschichte nehmen. Im *Material k biografii* berichtet Belyj von einer Vision auf Rügen, in der ihm ein „kalmückischer Greis“ (калмыцкий старик) erschienen sei, dessen Worte „Я – из прошлого: но я еще приду“ er so verstanden habe, dass unterirdische Kräfte aus der Vergangenheit in ein- bis zweihun-

karnationstatsache gegeben ist. Im Falle Belyjs kann von einer „sachgemäßen Erforschung“ vergangener Verkörperungen nicht gesprochen werden. Es handelt sich bei seinen Einsichten vielmehr um ein allgemeines Erleben der Verbundenheit mit der gesamt menschheitlichen Entwicklung in Vergangenheit und Zukunft.

208 Vgl. zu dieser Thematik Kazačkov 2015.

209 SoSo VI/Belyj 2012, S. 434/250.

210 SoSo VI/Belyj 2012, S. 439, 466/258, 297.

211 SoSo VI/Belyj 2012, S. 410/215.

212 Vgl. mit Bezug zur *ISSD* die Kap. V.3.2.-4.; biographisch Belyj 2016, S. 48, 54; Lavrov 1995, S. 31 f.

dert Jahren zu furchtbaren Umwälzungen in Europa führen würden.²¹³ Diese Vision spiegelt sich auf der Aquarellskizze im Bereich des 21./22. Jahrhunderts, wo nach dem tiefsten Punkt der roten Kurve ein „Stoß“ in ockergelb, also in der den „Mongolen“ und „Chinesen“ zugeordneten Farbe, folgt und fast bis ins dunkelblaue Feld der Selbstbewusstseinsseele vordringt, wo die Aufschrift „Krise Europas“ (Кризис Европы) steht. Es ist anzunehmen, dass Belyj nicht von allen Visionen dieser Art, die ihm im Laufe seines Lebens begegnet sind, berichtet hat, diese aber seine historiosophischen Konzeptionen beeinflusst haben. Wie das Motiv vom Antichrist steht auch dieser Zusammenhang im Kontext von Solov'evs Geschichtsmetaphysik, die sich aus ähnlichen visionären Quellen speiste.

Als weiteren Höhepunkt seiner okkulten Erlebnisse schildert Belyj den Zyklus *Christus und die geistige Welt*, der zum Jahreswechsel 1913/14 in Leipzig stattfand und für ihn u. a. mit tiefen Einsichten in historische Zusammenhänge verbunden war, die ihm am Grab Nietzsches aufgingen:

„[...] когда я склонил колени перед могилой его [Ницше], со мной случилось нечто странное: мне показалось, что конус истории от меня отвалился; я – вышел из истории в надисторическое: время само стало кругом; над этим кругом – купол Духовного Храма; и одновременно: этот Храм – моя голова, ‚я‘ мое стало ‚Я‘ (‚я‘ большим); из человека я стал Челом Века; и вместе с тем: я почувствовал, что со мною вместе из истории вышла история; история – кончилась; кончились ее понятные времена; мы проросли в непонятное; и стоим у грани колоссальнейших, политических и космических переворотов, долженствующих в 30-х годах завершиться Вторым Пришествием,²¹⁴ которое уже началось в индивидуальных сознаниях отдельных людей (и в моем сознании); в ту минуту, когда я стоял перед гробницею Ницше, молнией пронесся во мне ряд мыслей, позднее легших в мои четыре кризиса [...]. Помнится мне на возвратном пути от могилы огромное, красное, закатывающееся солнце; и опять прозвучало: ‚Конус истории от тебя отвалился: история кончилась!‘²¹⁵

Während also Belyjs Schilderung des Erlebnisses in Bergen auf eine umfassende kosmische Schau des Welt- und Menschheitswerdens hindeutet, verweisen die Visionen am Grab Nietzsches auf apokalyptische Gegenwartsprophetien. Außerdem ist die Rede von einem Austritt aus der Geschichte in eine „übergeschichtliche“ Region, von der aus tiefe Einblicke in die historische Entwicklung gewonnen werden können. Belyj bemerkt, seine tableauartigen Einsichten später in den *Krisen* ausbuchstabiert zu haben, deren weitere Explikation die *ISSD* darstellt.

213 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 175 f./108 f. K.i.O.

214 Dies bezieht sich auf die sogenannten „ätherischen Wiederkunft Christi“; vgl. dazu V.1.3.

215 Belyj 2016/2002, S. 148 f./52 f.

Weitere Aspekte einer okkulten Geschichtserkenntnis finden sich in den Krisenschriften, deren drei veröffentlichte jeweils eine Meditationsbeschreibung enthalten. In *Krizis mysli* ist in diesem Zusammenhang von einer „Lichtschrift“ (светопись) die Rede, die im leibfreien Zustand der Meditation durch „inneres Schauen“ (внутренним зрением) erfasst werden könne.²¹⁶ In ihr seien die kulturhistorischen Entwicklungsgesetze abgebildet.²¹⁷ Die innere Versenkung gipfelt hier in einer Begegnung mit dem eigenen Selbst, das als identisch mit dem Zentrum des kosmischen Raums erkannt wird. Dieses wird als „jemand EWIGER“ (кто то Вечный) bezeichnet, der plötzlich „aus dem Gedanken hervorschaut“ (глядится из мысли) und den Meditierenden auffordert, ihm „in das unabänderliche ALBERTUM“ (в непреложную Древность) zu folgen.²¹⁸ Das kosmische Selbst oder Christus wird hier zur Führergestalt, die dem meditierenden Bewusstsein die Vergangenheit erschließt.

In *Krizis kul'tury* folgt auf eine ähnliche Beschreibung des Verlaufs einer Mediationssitzung die Bemerkung, das menschliche Kulturleben sei nichts anderes, als die „Kristallisation“ der in der inneren Versenkung erfahrenen lebendig-pulsierenden Gedankenwelt: „Культура и есть: кристаллизация живых ритмов парений – себя замышляющей мысли“.²¹⁹ Die Kulturprodukte erscheinen hier als die zu starren Formen geronnenen Siegelabdrücke einer von engelhaften Gedankenwesen in einem transzendenten Raum unablässig erschaffenen Wirklichkeit.²²⁰

216 Vgl. Belyj 1923b, S. 98.

217 Vgl. Belyj 1923b, S. 98: „В это время центр мысли во мне уплотневает, [...] явно зримую внутренним зрением светопись, образуя мне ризу понятий под веками [...] и мы изучая ее, открываем законы образования орнаментов по векам и народам“.

218 Vgl. Belyj 1923b, S. 99.

219 Belyj 1920a, S. 66. Auf den folgenden Seiten stellt Belyj einen Bezug seiner meditativen ‚Topographie‘ zu Dionysius Areopagitas Hierarchienlehre her, indem er auf dessen *De caelesti hierarchia* verweist.

220 Dies ergibt sich aus dem Kontext der Meditationsbeschreibungen und -zeichnungen Belyjs. Unter letzteren dominieren, was das Dornacher Konvolut betrifft, Studien der verschiedenen Engelhierarchien, und in der Meditationsbeschreibung in *Krizis kul'tury* ist wiederholt von Flügeln, einmal auch von Engelsflügeln, von sternenäugigen Wesen (звездглазые существа) und sternenartigen Bienenschwärmen (звездно-пчелиный рой; vgl. auch „роями сквозных звездо-пчел мы сливались в одно звездо-пчелие“) die Rede, was insgesamt auf eine von geflügelten Engelwesen bevölkerte Sphäre deutet (vgl. Belyj 1920a, S. 64 f.). Der Verweis auf Dionysius Areopagitas *De caelesti* wenige Seiten später legt diesen Bezug ebenso nahe. Vgl. auch die Erzählung *Jog*, wo der Austritt des Bewusstseins aus dem Körper ebenfalls in Zusammenhang mit Engelsbegegnungen geschildert wird: „Тут оказывался он [Коробкин] окруженный небесным пространством, блистающим звездами, [...] они становились многошерстными существами; и они изливали из центра, как перья, фонтаны огней; и одно существо -- звездо-птица (звезда Ивана Ивановича)

In *Krizis žizni* schildert Belyj nicht den Verlauf einer konkreten Meditation, sondern verdeutlicht den Zusammenhang, der sich ihm zwischen esoterischer Versenkungspraxis und Geschichtserkenntnis ergeben hat. Er greift dabei auf zwei Symbole der mystischen Bildtradition zurück: auf die Seele als „Spiegel“ (зеркало), der vom „Staub des Alltagsgeschäfts“ (пыли злободневности) gereinigt werden müsse, und den „Brunnen“ (колодезь) in eines jeden Menschen Seele, dessen bodenloser Grund der Ausgang in die Welt der geistigen Gesetzmäßigkeiten sei.²²¹ Der „Nerv der Geschichte“ (нерв истории) kann nach Meinung des Autors gerade nicht im Staub der Museen und Archive gefunden werden, sondern nur im Menschen selbst: „[...] сам Египет – он в нас; кровь от крови его, плоть от плоти его – мы“.²²² Hinter diesen pathetischen Worten steht die Überzeugung, dass der menschlichen Persönlichkeit eine ewige Wesenheit zugrunde liegt, die sich immer wieder auf der Erde inkarniert, weshalb die Vergangenheit ihre eigene Geschichte darstellt, an die sie sich nur zu erinnern braucht. Wie dies zu realisieren ist, hat Belyj in den Meditationsbeschreibungen der anderen beiden Krisenschriften demonstriert, ohne auf die damit verbundene Geschichtserkenntnis genauer einzugehen. In *Krizis žizni* bezieht er seine esoterische Gedankenpraxis direkt auf die Erkenntnis der historischen Rhythmen:

„[...] в ритме душевные глубины обнажены бывают порою; надо только суметь произвольно их открывать и описывать явления глубинной жизни сознания; в душе каждого обнажаем колодезь, у которого нет индивидуально-го дна и который есть выход одновременно в небо духа и космосов; как по тем же космическим принципам образовались планеты всех солнечных систем всех вселенных – точно так же слагаются и слагались фазы истории; и закон фаз во мне; улови его – история встанет передо мной разоблачённой в её объясняющем стержне; а понимание многообразий мелодий её – только чтение нот; суть не в нотах, а в принципе нотного чтения; и умение чтения знаков событий, искусств, стилей, мод, философий, религий и душевных движений – в умении опуститься в себя, открывая горы и пропасти“.²²³

Die esoterische Praxis der Anthroposophie, die Belyj Einblicke in transzendente Daseinssphären und Einsichten in deren okkulte Gestaltungsgesetze eröffnet hat, steht für ihn also in unmittelbarer Verbindung mit der Geschichtswissenschaft, die ihm nichts anderes als ein „Notenlesen“ ist: Die Kulturleistungen der Menschheit erscheinen im Rahmen dieser Metaphorik als Schriftzeichen, die auf die als Sphärenharmonie erklingende Gedanken-symphonie geistiger Wesenheiten verweisen, aus deren gedankenschöpferi-

опускалась к нему, обнимала kloкотавшим пожаром лучей (или крылий); и -- уносила“ (SoSo III, S. 305; k.i.O.).

221 Vgl. Belyj 1923a, S. 19 f. Zum okkulten Topos des Spiegels im literarischen Werk Belyjs vgl. Silard 1984, S. 237; Silard 2002, S. 291-294.

