

Vsevolod Setschkareff

Die philosophischen Aspekte von Mark Aldanovs Werk

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

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

<http://verlag.kubon-sagner.de>

© bei Verlag Otto Sagner. Eine Verwertung oder Weitergabe der Texte und Abbildungen,
insbesondere durch Vervielfältigung, ist ohne vorherige schriftliche Genehmigung des Verlages
unzulässig.

«Verlag Otto Sagner» ist ein Imprint der Kubon & Sagner GmbH.
vsevolod Setschkareff - 9783954791392
Downloaded from PubFactory at 01/10/2019 03:03:29AM
via free access

ISBN 3-87690-636-9

©

by Verlag Otto Sagner, München 1996.
Abteilung der Firma Kubon & Sagner,
Buchexport/import GmbH, München
Offsetdruck: Kurt Urlaub, Bamberg

96 P 87690

Vorträge und Abhandlungen

zur

Slavistik

herausgegeben von Peter Thiergen (Bamberg)

Band 30

1996

VERLAG OTTO SAGNER * MÜNCHEN

**Bayerische
Staatsbibliothek
München**

Vsevolod Setschkareff

**Die philosophischen Aspekte
von Mark Aldanovs Werk**

96.**53998**

Die Druckvorlage dieses Bandes und der Index nominum wurden von Markus Wirtz M. A. mit Hilfe des Textsatzsystems \LaTeX erstellt.

Vorwort

Die literarische Anerkennung bezeichnet Aldanov als „Lotterie“: manchem lächelt das Glück, und er wird weitbekannt, ja berühmt, — warum das Glück gerade ihm lächelte und einem anderen nicht, weiß man ebensowenig wie bei der Lotterie (das vollständige Zitat, dessen Stil und Ton für Aldanov typisch sind, findet man auf Seite 46 dieser Arbeit).

Aldanov hatte in dieser Lotterie kein Glück. Seine Romane waren innerhalb der ersten russischen Emigration zwar sehr erfolgreich und wurden in viele Sprachen übersetzt (noch häufiger übersetzt wurden seine Essays), doch aus unerfindlichen Gründen geriet er dann in Vergessenheit. In der Sowjetunion wurde er natürlich nie gedruckt. Am wenigsten beachtet wurde er in Deutschland. Während fast alle seine Romane französisch, englisch, italienisch und spanisch (von den slavischen Sprachen abgesehen) vorliegen, wurde ins Deutsche nur der Roman *Der neunte Termidor* übersetzt.¹ Daneben existieren in deutschen Übersetzungen seine Bücher *Ленин* (aus dem Französischen übersetzt unter dem Titel *Lenin und der Bolschewismus*²), *Загадка Толстого* (*Das Rätsel Tolstojs*³), wohl eines der klügsten Bücher über Tolstoj überhaupt, *Современники* (*Zeitgenossen*⁴) und *Земли, люди* (*Eine unsentimentale Reise*⁵). Mit Ausnahme des Tolstojbuchs also durchweg politische Abhandlungen und Essays, die zwar stilistisch musterhaft, informativ und geistvoll sind, aber Aldanovs Bedeutung als Künstler nur ahnen lassen. Warum seine spannenden, ideenreichen Romane in Deutschland nicht beachtet wurden, ist tatsächlich nur als Pech in der „Lotterie“ zu erklären.

In der Emigration (er lebte kurze Zeit in Berlin, dann in Paris,

¹ München, Drei Masken Verlag, 1925.

² Berlin, Ullstein Verlag, 1920.

³ Paderborn, Schöningh Verlag, 1928.

⁴ Berlin, Schlieffen Verlag, 1925.

⁵ München, Carl Hanser Verlag, 1932.

New York und Nizza) spielte er als Schriftsteller, Literaturkritiker und Journalist eine sehr große Rolle. Unter den bedeutendsten Prosakern der Emigration jener Zeit: Bunin, Merežkovskij, Zajcev, Šmelev, Gazdanov, Osorgin, Nabokov, waren die erstgenannten vier bereits in Rußland wohlbekannt, Gazdanov und Osorgin wurden in der Emigration viel gelesen und in Zeitschriften wie den *Современные Записки* gedruckt; der Roman Gazdanovs *Вечер у Клэр* (1930)⁶ und Osorgins *Вольный каменщик* (1937)⁷ ragten als Spitzen hervor. Nabokovs neun russische Romane (er schrieb in der Spätzeit nur englisch), darunter der hervorragende *Дар* (1937–1939, 1952), und seine zahlreichen Erzählungen hatten aufgrund ihrer Eigenart großen Erfolg, wurden aber eben dieser Eigenart wegen nicht von allen Lesern und Kritikern geschätzt. Das Glück der literarischen Anerkennung und dann des internationalen Erfolgs hat ihm lange Zeit nicht gelächelt. Erst mit dem englisch veröffentlichten Roman *Lolita* (1955) lachte ihm das Glück (man wüßte eigentlich nicht zu sagen, warum). Nun wurden auch alle seine vorher russisch erschienenen Romane in viele Sprachen übersetzt, eifrig gelesen und als Offenbarungen betrachtet, obwohl sie seit Jahren (auch übersetzt) vorlagen, aber von Verlegern (mit wenigen Ausnahmen) nicht beachtet wurden. Seit *Lolita* stand seine Bedeutung, die sich in den vorhergehenden Romanen viel stärker zeigte, endgültig fest. Seine nachfolgenden englischen Romane erlebten hohe Auflagen, ohne das Niveau der russischen zu erreichen. Der literarische Ruhm war da, das große Los gezogen.

Aldanov hatte dieses Glück nicht. Keineswegs und in keiner Hinsicht Nabokov unterlegen, in mancher Hinsicht überlegen, wurde er von der Kritik als Autor von ‚bloß‘ **Geschichtsromanen** abgestempelt, womit ein großer Teil des Lesepublikums wegfiel und viele Verleger ebenfalls das Interesse verloren. Eine Würdigung Aldanovs als

⁶ Vgl. Laszlo Dienes, *Russian Literature in Exile: The Life and Work of Gajto Gazdanov*, als: *Slavistische Beiträge*, Band 154, München 1982.

⁷ Vgl. V. Setschkareff, *Die wahre Ironie in Michail Osorgins ‚Vol'nyj kamensčik‘*, in: *Text Symbol Weltmodell. Johannes Holthusen zum 60. Geburtstag*, München 1984, S. 555–570.

Künstler steht in der Literaturwissenschaft noch aus, während über Nabokov Bände geschrieben werden. Nur der amerikanische Professor C. Nicholas Lee hat ausführlicher über ihn gearbeitet, doch hat er die stilistischen Eigenheiten Aldanovs im Detail bewußt vernachlässigt und ist auf manches in der Psychologie der handelnden Personen und im <быт> der russischen <интеллигенция> innerhalb der Spanne von 200 Jahren, in der die Romane spielen, sowie auch auf manche geschichtliche Einzelheiten nicht eingegangen.

Daß die Romane Aldanovs Geschichtsromane sind, trifft nicht zu, es sei denn, man wollte auch Tolstojs *Krieg und Frieden* als einen solchen bezeichnen. Tolstoj war Aldanovs leuchtendes Vorbild, ohne daß er ihn sklavisch nachgeahmt hätte. Ohne den Vorgänger Tolstoj wären seine Romane gewiß kaum zu denken, aber sie sind trotzdem eigenständig, schon deshalb, weil er Tolstojs Philosophie völlig ablehnte. In einer programmatischen Besprechung von Pavel Muratovs Roman *Эгерия* (1922)⁸ schreibt Aldanov:

«Искусство исторического романиста сводится (в первом приближении) к <освещению внутренностей> действующих лиц и к надлежащему пространственному их размещению, — к такому размещению, при котором они объясняли бы эпоху и эпоха объясняла бы их.» (*Современные Записки* 15, 1923, S. 404)

Unter dem etwas ungewöhnlichen Ausdruck «освещение внутренностей» versteht Aldanov, wie in derselben Besprechung gesagt wird, offenbar die Psychologie: «Он пренебрежительно сторонится от психологии; совершенно отказывается от <освещения внутренностей>» (ibid., S. 405).

Aldanovs Romane spielen gewiß innerhalb der jeweiligen Geschichtssituation, d. h. sie schließen die seinerzeitigen politischen Ereignisse mit ein. Doch die seelischen Regungen seiner Gestalten, ihre Reaktionsfähigkeit, ihre individuellen Charaktere (seien sie auch noch

⁸ Vgl. V. Setschkareff, *Muratovs ‚Egerija‘ und die Tradition des stilisierten Romans*, in: *Festschrift für Margarete Woltner zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 1967, S. 254–261.

so unbedeutend), durch welche die politischen, nachmals geschichtlichen Ereignisse und Persönlichkeiten (genau wie bei Tolstoj) gleichsam „durchsiebt“ (просеивается) werden, heben Aldanovs künstlerische Prosa weit über die Abstempelung als Geschichtsromane heraus. Seine Gestalten leben; sie sind als Menschen vielleicht unbedeutend, aber sie sind fühlende und denkende Wesen, die, wie es in unserem Zeitalter nicht anders sein kann, von den politischen Ereignissen getrieben werden und sich mit ihnen auseinandersetzen, so fiktiv sie auch sein mögen. Aldanovs Romane sind in die Geschichte eingebettet, spielen innerhalb der Geschichte, d. h. sie schließen die seinerzeitigen politischen Ereignisse als seelische Erlebnisse der Personen mit ein. Aldanov weiß ihnen neben ihrem eigenen Leben auch eine übergreifende symbolische Bedeutung zu verleihen — tatsächlich: „sie erklären ihre Epoche, wie die Epoche sie erklärt.“ Musja, die Heldin der Trilogie, ist in ihrer Umgebung, ihrem Stand, ihrer Zeit der so gepriesenen Natascha in *Krieg und Frieden* keineswegs unterlegen.

Als Gegensatz zu Aldanovs Romantechnik kann der von ihm besprochene Roman *Эгерия* von Muratov gelten (s. o.), dem Aldanov bei voller Anerkennung seiner (tatsächlich vorhandenen) Vorzüge doch vorwerfen muß, daß trotz des untadeligen Stils, trotz der ausgezeichnet gelungenen Gestalt des Helden und trotz der spannenden Handlung nicht mit Sicherheit zu sagen ist, zu welcher Zeit diese sehr bewegte Handlung sich abspielt: es könne das 18., 17. oder sogar 16. Jahrhundert sein. Wenn auch der schwedische König Gustav III. im Roman eine gewisse Rolle spielt und nebenbei geschichtliche Namen fallen, so ist nur dies ein Hinweis auf das 18. Jahrhundert. Die Romanhandlung als solche enthält nichts, was mit den realen Geschichtsereignissen jener Epoche zusammenhängt, obwohl sie in vielen europäischen Ländern vor sich geht. Der klare Stil, die Entwicklung der Ereignisse und Personen erinnern an Puškins *Die Hauptmannstochter*, was, wie Aldanov bemerkt, an sich kein schlechtes Vorbild sei, aber als Muster dessen, was er als Geschichtsroman bezeichnen würde, nicht gilt.

Abgesehen von der russischen Literatur, kann als schärfster Ge-

gensatz Jane Austen gelten, in deren ausgezeichneten, psychologisch feinsinnig analysierenden Romanen nie klar wird, daß sie während der napoleonischen Kriege spielen, die ja doch selbst die entlegenen und sehr abgeschlossenen Gesellschafts- und Familienkreise, in denen die Handlung vor sich geht, nicht unberührt lassen konnten.

Der gegen Aldanov zuweilen erhobene Vorwurf des Journalismus kann kaum ein Minus sein. Es hat sehr viele große Schriftsteller gegeben, darunter Dickens, Dostoevskij, Thomas Mann, die auch Journalisten waren, was ihrem Wert durchaus nicht geschadet hat. Es gibt Journalisten und es gibt die sog. <journaille>. Dieser Unterschied kann nicht stark genug unterstrichen werden. Was Aldanov als Journalist auf hohem Niveau geleistet hat, geht aus seinen „Skizzen“ (очерки) und seinen Essays unter dem Gesamttitel *Портреты* (1931) hervor.

So sehr Aldanov auch von Tolstoj abhängen mag, „die Individualität eines Schriftstellers wird davon bestimmt, ob er **Eigenes** in die Form oder den Inhalt dessen, was er schreibt, hineinträgt.“ So bestimmt Aldanov selbst das Abhängigkeitsverhältnis in der Literatur (in der genannten Besprechung). In seinem eigenen Fall ist das Eigene schon durch seine, Tolstoj diametral entgegengesetzte Weltanschauung gegeben, was, so hoffe ich, aus der vorliegenden Abhandlung hervorgehen wird.

Eine ausgezeichnete Bibliographie Aldanovs, zusammengestellt von D. und H. Cristesco, Paris, *Institut d'études slaves* (1976) — mit einem sehr anfechtbaren Vorwort von Marc Slonim —, gibt einen vollen Überblick über Aldanovs Schaffen.

Aldanovs Werke wurden in der Sowjetunion, wie gesagt, nicht gedruckt. Die Lage hat sich nach ihrem Zusammenbruch geändert. Seit 1990 erschienen einige seiner Werke in Einzelausgaben, das Entscheidende tat aber der Moskauer Professor Andrej Černyšev, der nahezu das gesamte Werk Aldanovs in 12 Bänden herausbrachte: M. A. Алданов, *Собрание сочинений в шести томах*, Москва, Издательство Правда (1991), und M. A. Алданов, *Сочинения в шести книгах*, Москва, Новости (1994/95). Besonders wertvoll sind

die Bände mit den nun leicht zugänglichen Erzählungen und Skizzen, die verstreut in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen erschienen waren. Černyšev versah die — leider illustrierten — Bände mit sehr informativen und objektiven Einleitungen, die bedauerlicherweise, wohl aus redaktionellen Gründen, zu kurz sind. Zur Verbreitung der Werke Aldanovs hat Černyšev sehr viel beigetragen, und es bleibt nur zu hoffen, daß er diesen Ausgaben eine Monographie über Aldanov und sein Werk folgen läßt.

V. S.

Vsevolod Setschkareff

DIE PHILOSOPHISCHEN ASPEKTE
VON MARK ALDANOV'S WERK

Es wurde in der Literaturkritik nicht genug beachtet, daß Aldanov ein eminent philosophischer Schriftsteller ist. Sein rein philosophisches Werk *Ульмская ночь*¹ stellt nur eine Zusammenfassung seiner Weltanschauung dar, die allen seinen Romanen zugrunde liegt. Die ungekünstelte, stilistisch untadelige Sprache, die spannende Handlung, die hohe Kunst in der Charakterisierung seiner Personen lassen den gedanklichen Gehalt seines Werks zu leicht vergessen.

Seine philosophischen Ansichten läßt Aldanov in den großen Romanen Personen entwickeln, die man mit den alten Raisoniers des moralisierenden Theaters oder des didaktisch-moralisierenden Romans vergleichen könnte, nur daß sie hier durchaus nicht ‚Moral‘ predigen, sondern, von einer zutiefst pessimistischen Weltanschauung ausgehend (Schopenhauers Philosophie war, neben Descartes, zweifellos für Aldanov der entscheidende Einfluß), den Weltlauf, die Menschheit, den Menschen als solchen und die Handlungen der Personen sowie die Ereignisse im jeweiligen Roman kommentieren.

Besonders ausgeprägt und ideologisch bedeutend sind die Gestalten P'er Lamors² in der Tetralogie und Aleksandr Brauns in der Trilogie³.

¹ *Ульмская ночь. Философия случая*, New York 1953. Vgl. dazu meinen Aufsatz: ‚Die Nacht von Ulm‘. *Mark Aldanov's skeptische Philosophie. (Ein Beitrag zur Wirkung Descartes' in Rußland)*, in: *Die Welt der Slaven* XXXV, N. F. XVI (1992), S. 107–131.

² Der französische Name heißt natürlich Pierre Lamort, doch schreibt ihn Aldanov, wie auch alle anderen nichtrussischen Namen, mit kyrillischen Buchstaben, so wie sie in der Originalsprache ungefähr klingen. — Im folgenden werden die Namen realer, historischer Personen in der Form der Originalsprache gegeben (außer in Zitaten), die Namen der fiktiven Personen so wie im Text.

³ Die Tetralogie, unter dem Gesamttitel *Мыслитель*, besteht aus den vier folgenden Romanen: *Девятое Термидора* (1923), *Чортов мост* (1925), *Заговор* (1927), *Святая Елена, маленький остров* (1923). Die Seitenzahlen nach dem Titel beziehen sich auf die genannten Erstausgaben. Die Trilogie bilden die Romane *Ключ* (1930), *Бегство*

Lamor nimmt an der eigentlichen Handlung kaum teil, sondern spielt episodisch im gesamten Werk die Rolle des ironischen, skeptischen, wenn auch verständnisvollen Kommentators sowohl zur Historie überhaupt als auch zur Romanhandlung im besonderen. Seine prägnanten Formulierungen (Aldanov zeigt sich hier auf der Höhe seiner Sprachkunst) und seine treffenden Aphorismen geben zum großen Teil Aldanovs eigene Ansichten über die Welt und die Menschen wieder.

Das Gleiche gilt von Aleksandr Braun, dem berühmten Chemiker in der Trilogie, der weltanschaulich Lamor sehr nahe steht, ja ihn zum Teil wiederholt. So wie die Herkunft Lamors (s. u.) ist auch Brauns Herkunft dunkel. Man erfährt über sie nur vage aus dem Roman *Повесть о смерти* (Posev-Verlag 1969). Sein Vater wird dort ganz kurz erwähnt (S. 146). Er macht auf die Heldin dieses Romans durch seinen «загадочный вид», der sie an Lermontovs *Демон* erinnert, Eindruck. Er soll ein «прохвост» sein und seine Frau „umgebracht“ (уморил) haben.

Auch in der Handlung der Trilogie spielt Braun eine immerhin nicht unbedeutende Rolle. Philosophisch sind er und sein Gesprächspartner, der Chef der politischen Polizei Rußlands («он ведал политической полицией империи»; *Ключ*, S. 32) Sergej Fedos'ev, durchaus dominierend. Ihre ‚Streitgespräche‘ sind sowohl geistvoll und philosophisch relevant als auch von amüsanter Brillanz; es handelt sich eigentlich nicht um ‚Streit‘, denn im Grunde stimmen sie weltanschaulich überein.

Aldanov benutzt überhaupt gern die Dialogform, um seine Ansichten lebendig und ‚unparteiisch‘ zur Geltung zu bringen. Er tut dies auch in seinen rein philosophischen Arbeiten wie *Ульмская ночь* (die Gesprächspartner A. und L.) und in dem 1918 erschienenen Frühwerk *Армагеддон* (Pisatel' und Chimik).

Nicht alle von Aldanovs Kommentatoren sind so wenig ‚handlungsverbunden‘ wie Lamor und Braun.

(1932), *Пещера* (1932–1936; die Erstausgabe erschien in zwei Bänden). Die Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgaben, außer bei *Ключ*, der nach der New Yorker Ausgabe von 1955 zitiert wird.

Lejden in *Повесть о смерти* ist nicht nur Kommentator und Philosoph sui generis (obwohl von Schopenhauer, dessen Hauptwerk er erwirbt, begeistert; S. 307), sondern spielt auch die Hauptrolle in der Handlung, wenn man von Balzac als literarischer Folie und von Jan Vier (Vière), dem jugendlichen Helden, absieht. Das Gleiche gilt von Mamontov in *Истоки* (1950), er ist Held und Ideologe zugleich.

Viele philosophische Betrachtungen äußert Lord Byron in *Мозула воина*, ebenso wie Lomonosov und Münnich in *Пуншевая водка* (beides 1940); manches Aperçu hört man von dem Maler Isabey in *Десятая симфония* (1931).

In *Бред* (*Новый журнал*, 1954–1957) wird die Weltanschauung Nil Sorskijs gestreift, über den die Heldin des Romans eine Dissertation schreibt. Der Roman *Самоубийство* (1958) enthält viel Weltanschauliches, aber keine ausgesprochen ‚philosophisch‘ kommentierenden Personen, denn das unheimlich-düstere Leninportrait, das das ganze Buch überschattet, wird man kaum als Aldanovs ‚philosophisches‘ Sprachrohr bezeichnen können, was von allen bisher genannten Personen mehr oder minder gilt. In *Начало конца* (*Новый журнал*, 1938–1942) allerdings ist der berühmte Schriftsteller Vermandua (Vermandois) von der Handlung weitgehend losgelöst. Seine Anschauungen sind noch pessimistischer als diejenigen Lamors und Brauns, einfach deshalb, weil die Geschichtsentwicklung mittlerweile fortgeschritten ist (der Roman spielt 1936/37) und weitere Bestätigungen der von ihnen vertretenen Ansichten gebracht hat.

Der kluge Kommentator und Philosoph, der mit der Handlung kaum etwas zu tun hat, erscheint dann wieder in voller Bedeutung in Aldanovs vorletztem Roman *Живи как хочешь* (1952) in der Gestalt des 85jährigen Nikolaj Djummler (er spielte schon in *Истоки* als Schuljunge eine, allerdings ganz unphilosophische, Rolle). Im gleichen Roman sind die Kommentare Max Norfolks nicht ohne philosophische Färbung. An der Handlung hat er großen Anteil.

Aldanovs Kenntnis der philosophischen Werke aller großen Kulturen ist umfassend. Seine tiefgehende Vertrautheit mit den abendlän-

dischen Denkern von der Antike bis zur allerneuesten Zeit spiegelt sich in allen seinen Büchern. Die Zahl der von ihm mit Namen erwähnten Philosophen ist imponierend, und in jedem Fall bleibt durch die Art, wie er von der jeweiligen Philosophie spricht, kein Zweifel, daß er sie durchdacht und sich mit ihr kritisch auseinandergesetzt hat. Diese Auseinandersetzung legt er seinen ideologischen Protagonisten in den Mund, die sie in geistvoll wohlgeschliffener Rede, in einprägsamen Aphorismen gipfelnd, vorbringen.