222 Vgl. Belyj 1923a, S. 19.

223 Belyj 1923a, S. 20.

scher Tätigkeit der Kosmos und die Kulturgeschichte der Menschheit hervorhebt, die ein Abbild der kosmischen Rhythmen darstellt. Das Prinzip der Geschichtswissenschaft wird hier in sein Gegenteil verkehrt: Nicht in den historischen Dokumenten und Artefakten ist nach den Gesetzmäßigkeiten der Geschichtsentwicklung zu suchen, sondern in den „Tiefen der Seele“ (в душевных глубинах).

Von einer Übertragung der goetheschen naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichtserkenntnis kann unter diesen Voraussetzungen m. E. nicht gesprochen werden.²²⁴ Belyj geht nicht primär von sinnlichen Phänomenen bzw. historischen Fakten aus, um aus ihrer vollständigen Reihung den ‚inneren Rhythmus‘ abzulesen, wie es die von Goethe in *Der Versuch als Vermittler...* entwickelte Methode erfordern würde, sondern von okkulten Erfahrungen, die sich ihm in der Meditation bzw. als Initiationserlebnisse offenbart haben. Der Abgleich der sich dem erweiterten Bewusstsein erschließenden okkulten Einsichten mit der Welt der historischen Artefakte ist in diesem Modell ein sekundärer Schritt. Belyjs verstärktes Interesse an kulturhistorischer Literatur nach seiner Dornacher Zeit erklärt sich hieraus: Das visionär Geschaute sollte mit empirischem Inhalt gefüllt und ausgestaltet werden. Die groben Eckdaten für Beginn und Ende der zu beschreibenden Kulturabschnitte übernahm er dabei von Steiner, wenn auch zum Teil aufgrund von Missverständnissen,²²⁵ und gestaltete sie im Einzelnen seinen eigenen Vorstellungen gemäß sowie anhand des von ihm gesammelten historischen Materials aus.²²⁶ Belyjs gesamtes kulturphilosophisches Werk der anthroposophischen Zeit kann daher als das fortschreitende Bemühen angesehen werden, diesen spirituellen Erfahrungen eine auf konkrete historische Tatsachen bezogene begriffliche Gestalt zu verleihen.

Dass es sich bei der geschichtswissenschaftlichen Methode der *ISSD* nicht um einen phänomenologischen Ansatz im Sinne Goethes handeln kann, zeigt auch das ihr zugrunde gelegte Entwicklungsmodell, das noch näher erläutert

224 So die These in Stahl 2011d, S. 619 f.; Stahl 2012, S. 150; Stahl 2014, S. 190 f., wo Belyjs geschichtswissenschaftliche Methode als Adaption der Prinzipien der goetheschen Naturerkenntnis auf die Geschichtserkenntnis interpretiert wird.

225 Vgl. III.2.4. zur abweichenden Dauer der Selbstbewusstseinsseelenepoche im Vergleich zur Bewusstseinsseelenepoche bei Steiner.

226 Im Zuge des Promotionsverfahrens kam von Henrieke Stahl der Vorschlag, Belyjs Vorgehen als Abduktion zu bezeichnen, wodurch genau das Wechselspiel zwischen Deduktion und Induktion beschrieben wird, das im Falle der historischen Methode der *ISSD* realisiert wird. Dem ist zuzustimmen mit der Spezifikation, dass die Deduktion bei Belyj primär ist und kein spekulatives Moment darstellt, sondern eine okkulte Einsicht, die auf einer durch systematische Schulung erzielten Bewusstseinerweiterung beruht. Dass diese Einsichten eine sehr persönliche und daher subjektiv gefärbte Komponente enthalten, war Belyj durchaus bewusst. Er verstand seine Kulturkonzeption als eine mögliche Sicht der Dinge neben anderen (vgl. V.4.).

werden wird:²²⁷ Die auf der Aquarellskizze von 1927 abgebildete Geschichtskurve, auf die sich Stahl in ihren Interpretationen vornehmlich bezieht,²²⁸ bildet nur einen kleinen Teilausschnitt eines weit umfassenderen Schemas, das v. a. solche Bereiche abbildet, die außerhalb der irdischen Raum-Zeit-Verhältnisse liegen und auf höhere Dimensionen des Seins verweisen. Auch in diesem Fall also kann von einem an sinnlichen Phänomenen orientierten Vorgehen nicht die Rede sein, vielmehr handelt es sich um eine okkulte Methode, die die sinnlichen Tatsachen erst sekundär zur Konkretisierung und Verifizierung eines Teilausschnitts des innerlich Geschauten heranzieht. Diese sind zwar auf die innerhalb der Grenzen der irdischen Raum-Zeit-Bedingungen befindlichen Verhältnisse bezogen, erscheinen jedoch in einen Zusammenhang eingebettet, der diese transzendiert.

Zwar spricht Belyj selbst davon, dass die Geschichtskurve „theoretisch gezogen“ sei,²²⁹ und verschweigt in der *ISSD* die okkulten Wurzeln seines Geschichtskonzepts,²³⁰ es stellt jedoch eine Verkürzung dar, die *ISSD* ausschließlich als „theoretische Spekulation“ zu bezeichnen, in der prophetisch-visionäre Aspekte keinerlei Rolle spielen würden.²³¹ Es handelt sich vielmehr um eine Vermischung visionär-prophetischer Elemente mit okkulten Erfahrung und Theoretisierung auf der Grundlage moderner mathematischer Modelle und dem Material zeitgenössischer Geschichtswissenschaft und kulturphilosophischer Konzepte. In diesem Sinne wäre der „Hybridcharakter“, den Stahl Belyjs Werk zuschreibt,²³² zu bekräftigen, aber um die genannten Aspekte zu erweitern.

IV.3.3. Die ‚Stufen der höheren Erkenntnis‘ und die Ontologie der oberen Daseinsbereiche in der Anthroposophie

Der anthroposophische Weg der meditativen Praxis soll über eine Erweiterung des gewöhnlichen Sinnesbewusstseins in die Erfahrung der Einheit von Ich und Welt führen.²³³ Die Nicht-Dualität als Ziel meditativer Versenkung wurde bereits in der christlich-abendländischen Mönchspraxis der Kontemplation wie auch auf den östlichen Wegen des Yoga, Vedanta oder buddhisti-

227 Vgl. die Kapitel in V.1. sowie VI.4.

228 Vgl. Stahl 2011d; Stahl 2012; Stahl 2014, S. 192-195.

229 Vgl. *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 127 ob. (105).

230 Vgl. v. a. die Genese des Spiralprinzips in Kap. V.1.1.

231 So Stahl 2014, S. 216: „Solov’ev versteht sich als Prophet, dessen Antichristschrift als mahnende Warnung an seine Zeit gedacht war, Belyj hingegen schreibt keine Prophezeiung, sondern eine theoretische Spekulation.“

232 Vgl. Stahl 2014, S. 216.

233 Vgl. Dehmelt 2009(2), S. 45.

scher Schulen praktiziert.²³⁴ Steiner betont, dass der von ihm gelehrte Weg von „streng systematischer“ Natur sei und distanziert sich von ekstatischen und visionären Weisen der Bewusstseinsenerweiterung.²³⁵ In der anthroposophischen Meditationspraxis werde das „rationelle Element“ als „integrierender Bestandteil“ der übersinnlichen Erfahrung stets beibehalten. In Steiners Systematik verläuft die Bewusstseinssteigerung über drei Stufen, über die Imagination und Inspiration zur Intuition, die allerdings in der Praxis nicht streng zu trennen seien, da sie sich gegenseitig durchdringen.²³⁶

Auf der ersten Stufe geht es um eine Verflüssigung des Gegenstandsbeusstseins;²³⁷ an die Stelle der sinnlichen Wahrnehmungen sollen innere Bilder treten, die Steiner als Imaginationen bezeichnet.²³⁸ Belyjs Prosa ist durchsetzt von dieser Art der Weltauffassung, indem gewöhnliche materielle Gegenstände – Häuser, Straßen, Mäntel, Mützen – oft unvermittelt zu belebten Sinnbildern einer inneren Realität werden.²³⁹

Während es sich auf dieser Stufe vornehmlich um ein „geistiges *Schauen*“ handelt,²⁴⁰ setzt auf der zweiten Stufe ein auditives Erleben ein, das Steiner als „geistiges Tönen“²⁴¹ und „geistiges *Hören*“²⁴² charakterisiert, das analog zu Ton- und Klangerlebnissen in der physischen Welt beschrieben werden könne, jedoch von weit größerer Intensität und Wirklichkeit sei.²⁴³ Durch diese als Inspiration bezeichnete zweite Stufe des höheren Erkennens beginnen nach Steiner die durch Imagination gewonnenen Bilder ihre Bedeutung zu of-

234 Auch Belyj verweist darauf, dass Steiner hier an alte Disziplinen anknüpft (SoSo VII, S. 155).

235 Vgl. den Vortrag, den Steiner am 8.4.1911 auf dem Philosophen-Kongress in Bologna hielt; Zitat GA 35, S. 135 f. Folgezitat ebd.

236 Vgl. GA 13, S. 393 f. An dieser Stelle ist von sieben Stufen des Einweihungsweges die Rede, die dem entsprechen, was Steiner als den rosenkreuzerischen Initiationsweg gelehrt hat (vgl. etwa auch GA 99, S.158-164). Er hat sich allerdings ausführlich immer nur auf die ersten vier Stufen bezogen, hier als das Studium der Geisteswissenschaft, Imagination, Inspiration und Intuition bezeichnet.

237 Vgl. Dehmelt 2009(2), S. 45.

238 Vgl. GA 12, S. 19.

239 Vgl. z. B. die Beschreibung, die Belyj im Roman *Moskva* von der Moskauer Straße Kuzneckij Most gibt (Belyj 1990d, S. 88 f.). Auf die literarische Umsetzung der imaginativen Stufe höherer Erkenntnis bezieht sich auch Berdjaevs Bestimmung von *Peterburg* als „Astralroman“ (астральный роман) (vgl. Berdjaev 1993).