Als lebende Personen treten in der Romanhandlung drei Philosophen auf: **Descartes**, in der in den Roman *Пещера* eingefügten *Novelle Deveroux*, **Kant**, in *Девятое Термидора*, und **Rudolf Eucken** (1846–1926), in *Пещера*. Euckens Name wird allerdings von Aldanov nicht genannt, er wird nur als ein «не то из Гейдельберга, не то из Йены» angekommener berühmter Philosoph bezeichnet (*Пещера* I, S. 144); er hält an der Berliner Universität eine Gastvorlesung, die Vitja Jacenko, nach Möglichkeit mitschreibend, anhört.⁴ Im Roman geschieht das im Jahre 1919 während der Spartakistenrevolte; in der Realität geschah es wohl zu Beginn der zwanziger Jahre, als Aldanov in Berlin lebte und zweifellos selber der mitschreibende Zuhörer war.⁵

Längere **Zitate** stammen aus Werken von Descartes (*Девятое Термидора*), Kant (*Живи как хочешь*), Schopenhauer (*Повесть о смерти*), Seneca (*Могила воина*) und Eucken (*Пещера*). Mehrmals zitiert Aldanov den Ecclesiasten (*Девятое Термидора* und *Святая Елена*).⁶

P'er Lamor führt Aldanov schon im Prolog zu *Девятое Термидора* in der Gestalt des „Bildhauers“ (ваятель) ein, ohne aber im Roman selbst darauf hinzuweisen. Jedoch im Vorwort zur 3. Auf-

⁴ Vitja Jacenko spielt in der Trilogie als Knabe und Jüngling eine bedeutende Rolle. In *Живи как хочешь* ist er angehender Schriftsteller und der Held des Romans.

⁵ Meines Wissens ist Eucken als der vortragende Professor noch nie identifiziert worden. Ich werde darauf bei der Besprechung der Beziehungen Aldanovs zum Personalismus noch zurückkommen.

⁶ Djummler meint: «Экклесиаст, да еще, пожалуй, *Война и мир* единственные произведения, из которых нельзя выкинуть ни одной страницы», wobei er allerdings bereit ist, die «философско-исторические» Kapitel Tolstojs auszunehmen (*Живи как хочешь* II, New York 1952, S. 185).

lage schreibt Aldanov, man habe ihn des öfteren gefragt, ob es in der Wirklichkeit ein Vorbild gegeben habe, dem Lamor nachgebildet sei. Er verneint diese Frage entschieden, wie er sich auch sonst mit Nachdruck gegen das ‚Wiedererkennen‘ realer lebender Persönlichkeiten in seinen fiktiven Werken wendet. Lamor sei ein «образ вымышленный». Dies gehe schon daraus hervor, daß die Gestalt des «ваятель» des im XIII. Jahrhundert spielenden Prologs⁷ mit Lamor verbunden sei. Diese „Verbindung“ (связь) besteht tatsächlich, sowohl in der äußeren Erscheinung als auch weltanschaulich und sogar in konkreten Details. Das „gelbe, müde“ Gesicht, die „kalten, ungunen“ Augen (*Девятое Термидора*, S. XIII, 193) sind beiden gemeinsam. Beide verneinen das Leben, sind aber um ihre Gesundheit besorgt und nehmen in genau der gleichen Weise Arznetropfen ein (*Девятое Термидора*, S. XV, 344). Beide sind vom „östlichen“ Typus und, vermeintlich, getaufte Juden (*Девятое Термидора*, S. XII, 258). Beide sind ungeklärter Herkunft und beide Menschenverächter und Pessimisten. Allerdings wird das sie umgebende Dunkel im Falle des «ваятель», der den „Penseur“ oder „Diable Penseur“ auf einem der Türme der Kathedrale *Nôtre Dame de Paris* schuf, etwas aufgehellt.⁸ Auf den vom Anblick der Statue ausgelösten entsetzten Ausruf des Mönchs: „Nein, Freund, so etwas hättest Du nicht machen sollen, ein Hohn ist dies und eine Sünde!“, antwortet der Bildhauer mit „dumpfer“ Stimme: „Kein Hohn ist es. Ich würde mich selbst doch nicht verhöhnen“ (*Девятое Термидора*, S. XIX).

In dem „Diable Penseur“ hat also der Bildhauer ein wenn auch symbolisch travestiertes Abbild seiner selbst geschaffen, und daraus

⁷ Lamor nennt im Gespräch mit Talleyrand ausdrücklich das XIII. Jahrhundert das «замечательное столетие», in welchem die „besten Menschen“ schon begannen, an die Allmacht der Vernunft zu glauben (*Чортон мост*, S. 114) — eine Entwicklung, die allerdings durch die Inquisition jäh unterbrochen wurde.

⁸ Die Beschreibung der Statue gibt Aldanov am Schluß des *Девятое Термидора*: «На перилах сидело каменное чудовище. Опустив голову на худые руки, наклонив низкую шею, покрытую черной тенью крыльев, раздувая ноздри горбатого носа, высунув язык над прямой звериной губою, бездушными, глубоко засевшими глазами в пропасть, где копошились люди, темный, рогатый и страшный, смотрел «Мыслитель»» (*Девятое Термидора*, S. 375).

muß man wieder schließen: der Bildhauer des XIII. Jahrhunderts und Lamor sind Inkarnationen des in der Welt zu allen Zeiten existierenden Prinzips der Verneinung der Menschheit und der Welt wie sie ist, widervernünftig und wohl hoffnungslos dem Bösen verfallen. Sie vertreten die Vernunft, die als solche keineswegs das Böse ist. Wohl ist aber der Mangel am Gebrauch der Vernunft oder, noch schlimmer, ihr Mißbrauch (unter anderem auch durch Fanatiker des Vernunftglaubens) böse. Der Mensch gebraucht die ihm gegebene wenige Vernunft, um „tierischer als jedes Tier zu sein“, wie es im *Prolog im Himmel* von Goethes *Faust* steht (V.216). Doch leidet der Mensch selbst unter dieser Spaltung zwischen der ihm zuteilgewordenen Gabe der Vernunft, des „Scheins des Himmelslichts“ (*Faust*, V.284), und ihrem Mißbrauch, so daß Aldanovs weltverneinende Gestalten trotz aller Menschenverachtung doch auch Mitleid mit dem Menschengeschlecht empfinden. Man geht wohl kaum zu weit, wenn man feststellt, daß Aldanov bewußt im Bildhauer des Prologs zu seiner Tetralogie, in Lamor und bis zu einem gewissen Grade auch in Braun (Trilogie) den Mephistopheles aus Goethes *Faust*, durch die Zeiten immer wieder reinkarniert, darstellen wollte. Alle drei könnten mit Mephisto sagen: „Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,/ Ich mag sogar die armen selbst nicht plagen“ (*Faust*, V.297/298).

Aldanovs ausgezeichnete Goethekenntnis steht außer Frage. Goethe wird in seinen Romanen sehr oft erwähnt und mehrmals wörtlich zitiert.⁹ Angesichts seiner hohen Einschätzung Goethes ist es durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Aldanov für seine weltverneinenden Gestalten Mephistopheles als Vorbild wählte. Sie haben wie Mephisto,

⁹ Zum hundertsten Todestag Goethes schrieb er in den *Современные Записки* (Nr. 49, 1932, S. 363ff.) einen von Bewunderung und Ehrfurcht erfüllten, geistvollen Artikel, in welchem er auf das Geheimnisvolle hinwies, das diesen scheinbar so wohlbekannten und genau studierten Menschen, Künstler und „großen Ratgeber der Menschheit“ umgibt. «Человечество до Гете не дорасло и, вероятно, никогда не дорастет. Но отдельные люди всегда будут думать над разгадкой тайных его советов: „Des Propheten tiefstes Wort/ Oft ist's nur Scharade“» (S. 270). — «В катастрофические времена», sagt er in dem gleichen Artikel, «мы особенно обязаны помнить о бесспорном. А Гете бесспорнее всего и всех... Гете, конечно, самая великая умственная ценность истории» (S. 264).

trotz allem ironischen Rationalismus, gleichzeitig etwas Dämonisches, etwas Mystisches, Geheimnisvolles an sich.¹⁰

Lamor ist offenbar ein weitgereister Mann (er kennt Colorado und Ceylon aus eigener Anschauung; *Заговор*, S. 36 und 261/262), ein Sonderling mit einem leidenschaftlichen Interesse, wie er selbst sagt: «из любопытства или из отвращения» (*Чортов мост*, S. 123), an der Politik und an denen, die sie betreiben: «я знаю всех, это моя профессия» (*Чортов мост*, S. 243). Er bezeichnet sich als „Sammler der menschlichen Dummheit“ (коллекционер человеческой глупости), doch sei er auch dieser Beschäftigung nun schon überdrüssig (*Заговор*, S. 262).

Wir erfahren über ihn einiges konkret und gleichsam als Ablenkung von der Unwirklichkeit seiner Person aus einem Gespräch Napoleons mit Talleyrand in *Заговор*: Er lebe im Augenblick (1801) als französischer Agent in Petersburg, während er vorher (1798/99) als französischer Kommissar während und nach der Revolutionszeit in Neapel gewirkt habe. Mit seinen Berichten und Meinungen sei sehr zu rechnen (*Заговор*, S. 197). Talleyrand erklärt, er habe nichts Definitives über ihn erfahren können: „Es ist ein geheimnisvoller Mensch mit großer aber ungeklärter Vergangenheit. In zweiten Rollen „bewegen sich“ (суетятся) oft solche niemandem bekannte Leute... Wenn ich nicht irre, ist er ein getaufter Jude“ (*Заговор*, S. 198). In *Девятое Термидора* wird er für einen Nachkommen der Maranen, «давно vykрестившихся испанских иудеев», erklärt (*Девятое Термидора*, S. 258). Nicht redend, in Ruhestellung, erinnert er Štaal' (den

¹⁰ So wenig Goethes Mephisto und der Demon Lermontovs auch miteinander zu tun haben, so ist es doch vielleicht nicht ganz zufällig, daß der Vater Brauns an den Demon erinnert... Wenn auch Fedos'ev in *Безглаго* von Brauns «фаустовский путь» spricht (*Безглаго*, S. 218), so bezieht er sich damit nur auf sein philosophisches Suchen und Streben; Braun selbst dagegen sieht keine Ähnlichkeit zwischen Faust und seiner Person (*Безглаго*, S. 223). — Musja, die recht oberflächliche Heldin der Trilogie, verbindet Braun in Gedanken stets mit Mephistopheles, allerdings aus Gounods Oper *Faust*. Die Blumenbeschwörung in der Gartenszene wird in diesem Zusammenhang mehrmals erwähnt. — Auf Mephistopheles könnten auch vielleicht solche gelegentlichen Redensarten wie Lamors „wenn ich auch nicht allwissend bin“ (*Девятое Термидора*, S. 203; *Faust*, V. 1582) hinweisen.

Helden der Tetralogie)¹¹ an einen alten Juden, den alle im Internat von Šklov als gelehrtesten der Rabbiner kannten (*Девятое Термидора*, S. 208). Talleyrand ist nach dem langen Gespräch mit Lamor erstaunt über den Ausdruck unendlicher Müdigkeit auf dessen Gesicht. «В эту минуту ему на вид можно было дать сто лет. Морщины на его восточном лице сложились так плотно, что раздвинуть их казалось трудно, не порвав тот желтый пергамент» (*Чортов мост*, S. 127). Der Überdruß und die Müdigkeit des umgetriebenen alten Widersachers (er scheint, wie sich aus seinen Reden ergibt, tatsächlich die ganze Welt zu kennen) werden an solchen wiederkehrenden Hinweisen besonders deutlich. Der mitleidige Böse ist übersättigt von dem Übel, das er überall sieht. Napoleons Urteil über ihn: „Ein unerfreulicher (тоскливый), böser Greis... Das ist kein Mensch, sondern eine Motte... Ich kann keine Skeptiker leiden“ (*Заговор*, S. 197), wird von Napoleon selber später revidiert: „Ich kannte am Anfang meiner Karriere einen seltsamen Greis. Er hatte einige Namen und niemand wußte genau, wer er eigentlich sei. Selbst meine Polizei wußte es nicht. Witzbolde nannten ihn den Ewigen Juden... Jetzt entsinne ich mich seiner Ideen. — Ein kluger Mensch war er und von scharfsinnigem Urteil, jedoch wirklich handeln, etwas wirklich tun konnte er gar nicht. Vielleicht wollte er auch nicht. Vielleicht wußte er auch nicht wie. Er sagte mir immer voraus, daß der Ruhm mich verderben würde“ (*Святая Елена*, S. 126-128).

Das Konkrete und das Mysteriös-Übersinnliche in Lamor werden in der Tetralogie mit Absicht ständig verwoben. Er taucht stets wie aus dem Dunkel in Episoden auf. Man sieht seine Gedanken nie in seinem Kopf reifen; sie werden nur, brillant formuliert, ausgesprochen. Auch die Mitmenschen werden nie mit seinem ‚inneren Auge‘ gesehen. Allein mit sich selbst wird er überhaupt nicht gezeigt. Die Folie des Anderen ist immer da, sehr im Gegensatz zu den übrigen handelnden

¹¹ Über Štaal' vgl. C. Nicholas Lee, *The Novels of Mark Aleksandrovič Aldanov*, The Hague/Paris 1969, S. 57/58, dessen Ausführungen man nur beipflichten kann. Vgl. auch die Besprechung von *Заговор* von M. Osorgin in den *Современные Записки*, Nr. 33, S. 523.

Personen, deren eigene Gedankengänge, Meinungen und Beziehungen ausführlich referiert werden und so das schaffen, was man einen Charakter nennt. Lamors eigener, sehr eigenwilliger Charakter zeigt sich nur in seinem Redefluß in Dialogen, den er selbst als «болтливость» bezeichnet und dessen Thematik und Niveau sich nach dem geistigen Niveau und der Stellung des jeweiligen Gesprächspartners richten. Es sind dies der jugendliche Štaal⁹, der Chemiker und Idealrevolutionär Beauregard (Boregar), mit dem er im Gefängnis, die Hinrichtung erwartend,¹² ein philosophisch sehr bedeutendes Gespräch führt (*Девятое Термидора*, S. 337ff.), der Mystiker und Alchimist Barataev, der ihm seinen «утомительный пессимизм» vorwirft und von seiner «болтливость» ominös meint, sie käme „vom Teufel“ (от дьявола) (*Чортов мост*, S. 244), und als historisch reale Person Talleyrand, mit dem er über Geschichte, Politik und Metaphysik spricht (*Чортов мост*, S. 108ff.). Als Redner und Diskussionspartner tritt er in *Заговор* bei dem Empfang im Hause des Generals Talyzin auf, wobei er als Kritiker des Freimaurertums, dem er selbst angehört, wohl seine schärfsten Paradoxe zum besten gibt.

Durch diesen ‚teuflischen‘ Redefluß erreicht Aldanov, was er offenbar bezweckt: Lamor verliert an Realität (trotz detaillierter Beschreibung seines Äußeren, wie schon im Falle des «ваятель» im Prolog) und gewinnt die Aura des Mephistophelischen, des Unwirklichen, des fast Allwissenden und dabei doch physisch Gegenwärtigen. Mephistopheles gleich, entwickelt er, wie schon erwähnt, zuweilen auch verstehenden Humor angesichts der Schwächen der Menschen, ja er ist selbst zum Mitleid mit ihnen fähig, wie zum Beispiel im Fall der neapolitanischen Revolutionäre, deren grausames Schicksal er vorausieht (*Чортов мост*, S. 242), oder im Fall der guillotinierten Girondisten (*Девятое Термидора*, S. 249). Selbst für die Mystik seines ‚Gegenspielers‘ Barataev hat er volles, wenn auch nur theoretisches Verständnis, und seine Betrachtung über die platonische Liebe

¹² Hingerichtet wird allerdings nur Boregar. Lamors Name steht, obwohl er verurteilt wurde, mysteriöserweise „nicht auf der Liste“. Wieder ein Hinweis auf seine nicht ganz irdische Artung!

(*Зазовор*, S. 105/106) zeugt von tiefem Einfühlungsvermögen in die menschliche Psyche. Selbst die Träne, die Štaal' bei der Rückkehr nach Frankreich auf seiner Wange sieht (*Девятое Термидора*, S. 209), ist bezeichnend. . .

Die Themen von Lamors Gesprächen wiederholen und verschlingen sich, jedoch in immer neuen, frappierenden Kombinationen und sprachlich einprägsamen Formulierungen. Dominierend ist das Thema **Geschichte** als Summe der Zufälligkeiten, die den **natürlichen Zustand** des Menschen abgelöst hat, ohne daß das Wachstum des Bewußtseins und damit, sollte man meinen, der Vernunft an dem Grundzug der weit überwiegenden Mehrzahl der Menschheit, nämlich ihrer **Dummheit**, viel verändert hätte. Die Geschichte mit ihren *sub specie aeternitatis* sinnlosen Kriegen und Revolutionen, bei denen der im Grunde zufällige **Erfolg** und der illusorische **Fortschritt** bestimmende Urteilkriterien sind, wird zumeilen gelenkt durch ein unbegreifliches „Schicksal“ (рок) und beeinflußt durch die Existenz der **Welten A und B** im einzelnen Menschen und in den Völkern.¹³ Mit der Dummheit ist meist das **Böse** eng verbunden. Seine sehr reale Existenz liefert Lamor immer wieder den ungezwungenen Übergang von der Geschichte zur **Ethik** (das Sittengesetz) und **Metaphysik** (die Unsterblichkeit der Seele). Kultur und Kunst sind mit der Geschichte natürlich eng verwoben. — Diese Themen gehen zuweilen bewußt durcheinander, doch ergeben sie sich zwanglos aus der jeweiligen Situation und werden je nach dem Gesprächspartner variiert.

Das Gleiche gilt auch von Brauns Gesprächen, nur daß der Themenkreis, was die Fakten betrifft, naturgemäß weiter ist: es liegen immerhin ca. 150 Jahre dazwischen. Brauns Gesprächspartner ist fast durchweg Fedos'ev, doch in seinen gesellschaftlichen Konversationen überhaupt sowie insbesondere in seinen Dialogen mit Klervill' (*Пещера I*, S. 206–216), mit Vitja (*Пещера II*, S. 90–100) und vor allem in seiner großen ‚Liebesszene‘ mit Musja (*Пещера II*, S. 242–262) findet sich viel Weltanschauliches und Prinzipielles, ob nun Philosophie,

¹³ Darüber Weiteres unten.

Literatur, Geschichte oder Politik gestreift werden.

Lamors Skepsis, sein Kulturpessimismus, sein Antihistorismus, seine Menschenverachtung, sein scharfer, ironischer Intellekt sind nicht ohne ‚Lichtblicke‘: dem seiner Weltanschauung diametral entgegengesetzten Barataev, der sich darüber wundert, wie man den Mut haben könne, über etwas zu spotten, wovon man keine Vorstellung habe (*Заговор*, S. 38), und der ihn als seelenlos bezeichnet (*Заговор*, S. 40), erwidert Lamor, er stehe der Mystik Barataevs in vielem bedeutend näher als dieser glaube:

«... есть символы глубины, есть величественная поэзия мысли» (*Заговор*, S. 39).

«Вы говорите, я все ненавижу. Это неверно. Я многое люблю. Природу очень люблю. Не то что какую-нибудь долину Колорадо (красивей я ничего не видал), — нет, самую обыкновенную природу: где есть вода и солнце и зелень, там и чудесно. Даже в вашем петербургском холодном ветре есть своя прелесть. Музыка тоже очень люблю. Умные книги еще больше люблю. Только ум и талант ведь и живут вечно. Ну, не вечно, так долго.» (*Заговор*, S. 36/37).¹⁴

An der menschlichen Psychologie ist Lamor besonders interessiert, und es geht aus seinen Worten hervor, daß Aldanov schon zu dieser Zeit seine später von Braun in *Ключ* ausführlich entwickelte Theorie von den zwei Welten im Menschen, die Braun «из ученого педантизма и для удобства изложения» (*Ключ*, S. 210) als Welt A und Welt B bezeichnet, konzipiert hatte; diese Theorie durchzieht das ganze Werk Aldanovs und ist für das Verständnis seiner Weltanschauung von entscheidender Bedeutung. Braun sagt zwar, daß es sich nur um

¹⁴ Braun wurde übrigens auch beschuldigt, alles zu hassen und eine „attilistische“ Einstellung zu allen Werten zu haben (*Ключ*, S. 207), obwohl dies auch in seinem Fall nicht immer seinem Verhalten entspricht.

eine Seitenbemerkung handle, aber er meint damit offenbar nicht die Theorie selbst, sondern nur die Terminologie, die er der „Bequemlichkeit“ wegen wählte.