240 Vgl. GA 12, S. 69. K.i.O.

241 Vgl. GA 12, S. 21.

242 Vgl. GA 12, S. 69. K.i.O.

243 Vgl. GA 12, S. 73.

fenbaren.²⁴⁴ Steiner nennt es auch das „Lesen“ einer „verborgenen Schrift“,²⁴⁵ ein Motiv, das in den Werken Belyjs des Öfteren anzutreffen ist.²⁴⁶

Auf der dritten Stufe schließlich hat man, so Steiner, das Erlebnis, mit dem Wesen der Dinge zu verschmelzen.²⁴⁷ Man stehe nicht mehr außerhalb, sondern im „Inneren“ der Gegenstände.²⁴⁸ In der Intuition werde der Einzuweihende mit den Dingen eins und lerne, die „Wesenheiten in ihrem Innern selbst erkennen“.²⁴⁹

Die höheren Erkenntnisstufen stehen bei Steiner in unmittelbarer Beziehung zu seiner Lehre von den ‚höheren Welten‘, die etwa in der *Theosophie* und *Die Schwelle der geistigen Welt* entwickelt wird. In der *Theosophie* werden die oberen Daseinsbereiche aus der Perspektive des nachtodlichen Bewusstseins geschildert und als „Seelenwelt“ und „Geisterland“ bezeichnet,²⁵⁰ in der *Schwelle der geistigen Welt* dagegen unterscheidet Steiner vier Ebenen: die physische, die elementarische, die geistige und eine „übergeistige“ Welt.²⁵¹

In den ‚Dornacher Gedankentagebüchern‘ gibt Belyj zwei ausführliche Darstellungen des meditativen Aufstiegs. Die Beschreibung in *Krizis kul'tury* fußt auf einer zweistufigen Topographie des meditativen Raums und bezieht sich auf die nachtodliche Perspektive,²⁵² greift also die Systematik der *Theosophie* auf, während die Meditationsskizze in *Krizis mysl'i* eine drei- bzw. sogar vierstufige Topographie des transzendenten Raums entwickelt, die der Struktur der *Schwelle der geistigen Welt* entspricht.²⁵³ In den theoretischen Texten der Dornacher Zeit stellt Belyj die Stufen der höheren Erkenntnis entsprechend der in den Vorträgen und Schriften Steiners dominierenden Systematik der vier Bewusstseinsstufen dar.²⁵⁴ In *O smysle poznanija* ist von insgesamt sieben Bewusstseinsstufen die Rede, die der von Steiner in *Die*

244 Vgl. GA 12, S. 73 ff.

245 Vgl. GA 13, S. 353.

246 Vgl. etwa *Zapiski čudaka*, SoSo VI/Belyj 2012, S. 305 f./64 f.

247 Vgl. GA 12, S. 79.

248 Vgl. GA 12, S. 81.

249 Vgl. GA 13, S. 357.

250 Vgl. die gleichnamigen Kapitel in GA 9, S. 90-105, 120-128.

251 Vgl. GA 17, S. 79-91.

252 Vgl. Belyj 1920a, S. 65. Der Gang „ins Nirgendwohin und Nichts“ (в никуда и ничто), der die zweite Stufe einleitet, wird als Ausflug in die „nachtodliche Welt“ (заробный мир) charakterisiert.

253 In *Krizis mysl'i* ist im Gegensatz zu *Krizis kul'tury* von einer Reise in das „Land, in dem ich lebte vor meiner Geburt“ (страну, где я жил до рождения) die Rede, es handelt sich also um eine Rückschau in das pränatale Sein, was der Systematik des Schulungswegs entspricht, die Steiner in GA 25 entwickelt (vgl. Belyj 1923b, S. 99; zur Steiner-Referenz IV.3.2.).

254 Vgl. Belyj 1965, S. 47 ff.; SoSo VII, S. 86, 172 f.

Schwelle entwickelten Struktur zugeordnet werden können.²⁵⁵ Das Gleiche gilt von *Rudolf Steiner i Gete*,²⁵⁶ wo jedoch auch eine abweichende Systematik von fünf Stufen anzutreffen ist,²⁵⁷ die dem Schema in *Krízis mysli* entspricht: Belyj unterscheidet hier zwischen der Verstandesseele, der Selbstbewusstseinsseele sowie den drei höheren Erkenntnisstufen. Die zwischen Imagination und Verstandesbewusstsein eingeschobene Stufe der Selbstbewusstseinsseele drückt sich in *Krízis mysli* in der Unterscheidung des gewöhnlichen Sinnesbewusstseins, das sich abstrakter Verstandesbegriffe bedient,²⁵⁸ von einer lebendig pulsierenden Denktätigkeit aus, deren Begriffe metaphorisch als Samenkörner umschrieben werden, die immer neue Ähren hervorbrächten, aus denen mannigfach weiteres Wachstum generiert werde.²⁵⁹

Ein Vergleich der Topographien des transzendenten Raums bei Steiner und Belyj zeigt, dass neben zahlreichen Übereinstimmungen auch wesentliche Unterschiede bestehen. Außerdem wird deutlich, dass von ‚Räumen‘ und einer ‚Topographie‘ nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden kann, da die der Sinneswelt zugehörigen Verhältnisse von Raum und Zeit auf den transzendenten Ebenen eine ganz andere Bedeutung erhalten.

Bei Steiner wie Belyj ist die „seelische“²⁶⁰ oder „elementarische“²⁶¹ Welt, die an die sinnliche zunächst angrenzt, durch Volatilität und Dynamik gekennzeichnet und wird durch innere Bilder oder Imaginationen wahrgenommen. Diese ‚Welt‘ wird zugänglich durch die bewusste Durchdringung des

255 Vgl. Belyj 1965, S. 48 f.: Die übersinnlichen Bewusstseinsstufen werden hier als Durchlichtung der evolutiv übereinanderliegenden Stufen des Tier-, Pflanzen- und Mineralbewusstseins beschrieben, die ihrerseits mit den Stufen des Unterbewusstseins Traum (Tier), traumloser Schlaf (Pflanze) und Tod (Mineral) in Zusammenhang gebracht werden. Das logisch-abstrakte Gegenstandsbewusstsein steht in dieser Siebenerreihe im Zentrum und die höheren Bewusstseinsstufen ergeben sich als Umwandlungen der niederen, noch nicht vollbewussten Zustände. Die Lehre von den Bewusstseinsstufen, deren tiefste dem höchsten geistigen Zustand entspricht, findet sich bereits in der als Zusammenfassung aller upanishadischen Texte angesehenen *Māṇḍūkya Upanishad*, in der es um die heilige Silbe OM geht. Es werden hier Wachbewusstsein, Traum-, Tiefschlafzustand und als vierter der Turiya-Zustand unterschieden, der das schweigende Einswerden mit dem kosmischen Selbst beinhaltet. (Nach Zimmer 1992, S. 333-339.)

256 Vgl. SoSo VII, S. 34.

257 Vgl. SoSo VII, S. 85 f.

258 Darauf verweisen die „unbeweglichen Punkte absterbender Interpunktionszeichen“ (недвижные точки мертвоющих препинательных точек) (Belyj 1923b, S. 98).

259 Vgl. Belyj 1923b, S. 98. Das Bewusstsein des Meditierenden ist dabei noch im irdischen Menschen zentriert, der leibfreie Zustand tritt erst auf der Folgestufe auf.

260 Vgl. GA 9, S. 90.

261 Vgl. GA 17, S. 26, 43 f.; Belyj spricht von „мир стихий“ (SoSo VII, S. 34) oder „стихийный мир“ (Belyj 1920a, S. 64).

Traumbewusstseins.²⁶² Es handelt sich um den Lebensbereich der Engel,²⁶³ was sich bei Belyj in einer gehäuft auftretenden Metaphorik von Flügeln und der Tätigkeit des Fliegens manifestiert.²⁶⁴ Ein bedeutender Unterschied ergibt sich dadurch, dass Steiner die „Seelenwelt“ als raumlosen Bereich charakterisiert, in dem Ausdehnung und Bewegung keine Rolle spielen würden,²⁶⁵ während die Imagination nach Belyj einen räumlichen Charakter besitzt. Dies kommt in der Bestimmung des ersten Prinzips der Selbstbewusstseinsseelen-erkenntnis als ‚Raumkomposition‘ zum Ausdruck, in der seine frühe Rezeption der transzendentalen Ästhetik Kants nachwirkt, die er ins außersinnliche Wahrnehmen hinein vertiefen möchte (vgl. dazu IV.4.). Nach Steiner ist die seelische Welt außerdem dadurch gekennzeichnet, dass die Zeit hier in umgekehrter Richtung, also von der Zukunft in die Vergangenheit verläuft.²⁶⁶

Die folgende Bewusstseinsstufe wird über einen Durchgang durch das „Nichts“ bzw. eine „Bresche ins Nirgendwohin und Nichts“ (пролом в никуда и ничто) betreten, das dem traumlosen Schlafbewusstsein des gewöhnlichen Menschen entspricht, das bewusst ergriffen werden muss.²⁶⁷ Der Mensch gelangt dadurch in die „astralische“ oder „Sternenwelt“,²⁶⁸ bei Belyj als der Bereich des Tierkreises charakterisiert,²⁶⁹ in dem sich ihm durch Inspiration oder „geistiges Hören“ die Urbilder der Erscheinungswelt als tönende Gedankenwesen offenbaren.²⁷⁰ Während Steiner sowohl von geistigen Gesichts- als auch Gehörwahrnehmungen in diesem Bereich spricht und sogar dem Schmecken und Riechen analoge Empfindungen erwähnt, stellt er sich für Belyj als eine ausschließlich rhythmisch, d. h. durch Klang und Bewegung zu erlebende Bewusstseinsstufe dar. Für ihn zeichnet sich die inspirative Welt durch die „Bildlosigkeit des Gedankens“ (безобразность мысли) aus, weshalb er sie

262 Vgl. GA 17, S. 84 f.; Belyj 1965, S. 48 f.

263 Vgl. GA 17, S. 66 f.

264 Vgl. Belyj 1920a, S. 63 f.; Belyj 1923b, S. 98. Belyjs Meditationsbeschreibungen finden auf metaphorischer Ebene zahlreiche Parallelen in den Kupferstichen zu Werken Jakob Böhmes. Vgl. etwa das „vielflügelige Herz“ (многокрылое сердце) in Belyj 1923, S. 98 und die Abb. 55 u. 182 in: Geissmar 1993, S. 194 u. 261 oder auch das Motiv der Taube u. a. m.

265 Vgl. GA 9, S. 97.

266 Vgl. etwa GA 124, S. 64 f.; GA 115, S. 190 ff. Das Motiv der rückläufigen Zeit spielt auch bei Belyj etwa im Roman *Peterburg* eine wichtige Rolle; Silard findet es außerdem bei Dante und Florenskij und verweist darauf, dass es in allen mystischen Strömungen von großer Bedeutung sei (vgl. Carlson 1993, S. 202 f.; Silard 2002, S. 201, 287 f.; zu Florenskij auch Niederbudde 2006, S. 256 f.; zu Belyj, Vjač. Ivanov, Vološin Petrov 2018). In den Meditationsbeschreibungen Belyjs ist allerdings von diesem Phänomen nicht die Rede.

267 Vgl. GA 17, S. 85 f.; Belyj 1920a, S. 65.

268 Vgl. GA 17, S. 39 f.

269 Vgl. Belyj 1920a, S. 65.

270 Vgl. GA 9, S. 120-124; GA 17, S. 73-78.

als das „Land ‚All-überall-nichts“ (страна „все-езде-ничего“) bezeichnet.²⁷¹ Nach Steiner liegt die „geistige Welt“ außerhalb von Raum und Zeit im Bereich der „Dauer“,²⁷² Belyj dagegen versteht sie als Ausdruck reiner Bewegung oder Zeitlichkeit (vgl. IV.4.).

Der Eintritt in die ‚übergeistige Welt‘, auf die die Charakteristik der Räumlichkeit am wenigsten zutrifft, kulminiert für Belyj wie Steiner in der Identifikation des Meditierenden mit dem kosmischen Weltengrund. Während bei Belyj ein Durchgang durch ein ‚Nichts‘ den Übergang von der ersten zur zweiten Stufe des transzendenten Erlebens markiert, ist für Steiner auch der letzte Schritt zur dritten Stufe durch die Konfrontation mit einem „geistigen Abgrund“ gekennzeichnet, der durch die willentliche Austilgung jeglichen Bewusstseinsinhalts entsteht.²⁷³ Der Meditierende begegne dadurch der „wahren Wesenheit des ‚Ich“²⁷⁴ und „fühlt sich eins mit einer Wesenhaftigkeit, die so der Welt zugrunde liegt, dass sie allem vorangeht, was der Mensch als Sinnes-, als ätherisches, als astralisches Wesen beobachten kann.“²⁷⁵ Bei Belyj ist von einem Willensakt und einem Abgrund keine Rede. Die Begegnung mit dem höheren Selbst ereignet sich unspektakulär, indem dem durch die Sternensphäre Fliegenden plötzlich ein „EWIGER“ (Вечный) entgegenschaut und ihn ‚ohne zu sprechen‘ auffordert, ihn als sein eigenes Selbst zu erkennen: „[...] до ужаса узанным ликом говорит мне без слов: – Вспомни же: это – ‚Я!“.“²⁷⁶ Wie der dreifache mystische Weg der mittelalterlichen Kontemplation (via purgativa, via illuminativa, via unitiva) gipfelt also auch die anthroposophische Meditationspraxis in einer unio mystica.²⁷⁷

271 Vgl. Belyj 1923b, S. 99.

272 Vgl. etwa GA 163, S. 89 f., GA 138, S. 93 ff. Auch GA 12, S. 74.

273 Vgl. GA 17, S. 86 f.

274 Vgl. GA 17, S. 87.

275 Vgl. GA 17, S. 81.

276 Vgl. Belyj 1923b, S. 99. Eine ähnliche Formel hat Belyj bereits in *Emblematika smysla* benutzt, um das alle äußeren Manifestationen durchbrechende mystische Urerlebnis zu beschreiben, das aus dem Auslöschen allen gegebenen Inhalts, aus dem „Sich-Versenken ins Nirvana des Nichtseins“ („погружаемся в Нирвану небытия“) zu den Tiefen des Bewusstseins vorstoße: „[...] и по мере нашего погружения безмолвие посылает нам голос: ‚Это – я.“ (SoSo V, S. 79.)

277 Einen groben Vergleich gibt Kap. VI.1.4. Parallelen könnten auch in Dantes *Divina Commedia*, in den sich auf diese beziehenden *Mnimosti v geometrii* von Florenskij oder in Solov'evs *La Sophie* gefunden werden, also bei Autoren, die für Belyj ebenfalls von nicht geringer Bedeutung waren. Diese Bezüge können hier allerdings nicht vertieft werden.

IV.3.4. Imagination, Inspiration und Intuition in der ISSD

In der *ISSD* stellt Belyj die höheren Erkenntnisstufen, die hier nur am Rande Erwähnung finden, entsprechend seiner meditativen Praxis dar. Die Imagination wird als nicht-sinnliches „Bilderbewusstsein“ (форма сознания образного) bestimmt, das die „Welt der Ideen-Bilder“ (мир идео-образный) erfasse; die Inspiration ist Bewusstsein der „gestaltlosen Welt“ (мира безобразного) und die Intuition wird als die „eigentliche Bewusstseinsphäre“ (сфера сознания – собственно) bezeichnet, die vom Gegenstandsbewusstsein aus gesehen der Unbewusstheit des Todes entspreche.²⁷⁸ Die Imagination als Bewusstsein der „Ideen-Bilder“ (идео-образов) erscheint also verwandt mit dem Begriff (понятие) und Bild (образ) synthetisierenden Bewusstsein, das Belyj in Zusammenhang mit der Ideenlehre Goethes und der spezifischen Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele herausarbeitet (vgl. IV.1.2.).

Es ergibt sich damit ein Problem, das die Zuordnung der Selbstbewusstseinsseele und der sie auszeichnenden Erkenntnisweise zu der Systematik der höheren Erkenntnisstufen betrifft. In *Rudolf Štejner i Gete* wird die Selbstbewusstseinsseele eingeführt als eine von der Imagination zu unterscheidende Bewusstseinsstufe. Während sich die Imagination klassisch auf eine bildhafte Wesenserkenntnis bezieht, wird die Selbstbewusstseinsseele hier als die Fähigkeit bestimmt, Begriffe nicht abstrakt und einseitig wie die Verstandesseele, sondern ihrem vollen Umfang nach zu erfassen:

„[...] мир разума [...] есть... ангельский и архангельский мир; уразумение содержания [...] градационно [...]; и состоит из смены состояний сознания [...] д-[окто]ром Штейнером характеризуемы так: как состояние приятия содержания в распавшемся круге понятий (методическая градация души рассуждающей), в полном круге (состояние самосознающей души); как состояние восприятия существа содержания в отображении образном (имагинация), в лицезрении (инспирация) и в слиянии с существом (интуиция).“²⁷⁹

In der *ISSD* dagegen wird die goethesche Ideenerkenntnis, in der sich Belyjs Darstellung nach die Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis manifestiert, als Imagination bestimmt. Die synthetisch-figurative Erkenntnis der Selbstbewusstseinsseele, die sich „in der „kompositorischen Anordnung der Begriffe in einem Kreis von Begriffen auslebt“ („себя изживающей [...] в композиционном [...] солежании: понятия в круге понятийном“), wird als die von Goethe entdeckte Fähigkeit der „exakten Gedankenphantasie“ (точной фантазии мысли) und als Imagination bezeichnet.²⁸⁰ An anderer Stelle wird

278 Vgl. *ISSD* II, „Антропософия“, I. 246-246 об. (486-487); 2004, S. 470 f.

279 SoSo VII, S. 85 f.

280 Vgl. *ISSD* II, „Символизм“, I. 229 (452); 2004, S. 440 f.

die figürlich-dynamische Gedankenkonstruktionen schaffende Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele, ihr „logischer Figuralismus“ (логический фигурализм), als die Verbindung des bildhaften mythischen Erkennens der Empfindungsseele mit dem abstrakt-rationalen der Verstandesseele dargestellt und eine „Imagination des Sinns“ (имагинация смысла [сомыслия]) genannt, wobei der „Sinn“ (смысл) von Belyj unter Betonung der Partikel „co“ auf die Ganzheitlichkeit dieses Erkenntnisprozesses verweist:

„В концепции Штейнера изобразительность – *сила идеи* [...]: конкрет жизни образа; [...] деятельность эстетическая, из познания не выключаемая: ‚эйдос‘ (образ) – продукция мира ‚эидеи‘; и в жизни познания этот первичный момент (или миф) возвращен в миге третьем, в логическом фигурализме, как имагинация смысла (сомыслия): принцип в понятийном смысле (в разъясности) снова показан в *кругу* всех его обстающих понятий“.²⁸¹

Belyj benutzt für die Ideenlehre Goethes auch den Ausdruck „Ideation“ (эйдеация) und setzt diesen mit der Imagination gleich.²⁸² Die exakte Phantasie Goethes bezeichnet Belyj als „Imagination im eigentlichen Sinne“ und setzt sie darüber hinaus als „objektive Imagination“ mit dem „Thema in Variation“, mit dem Begriff der Imagination in der Anthroposophie sowie mit dem „Symbol des GEISTES“ gleich, d. h. auch mit seinem eigenen Symbolismuskonzept, wohingegen er die gewöhnliche Phantasiefähigkeit als subjektives Imaginieren bestimmt:

„Попытка зажить в мире символов – конкретизация *темы в вариациях*, или попытка поставить ее в ее целостности; *символ* – знак ее; в антропософской культуре мир *темы в вариации* есть объективная имагинация, в царстве которой сливается мысль и фантазия; царство рассудка есть сфера понятий, законов; а царство фантазии – субъективация имагинации; имагинация в собственном смысле помышлена в *точной фантазии* Гёте; она же поволена в символе Духа.“²⁸³

Des Weiteren bezeichnet Belyj in der *ISSD* das Erkenntnismodell der Selbstbewusstseinsseele sowohl in der Erst- als auch in der Zweitfassung des synthetisierenden Teils als „Imaginismus“ (имажинизм).²⁸⁴

Es erscheint also die das Verstandesdenken transzendierende Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele in der *ISSD* v. a. dadurch charakterisiert, dass sie die erste anthroposophische Stufe der übersinnlichen Erkennt-

281 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, I. 334-334 ob. (155-156). K.i.O. Den gleichen Gedanken äußert Belyj in *ISSD* I.1, „Апостол самознания Павел“, I. 42 ob. (73), hier mit Bezug auf die aufeinanderfolgenden Kulturepochen.

282 Vgl. *ISSD* III, „Transformizm“, I. 334 ob. (156); *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 ob. (383); 2004, S. 380.

283 Vgl. *ISSD* III, „Ot transformizma k simbolizmu“, 345 ob.-346 (178-179). K.i.O. Zu Belyjs Symbolismuskonzept vgl. VI.3.

284 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 (382); 2004, S. 379; *ISSD* III, „Duša samoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 288 (63).

nis, die Imagination realisiert. Nun wird diese aber in der steinerschen Systematik, der Belyj in seinen theoretischen Texten der Dornacher Zeit folgt, mit dem „Geistselbst“ oder „Manas“ in Verbindung gebracht.²⁸⁵ Die Bewusstseinsseele zeichnet sich dagegen bei Steiner durch ein abstraktes wissenschaftliches Denken aus.²⁸⁶ Er kennt allerdings auch den Begriff des „imaginativen Denkens“, das zwar meist auf die Imagination selbst bezogen wird, aber auch als Übergangsstufe zwischen dem abstrakten Denken und der reinen übersinnlichen Bildwahrnehmung verstanden werden kann.²⁸⁷ In diesem Sinne können auch Belyjs Verweise auf die imaginative Natur der Ideenerkenntnis Goethes und der dieser entsprechenden Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele aufgefasst werden. Es handelt sich dann um einen uneigentlichen Gebrauch des Wortes „Imagination“ mit Bezug auf die sowohl bildhafte wie auch begriffliche Elemente vereinigende Erkenntnis der Selbstbewusstseinsseele. Gleichzeitig bezeichnet Belyj aber die goethesche Ideenerkenntnis als eine „Imagination im eigentlichen Sinne“, die dem russischen Symbolismus als voluntatives Prinzip zugrunde liege.²⁸⁸ Hier spiegelt sich eine Ambivalenz, die auch dem Begriff des „imaginativen Denkens“ bei Steiner und dem der Bewusstseinsseele im Allgemeinen anhaftet: Weil diese ein Übergangsphänomen zu einer neuen Bewusstseinsfähigkeit, der Imagination darstellt, nimmt sie deren Möglichkeiten bereits vorweg, ohne sie aber in ihrer Reinheit bereits voll auszubilden, sondern sie spiegeln sich in ihr als Vorstufe im Seelischen.