In der Seele eines jeden Menschen existieren zwei Welten A und B. Welt A ist die „sichtbare, eingespielte“ (мир видимый, наигранный), Welt B die verborgene und deshalb echtere, aber nicht unbedingt böse Welt. Diese Welten widersprechen sich diametral, wenn sie sich zuweilen auch berühren können. Die Welt B ist keineswegs das Un- oder Unterbewußte. Sie ist «постоянное и устойчивей» als die Welt A. Alles Irrationale stammt zwar aus ihr, doch könnte der Mensch seine Welt B sehr wohl sehen und erkennen. Er sieht sie aber nur selten, wenn überhaupt, denn sein Denken ist in dieser Beziehung träge. So lebt er in seiner simulierten Welt A und nur zuweilen kommt die echte Welt zum Vorschein. Im einzelnen Menschen ist keine dieser Welten besser oder schlechter, gut oder böse, — es handelt sich um das Simulierte und Nichtsimulierte, Echte, wobei allerdings durch das lange Simulieren beides durcheinander kommen kann und der Mensch das Simulierte vom Echten selbst nicht mehr klar zu unterscheiden weiß. „Wirkliche Schurken gibt es in der Welt selten“, heißt es in *Ключ* (S. 211). Nach dem Verhältnis dieser beiden Welten zueinander sollten die Menschen analysiert und beurteilt werden.¹⁵

Anders steht es damit allerdings in der Geschichte. Auch ‚gesellschaftliche Kollektiva‘, die Staaten, haben ihre nichtsimulierte Welt B. Diese Welt aber ist immer böse, und sie bricht schicksalhaft in gewissen Abständen als Revolutionen und Kriege, die von der Kreuzung von Zufallsketten ausgelöst¹⁶ werden, hervor. Diese vom Zufall bedingte schicksalhafte Notwendigkeit des Durchbruchs nennt Braun «рок»; es ist der rätselhafteste aller menschlichen Begriffe (*Ключ*, S. 214 und 152).¹⁷ Die durchbrechende „schwarze Welt“ ist urböse und

¹⁵ Von den Staatsmännern meint Braun: «Впрочем, я всегда думал, что государственные люди позволяют себе роскошь иметь два суждения: в политической работе и в частной жизни, и ни один искренний политический деятель против этого возражать не будет» (*Ключ*, S. 155).

¹⁶ S. meinen Aufsatz Anm. I.

¹⁷ Auch in dem Schauspiel *Линия Брунгильды* spielt diese Theorie eine wichtige Rolle

ein krankhafter Wahn, der durch die in jedem Menschen schlummern-
de „Bosheit und Hirnlosigkeit“ (злоба и безумие; *Ключ*, S. 214) zu
erklären ist. Verglichen damit wäre der absolute Egoismus aller ein
glücklicher Zustand, da jeder von seinem persönlichen Interesse geleit-
et wäre und, der menschlichen Natur gemäß, nicht das Böse an sich
wollen würde.

Lamor bezeichnet sich schon im ersten Gespräch mit Štaal' als Fata-
listen (*Девятое Термидора*, S. 198) und wiederholt es ausdrücklich:
«Я как древний ессей [Angehöriger einer jüdischen Sekte im II.
Jhdt. v. Chr.; V. S.] верю в неотразимость судьбы. Это даже
единственное, во что я верю...» (*Девятое Термидора*, S. 207).
Wie auch Braun stellt er fest:

«Люди чувствуют время от времени потребность ски-
нуть с себя совершенно все цепи так называемой куль-
туры. Очень может быть, эта потребность вполне
законна и для чего-то необходима природе» (*Девя-
тое Термидора*, S. 198).

Modern ausgedrückt, hieße das: Die Ausartungsbereitschaft des
Antriebslebens im Menschen, die das Chaos will, ist immer vorhanden.
Der Mensch wird natürlich, und alles wird möglich. Fedos'ev, seiner
Stellung entsprechend und seiner Weltanschauung folgend, erwidert
Braun, daß es möglich sein sollte, den «черный мир» zu bändigen:
«Захлопнуть бы черный мир и запереть надежным ключем»
(*Ключ*, S. 214). Wiederum modern ausgedrückt, handelt es sich um
die Stabilisierung der Ausbruchsbereitschaft durch staatliche Institu-
tionen.

Auch Lamor meint: „In jeder Menschenseele schlummern lastende
Leidenschaften (тяжелые страсти): Neid, Grausamkeit, Ehrsucht,
Zerstörungswut, ja einfach der Durst nach dem Bösen (жажда зла)
in allen seinen Gestalten.“

(vgl. meinen Aufsatz: *Zufall und Schicksal: Mark Aldanovs Schauspiel ‚Linija Brungil'dy‘*,
in: *Ars Philologica Slavica*, Festschrift für Heinrich Kunstmann, München 1988, S. 439-
447).

«Закон, власть, государство только для того и нужны, чтобы сдерживать зверя железом. Этот старый распутный идиот — я имею в виду Жан-Жака Руссо — что-то лепетал об естественном состоянии людей. Вот-бы ему теперь воскреснуть, пусть бы полюбовался, а? Если человек на пятьдесят лет вернется к своему естественному состоянию, то мир превратится в окровавленную пустыню. К счастью не на столь продолжительное время. Им скоро и это надоедает. Но потребность стать дикарем неискоренима в человеке, и ей Господь Бог дает выход либо в форме войны, либо — гораздо реже — в форме революции. По природе война и революция совершенно тождественны, только первая привычнее людям и вызывает меньше удивления. Осуждать террор во время революции не менее глупо, чем осуждать убийство во время войны. Бескровная революция такая-же смешная нелепость, как бескровная война...» (*Девятое Термидора*, S. 199)

«Сердиться на революцию — все равно что сердиться на Лиссабонское землетрясение» (*Девятое Термидора*, S. 200).

Auf diese Parallele kommt Lamor in seiner nächsten Episode wieder zurück:

«Революция творить не может. Единственная ее заслуга: после нее все приходится строить заново. А иногда, (далеко не всегда, впрочем), новое выходит лучше старого... Но эту заслугу французская революция всецело разделяет с Лиссабонским землетрясением» (*Девятое Термидора*, S. 255).¹⁸

¹⁸ Hier wird die Theorie Brauns von den elementaren Ausbrüchen in der Menschheitsgeschichte besonders deutlich.

Auf den Einwand Štaal's, es gäbe doch einen Unterschied zwischen Krieg und Revolution, dort töte man fremde Feinde, hier eigene Mitbürger, Menschen des eigenen Volkes, erwidert Lamor, man töte die eigenen Mitbürger, Menschen des eigenen Volkes, während der Revolution „mit viel größerem Vergnügen“ (с гораздо большим удовольствием) als die äußeren Feinde in Kriegszeiten. Er sieht den Unterschied nur darin, daß in der Revolution alles antiästhetisch sei: Schlacht ohne Fahnen und ohne Kavallerieattacken; die Anführer ohne Degen und «мундиры». Eine schmutzige Volksmenge ohne Disziplin, und vor allem «разливное море слова» (*Девятое Термидора*, S. 200). Auf das revolutionäre, politische Geschwätz, überhaupt auf das Geschwätz der Politiker, kommt Aldanov mit Verachtung und Widerwillen oft zu sprechen. Lamor meint, jede Seite der revolutionären Zeitungen komme ihm vor wie eine Nacherzählung von Rousseaus Ideen, von einer «малограмотная горничная» (*Девятое Термидора*, S. 200) geschrieben...

Für das in Aldanovs Romanen dominierende Thema der Geschichte ist die Frage nach der Beziehung von Zufall und unabwendbarer, notwendiger Schicksalsbestimmung besonders wichtig. Für den von Braun als der „rätselhafteste aller menschlichen Begriffe“ bezeichneten «рок» ist in der Weltanschauung Aldanovs, wie sie in *Ульмская ночь* entwickelt wird, kein rechter Platz vorhanden. Wenn alles Zufall ist, verliert der Begriff «рок» seinen Sinn, was Aldanov wohl klar war, denn sonst würde er ihn nicht als den „rätselhaftesten“ bezeichnen. Immerhin unterscheidet er selbst zwei Arten von Zufälligkeiten: die unmittelbaren und die entfernten.¹⁹ Aldanov meint, es gebe in der klassischen Philosophie keine genaue philosophische Definition des Zufalls (*Ульмская ночь*, S. 50/51). Es gibt sie aber bei Schopenhauer, was Aldanov vielleicht nicht ohne Absicht übersieht, da Schopenhauers Folgerungen mit seiner Skepsis nicht gut zu vereinbaren sind. Die Definition steht in den *Parerga und Paralipomena* im vierten Abschnitt: *Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im*

¹⁹ S. *Ульмская ночь*, S. 52; vgl. dazu meinen in Anm. 1 genannten Aufsatz, S. 113/114.

Schicksale des Einzelnen. Daß Aldanov sie kannte, darf man wohl mit Sicherheit annehmen. Diese Definition lautet: „Zufällig‘ bedeutet das Zusammentreffen in der Zeit, des kausal nicht Verbundenen“.²⁰ Schopenhauer erläutert aber: Es gebe nichts absolut Zufälliges, denn gehe man, die Kausalkette oder das Kausalnetz verfolgend, weit genug in der Zeit zurück, so werde man finden, daß das Zufällige nur auf **entferntestem** Wege herangekommen sei, und man werde einsehen müssen, daß sich das Zufällige doch notwendig ergab und daß es gerade jetzt eintreten mußte. Bei Schopenhauer heißt es:

„Jede Begebenheit nämlich ist das einzelne Glied einer Kette von Ursachen und Wirkungen, welche in der Richtung der Zeit fortschreitet. Solcher Ketten gibt es aber unzählige, vermöge des Raums neben einander. Jedoch sind diese nicht einander ganz fremd und ohne allen Zusammenhang unter sich, vielmehr sind sie vielfach mit einander verflochten: z. B. mehrere jetzt gleichzeitig wirkende Ursachen, deren jede eine andere Wirkung hervorbringt, sind hoch herauf aus einer gemeinsamen Ursache entsprungen und daher einander so verwandt, wie der Urenkel eines Ahnherrn: und andererseits bedarf oft eine jetzt eintretende einzelne Wirkung des Zusammentreffens vieler verschiedener Ursachen, die jede als Glied ihrer eigenen Kette, aus der Vergangenheit herankommen. Sonach bilden alle jene, in der Richtung der Zeit fortschreitenden Kausalketten ein großes, gemeinsames, vielfach verschlungenes Netz, welches ebenfalls mit seiner ganzen Breite, sich in der Richtung der Zeit fortbewegt und eben den Weltlauf ausmacht“ (S. 258/259).

Dies entspricht fast wörtlich Aldanovs Konzeption des «непосредственный» und «отдаленный случай» (*Ульмская ночь*, S. 52 und 84). Schopenhauer sagt statt dessen: „gerade jetzt“ und „entferntestes“.

²⁰ Insel Ausgabe o. J. IV, S. 258.

Schopenhauer will zuletzt doch auf eine weit entfernte Ur-Ursache hinaus, aus der sich das verschlungene Netz der Kausalketten mit Notwendigkeit ergibt. Diese in der „entferntesten Vergangenheit“ (S. 260) liegende primäre Ursache „wirkt aus einer Region, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtsein hinausliegt“ (S. 263). Die Verschlungeneheit der unzähligen Kausalketten, die etwas wie eine „prästabilierte Harmonie“ ergibt, „übersteigt unsere Fassungskraft“ (S. 265). Die Kette von Ursachen und Wirkungen reicht bis ins Unendliche hinauf (S. 266), und so läuft es bei Schopenhauer schließlich auf eine „geheimnisvolle Lenkung“ (S. 267) eines jeden individuellen Lebenslaufs hinaus. Es ist eine Art Mystik, die Schopenhauer zwar in sein Konzept vom Willen als Ding an sich einzufügen weiß, aber als Ganzes doch eine Anschauung, die der Skeptiker Aldanov offenbar nicht ganz mitmachen kann, obwohl Lamor eine Entwicklung und damit Wandlung des menschlichen Bewußtseins und Erkenntnisvermögens in Jahrtausenden für möglich hält: er nimmt 170 000 Jahre an.

Allerdings ist hier zu bemerken, daß Schopenhauer in diesem ganzen merkwürdigen vierten Abschnitt der *Parerga und Paralipomena* sehr vorsichtig und hypothetisch bleibt, ja von einem „Tappen und Tasten im Dunkeln“ spricht (S. 243), was sonst seine Art durchaus nicht ist.

Was die Schicksalsnotwendigkeit betrifft, so unterscheidet Aldanov, wie die alten Griechen, zwischen τύχη, einem Schicksal, in welchem die Rolle des Zufalls reduziert werden kann, und μοῖρα, dem Schicksal jenseits jeden menschlichen Einflusses.²¹ Auch dafür findet sich bei Schopenhauer eine ziemlich genaue Parallele: Er spricht von demonstrem und transzendentalen Fatalismus (IV, S. 244–246).

Die oben erwähnten Welten A und B im Menschen spiegeln bei Aldanov natürlich einerseits den Dualismus Descartes', der ja alles Daseiende in Gott und Welt und den Menschen in Geist und Materie spaltete, wie es Schopenhauer ausdrückt (IV, S. 98).

Doch andererseits neigte Aldanov auch der Lehre des Persona-

²¹ Vgl. *Ульмская ночь*, S. 224 und meinen Aufsatz Anm. 1, S. 124.

lismus zu, dem nicht nur das **Erkennen**, wie Descartes es wollte, als entscheidend erschien.²² Der Mensch stellt sich dem Personalismus nicht nur als durch den Geist **erkennend** dar, sondern auch als **wertend** und der Wertung entsprechend **handelnd**.

Diese Einstellung erklärt, weshalb Aldanov Rudolf Eucken als Vorbild für den Professor wählte, den er in persona auftreten läßt und aus dessen Vorlesung er zitiert (s. o.). Euckens ‚idealistischer Aktivismus‘, die **Tat** einer sittlich-geistigen Persönlichkeit, als Gegensatz zu der immer unpersönlicher werdenden modernen Kultur, zog Aldanov offenbar an. Die Zitate aus der Vorlesung des Professors, gehalten an der Berliner Universität unter dem Titel *Das Verlangen nach Freiheit und Ewigkeit*, weisen gedanklich und stilistisch klare Parallelen zu Euckens damals gerade erschienenen Buch *Mensch und Welt. Eine Philosophie des Lebens* (1918, 2. Auflage 1919, 3. Auflage 1923) auf, so daß an der Identität des Professors kaum zu zweifeln ist.²³

Die Schilderung dieser Vorlesung und des Redners aus Aldanovs eigener Anschauung ist meisterhaft (*Пеџера* I, S. 146). Sie wird in *Пеџера* zeitlich transponiert und Vitja Jacenko zugeschrieben (s. o.).

²² Vgl. meinen Aufsatz Anm. 1, S. 126/127.

²³ Diese in deutscher Sprache wiedergegebenen Fragmente, wie sie Vitja, alias Aldanov, offenbar sehr genau mitschrieb, besagen, daß alles Streben des Menschen nach innerer geistiger Freiheit des Denkens mit der Religion verknüpft ist, die sich ja mit den ‚letzten Dingen‘ befaßt und sie zu enträtseln sich bemüht. Das Freiheitsstreben wird stets zu einer Art Religion, die die Ewigkeit sucht. Das geistige Leben „wird zu bloßem Schein und Schatten, wenn ihm kein Streben zur Ewigkeit innewohnt“ (*Пеџера* I, S. 148). Die Menschheit meinte, die Erhellung des eigenen Daseins durch das fortschreitende Verständnis des Alls, das die „Tiefe der Dinge“ eröffnen sollte, erreichen zu können. Doch hat dieses Verständnis nicht zu dem erhofften Ergebnis geführt. Die Dinge sind „immer weiter vor uns zurückgewichen. Das wäre für uns freilich niederdrückend, wenn diese Unermeßlichkeit uns immer fremd und jenseitig bliebe. Aber sie bleibt es nicht durchaus. Sie braucht es wenigstens nicht zu bleiben... An der Tat liegt demnach schließlich alle Vernunft des Lebens... Nur die Tat kann dem Menschen einen Rückhalt geben gegen eine fremde, ja feindliche Welt“ (*Пеџера* I, S. 149). — Gemeint ist hier gewiß die schöpferische Tat. Das Schöpferische kann dem Menschen diesen Rückhalt geben. Etwas naiv meint Vitja später, bei der Überarbeitung des Gehörten, die „Tat“ als „Handeln“ (действие) verstehen zu können (*Пеџера* I, S. 164). Die „Taten“ der Spartakisten aber, die ihre Gegner, laut Polizeibericht, „auf viehische Weise niedergemacht“ haben (*Пеџера* I, S. 163), wie er hört und dann in einer höchst eindrucksvollen Szene sieht, kann er mit Euckens Tatbegriff nicht vereinbaren, denn Eucken versteht die Tat ohne Zweifel als das geistige Schaffen, das inspirierte Schöpfertum.

Die Wertethik und die Frage nach den «ценности» tauchen schon in Lamors Reden auf: Es kommt auf den **ganzen** Menschen, nicht nur auf sein Erkenntnisvermögen an. Dem Ausspruch Descartes' „cogito ergo sum“ scheint Aldanov das „vivo ergo sum“ vorzuziehen. Trotz des grundlegenden Dualismus und der immer wieder betonten Widersprüchlichkeit im Menschen (Welt A versus Welt B) bleibt er doch ein lebendes Ganzes (mit seinen Antagonismen). Gerade auf die Widersprüche weist Lamor gern und ausdrücklich hin:

«Я хорошо знал Вольтера... и могу вас уверить, что не было большего реакционера в душе чем этот великий словоблуд — «просветитель». Нынешние революционные болваны непременно отрубили-бы ему голову, — и по своему были-бы совершенно правы...»
(*Девятое Термидора*, S. 200)

Lamor sagt weiter, er habe die meisten der «современные знаменитости» persönlich gekannt, bevor sie berühmt wurden: «они тогда, до революции, были совершенно другие» (*Девятое Термидора*, S. 200). Er amüsiert sich über steinreiche Revolutionäre, die bereit sind, ihr **Leben** für das Vaterland zu opfern, dabei habe er aber noch keinen gesehen, der seinen **Reichtum** geopfert hätte: «Это не логично, ибо жизнь, разумеется, дороже людям чем богатство... Один из бесчисленных абсурдов, заложенных в природу человека» (*Девятое Термидора*, S. 250). Redet jemand in Revolutionszeiten viel von seiner Ehrlichkeit, so ist das ein untrügliches Zeichen: «Значит мы имеем дело с мерзавцем» (*Чортов мост*, S. 116).

«Никто, кстати, так искренне не возмущается всяким нарушением конституции, и никто так не карает посягательства против существующего строя, как люди, захватившие власть посредством государственного переворота» (*Чортов мост*, S. 241).²⁴

²⁴ Vgl. auch das Gespräch mit Talleyrand über Machiavelli, *Чортов мост*, S. 119.

Es gibt eben Menschen, die nicht einen, sondern mehrere Charaktere haben «и добрый десяток умов на придачу» (*Заговор*, S. 35). Sehr deutlich wird die Vitalität des ganzen Menschen in Aussprüchen wie: «Ведь чего живой человек за один день не передумает, а тем более за семьдесят лет» (*Заговор*, S. 35).²⁵ Barataev meint, Lamor selbst sei ein Beispiel für Menschen, die zwar nicht mehrere Charaktere besitzen, aber auch nicht einmal eine Seele, und er fügt nicht ganz logisch hinzu, der Ton seiner Seele sei «тяжел, очень тяжел и однообразен» (*Заговор*, S. 40). Lamor selbst stellt auch tatsächlich in seinem großen Auftritt beim Souper im Hause des Generals Talyzin fest, er könne sich keinen anderen Begriff vom Leben vorstellen als einen rein-pessimistischen (*Заговор*, S. 60).²⁶ Denn so positiv er auch „lebensvolle Menschen“, die nicht bloß «рассуждающие автоматы» sind, bewertet (*Заговор*, S. 58), so bedauert er doch, daß diese lebendigen Menschen heutzutage kein einziges ethisches Axiom aufzuweisen haben, von dem ausgehend sie ihre «рассуждения» entwickeln könnten. Hier wird deutlich die Wertethik (Max Scheler, Nicolai Hartmann) gestreift, wie es schon in *Ульмская ночь* geschah. «Я не знаю в настоящее время ни одной общепризнанной ценности» (*Заговор*, S. 58). Die Werte bleiben immer bestehen, doch schwanken das Interesse und das Gefühl für ihre Bedeutsamkeit im Laufe der Geschichte im Bewußtsein der Menschen (eine These, die Nicolai Hartmann in seiner *Ethik* (1962) entwickelt). Bei der amüsanten Kontroverse mit Talyzin über die Sklaverei (bzw. die Leibeigenschaft) gesteht Lamor:

«Может быть, в моей душе есть и такая частица, которая жаждет полной собственнической власти над человеком. Если я выродок, тем хуже. Но я этого не думаю» (*Заговор*, S. 58/59).

²⁵ Ähnlich denkt, wie wir erfahren, Braun: «...я живой человек, а не машина для выработки «стройного образа мыслей» и, как живой человек, поддаюсь впечатлениям...» (*Ключ*, S. 225).

²⁶ Braun formuliert dasselbe etwas anders: «ведь для меня оптимизм и глупость нечто вроде синонимов...» (*Ключ*, S. 346).