Darüber hinaus findet sich in der *ISSD* eine Gedankenfigur, die, soweit zu sehen, bei Steiner nicht gegeben ist. Belyj entwickelt sie ausgehend von einem Vortrag seines Spiritus Rektors, in dem dieser von einer „Imagination“- , einer „Inspirations“- und einer „Intuitionsseele“ spricht, in die der sich okkult entwickelnde Mensch seine seelischen Wesensglieder umwandeln würde, um dann zum Geistselbst überzugehen.²⁸⁹ Daran anknüpfend skizziert Belyj in der *ISSD* den Gedanken, dass der Mensch in den zukünftigen Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche durch die Arbeit seines „Selbst“ (само) an seinen leiblichen Gliedern beim Durchlauf durch den Bereich der Empfindungsseele eine „imaginative Seele“ (имагинативную душу), beim Durchschreiten des Verstandes-seelenbereichs eine „inspirati-

285 Vgl. SoSo VII, S. 34, aber auch *ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 278 ob. (44), wo Belyj bemerkt: „[...] раскрытие имагинации – манас“. (К.и.О.)

286 Vgl. etwa GA 83, S. 104.

287 Vgl. GA 36, S. 89, wo Steiner Goethes Erkenntnisart als „imaginatives Denken“ bezeichnet. Außerdem GA 79, S. 17 ff.; GA 84, S. 83 ff.

288 Vgl. Zit. o.: „[...] она же [имагинация] поволена в символе Духа“.

289 Vgl. GA 145, S. 177 f. An dem Vortrag vom 29. März 1913 war Belyj zwar nicht anwesend, da zu dieser Zeit in Russland (vgl. Gut 1997, S. 239), er konnte aber über Berichte oder Mitschriften seiner anthroposophischen Gesinnungsgenossen durchaus darüber unterrichtet worden sein.

ve Seele“ (инспиративную душу) und im Bereich der Selbstbewusstseinsseele eine „intuitive Seele“ (интуитивную душу) entwickeln würde.²⁹⁰ Die mittlere dieser ‚Seelen‘ bezeichnet er als „пред-инспирация“, also als eine Vorstufe der Inspiration, und grenzt die „imaginative Seele“ von der eigentlichen Imaginationsfähigkeit des „Manas“ ab.

Diese Entwicklung bezieht sich auf die zweite Hälfte der Selbstbewusstseinsseelenepoche, deren Mitte nach Belyjs Konzeption in der Gegenwart erreicht ist. Auch die erste Hälfte aber, die während der vergangenen fünf bis sechs Jahrhunderte durchschritten wurde, ist nach Belyj von einer Entwicklung gekennzeichnet, die die zukünftig zu entfaltenden höheren Erkenntnisfähigkeiten in einer noch elementareren Weise vorwegnimmt, und zwar in der besonderen Erkenntnisweise, die die Selbstbewusstseinsseele auszeichnet und in ihren Gestaltungsprinzipien der „Raumkomposition“ (композиция пространства), des „Themas in Variationen der Zeit“ (тема в вариациях времени) und im „Symbol“ zum Ausdruck kommt. Diese sieht Belyj sukzessiv im kulturhistorischen Verlauf der Selbstbewusstseinsseelenepoche in Erscheinung treten und konstatiert eine Verwandtschaft der „Raumkomposition“ mit der Imagination und des „Themas in Variationen“ mit der Inspiration; eine Parallele zwischen Symbol und Intuition wird angedeutet.²⁹¹ Die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele erscheint dadurch nicht primär als Fähigkeit der Imagination, wie Belyjs Äußerungen zu Goethes Metamorphosenlehre nahelegen, sondern als Spiegelung aller drei Stufen der höheren Erkenntnis im Seelischen. Im folgenden Kapitel soll gezeigt werden, dass Belyj mit den drei Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseelenkenntnis eine originelle Lösung für das Ineinanderspielen von seelischen und geistigen Erkenntnisstufen und die vorwiegend imaginative Natur einer Erkenntnis findet, die noch nicht reine Imagination und auch nicht von rein imaginativer Qualität ist, weil in ihr eine zukünftige Entwicklung erst in Ansätzen vorweggenommen ist.²⁹²

290 Vgl. *ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 278 ob. (44), „Variacionnost’: kakaja že antroposofija éto?“, I. 306 (99). Folgendes Zitat ebd. Zum Verlauf der Geschichtskurve vgl. V.1.4.

291 Vgl. *ISSD* III, „Variacionnost’: kakaja že antroposofija éto?“, I. 303 ob. (94).

292 Ein weiterer Aspekt, unter dem die höheren Erkenntnisstufen in der *ISSD* behandelt werden, betrifft Belyjs späte poetologische Konzeption, die in VI.2.2. diskutiert wird.

IV.4. Die Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis: Komposition, Variation, Symbol

Die räumliche Komposition und die zeitliche Variation eines Themas sind zwei Merkmale, die nach Belyj die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele in besonderem Maße auszeichnen. Stahl bezeichnet sie als „Figuren“ und „Formen“, in denen die individuelle Wahrheit im einzelnen Erkenntnissubjekt in Erscheinung trete.²⁹³ Zu den Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis ist aber auch das Symbol als drittes Prinzip zu zählen, das Belyj allerdings erst am Ende der *ISSD* in den letzten beiden Kapiteln „Simvolizm“ und „Antroposofija“ ausdrücklich einführt. Komposition, Variation und Symbol treten nicht nur als Gestaltungsprinzipien der Ideenkenntnis im Allgemeinen auf, sondern Belyj zeigt auch konkrete Formen derselben in Kunst und Wissenschaft auf, in denen seiner Meinung nach die spezifische Art der Welterfassung der Selbstbewusstseinsseele historisch in Erscheinung getreten ist. Die drei Prinzipien bilden für Belyj eine alternative Darstellungsweise der goetheschen Ideenlehre, in die seine anthroposophische Meditationspraxis eingeflossen ist.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die ‚Raumkomposition‘ und das ‚Thema in Variationen der Zeit‘ Modifikationen von Belyjs früher Rezeption der transzendentalen Ästhetik Kants darstellen, deren mystisch erweitertes Verständnis er in der *ISSD* mit den beiden anthroposophischen Stufen der höheren Erkenntnis Imagination und Inspiration verbindet, während das Symbol auf die Intuition oder, kantisch gesprochen, auf das ‚Noumenale‘ verweist, dem in der Erkenntnis durch die Formen der Komposition und der Variation eine vom erkennenden Subjekt geschaffene, individuelle raumzeitliche Gestalt verliehen wird.

Dass die „Raumkomposition“ (композиция пространства) auf die reine Anschauungsform des äußeren Sinns, das „Thema in Variationen der Zeit“ (тема в вариациях времени) aber auf die des inneren Sinns bei Kant verweist, legt schon ihre Zuordnung zu Raum und Zeit nahe, und Belyj weist im Falle des Themas in Variationen auch ausdrücklich auf diesen Zusammenhang hin.²⁹⁴ Er hatte der transzendentalen Ästhetik bereits in seinen frühen

293 Vgl. Stahl 201a, S. 29. Auch Stahl 201b, S. 101: „Das Denken [...] hat seinen Weg durch den Begriffskosmos der Bezüglichkeiten zu nehmen. Jede individuelle Denkbahn wird dabei figurativ. Das entstehende Bewegungsbild kann nach Belyj zum einen räumlich als ‚Komposition‘, zum anderen zeitlich als ‚Thema in Variation‘ zum Ausdruck gebracht werden, wobei in Komposition wie Variation jeweils ein individuell eigener ‚Stil‘ ausgebildet wird.“

294 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 211 ob. (417); 2004, S. 411; *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, I. 313-313 ob. (113-114).

theoretischen Texten eine Wendung ins Mystische verliehen und damit eine zu seiner Zeit gängige russische Lesart Kants aufgegriffen, dessen Transzendentalphilosophie, so war man Solov'ev folgend der Meinung, nur in der Verbindung mit der platonischen Philosophie eine befriedigende Welterklärung liefern könne.²⁹⁵ Belyjs Kant-Rezeption war außerdem durch seine Lektüre von Paul Deussens Philosophiegeschichte geprägt, in der die kantische Philosophie als eine Wiederbelebung der mystischen Weltsicht der indischen Upanishaden tradiert wird.²⁹⁶ Wie die *Zweite Symphonie* und Belyjs früher Aufsatz über die „Formen der Kunst“ (*Formy iskusstva* – 1902) zeigen, wollte er Raum und Zeit nicht bzw. nicht nur im kantischen Sinne als apriorische Formen der sinnlichen Anschauung und Beschaffenheit des erkennenden Subjekts verstanden wissen,²⁹⁷ sondern auch als formale Aspekte des künstlerischen Schaffens bzw. der menschlichen Tätigkeit des ‚Symbolisierens‘.²⁹⁸ Der Künstler verkörpert in Belyjs Augen die „innere Wahrheit“ (внутреннюю правду) der Dinge in seinem Kunstwerk, indem er sie „durch das Prisma der Seele“ (сквозь призму души) hindurch scheinen lässt und ihnen damit den Stempel seiner Individualität aufdrückt.²⁹⁹

In *Magija slov* (1909) greift Belyj Kants Bestimmung der Zeit als formale Beschaffenheit des inneren Sinns und des Raums als die des äußeren Sinns auf, bezeichnet die durch Raum und Zeit als subjektive Anschauungsformen gegebenen Affektionen aber als „zwei Unverständlichkeiten“ (два непонятности), deren feindliche Macht durch das Wortschöpfertum des Dichters besiegt werden müsse; durch ihre „Objektivierung“ (объективацию) und

295 Vgl. Kruglov 2018, S. 336, der in diesem Zusammenhang auf Jurkevič, Florenskij, Špet u. a. verweist. Außerdem Belyjs *Zweite Symphonie*, in der das Motiv ironisch ausgespielt wird, indem ein Kant studierender Philosoph, kurz bevor er seinen ‚Kopf‘ verliert, d. h. wahnsinnig wird, bemerkt: „Кант без Платона – туловище без головы“ (SoSo X, S. 60).

296 Vgl. Svetlikova 2008, die Belyjs Rezeption von Deussen: *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Bd. I, Teil 2: *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig 1899 aufarbeitet.

297 Vgl. *KrV*, A 19-42/B 33-59.

298 Belyj führt damit einen von fünf Aspekten des erweiterten Raumbegriffs aus, die später von Florenskij formuliert wurden. Dieser kennt neben dem physischen oder physikalischen Raum den abstrakten oder geometrischen, den psycho-physiologischen, den ästhetischen und den göttlichen oder übersinnlichen Raum (nach Niederbudde 2006, S. 216). Bei Belyj geht der psycho-physiologische in den ästhetischen und dieser in den übersinnlichen Raum über, wobei die Grenzen bei ihm fließend sind. Auch Florenskij führt den Kunstraum in den göttlichen über, was er insbesondere für die orthodoxe Ikonenkunst ausgearbeitet hat (vgl. Byčkov 2001, S. 202-211, 383-389).

299 Vgl. Belyj 1994, S. 97. Belyj ordnet in *Formy iskusstva* klassisch die Musik der Zeit und Architektur, Bildhauerei und Malerei dem Raum zu. Die Poesie hat eine Mittelstellung inne, da sie sowohl klanglich-zeitliche wie auch bildhaft-räumliche Elemente besitzt.

Nachbildung im Prozess des „Benennens“ (наименовании) würden sie ihrer Bedrohlichkeit beraubt.³⁰⁰ Während für Kant den Anschauungsformen der Sinnlichkeit „empirische Realität“ und „objektive Gültigkeit“ zukommen,³⁰¹ werden nach Belyj Wirklichkeit und Objektivität erst durch den wortschöpferischen Akt geschaffen, durch die „Namensgebung“ als einem magischen Geschehen: „[...] процесс наименования [...] есть процесс заклинания“.³⁰² Künstler und Theurgen gestalten nach Belyj raum-zeitliche Gebilde, indem sie der noumenalen Wirklichkeit in künstlerischen und religiös-kultischen Formen symbolische Gestalt verleihen. Belous sieht darin mit Bezug auf Belyjs „Philosophie der Zeit“ (философия времени) eine entscheidende „philosophische Innovation“ (философскую инновацию) gegeben, da der Dichter die Ursache der Zeit in die Aktivität des Subjekts verlege, wodurch sie zur Konstruktion des selbstbewussten Ich werde.³⁰³ Diese Feststellung kann auf Belyjs Begriff des Raums ausgeweitet werden, auf die sie gleichermaßen zutrifft.

In der *ISSD* tritt, wie gezeigt wurde, durch die Rezeption Steiners an die Stelle des Wort- und Kunstschöpfungstums das ‚Erkenntnisschöpfungstum‘ (vgl. IV.1.3.). Belyj prägt hier den Begriff der „Komposition“, die er als ein räumliches Gestaltungsprinzip ansieht, das die Erkenntniselemente in einem dreidimensionalen Gebilde anordnet, und den der „Variation“, durch die eine vierte, zeitliche Dimension zur Erkenntnis hinzutritt, wodurch die Gedankenfiguren eine innere Dynamik entwickeln, beweglich und variabel werden.³⁰⁴ In Zusammenhang mit der Variation spricht Belyj meist vom „Thema in Variationen der Zeit“ (тема в вариациях времени) und hebt dessen Verwandtschaft mit der Sphäre des Rhythmus und der Musik hervor.³⁰⁵ Räumli-

300 Vgl. SoSo V, S. 316 f. Zum Motiv des „Entsetzens“ als verbreiteter Topos der russischen Kant-Rezeption im Allgemeinen und bei Belyj und Blok im Besonderen vgl. Kruglov 2018. Das Motiv spielt auch in der *Zweiten Symphonie* eine wichtige Rolle (vgl. SoSo X, S. 78).

301 Vgl. *KrV*, A 28/B 44, A 35/B 52.

302 SoSo V, S. 317.

303 Vgl. Belous 2011a, S. 41 f.

304 Vgl. *ISSD* III, „Simvol very i znaniija v samosoznanii“, I. 295 (77): „Душа самосознающая, как композиция, при уточнении последней являет другой свой аспект: с приключения времени к трем измерениям пространства, она изливается в линию времени, где она в ритме живет – темой, данной в вариациях“. (K.i.O.) Die Interpretation der Zeit als vierte Dimension und Zeitkoordinate wurde durch die allgemeine Relativitätstheorie eingeführt. Während der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts war in russischen Künstlerkreisen die auf Hinton, Uspenskij und Poincaré zurückgehende Interpretation der vierten Dimension als Hyperspace verbreitet. Florenskij dagegen lehnte die Vorstellung höherdimensionaler Räume ab. (Nach Niederbudde 2006, S. 227 f.)

305 Vgl. etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 210 ob. (415); 2004, S. 408: „Композиционные задания души самосознающей приводят вплотную к заданиям ритмическим; тема в вариациях есть композиция време-

che Komposition und zeitliche Variation stellen die wesentlichen Gestaltungsprinzipien der Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele dar. An die Stelle der Symbolisierung durch künstlerisches und religiöses Schaffen tritt in der *ISSD* die Symbolisierung durch Erkenntnis, die hier die Wirklichkeit konstituierende Funktion übernimmt.

‚Raumkomposition‘ und ‚Thema in Variationen der Zeit‘ liefern auch das Instrumentarium, um das ‚Werden der Selbstbewusstseinsseele‘ zur Darstellung zu bringen, wie die Kapitelfolge im dritten synthetisierenden Teil zeigt: Die Selbstbewusstseinsseele wird zunächst als ‚Raumkomposition‘, dann als ‚Thema in Variationen‘ untersucht, bevor die Darstellung am Ende zu Symbolismus und Anthroposophie übergeht. Die Raumkomposition umschreibt Belyj metaphorisch als die „Frontansicht“ der Selbstbewusstseinsseele, die Variation der Zeit als ihr „Profil“:

„[...] мы подходим к отчетливому выдвиганию момента исхода от *фаса* души, от ‚само‘ нами явленных плоскостью энных пространств, композицией – к *профилю* этой души, или к ритму вариаций во времени.“³⁰⁶

Räumlich komponierte Frontansicht und rhythmisch variierendes Profil der Selbstbewusstseinsseele werden auch als ihre „Symbole“ bezeichnet, die dazu dienen, Erkenntnis zu strukturieren.³⁰⁷ Die von Belyj eingeführten räumlichen und zeitlichen Gestaltungsprinzipien der Erkenntnis besitzen also eine symbolische Funktion und beziehen sich auf eine ideelle raum-zeitliche Qualität, in deren Rahmen der Mensch seine Erkenntnis gestaltet. Durch die anschauliche Qualität der räumlichen Komposition des Erkenntnismaterials erscheint diese mit der Imagination bei Steiner verwandt, die rhythmische Variation verweist auf auditive Merkmale bzw. Bewegungsmuster und erscheint damit als Variante der höheren Erkenntnisstufe der Inspiration. Belyj verweist selbst auf diesen Zusammenhang:

„Тенденция вариационно рассматривать стиль композиции есть переход от узнания ‚*фаса*‘ самосознающей души к изучению ‚*профиля*‘; ‚*темы в вариациях*‘; здесь – ряд узнаний ритмических, ряд упражнений, сказал бы я, уже не зрительных (ведь композиция, взятая схемою, – зримая), а слуховых; скажем более внутренне; *имагинацией* можем назвать композицию мы; в *инспирации* – тема в вариациях внутренне вскрыта.“³⁰⁸

-
- ни“. Und *ISSD* III, „Тема в вариациях: музыка“, I. 312 об. (112): „Вся музыка – тема в вариациях“.
- 306 *ISSD* II, „Variacionnost’ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 205 об. (405); 2004, S. 398. K.i.O.
- 307 Vgl. *ISSD* III, „Variacionnost’: kakaja že antroposofija èto?“, 307 об. (102): „[...] стили и ритмы систем есть конструкция ориентировки самосознающей души в ее символах: в ‚*фасе*‘ и в ‚*профиле*‘ этой души: в композиции, в теме в вариациях“.
- 308 *ISSD* III, „Variacionnost’: kakaja že antroposofija èto?“, I. 303 (94). K.i.O.

Die Komposition wird hier als visuelles (композиция – зримая), die Variation als auditives Phänomen charakterisiert (тема в вариациях – ряд упражнений слуховых), wobei sie gegenüber Imagination und Inspiration als ‚äußerliche‘ Merkmale charakterisiert werden und die Komposition gegenüber der Variation als noch weiter vom ‚Inneren‘ entfernte Ebene. Es kommt darin die Idee einer graduellen, sich über mehrere Stufen erstreckenden Annäherung an die dem sinnlichen Sein zugrundeliegende eigentliche Wirklichkeit zum Ausdruck, die durch die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele nur anfänglich im psychischen Bereich realisiert wird. Der schroffe Dualismus Kants zwischen den der Erkenntnis zugänglichen sinnlichen Phänomenen, die durch die Anschauungsformen Raum und Zeit gegeben sind, auf der einen und den ihnen zugrundeliegenden, aber unerkennbaren Noumena auf der anderen Seite wird von Belyj aufgeweicht, indem er die statischen Anschauungsformen Kants in dynamische Gestikulations- oder Symbolisierungsweisen ideeller Wirklichkeit überführt, an der der Erkennende aktiv gestaltend Anteil hat. Indem er auch in seiner späten anthroposophischen Konzeption der transzendentalen Ästhetik in der durch ihn modifizierten Gestalt die Treue hält, weicht sein Verständnis der Imagination und der Inspiration von dem Steiners in entscheidenden Punkten ab.³⁰⁹ Während bei Steiner die erste Stufe der Transzendenz Erfahrung durch ein zeitliches Phänomen zum Ausdruck kommt, nämlich durch die Rückläufigkeit der Zeit,³¹⁰ fasst Belyj diese, indem er sie mit der ‚Raumkomposition‘ verbindet, als räumliches Phänomen auf. Auf der zweiten Stufe betritt der Meditierende nach Steiner einen Bereich, der jenseits von Raum und Zeit in der „Dauer“ liegt,³¹¹ für Belyj dagegen ist das inspirative Erleben durch seine Verwandtschaft mit der Zeit als vierter Dimension gekennzeichnet. Eine Zeit und Raum aufsteigende Ebene ist für ihn erst auf der letzten Stufe des meditativen Aufstiegs erreicht (vgl. IV.3.3.).

Innerhalb der Dreiheit der Erkenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele entspricht diese Stufe dem Symbol, das nach Belyj auf die Sphäre des Geistes verweist:

„[...] в переходениях смысла (,со-мыслия‘, как композиции) ритмом вскрывается то, что дано нам за *ритмом* и *смыслом*, их вяжущим символом; ‚дух‘ души вскрыт; признак этого вскрытия – разоблаченье всего, что ни есть, как вариаций, отдельностей, не адекватных духовному целому, в них заключенному; все модуляции – символы; образы, как и познания, ‚души‘, ‚тела‘ – только символы Духа; вскрывается здесь сфера Символа; в разоблаченьи по-

309 Steiner lehnte die Konsequenz der transzendentalen Ästhetik Kants, die imstellungscharakter allen dem Menschen gegebenen Bewusstseinsinhalts liegt, entschieden ab. Er bezeichnete dies als „Vorurteil“ und sah Kants System aus diesem Grund als „haltlos“ an (vgl. GA 2, S. 36; GA 30, S. 55).

310 Vgl. GA 124, S. 64 f.; GA 115, S. 190 ff.

311 Vgl. GA 163, S. 89 f.; GA 138, S. 93 ff.

кровов становится Символ не Символом, а воплощением. / Дух воплощенный есть ‚Я‘: индивидуум.“³¹²

Die noumenale Seite der Wirklichkeit, von Belyj als „GEIST“ (Дух) und „SYMBOL“ (СИМВОЛ) bezeichnet, wobei die Großschreibung darauf verweist, dass es sich bei diesen Termini um ‚Namen‘ handelt, mit denen eine wesenhafte Instanz angesprochen ist, wird also durch die figural-dynamische Erkenntnis der Selbstbewusstseinsseele zum Ausdruck gebracht, sie „verkörpert“ sich in der individuellen Erkenntnisfigur, die der Mensch schafft. Das allem Sein zugrundeliegende Höchste, der Logos, erhält durch die erkenntnisschöpferische Tätigkeit des Menschen, der seine Erkenntnisse in den „Symbolen“ (символы – kleingeschrieben) der ‚Raumkomposition‘ und der ‚Variation der Zeit‘ gestaltet, einen ‚Leib‘. In diesem Prozess wird darüber hinaus der Mensch selbst zum Bürger der noumenalen Welt, wie Belyj weiter in emblematischer Weise bemerkt: „[...] здесь как бы встает в дух ‚Я‘.“³¹³

Die letzten beiden Kapitel der *ISSD*, „Simvolizm“ und „Antroposofija“, führen den Begriff des Symbols als historisches Kulturphänomen und drittes Prinzip der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis ein. Hier ist wiederholt die Rede von einem „dritten“ Element, das auf die „Sphäre des Geistes“ (сфера духа),³¹⁴ die „Sphäre der letzten Wirklichkeit“ (сферу последней действительности) oder die „Göttlichkeit“ (божественность) verweise, die, so Belyj, unerschöpflich und in keine Kategorien zu fassen sei.³¹⁵ Belyj spricht von einer „dritten Welt“ (мир третий), die sich eröffne, wenn die Erkenntnisgrenze durchbrochen sei, die durch das Symbol gekennzeichnet ist.³¹⁶ In dieser „dritten Welt“ sei der Geist dem Bewusstsein immanent,³¹⁷ denn sie ist die „Welt des ‚ICH‘“ und die „geistige Welt“: „[...] мир ‚Я‘ – мир духовный“.³¹⁸

Das „Symbol“ ist für Belyj mehr als der Begriff, weil es die gesamte Reihe aller möglichen Variationen in einem hybriden Bildbegriff umfasst und in unmittelbarem Bezug zu dem in den Phänomenen wirksamen Geist steht. Er verbindet es mit dem griechischen Begriff des Pleromas, der im gnostischen System des Valentinus das Reich der göttlich-geistigen Fülle bezeichnet und

312 *ISSD* III, „Variacionnost‘: kakaja že antroposofija èto?“, I. 303 (94). K.i.O.