Die gefährliche Welt B im Menschen, die Widersprüchlichkeit in der Seele — „Wer weiß, aus welchen Instinkten sich die besten menschlichen Gefühle zusammensetzen, welcher Erreger (побуждения) die sogenannten «доблестные подвиги» herbeiführen“ — wird hier besonders klar hervorgehoben. «Шаткая, шаткая вещь человеческая душа, вот уж из нее никак нельзя сделать исходное положение: ничего хорошего не построишь» (*Заговор*, S. 59). Jeder Mensch hat etwas, was für ihn das Allerrealste, das Allerechteste ist. Lamor meint, für ihn selbst sei aus seinem langen Leben nur der „Wissensdurst“ (жажда знаний; *Заговор*, S. 60) übriggeblieben. Doch ist unsere Erkenntnismöglichkeit sehr beschränkt. So bleibt nur der Glaube an das Jenseits, der für die große Menge der Menschheit erhalten werden sollte, wenn nötig mit Scheiterhaufen, wie es die Inquisition tat. Die diabolische Ironie Lamors tritt in solchen Äußerungen klar hervor, um so mehr als er den nach der französischen Revolution verlorenen Glauben und damit den ebenfalls verlorenen Sinn des Lebens bei der großen Menge nicht durch ein diabolisches, sondern durch ein billiges, „skeptisches Lächeln“ (скептическая улыбочка) ersetzt sieht. «Прежний смысл жизни потерян, новый не найден» (*Заговор*, S. 61). Deshalb steht die Welt jetzt vor dem Chaos. Den Ausweg aus diesem Dilemma versuchte Aldanov eben im Personalismus und dem ihm nahestehenden Denken Euckens zu sehen. Der ‚Neuidealismus‘ Euckens, die Möglichkeit, den Menschen als Person am Erkenntnisprozeß, am Geistesleben als teilnehmend zu betrachten, schien Aldanov wohl die einzige Rettung zu sein. Daß der Skeptiker Aldanov an diese Möglichkeit wirklich glaubte, ist wohl kaum anzunehmen. Doch ist es keineswegs eine «скептическая улыбочка», mit der er die Welt sieht, sondern ein schmerzliches Staunen über die Dummheit der meisten. Nicht umsonst zitiert er in *Истоки* Montaignes Ausspruch: «Tous les maux de ce monde viennent de l'ânerie» (*Истоки* I, S. 22), und Lamor formuliert prägnant: «Область полномочий здравого смысла в жизни до смешного мала» (*Заговор*, S. 106).

Typisch für Lamors Redeweise und ein weiterer, amüsanter Beleg

für die Widersprüchlichkeit im Menschen ist seine Bemerkung über die russische Portraitkunst bei der Betrachtung der Bildnisse im *Михайловский замок*:

«Лукавые люди ваши портретисты... Рисует человек этакого вельможу: какой блеск, что за величие. А смотришь — чего-то вельможе не хватает. Чего бы? Да, кольца в носу — перед тобой точно разодетый дикарь. Я преувеличиваю, конечно, но что-то есть дикое и страшное в некоторых из этих портретов» (*Заговор*, S. 258).

Der soeben erwähnte Ausspruch Montaignes schlägt eines der Grundthemen der Gespräche *Lamors* an und ist damit auch ein wichtiger Faktor der Weltanschauung Aldanovs. Im Prolog zum *Девятое Термидора* zitiert der Bildhauer mehrmals den Ecclesiasten und, im Hinblick auf den plötzlichen Tod des großen Sultans Saladin und auf das Leben und den Tod anderer vom Ehrgeiz erfüllter Herrscher, tut er den lapidaren Ausspruch: «Воображение Творца велико, но небесконечно. Бесконечна в мире только человеческая глупость» (*Девятое Термидора*, S. XV). Dieses Motto könnte als Schlüssel zu der Geschichtsphilosophie Aldanovs dienen.

Die Geschichte der Menschheit ist eine Aufzählung der Beweise für die menschliche Dummheit (oder doch außerordentliche Beschränktheit der Urteilsfähigkeit). In der Beurteilung der Geschichte und ihrer Entwicklung stimmt Aldanov wieder weitgehend mit Schopenhauers Urteil überein: Eine Wissenschaft im eigentlichen Sinne ist, nach Schopenhauer, die Geschichte nicht, weil sie nicht allgemeine Wahrheiten, sondern nur einzelne Dinge zum Gegenstand hat (V, S. 487):

„Der Stoff der Geschichte... ist das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was einmal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie die Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft

durch den geringsten Zufall ganz umgestellt werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch ein als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschegeistes würdiger Gegenstand, des Menschegeistes, der, gerade weil er vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte“ (II, S. 1216).

Die Geschichte gibt vor, stets etwas anderes zu erzählen, doch ist das Tun, Treiben und Leiden der Völker immer dasselbe, und die Geschichte ist wie ein Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer dasselbe vor Augen haben (II, S. 1260). Vom Anfang bis zum Ende wiederholt die Geschichte stets dasselbe unter anderem Namen und anderem Gewande (II, S. 1219). Sie erzählt von lauter Kriegen und Revolutionen (V, S. 439). — Aldanov macht es sehr klar, daß die Französische Revolution und die russische Revolution dasselbe in anderem Gewande sind, wenn man die Tetralogie und die Trilogie vergleicht. Der Ursprung aller Kriege aber ist Diebesgelüst. Sobald ein Volk einen Überschuß an Kräften spürt, fällt es über die Nachbarn her, um sich den Ertrag der Errungenschaften ihrer Arbeit anzueignen. Das gibt „den Stoff zur Weltgeschichte und ihrer Heldentaten“ (V, S. 489).

Die Revolutionen erklären sich aus dem grenzenlosen Egoismus, „der fest in jeder Menschenbrust nistet, zu welchem meistens noch ein angehäufter Vorrat von Haß und Bosheit sich gesellt“ (V, S. 270). Viele Millionen so beschaffener Individuen sollen in den Schranken der Ordnung, des Friedens, der Ruhe und Gesetzlichkeit gehalten werden, während doch ursprünglich jeder das Recht hat zu jedem zu sagen: „Was Du bist, bin ich auch!“ Würde man den Menschen, die nur ihr Interesse im Auge haben, Vernunft, Recht, Sittlichkeit, Moral predigen, so würde man nur Hohngelächter zur Antwort erhalten, falls diese Vernunftpredigt gegen ihre Interessen ginge. Es hülfe also allein die Gewalt, die der Staat gebrauchen müßte. Doch ist die wirklich physische Gewalt nur bei der Masse, „bei welcher Unwissenheit, Dummheit und Unredlichkeit ihr Gesellschaft leisten“ (V, S. 271). Und ist nun

der Staat selber nicht ganz gerecht und vernünftig geleitet (wie meist der Fall), so führt der Fortschritt an Intelligenz bei der Masse zu Empörung und Revolution.

Diese Gedankengänge findet man bei Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung* (II, S.1212) im Kapitel *Über Geschichte* und auch mehrfach in den *Parerga und Paralipomena* entwickelt. Seine Geschichtsauffassung gibt den Hintergrund für diejenige Aldanovs mit zuweilen fast wörtlichen, schlagenden Parallelen (vgl. die oben zitierten Reden Lamors).

Die Gültigkeit und den Wert der Geschichtsschreibung leugnet Lamor schon im ersten Gespräch mit Štaal': «Нет суда истории», sagt er apodiktisch. «Есть суд историков и он меняется каждое десятилетие; да и в течение одного десятилетия всякий историк отрицает то, что говорят другие» (*Девятое Термидора*, S. 201). Jeder Historiker tut dies aus Originalitätsanspruch (denn für die Originalität des Gedankens werden die Gelehrten ja bezahlt). Aus Originalitätssucht oder, noch schlimmer, zuweilen auch aus aufrichtiger Überzeugung werden manche Gelehrte in vielbändigen Werken einst zu beweisen suchen, daß Marat und Robespierre unschuldige Engel waren, die von voreingenommenen Zeitgenossen verleumdet wurden. Auch Schopenhauer meint, „daß die Geschichtsmuse Klio mit der Lüge so durch und durch inficiert ist, wie eine Gassenhure mit der Syphilis... Ich glaube, daß die Begebenheiten und Personen der Geschichte den wirklich dagewesenen ungefähr so gleichen, wie meistens die Portraits der Schriftsteller auf dem Titelkupfer diesen selbst“ (V, S. 489/490). Lamor behauptet, daß nur Zeitgenossen allein die Wahrheit wissen und nur sie ein Urteil fällen können.

Um in die Geschichte einzugehen, bedarf es eines (wenn auch nur vorübergehenden) **Erfolges:**

«Нужно... проявить силу, да нагромоздить вокруг себя возможно больше трагических элементов, все равно каких. Чем больше политический (а особенно революционный) деятель прольет крови, тем больше

чернил и слез прольют в его оправдание умиленные дураки потомства» (*Девятое Термидора*, S. 201/202).

Die Geschichte im Spiegel der Geschichtsschreibung wird jeden Unsinn (wie z. B. die ‚Verkündung der Menschenrechte‘ oder das allgemeine Wahlrecht) mit Sinn erfüllen: «История все осмыслит, она на это мастерица... Извините меня, история — дура» (*Девятое Термидора*, S. 338). Diese Achtung vor veralteten Meinungen und Idealen wird nach Lamors Ansicht den Untergang der Zivilisation bringen. Die französischen Revolutionäre, sagt er dem Idealisten Boregar, wuchsen mit den Idealen der Antike auf:

«Бессовестный лгун Плутарх, не знавший по латыни, научил вас римской истории; отъявленный негодяй Саллюстий давал вам уроки римской морали; а порнограф Светоний, не уступающий во многих отношениях гражданину де Саду, поселил в ваших душах восторг перед римской простотой нравов.» (*Девятое Термидора*, S. 340/341.)

Sehr eng verbindet Aldanov mit dem Thema der Geschichte seine Kritik der Demokratie. Im Gespräch mit Talleyrand meint Lamor ironisch:

«Демократия, Таллейран? О, это игрушка с большим будущим. Демократия спасет мир, она же его потом и погубит.»

Im Hinblick auf die Französische Revolution stellt er fest:

«В революционное время шансы демократии ничтожны: она далекая наследница революций: не любимая дочь, а неведомая правнучка.»

Und als allgemeine historische Betrachtung fügt er hinzu:

«Если на мгновение демократия приходит к власти, она тотчас дарит противникам подарки: свободу слова, неприкосновенность личности и много других хороших вещей... Я не знаю случая в истории, чтобы ктонибудь погубил демократию: она всегда сама себя губила. Заметьте, я в принципе большой ее сторонник... Счастье демократии в том, что ее противники еще пошлее чем она сама... Однако в периоды революции демократии нечего делать и незачем лезть в историю. Представьте себе дуэль: у одного противника отточенная шпага, у другого рапира с тупой пуговкой на конце. Второй, быть может, фехтует гораздо грациознее, но у него на лезвии тупая пуговка, тогда как шпага первого несет смерть... Неравная борьба...» (*Чортов мост*, S. 118/119).

Obwohl Lamor sich als «большой сторонник» der Demokratie bezeichnet, dachte er doch während der Terrorzeit, wie er im Gespräch mit Barataev erklärt, mit Sehnsucht an das Regime Ludwig XIV. zurück, und er bedauert nun das bevorstehende Verschwinden der Monarchien:

«Пышный двор, блеск, красота, а? Взять Лувр или Версальский дворец, — ведь демократия таких не выстроит, правда? Или Notre Dame? Ни для университета, ни для парламента, ни даже для биржи этакое храма не создадут... Что и говорить, не Бог знает какие орлы нынешние европейские монархи. Но все-таки сколько красоты унесут они с собой из мира, когда исчезнут навеки!» (*Заговор*, S. 35/36).

In seinen Reden beim Empfang bei Talyzin zweifelt Lamor an den „Werten“, die von der Demokratie verkündet werden: Freiheit der Meinungsäußerung, Pressefreiheit, Gedankenfreiheit, allgemeines

Wahlrecht. Das Volk, dem die Demokratie das alles zubilligen will, braucht und wünscht diese Werte durchaus nicht. Was es will, ist ein relativ gutes Auskommen; auf jeder Straße braucht und will das Volk eine Bäckerei, eine Metzgerei, eine Kneipe und einen Polizisten, -- «без свободы слова проживем (хоть и очень приятно чесать язык)»; der sogenannten unabdingbaren Menschenrechte bedarf das Volk aber gar nicht und wüßte damit auch nichts anzufangen: «Без декларации прав какнибудь обойдемся, а есть и пить хотим каждый день» (*Заговор*, S. 56/57).

Im Gespräch mit Talleyrand sieht Lamor die Geschichte als den Schauplatz für die Herrschaft der rohen Gewalt. Recht und Wahrheit kommen immer zu kurz, deshalb schon, weil es mehrere Wahrheiten gibt, und diese Wahrheiten hassen einander viel mehr als den „Gewalttäter“ (палач), der ebenfalls zu guter Letzt seine eigene ‚Wahrheit‘ „zurechtbastelt“ (сколачивает) (*Чортов мост*, S. 109).

Lamor zitiert mehrmals Pascals *Pensées*: «La violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre» (Nr. 257).

Auch Schopenhauer spricht im Paragraph 127 des zweiten Teils der *Parerga und Paralipomena* von der Beziehung zwischen Recht und Gewalt. Bei Aldanov findet man fast wörtliche Parallelen. Der Paragraph beginnt mit dem lapidaren Satz: „Das Recht an sich selbst ist machtlos: von Natur herrscht die Gewalt“ (V, S. 270).

Das Recht und die Wahrheit²⁷ des vernünftigen Fortschritts, der sich zuweilen unter der Herrschaft der Vernunft den Weg zu bahnen suchte, wurden, meint Lamor, stets von der Gewalt des Terrors unterbrochen (z. B. im XIII. Jahrhundert von der Inquisition, im XVIII. Jahrhundert von dem französischen Revolutionsterror; *Чортов мост*, S. 114/115). „Rousseau, König der tragikomischen Schriftsteller“, sagt Lamor im Gespräch mit Barataev, „hat behauptet, der Mensch werde als vollkommen geboren und entwickle sich dann zum gemeinen Schuft (мерзавец)“.

«Что однако, если он и родится, — скажем не вполне

²⁷ Das russische <правда> kann sowohl ‚Recht‘ als auch ‚Wahrheit‘ bedeuten. Wenn es darauf ankommt, die Begriffe klar zu scheiden, sagt Aldanov für Wahrheit <истина>.

совершенным? А то в самом деле откуда взялась бы и инквизиция, и драгонады, и террор, и санфедисты, а? ... И хоть бы счастье это ему давало, — нет, он вдобавок еще и несчастен. Я на своем веку видал с десятков счастливых людей, — из них человек пять были круглые дураки, остальные пьяницы или, реже, фанатики. И хоть бы несчастье облагораживало, как это часто утверждают. Вздор! Никого оно не облагораживает. От вполне несчастных людей веет скукой — и только. Мы инстинктивно их избегаем...» (*Заговор*, S. 32/33).

Der einzige Ausweg aus der Gewalt-Recht-Aporie (ein zweifelhafter Ausweg) wäre eine Umerziehung des Menschen, die in jungen Jahren (ca. 16) beginnen müßte, doch glaubt Lamor selbst, angesichts der soeben gegebenen Charakteristik der Menschen, nicht daran (*Чортюмост*, S. 251). Freilich, so hoffnungslos das Unternehmen auch sein mag, man sollte die Umerziehung dennoch versuchen. Gewiß ist der Mensch von Natur aus „schlimm genug“ (достаточно дурен), aber man könnte vielleicht etwas an ihm bessern, wenn man früh genug anfänge:

«Возьмите акробатов. Какие чудеса может производить приученное с детства человеческое тело! Только начать надо лет с пятнадцати, не позже. Ведь акробатская техника улучшается с каждым поколением. Я думаю, душа тоже поддается гимнастике. Все будущее мира зависит от воспитания молодых поколений» (*Заговор*, S. 62/63).

So muß der Mensch also auch zu der ihm nicht angeborenen Moral und zum Sittengesetz trainiert werden.

«Нравственный закон есть нечто вроде тех акробатических фокусов, которым необходимо учить молодых людей» (*Заговор*, S. 65).

Ein moralischer Fortschritt der Menschheit ist schwer denkbar, und ohne ihn wird auch der Fortschritt der Naturwissenschaften nichts nützen. Doch auch abgesehen davon wird die Naturwissenschaft kosmischen Katastrophen gegenüber stets völlig machtlos sein (*Чортов мост*, S. 251). Der moralische Fortschritt könnte allerdings, bei guter Ernährung aller Individuen, durch die Chemie (vielleicht sogar Alchimie) gefördert werden: Eine satte Menschheit wird wie eine satte Bestie ruhiger, friedlicher und, vermutlich, unbegabter werden. Es könnte sogar gelingen, chemisch einen Homunculus herzustellen — «Только, пожалуйста, не по образу и подобию Божию», fügt Lamor, um seinen Gesprächspartner Barataev zu ärgern, hinzu (*Заговор*, S. 31).

Neben der Frage nach dem Recht beschäftigt Lamor auch die Frage „Was ist Wahrheit?“, existiert überhaupt eine „Wahrheit“ (истина)? Lamor beantwortet sie, wie erwähnt, negativ. Schon im ersten Gespräch mit Štaal' sagt er im Hinblick auf ihren Altersunterschied: „Wie könnte ich, ein siebenzigjähriger Greis, Sie, einen zwanzigjährigen Jüngling, von irgendetwas überzeugen? Unsere Wahrheit sowohl wie unsere Lüge (наша истина и ложь) sind völlig verschieden — das liegt in der Natur der Dinge“ (*Девятое Термидора*, S. 207). — Bei ihrem unerwarteten erneuten Zusammentreffen in Paris spricht er wieder von diesem Unterschied: «Жизнь скверная штука, но в двадцать лет этого еще не замечаешь; и теперь, не правда ли, было бы особенно жалко умереть, не узнав, как все это кончится» (*Девятое Термидора*, S. 248). — In dem philosophischen Gespräch mit Boregar im Gefängnis wird das Relative der Wahrheitsgeltung besonders deutlich. Boregar bejaht die Ideale der Französischen Revolution: Persönliches Mißgeschick muß vor ihnen zurücktreten. Columbus starb zwar verlassen und bettelarm, aber Amerika ist trotzdem entdeckt! Er wirft Lamor vor, er übersehe im Falle der Französischen Revolution wegen einzelner Rechtsbrüche und Verbrechen das größte Ereignis in der Geschichte der Menschheit. Lamor erwidert mit seiner üblichen geistvollen Ironie: «Да, каюсь, мне

очень трудно подняться мыслью так высоко. От меня упорно ускользает красота идеала, во имя которого мне мимоходом отрубают голову» (*Девятое Термидора*, S. 340).

Gewiß, meint Lamor, gebe es auch im Hinblick auf die Französische Revolution einen Fortschritt, doch brauche der Fortschritt der Menschheit sehr viel Zeit: In 170 000 Jahren würden solche Schurken wie Robespierre und Sallust gewiß nicht mehr allgemein als Lehrer der Tugend anerkannt werden. Boregar gibt zu, Lamor könne in der Perspektive des heutigen Tages Recht haben, doch sei er, Boregar, „in der Perspektive des Jahrhunderts“ (в перспективе века) im Recht. Daraufhin spielt aber Lamor den letzten und unwiderlegbaren Trumpf aus:

«Вы правы в перспективе века? Но в перспективе вечности цена революции медный грош. Следовательно, sub specie aeterni прав опять таки я. Какое мне дело до политической свободы парижских лавочников 19-го столетия?» (*Девятое Термидора*, S. 341).

Im Gespräch mit Talleyrand bestreitet Lamor energisch die Redensart «Du choc des opinions jaillit la vérité»:

«Мне, правда, не приходилось видеть, как истина возникает из столкновения мнений... Я слышал, как Вольтер спорил с Даламбером, — не было истины. А вот стукнется лбами тридцать миллионов тупых невежественных крестьян, и, очень возможно, истина брызнет потоком. Странно, но это так...» (*Чортов мост*, S. 118).

Auch im ersten Gespräch mit Barataev weist Lamor mit ein paar gelungenen Aphorismen auf die Fragwürdigkeit der Wahrheit hin: Er hat eben den neapolitanischen Aufständischen seinen Zweifel an der Haltbarkeit des Vertrags, der ihnen freien Abzug garantiert, mitgeteilt

und meint nun, sie würden über den Zynismus seiner Worte empört sein:

«Цинизмом люди называют правду если она очень им неприятна. Я не отношу себя к той скверной породе людей, которая всегда говорит правду — это одна из многочисленных форм дурного воспитания.»
(*Чортов мост*, S. 242)

Von der Suche nach der Wahrheit ist der Weg zur metaphysischen Frage nach der Unsterblichkeit der Seele nicht weit. Dieses Thema erscheint in dem bereits mehrfach erwähnten Gespräch mit Boregar im Gefängnis, wo es sich aus der Situation zwanglos ergibt, und es wird beim Empfang im Hause Talyzins wieder aufgenommen und mit dem Freimaurertum in Verbindung gebracht. Auch hier bewahrt Lamor seine skeptisch-ironische Haltung und auch die geistreiche Aphoristik seiner Rede. Boregars Frage und Lamors Antwort lauten:

«Вы, конечно, не верите в загробную жизнь?
— Отчего-же? Напротив. В бессмертии души нет ничего невозможного. Я остаюсь при <peut-être> старого умницы Раблэ. Разумеется, христианская идея загробной жизни несколько скучновата; я предпочел бы магометанский рай с деревом туба. Но — за неимением лучшего...» (*Девятое Термидора*, S. 344)

Die Existenz Gottes, fährt Lamor fort, stehe ja nun sowieso, nachdem sich Robespierre für einen Deisten erklärt habe, außer jedem Zweifel. Boregar meint bitter, wenn es im Jenseits ein Leben gebe, so werden sie beide mindestens das Vergnügen haben, von weitem den Deisten Robespierre in der Hölle braten zu sehen. Doch der auch in der Kirchengeschichte wohlbeschlagene Lamor erwidert:

«Это удовольствие, к сожалению, тоже не вполне нам обеспечено. Ориген Адамантовый утверждал,

что все люди непременно спасутся и что адские огни рано или поздно погаснут.» (*Девятое Термидора*, S. 345)

Der griechische Kirchenvater Origines Adamantius (185?–254?) hatte diese Behauptung tatsächlich aufgestellt und wurde deshalb auf dem Konzil von Konstantinopel anathematisiert, was Lamor ausdrücklich gutheißt.²⁸ Auf Boregars Einwand, geniale Menschen hätten jedoch an die Unsterblichkeit der Seele geglaubt, meint Lamor ironisch-zustimmend, Leibniz zum Beispiel sei der Ansicht gewesen, daß die Seele des Menschen nach seinem Tode in der Welt verbleibe, doch nur, um sich vom irdischen Leben zu erholen; sie befindet sich im Schlafzustand und erwartet den Augenblick des Erwachens: «Ждет она, впрочем, довольно долго: миллиард столетий. Цифра и круглее, и больше моих ста семидесяти тысяч лет...» (*Девятое Термидора*, S. 345). Wie widerlich, fügt er hinzu, mußte doch das Leben Leibniz geworden sein, wenn er als Erholung davon eine Milliarde Jahrhunderte verlangte! Aber er traute sich doch nicht, ‚niemals‘ zu sagen, denn die Menschen fürchten sich vor diesem Wort.

Kant habe die Unsterblichkeit der Seele postuliert und sie mit der Existenz des dem Menschen angeborenen Sittengesetzes verbunden. Er habe es klar ausgesprochen: Wenn es keine persönliche Unsterblichkeit gibt, wird das Sittengesetz vollkommen sinnlos. Das Sittengesetz existiere aber, laut Kant, und deshalb müsse es auch eine unsterbliche Seele geben (*Заговор*, S. 65). Lamor glaubt (angesichts der geschichtlichen Fakten) nicht an die Existenz des angeborenen Sittengesetzes, und so wird auch die Unsterblichkeit der Seele für ihn ebenfalls sehr in Frage gestellt.²⁹

²⁸ Diese Information entnahm Aldanov zweifellos Bernard Russells *A History of Western Philosophy*, Book II, Part I, Chapter II. Russell wird in *Ульмская ночь* mehrmals erwähnt.

²⁹ Kant wird von Aldanov oft erwähnt. Er zitiert ihn durchweg nach dem ausgezeichneten *Kant-Lexikon* von Rudolf Eisler, Berlin 1930 (neue Auflage Georg Olms Verlag, 1989), das unter dem entsprechenden Stichwort (hier ‚Unsterblichkeit‘) die Originaltexte dazu aus Kants Werken zusammenstellt.

Mit Kants Postulat der Unsterblichkeit der Seele und mit seiner Lehre vom Sittengesetz stimmen bei Aldanov freilich weder Lamor noch der am Ende doch zweifelnde und verzweifelnde Mystiker Barataev (von einer gewiß ganz anderen Weltanschauung als Lamor ausgehend) überein. Lamor ironisiert die menschliche Dummheit, Barataev dagegen leidet und wird zum Selbstmord getrieben — vgl. den Auszug aus seinem Manuskript *Камень веры* (*Чортов мост*, S. 162–164).

Kant wird als handelnde Person in *Девятое Термидора* (S. 94–102) eingeführt. Seine Szene ist ein Glanzstück Aldanovs, wie manch andere ähnliche in seinen Werken: eine kurze Skizze, die eine berühmte Persönlichkeit mit bewunderungswerter Prägnanz und mit scharfsinnigem Einfühlungsvermögen charakterisiert. — Äußerst amüsanter wird der alternde Kant im Gespräch mit dem jungen Štaal' gezeigt, wobei er sich als einzigen echten Revolutionär bezeichnet. Verglichen mit seiner (geistigen) Revolution sei die Französische völlig belanglos. Die Lektüre aus seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (*Девятое Термидора*, S. 100) wird schon beim ersten Satz: „Daß die Welt im Argen liegt, ist eine Klage, die so alt ist als die Geschichte“, durch seinen Diener unterbrochen, doch könnte er ausgezeichnet als Motto zu Aldanovs Geschichtsauffassung stehen.³⁰

Dem Gebiet der Kunst und der Ästhetik, dem Schopenhauer, zum Teil auf Kants „ästhetischer Urteilskraft“ fußend, so viel eigene Gedanken widmet und dessen Rolle er so hoch einschätzt, wendet Aldanovs Lamor naturgemäß (es wäre *avant la lettre*) nur wenig Aufmerksamkeit

³⁰ Eine weitere ausführliche Beschreibung und Betrachtungen über den alten Kant, die wiederum Lamors Redeweise in ein helles Licht rücken, gibt Lamor im Gespräch mit Barataev in *Заговор*: «Канта читаете! Я проездом был у него в Кенигсберге. Лучше было бы еслиб не заходил: тяжело! Он впал в детство и не меняет больше белья, подвязывает чулки к пуговицам жилета. Уверял меня, что погода составила против него заговор... Очень тяжело смотреть. Я на своем веку видел много разных memento mori как, впрочем, все люди. Чем memento mori, банальнее, тем оно действительнее. Заметьте, что и мысли, связанные с memento mori всегда очень банальны. Ну труп, могила, черви, — умного ничего не скажешь. Однако впавший в полуидиотизм Кант, это такое зрелище, которое не может изгладиться из памяти. Другой об этом забудет, а вспомнит *Критику чистого разума*. Я *Критику* помню, но и этого при всем желании никак не могу забыть...» (*Заговор*, S. 36).

zu. In Verbindung mit der Hinrichtung André Chéniers meint er (zu Boregar), er betrachte sich zwar nicht als einen Kenner (der Poesie), doch glaube er, daß dieser junge Mann der größte Dichter Frankreichs seit Corneille und Racine gewesen sei. Es sei ihm, trotz seines hohen Alters, kalt über den Rücken gelaufen, als der zum Tode verurteilte Chénier im Gefängnis seine Verse vorgelesen habe. Man sollte sich schämen, mit 66 Jahren sich so sehr ästhetischen Eindrücken hinzugeben, aber vielleicht sei die ganze Französische Revolution nicht die paar Seiten wert, die der Dichter vortrug. Diese hohe Einschätzung schränkt er allerdings in der für ihn typischen Weise ein:

«И все-таки, ... поэты не в праве жаловаться на революцию. Сколько поэтов умерло-бы с голода, если-бы Брут в свое время не зарезал Юлия Цезаря! Кто создал легенду революции? Поэты. И когда голова одного из них слетает под топором революционного палача, я отношусь к этому событию так, как к гибели Тюрэнна на поле битвы. На то он и Тюрэнн. К тому же, какую богатую тему для других стихотворцев даст казнь Андре де Шенье, если ему улыбнется счастье в лотерее литературной известности...» (*Девятое Термидора*, S. 343/344)³¹

Die „Lotterie“ des literarischen Ruhmes der Dichter (wie übrigens auch des Ruhmes der „aufzuhängenden“ Politiker; *Чортов мост*, S. 114) ist für Aldanov wieder eine Bestätigung der überall wirkenden Zufallstheorie. In *Заговор* (S. 41) amüsiert sich Lamor im Hinblick auf sein hohes Alter über die neue Theorie der Tragödie, die die Deutschen jetzt ausgedacht haben und wonach das Wesen der Tragödie im „Willen, dem die Möglichkeit der Verwirklichung fehle“ (в воле, лишенной возможности осуществления), bestehen soll.³² Er meint,

³¹ Ein Hinweis auf Puškin.

³² Seit Lessing wurde in Deutschland wieder viel über das Wesen der Tragödie diskutiert. Lamor könnte Schillers 1792 erschienene Aufsätze *Über den Grund des Vergnügens an tragischen Gegenständen* und *Über die tragische Kunst* im Auge haben.

Greise wie er seien doch die gegebenen tragischen Helden: «А вот, нет, занимаются нами одни комические писатели — да еще как: одного Мольера вспомнить!» — und so kommt er zu dem allgemeinen, abschließenden Urteil: «темная вещь искусство, — никто никогда не узнает, что это такое» (*Заговор*, S. 41).

Der Gesprächspartner hier ist der steinreiche Aristokrat, Freimaurer und Mystiker Barataev, den Aldanov als Gegengewicht zu dem skeptischen Rationalisten Lamor zu Beginn von *Чортов мост* einführt. Er spielt in der konkreten Handlung dieses Romans und auch in *Заговор* eine viel größere Rolle als Lamor. Er ist Alchimist mit ausgedehnten naturwissenschaftlichen Kenntnissen, die er zu einer „Physica mystica“, einer Art von magischem Naturwissen, entwickelt, dessen Ergebnisse er in einem Werk, dem er den Titel *Камень веры* gibt, zusammenfaßt. Diese, vom Freimaurertum und sehr stark auch von den Ideen und Idealen des Rosenkreuzertums beeinflusste Lehre wird in den beiden genannten Romanen in Fragmenten präsentiert. In *Чортов мост* sieht Štaal' das Manuskript im Zimmer des gerade abwesenden Barataev auf dem Tisch liegen, liest das Epigraph, einen Ausspruch Descartes': «Bene vixit bene qui latuit» und die sehr groß geschriebene Zahl 2 und darunter die Worte «Deux-nombre fatidique» (*Чортов мост*, S. 112). Was dann, teils als lateinische Zitate, teils im Französisch der damaligen Zeit verfaßt, folgt, ist offenbar (meint Štaal') die Einleitung zu dem geplanten Werk. Aus den Fragmenten kann man schließen, daß das Werk selbst die hermetische mystische Lehre von der Läuterung der Seele nach dem Tode zu etwas Höherem enthalten würde. Die Alchimie als Stoffverwandlung und Stoffveredlung sucht den *lapis philosophorum* («pierre de la sagesse»), das mann-weibliche Produkt, aus Kombinationen gewisser chemischer Stoffe herzustellen. Es ist die <res bina>, die zweigeschlechtliche <prima materia> (daher der «nombre fatidique») als das Prinzip der Steigerung, der Hinaufhebung und Läuterung (vom Tod als Übergangszustand sprach auch Lamor in *Девятое Термидора*). Barataev und die Alchimisten glaubten nicht an die Unsterblichkeit der Seele:

Die menschliche Seele ist zu übel, als daß man ihre Unsterblichkeit und Ewigkeit wünschen könnte. Sehr eindrucksvoll heißt es in dieser Einleitung: «Et mon âme immortelle? Dérision! Que veulent-ils donc immortaliser, ces pédérastes hellènes, ces cuistres allemands? Il n'est pas d'abomination dont je me sente incapable.³³ Il n'est pas de vice dont je ne retrouve en moy le germe. La différence est infime entre le marquis de Sade et le plus respectable des humains: différence de courage peut-être, une autre nuance de l'irrationnel tout au plus.³⁴ C'est donc cela, noble Socrate, que vous voulez diviniser? C'est icy, brave Kant, que vous avez découvert l'admirable loy de morale? Car mon âme vaut bien les vôtres» (*Чортон мост*, S. 164). Nicht die Unsterblichkeit der Seele ist erstrebenswert, sondern ihre geläuterte Erhöhung nach ihrer Wiedergeburt. Wie der Phoenix aus seiner Asche («l'image est le Phénix renaissant de ses cendres»; *Чортон мост*, S. 164) soll auch die Seele als etwas Neues, Höheres neu geboren werden. Die Geburt und der Tod des Menschen, wie er jetzt ist, sind als Übergangszustände beide widerwärtig: «Tout recommence. Deux choses m'inspirent un dégoût insurmontable: le cadavre en décomposition et la femme enceinte» (*Чортон мост*, 163). «Tout se répète. Il y a là un mystère, que nul n'a su déchiffrer» (*Чортон мост*, S. 164).

Wenn es gelänge, eine Hinaufläuterung gewisser chemischer Stoffverbindungen zu erreichen, wäre das Ergebnis die «connaissance intégrale» (*Чортон мост*, S. 164), das Ideal, nach dem es zu suchen gilt. Nur mit gedanklicher Logik ist dem «mystère» nicht beizukommen, und Štaal' versteht auch nichts von dem, was er las (*Чортон мост*, S. 162–164). Die fragmentarische Fortsetzung von Barataevs Gedanken findet sich erst gegen Ende von *Заговор*. Er hat eine alte «прозорливая рукопись» in fremden Landen gesehen, exzerpiert und dechiffriert (*Заговор*, S. 374/375). Darin war die Mischungsformel enthalten: aus «l'esprit-de-vin, du sel et de la couperose» (*Заго-*

³³ Braun (als Parallele) erinnert während einer erregten Diskussion in *Ключ* (S. 261) an Goethes Ausspruch, er kenne kein Verbrechen, das er selbst nicht begehen könnte.

³⁴ Die Übereinstimmungen mit den Ansichten der Kyrenaiker (s. u.) sind unverkennbar.

вор, S. 375), zu bestimmten Teilen in der Retorte erhitzt, wird sich offenbar eine Vitriolverbindung ergeben, die eben das allheilende Lebenselixier, alias den Stein der Weisen, ergibt. Wir begegnen Barataev zum letzten Mal, als er die Dämpfe der aus dem Kolbenhals tröpfelnden Flüssigkeit einatmet (*Заговор*, S. 398). Ein paar Seiten weiter besteht ein Kapitel nur aus dem Zitat: «...Et liberavit eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servitute...» (*Заговор*, S. 402), und wir erfahren dann von seinem Tod: Er wurde leblos neben seinem Schreibtisch liegend gefunden. Es bleibt unklar, ob Barataev die Absicht hatte sich zu töten oder ob er auf eine Hinaufläuterung hoffte. Der wachhabende Polizist im Hause des Toten antwortet auf die Frage Štaal's, woran er gestorben sei: «Верно, от аневризмы. Доктор сказал, разорвалось сердце. А может, и отравился, не разберешь» (*Заговор*, S. 439). Im selben Heft, in dem Štaal' seinerzeit geblättert hatte, findet er am Ende «прыгающими буквами» geschrieben: «Не жизнь, а смерть в сием элексире» und das letzte lesbare Wort «délivrance» (*Заговор*, S. 440). Lamor erhält seltsamerweise die amtliche Erlaubnis, Barataevs Papiere zu sichten, und von Štaal' gefragt, ob er interessante Dokumente gefunden habe, antwortet der offensichtlich tief erschütterte Lamor viermal «чрезвычайно интересные», ohne sich im geringsten zum Inhalt zu äußern (*Заговор*, S. 441/442).

Das Pendant zu Lamor ist in der Trilogie bis zu einem gewissen Grade Braun, wie aus seinen bereits mehrmals hier zitierten Gedanken hervorgeht. Während die Vergangenheit Lamors ganz im Dunkeln bleibt und seine Gestalt deshalb von der Aura des Übersinnlichen umgeben ist, fügt sich Braun viel leichter ins ‚reale‘ Leben der Romanhandlung ein, wenn auch sein Charakter und seine Person stets etwas Geheimnisvolles, ja Unheimliches an sich haben. Über seine Herkunft und Kindheit erfahren wir fast nichts (s. o., S. 14), doch immerhin spricht er über seine geistige Entwicklung, und seine Denkweise ist klar und wohlfundiert. In *Безцмѳо* (wobei es in diesem Fall absichtlich unklar bleibt, ob Fedos'ev als Gesprächspartner wirklich da

ist oder ob Braun ein Selbstgespräch mit einem imaginären Fedos'ev führt) berichtet Braun, er habe als junger Mensch das Studium der Philosophie mit der Absicht begonnen, unter den existierenden philosophischen Systemen eine „Wahl“ (выбор) für sich zu treffen. Diese freie Wahlmöglichkeit sei doch die größte Freude im Leben. Er habe ein System nach dem anderen gewissenhaft studiert. Zu jedem System gehöre ja ein grundlegender Philosoph (meist ein Deutscher) und siebenundsiebzig Kommentatoren. Für einen russischen Philosophen, bemerkt Braun nebenbei, sei es das höchste Glück, Kommentator Nr. 78 zu werden. Das alles habe er mit größtem Eifer durchgelesen, das Resultat aber sei (obwohl er sich einredete, daß er begeistert sei) ein ungewöhnliches Durcheinander in seinem Kopf gewesen. Jedes einzelne System widersprach allen anderen. Er selbst mußte mit Entsetzen feststellen, daß er in jedem System etwas Befriedigendes fand, ja eine Korrespondenz mit seinen eigenen Stimmungen fühlte. Braun spricht nicht von seinem Denken („was für ein ‚Denken‘ könnte ich wohl damals schon haben“, fügt er mit Selbstironie hinzu), sondern von Stimmungen, wobei man an den «état d'esprit cartésien» aus *Ульмская ночь* erinnert wird. Am Morgen habe er bei Kant über den „kategorischen Imperativ“ gelesen und begeistert zugestimmt, am Abend las er dann bei Hegel, „daß das Größte in der Geschichte der Triumph eines Willens über alle anderen sei“, ³⁵ und stimmte wieder begeistert zu. Jetzt allerdings sei er der Ansicht, daß diese Hegelschen Ideen eine der verführerischsten und gefährlichsten philosophischen Strömungen seien. In seinem eigenen Leben hatten diese Ideen eine nicht geringe Rolle gespielt, was sich aus seiner früheren Haltung zum Sozialismus ergibt. Die Widersprüchlichkeit in seinem jugendlichen Denken habe er mit Verzweiflung seiner Oberflächlichkeit, dem Fehlen origineller, eigener Gedanken und dem Fehlen analytischer Begabung zugeschrieben. Jeder große Philosoph, den er las, widerlegte die Systeme seiner Vorgänger und tat dies meisterhaft. Das sei ihm als völlig in der Ordnung der Dinge erschienen... Jedoch bald, als

³⁵ Sehr ähnlich in Hegels postum veröffentlichter *Geschichte der Philosophie*.

er verschiedene Bücher des gleichen Philosophen studiert habe, sei er zu der Überzeugung gelangt, daß jeder Philosoph auch sein eigenes System ebenfalls mitwiderlege. Seine naive Aufrechnung ergab, daß es fünf oder sechs verschiedene Nietzsches und nicht weniger als vier Kants gebe. Dies habe ihn schließlich auf den sehr einfachen Gedanken gebracht, daß die Menschen nicht Maschinen zur Konstruktion einer „feststehenden philosophischen Weltanschauung“ seien und daß es sehr schwer fallen würde, eine solche feststehende Weltanschauung, also ein schlüssiges, harmonisches Gedankensystem, zu konstruieren. Denn der Mensch selbst bestehe ja, der klassischen Definition zufolge, aus Widersprüchen und sei dabei doch der Generalnenner aller dieser Systeme.

Hätte er ein Talent, eine ausgesprochene Begabung für eine der Künste gehabt, so würde er sich dieser Kunst gewidmet haben. In der Kunst habe man völlige Freiheit, ohne jeden Systemzwang. Die Kunst kann sich Widersprüche leisten, die in der Philosophie völlig unmöglich wären. Die gesamte Musik z. B. sei „trockene Trunkenheit“ (сухое пьянство), eine zynische Herausforderung an die Vernunft. Er selbst habe die Musik wie ein Trunkener eingeschlürft, ohne aber selbst schöpferisch dafür begabt zu sein. Leute, bemerkt Braun nebenbei, die für die Musik nicht aufnahmefähig sind, sollten überhaupt keine Kunst ausüben, sondern sich lieber der Viehzucht oder dem Handel widmen. Man kann, ohne etwas von Malerei zu verstehen, in der Literatur etwas leisten und umgekehrt, doch ohne Musikverständnis sind alle Künste verschlossen.³⁶

Die Naturwissenschaften hingegen enttäuschten Braun nicht. Allerdings taten dies die philosophierenden Naturwissenschaftler, die über ‚Naturwissenschaft und Religion‘, ‚Naturwissenschaft und die Unsterblichkeit der Seele‘, ‚Naturwissenschaft und Moral‘ reden zu müssen glaubten, obwohl doch die Naturwissenschaft weder mit der Moral noch mit der Unsterblichkeit der Seele auch nur das gering-

³⁶ Nabokov erklärte mehrmals, für ihn sei Musik nur unverständliches Geräusch (ob dies wirklich wahr war, sei dahingestellt).

ste zu tun hat (*Безчмоо*, S. 221). Er zitiert die bekannte Anekdote über Napoleon, der einen berühmten Naturwissenschaftler (gewöhnlich wird Lalande genannt) einmal im Gespräch fragte, ob er die Existenz Gottes mindestens als Hypothese aufstellen könne, worauf dieser geantwortet haben soll, er habe eine solche Hypothese nie für notwendig befunden. Braun dagegen hält eine solche Hypothese für unbedingt notwendig (wenn sie auch leider sehr wenig wahrscheinlich sei). Aldanov erachtete (mit Descartes) Hypothesen überhaupt als unbedingt nützlich, je mehr davon — desto besser (*Безчмоо*, S. 222). Alle seine Überzeugungen (Axiome), sagt Braun, habe er nach genauem Studium der verschiedenen philosophischen Meinungen eingeübt. Zu Taten sei er nicht mehr fähig. Auch an Fausts Tätigkeit im Alter, die zum „schönen, verweilenden Augenblick“ geführt haben soll, zweifelt er. Als stilisierter Olympier mag Goethe einen Augenblick an Fausts Trockenlegung der Sümpfe als „Tat“ gedacht haben, doch nur eben von der von den Zeitgenossen begonnenen Stilisierung seiner Person verführt. Die völlige Skepsis Brauns in jeder Beziehung, die in einprägsamen, geistreichen Formulierungen seiner Aussagen zum Ausdruck kommt, veranlaßt Fedosjev dazu zu glauben, daß die glänzende Karriere Brauns in der Chemie und seine jetzige Arbeit als Konterrevolutionär bei der Herstellung von Dynamit eine Flucht vor sich selbst sei. Braun widerspricht dem nicht. Er sieht im Nitroglyzerin ein Symbol der Weisheit, die das letzte Rätsel löst und damit allen anderen Rätseln jede Bedeutung nimmt. Er gibt hier einen der wenigen Anhaltspunkte zu dem philosophischen Weltbild, das er in seinem Werk *Ключ* aufgebaut hat. Er habe in Augenblicken der Selbsttäuschung, wie er jetzt einsehen muß, geglaubt, daß neue Werte, nach dem Bankrott der alten, durch die Geschichte geschleppten Werte, diese ersetzen könnten. Mit Hilfe der Chemie wollte er eine Grundlage für das materielle Wohlergehen der Menschheit schaffen. Auf dieser Basis des allgemeinen Wohllebens, das den rein materiellen Existenzkampf unnötig macht, meinte er die Entfaltungsmöglichkeit für die freie schöpferische Initiative zu schaffen, für eine auf Gedankenfreiheit aufgebaute

Tatkraft, die den Menschen zum Siege der Vernunft und zur ethisch-moralischen Wandlung führen könnte. Doch ließ er außer acht, daß bei der Verwirklichung dieser Aufgabe eben das zerstört werde, um dessentwillen die Aufgabe verwirklicht werden sollte. Wie schon Lamor sagte: eine satte Menschheit wird unbegabter und noch dümmer; von der schöpferischen Freiheit wird sie keinen Gebrauch zu machen wissen, und, da der Mensch ja im Grunde böse ist, wird die eventuelle schöpferische Begabung eben zu bösen Zwecken verwendet werden (*Безумно*, S. 307/308). Doch kam für Braun diese Erkenntnis zu spät: Er glaubt nicht mehr an sein eigenes Werk.³⁷ „Unbestreitbare Werte“ (*бесспорные ценности*), die Braun in seinem Scheitern noch verbleiben sieht, gibt es zwei: Gedankenfreiheit und das Einmaleins (von dem er wünscht, daß es in seinen Grabstein gemeißelt werden würde). Seine Jugendhoffnungen, seine Erkenntnisse, seine nicht sehr aussichtsreichen, wenn auch vielleicht verwirklichbaren Hypothesen, die der Hebung des menschlichen Niveaus dienen könnten, hat Braun in seinem *Ключ* niedergelegt. Das Werk ist vollendet und wird veröffentlicht werden, doch die politischen Ereignisse und das hoffnungslos feige Betragen der Menschheit angesichts der marxistisch-kommunistischen und sonstiger totalitärer Ideen läßt ihn an der Durchführbarkeit und damit auch Richtigkeit (für den Augenblick mindestens) seines Konzepts zweifeln. Wohl nicht ganz ohne Einfluß eben dieser bitteren Enttäuschung erleidet er (als ‚erste Warnung‘) einen leichten Schlaganfall und wählt er, um dem vielleicht schlimmeren zweiten zu entgehen, den Tod, den er als Chemiker schmerzlos und schnell herbeizuführen weiß.