313 Ebd. K.i.O.

314 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 228 ob. (451); 2004, S. 439.

315 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost‘ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 202 ob. (399); 2004, S. 393.

316 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 227 ob. (449); 2004, S. 437: „[...] символист органически в самосознание своем раскрывает мир третий; пока этот мир в нем не вскрыт, этот мир есть мир символа“.

317 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 227 ob. (449); 2004, 438: „[...] проблема имманентизма сознания и третьего мира впечатана в путь символизма“. (K.i.O.)

318 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 (188).

im Johannes-Evangelium mit dem Logos in Zusammenhang steht.³¹⁹ Es ist diese „Fülle“ der urbildlich-prototypischen Welt, deren „Stempelabdrücke“ die Erscheinungswelt bilden, und die durch die Methode der Symbolisierung in Gestalt von Raumkompositionen und zeitlichen Variationen in der individuellen Erkenntnis abgebildet werden kann.³²⁰

Die Selbstbewusstseinsseele ermöglicht diese neue Art der Erkenntnis, weil sie ein ‚neues Seelenorgan‘ darstellt,³²¹ ein „Organon des Dritten“ (орган третьего).³²² Das dritte Element verweist also im weitesten Sinne auf die neue Seelenfähigkeit selbst, die durch die Entwicklung neuer Bewusstseinsqualitäten in die Sphäre des Noumenalen vordringen und sie der Erkenntnis zugänglich machen kann. Aus den Explikationsversuchen, die Belyj unternimmt, wird deutlich, dass sich das dritte Prinzip der Erkenntnis auf das unmittelbare Erleben des Geistigen als bewusstseinsimmanente Realität bezieht. Wie bei Steiner Imagination und Inspiration in der Intuition gipfeln, so bei Belyj die Prinzipien der Komposition und der Variation im Symbol.

Indem Belyj die Erkenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele sukzessiv in den Kulturschöpfungen seit der Renaissance in Erscheinung treten sieht, werden die Kulturgüter selbst zu ‚Symbolen‘, die äußerlich sichtbar machen, was sich im Bewusstsein der Menschen vollzieht. Belyj spricht in diesem Zusammenhang von „Stempelabdrücken“ (печати), „Gesten“ (жесты), „Zeichen“ (знаки), „Emblemen“ (эмблемы) und „Marksteinen“ (марки) der Selbstbewusstseinsseele, die diese im Verlauf ihrer Entwicklung in der Kultur hinterlasse.³²³ Die „Raumkomposition“ kommt nach Belyj zum ersten Mal während der italienischen Renaissance zur Geltung,³²⁴ das „Thema in Variationen der Zeit“ vor allem in der klassischen Musik des 18. Jahrhunderts.³²⁵

- 319 Vgl. Joh 1,16: „Und von seiner Fülle (πληρωματος) haben wir alle genommen, Gnade um Gnade“. Steiner bezieht sich wiederholt auf diesen Zusammenhang. Er versteht das Pleroma als Ausdruck des Sonnenlogos oder Christus, der aus der Gesamtheit der sechs Elohim gebildet werde (vgl. GA 103, S. 78 f.; GA 225, S. 117 ff.). Belyj gibt die Ansichten des Gnostikers Valentinus in *ISSD* I.1, „Gnosticizm“, I. 17-18 (27-29) ausführlich wieder und interpretiert sie im Sinne seines Geschichtskonzepts.
- 320 Vgl. *ISSD* III, „Variacionnost‘: kakaja že antroposofija éto?“, I. 303 (94): „[...] встает представленье о духе, плероме; в разрезе логическом эта плерома есть целое; данное в схеме пространства, оно – композиция; ритм, или целое, как музыкальная тема, – знак временности“.
- 321 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, I. 204 (474); 2004, S. 459: „Мир третьего есть орган третьего в нашей душе“.
- 322 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, I. 239 ob. (473); 2004, S. 459.
- 323 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 197 ob. (389); 2004, S. 385; „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 214 ob. (423), 224 (442); 2004, S. 416, 431 f.
- 324 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 197-198 ob. (388-391); 2004, S. 384-387; *ISSD* III, „Duša samosozn.[ajuščaja] kak kompozicija“, I. 289 ob.-291 (66-69).
- 325 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, I. 314 ob.-316 (116-119).

Das dritte Prinzip sieht er im russischen Symbolismus und in der Anthroposophie historisch realisiert.

Mit Bezug auf die Tätigkeit des Schriftstellers nennt Belyj das Symbol ein „geistiges Bild in der Seele“ (образ духовный в душе)³²⁶ oder ein „Bild des Geistes in der Seele“ (образ духа в душе)³²⁷ und verweist weiter darauf, dass das Element der Seele das darstellend-künstlerische sei, in dem sich der Geist zum Ausdruck bringen müsse, sofern er sich in der Seele seiner selbst bewusst werde. Genau dies aber zeichnet die Bewusstseinsseele respektive Selbstbewusstseinsseele aus, dass sie im Element des Seelischen Geistiges ergreift, ohne dabei bereits ein unabhängiges Dasein im Geist selbst führen zu können.³²⁸ Die Selbstbewusstseinsseele bedient sich deshalb künstlerischer Mittel, um geistig Erfahrenem Ausdruck zu verleihen. Das intuitive Urerlebnis geistiger Wahrheit und Wesenhaftigkeit, das selbst außersprachlich und außerbildlich ist, wird in der Seele in visuell-figürlichen Raumkompositionen und sprachlich-rhythmischen Variationen gefasst und dargestellt. Diese imaginativ-inspirative Sinnfigur wird somit zu einem Symbol dessen, was selbst nur der unmittelbaren Erfahrung gegeben ist, zu der sich das Bewusstsein in der meditativen Versenkung erheben kann. Belyj bringt dies emblematisch zum Ausdruck mit den Worten: „Дух, пока мы в душе, дан нам в символе“.³²⁹

Die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ enthält damit bedeutsame Implikationen auch für das poetologische Konzept der *ISSD*. Die Erkenntnisprinzipien der Komposition, der Variation und des Symbols bilden nicht nur die Vorstufen geistigen Erkennens und die Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis, sondern sie stellen auch die formalen Strukturen des dichterisch-philosophischen Sprachschöpfungstums dar, durch das die gewonnenen Erkenntnisse sprachlich manifestiert werden. Die ‚Raumkomposition‘ verweist dabei auf die metaphorische Textschicht, die ‚Variation der Zeit‘ auf die Metrik bzw. den Rhythmus, das ‚Symbol‘ aber umfasst als Überbegriff diese beiden und weitere Elemente wie Graphik und Interpunktion, aber auch algebraische und geometrische Darstellungsverfahren, in deren Gesamtheit sich die symbolische Natur von Belyjs gedanklichem Gesamtkunstwerk manifestiert. Diese Zusammenhänge sind Gegenstand von Teil VI dieser Arbeit.

326 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 (184).

327 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 225 ob. (445); 2004, S. 433.

328 Vgl. die entsprechenden Kapitel in III zur Bewusstseinsseele und Selbstbewusstseinsseele bei Steiner und Belyj.

329 *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 ob. (189).

IV.5. Fazit: Wissenschaft als ‚gnoseologischer Figuralismus‘ und ‚logischer Voluntarismus‘ – Geschichtserkenntnis als okkulte Praxis

Die Bezeichnungen ‚gnoseologischer Figuralismus‘ und ‚logischer Voluntarismus‘, die Belyj auch für sein Konzept des Pluro-Duo-Monismus bzw. die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ benutzt, verweisen auf wesentliche Elemente, die dieses Konzept auszeichnen.

Die ‚Gnoseologie‘ oder Erkenntniswissenschaft³³⁰ wird für die Selbstbewusstseinsseele zu einer Frage des Stils und der Architektur, erhält ‚figurale‘ Bedeutung. Die Wahrheit wird multiperspektivisch erfasst; ein Sachverhalt in all seinen unterschiedlichen Schattierungen, Varianten und Konfigurationen betrachtet:

„В свете окрепшей логики самосознающей души, которую я назвал бы логическим конфигурационализмом, или лучше сказать, **гносеологическим фигурализмом** (почему не имажинизмом?), целый ряд обычных логических оценок взывает к совершенно новому освещению, революционизирующему наши обычные оценки; например: учение о причинности переходит в учение о со-причинности [...]; вопрос о смысле сведется к вопросу об архитектонике фигур, рисующих вариации смысла, – в целом, как смысле. Но этим меняется самый наш подход к проблеме научного и философского смысла; смысл – в со-положении результатов многообразного научного оформления: смысл в со-мыслии; в умении взятия идей и понятий в фигуре идей и понятий.“³³¹

Die erkenntnisleitende Fragestellung bezieht sich in diesem Modell nicht mehr auf die Suche nach der einen Wahrheit, sondern richtet sich auf die Komposition des begrifflich und anschaulich gegebenen Materials. Erkenntnis als „gnoseologischer Figuralismus“ bedeutet, dass Gedankenfiguren, Begriffskunstwerke geschaffen werden und mit ihnen eine Realität, die ohne die erkennende Tätigkeit des Menschen nicht existent wäre:

„[...] учение о творчески познанием создаваемой действительности вкладывает в самые так сказать нервы гносеологических требований новой логики – стилистические задания: проблему *композиции*; познание есть *конструкция, стиль, композиция*; и в этом его смысл; это смысл эстетический,

330 Belyj benutzt meist den im Russischen geläufigen Ausdruck ‚гносеология‘ anstelle des durch den deutschen Neukantianismus geprägten Ausdrucks ‚Erkenntnistheorie‘ (теория познания). Zur Differenzierung und Genese der Termini im Deutschen und Russischen vgl. Kruglov 2014, S. 276 f.

331 *ISSD II*, „Schema *kompozicii*“, I. 194-194 ob. (382-383); 2004, S. 379 f. Hervorhebung v. d. Verf.