Das Ergebnis seiner Weltanschauung ist widersprüchlich: Es ist ein Agnostizismus, der um den richtigen Weg weiß, ihn aber von der Menschheit in ihrem jetzigen moralischen und ethischen Zustand für unbegebar hält. Daher stammt Brauns ärgerliche Skepsis gegenüber allen philosophischen und politischen Schlagworten wie ‚das Vernünftige‘, ‚das Gute‘, ‚das Gerechte‘, ‚Demokratie‘, ‚Fortschritt‘ und so

³⁷ «Я пробовал устроиться с комфортом в пороховом погребе и еще других приглашал в гости. Но на всякий случай устроил себе и более удобную идейную квартиру, разделив стеной философию и практику» (*Ключ*, S. 226).

vieles andere, dessen Sinn nicht verstanden oder gar — bewußt vereinfacht — falsch verstanden wird. Die denkende Menschheit in ihrem jetzigen Zustand will das als vielleicht wahr Gewußte nicht wissen und verstellt es durch trostvolle, aber im Grunde sinnlose Worte. Es ist der Zustand, den Sartre als «mauvaise foi» diagnostiziert hat.³⁸ Mit einer Menschheit, die in ihren höher entwickelten Exemplaren so eingestellt ist, von den ‚Massen‘ ganz zu schweigen, läßt sich im Augenblick auch mit Hilfe der Chemie oder der Naturwissenschaften überhaupt nichts anfangen. Einen Ausweg sieht Braun nicht. Im Gegenteil: die Situation seiner Zeit (1918) zeigt statt des Lichts der Vernunft Dunkelheit, die die Welt immer dichter umhüllt:

«На землю надвигается тьма, ... густая тьма, мрак, подобного которому история никогда не знала. Мрак не реакционный, а передовой и прогрессивный в точном смысле слова. Теперь, кажется, и сомнений быть не может: большая дорога истории шла именно сюда, мировой прогресс подготавливал именно это! История прогрессивно готовила штамп прогрессивной обезьяны, и мы стали свидетелями великого опыта полной обезьянизации мира» (*Бегство*, S. 407).

Mit „Weltveraffung“ meint Braun in erster Linie, der Zeitlage entsprechend, die Resultate der marxistisch-sozialistischen Ideen (wie z. B. «грабь награбленное» etc.), und er glaubt, daß es im jetzt noch vorläufig zivilisierten Westen „letzte Höhlen“ gebe, in welchen sich der frei denkende Mensch noch vor dem Affen verbergen könne (daher der Titel *Пещера*). Auf die nicht unberechtigte Frage Fedos'evs, was ihn denn bisher mit solchen Anschauungen am Leben erhalten habe, antwortet Braun (beinahe wörtlich wie Lamor): «Жил из любопытства. Или просто по инерции. При минимуме любви к жизни развил максимум жизненной энергии: формула нелогичная, но мыслимая» (*Бегство*, S. 409). Es ist eben

³⁸ Vgl. hierzu das geistvolle Buch von Johannes Kleinstück, *Fortschritt auf Widerruf. Gedanken über moderne Vorurteile*, Stuttgart 1989.

diese logische Widersprüchlichkeit, die das Wesen des Menschen ausmacht, und der Versuch, sie zu einer logischen Harmonie zu führen, wäre ein sinnloses Unternehmen. Braun selbst versucht auch gar nicht, seinen Pessimismus, seine militante Skepsis, seinen Attilismus (der ihm aufgrund der veröffentlichten Auszüge aus seinem *Ключ* vorgeworfen wurde) als logisch erscheinen zu lassen. Denn in letztem Grunde ist er ein leidender Mensch samt seinen intellektuellen Widersprüchen.

Fedos'ev hat ihn im Verdacht, den Bankier Fischer ermordet zu haben; ihre Gespräche verlieren deshalb etwas an philosophischer Tiefe, weil Fedos'ev ein Bekenntnis erzwingen will, während Braun, der völlig unschuldig ist, im Anfang gar nicht versteht, worauf sein Partner hinauswill. Er versucht, seine Weltanschauung zu begründen und zu erklären, während Fedos'ev ihn durch verfängliche Fragen auf den speziellen Fall, den Mord, zurücklenkt. Fedos'ev hält ihn nicht zu Unrecht für einen auf höchstem geistigen Niveau stehenden, jedoch lebensüberdrüssigen Menschen: Er hat alles im Leben ausprobiert, Genuß und Gefahr, es war ihm alles zugänglich, denn er ist reich und brauchte am Existenzkampf nicht teilzunehmen, doch ist ihm mit der Zeit alles gleichgültig geworden, er weiß mit sich selbst und seinen geistigen Energien nichts anzufangen, leidet an existenzieller Langeweile und sucht darum nun nach stärksten Reizen, stärksten Empfindungen, um das Leben überhaupt ertragen zu können. Die revolutionäre Betätigung scheint einen Ausweg zu bieten. Solche hoch intelligente, glaubenslose, seelisch entleerte Menschen hat es immer gegeben:

«В былые времена такие люди отправлялись в Новые Земли с разными Кортесами и Пизарро: ... судьба послала им в последний подарок революцию... Для современного Пизарро, прямо скажу, нет лучше способа «возродить себя к новой жизни»» (*Ключ*, S. 356).

Das große Vermögen des ermordeten Bankiers würde seine Tochter, eine überzeugte und sehr dumme Kommunistin, erben. Braun, so

meint Fedos'ev irrtümlich, ist mit dieser Tochter gut befreundet; er hatte also allen Grund, Fischer aus dem Weg zu räumen, um mit dem ererbten Geld die Revolution zu fördern. Diese Hypothese Fedos'evs ist, bis auf den Irrtum, logisch untadelig. Die moralische Seite kann für einen Menschen wie Braun nicht von Bedeutung sein.

«Мысль на первый взгляд злодейская, но ведь как рассудить? Фишер был, вероятно, человек скверный. Деньги не пойдут на цели самые возвышенные, на низвержение тирании, на освобождение человечества. Как смотреть? Нет такой злодейской мысли, которую, при некотором логическом навыке, нельзя было бы облагородить. А на известном, очень высоком, умственном уровне, вероятно, все вообще довольно безразлично... Как вы думаете?»
(Ключ, S. 358)

Daß auf einem bestimmten, sehr hohen geistigen Niveau überhaupt alles gleichgültig sei und daß um stärkster Empfindungen willen Moral gar nicht existiere, könnte aus einem Buch geschlossen werden, das Fedos'evs Geheimpolizisten auf Brauns Schreibtisch fanden und das in der Trilogie mehrmals als Brauns Lektüre erwähnt wird.

Es ist ein Werk des Diogenes Laertios (2./3. Jhdt. n. Chr.), die Sammlung der Lebensbeschreibungen und Lehrmeinungen der Philosophen des Altertums: *De vitis dogmatis et apophtegmatibus clarorum philosophorum libri X*, eine Geschichte der antiken Philosophie, welche Inhaltsangaben und Texte besonders der Schriften Epikurs (342/41–271/70) (dessen Philosophie sich von der der ‚Epikuräer‘ stark unterscheidet), des Begründers des Skeptizismus Pyrrhon aus Elis (360–270) und vor allem der Kyrenaiker (Aristippos und seiner Schule) enthält. Fedos'ev meint, dieses Buch könnte Braun beeinflusst haben.

«Вы помните, Диоген Лаэртский говорил: все ощущения равноценны по качеству, дело лишь в их остро-

те... Ведь это, кажется, ваш любимый философ?»
(*Ключ*, S. 358/359)

Offenbar hat Fedos'ev das Buch nur flüchtig angesehen, denn Diogenes Laertios war kaum ein „Philosoph“, aber die Übereinstimmungen seiner Darstellung der Gedanken der genannten antiken Philosophen mit manchen Gedanken Brauns sind nicht zu übersehen. Daraus kann sich die „Pizarro-Philosophie“, das Verlangen nach „scharfen“ Empfindungen, leicht ergeben.³⁹

Vitja betrachtet bei seinem Besuch bei Braun in Paris, diesen in seinem Arbeitszimmer erwartend, dessen Bibliothek, die natürlich Diogenes Laertios' Werk enthält. Doch an erster Stelle stehen «большие толстые томы Декарта, плотно прижатые один к другому; их ровный раззолоченный строй ласкал глаз» (*Пещера* II, S. 90).

Descartes tritt in der stückweise in den Roman *Пещера* eingefügten, meisterhaften Novelle Brauns als lebende Person auf, wenn er auch an den dort geschilderten Ereignissen nicht teilhat. Die Novelle stand in Brauns oft erwähntem philosophischen Buch *Ключ*, das er im Gespräch mit Musja als «книга счетов» bezeichnet, in dem er seine «мысли о жизни» aufgeschrieben hat.

Die Novelle trägt den Titel *Deveroux* (*Пещера* II, S. 249). Sie spielt in der „Epoche des 30-jährigen Krieges“ und handelt hauptsächlich von Wallenstein — von dem «что из Шиллера?», wie sich die leicht beschwipste Musja sofort erkundigt (*Пещера* II, S. 249). Aus Schillers *Die Piccolomini* zitiert Aldanov im Roman *Самоубийство* (New York 1958, S. 345/346) Theklas Lied und aus *Wallensteins Tod* Deveroux's Schrei: «Freund! Jetzt ists Zeit zu lärmen“ (V. 8), aber er benutzt Schillers Tragödie in dieser Novelle absichtlich nicht, weil sein Wallenstein dem dichterisch verklärten Schillers durchaus nicht gleicht. Das von Johannes Kepler aufgestellte Horoskop Wallensteins gab den ersten Anlaß zur Entstehung der Novelle (*Пещера* II, S. 283). Braun nahm sie in seinen *Ключ* auf, weil es ihm, wie er sagt, dadurch

³⁹ Dies erklärt auch seine Besuche in Fischers disreputabler Wohnung.

leichter wurde, „meine Gedanken klarer zu machen“: «Фабула никогда не мешает... Да и Священное Писание не завоевало бы мира, еслиб в нем не было и авантюрного романа» (*Пещера* II, S. 248).

Das gleiche gilt auch für den Roman *Пещера*: Die Romanhandlung; und vor allem der historische Hintergrund werden durch die Parallelen der Novelle geklärt. Der Titel dieser Novelle sollte, wie aus dem Briefe Brauns an Fedos'ev hervorgeht (*Пещера* II, S. 328), ursprünglich *Die Magdeburger Katze* lauten und eine Illustration von Aldanovs Zufallstheorie sein: Eine Katze auf Rattenjagd im unterminierten Magdeburg; zerriß den Luntenfaden, der zur Sprengung der ganzen Stadt und zur Vernichtung der Armee Tillys geführt hätte. Durch diesen ‚Katzenzufall‘ wurde der Lauf der europäischen Geschichte verändert.⁴⁰

Gegen Ende der Novelle trifft der etwas naive, für das Rosenkreuzertum begeisterte holländische Professor Jongman, der sich auf dem Weg nach dem von Descartes gemieteten Schloß befindet, um diesen zu besuchen (1634) und ihn zum Beitritt zum Rosenkreuzerbund zu bewegen, zufällig in einem Rasthaus einen offenbar reichen Obristen., der sich, von seiner jungen Frau begleitet, auf einer Vergütungsreise in sein heimatliches Irland befindet.

Der Professor plaudert mit diesem Obristen und trinkt mit ihm ein Gläschen. Doch aus dessen Reden und aus der Eintragung ins Gästebuch ergibt sich einwandfrei, daß der gute, für die Tugend und die Verbrüderung der Menschen begeisterte Gelehrte soeben mit dem Mörder Wallensteins, Walther Deveroux, der als Belohnung für den Mord nun viel Geld hat, freundschaftlich verkehrt und getrunken hat..

Unter dem Eindruck dieses für ihn aufwühlenden Abenteuers kommt er bei Descartes an. Er erzählt ihm von seinen Reisen im Dienst des Bundes, von der Arbeit der Rosenkreuzer in Rom, von Galileis empö-

⁴⁰ Vladimir Nabokov schreibt in seiner Besprechung von *Пещера*: «Тут уместно отметить, что, судя по <Деверу>, Браун был исключительно одаренным писателем... Брауновская новелла, проникнутая высокой прохладой, выдержанная в синих тонах, дает всему роману тот просвет в небо, которого не хватало ему.» (*Современные Записки* 61 (1936), S. 470).

rendem Prozeß und natürlich sehr bewegt von seinem Zusammentreffen mit dem Mörder und dessen Frau, der Nichte eines ebenfalls von Deveroux bei der Einnahme Magdeburgs ermordeten, herzensguten, gerechten Menschen, auch eines Rosenkreuzers.

Die Rosenkreuzer erstreben eine geheime Verbrüderung der Tugendhaften, um gegen das Böse in der Welt zu kämpfen. Descartes zeigt sich über die Rosenkreuzer wohl informiert. Den Beitritt zum Bund jedoch lehnt er höflich, aber entschieden ab. Er äußert Zweifel an allen als sicher geltenden moralischen Thesen und gibt in längerer Rede eine glänzende Zusammenfassung der Weltanschauungen Lamors, Brauns und natürlich — Aldanovs.

Was ist das Böse? Ist ein Kampf mit ihm, geschweige denn ein Sieg überhaupt möglich? — Niemand weiß unmittelbar, was das Böse ist. Es läßt sich auch nicht eindeutig und für jederman gültig bestimmen. Die Mordtat, über die Jongman sich so empört, läuft im Grunde darauf hinaus, daß ein unbedeutender Deveroux (der die Dummheit des durchschnittlichen Menschen verkörpert) einen sehr bedeutenden, doch ebenfalls beschränkten ‚Deveroux‘ umgebracht habe. Wieviel Böses hat Wallenstein getan! Und wissen wir, ob nicht dieser geringe Deveroux manchmal auch Gutes in seinem Leben tat? Wallenstein war ein Hasardspieler, und er verlor, weil er nicht an den Zufall, sondern an die Sterne glaubte (*Пещера* II, 306).⁴¹ Sein blendender Aufstieg und sein spektakulärer Untergang blieben nicht ohne Eindruck auf poetische Gemüter — auch das ist Verdienst genug! «Есть своя правда у поэтов и скоморохов: пусть до конца времен занимаются они Валленштейном как занимались Цезарем, Аннибалом, Александром, усердно истреблявшими их предков» (*Пещера* II, S. 306). Nein, was das Böse ist, ist nicht klar und nicht unbestreitbar. Angenommen, die Brüderschaft der besten Menschen werde tatsächlich die strahlende vernünftige Wahrheit finden, es werde tatsächlich kein Zweifel mehr an der Unterscheidung zwischen Gutem und

⁴¹ Vgl. Schillers *Wallensteins Tod*, I/3: „Ich bin es nicht gewohnt, daß mich der Zufall/ Blind waltend, finster herrschend mit sich führe.“

Bösem bestehen, jedoch bis dieser herrliche Zustand der Wahrheit und das vernünftige Reich des Guten Wirklichkeit wird, werden Jahrhunderte vergehen, Jahrhunderte, angefüllt von Kämpfen (und damit von Bösem), wie sie die Menschheit noch nie erlebte. Mit allzu leichtem Herzen übernimmt die Brüderschaft der Besten diese Verantwortung in der Illusion zu wissen, was die Wahrheit sei: „Ich will Ihnen nicht verhehlen: In schwierigen menschlichen Problemen habe ich vor jeder neuen Wahrheit etwas Angst. Doch diejenige Wahrheit, die schon bei ihrem ersten Auftreten die Absicht kundgibt, die Welt zu beglücken, erfüllt mich mit tödlichem, unüberwindlichen Entsetzen. Die Propheten führten stets Henker in ihrem Gefolge. Denn sie alle waren auch falsche Propheten, mindestens für einen recht bedeutenden Teil der Menschen“ (*Пещера II*, S. 307).

Das böse Prinzip im Menschen auszurotten, ist auf kurze Sicht völlig unmöglich und auch auf sehr lange Sicht wird es kaum gelingen. In jedem Menschen steckt ein Deveroux verborgen. Aber auch abgesehen davon verbleibt das kosmische Übel — der Tod, der jeden nach dem unbegreiflichen Willen des Schicksals trifft. Das Elixier des ewigen Lebens wird vielleicht im Laufe der Evolution entdeckt werden. Es ist aber durchaus möglich, daß mancher danach gezwungen sein wird, nach einem Gegenelixier zu suchen. Wenn es wahr ist, daß die Seele im Leibe wie der Vogel im Käfig gefangen sitzt, so ist es schwer zu entscheiden, was für die Seele besser ist: hier zu bleiben oder in ein Unbekanntes zu entfliehen. Vielleicht ist das Leben unter ständiger Bedrohung durch ein unbegreifliches Fatum doch dem unbegreiflichen Abgrund außerhalb des Lebens vorzuziehen? Die Vernunft ist gewiß das Mächtigste im Menschen, und hier bekennt Aldanov gewiß seinen eigenen Glauben, wenn er Descartes sagen läßt: „Niemand von denen, die vor mir gelebt haben, glaubten fester an die Macht und die Rechte der Vernunft. Auch heute gebe ich diesen Glauben nicht auf, doch zu einem Fanatiker der Vernunft werde ich nie werden; selbst die Vernunft ist des Fanatismus nicht wert“ (*Пещера II*, S. 308).

Das Ergebnis der Rede Descartes' ist im letzten Grunde gewiß (al-

lerdings auf sehr, sehr lange Sicht) doch die Hoffnung auf den Sieg der Vernunft, aber ohne jeden Fanatismus («L'état d'esprit cartésien» aus *Ульмская ночь*). Diese Art von Vernunft wird bemüht sein, so wenig wie möglich von den Institutionen, die zur Zügelung des bösen Prinzips im Menschen bestimmt sind (z. B. Staat und Religion), zu zerstören. Der Fortschritt der Naturwissenschaften gibt dem Menschen zwar die Möglichkeit, alles zu zerstören, doch eingedenk eben dieser Tatsache wird die Vernunft mit Mäßigkeit vorgehen. Jeder arbeite zuerst an sich selbst. In seiner eigenen Vernunft suche er seinen Ausweg und seine Entscheidung. Verbrüderungen und Bünde führen zu nichts Gutem. Bene vixit qui bene latuit.