а не рассудочно теоретический; он не в ‚здравом‘ смысле понятий, а в фигуре, в жесте, в образе.“³³²

Der ‚logische Voluntarismus‘ der Selbstbewusstseinsseele verweist darauf, dass sie sich in ihrem Denken und Erkennen bis zur Sphäre des weltenschaffenden Logos erhebt, in dessen Element sie erkenntnisschöpferisch tätig wird.³³³ Sie erschafft durch ihr Erkennen Wirklichkeit, jedoch nicht willkürlich, sondern gemäß den dem Denken und dem Kosmos zugrundeliegenden logischen Gesetzmäßigkeiten. Indem die Selbstbewusstseinsseele die Welt in Gedanken nacherschafft, dringt sie in die geistige Essenz der Welt ein, in das, ‚was die Welt, im Innersten zusammenhält‘. Ihre Erkenntnis ist jedoch nicht nur verstandesmäßige Kopie der Wirklichkeit, sondern ein willentlich Hervorgebrachtes, ein im Denken aktiv geschaffenes, individuell gestaltetes Kunstwerk, das die abstrakte Verstandeserkenntnis zum eigentlichen Urquell des Denkens zurückführt, zur Idee im griechischen Sinne. Die Begriffe εἶδος und ἰδέα bezeichneten ursprünglich das „zu Sehende“ oder die „Gestalt“.³³⁴ Für Platon waren die Ideen die unwandelbaren Urbilder, die den sinnlich wahrnehmbaren Phänomenen zugrunde liegen und durch Erinnerung an den vorgeburtlichen Zustand ins Gedächtnis zurückgerufen werden können. Durch die anthroposophische Meditationspraxis war Belyj die Erfahrung dieser Wirklichkeitsebene zur inneren Tatsache geworden als kosmischer Lebensbereich vielgeflügelter, in unablässiger schöpferischer Tätigkeit befindlicher Gedankenwesen.³³⁵ Die Selbstbewusstseinsseele soll sich seiner Meinung nach wieder zu dieser Sphäre der Urbilder erheben lernen, indem sie das abstrakte Denken des Verstandes durch ihre Willenskraft mit neuem Leben erfüllt:

„[...] стиль самосознающей души в сфере мысли – **ЛОГИЧЕСКИЙ ВОЛОНТАРИЗМ**, волемыслие, конкретизирующее мир мыслительный в переживанье конкретное [...]. Здесь отвлеченнейшие теоретико-познавательные понятия, так сказать, крепнут до образов мысли, эйдей, иль идей (эйдос – образ по гречески)“.³³⁶

Dieses Verständnis des menschlichen Erkennens, das Belyj der seelischen Entwicklungsstufe der Gegenwart zuschreibt, hat seine Wurzeln in der Ideenlehre Goethes und der Erkenntnistheorie des frühen wie des späten

332 *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 ob. (383); 2004, S. 380. K.i.O.

333 Vgl. *ISSD*, II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 359: „[...] логика души самосознающей [...] есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого начала жизни“.

334 Vgl. Eisler 1904, Schlagwort „Idee“.

335 Vgl. die Meditationsbeschreibung in *Krizis mysli*, die mit der Bestätigung der platonischen Idee der Anamnesis endet: „[...] теория припоминания Платона верна: и она – описуемый факт.“ (Belyj 1923b, S. 99.)

336 *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, I. 270-270 ob. (28-29). K.i.O., Hervorhebung v. d. Verf.

Steiners, wie in den vorangegangenen Kapiteln gezeigt wurde. Von Goethe entlehnt Belyj die Auffassung, dass die Ideen im lebendigen Nachbilden der Seele des Erkennenden immanent werden, sowie die der notwendigen organischen Dynamik des gedanklichen Vollzugs. Unter dem Einfluss Steiners modifiziert er seine frühere Theorie des ‚Wortschöpfertums‘ zum ‚Erkenntnisschöpfertum‘, wobei er von Steiner die Überzeugung übernimmt, dass die individuell im menschlichen Geist sich vollziehende Erkenntnistätigkeit eine Wirklichkeit hervorbringt, der im kosmischen Geschehen eine bedeutende Rolle zukommt. Denken und Erkennen bedeutet für Belyj in einem Goethe erweiternden Sinne, an der schöpferischen Sphäre des Logos teilzuhaben, darin sich selbst als geistiges Individuum zu erschaffen und die kosmische Wirklichkeit mitzugestalten, die im Wesentlichen aus Gedankensubstanz besteht.³³⁷ Der Mensch wird dadurch aus seinem geschöpflichen Status eines Wirklichkeit in seiner Vorstellung nachbildenden Beobachters in die Rolle eines selbst schöpferisch tätigen, an der göttlichen, wirklichkeitsverursachenden Sphäre unmittelbar teilhabenden Wesens entlassen.

Eine Konstante in Belyjs Denken bildet die Auffassung, dass die Wirklichkeit und Objektivität erst hervorbringende Tätigkeit des Menschen, die als ‚Symbolisierung‘ bezeichnet werden kann, sich räumlicher und zeitlicher Strukturen bedient.³³⁸ In der frühen symbolistischen Theorie lagen diese den verschiedenen Kunstrichtungen zugrunde, in der *ISSD* werden sie den Erkenntnisprinzipien der Komposition und der Variation zugeordnet. Die Dreiheit ‚Raum – Zeit – Ewigkeit‘, in deren Rahmen der junge Belyj seine Kunsttheorie schematisiert hatte, wird in der *ISSD* zur Dreiheit von Komposition, Variation und Symbol, die die formalen Strukturen der Selbstbewusstseinsseelenkenntnis bilden. Gleichzeitig verweisen sie auf die höheren Erkenntnisstufen der Anthroposophie, die sie im Element des Seelischen vorwegnehmen sollen. Durch diese innere Verwandtschaft stellen sie zugleich die poetologischen Prinzipien dar, auf deren Grundlage die gewonnenen Erkenntnisse in Sprachkunstwerke umgesetzt werden können. Belyj greift damit eine Idee Steiners auf, der die Erkenntnis auch als Gedankenkunstwerk und die Philosophie als „Begriffskunst“ verstand.³³⁹ Durch die anthroposophische Meditationsschulung hatte Belyj nach seinem Zeugnis die Fähigkeit erworben, sich in den Bereich der schaffenden Urbilder zu erheben und seine kosmogonischen und kulturgeschichtlichen Erkenntnisse künstlerisch auszugestalten als imaginative Raumkompositionen, inspirativ-rhythmische Variationen und intuitive Symbole einer ganzheitlichen Erfahrung geistiger Zusammenhänge.

Über Goethe und Steiner hinaus geht Belyj mit seinem Anspruch, diese Art der Erkenntnis wissenschaftsfähig zu machen, indem er sie mathema-

337 Vgl. *ISSD*, II, „Schema kompozicii“, 384; 2004, 381.

338 Zum Begriff der Symbolisierung vgl. VI.3.2.

339 Vgl. GA 4, S. 270: „Alle wirklichen Philosophen waren *Begriffskünstler*.“ (K.i.O.)

tisch modelliert. Hier nimmt er, wie gezeigt wurde, die Monadologie und Arithmologie seines Vaters zu Hilfe und macht Anleihen bei der Terminologie der Husserlschen Logik. Mit seinem Anspruch, der Methodik der Naturwissenschaften und der Geisteswissenschaften gleichermaßen gerecht werden zu wollen, knüpft Belyj an Bemühungen an, die auch Zeitgenossen wie etwa Ernst Cassirer verfolgten, der nach einer Überwindung des Kantianismus durch die Integration von Geistes- und Naturwissenschaften strebte.³⁴⁰ Die *ISSD* stellt einen originellen russischen Beitrag zu diesen Bestrebungen dar, indem sie die kulturwissenschaftlichen Ansätze der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch die Integration einer konkreten esoterischen Praxis erweitert, die sowohl eine wissenschaftstheoretische wie auch eine künstlerisch-poetische Dimension besitzt.

Mit Bezug auf die der *ISSD* zugrunde gelegten historischen Methode muss festgestellt werden, dass auch diese in Belyjs esoterischer Praxis gründet, aus der er gewisse okkulte Einsichten gewann, die den Kern dessen bilden, was er in seinem kulturphilosophischen Oeuvre zur Darstellung bringt. In den Krisenschriften gibt Belyj vereinzelte Angaben, aus welchen Quellen sich seine Geschichtserkenntnis speist. Nicht das Studium historischer Artefakte und Dokumente soll demnach den Sinn der Geschichte erschließen, denn die in der sinnlich-physischen Welt vorzufindenden Kulturprodukte stellen für Belyj nur die geronnenen Formen der unentwegt brodelnden, schöpferischen Tätigkeit von Wesen dar, die aus höheren Wirklichkeitsbereichen das impulsieren, was vom Menschen auf der Erde ins Werk gesetzt wird. Im Hinblick auf die äußeren Kulturtatsachen ist deshalb die Geschichtserkenntnis als ein „Zeichen-“ oder „Notenlesen“ zu charakterisieren,³⁴¹ das die „Siegelabdrücke“ (печати) oder „Gesten“ (жесты) der der äußeren Erscheinungswelt zugrundeliegenden präphänomenalen Welt entziffert.

Alle von Belyj beschriebenen Bewusstseinssebenen, die sinnliche ebenso wie die durch esoterische Schulung erschließbaren, ermöglichen eine Erkenntnis der historischen Gesetzmäßigkeiten, sofern die „Zeichen“, durch die die Phänomene sich auf den unterschiedlichen Daseinsstufen zum Ausdruck bringen, adäquat gelesen werden. Hinter dieser esoterischen Ge-

340 Vgl. *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929). Zu Cassirers Ansatz besitzt der Belyjs auch durch das gemeinsame Konzept des Symbols eine große Nähe. Während allerdings Cassirer die als besondere Systeme der Zeichen- und Bedeutungsbildung verstandenen „symbolischen Formen“ von Mythos, Kunst, Religion und Wissenschaft nicht in einem linearen Entwicklungsschema verstanden haben wissen möchte, bezieht Belyj die symbolhaften Strukturen der Erkenntnis (Komposition, Variation und Symbol) auf historische Entwicklungsstufen (Empfindungsseele – mythisches Bilderbewusstsein, Verstandesseele – abstraktes Denken, Selbstbewusstseinsseele – integrales, dynamisches Denken), wobei sich ihre Bedeutung darin nicht erschöpft.

341 Vgl. Belyj 1923a, S. 20.

schichtsmetaphysik steht die Überzeugung, dass die ‚wahre Wirklichkeit‘, die sich in den räumlichen und zeitlichen Symbolisierungen der sich über mehrere Daseinsstufen aufrollenden Erscheinungswelten entfaltet, mit dem menschlichen Ich einer Natur und im allumfassenden göttlichen Zentrum des Universums gegründet ist, zu dem sich der Mensch durch innere Versenkung zu erheben vermag.

Was sich Belyj auf der Grundlage dieser ungewöhnlichen geschichtswissenschaftlichen Methodik erschlossen und auf welche Weise er seine okkulten Einsichten in der *ISSD* zu einem kulturphilosophischen Modell ausgebaut hat, ist Gegenstand des folgenden Teils dieser Arbeit.