Gewalt und Vernunft haben nichts miteinander zu tun. Blutvergießen und vernünftiges Denken haben kein gemeinsames Maß. Unsäglich langsam geht die moralische Entwicklung des Menschen vor sich. Die rein naturwissenschaftliche Entwicklung ist ihr weit voraus. Der schnelle Fortschritt auf diesem Gebiet kann angesichts der weit zurückgebliebenen Moral zu den schlimmsten Katastrophen führen. Eben deshalb sollte man Leuten wie Deveroux nicht die letzten Glaubens- und Moralschranken nehmen. Ein neuer Glaube mit militanten Weltverbesserungsplänen wird die Erdkugel in eine schmutzige, blutige Pfütze verwandeln, die sich um die Sonne drehen wird. So schlecht die das Böse und die Dummheit bremsenden Institutionen auch sein mögen, solange die Menschheit nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen hat, soll man sie nicht leichtsinnig zerstören (*Пещера II*, S. 310).⁴²

⁴² Sehr ähnlich äußerte sich Lamor bei Talyzin: Ohne Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, d. h. an ein Leben nach dem Tode, so sagt man, könne man nicht leben. Man kann es zwar doch, gewiß, jedoch sehr schlecht: «А веру взять неоткуда, что же себя обманывать? Вот и вывертывайся, как знаешь.» Seit den Zeiten Konstantins des Großen habe Europa relativ ruhig gelebt, weil ein fester, unerschütterlicher und fast allgemeiner Glaube an das Jenseits existierte. Jetzt aber ist mit dem Jenseitsglauben auch der Sinn des Lebens dunkel geworden, und ein neuer Glaube ist nicht gefunden. — Die Freimaurerei und ähnliche Ersatzmittelversuche für die Religion werden zu nichts führen. Die Kritik Lamors am Freimaurertum war ebenfalls so scharf wie witzig in den Formulierungen: «Масонство — это организация по борьбе с людоедством, действующая посредством раздачи орденов, выгодных мест и других хороших вещей тем, кто

Brauns Welt B im Menschen ist gefährlich; es ist die schwarze Seele unserer Vorfahren (*Пещера* I, S. 310), die ständig sucht, unsere Vernunft zu überfluten: „Herzlich dankbar bin ich jedem Menschen.“ sagt Descartes, „der nicht die Absicht hat, mich umzubringen“ (*Пещера* II, S. 310). Und doch lebt im Menschen auch ein Funke des Guten, der von der Vernunft genährt wird. Unendlich lange wird es dauern, bis (wenn überhaupt) der Funke zum Licht geworden ist; vorläufig ist es noch lange nicht so weit. Die überlieferte Weltordnung zu zerstören, dazu ist die Zeit noch nicht reif. Vorläufig sollte man das Überkommene bestehen lassen.⁴³

Gewiß hatte der große Galilei mit seiner Entdeckung recht. Doch was er wußte, sprach er entweder zu früh oder zu geräuschvoll aus (*Пещера* II, S. 308). Die, die ihn verurteilten, waren im Bezug auf die Wissenschaft von den Sternen unwissende Dummköpfe, doch war er, verglichen mit ihnen, ein Unwissender in der Menschenkenntnis. Für Leute wie Deveroux ist es völlig gleichgültig, ob sich die Sonne um die Erde oder die Erde um die Sonne dreht. Es wäre besser gewesen, vorläufig das ptolemäische System bestehen zu lassen. Die echte, dem Fanatismus fremde Vernunft wird nur wenig und ungern zerstören, eben im vollen Bewußtsein dessen, daß der Mensch die Möglichkeit hat, alles zu zerstören (*Пещера* II, S. 312).

Zum Abschluß seiner Rede zitiert Descartes aus der Bibel: Der Prophet Elia fand Gott nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer, er vernahm das Wehen des sanften Windes, und in diesem fand er Gott (Könige III, 19, 12; *Пещера* II, S. 312).⁴⁴

людоедством занимается меньше» (*Заговор*, S. 61/62).

⁴³ Auch Braun ist dieser Ansicht: «Но есть, по-видимому, и идеи...честные, простые, и мужественные идеи, над которыми легко издеваться и которые заменить нельзя, не повергая себя в самое мучительное состояние» (*Ключ*, S. 226).

⁴⁴ Als bezeichnende und etwas schauerliche Vignette zu Descartes' Vernunftglauben und zum Besuch des Professors Jongman könnte der Bericht Aldanovs in dem Essayband *Земли, люди* (Berlin 1932) dienen. Er erzählt von seinem Besuch in Endegest (in der Umgebung von Leyden), einem Schloßchen, in welchem Descartes eine Zeitlang lebte: «Я никак не думаю, что муниципалитет города Лейдена, которому принадлежит замок Эндегест, поставил себе мудреные символические цели с дешевым дьявольским оттенком: профессия муниципального советника явно не включает

Der soeben erwähnte Funke, der schließlich vielleicht zum Licht werden könnte, wird in Aldanovs späten Werken etwas stärker betont, als es bei Lamor und Braun geschah.

In der „phantastischen Erzählung“ (фантастический рассказ) *Ночь в терминале* wird ein hochelegantes Luxusflugzeug zur Notlandung (das Flugzeug hat einen Motorschaden, dessen Reparatur eine Nacht dauern wird) auf einer einsamen Insel im Ozean gezwungen, die sonst nur für Zwischenlandungen zum Auftanken dient. Die Handlung spielt offenbar vor dem Aufkommen der Jetflugzeuge.

Die Zeiten sind politisch unruhig (wohl die Periode der Rivalität zwischen den USA und der damals bedrohlichen Sowjetunion); der Krieg kann jederzeit ausbrechen.

Die, wie zu erwarten, sehr reichen Fluggäste sitzen hilflos und verängstigt im Flughafengebäude fest.

Der oben erwähnte Max Norfolk, wie Lamor sehr geschäftig, aber durchaus nicht reich, der mit einem billigen Frachtschiff, das ebenfalls aufs Auftanken wartet, angekommen ist, befindet sich auch auf diesem Inselchen, und er benutzt gern die Gelegenheit, mit den reichen Flugpassagieren zu plaudern.

Wie schon in *Живи как хочешь* macht er mit seiner typischen «обманчиво-благодушная улыбка» humorvolle aphoristische Bemerkungen und hält im Laufe der Gespräche philosophisch gefärbte Reden, was sich aus der gefährlichen Lage zwanglos ergibt.

Im Verlauf dieser Gespräche tritt zunehmend eine Milderung der Skepsis durch menschliche Sympathie hervor.

Die These Dostoevskijs zum Beispiel, mit dessen Philosophie Aldanov nie übereinstimmte, welche behauptet, daß „Leiden den Menschen reinige“, also etwas Positives sei, akzeptiert Norfolk durchaus nicht.

«— Великий русский писатель Достоевский, — сказал Макс Норфольк, — говорил, что страдание очи-

в себе ничего демонического. Однако никакой Мефистофель не мог бы дать этому замку более изумительное назначение: В замке Эндегест теперь помещается Лейденский дом умалишенных!» (S. 261).

щает человека. Сам он много, очень много страдал в жизни. Были, следовательно, все основания думать, что он станет чистым и святым существом. На самом деле он до конца своих дней оставался существом столь же злобным, сколь умным и необыкновенным.

Его мысль была, по-моему, совершенно неверна. Стрaдание может немного поднять человека лишь на несколько недель, и только в том случае, если оно было перенесено с достоинством. В противном случае оно делает человека злым, завистливым, подозрительным, раздраженным: люди его страданий не оценили. Добавлю, что есть, особенно в наше время, такие страдания, какие с достоинством перенести нельзя. Человек, их перенесший, видит подлецов во всех людях, так как по природе своей человек не способен считать подлецом одного себя.»⁴⁵

Im Bezug auf die gegenwärtige Lage fragt er lachend, ob, falls es sich herausstellen sollte, daß keine Rettung möglich sei, wir alle deshalb reiner, abgeklärter, besser werden würden. Würden wir noch an die Eitelkeit alles Irdischen denken oder nur an das künftige Leben? In der Welt sei absolut alles möglich, und gewöhnlich bewahrheiten sich die schlimmsten Vorahnungen. Soldaten im Krieg können auf den Sieg rechnen oder die Feigern unter ihnen auf Gefangennahme hoffen.

«Нам здесь защищаться нечем, а в плен мы попасть не можем, потому что никто на этом островке не высадится: достаточно просто его разрушить одним из тех способов, которые любезно предоставляет людям наука, <величайшая гордость человека>, как сказал какой-то философ.» (III, S. 326)

⁴⁵ Mark Aldanov, *Сочинения в шести книгах*, III: *Прямое действие. Рассказы*, Москва 1994, S. 325. Alle folgenden Zitate, Band- und Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Ausgabe.

Auf den Einwand, die Wissenschaft sei nicht dafür verantwortlich, wie die Militärs sie ausnutzten, meint Norfolk: «Я знаю, наука пользуется привилегией конституционных королей и умалишенных: она ни за что не отвечает ...» (III, S. 326).

Mit Norfolk befindet sich auf dem Frachtschiff ein geheimnisvoll-unheimlicher, bettelarmer und dazu todkranker Terrorist, der in vollem Bewußtsein nebenbei den Benzintank des Flughafens sprengt. Norfolk (wie Lamor) interessiert sich für ihn aus „großer Neugierde“ an der Menschenseele (die „occulta occultissima, welche die alten Mystiker zu ergründen suchten“; III, S. 352) und setzt sich für ihn ein.

Zur Erklärung der Psychologie der Terroristen bemerkt Norfolk:

«Одна из особенностей нашей счастливой эпохи еще и в том, что среди нас есть слишком много людей, много переживших. Разумеется, они во многих случаях ровно ни в чем не виноваты, но от этого ни им, ни нам не легче. Они теперь живут не только вне морали, но, что гораздо хуже, вне логики. Их действия больше не подчиняются закону причинности. Кажется, еще не изучена роль таких людей во всех революциях: фашистских, коммунистических и каких угодно других; меня в революциях всего меньше интересует их идея.» (III, S. 328)

Solche Leute wie der Terrorist seien wie jene Kratzer und leichte Verletzungen am Körper, die sich hundertmal als völlig harmlos erweisen, aber beim hundertersten Mal Krebs hervorrufen. Alles hänge von den moralischen Überzeugungen ab. Doch in der heutigen „moralischen Wüste“ sei die Lage besonders gefährlich. Wenn Kriege und Revolutionen aufhören werden, verkündet Norfolk mit prophetischer Begeisterung, aber auch leisem Zweifel, wird sich der Menschheit eine ungewöhnliche latente Freude bemächtigen, bei der absolut alles möglich sein wird, sogar eine gewisse Art von Paradies auf Erden.

«Мы оросим пустыни, мы извлечем энергию из ато-

ма, мы заставим работать солнце и океан. Надо же чем-нибудь вознаградить человечество за ту великую скуку, от которой оно начинает беситься и от которой его прежде спасала вера. И кто знает, может быть, одно материальное счастье сделает нас всех прекрасными людьми? Ну не всех, так почти всех.» (III, S. 352)

Selbst mit dieser Einschränkung hätte Lamor so nicht gesprochen. Bemerkenswert ist der Hinweis auf die Langeweile, die auch Schopenhauer als die Alternative zu dem unbefriedigten Streben und damit auch Leiden ansah.

Die Handlung der Erzählung ist neben aller Philosophie äußerst bewegt. Die verschiedenen Typen der Passagiere und ihre Beziehungen zueinander ergeben angesichts der Todesgefahr ein hochgeladenes Spannungszustand. Sogar ein psychologisch ungewöhnlicher Liebesroman ist eingeschaltet, dessen Verlauf den Terroristen schließlich von der von ihm zweifellos begangenen Tat entlastet.

Als die Situation sich in relativem Wohlgefallen auflöst (das nächste fahrplanmäßige, wegen der Kriegsgefahr halbleere Luxusflugzeug trifft ein und nimmt die Wartenden auf, auch scheint der Krieg nicht mehr so imminent), gelingt es Norfolk sogar, wegen der durch die Erleichterung vorübergehend milden Stimmung aller Beteiligten eine Geldsammlung für den Terroristen zustande zu bringen. Er sagt dankbar:

«Нет, нет, человек лучше, гораздо лучше своей подмоченной репутации. Он только очень слаб и очень несчастен. Ну что <очищение страданием>, зачем <очищение страданием>? Дайте бедным людям возможность немного очиститься счастьем, и вы увидите, как они будут хороши. Нет, философия Достоевского, при всей ее беспредельной глубине, покоится на серьезной психологической ошибке. Вдоба-

вок его мысль была довольно безнравственна: если страдание очищает людей, то какой-нибудь Гитлер был благодетелем человечества.» (III, S. 354)

So kommt Norfolk wieder auf Dostoevskij und die „Reinigung durch das Leiden“ zurück, doch ist der Tenor hier ganz anders.

Norfolk zeigt sich bereits als „gütiger Misanthrop“, wie es später im Roman *Живи как хочешь* von dem oben genannten, klugen alten Djummler heißt (V, S. 173), dessen Tätigkeit auf breiterer Basis den guten Funken im Menschen zu entfachen sucht.

Der «русский философ и политический деятель» Nikolaj Djummler (so bezeichnet er sich selbst — V, S. 308) hat wie Norfolk nach eigener Aussage den Skeptiker in sich überwunden («Я в себе преодолел скептика»; V, S. 173). Von dem Gedanken ausgehend, daß auch ein ungläubiger Mensch etwas «для души» (V, S. 173) tun müsse, daß dem Menschen ein Drang nach dem Jenseitigen angeboren sei, daß der Mensch eine «духовная жажда» empfinde und daher an «тоска» (modern ausgedrückt: an «angoisse») leide (V, S. 165), gründet er eine philosophische Vereinigung, eine Art Loge (mit dem Freimaurertum hat sie nur eine sehr äußerliche Ähnlichkeit), die dem religiösen Bedürfnis entgegenkommen und Wege suchen soll, dieses Bedürfnis zu befriedigen. Als Vorbild dient ihm bis zu einem gewissen Grade der französische Philosoph und Begründer des Positivismus Auguste Comte (1798–1857). Er, „der Schöpfer der nüchternsten und langweiligsten Philosophie in der Weltgeschichte“, erkannte (wie Djummler offensichtlich ebenfalls), daß der Mensch ein Jenseitiges nicht entbehren könne. Comte fühlte, daß er in seinem eigenen Positivismus ersticke (V, S. 167).⁴⁶

⁴⁶ Im *Catéchisme positiviste* (1852) hat Comte die Grundzüge der aus der positivistischen Philosophie hergeleiteten Religion der Humanität kurz zusammengefaßt. Es ist (ausführlicher dargestellt in *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*) eine religiöse Hingabe an den Kult des «grand être», unter dem die ganze Menschheit in ihrer Gesamtheit zu verstehen ist, die sich in ihrer Geschichte durch drei Perioden, die theologische, metaphysische und — als Höhepunkt — positivistische, durchgerungen hat. In der letzten Periode erscheinen Wissenschaft und Logik nur als Werkzeuge dieser Religion der Humanität.

Die Soziologie als Lehre von den Beziehungen der Menschen innerhalb der Menschheit, also des «grand être», erhalte bei Comte eine mystische Färbung, die in den Ritualen der „Comtisten“ zum Ausdruck kommt.

Gegen den mystischen Einschlag in der Anbetung der Gesamtmenschheit hat Djummler nichts einzuwenden, denn Mystik gehört ja zu jeder Religion (er zitiert Ernst Troeltsch [1865-1923], *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*): «Мистика, это вера в существование и воздействие сверхчеловеческих сил, а также в возможность сношения с ними» (V, S. 222); er versucht aber, die Rituale und die „Requisiten“ in dem von ihm gegründeten Verein *Афина* auf ein Mindestmaß zu beschränken, und zwar gegen die Meinung mancher Mitglieder.

Von Comte unterscheidet er sich grundlegend dadurch, daß er anstelle der anzubetenden Menschheit dem einzelnen Menschen dazu verhelfen will, nach der ihm allein gemäßen, eigenen, speziellen Weise zu leben und sein Glück zu finden. In dieser Selbstverwirklichung jeden Individuums liegt auch die „Befreiung“ (освобождение)⁴⁷ eines jeden — die Befreiung zu eigener schöpferischer Tat. Der Einfluß Rudolf Euckens (vgl. S. 16, 29f.) ist hier unverkennbar. Der Verein *Афина* soll also das religiöse Bedürfnis im Menschen befriedigen. Recht amüsant erzählt Djummler im Gespräch mit Jacenko, der Philosoph und Biologe Thomas Huxley (1825-1895) habe ihm gesagt, daß es in der Geschichte Völker ohne den Glauben an Gott gegeben habe, aber Völker ohne den Glauben an „Zauberer“ (колдуны) und Gespenster habe es nie gegeben.

«Нормальная человеческая душа не удовлетворяется тем, что ясно и просто, как медный грош. Именно наша эпоха и, быть может, еще больше эпоха надвигающаяся благоприятны для развития так называемых метапсихических наук и разных видов ок-

⁴⁷ Der Titel des Romans *Живи как хочешь* sollte erst *Освобождение* lauten. Bunin riet davon ab und schlug *Живи как хочется* vor, was Aldanov zuerst annahm, dann aber doch, wohl der höheren Ausdruckskraft wegen, etwas änderte (vgl. darüber den Briefwechsel Bunin-Aldanov in *Новый журнал* 156, 1984, S. 146).

культизма. Решаюсь даже предсказать: расцвет их будет в России. Материализм у нас свирепствует — и в прямом, и в переносном смысле слова — уже тридцать с лишним лет, реакция против него неизбежна во всех ее формах, и хороших, и не очень хороших.» (V, S. 168–169)

Zur spiritualistischen Weltanschauung, sagt Djummler, haben sich manche hervorragende Vertreter der Naturwissenschaften bekannt, und viele philosophische Strömungen der Gegenwart sind mit dem Positivismus (mit oder ohne Mystik) verbunden. Djummler nennt die amerikanischen Pragmatisten Charles Peirce (1839–1914) und John Dewey (1859–1952), in Deutschland Hans Vaihinger (1852–1933) mit seinem „glänzenden“ (блестящий) Fiktionalismus (gemeint ist sein Werk *Die Philosophie des Als-Ob*, 1911) und Ernst Mach (1838–1916), gemeint wohl *Erkenntnis und Irrtum* (1905), sowie den Wiener Kreis, von Moritz Schlick (1882–1936) begründet, wobei Djummler wohl vor allem an sein Buch *Fragen der Ethik* (1930) denkt (V, S. 222).

Auch Comte selbst schrieb: «L'anarchie résulte de l'irrévocable décadence des anciennes croyances dirigeantes et elle ne peut cesser qu'après l'avènement d'une foi nouvelle...». — Auf die Frage Jancenkos, in welchem Werk Comte diese «замечательные слова» geschrieben habe, stellt sich heraus, daß sie in einem Brief an den Zaren Nikolaus I. von Rußland gerichtet worden seien, in welchem Comte auch voraussagte, daß die Herrschaft der Zaren sowieso enden werde (wenn auch nicht bald, fügte er beruhigend hinzu). Eine republikanische Diktatur werde folgen (V, S. 223).

Djummler findet, daß die Diagnose jener Zeitperiode und die Ursachen ihrer Krankheit sehr richtig gesehen sind:

«— Все дело именно в этом: пока новой веры не будет, будет хаос. А если есть вещь, в которой я совершенно уверен, то это то, что такой новой верой не может быть экономический материализм. От-

куда новая вера возьмется, никто не знает. Может быть, из каких-либо маленьких *cénacles*, которые дадут начало новым великим движениям.» (V, S. 223)

Solch ein «*cénacle*» soll eben *Афина* sein.

Eine kurze, etwas ironische Beschreibung einer Sitzung des Vereins enthalten das X. und XI. Kapitel des 2. Teils des Romans mit der fragmentarischen Wiedergabe der dort gehaltenen Rede Djummlers, deren Ideen weitgehend den Gedanken Aldanovs entsprechen, sich jedoch durchaus nicht mit ihnen decken.

Der Weg zur Befreiung, sagt Djummler, sei auch der Weg eines jeden einzelnen zum Glück, aber kein gemeinsamer Weg. Djummler spricht zuerst über zwei Probleme: 1.) Was ist der «*État d'esprit cartésien*»? (vgl. darüber meinen in Anmerkung 1 genannten Artikel, der sich mit dieser Frage befaßt) und 2.) das Problem des menschlichen Glücks. Djummler benutzt durchweg das Wort «*счастье*», welches im Russischen eine weitere Bedeutung hat als das deutsche „Glück“; das Gemeinte trifft der Begriff „Glückseligkeit“ viel besser, wie er auch von Kant (auf den sich Djummler bezieht) gebraucht wird.

Das Glücksproblem sei „mit aller Klarheit und Feinheit“ (*с силой и тонкостью*) von den alten Griechen umrissen worden, deren Überlegenheit allen anderen Völkern gegenüber offensichtlich sei. Eine klare Lösung des Problems hat aber die griechische Philosophie nicht gegeben. Die griechische Philosophie wird allgemein als eudämonistisch bezeichnet. Aber diese Definition ist nicht eindeutig. Meint das einen Zustand „nahe irgendeinem guten Dämon“ oder „unter dem Schutz eines guten Dämons“? Gute Dämonen können verschiedener Art sein. In der philosophischen Literatur gibt es viele Definitionen des Glücks selbst und seiner Rolle in der Grundlegung der Sittlichkeit. „The pursuit of happiness“, von dem man in den USA redet, wird von dem «*умница*» Voltaire stark untergraben: «*Ce monde ce théâtre d'orgueil et d'erreur/ Est plein d'infortunés qui parlent de bonheur.*» (V, S. 305).

Kurz, aber entschieden weist Djummler in einer Abschweifung dar-

auf hin, daß das gesamte Denken der Vergangenheit mit der 1945 möglich gewordenen Spaltung des Atoms zu einer *tabula rasa* geworden sei. Die Physiker (vor allem natürlich wegen der Ideen Einsteins über die Beziehung zwischen Materie und Energie) haben eine neue Epoche eingeleitet. Sie sprengten mit dem Atom auch alle anderen überkommenen Axiome, unser gesamtes Denken, unsere religiösen Gefühle, unsere Gesellschaftsordnung, vielleicht sogar ihren eigenen Glauben an die Wissenschaft. Sie schenkten dem Menschen „dieses Spielzeug“ (эту штучку) just zu der Zeit, als es in allem Glanz klar wurde, wie dumm und wie schwach der Mensch sei, und just zu der Zeit, in der wegen seiner Dummheit und Schwäche alles in der Welt auch ohne die Physiker berste. Natürlich könnte die Atomspaltung und damit die Atombombe den Krieg unmöglich machen. Doch die gleichen Hoffnungen wurden bei früheren Entdeckungen geäußert (z. B. Nobel und das Dynamit)...

Seitdem die Menschheit existiere, habe es in der Physik und Chemie keine Entdeckungen gegeben, die ausschließlich zu gutem Zweck verwandt worden wären. „Und wenn ein Hundertstel der Atomenergie zur Zerstörung verwandt wird und 99 Prozent für die Wunderdinge der Kultur verwandt werden sollten, so wird die Welt mit allen ihren Wunderdingen dennoch an diesem einen Hundertstel zugrunde gehen“ (V, S. 305/306).

Der Mensch wollte die Glückseligkeit als etwas für sich und in sich Bestehendes betrachten. Doch schon bei den Griechen zeigte sich die Tendenz, Glück mit einem anderen Begriff, sei es nun Tugend, Sittlichkeit oder Erfüllung von Gottes Willen, zu verbinden. Goethe sagte zwar, wir sollten einander nicht auf das ewige Leben verträsten: „Hier müssen wir glücklich sein“ (V, S. 306). Doch in zunehmendem Maße verband er die Glückseligkeit mit dem Guten und Rechten, obwohl doch das Leben dieser Möglichkeit auf Schritt und Tritt widerspreche. Schon die Trennung der griechischen philosophischen Schulen in Eudämonisten und Hedonisten, in Kyrenaiker und Epikuräer setzt eine Unterscheidung der „Werte“ (ценности) in den verschiedenen Arten

des Glücks voraus.

Die Menschheit hat zu ihrem Unheil alle Axiome eingeüßt. Daher gibt es auch keinen einheitlichen Weg zum Glück und damit zur Befreiung.

Bei Kant gebe es eine Lehre von der Glückseligkeit. Kant sieht in der Glückseligkeit „die Materie aller Zwecke auf Erden“ (vgl. *Kritik der Urteilskraft*, § 83). Kant klassifiziert die Glückseligkeit in extensive (der Akzent liegt auf der Anzahl der an sie gestellten Anforderungen), intensive (der Akzent liegt auf dem durch sie erreichten Grad der Befriedigung) und protensive (bei der es sich um die Dauer handelt).⁴⁸ Aber Djummler begreift nicht, worauf sich diese „hierarchische“ Klassifikation logisch gründe.

Der Mensch kann die Glückseligkeit und folglich auch die Befreiung in allem und jedem finden. Wir haben bisher keinen Grund, eine Art der Glückseligkeit für werthaltiger zu erachten als die andere (V, S. 307). Wir müssen die Gleichberechtigung aller Arten von Glückseligkeit anerkennen oder aber gemeinsam neue Kriterien, neue Ausgangspunkte suchen, um eine neue Klassifikation herauszuarbeiten und um die verschiedenen Wege zum Glück auf ihren Wert besser prüfen zu können. Eben dies sei die Aufgabe der Vereinigung *Афина*. Ihr Ziel ist es, ohne irgendjemandem etwas aufzuzwingen, jedem Menschen zu helfen, sein Glück, seine Befreiung zu finden. Ein „Weiser des Altertums“ tat den Ausspruch: „Du suchst Glückseligkeit? Lebe, wie du willst.“ Epiktet (ca. 50–130 n. Chr.) sagt in seinem *Encheiridion* (Handbüchlein), das Lebensideal bestehe in weitgehender Unabhängigkeit von den Einflüssen der gesellschaftlichen Umwelt.⁴⁹

Den Grundfehler der gegenwärtigen Philosophiesysteme sieht Djummler darin, daß sie den ungeheuer großen prinzipiellen Unterschied zwischen den Kategorien der Zeit und des Raumes nicht sehen. In der Kategorie der Zeit herrscht strenger Determinismus. In der Ka-

⁴⁸ Diese Einteilung findet man in der *Kritik der reinen Vernunft*, Transzendente Methodenlehre, zweiter Hauptteil, zweiter Abschnitt.

⁴⁹ Andrej Černyšev hat auf Epiktet als Quelle für den Romantitel *Жизнь как человек* hingewiesen (Vorwort, V, S. 8).

tegorie des Raumes fehlt er. Hier herrsche Seine Majestät der Zufall. Djummler macht seine Meinung an folgendem Beispiel deutlich:

«Если кто-либо займется выяснением причин, почему русский философ и политический деятель Николай Дюммлер стал членом общества <Афина>, он найдет бесконечную цепь причин и следствий. Тут все связано во времени, торжествует закон причинности. И каждый из нас может сказать о себе то же самое: он тоже знает или может в порядке самоанализа восстановить, какая длинная цепь причин и последствий привела его в то же общество <Афина>. Но та цепь причин и следствий, которая его привела сюда, не имеет ничего общего с цепью, приведшей сюда меня, хотя она действовала одновременно с моей. Нас объединил именно Случай...» (V, S. 308)

In einem philosophischen Buch, an welchem er jetzt arbeite, werde er zeigen «что доктриной гносеологической связана и моя моральная доктрина, я назвал ее метаэстетической» (V, S. 308). Die Formulierung ist nicht ganz klar. Mit Metaästhetik meint Djummler offenbar, daß die Lehre vom Schönen (*καλός*) über sich hinausgehe und sich so oder so mit den ethischen Werten verbinden müsse. Eben wegen der Allmacht des Zufalls müsse jeder von sich aus seinen Weg zum Glück, seinen Weg zur „geistigen“ (духовная) Befreiung finden. Er persönlich, sagt Djummler, habe seinen Weg in der altgriechischen Lehre von der „Kalokagathie“ gefunden, in welcher die Griechen die Begriffe des Schönen und Guten vereinigten.

Im selben Buch werde er darlegen, auf welche Weise er diese Lehre mit der Lehre der Alten von den zwei Arten des Schicksals verbinde. So wie in dem eigenen philosophischen Werk *Ульмская ночь* läßt Aldanov seinen Djummler die Lehre von μοῖρα (dem unabwendbaren Schicksal) und τύχη (dem Schicksal, das man bekämpfen kann) kurz entwickeln. Das Grundbestreben der *Афина* bestehe darin, den Be-

reich der τύχη auf Kosten der μοῖρα zu vergrößern. Durch die Entgegensetzung der einen Art des Schicksals gegen die andere „befreit“ sich der Mensch. Die Göttin der Vernunft, Athene, ist das Symbol dieser Befreiung. Jeder befreit sich (d. h. in seinem Denken und Trachten) auf die ihm gemäße Weise. Der Verein hilft ihm dabei nach Kräften. Ihm, Djummler, sei als Ergebnis seines langen Lebens klar geworden, daß die beste „Art“ (вид) der Befreiung für die Menschheit und den einzelnen Menschen in den „geistig-seelischen Werten“ (духовные ценности) liege, dann könnte die Idee des erstrebten rationalen Umbaus der Welt siegen (V, S. 308).

Die Encyclopädisten, und nicht nur sie, sahen den Sinn des Lebens im Handeln, in der Tat (wieder eine Reminiszenz an Eucken). Doch bleibt die Frage, **welcher Art** dieses Handeln ist. Auch sei das Handeln (die Tat) nur ein Teil (und nicht ein unabdingbarer Teil) der großen Befreiungsidee. . .

Die in der Gegenwart vor der Menschheit stehende Aufgabe ist zwiefach: Das Ziel der Menschheit sei 1.) die „geistige“ (умственное) Befreiung der **Auserwählten** (damit kommt allerdings eine neue und etwas unerwartete Unterscheidung hinzu) und 2.) die materielle Befreiung der gewöhnlichen **Durchschnittsmenschen** (рядовые люди), ohne daß man dazu die widerlichen blutigen Aktionen der kommunistischen Diktatur gebraucht (Lamor und Braun hielten diese materielle Befreiung für untunlich wegen der damit verbundenen Verstumpfung der Massen; vgl. S. 52f.). Nur gestreift wird die Frage, wie ein **krimineller** Weg zum Glück zu werten sei. Es wird nur nebenbei darauf hingewiesen, daß die *Афина* sich von diesem Weg „absetzen“ (отмежеваться) und ihn meiden soll. Damit entfällt aber offensichtlich das Postulat der Gleichberechtigung **aller** Wege.

Viktor Jacenko, der sich im Auditorium befindet (man kann nicht umhin, an die Parallele zum jungen Studenten Vitja im Auditorium der Berliner Universität, der Gastvorlesung Euckens lauschend, zu denken; vgl. S. 16, 29f.), vermag es später nicht, sich klarzumachen, weshalb diese «отрывочные, недосказанные, беспорядочные по

внешности даже совершенно бессвязные мысли» eine so starke Wirkung auf ihn hatten (V, S. 309).

Alle diese Gedanken sind tatsächlich in dieser Form nicht recht schlüssig, und der Verweis Djummlers auf sein im Entstehen begriffenes Buch genügt den Ansprüchen, die man an ein systematisch-philosophisches Denken stellen darf, nicht. Doch Logik kann in der widerspruchsvollen menschlichen Seele auch nicht erwartet werden.

In *Ульмская ночь* ist Aldanov viel mehr auf zusammenhängende Schlüsse bedacht, aber im Roman darf man das Systematische und streng Logische auch kaum verlangen. Hier ist es oft nur eine popularisierende, vereinfachende Wiederholung der in *Ульмская ночь* ausführlich entwickelten Ideen. Auch ist diese Rede Djummlers in die Handlung des Romans eingebettet: Manche Zuhörer sind daran beteiligt und ziehen aus dem Gehörten ihre zuweilen recht unlogischen Folgerungen.

Wie sich später (V, S. 456ff.) herausstellt, endete die *Афина* mit einem völligen Fiasco.

Djummler ist Skeptiker und Misanthrop mit dem Verstand, doch lebt in ihm ein unlogischer, unmittelbarer Glaube an die Möglichkeit des Guten, eben jener Funke, an dessen Zum-Licht-Werden Aldanov aber nicht glauben konnte. Er hat seine Skepsis in sich nicht überwunden und die eventuelle Überwindungsmöglichkeit an seine fiktiven Gestalten (vor allem Viktor Jacenko, Djummler und Norfolk) verteilt.⁵⁰

* *

*

⁵⁰ Die durch Spannung und geistvolle Ironie ausgezeichneten Erzählungen Aldanovs sowie seine brillanten Essays und Besprechungen erhärten seine philosophischen Ansichten, ohne neue Aspekte hinzuzufügen.

Die im vorstehenden besprochenen Aspekte von Aldanovs Weltanschauung bezogen sich vorwiegend auf die beiden frühen historischen Romanserien (sieben Romane). Aber auch seine anderen neun Romane, die ja ebenfalls durchweg, was die Ereignisse und Personen betrifft, miteinander zusammenhängen, enthalten, wie an zwei Beispielen gezeigt, Philosophie, die in die stets spannende Handlung eingebaut ist und sie entscheidend mitbestimmt. Diese Philosophie (wohl begründeter Skeptizismus und resignierter Agnostizismus) bleibt überall die gleiche. Aber Aldanovs unnachahmlicher, nur ihm eigener Erzähl- und Dialogstil mit zuweilen humorvoll-ironischen, zuweilen sehr ernst gestimmten Aphorismen und Aperçus hat meines Wissens in der Literaturwissenschaft nicht die Beachtung gefunden, die er verdiente.

Seine geistreichen, gedankenvollen, stilistisch vorbildlichen Essaybände sind, was ihr jeweiliger Gegenstand auch sein mag, erfüllt von ironischem Witz auf dem Hintergrund einer tragischen Weltanschauung und stets durch hervorragende Sachkenntnis ausgezeichnet.

Aldanovs Skepsis ist kein teilnahmsloses Achselzucken oder hirnloses Zerstörenwollen. Er leidet an der Beschränkung, die dem Menschen in seiner Erkenntnisfähigkeit und seiner Gefühlsmöglichkeit auferlegt ist. Als wahrer Skeptiker zweifelt er auch an der Skepsis. Seine außerordentliche literarische Begabung, die auf jede Phrase verzichtet, vermag es, aus der Hoffnungslosigkeit des Daseins Leben zu schaffen und das mannigfaltige Erleben seiner sehr zahlreichen handelnden Personen (fiktiver sowohl als realer) in gültige, an die letzten Fragen rührende Kunstwerke zu bannen.

Mit Recht sagt M. Osorgin in der oben (S. 20) zitierten Besprechung:

«С точки зрения творческой, исторический скепсис Алданова чрезвычайно благодотворен: он дает автору право и возможность быть эпически спокойным и бесстрастным изобразителем и крупнейших событий и житейских мелочей, и случившегося и художественно-вымышленного. Скептик не обязан быть мерт-

вещом; он тоже борец за свое миропонимание и тоже игрок; от других игроков его отличает лишь уверенность, что он не может проиграть в конечном счете, — хотя бы и лишился временно всего своего состояния. Видеть сто лет или три года — безразлично; тем более любопытно внимательно, день за днем, отдать наблюдению три года. Так философ делается бытописателем.>

INDEX NOMINUM

- d'Alembert, J. 42
 Alexander d. Gr. 59
 Aristippos 57
- Balzac, H. de 15
 Bunin, I. A. 8, 68
 Byron, G. G. N. 15
- Caesar, G. J. 46
 Černyšev, A. 11 f., 72
 Chénier, A.-M. 46
 Columbus, C. 41
 Comte, A. 67-69
 Corneille, P. 46
 Cortez, H. 55
 Cristesco, D. und H. 11
- Descartes, R. 13, 16, 30 f., 47, 52, 57-59, 61 f., 63
 Dewey, J. 69
 Dickens, C. 11
 Dienes, L. 8
 Diogenes Laertios 56 f.
 Dostoevskij, F. M. 11, 63 f., 67
- Einstein, A. 71
 Eisler, R. 44
 Epiktet 72
 Eucken, R. 16, 30, 33, 68, 74 f.
- Galilei, G. 59, 62
 Gazdanov, G. I. 8
 Goethe, J. W. 18, 19, 48, 52
- Gounod, C. 19
 Gustav III. (König von Schweden) 10
- Hannibal 59
 Hartmann, N. 32
 Hegel, G. W. F. 50
 Holthusen, J. 8
 Huxley, T. 68
- Kant, I. 16, 44, 45 f., 48, 50 f., 70, 72
 Kleinstück, J. 54
 Konstantin d. Gr. 61
 Kunstmann, H. 25
- Lalande, J. J. 52
 Lee, C. N. 9, 20
 Leibniz, G. W. 44
 Lenin, V. I. 7
 Lermontov, M. Ju. 14, 19
 Lessing, G. E. 47
 Lomonosov, M. V. 15
 Ludwig XIV. (König von Frankreich) 38
- Mach, E. 69
 Machiavelli, N. 31
 Mann, T. 11
 Marat, J.-P. 36
 Merežkovskij, D. S. 8
 Molière, J.-B. 47

- Montaigne, M. 33 f.
 Münnich, B. C. 15
 Muratov, P. 9 f.
 Nabokov, V. 8, 51, 58
 Napoléon 19 f., 52
 Nietzsche, F. 51
 Nil Sorskij 15
 Nobel, A. 71
 Orignes Adamantius 44
 Osorgin, M. A. 8, 20, 76
 Pascal, B. 39
 Peirce, C. 69
 Pizarro, F. 55
 Plutarch 37
 Puškin, A. S. 10, 46
 Pyrrhon von Elis 56
 Rabelais, F. 43
 Racine, J. 46
 Robespierre, M. de 36, 42 f.
 Rousseau, J. J. 26 f., 39
 Russell, B. 44
 Sade, D.-A.-F. 37
 Sallust 37, 42
 Sartre, J.-P. 54
 Scheler, M. 32
 Schiller, F. 47, 57 f., 59
 Schlick, M. 69
 Schopenhauer, A. 13, 15 f., 27-29, 34-36, 39, 46, 66
 Seneca 16
 Slonim, M. 11
 Šmelev, I. S. 8
 Sokrates 48
 Sueton 37
 Talleyrand, C. M. de 17, 19-21, 32, 37, 39, 42
 Tilly, J. T. 58
 Tolstoj, L. N. 7, 9-11, 16
 Troeltsch, E. 68
 Turenne, H. 46
 Vaihinger, H. 69
 Voltaire 31, 42, 71
 Wallenstein, A. E. W. 59
 Woltner, M. 9
 Zajcev, B. K. 8

VORTRÄGE UND ABHANDLUNGEN ZUR SLAVISTIK

– herausgegeben von Peter Thiergen (Bamberg) –

Verzeichnis der bislang erschienenen Bände

(W. Schmitz Verlag, Gießen)

- Band 1: Peter Thiergen
Turgenevs "Rudin" und Schillers "Philosophische Briefe".
 (Turgenev Studien III)
 1980, 66 S., broschiert, DM 19,80
- Band 2: Bärbel Miemietz
Kontrastive Linguistik. Deutsch-Polnisch 1965–1980.
 1981, 132 S., broschiert, DM 25,–
- Band 3: Dietrich Gerhardt
*Ein Pferdename. Einzelsprachliche Pointen und die Möglichkeiten ihrer
 Übersetzung am Beispiel von A. P. Čechovs "Lošadinaja familija"*.
 1982, 69 S., broschiert, DM 20,–
- Band 4: Jerzy Kasprzyk
Zeitschriften der polnischen Aufklärung und die deutsche Literatur.
 1982, 93 S., broschiert, DM 20,–
- Band 5: Heinrich A. Stammeler
Vasilij Vasil'evič Rozanov als Philosoph.
 1984, 90 S., broschiert, DM 20,–
- Band 6: Gerhard Gieseemann
*Das Parodieverständnis in sowjetischer Zeit. Zum Wandel einer lite-
 rarischen Gattung.*
 1983, 54 S., broschiert, DM 19,–
- Band 7: Annelore Engel-Braunschmidt
*Hebbel in Rußland 1840–1978. Gefeierter Dichter und verkannter
 Dramatiker.*
 1985, 64 S., broschiert, DM 20,–
- Band 8: Suzanne L. Auer
Borisav Stankovičs Drama "Koštana". Übersetzung und Interpretation.
 1986, 106 S., broschiert, DM 25,–

(Otto Sagner Verlag, München)

- Band 9: Peter Thiergen (Hrsg.)
Rudolf Bächtold zum 70. Geburtstag.
 1987, 107 S., broschiert, DM 22,-
- Band 10: A. S. Griboedov
Bitternis durch Geist.
 Vers-Komödie in vier Aufzügen. Deutsch von Rudolf Bächtold.
 1988, 101 S., broschiert, DM 20,- (vergriffen)
- Band 11: Paul Hacker
Studien zum Realismus I. S. Turgenevs.
 1988, 79 S., broschiert, DM 20,- (vergriffen)
- Band 12: Suzanne L. Auer
Ladislav Mňáčko. Eine Bibliographie.
 1989, 55 S., broschiert, DM 16,-
- Band 13: Peter Thiergen
Lavreckij als "potenzierter Bauer". Zu Ideologie und Bildsprache in I. S. Turgenevs Roman "Das Adelsnest".
 1989, 40 S. Text plus 50 S. Anhang, broschiert, DM 18,- (vergriffen)
- Band 14: Aschot R. Isaakjan
Glossar und Kommentare zu V. Astafjews "Der traurige Detektiv".
 1989, 52 S., broschiert, DM 10,-
- Band 15: Nicholas G. Žekulin
The Story of an Operetta: Le Dernier Sorcier by Pauline Viardot and Ivar Turgenev.
 1989, 155 S., broschiert, DM 18,-
- Band 16: Edmund Heier
Literary Portraits in the Novels of F. M. Dostoevskij.
 1989, 135 S., broschiert, DM 18,-
- Band 17: Josef Hejnic (u. Mitarbeiter)
Bohemikale Drucke des 16.-18. Jahrhunderts.
 1990, 65 S., broschiert, DM 8,-
- Band 18: Roland Marti
Probleme europäischer Kleinsprachen: Sorbisch und Bündnerromanisch.
 1990, 94 S., broschiert, DM 17,-

- Band 19: Annette Huwyler-Van der Haegen
Gončarovs drei Romane – eine Trilogie?
1991, 100 S., broschiert, DM 20,–
- Band 20: Christiane Schulz
Aspekte der Schillerschen Kunsttheorie im Literaturkonzept Dostoevskijs.
1992, 258 S., broschiert, DM 40,–
- Band 21: Markus Hubenschmid
Genus und Kasus der russischen Substantive: Zur Definition und Identifikation grammatischer Kategorien.
1993, 134 S., broschiert, DM 20,–
- Band 22: France Bernik
Slowenische Literatur im europäischen Kontext. Drei Abhandlungen.
1993, 75 S., broschiert, DM 16,–
- Band 23: Werner Lehfeldt
Einführung in die morphologische Konzeption der slavischen Akzentologie.
1993, 141 S., broschiert, DM 30,–
- Band 24: Juhani Nuorluoto
Die Bezeichnung der konsonantischen Palatalität im Altkirchenslavischen. Eine graphematisch-phonologische Untersuchung zur Rekonstruktion und handschriftlichen Überlieferung.
1994, 138 S., broschiert, DM 25,–
- Band 25: Peter Thiergen (Hrsg.)
Ivo Andrić 1892–1992. Beiträge des Zentenarsymposiums an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg.
1995, 161 S., broschiert, DM 25,–
- Band 26: Sebastian Kempgen
Russische Sprachstatistik. Systematischer Überblick und Bibliographie.
1995, 137 S., broschiert, DM 25,–
- Band 27: Peter Thiergen (Hrsg.)
Ivan S. Turgenev – Leben, Werk und Wirkung. Beiträge der Internationalen Fachkonferenz aus Anlaß des 175. Geburtstages an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg, 15.–18. September 1993.
1995, 282 S., broschiert, DM 44,–

Band 28: A. A. Donskov (Hrsg.)

L. N. Tolstoj i M. P. Novikov. Perepiska.

1996, 120 S., broschiert, DM 20,-

Band 29: A. A. Donskov (Hrsg.)

L. N. Tolstoj i T. M. Bondarev. Perepiska.

1996, 142 S., broschiert, DM 25,-

Band 30: V. Setschkareff

Die philosophischen Aspekte von Mark Aldanovs Werk.

1996, 80 S., broschiert, DM 18,-